وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحيى فارس بالمدية

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري؛ حفريات في الأصول المعرفية وبحث في المنهج

أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د)

تخصص: نقد ومناهج

إعداد الطالبة

أمينة بن خاوة

إشراف الدكتور

سليم حيُّولة

السنة الجـــامعية:2021/2020

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحيى فارس بالمدية

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري؛ حفريات في الأصول المعرفية وبحث في المنهج

أطروحة مُعَدَّة لنيل شهادة الدكتوراه (ل م د)

تخصص: نقد ومناهج

إعداد الطالبة

أمينة بن خاوة

الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة

أ/د. محمد زوقاي.....رئيسا

د. سليم حيولة.....مشرفا ومقررا

أ/د. كمال بومنير.....عضوا

د. دوالي بلخير.....عضوا

أ/د. وحيد بن بوعزيز.....عضوا

د. فاطمة الزهراء عقال.....عضوا

السنة الجامعية: 2021/2020



إهـداء

إلى أبي وأمي.

إلى كلّ من علّمني حرفا.

إلى براعمي... إسلام، قصي، عدي.


مقدمة

مُقَدّمة

يَحُوز العالم الإسلامي والعربي اليوم سلاحا معرفيا استراتيجيا في مواجهته مع الامبريالية الأمريكية والخطر الصهيوني؛ إنّ هذا السلاح هو جهد عقود من البحث والتحليل والتفسير والتأليف والمقاومة الثقافية والنضال من أجل النهوض بالذات العربية، ونقصد بذلك جهد المفكر المصري الموسوعي **"عبد الوهاب المسيري" (1938-2008)** الذي حمل على عاتقه مسؤولية الدفاع عن الإنسان، وتعرية الصهيونية من الديباجات اليهودية والأسطورية للكشف عن علاقتها بالفكر الغربي الحديث، وهو الموضوع الذي تتمحور حوله أطروحتنا الموسومة **"تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية في فكر عبد الوهاب المسيري؛ حفريات في الأصول المعرفية وبحث في المنهج"**، وقد تَمَخَّض هذا العنوان عن رغبة وفضول علمي للغوص في فكر المسيري، فقد شغلنا منذ زمن التّساؤل حول علاقة المسيري المحلِّل السياسي -كما صوَّره الخطاب الإعلامي- بـ"عبد الوهاب المسيري" الشاعر وكاتب قصص الأطفال، والمسيري الذي صادفتنا دراسته حول الرومانسية عند دراستنا للمذاهب الأدبية في مرحلة الليسانس، وماذا عن صاحب "الحداثة وما بعد الحداثة" الكتاب الذي ألَّفه مناصفة مع "فتحي التريكي"، هل يعود كل هذا - وما عرفناه لاحقا- لشخص واحد هو نفسه "عبد الوهاب المسيري" صاحب الموسوعة الكاتب، الأديب، الناقد، المحلِّل السياسي الذي كنا نشاهده في طفولتنا على القنوات العربية يجادل حول العلمانية ويُحلِّل الصراع العربي الإسرائيلي ويدافع عن المقاومة الفلسطينية؟!.

بعد بحث بسيط علِمنا أن كلّ هذا النتاج المتنَوّع صدر عن شخص واحد اسمه "عبد الوهاب المسيري" ولا يوجد باحث أو مفكر أو ناقد أدبي غيره في العالم العربي بهذا الاسم، ولكن الحيرة لم تنتهي بل تعمَّقت وتَبَلوَرَت إشكاليةٌ وجدت أمامها فرصة للبحث عن الإجابة ونحن على عتبات التحضير للدكتوراه واختيار موضوع الأطروحة، ومن الصدفة أنّ أحدَ المواضيع المقترحة من قِبل لجنة التكوين كانت تتمحور حول فكر "عبد الوهاب المسيري"؛ حينها عادت الكثير من التساؤلات والإشكالات تُثير فضولنا وأوّلها حول العلاقة الممكِنة بين تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية وكتابة قصص الأطفال، وقد افترضنا أنّ المنهج الذي اعتمده المسيري- لشدة تركيزه واهتمامه بقضايا المنهج- ورؤيته المعرفية كفيلان بتحقيق الانسجام والوحدة بين القضايا الكثيرة التي تناولها المسيري، ومن هنا أخذنا القرار للبحث في رؤية "عبد الوهاب المسيري" المنهجية

وأصولها المعرفية في تفكِيكه لبنية السَّرديات الكولونيالية، هذا وقد دفعنا الاهتمام بالنقد الثقافي(Cultural criticism) ورغبتنا في التخصص فيه إلى خوض غمار هذا البحث، كما قد استفزتنا الأهمية التي أولاها المسيري للتحليل المُمَنهج للخطابات والظواهر المتعلقة بالأنا والآخر، لاسيما وأن المعروف عن النقد الثقافي أنه استراتيجية، والكثير يسير على خطا "إدوارد سعيد" وقراءته الطِباقِية (Contrapuntal Reading) التي أسَّس لها من خلال كتابه "الثقافة والامبريالية"، وقد ألفينا المسيري يدعو إلى صياغة منهج جديد في العلوم الإنسانية وتحليل الخطاب، وقد تجاوزت هذه الدعوة التنظير إلى التطبيق الفعلي حين قام بتفكيك بنية الفكر الصهيوني وعلاقته بالتشكيل الحضاري الغربي؛ ومنه تأكَّدت لنا ضرورة البحث وتسليط الضوء على تحليله الكولونيالي ومقاومته الثقافية المؤسَّسة على رؤية منهجية تَغوص في أعماق الخطابات والظواهر والثقافات والحضارات لتكشِف عن الأرضية المعرفية –أو ما اصطلح عليه المسيري بـ"النماذج المعرفية"- التي أفرَزَت رؤيتها لذاتها وللآخر ووجَّهت سلوكها، وهذا ما تقوم به الدراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها إحدى استراتيجيات النقد الثقافي الذي يهدِف إلى الكشف عن الأنساق الثقافية الموجَّهة ضد الآخر عندما يكون نقدا ثقافيا مشروطا بالسياق الكولونيالي؛ وهنا يتم الحديث عن الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، أو تلك الموجَّهة ضد الذات وهنا نكون أمام تحليل ثقافي غير مشروط بالسياق الكولونيالي.

لقد أدرَكنا تَميُّز الطرح المنهجي والتحليل الكولونيالي للمسيري بعد أن قام الأستاذ المشرِف بتوجيهنا إلى إدراج مصطلح "بِنية" في العنوان؛ فبحَثنا ووجدْنا أنَّ المسيري يتحدَّث عن تفكيك بِنية الفكر الغربي والصهيوني منذ أول كتاب قام بتأليفه سنة 1972 "نهاية التاريخ، مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"أي استخلاص ما اصطلح عليه بالنماذج المهيمنة على النصوص والثقافات والأشخاص باعتماده على المقارنة والملاحظة الدقيقة والرؤية الكلية الشمولية والتحليل السياقي، وهنا اتسعت رقعة الأسئلة لتشمل علاقة الفكر الغربي بالفكر الصهيوني وطبيعة المنهج الذي اعتمده المسيري، ومنه انبَنَت أطروحتنا على الإشكالية الآتية:

ما هي النواة التي تتمحور حولها كل القضايا التي قام عبد الوهاب المسيري بتحليلها والخيط الناظم الذي يمنحها التناسق والوحدة؟ وهل اعتمد في مقاربتها على ذات المنهج؟ وهل استطاع المسيري استحداث منهج يقوم على آليات إجرائية وبنية اصطلاحية محكمة يمكِن تطبيقه في تحليل الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؟ الأمر الذي دفعنا للتساؤل عن الخلفيات

الابستمولوجية التي أسهمت في بلورة رؤيته المنهجية والنقدية؟ وهل استطاع صاحب "فقه التحيز" تجاوز تحيُّزات مرجعياته الغربية؟ وفي الأخير ما مدى التوافق بين التنظير والتطبيق في مشروع المسيري وما هي الحقائق والأنساق والنماذج التي تَمكَّن من استخلاصها بواسطة منهجه؟.

هدفُنا من هذا البحث الإجابة عن الإشكالية والتساؤلات المطروحة وأهمها الوصول إلى قراءة منهجية في النقد الثقافي، بالإضافة إلى لفت الانتباه إلى مشروع المسيري وأهميته في كليته في مجال النقد الثقافي، لاسيما من حيث الرؤية الفكرية والمنهجية، كما أنّنا نسعى إلى التعريف بآليات المقاومة التي دعا إليها المسيري؛ بل وقام بصياغتها، وتجدر الإشارة إلى أنّ المسيري لم ينسِب تحلِيلَه لسَرديات الآخر والأنا المقاوِمة ضمن حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية(Post-colonial) Studies، بل إنّه قام بصياغة منهج يتعامل مع الظواهر الإنسانية في تركيبيتها يصلح تطبيقه على شتى المواضيع وفي تخصُّصات متعدِّدة وهو الذي يدافع عن أهمية الدراسات عبر التخصصية؛ وهي الصفة التي تميّز النقد الثقافي، أي أنّه اهتم بمسألة المنهج وقضايا المصطلح ضمن العلوم الإنسانية بشكل عام.

وللوقوف على منهج عبد الوهاب المسيري وآلياته الإجرائية في تفكيكه للخطابات الكولونيالية وربطها بمرجعياته، اعتمد البحث على**المنهج الوصفي التحليلي** في قراءة منجز المسيري واستخلاص منهجه وخطواته الإجرائية والصورة المركَّبة لعملية التفكيك والمقاومة أو ما اصطلح عليه باقتراح البديل، بالإضافة إلى الاعتماد **المنهج المقارن** للمقارنة بين ما أتى به المسيري ومن سبقه من مفكرين يشكِّلون مرجعيته، لنقف عند مواطن الاجتهاد والتجديد المنهجي والاصطلاحي والمفهوماتي في منظومته الفكرية، ونحن بهذا نسير وفق منهج المسيري في البحث أو ما يُطلق عليه بالمنهج التفسيري؛ أي مقاربة الظاهرة في كليتها وتركيبها والمقارنة بين جزئياتها، فلا نكتفي برصف المعلومات بل تفسيرها انطلاقا من مقارنتها وبهذا نطبق منهجه في البحث عليه.

ومن أجل الإحاطة بأهم المواضيع والقضايا التي يتناولها البحث بشكل مُمَنهَج تطلب الأمر تقسيم الأطروحة إلى خمسة فصول مسبوقة بمدخل تناول الإطار العام للدراسات مابعد الكولونيالية وتمَوضُع مشروع المسيري ضمنها، وقد تطرقنا في هذا المدخل الموسوم **"من السَّرديات الكبرى إلى السَّرديات الكولونيالية"** مسألة تَشَكُّل السَّرديات الكبرى بفعل مقولات الحداثة، وكيف طوَّر "جان فرانسوا ليوتار" مصطلح السَّرديات الصغرى التي قامت الحداثة

بقمعِها، وبناء على هذه الرؤية صاغ "إدوار سعيد" مفهوم السَّرديات الكولونيالية الذي يشكِّل من حيث المفهوم موضوعا جوهريا في مشروع المسيري.

لقد خصَّصَنا الفصل الأول والثاني لتأصيل مشروع المسيري، وكان من الضروري الوقوف عند حياته الشخصية ومرجعياته الذاتية والسياق الاجتماعي الذي نشأ فيه في أول فصول هذا البحث تحت عنوان **"المرجعيات الذاتية والمجتمعية لمنظومة عبد الوهاب المسيري"** ذلك نظرا لأهمية هذه المرجعيات التي يصطلح عليها المسيري بالمرجعيات الذاتية في تشكيل نزعته الإنسانية ونبذه للظلم والممارسات الكولونيالية، كما قد وَقَفنا عند مرجعيته الإسلامية ودور المفكرين المسلمين المحدثين في تشكيل إدراكه للأنا والآخر الغربي وبلورة النزعة الإنسانية والمنهج البحثي، وقد قَسَّمنا هذه القضايا على ثلاثة مباحث أولها عنوناه بـ**"الرؤية الفكرية والمنهجية؛ السياقات الذاتية والاجتماعية"** تناول نشأة المسيري في محافظة دمنهور ضمن مجتمع ريفي تراحمي ووسط عائلة بورجوازية بمقاييس ريفية وانتقاله إلى المجتمعات التعاقدية واصطدامه بالامبريالية والعنصرية الغربية؛ حيث تشكَّل وعيه بعلاقة الحداثة بالامبريالية، أما المبحث الثاني الموسوم**"الفكر الإسلامي ودوره في تشكيل رؤية المسيري للعالم"** فقد تناول إدراك المسيري للبعد الوجودي والفلسفي للنموذج الإسلامي من حيث هو رؤية عادلة للإنسان وللطبيعة تحترم الحيِّز الإنساني، وقد شكَّل هذا النَّموذج رؤية المسيري للحضارة الغربية، ولم يكن إيمانه ناتجا عن تكوينه الديني في دمنهور، وإنّما ناتج عن بحث وتأمل في النَّماذج البشرية لاسيما الغربية التي وجد في تجربتها إجابة عن أسئلته الوجودية والأساس الفلسفي لمرجعيته الدينية التي أفرزت في وجدانه النزعة الإنسانية ونبذ الظلم، ومن هذه النَّماذج نذكر "مالكولم إكس"، ووقفنا بالتفصيل عند أكثر المفكرين المسلمين تأثيرا في المسيري وهو "علي عزت بيجوفيتش"، وما كان بالإمكان الحديث عن مرجعياته الذاتية أي تلك الموجودة ضمن ثقافتنا وفكرنا العربي والإسلامي أو مجتمعه المصري دون أن نقف عند مُنجز "جمال حمدان" أهم الباحثين العرب المتخصصين في الدراسات الجغرافية واليهودية الذي ترك أثرا منهجيا وفكريا بالغا في تحليل المسيري، وعليه خصَّصنا المبحث الثالث المعنون **"حضور "جمال حمدان" في كتابات المسيري؛ فكرا ورؤى ومنهجا"** للمقارنة بين طروحات الرجلين والأثر الذي تركه حمدان في مشروع المسيري.

انتقلنا في الفصل الثاني إلى الحديث عن الأصول المعرفية الغربية لمشروع المسيري تحت عنوان **"الأصول الابستيمولوجية الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري"**. فالمسيري مثل

مفكري عصره قد تأثَّر بمقولات الحضارة الغربية؛ لكنه تميَّز بوعيه بضرورة تجاوز هذه المرجعيات حتى لا يساهم في إعادة إنتاج المقولات الغربية التي يقوم بتفكيكها، وعليه جاء أول مبحث في هذا الفصل بعنوان**"الحضارة الغربية في مشروع عبد الوهاب المسيري بين المرجعية والتفكيك الكولونيالي"**، وقد تناولنا الاستراتيجية التفكيكية كأبرز مثال لتفكيك المسيري مرجعياته ومحاولة تجاوزها لبناء رؤيته الخاصة لاسيما وقد وُسم بالمفكر الذي يفكِّك التفكيك تفكيكيا، ثم تناولنا في المبحثين الآخرين **"الدّراسات الأدبية لدى عبد الوهاب المسيري ودورُها في تشكيل منهجه في تحليل الخطاب"**و**"المنابع السوسيولوجية لمشروع عبد الوهاب المسيري"** أهم هذه المرجعيات؛ الدراسات الأدبية، المذهب الرومانسي والسوسيولوجيا الحديثة (الماركسية الإنسانية، ماكس فيبر، مدرسة فرانكفورت)، وقد اتضح من خلال التحليل والمقارنة أن أغلب مرجعيات المسيري الذاتية والتراثية والغربية تشترك في دعوتها للحرية والاجتهاد ونبذ التبعية ومَرَدُّ ذلك إلى إيمانها بالإنسان كائنا متميزا ومركبا.

لقد عرض البحث بالتحليل والوصف والمقارنة والنقد في الفصل الثالث الموسوم **"منهج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية"** المنهج المعتمَد في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية، وقد تناول المبحث الأول **"المنطلقات العامة لمنهج عبد الوهاب المسيري"**.فهو يعتمد بشكل عام على التفسير في دراسته للنصوص والظواهر، كما أن نبذه للتبعية ورفضه منهج التراكم المعلوماتي والإيمان بالعقل التوليدي الاجتهادي دفعه إلى تبني مناهج تقارب الظواهر الإنسانية في تركيبيتها، تُمَكِّن الباحث من التحرر من مقولات الآخرين وصياغة رؤيته وآلياته الخاصة، وعليه اعتمد المسيري على منهجين؛ هما منهج التحليل من خلال النَّماذج المعرفية المُستَمَد بشكل أساسي من "سوسيولوجيا ماكس فيبر"وقد خصصنا له ضمن هذا الفصل مبحثين تحت عنوان **"تفكيك السَّرديات الكولونيالية بواسطة منهج التحليل من خلال النَّماذج المعرفية"**و**"النَّموذج التفسيري المُركَّب عند المسيري؛ إعادة اعتبارلتركيبية الإنسان ومقاومة للنَّماذج الاختزالية"**، وانتقلنا للحديث عن منهج تحليل الصور المجازية المُستَمَد من الدراسات الأدبية تخصُّص المسيري الذي أطَلَّ من خلاله على الثقافة والحضارة الغربية من خلال دراسته للشعر الرومانسي الإنجليزيضمن المبحث الرابع **"منهج التحليل من خلال الصور المجازية"**، وكثيرا ما يجمع المسيري بين آليات هذين المنهجين بغية الكشف عن

النَّماذج الكامنة في السَّرديات الكولونيالية، وهو يرى بأنّ المجاز وسيلة إدراكية يعتمد عليها الإنسان للتعبير عن رؤيته ومنه من خلال تحليله يمكن الكشف عن أنساق ونماذج الخطابات.

من أجل المقارنة بين التنظير والتطبيق في مشروع المسيري تَطَرَّقنا في الفصل الرابع الذي جاء بعنوان **"تفكيك المشروع التحديثي الغربي"**إلى تطبيق رؤيته المنهجية في تفكيك التشكيل الحضاري الغربي الحديث بغية الكشف عن رؤيته للإنسان والعالم المتحكِّمة في خطاباته وممارساته الكولونيالية، وتوصَّل المسيري من خلال دراسته النَّماذجية إلى النَّموذج المتحكِّم في الحداثة وما بعد الحداثة أو ما اصطلح عليه بـ"الحداثة العقلانية المادية الصلبة" و"الحداثة اللاعقلانية المادية السائلة"وهو النَّموذج الذي تسبَّب في تَشْيِيء الإنسان وتسويته بالطبيعة الأمر الذي سمح باستعمار الشعوب ونهب خيراتها، ومن هناك أخذ المسيري على عاتقه مقاومة السَّرديات الغربية من حيث ممارساتها الكولونيالية ورؤيتها المعادية للإنسان من خلال طرح مشروع الحداثة الإنسانية البديلة التي تستند إلى النَّموذج المعرفي الإسلامي الذي يحترم إنسانية الإنسان ويُميّزه عن الطبيعة، وقد قسَّمنا هذا الفصل بحسب الخطوات الإجرائية والمراحل التي اعتمدها المسيري في منهجه؛ التفكيك، إعادة التركيب والتفسير، اقتراح البديل ومنه المبحث الأول وُسِم بـ**"الدراسة النَّماذجية المجازية للحضارة الغربية الحديثة"** تلاه المبحث الثاني**"الأبعاد الكولونيالية للنموذج المادي في مرحلتي الصلابة والسيولة"** وأخيرا استعرضنا الحداثة المضادة التي دعا إليها المسيري كبديل وذلك ضمن المبحث الثالث والأخير**"الحداثة الإنسانية المضادة للحداثة الداروينية"**.

أما في الفصل الخامس والأخير **"تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية (الصهيو- غربية)"** فقد وقفنا على النَّماذج التفسيرية التي قام عبد الوهاب المسيري بصياغتها من أجل دراسة الصهيونية واليهودية والجماعات اليهودية في علاقتها ببعضها البعض وعلاقتها بالنسيج الحضاري الغربي الحديث، الأمر الذي سمح للمسيري بتفكيك اعتذاريات الاحتلال الصهيوني وسردياته المغلفة بالادعاءات الدينية الأسطورية والشعارات الكاذبة التي تضمر نموذجا غربيا ماديا امبرياليا يستهدف اليهود والعرب على حد سواء، ورأينا أن نستهل الفصل بمبحث معنون بـ**"دور الخطاب التحليلي العربي في إشاعة وتثبيت السَّرديات الصهيونية"** تطرقنا فيه إلى ممارسة المسيري للنقد الذاتي وتفكيكه ونقده لخطابات الأنا المليئة بالهزيمة والاتباع، وقد انطلق المسيري في دراسته أساسا من مواطن القصور الموجودة في الخطاب التحليلي العربي؛ أي الدراسات

المتخصِّصة في اليهودية ودراسة الآخر اليهودي والصهيوني والصراع العربي الإسرائيلي، وبعد توضيح القصور الذي كان حافزا للمسيري من أجل بلورة منهج جديد لدراسة بنية الفكر الصهيوني؛ تناول المبحث الثاني الموسوم**"النَّماذج التحليلية المعتمدة في تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية في علاقتها بالسَّرديات الغربية"** النَّماذجَ التي صاغها المسيري من أجل تفكيك بنية الفكر الصهيوني وعلاقته المضمرة بالامبريالية الغربية وهي النتيجة التي توصَّل إليها من خلال قيامه بتحليل عدة نصوص وظواهر، ومواضيع وقضايا منها تفكيك مصطلح الصهيونية، صورة العربي في الخطاب الكولونيالي الصهيوني، وتفكيك سردية الهوية اليهودية الموهومة، وهي المسائل التي تناولناها ضمن آخر مباحث الفصل والأطروحة وجاء بعنوان **"الامبريالية الغربية وصلاتها الفكرية المضمرة بالإيديولوجيا الصهيونية".**

أما في الخاتمة فقد استعرضنا أهم النتائج التي توصّلنا إليها من خلال مناقشتنا للكثير من القضايا المتعلِّقة برؤية المسيري ومنهجه المعتمد في مقاومة كل ما من شأنه أن يقتل الإنسان/ الإنسان ويختزله في جانبه المادي ووقفنا على الكثير من الإجابات لتساؤلاتنا دون أن يُشفى غليلنا نظرا لضخامة الفكر الذي نشتغل عليه وجديته وبعده الفلسفي الذي يفرز في الأذهان تساؤلات وجودية ومعرفية أكثر مما يقدم إجابات شافية وافية.

وقد جَرَى في العرف الأكاديمي الحديث عن العراقيل التي تُواجه الباحث، وعندما نَتحدَّث عن صعوبات البحث لا يُمكِن أن نتَّكئ على عكَّاز قلة المصادر ووسائل الوصول إليها -على الرغم من أنّنا فعلا لم نستطع الحصول على بعض المراجع المتواجدة في مكتبات أجنبية وغير متوفرة إلكترونيا لاسيما الأطاريح العلمية والبحوث الموجودة في المكتبات الجامعية المصرية- مع التطوُّر التكنولوجي المشهود؛ فقد واجه البحث صعوبة وفرة المراجع الذي كان شغفنا وفضولنا يدفعنا دائما للاطلاع عليها وقراءة أهم ما فيها، وكثرة القراءة حقيقة أبطأت عملية بداية التحرير؛ إذ أصبحنا مُكبَّلين بالكم الهائل من المادة العلمية التي جمعناها والتي لم تقتصر على مشروع المسيري وكتبه؛ بل تجاوزته إلى البحث في الفلسفة والفكر الغربي، والدين الإسلامي، ومشاريع بعض المفكرين والباحثين الإسلاميين والعرب مثل "علي عزت بيجوفيتش" و"جمال حمدان"، وكذا مُنجز النظرية ما بعد الكولونيالية مع العلم أنّها قراءات لتوسيع المدارك والوقوف على المفاهيم والقضايا التي واجهتنا في فكر المسيري؛ فعشرات المراجع والنماذج الفكرية التي اطلعنا عليها لم نستعن بها كاقتباسات في تحرير الأطروحة، وهذا لا يخرُج حقيقة عن متطلبات هذا

البحث التأصيلي والمقارِن المتمحوِر حول مشروع فكري وفلسفي شكَّل جهازه الاصطلاحي في بداية البحث أكبر الصعوبات في قراءتنا واستيعابنا لمنهج المسيري ونموذجه الكامن، لاسيما أنه يبذل جهده في شرح المصطلحات وأحيانا تتعدَّد الدوال لشرح ذات المدلول رغبة منه في الخروج من التبعية للمقولات الغربية، ووضع جهاز اصطلاحي ينبع من مرجعيته الذاتية ومن معين المعجم العربي.

ومن الصعوبات التي واجهتنا أيضا؛ ضبط خطة البحث لأنّ مشروع المسيري مترابط ومنسجم ومتناسق إلى درجة لا يستطيع الباحث معها تناول جزئية وإرجاء أخرى إلى فصل لاحق، الأمر الذي أدى إلى الوقوع في التكرار أحيانا–المؤسَّس علميا ولضرورة بحثية- لاسيما فيما تعلَّق بتحديد مرجعيات المسيري ومنابع فكره، وكلما أعدنا النظر في البحث وجدنا أن هناك فكرة محورية تتعلق برؤية المسيري وهدفه تتكرّر وما كان بالإمكان تجاوز تكرارها، لأنّ من شأنها أن تُبرِّر الخيار المنهجي الذي اعتمده المسيري والكثير من النتائج التي توصَّل إليها والأفكار التي آمن بها ودعا إليها، مثلا كان لابد من التشديد على أهمية النموذج المعرفي الإسلامي في فكر المسيري ومقاومته للمادية الغربية، لأن تنميط المسيري في صورة المفكِّر الإسلامي الذي يدعو إلى تطبيق الإسلام دينا للدولة؛ ابتعد به عن حقيقة مشروعه وإدراكه الفلسفي للنموذج المعرفي الإسلامي الذي اتخذه وسيلة مقاومة، وهو يدخل ضمن تشكيل خريطته الإدراكية التي تَحَكَّمت في رؤيته للغرب والمسائل المتعلقة بالهيمنة والظلم الذي يتعرض له الإنسان، ويعود هذا التكرار أيضا إلى تشابك مرجعيات المسيري مع موضوع الدراسة؛ فمثلا وهو ينقد التفكيك نجده يُفكِّر تفكيكيًا، وينقد الحداثة الغربية وهو متأثِّر إلى حد كبير بـ"ماكس فيبر"، كما يُشَكِّل النموذج الإسلامي مرجعيته وهو يعتمد على أهم المفاهيم القاعدية الإسلامية كآلية مقاومة ويقوم بتحليله وإيضاح أبعاده الإنسانية، كما لا يُمكِن فصل خطوات صياغة منهجه عن مقاومته الثقافية؛ لأن المقاومة تكمُن في أدوات بحثه المقاوِمة للمادية الغربية، الأمر الذي يُؤكد باستمرار على الوحدة والتماسك والهدف المحدَّد (الدفاع عن الإنسان وتفكيك النماذج الاختزالية الكولونيالية) الذي جنَّد من أجل تحقيقه كل الآليات والوسائل.

أمّا بالنسبة للدراسات السابقة وأهم مصادر هذا البحث؛ فبطبيعة الحال لسنا أوَّل من تناول فكر عبد الوهاب المسيري بالدراسة؛ إذ سبَقَنا إليه باحثون كثُر تناولوا جزئيات ومواضيع مختلفة من فكره، ولكن بحسب الدراسات والبحوث التي توصَّلنا إليها لم نجد دراسة حاولت استخلاص

النَّموذج الكامن في مشروعه ممَّا يسمح بقراءته كُلًّا متكاملا؛ يصدُر عن ذات الرؤية ويهدف لتحقيق ذات الغاية، إنَّنا نلفي باحثين من مختلف التخصصات قاربوا جزئيات متعدِّدة ومختلفة من منظومته وقاموا بمقارنات جزئية بين فكره وفكر باحثين آخرين سواء أولئك الذين يُشَكِّلون مرجعياته أو من تأثروا به لاحقا، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال عملين مهمين -اعتمدنا عليهما في بحثنا- لمجموعة من الباحثين في فكر المسيري؛ كتاب "المسيري في عيون أصدقائه ونقاده"، وكتاب "في عالم عبد الوهاب المسيري" بجزأيه، بالإضافة إلى العدد الخاص بمنجز عبد الوهاب المسيري في "مجلة أوراق فلسفية" (العدد 19، 2008).

على الرغم من الأبحاث الأكاديمية الكثيرة التي تناولت مشروع المسيري مثل: "عبد الرحمن حجو، المصطلحات والمفاهيم النقدية عند عبد الوهاب المسيري؛ رؤية معرفية ونقدية (مذكرة لنيل شهادة الماجيستر، قسم اللغة العربية وآدابها جامعة الجزائر2، 2015/2014)"، "حجاج أحمد علي، رسم الخريطة المعرفية للحداثة وما بعد الحداثة: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري (رسالة دكتوراه، قسم اللغة الإنجليزية، كلية الآداب جامعة القاهرة 2008.)"، "أميرة عبد السلام أحمد الشيباني، النَّماذج كأداة تحليلية في دراسة الظواهر اليهودية والصهيونية عند عبد الوهاب المسيري (الجماعة الوظيفية أنموذجا) (رسالة دكتوراه، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، قسم الفلسفة، جامعة عين شمس، 2018)"، نقول على الرغم من كل هذه الدراسات وأهميتها إلّا أنّنا ارتأينا التوجه مباشرة إلى مؤلفات المسيري وتحليلها قدر الإمكان، وقد كان من المُزمع أن يقتصِر البحث على عملين يكونان بمثابة المدونة التي نقوم بتحليلها للوقوف على مرجعيات المسيري ومنهجه وتطبيقه لهذا المنهج، وهما "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود" و"دفاع عن الإنسان" حيث تناوَل في الأوّل منهج التحليل من خلال الصور المجازية"، والثاني يتناول إحدى النَّماذج التي صاغها المسيري لتفكيك السَّرديات الصهيو-غربية وهو نموذج "الجماعة الوظيفية"، لكنّنا انصرفنا عن ذلك لأنّ مشروع المسيري مترامي الأطراف وهذه الكتب تناولت جزئيات وأغفلت قضايا لابدّ من العودة إلى مصادر أخرى من أجل تحليلها، كما أنّنا ولله الحمد تمكَّنا من الحصول على كتبه وحبانا المولى بالمقدرة لمطالعتها والربط بينها واستخلاص المنهج والتطبيق بصورة نحسبها متكاملة ومُبسَّطة؛ فلو أنَّنا توقَّفنا عند عمل أو اثنين فقط لما تمكَّنا من رسم هذه الصورة وستكون مختزَلة، وهو الأمر الذي وجدنا المسيري يدعو إلى تجاوزه داعيا إلى تناول المواضيع والظواهر غير مجزأة عن بعضها البعض ولا مُجتَثَّة عن

أصولها وسياقاتها، وقد اعتمد البحث بشكل أكبر على "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لاسيما" في جزئها الأول الذي يتناول الإطار النظري أي المنهج الذي اعتمده المسيري في الموسوعة، بالإضافة إلى سيرته الذاتية الموسومة "رحلتي الفكرية، في الجذور والبذور والثمر"، وكتاب "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود"وكذا كتاب"دفاع عن الإنسان"، كما أن كتبه الأخرى لا تقل أهمية، إلا أننا نقف فيها على الكثير من المواضيع والشروحات المتكرِّرة وهذا شأن الكثير من الباحثين والمفكرين، مثلما نجد عند "عبد الله إبراهيم" وهذا الأمر أحيانا يُربك ويعرقل البحث لأن الباحث يتكبد عناء البحث عن مؤلَف ما وعندما يقع بين يديه يجده يحوي الأفكار الموجودة في كتاب كان قد قرأه.

وفي نهاية هذه المقدمة لابدّ من تقديم جزيل الشُكر لكل من ساندنا معنويا في إنجاز هذا البحث، ونخص بالذكر الأستاذ المشرف الدكتور سليم حيُّولة الذي آمن بقدراتنا ومنحنا حرية الإبداع والنقاش وهو يرقبنا بعين النصح والتوجيه، كما لا يفوتنا أن نتوجَّه بالشكر إلى فرقة التكوين في طور الدكتوراه (ل م د) تخصص "نقد ومناهج" على الجهد المبذول في تكويننا.

مدخل: من السَّرديات الكبرى إلى السَّرديات الكولونيالية.

الفصل الأول: المرجعيات الذاتية والمجتمعية لمنظومة عبد الوهاب المسيري.

الفصل الثاني: الأصول الابستيمولوجية الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

الفصل الثالث: منهج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.

الفصل الرابع: تفكيك المشروع التحديثي الغربي دفاعاعن الإنسان.

الفصل الخامس: تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية (الصهيو- غربية).

مدخل: من السَّرديات الكبرى إلى السَّرديات الكولونيالية.

أولا: مفهوم السَّرديات الكبرى(Grand Narratives).

ثانيا: اضمحلال السَّرديات الكبرى وبروز السَّرديات الصغرى.

ثالثا: السَّرديات الكولونيالية عند "إدوارد سعيد".

رابعا: "عبد الوهاب المسيري" والدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

مدخل: من السَّرديات الكبرى إلى السَّرديات الكولونيالية

أولا: مفهوم السَّرديات الكبرى(Grand Narratives).

السَّـرديات، المَرويَّـات، الروايـات، الحكايـات، الحكائيـات، القصـص الكبـرى، المحكيـات الواصفة، أنساق التّفسير الكبرى؛ إنّه تعدّد اصطلاحي لترجمة مصطلح "**GrandNarratives**"، ويُقصد به تلك المقولات التي أنتجها الفكر الغربي في شتى المجالات منذ عصر الأنوار بداية من القرن الثامن عشر*؛ أي مع ظهور كتابات فيلسوف الأنوار الألماني "إيمانويل كانط"(Emmanuel Kant) (1724-1804) التي يُؤَرَّخ بها لظهور فكر الحداثة الغربية** حيث إنّه«**قد كان من نصيب "كانت" أن يضع الفكر الغربي الحديث في صورته الأقوى وفي تعبيره الأكمل، ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم. ومهما قال المؤرّخون في حق تأثير الفلسفة الكانتية على التّطوّرات اللاحقة للفلسفة الغربية، إنهم لن يوفونها حقها كاملا. فهي تسيطر على القرن التاسع عشر الميلادي، ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، إلا أنّ بعض المفكرين سيستمرّون في القرن العشرين الميلادي في الخضوع لسلطانها وهي أيضا تقف موقع المنبع من تيارات الفكر الكبرى في القرن التاسع عشر الميلادي في الحضارة الغربية.**»[1].

---

*- يمكن اعتبار عصر الأنوار هو عصر تحرير العقل الأوروبي وما نتج عنه من فتوحات علمية وثقافية وصناعية وكذا استعمارية، ذلك بعد قرون من تعطيله بفعل الفكر السكولاستيكي الذي ضَيَّق الخناق على الأوروبيين؛ الأمر الذي دفعهم إلى النهوض ضد الكنيسة وتفكيك القيم السائدة والميتافيزيقا والتمركز حول العقل باعتباره قادرا على التفسير وإيجاد الحلول والوصول إلى الحقائق دون الاستعانة بأي تفسيرات ميتافيزيقية وما كان بالإمكان تحقق هذا إلا بارتباط العقلانية بالحرية؛ التحرر من الفكر الكنسي الظلامي ومن قيود المجتمع والقيم وفك أغلال الخوف والجبن والانصياع لتوجيهات الآخر وإطلاق العنان للعقل؛ فالأنوار بتعريف "إيمانويل كانط" «**هي خروج الإنسان من حالة الوصاية التي هو نفسه مسؤول عنها، وهذه الحالة هي عدم القدرة على إعمال عقله الخاص دون توجيه من شخص آخر. ولا يعود هذا إلى قصور في العقل ولكن بسبب عدم وجود الشجاعة لاستخدامه دون توجيه، لتكن لك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص، هذا هو شعار التنوير**» :

Kant, Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières ? présentation par François Proust, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust , G F Flammarion, Paris, 2006. P43.

- تجدر الإشارة إلى أنَّ تاريخ الحداثة وعملية تحديد مفهوم شامل لها يشهدان اختلافا وتباينا كبيرين في الآراء، فمثلا «المفكر الألماني ريتشارد رورتي يلحق الحداثة بفكر ديكارت (القرنان 17/16 الميلاديان)، والمفكر الألماني يورغن هابرماس يربطها بعصر الأنوار (القرن الثامن عشر الميلادي)، والناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جامسون يحدِّد تاريخ ميلادها في النصف الأول من هذا القرن! [القرن العشرون] وإذا كان هذا الأمر يدل على شيء، فإنَّما يدُل على غموض مفهوم الحداثة واضطراب معناه وقلق فحواه» يُنظَر : محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، مقدّمة، ص10.

1- إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 1992، ص27،28.

فأصبحت الحداثة الغربية بمبادئها وأسسها ورؤاها للذّات وللآخر؛ المرجعية والحقيقة الوحيدة التي لا نقاش فيها ولا تسمح بمساءلتها ومراجعتها، فهي قانون ثابت مسلّم به، وقد ظلّت كذلك إلى غاية القرن العشرين؛ حيث ظهرت الكتابات التي قامت بتفكيكها ونقصد بذلك خطابات ما بعد الحداثة بداية من"جان فرانسوا ليوتار"(Jean-françois Lyotard) وصولا إلى جاك دريدا (Jacques Derrida) وهي الخطابات التي أسَّس لها فلاسفة ومفكرون قاموا بالتشكيك في الفكر الحداثي بل وفي الميتافيزيقا الغربية من لدن أفلاطون على غرار"فردريك نيتشه" و"مارتن هايدجر".

تَميَّز فكر الحداثة بطابعه الثّوري والاندفاعي نحو التّقدّم الذي«**رسَّخته قيم العلم الحديث باكتشافها للملاحظة الدّقيقة والتّجريب والصيرورة والنّسبية، ورَسَّخته الفلسفة الحديثة باكتشافها للأنا الديكارتي والذاتية الكانطية والحرية السيبينوزية، والجدل الهيجيلي-الماركسي والعقلنة الفيبرية. وهكذا أصبحت هذه المبادئ كلّها عناوين بارزة لأفق جديد من التّفكيروالمعرفة والبحث**»[1].وبهذا تمّ بناء تصوّرات جديدة ووضع قوانين ثابتة ومسلّمات تدخل في تشكيل رؤية الغرب لذاته وللآخر، وأمدَّته بالقوة وأشعرته بالخيلاء التي منحته شرعية كتابة التاريخ وإعلان نهايته[*] وإقرار الحقائق ورسم الواقع بمنطقها؛منطق القوي الذي يفرض رؤيته/

1-فريد لمريني، الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- مصر - تونس، الطبعة الأولى، 2016، ص 132.

*- نهاية التاريخ The end of History and the last Man، هو عنوان كتاب لـ"**فرانسيس فوكوياما" (francis Fukuyama)**صدر سنة 1992، ورغم انتمائه لفكر ما بعد الحداثة إلّا أنّ أطروحة "نهاية التاريخ" ترمي بجذورها في فكر الحداثة الشمولي العنصري؛ إذ يمكن اعتبارها «**أكثر الوثائق كشفا للأهداف التي يفضي إليها منهج الوحدة والاستمرارية، ذلك أن فوكوياما، مستثمرا جملة من التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي وقعت في العقد الأخير من القرن العشرين تقدم ليدلي بوجهة نظره القائلة، بأن الإنسان الغربي حقق غاية الحياة، وانتزاع اعتراف الآخرين، وبذلك انتهى التّاريخ، لأنّ المعنى الذي يريد الوصول إليه، أي غايته قد تحقَّقت وهي "الليبرالية" أو "الديمقراطية الرأسمالية الحرة". ويحاول فوكوياما عبثا أن يصطف إلى جوارهيغل وماركس وكونت، وإذا كانت إمكاناته لا تُسعِفه فإن غاياته ربطته معهم برباط وثيق، ففكرة "نهاية التّاريخ"، موصولة بـ"النهايات" التي قال بها أولئك**» يُنظَر عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف؛ بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2004، ص54. إنّ مفهوم نهاية التّاريخ لا يخلو من تهميش ومركزية وعنصرية؛ فعن أيّة نهاية وفوز يتحدث فوكوياما؟ إنّها نهاية الصراعات والثّنائيات لصالح الرجل الأبيض والأقوى، فبحسبه عندما تتحقّق طموحات هذا الأخير وتسود قيمه في العالم بأكمله سينتهي تاريخ الإنسانية وسيصبح سكونيا، لأنّ الصراعات ستنتهي وتُحسم لصالح الغرب بعد تحقُّق الليبرالية والدّيمقراطية الرأسمالية الحرة في كلّ العالم، كما أنّها ستتحقَّق أيضا بشكل كلّي، «**حين يؤسّس الإنسان الفردوس "صهيون مملكة المسيح المهدي المنتظر اليوتوبيا التكنولوجية" داخل الزمان، فهو فردوس مادي أرضي. ولذا يمكن القول بأن نهاية التاريخ تعني في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني المركَّب، بكل ما فيه من تعاريف وتدافع، كي يبدأ تاريخ بسيط أحادي يتسم بالانتظام الشديد "تشبه بنيته بنية التاريخ الطبيعي"**». يُنظَرعبد

سرديته على العالم، وقد يتساءل سائل عن علاقة مصطلح السرد القصصي المعروف في حقل الأدب بمصطلح السَّرديات الكبرى، وعليه تجدر الإشارة إلى أنّه لا يقصد بالمصطلح تلك الكتابات الأدبية والنّصوص التي كتبها أساطين الأدب، بل إنّ هذه النّصوص الأدبية تدخل في تشكيل السَّرديات الكبرى إلى جانب أنواع خطابية أخرى، أو هي إحدى نتاجاتها .

إنّ السَّرديات الكبرى كما جاء في "موسوعة النّظرية الثقافية" هي «**شكل من أشكال السرد يسعى لتقديم تفسير محدّد للواقع**»[1]. فالسَّرديات تُقدّم رؤيتها للواقع باعتبار تلك الرؤية هي الوحيدة والمقبولة، فهي عبارة عن تفسيرات ورؤى الحداثة الغربية وما سردته أوروبا عن نفسها وعن الآخرين مستعينة في ذلك بالأسطرة والخيال والمجاز، والسخرية، والحكايات البطولية والحكايات الرمزية «**عبر نصوصها المرجعية الكبرى تاريخية كانت أم فلسفية أم أدبية أو دينية بل حتى الطقوسية، بل تنفتح على التيارات الآيديولوجية الكبرى الحاملة لشعارات التحرر والنضال كالماركسية مثلا، وقد تسمى بالحكائيات الكبرى (الكلية). والمصطلح أطلقه (ليوتار) على التّمثّلات الثّابتة التي أنتجها العلم الغربي الحديث، وهي (سرديات) يُفترض أنّها تُمثِّل الحقائق الكونية التي تدّعي الحضارة الغربية أنها تنطوي عليها وتستند إليها في تحقيق مشروعيتها الموضوعية وقد شكّك (ليوتار) بهذه السَّرديات كونها لا تكتسب أيّة أفضلية على غيرها من السرديات الصغرى ولكونها لا توفّر أيّة مشروعية للمعرفة فالتّقدّم في حقل العلم والتّكنولوجيا لم يتطلّب أيّ مشروعية من خارجه**»[2]. وبناء على هذا فإنَّ لكلّ أمة سرديتها (مجموعة من التّصورات والرؤى والمعتقدات) التي تُوَجِّه الوعي الجمعي لأمة ما وتدخل في تشكيل نموذجه الإدراكي، لكن ما قامت به الحداثة أنّها فرضت سرديتها –بما تحتويه من مبادئ "العقلانية، الحرية، الذّاتية" ومناهج علمية ونظريات فلسفية وسياسية وحقائق تاريخية وتصورات ومفاهيم ومصطلحات وإيديولوجيات ورؤى - بكلّ ما أُوتِيَت من قوة مقابل إلغائها وتهميشها ونفيها لأيّة محاولة فكرية علمية حضارية خارج أطرها.

=الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول: الإطار النظري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999، ص330، كما أن هذه المقولة من ضمن السرديات التي قام المسيري بتفكيكها والرد عليها.

1- أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2014، ص110.

2- سمير خليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، لبنان، 2014، ص190.

تنحصِر السَّرديات الكبرى كما حدّدها "جان فرانسوا ليوتار"، في القيم الغربية التالية «**"جدلية الروح (هيغل)، هيرمينوطيقا المعنى (ريكور)*، تحرّر الذات العاقلة أو تحرر العامل (ماركس) ونموّ الثروة (الليبرالية)"، وكلّ معرفة تنهل أو تشترط هذه الحكايات تسمى بالخطابات الحداثية**»[1].وبهذا فإنّ كلّ خطاب مغاير يتمّ إقصاؤه وتهميشه لدرجة أن لا يُمنح له الحقّ في التّعبير عن رؤاه وأفكاره ويوضع في خانة الخطأ، وبحسب ليوتار المعرفة الحداثية بتياراتها -سالفة الذكر- وعبر مجالاتها المختلفة تعود إلى حكايتين أساسيتين؛حكاية سياسية وحكاية فلسفية. موضوع الأولى هو الدّفاع عن الإنسانية باعتبارها تجسّد الكفاح من أجل الحرية والتّحرّر ضدّ القمع والمنع الذي طالها من طرف رجال الدّين والسياسة، وذلك كفاح يمنحها الحقّ في التّعلم والعلم كمبدأ كوني بدونه لن يتحقّق التّقدم والازدهار. الحكاية الثانية تتمحور حول شرعنة المعرفة؛ يُمثِّلها بامتياز التصور الجدلي الهيغلي الذي يرى أنّ الروح في حالة اكتساب مستمر لذاتها، تاريخها هو تاريخ "الحياة"، حياة تتقدم اتجاه المطلق (الحق والعدالة، المساواة)، والملاحظ أنّ المعرفة من خلال كلتا الحالتين مرتبطة بالتحرر (في بعده السياسي والمعرفي) أي التحرُّر من الاستبداد ومن اللّاهوت[2]،ولكنّ هذه المنطلقات المعرفية -بما فيها الدّفاع عن الإنسانية، الاستقلالية، تحقيق المساواة والعدل ونبذ الاستبداد وتحقيق الحرية، بالإضافة إلى جعل العلم المادي والعقل هما أساس التّقدم والتحضر وبالتالي التحرر من أيّة نزعة طوباوية ميتافيزيقية- تجاوزت البعد المعرفي إلى جعلها أسلوب حياة وإيديولوجية تتحكّم في رؤية الذات الأوروبية للعالم، وهذه المقولات ربطتها أوروبا بنفسها باعتبار أنّها متحققة عندها فقط وتسعى لجعلها قوانين كونية، وبناء على ذلك أعطت لنفسها أحقية تمركز العالم حولها، وأوروبا لم تدع التاريخ يتحدّث عنها ولكنها اختلقت سرديات حول حاضرها و تاريخها ومستقبلها الموعود، وسعت لأن تكون حقيقة تاريخية لا نقاش فيها، حيث قمعت أي رغبة عند الأمم الأخرى لتروي تاريخها، جاعلة من نفسها مرجعية كونية وإنسانية نافية في الوقت نفسه حضورَ غيرها من الكيانات.

*- يمكن فعلا الحديث عن الهيرمينوطيقا ضمن السَّرديات الكبرى للحداثة، ولكن هل يمكن إدراج تأويلية بول ريكور وهو من الهيرمينوطقيين المعاصرين (1913- 2005) ضمن فكر ما بعد الحداثة؟!.

1- جان- فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، ترجمة السعيد لبيب، مراجعة، عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2016، تصدير جان- فرانسوا ليوتار، ص8، 9.

2- يُنظَر المرجع نفسه، ص10.

ثانيا: اضمحلال السَّرديات الكبرى وبروز السَّرديات الصغرى.

في عصر الشك واللايقين وثورة الفكر والعلم ما عاد بإمكان الإنسان أن يبقى حبيس نسق معرفي واحد، كما لا يمكن له أن يفكّر خارج أطر المعرفة الكونية التي وضعت الحداثة حدودَها، وعلى عكس "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas) الذي اعتبر الحداثةَ "مشروعًا لم يكتمل"* وأنها لم تحقّق أهدافها بعد؛ فهي ليست مجرد حقبة تاريخية طوى القرن العشرين صفحتها، بل عندما تتوفّر شروطها ستتحقّق أهدافها؛ فإنّ "جان فرانسوا ليوتار" وجيل من المفكّرين والفلاسفة والمتأمّلين والمتشكّكين في سلطة الحداثة الغربية وقمعها لأيّة مبادرة إبداعية ورؤية خارجة عن أطرها قد أعلنوا ميلاد الفكر ما بعد الحداثي*؛ الفكر الذي يؤمن بالتّنوع والإبداع واختلاف الرؤى مما ينتج عنه نظريات وإيديولوجيات متعدّدة وهو ما اصطلح عليه ليوتار بـ"**السَّرديات الصغرى**"،وبحسبه فإنّ هذه السَّرديات «**هي أكثر طريقة خلّاقة لنشر المعرفة وخلقها، وأنّها تساعد على كسر الاحتكار الذي مارسته تقليديا الروايات الكبرى. وفي العلم، مثلا، فإنَّه يَتعيَّن اعتبارها الوسيلة الأساسية للاستقصاء والبحث. ويخبرنا ليوتار أن "علم ما بعد الحداثة" هو بحث عن المفارقات وعدم الاستقرار والمجهول، بدلا من أن يحاول تكوين رواية كبرى أخرى أيضا يمكن تطبيقها على الجماعة العلمية بأسرها**»[1] تسعى ما بعد الحداثة لتُعيد للسرديات الصغرى اعتبارها وحقّها في أن تُسمِع صوتها وتقدّم تفسيرها للواقع؛ ففتحت بذلك المجال أمام الإبداع والتّفكير والعيش خارج أطر الحداثة وأعطت للأمم الحق في أن تروي سردياتها هي أيضا.

إنّ إعادة الاعتبار للسّرديات الصغرى لا يعني إحلال مراكز جديدة محل المركزية الغربية أو أن تفرض رؤيتها ولا تسمح بمناقشتها وتجعل من الحقيقة التي تهتدي إليها الحقيقةَ الكلية

---

*- "الحداثة مشروع لم يكتمل" هو عنوان المحاضرة التي قَدّمها يورغن هابرماس في أيلول 1980 بمناسبة استلامه جائزة آدورنو (Adorno) وقد شغله هذا الطرح طيلة مسيرته العلمية محاولا من خلاله تبرير رفضه لفكر مابعد الحداثة، يُنظَر؛يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 1995، ص5.

*- ذهب ليوتار إلى أنَّ الممارسات النازية والهولوكوست أَذِنت بموت الحداثة؛ حيث يقول «**لقد كان حدث أوشفيتز هو الحدث الذي أعلن موت الحداثة مثلما كان حدث الثورة الفرنسية إعلان بدايتها،على الأقل في المستوى السياسي**» ينظر جان-فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، تصدير، ص7، وتجدر الإشارة إلى أن أول من تحدَّث عن ميلاد مابعد الحداثة هو "إيهاب حسن" وليس ليوتار.

1- ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة: تاريخها وسياقها الثقافي، الجزء الأول، ترجمة وجيه سمعان عبد السميع، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011، ص19.

والنهائية، فمع فكر ما بعد الحداثة وبعد تفكيك السَّرديات الكبرى أصبح «**الوصول إلى الحقيقة يتم من خلال المحادثة والتفاوض البرجماتي (أي الاتصال بين قصتي الصغرى وقصتك الصغرى) لا الحوار في إطار قصة عظمى لها شرعية عند كل أو معظم البشر**»[1]. فكلّ قصة لها الحق في الوجود، حرة في مرجعيتها التي تؤمن بها حقيقتها منفصلة عن الحقائق الأخرى، التي تلتقي بها لتحاورها دون أن تمارس عليها أيّة وصاية أو تفرض عليها رؤاها، ولكن إلى أي مدى نجح ليوتار ومن بعده من مفكري ما بعد الحداثة كـ"ميشال فوكو" (Michel Foucault) و"جاك دريدا" في وضع حد للخطاب التّسلطي الشمولي الذي يُنتجه الغرب؟ وهل يمكن بالفعل للقصص الصغرى أن تتعايش دون أيّ شكل من أشكال الإقصاء ودون أن تحتكم لمركز واحد؟ وهل انتصرت بالفعل السَّرديات الصغرى وانتهى زمن السَّرديات الكبرى ونحن نشاهد الأمم اليوم في صراع مع هجمات العولمة الأمريكية الإعلامية والاقتصادية والثقافية والتكنولوجية التي تفرض رؤيتها ومبادئها وسلعها باعتبارها رمزا للحياة المتحضّرة مُقصية هويات الشعوب الأخرى وخصوصياتها؟!

ثالثا: السَّرديات الكولونيالية عند "إدوارد سعيد".

إنَّ تفكيك السَّرديات الكبرى والأنساق الثقافية التي أنتجتها الحداثة من قبل مفكّرين غربيين فتح الباب أمام مثقّفي العالم الثالث -لاسيما أولئك الذين عاشوا بين ظَهْرَاني أكاذيب الغرب وحقيقته- لرفض الأنساق الغربية الإمبريالية وفضح ادّعاءات الغرب وتفكيك مركزيته، وقد كان لفكر ما بعد الحداثة دور كبير في ظهور ما يُعرف بالنّظرية ما بعد الكولونيالية عند "**إدوارد سعيد**" و"**هومي بابا**" (Homi Bhabha)و"**جياتري تشكرافورتي سبيفاك**" (Gayatri Chakravorty Spivak) عن طريق تياراتها وفلاسفتها ومفكّريها واستراتيجياتها أمثال "ميشال فوكو"، و"جاك دريدا"، ومنظّرو"النّسوية" (Feminism) وغيرها من التّيّارات والحركات الفكرية، كما قد ألهمت فكرة "جان فرانسوا ليوتار" بخصوص السَّرديات الكبرى وضرورة تفكيكها المفكرَ الفلسطيني "إدوارد سعيد"* بإعادة قراءة العلاقة بين الأمم الشرقية والغربية، والعلاقة التي

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص88.

*- "إدوارد وديع سعيد" المفكّر الفلسطيني الأمريكي الجنسية، وُلِد بالقدس في 1نوفمبر 1935 التحق في مطلع حياته بالمدارس الابتدائية والثانوية في القدس وفي القاهرة، هاجر إلى أمريكا لإكمال دراسته الجامعية حيث درس الأدب الإنجليزي في جامعة برنستون الأمريكية عام 1957، وحصل على الماجستير من جامعة هارفارد في عام 1960 وعلى الدكتوراه من الجامعة نفسها عام 1964، وبدأ حياته العملية أستاذا يتنقَّل بين الجامعات الأمريكية الكبرى حتى استقر به المقام في جامعة كولومبيا أستاذا للغات

تربط الإمبراطوريات الاستعمارية بمستعمَراتها، فهي علاقة متوتّرة مشحونة بالعنصرية -قبل أن تكون مبنية على الهيمنة العسكرية- قد أُسِّس لها بفضل السَّرديات التي أنتجها الغرب حول نفسه والآخرين لتخرج هذه السَّرديات الكبرى من إطارها المعرفي لتدخل في تعزيز نزعة التسلط والهيمنة على الآخر من خلال ما يسرِده الغرب حول نفسه والآخرين.

تولَّد عن مصطلح السَّرديات الكبرى مصطلح "السَّرديات الكولونيالية" التي اشتغل عليه"إدوارد سعيد" في دراسته للاستشراق (Orientalim) وعلاقة الثّقافة بالامبريالية الغربية، ليعطي بذلك معنى جديدا للسرد الذي أصبح -بالنّسبة له- في هذا السياق الكولونيالي «**تشكيل عالم متماسك متخيّل، تُحاك ضمنه صور الذات عن ماضيها، وتَندغِم فيه أهواء، وتحيُّزات، وافتراضات تكتسب طبيعة البديهيات، ونزوعات، وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بمتجلّياته وخفاياه.. كما يصوغها، بقوة وفعالية خاصتين، فهم الحاضر للماضي وأنهاج تأويله له. ومن هذا الخليط العجيب، تنسج حكاية هي تاريخ الذات لنفسها وللعالم، تمنح طبيعة الحقيقة التاريخية، وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصورهم لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخيا**»[1]. معتمدين في ذلك كما سبق وأن قلنا على الأسطورة، والخطابات العلمية وعلى رأسها الانثربولوجيا، وفقه اللّغة، اللاهوت، التاريخ بما فيه من إنجازات حضارية وأدبية وعلمية وكلّ هذا مُشبعا بالخيال.

لقد أنتجت الحداثة رؤية ومقولات كان لها الدّور الكبير في ظهور الخطاب الكولونيالي؛ الخطاب الذي مكَّن من تنظيم واسع النطاق للهوية الإنسانية داخل أوروبا ومستعمراتها، فقد ظهرت الحداثة متزامنة مع المدّ الاستعماري الأوروبي؛ حيث بدأت الأمم الأوروبية في تصور علاقتها المهيمنة على العالم غير الأوروبي وبدأت في نشر سيطرتها من خلال الاستكشاف وعلم الخرائط

=الإنجليزية وآدابها وللأدب المقارن، قضى حياته منفيا عن وطنه بالمعنى الحقيقي للنفي، كما أنه مثال للمثقف المنفي بالمعنى المجازي الذي أقلق الغرب والكيان الصهيوني، لقد وافته المنية في 23 تشرين الأول 2003، من مؤلفاته نذكر القصد والمنهج، البدايات، متتاليات موسيقية، الاستشراق، الثقافة والامبريالية وقد تُرجِمت إلى ثلاثين لغة نظرا لأهميتها الفكرية والنقدية في مجال النقد الأدبي والتحليل السياسي وبلورته للنظرية ما بعد الكولونيالية من خلال الكم الهائل من المرجعيات الحاضرة في مشروعه. يُنظَر إدوارد سعيد، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، تصدير محمد عناني، ص20، و إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011،مقدمة، ص09.

1- إدوارد سعيد، الثّقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، دار الآداب، مصر، الطبعة الرابعة، 2014، مقدّمة المترجِم، ص16.

والاستعمار، ومن خلال الفتوحات العلمية والإمبريالية التي حقّقتها الحداثة صاغت أوروبا نفسها بوصفها "حديثة" وما هو غير أوروبي بوصفه "تقليديا، و"سكونيا"، و"قبل تاريخي[1]، وقَمَعَت كلّ السَّرديات وضربت كل الهويات، فالحداثة التي وُلِدت لنبذ الاستبداد إنّما قامت في حقيقتها بخنق كل أمة تحاول أن تفكِّر خارج أطرها واسمةً إياها بالتخلّف والبربرية والبعد عن الحضارة، فوجب بذلك إخصابها بماء التّحضر الغربي؛ فمقولات الحداثة خرجت من إطارها العلمي والفلسفي والإنساني الكلي لتصبح رؤية حول الذات والآخر، تقمع أيّ تاريخ أو تفسير أو حقيقة غير تلك التي تتوفّر لديها، ونتج عن هذا سردية كولونيالية وضعت أوروبا في مركز الكون واستعلت على الآخرين باعتبار أنّ لها جوهرا ثابتا يحدّدها ولا يمكن أن يتغيّر، وهي خارجة عن أيّة قراءة تاريخية ومن أجل إثبات هذا لجأت إلى التزييف والتّحايل على الحقائق التاريخية؛ وعليه يعاد تلميع صورة المسيحية والكنيسة والسلطة في التّاريخ الأوروبي، ويتمّ الاحتفاء بالتّاريخ الإغريقي واليوناني وتتمّ أسطرة تراثهما وتمجيده، وتُمجّد الحروب الصليبية في المشرق العربي وحروب الاسترداد في إسبانيا، وصولا إلى اختراع الصورة الحضارية لرسالة الاستعمار "التّحضيرية" للشعوب "البربرية" في آسيا وأفريقيا وغيرها من المناطق غير الأوربية، وعليه نتج عن المركزية الغربية سرديات لم تقدّم إلى العالم عن أوروبا وغيرها أكثر من لغو أسطوري متخيل جمّل نفسه، أحيانا، بنظريات العلم ومفرداته![2].

إنّ السَّرديات الكولونيالية تنبع من تفكير مركزي شمولي يسعى إلى فرض الذات والهيمنة على الآخرين؛ إنّه خطاب تسلُّطي يتضمَّن أنساقاً وتحيُّزاتٍ تتوارى خلف مصطلحات وأوصاف ومجازات ونظريات؛ فالمركزية الغربية مثلا«**مقَنَّعة في الدراسات الأدبية بمفاهيم مثل العالمية الأدبية، وفي التاريخ بالتفسيرات الجازمة المكتوبة من وجهة نظر المنتصرين... وقد حاجج بعض النقاد الثقافيين بأنَّ الأنثربولوجيا كحقل معرفي في شكلها الكلاسيكي غير المنقح ظهر إلى حيز الوجود في علاقة وثيقة مع الاستعمار لدرجة أنّه كان من الممكن ألا توجد على الإطلاق دون الوجود المسبّق للمفاهيم المركزية الأوروبية عن المعرفة والحضارة. المركزية الأوروبية حاضرة أيضا في افتراضات وممارسات المسيحية عبر التعليم والنشاط التبشيريين، وكذلك في**

1- يُنظَر بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروابي وآخرون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص233.

2- يُنظَر عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية؛ في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2017، ص198،199.

التفوق المزعوم لعلمي الرياضيات، ورسم الخرائط، والفن، وممارسات أخرى ثقافية واجتماعية غربية عديدة، زُعِم، أو افترض، أنها ترتكز على مجموعة من القيم الموضوعية، العالمية»[1]. هذا ما جعل إدوارد سعيد يربط الأشكال الثقافية التي أنتجتها الحضارة الغربية الحديثة بما فيها الرواية بالامبريالية، لأنّها تضمر أنساقا كولونيالية وتحيُّزات غربية وصورا نمطية تتغلغل في الثقافة المتلقية لها، فتفرض عليها رؤيتها المختلَقة باعتبارها حقيقة لا مراء فيها، فتفرض تاريخها وهويتها وتصادر هويات الشعوب وتاريخهم مقنِعة إياهم بأنّ تاريخهم الحضاري لا يُمكن أن يكون ذاك الذي عاشوه قبل الاستعمار، وأنّ التّفوق والتحضر والتّقدم حكر على الجنس الأبيض، أمّا سائر البشر فهم بدائيون بحاجة ملحة لتقبل الاستعمار الذي يحمل لهم رسالة حضارية؛ وعليه استطاع الاستعمار الأوروبي الحديث اختراق جسد مستعمراته من خلال مقدرته على السرد ونشر سرديته، لأنّ «**الأمم كما اقترح أحد النّقاد، هي ذاتها سرديات ومرويات. وإن القوة على ممارسة السرد، أو على منع سرديات أخرى من أن تتكون وتبزغ، لكبيرة الأهمية بالنسبة للثقافة وللامبريالية، وهي تشكل إحدى الروابط الرئيسية بينهما. والأكثر أهمية هو أنّ السرديات الجليلة الكبرى للتحرر والتنوير قد جنَّدت الشعوب في العالم المستعمَر وحفزتها على الانتفاض وخلع الإمبريالية**»[2]. ولا أدَلَّ على ذلك من جهود إدوارد سعيد في نقده للحداثة والإمبريالية الغربية من خلال إعادة قراءة الاستشراق ولفت الانتباه إلى الأنساق الثقافية التي تضمرها الخطابات الغربية، وتسليطه الضوء في وقت لاحق على أشكال المقاومة والسرد التي أبداها المستعمَرين محاولين بذلك خلخلة السَّرديات الكولونيالية وإعادة الاعتبار لقصص الصغرى فأنتجوا بذلك خطابا معرفيا وأدبا ما بعد كولونياليا فكّكوا من خلاله السَّرديات الكولونيالية الغربية.

تكمُن أهمية "إدوارد سعيد" في كونه قدَّم استراتيجية لقراءة مضمرات الخطاب مستفيدا في ذلك من مفهوم "الخطاب" عند "ميشيل فوكو" والعلاقة التي أوضحها هذا الأخير بين المعرفة والسلطة، ليعيد بذلك تعريف "الاستشراق" باعتباره خطابا وصورة من صور ممارسة الهيمنة الثقافية؛ فلم يكن الهدف من كتابه "الاستشراق"(1978) تأريخ الاستشراق وتقديم آيات الشكر له على نفضه غبار النسيان عن التراث الشرقي، بل لقد عمل على الكشف عن الوجه الخفي

1- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ص165، 166.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مقدّمة إدوارد سعيد، ص58.

للاستشراق الذي سهل عملية استعمار الشرق؛ فهو«**هو قبل كلّ شيء، "خطاب" لا يرتبط مطلقا بعلاقة مباشرة بالسلطة السياسية السافرة والموازية لها، بل إنّ ذلك "الخطاب" يأتي إلى الوجود ويحيا في إطار التبادل المتقلب مع شتى أنواع السلطة، فيتشكّل إلى حدّ كبير من خلال مبادلاته مع السلطة السياسية (مثل المؤسّسات الاستعمارية أو الامبريالية) والسلطة الفكرية (مثل العلوم السائدة كاللغويات المقارنة أو التشريع، أو أيّ من العلوم السياسية الحديثة) والسلطة الثقافية (مثل المناهج "الصحيحة" والمعتمدة للذّوق والنّصوص والقيم) والسلطة الأخلاقية (مثل الأفكار الخاصة بما نفعله "نحن" ولا يستطيعون "هم" أن يفعلوه أو يفهموه مثلنا "نحن)**»[1]. فالخطاب الكولونيالي سردية كُبرى تؤسّس لرؤية واحدة للعالم وتضبط العلاقة بين أوربا وغيرها من الكيانات الأخرى في إفريقيا وآسيا، و بهذا فإنّ "إدوراد سعيد" فتح الباب للدّراسات الكولونيالية لتحليل مختلف الخطابات الثّقافية باعتبارها خطابات تُضمر أنساقا ثقافية كولونيالية تُعلي من ذاتها وتهمش الآخر؛ مثل الإشهار، الخطابات السياسية والدّينية وفي مجال الإعلام وفي السينما، وكذلك في اللّوحات الفنية والموسيقى، وفي الممارسات الطبية، وأيضا في النّظريات العلمية وغيرها من المجالات الإنسانية الأخرى.

لقد نبعت تحليلات إدوارد سعيد«**من معطيات مثل القوة، والسلطة، وسلطة الإنشاء والنصوص، والتمثيليات، ورؤية الآخر وتنميطه، وقوة الإنشاء والنصوص المولدة لذاتها، وترابط المعرفة بالقوة، والاستعراض، والمعجبة، الخ... لكن مفاهيم طارئة تقفز لتحتل المكانة المركزية في التحليل، وفي تكوين المنظور الذي يعاين منه الثقافة، والتاريخ، والمجتمع، والأدب، والرواية خاصة. بين هذه المفاهيم ما له خطورة هائلة بحق، تخصيصا بالنسبة لمجتمعات كالمجتمع العربي الآن، ولقضايا سياسية، تاريخية، ثقافية، وأعراقية قومية، كقضاياه. وأهمها على الإطلاق: مفهوم التلاحم بين التاريخ والسَّرديات، والتكوين الاستهامي الخالص للمجتمع المتخيل، كما يسميه هو وغيره من الدارسين الآن، وتشابك المخيلة بالتاريخ، والواقع بالسحر، بل انتفاء إمكانية تحديد الواقع خارج إطار التخيل، والتاريخ خارج إطار السرد**»[2]. ومفهوم السّردية يأخذ مكانته بشكل كبير في كتابه الثقافة والإمبريالية (1993) لكن لا ليحلِّل السَّرديات الكولونيالية فقط، وإنّما لقراءتها طباقيا مع الخطابات ما بعد الكولونيالية التي قامت

1- إدوارد سعيد، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، مقدِّمة إدوارد سعيد، ص58.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مُقدِّمة المترجم، ص16.

بمصادرتها «**تعمل اتجاهات نزعة ما بعد الاستعمار- من ثم- لتتحدى السرد المهيمن ولتعيد تشكيله للإمداد بمزيد من المقولات الملائمة للتحليل؛ حيث تقاس الكفاية في سياق تزايد المضامين، ويكون موجّها "للخلف" إضافة "للأمام"**»[1] فلا يجب الوقوف عند تحليل الخطاب الكولونيالي ونصوص أدبائه مثل **"جوزيف كونراد" و"ألبيركامو" و"جين أوستن" وغيرهم**، بل مقاومة هذه الخطابات يكمن أيضا في تسليطنا الضوء على خطاب الهامش من خلال خطاباته المعرفية والأدبية **من مثل "الطيب صالح"، و"نواغيغوواثينغو"، و"تشينوا آتشيبي"** وغيرهم من الكتّاب ذوي الأصول الإفريقية، وبهذا فتح إدوارد سعيد المجال أمام الدارسين لخوض غمار المقاومة وتفكيك الخطابات بالنظر لأنساقها الكولونيالية لينتج بذلك نقدا ثقافيا مشروطا بالسياق الكولونيالي.

خلاصة القول إنّ السَّرديات الكولونيالية-استناداً على مفهوم الكولونيالية ذاته- هي تلك الخطابات والأساليب والممارسات التي تهدف إلى السيطرة والهيمنة، وتفرِض رؤيتها على الآخر دون أدنى اعتبار لكيانه ووجوده الأنطولوجي والتاريخي، كما أنّ ظهور هذا المفهوم مرتبط بالحداثة الغربية وإفرازاتها الامبريالية، فهل يمكِن إذا تصنيف مشروع **"عبد الوهاب المسيري"** ضمن حقل الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؟

رابعا: "عبد الوهاب المسيري" والدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.

إنّ الحديث عن المفكّر المصري عبد الوهاب المسيري**(1938-2008)*** هو حديث عن مفكر إنسانيّ في منطلقه وغاياته تتمثّل في الدّفاع عن الإنسان وتحرير الذهنيات من خطاب التبعية

1- بامبرا جيرمندرك، إعادة التفكير في الحداثة؛ نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي، ترجمة إبتسام سيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016، ص32.

*- وُلِد المفكِّر المصري **"عبد الوهاب المسيري"** في الثامن من أكتوبر سنة 1938 بمدينة دمنهور الواقعة على بعد 60 كيلومترا من الإسكندرية شمال مصر، تَلقَّى تعليمه الابتدائي والثانوي فيها من 1944إلى 1954، ثم التحق سنة 1955 بقسم اللّغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية وتخرَّج فيها سنة 1959، سافر المسيري سنة 1963 إلى الولايات المتحدة للالتحاق بجامعة كولومبيا في نيويورك، حيث تحصَّل على شهادة الماجيستر عام 1964 تخصص أدب إنجليزي ومقارن، وفي ذات السنة التحق بجامعة رتجرز =في ولاية نيوجرسي بمدينة نيويورك وتَحصَّل منها على شهادة الدكتوراه سنة 1969، عاد في السنة نفسها إلى مصر للتدريس في قسم اللغة الانجليزية في كلية البنات بجامعة عين شمس، وفي السنة الموالية عُيّن مستشارا لوزير الإرشاد"محمد حسنين هيكل"، عاود الذهاب إلى أمريكا سنة 1975 مرافقا زوجه الدكتورة هدى حجازي للتحضير لرسالة الدكتوراه، وعمل في هذه الفترة مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك إلى أن رجع سنة 1989 إلى مصر، درَس المسيري في العديد من الجامعات العربية في الكويت والسعودية، وفي سنة 1990 استقال من العمل الجامعي للتفرغ لكتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، يُنظَر، **عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، دار الشروق،**

والدعوة إلى الاجتهاد والإبداع، وقد عبر عن ذلك من خلال تحليله لمواضيع وقضايا شكلت مشروعه الموسوعي(فقه التحيز، النقد ما بعد الكولونيالي، تفكيك المنظومة التحديثية الغربية والتيارات والنظريات المنضوية تحتها وكشف علاقتها بالصهيونية واليهودية، وكتابة الشعر والقصص للأطفال، وممارسة النقد الأدبي على الروايات والأشعار الفصحى والعامية، العربية والغربية وكذا دراسة الأفلام والخطابات الإشهارية والإعلامية والفيديو كليب دون أن نغفل تحليله الجمالي وكذا ما بعد الكولونيالي لشعر المقاومة الفلسطيني، إلى جانب نقده البرامج التعليمية ومناهج التدريس في الجامعة)، وكلّ هذا كان خاضعا لمنهج ورؤية مسيرية متفرِّدة تنبذ الاتباع وتُمَجِّد الاجتهاد، ويُمكِن أن نجمل كلّ هذه القضايا تحت أضلاع المثلث الفكري الرئيس الذي شغل المسيري وهي فكرة الصهيونية، ثمّ نقد الغرب، وثالثا الإسلام كبديل[1]، وهذا ما جعله لا يفصل بين دراسة الأدب وفهم فكر الحداثة وتناول خطاب الصهيونية المتعدّد الأصول والخصوصيات، فكلّها خاضعة لنموذج تحليلي واحد والهدف منها والمنطلق واحد؛ هو تحرير الإنسان من أغلال التبعية والتّسلط كيفما كانت أشكاله، الأمر الذي يدخل ضمن إنطاق خطاب الهامش ومنحه القدرة على الكلام ضدّ كلّ الأشكال المقيِّدة والحادّة من حريته، وكشف استراتيجيات السَّرديات الكبرى في قمع كلّ ذلك .

لم يبتعد المسيري في مشروعه عن موضوع الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (Colonial and post-colonial studies)؛ إذ «**يطرح نموذجا تفسيريا للاستعمار الثقافي وتفكيك علاقته بأنماط الاستهلاك، يُبَيِّن المسيري الفرق بين الامبريالية العسكرية التقليدية والامبريالية النفسية، والثقافية، وَيُحذِّر من العجز العسكري وارتباطه بالخطاب التبريري الذي يسبق الاستعمار النفسي أو الفعلي**»[2] . فهو يقوم بكشف النماذج الإدراكية/ الأنساق الثّقافية التي يضمرها الخطاب الغربي على اختلاف أنواعه؛ علمي، أدبي، إشهاري، سياسي، إعلامي، ثقافي، منهجي، وحتى على مستوى المصطلح والمجازات، ولا يتوقّف جهده عند حدود

القاهرة- مصر، ص10، 11.تُوفِي سنة 2008 بعد معاناة مع مرض الميلوما الذي ألمَّ به مباشرة بعد انتهائه من كتابة الموسوعة مخلفا عشرات الكتب والدراسات الفكرية والأدبية والسياسية أشهرها "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية".

1- يُنظَر صلاح حُزَين، رحلة المسيري: من نقد الأدب الأنجلوساكسوني إلى نقد الحضارة الغربية، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الثاني: دراسات وشهادات، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004، ص196.

2-بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ص15.

تفكيك الخطاب الصهيوني الاستعماري، بل يتجاوزه إلى كلّ شكل من أشكال الهيمنة الغربية المفروضة على العالم والإنسان بشكل عامّ منذ عصر النّهضة وفي فكر الحداثة وما بعد الحداثة؛ إذ لا تقلُّ السَّرديات التي أنتجها الفكر ما بعد الحداثي خطورة على الإنسانية عن سرديات الحداثة الكبرى/ الكولونيالية، وهو لم يربِط الحداثة بالإمبريالية فقط، بل ربط المشروع التّحديثي الغربي بمعاداة الإنسان بشكل عام؛ فكرَّس بهذا **«دور المثقف الوطني في معركة تقرير المصير، ودوره الحتمي لتكوين مركزية شرقية ردا على المركزية الأوربية/ الغربية، ورفض التّبسيط المخل للتنوع الإنساني وتقسيمه إلى الأبيض والأسود والأصفر. مقاومة الانغلاق على الوعي الفردي وتشجيع تعاشيق من الوعي الجمعي لأبناء الأمة وأبناء العالم الثالث، وبناء سدود لمقاومة الذوبان الثقافي، ورفض الانسحاق تحت الأحذية العسكرية»**[1]. بل وتوعية العقول من أجل الاجتهاد وعدم التّسليم بخطابات الآخر والرضوخ لتَحيُّزاته.

لم يشتغل المسيري على تفكيك خطابات الآخر والمركزية الغربية فقط، بل فكَّك خطاب الأنا ومارس النقد الذاتي ليكشِف مواطن المقاومة ومواطن التبعية، والسَّعي إلى تأسيس نظرية ومنهج وجهاز اصطلاحي ينأى عن تحيُّزات الآخر يُشَكِّل في حدّ ذاته مقاومة ثقافية، وكان هذا هو هدفه الأساس؛ إنتاج مقولات تنبع من نموذجنا الإدراكي ومن عمق ثقافتنا ومن خلالها نستطيع تفسير مختلف الظواهر، باعتبار أنّ لنا عقلا وتراثا وقيما وتاريخا ومقدرة على سرد حكايتنا وتفسير الظواهر والتعبير عنها من منظورنا، لقد كافح المسيري من موقع المقاومة والدفاع والرد على جبهات عدة بغية سد كل أبواب الهيمنة الخارجية[2]؛ وهي بطولة فكرية قل نظيرها وكان أن دفعته للانتقال بسلاسة بين تخصّصات عدة؛ من العلوم الاجتماعية إلى الإنسانية إلى الأدب إلى الفلسفة إلى تاريخ الأفكار، إلى الدّراسات الثقافية إلى تحليل الخطاب، ومن علم المصطلح إلى منهجية البحث، ومن السياسة إلى النكتة، وبهذا نُمَوقِع مشروع المسيري ضمن الدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية بما يليق به من اهتمام وعناية.

الجدير بالذكر أنَّ المسيري لم يَنسِب مشروعه لهذا الحقل المعرفي، ولم يجهر بتوجهه ما بعد الكولونيالي، كما أنه لم ينظِّر له رغم السياق الثقافي والسوسيولوجي والكولونيالي الذي يجمعه

1- المرجع نفسه، ص12.

2- يُنظَر بومدين بوزيد، الاجتهاد التوليدي في خطاب عبد الوهاب المسيري: دراسة في خصوصية وكونية المفهوم، في مجموعة باحثين، المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2007، ص136.

برواد النّقد الثّقافي ورجوعهم إلى أصول معرفية محدّدة واتّفاق في منطلقاتهم وأهدافهم وموضوع دراستهم، إلا أنّ طبيعة الدّراسات التي قام بها وغاياتها ومرجعياته المعرفية ومنهجه ومصطلحاته المستعملة -وإن اختلفت دوالها عن تلك التي يستعملها رواد ما بعد الكولونيالية والنّقد الثقافي- تكشف توجهه ناحية تفكيك السَّرديات ومصادرتها، فقد اشتغل المسيري في مشروعه المفكِّك للصهيونية والمتتالية التحديثية الغربية بتفكيك السَّرديات بما تشتمل عليه من خطابات زعماء سياسيين وأدباء واقتصاديين وسوسيولوجيين ومقالات صحفية وأساطير ونصوص دينية وإعلانات، وقام بخلخلة النّظريات العلمية والطُروحات التاريخية والسوسيولوجية، وحتى المصطلحات التي من شأنها أن تُرسِّخ مرويتها المزيفة وتُحقِّق تمركزها حول ذاتها – سواء المركزية الغربية أو الصهيونية- على حساب تهميش الآخر، ذلك من أجل الكشف عن دهائها الأسلوبي، واستخلاص نماذجها الإدراكية الكامنة التي تُوَجِّد رؤيتها مهما بدت خطاباتها مختلفة، ومن ثمّة مقاومتها وإنتاج خطاب وجهاز اصطلاحي مضادّ.

لا يَقِل منجز "عبد الوهاب المسيري" أهمية عن منجز رواد ما بعد الكولونيالية الأكثر شهرة وتلقياً بل إن المؤرخ الأمريكي "كافين رايلي" (Kevin Reily)وضع المسيري جنبا إلى جنب مع أبرز علماء الاجتماع كابن خلدون وماكس فيبر وإميل دور كاليم[1]، غير أنَّ المسيري اختار العودة إلى الديار عِوض المقاومة من منبر الآخر،«**ولو أنّ إسهامات المسيري قد رصدت باللغة الإنجليزية، ولم يكن اسمه "عبد الوهاب"؛ لاعتبرت أطروحته ثورة في إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية والإنسانية!**»[2]. فالمسيري جاء بمصطلحات وآليات ورؤية في مقاربة الظواهر الإنسانية تتميز بعبر تخصُّصِيَتها ومشاربها المتعدّدة دون تنصّلها من تراثها وخصوصيتها الثّقافية، والأهمّ من ذلك تشديده على الدراسة المُمَنهَجة، واهتمامه الشديد بتأسيس خطاب علمي منهجي يُجَسِّد فكر المقاومة في تركيبته وخطواته الإجرائية، في وقت لم يستطع النّقد الثقافي أن ينتقل من مرحلة الإستراتيجية القرائية إلى النّظرية والمنهج، حيث إنّ «**المنهج، في هذا المفهوم، يتحمل قسطاً كبيراً من نجاح العمل أو فشله أو حتى تعثُّره. لذلك، فالأهمية الكبرى التي يواجهها النقد الثَّقافيُّ، في هذه المرحلة، لا تكمن فقط في مجرد تحديد موقف يراه الناقد الثَّقافيُّ من "العولمة" وسواها**

1- يُنظَر كافين رايلي، مفكرٌ عربي في سياق عالمي؛ المدخل إلى فكر المسيري، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول: الإطار النّظري والموسوعة، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 2004، ص46.

2-نصر محمد عارف، النّماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون"، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول: الإطار النّظري والموسوعة ص185.

من قضايا العصروتحدياته، بل تقع في صلب عملية تحديد المنهج الذي يكفل نجاح ما يريد الناقد الثَّقافيُّ عمله وتحقيقه»[1]. وهذا ما دفعنا للبحث في القراءة المنهجية التي أسسها المسيري استنادا لمرجعيات عديدة يحدونا هدفٌ واحد واضح هو كشف قراءة منهجية تساهم في تطوير النّقد الثقافي، وإمكانية تحيينها لقراءة الخطابات المعاصرة في هذا المجال .

1- وجيه فانوس، النقد الثَّقافي العربي ودراسات مرحلة ما بعد الكولونيالية: واقع الدراسات العربية الثَّقافية،وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلميفي الأردن "النقد الثقافيّ ودراسات ما بعد الكولونيالية"، تحرير: مصلح النجار، الجمعية الأردنية للبحث العلمي، 2007/11/17، ص3.

الفصل الأول: المرجعيات الذاتية والمجتمعية لمنظومة عبد الوهاب المسيري.

المبحث الأول: الرؤية الفكرية والمنهجية؛ السياقات الذاتية والاجتماعية.

المبحث الثاني: الفكر الإسلامي ودورُه في تشكيل رؤية المسيري للعالم.

المبحث الثالث: حضور "جمال حمدان" في كتابات المسيري؛ فكرا ورؤى ومنهجا.

الفصل الأول: المرجعيات الذاتية والمجتمعية لمنظومة عبد الوهاب المسيري.

تمهيد:

إنَّ مصادر الإنسان الفكرية لا يمكن أن تستوعبها صفحات ولا مجلدات، عشرات السنوات تلك التي يقضيها الإنسان بين ظهراني الأفكار والرؤى والسُّلوكات والمعتقدات وبين أناس يُوقِّعون بصماتهم على سجل حياته، وفودٌ من البشر تدخل وتخرج تاركة تلك البصمة في الفكر والروح دون حتى أن ينتبه الإنسان للكثير منها، ومهما تعدَّدت النظريات والرؤى حول تشكيل فكر الإنسان ومدركاته ورؤاه ومنجزاته المادية والفكرية إلا أن المنطِق يؤكِّد على أنَّ فكر الإنسان يبنى بالتجربة والاطلاع بناءً أركيولوجيا وجينالوجيا على حد تعبير "ميشال فوكو"(Michel Foucault)، ومنجزه شبيه بالأطراس(Palimpsestes) على حد تشبيه "جيرار جينيت"(Gérard Genette)، ونحن أمام مفكر واعٍ بمرجعيات فكره ولا فرق لديه بين الأثر الذي تركه في نفسه السوسيولوجي الكبير "كارل ماركس"(Karl Marx) ولا ذلك الذي تركه فيه معلم الابتدائية أو رفيق الصبا؛ إنّه على يقين تام بأن مشروعه تشكيلة من رؤى وأفكار أناس وسياقات ثقافية واجتماعية وسياسية مر بها، بل إن اهتمامه بمسألة المرجعية كان السبب الأساسي لقيام هذه الأطروحة بتأصيل منهجه في تفكيك بنية الفكر الكولونيالي، كما أن من شأن إدراكنا لهذه المرجعيات أن يمنح لنقد المسيري التميُّزَ- إلى جانب اهتمامه الشديد بقضية المنهج-.

بشكل عام فإنَّ«**هناك نوعين من مصادر بناء النموذج المعرفي عند المسيري، يمثل النوع الأول المصادر غير المباشرة؛ وهي مصادر ذات طبيعة حضارية عامة سابقة على فكر الدكتور المسيري ومحدِّدة له، وتتمثل هذه المصادر تحديدا في "النَّموذج المعرفي الغربي" باعتباره النَّموذج الأكثر شيوعًا وتأثيرا في الإنتاج المعرفي الحديث والمعاصر، و"النموذج المعرفي الإسلامي" باعتباره النَّموذج موضع التحيز المعرفي والحضاري للمسيري. ولكل نموذج من هذه النَّماذج إشكالياته ومداخله الخاصة. ويمثل النوع الثاني المصادر المباشرة، وهي مصادر ذات طبيعة خاصة وفردية، بمعنى أنّها مصادر اختصها الدكتور المسيري بالاهتمام وتفاعل معها**

فأثَّرت في فكره وبنائه النظري بشكل مباشر»[1]. وبطبيعة الحال إنّ كُلّ مصدر من هذه المصادر المذكورة؛ المباشرة وغير المباشرة، الغربية والإسلامية العربية يحوي بدوره العديد من التجارب والنظريات والمقولات والرؤى والآليات المنهجية التي كان لها الأثر الواسع في تشكيل فكر المسيري، كما أننا نجده قد تخيَّر مرجعياته -رغم اختلاف انتمائها- تلك التي تصب في ذات الرؤية التي يتبناها بخصوص الإنسان بشكل عام وطبيعة البحث المعرفي ووسائله ودور العقل فيه.

مادُمنا نقارِب مسألة النقد ما بعد الكولونيالي عند المسيري؛ فإن مرجعيات هذا النقد* أُسيل حولها الكثير من الحبر ودارت حولها ملتقيات ومحاضرات ونقاشات، وعليه حاولت هذه الأطروحة التركيز قدر الإمكان على مصادر عبد الوهاب المسيري بشكل خاص، لاسيما مرجعيات منهجه الذي يشكِّل لب هذه الأطروحة من خلال التعريف به ومعاينة إجراءاته والنتائج التي يمكن الوصول إليها من خلاله، وإمكانية تطبيقه في النقد الثقافي بحيث يمنح لهذه الإستراتيجية إطارا منهجيا، بالإضافة إلى أننا حاولنا قدر المستطاع الإحاطة بأهم المرجعيات التي أثَّرت في بلورة فكر ومشروع المسيري سواء الحياتية أو المصادر المعرفية الغربية وحتى العربية، ولتأصيل هذا المشروع تطلَّب منا البحث الوقوف على مفاهيم ومقولات تعود لمفكرين وسوسيولوجيين ونقاد ومذاهب أدبية ونظريات ومعتقدات دينية أسَّست لفكر المسيري ومنهجه ورؤيته المعادية لكل أشكال التهميش والتبعية والهيمنة الممارسة على الإنسان، دون أن نغفل الدور الكبير لتجاربه الشخصية وتنشئته الاجتماعية والأسرية واصطدامه بالكولونيالية الغربية في تشكيل فكره ورؤيته المنهجية وتوجُّهه إلى تحليل بنية الفكر الغربي والصهيوني، لأن السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي ينشأ فيه المفكر هو القاعدة الأولى التي يُبنى عليها الفكر وتكون أسبق من مرجعياته المعرفية التي استمدها من الكتب ومقرراته الدراسية، وعليه فما هي مرجعيات

1- عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، مجلة رؤية تركية، عدد خريف 2012، ص100.

*- استلهَمَت الدراسات ما بعد الكولونيالية وعلى وجه الخصوص النظرية ما بعد الكولونيالية للثالوث ما بعد الكولونيالي -بتعبير كمال أبو ديب- (إدوارد سعيد، جياتري سبيفاك، هومي بابا) مرجعيَّتها من الفكر الغربي ما بعد الحداثي بشكل كبير إلى جانب النظريات الفلسفية والنقدية والسوسيولوجية والسيكولوجية الغربية والمشاريع الناقدة للفكر الغربي، ومن هذه المصادر (البنوية وما بعدها، الماركسية، النيتشوية، الفرويدية، الأدب المقارن، مدرسة فرانكفورت، الدراسات الثقافية، فلسفة ميشال فوكو، التفكيكية، كتابات فرانز فانون وإيمي سيزير أوما يعرف بالزنجية) وكل هذه المرجعيات في كفَّة والسياق الاستعماري والاصطدام مع الغرب يثقل الكفة الثانية، وهي التي دفعت بشكل أكبر نقاد عالم ثالثيين لنقد الحضارة الغربية ورد الاعتبار للهامش وإسماع صوته والكشف عن مقاومته للمركز وإن كان ذلك بمقولات ومصطلحات غربية.

مشروع عبد الوهاب المسيري المناهض للسَّرديات الكولونيالية؟ وهل نقده للحضارة الغربية يعني أنَّها لا تدخل ضمن مصادره الفكرية؟.

المبحث الأول: الرؤية الفكرية والمنهجية؛ السياقات الذاتية والاجتماعية.

تمهيد:

عرفت حياة **"عبد الوهاب المسيري"** تنقُّلات وهجرات بين مجتمعات مختلفة الهوية والنَّماذج المعرفية إلى حد التناقض؛ ذلك التناقض الذي لفت انتباهه إلى وضع الإنسان والمجتمع بين نماذج مختلفة تتراوح بين التعاقد والتراحم، فكان لتجربته الحياتية الخاصة أهميتها الكبرى في تشكيل رؤيته ومنهجه وفكره ووعيه بأشكال الهيمنة وضرورة مقاومتها، ولذلك عندما كتب سيرته الذاتية **"رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، سيرة غيرذاتية غيرموضوعية "**[*] جاءت في شكل جديد وبأسلوب مختلف لا هو بالأدبي الذاتي الصرف ولا بالعلمي الموضوعي؛ إذ قام من خلالها بربط القضايا الفكرية التي اشتغل عليها بوقائع من حياته، حيث يقول «**فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غيرذاتية، فهي أيضا سيرة غيرموضوعية. سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما أشفعها دائما بأحداث من حياتي أو اقتباسات من كتاباتي تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة)نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياتي الشخصية(الخاصة). (حينما طلبت من الرسام كمال بلاطة أن يرسم لي صورة [بورتريه] بمناسبة وصولي سن الأربعين، قال إن من الأفضل رسم أعمالي، فأخذ بعض مؤلفاتي ورسمها، فكان البورتريه الذي رسمه صورة غير ذاتية غيرموضوعية!**»[1]. وعليه فإنَّ المسيري يرى بأن المحطات التي يمكن للإنسان أن يقوم بسردِها للأجيال؛ هي تلك التي شكلت فكره ورؤاه ونزعاته وبإمكانها أن تُقدِّم للقارئ تفسيرا لمشروعه بما يحتويه من قضايا ومناهج، ومن هذا المنطلق فلا أهمية أيضا لشرح القضايا الفكرية التي يتمحور حولها مشروعه ما لم يتم ربطها بمواقف من حياته الشخصية.

*- باطلاعنا على سيرته الذاتية وتحليلها نستشِف بأنه يقصد بالبذور تكوينه ونشأته في مجتمعه الدمنهوري، أما الجذور فهي حياته الثقافية، والثمر هو الحصاد الفكري والإبداعي الذي نال العالم قطوفه.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر،ص8.

إنَّ فكر المسيري هو نتيجة مقدرته العالية على التأمُّل؛ تأمُّل مواقف وتفاصيل من حياته الشخصية ما كان لشخص عادي أن يفسِّرها، لكنَّه استعان بعقله الذي يؤمن بمقدرته على التفسير وإدراك الأمور انطلاقا من الملاحظة الدقيقة والتدبُّر في الأمور المحيطة به والربط بين التفاصيل والوقائع، لقد استند المسيري إلى تجربته الخاصة والاجتماعية والتراثية ولم يتنكر لها ووظف كل هذا في عملية الإدراك والتفسير[1].

بناء عما سبق؛ فإنَّ المسيري لم يهتم بتقديم كرونولوجية حياته ومؤلفاته بل قام بسرد ماله علاقة بتكوينه الفكري وتحولاته الدينية والإيديولوجية وهمَّش التفاصيل الشخصية التي رأى أنها غير مهمة، لكن يبدو أنَّ منهج المسيري الدراسي هو منهج حياة، فنظرته الشمولية ونموذجه المركَّب لم يستثن حياته الشخصية، إذ انعكست انشغالاته الفكرية ورؤاه على مسار حياته الشخصية أيضا، حيث أدرك أحداث حياته الشخصية من منظور نموذجه المعرفي للإنسان والله والطبيعة، وفسَّرها بذات المنهج الذي استعان به في دراسته العلمية، وبما أنَّ حياته الشخصية الرافد الأهم والأساسي في تشكيل نماذجه الإدراكية والتحليلية وانتقاله من نموذج إلى آخر، ما كان بإمكان هذا البحث أن يتجاوز سيرة المسيري –غير الموضوعية وغير الذاتية- التي من شأنها أن تُفسِّر مشروع المسيري الفكري والمقاوِم؛ منطلقاته، دوافعه، هدفه، والأهم اختياره المنهجي.

أوَّلا: من المجتمع التراحمي إلى المجتمع التعاقدي.

1- المجتمع الدمنهوري التراحمي ودورُه في تكوين النّماذج المعرفية عند المسيري .

نشأ عبد الوهاب المسيري في دمنهور إحدى المحافظات المصرية ضمن مجتمع ينبض تاريخا وحضارة وأصالة وتراحما، وفي أسرة ممتدة وعريقة، بورجوازية -على الطراز الريفي- من حيث المستوى المادي والدخل الجيِّد ومع ذلك ظلَّت محافِظةً على عراقتها وقيَمِها المصرية والإسلامية والعربية، وهذا ما عزَّز لدى المسيري التنقيب في التاريخ وأصول الجماعات العرقية والتشكيلات الاجتماعية وبالأخص الجماعات اليهودية، لقد «**كانت مدينة دمنهور مدينة تجارية حديثة تسود فيها العلاقات التعاقدية التي تسود في المدن والمجتمعات الحديثة(أي أنها كانت تنتمي لنمط الجيسيلشافت Gesselleschaft على حد قول علماء الاجتماع الألمان). ولكن تحت القشرة الحديثة كان هناك مجتمع تقليدي، جماعة مترابطة متراحمة (جماينشافت**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص128.

Gemeinschaft) لم تكن العلاقات فيها مبنية على المنفعة واللذة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير مادية وغير أنانية تشكل مكونا أساسيا في هذه العلاقات»[1]. والمجتمع الدمنهوري مجتمع تراحمي أدرك المسيري من خلاله قيمة الإنسان النبيل والعلاقات الرابطة بين البشر وأهميتها في تكوين إنسان حر ، ومجتمع مؤَسَّس على القيم الإنسانية والعدالة، ويدور المجتمع التقليدي في إطار منظومة قيمية تُوَزِّع الواجبات والحقوق بطريقة يؤدي الدين والعُرف فيها دورا أساسيا. ويُعدّ النشاط الاقتصادي نشاطا واحدا ضمن أنشطة إنسانية أخرى كثيرة، لا يتمتَّع هو فيها بالضرورة بالصدارة أو المركزية؛ فقد كان التاجر يقضي يومه في عقد الصفقات ويدخل في علاقات اقتصادية صراعية تعاقدية كاملة، حيث يتربَّص الإنسان بأخيه الإنسان من أجل تحقيق الربح، ولكن بعد ذلك يعود إلى أسرته ليتناول طعام الغداء معها؛ إذ تنقلب الآية تماما وتنعكس الأدوار ويحل التراحم بدلا من التعاقد[2]، وينخرط الإنسان في علاقات إنسانية واجتماعية مع الآخرين تحت أطر أخلاقية ودينية يتحقَّق معها السلام الروحي والاجتماعي، كما أن من شأن القيم التراحمية أن تخفِّف من حدَّة الصراع الطبقي وتضع حدودا للتفوق الاقتصادي، بحيث يندمج كل أفراد المجتمع في رقعة الحياة الاجتماعية بعد انتهاء مواعيد العمل والأنشطة التجارية التي تَتطلَّب شيئا من التعاقد.

إنَّ المناسبات الاجتماعية والتجمُّعات الأسرية داخل المجتمع التراحمي عبارة عن لحظات من الوئام والمحبة، لحظات إنسانية مليئة بالإحسان والتراحم وتبادل الهدايا والكلمة الطيبة وفرصة للتعبير عن العواطف والمشاعر الصادقة والإنسانية المشتركة، يتعاون فيها الناس كبيرهم وصغيرهم بدون أي مقابل مادي، وكل هذا يحدث في إطار القيم الدينية والأخلاقية والعرفية التي تُحدِّد سلوكات الأفراد وواجباتهم وحقوقهم ومسؤولياتهم، فقد«**كان المجتمع يُحدِّد كيف تقام الأفراح والجنازات، كما كان يُحَدِّد المدة المسموح بها للفرح والحزن، كل شيء يتبع إيقاعا صارما لا يلحظه أحد لأنه تم استبطانه تماما، وتوحد به الجميع. كان الفرح في دمنهور مناسبة اجتماعية، فإن كان الفرح من أفراح الأثرياء فهذه كانت مناسبة يفرح فيها الجميع، إذ كانت الولائم تقام للجميع ليأكلوا ويشبعوا، فيما يشبه موائد الرحمن، وتوزع علب الحلوى على الجميع. على عكس أفراح هذا الزمان التي تتطلب استيراد الطعام من الخارج ... ليهنأ به**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص58.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص75.

الضيوف في الداخل، ومن هنا يتطلب الأمر استدعاء قوات الأمن المركزي، لتفريق المتظاهرين الفقراء في الخارج ! فالفرح أصبح هو اللحظة غيرالإنسانية التي يتم فيها استعراض الثروة والتباهي بها وتزداد فيها حدة الصراع الطبقي»[1].ومن مظاهر التراحم أيضا في المجتمعات التراحمية مآزرة المريض والمبتلى بحزن أو مصيبة ما وتقديم الزكاة للفقير*، لم تَقتصِر أجواء المحبة والوئام والإنسانية المشتركة الدمنهورية على المسلمين لوحدهم أو الأقباط لوحدهم، فقد نشأ المسيري في جو من التسامح والتآخيوالمحبة بين المسلمين والأقباط في دمنهور، كما كان هناك جماعات يهودية في دمنهور احتك بها المسيري ولم يلحظ أي صراع أو حقد بين هذه الأديان بل العكس تماما، وكان لهذا دوره الكبير في تشكيل رؤيته المتسامحة وإيمانه بالإنسانية المشتركة وأهمية حياة الإنسان الاجتماعية والأسرية، كما كان له تأثير في دراسته للجماعات اليهودية وتفكيك الصور النمطية حول اليهود من منظور إنساني.

يُشَبِّه المسيري علاقته الوطيدة بمجتمعه وتأثيره في تشكيل خريطته الإدراكية بعلاقة علماء الاجتماع والثوريين بمجتمعاتهم وأوطانهم، حيث يقول «**وأعتقد أنّ علاقتي بدمنهور بماضيها وحاضرها تشبه إلى حدّ كبيرعلاقة علماء علم الاجتماع بماضي ألمانيا وحاضرها. ولعلَّنا لو درسنا خلفية كثيرمن المثقفين المصريين (وخصوصا الثوريين) فسنلاحظ أنهم عاشوا لحظات انتقال مثل هذه... وأعتقد أن هذا الجانب في خلفيتي الثقافية هو ما جعلني أحاول اكتشاف الأدبيات الاحتجاجية في التراث الغربي، وهو ما جعلني لا أنبهر بالمجتمع الأمريكي، فنقطتي المرجعية دائما هي المجتمع الزراعي التراحمي... ولأنَّني عِشت هذا الانتقال بكل جوانبه (وتدعَّم إحساسي به حينما انتقلت من دمنهور إلى الإسكندرية ومن الإسكندرية إلى نيويورك، أي انتقلت من مجتمعات أقل تعاقدية إلى مجتمعات أكثرتعاقدية، إلى أن وصلت إلى منهاتن قمة التعاقد) أقول بسبب هذا كله أصبحت ملاحظا قويا لعلاقات التعاقد والتراحم، وأصبح التناقض بينهما أحد أهم المقولات الأساسية في خريطتي الإدراكية للعالم(النَّموذج المعرفي)**»[2].

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص31.

*- يُذكِّرنا هذا بما يُعرَف بـ"التويزة" في مجتمعنا الجزائري قديما وفي بعض المناطق التي مازالت محافظة على العلاقات التراحمية، وهي مال يجمعه الأهل أو الجيران وقد يتسع الأمر ليشمل أهل القرية أو المدينة بغية مساعدة شخص في زواج أو علاج، وتكون مساعداتهم أحيانا بمبالغ زهيدة جدا لكن التعاون والتآزر والتراحم هو من يزكي ذلك المال، وهي عادة تغني الشخص من الأعباء النفسية والمادية للدَيْن والاقتراض، أما اليوم فالإنسان لابد له من التأمين الذي يؤازره والعمل الجيد والأجر المرتفع الذي يشعره بالأمان.

2- المصدر نفسه، ص59، 60.

لقد أدرك المسيري أنَّ الإنسان في المجتمع الدمنهوري التراحمي أكثر اتِّزانا وحرية وسعادة نتيجة اتصاله بالقيم الدينية والأخلاقية، كما أنه مرتبط بالطبيعة ارتباط المزارع بأرضه، والراعي المسؤول عن رعيته، مؤمن بالمركز المتجاوَز، وضمن هذا المجتمع تشكَّل النَّموذج المعرفي لعبد الوهاب المسيري(نموذج إسلامي) بالرغم من أنَّ هذا النَّموذج قد تزعزع نتيجة شكوك ولدتها جملة من الأسئلة الوجودية، ولكن ما لبث أن ترسَّخ في وجدانه من جديد بعد انتقاله بين مجتمعات تتفاوت في نسبة التعاقد، ويبقى المجتمع الدمنهوري في صبى المسيري الأكثر تراحما ويبدو فيه الإنسان على بساطته حرا وأكثر تصالحا وتسامحا مع نفسه ومع الآخرين.

بناء عما سبق فإن انتصار المسيري للنموذج المعرفي الإيماني ولضرورة اتصال الإنسان بالقيم والمركز المتجاوز ونقده الصارم للنموذج المادي العلماني ليس وليد مطالعات أو ناتج عن تكوين ديني متوارث فقط، إنَّما هو نتيجة تأمل وملاحظة ومقارنات وربط بين المجتمعات والنَّماذج المختلفة التي عاين وضع الإنسان فيها، إنَّ ماضي المسيري وحاضره وانتقاله بين الريف ومختلف المدن في مصر والعالم العربي والغربي، هو ما مكنه من إدراك وضع الإنسان الحديث وكافة أشكال الهيمنة التي يواجهها من مجتمع إلى آخر والتي تعود في أصلها إلى رؤية مجتمع وثقافة وحضارة إلى الإنسان في علاقته بالله وبالمادة/ الطبيعة ومدى اتصال المجتمع وانفصاله عن القيم، وكان مجتمعه الدمنهوري رغم الاستعمار الإنجليزي أكثر المجتمعات التي يحيا فيها الإنسان حياة بسيطة متسامحة يحترم فيها البشر بعضهم البعض متحررة من سلطة السوق والسِلَع.

2- الحياة الاقتصادية في دمنهور.

إنَّ المجتمع الدمنهوري هو مجتمع زراعي بالدرجة الأولى إلى جانب ممارسة أفراده بدرجة أقل الأنشطة التجارية، ورغم انحدار المسيري من عائلة بورجوازية بمقاييس الريف وثراء أبيه التاجر إلا أنه لم يعش أي نوع من البذخ الذي يجعل منه أو من عائلته تتفاخر وتتكبر على بقية الناس فقد كانت الأجيال في دمنهور متقاربة، وكان الجميع يسمعون الأغاني نفسها تقريبا، ويلبسون الملابس على طراز واحد، ويشاركون بعضهم البعض في المناسبات نفسها، حيث لا فرق في ذلك بين الغني والفقير أو بين الكبير والصغير[1]، وكانت المرجعية الحاكمة لسلوكات أفراد المجتمع وللباسه ومناسباته هي القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المشتركة التي من شأنها أن تجمع

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص28.

أفراد المجتمع دون النظر إلى المستوى الاقتصادي، بحيث لا تتميز عيشة المسيري وأهله عن بقية أسر المجتمع الدمنهوري، فهو مجتمع يخلو إلى حدٍّ كبير من أشكال الظلم الاجتماعي، ويتعامل مع الإنسان في تركيبيته، ولعل هذا ما دفع المسيري بشكل أساسي إلى الانخراط في الحزب الشيوعي والتأثر بمقولات "كارل ماركس" الإنسانية لشعاراتها الرافضة للظلم الاجتماعي والتي تحث على العدل والمساواة بين أطياف المجتمع، وانتهى به إلى الدفاع عن الإنسان بشكل عام من سلطة المال والمادة.

وكان هذا المجتمع التراحمي الإنساني يحوز على درع يحميه من سلطة المادة والسلع ويحافظ على نقاء الطبيعة ونقصد بذلك "التدوير"، وقد أخذ المسيري هذا الدرع معه إلى المجتمعات الغربية وإلى مستقبله وورَّثه إلى أبنائه، يقول المسيري «**والمجتمع الدمنهوري –شأنه شأن المجتمعات التقليدية- يرفض التبديد ويقدّر"نعمة الله" . فإذا سرنا ووجدنا قطعة من الخبز كان علينا أن نلتقطها، وبعضنا كان يقبلها ثلاث مرات ثم يضعها إلى جوار الحائط حتى لا يطأها أحد بقدميه. وكانت خبرات التدوير(بالإنجليزية: ريسايكلنج recycling) قوية للغاية في المجتمع، فكان لا يلقى إلا بأقل القليل في سلال القمامة. أما بقية الأشياء فكان يتم تدويرها: أوراق الجرائد- علب الأكل المحفوظ- قشر البطيخ ولبه- بقايا الطعام. كل شيء كان يمكن إعادة توظيفه**»[1]. بالرغم من المستوى الاقتصادي الجيِّد لأسرة المسيري إلا أنّها لم تشذ عن بقية المجتمع ولم تظهر عليها علامات البذخ والإسراف والتبذير، فقد كانت أمه من أشدّ الحريصين على التدوير، وكانت الهدايا التي يحضرها أبوه من السفر أشياء قابلة للتدوير أيضا فقد كان يحضر له ولإخوته "أبو فَروَة" فإذا ما حان فصل الشتاء يتحلَّقون حول الوابور ويقومون بِشَيِّه وأكله[2]، فقد كانت الألعاب ذات قيمة وفائدة معنوية بالنظر إلى بعدها التعليمي والأخلاقي الذي يعزز روح اللعب الجماعي والشراكة مع أنَّ ثمنها بخس وقد لا تتطلب شراء أي لعبة أو أداة ولكن فائدتها ثمينة على عكس ألعاب اليوم فهي باهضة الأثمان لكنها لا تنمي في الطفل إلا الوحدة والعنف.

لقد أدرك المسيري من خلال المقارنة بين وضع الإنسان في مجتمعه الدمنهوي والمجتمعات الأخرى أنَّ حياة الإنسان وقيمته لا تنحصر في الجانب المادي فقط، وأنّ السعادة والكرامة

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص23.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص24.

مصدرهما ليس المال والموضة والتقدُّم في مفهومه الغربي، ويسرد المسيري أهمّ موقف ألهمه بزيف سرديات التقدم المادي حيث يقول «**ومن خلال علاقتي بابن الموظف الدكتور محمد شقير (الطبيب الذي يعمل الآن في أحد مستشفيات كندا) تفتّح أمامي عالم مختلف تماما، كان أبوه يعمل ناظرا لمدرسة الزراعة، لاحظت أنه هو وأسرته أقل ثراء من الناحية الاقتصادية من أسرتي، إلا أنَّ أسلوب حياتهم أجمل. كنت أراه يقرأ الكتب، وحينما أذهب إلى منزلهم ألاحظ أنهم يتحدثون في أشياء كثيرة متنوعة، وكانت هناك لوحات على الحائط وتحف في دولاب الفضيات (أذكر بالذات زجاجة صغيرة زرقاء عميقة الزرقة كنت أغوص داخلها حينما أنظر فيها، ومازلت أشعر تجاه الزرقة بالضعف الشديد). وبدأت أدرك ما يحدد حياة الإنسان ليس بالضرورة العنصر الاقتصادي**»[1]. فقد نمى كل هذا في المسيري هامشية المنفعة المادية والجانب الاقتصادي مقابل مركزية الإنسانية المشتركة والإنسان المركب الاجتماعي، وهذا ما دفع به إلى الدفاع عن الإنسان والصراع ضد المؤسسات وضد الرأسمالية وعالم الآلة والانتصار على "ذئب الثروة"*، واختياره للعيش حياة تراحم وثقافة وفكر عوض عيشة البذخ، كما لا شك أنّه قد حماه من سعار الاستهلاك والانبهار بالنَّموذج الحضاري الغربي بعد هجرته لأمريكا.

3- الانتقال من التراحم إلى التعاقد

انتقل المسيري من نموذج اجتماعي إلى نموذج مختلف عنه تماما؛ من مجتمع تسود فيه المبادئ والتراحم بين أفراد الأسرة والمجتمع والأديان إلى مجتمع مادي براجماتي نفعي محكومة علاقات أفراده بطقوس التعاقد، هذا ما جعل المسيري يتَّخذ موقفا من هذا المجتمع وكانت مرجعيته التراحمية حائلا دون انبهاره بهذا المجتمع الذي تكاد تختفي فيه العواطف والقيم الروحية؛ حيث انسحق الإنسان والعلاقات الإنسانية العاطفية والتراحمية والودية تحت نعال المادة، لقد عاش المسيري في أمريكا في فترتين مختلفتين من حيث نسبة التعاقد واكتساح النَّموذج

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص112، 113.

*- "ذئب الثروة" هو أحد الذئاب الثلاثة التي تَحدَّث عنها عبد الوهاب المسيري إلى جانب "ذئب الشهرة" و "الذئب الهيجيلي المعلوماتي" إذ عاش في صراع معها إلى غاية عودته من أمريكا إلى مصر، فانصرف عن أضواء الشهرة والتفاخر، كما فضل العقل التوليدي الاجتهادي عن الموضوعية المتلقية والبحوث الأكاديمية المبنية على المنهج التراكمي المعلوماتي الذي يعتمِد على تجميع المعلومات دون تحليل ونقد، وذئب الثروة يبدو أنه سحقه تماما عندما اختار الاستقالة من الجامعة والانكباب على تأليف موسوعته وترسيخ معالم مشروعه الفكري المقاوِم. يُنظر المصدر نفسه، ص166-176.

المادي وتفكيك الإنسان مما كان له تأثير كبير في بلورة نموذجه ورؤيته للحضارة الغربية ولأزمة الإنسان الحديث؛ فعندما ذهب المسيري في خمسينات القرن الماضي إلى أمريكا كان هذا المجتمع يعيش في إطار علمانية جزئية أقلّ تعاقدية، حيث كان«**الفرد الأمريكي يعيش ثنائية حادة: تعاقدية في الحياة العامة على مستوى النَّموذج المهيمن، وتراحمية في الحياة الخاصة على مستوى الممارسة الشخصية. ولكن هناك مجتمعات تجعل تحقيق مشاعر التَّراحم أمراً عسيراً على المرء ومجتمعات أخرى تيسر تحقيقها. وكلما ازداد التناقض بين النَّموذج والواقع، ازدادت الثنائية إلى أن تتحول إلى استقطاب. وهذا التناقض موجود في الولايات المتحدة بين النموذج التعاقدي من جهة، وحياة الإنسان الفرد المتعينة من جهة أخرى**»[1].ولكن الأمر اختلف تماما في منتصف الستينيات، حيث شمل التعاقد حياة الإنسان الخاصة والعامة على حد سواء حتى في إطار العلاقة بين الآباء والأبناء، إذ لا يقدم أيّ فرد للآخرين خدمة دون مقابل مادي، تعاملات براجماتية جافة تخلو من الملاطفة والمودة، وحياة فردية عملية محكومة بقانون الدولة والمصلحة الشخصية والمنفعة المادية وتحقيق اللذة الذاتية.

لقد تفاجأ المسيري عندما كان في أمريكا بأن عند زيارة أحد الأصدقاء كان لابدّ -ومن الضروري- جلب هدية، ثم يقوم الضَّيف بإرسال بطاقة شكر للمُضيف بعد انتهاء الزيارة وعودته إلى المنزل، واعتبر المسيري هذا السلوك جفاءً ومعاملة براجماتية تخلو من المشاعر الإنسانية اللطيفة، فهو لم يكن ينتظر هذا الردّ؛ فمجتمعه التراحمي كان يتبادل الهدايا والحلويات والمأكولات في الزيارات، وربة المنزل ترسل لجارتها طبقا من الحلويات تعيده الأخرى مملوءا بما هو موجود في مطبخها بدون تكاليف أو بروتوكولات، كما يتم التزاور بدون مواعيد وترتيبات تعاقدية ولا يتطلب الأمر إرسال رسالة شكر نمطية ورسمية؛ وإنَّما فقط ابتسامة لطيفة وكلمة حلوة، كما قد اندهش المسيري من موقف حدث لصديقه عندما دعا هذا الأخير صديقته الثرية لتناول العشاء في المطعم، وكانت هذه المرأة قد تركت ابنتها في رعاية أمها، وعندما أنهيا عشاءهما وأوصلها إلى المنزل رأى بعين الدهشة صديقته تُخرِج من حقيبتها دفتر شيكات لتعطِيَ لأمها شيكا بعشر دولارات نظير مجالستها لحفيدتها، فبالرغم من عدم حاجة الأم لهذا المال الزهيد جدا!! إلا أنَّ

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص72.

البروتوكولات التعاقدية المتزمّتة هي التي تُحتِّم حتى على الأم وابنتها التعامل بهذا الشكل في غياب العواطف والمشاعر الإنسانية حتى على مستوى الأسرة[1].

بناء على هذه المواقف أدرك المسيري حقيقة المجتمع المادي المتقدِّم المتطور وزيف الكثير من الجوانب الحضارية التي من شأنها أن تقمع حرية الفرد وقيم التسامح والمحبة ويبقى للتعاقد والتراحم سلبياتهما وإيجابياتهما، فلا يعني الانزياح التام للتراحمية ومعاداة التعاقدية لأن المجتمعات بحاجة إلى القوانين التي تنظم سلوكات الأفراد على مستوى رقعة الحياة العامة أما الحياة الخاصة لاسيما داخل الأسرة وفي ظل المعاملات الإنسانية اليومية تتطلب الكثير من التراحم ومع غيابه ضمن هذه الرقعة ظهر الإنسان المغترب والمستلَب والمتشيء وكان لهذا وقعه الكبير على نفس المسيري حيث أدرك من خلال السنوات التي عاشها في أمريكا معاناة الإنسان الغربي وأزمة الحداثة ولمس الأغلال التي تقيِّد الإنسان الحديث تحت شعار التعاقد والمنفعة المادية والاستهلاك.

يؤكِّد المسيري على أنَّ المجتمع الأمريكي ليس تعاقديا بأكمله، فحياة الأفراد أكثر تركيبا وتنوعا من النَّموذج الذي أدرك من خلاله هذا المجتمع، وعليه توجد في المجتمع الأمريكي جيوب تراحمية تكون في كثير من الأحيان عبارة عن ردود فعل على الجيوب التعاقدية[2]، ومنه لا يعني أنَّ المجتمعات العربية –بالخصوص تلك التي عاش فيها المسيري في مصر والخليج- كلها تراحمية مئة بالمئة لاسيما بعد عولمة التعاقد الغربي وإشاعته عبر العالم، فقد اصطدم المسيري بالتعاقد قبل ذهابه إلى أمريكا عندما ذهب ليكمل دراسته الجامعية في الإسكندرية سنة 1955، وهي مدينة أكبر وأكثر انفتاحا من دمنهور؛ مدينة مصرية ذات طراز غربي وهي مدينة تعاقدية، وعندما عاد من أمريكا سنة 1969 إلى مصر وجد المجتمع المصري قد تغيَّر وانجرف خلف مدِّ الحداثة الغربية وتغيَّرت طباعه ومبادؤه وقوانينه.

ما يهم في مسألة التعاقد والتراحم أنَّها ذات تأثير كبير على إدراك المسيري لأشكال الهيمنة التي يعاني منها الإنسان داخل مجتمعه وبلده، وكذا ضرورة اتصال الإنسان فردا وجماعة بالقيم الدينية والروحية والأخلاقية والاحتفاظ بالحيِّز الاجتماعي للإنسان، والأهم إدراك تركيبية الإنسان وعدم إمكانية اختزاله في الجانب المادي فقط إلى جانب الانعكاسات السلبية للنموذج

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص55.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص 71.

المادي على الإنسان؛ فردا وأسرة ومجتمعا ودولة، فالقيم الإنسانية والأخلاقية من شأنها أن تكبح جِمَاح الإنسان عن الغزو والممارسات العنصرية في حق الإنسان والشعوب، كما أنها تفصل الإنسان عن الطبيعة وتعلي مقامه عن الحيوان،كان المسيري شديد التأمُّل في المواقف التراحمية والتعاقدية التي عاشها والتي أحاطت به، كما أنَّ العيش بين نمطين مختلفين نمَّى لديه المقدرة على الربط والمقارنة والتجريد مما شكل رؤيته للكون ونموذجه المعرفي أي رؤيته للخالق والمخلوق والعلاقة الموجودة بينهما وبين المخلوقات فيما بينها، وهذه الرؤية موجودة عند جميع البشر وفي جميع الثقافات وهي أساس ممارسات الدول والثقافات والأفراد العنصرية والكولونيالية وهو ما يشكِّل لب تفكيك المسيري للسرديات الكولونيالية، وكل هذا سيتم إيضاحه عند الوقوف مليا عند منهج عبد الوهاب المسيري في نقده الكولونيالي.

ثانيا: السّياقات الاستعمارية والإمبريالية ودورُها في تكوّن الوعي النّقدي المقاوم عند المسيري.

1- المقاومة السياسية للاستعمار والظلم الاجتماعي.

تَشكَّل وعي المسيري السياسي عندما بدأ يُدرك أشكال الظلم الواقعة على أعضاء المجتمع بسبب الصراع الطبقي والتفوق الاقتصادي وممارسات الإنجليز الكولونيالية التي غيَّرت من هويَّة المجتمع المصري ومن طبيعة المعمار ونفسية الإنسان، كل هذا وهو لم يتجاوز العقد الأول من حياته بكثير، حيث يقول «**وقد كَوَّنا أنا وأصدقائي، في شارع الأنصاري بدمنهور، جمعية "سرية" لمحاربة الإنجليز، وكانت "سرية" حتى لا يكتشف الإنجليز أمرنا في حالة دخولهم دمنهور مرة أخرى. ومن المحتمل أن الأمر كله لم يكن سوى "لعب عيال"، ولكن مما له دلالته أن "لعب العيال" كان يأخذ هذا الشكل السياسي الوطني. وكنت أُصدِر وأنا في السنة الأولى من المرحلة الثانوية، حينما كان عمري لا يتجاوز الحادية عشرة، مجلة مكتوبة بخط اليد يتداولها أقراني، هذا غير مجلات الحائط ومجلة دمنهور الثانوية المطبوعة والتي قمت بتحريرها وشهدت أول مقال منشور لي، وكان عن السلام وضرورته**»[1]. حري بنا أن نقف عند قوله بأنَّ أول مقال نشره كان حول السلام وهو لم يتجاوز سن الحادية عشر، فلا بد أن هذا الوعي المبكِّر

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص17.

كفيل بأن يُفسِّر مسار المسيري ونضاله الثقافي والسياسي من أجل تحرير الإنسان والشعوب، ووقوفه في وجه كل أشكال الظلم والتسلُّط.

إنَّ الحديث عن تجارب المسيري السياسية في هذا السن الصغير يبدو لجيلنا أمرا عظيما، ولكن بالنظر إلى ظروف القرن الماضي فالأمر طبيعي؛ إذ إن المسيري ينتمي إلى جيل واع بشكل كبير بقضايا السياسة والمقاومة، لأنه وُلِد تحت نير الاستعمار وفي حقبة شهدت تشكل الأحزاب والتنظيمات العمالية والسياسية بعد تأثر العالم العربي بالمقولات الاشتراكية، والمطَّلع على كتابات المسيري يلاحظ أنه لم يصطدم بشكل عنيف مع الممارسات الاستعمارية الإنجليزية، نظرا لنشأته في منطقة لم يتغلغل فيها الاستعمار بشكل كبير على الرغم من تاريخها البطولي في مواجهة الاستعمار الفرنسي، فالاستعمار الانجليزي لم يزعزع استقراره المكاني والمادي وبقيت ثروة أبيه في تصاعد وتمكَن هو من التعلم واللعب والاطلاع على تُراثه وإتقان لغته، ومع هذا أدرك المسيري خطورة الاستعمار على هوية المجتمع المصريوالنظام التعليمي بشكل عام فاتجه نحو المقاومة السياسية من خلال الانخراط في الأحزاب.

لقد انتقل المسيري الفتى والصبي والشاب بين أحزاب مختلفة التوجُّه والرؤى، فقد انتسب إلى حزب الوفد ثم إلى جماعة الإخوان المسلمين، ثم إلى الحرس الوطني وهيئة التحرير وفي منتصف الخمسينات انضم إلى الحزب الشيوعي وظل فيه إلى غاية 1959، ثم أسس المنتدى الاشتراكي في جامعة رتجرز الأمريكية سنة 1967، وهذه الانتقالات اتسم بها الكثير من المفكرين والمثقفين الذين لمع اسمهم في صفحات التاريخ وقاوموا ونافحوا بصرامة لإثبات رؤاهم ،لأنها ناتجة عن تأمل واسع وخبرات وسنين من حياتهم قضوها في الانتقال من تجربة إلى أخرى إلى أن اهتدوا إلى النَّموذج الذي يجيب عن تساؤلاتهم الوجودية، وهو شأن المسيري الذي لا ينفصل عمله السياسي بالأساس عن رغبته في إيجاد إجابات لأسئلته الوجودية والفلسفية العميقة، وهي ناجمة عن توجه فكري وعقدي ورؤية فكرية كونية.

لقد تعمَّقت تجربة المسيري مع الامبريالية الغربية من خلال مطالعاته وبحثه في تاريخ المسلمين والعرب ومصر على وجه التحديد الأمر الذي جعله يتأكد من علاقة الامبريالية بالحداثة والعقلانية الغربية، فهذه الامبريالية هي التي أعاقت التحديث في مجتمعه المصري وفي البلدان العربية وتتعاون مع النظم الفاسدة وتقوم باستغلال خيرات الشرق متَّكئة على إيديولوجيات وسرديات من قبيل عبء الرجل الأبيض، كما قد اطلع في صفحات التاريخ على أن الغرب رمز

الحرية والإخاء والمساواة أرسل بحملة "نابليون بونابرت" التي تحمِل المدافع، ومساعي الغرب لإحباط محاولة "محمد علي" التحديثية حين تكأكأت عليه كل أوروبا بما فيها حليفته فرنسا، وهو النموذج المتكرِر في إيران أيام مصدق وفي مصر أيام جمال عبد الناصر وفي فيتنام هوشي منه الأمر الذي جعله يتحدث عن التراكم الامبريالي لا التراكم الرأسمالي؛ أي أنَّ التطور الحضاري الغربي ناتج عن نهب ثروات العالم الثالث[1]، وهو الأمر الذي حمى المسيري من الانبهار والانصهار في الحضارة الغربية بعد هجرته إلى أمريكا حيث تَشكَّل وعيه النقدي والمقاوِم وتأكدت مزاعمه بخصوص التقدم الغربي.

2- التصادم مع العنصرية الغربية.

اصطدم عبد الوهاب المسيري بالممارسات الكولونيالية الغربية عندما هاجر إلى أمريكا وتأمَّل وضع الإنسان داخل النسيج الحضاري الغربي، فقد أدرك من خلال إقامته في أمريكا أنَّ ما يَدَّعيه الغرب من ديموقراطية وحرية وحماية حقوق الإنسان؛ إنَّما هي شعارات وسرديَّات تُصدِّرها للعالم بينما الواقع مناقض لذلك تماما، لقد عاين المسيري وضع الآخر –ليس العربي فقط- في المجتمعات الغربية والممارسات العنصرية الموجَّهة ضده، واستنتج أنّ العنصرية الغربية ليست موجهة ضد العرب وشعوب العالم الثالث وحدهم؛ وإنَّما تشمل أيضا الكثير من الأقليات في الولايات المتحدة وبخاصة الأمريكيين السود؛ ففي الأحياء المخصَّصة للسود حيث عاش المسيري في نيويورك بالقرب من منطقة "هارلم" كانت الصراصير والفئران تمرح في الشوارع والمطابخ، والشرطة تسمح فيها بتجارة المخدرات من أجل تخديرهم وتحقيق الأمن الاجتماعي. وقد تفاجأ المسيري بالمجتمع الأمريكي المادي البراجماتي القادر على إنفاق الملايين على السلاح بينما يبخل على هؤلاء السود ليوفر لهم أدنى الشروط الضرورية للحياة الإنسانية؛ كرفع القمامة ورش المبيدات ولا يتحقَّق لهم ذلك إلا بعد النزول إلى الشارع والتظاهر لممارسة ضغط شعبي على الكونغرس لينعِم عليهم أمام شاشات التلفزيون برفع القمامة ورش المبيدات الحشرية، وقد لاحظ المسيري بأن العنصرية ضد السود في الستينيات كانت أقوى وأشد من العنصرية ضد العرب، فعندما ذهب إلى أمريكا في "1963" لم يلاحظ أي استخفاف بالعرب، بل على العكس من ذلك كان هنالك مشاعر الرهبة والخوف تجاههم، لأن في أوائل الستينيات عرف العالم العربي مشروعا قوميا

1- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1، الثقافة والمنهج، دار الفكر،دمشق، الطبعة الثانية، 2010. ص77.

رافضا للأحلاف العسكرية ولإسرائيل ومقاطعا لها، أما بعد "1967" فقد بدأ الكره يحل محل الخوف وبدأت العنصرية الشرسة ضد العرب لأن في عرف الحداثة الداروينية وما بعد الحداثة النيتشوية لا يوجد مجال للمهزومين، فعندما عاد سنة1975 لأمريكا اصطدم بالصور النمطية للعربي التي تُظهِرُه زير نساء، ثري ينفق أمواله فيما لا يفيد، لا يفهم التكنولوجيا وخبيث لا يمكن الوثوق فيه ...الخ[1].

لقد تعرَّض عبد الوهاب المسيري نفسه – لاسيما بعد زيارته الثانية لأمريكا- إلى بعض المواقف العنصرية كدعوته لإلقاء محاضرة عن مصر في نيويورك سُبِقت بفيلم عن مصر مليء بالأكاذيب والمغالطات؛ إذ صوَّر المخرج القاهرة على أنها مدينة الموتى وبطله أحد المحاربين القدامى في حرب 1973 فَقَدَ ساقه في الحرب؛ فاضطر إلى التحول إلى بهلوان يعمل في الطرقات، استشاط المسيري غضباً من هذه الصورة، وتحوَّلت محاضرته من الحديث عن مصر إلى التعليق على الفيلم وتصحيح الأكاذيب والمغالطات والصور الكاذبة التي يحملها عن العربي والمصري والمحاربين العرب، وبيَّن آليات العنصرية الغربية للطلبة الأمريكيين السود وطلبة العالم الثالث، الأمر الذي دفع الأستاذ الذي دعاه لإلقاء المحاضرة للاعتذار، وفي موقف آخر ذهب المسيري في إحدى المرات إلى السينما ففوجئ ببائع التذاكر يرفض إعطاءه التذكرة لأنه من الملونين، لكن المسيري لم يصمت وهدَّدَه بإبلاغ الشرطة فتراجع البائع وأعطاه التذكرة، بالإضافة إلى العديد من المواقف الإيجابية والسلبية التي تعرَّض لها أبناؤه في المدارس الأمريكية[2].

أما فيما يخص رؤيته للصراع العربي/ الإسرائيلي وعلاقة الغرب بالكيان الصهيوني؛ فقد بدأت في التبلور أثناء إقامته في الغرب حيث لاحظ التأييد الغربي غير المتحفظ لإسرائيل والتعاطف الكامل مع ضحايا النازية في مقابل الإنكار التام للجرم الصهيوني الغربي ضد الفلسطينيين وعدم الاكتراث بضحاياه، كما أنه يتبنى في موقفه من إسرائيل خطابا عقديا مطلقا؛ أي أنَّهم يُقِرُّون سردية حق العودة، ولكن عندما يتعلق الأمر بالفلسطينيين فإن الغرب

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية،الهيئة العامة لقصور، الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، ص176.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص175.

يتخذ موقفا برجماتيا عمليا عنصريا، ومنه أدرك المسيري التأييد الغربي لإسرائيل كجزء من نمط أكبر هو الإيمان بشريعة والغاب والامبريالية والعنصرية لا شريعة العقل والعدالة[1].

ثالثا: التجارب الشخصية ودورها في تشكيل الخرائط الإدراكية والنّماذج المعرفية.

1- رحلات الشكّ من الإيمان إلى الماركسية الإنسانية.

تُعتَبر تجربة المسيري الحياتية مع الماركسية والنَّموذج الإيماني من أهم محطات حياته، ومن أهم التجارب التي أسَّست لفكره ورؤيته، ولا يمكن فهم أسُس فكره دون العودة إليها لأنها تشكل مرجعية أساسية لمشروعه الفكري والحضاري وفي رؤيته للخلق والخالق التي انبثقت عنها مقاومته الثقافية لكافة أشكال الهيمنة والاستعباد والتهميش والتَشَيُّؤ التي يعيشها الإنسان الحديث بشكل عام؛ إذ يقول «**لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليَّ بعض الوقت(بعد أن اجتاحني الشك في دمنهور)، ثم إدراكي التدريجي بعدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة (نظرا لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها) وإحساسي المتزايد بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديته أو طبيعيته المادية)، وأن يراه في كل تركيبيته**»[2]. ومردُّ هذه التجربة الحياتية التي تشمل جوانب "سياسية، وفكرية، ودينية، وعلمية" -التي انعكست على حياته الشخصية والأسرية والاجتماعية وعلى توجهه الدراسي ومقاربته النقدية للنصوص الأدبية والظواهر الاجتماعية- بما شهِدته من تنقلات وتأمُّلات ومواقف إلى تميُّز "عبد الوهاب المسيري" الفتى والشاب بملاحظته الدقيقة وتأمُّله الواسع الذي يشمل كل ما يُمكن أن يحيط بحياة الإنسان، وهذا من شأنه أن يُكوِّن رؤية ومنهج المسيري المفكر، وهو تكوين مرَّ برحلة طويلة من الأسئلة الوجودية والشك، شهدت تنقُّلات بين الإيمان والإلحاد، انتهى بها المطاف إلى النموذج الإنساني والعودة إلى الإيمان عودة

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص175.

2- المصدر نفسه، ص177.

مفكِّر متأمل صاحب رؤية فلسفية إيمانية كونية لا عودة رجل دين أو داعية إسلامي مُتفقِّه في الأصول يدعو لإقامة دولة إسلامية كما ظن الكثير.

سار المسيري في سن صغير جدا في طريق التديُّن والإيمان، إذ في بداية المرحلة الثانوية بدأ ينمو بداخله التوجه الديني، فانتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين، وكان أول من اهتدى على يديه طباخ نوبي يعمل في منزلهم، وكان يؤذِّن للصلاة في شعبة الإخوان المسلمين في دمنهور، ثم امتد نشاطه إلى قرية "إفلاقة" بجوار دمنهور، وبالرغم من أنَّ سنه لم يتجاوز الثانية عشرة إلا أنه كان يَؤُّم القرويين في الصلاة ويخطُب فيهم الجمعة، ولم يستمر الأمر أكثر من عامين؛ إذ انهالت عليه الأسئلة الوجودية حول أصل الشر والحكمة التي بدأت في تقويض إيمانه[1]، وقد تعمَّقت في نفسه بشكل كبير وعميق وهو لم يتجاوز السادسة عشر عاما في السنة النهائية في المدرسة الثانوية بدمنهور، وزادت ترسُّخا في نفسه من خلال اطلاعه واهتمامه بالفلسفة، ولم يهتد لإجابات عن تساؤلاته داخل جماعة الإخوان المسلمين ومن داخل نموذجه الإيماني ووسط محيطه التعليمي والثقافي والاجتماعي الذي كان عاجزا عن تقديم إجابة مركبة عن أسئلته الفلسفية، فقد ذهب المسيري التلميذ إلى مدرس اللغة العربية(والدين) ليسأله عن أسباب الخلق ومن خالق الشر والخير، فكان رده بسيطا ساذجا، إذ استخدم مفهوم السببية البسيطة وهو أنَّ لكل مسبب سببا، وهذا العالم المخلوق لا بد أن يكون له خالق، ولذا فالأمور واضحة كما أن العقل يعجز عن إدراك مثل هذه الأمور الغيبية، ورغم بساطة الإجابة إلا أنها قوَّضت إيمانه وأججت فيه الشك والتأمل، وانتهى به الأمر إلى أن أعلن عن عدم تأدية الصلاة أو الصيام أو أي شعيرة إسلامية إلى أن يجد الإجابة الشافية لأسئلته[2].

لقد ساعد الوسط الثقافي والسياسي المحيط بالمسيري بعد انتقاله إلى الإسكندرية لإكمال دراسته الجامعية في قسم اللغة الإنجليزية -حيث تسنى له الاحتكاك بجنسيات وثقافات أخرى- على الانصراف عن النَّموذج الإيماني وتأجيج الشك، ومن ثم التوجُّه الفكري إلى الماركسية، وتطور الأمر إلى التوجُّه السياسي والحزبي؛ حيث انخرط في الحزب الشيوعي منتصف الخمسينيات –سنة 1955 تحديدا- وهي الفترة التي شهدت ارتفاع المد الماركسي والاشتراكي وتشكُّل الأحزاب الشيوعية والاشتراكية التي وجد فيها المسيري بغيتَه –إلى حد ما- رغم أنها لم

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص113.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص131.

تجب عن كل تساؤلاته، لكنه وجد فيها إلى حد ما ضالَتَه وهو المناضل ضد كافة أشكال الظلم التي يواجهها الإنسان والظلم الاجتماعي بشكل خاص، كما أنّ تفسيراتها المادية رغم اختزاليتها التي أدركها فيما بعد؛ راوغت أسئلة المسيري وأقنعته بجدواها لفترة من الزمن لاسيما أنه تبوَّأ مكانة مرموقة في الحزب لإتقانه اللغة الإنجليزية.

مرَّت على المسيري ضمن مساره في الحزب الكثير من المواقف والتناقضات التي دفعته للانسحاب من الحزب سنة 1959، فقد تناقضت سلوكات رفقائه في الحزب مع أي نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية، بالإضافة إلى نرجسيتهم المتطرفة والحريات الخلقية التي كانوا يمنحونها لأنفسهم، وهذا لا علاقة له بمبادئ الماركسية -الإنسانية- أو أي منظومة أخلاقية، إنَّما يدور في إطار النيتشوية الداروينية، بالإضافة إلى أنّ انتماء بعضهم إلى الحزب كان بدافع الحقد الطبقي ووضعهم المادي، بحيث لو سنحت لهم الفرصة أن يكونوا بورجوازيين لطلقوا الماركسية طلاقا بائنا[1]، ومنه فقد تحكَّمت مرجعيات المسيري الدمنهورية الإنسانية الإيمانية في رؤيته لسلوكات رفقائه المبنية على النفاق والزيف، ورغم استقالة المسيري من الحزب الشيوعي إلا أنه لم يتراجع عن توجهه الاشتراكي بشكل كلي حتى بعد هجرته إلى أمريكا أين واصل النضال الاشتراكي في حالة من اللااستقرار الفكري والنفسي لهذا النَّموذج المادي.

عندما هاجر المسيري إلى أمريكا وتحديدا بعد التحاقه بجامعة رتجرز لتحصيل الدكتوراه، تجدَّد حماسه ونضاله تحت لواء الاشتراكية فقد عاش المسيري في أمريكا في فترة الستينيات حيث كان الشباب الأمريكي في حالة ثورة ضد الامبريالية والاستهلاك؛ فانظم إلى حركة الشباب اليساري في الولايات المتحدة، إذ حدث أن التقى المسيري بعد عام من التحاقه بجامعة رتجرز بـ"كافين رايلي" المؤرِّخ الأمريكي المعاصر الذي أثَّر في المسيري كثيرا من خلال أفكاره ورؤيته ومنهجه، ولاسيما من خلال كتابه "الغرب والعالم" الذي ترجمه المسيري وزوجه الدكتورة "هدى حجازي" إلى العربية، وأصبحا صديقين حميمين وربط بينهما توجههما الماركسي "المشروط"؛ إذ كلاهما كان لديه مشكلات مع النَّموذج المادي وتواجهه أسئلة كثيرة حول التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، وكانا يؤمنان بالإنسانية الماركسية ويهتمان بدور الفكر في التاريخ، وقد أثريا فكر بعضهما البعض كثيرا[2].

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص135

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص161.

لـم ينخـرط المسـيري هـذه المـرة ضـمن أي حـزب وإنَّمـا قـام هـو نفسـه بمعيـة "كـافين رايلي" ومجموعـة من الطلبـة بتأسـيس المنتـدى الاشـتراكي في الجامعـة سـنة 1967، وكانـت أول محاضـرة ألقاها المسـيري في أول نشـاطات هـذا المنتـدى بعنـوان "اشـتراكي عربي يتحـدث عـن الصـراع العـربي الإسـرائيلي"وقد أحدثت ضجة لجدة الطرح البعيد كل البعد عن نظرية المؤامرة[1]، ورغم تأسيسه لهذا المنتدى وإيمانه بالروح الثورية التي تؤجِّجها الاشتراكية، غير أنَّ نموذجه الإنساني الكامن لم يكن ليتركه يستقر ضمن هذه الإيديولوجية وينهي رحلة الشك والتساؤل، لأنه مضى في طريقه منذ أقلع من عمق المجتمع الدمنهوري الإنساني باحثا عن الإنسان من حيث هو إنسان حر ونبيل وعاقل ومتميّز، لا يتسلَّط على الآخرين بل يعينهم ويدخل معهم في علاقة من الودِّ والتراحم.

لقد ظل النَّموذج الأخلاقي الذي تكوَّن في طفولته وصباه الدمنهوري حصنا منيعا ضد الإيمان الكلي بالنَّموذج المادي وظل يجذبه من فقعة المادية الاختزالية؛ ففي مرحلة الشك هذه كان يدور - بحسب قوله- «**في إطار نموذجين: واحد نظري مجرد مادي (معاد في نفس الوقت لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم ولأي شكل من أشكال الثبات والإطلاق)، والآخر متعين أخلاقي (يستند إلى إيمان بمنظومة أخلاقية تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة). وأعتقد أن هذه الازدواجية هي التي تعمقت بعد ذلك وتبلورت إلى أن كان عليّ أن أحسم الأمر وأصفي الازدواجية وأدخل عالم الإيمان والتركيب(والثنائيات المتفاعلة)**»[2]. فقد كان نموذجه الظاهر "مادي" أما النَّموذج الباطن/الكامن فهو نموذج إنساني نتيجة مرجعياته الاجتماعية الدمنهورية وتكوينه الأخلاقي والديني، كما أنَّ المسيري لم يكن ماديا ماركسيا بشكل كُلِّي إنَّما تَوَجُّهُه كان مقيدا ومشروطا، يؤمن بالماركسية الإنسانية فقط، فالمسيري رغم تبنيه للماركسية وتبنيه للنموذج المادي، إلا أنه لم ينصرف كليا عن النزعة المثالية والإنسانية ولم يُسفِّه الجوانب الأخلاقية والتراحمية لأنها هي النسق المضمر والنَّموذج المهيمن على رؤيته وفكره.

لقد أخذ المسيري من توجهه الماركسي الأشياء الإيجابية التي كان لها الأثر الكبير في تشكيل رؤاه ومقولاته، فمن خلالها أدرك مركزية الإنسان في الكون، واستقلاله عن الطبيعة، وأن للتاريخ هدف وغاية، كما أن الماركسية الإنسانية قامت بحمايته من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان وتحويله إلى معادلات رياضية ، والأهم أنها زوَّدته

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص164.

2- عبد الوهاب المسيري، المصدر نفسه، ص132.

بأرضية نقدية للتعامل مع بيئته البورجوازية في مصر كما قد حمته من الانبهار بالمجتمع الأمريكي والانغماس في الاستهلاكية ومكَّنته من التحرر من سلطة السوق والسلع والتبضُّع ،كما قد دعمت بعض الاتجاهات الكامنة في وجدانه كرفضه للهيمنة والظلم والاستغلال والعنصرية، وضرورة إقامة العدل[1]، هذا بالإضافة إلى مَدِّه بالمقولات النقدية والمنهجية والمعرفية التي قارب من خلالها الظواهر الاجتماعية والصهيونية واليهودية والغربية والنصوص الأدبية والتي سنقف عندها في مبحث قادم، ومع هذا بقيت الكثير من الأسئلة حول الخالق وعلاقته بالإنسان وطبيعة الإنسان المركبة مطروحة، لأنَّ النَّموذج المادي لاختزاليته –الذي يختزل الإنسان في الجسد والاقتصاد- لا يستطيع تقديم تفسيرات مركبة للمسيري.

2- زعزعة النموذج المادي الماركسي بفعل هزَّات وجودية في حياته الشخصية.

بالإضافة إلى كمون النَّموذج الإنساني الأخلاقي في نفس المسيري فقد تزعزع توجهه الماركسي بفعل تجارب من حياته شخصية جدا، ولأنّ المسيري لم يكن شابا عاديا بلغ به الذكاء مرحلة ربط مواقفه الشخصية بقضايا فلسفية وفكرية وسياسية واجتماعية عامة، بل فسَّر هذه المسائل على ضوء ما عاشه في حياته الخاصة بحسبانه إنسانا مركَّبا مُبدعا بعقله وبإيمانه بالله، ونقصد بتجربته الشخصية لقاءه وحبَّه لزوجه "الدكتورة هدى حجازي" الذي لم يكن مجرد حب من أول نظرة وتجربة رومانسية تكللت بالزواج وتكوين أسرة، بل إنّه لقاء وحب خضعا لتَأمّل المسيري وعملياته العقلية(الربط بين الظواهر، التجريد، المقارنة) التي يقوم بها في تحليله للمسائل الفكرية والفلسفية والنصوص الأدبية، يقول «**حينما قابلتها لأول مرة حدث لي ما حدث، وكان لا بد من أن أتأمل فيه وأفهمه "عقليا" حتى يمكنني التعامل معه. وكنت حينذاك عضوا في الحزب الشيوعي المصري. فطلبت النصح من مسئولي [كذا] الحزبي، فأخبرني أنها"بورجوازية"، والزواج من مثلها يسبب مشكلات كثيرة، أي أن المسئول [كذا] عني في الحزب طرح تصورا عقليا أيديولوجيا (طبقيا) للحب والزواج. وهداني وجداني (وربما فطرتي السليمة) إلى أن أذهب لأمي أطلب منها النصح(وهو أمر نادر للغاية، لعلي لم أفعله من قبل أو بعد). فسألتني سؤالا بسيطا للغاية وهو:" هل يشعر قلبك بالفرح حينما تراها؟" لم أجب عن السؤال، ولكنني أحسست ساعتها أن أثقالا أيديولوجية وتحليلات طبقية مادية سقطت عن وجداني، وأن أغلال العقل والقلب بدأت تنفك، وقررت الارتباط بالدكتورة هدى. ولعل هذه**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص137.

كانت من أوائل أحداث حياتي التي يهتزفيها النموذج المادي الوظيفي كإطارللرؤية»[1]. لم تكُن إجابات مسؤول الحزب مقنِعة ولم تجلب لقلبه الراحة لأنّها لا تحترِم في الإنسان روحه، بينما خاطبت أمه هذه الروح بعيدا عن أي تفسير مادي، وعليه اختار المسيري السير في طريق العاطفة الإنسانية النبيلة التي تحكم علاقات الإنسان وطريقة تزاوجه التي تميزه عن سائر الحيوانات، لأن من الصعب جدا أن يُسَيِّر الإنسان حياته الخاصة وعلاقاته الاجتماعية برؤى إيديولوجية، لاسيما تلك المادية الاختزالية المتزمِّتة ويستخدم الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج كمعيار نهائي لتفسير هذه المواقف.

لقد استمرت هذه العلاقة الشخصية في استفزاز تأمل المسيري وإثارة شكِّه وتساؤلاته بخصوص النَّموذج المادي، وذلك عندما رُزِق بابنته نور، قد يكون الأمر بالنسبة لأي إنسان عاديا جدا، لكنها بالنسبة للمسيري معجزة وهزة وجودية ثانية لا تقل قوة عن الهزة الأولى –لقاؤه وحبه لزوجه- فقد كانت لحظة ولادتها لحظة فارقة في حياة المسيري أغرقته في التأمل في شكل وسلوكات هذه المعجز الوليدة وفي علاقتها بأمها التي كانت بالأمس زميلته في الدراسة المرحة التي يتنزه معها إلى أن أصبحت اليوم أما مرتبطة بابنتها بشكل جنوني ودخلت في عالم من العواطف لم يتمكن إدراكه العقلاني المادي من استيعابه واستمرت هذه الهزة في إحداث هزات ارتدادية أخرى في وجدان المسيري المفكر والإنسان في مراحل تربية ابنته نور ثم ولادة ابنه "ياسر " التي كانت طبيعته وتصرفاته مختلف عن تماما عن أخته[2]، فتنشئتهما في ظل هذا الجمع الأسري جعله يدرك البعد الإنساني وأهمية الأسرة وفشل النَّموذج المادي في تفسير حياة الإنسان المركبة بما تحويه من محطات أكثر تركيبا وعمقا من الحياة الاقتصادية والنفعية والاجتماعية أو الحياة العامة بشكل عام.

3- تقويض النّموذج الغربي والعودة إلى النّموذج الإنساني الإيماني.

كان المسيري متأنيا كثيرا في طرحه للنَّموذج المادي وفي عودته من طريق الإلحاد إلى طريق الإيمان، لذلك عودته كانت ثابتة وقوية شكلت الركيزة الأساسية لمشروعه الفكري والإبداعي والسياسي، وكانت رحلة انتقاله إلى النَّموذج المادي وعودته إلى الإيمان رحلة طويلة وشاقة بخطوات متزنة وثقيلة أثقلها التأمل الواسع والإدراك العميق للذات الإنسانية والمسائل الكونية،

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص120.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص121، 122.

ناتج عن جملة من الهزات الواقعة في رقعة الحياة الشخصية والعلمية عند معاينته لقصور النماذج السطحية والمادية عن استيعاب النصوص الأدبية التي أنتجها إنسان مركب، وكذا اطلاعه على الأدب الرومانسي والمراجعات الغربية لكثير من المقولات السائدة وكتابات ماكس فيبر(خاصة عن الدين)[1]، وانتهى الأمر إلى اقتناعه التام بفشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان، وذلك عندما كان بين كَفَّي الحضارة الغربية وعاين بأم عينيه زيفها وأشكال الامبريالية التي تمارسها على الإنسان والثقافات والشعوب.

لقد حدثت العودة إلى الإيمان وفق نموذج مركب فضفاض يتراوح بين الروحي والمادي لا يَجُبُّ ما قبله، إنَّما يستثمره ويبني عليه ما هو آت؛ سواء من خلال غربلته وأخذ الجوانب الإيجابية منه أو من خلال نقده، وهذا تجلى في نقده للحضارة الغربية ونموذجها المادي ومشروعها التحديثي، ولهذا ظل مشروع المسيري وفكره تتجاذبه أطراف تصنفه على أنه مفكر إسلامي، وأخرى على أنه مفكر مادي علماني؛ نظرا لكتاباته العقلانية التي تم ربطها بالمادية (رغم أن مرجعيتها النهائية إيمانية: الإيمان بالله والإنسان بحسبانه كائنا غير مادي يكتسب تركيبيته من كونه كائنا ربانيا لا طبيعيا) وهي عملية ربط لا أساس لها في الواقع[2]، والحقيقة أنَّ المسيري أدرك أهمية مقولة الدين في تفسير المسائل الوجودية والفلسفية والكونية التي لم تستطع النَّماذج المادية الاختزالية تفسيرها بل ردتها إلى جوانب مادية بالرغم من أنها مسائل إنسانية وروحية مع حفاظه على النزعة العقلانية في كتاباته، كما أدرك أنَّ معرفته السابقة بقضايا الدين كانت سطحية، فلو أنه تعمق أكثر لوجد أنَّ الإسلام بوسعه أن يجيب عن المسائل الكونية وأنّ للإنسان مركزية كبيرة في الكون، قد تحققت هذه العودة كما سنرى في المبحث القادم من خلال تأمل المسيري في النَّموذج المعرفي الإسلامي وإيجاده الأساس الفلسفي لمرجعيته الدينية الدمنهورية في كتابات المفكرين الغربيين الذي اعتنقوا الإسلام باعتباره منقذا من المادية الغربية.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص302.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص241.

المبحث الثاني: الفكر الإسلامي ودورُه في تشكيل رؤية المسيري للعالم.

أولا: الأصول الفكرية الإسلامية في مشروع عبد الوهاب المسيري.

1- الدين كمقولة تحليلية للظواهر الإنسانية.

عندما نتحدَّث عن رؤية المسيري للعالم؛ فإننا نقصد رؤيته للخلق والخالق، للإنسان والطبيعة، للعلم واللغة، للأنا والآخر؛ هذه الرؤية التي تبلورت في حقيقتها من خلال مرجعياته الذاتية والتراثية وساهمت المرجعيات المعرفية الغربية في تعزيزها وتثبيتها، وقد كان لمرجعيته الإسلامية الدور الهام في نبذه للظلم ودفاعه عن الإنسان ضد ما يتعرَّض له من تشييء وحوسلة وقد سمحت له هذه المرجعية بعقد مقارنة بين التصور العلماني المادي للإنسان والتصور الإسلامي، فأدرك بعد دراسة وبحث وتأمل وتجربة وتبنٍ لنماذج مادية؛ أنّ الإسلام قدَّم برنامجا لإصلاح العالم ورؤية للكون تسمح للإنسان بأن يعيش حُرًا محافظا على تركيبيته(جسد وروح).

لقد تمكَّن المسيري من دحض إحدى السَّرديات المعاصرة التي تعيد الفضل للغرب وحده في تشكيل الفكر المعاصر ولاسيما مقولات النقد ما بعد الكولونيالي، من خلال إدراكه للدور الهام الذي لعبته مرجعياته الذاتية في تشكيل فكره ورؤاه؛ فهو رمز المُفكر المعتدل والمتوازن في مطالعاته وانفتاحه على تراث الأنا وفكر الآخر؛ إذ لم يتَنكَّر لمرجعياته الذاتية ولم ينغلق على تراثه كما أنَّه انفتح على الفكر الغربي دون أن ينبهر به، ومن خلال تأمله في ذاته وفي مساره الفكري أدرك المرجعيات الأساسية والصامتة التي شكَّلت أنتولوجيته ونزعته الإنسانية التي دفعته إلى تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية؛ ونقصد بذلك تكوينه الديني وتنشئته الأسرية والاجتماعية، والمرجعيات التي قامت بإحياء هذه النزعة وتثبيتها في وجدانه التي تشمل اطلاعه على المنجز الغربي الحداثي، وبذلك قد أكَّد المسيري على أهمية المقولات الدينية ودورها في توجيه الإنسان، وقبل أن يطَّلع المسيري على أعمال "**ماكس فيبر**" واهتمام هذا الأخير بالمقولات الدينية؛ كان قد اكتشف من خلال مرجعياته التراثية بأن الدين يمكن أن يكون مقولة تحليلية وليس مجرد جزء غير حقيقي من بناء فوقي ليس له أي أهمية في حد ذاته، بل هو جزء من الكيان والهوية له أهمية كبيرة في تفسير ظاهرة الإنسان، وعليه فهو ذو فعالية في الواقع المادي الصلب، وليس جزءا مغلقا من عالم الغيب وهو الأمر الذي دفعه للتعرف على التجربة الدينية الإسلامية

وأثرها ومقدرتها على تفسير الظاهرة الإنسانية[1]، لاسيما بعد أن اكتشف أنّ بوسع الرؤية المعرفية الإسلامية أن تتعامل مع الإنسان باعتباره كائنا مركبا، وكان قد لاحظ المسيري في الغرب كيف أنّ العقائد الدينية تُؤَثِّر في سلوكات الأفراد حتى أولئك الملحدين الذين لا يعرفون شيئا عن أصولهم المذهبية، وعليه كيف يتم تحييد الأصول الدينية بمزاعم علمانية في عملية تأصيل الأفكار والنظريات والعلوم؟!.

لشدَّة حديثه عن الإسلام ومقدرته على إصلاح العالم وتحرير الإنسان؛ ذهب كثيرون إلى اعتبار المسيري مفكرا إسلاميا يدعو إلى إقامة دولة إسلامية تحكم بالقرآن والسنة لاسيما من خلال تفكيكه لمفهوم العلمانية* وتصديه لها، والصحيح أن المسيري يدعو إلى تبني الإسلام كرؤية معرفية للكون منهجَ حياة، وعلى الرغم من أن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يشكِّلان المرجعية الصامتة لخطابه؛ إلا أنه انصرف عن الاستشهاد بالقرآن والسنة لدعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام، وعليه كانت دعوته للإسلام بطريقة عقلانية وبمقولات علمية؛ أي أنه عمل على إيضاح كيف أن الإسلام يتفق مع بنية الإنسان المركبة ويحميه من الاستغلال والاستعباد، وقد استلهم المسيري هذا الأسلوب الدعوي من المفكر البوسني **"علي عزت بيجوفيتش"**- أهم مرجعياته الإسلامية كما سنفصل الحديث في الصفحات الآتية- الذي كان لا يستشهد بالقرآن والسنة إلا في هامش مؤلفاته فهو يتعامل مع الآخر المادي بحسب تفكيره ومنطقه وعقلانيته[2]، وإن عدنا إلى أصل هذا الأسلوب فهو مستنبط أساسا من التراث الإسلامي الذي أمرنا بمخاطبة الناس على قدر عقولهم.

إنّ من يبحث في عمق مشروع المسيري سيجد أنَّ الإسلام بالنسبة للمسيري هو رؤية ونموذج يمكن الاعتماد عليه من أجل تجاوز الحداثة الغربية الداروينية الامبريالية وتوليد حداثة إنسانية مرجعياتها ذاتية، إن تبني المسيري للإسلام مؤسَّس على العقل لا النقل- وهو ما يحث عليه الإسلام أساسا- فبعد رحلة من الشك والأسئلة الوجودية والبحث عن نموذج إنساني يمكن من

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص142، 143.

*- سنتعرَّف في الفصول القادمة على مفهوم المسيري للعلمانية وتفريقه بين العلمانية الشاملة التي يرفضها جملة وتفصيلا، والعلمانية الجزئية التي يتم تطبيقها على مستوى الحياة العامة بحيث يظل الإنسان على مستوى الحياة الخاصة مرتبطا بالقيمة أي ما يسمح بعيش حياة إنسانية سوية قائمة على الحرية المحكومة بالقيم والمسؤولية التي تؤطِّر تصرفات الإنسان تجاه نفسه والآخرين، وقد أكَّد المسيري في أكثر من مقابلة ودراسة على أنه لا يتصور رجل الدين سياسيا ولا السياسي إماما.

2- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص89، 90.

خلال تطبيقه ترسيخ الإنسانية المشتركة التي تعيد للإنسان قيمته وخصوصيته وحريته وتعيد رسم حيزه الخاص المنفصل عن الطبيعة؛ اهتدى إلى النَّموذج الإسلامي في عمقه ورؤيته الكلية والشاملة لله والإنسان والطبيعة، إذ وجد أنّ الإسلام هو أكثر العقائد ابتعادا عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته الذي ينتج عنه تفكيك الإله ومن ثم تفكيك الإنسان مثلما حدث في التشكيل الحضاري الغربي الحديث الذي بطش بالإنسان والشعوب، ومرة أخرى تختلط مرجعيات المسيري مع موضوع دراسته؛ فالإسلام في مشروع المسيري يشكِّل المرجعية و موضوع الدراسة، وآلية مقاومة والبديل الإنساني للنموذج الغربي المعادي للإنسان الذي يمنح الأنا النَّموذج الذي يحررها من التبعية للآخرين،وسنتناول في هذا المبحث أهم ما استمده المسيري من الفكر الإسلامي؛ قيمة الإنسان، ونبذ الظلم وتكريس العدل، وقيمة العقل ونبذ الاتباع.

2- **بالإيمان بالله يُكَرَّم الإنسان وبالإنسان يُعرَف الله.**

من المنتظر في هذا العنصر من البحث أن يتم الحديث عن قيمة الإنسان في الإسلام من حيث ما حُفِظ من سلامة للأنفس والأبدان والعلاقات الاجتماعية من خلال الأحكام الشرعية، وحقيقة لا يُمكن تجنب هذه المسألة التي كُتِبت حولها المجلدات لتُثبِت أنَّ ما أمر به الله وحلَّله وحرَّمه يَصُب في مصلحة الإنسان وحفظا لكرامته وتكريسا للعدل، ومن شأنه أن يخلق حياة إنسانية سوية يتميز بها المجتمع الإنساني عن المجتمعات الحيوانية، لكن عبد الوهاب المسيري لم يقف عند هذه المسائل بل بحث في ما هو أعمق من ذلك؛ التصور الإسلامي للكون (الخلق والخالق والطبيعة) الذي أفرز هذه الأحكام وانبنت عليه القواعد والقوانين التي يُسَيِّر بها الإنسان حياته الخاصة والاجتماعية والاقتصادية، وبموجبها تتحقق المعادلة التي تكافئ بين روح الإنسان وعوالمه المادية، بين دنياه وآخرته، فالإسلام قبل أن يحث على إعمال العقل ويحرِّم الزنا والربا ويدعو إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويُجرِّم التعدي على الآخرين وتهديد أمنهم؛ هو مبني على رؤية تحترم الإنسان ومفاهيمه القاعدية تحترم الإنسان والكون وعلى رأسها مفهوم التوحيد.

إنَّ التوحيد في إطار الإسلام –بالنسبة للمسيري- هو أكثر أشكال التوحيد رقيا وتساميا؛ فمفهوم الإله الواحد المنزَه المفارق للطبيعة وللتاريخ فكرة مركزية في الرؤية الإسلامية، والإيمان به من شأنه أن يحمي الإنسان من السقوط في العدمية، ويمنح العالم القوانين اللازمة لتنظيم الحياة في كل مجالاتها بلا استثناء؛ حيث إن الرؤية الإسلامية للكون تُقِرُّ بوجود مسافة بين الإنسان والطبيعة، والخالق والمخلوق، وبين الجسد والروح؛ مما يعني أن هناك ثنائية أساسية في

الكون تجعله متعددا ومتنوعا فيه المطلق والنسبي، الثابت والمتحول؛ وهي ثنائية **"الخالق والمخلوق"** التي تقتضي مفارقة الإله للعالم دون أن يهجره أو يتركه لشأنه، ومن هنا ينتج الحيز الإنساني الذي يتحرك فيه الإنسان بحرية ومسؤولية، وينتج عن هذه الثنائية ثنائية أخرى هي **"ثنائية الإنسان والطبيعة"** التي تفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة وأسبقيته عليها واستحالة رده إليها وتفسيره في إطارها لأنه مخلوق إلهي كُرِّم باستخلافه على الطبيعة دون أن يصبح هو مركز الكون أو مالك الطبيعة[1]، إنها جملة من الثنائيات الفضفاضة التي اعتمد عليها المسيري لمقاومة الواحدية المادية التي تعتبر القاعدة التي انبنى عليها الفكر العنصري والامبريالي، فمن شأن هذه الرؤية أن تحمي الإنسان من الاستعباد والاستبعاد ومن التشييء والحوسلة، كما أنها تحمي الطبيعة من النهب والتخريب.

لقد أُثبِت أنَّ الإنسان لا يمكن أن يحيا دون إيمان بمركز ما يعبده ويلجأ إليه بضعفه وقوته وفرحه وأحزانه؛ وإن اختلف الإله المعبود من شعب إلى آخر؛ شجرة، حجرة، شمس، قمر، المهم أن يركن الإنسان إلى ذات يعتقد أن بوسعها أن تتدبر أموره حينما يعجز عن ذلك، وهذا ما يُفَسِّر الأزمة التي يمر بها الإنسان الحديث والمعاصر بعد أن قامت الحداثة بدحض أي تفسيرات وتدخلات ميتافيزيقية وفتحت الباب أمام الإلحاد، وفصلت العالم عن القيمة وأشاعت التفسيرات العلمانية، حيث أنّها قمعت الروح وحاجياتها، واهتمت بتوفير حاجيات الجانب المادي من الإنسان؛ السلع، والجنس، ولعلَّ هذا مايفسِّر لماذا ينتحِر الملحدون ولماذا أغلب البنويين أنهوا حياتهم في مشهد مأساوي، فلو أن حرية الإنسان وسعادته تكمن في التحرر من القيم والتفسيرات الميتافيزيقية لماذا ينهي هؤلاء حياتهم ألم يكن حريا بهم أن يضاعفوا حيواتهم لينعموا بجنان الحرية واللذة؟ ولماذا يرسلون هذه الأجساد لمجهول يكفُرون به؟ كيف فكروا بأن الموت منجاة وأن ما وراء الطبيعة عالم يرتاحون فيه؟ بل هل فكروا أصلا؟.

والنظر إلى الإنسان كمادة سمح للغرب بتهميش الشعوب واستعبادها ونهب ثرواتها، وبحسب المسيري أن المفهوم الإسلامي للإله (مركز الكون) ليس مفهوما توحيديا فحسب، وذات معبودة فقط، بل إن «**وجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان/ الإنسان بجزأيه الطبيعي وغير الطبيعي فالله هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي، هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص137، 138.

خاضعة لقوانين الحركة والضرورة التي يمكن حصرها ودراستها والتحكم فيها. وينضوي الإنسان تحت نفس النمط، إذ بغياب الله يتحول الإنسان إلى كم مادي يمكن تفسيره في إطار مجموعة من المعادلات الرياضية الميتة التي يمكن معرفتها والتنبؤ بها»[1]. وهذا الفهم الإسلامي للإنسان في علاقته بالخالق جعل المسيري يُدرِك أن ما تمر به الإنسانية من أزمات وحروب وصراعات مَرَدُّه إلى الكفر بالإله والإنسان، فالأمر ليس مجرد خطابات مدفوعة بالشوفينية مشحونة بالعنصرية تهدف إلى الاستحواذ على العالم بل يعود في أصله إلى رؤية للإنسان والله، ومنه استعمل المسيري الرؤية الإسلامية نظرا لما تحمل من قيم تحررية لمقاومة الخطر الغربي الذي يعمل على تفكيك هويات الشعوب وسوقها إلى الإلحاد بمزاعم التطور والتقدم المشروط بالانفصال عن القيم.

مثلما أن الإنسان ببعديه الروحي والمادي يتحقق بوجود الله، فإن من خلال الإنسان يُعرَف الله مصداقا لقوله تعالى ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ **[فصلت53]**، ويؤكد المسيري في أكثر من موضع أن إيمانه بالله في مفهومه الإسلامي ناتج عن تأمله في الإنسان وبحثه في الظواهر المتعلقة به؛ فاستنتج أن هذا المخلوق المبدِع المتميز بعقله لا يمكن أن يكون إلا كائنا ربانيا، وأن خالقه إله متجاوز ومفارق ومع ذلك لم يتخلَّ عنه دون أن يحُلَّ فيه أو يتوحّد به، وبناء على ذلك أدرك المسيري أن الإسلام لا يقوم على تفسيرات ميتافيزيقية بل على حجج ودلائل حقيقية موجودة في أنفسنا، وبإمكان من لم يولد مسلما بالوراثة أن يهتدي إلى وجود هذا الدال المتجاوز من خلال التأمل في ذاته وفي العالم من حوله.

خلاصة القول أن للإنسان مكانة مرموقة في الشريعة الإسلامية حيث تمكنت من تقديم نموذج مركب يتعامل مع الإنسان في جوانبه المتعددة ويخلق له حيزا يميزه عن المادة، كما أن تكريم الإنسان بالعقل ليس مجرد سردية كالسَّرديات الغربية التي تُمجِّد العقل وتحتفي بالإنسان وهي في حقيقتها تتاجر بجسده ورغباته وشغفه، فالإنسان قد كُرِّم في الإسلام من خلال وجود الله والمسافة بينهما وبين الطبيعة، وهذا الأمر قد انعكس على كتابات المسيري باختلاف مواضيعها؛ أدبية، سياسية، فلسفية، سوسيولوجية، فهي تنطلق على غرار النموذج المعرفي الإنساني للإسلام «**من الإيمان بأن ثمة فارقا جوهريا كيفيا بين عالم الإنسان المركَّب، المحفوف**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، ص138.

بالأسرار، وعالم الطبيعة (والأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءا عضويا منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولا إلى رحابة الإنسانية وتركيبيتها»[1]. وهو الأمر الذي جعل مشروع المسيري مرتبطا بالرؤية الإسلامية رغم تأسيسه على الكثير من المرجعيات الغربية لاسيما في الجانب المنهجي.

3- العدل ومفهوم التدافع في الإسلام.

عندما نتحدث عن الأصول الإسلامية التي جعلت المسيري يُدرك لا إنسانية النموذج الغربي،ودفعته إلى الدفاع عن الإنسان والنضال من أجل تحرير الذات من قيود الآخر؛ هل يعني أن بترسيخ النموذج الإنساني الإسلامي سيسود السلام والعدل وتختفي الصراعات؟ إذا ما عدنا إلى تاريخ البشرية منذ قابيل وهابيل سنجد أن هذا الأمر ضرب من الخيال والمثالية فالعالم مذ خُلِق؛ خلق على التدافع والصراع (ليس بالمفهوم الدارويني)، كما أنَّ من المفاهيم الإسلامية الأساسية مفهوم التدافع الذي يقتضي –بحسب المسيري- الصراع والاختلاف الرقيقين والذي يُضمِر في حقيقته الاعتراف بالآخر[2]، قال تعالى في محكم تنزيله ﴿**فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾[البقرة251] وقال أيضا ﴿**الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾[الحج40]، فالصراع هنا قائم من أجل أن يُحِق الله الحق، ويُبدِّل الله الناس بعضها ببعض لمَا ظلمت نفسها وتعدَّت على الآخرين، كما أن الله ينصر الضعيف ويُحِق الحق على عكس الصراع الدارويني الذي يساند الأقوى ويشيع الباطل، لأن من صفات الله أنه العدل.

لم يستمد المسيري مفهومه للعدل ونبذ الظلم واحترام الآخر من التاريخ الإسلامي فقط، إذ نجده مرة أخرى يبحث عن العدل في المفاهيم الإسلامية القاعدية وفي الذات الإلهية، حيث يقول **«ومفهوم الله الرحيم العادل من المفاهيم المركزية في تصوري، وهو ليس إله العرب أو المسلمين أو قوم أو عرق دون الأقوام والأعراق الأخرى بل هو رب العالمين أجمعين يشملهم**

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006،ص16.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص90.

جميعا بعدله ورحمته. ولعلَّ كل هذه العناصر توسع من آفاق إيماني الديني، وتجعل للآخر مكانا في عالمي مع إيماني بالإسلام أو ربما بسببه. إذ إنَّ الإسلام من أكثر العقائد تسامحا وقبولا للآخر مع أنه يحدِّد الحدود ويضع الفواصل»[1]. فبينما الثقافة الغربية تقصي الغير وترغمه على الامتثال لمبادئها والانضواء تحت رايتها بقوة السلاح والخطاب، وبينما "يهوه" اليهود هو ربهم لوحدهم وهم شعبه المختار؛ نجد أنّ الإسلام سمح لغير المسلمين بالبقاء على دينهم وفي أراضيهم في مقابل دفع جزية تُعتَبَر ميثاقا وضريبة تأمين بين الطرفين والحدود التي فُرِضت عليهم لا تُقلِّل من كرامتهم ولا تعطي للمسلم الحق في أن يسلبهم أراضيهم أو يقاتلهم أو ينفيهم ما لم يبادروا هم بالاعتداء، كما أنه يوصي عباده بالقسط والتعامل مع الآخر بالعدل مهما كانت العلاقات مليئة بالشحناء والبغض مصداقا لقوله تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾[المائدة8] كما أن المسلم يحمد الله رب العالمين في يومه 22 مرة في الصلوات الخمس، فيترسَّخ في وجدانه أن الله رب الجميع ولا فرق عنده بين خلقه إلا بالتقوى والعلم، وعليه فإن خلفية المسيري الإسلامية المتسامحة دفعته لعدم قبول الخطابات والممارسات العنصرية التي تُهمِش الآخر وتصادر حقه في التفكير والتعبير عن رؤاه، وجعلته يستهجن المقاييس الغربية التي تفرِّق بين البشر؛ لون البشرة، المعتقد، المستوى المادي، اللغة.

4- الدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل في الإسلام.

إنّ من أهم ما يدعو إليه الإسلام التأمل والتدبر في آيات الله من أجل أن يبلغ بالإنسان أعلى مراحل التكريم؛ وهو الإيمان من خلال التفكُّر والتعقل لا بالاتباع، وهو الأمر الذي عزَّز لدى المسيري رفضه الانقياد وراء المقولات الغربية وتصديق سردياتها دون تمحيص، وهو الذي وضع تراثه الإسلامي جانبا ليبحث عن الإنسان الذي تعرَّف من خلاله على الله بالتأمل والتساؤل، فبالنسبة للمسيري وانطلاقا من الأوامر القرآنية أن المطلق هو الله وقرآنه الكريم وغير ذلك كله قابل للمراجعة والتفسير، وعليه لا يمكن تهميش دور الإسلام في تشكيل مفهوم العقل الاجتهادي لدى عبد الوهاب المسيري.

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص90.

لفكرة العقل التوليدي الاجتهادي مصادرها المعرفية في فكر عبد الوهاب المسيري، وإن كان المصدر الأساسي هو نزعته الإنسانية وإيمانه بمقدرة الإنسان على الإبداع، إلا أنها تعزَّزت لديه من خلال اطلاعه على أفكار ودراسات شكَّلت رؤيته وفكره ويأتي في طليعتها **الفكر الإسلامي**؛ إذ إن فكرة العقل التوليدي هي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية[1]، فمن المعلوم أن الدين الإسلامي يرقى بالإنسان بما حباه الله من نعمة العقل على سائر الكائنات فإن لم يَتفَكَّر الإنسان ولم يَعقل فهو والحيوان الذي يسير في الأرض بالفطرة سواء، وهذا مصداقا لقوله تعالى ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾[الفرقان، الآية44]، كما أنَّ الله تعالى يبغِض من لم تَقده بصيرته واجتهاده العقلي إلى الإيمان ويُشبِّه هؤلاء بالدواب مصداقا لقوله جلَّ في علاه ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾ [سورة الأنفال 22] ومنه لا أدلَّ على تشجيع الإسلام على الاجتهاد والتَفَكُّر والتَدَبُّر من آي القرآن الكريم التي تحث على التفكر والتدبر وإعمال العقل لإدراك الحقيقة وعدم التسليم بما يتلقاه الإنسان من الآخرين دون تدبر، قال جلَّ وعلا﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ**﴾[سورة المائدة 104].

يُعتبر القرآن مرجعية صامتة لمشروع المسيري لأن العقلانية الإسلامية مبعثها النص القرآني على عكس العقلانية المادية المؤسَّسة على رؤية مادية «**وبسبب من هذا التأسيس الديني للعقل والعقلانية في الفلسفة الإسلامية والحضارة الإسلامية،كانت مهمة العقلانية الإسلامية هي الدفاع عن الإيمان الإسلامي بالمنطق العقلاني،الداعم للوحي الإلهي والنقل الإسلامي،فشاعت في مصادر الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي عبارات من مثل:"ماعُرِف الله إلا بالعقل ولا أُطيع إلا بالعلم"**»[2]. فمركزية العقل والتعقُّل في الإسلام تكمُن في أن العقل هو مناط التكليف، والمسلم يعرِف الله ويعبدُه بالعقل، وعند فقده تسقط العبادات، وبه يتميَّز الإنسان عن الحيوان، ولو شاء الله لجعل الإنسان من جملة الكائنات التي تسبح لله أناء الليل وأطراف النهار فنولد جميعا على التوحيد والإيمان، لكن الله كرَّم الإنسان بالعقل من أجل أن

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص264.

2- محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى ، فبراير2008، ص9.

يهتدي لطريقه بنفسه مخيَّرا قال عز وجل ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾[سورة يونس، 99].

ولتبيان أهمية العقل والدعوة إلى الاجتهاد والتعقل. قمنا بإحصاء أهم العبارات القرآنية التي تكرَّرت في القرآن والتي ينهى فيها الله عن التلقي السلبي ويحث على التأمل وإعمال العقل والتفكُّر كما هو موضح في الجدول الآتي لنقف على مركزية العقل في الإسلام:

العبارة	تكرارها	موضعها
"أَفَلَا تَعْقِلُونْ"	13مرة	الأعراف169، آل عمران65، البقرة76، البقرة44، الأنعام32، الصافات138، القصص60، المؤمنون80، الأنبياء67، الأنبياء10، يوسف109، هود51، يونس16
"يَعْقِلُون"	22مرة	البقرة164، البقرة170، البقرة171، المائدة58، المائدة103، الأنفال22، يونس42، يونس100، الرعد4، النحل12، النحل67، الحج46، الفرقان44، العنكبوت35، العنكبوت63، الروم24، الروم28، يس68، الزمر43، الجاثية5، الحجرات4، الحشر14.
"لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونْ"	8 مرات	البقرة73، البقرة242، يوسف2، النور61، الأنعام151، الحديد17، غافر67، الزخرف3.
"إِنْ كُنْتُم تَعْقِلُونْ"	مرتان	آل عمران118، الشعراء28.
"أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونْ"	مرة	يس 62.
"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونْ"	مرتان	النساء82، محمد24.
"يَتَفَكَّرُونْ"	11مرة	الحشر21، الجاثية13، آل عمران191، الأعراف176، يونس24، الرعد3، النحل11، النحل44، النحل69، الروم21، الزمر42.
"لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُون"	مرتان	البقرة219، البقرة266.
"أَفَلَا تَتَفَكَّرُونْ"	مرة	الأنعام 50.
مجموع التكرارات	62 مرة	

هذه العبارات المتراوحة بين الأمر بإعمال العقل والنهي عن الجهل دليل على أن الله عز وجل خلق الإنسان ولم يساوه بالطبيعة والمادة والحيوان؛ فالنَّموذج الإسلامي حفظ للإنسان قيمته

التي سلبته إياها المنظومة التحديثية الغربية عندما انتصرت للمادة على حساب الإنسان واختزلت الإنسان فيبعده المادي، وبالعودة إلى الآيات القرآنية نجد 262 آية تحدثت صراحة وباللفظ عن العقل ومترادفاته وبالإضافة إلى مئات الآيات القرآنية التي تستخدِم المنطق العقلاني في المحاورة والمخاطبة والاستدلال والإقناع، وفي تفنيد حجج الخصوم[1]، علاوة على ذلك فإن الاجتهاد في الإسلام يتجلى في الفقه الإسلامي وفي فتح الباب أمام الاجتهادات وفي الآيات المتشابهات التي تدفع بعقل متلقيها للتأويل المستمر والاجتهاد الذي لا ينضب على مر قرون، الأمر الذي تولَّدت عنه المذاهب والطرق الدينية، وظهر لأجله علم الكلام

ولأنَّ الرسول محمد عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى فإن سنَّته الشريفة ثانِيّ مصادر التشريع تتضمَّن أيضا الإعلاء من شأن العقل والحث على الاجتهاد عبر مئات الأحاديث التي تدعو للعلم والتفقه في الدين وتحترم العلماء وتبشِّرهم بالفوز وتحضُّهم على التمسك بالعلم لأنه أساس تطور الأمم، فقد «**حدَّثنا سعيد بنُ عفيرقال حدثنا ابن وهب عن يونس عن ابن شهاب قال: قال حميدُ بن عبد الرحمان سمِعت معاوية خطيبا يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «من يُرِد اللهُ به خيراً يفقِّهه في الدِّين. وإنَّما أن قاسم، والله يعطي. ولن تزال هذه الأمة قائمةَ على أمر الله لا يضرهم من خالَفَهم حتى يأتي أمر الله»**»[2]. وبالعودة إلى صحيح البخاري سنجد كتاب العلم لوحده يحوي 75 حديثا في هذا الشأن.

بالإضافة إلى كمون النسق الفكري الإسلامي في مشروع عبد الوهاب المسيري؛ فقد شكّل الإسلام في حياة المسيري مرجعيةّ ودينا وأسلوب حياة ووسيلة مقاومة وتصدي للنماذج الغربية المعادية للإنسانية عن طريق العقل أكثر من النقل، وهو الأمر الذي سنقف عنده في العنصر الموالي.

1- محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، ص12.

2- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (كتاب العلم) (باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين)، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 29.

ثانيا: الأساس الفلسفي لمرجعية المسيري الإسلامية في فكر "علي عزت بيجوفيتش".

1- البحث عن الأساس الفلسفي لمرجعيته الإسلامية.

تشكَّلت أصول المسيري الإسلامية من خلال اطلاعه على التراث الإسلامي من جهة ومن خلال نماذج إسلامية فكرية وفلسفية حديثة ساعدته على الوصول إلى النَّموذج المعرفي الكامن في الدين الإسلامي الذي جعل الكثير من مفكري الغرب يعتنقون الإسلام، لقد منع المسيري تراثُه الإسلامي من الانبهار بالحداثة الغربية وفتوحاتها العلمية والاقتصادية، لأنه حيثما ذهب وأينما بحث كان يبحث عن الإنسان ووضعه ضمن أي تشكيل حضاري أو نموذج فكري، فقد أدرك المسيري من خلال مخزونه الضخم من التراث الإسلامي الذي اطَّلع عليه منذ صباه -قبل أن يطلع على النَّماذج الإنسانية الغربية- أنَّ الإنسان كائن مركب لا يمكن رده لقوانين المادة البسيطة، ففي سن الثالثة عشر كان قد قرأ المسيري القرآن الكريم عدة مرات إلى جانب الأحاديث النبوية، كما اطلع على **"فقه السنة"** لـ **"الشيخ سيد سابق"**، وتعرَّف على قيمة الإنسان في قصص السيرة والصحابة والخلفاء الراشدين، تلك المعرفة التي ترسَّخت باطلاعه على تاريخ المسلمين وفتوحاتهم واحترامهم للآخر وهو الأمر الذي لم يجده في تاريخ الحملات الاستعمارية الغربية[1]، ولكن كل هذا المخزون لم يكن كافيا بالنسبة للمسيري، كما أنّ إيمانه بالعقل التوليدي الاجتهادي الذي يرفض التلقي السلبي لم يسمح له بتبني رؤية دينية غير مُؤَسَّسَة فلسفيا، وعليه قاده الشك الفلسفي إلى البحث عن الإنسان في نماذج أخرى تُقدِّم تفسيرا فلسفيا للظواهر الإنسانية، وحدث أن تبنى النموذج المادي الماركسي الذي انهزم أمام مرجعيته الإسلامية الإنسانية التي لم يستطع التخلص منها، فعادت من منطقة العقل الباطن إلى الخريطة الإدراكية التي انبنى عليها مشروع المسيري بعد أن عثر على أساسها الفلسفي الذي أجاب عن أسئلته الوجودية في تجارب مفكرين مسلمين تبنوا الإسلام منهج حياة بعد رحلة من التجارب والتساؤل والصراع مع النموذج الغربي.

عندما يهاجر الإنسان وطنه ويفارق مجتمعه وانتماءه الهوياتي ينظر من فضاء الآخر إلى الداخل بمنظار أوسع وأعمق ويتشبَّث بهويته ويسعى لفهم واستيعاب مقولاتها بشكل أكبر، فيطالع ويبحث، وهو ما حدث للمسيري في فضاء الآخر؛ فبدأ بقراءة كتابات بعض المفكرين

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص53، 54.

الإسلاميين مثل "مالك بن نبي" و"سيد حسين نصر" و"فضل عبد الرحمن" التي ساعدته على فهم الإسلام بطريقة جديدة تجيب عن كثير من تساؤلاته[1]، بالإضافة إلى قراءات المسيري لكتابات المفكرين والثوريين والمثقفين والعلماء الغربيين الذين اختاروا الإسلام دينا مثل "رجاء غارودي"، و"مالكولم إكس"* الذي أصبح اسمه بعد اعتناق الإسلام الحاج مالك شباز، وكان لهذا الأخير الدور الكبير في إدراك المسيري لقيمة الإيمان والإسلام.

عندما طلب "جون هنري كلارك" من المسيري أن يكتب دراسة حول أثر الإسلام في "مالكوم إكس" أُسقِط بين يديه، فلم تكن معرفته بالدين الإسلامي في بعده الكوني والاجتماعي والإنساني عميقة، ولما طالع سيرة مالكولم إكس تفاجأ بالأمر، وتساءل عما يجعل هذا المناضل ينصرف عن النموذج الغربي بما يضمنه من حريات وحياة مستقلة ويدخل في الدين الإسلامي؟ لقد أدرك المسيري من خلاله سماحة وبراءة الحياة التي يكفلها الإسلام فقد كان العالم الإسلامي بالنسبة لمالكوم إكس وبتعبير المسيري "حلم البراءة الأولى"[2]، التي يتطلع إليه أي إنسان أنهكته تعقيدات الحضارة الغربية والعالم الحديث بحروبه وأحقاده وعنصريته وصراعاته العرقية التي عانى منها مالكولم باعتباره زنجيا يعيش في أمريكا العنصرية، بينما في الإسلام تختفي كل النزعات العرقية، وبوسع الأسود أن يعيش مع البيض في جو أخوي من التسامح والمساواة، ولاشك أن هذا هو ما أثَّر فيه في زيارته إلى مكة المكرمة حيث تعكس شعائر الحج والعمرة عمق الدين الإسلامي وتعامله مع الإنسان في جوهره الروحي والإنساني، وحيث لا فرق بين غني أو فقير .

لاشك أنّ المسيري نفسه باعتباره عربيا مُلَوَّنا عاش في المجتمع الأمريكي قد خبر بنفسه هذه العنصرية مما نبهه إلى زيف النموذج الحضاري الغربي الخلو من الجانب الإنساني والروحي، وعليه قد أدرك في أمريكا زيف الديموقراطية وشعارات الحرية، لكنه لم يدرك البديل رغم كمونه فيه إلا باطلاعه على نماذج وسير ذاتية كسيرة مالكوم إكس، وبخوضه تجارب شخصية، فأدرك أن بوسع المقولات الدينية أن تجيب عن أسئلته الوجودية والكونية وأنها النموذج الذي يجب أن يتبناه،

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛في البذور والجذور والثمر، ص302.

*- مالكولم إكس زعيم أمريكي زنجي، اسمه الأصلي مالكوم لتل (أي مالكلوم الصغير) ولكنَّه غير اسمه إلى مالكولم رافضاً بذلك الاسم الذي أعطاه إياه الرجل الأبيض، ثم غير اسمه بعد ذلك إلى الحاج مالك بعد إعتناقه الإسلام وحجه إلى مكة المكرمة حيث مارس تجربة روحية كان لها أثرا عميقا في فكره وحياته، تم اغتياله سنة 1965، يُنظَر عبد الوهاب المسيري الفردوس الأرضي (النسخة الإلكترونية) منتديات الوحدة العربية http://arab-unity.net/forums/index:/php.K/، ص62.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص62.

طالما أنه يبحث عن النموذج الذي يستطيع التعامل مع الحياة الإنسان في تركيبيتها وينظر إلى الإنسان باعتبارها كائنا عاقلا متميزا وكريما منفصلا عن الطبيعة مستخلفا فيها، وهو الأمر المتحقق في الدين الإسلامي، وعليه أصبح الإسلام أو الدين في حياة المسيري ليس فقط مجموعة من الطقوس والشعائر والمحرمات، إنَّما مرجعية أساسية لفكره و منهجه؛ إذ يقول «**خلاصة الأمر أنني اكتشفت الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء (غيرحقيقي) من بناء فوقي ليس له أهمية في حد ذاته، ويمكن تفسيره(كشفه- فضحه) في إطار العناصر الاقتصادية، وأن المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنَّما هو جزء ممن الكيان والهوية. وهكذا اهتزت معادلة أن البناء الفوقي"إن هو إلا تعبيرعن البناء التحتي"، وزادت الثغرة التي تفصل الإنسان المركبة عن الواقع المادي البسيط اتساعا، وزادت فعالية الأفكار(عالم الروح) في تفسيرظاهرة الإنسان**»[1]. وبالتالي تم تقويض النموذج المادي بشكل نهائي وأصبح النموذج الإنساني والإيماني هو بنيته التصورية في تفكيكه لأشكال الهيمنة التي يعاني منها الإنسان بشكل عام والهامش بشكل خاص، وسلاحه الذي يقاوم به مَدَ الحداثة الغربية.

2- **نقد النموذج الغربي المادي والدفاع عن الإنسان من منظور إسلامي.**

أ- **الفكر الغربي؛ رؤية الإنسان والعالم.**

سبَق وأن تطرقنا أن المسيري على الرغم من رصيده المعرفي الإسلامي وتنشئته الدينية إلا أنه أدرك نموذجه المعرفي بفعل التأمل وفي رحلة بحثه عن نموذج إنساني ومن خلال إطلاعه على تجارب فكرية غربية إسلامية لفتت انتباهه لمقدرة الإسلام على إنقاذ الإنسان من الجُرم الغربي، وهو الأمر الذي يجعل الغرب يحارب الإسلام ويشوه صورته ومن النماذج الأكثر تأثيرا فيه نذكر"علي عزت بيجوفيتش"الذي ترك عميق الأثر في فكر ورؤية المسيري للإسلام ونقده للغرب. فمن هو بيجوفيتش؟ وما هي أهم الأفكار التي استهمها المسيري من مؤلفاته؟

"علي عزت بيجوفيتش"[*] (1925-2003) الرئيس المفكر، والمحامي الفيلسوف، والمثقف المقاوِم بالسلاح والقلم للبطش الاشتراكي والتشييء الغربي، والمدافع عن الإنسان والإسلام انطلاقا من

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص184.

*-"**علي عزت بيجوفيتش**" (8 أوت 1925-2003) مفكر وفيلسوف إسلامي وزعيم سياسي بوسني، ترأس جمهورية البوسنة والهرسك من 1992 إلى 1996، وُلِد بيغوفيتش في شاباتس بالبوسنة في أسرة عريقة في الإسلام يمتد وجودها في البوسنة إلى أيام حكم الدولة العثمانية لمنطقة البلقان،نال شهادة البكالوريوس في الحقوق سنة1950، ثم الدكتوراه سنة1962. وحصل على شهادة في المحاماة سنة1962، وشهادة عليا في الاقتصاد سنة1964، أتقن عدة لغات أجنبية؛ من بينها الألمانية والفرنسية والإنجليزية والعربية. ويَعتبِر العربية وسيلته للاتصال بالقرآن الكريم والاطلاع على التيارات الإسلامية وتجاربها الفكرية. اصطدم

رؤية إنسانية تتجاوز تجربتها الخاصة، وحدود وطنها، ولا تنظر إلى عدوها منفصلا عن سياق عامٍ؛ قاري وحضاري، وتاريخي، فبالرغم مما عاناه بيجوفيتش من الشيوعية على غرار مسلمي البوسنة؛ إلا أنه لم يُوجِّه نقده وسلاح مقاومته تجاه الشيوعية أو النظام الاشتراكي فحسب، كما أنه لم يقاوِم الاستعمار وسيطرة الاتحاد السوفييتي فقط من موقعه كمحامٍ ورئيس، بل كان نقده كمفكِّر شاملا للحضارة الغربية الحديثة برأسماليتها واشتراكيتها وتياراتها المختلفة، لقد أدرك بيجوفيتش أنَّ هنالك نموذجا معرفيا واحدا كامنا في التشكيل الحضاري الغربي يأخذ شكلا اشتراكيا فى حالة الاشتراكية، وشكلا رأسماليا فى حالة الرأسمالية، وهو نفس النموذج الكامن في الممارسات الاستعمارية والدكتاتورية والعنصرية سواء تلك التي يتصارع معها الإنسان في البوسنة بفعل الدكتاتورية الشيوعية أو تلك التي يقاسيها الشرق من الاستعمار الحديث، بل وما يعانيه الإنسان الحديث بشكل عام في الغرب والشرق على حد سواء.

إنَّ المتوقَع من رئيس ورجل قانون أن تكون مقاومته سياسية وعسكرية، وخطابه سياسي يتوجه بالنقد إلى الأنظمة والحكومات، غير أن بيجوفيتش نقد الغرب والمركزية الغربية وفككها من خلال قراءته لكانط وهيجل والنظرية الداوينية والفلسفة النيتشوية وكارل ماركس؛ وتوصَّل إلى أن الفكر الغربي وفلسفته وأنظمته الاقتصادية والسياسية ورؤيته للآخر، مهما اختلفت هي ناتجة عن ذات الرؤية والإيديولوجية والنموذج؛ كلها صادرة عن مقولة الإنسان الطبيعي ومدفوعة بالنموذج المعرفي المادي، أي«**الاعتقاد بأن المادة هي المبدأ الأولي بهذا العالم أو "النظرة المادية للعالم" سنجدها متبوعة أو مصحوبة بعدد من الأفكاروالمعتقدات والآراء تتلاءم معها، فالمادي- كقاعدة- سيميل إلى تفضيل "المجتمع" على "الإنسان الفرد" وسيكون**

بيغوفيتش -وهو الفيلسوف المتسامح والمناضل القوي- بالسلطة في وقت مبكِّر بسبب اهتماماته الفكرية الإسلامية المغايرة للمواقف الشيوعية الحاكمة في يوغسلافيا التي كانت البوسنة جزءا منها آنذاك؛ حيث انضم في شبابه إلى منظمة الشبان المسلمين التي تأسَّست في سراييفو على غرار جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وقد حُكِم عليه عام 1946 بالسجن لمدة ثلاث سنوات، ذاع صيته في يوغسلافيا بعد تألف كتاب "البيان الإسلامي" الذي حُوكِم بسببه في سراييفو عام 1983 مع 12 مثقفا بتهمة "الأصولية"، وحكم عليه بالسجن مرة أخرى لمدة 14 سنة ولكنه استفاد من العفو وأطلق سراحه في نهاية 1988. ألَّف بيغوفيتش العديد من الكتب ذات الطابع الفكري والسياسي منطلقا من رؤيته وفهمه لعالمية رسالة الإسلام وتعاليمه، ودعا في =أطروحاته ونظرياته إلى التسامح والتعايش بين مختلف الأديان والأعراق، ومن أبرز مؤلفاته: "البيان الإسلامي"، و"عوائق النهضة الإسلامية"، و"الإسلام بين الشرق والغرب". وتوَّج عمله في التأليف نهاية 1999 بنشر مذكراته "هروبي إلى الحرية" التي سجَّل فيها ملاحظاته داخل السجن خلال 1983-1988. يُنظَر بيغوفيتش.. الزعامة في دروب الفكر والحرب والسلام، شبكة الجزيرة الإعلامية: http://www-aljazeera-net.cdn.ampproject.org. 2016/04/24، تاريخ التصفح: 2020/11/04.

متحمسا "لدارون"، وللتعليم العام بدلا من التعليم الأسري، وللتقدم بدلا من الإنسانية.. وسيرى الحركة التاريخية، وكذا السلوك الإنساني، خاضعين لقوانين حتمية تتجاوز إرادة الإنسان ومقاصده، وسوف يكرس الحقوق الاجتماعية والضمان الاجتماعي على حساب الحقوق الإنسانية»[1]. ومن هذا المنطلق فإنَّ الأسس الداروينية للحداثة الغربية التي أدت تشييء الإنسان وحيونته ودفعت بالإنسان إلى اغتصاب حقوق الآخرين ليضمن بقاءه باعتباره الأقوى لا تختلف في رؤيتها عن الماركسية والنيتشوية، إذ كلها تقود إلى الإلحاد الذي يقر بالعلم والتقدم المادي، لكنه ينكر الإنسان بأبعاده المختلفة وعلاقاته مع الخلق والخالق وبالتالي تتم مصادرة حق الإنسان وحريته في المعتقد كما حدث مع أهل البوسنة وحقه في تقرير مصيره، إن هذه المسألة استطاع بيجوفيتش ردها إلى أساسها المعرفي وهو النظرة إلى الإنسان وأصل الإنسان فالإنسان المستعمَر في القرن التاسع عشر أو الإنسان الاقتصادي والطبيعي في ظل الامبريالية الحديثة كلاهما ضحية النموذج الغربي المادي، ومن خلال هذا نستنتج أنّ مقاومة بيجوفيتش الثقافية لم تستهدِف عدوها العسكري، ولم تدافع عن مواطنها البوسني والمسلم، إنَّما مقاومته هدفها تحرير "الإنسان" الذي تم استلابه وإفساد روحه وحياته بعد أن تم تكريس بعده الاجتماعي وتجاهل البعد الفردي-كما رأينا في تحليل هاربرت ماركوز- وتم فصل حياته الخاصة والعامة عن القيمة وتم تفكيك المفاهيم التي تُحقِق إنسانيته كمفاهيم الأسرة والدين.

وبناء عما سبق فقد ألهمت رؤية بيجوفيتش الإنسانية عبد الوهاب المسيري ودفعته ليتجاوز بدوره حدود وطنه العربي وما يعانيه من تهميش واستعمار إلى الدفاع عن الإنسانية جمعاء، وإلى تجاوز الوقوف عند الأشخاص والنصوص والنظريات بتفاصيلها منفصلة عن بعضها البعض بل اتخذها وسيلة للغوص في الوجدان الغربي واستخلاص تصوّره للإنسان والكون؛ التصور الذي يدفع إما إلى احترام الآخرين أو استعمارهم، وفي حالة النموذج الغربي المادي قد أدى إلى الاستعمار وتجريد الإنسان من إنسانيته.

ب- <u>الإنسان بين الواحدية المادية الغربية ومبدأ الثنائية (المادية/ الروحية) في الإسلام.</u>

لقد أدرك المسيري مع بيجوفيتش خطورة النموذج المادي الغربي والانعكاسات السلبية للواحدية المادية الغربية على الإنسان، إذ اختزلت الكون بأسره في المادة؛ فالإنسان مادة، وأصل

1- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية- الكويت، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات- ألمانيا، الطبعة الأولى، يناير 1994، ص397.

الكون مادة، ومحرك الكون مادة، والتقدُّم لا يمكن إلَّا أن يكون ماديا، في مقابل مبدأ الثنائية الذي يقوم عليه الدين الإسلامي(خالق/ مخلوق) (إنسان/ طبيعة)، فقد وضع ثنائية الروحي والمادي أساسا لمنهجه وقراءته لأي ظاهرة أو فكر أو نص، ومن هذا المنطلق اتخذ بيجوفيتش من النموذج المعرفي الإسلامي وسيلته لتفسير ومقاومة النموذج الغربي فالإسلام لا يدعو لحياة مادية خالصة ولا إلى حياة روحية خالصة؛ فهو يعلي من قيمة الإنسان ويوازن بين جانبه الروحي والمادي، وعلى هذا الأساس أدرك المسيري مع بيجوفيتش أنَّ الإسلام ليس مجرد تعاليم إنما هو منهج حياة قادر على تنظيم العالم بأسره من نواحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وليس من حيث ما حُلِّل وحرِّم بل من حيث النموذج المعرفي الكامن فيه؛ رؤيته للخلق (الإنسان والطبيعة) والخالق والعلاقة الموجودة بينهما، من هنا نتجت ضرورة الحديث في هذه الأطروحة عن دور الفكر الإسلامي في خلق حس المقاومة عند المسيري بل وبلورة مقولاته المنهجية والفكرية لمواجهة الآخر.

يقوم الإسلام على مبدأ الثنائية؛ ثنائية المادة والروح، الخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة، ويتجلى ذلك في العبادات والأركان الخمسة التي تتحرى أبعادا اجتماعية واقتصادية ونفسية وصحية، فهو ثنائي القطب ولا يقتصر فقط على البعد العقائدي والميتافيزيقي، والثنائية على عكس الواحدية إنها تحفظ للإنسان إنسانيته، ولا تساوي بينه وبين الطبيعة/ المادة، وهذا ما من شأنه أن يحمي الإنسان والشعوب من التشييء والاستغلال والاستعباد، إذ«**يذهب بيغوفيتش إلى أن تركيبية الإنسان مرتبطة تمام الارتباط بثنائية الإنسان والطبيعة، أي باختلاف الواحد عن الآخر رغم تفاعلهما. وهذه الثنائية هي نقطة انطلاقه والركيزة الأساسية لنظامه الفلسفي ومن خلالها يُقدَم الإسلام إلى الغرب. فالإسلام ينطلق من ثنائية الخالق والمخلوق والإنسان والمادة. والثنائية على عكس الواحدية تتفق مع إنسانية الإنسان، فهي مصدر تركيبته وهي التي تفصله عن عالم الطبيعة والمادة**»[1]. ويذهب بيجوفيتش إلى أبعد من هذا؛ إذ حاول في كتابه **"الإسلام بين الشرق والغرب"** البرهنة على أن الإنسان لا يقوم على الواحدية الروحية فحسب، وذلك من خلال إيضاح العناصر المادية والعلمية والوضعية المتوفرة في الإسلام وبالتحديد في النص القرآني وكذا الفلسفة الإسلامية؛ التي نبع منها المنهج التجريبي لفرانسيس بيكون؛ إذ درس جملة من الآيات التي تدعو إلى الملاحظة وهو ما نجده في المنهج التجريبي الذي ابتدعه بيكون،

1- بيغوفيتش.. الزعامة في دروب الفكر والحرب والسلام . http://www-aljazeera -net.cdn.ampproject.org

وهو أساس قوة وتقدم الغرب فبحسبه إنها «**حقيقة هامة عن "بيكون" لم يتم دراستها دراسة كافية أو الاعتراف بها، ألا وهي أن أب الفلسفة والعلوم الانجليزية كان في حقيقة الأمر تلميذا مخلصا للثقافة العربية الإسلامية. وقد تأثر "بيكون" تأثرا قويا بالمفكرين المسلمين وعلى الأخص "ابن سينا"، الذي اعتبره "بيكون" أعظم فيلسوف ظهر بعد "أرسطو"**»[1]. فقد حاول بالحجة والدراسة العلمية الممنهج إثبات تأثير الفكر والثقافة الإسلامية على النزعة المادية والوضعية والمنهج التجريبي في الغرب، غير أن المفهوم الإسلامي للتقدم لا يقتصر على الجانب المادي؛ إنَّما يهدف إلى خلق إنسان متوازن روحيا وماديا على المستوى الفردي والاجتماعي، فالإسلام يشمل الحياة المادية والروحية، ويدعو لحياة تشمل الداخل والخارج لا ينفصل فيها الدين عن النظام الاجتماعي «**ومن هنا جاءت أهمية الإسلام باعتباره الحل الأمثل للإنسان، لأنه يعترف بالثنائية في طبيعته. وأي حل مختلف، يُغلب جانبا من طبيعة الإنسان على حساب جانبه الآخر، من شأنه أن يعوق انطلاق القوى الإنسانية أو يؤدي إلى الصراع الداخلي. إن الإنسان (بطبيعته الثنائية) أكبر حجة للإسلام**»[2]. ومن هذا المنطلق يمكن تأسيس حداثة من معين الإسلام دينا وفلسفة ورؤية كونية ومعرفية لله والإنسان، وستكون حداثة إنسانية تعطي للإنسان قيمة وتسمو به.

وبناء عما سبق فإن العالم الإسلامي يحوي الأسس التي من شأنها أن تخلق حداثته وتطوره- كما كان في السابق- وعليه لابد من عدم الانخداع بالحداثة الغربية وإدراك نموذجها الكامن وبنيتها الفلسفية والإلحادية التي لا تتلاءم مع النموذج الإسلامي ولا يجب أن نغتر بسرديات حقوق الإنسان، وحرية الأديان والعبادات والسلوكات، والتقدم المادي التي تدعي أنها تخدم الإنسان،لأنها كلها وهي منزوعة عن القيمة من شأنها أن تخلق فوضى وآفات ومشاكل نفسية واجتماعية وصحية، والواقع المعيش بامبرياليته وأمراضه النفسية والجسدية وفساد مجتمعه يؤكد حقيقة ذلك، فبحسب بيجوفيتش «**بدون الدين وبدون فكرة الجهاد الروحي المتصل للإنسان كما تقرر في "الحدث التمهيدي بالجنة"، لا يوجد إيمان حقيقي بالإنسان باعتباره قيمة عليا. بدون ذلك ينتفي الإيمان بإمكانية إنسانية الإنسان، أو بأنه موجود على الحقيقة. إن القول بمذهب إنساني ملحد ضرب من التناقض، لأنه إذا انتفى وجود الله انتفى بالتالي**

1- يُنظَر علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص309.

2-المرجع نفسه، ص318، 319.

وجود الإنسان. كما أنَّه ما لم يوجد إنسان، فإن "الإنسانية" التي يزعمونها تصبح عبارة بلا مضمون. إن الذي لا يعترف بخلق الإنسان لا يمكنه أن يفهم المعنى الحقيقي للإنسانية. وحيث أنه افتقد القاعدة الأساسية، فإنه سوف يقلص الإنسان إلى مجرد (إنتاج السلع وتوزيعها وفقا للحاجة)»[1]. وكان لهذه الرؤية البيجوفيتشية للحداثة الغربية وبديلها الإسلامي صداها الكبير في مشروع المسيري وما اصطلح عليه بالحداثة الإنسانية البديلة التي تعتبر حداثة مضادة للحداثة الداروينية؛ إذ أدرك المسيري مقدرة الذات العربية والإسلامية بما تملكه من مقولات دينية وتراثية على تحقيق التقدم المتصل بالقيمة الذي لا يختزل الإنسان في بعد واحد ولا يُشَيِّؤه بل يسمو به إلى القيمة العليا.

3- <u>الآثار السلبية للتقدم العلمي والتكنولوجي الغربي على الإنسان.</u>

انطلاقا من إدراك بيجوفيتش لثنائية الإنسان (المادة والروح) قام بنقد مفهوم التقدم المادي الذي يهيمن على الحضارة العلمانية الحديثة، إن مفهوم التقدم في الإطار المادي يعني التطور التكنولوجي والعلمي الذي يُؤدِّي إلى تحقيق المزيد من الرفاهية كل هذا منفصلا عن القيم الأخلاقية والدينية والإنسانية، وبهذا تحقق الرفاهية المادية بتطوير الوسائل وأساليب العيش واختصار المسافات والجهد والوقت، لكن من شأن هذا أن يزرع الخراب في نفس الإنسان ويخلق تناقضا في حياته، إذ تصبح «**الرفاهية هي الصورة البرانية، والعبثية هي الصورة الجوانية للحياة. فإذا عبَّرنا عن هذا الموقف تعبيرا جدليا نقول: كلما زادت الرفاهية والرخاء كلما تعاظم الشعور باليأس والخواء... وعلى عكس ذلك، يمكن أن تكون المجتمعات البدائية فقيرة تتفاقم فيها الاختلافات الاجتماعية الحادة، ولكن كل ما نعلمه عنها يشير إلى أن حياتها مليئة بمشاعر قوية خصبة**»[2]. لقد رصد بيجوفيتش التأثير السلبي للتقدم على الإنسان؛ فردا وأسرة ومجتمعا، فالعلم من المنظور الحديث منفصل عن القيمة لا يولي أهمية لما يمكن أن ينجر عن نظرية أو اختراع من عواقب أخلاقية وروحية واجتماعية فـ«**التعارض بين العلم والأخلاق ينعكس في الحياة اليومية، فالعلم- مثلا- يقبل الإخصاب لأطفال الأنابيب، كما يقبل ما يسمى بالقتل الرحيم "Euthanasia"، هذه الأمور لم يكن في الإمكان تخيلها بدون العلم، فهي من نتاجه. ومن ناحية أخرى، نجد أن كل أخلاقي- بصرف النظر عن موقفه الأسمى من الدين-**

1- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص89.

2-المرجع نفسه، ص127.

يرفض هذه الأمور باعتبارها مناقضة للمبدأ الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية»[1]. وهذا التعارض أنتج الإنسان الحديث المهزوم داخليا، المقهور والمغترب عن عالمه رغم ما تقدمه التكنولوجيا والتقدم والنظريات المادية (الداروينية، الماركسية، النيتشوية..) من تقنيات وآلات ومقولات تدَّعي السمو بالإنسان والوصول به إلى السوبرمان، ولكنها في حقيقتها حرمته من الصفات الإنسانية والحياة الأسرية التي تسمو به عن سائر الكائنات وعن الطبيعة.

لقد نتج عن التطور التكنولوجي والتطور العلمي المنفصلين عن القيمة وتحت شعارات البقاء للأقوى؛ استعمار الشعوب، إبادة الأعراق، حرمان الإنسان من حقوقه وصولا إلى إنتاج الإنسان الاستهلاكي الذي لا يختلِف وضعه عن الإنسان المستعمَر في المجتمعات الشرقية، لأن «**تقليص الإنسان إلى مجرد وظيفة إنتاجية استهلاكية، حتى- ولو كان له مكان في عمليات الإنتاج والاستهلاك- ليس علامة على الإنسانية، وإنَّما هو سلب لإنسانيته. إن تدريب البشر على أن يكونوا مجرد منتجين، وتنظيمهم في صفوف المواطنين الصالحين، هو أيضا لا إنساني**»[2]. أما على المستوى الأسري والاجتماعي فقد انجرَّ عن هذا التقدم تفكك الأسرة وتخلي الرجل ثم المرأة عن وظائفهما ومسؤوليتهما الأسرية؛ وبالتالي ارتفاع حالات الطلاق والأدهى من هذا ظهور أشكال جديدة للأسرة مبنية على الشذوذ، بالإضافة إلى ارتفاع عدد المواليد غير الشرعيين.

لقد أصبحت مرجعية البناء الأسري مادية بدورها، فمتى اشتدَّ عود الطفل انفصل عن عائلته ومتى انتهت وظيفة الآباء ماديا ووهنت قوتهم يتم وضعهم في دور المسنين «**لقد ألحقت الحضارة الخزي بالأمهات بصفة خاصة، فهي تفضل على الأمومة أن تحترف الفتاة مهنة البيع، أو أن تكون "موديلا"، أو معلمة لأطفال الآخرين، أو سكرتيرة أو عاملة نظافة. إنها الحضارة التي أعلنت أن الأمومة عبودية، ووعدت بأن تحرر المرأة منها. وتفخر بعدد النساء اللاتي نزعتهن (تقول حررتهن) من الأسرة والأطفال لتلحقهن بطابور الموظفات (على عكس هذا الاتجاه تمجد الثقافة دائما الأم، فقد جعلتها رمزا وسرا وكائنا مقدسا. وخصَّصت لها أجمل الأشعار، وأكثر الأعمال الموسيقية عذوبة، وأكثر اللوحات الفنية والتماثيل جمالا. فبينما آلام الأم مستمرة في عالم الحضارة يرسم "بيكاسو" لوحته الرائعة "الأمومة"، ويترنم**

1- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص189.

2- المرجع نفسه، ص88.

بتمجيد الأمومة حين يقول: "بالنسبة للثقافة لا تزال الأم حية")»[1]. وهذا الموقف أساسه رؤية الحضارة الغربية المادية والتشييئية للإنسان والمجتمع، كل هذا من شأنه أن يلفت انتباه المسيري إلى خطورة المصطلحات والمفاهيم التي يشيعها الآخر وضرورة إدراك نماذجها الكامنة وإعادة تعريفها من وجهة نظر الأنا كالأسرة، التقدم، الأمومة، مفهوم العمل، فنظرة الآخر لوظيفة الأم وربة المنزل ودور الأسرة يختلف تماما عن مرجعيتنا ورؤيتنا نحن كذات تعلي من قيمة المرأة وتعظِّم مهام الأم، لقد أثر التطور العلم والتكنولوجي والعلمانية في تغيير الكثير من المفاهيم التي لا يجب أن نستوردها لأنها ستخرج من إطارها المعجمي لتتجسد في الواقع مما ينشأ عنه تَفَكُّك أسري وآلام نفسية؛ اكتئاب، اغتراب، ووحدة.

وبناء عما سبق يمكن القول أنّ من خلال المقارنة بين منجز وتجارب كل من المسيري وبيجوفيتش نجدهما يشتركان في الشك الذي يقود إلى الإيمان الصلب، وفي التأمل والتدبر في المواقف والأشياء من حولهما ومحاولة فهم الحكمة من وراء كل تجربة مرا بها، وكلاهما يدعوا إلى عدم التقليد الأعمى للغرب والانبهار بالحداثة الغربية، والأهم من كل ذلك اشتراكهما في النزعة الإنسانية التي ينطلق منها الاثنين في أي تحليل أو دراسة يقومان بها، إن كتابات بيجوفيتش وأفكاره تعتبر رافدا مهما لمشروع المسيري، كما أن لها أثرها الكبير في تشكيل النموذجين؛ المعرفي والتفسيري للمسيري وفي رؤيته للحضارة الغربية ووضع الإنسان الحديث وأشكال الهيمنة والاستعباد التي يعاني منها، وقد أحيا فيه المقولات الدينية ذلك أنه قدم إجابات للمسيري عن أسئلته الوجودية ووجد في فكره الأساس الفلسفي لمرجعيته الإسلامية، وقد استلهم المسيري - كما ذكرنا في بداية هذا المبحث- طريقته في الدعوة على الإسلام التي تضمر النص القرآني والنبوي لتخاطب الآخر بأسلوبه،و قد امتد تأثير بيجوفيتش على المسيري إلى المستوى الشخصي والفكري في التراجع عن النموذج المادي الماركسي والعودة إلى النموذج الديني، وقد امتد تأثيره إلى تشكيل منهج المسيري "التحليل من خلال النماذج المعرفية"؛ حيث أدرك من خلال بيجوفيتش أهمية قراءة النصوص والأفكار من حيث بناها المعرفية والإيديولوجية التي تمكننا من قراءة حضارة أو مذهب أو حقبة زمنية أو مجتمع بأكمله من حيث ما هو كامن ومشترك دون الغرق في التفاصيل، وقد ألهم بيجوفيتش المسيري بضرورة استخدام النموذج كأداة تحليلية، أي إدراك البعد المعرفي الكلي والنهائي للظواهر والنصوص والتيارات، أي كيف يُنظَر إلى الإنسان في ثقافة أو حضارة ما

1- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص264، 265.

فينعكس ذلك في الخطابات والسلوكات والظواهر والنظريات والاختراعات، وهذا من شأنه أن يمكِّن الباحث من القيام بدراسة مركَّبة تربط بين مواضيع وميادين ونظريات وظواهر شتى وتعيدها إلى رؤيتها العميقة ونموذجها الكامن الذي يوحدها مهما بدت مختلفة أو حتى متناقضة.

المبحث الثالث: حضور "جمال حمدان" في كتابات المسيري؛ فكرا ورؤى ومنهجا.

أولا: إطلاع المسيري على مُنجز جمال حمدان.

في هذا المبحث لن نتحدَّث عن مفكر إسلامي؛ وإنَّما سنتحدث عن الأثر المعرفي الذي تركه أحد علماء العرب المحدثين؛ وهو "جمال حمدان" (1928-1993)* الذي كان له حضورا مباشرا وطاغيا في تشكيل رؤية المسيري وبلورة نموذجه المعرفي والتحليلي، بل إن موسوعة عبد الوهاب المسيري "اليهود واليهودية والصهيونية" انبثقت أساسا من كتابات جمال حمدان في الشأن الصهيوني ورؤيته للمسائل المتعلقة باليهود جغرافيا وتاريخيا ودينيا، فقد بدأت علاقة المسيري بحمدان بعد اطلاعه على كتابه "اليهود أنثروبولوجيا"، وقد صدر الكتاب بتقديم المسيري سنة 1996 عن دار الهلال، وهي مقدمة لا تقل أهمية عما جاء في متن الكتاب شرح من خلالها المسيري منهج حمدان ورؤيته وفكره وأثره العميق في تشكيل فكره ومنهجه ورؤيته، لقد اطلع المسيري على

*- وُلِد "**جمال حمدان**" في محافظة القليوبية بقرية ناي يوم 4 فيفري 1928، التحق بالمدرسة الابتدائية 1933، تحصَّل على شهادة التوجيهية في يونيو 1944، وكان محبا للجغرافيا الأمر الذي دفعه للالتحاق بقسم الجغرافيا في كلية الآداب بجامعة الجيزا، تعلَّم اللغة الألمانية تحصل على درجة الليسانس بامتياز وهو لم يتجاوز 20سنة من عمره ليُعَيَّن في نفس السنة 1948 معيدا في الكلية التحق بجامعة ريدنج بانجلترا لإكمال دراسته في تخصص الجغرافيا من خلال استفادته من البعثة الفهمية أشرف عليه "أوستين ميللر" من كبار علماء الجغرافيا الإنجليز، تحصَّل على الدكتوراه مع درجة الشرف 1953، تعرَّض لمضايقات في عمله ومساره العلمي بسبب أرائه السياسية والمعارضة للحكم المصري مما أجبره على الاستقالة من الجامعة هذا مما أثر على صحته، بلغت مؤلفاته أكثر من 20 كتابا ينقسم بعضها إلى عدة مجلدات ضخمة، وكتابين باللغة الإنجليزية بالإضافة إلى أكثر من 25 دراسة مطوَّلة محكمة نشرت في المجلدات والدوريات العلمية وعدة مجلات بريطانية وفرنسية وعشرات من المقالات التي نشرت بالصحف المصرية والعربية، أشهرها موسوعة شخصية مصر التي ألفها في أربعة، **يُنظَر عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان صاحب شخصية مصر وملامح من عبقرية الزمان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص8-10**، ويذهب كثيرون إلى أن وفاة جمال حمدان لم تكن طبيعية نظرا للحادثة المأساوية التي تعرض لها في بيته وأدت إلى وفاته، يقول أخوه عبد الحميد صالح حمدان «وظل **أخي جمال ممسكا بقلمه حتى آخر لحظة في حياته، ولم يضعه إلا لدقائق معدودات، ذهب فيها إلى مطبخه المتواضع ليُعِدَّ لنفسه قدحا من الشاي... ولم يكن يعلم أن يد المنون كانت على موعد معه عندما انفجرت أنبوبة البوتاجاز في وجهه، وأمسكت النيران بتلابيبه... وحاول وحده إطفاء هذه النيران التي تكاثرت عليه... فكانت الصدمة العصبية أشد من أن تُحتَمل، واقتربت النهاية وحان الأجل... فودَّع الدنيا في غفلة من الزمن، ودُفِن يوم الأحد 17 أبريل 1993، بمقبرة العائلة بالبساتين**» يُنظَر المرجع نفسه، ص 93.

الكتاب عند تأليفه **"موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية"** سنة 1975، وأُعجِب بحمدان الكاتب والإنسان والمفكر وبأسلوب حياته وأسلوب كتابته[1]، وتطوَّر هذا الإعجاب إلى مرجعية مهيمنة وكامنة في مشروع المسيري وأسلوب حياته وقراراته المهنية -قرار الاستقالة من الجامعة- كما قد ساهمت في تشكيل رؤية المسيري ومنهجه ومنظومته الفكرية وأسلوبه أكثر من الكم المعلوماتي الذي اقتبسه من مؤلفاته، حيث يقول «**يبدو أنني حين قرأت كتابه لأول مرة كنت أبحث ساعتها عن المعلومات شأني في هذا شأن أي باحث ولكن يبدو أيضا أنني استوعبت في ذات الوقت منظومة فكرية كاملة ثم استبطنتها تماما دون أن أدري، غير أنني لم أدرك هذا إلا مؤخرا بعد أن انتهيت من كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد...وجلست لأتأمل في مصادر فكري...، فهالني حجم تأثري به في طريقة تفكيره. لقد جاء في كتابه الكثير من المعلومات والوقائع فأخذت منها ما أخذت، واستبعدت ما استبعدت، ثم تبدلت المعلومات وتحورت، كما تُبَدَّل المعلومات وتتحور، ولكن بقي ما هو أهم: بقي فكره ورؤيته ومنهجه**»[2]. فمصادر البحث بالنسبة للمسيري ليست الاقتباسات التي يضمنها الباحث بحثه مستدلا بها، إنَّما مرجعيته التي تتجاوز السطور وأقواس الكتابة، بحيث يصبح الأصل المعرفي بنية مؤثرة في فكر الكاتب ومنهجيته وأسلوبه، فالأصل المعرفي والمرجعيات الذاتية تصبح عين الباحث ودليله وموجهه، والبارع من يتجاوزها وتصبح متضمنة في خطابه دون إعادة اجترارها حرفيا ويقدم طرحه ورؤيته من خلال الاستبعاد والإضافة والنقد والطرح الجديد، وهذا ما حدث مع المسيري وجمال حمدان الحاضر اقتباسا وبنية توجيهية كامنة في مشروعه منهجا ورؤى لاسيما عند تفكيكه المسألة اليهودية والاستعمار الغربي ونقده للخطاب التحليلي العربي.

ثانيا: الأثر المنهجي.

1- رفض الواحدية العلمية المادية.

تُعتبر أفكار "جمال حمدان" من أهم الأصول المعرفية التي شكَّلت منهج المسيري وأسلوب كتابته ورؤيته للبحث الأكاديمي، وألهمته بالمقولات الفكرية والبحثية والرؤى والأدوات المنهجية

1- يُنظَر جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري، سلسلة كتاب الهلال، الصادرة عن دار الهلال، العدد 542، فبراير 1996، مقدمة عبد الوهاب المسيري،ص40.

2-المرجع نفسه، ص40، 41.

حيث خاطبت فيه الإنسان المركَّب والحر وحب اللغة العربية وبلاغتها والأسلوب الأدبي، فقد كان جمال حمدان «**في كل مؤلفاته يتحرى الموضوعية والحياد العلمي، كل ذلك بمنهجية صارمة لا تتجوز ولا تتحيز، وبأسلوب أدبي رفيع. فقد كان بالإضافة إلى علمه الغزير وثقافته الواسعة، يمتلك ناصية اللغة العربية باقتدار يحسده عليه فقهاء اللغة وشيوخها**»[1]. ذلك رغم أنه متخصص في علم الجغرافيا القريب جدا من العلوم الوضعية واللغة الجبرية والحرفية، والذي يكون الاهتمام فيه على المعلومة والمواقع الجغرافية والتعريفات، وبناءً على هذا قام حمدان بإعادة تعريف الجغرافيا، إذ يقول «**أما أنها علم ناقل فضولي متطفل على سائر العلوم جميعا، مجرد علم تسجيلي وثائقي، فليس صحيحا ذلك دونما تحفظ وعلى وجه الإطلاق، فواقع الأمر أن الجغرافيا بالدرجة الأولى علم "ميتابولي metabolic" إن صح التعبير، أعني علم تشرب وهضم وتمثل ثم. إعادة إفراز وتشكيل وتخليق. أو قل هي علم تصنيع لا تعدين، إن أردت تشبيها ميكانيكيا بدل البيولوجي. وحقا، قد لا تكون بهذا أو بذاك علما خالقا على مستوى الحقائق والمعلومات، غير أنها بوظيفتها الأساسية من الربط ورصد العلاقات تخلق جديدا بالتأكيد على مستوى الأفكار والأنماط. علم ناقل إذن كمعرفة، خالق كفكر... والجغرافي بالتالي، وعلى أية حال، قارئ كل شيء، ولكنه كاتب جغرافية فقط، يأكل كل شيء Omnigvorous، غير أن معدته لا تفرز إلا جغرافية صرفا**»[2]. فعلى الجغرافي أن لا يقف عند حدود الرصد وجمع المعلومات وتقديمها بلغة جبرية جافة؛ فاللغة الأدبية ليست حكرا على الكتابة الأدبية لأن الروح تنجذب إلى كل ما هو جميل وعليه على الكتابة العلمية أن تكون جميلة وإبداعية وليست مجرد رصف للمعلومات دون ربط أو تجريد أو مقارنة واستنتاج ومراجعة ونقد.

بناء عما سبق دعا حمدان إلى تحرير الجغرافيا من منهجية العلوم التجريبية، كما أنه انتقد النزعة الوضعية في البحث الجغرافي بشدة؛ فهو -بحسبه- بحث لا يتطلب لوغاريتمات ومعادلات ومنهجية علمية دقيقة وصارمة، إنما المطلوب "الجمالية" الجغرافيا الجميلة، الجغرافيا كعلم جميل وهذا "فن"[3]. إذ لا تفيد الإحاطة الكاملة بتكنيك كل العلوم التجريبية الجغرافيا بشيء، لقد أعاد حمدان النظر في مفهوم الجغرافيا باعتبارها جملة من المؤشرات والتعاريف والخرائط

1- عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان صاحب شخصية مصر وملامح من عبقرية الزمان، ص56، 57.

2- جمال حمدان، شخصية مصر؛ دراسة في عبقرية المكان، الجزء الأول، دار الهلال، مصر، ص15.

3- يُنظَر جمال حمدان، د. جمال حمدان صفحات من أوراقه الخاصة؛ مذكرات في الجغرافيا السياسية، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996، ص54.

تغلب عليها لغة الأرقام فهي بذلك علم معقد ثابت لا يمكن للمتلقي أن يؤول ما تقدمه له الحقائق الجغرافية وليس بوسعه أن يضيف شيئا ويربط حمدان الجغرافيا بالمعرفة الإنسانية الأولى الفطرية فأول ما عرفه الإنسان و أحس وشعر به وعبر عنه هو الأرض والفطرة هنا هي أساس فكرة الإقليم وأولى عمليات الإنسان العقلية تمثلت في الرصد والتأمل في اختلاف الأراضين[1]، كما أن ما يرتبط بالإنسان فطرة وروحا وشعورا لا تستوعبه الصيغ اللغوية الجاهزة.

لقد لفت حمدان المسيري إلى ضرورة التفريق بين العلوم الإنسانية والعلوم الوضعية ورفض الواحدية المادية العلمية؛ إذ لكل علم مجاله وطبيعته الخاصة وتبقى العلوم المرتبطة بالظواهر الإنسانية والكونية أشد تعقيدا وتركيبا، لا تحتويها اللغة الجبرية والقوالب اللغوية الجاهزة، والمسيري مثل جمال حمدان الذي يتحرك «**من العام إلى الخاص ومن الخاص إلى العام ولذا فهو حريص على أن يبتعد أسلوبه عن الصيغ اللغوية الجاهزة ليبحث عن كلمات أو عبارات محددة تعبر عن المنحنى الخاص لرؤيته. ولذا نجده يكد ويتعب ليعثر على الكلمات الدقيقة الدالة "جغرافيا صماء" ويتلاعب بها لإبراز المعنى المطلوب("الرص والرصانة") أو الجمل المتناقضة (عدوان آني واقع وعدوان سيقع في أي آن). وهناك النبرة الخاصة في خطابه، فهو قادر على أن يتوقف عن السرد ليتوجه للقارئ مباشرة. ويمكنه أن يتحدث بلهجة العلماء ثم يرصع هذا الكلام بعبارة جميلة في ذاتها، كما أنه مصري صميم في ولائه شبه الكامل للنكتة ولكنها نكتة توظّف دائما في خدمة الرؤية!**»[2]. ومنه تعزَّز اهتمام المسيري بالنكتة حيث أدرك أهميتها في التعبير عن الوقائع بأسلوب ترميزي وفي المجال التعليمي لترسيخ الأفكار في ذهن المتعلمين، مما يخلق في نفوسهم أثرا وشعورا يحيي فيهم الأفكار التي تلقوها.

وقد أكَّد المسيري على هذا الأثر قائلا «**من الواضح أنني تعلمت من جمال حمدان رفض الواحدية المادية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، وإعادة الاعتبار للخيال والمجاز والحدس في عملية التفكير العلمي. ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية وإدخالها في نطاق العلم الإنساني العام ووضعها في عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة وليست ظاهرة واحدة مغلقة تتسم بالوحدة. ولكن أهم ما تعلمته منه.. طريقة التفكير والنظر وكيفية**

1- يُنظَر جمال حمدان، شخصية مصر؛ دراسة في عبقرية المكان، ص14، 15.

2-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، مقدمة عبد الوهاب المسيري،ص38، 39.

التأمل في المعلومات وتفسيرها، لقد تعلمت من جمال حمدان كيف تكتشف الأنماط داخل ركام التفاصيل المتغيرة وكيف نجرد الحقيقة من الحقائق، ولا أدري هل تعلمت منه أيضا شيئا من الصلابة والقدرة على المقاومة؟»[1]. ويبدو أن الإجابة عن سؤاله تكون بالإيجاب، فقد تجلَّت مقاومتهما على المستوى المؤسساتي في قرار الاثنين الاستقالة من الجامعة نظرا للمضايقات التي تعرَّض لها حمدان بسبب مقاومته الثقافية للاحتلال الصهيوني؛ بينما أراد المسيري التحرُّر من قيود المناهج التعليمية الأكاديمية والفكر المؤسساتي الذي يَحُدّ عبر تخصصيته ويحصره في إطار الدراسات الأدبية، إن حمدان هو نموذج للباحث الذي كسر تقاليد البحوث التراكمية وصاحب عقل توليدي واجتهادي بالنسبة للمسيري.

وتجدر الإشارة في هذه النقطة إلى أن كلا من حمدان والمسيري اتخذ من تخصصه الرئيس والدقيق؛ الجغرافيا بالنسبة إلى جمال حمدان، والدراسات الأدبية بالنسبة للمسيري معبرا للتوغل في تخصصات أخرى ومناقشة قضايا في الشأن السياسي والاجتماعي والتاريخي والديني والحضاري، فقد جاب حمدان جميع مجالات العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والزراعية وغيرها من المجالات الأخرى، وذلك للوصول إلى استنتاجات علمية وعملية لصالح الوطن والمواطن، وكان علم الجغرافيا مدخله لفهم شخصية الأمم والدول، وفي مقدمتها بلده مصر مازجا بين الجغرافيا والتاريخ والفلسفة، مثلما كان الأدب متواشجا مع تاريخ الأفكار وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ والدين مدخلا لفهم الإنسان والدفاع عنه عند المسيري، وتتجلى مقاومة حمدان التي تأثر بها المسيري على المستوى الفكري والسياسي والعلمي في تفكيك الاستعمار ومواجهة الاحتلال الصهيوني بصلابة حيث لم تَجِد بهما المضايقات والاستفزازات عن طريق المقاومة وقول الحق ونفض غبار التبعية عن العقل العربي.

2- <u>اللغة المجازية وأهميتها في الخطابات العلمية</u>.

استعمل جمال حمدان المجاز كأداة تحليلية ووسيلة للتعبير عن المعنى المراد والظواهر؛ ذلك لمقدرة المجاز على التعبير عن الجوانب والحقائق التي لا تستطيع اللغة الحرفية الإفصاح عنها في تركيبيتها حتى في الخطاب العلمي، والمطَّلع على كتابات حمدان ستلفته هذه المسألة وهو ما شد انتباه المسيري وهو من أهل الأدب الخبير بهذه اللغة وكانت أهمية المجاز قد تفجَّرت في فكره من

1-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، مقدمة عبد الوهاب المسيري،ص41.

خلال تخصصه الأدبي وتعززت لديه وتأكدت مقدرتها الفظيعة على التعبير عن مكنونات النفس والخطاب ووصف الظواهر في جوانبها المتعدِّدة والمركبة في الخطابات غير الأدبية، إن احتفاء حمدان بالمجاز ناتج عن رفضه للنماذج الاختزالية المادية وتغليبه العنصر اللامادي في تحليل الظواهر وإيمانه بالثنائيات الفضفاضة التي لا تتلاشى ولا يمكن اختزالها، فحتى الجغرافيا نافح ضد اعتبارها علما ماديا خالصا؛ لأن الجغرافيا –بحسبه- تدرس رقعة تنبض إنسانية وروحا يلتقي فيها الزمان والمكان ويترك فيها التاريخ بصماته، وعليه -بحسب المسيري- فإن «**استخدامه للمجاز، واللغة المجازية ليست زخرفة كما يتصور البعض، فالمجاز هو وسيلة إدراكية وطريقة للتعبير عن إدراك مركب تعجز اللغة النثرية عن التعبير عنه. ولأن إدراك جمال حمدان للواقع مركب وفريد فإنه كثيرا ما يلجأ للمجاز. وهذا في حد ذاته تعبير أيضا عن رفضه لفكرة وحدة العلوم. فاللغة الرياضية العامة المجردة التي تصلح للتعبير عن الظواهر الطبيعية لا تصلح للتعبير عن كل جوانب الظاهرة الإنسانية، ففي وصفه لتوزع اليهود في العالم يبين أنه ليس صحيحا أن "تحت كل حجر في العالم يهوديا"، ويأخذ استعارة الحجر ويقترح استعارة أخرى مشتقة منها ولكنها تقف بالنسبة لها على طرف النقيض:"الأصح أن نقول أن توزيع اليهود العالمي توزيع رشاش متطاير في معظمه يتحول أحيانا إلى تراب رمزي بحت" وهكذا يتحول الحجر الصلب إلى رشاش متطاير ثم إلى تراب**»[1]. فقد استعمل حمدان الاستعارات والصور المجازية في تفسير الظواهر الجغرافية والتاريخية والسياسية والاستعمارية كما استعملها المسيري تماما كمنهج وأداة تحليلية للكشف عن النماذج الكامنة في الخطابات والظواهر لاسيما اليهودية، كما صاغ الكثير منها لوصف والتعبير عن حقيقة أو ظاهرة ما.

من أهم الصور المجازية التي استعملها حمدان في كتاباته على غرار كتاب "اليهود أنثربولوجيا"، "مذكرات في الجغرافيا"، "شخصية مصر" وصف العالم الإسلامي الحديث باعتباره نَوِيَّة قديمة صغيرة داخل جسم الغرب الضخم الذي يلف الكرة الأرضية، وعليه أصبح العالم الإسلامي مجرد إسفين ضخم في قلب العالم الكروي، كما شبَّهه أيضا بديناصور منقرض ملقى كجثة شبه هامدة وسط العالم المعاصر، وبنفس الطريقة قام بشرح التوسع العثماني، فبحسبه إن العثمانيين «**مارسوا " القفز الضفدعي" فمن وسط آسيا بدأوا الهجرة غربا، ولكن قفزوا على إيران ، ليتوطنوا في الأناضول أشبه شيء بقطار له قاطرة (في الأناضول) وله سبنسة (التركستان)**

1-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، مقدمة عبد الوهاب المسيري، ص39.

تركها منفصلة عن القاطرة وبدون قطار في الوسط (إيران) والآن تعود تركيا تبحث عن السبنسة المنفصلة ولكنها تجد إيدا في ظهرها كعربة حنطور يقودها حصان نحو العرب، والآن " كرباج ورا يا أسطى"!»[1]. لقد جمع بين المجاز والتعبير الشعبي المصري واللغة البسيطة السلسة ليرسم في ذهن المتلقي صورة نموذجية تلخص امتداد الدولة العثمانية وتكتيك جيوشها ومسارها ونقطة المنطلق ونقطة النهاية والعقبات والعثرات ومحطات التوسع ومحطات التراجع، والملفت أن حمدان لا يستعمل صورة مجازية واحدة كإضافة لغوية تفسيرية لإيضاح وتفسير قوله وإنما يعبر عن الظاهرة بأجملها أو الموقف بمجموعة من الصور فالتوسع العثماني انتقاله يشبه طريقة مشي الضفدع فهو لم يركض ولم يمشي في طريق واحد ومستقيم ويضع رجله في كل ارض بتؤدة إنما كالضفدع يضع رجله في أرض ويقفز إلى أرض أخرى وبين المكانين أرض لم يطأها ثم يُعَبِّر عن الانفصالات والعثرات والعقبات بصورة القطار المُفَكَّكَة أجزاؤه والتي يصعب تجميعها لأنها في أمكان متباعدة، ولأن القفز الضفدعي لم يسمح بحماية ظهر الجيش وتذليل الصعاب، بحيث يتحرك في إطار سلِس وفي سكة متواصلة وبأجزاء مترابطة واضعا يدا من حديد على كل السكة الحديدية.

لقد استعمل حمدان الصور المجازية أكثر شيء في تحليله لليهود أنثربولوجيا وللصراع العربي الإسرائيلي والاحتلال الصهيوني وفي توزيعهم عبر العالم قبل الاحتلال؛ حيث يقول «**وقد رأينا أن توزيعهم الفعلي ليس عالميا بالصورة المطلقة المرسومة في أذهاننا، أبعد شيء عن التوزيع الغطائي الشامل وإنما هو أدنى إلى التوزيع النقطي البحت. الصورة المجازية ليست نهر مجرة مرصعا عالميا بمستعمرات اليهود، ولكنها يمكن أن تكون منثورا من النوى والنويات السديمية هنا وهناك**»[2]. ومنه قام بتفكيك الصورة المشاعة حول اليهود باعتبارهم كيانا ممتدا في كل رقعة جغرافية وصغَّر من الكيان المرعب الذي أقنع العرب بجبروته ونفوذه وقوته وبالتالي استحالة انهزامه بأن قَدَّم صورة تُعبِّر عن شتاتهم، فهم مَنْثُورون كالنوى وليسوا مجوهرات ثمينة راسخة ومستوطنة ومستقرة، لأن النوى يكون متناثرا ويتحرك ويتدحرج؛ أما الجواهر فلها قيمة ويتم الاحتفاظ بها ولها أماكنها المخصصة ولتوضيح الأمر أكثر، إن اليهود بتعبير حمدان المجازي

1- جمال حمدان، د. جمال حمدان صفحات من أوراقه الخاصة؛ مذكرات في الجغرافيا السياسية، ص101.

2-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، ص113.

"طفيليات المدن"[1] إنهم بشر منبوذون نبذتهم أوروبا ونتج عن ذلك المشروع الصهيوني الذي مكن من طرد هذه الطفيليات إلى أرض أخرى ويتم استعمالها لخدمة مصالحها.

ثالثا: الاستعمار الغربي والصهيوني في تحليلات جمال حمدان.

1- الاستعمار الحديث في القرن التاسع عشر.

قام حمدان بتحليل الاستعمار الحديث في القرن التاسع عشر، وإن كان الاستعمار بشكل عام-بالنسبة له- قد وُجِد مع وجود الإنسان بطبيعته المحبة للامتلاك والتسلط، إلا أن ما يُمَيِّز الحركات الاستعمارية الحديثة ارتباطها بالثورة الصناعية، إذ «**لم يكن مفر كذلك ولذلك من أن يصبح العصر الصناعي مرادفا للعصر الاستعماري، وأن يكون الاستعمار "وباء" القرن التاسع عشر. فإن كان الانقلاب التجاري هو الجد الأعلى للاستعمار الحديث، فإن الانقلاب الصناعي هو أبوه المباشر. تفسير ذلك أن الانقلاب الصناعي خلق اقتصادا مفتوح الشهية، بل حاد الشهوة، ينتج بالجملة ليستهلك بشراهة، وهو في النهاية أبعد ما يكون عن الكفاية الذاتية، ولا يمكن لأي دولة أو مجتمع أن يجد عناصر وأركان صناعته داخل حدوده، بل حتى داخل إقليمه الجغرافي الطبيعي الرئيسي. وإنما هي تعتمد أساسا على عملية "استقطاب" تركيزية عنيفة لكل موارد وخامات وقوى الأقاليم المتباينة والعروض المتفاوتة والبيئات المتنافرة**»[2]. والانقلاب الصناعي بدوره مرتبط بالرأسمالية التي خلقت المجتمع البورجوازي التنافسي المشبع بالرغبة في التوسع والامتلاك، وعليه فالاستعمار فعلا أعلى مراحل الرأسمالية، وهو امتداد خارج الحدود للطبقية داخل الحدود، كما أن المستعمرات ليست إلا "بروليتارية السياسة الدولية"،ولذلك فقد كان الانقلاب الصناعي إشارة الانطلاق نحو الاستعمار، وعاملا حاسما في الصراع الدولي، وكان القرن التاسع عشر هو بالضرورة والامتياز قرن الاستعمار[3]. إن التطور الصناعي قدَّم لأوروبا الوسائل اللازمة والإمكانيات التي سهلت عمليات الغزو من حيث وسائل النقل والأسلحة كما أنه جعل من الاستعمار حاجة ضرورية وإلزامية لتحقيق فتوحات الثورة الصناعية التي تتطلب الكثير من الموارد الطبيعية التي تفتقر إليها أوروبا تمتلكها قارتا أفريقيا وآسيا.

1- جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، ص113.

2- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1983، ص105.

3-يُنظَر المرجع نفسه، ص106.

لقد قامت أوروبا من أجل تحقيق أهدافها الاستعمارية في القرن التاسع عشر بتبرير غزوها بأن «**جعل الاستعمار أوروبا قلب العالم ورأسه جغرافيا وسياسيا، وجعل العالم يتمركز حول قبلة أوربا Euro-centric، وفي نفس الوقت جعل الرجل الأبيض يحاصر الأجناس من خلف ومن قدام ومن خلاف. بل قد يمكننا أن نتحدث عن "أوروقراطية" حقيقية. حكم أوربا Eurocracy - بمعنى الكلمة، وعن عصر الأوروقراطية العالمية، عصر لعبت فيه هذه القارة دور أرستقراطية العالم، وتصرفت فيه كما لو كان الجنس الأبيض وحده دون الجنس البشري كله خليفة الله في الأرض، واتخذت فيه مجال السياسة والحضارة عقلية وفلسفة أشبه ما تكون بعقلية العصور الوسطى في الفلك والكوزمولوجيا حين كانت تحسب الأرض مركز الكون ومحور المجموعة الشمسية!.. وإذا كان لهذا التشبيه مغزى، فهو أن أوروبا كانت تحتقر الجغرافيا وتحتكر التاريخ، أي كانت ضد الطبيعة، ومن هنا ستكون سقطتها وانهيارها فيما بعد**»[1]. إن نزعة التمركز الأوروبية مسألة متفق عليها تمت مقاربتها من زوايا مختلفة تاريخيا وسياسيا ودينيا لكن جمال حمدان قد قام بتحليل المركزية الأوروبية تحليلا جغرافيا؛ فأوروبا لم تقم بنهب الأراضي بل لم تحترم الأرض والمجالات الجغرافية بما تحمله من أبعاد إنسانية،لأن الجغرافيا بالنسبة لحمدان يتواشج فيها الزمان والمكان وعليه فالأرض ليست مجرد رقعة ومساحات وتضاريس؛ بل إنها تاريخ نابض بروح الإنسان وتفاصيل حياته، وعليه فإن الاستعمار الأوروبي والتطور الصناعي الذي انعكس سلبا على البيئة والطبيعة مرده إلى عدم احترام وتقدير الإنسان من خلال إلغاء تاريخ واستعمار مجاله الجغرافي وتدمير الطبيعية.

2- <u>الاستعمار الأمريكي ونهاية الجغرافيا.</u>

بينما تحدَّث المسيري عن نهاية التاريخ* ؛ نجد حمدان قد تحدث عن نهاية الجغرافيا، ذلك بعد رصده لتطورات الاستعمار عقب الحرب العالمية الثانية وظهور الاستعمار الأمريكي الذي اعتبره أشد خطورة وانتشارا من الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر «**وهو أول استعمار "عن بعد" Remote_Imperialism ولم تعد هناك دولة مستقلة واحدة في العالم أجمع، الكل خاضع وتابع للاستعمار الأمريكي الأجدد، العالم الآن برمته ولأول مرة مستعمرة أمريكية**

1- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص110.

*- ألَّف المسيري كتابا بعنوان "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ" سنة 1972 وهو من أولى الكتب التي ألَّفَها، ونستنتج من هذا أنه التفت إلى مسألة نهاية التاريخ واستعمل المصطلح الذي اشتهر به "فرانسيس فوكوياما" قبل أن يُصدِر هذا الأخير مؤلفه بعد عقدين من الزمن.

واحدة»[1]. وذلك بوسائل غير تقليدية البتة لم تستثني أروب نفسها؛ لأنَّها استهدفت الإنسان بشكل عام وتبتغي نشر سياستها وقانونها كما أن الاستعمار الأمريكي لم يكن بحاجة إلى تغليف سلطته وهيمنته بنوايا مغايرة، وإنما اعتبر الاستعمار ضرورة يتبجح ويقر بها فأمريكا «**تختلف عن كل دول الاستعمار السابق، لا في أنها فقط تنكر أي علاقة لها بالاستعمار، ولكن أساسا في أنها أول مستعمروقح ومتبجح بصورة علنية فاجرة فالمستعمرون قبلها كان يعرفون أنهم لصوص ولكن لا يدعون حقا في ذلك، إلا أمريكا فإنها لأول مرة تعلن بكل قحة أنها لصة ولها حق اللُّصوصية**»[2]. حيث إن الاستعمار الحديث كان يضمِر نواياه الحقيقية خلف سرديات عبء الرجل الأبيض الذي يغزو الشعوب من أجل إنقاذها من التخلف؛ فيبرِّر بذلك نهبه الثروات بحجة تطوره الصناعي والاقتصادي الذي يدعي أنه يعود بالفائدة على كل الشعوب، أما أمريكا فلا يتحرج رؤساؤها في التدخل في شؤون كل الدول باعتبارهم قادة هذا العالم والمسيطرين سياسيا واقتصاديا وعلميا.

إنَّ مد الاستعمار الأمريكي وصل إلى قارة أوروبا وهذا الأمر مستَوعَب بشكل واضح من خلال عولمة الحياة الأمريكية عبر العالم بفعل وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة ولاسيما بعد ظهور الانترنت، ولكن حمدان ذهب إلى أبعد من الامبريالية الثقافية التي تمارسها أمريكا، فقد لاحظ أن «**أوربا تأمرك ولكن ليس بالمعنى الحضاري والمادي والمعنوي والثقافي الشائع بما في ذلك السطحيات التافهة كالهامبورجروالجينز.. إلخ، وإنما بمعنى سياسي جوبوليتكي خطير وحقيقي. إن أوربا تتحول إلى الولايات المتحدة الأوربية كنظيروعلى غرار الولايات المتحدة الأمريكية إلى دولة قارة وقارة دولة. إنها ليست نهاية التاريخ، ولكن نهاية الجغرافيا.!**»[3]. فالجغرافيا تنتهي بنشر السياسة الجغرافية الأمريكية، والمقصود بنهاية الجغرافيا، أن العالم بأسره رغم الحدود والتقسيمات والقارات التي تفصل بينها المحيطات يصبح أرضا واحدة تحكُمها نفس النُظُم والسياسات والقوانين وأساليب الحياة التي فرضتها العولمة الأمريكية، فإن كان التاريخ ينتهي بقيام الدولة الصهيونية ونهاية الصراعات بترسيخ الرأسمالية، فإنَّ نهاية الجغرافيا مرتبطة بالنمط الذي تشيعه أمريكا في العالم بأسره فتختفي الهويات وخصوصية الشعوب، فهل

1- جمال حمدان، د. جمال حمدان صفحات من أوراقه الخاصة؛ مذكرات في الجغرافيا السياسية، ص163.

2- المرجع نفسه، ص162، 163.

3- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، ص156.

يمكن بعد هذا أن تتغنى ما بعد الحداثة بالقصص الصغرى؟ وهل للدراسات ما بعد الكولونيالية أن تتخذها مرجعية وتردّد مقولاتها التفكيكية وهي بالأساس قامت بتفتيت الهويات والقوميات والأعراق من أجل أن تشب الصراعات المحلية وتخر القوى ليسهل استيعابها ضمن النظام الدولي الذي أقرته الامبريالية الأمريكية من خلال العولمة وبواسطة التطور التكنولوجي والانفتاح الحاصل بسبب الانترنت؟!

3- المقاومة الثقافية للاحتلال الصهيوني.

أ- تفكيك سرديات الأنا والآخر حول اليهود والصهاينة أنثربولوجيا.

إنّ لنكسة 1967 أثرها البالغ على الإنسان العربي؛ ذاك الأثر الذي انعكس وتجلى في خطابات المفكرين والأدباء والمثقفين وفي الشعور الجمعي العربي، ومن انعكاساتها الإيجابية أنها فجرت الفكر المقاوم الذي لا يقل أهمية وكَمًا عن مشاعر الألم واليأس والحزن والغضب التي اجتاحت العرب، ولولا روح المقاومة التي فجرتها نكسة 1967 لما اتقدت شعلة الانتصار في أكتوبر 1973، وقد كانت بالنسبة لحمدان الشرارة التي أثارت مشاعر الألم والغضب التي دفعته إلى الإسراع بإخراج كتابه شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، لتعريف المواطن العادي والمثقف العام بجوهر وطنه الأصيل وعظمة شخصيته ومعدنه القومي الصلب ودوره الإنساني والحضاري[1]، ومن هناك أعلن حربه ضد الصهاينة؛ إذ كان عدوا لدودا للصهيونية ولكافة أشكال الاستعمار ، كما أن "فلسطين" هي قضيته الأساسية والأولى، حيث شدَّد من خلال كتباته على خطورة الاستعمار الصهيوني ووجوب مقاومته من قبل العرب والمسلمين لأنه لا يستهدف الفلسطينيين وحدهم؛ إنما هو خطر يداهم العالمين العربي والإسلامي، وكان بهذا «**من أوائل من استشعروا الخطر الداهم المتمثل في قيام دولة إسرائيل تأسيسا على مبادئ الأيديولوجية الصهيونية التي نادت بإسرائيل الكبرى واغتصاب أرض فلسطين، والتي نجحت في زرع هذا الإسفين الخطير في قلب العالم العربي والإسلامي. ولم يأت هذا من فراغ أو عن تعصب وتحيز، بل استنادا إلى دراسات علمية موضوعية متعمقة تناولت هذه الظاهرة الاستعمارية الجديدة أنثربولوجيا وتاريخيا وسياسيا واستراتيجيا**»[2]. فكان بذلك مقاوما ثقافيا جَنَّد أدواته العلمية لمقاومة الاستعمار الصهيوني، واتخذ من الجغرافيا معبرا للتوغل في تخصصات أخرى من أجل

1- يُنظَر عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان وتراثه الفكري، المقدمة ص3.

2- المرجع نفسه، ص19.

تعرية الحقائق التي عمل الصهاينة والغرب على إخفائها ففضح ادعاءاتهم وأكاذيبهم، كل هذا بنبرة صريحة وحادَّة معادية للصهاينة ودولة إسرائيل، وهي ذات النبرة الجريئة التي نجدها حاضرة في كتابات المسيري ونقده للغرب والصهيونية.

لم يؤثر كثيرا حمدان في المثقفين والباحثين المختصين في الدراسات اليهودية نظرا لمنهجه في البحث البعيد عن التراكمية والموضوعية المتلقية، على عكس المسيري الذي انجذب إلى أسلوبه، بل إن في نقده الذاتي للخطاب التحليلي العربي استثنى حمدان، وأشاد بمقدرة هذا الأخير على التحرر من إمبريالية المقولات، وإنتاج خطاب نقدي ذاتي خلو من المصطلحات والمفاهيم والمنهج الذي فرضه الآخر علينا، لقد وجد المسيري في حمدان النموذج المنهجي والفكري والنقدي الذي يطمح إليه لتحرير العقل العربي من قيود التبعية، بل إن أهم ما يجمع بينهما رفضهما للخطاب العربي التحليلي الراضخ للمقولات الامبريالية التي تعزل اليهود عن تاريخهم وأوطانهم من أجل ادعاء وحدة اليهود ونقاوتهم وحقهم في الاستيطان، حيث «**نظر كل من حمدان والمسيري إلى اليهود كظاهرة مركبة معقدة ذات أبعاد مُتعدِّدة لا يمكن رصدها من جانب واحد فكان توظيف الجغرافيا والتاريخ والاجتماع والأنثربولوجيا لسبر أغوار تلك الظاهرة وتفكيكها وتحليلها وإعادة تركيبها من خلال منظومة العلوم الموسوعية المترابطة أو" Interdixiplinary Studies"**»[1]. وقد شدَّد المسيري في أكثر من موقف على أهمية الدراسات البينية ويبدو أن حمدان أحد المرجعيات التي عزَزت لدى المسيري هذه القناعة العلمية.

إنْ كان المسيري قد درَسَ اليهود والصهيونية سوسيولوجيا رغم أنه متخصص في الدراسات الأدبية؛ فإنَّ حمدان -رغم أنه عالم جغرافيا-درسها أنثربولوجيا، من أجل الابتعاد بالدراسات العربية المتخصِّصة في هذا الشأن عن السطحية والمنهج الكمي المعلوماتي ويعطيها طابعا علميا، حيث لاحظ أنَّ الكتابات العربية عن العدو الإسرائيلي تأخذ في جملتها الصبغة السياسية المباشرة أو غير المباشرة التي تعامل العدو كمعطيات مفروغ منها أو ككم معلوم بدرجة أو بأخرى دون أن تحاول النفاذ إلى حقيقة كيانهم وتركيبهم: فالكل يهود أو صهاينة، والكل أتى بصورة غامضة من نسل يهود الشتات الذين أتوا بطريقة ما من سلالة "يهود فلسطين التوراة..إلخ". وفي هذا الإطار التجريدي الضيق، أو المتعجل تبدو صورة العدو في أذهاننا باهتة عائمة بالغة

1- بتول سمير خطاب، قراءة اليهود عند جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري، في مجموعة باحثين، المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص504.

السطحية، ونبدو أحيانا كما لو كنا نطارد شبحا! ومنه أدرك حمدان، أننا بحاجة إلى دراسة علمية محقَّقة تقتنص هذا الشبح، تجسده، ثم تشرحه أصلا وتاريخا، جنسا تركيبا ، تطورا وتوزيعا..إلخ[1]، وهو الأمر الذي سنجِد المسيري قد توقف مليا عنده حيث انطلق في تفكيكه لبنية الفكر الصهيوني من مواطن النقص التي لاحظها في الخطاب العربي التحليلي- وهو الأمر الذي سنقف عنده في آخر فصول هذه الأطروحة-.

لقد اعتمد حمدان على الانثربولوجيا بما تحلِّل من تاريخ قديم وحديث وبما تدرس من لغة ووثائق دينية وبما تقيس من أجسام وصفات تشريحية ووراثية للإجابة عما إذا كان حقيقةً يهود اليوم بحسب ما صرح الزعماء العرب أبناء عمومة العرب لإقناع الشعوب العربية بضرورة التعايش مع اليهود وجدوى التفاوض ومعاهدات السلام*، فتساءل حمدان على أي أساس علمي بنى هؤلاء مزاعمهم، وأي دليل تاريخي يؤكِّد حقيقة أن العرب أقارب اليهود وأبناء عمومتهم؟ ومن أجل ذلك قام بدراسة الأصول القديمة في التاريخ الجنسي والديني، ثم تتبَّع انتشار اليهود في العالم هجرات وتوزيعا، وعند اكتمال الصورة قام بتحليل التكوين الأنثربولوجي لليهود حتى نعرف من هم وإلى أية درجة ينتمون إلى أصولهم الأولى، و هل ينتسب العرب لهم أو هم ينتسبون إلى العرب، إن هذا التحليل الأنثربولوجي بحسب حمدان باستطاعته أن يفكِّك ويَرُد على السَّرديات والادعاءات الصهيونية التي تقوم بتزييف التاريخ ويكشف عن الخطابات العلمية المتحيِّزة التي تعتمد على المصادر الصهيونية واليهودية الناتجة عن وجهة نظر محدودة ومحسوبة سياسيا[2]، إنّ هذا الطرح العلمي والمنهجي قد ألقى بظلاله على فكر المسيري الذي أعاد النظر في تأليف موسوعته بعد اطلاعه على كتاب "اليهود أنثربولوجيا"، فقد التفت إلى ضرورة صياغة منهج قادر على التعامل مع الظواهر اليهودية والصهيونية في خصوصيتها وعموميتها وعبر امتداد زماني ومكاني حتى يتمكَّن من تفكيك سرديات الآخر والرد عليها بحجج علمية وتاريخية.

1- يُنظَر جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، ص50، 51.

*- كان حمدان من أشد المعارضين لمعاهدة السلام التي قام بها السادات فبحسبه إنَّ «**كل حل لا يعيد الوضع إلى ما كان عليه قبل 1948 بل قبل 1918 مرفوض بلا نقاش، وكل حل لا يزيل إسرائيل من الوجود لا محل له من البحث العلمي**» يُنظَر المرجع نفسه،ص49، 50، وهو الرفض الذي نجده عند المسيري أيضا وعند كل عقل عربي متزن يُدرك أنساق وخبايا معاهدات السلام التي هي في حقيقتها استسلام للعرب وانتصار للصهاينة والرضوخ للاستعمار والتفريط في فلسطين وحق الفلسطينيين في العيش في أرضهم أسيادا أحرارا.

2-يُنظَر المرجع نفسه، ص50-52.

ب- **تفكيك سرديات النقاوة وأرض الميعاد نموذجا.**

من أهم السَّرديات التي قام حمدان بتفكيكها "وحدة اليهود ونقاوتهم" وتعرية الديباجات الدينية ذلك من خلال قراءة المسائل المتعلقة باليهود والصهيونية في سياقها التاريخي والمكاني والإيديولوجي والسياسي، لأن خلاف هذا النهج في الدراسة من شأنه أن يضع اليهود في صورة نمطية واحدة و«**يتفق المسيري وجمال حمدان في أن التصنيف غير الدقيق لليهود على أنهم "رسل حضارة التوراة المبجلين" أو "أقرناء الشياطين الملعونين" حوَّلهم إلى أيقونة محنطة خارجة عن النطاق الاجتماعي والتاريخي المتغير وهذا ما يُمَثِّل لُبَّ الدراسات اليهودية، فحَجْبُ اليهود عن حركة المجتمعات التي عاشوا فيها وتطورها يجعل منهم الضحية العالمية المفترى عليها وتنتقل تلك الخرافة أو الأيقونة من عصر إلى آخر مُحمَّلة بنفس المضامين والمعاني الجامدة، ويتوارى المشروع الصهيوني الاستيطاني ويختبئ داخل ذلك الخطاب المتباكي ليبرِّر جرائمه الفظيعة، فاليهودي التائه الحائر يبحث عن أرض الميعاد التي لا يجدها إلا في فلسطين، يرفض المسيري ذلك الاتجاه جملة وتفصيلاً الذي يعني أننا نقصد كيانا يهودياً واحدا وشعبا واحدا وتاريخا واحدا، فالظاهرة اليهودية متشظية و"متناثرة" كما ذكر حمدان من قبل**»[1]. وهذا التناثر والتشظي من شأنه أن يفكِّك المزاعم الصهيونية حول وحدة الهوية اليهودية ونقاوتها، فهم بهذا يعزلون أنفسهم عن أي تشكيل حضاري وتاريخي انخرطوا فيه.

عمل حمدان على تفكيك سردية النقاوة التي يدَّعيها الصهاينة،فاليهود كسائر البشر والمجتمعات التي تتشكَّل هويتها من خلال المجتمع الذي تعيش فيه، وبالتالي يستحيل الاحتفاظ بالأصل الجنسي والهوية الأولى لبني إسرائيل فيهود اليوم هم أقارب الأوروبيين والأمريكيين وليسوا دخلاء على الحضارة الغربية؛ بل هم جزء لا يتجزء من أوطانهم الأصلية في أوروبا وأمريكا، وهجرتهم منها هو الشتات والمنفى، والاستيطان في أراضي الآخرين هو الاستعمار وليس العودة التي يزعمونها ومن أجل هذا اختار حمدان دحض فكرة النقاوة أنثربولوجيا من خلال الخطوات الإجرائية الآتية، إذ يقول «**ونحن هنا سندير مناقشتنا بالفعل حول هذه الفكرة الفاشية فكرة النقاوة، فنبدأ أولا بإعادة تركيب الصورة والأصل الجنسي ليهود التوراة في فلسطين كنمط اثنولوجي محدَّد، ثم نتتبَّع الصفات والملامح التشريحية والجسمية لليهود في المهجر والشتات لنرى إلى أي حد تتفق مع ذلك النمط الأبوي الأصلي القديم. وفي هذا المجال سنحاول أن نعزل**

1- بتول سمير خطاب، قراءة اليهود عند جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري، ص508، 509.

أولا تلك الصفات والملامح التي تتكيف بالبيئة طبيعية واجتماعية بحسبانها عناصر مكتسبة لا تكتشف أصلا أو عرقا، فلا يبقى بعدها في البؤرة إلا الصفات الوراثية الدفينة الحقَّة التي يمكن لها وحدها أن تقرر وتحدد مسافة الخلف أو القرب بين يهود التوراة ويهود اليوم. ومن ثم مدى النقاوة فالاستمرارية الجنسية بينهما. وبذلك كله نستطيع أن نحدد موقفنا من النظريتين الأساسيتين نظرية النقاوة ونظرية الاختلاط»[1]. إن التاريخ الانثربولوجي كفيل بتوضيح زيف الأساطير الصهيونية حول حق العودة تحت شعار نقاء الجنس اليهودي، واليهودي الخالص والوحدة اليهودية؛ليفند مزاعم اليهود بانتمائهم لأرض الميعاد"فلسطين" وإحساسهم الزائف بالحنين وديمومة العلاقة بينهما.

لقد مرت قرون عدة كانت كفيلة بإعادة تشكيل اليهود بحسب المجتمعات والأزمنة التي عاشوا فيها «**والخلاصة الموضوعية أن يهود العالم اليوم مختلطون في جملتهم اختلاطا بعد بهم عن أي أصول إسرائيلية فلسطينية قديمة حتى لم تعد هذه تمثل في تكوينهم إلا قطرة في محيط. وإذا كان ثمة تحفظ ما، فهو أن هناك مراحل ودرجات من هذا التخليط، فبعض المجتمعات اليهودية كيهود التركستان أقل تهجنا وتخلطا والبعض أكثر كالأشكنازيم. غير أن الحقيقة الحاسمة والفاصلة هي أن الأقل تخليطا إنما يمثلون عدديا نسبة بالغة الضآلة من مجموع اليهودية العالمية، بينما أن المخلطين تماما والذين ابتعدوا جدا أو كلية عن الأصول الأولى يشكلون الأغلبية الساحقة منهم. ومن هنا فلا جناح علينا إذا نحن قررنا في النهاية أن اليهود اليوم ليسوا من بني إسرائيل، وأن هؤلاء شيء وأولئك شيء آخر أنثربولوجيا، وألا رابطة بين الطرفين إلا الدين والدين فقط**»[2]. ونجد تفكيك هذه الفكرة يشكل لبّ مشروع المسيري الذي صاغ من اجله النماذج والمصطلحات الكفيلة بدحض مزاعم حق العودة من قبيل مصطلح الجماعات اليهودية نموذج الجماعات الوظيفية إذ قام برصد علاقة الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي تنتمي إليها وعاشت فيها ليخلص إلى تلك العلاقة التعاقدية النفعية بينهما، من باب علم الاجتماع -إلى جانب آليات ومقولات تخصصات أخرى كالأدب وتاريخ الأفكار والتاريخ والفلسفة-

1- جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، ص122، 123.

2- المرجع نفسه، ص181.

فنموذج حمدان ينطلق من اعتبار اليهود جماعات كسائر الجماعات البشرية يسري عليها من القوانين ما يسري على غيرها، فهم ليسوا شعبا مختارا مُوحدا أو عصابة إجرامية، وعليه فإنهم بعد الشتات والإبادة والصراعات التي تعرضوا لها قد طرأ على هويتهم تحولا جذريا «**فتاريخهم قبل عصر التوراة وبعده تاريخ دموي حربي كله الغزو والعدوان. وتغلب عليهم فيه صفة الشراسة والعنف. أما بعد مجازر الأشوريين والبابليين ثم الرومان فقد تحول اليهودي فجأة إلى شخصية مستضعفة خانعة تحقق أغراضها بالوسائل الناعمة والملتوية وبالتزلف والمكر والخديعة. ويرجع هنتجتون هذا التحول في الشخصية الجماعية إلى عملية الانتخابات التي فرضتها تلك المجازر حيث بادت فيها العناصر المناضلة المقاومة ولم يبق إلا عناصر الجبن والمسكنة والخبث... الخ. ومنها ومن حينها أخذ اليهود طابعهم الذي عرفوا به في كل العالم حتى اليوم**»[1]. وقد أضاف المسيري على هذا طبيعة الوظيفة التي أُنيطَت بهم في مجتمعاتهم الأوروبية التي شكَّلت صورتهم النمطية باعتبارهم تجارا مرابين محتالين أرباب أموال يَجنُون المال بدون أي قيد أخلاقي أو عاطفي أو إنساني، وقد قام حمدان بتفكيك هذه السردية من خلال العودة إلى التاريخ القديم أما المسيري فقد ربطها أكثر بالحضارة الغربية الحديثة، وخلص الاثنان إلى تفكيك سردية وحدة اليهود وفكرة النقاوة وأرض الميعاد وحق العودة ليُثبِتا ارتباط المشروع الصهيوني بالاستعمار الغربي الاستيطاني.

خلاصة:

إن تأثير جمال حمدان في مشروع المسيري ينقسم إلى شقين الشق المنهجي والشق الفكري ويتمثَّل ذلك في تعزيز اهتمام المسيري بالمجاز ونبذ الموضوعية المتلقية ووحدة العلوم المادية الاختزالية، والتشجيع على العقل التوليدي والاجتهادي، وكذا مقاومة الاحتلال الصهيوني من خلال تفكيك ديباجاته الدينية والعرقية التي تدَّعي وحدة اليهود ونقائهم كل هذا وفق منهج علمي وآليات تحليل ومصطلحات، بعيدة كل البعد عن حشد المعلومات لكنها تنتهج التفسير بلغة إبداعية جميلة متحررة من جبرية اللغة العلمية والأكاديمية، إن مشروع المسيري يعتبر امتدادا لمشروع حمدان كما أن الموسوعة هي توسيع وتعميق لكتاب "اليهود أنثربولوجيا" لجمال حمدان.

1-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، ص71، 72.

الفصل الثاني: الأصول الابستيمولوجية الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

المبحث الأول: الحضارة الغربية في مشروع عبد الوهاب المسيري بين المرجعية والتفكيك الكولونيالي.

المبحث الثاني: الدّراسات الأدبية لدى عبد الوهاب المسيري ودورُها في تشكيل منهجه في تحليل الخطاب.

المبحث الثالث: المنابع السوسيولوجية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

الفصل الثاني: الأصول الابستيمولوجية الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

المبحث الأول: الحضارة الغربية في مشروع عبد الوهاب المسيري بين المرجعية والتفكيك الكولونيالي.

أولا: المصادر الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

1- رؤية المسيري للتشكيل الحضاري الغربي الحديث.

يتأسَّس الفكر الحديث والمعاصر بشكل كبير على مقولات الحداثة الغربية؛ نظرياتها وفلسفاتها بتعدُّد توجهاتها وتخصصاتها؛ كالكانطية والهيجلية والداروينية والماركسية والنيتشوية والفرويدية، وعليه فإن الحديث عن المصادر الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري يتجاوزه هو وحده كذات باحثة إلى السياق العام العربي والغربي بل العالمي الذي بدأ يتبلور فيه مشروعه منذ ستينيات القرن الماضي، ومنه فإنَّ مرجعياته الغربية سابقة لوجوده متغلغلة في المصادر الفكرية والمعرفية التي نهل منها مقولاته، ومهما أظهرت سطور كتاباته رفضه ونقده للمشروع التحديثي الغربي(التحديث- الحداثة- ما بعد الحداثة) مما يوحي بخُلو مرجعياته من هذا الفكر ولاسيما الفكر الحداثي؛ إلا أنَّ بِنيَتها على العكس من ذلك قد تشربت بالكثير من الرؤى والمناهج والمفاهيم والمقولات والنزعات الغربية، فمرجعيات الكاتب لا تُستَنبط فقط من المراجع والاقتباسات التي يعتمد عليها، وللمسيري نفسه رأي في مسألة التأثر هذه، حيث يقول «**حينما يُدرَس أثر كاتب على آخر فإن الدارسين عادة ما يبحثون دائما عن بضعة جمل وعبارات واقتباسات مباشرة نقلها الكاتب المتأثر بالكاتب المؤثر (وهكذا عدنا مرة أخرى لشركات النقل) وقائمة المراجع فيما يكتب من دراسات تدور في إطار هذا النموذج المعلوماتي، مما يعني أن إسهام عشرات المفكرين والمعلمين في صياغة أفكار الدارسين لا يعترف به لأنه مثل هذا الإسهام لا يوجد في سطر بعينه أو في صفحة محددة، وما يوجد بين السطور لا يقاس ولا يمسك بالحواس الخمس ولذا فهو غير موجود من منظور كمي معلوماتي**»[1]. فإذا تتبَّعنا السطور في مشروع المسيري وقائمة مصادره (إن وجدت) سنجد المصادر الغربية حاضرة بقوة

1-جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري،ص42.

ولكن حضورها يكون من أجل نقدها ومساءلتها وتفسيرها بالدرجة الأولى، الأمر الذي يشعر الباحث -لاسيما إذا توجه إلى كتاباته حاملا الصورة المشاعة حول المسيري بأنه مفكر إسلامي بحت- في مشروع المسيري أنه أمام ناقد للفكر الغربي ومعادٍ له لحدة نبرته الناقدة التي تصل إلى مكنونات التشكيل الحضاري الغربي، وتكشف عن أنساقه ونماذجه التي تفضح بناه الظاهرة للعيان فتكشف عن تناقضاتها من جهة وعن انسجام كل إنتاجاته العلمية والثقافية وسلوكاته تجاه الآخرين وسياساته حيث أنها تصدر عن رؤية واحدة.

إنَّ عبد الوهاب المسيري لم يتنكَّر لمصادره الغربية ولاسيما التي قامت بنقد الحداثة الغربية، حيث يقول «**ونقدي للحداثة الغربية متأثر إلى حد كبير بالنقد الغربي لهذه الحداثة، وهو نقد أفدت منه أيما إفادة. كما أرجو ألا يفهم أنني من دعاة الإطلاق في الرأي. فأنا أؤمن بما أسميه "النسبية الإسلامية"، وهو أن يؤمن الإنسان بأن هناك مطلقا واحدا هو كلام الله، وماعدا ذلك فاجتهادات إنسانية، أي أنّ كلّ ما هو إنساني نسبي في علاقته بالمطلق الذي يوجه خارجه. كما أنني أؤمن بما أسميه "الإنسانية المشتركة" التي تجمعنا كلنا والتي تترك مع هذا مجالا للاختلاف، وهو مفهوم ينجز كل هذا دون السقوط في هوة النسبية العدمية**»[1]. وعليه فإن مشكلة المسيري ليست مع النماذج الإنسانية في التشكيل الحضاري الغربي، كما أن إيمانه بتشكُّل الثقافات من خلال نهلها من معين بعضها البعض جعله لا يعادي المقولات العلمية والفكرية؛ إنَّما يرفض التبعية والانسياق وراء مقولات الآخر دون وعي أو تمحيص، الأمر الذي يجعله ينقد ويُفكِّك بنية الفكر الغربي والمرجعيات التي استلهم منها مقولاته بغية تجاوزها، من قبيل الماركسية والتفكيكية وسوسيولوجيا ماكس فيبر...إلخ، لذلك فنقد المسيري للحضارة الغربية ليست مرجعيته دينية إسلامية صرفة كما يعتقد الكثيرون؛ إنَّما يرتكز أساسا على نقد هذه الحضارة لنفسها بل ويعتمد على مقولاتها وآليات مناهجها النقدية والسوسيولوجية في بلورة منهجه المُفَكِّك لبنية الفكر الصهيوني والغربي.

يؤكد المسيري نفسه على تعدد وتنوع مرجعياته وعدم انغلاقه على ذاته وتراثه، كما أنّه لم يتغرّبَن بالكامل ولم ينبهر بالحضارة الغربية وينحصر في نطاقها، إنما انفتح عليها –نظرا لتخصصه في دراسة الأدب الإنجليزي والمقارن وكذا هجرته إلى أمريكا ومزاولة دراسته العليا في جامعاتها- ونهل من معينها، وشكَّلت جزءا من تراثه الشخصي، وفي الوقت نفسه سعى جهده كي

1-عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر،ص203، 204.

لا تتحول هذه الحضارة إلى مطلق ولا يسمح لها بأن تُغَلغِل في فكره سردياتها حول ذاتها (حضارة الطبيعة البشرية، حضارة كل الناس في كل زمان ومكان)، ونظر إليها كحضارة واحدة من ضمن حضارات أخرى عديدة ولا تتفوَّق عليها، وعليه تعامل معها دون أن يتلقاها بشكل سلبي، وكذلك دون أن يرفضها بشكل مطلق[1].

2- **الدّراسات الكولونيالية بين مرجعياتها الفكرية في الغرب وإمكانيات التّفكيك**.

في حال موضعة مشروع عبد الوهاب المسيري ضمن الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؛ فإنَّ هذه الدراسات بشكل عام ظهرت بفعل نقد الحضارة الغربية لذاتها (حتى قبل جاك دريدا من خلال مثلا نقد "كارل ماركس" و"سيجموند فرويد" و"فريدريك نيتشه" لفكر الأنوار والعقلانية الغربية وتسييرها للاقتصاد)، و«**عندما نطَّلع على أهمية المرجعيات المستغلة في الدراسات ما بعد الكولونيالية نجدها مرجعيات تم إنتاجها في معسكرات فكرية وثقافية غربية، فعلا لا يمكن إنكار الطابع النقدي الذي يطال معظم هذه النظريات ولكنها تبقى نظريات أنتجت في تربة وبيئة غربية وفي موضعة objectivities غربية كذلك**»[2]. وهي نظريات ناتجة عن النموذج الغربي المادي المعادي للإنسان والمنفصل عن القيمة، وهي الرؤية التي نتجت عنها الممارسات الكولونيالية التي اقترفتها أوروبا في حق الشعوب، بل وفي حق الإنسان بشكل عام، وأعلت بموجبها من ذاتها وحقَّرت الذوات الأخرى، ومنه يحق لنا أن نتساءل عما قد ساهمت الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية في إعادة إنتاج السرديات الغربية التي قامت بتفكيكها؟ أم أنَّ لما بعد الحداثة أساليبها ومراوغاتها التي أقنعتهم بأنها مختلفة جوهريا –وليس مجرد شعارات- في رؤيتها عن الحداثة التي أفرزت نزع التمركز حول الذات؟ وهل هذا السبب كاف لكي ينأى المسيري بمشروعه عن مشاريع رواد النظرية ما بعد الكولونيالية لاسيما إذا علمنا موقفه من مشروع "إدوارد سعيد" الذي لم يخرج- بحسبه- عن السياق الغربي، بالإضافة إلى أنه لم يُموضِع دراسته للآخر ضمن هذه الدراسات؟.

ما يجب أن نُؤكِّد عليه في هذا المقام أنَّ عبد الوهاب المسيري يدرك مرجعياته بشكل جيد ومهما بلغ تأثيرها عليه؛ إلا أنه سعى جُهده لإخضاعها للتفسير والمساءلة والأهم أنه يحاول الوصول إلى نموذجها المعرفي الكامن وإيديولوجياتها وأنساقها والسياق الثقافي والأصول الدينية

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص55.

2-وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، دار ميم، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص26.

التي نتجت عنها حتى يتمكن من فلترة –إن صح التعبير- هذه المرجعيات ويمنع من تسرب التحيُّزات والإيديولوجيات إلى مشروعه ورؤيته، فيأخذ بالأساس المعرفي والمقولات والآليات التي يتبناها ويخضعها لمرجعيته هو ويفسِرها وفقا لتحيز الذاتية والعقلية، وهو الأمر الذي يتجلى بشكل واسع في تعامله مع الاستراتيجية التفكيكية وكل النظريات ما بعد الحداثية، ويمكن اعتبار عبد الوهاب المسيري أكثر النقاد ما بعد الكولونياليين نقدا لما بعد الحداثة، بحيث لم يَغتَر بمقولاتها ولم يُدِن لها بأي فضل في إعادة الاعتبار للهوامش وإعطائهم الآليات التي يعبِّرون بها عن ذوات ويجابهون بها المركز، ولم يدرج مشروعه في خانتها لمجرد أنه قام بنقد الحداثة الداروينية الغربية وسردياتها الكولونيالية،حيث يقول«**صحيح أن ثمة عناصر مشتركة بين نقاد الحداثة الداروينية ودعاة مابعد الحداثة، لكن نقد "ما بعد الحداثة" لهذه الحداثة وتفكيكها لكل شيء آل بها إلى السقوط في العدمية. أما في حالة نقدي للحداثة الغربية فإني أقوم أولاً بتفكيكها ثم "إعادة تركيبها". بمعنى أنني أرى أن للعالم هدفاً وغاية، وأن ثمة إطاراً معرفياً تنتظم فيه كل الجزئيات المكونة لهذا العالم. بينما دريدا لا يسلك المسلك نفسه، فهو- كما يقول- ضد "القصة الكبرى"أوفكرة "النظرية الشاملة".. فبمسلكية دريدا يَؤُول العالم إلى جزئيات وتفاصيل لا يربطها أي رابط**»[1]. فالمسيري عندما قام بتفكيك الحداثة الغربية ودعا إلى عدم تقليدها وتطبيق نموذجها في الوطن العربي أو أي ثقافة مغايرة للثقافة الغربية لم يَكتَف بالرفض لمجرَّد الرفض، فإلى جانب تقديمه الحُجج والدلائل وكشفه عن أنساق وتحيُّزات النموذج الغربي؛ قدَّم الحداثة البديلة وهي الحداثة الإنسانية الإسلامية التي تنبع من مرجعيتنا نحن ونواتها نموذجنا المعرفي(رؤيتنا للخالق والإنسان والطبيعة والعلاقة بينهم).

تجدُر الإشارة إلى أنَّ على الرغم من إصرار المسيري على تحرير الذات العربية وتشجيعها لإنتاج مقولاتها الخاصة ونموذجها الحداثي الخاص، والأمر لا يقف عند التشجيع بل ومدها بالميكانيزمات والخطوات الإجرائية التي تُمكِّنها من ذلك، نقول رغم كل ذلك إلا أنه لا يضع هذه الحداثة البديلة تحت مصطلح القصة/ الرواية/ السَّردية الصغرى، لأنَّ للمسيري رؤية خاصة حول مصطلحي السَّرديات الكبرى والسَّرديات الصغرى -فبحسبه- هي مصطلحات مابعد حداثية عدمية تسيء للإنسان، وتستمر في تفكيكه وإخضاعه لمقولات المركز بشكل مراوغ ومن خلال

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2013، ص233.

التلاعب بالكلمات والمصطلحات، وعلى حد تعبيره«**يتضح هذا في استخدامهم لكلمة «قصة»، فقصة هي بديل لكلمة «رؤية» أو «نظرية» أو «نموذج»، وعلاقة القصة الصغرى بالقصة الكبرى هي علاقة الخاص بالعام والحالة بالنظرية والفرد بالمجتمع... إلخ ودعاة ما بعد الحداثة يعادون القصص الكبرى (النظريات الكبرى والرؤى العامة والنماذج). وهم يرون أنه منذ عصر النهضة والاستنارة، تحاول المنظومة المعرفية الغربية الحديثة التوصل إلى نظرية (قصة عظمى) تضم كل النظريات (القصص) الصغرى وتتجاوزها. ووصفهم هذا هو وصف للفلسفات المادية التي تطرح رؤية مادية للكون ترتكز إلى مطلق كامن في المادة (العقل، الروح المطلقة، البروليتاريا) تفسِّر كل شيء دون أية ثغرات أو مسافة بين الكل والجزء**»[1]. و يذهب إلى أن الحداثة أرحم بكثير من ما بعد الحداثة فعلى الأقل في الأولى هناك مركز ومرجعية أما في ما بعد الحداثة تفكَّكَت المراكز وتعدَّدت القصص مما يفضي إلى العدمية والسيولة.

إنَّ التخلي عن محاولة الوصول إلى نظرية حاكمة كبرى (رؤية للكون وللأمور المعرفية الكلية والنهائية) أمر غير ممكن، فالواقع قد ينقسم فعلا إلى مجموعة من القصص الصغرى ولكن هناك داخل كل قصة- مهما بلغت من صغر- قصة كبرى، أي نموذج كامن وأساس مرجعي وإن لم يطور الإنسان نظرية كبرى، فإنه سيقع فريسة النظرية الكبرى للآخر وضحية لما يسمى "إمبريالية المقولات"، أي أن يستورد الإنسان المقولات التفسيرية، فالقصة الكبرى بهذا المفهوم هي رؤية كلية ونهائية لحضارة ما إلى الوجود، فعندما تَتحدَّث عن قصة صغرى فإنَّك ترفض أن تكون لها مرجعيتها الخاصة التي تبني عليها نموذجها وبالتالي ستستمر في اقتناء مقولاتها من الآخر، ويقتصر جهدها البحثي والمعرفي على مراكمة المعلومات من خلال المقولات الجاهزة التي استوردها[2]، بتعبير أبسط ما أراد المسيري الوصول إليه أن ما بعد الحداثة تراوغ الثقافات الشرقية التي همَّشها الاستعمار المؤسَّس له بفعل سرديات الحداثة، وأوهمتها بأنها أعطتها الحق في الكلام من جديد والرد على المركز؛ ولكنَّها في حقيقتها لم تقم بتنبيهها بمسألة المرجعية، الرؤية الكونية، فهذه القصص الصغرى ستبني مقولاتها دون أن تشعر وفق المرجعية الغربية.

بناء عما سبق فإننا نقف مع المسيري على إجابة للسؤال المطروح حول إعادة إنتاج الغرب من خلال اتخاذه مرجعية صامتة، فهو قد أدرك أن الأمر لا يكمُن في شعارات رافضة للحداثة

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص222.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص160.

الداروينية الامبريالية يستلهمها النقاد ما بعد الكولونياليون؛ وإنّما المسألة تكمن في النموذج والمرجعية الذاتية؛ فالهندي أو المسلم أو الإفريقي أو العربي مثلا رؤيته للخالق وللطبيعة وللإنسان تختلف عن التصور الغربي المادي؛ فإذا ما أنتج خطابه وفقا لنموذج الغربي فإنّه سيعيد إنتاج سرديات الغرب؛ أي أنّ الهامش لم يتحرّر من سرديات المركز الكبرى ومسألة السَّردية الصغرى تصبح بذلك مراوَغة، وعليه فإنّ المسيري يبحث عن المرجعيات الصامتة والنماذج الكامنة في مرجعياته حتى لا يعيد إنتاج مقولاتها الكولونيالية من حيث لا يدري.

سنُخصِّص المباحث القادمة للحديث عن مرجعيات المسيري الغربية، وسنُفَصِّل الحديث في هذا المبحث عن استراتيجية التفكيك باعتبارها أكثر المرجعيات تأثيرا في الدراسات مابعد الكولونيالية؛ حيث فتحت الباب لنقد الحضارة الغربية والتشكيك في فكرها ومقولاتها بالإضافة إلى أنها تشكِّل المرجعية المنقودة في فكر المسيري، وبالتالي سنستطيع من خلالها مناقشة موضوع هذا المبحث المتمثِّل في الحضارة الغربية بين الأصل المعرفي والتفكيك الكولونيالي، فكيف استطاع المسيري تحقيق ذلك؟ وهل تجاوز حقيقة مرجعيات التفكيك العدمية التي قاومها طيلة مساره البحثي؟ وكيف استطاع أن يفصل المقولة التي تبناها عن مرجعياتها ويخضعها لمرجعيته؟ وهل هذا يعني أن المسيري أدرك اللعبة ما بعد الحداثية التي جعلت النقاد الما بعد الكولونياليين ونقاد الحداثة يعيدون إنتاج سرديات الحداثة ومقولاتها دون وعي بذلك؟.

ثانيا: عبد الوهاب المسيري ونقد الفكر التّفكيكي.

1- هل يمكن أن نُعرِّف التفكيك؟*.

يُقصَد بالتفكيكية (Deconstruction) تلك الإستراتيجية القرائية التي تنتمي إلى فكر ما بعد الحداثة، وتقوم هذه الإستراتيجية على عكس المناهج التقليدية بتحليل النصوص من الداخل لإثبات تناقضاتها والكشف عن خفاياها فيقوم النص بتفكيك نفسه، وليس من باب الكشف عن الحقيقة لأنها لا تؤمن بوجودها أساساً وتذهب إلى أنّ المعاني مرجأة ودلَّلت على زعمها بإقرارها انفصال الدوال عن مدلولاتها، وقد قامت التفكيكية على يد "جاك دريدا"* (Jacques

*- ارتأينا عنونة هذا العنصر بهذا الأسلوب الاستفهامي نظرا لرفض دريدا تعريف التفكيك وهذا أمر جوهري في استراتيجية التفكيك.

*- "جاك دريدا" (1930- 2003) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر ينحدر من عائلة يهودية جزائرية، هاجر إلى فرنسا عام 1959. حيث تلقى تعليمه في "دار المعلمين العليا" (شارع أولم) في باريس، وقد لفت دريدا انتباه جمهور أوسع، لأول مرة، في أواخر

(Derrida أول ما ظهرت -بعد عزوفه عن الاتجاه البنوي- بتفكيك الفكر الغربي من أفلاطون إلى دي سوسير أو ما يسمى بالميتافيزيقا الغربية، ومن أهم الإشكاليات والمسائل التي قاربتها التفكيكية؛ مسألة الكتابة، المعنى والحقيقة، الأصل/الهوية، تفكيك الثنائيات التي أقرَّتها الحضارة الغربية وعلى رأسها ثنائية الدال والمدلول.

ونقول بأنَّها استراتيجية وليست منهجا أو نظرية؛ ذلك أن التفكيك ضد القوانين والقواعد الثابتة ولم تُقَعَّد آلياته الإجرائية، بالإضافة إلى أن جاك دريدا نفسه أكَّد على الأمر في رسالته لصديق ياباني (البروفيسور أوزوتسو)*، حيث يقول«**إن التفكيك، بأية حال، ورغم المظاهر، ليس تحليلا analyse ولا نقدا critique، وعلى الترجمة أن تأخذ هذا بنظر الاعتبار أيضا. ليس تحليلا، وذلك، بخاصة، لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل. فهذه القيمة، ومعها قيمة التحليل نفسها بالذات، هي عناصر فلسفات خاضعة للتفكيك. وهو ليس نقدا، لا بالمعنى العام ولا بالمعنى "الكانتي"... سأقول الشيء نفسه عن المنهج أو الطريقة méthode ليس التفكيك منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج. خصوصا إذا ما أكدنا في هذه المفردة على الدلالة الإجرائية أو التقنية**»[1]. وعليه فالتفكيك ليس منهجا ولا عملية تفسير، فهو لا يُحَدِّد للباحث القواعد والخطوات التي يفكَّك بناء عليها النص ولا ينشد غاية ولا يُقَدِّم حلا أو نتيجة ولا يتغيى حقيقة، ولا يُطَوِّر منهجا ولا يُؤسِّس لنظرية جديدة، إنه يحفر فيما هو موجود، كما لا يُمكِن تعريف التفكيك فأي محاولة لفعل ذلك ستسقطه في الميتافيزيقا الغربية مما يتعارض مع فكرة التفكيك حتى لا نقول مبدأ أو

=1965م عندما نشر مقالتين طويلتين راجع فيهما كتبا في تاريخ وطبيعة الكتابة في المجلة الباريسية نقد، يُنظَر جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص221.

*- اهتم اليابانيون بالتفكيك لأنَّ «**بتأكيده على التعدُّد والاختلاف وإلغاء الحضور والتعالي، يهدف إلى تقويض نماذج الحضور التي تستند إليها الحضارة الغربية وهذا يسمح بظهور بدائل حضارية وفكرية وفلسفية تتغاير في نظمها وأهدافها عما أرسته الميتافيزيقيا الغربية، فلا غرابة أن يعني اليابانيون بطروحات دريدا، فذلك يتيح لهم فضلا عن توافر عوامل مهمة أخرى في اليابان، إلى الانفصال عن أوروبا والانتقال في مرحلة لاحقة إلى موقع البديل اقتصاديا وفكريا الخ**» يُنظَر عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996، ص142.

1- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000، ص60 ،61.

أساس، وعليه فالتفكيك بحسب دريدا هو كل شيء ولا شيء[1]، ولكن مادام الأمر كذلك لماذا كل تلك الدراسات التي تحاول أن تشرح وتُفسِّر التفكيك والتفكيكية؟

لم يكن في نية جاك دريدا أن يُؤسِّس لمدرسة في التفكيك؛ وإنَّما قدَّم رؤيته الفلسفية بخصوص مسألة الكتابة، وبدأ في نقده للميتافيزيقا الغربية من فرنسا متأثِّرا بمقولات هيدجر ونيتشه مجسدا فلسفة ما بعد الحداثة، ولم تكن في نيته تأسيس مدرسة في التفكيك لكن بعد 1966 ألقى ورقته المعنونة بـ"البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية " " Structure, sign and play in the discourse of human sciences"في مؤتمر عن البنيوية، نَظَّمته جامعة "جون هوبكنز بالتيمور". وقد تَميَّزت هذه الورقة بقطيعة معرفية واضحة مع الافتراضات النظرية التي تنطوي عليها النزعة البنيوية، فذاعت على الفور بوصفها إيذانا بظهور حقبة "ما بعد البنيوية". ومن هنالك شق دريدا طريق الشهرة التي عبَّدها له نقاد الأدب في أمريكا (الذين كانوا يجدون وراء وسائل جديدة لقراءة النصوص بدلا من السعي وراء فهم التاريخ الفكري فهما جديدا) وبالتحديد في "جامعة ييل" من خلال محاضراته التي ألقاها هناك، وقد تفاجأ دريدا بأنه صار رائدا لمدرسة في التفكيك، واستمر في زيارة جامعة ييل بشكل دوري أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، ومن هناك تشكل ما يسمى بـ"مدرسة ييل" في النقد الأدبي، التي تضم كلا من "بول ديمان" وطلبته "هارولد بلوم Harold Bloom" و"جيوفري هارتمان Geoffrey Hartman" و"هيلليس ميللر J. Hillis Miller"[2]، وما تجدر الإشارة إليه أن المقولات التفكيكية في النقد الأدبي تدين بشكل أكثر لبول دي مان صاحب "العمى والبصيرة" من جاك دريدا*.

يقوم التفكيك بقراءة النصوص ليس من أجل الوصول إلى معناها، وإنَّما للكشف عن تناقضها من خلال قراءتها من الداخل، وتواصل التفكيكية ما قامت به البنوية في عزل النص عن

1- يُنظَر جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص64.

2- يُنظَر ريتشارد رورتي، التفكيك، ترجمة، حسام نايل، موسوعة كومبردج المجلد8؛ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير رامان سلدن، مراجعة وإشراف ماري تيريز عبد السميح، المشرف العام: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص273- 278.

*- يذهب "ريتشارد رورتي" إلى أبعد من ذلك إذ يعتبر دريدا أحد المرجعيات التي انبنى عليها النقد الأدبي التفكيكي، إذ يُشكِّل إلى جانب "ميشال فوكو" **«منبعين من ثلاثة منابع أساسية كانت مصدر إلهام النزعة التفكيكية؛ إذ زودها دريدا ببرنامج فلسفي، في حين هيأ لها فوكو صبغة سياسية ذات طابع يساري. ومع ذلك فلا يعد أي منهما نفسه ناقدا أدبيا ولا تطلع إلى تأسيس مدرسة في النقد الأدبي. ودون المنبع الثالث، أي دون كتابات بول ديمان، سيصعب تخيل مجيء هذه المدرسة إلى الوجود»**، يُنظَر ريتشارد رورتي، التفكيك، ص274.

حيثياته وكاتبه باعتبار أن اللغة هي المتكلِّم في النص، و«**تتم عملية التفكيك على مرحلتين: يقوم الكاتب بالتعمق في النص حتى يصل إلى الافتراضات الكامنة فيه وإلى المنظومات القيمية والمعرفية التي يستند إليها، وإلى افتراضاته الأصولية وأساسه الميتافيزيقي الكامن. أمَّا المرحلة الثانية فهي حين يبدأ الناقد في اكتشاف عنصر(ممالئ) في النص (تفصيلات هامشية_مصطلحات غيرهامة متكررة_إشارات عابرة)، فيأخذها الناقد التفكيكي، ويظل يعمق فيها ويحملها بالمعاني حتى يبين احتواء الكل الثابت المتجاوز تفاصيل تقوض من كليته وثباته وتجاوزه،وحتى يبين مدى اشتراك الثنائيات في السمات بالرغم من اختلافها، فهما ليسا متعارضين بما فيه الكفاية، وبذلك يتداخل قطبا الثنائية وتختلط حدودهما**»[1]. ومنه لا تصل التفكيكية إلى نتيجة أو معنى سوى أنَّها تُقَوِّض بناء النص وتقف عند الثنائيات المتعارضة، وأي معنى يمكن الوصول إليه فهو مرجأ ونسبي باختلاف القراءات التي لا حدود لها، فلأي قارئ الحق أن يعيد تفكيك النص ويكشف عن تناقضات أخرى، ولكن لا يحق له إثبات أي معنى بشكل نهائي ومطلق لأن انفصال الدوال عن مدلولاتها من شأنه أن يخلق الاختلاف والتعدُّد كما لا يمكن أن يُدَلِل على المعنى بمؤشرات خارج اللغة وخارج حدود النص، ولا يمكن العودة إلى المتكلم إذ يجب تحييده تماما من عملية التحليل.

ولتأكيد طرحه التفكيكي بلور دريدا جملة من المصطلحات التي هي في حقيقتها تخلق الغموض في فكر المتلقي أكثر مما تشرح له رؤية التفكيك، ولعل هذا تكتيك تفكيكي بالأساس؛ لأن من أساسيات هذه الاستراتيجية ألَّا تُفسِّر ولا تقدّم شروحات، وهو يصب أساسا في العدمية ما بعد الحداثية التي لا تقول شيئا جديدا بقدر ما تتلاعب بالمصطلحات -وهو الأمر الذي جعل المسيري يسم دريدا بصانع المصطلحات كما سنرى في الفقرات القادمة- ومن أهم المصطلحات التي صاغها دريدا من أجل التأكيد على طرحه التفكيكي؛ "Differance"* الاختلاف"، "الانتشار

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص114، 115.

*- La differance(الإرجاء، الاختلاف، الاخترجلاف، المخالفة، التخالف) من أكثر المصطلحات إثارة للجدل عند دريدا أراد من خلالها إثبات أهمية الكتابة وأسبقيتها على الكلام من خلال إبداله حرف الـE بالـA، وعندما سئل دريدا عن معنى حرف a في differance أجاب «**لست أدري إن كان يعني شيئا أوكان شيئا آخر من نتاج ما تسميه الميتافيزيقا دليلا (دال/مدلول). لقد لاحظت أن هذا الحرف يكتب ويقرأ بينما لا يمكن سماعه... إن الصفة المشتقة من فعل خالف/ اختلف diferer [أي مغاير different]والتي قياسا عليها ابتُكِر هذا الاسم [differance] تجمع صنفا كاملا من المفاهيم أعتبرها نسقية وغيرقابلة للاختزال، يتدخل كل واحد منها- بل تتزايد فعاليته- في لحظة حاسمة من العمل. تحيل المغايرة أولا إلى الحركة (النشطة والساكنة) التي تقوم بفعل الاختلاف، وإحالتها هذه تتم عبر المهلة والتفويض والإرجاء والإحالة والدوران والتأخروعملية الاختزان**» يُنظَر جاك دريدا، مواقع؛ حوارات مع جاك دريدا، ترجمة، فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الرباط، الطبعة الأولى،

Dissementaion"،"التمركز حول العقل/اللوغوس"، الأثر Trace، الحضور والغياب، الإزاحة، "المكمِّل Supplément"، وهي مصطلحات صاغها لإثبات عدم إمكانية الوصول إلى الحقيقة، فبالتالي المعاني تظل مرجأة إلى ما لانهاية مما يسمح بتعدد القراءة ويجعل من كل قراءة إساءة قراءة، بالإضافة إلا أنها ناتجة عن دفاعه عن الكتابة التي همشتها الميتافيزيقا الغربية مقابل التمركز حول الصوت/ الكلام «**فالكتابة عند أفلاطون تقدِّم صورة زائفة عن العالم، وإن كانت دواء لضعف الذاكرة، وهي مكمل للكلام عند روسو، ولكنه مكمل خطير، ويُعبِّر دوسوسير عن حيرته إزاء الكتابة التي تأتي لتقوض بنية الدلالة اللغوية، كما تأتي لتقضي على براءة الشعوب البدائية الخالية من العنف وتكون الوسيلة الأساسية للهيمنة الطبقية عند ليفي شتراوس، ثم يبرز دريدا شبه إجماع آخر في التراث الفلسفي الغربي يهدف إلى الإعلاء من قيمة الكتابة الأبجدية (حيث الحروف نقش للأصوات التي تخرج من الفم) على باقي الكتابات الأخرى، ويستعين بمنهجية علم تاريخ الأفكار ليُبَيِّن دلالة الاهتمام في أوروبا في القرن الثامن عشر بالكتابات غير الأبجدية مثل الهيروغليفية والصينية وهو القرن الذي كان الغرب يتأهَّب فيه لفرض هيمنته الفكرية والسياسية على العالم، ثم يبدأ دريدا بعد ذلك في مراجعة مفاهيم الدلالة والحضور والتمثيل والتي تمثل الأساس المعرفي لهذه النظرة الغربية، ويؤدي مفهوم الكتابة من جديد-بعد أن أصبح كتابة أصلية سابقة على كل كلام- دور الأساس المعرفي لإعادة بناء الدلالة عند دريدا»**[1]. وفي هذا إعادة اعتبار للكتابة وتفكيك لمركزية العقل وللميتافيزيقا الغربية التي تُقدِّم اللغة على الكتابة، ويشكِّل تفكيكه للتصور الغربي للكتابة جوهر تفكيكه للميتافيزيقا الغربية ونقده لتمركزها حول ذاتها، وهي المسألة التي لفَتَت نقاد العالم الثالث إلى استراتيجيته، وفتحت الباب أمام النقد الكولونيالي لتفكيك السَّرديات الكولونيالية.

=1992، ص14. وقد صاغ دريدا هذا المصطلح عام 1968م في ضوء أبحاثه في التصور البنوي للغة، وفي حين يذهب سوسور إلى أن اللغة في أعم أشكالها يمكن أن تفهم باعتبارها نظام اختلافات، "من دون حدود إيجابية"، إلا أن بحسب دريدا لم يفهم هذا التصور من قبل البنويين وحتى سوسير نفسه. لأن "الاختلافات من دون حدود إيجابية" يعني أن هذا البعد في اللغة لا يجب أن يُدرك أو يصاغ عبر مفاهيم أو تحدد الصفات المكونة له، يُنظَر جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص223، 224. ومنه فإنَّ دريدا لا يبتعد كثيرا عن الطرح السوسيري إلا أن الاختلاف عنده اختلاف مؤجل لا يمكن أن نقف عند هويته ونميزه ونحدده، فهذا الاختلاف لانهاية له ولا هدف منه، وإن دل الأمر على شيء فإنه يدل على استحالة الوصول إلى المعنى وإرجائه إلى ما لانهاية، لذلك فهو اختلاف مرجأ الأمر الذي جعل المسيري يترجمه بالاخترجلاف(اختلاف+ إرجاء).

1- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث، منى الطلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2008، مقدمة المترجم، ص40،41.

2- **تفكيك الميتافيزيقا الغربية.**

يقصد بالميتافيزيقا الغربية كل الفلسفات والنظريات والرؤى التي عرفها الغرب منذ أفلاطون إلى ديسوسير بمقولاتها ومسلماتها، أو يمكن وسمها بأنَّها النزعة الأفلاطونية التي تحكمت في الفكر الغربي عبر قرون، فبحسب دريدا أن كل ما جاد به الفكر الغربي بعد أفلاطون لا يخرج عن فلسفته، وبالتالي من بعد أفلاطون لم يُؤتَ بجديد، والهدف الأساسي من التفكيكية كان«**قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسَّس عليها كخطاب ميتافيزيقي [مثل الحقيقة والعقل والهوية والحضور والأصل الخ...]. وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي ethnocentrisme الغربي المدعم من طرف تمركزات أخرى، مثل تمركز العقل Logocentrisme وتمركز الصوت phono-centrisme وتمركز القضيب Phallocentrisme**»[1]. وهو الأمر الذي دفعها لتفكيك مركزية العقل وإعادة الاعتبار للكتابة، وجعلها تضيق ذرعا بالثنائيات الميتافيزيقية وبالقوانين والقواعد، والتفسيرات النهائية، وجوهرانية الهويات والتأكيد على ميتافيزيقا الحضور وميتافيزيقا الغياب(حضور الدال وغياب المدلول).

إنَّ تفكيك الميتافيزيقا الغربية عند دريدا إلى جانب مقولاته الرافضة للحقيقة المطلقة والجوهرانية تعود أساسا إلى الوضع الهوياتي والاجتماعي لدريدا وتصادمه مع الثقافة الفرنسية/ الغربية باعتباره جزائريا فرنسيا يهوديا عانى من عنصرية فرنسا في تعاملها مع اليهود، لاسيما في الحرب العالمية الثانية حيث سُحِبت منهم الجنسية الفرنسية وطُرد دريدا على غرار بقية اليهود من المدارس، وفي نفس الوقت كان يعتبر بالنسبة للجزائريين مستعمِرا*، ولم يختلف وضعه

1- جاك دريدا، استراتيجية التفكيك (نصوص حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة)، ترجمة عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 2013، مقدمة المترجم، ص6.

*- يقول دريدا في حوار له مع إحدى المجلات العربية «**أنا يهودي جزائري. يهودي لا- يهودي بالطبع. ولكن هذا كاف لتفسير العُسر الذي أتحسَّسه داخل الثقافة الفرنسية "لست منسجما" إذا جاز التعبير. أنا أفريقي- شمالي بقدر ما أنا فرنسي، وأنا أقول هذا واعيا أن هذا الحوار موجه إلى مجلة فكرية عربية، ومن خلالها إلى الأنتلجنسيا العربية. أي إلى أناس تظل تربطني بهم أشياء كثيرة. نعم، وهذه ليست مجاملة ، إن الحوار مع الثقافة العربية، وعلى الرغم من معرفتي الناقصة بها ليظل يتمتع لديَّ بأهمية كبيرة**».يُنظَر جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ص56، نَستشعِر من خلال هذا الخطاب الأزمة الهوياتية التي يمر بها دريدا، ولكن كيف أن السياق الذي نشأ فيه لم يخلق في نفسه الدافع لمعرفة الثقافات الشرقية، بل هذا السياق لاشك أنه ساهم في تشكيل فكره مهما تصدى لهذه الحقيقة، ومع ذلك ينكر دريدا أي معرفة بالثقافة التي ولد ونشأ وترعرع ودرس فيها، وعندما سُئل دريدا عن محدودية مرجعيته وتطبيقاته التي لا تخرج عن إطار المرجعية الغربية أجاب «**عليَّ أن أعترف بحدود الثقافة التي أعمل في داخلها. لقد تلقيت تعليما وثقافة لا يسمحان لي بالكلام بنحو مسؤول وجدي عن ثقافات أخرى، غير غربية إن**

كأستاذ وفيلسوف عما كان عليه في الصبا، فقد «**وزَّع دريدا حياته بين فرنسا والولايات المتحدة، ففي الولايات المتحدة كان رجلا فرنسيا، أمَّا في فرنسا، على الرغم من محاولته المضنية، كانت لهجته الجزائرية التي اكتسبها في طفولته تخترق لهجته الفرنسية الرفيعة، كاشفة نقطة سوداء يخفيها أستاذ السوربون العظيم (وهذا، كما يعتقد البعض، هو السبب الذي جعل دريدا يمجد عظمة الكتابة، ويؤلف أسطورة الأسبقية ليعضد أحكامه القيمية**»[1]. لقد جعل هذا الوضع جاك دريدا لا يصمد في توجُّهه البنوي المنتمي للفكر الميتافيزيقي الغربي المتمركز حول الصوت، وشق طريقه إلى ما بعد البنوية وما بعد الحداثة وكانت استراتيجيته الجانب التطبيقي لرؤى وتنظيرات ما بعد الحداثة.

إلى جانب السياق الاجتماعي والهوياتي فإن مسألة تفكيك الميتافيزيقا ليست وليدة فكر دريدا؛ فقد سبقه إليها **"فردريك نيتشه"** في نقده مسلمات الفكر الغربي من أفلاطون إلى شوبنهاور وفي تفكيكه للعقل الحداثي، و مشروع نيتشه يسير وفق مسارين كان لهما الأثر الكبير في تشكيل النسق الفكري للقرن 20 «**يقوم المسار الأول على تصور نقدي ذي أسس جمالية للفلسفة الغربية من شأنه أن يقاوم كل مزاعم امتلاك الحقيقة ، بالإعلاء من شأن إرادة القوة. وقد درس، في الآونة الأخيرة، كل من باتاي Bataille ولاكان Lacan وفوكو Foucault الجوانب التاريخية والنفسية والانثربولوجية لمثل هذا الانقلاب على العقل. أما المسار الثاني، الذي بدأه نيتشه، فيحاول أن يكشف عن الأصول الميتافيزيقية للتراث الفلسفي دون أن يتخلَّص من تمسكه بالصرامة الفلسفية**»[2]. ويقصد بهذا التيار تيار ما بعد الحداثة الذي يعتبر فريدريك نيتشه رائدا له، وقد أثَّرت مسألة نقد الفكر الميتافيزيقي من داخله في الفيلسوف الأنطولوجي **"مارتن هايدجر (Martin Hiedegger)"**، والاثنان يشكلان أهم مرجعيات جاك دريدا إلى جانب

=**المعرفة البسيطة وغير المباشرة التي أعرفها عنها لا تسمح لي بمعالجتها، وهذا ما تأكد لي في كل مناسبة حاولت الكلام فيها على هذه الثقافات**»يُنظَر المرجع نفسه، ص54، ولكن ماذا عن الثقافة الإفريقية، العربية، الإسلامية، الأمازيغية التي عاش فيها من 1930، 1959 أي عشرين سنة، هل معرفته بها أيضا غير مباشرة للحد الذي يتغلب فيه شعوره اللاكولونيالي على عدم أخذها بالحسبان أو الاهتمام بمعرفتها والاطلاع عليها؟.

1- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم: هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016، ص284.

2- روبرت هولب، الحداثة والحداثية والتحديث، ترجمة فاتن مرسي، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي9 القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. أوزيورن، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، الإشراف العام جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005، ص408.

الفرويدية والبنوية، وفلسفة هوسرل، وأستاذه المفكر الفرنسي اليهودي إيمانويل ليفيناس، فنَقدُ "النزعة الأفلاطونية" أو "الميتافيزيقا" أو "نزعة مركزية اللوجوس/الكلمة" (أو ما يطلق عليه أحيانا النزعة القضيبية المتمركزة لوجوسيا phallogocentrism) يشكِّل جوهر فلسفة "مارتن هيدجر"، كما قد أعاد دريدا طرح ما سبق أن أشار إليه هيدجر من أن هذه الميتافيزيقا قد أحكمت قبضتها على الثقافة الغربية إلى غاية القرن العشرين. فكلاهما يرى القوة التي تؤثر بها التعارضات الثنائية التقليدية في كل مجالات الحياة والفكر فتلوثها[1].

على الرغم من تأثره الكبير بهايدجر إلا أن هذا الأخير نفسه لم يسلم من نقده وتفكيك فكره، لأنه –بحسب دريدا- بقي متمركزا حول العقل/اللوغوس ومتشبثا بالأصلي والخاص، وحريصا على معرفة حقيقة الوجود، هذا إلى جانب تفكيك دريدا لمنجز أساطين الفكر الغربي بما فيهم هيجل، ودي سوسير، جان جاك روسو، وحتى فردريك نيتشه الذي اعتبره هايدجر نفسه الميتافيزيقي الأخير[2]، ففكر كل هؤلاء لم يخرج عن التمركز حول العقل والكلام(اللغة، الصوت) وفكرة الأصل، كما أنه يدور في إطار مبدأ الثنائيات (العقل اللاعقل، الدال المدلول، الصوت الكتابة، المجازي الحرفي...) المرتبط بما اصطلح عليه دريدا ميتافيزيقا الحضور التي تعني «**القول بوجود سلطةأو مركز خارجي يعطي الكلمات والكتابات والأفكاروالأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها. وحيث إن اللغة، خارج النص الأدبي أو داخله،تكتسب مصداقيتها من إحالتها إلى هذا المركز أوتلك السلطة الخارجية فإن الكلمات في استخداماتها خارج النص أو داخله تعني حضورا لتلك السلطة الخارجية،وهو حضور لا سلطة لها عليه**»[3]. أي أن هنالك مركزا خارج النص يثبت المعنى، وهو الأمر الذي جعل التفكيك يؤكد على قراءة النصوص من الداخل، واعتبار اللغة تعبر عن ذاتها ولا تحمل معان مسبقة، مما يعني تفكيك الإنسان المنتج للخطاب، وهو الأمر الذي يتحيز معه دريدا إلى الكتابة بحيث يمكن فصلها عن كاتبها وقراءتها على مدى قرون بمعزل عن صاحبها، وهذه الرؤية للغة والنص والحقيقة والسياق تعود في أصلها إلى "فريدريك نيتشه"، فهو «**من أوائل الفلاسفة الذين شككوا في موضوعية أي نص. فالرؤية التقليدية للنص تفترض ثنائية النص والحقيقة، فهي تذهب إلى أن النص في واقع الأمرهو**

1- يُنظَر ريتشارد رورتي، التفكيك، ص278.

2- يُنظَر المرجع نفسه، ص273.

3- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل 1998، ص330.

مجرد نسيج يوصل جزءا من الحقيقة ويحجب جزءا منها، ومهمة المفسر هي الوصول عبر النسيج إلى الحقيقة الكامنة وراء النص، أي إن هذه الرؤية تفترض وجود الشكل والمضمون واتصالهما وانفصالهما. وأما نيتشه فيلغي المساحة بين النص والحقيقة، ويصفي تلك الثنائية تماما، ويقرر أن النص هو فعلا نسيج، ولكن النسيج هو ذاته الحقيقة»[1]. وخلاصة الفكرة أن اللغة لا تحتاج إلى أي مرجعية خارجها لتفسيرها، ومعنى النص موجود في نسيجه اللغوي.

وفي ارتكاز الميتافيزيقا الغربية على الثنائيات؛ فإنها تتحيَّز وتتمركز حول الطرف الأول مهمشة الطرف الآخر مثل (الأنا/ الآخر، المركز/ الهامش، العقل/ اللاعقل، الصوت/ الكتابة)، وقد حاول دريدا أن يُوضِّح أهمية الطرف المهمَّش من الثنائية دون أن يجعل منه مركزا جديدا، وحتى لا يقع في هذا الفكر الثنائي المتحيِز؛ قام بتفكيك الثنائيات التقليدية واستعمال كلمات مزدوجة المعنى **«لمواجهة ميتافيزيقا الحضور هذه، وتفاديا للوقوع في فخ التقابلات الثنائية، سيشرع دريدا في خلخلة نظامها والكشف عن تناقضاتها واقتراح بدائل أخرى، متمثلة في سلسلة المفردات المزدوجة المعنى، مثل "الأثر" (trace)، الذي يشير في الوقت نفسه إلى امِّحاء الشيء وبقائه محفوظا في باقي علاماته... وبذلك سيتم قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية رأسا على عقب، والانفتاح على الهوامش، والإنصات إلى فكر مغاير هو فكر الاختلاف، وسيتم بذلك الكشف عن الخلفيات الثانوية وراء البديهيات والمسلمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة»**[2]. وهذا من شأنه أن يُفسِّر المراوغات اللغوية لدريدا، كما أن كل المصطلحات التي صاغها تصب في نفس الفكرة والهدف، ألا وهو التشكيك في مطلقات الفكر الميتافيزيقي الغربي، والتدليل على عدم وجود حقيقة، والتأكيد على أن ما استبعده الفكر الغربي ليس بالضرورة غير ذات أهمية من قبيل "الكتابة"، و"الآخر" ذلك الآخر الذي اعتبره دريدا في حقيقته ما هو إلا "الأنا" نفُسها فبحسبه الذوات تعيش حياتها في اللغة لا في الواقع، وفي هذا الطرح تحطيم لواقعية فكرة الأنا والآخر، بل إنه ينفي فكرة وجود الآخر من الأساس، أي ينفي وجود الأنا والآخر كذاتين متناقضين ومتقابلين، بل هما مكملان

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص42.

2- جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ترجمة عز الدين خطابي، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، مُقدِّمة المترجم، ص12.

لبعضهما البعض وهذا ما يسمح بالاختلاف والتعدد ويقضي على الثبات والجمود بين الذوات[1]. وهذا من شأنه أن يمنع تسلط واستعلاء طرف مقابل طرف آخر، ويسمح بتقبل الاختلافات

اصطلح دريدا من باب المراوغة اللغوية والتكثيف الاصطلاحي على مراكز الميتافيزيقا الغربية (الصوت، اللوغوس...) ومطلقاتها وثنائياتها أيضا بـ"الميثولوجيا البيضاء"(The white Mythology) التي أحكمت تلابيبها على الفكر الغربي وتطوَّرت إلى أن أنتجت –باعتبارها مفاهيم جوهرية في الفكر الغربي- النزعة المركزية الغربية، إذ تطورت مسألة التمركز حول العقل والصوت إلى تمركز حول الذات، حيث أنتج الغرب سرديات تقضي بدونية الآخر وهامشية كل ما يتعلق به من تراث وفكر وثقافة، في مقابل إعطاء صفة الإطلاق والثبات والاستقرار على كل ما تقرِّره وتنتجه وتحدده على أنه خير للبشرية وإن كان في حقيقته دمارا وتعديا على خصوصيات الشعوب ومراكزها التي تؤمن بها، وعليه قام التفكيك من موقع الهامش –كما يُعتقد في أغلب الأحيان- «**بفضح آليات هذه الثقافة من الداخل، الآليات التي أنتجها خطاب ظرفي ادَّعى لنفسه حق العلو والإطلاق، استنادا إلى ترسيخ أعراف بلاغية سمحت له بإضفاء صفة الإطلاق على ما هو نسبي، والدوام على ما هو زائل، والثبات على ما هو متحول**»[2]. ومنه فقد جابه دريدا الميتافيزيقا الغربية بالشك ونزع صفة الإطلاق على مقولاتها وثنائياتها ومراكزها، دون أن يقلِّل من قيمتها ودون أن يزدري فكرها، والأهم دون أن يسعى إلى تقديم البديل، أو إحلال مركز مكان آخر، الأمر الذي جعلها استراتيجية ترسِّخ النسبية العدمية، وتَتَفَكَّك معها كل المراكز وهذا إن دلَّ على شيء فإنَّه يَدُل على نفسية الإنسان المعاصر وما آل إليه الفكر الحداثي الذي أفرز الإنسان ما بعد الحداثي العدمي، نتيجة بحثه عن المركز الذي فكَّكَته الحداثة (المركز المتجاوز الميتافيزيقي) في بدايتها لتنتهي بتفكيكه هو في نهاية المطاف، فكيف لاستراتيجية وليدة اليأس أن تخلق إرادة المقاومة في نقاد العالم الثالث الذين كانوا -بشرا، وثقافة، ووطنا، وهوية- ضحايا الميثولوجيا البيضاء أكثر من دريدا نفسه؟ وهل استطاعت التفكيكية إنتاج مقولاتها بعيدا عن تحيُّزات ثقافتها الغربية الامبريالية الأمر الذي يسمح بالاعتماد عليها في تفكيك السرديات الكولونيالية الغربية؟.

1- يُنظَر سليم حيولة، استراتيجية النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية؛ بحث في الأصول المعرفية(أطروحة دكتوراه)، جامعة الجزائر 2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2013-2014، ص43، 44.

2- بول دي مان، العمى والبصيرة، تحرير، قلاد غوزيتش، ترجمة سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000، مقدمة المترجم، ص4.

3- التفكيكية؛ المرجعية المنقودة في مشروع المسيري.

أ- تفكيك التفكيكية تفكيكيا.

تنطلق النظرية ما بعد الكولونيالية في تحليلها لخطابات الأنا والآخر من أساس تفكيكي، فللتفكيك فضل الخطوة الأولى في نقد السَّرديات الغربية التي فتحت الطريق أمام النقاد ما بعد الكولونياليين للمضي في تفكيكها وإعادة الاعتبار للهوامش ونقصد بهؤلاء إدوارد سعيد، جياتري سبيفاك، وبالأخص هومي بابا، حيث لا يمكن فهم فحوى هذه النظرية دون استيعاب مقولات التفكيك فيما يتعلق بمسألة الهوية، والثنائيات المُفكَّكَة وعلى رأسها المركز والهامش، الأنا والآخر، وإرجاء المعنى وقراءة النصوص من الداخل للكشف عن تناقضاتها مما يسمح بخلق نقد منفتح على قراءات متعدِّدة، يُسَلِّط الضوء على ما أغفلته المناهج التقليدية التي اهتمت بالجمالي على حساب المضمر النصي، وعليه فإن لفكرة التفكيك بشكل عام أثرها الكبير في تشكيل الدراسات ما بعد الكولونيالية، نقول فكرة لأن التفكيكية لا تُقَدِّم آليات، وإنما نزعت عن الميتافيزيقا الغربية قداستها وهالتها التي كانت ترهب الهامش، باعتبارها المركز والعقل والأصل، والمطلق الأمر الذي ألهم النقاد ما بعد الكولونياليين بأن السَّرديات الغربية ليست حقائق ومسلمات وثوابت،بل العكس من ذلك تماما مبنية على صور نمطية مغلوطة وأكاذيب ومراوغات وتناقضات، مما فتح الباب أمام النقد الثقافي للتنقيب داخل النصوص للوصول إلى النسق الذي يكشف عن تناقض هذا النص في بناه- الجمالية والثقافية في هذه الحالة- ولكن هل أدرك النقاد ما بعد الكولونياليين النموذج الذي تصدر عنه التفكيكية؟ وهل عندما قامت بتفكيك الميتافيزيقا الغربية في الوقت الذي انحسر فيه الاستعمار الأوروبي يعني أنها انفصلت عن السياق الكولونيالي الغربي في تعامله مع الإنسان بشكل عام وليس الإنسان الشرقي فقط؟ وما موضع التفكيكية في مشروع المسيري لاسيما وإذا علمنا رفضه الشديد للفكر الحداثي نظرا لسيولته وعدميته التي أضرت بالإنسان؟.

عندما نتحدث عن التفكيكية وعن دريدا في مشروع المسيري؛ فإنّنا سنتحدث عن أكثر الأفكار والمفكرين التي نقدها بكل جرأة، نقدا سياقيا لا يفصل الظواهر/ النصوص عن إيديولوجياتها والإطار الفكري والتاريخي والثقافي والفلسفي والاجتماعي، بالقدر الذي تركت فيه أثرا يتجلى في تفكيكه لبنية الفكر الصهيوني وتشكيكه في المصطلحات والخطابات الغربية، إن رفض المسيري للتفكيكية لا يخرج عن إطار رفضه لفكر ما بعد الحداثة، وهذا الرفض يعود إلى العدمية

والسيولة التي يشهدها هذا الفكر؛ من حيث تفكيكه للإنسان بشكل كلي ونهائي، وإذا شبه "عبد العزيز حمودة" في مراياه المحدبة التفكيكية بالثور الهائج؛ فإن المسيري لا يفوت فرصة لتشبيه جاك دريدا نفسه بالمهرج أو الجوكر وقد تأكَّدت مزاعمه بخصوص دريدا واستراتيجيته خصوصا بعد زيارة هذا الأخير إلى القاهرة ومواجهة المسيري له بأسئلة حول استراتيجيته، و علاقة فكره بيهوديته ومن خلال رؤية دريدا إلى الهوية وهوية مصر على وجه التحديد[1].

لم يترك المسيري جزئية لم يهتم بها في تحليله لهذه الاستراتيجية سواء من حيث المصطلح وترجمته، ونموذجها الكامن، سياقها العقدي اليهودي والثقافي الحضاري الغربي، الأمر الذي جعله يستنتج «**بأن مشروع دريدا الفلسفي هو محاولة هدم الأنطولوجيا الغربية اللاهوتية (بالإنجليزية:أونطوثيولوجي ontotheology) بأسرها والوصول إلى عالم من صيرورة كاملة عديم الأساس لا يوجد فيه لوجوس ولا مدلول متجاوز. ولذا فهو عالم بلا أصل رباني، بل بلا أصل على الإطلاق، ولذا لا توجد فيه ثنائيات من أي نوع؛ الدوال ملتحمة فيه تماما بالمدلول، ولذا لا توجد لغة، وإن وجدت لغة فهي الجسد باعتبار أن الجسد يجسد المعنى فلا ينفصل الدال عن المدلول والنصوص تتداخل بعضها مع بعض، ولا يمكن الحديث عن نص مقابل نص آخر ولا عن نص في مقابل الواقع، كذلك لا يمكن الحديث عن نص مقابل معنى النص، إذ لا يوجد شيء خارج النص ولا يوجد أصل للأشياء، فكل نص يحيل إلى آخر إلى ما لانهاية. وبهذا سيكون قد تم إنهاء الميتافيزيقا. وتصبح هذه الرؤية العدمية الفلسفية هي التفكيكية حينما تصبح منهجا لقراءة النصوص. ولانجاز هدفه العدمي يتجه دريدا نحو أحد المفاهيم الأساسية في الفكر البنيوي، أي علاقة الدال بالمدلول، ويبين أنه لا علاقة بين الواحد والآخر أو أن العلاقة بينهما واهية للغاية**»[2]. ويعتبر المسيري أن هذا المفهوم يتجاوز حيزه اللساني والفلسفي ليؤثر على العالم بأسره، ومنه فإن انفصال الدال عن المدلول يؤدي إلى لغة بلا أصل وبلا حدود نظامها الإشاري لا يشير إلى شيء، لغة متأيقنة تماما لا يوجد فيها أثر للإله أو المعنى أو أية مرجعية، الأمر الذي يخلق عالما سائلا منزلقا بلا مراكز يضيع فيه الإنسان بعد أن يتم تفكيكه بالكامل، وهذا ما دفع المسيري إلى الحديث عن ترجمة المصطلحات بالنظر إلى مضامينها ورؤاها ومقاصدها أو ما اصطلح عليه بتحيُّز المصطلح، ولتجاوز هذا التحيز لا بد من دراسة

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص121.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، دار الشروق، مصر، 1999، ص436.

المصطلح الغربي في سياقه ثم نعبر بأنفسنا عن الظاهرة بوجهة نظرنا نحن ومن خلال إدراكنا ولا ننقل الدوال فقط؛ فمصطلح (Deconstruction) يرى المسيري أن ترجماته إلى العربية (التفكيكية، التشريحية، التقويضة...) هي ترجمات للكلمة تفصلها عن نموذجها الحضاري، أما إذا ما تم النظر في عمق المصطلح ومدلوله وتم كشف تحيزاته فيترجم حينها المفهوم الكامن –كما يقترح- بالإنزلاقية[1]. وعلى الرغم من أنه اقترح هذا المصطلح لكنه يستعمله بل استعمل مصطلحي التفكيك والتفكيكية.

وتمتد عنايته بالمصطلح إلى ترجمة مصطلحات التفكيك وربطها بجذورها الغربية واليهودية، وقد وسم المسيري دريدا بأنه صانع مصطلحات على غرار صناع الألعاب، وولعه بالسيولة والإسهال اللفظي الذي تشهده ما بعد الحداثة يتجلى في المصطلحات التي صاغها وفي تلاعبه السفسطائي بالكلمات، إذ يوجد اصطلاح "الاخترجلاف"(بالفرنسية:لاديفرانس la differance)، وهو من كلمتي "الاختلاف"و"الإرجاء"، وهناك كلمة أخرى هي "سيركومفشن circumfession" وهي من كلمتي "سيركموسيشن circmcision" أي "الختان" و"كونفشن confession" أي "الاعتراف" ونترجمها بكلمة "الختاتعراف" وهو يتلاعب بكلمات مثل "ايمين hymen"بمعنى "بكارة/جماع"و"هيمنhymne" بمعنى "نشيد".وكلمة "مارجmarge"بمعنى هامش تتداخل مع كلمة "مارك marque" أي علامة، وتتداخل كلتاهما مع كلمة "مارش marche" أي "سير" ومن هذا يستنتج بأن الهامش علامة فهو يساهم في مسيرة النص، ويسم المسيري كلمات دريدا بأنها ثقيلة الظل، بل إن أسلوبه بشكل عام يعتبر أمرا جديدا في الخطاب الفلسفي الغربي، ويسمه بكونه طنينا وجعجعة بلا طحن، فدريدا يغمر القارئ بسيل من الكلمات ليخلق حالة من الإبهام عند القارئ ويشبه المسيري هذا الأسلوب بأسلوب السوفسطائيين ولا يخرج عن سيولة القبالة اللوريانية، وكثير من الحركات المشيحانية الشيوعية الحلولية فهي الأخرى تدور جميعا في إطار عالم سائل تماما لا مركز له[2]، الأمر الذي جعل المسيري يؤكد باستمرار على أن التفكيكية لا تقول شيئا جديدا وإنما تهدف إلى الهدم من أجل الهدم ودحض القراءات السابقة باستمرار، مما يجعل كل ما يقوم به الإنسان ويحيط به في حالة سيولة لا متناهية، فدريدا إنما يبتكر معان

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 111.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، ص436، 437.

لكلمات مستخدمة في الأصل، أو تنويع اصطلاحي لمصطلحات موضوعة بالأساس، وهو يدافع عنها ويؤكد على ضرورة اعتمادها في قراءة النصوص.

إنَّ دفاع دريدا المستميت عن استراتيجيته ومصطلحاته أوقعه –بحسب المسيري- مهما صال وجال في الميتافيزيقا الغربية بمحاولته إقرار التفكيك في الجامعات وفي القراءات النقدية والفلسفية والسياسية وهو الأمر الذي جعل دريدا يتجاهل سؤال المسيري عند زيارته إلى القاهرة: هل يمكن تفكيك التفكيك؟ لأننا لو لم نفعل فإنه يتحول إلى مطلق، لوجوس؟![1]، لاشك أن أي إنسان لا يريد لمنجزاته أن تكون هباء منثورا ويسعد بتطبيقها وانتشارها وتبني الآخرين لها بل وتصبح ثوابت وركائز يُعتمَد عليها، وعلى الرغم من تجاهل دريدا لسؤال المسيري فإن هذا الأخير قام بتفكيك التفكيك تفكيكيا بأن بحث في بناه العميقة ليس عما يكشف عن تناقضه بل عن إنسجام مقولاته مع بعضها البعض ومع الفكر الذي تمخضت عنه، أي أنه سيبحث في الخارج ولن يكتفي بالداخل الذي يجعل تفسير الباحث اختزاليا وغير مدرك لتحيزات الخطابات.

عمِل المسيري في نقده للتفكيكية على الكشف عن مرجعياتها ونموذجها الكامن، أي تلك البنية التصورية حول العالم والإنسان والخالق التي تُوجِّه مقولاتها، ومن هناك شدَّد على خطورتها وضرورة تلقيها بالنظر إلى أنساقها ومكنوناتها على غرار كل ما ينتجه الغرب من خطابات ومصطلحات وعلوم مادية وروحية، وقد كشف المسيري عن جذور التفكيك الضاربة في "القبالاه اليهودية" الأمر الذي استدل به من أجل توعية العقل العربي لعدم الانسياق وراء الخطابات والمصطلحات دون تبين مرجعياتها الدينية والإيديولوجية وامتدادها التاريخي وأسباب ظهورها والهدف منها، الأمر الذي لا يجعلها تتلاءم مع تحيُّزاتنا.

وبحسب المسيري تتجلى مرجعية دريدا اليهودية وارتباطه بيهوديته في توقيعه لبعض مقالاته باسم "الحاخام رضا" و"الحاخام دريسا"، ويذهب إلى أن ثمة تشابه بين مفاهيم التفكيك والمفاهيم القبالية أي التراث الصوفي الحلولي الذي يُوَحِّد بين الخالق والمخلوق*، فتختفي المسافة

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص123.

*- تعريف القبالاه Kabbalah: يقصد القبالاه التراث الصوفي اليهودي الذي مر بمراحل عديدة أهمها "قبالة الزوهار" ، وتراث القبالاه الصوفي تراث ضخم وضع أسس التفسيرات الصوفية الحلولية في الزوهار والباهير وغيرهما من الكتب، وقد حل هذا التراث محل التوراة والتلمود، والاسم مشتق من كلمة عبرية تفيد معنى التواتر أو القبول أو التقبل أو ما تلقاه المرء عن السلف، وكان يقصد بالكلمة أصلا؛ تراث اليهود الشفوي المتناقل فيما يُعرَف بـ"الشريعة الشفوية" ثم تطور المفهوم في القرن 18 ليشمل أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطرفة وقد استقر المفهوم عند اعتبارها ضربا من الصوفية الحلولية التي ترمي إلى محاولة

بينهما، ويلتحمان ويكونان جوهرا واحدا، بحيث لا يكون للواحد أي وجود دون الآخر، وهي حالة وحدة الوجود، ويستدل المسيري على ذلك من خلال المصطلحات التي صاغها دريدا مثل الاخترجلاف(differance) الذي اعتبره مفهوما أساسيا في اليهودية فإله اليهود ليس بشرا، ولكنه ذو سمات بشرية وهو مطلق يتجاوز الطبيعة والتاريخ ولكنه نسبي؛ إذ إنه مقصور على اليهود. دائم التدخل في الكون ويحل في الشعب اليهودي ولكن في الوقت نفسه هو الآيين (اللاشيء) فالإله لا هو هذا ولا هو ذاك، وهو الغياب والحضور في آن معا، وعليه فإن مفاهيم من قبيل الحضور، الغياب، تناثر المعنى لا تخرج عن مفهوم تهشم الأوعية (شفيرات هوكليم) ويقصد به أن الإله خلق العالم بأن انكمش في ذاته وانسحب من المادة الأصلية وبعد ذلك أودع ذاته النورانية في أوعية تهشمت بعد أن ناءت عن المادة الأصلية مما نتج عنه تبعثر الشرارات الإلهية واختلاطها بالمادة الكونية.

من جهة أخرى تتبدى فكرة الثابت والمتغيّر في علاقة الشريعة المكتوبة أي التوراة بالشريعة الشفهية أي التفسير الحاخامي؛ إذ لا يمكن تفسير الأولى دون الثانية؛ فبحسب الحاخامات إن قواعد تفسير التوراة أعطيت لموسى على جبل سيناء مع الشريعة المكتوبة، وعليه فلا يكتمل وجود الثابت (التوراة) بدون النسبي (التفسير الحاخامي)، كما أن مسألة تفكيك التمركز حول اللوغوس ناتجة عن كونه حالة مستحيلة في التراث الديني اليهودي، فعلى الرغم من تطورات اللاهوت اليهودي الذي كان في مرحلة من مراحله متمركزا حول "يهوه" -حينما كان يحل في الشعب اليهودي ويقوده في البادية أو ليجمع شتاته في نهاية التاريخ ويحل فيه ليقوده إلى أرض الميعاد- إلا أن المشهد العام هو لاهوت بلا مركز أو لوجوس او دال متجاوز، كما أن تفكيك التمركز حول الصوت والاهتمام بالكتابة يعود إلى مسألة الشريعة الشفهية والشريعة المكتوبة، رؤيته للكتابة أصلها يهودي فهو قد هاجم الكتابة التي ورثتها الحضارة الغربية المسيحية من الآباء المسيحيين وأبدله بالمفهوم اليهودي للكتابة الذي يتلخَّص في أن الكتاب المقدس ليس هو الحيز الذي تحل فيه الكلمة كما أن غايته من القضاء على الميتافيزيقا الغربية هو القضاء على معاداة اليهود والصور النمطية حول اليهود.[1]

=معرفة الإله بهدف التأثير في الذات العلية =حتى تنفذ رغبات القبالي أو المتصوف حتى يتسنى لصاحب المعرفة السيطرة على العالم والتحكم فيه، وأصبحت بذلك أقرب إلى السحر الذي يستخدم اسم الإله والمعادل الرقمي للحروف(جماتريا) والأرقام الدولية والاختصارات (نوطيرقون) للسيطرة، ينظر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص163-169.

1- يُنظر عبد الوهاب المسيري،فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص131-136.

إنّ أي شخص له معرفة بسيطة بالشتات اليهودي ثم يتعرف على دريدا ومفاهيم التفكيك سيستنتج أنَّ التفكيك ونقد الميتافيزيقا الغربية ناتج عن الشتات اليهودي ووضع اليهود في أوروبا ونبذهم. وتلك الصور النمطية حول اليهود وتحديد هويتهم وسماتهم وخصائصهم وحصرهم في الهوية الدينية الأمر الذي جعلهم يُفكِّكون فكرة الأصل/ الهوية الثابتة والتمركز حول دال متجاوز ويتحدثون عن تبعثر المعنى «**إن هامشية دريدا جعلته مرشحا لأن يكون فيلسوف التفكيك الأول، فهو نفسه إنسان مفكك تماما: فهو فرنسي ولكنه من أصل جزائري، وهو جزائري ولكنه عضو في جماعة استيطانية فرنسية، وهو يهودي سفاردي لا ينتمي إلى التيار الأساسي لليهودية، وهو لا يؤمن بهذه اليهودية ولا يكن لها الاحترام ولكنه مع هذا يشير إليها دائما. وإن كان هناك دال بدون مدلول، فإن جاك دريد الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي السفاردي هو هذه الحالة، فهو ليس فرنسيا ولا جزائريا ولا يهوديا ولا سفارديا، كما أن مشروعه الفلسفي هو إنهاء الفلسفة**»[1]. وعلى الرغم من معاناة دريدا من قساوة العنصرية والامبريالية الفرنسية والغربية إلا أنه غير ولاءه إلى مغتصبي الأرض التي ولد ونشا فيها رغم انه عاش نفس التهميش الذي يعانون منه بوصفه يهوديا سفارديا، بل إن مرجعيته الغربية أقوى من اليهودية وهي المسألة التي اختلف فيها مع بعض الباحثين وعلى رأسهم سعد البازعي الذي يعتبر أن المكون الأساسي لهذه الاستراتيجية يهودي بالدرجة الأولى.

إن طبيعة منهج المسيري السياقي يجعل من قراءته للخطابات والظواهر معمقة وتجعل من تفسيره بفعل تأمله ومقدرته العالية على الربط والمقارنة شموليا مدركا بشكل واسع للعلاقات والتفاصيل المحيطة بموضوع الدراسة، ومنه فعلى الرغم من تحليل المسيري الدقيق للمكون القبالي واليهودي في التفكيكية إلى أنه يرى بأن مطالعات دريدا لبعض جوانب التراث اليهودي وتأثره بالفيلسوف اليهودي "إيمانويل ليفيناس" كل هذا إنما عمق نزعته التفكيكية النابعة أساسا من الفكر الغربي، لذلك على الرغم من مرجعيته اليهودية لا ينسبه إلى الفلاسفة اليهود بل هو فيلسوف غربي بالدرجة الأولى فاليهودية عنصر مساعد في تصعيد تفكيكيته، إذ يرى دريدا «**أن وظيفته كيهودي في الحضارة الغربية المسيحية أن يفكك الأنطوثيولوجي(لاهوت الأنطولوجيا)أي الانطولوجيا التي تستند إلى الأصل الإلهي فهو يرى أن ثنائية الإنسان والطبيعة (وأية ثنائيات أخرى) تفترض وجود عالم متراتب هرميا يستند إلى لوجوس/مركز**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، ص439.

يشير إلى إله متجاوز. ويرى دريدا أنه. بكونه يهوديا. مرشح أكثر من غيره لأن يقوم بهذه المهمة العدمية التفكيكية فتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة(أي دون حنين للمعنى والحقيقة) هو رفض عميق للثبات والميتافيزيقا ولأي شكل من أشكال الطمأنينة»[1]. وعليه فإن وضع دريدا كيهودي سفاردي مهمش في المجتمع الغربي عزز من تفكيكيته التي لا يعتبرها وليدة التراث اليهودي، الأمر الذي يجعله يعتبر كل من فوكو وألتوسير ونيتشه أي مفكري ما بعد الحداثة بشكل عام تفكيكيين بالمعنى العام للتفكيك؛ تفكيك المراكز والدخول في عالم سائل منفصل عن القيمة مليء بالشذوذ والأمراض النفسية والآفات الاجتماعية الأمر الذي لا يقل خطورة عن وضع المستعمَرين بفعل السلاح.

بناء عما سبق فإن النموذج الكامن الذي عمل المسيري على تجريده لكي يفسر بموجبه التفكيكية لا علاقة له بالمرجعية الدينية بشكل أساسي وإنما يصب في نقده للمشروع التحديثي الغربي باعتباره وخطورته على الإنسان، حيث يقول «**قد بذلت جهدا جهيدا أن أحتفظ بتوازني وأنا أطفو وأنزلق على كلمات دريدا حتى يتسنى لي الوصول إلى النموذج الكامن (المدلول المتجاوز) وراء خطابه، لأقف على أرضه الصلبة وأطل على خطابه الانزلاقي التقويضي التفكيكي. وبعد طول عناء وجدت أن تفكيكيته لا تختلف من قريب أو بعيد عن النزعة. التفكيكية العامة في الحداثة الغربية... إن ما يقوله دريدا ببساطة شديدة هو أنه لا يوجد سوى عالم الطبيعة/المادة، وأن ثمة قوانين عامة تسري على الحيوان سريانها على الإنسان، ومن ثم لابد من تفكيك الإنسان برده إلى ما هو دونه، أي إلى عالم الطبيعة/المادة والحيوان والأشياء. وهو في هذا لم يأت بجديد، أطروحته التفكيكية معادية للإنسان هذه لا تختلف من قريب أو بعيد عن دعاة الاستنارة المظلمة واللاعقلانية والمادية السائلة الجديدة**»[2]. وعليه فإن تحيزات التفكيكية لاتسمح بأن يتعامل معها الباحث في مفاهيمها السطحية دون إدراك لأبعادها التاريخية والحضارية بل والامبريالية، لأن الأمر لا يتعلق بمجرد استراتيجية فلسفية ونقدية تحلل بموجبها النصوص داخليا للكشف عن المسكوت عنه الذي يناقض المعنى المعلن والظاهر، بل المسألة تتعلق برؤية إلى الإنسان تم بموجبها تفكيكه بشكل كامل، الأمر الذي نتج عنه وضع مزرٍ خلقته النسبية العدمية لا يختلف عن وضع الإنسان الحداثي في الغرب والمستعمَر في الشرق، بل

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، ص438.

2- عبد الوهاب المسيري،فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص127،126.

إن الوضع أشد خطورة حيث يعاني الإنسان ما بعد الحداثي من أصناف متعددة من الامبريالية؛ نفسية، اقتصادية، ثقافية يصعب مجابهتها في ظل العولمة، وكل هذا ناتج عن تفكُّك المراكز وسيولة العالم التي جعلت الإنسان منسابا مُميَّعا مع هذا الوضع، فبالتالي ما بعد الحداثة أو التفكيكية لم تخرج عن النَّموذج المتحكم في التشكيل الحضاري الغربي الحديث في ماديته وتشييئه للإنسان وتهميشه، وهو ما جعل المسيري يذهب إلى أن التفكيكية – على غرار فكر ما بعد الحداثة- هي ضد الإنسانية بشكل عام.

إن الدراسات ما بعد الكولونيالية في حال ما تلقت وطبقت استراتيجية التفكيك دون إدراك لأبعادها الحضارية وعلاقتها بالامبريالية الغربية، فإنها ستشيع تحيُّزاتها وتحقق أهدافها وتنتج المقولات التي يريدها الآخر على الرغم من أنها بصدد نقده، فقد استنتج المسيري«**أن من أهم وظائف الخطاب التفكيكي الحر غير المشروط تفكيك مفهوم السيادة، خاصة(حدود الدولة القومية وسيادتها المزعومة).وهنا نشعر بأن خلف السيولة ثمة برنامج تفكيكي عولمي، فالدولة القومية في العالم الثالث (رغم كل مشكلاتها) ليست هي الغول الذي ظهر في العالم(المتقدم) بأجهزتها الأمنية والإعلامية والتربوية المتقدمة، وفك الدولة القومية عندنا وإضعاف سيادتها يعني فتح الأبواب على مصراعيها للشركات عابرة الجنسيات التي تفوق ميزانيتها ميزانية عدة دول من دول العالم الثالث مجتمعة.ثمة أجندة. خفية وراء الدعوة للحرية غير المشروطة، وللتفكيك الذي يتشح بوشاح العلم والأخلاق، ويحاول أن يسقط الهوية ويمحو الذاكرة التاريخية. وأنا أذهب إلى أن التفكيكية وما بعد الحداثة هما في واقع الأمر أيديولوجية النظام العالمي(الاستعماري) الجديد الذي يحاول أن ينسينا هويتنا وخصوصيتنا وتراثنا وذاكرتنا التاريخية، حتى يمكنه أن يفتح حدودنا لرأسماله وأدواته ومخابراته وإعلامه**»[1]. وعليه فليس التفكيك كما يعتقد بأنَّه ينطق الأصوات المقموعة ويعيد الاعتبار للهويات والقصص الصغرى؛ بل إنه يتعمَّد تفكيك الهويات ودعم الحريات الفردية والعرقية حتى ينضوي العالم بأسره تحت سردية العولمة والامبريالية الأمريكية، إن التفكيك لا يمنح الأرضية الصلبة التي تتأسس عليها المقاومة، بل إنَّ الثقافات التي اتكأت على مقولاته لم يولها أي اهتمام ولم ينظر في الانعكاسات السلبية للميتافيزيقا الغربية عليها، فالغرب ينقد نفسه

1- عبد الوهاب المسيري،فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص131،130.

ويعمل على إعطاء الآخرين هذه المقولات النقدية من أجل أن يعيد إنتاج نفسه باستمرار بشكل أقوى وأكثر تركيبا.

وعليه فإن كانت المرجعية الغربية قدَّمت الأساس التفكيكي لسردياتها واستعمارها القديم؛ فذلك لكي تجعل الآخرين ينتجون طبعتها الجديدة من الامبريالية والكوكاكولانية، وعندما نقول بأن تفكيك المراكز والثنائيات لا يعني أنَّ ما تَمَّ تهمِيشه سيصبح مركزا، في حقيقة الأمر أنَّ الغرب مازال في المركز وأن ما تَمَّ تهميشه وتفكيكه هو الهامش بقوميته وجغرافيته وهويَّته؛ فتعدَّدت اللهجات وتحاربت الأعراق وانكمشت على هويتها، وتطاحنت المذاهب الدينية، وتشرذمت المجتمعات بدعاوى الحرية غير المشروطة، وكل هذه الصراعات والجزئيات المتناثرة هنا وهناك مازالت تدور في فلك الغرب مقيدة بأغلال العولمة !!.

ب- <u>تجاوز عبد الوهاب المسيري المفهوم الدريدي للتفكيك وتطبيقه في تحليل خطابات الآخر.</u>

بناء عما سبق فقد اعتمد المسيري في قراءته للتفكيكية التفكيك نفسه، الأمر الذي وُسِم معه رغم نقده الدقيق والعميق والجريء للتفكيكية بأنه المفكر الذي يُفَكِّر تفكيكيا في عملية تفكيكها[1]، و«**لا ينكر المسيري أنه يقوم بالتفكيك، حيث يمارس مع النصوص الدريدية المنهج نفسه الذي يمارسه دريدا، مع اختلاف بسيط، هو أن دريدا يدعي عدم معرفة ما يؤول إليه التفكيك، والمسيري حرص على أن يؤكد غايته من التفكيك**»[2]. تلك الغاية التي ستتضح طيلة مسار هذه الأطروحة ويمكن أن نوجزها في إنتاج الخطاب البديل للخطاب الذي يقوم بتفكيكه، وتجاوز التفكيك إلى إعادة التركيب والتفسير، إن بين التفكيك الدريدي والتفكيك المسيري أوجه تشابه وأوجه اختلاف، وبمعنى آخر كثيرا ما انطلق المسيري من مفهوم تفكيكي وتجاوزه لينتج مفهومه الخاص ورؤيته المنبثة من نموذجه المعرفي حتى لا يقع في الرؤية العدمية التي انبثق منها التفكيك، ويمكن أن نلخص انعكاسات التفكيكية في مشروع المسيري التفكيكي/ التفسيري في النقاط الآتية:

1- يُنظَر محمد طيفوري، عبد الوهاب المسيري وتفكيك الصهيونية، مركز دراسات الوحدة العربية، سير وأعلام(16)، لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2012، ص9.

2- أحمد عبد الحليم عطية، الأنت والأنتي مودرنيزم، موقف عبد الوهاب المسيري من الحداثة وما بعد الحداثة، في مجموعة باحثين، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص268.

- مبدأ الشك وعدم الوثوق في الخطابات والبحث في أعماقها عن مضمراتها، كما قد استلهم المسيري من دريدا نقد مرجعياته وعدم تمجيدها وإخضاعها للتفكيك.

- البحث داخل النص عما هو غير معلن بشكل مباشر،وفي حين أن التفكيك لا يقوم بشرح «**النصوص بالمعنى التقليدي الذي يحاول الإمساك بوحدة المحتوى أو التيمة، وإنما يبحث في كيفية اشتغال التعارضات الميتافيزيقية وتفنيدها، كما يبحث في الطرق التي تنتج بها المجازات النصية والعلاقات في النص منطقا مزدوجا ومتناقضا**»[1]. فإن المسيري على العكس من ذلك يبحث عن الوحدة التي تعطي للنص انسجامه بل وتجعله منسجما مع سياقه النفسي والاجتماعي والتاريخي والثقافي والحضاري، فهو يرفض فصل النصوص عن سياقها، بل إن مشروعه يقوم أساسا على البحث في تحيزات النصوص أي وجهة نظر أصحابها، ورؤى ثقافتهم والظروف الاجتماعية والنفسية والمعتقدات التي تصدر عنها الخطابات.

- بحسب المسيري إنَّ ما يهدف إليه دريدا هو التقويض والهدم وان اصطلح عليه تفكيكا، كما أن هذا التفكيك «**لا يفكك النص ويعيد تركيبه ليبين المعنى الكامن في النص(كما هو الحال مع النقد التقليدي)، وإنما يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا**»[2]. على عكس المسيري الذي يتخذ من التفكيك خطوة إجرائية من أجل تجريد النموذج الكامن تعقبها عملية إعادة تركيب من أجل إنتاج خطابه التفسيري. وعليه قد قام المسيري بإعادة تعريف التفكيك؛ فتحدث عن التفكيك وإعادة التركيب؛ أي إنتاج المعرفة أو المصطلح البديل بوعي كبير، وصاغ مصطلح التفسير ووسم منهجه بأنه تفسيري وليس تفكيكيا فقط حتى يبتعد به عن المفهوم الدريدي للتفكيك.

- إعادة تعريف الكلمات والمعاني الموجودة والراسخة وإعطائها مفهوما وصبغة جديدة، وإعادة صياغة تعاريف ومفاهيم موجودة، والتعبير عن المفهوم بكذا صياغة، وإن كان دافع ذلك عند

1- جوناثان كالر، عن التفكيك، مجموعة مؤلفين، مدخل إلى التفكيك، ترجمة حسام نايل، المراجعة اللغوية سوزان عبد العال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008، ص147.

2- عبد الوهاب المسيري،فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص115.

دريدا المراوغة ولا يبتغي إفهام المتلقي، فإن المسيري هدفه من ذلك هو تحقيق الفهم وإيصال المعنى المراد.

- لانهائية المنهج والأدوات التحليلية والمصطلحات المقترحة أو ما سماه بحلزونية النموذج، بحيث أن الباحث لا يصل إلى نتيجة نهائية في بحثه، بل عليه اختبار نتائجه وآلياته باستمرار كما أن المواضيع البحثية لا تنتهي عملية البحث فيها لأن عقول الباحثين وقدراتهم مختلفة عن بعضها البعض، وبوسع العقل التوليدي أن يتحرر من مقولات الآخرين وينتج خطابه التفسيري النابع من مرجعياته الذاتية ومن نموذجه المعرفي والإدراكي باستمرار.

- بحسب المسيري لا توجد حقيقة واحدة مطلقة إنَّما حقائق، بحيث لا يحق لإنسان أن يفرض المعنى الذي اهتدى إليه على الآخرين، وكان لابد له من السير وفق هذا الطرح نظرا لتفكيكه السَّرديات الكولونيالية وخطابات الآخر التي لا يثق فيها، والتي تحاول أن تقر حقيقة واحدة ثابتة، فنموذجه التفسيري (التفسير يجمع بين التفكيك وإعادة التركيب) «**لا يطمح إلى الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة والتحكم الإمبريالي الكامل في الطبيعة، وبالتالي فهو لا يسقط في أسفل درجات العبثية والإذعان التام للطبيعة/ المادة (تمركز حول الذات يؤدي إلى انتصار الموضوع) كما أنه لا يحلق في أقصى درجات الروحية والتجاوز التام لعالم الطبيعة/المادة، وإنَّما هو يطرح إمكانية أن المعرفة ممكنة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية وحقيقة غير مطلقة(لأن المعرفة المطلقة تقع خارج نسق التاريخ الإنساني- وعند الإله وحده وهو مفارق للمادة وإن كان يسبغ عليها المعنى والاتجاه)**»[1]. وهذا يحيلنا إلى دريدا حيث عمل في تفكيكه لمسلمات الميتافيزيقا على إثبات أنها مجرد مقولات إنسانية لا يمكن إلحاق صفة الإطلاق والثبات عليها.

- تشكل مسألة المجاز لب فكر المسيري ونقده الكولونيالي الممنهج، ولأن الميتافيزيقا الغربية تمركزت حول اللغة الحرفية؛ فإن التفكيكية اعتنت بالمجاز وركزت في تحليلها للنصوص على الكشف عن التضمينات المجازية والطرق التي تنتج بها المجازات منطقا مزدوجا ومتناقضا[2].

لقد طبَّق المسيري إجراءه التفكيكي في دراسته لخطابات الأنا والآخر الغربي والصهيوني وفي تعامله مع المصطلحات، ودعا باستمرار إلى عدم الوثوق في مقولات الآخرين لأنها تضمِر عكس ما

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص159.

2- يُنظَر جوناثان كالر، عن التفكيك، ص146.

تدعي، كما أن بين الدوال ومدلولاتها المسافة التي تسمح بوجود إيديولوجيات ورؤى تستهدِف الأنا وسنقف عند هذه المسائل بالتفصيل في الفصول اللاحقة، وما يمكن تأكيده الآن أن التفكيك ليس هو الهدف والمبتغى إنما هو خطوة إجرائية ينتقل منها إلى إنتاج خطابه التفسيري البديل، حيث لا يكتفي بالكشف عن مضمرات وتناقضات السَّرديات الكولونيالية إنما يقوم بإعادة تركيبها ليكشف عن النموذج الذي تصدر عنه وينتج رؤيته الخاصة للظاهرة، ومنه فإن المسيري قبل أن يعتمد على التفكيك،وقام بتحليله وعمل على تجاوز تحيزاته الغربية العدمية التي خلقت عالما سائلا بلا مراكز تَفكَّك فيه الإنسان بالكامل، كما أن تحليله المعمق والسياقي مكَّنه من اكتشاف حقيقة أن المفاهيم والرؤى التفكيكية تعمق من تهميش الهامش، وأنها تعيد إنتاج الامبريالية الغربية وتُكَرِّس العولمة الأمريكية من خلال تفكيكها فكرة الأصل، وبشكل عام فهي ضد الإنسانية بإنكارها الدال المتجاوز وتفكيك الذات المتكلمة، ولعل هذا ما يُفسِّر حرص الخطاب الغربي الحديث والمعاصر على فصل النصوص عن سياقاتها والقول بأن اللغة هي التي تنتج النصوص والمعاني، وإشاعة سردية الموضوعية، حتى يتسنى لها إنتاج مقولاتها في الثقافات الأخرى دون أن تتبين هذه الثقافات ما هو أبعد من المضمر النصي، ونقصد النموذج المعرفي والتحيُّزات التي صدرت عنها الخطابات وهي مرتبطة بالسياق وبالمؤلف وبالحضارة المنتِجة، ومنه قام المسيري في منهجه بالتفكيك للكشف عن النماذج الكامنة في النصوص وتفسيرها وفق رؤيتها للإنسان والطبيعة، وهي الرؤية التي تنتج عنها إما نزعة إنسانية، أو نزعة معادية للإنسان تكون سببا في الاستعمار والعنصرية ومبررا لاستعلاء ثقافة على ثقافة أخرى.

المبحث الثاني:الدّراسات الأدبية لدى عبد الوهاب المسيري ودورُها في تشكيل منهجه في تحليل الخطاب.

تمهيد:

من المشروع أن نتساءل عن مكانة الأدب؛ مرجعيةً ودراسة وموهبة في مشروع عبد الوهاب المسيري وقد علمنا أن اهتمامه الأول وانطلاقته كانت من الدراسات الأدبية، وأنه متخصص أساسا في دراسة الأدب المقارن والأدب الإنجليزي*، فلا شك أن الدراسة التي أخذت من شبابه وسنين عمره سنوات قد أثرت في تشكيل خريطته الإدراكية ووجهت رؤيته وساهمت في تشكيل منهجه، ورغم طبيعة مشروعه عبر التخصصي وخوضه غمار مواضيع وتخصصات أخرى تبدو لمن يُسفِّه من الأدب أنها أعمق وأهم من الأدب؛ إلا أن المسيري لم يتخلَّ عن مُيولاتِه الأدبية وجعل من الأدب وسيلة مقاومة من خلال كتابة شعر وقصص الأطفال المصادِرة للنموذج الغربي المهيمن والنابعة من عمق الثقافة والقيم العربية الإسلامية، وعن شغفه بالأدب ودور هذا الأخير في تشييد مشروعه الفكري يقول المسيري«**عبر هذه الرحلة الفكرية، ظل حبي الأول والقديم للشعر والأدب والنقد دائما، فأكتب القصائد الشعرية من آونة لأخرى، ولا أنشرها، ولا أطلع عليها إلا أقرب الأصدقاء، فهي قصائد خاصة للغاية، ذات طابع فلسفي متطرف ولا أعتقد أنها ممتازة (وإن نشرتها فهي ستكون جزءا من سيرتي غير الذاتية غير الموضوعية). كما لم أتوقف قط عن الدراسة الأدبية التي لم تكن خارج نطاق اهتماماتي الفكرية الأخرى. بل إن دراستي الأدبية- كما أسلفت- هي التي عززت اهتمامي بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصور المجازية، كما أن هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص وعلى كيفية تحليل الشكل لنصل إلى الموضوع الأساسي الكامن. كما أن طريقة عرضي لأفكاري قد تأثرولا شك بدراستي الأدبية**»[1]. لقد حَوصَل المسيري في قوله هذا

*- من الدراسات التي قام بها المسيري في مجال الأدب: رسالة ماجيستر موسومة: "أثر الشعر الرومانتيكي الإنجليزي والشعر الرمزي الفرنسي على شعر إبراهيم ناجي"، دراسات أخرى: (النبات والتربة: مقارنة بين خلقيتي وردزورث وويلتمان غير الأدبيتين)، (جدلية الإنسان والطبيعة في كتاب ثورو المعنون وولدن)، (مواعظ قصصية عن الضرورة والحرية (مقارنة بين حكاية الفرانكليين لتشوسر ومسرحية القاعدة والاستثناء لتشوسر)، (العودة إلى وولدن والوجدان الكالفيني البروتستانتي)، (الظلة التي لا حدود لها والقوة التي لا ترحم: دراسة في مجموعة سونتات وردزورث لنهر دادونن)، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص 503-509.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص494، 495.

العلاقة العميقة بين الأدب وبين مشروعه الفكري، باعتباره البوابة التي أطلَّ من خلالها على عوالم إنسانية مركَّبة وعميقة، كما أن الدراسات الأدبية أمدته بالآليات التي فكَّك بها خطاب الآخر، والخطابات غير الأدبية.

من حق أي إنسان/باحث أن يتساءل كيف تأتَّى لناقد أدبي متخصِص في الأدب الإنجليزي والمقارن يعالج مواضيع فنية وجمالية -يعتبرها الكثير ليست ذات أهمية لا تتجاوز البعد الجمالي والإمتاعي- دراسة الحضارة الغربية الحديثة وتفكيك بنية الفكر الصهيوني وتحليل الصراع العربي/ الإسرائيلي بعمق فكري ومنهجي وسياسي وفلسفي وتاريخي؟! وكيف انتقل من دراسة الأدب إلى دراسة الفلسفة وتاريخ الأفكار وعلم الاجتماع والعلوم السياسية؟ ولكن للأسف هذه الخلفية الدراسية اعتبرها البعض نقيصة واتخذوها حجة لمهاجمة المسيري وموسوعته وقلَّلت من جهدِه-بكل ازدراء- في عمل دفع ثمنه ربع قرن من حياته وصحته، ويهزؤون من النتائج التي توصَّل إليها فهي بحسبهم ليست سوى تحليلات متخصِّص في الدراسات الأدبية!![*] وكأن ليس لدارس الأدب العقل والإدراك الذين يُمكِّنانه من الوصول إلى الحقائق التي يكتشفها علماء الإنسانيات، ولاشك أن هؤلاء لا يدرِكون رحابة الأدب وعبقريته، فطالما أنَّه مرتبط بالإنسان في تركيبيته لابد وأنه ليس مجرد عبارات منمَّقة مرصوفة بغرض التسلية والإمتاع الجمالي كما يعتقد الكثير للأسف.

ليس المسيري المفكِّر الوحيد الذي قاده الأدب واللسانيات والنقد الأدبي إلى معالجة قضايا إنسانية وحضارية وتاريخية، ولا نذهب بعيدا عن مجال النقد الثقافي لنذكِّر بأن "إدوارد سعيد" الذي تتردد مقولاته وأطروحاته بخصوص الاستشراق وعلاقة المعرفة بالاستعمار الغربي للبلدان الشرقية وتحليل الصراع الفلسطيني/ الإسرائيلي، تخصُّصه الأساسي هو "الأدب المقارن، ودراسة

*- يتَّضح هذا الانتقاد جليا في المقابلة التي أجرتها قناة الجزيرة عبر برنامج "خارج النص" مع المؤرخ المصري عاصم الدسوقي الذي هاجم المسيري من كل النواحي؛ تكوينه الدراسي، هجرته إلى أمريكا، منهجه، موسوعته، نقده للغرب وللحقائق التي استنتجها من خلال منهجه بخصوص اليهود والصهيونية؛ حيث اعتبر المسيري قد تم تشكيل فكره في الغرب وأن الغرض من موسوعته هو تبرئة اليهود من الصهيونية، ومن حق الدسوقي أن ينقد المسيري ويعترِض على أفكاره- وهو قد اعترض بشكل حازم على فكرة التفريق بين اليهود والصهيونية- لكننا نلفيه يتحدث بنبرة ازدراء حاسمة بلغت إلى درجة الاستهزاء بتخصصه قائلا إن هذا الرجل درس الأدب أياً كان الأدب الذي درسه"الإنجليزي" فدراسة السياسية والتاريخ لها تخصصها وماعلاقة دراسة اليهود بالأدب؟، كما أنه اعترض على المفهوم الجديد الذي قدَّمه المسيري للموسوعة ولا يعتبِره تجديدا إنما قدَّم تفسيرات ذاتية إيحائية، ويبدو من هذا أن الدسوقي لا يعترف بعبر التخصصية وربما قد تجاوز البحث عن الخلفية المعرفية والأساس المنهجي الذي أوصل المسيري للنتائج التي تضمنتها موسوعته ليُصدر نقده الانفعالي، يُنظر خارج النص.. كتاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، سيناريو وإخراج علي شرف الدين، قناة الجزيرة، 27 أكتوبر 2019، الرابط http://youtu.be/Qtlmkgz_6E4.

الأدب الإنجليزي"، لقد بقي سعيد رغم انفتاحه على مواضيع أخرى مهتما بتحليل النصوص الأدبية إلى جانب خطابات أخرى وإنتاجات ثقافية من شأنها أن تكشف عن أنساق ورؤى ثقافة بأكملها، وقادته هذه النصوص إلى اكتشاف العلاقة الموجودة بين الأدب –بالأخص الرواية- والهيمنة والاستعمار، ومنه قبل أن نتحدث عن علاقة الأدب ودراسته بتخصُّص المسيري في الدراسات الصهيونية نستنتج أن الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية بأكملها تدين إلى الأدب والأدباء والنقاد الأدبيين بالكثير من المقولات والاستنتاجات، وهذا إن دل يدل على رحابة عوالم الأدب وانفتاحه على عوالم وتخصصات كثيرة وارتباطه بالإنسان المركب.

أولا: من الدّراسات الأدبية إلى تفكيك بنية الفكر الغربي والصهيوني.

1- أهمية الدراسات البينية والسياقية في توسيع مدارك الناقد.

إنَّ متطلبات الدراسة الأدبية- تخصص المسيري الأكاديمي- وإيمان المسيري بضرورة الدراسة السياقية، وإحاطة الناقد بالمرجعيات الثقافية التي تسهّل عليه اكتشاف المضامين الموجودة في نصوص حقبة تاريخية محدَّدة أو ثقافة ما؛ هو الأمر الذي سمح له بالتعرُّف على تاريخ الفكر الغربي من أجل الوقوف على المضامين والتيمات-النماذج بمفهوم المسيري- الكامنة في الأدب الإنجليزي والشعر الرومانسي على وجه الخصوص ومقارنتها بنصوص من الأدب العربي، والوقوف على السياقات الفلسفية والإيديولوجية لمناهج تحليل الأدب، ولقد تمكَّن المسيري من خلال قراءاته حول هذا الفكر وواقع المجتمع والإنسان الغربي من إدراك زيف سرديات التَقَدم والتحَضُّر والانعكاسات السلبية للتطور العلمي والتكنولوجي على الإنسان الغربي -بالدرجة الأولى- والآخر غير الغربي، وتمكَّن من معاينة الصراع بين النموذج المادي الغربي المهيمن وبعض النزعات الهيومانية المدافعة عن الإنسان وتركيبيته وخصوصيته وطبيعته التي تميّزه عن الطبيعة، ومنه أدرك المسيري خطورة النموذج الغربي المهيمِن وتَرسَّخت في وجدانه النزعة الإنسانية.

تعرَّف عبد الوهاب المسيري في خضم بحثه في تاريخ الأدب والفكر الغربي على الفكر الصهيوني وعلاقته بالغرب، ومنه فتح الأدبُ البابَ أمام المسيري لمعاينة تاريخ الجماعات اليهودية ضمن التشكيل الحضاري الغربي الحديث، وهذا ما ساعده على دحض السَّرديات الصهيونية المزعومة، فهي على عكس ما يعتقده الكثيرون تماما لا تنبع من التوراة أو التلمود؛ وإنما تعود في أصلها إلى

التشكيل الحضاري الغربي في ق19، وهو نفس التشكيل الذي أفرز ظاهرتي الامبريالية والعنصرية والفلسفات العدمية المنكرة لفكرة القيمة[1]، وكانت هذه الفكرة الأساسية التي بناءً عليها أخذ المسيري على عاتقه ضرورة تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية ليَكشِف الحقائق التي تُضمرها وعلاقتها بالامبريالية الغربية، وليصحِّح الكثير من المفاهيم الشائعة في الأوساط العربية، من أجل أن يدير دفة الصراع العربي/ الإسرائيلي إلى الوجهة الصحيحة البعيدة عن توجهات الغرب والصهاينة، مستثمِرا في ذلك تحليله للنصوص الأدبية الذي اتسعت رقعته فيما بعد ليشمل تحليل الخطابات السياسية والدينية، والعلمية والإشهارية والموسيقية... وغيرها من الخطابات الثقافية التي عُنِي بدراستها النقاد الثقافيون بشكل عام.

بناء عما سبق يؤسِّس المسيري رفضه للمناهج البنوية التي تدعو إلى الدراسة المحايثة التي يتقوقع معها الناقد في حدود النص على أن هذا النوع من الدراسات يقتصر على الجوانب الشكلية والجمالية، ولا يهتم بالمضامين والتيمات التي تعطي للنص أو لنصوص كاتب أو حقبة زمنية أسباب انسجامها –لا يعني هذا عدم استفادته منها كما سنرى في السطور الآتية-، ومنه فإن المسيري يؤكد على ضرورة الإحاطة بسياقات النص/ الموضوع/ الظاهرة من أجل التعرف على النواة والبنية التصورية الكامنة في النصوص والثقافات، وهذا من شأنه أن يُوسِّع مدارك وثقافات النقاد الأدبيين، والحديث عن سياق النص بتعدُّد فروعه؛ النفسي، الاجتماعي، التاريخي، العقدي... يأخذنا إلى مسألة أخرى مهمة وهي الدراسات عبر التخصصية أو بترجمة المسيري البَينِية interdisciplinary، فما يجب معرفته أن مفكِّرَنا منذ البداية وفي بداية مشواره البحثي وفي دراساته الأدبية لم يتقوقع تحت عباءة التخصص الدقيق ودعا الباحثين للانفتاح على الدراسات البينية، وأكَّد بشدة على تجاوز دراسة السطح والمعاني الواضحة المباشرة إلى البحث في أعماق النص عن الموضوع الكامن كأساس تصنيفي، ذلك بالاعتماد على آليات موجودة في تخصصات أخرى(علم النفس، علم الاجتماع، فلسفة، الدراسات التاريخية) تساعد الناقد/ الباحث على تحقيق ذلك[2]،وهذا من شأنه أن يعيدنا إلى مفهوم النقد الثقافي باعتباره استراتيجية عبر تخصصية نظرا لتعدُّد أصولها المعرفية والتخصصات المختلفة التي ينحدر منها الباحثين في هذا المجال واعتمادهم على آليات من مختلف المناهج والتخصصات، والمسيري واحد من هؤلاء

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، ص14.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص11.

لم يُخرِج النقد الثقافي من هذا الفلك، ولكن هل سيقدِّم للنقد الثقافي المنهج والمنظومة الاصطلاحية التي يتجاوز بها حدود الاستراتيجية؟!

2- آليات التحليل الأدبي؛ من تحليل النصوص الجمالية إلى تفكيك بنية الفكر الصهيوني.

يتَضح مما قيل في العنصر السابق أن منطلق المسيري الأول في دراسته الأدبية هو الدراسة السياقية والبينية، كما أن هدفه هو الوصول إلى المواضيع/ النماذج الكامنة في النصوص، وعليه فقد اتبع المسيري "منهج القراءة النقدية المتمعِنة" explication de texte–ويصطلح عليه في موضع آخر بمنهج شرح النص- وهو منهج يقوم بتحليل عميق لبنية النص ولغته وصوره المجازية، وقد شدَّد المسيري على أنه رغم اهتمامه بتحليل البنية والصور المجازية فإنَّه لم ينتهج الشكلانية ولم يهتم بالشَّكل على حساب المضمون؛ بل إن منهجه يتعامل مع الشكل في النقطة التي يتقاطع فيها مع المضمون بحيث يعبِّر المضمون عن نفسه من خلال الشكل[1]، ويهدف المسيري من خلال هذا المنهج إلى الوصول إلى الموضوعات/ النماذج الكامنة في نص أو مجموعة من نصوص تمنحها الانسجام، وهو الأمر الذي تتطلبه عملية تحليل خطابات الآخر، لاسيما الذي تربطنا به علاقات مشحونة بالعنصرية والتهميش والاستعمار.

تفطَّن المسيري إلى أنَّه لا يمكن الوصول إلى المضمون الفلسفي والسياسي والإيديولوجي والإنساني للخطابات الأدبية وغير الأدبية لاسيما تلك التي تراوغ وتحاول أن تضمِر أنساقها ونواياها الحقيقية إلا بالاعتماد على آليات التحليل الأدبي، لأن «**الدراسة الأدبية هي في نهاية الأمر تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشي وما هو عرضي في نص ما، وما هو مركزي وجوهري. وهذه مهارة أساسية مطلوبة للتعامل مع كل النصوص والظواهر الأدبية وغير الأدبية. وكثير من النصوص الصهيونية قد يكون بسيطا، ولكنها نصوص ماكرة ومراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية ويحتاج دارسها إلى الإلمام بآليات تحليل النصوص، فهذه الآليات قادرة على كشف كثير من الموضوعات الأساسية الكامنة في النصوص(والتصريحات) الصهيونية، وهي موجودة بشكل واعٍ أحيانا وبشكل غير واعٍ أحيانا أخرى، كما أنها تُمكِّن الدارس من أن يحلل النص ويحصر ما جاء فيه من أكاذيب، ويضاهيه بما يحدث في الواقع**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، مقدمة ص7.

بالفعل»[1].حيث أن الدراسات الأدبية تعلمنا الغوص في الأعماق ولا تكتفي بالسطح وتدفع إلى البحث عن البنية الكامنة والمتخفية وراء سطح النص والتي بحوزتها المعنى المركب للنص.

على الرغم من رفض المسيري للمناهج البنوية والشكلانية –وهو رفض مؤسَّس على حجج ومبادئ إنسانية ومعرفية لا تخرج عن إطار نقده للحداثة الغربية بشكل عام- إلا أن أثرها واضح في منهجه الذي يهدِف تفكيك بنى النصوص أو ما اصطلح عليه بالنموذج الكامن، حيث يقول **«وهكذا. وأخيرا درست كتابات المدرسة البنيوية، قرأت بعض قراءاتهم البنيوية للأعمال الأدبية، وكانت قراءات، والحق يقال، مملة مجردة طويلة تقول أبسط الأمور بأعقد الطرق، ولكنها مع هذا كانت تحاول الوصول إلى جوهر البنية في تركيبيتها وتشابك عناصرها وعلاقاتها»**[2]. ومنه فقد استفاد المسيري من المناهج الأدبية التي تبحث عن الوحدة الكامنة في النصوص والتي تربط بين التفاصيل والأجزاء وتمنحها الوحدة بما فيها **"النقد الأسطوري"(Mythic Criticism)*** الذي يبحث في أعماق النص ليقف على الرموز ،حيث اطلع عبد الوهاب المسيري على كتابات"نورثروب فراي"(Northrop Frye)الناقد الأدبي رائد هذا المنهج الذي حاول تطوير نظرية شاملة تستند إلى فكرة النمط الأولي (بالإنجليزية archetype)، أي تلك الرموز المتكرِّرة المغروسة في لا وعي الإنسان الجمعي مثل الريح رمز عودة الحياة، والمطر رمز الخصب[3]، وقد ساعدت آليات هذه المناهج عبد الوهاب المسيري في تحليل السَّرديات الكولونيالية وفي نقده للحضارة الغربية، حيث لم يقف عند حدود تفكيك النصوص والنظريات مجزَّأة ومنفصلة عن بعضها البعض؛ وإنما اعتمد آليات التحليل الأدبي للبحث عن النواة التي تتمحور حولها المتتالية التحديثية الغربية، والكامنة في خطاباتها؛ إذ اعتبر الحضارة الغربية نصا

1-عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، ص14، 15.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص274.

*- المنهج الأسطوري هو ذلك المنهج الذي يعتمِد في تفسيره للنصوص الأدبية على أدوات أسطورية وأنثربولوجية تاريخية وأثرية، ويعد "نوثروب فراي" من أهم أعلامه حيث يعتبر كتابه (تشريح النقد) الذي نشره سنة 1957 مؤسِّسا فعليا لهذا المنهج، يقوم هذا النقد بتحديد النموذج الأعلى على أساس نمط من السلوك أو الفعل، أو نوع من الشخصيات، أو شكل من أشكال القص أو صورة أو رمز في الأدب، ومثال ذلك أن يتحدَّث أديب عن وطنه ويستعرِض تاريخه وأمجاده رغم ما يعانيه من كوارث؛ فنجد تواترا لأنموذج الخلود الذي منحته الأساطير البدائية، ومن كل هذا نستنتج ان هذا النقد ينطلق أساسا من الأنثربولوجيا وعلم النفس، كما أنه شديد القرب من الشكلانية والبنوية. يُنظَر سعد البارعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي،المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء- المغرب، الطبعة الثالثة، 2002. ص 338،337.

3- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص274.

أدبيا له بداية ونهاية ومن ثم علينا البحث عن فكرته المحورية[1]. أو ما يسميه المسيري بـ"النموذج المهيمن" على المتتالية التحديثية.

أما بالنسبة لتفكيكه بنية الفكر الصهيوني فقد أعانته آليات التحليل الأدبي ودراساته الأدبية على سبر أغوار السرديات الصهيونية، ومنه لم يكن من الصعب عليه تطبيق مناهج الدراسات الأدبية على دراساته في مجال الصهيونية وتاريخ الفكر، كما قد عمَّقت الدراسة الأدبية من فهمه للصهيونية، فهي-بحسبه- دراسة تجعل الدارس يهتم بخصوصية الظاهرة (فما يُميِّز عملا أدبيا عن آخر ليس موضوعه العام [الحب- الموت- الاغتراب...إلخ]، وإنما طريقة تناوله هذا الموضوع، وما يقوله عنه بشكل محدد)، أي أن الدراسة الأدبية تعلم احترام الخصوصية وتراها بحسبانها تبدِّيا محددا لما هو عام. ومن هنا اهتم بخصوصية الظاهرة "بالمنحنى الخاص للظاهرة" الذي تأثر فيه بمقال"ت. إي. هلم T.E.Hulme" عن الرومانتيكية والكلاسيكية وهو أمر مهم جدا لدراسة الظاهرة الصهيونية، لأن معظم دارسي هذه الظاهرة يتأرجحون بين العام المغالى في العمومية (الدولة الصهيونية إن هي إلا قاعدة للاستعمار الغربي)، والخاص المغالى في الخصوصية (الدولة الصهيونية إن هي إلا تعبير عن المؤامرة اليهودية العالمية الأزلية، التي تعبِّر عن الشر المتأصل في النفس اليهودية)[2].ومن هنا نستنتج أن رفض المسيري لنظرية المؤامرة أساسه أدبي، لذلك بدا للبعض أن المسيري يدافع عن اليهود-وهم لا يفرقون بين اليهود والصهاينة حتى- ويقوم بتبريئهم من كل التهم المنسوبة إليهم عبر التاريخ (التآمر، الكذب، الربا،أصل الجرائم والشرور التي تحدث في العالم)، فمن مناهج دراسة الأدب تعلَّم المسيري كيف يتعامل مع خصوصية الظواهر والابتعاد عن إطلاق الأحكام العامة الجزافية دون القيام بتحليل معمق للظاهرة، واستخراج الشواهد والبراهين التي تؤكِّد طرحه.

3- أهمية المجاز اللغوي في الكشف عن أنساق النصوص.

تتميَّز اللغة الأدبية عن اللغة الجبرية باستعمالها المجاز اللغوي، ويلجأ الإنسان بطبعه لاستعمال الاستعارات للتعبير عن أفكاره وبناه الفكرية، ولقد أدرك المسيري أهمية المجاز في الكشف عن أنساق النصوص، والرد عليها، وانتهج ما يُعرف بمنهج التحليل من خلال الصور

1- يُنظَر علي حجاج، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان، في مجموعة باحثين، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص273.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، ص14.

المجازية الذي له أصول معرفية متعدِّدة وأبرزها الأدب، فمجال دراسة المجاز هو اللغة والدراسات الأدبية لكننا ألفينا الأمر تجاوز نطاق الأدب لتصبح للصور المجازية أهمية كبرى في الكشف عن رؤية الآخر والنموذج الإدراكي المتحكم فيه، وهذا إن أكد على أمر فإنه يؤكد على أهمية الأدب والنقد والدراسات اللغوية.

إنالمنهج الذي يقوم بتحليل الصور المجازية في النصوص«**يفترض أنَّ الصور التي يستخدمها أديب ما تُعبِّرعن الموضوع الأساسي الكامن في النص الأدبي أكثرمن أي عنصرآخرفيه، بل أكثرمما يُقَرِّره الأديب نفسه بشكل صريح واضح واع. ولذا يقوم الناقد الذي يستخدم هذا المنهج بدراسة الصور المتناثرة في العمل الأدبي، فيربط بينها ويجرد منها أنماطا أساسية يحاول أن يكشف مغزاها ويراها ككل يتطور وكوحدة لها منطق داخلي ومعنى** »[1]. وقام عبد الوهاب المسيري بدراسة الصور المجازية في الأدب الإنجليزي وفي الحضارة الغربية والسَّرديات الصهيونية، وصولا إلى استخدام المجاز لتفسير الكثير من الظواهر والحقائق والنماذج، والارتكاز عليه لتحديد الموضوع الأساسي الكامن في الخطابات الأدبية، وسنقف عند هذا المنهج وتطبيقه في تفكيك السَّرديات الكولونيالية بالتفصيل في فصل لاحق.

ثانيا: المذهب الرومانسي ومركزية الإنسان في الأدب والنقد.

1- مكانة الإنسان في المذهب الرومانسي.

إن الحديث عن تأثير المذهب الرومانسي (Romantism)* في فكر ومنهج عبد الوهاب المسيري يتعدَّاه إلى الحديث عن تأثير هذا المذهب في الفكر الحديث وتياراته وفلسفاته ونظرياته وفنونه

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية،ص274.

*- ظهرت الرومانسية في الأدب على يد الأخوين شليجل في ألمانيا منتصف القرن الثامن عشر سنة 1797 تحديدا وانتشرت من هناك إلى دول أوروبية أخرى كفرنسا من خلال "مدام دي ستايل" وإنجلترا وقد شهدت انتشارا ورواجا مطلع القرن التاسع عشر لاسيما في فرنسا ولعل العشرينات في القرن التاسع عشر، كانت بمثابة الحرب الضروس بين الرومانسية والكلاسيكية. وهي الفترة التي شهدت أول عرض لمسرحية "إيرناني" لـ"فيكتور هوغو". كانت ليلة العرض الأولى بمثابة افتتاح شبه رسمي للعصر الرومانسي في فرنسا وبعدها اشتعلت الحرب بين الرومانسية والكلاسيكية بشكل لم يشهده أي بلد أوربي آخر في سخونته وتجدده، وقد تجاوزت الرومانسية مجال الأدب إلى الفنون الأخرى والفلسفة، والتاريخ، والطبيعة البشرية، والعقيدة، والأخلاق، أما من ناحية المصطلح فقد كان مصطلح "رومانس"موجودا في الثقافة الفرنسية قبل ظهور الرومانسية مذهبا أدبيا بمعنى قصة أو رواية، سواء أكانت واقعية أم خيالية، لكن الكلمة دخلت الأدب الإنجليزي بمفهومها الخيالي فقط في القرن السابع عشر، وأصبحت تعني كل الأشياء المرتبطة بالخيال الجامح والغرام الملتهب، وهو المعنى الذي ساد أوروبا بصفة عامة. لكن في القرن الثامن عشر بدأ الناس في أوروبا ينظرون إلى الرومانسية نظرة أكثر احتراما وعمقا، بحيث أصبحت مرتبطة بالتأمل الفلسفي العميق في الكون والحياة والطبيعة، والتفكير الذي تشوبه مسحة من الحزن لإدراك الإنسان لحقيقة مصيره الذي يؤكد له دائما أن كل الأشياء

لاسيما ذات النزعة الهيومانية، إذ يمكن القول بأن الرومانسية «**تستوعب كل تيارات الفكر الإنساني التي سادت أوربا في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، والتي تنوعت وتعددت باختلاف الأزمنة وتعدد الأمكنة والكتاب والمفكرين، بل إنها تطورت من مجرد بحث عن أشكال جديدة لمضامين وتقاليد قديمة، إلى ثورة عارمة على كل ما هو قديم شكلا ومضمونا**»[1]. وعليه فإن طاقتها الثورية ونزعتها الإنسانية جذبت إليها كل المفكرين والأدباء والنظريات والتيارات التي تعلي من قيمة الإنسان، لأن «**الاتجاه الرومانتيكي هو في جوهره تمجيد للحياة وللنفس، ويفسر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية.. وكانت فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين قد دافعت عن تصور سكوني للعالم، وكان المذهب الميكانيكي يرى أن آلة العالم قد أرسيت قواعدها مرة واحدة وإلى الأبد، وأنها مجموعة هائلة من التروس لا يفقد منها شيء، ولكن لا يخلق فيها شيء أيضا. فجاءت الحركة الرومانتيكية وهاجمت بكل عزمها وطاقتها تلك الصورة عن العالم، وبفضل صيحتها هذه احتفظت لنفسها بتأثير عظيم جدا على مدى القرن التاسع عشر كله في الحضارة الغربية**»[2]. لقد ناهضت الرومانسية كل من المادية والميكانيكية والفكر الكانتي والعقلانية وحاولت الإبطاء من الركض المتسارع نحو التحديث والحداثة، والتوعية بما يخلقانه من أزمات في نفس الإنسان.

لقد عاين المسيري نفسه استلهام الفكر الأوروبي عبر تياراته ونظرياته المختلفة مقولاته من المذهب الرومانسي، ويذهب إلى أنَّ«**الرومانتيكية رائد أساسي في التفكير الأولي الغربي المعاصر بل وفي التفكير السياسي الحديث ذاته سواء في الغرب الرأسمالي أم الشرق الاشتراكي**»[3]. بل

=الجميلة المبهجة إلى زوال، ومع ذلك لا يوجد تعريف دقيق وشامل للرومانسية نظرا لظهورها في بقاع عديدة وفي تخصصات وفنون مختلفة، وبشكل عام تمتد الفترة الرومانتيكية في الثقافة الأوروبية ما بين سنة 1780 وسنة 1850 تقريبا، من أعلامها : جان جاك روسو، فيكتور هيجو، ديدرو، مدام ديستال، شاتوبريان، كولردج، وردزورث، **يُنظَر ليليان ر. فرست، الرومانسية، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، موسوعة المصطلح النقدي، المجلد الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص219، نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، مصر، الطبعة الأولى، 2003، ص312- 317، أندرو إدجار، بيترسيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص332-334.**

1- نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، ص313، 314.

2- إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص28.

3- عبد الوهاب المسيري،محمد علي زيد، مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، مقدمة عبد الوهاب المسيري، ص2.

ويذهب إلى أبعد من ذلك؛ إذ بحث في أصول الكثير من السرديات الصهيونية ليجدها ضاربة في جذورها لا في التوراة بل في الرومانسية «**فالعودة لأرض الميعاد [مثلا]هي اشتقاق من فكرة العودة للطبيعة وفكرة ارتباط الشعب بالأرض وتوحده الكامل بها وارتباطه به ارتباطا عضويا لا فكاك له منه نابعة هي الأخرى من المركزية التي تحتلها الاستعارة العضوية في التفكير الفلسفي الرومانتيكي**»[1]. فالكثير من ملهمي الحركة الصهيونية من أدباء وفلاسفة كانوا رومانسيين، ويضرب المسيري لذلك مثلا بـ"مارتن بوبر" فيلسوف الصهيونية الأول وأهم المفكرين الدينيين الرومانسيين، وهذه المسألة تعيدنا إلى دور مطالعاته الأدبية في تشكيل ثقافته ووعيه بمسائل تاريخية وحضارية،فلولا اطلاعه على الأدب الرومانسي لما تمكَّن من تحقيق هذه المقارنة واستخلاص هذه النتيجة التي لايُجرِّم –بطبيعة الحال- الرومانسية في شيء إنما أراد بذلك أن يثبت الأصول الغربية اللادينية للفكر الصهيوني.

إنّ مركزية الإنسان في مشروع المسيري تعود في جزء منها إلى دراسته للأدب بشكل عام واطلاعه على الأدب الإنجليزي الرومانسي بشكل خاص، فالأدب –بحسب عبد الوهاب المسيري- يكاد يكون التخصص الوحيد الذي يتعامل مع الإنسان بوصفه إنسانا مركبا ولا يختزله في جانب واحد (على عكس الاقتصاد، على سبيل المثال، الذي يدرس الإنسان في إطار المعطيات الاقتصادية وحسب)، وقد أدرك ذلك حين درس الأدب الإنجليزي(الرومانسي) في الفترة مابين منتصف الخمسينيات وأواخر الستينيات، وهي الفترة التي كان التيار الإنساني (الهيوماني) خلالها يضع الإنسان في مركز الكون ويؤكد اختلافه الجوهري عن باقي المخلوقات كما يؤكِّد منظوماته الجمالية والأخلاقية، وذلك قبل أن تُهيمِن الاتجاهات الشكلانية، بالإضافة إلى تتلمذه على يد أساتذة في مصر والولايات المتحدة، كانوا في غالبيتهم من المؤمنين بالفكر الهيوماني[2]، إن من أهم المبادئ التي يقوم عليها المذهب الرومانسي وجعلت الأدباء يلتفون حوله في زمن فقد فيه الإنسان إنسانيته؛ مبدأ الذاتية أو الفردية، فلقد وضعت الرومانسية الإنسان (الذات) في مكانة سامية واحتفت بالفردية وأعطت للإنسان حق التعبير عن نفسه.

ولعلَّ دراسة المسيري للأدب الرومانسي قد أثرت عليه من ناحية القيمة التي منحها للإنسان في مشروعه، فقد تعرف المسيري على الإنسان/ الإنسان ومعاناته بسبب المادية الغربية أول ما

1- عبد الوهاب المسيري، محمد علي زيد، مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي، مقدمة عبد الوهاب المسيري، ص2.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص179.

تعرف من خلال الشعر الرومانسي، فجعله مركز دراساته ونقده الكولونيالي بأبعاده المعقدة والمركبة دون أن يتم اختزاله في المادة/ الجسد، حيث يقول«**مما ساعد على تعميق نموذج شكوكي بخصوص النموذج المادي الغربي؛ دراستي للحركة الرومانتيكية، فهي في جوهرها كانت ثورة على الفكر العقلاني المادي الآلي الذي ساد في أوربا القرن الثامن عشر... أدرك الشعراء الرومانسيون وحشية هذه الرؤية واختزاليتها، فهي لا ترى الإنسان بحسبانه كائنا حضاريا مركبا له قلب وعقل، وحواس ووجدان، وإحساس بذاته وبالآخر، فرد لكنه يكتسب إنسانيته من جماعته وحضارته، يعيش في المقدس وغير المقدس، وإنما تراه بحسبانه إنسانا طبيعيا يعيش بمفرده له حاجات مادية وخاضع لقوانين معروفة مسبقا. والحركة الرومانتيكية هي محاولة لرد الاعتبار لتركيبية الإنسان أمام اختزالية العقلانية المادية الآلية**»[1]. ومنه توجه المسيري بنقده إلى المشروع التحديثي الغربي، فواصل بذلك نضال الرومانسية من أجل تحرير الإنسان من قيود العقل والمادة، وضد أي محاولة لتشييء الإنسان وتسويته بالطبيعة، ولا يعني ذلك أن المسيري عزل الإنسان عن مجتمعه وناضل من أجل حريته المتطرفة بمعزل عن الإنسانية المشتركة؛ إذ كان نضاله من أجل الإنسان كفرد له وظيفته ودوره في الأسرة والمجتمع والإنسانية جمعاء.

لقد تأثر بالمسيري بالقصائد الرومانسية التي ناقشت المشكلات الفلسفية والأسئلة الوجودية التي كانت تشغل باله بخصوص النموذج المادي والنفعية، ونقصد على وجه الخصوص قصيدة "الملاح القديم" لكولردج وأشعار بليك وشللي وكيتس، ومجموعة من قصائد ويليام وردزورث (لندن عام 1802، كنيسة تنترن، أنشودة الخلود)، وهي أشعار تقوم أساسا على نقد النموذج المادي ونمط الحياة البورجوازية الشرهة التي تركز على الإنتاج وعلى البيع والشراء وأحلت الكم محل الكيف، وقد أدرك من خلال تحليله لهذه القصائد وتدريسها لطالباته في الجامعة كيف أن هؤلاء الشعراء يعودون إلى الطبيعة دون أن يتوحدوا معها فيحفظوا للإنسان قيمته وحيزهن فكان له بذلك أثرها الكبير **في بلورة رؤيته للنزعة الإنسانية (الربانية) في مقابل النزعة الجنينية (الطبيعية المادية)** كما قد ساهمت في نقده للنموذج الغربي[2]،

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص206.

2- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1، الثقافة والمنهج، ص80-81.

لم يَدُم نضال الرومانسية طويلا حيث شاع النموذج المادي وامتد وغلبت سطوَته، فلم تستطع بذلك الرومانسية المضي قُدُما في تحقيق استقلالية الإنسان عن الطبيعة وحمايته من شرور النموذج العلماني الآلي فسقطت بدورها في الواحدية المادية[1]. وانحسرت في بداية القرن العشرين بعد تفكيك الإنسان وتراجع قيمته.

2- **تأثير مبادئ المذهب الرومانسي في فكر ومنهج عبد الوهاب المسيري.**

عملت الرومانسية على إعادة السحر الذي نزعته الحداثة عن العالم وذلك من خلال الشعر واستلهام مواضيعها وقوالبها التعبيرية من الطبيعة ومن وحي الخيال والإصغاء للقلب والعاطفة عوض الاحتكام لسلطان العقل، وكذا التعبير عن ذات الأديب في تركيبيتها؛ رؤاه، أماله وأحلامه، مشاعره، فقد تبَّنت الرومانسية قيم الحرية والإبداع والإنجاز الفردي، وأخرجت العقل من القوالب الجامدة التي حددتها العقلانية، وبعد أن تحدثنا عن مركزية الإنسان في الأدب والمذهب الرومانسي بشكل خاص حيث احتفى بالذاتية والفردية وكيف عزز هذا المبدأ النزعة الإنسانية عند المسيري؛ فإن للمذهب الرومانسي أسسا ومبادئ أخرى كان لها الأثر الواسع في تشكيل منهج عبد الوهاب المسيري، وسنقف في السطور الآتية عند تلك التي تشكِل حضورا بارزا في منظومته.

1- **الحرية**: يؤمن الرومانسيون بالانطلاق والتحرر على عكس الكلاسيكية التي تُحَكّم العقل والمنطق والرصانة، وبانتقال الرومانسية إلى الدين تطوَرت فكرة الحرية الفردية إلى الإلحاد، كما هو الحال عند شيللي الإنجليزي وبودلير الفرنسي أو العكس حيث زاد عند البعض التمسك بالدين وبالعقيدة الكاثوليكية، وانعكاسها في الفلسفة يظهر في نظرية السوبرمان لنيتشه ونظرية دفعة الحياة عند برغسون وأيوكين ودريتش[2]، والحديث عن الحرية هو حديث عن رفض التسلط، والثورة ضد الظلم والقيود، ومن هنا وعى المسيري بضرورة أن يقاوم الإنسان أي شكل من أشكال التسلط سواء كان فكرة أو سلعة أو كلمة وليس فقط التسلُّط والتقييد المدفوع بقوة السلاح.

2- **التعبير عن العاطفة**: تفضي العاطفة على العقل؛ التحرُّر من القواعد والتقاليد والتراكيب اللغوية الجاهزة وتجديد اللغة كما أنها تميل للأحلام، ومن هذا أدرك المسيري تركيبية الإنسان

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص110.

2- يُنظَر نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، ص320.

واستحالة اختزاله في جانب واحد مادي، بالإضافة إلى تميزه من خلال امتلاك هذه السمة الإنسانية البحتة.

3- **الاعتماد على الإلهام و الخيال**: يشكل هذا المبدأ مقاومة صريحة ضد العقلانية التي ألجمت قيود الخيال الفردي بالقدر الذي قيدت فيه العاطفة وهمشتها، كما أنه محاولة للتخلص من سلطة العقل «**ولكن لا بد أن نفهم أن معركة الرومانسيين لم تكن ضد العقل ولكنها كانت معركة في سبيل عقل أرقى وأرحب، عقل يتوافق مع ما عليه الكائن البشري من تعقيد. لقد تصور عصر النهضة أنه اكتشف الصيغ القاطعة لحقيقة في حركة تقدم، صيغ قادرة على الوصول للكمال سريعا. وقدمت الثورة الفرنسية الفرصة المشروعة في بعض جوانبها، لدعم العقل بالمبررات ولإعطائه قوة القانون في شكل دساتيروقوانين وتشريعات. ولكن مسار التاريخ كان عليه تدمير هذه المحاولات لتحجير عقل الإنسان**»[1]. وعليه الرومانسية ترفض عقلانية عصر النهضة التي تفضي إلى جمود العقل، وتخضع الإنسان لقوالب جامدة وجاهزة، ولكن أهم ما في الأمر هو ما ذُكر في القول عن تعقيد الكائن البشري، وهو الأمر الذي بحث عنه المسيري في مصادره، لذلك نجده تأثر بكل مصدر فكري يحفظ للإنسان تركيبيته ويُطلِق العنان لفكره ولعقله أن يُوَلّد ويبدع، ومنه فإنَّ العقلَ الذي دعا إليه المسيري -العقل الاجتهادي التوليدي الحر الذي ينبذ التبعية- مرجعيَّتُه رومانسية بالدرجة الأولىفهو يشكل«**فكرة مركزية في الشعر الرومانتيكي، خاصة في شعروليام وردزورث وكوليردج، تعبّرعن ثورتهم على المادية الآلية التي سادت في القرن الثامن عشربعد أن هيمن النموذج النيوتوني على الفكر**»[2].

4- **الطبيعة**: لقد شدَّد عبد الوهاب المسيري في مشروعه على مبدأ الثنائية بما فيه ثنائية الطبيعة والإنسان ونبذ الواحدية التي ترد الإنسان إلى العالم الطبيعي والمادي، فالإنسان متميِّز عن الطبيعة/ المادة بل وهي مسخَّرة لأجله وهو مسؤول عن رعايتها وإصلاحها، وتسخير الطبيعة لخدمة الإنسان ممكن في مجال الأدب والتعبير عن المعاني بأن يُعبِّر الأديب عن مكنونات نفسه من خلال عناصر طبيعية، أو يتم وصفها والتأمل فيها، وعليه «**لقد كانت الطبيعة بشكلها الخارجي هي الموضوع المفضل في الفترة الرومانسية للتعبيرعن تحرر الذات الإنسانية من**

1- ألفردو دي باز، التجديد والتحديث، ترجمة لميس النقاش، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلد الخامس؛ الرومانسية، ص75، 76.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص264.

القيود التقليدية للدين والمجتمع والولوج إلى الأغوار السحيقة للنفس. لقد صاحب ما واجهته الذات من حرية فرضتها على نفسها وشعور بالفقد للانتماء "الطبيعي"، تكوين عاطفي ثري ومنقسم إلى أبعد الحدود، بنفس القدر الذي أوجد توقا لا حدود له إلى تلك الوحدة والتناغم المفقودين اللذين لم يزل صداهما يتردد بعد في "الطبيعة"»[1]. وعليه فقد وجد المسيري في رؤية الرومانسية للطبيعة الانعتاقَ والحرية التي ينشدها الإنسان على عكس ما تذهب إليه المذاهب المادية والميكانيكية.

5- **التأمل ودقة الملاحظة:** لا ينفصل هذه المبدأ عن سابقيه؛ إذ إن الحديث عن الطبيعة والإلهام والخيال وإطلاق العنان للعقل أساسه التأمل في الذات والعالم المحيط بها، وعلى الرغم من أن المسيري دقيق الملاحظة وكثير التأمل منذ صباه إلا أن الرومانسية قد عمقت فيه هذا الأمر، وقد ساهم هذا في انتقال المسيري من النموذج المادي إلى النموذج الإنساني ليعود إلى الإيمان بعد أن جرفه الإلحاد نتيجة شدَّة تأمله وكثرة تساؤلاته، يقول «**وقد لازمني داء التأمل عبر حياتي، ولم يولد الإيمان داخلي إلا من خلال رحلة عقلية طويلة، ولذا فإيماني إيمان تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى إحساس بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية أكثر تركيبية. ولكني برغم غرقي في التأمل حرصت دائما على ربط العام والخاص معا، وقد عمقت دراستي للرومانتيكية من هذا الاتجاه. فالحقيقة- حسب النظرية النقدية الرومانتيكية والشعر الرومانتيكي- ليست شيئا مجردا "يضاف" إلى الظواهر، بل هي شيء كامن فيها لصيق بها، يشعر به الإنسان من خلال خفقات قلبه ونبضات عروقه، أي أن الحقيقة قد تكون شيئا عاما يصل المرء إلى بعض ملامحه من خلال العقل، ولكن كي يصل إلى جوهره وكليته فلن يمكنه ذلك إلا من خلال الخاص، ومن خلال الوجدان والقلب. ولعل اختياري للنموذج كأداة تحليلية هو تعبير عن هذه الرغبة**»[2]. وهذا التأمل هو الذي مكَّنه من الكشف عن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية، وخبايا وأنساق وأكاذيب ومراوغات الخطابات الصهيونية. كما أن تأمله وتدبره في علاقاته مع الآخرين لاسيما مع زوجته حين قرر الارتباط بها وتدبره في آيات الله وفي المعجزات واللحظات العظيمة والنعم المدهشة التي نعيشها منذ لحظة الولادة كانت حاسمة في إدراكه

1- هيلموت ج. شنايدر، الطبيعة، ترجمة لميس النقاش، موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلد الخامس؛ الرومانسية، ص181.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص123.

لحقيقة هذا الكون ولحلول الإله وترسيخ إيمانه، إنها لحظات ربما تمر بلا أدنى إدراك من قبل إنسان عادي لم يلازمه داء التأمل، أما المسيري فكان غذاؤه وداؤه الملاحظة الشديدة.

6- **الوحدة العضوية**: قد ذكرنا سابقا أن أصول مشروع المسيري الأدبية؛ منهجا وفكرا قد تجاوزت حدود المنهج الواحد إلى كل المناهج والآليات التي تبحث عن الوحدة الكامنة وراء التفاصيل؛ الكلمات والجمل والمجازات والمواضيع في حالة تحليل النصوص، والنظريات والفلسفات وكل المنتجات الثقافية في حال تفكيكه للسرديات ونقده للثقافات، وهذه الوحدة التي ينشدها المسيري حاضرة بقوة في المذهب الرومانسي، ومنه فقد كان للرومانسية أثرها في محاولته لإيجاد النموذج الذي يمسك بخيوط الظاهرة فيعطي للبحث وموضوعه تماسكا ووحدة عضوية رابطة بين أجزاء الظاهرة، فلمَّا يتحدث عن الصهيونية أو الحضارة الغربية فكأنهما جسد واحد عمل على تجميع أعضائه من خلال وصوله إلى عَجَب الذَنَب(النواة، المضمون، النموذج، النسق، الفكرة) التي انبعث منها هذا الجسد. وهذا لا يختلف كثيرا عن الرؤية الرومانتيكية للواقع، فقد تعلَّم من الشعراء الرومانتيكيين أن الجوهر الكامن وراء الطبيعة أهم من سطحها، وهو الأمر الذي أكَّده معظم مفكري القرن التاسع عشر، الذين كانوا ينشدون الوصول إلى وحدة شاملة تتجاوز التعدُّدية المفرطة والتبعثر والتشتت، تلك الأمور التي كانت تسم واقعهم المباشر[1].

7- **التجديد في اللغة وكسر القوالب المألوفة والقوانين**: هذا المبدأ يعيدنا إلى مسألة المجاز وأهميتها في مشروع ومنهج عبد الوهاب المسيري، فقد كانت الرومانسية من أهم المصادر التي عززت لديه أهمية الاستعارات واللغة المجازية ومقدرتها على التعبير عن المعاني والأفكار حتى في مجال البحث العلمي.

خلاصة القول أن المسيري قد استلهم من الرومانسية طاقتها الثورية واحتفائها بالإنسان ونضالها من أجل حريته ونبذ التبعية، تُشكِّل الرومانسية بالنسبة للمسيري المرجعية وموضوع الدراسة، وقد قاده تخصصه الأدبي إلى الاطلاع على الشعر الإنجليزي الرومانسي الذي كان البوابة التي أطل منها على التشكيل الحضاري الغربي، وقد اختص المسيري بدراسة هذا الشعر، فتعرَّف على النزعة الإنسانية في شعر وردزورث وكولردج وبليك، وأمدته أشعارهم من خلال لغتها

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص248، 249.

وأسلوبها ومضامينها ورؤيتها للعالم وطريقة معالجتها للمواضيع ببعض الأسس التي أسَّس عليها منهجه ورؤيته للإنسان وللحضارة الغربية.

المبحث الثالث: المنابع السوسيولوجية لمشروع عبد الوهاب المسيري.

أولا: علم الاجتماع الحديث؛ قضايا ومفاهيم وإجراءات.

1- من الدراسات الأدبية إلى الدراسات السوسيولوجية.

لقد انتقل المسيري من تخصُّصه الدقيق –الأدب المقارن والأدب الإنجليزي (تحليل النصوص الرومانسية على وجه الخصوص)- إلى رحابة العلوم الإنسانية، حتى اكتسب مشروعه صفة عبر التخصصية، وكانت النقلة الأولى من الأدب إلى علم الاجتماع، وهو انتقال طبيعي طالما كان يدعو في دراساته الأدبية إلى الاعتماد على آليات العلوم الإنسانية والاجتماعية في التحليل الأدبي، وأنه كان مشغولا بقضايا المجتمع والظلم الاجتماعي ومسائل الطبقات وما يعانيه الإنسان من هيمنة واستعمار، بالإضافة إلى انتمائه في فترة ما من حياته إلى الحزب الشيوعي وتبنيه للتفسيرات الماركسية الإنسانية، كل هذا من شأنه أن يجعله مطلعا باحثا في مجال علم الاجتماع.

إنَّ دراسة عبد الوهاب المسيري للأدب الإنجليزي في القرن 19 دفعته إلى البحث في الظروف والسياقات الحضارية التي قادته إلى دراسة الحداثة الغربية التي هي بدورها موضوعا لعلم الاجتماع ومنتجا له في الوقت نفسه، لأن من القضايا الكبرى لعلم الاجتماع الحداثة وتحليل المجتمعات الغربية في ظل ظهور الحداثة والرأسمالية،إن «**القرن 19 شهد تأسيس "الموروث السوسيولوجي" بوجوهه الرئيسية: ألكسي دوتوكفيل وكارل ماركس وإيميل دور كاليم وماكس فيبروجورج زيمل. ومن الناحية الزمنية فإن علم الاجتماع هو ابن للحداثة، ومهمته هي كشف أسرارسيرعملها في مجتمع فقد كل أساس خارج عنه (الإله، الطبيعة، القدَر...)**»[1]. وهذا ما يؤكِّد مرة أخرى على تأثير الحداثة في مشروع المسيري، وذلك من خلال تأثره بأطروحات علماء الاجتماع على غرار "**كارل ماركس**" (Karl Marx) و"**ماكس فيبر**" **(Max Weber)**، وكذا من خلال الامتثال للطرح المنهجي السوسيولوجي الحديث الذي يسعى إلى علمنة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

1- فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع؛ من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد، دمشق -سورية، الطبعة الأولى، 2010، ص80.

ومثلما كان للأدب والنقد والدراسات الأدبية أثرها الفكري والمنهجي في تفكيك المسيري لسرديات الآخر؛ فإن لعلم الاجتماع أثره الواسع في تشكيل رؤيته الإنسانية والمنهجية، لقد وجد المسيري في علم الاجتماع الحديث الحرص على منهجة بحوث العلوم الإنسانية والاجتماعية، فعلم الاجتماع منذ القرن 19، ومع انتشار النزعة الوضعية وتأثر العلوم الإنسانية والاجتماعية بالعلوم الطبيعية؛ أصبح دراسة علمية للمجتمعات البشرية وفق آليات إجرائية، وعليه «**هو علم دراسة الإنسان والمجتمع، دراسة علمية، تعتمد على المنهج العلمي، وما يقتضيه هذا المنهج من أسس وقواعد وأساليب في البحث. وهذا البعد الأساسي في التعريف يُعدُّ حصاد تطورات علم الاجتماع منذ أن وُلِد على يد العلامة العربي «ابن خالدون» الذي حدَّدَه بأنه علم العمران البشري، وما يحويه هذا العمران من مختلف جوانب الحياة الاجتماعية المادية والعقلية ومرورا بأوجيست كونت Comte.A الذي اشتق كلمة sociology من مقطعين من اللاتينية واليونانية ليشير بهما إلى الدراسة العلمية للمجتمع**»[1]. ولسنا هنا بصدد مناقشة الممارسة العلمية والمنهجية لعلم الاجتماع من قِبل "ابن خلدون"، ولكن ما يعنينا هو علم الاجتماع الغربي الحديث بأطروحات أعلامه ومدارسه وتأثيره في منهج عبد الوهاب المسيري وفي تشكيل رؤيته للإنسان وللمشروع التحديثي الغربي.

على الرغم من رفض المسيري للنموذج المادي والنزعة الوضعية؛ إلا أنَّه حرص أشد الحرص على وجوب منهجة الدراسة في العلوم الإنسانية، وتناول الخطابات وفق آليات إجرائية محكمة تساعد الباحث على الوصول إلى المضامين/النماذج الكامنة في موضوع الدراسة سواء كان ظاهرة أو نصا، وهذا من شأنه أن يربط مشروعه بالحداثة والطروحات المنهجية الحديثة التي عرفتها العلوم الإنسانية والاجتماعية (فلسفة، أدب، نقد، تاريخ...)، ومع هذا أكَّد المسيري على اختلاف طبيعة وخصوصية العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وحاول صياغة نماذج تتعامل مع الظواهر والخطابات الإنسانية في تركيبيتها، بعيدا عن أي محاولة تُخضِع الإنسان إلى منطق الأشياء والطبيعة/ المادة.

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1981، ص15.

2- **مركزية الإنسان في علم الاجتماع الحديث.**

من البداهة أن موضوع علم الاجتماع هو المجتمع الإنساني، وهدفه تفسير سلوكات الإنسان وتنظيم حياته الاجتماعية وخدمته بغض النظر عن أطروحاته العلمية والمنهجية، وهذا ما تنتظره الشعوب من نُخَبِها وسوسيولوجيها، كما أنَّها «**تتوقع من علم الاجتماع أشياء أكبر وأهم من مجرد التمسك بتلابيب الدقة والأناقة المنهجيتين. فلا يهم رجل الشارع أو القروي أو البدوي أو الموظف ما إذا كان «ماكس فيبر» هو الأدق، أو إن «بارسونز» هو الذي تحلى بنظرة أكثر شمولا. إن ما يريده المواطن العادي ظروفا مواتية لبقائه وعمله وتفاعله، لكسب قُوتِه وقُوتِ أسرته ولنيل مسكن صحي إنساني، وحاجات أساسية مُشَبِّعة، وعلاج فعَّال، وتعبير عن إرادته وطموحاته وتطلعاته.. وإذا لم يَقدِر العلم الذي يزعم أنه علم الإنسان والمجتمع على تحقيق هذا، فلا يستحق لحظة واحدة لقراءة صفحة واحدة من كتاب واحد من كتبه**»[1]. فالشعوب يهمُّها ما يتحقق على أرض الواقع ويصب في صالحها، لا تلك الأطروحات النظرية المبثوثة على صفحات الكتب والمجلات، وهذه النظريات والأطروحات لا تتجسَّد إلا عندما ينزل عالم الاجتماع إلى المجتمع، وتأخذ السلطة بتحليلاته وتنبؤاته ونماذجه لتبني عليها قوانينها ودساتيرها.

إنَّ ظهور السوسيولوجية المتواكب مع ظهور الحداثة التي قامت بوضع الإنسان في مركز الكون كان له صداه على العلوم الاجتماعية والإنسانية، بغض النظر عما ترتَّب عن ذلك من إلغاء للقيم والتفسيرات اللامادية والمنظومات الأخلاقية والتحيُّز للتحليلات العلمانية والتفسيرات المادية، الأمر الذي يمكن أن يكون معه علم الاجتماع «**علما إنسانيا، ويمكن أن يكون ضد الإنسان. يمكن أن يسهم في حل المشكلات، وزيادة الإنتاج، وتنمية الدافعية motivation والمشاركة في التخطيط، ويمكن أن يكرس التخلف، ويخدم الأقلية**»[2]. وكلا الأمرين كان له أثره على المسيري، فمن ناحية عزَّز لديه قيمة الإنسان بحيث أصبح تحريره والدفاع عنه محور دراساته وخطاباته العلمية والأدبية، ومن جهة أخرى أدرك ما آل إليه وضع الإنسان -رغم العمل في بدايات التحديث على تأليهه- بسبب تجريده من القيم المتجاوزة لعالم الطبيعة، حيث تم تشييئه ودفع به إلى الاغتراب وعوالم الاكتئاب، وقد أدركت بعض النظريات

1- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، ص28.

2-المرجع نفسه، ص21.

والمدارس السوسيولوجية هذا الأمر، وكان لها أثرها في تشكيل رؤية المسيري الهيومانية وتفكيكه للمنظومة التحديثية الغربية، ونذكر من ذلك:"الماركسية"، "ماكس فيبر"، "مدرسة فرانكفورت" بمفكريها (أدورنو، هوركهايمر، ماركوز)، ماكس فيبر، ومنه سنتطرق بمزيد من التفصيل إلى أثر علم الاجتماع على مشروع المسيري من خلال تيارات ومفكرين سوسيولوجي يشكلون الخلفية المعرفية والمنهجية لعبد الوهاب المسيري.

ثانيا: الماركسية الإنسانية.

1- التأثير الفكري.

مرَّ عبد الوهاب المسيري الإنسان والمفكر بمرحلتين فكريتين وإيديولوجيتين في حياته، نظرا لكم الأسئلة والشكوك التي شغلته طيلة مسيرته الفكرية، وقد تطرقنا للمسألة بعمق في مبحث سابق تناول محطات من حياته الشخصية كان لها الأثر الكبير في بلورة مشروعه الفكري ورؤيته للذات، وقد علمنا أنَّ المسيري انطلق في فكره ومشروعه المناهض لأشكال الهيمنة والتسلط على الإنسان وفي نقده للحداثة الغربية من الفكر الماركسي؛ إذ كان للماركسية* أثرها البالغ في بلورة نموذج المسيري ورؤيته حتى بعد أن انصرف عنها إلى النموذج الإيماني وتبنى الرؤية الإسلامية بديلا عن النموذج المادي؛ إذ بقيت المقولات الماركسية متضمَّنة في منهجه ورؤاه، وبشكل عام فإنَّ للماركسية أثرها في التيارات والنظريات الفلسفية والنقدية الأدبية الحديثة، كما أنَّ تأثيرها عميق في الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والدراسات الثقافية من خلال مقولاتها حول الاغتراب والطبقة العمالية، و«**نظرا لأن ماركس لم يكتب عن الثقافة إلا قليلا، فثمة متسع كبير لتطبيق أفكاره في مجال الدراسات الثقافية بصور مختلفة، ولعلَّ الأمر المشترك لدى أغلب الاتجاهات الماركسية إزاء قضية الثقافة هو الاعتراف بأن الثقافة تَنجدِل مع الصراع الطبقي في ضفيرة واحدة من خلال الإيديولوجيا. وهو الأمر الذي يوحي بأن الثقافة**

*- تَجدُر الإشارة إلى أنَّه لا يُقصَد بالماركسية أعمال ماركس فقط ولا كل أعمال ماركس منذ شبابه، ويمكن أن يؤرَّخ لظهورها مع البيان الشيوعي سنة 1848 وما تلاه من كتابات أنجلز، وعليه فإن مصطلح "الماركسية" يشير «**إلى تلك المدارس الفكرية في مجالات علم الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والفلسفة، التي تستمد توجهها من الأعمال التي قدمها كارل ماركس وفريدريك إنجلز، وتتسم الكتابات التي تناولت أعمال ماركس بالشرح والتفسير- وكذلك التطورات التي مرت بها هذه الأعمال- بدرجة فائقة من التنوع والاختلاف. وتشترك هذه الكتابات والأعمال في اتجاهاتها نحو تحليل المجتمع تحليلا يعطي النشاط الاقتصادي الأولوية على غيره من الاعتبارات، وذلك على الرغم من أن الخلافات الكبرى الدائرة داخل الماركسية تركز على الدرجة التي يبلغها البناء الاقتصادي في تحديد طبيعة جوانب المجتمع الأخرى وبنائه**». يُنظَر أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص576.

يتم إنتاجها داخل المجتمع المقسم إلى طبقات، وأنها تساهم إما في الحفاظ على علاقات القوة القائمة وفي إضفاء الشرعية عليها، وإما في مقاومة هذه القوة»[1]. فيكفي أنها تعطي الدافع الثوري الذي يُخَلِّص الإنسان من رِبقَة النظم الشمولية ومن أشكال الهيمنة التي تسعى إلى تقييد حريته وطموحاته، فماركس آمن بالحرية ونادى إلى ضرورة تحلي الإنسان -بالأخص البروليتاريا- بالروح الثورية التي ترفض الحدود والقوانين المفروضة عليه.

تجدُر الإشارة إلى أنّ المسيري تأثر بالماركسية في شقها الإنساني وبرؤى **"كارل ماركس" (Karl Marx 1818-1883)** الشاب قبل أن تخضع تحليلاته للنموذج المادي الغربي*، وقد أدرك المسيري الجوانب الإنسانية في فكر ماركس من خلال اطلاعه على كتابات "جورج لوكاتش"** (György Lukàcs) الذي أدرك معه قيمة الإنسان ومكانته في الفكر الماركسي الإنساني[2]، ولقد كان تأثره بهذا الفكر تأثرا نقديا؛ يُمَحِّص ويُغَربِل ويُطَوِّر الفكرة ولا يخضع لها تماما، لأنَّ المسيري بطبعه دءوب على المراجعة والتنقيح يرفض التبعية، ويتجاوز أصوله المعرفية لينتج مقولاته الخاصة النابعة من مرجعيته الدينية والثقافية والاجتماعية، فمثلا رغم أنه استفاد كثيرا «**من المدرسة الماركسية وموقفها النقدي، الذي يرى أن الأساس الاجتماعي للمعرفة هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح. ولكنه لم يتوقف عند ذلك، وإنما أضاف في تحليله للصهيونية أهمية التشكيل الحضاري، ودراسة تركيب الجماعة، وتأثير أسلوب حياتها على مضامين الصراع**»[3]. وذلك نظرا لعبر تخصصية مشروعه الذي يجمع بين مشارب متعددة ومقولات تخدم رؤيته وتُعزِّز نموذجه التحليلي.

1- أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص576، 577.

*- إنَّ فكر ورؤى "كارل ماركس"مُتغيِّرة من شبابه إلى شيخوخته؛ فكارل ماركس الشاب ليس هو كارل ماركس صاحب البيان الشيوعي، ولا هو ماركس الشيخ التي أحكمت المادية الجدلية تلابيبها على فكره، ومنه يُمكِن تقسيم فكر ماركس إلى 3 مراحل «**الأولى هي تلك التي طور فيها ماركس كامل نظريته الأساسية وقد امتدت حتى 1846، والمرحلة الثانية في خلال السنتين الثوريتين 1848-1849. أما المرحلة الثالثة فسنوات النفي في لندن ببعد 1849 وهي التي تميزت بالكتابات الاقتصادية الناضجة وبتأسيس ماركس للأممية الأولى**» يُنظَر موريس ففرادوارد، موسوعة مشاهير العالم، الجزء الخامس،(أعلام الفكر السياسي)، دار الصداقة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2002، ص94.

**- لم تتكوَّن المرجعية الماركسية في وجدان المسيري الفكري من خلال اطلاعه المباشر على كتابات كارل ماركس أو انجلز بشكل مباشر إنما من خلال باحثين ومفكرين تبنوا أو نقدوا النَّموذج الماركسي على غرار جورج لوكاتش، روجي جارودي عندما كان ماركسيا وقبل أن يعتنق الإسلام، بالإضافة إلى علي عزت بيجوفيتش.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص249.

3- عمرو كمال حمودة، المسيري وتفكيك بنية الفكر الصهيوني، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول "الإطار النظري والموسوعة"، ص483.

إن المرجعية الماركسية الإنسانية وقراءات المسيري الواسعة ومطالعاته لكتاباتها مكَّنته من التعرُّف على النماذج الإنسانية التي خاطبت في المسيري ثورته ضد الظلم الاجتماعي وتشييء الإنسان والهيمنة عليه، لأن الماركسية نظرت للإنسان كفاعل ثوري واقعي خلَّاق ومبدِع ومناضل، ومن ذلك أدرك المسيري مركزية الإنسان في الكون واستقلاليته عن عالم الأشياء والطبيعة، ويقول المسيري بهذا الصدد «**أعتقد أن النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان أو بتحوله إلى معادلات رياضية يمكن التعامل معها رياضيا ! (هناك داخل الماركسية نزعة مادية متطرفة متناقضة مع النزعة الإنسانية، ولكنني كنت من أتباع الماركسية الإنسانية، ولم أسقط قط في مسألة القوانين العلمية المجردة. ولعل انجذابي للماركسية الإنسانية يعود إلى ذلك النموذج الكامن في وجداني، ولعل له أصولا دينية، والذي يرى أن الإنسان ليس بكائن مادي، وأن هناك قانونا للإنسان وآخر للأشياء والحيوان). كما أن الماركسية دعَّمت من بعض الاتجاهات الكامنة فيَّ مثل رفض الظلم والاستغلال، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وأهمية أن يتجاوز الإنسان ما هو قائم وألا يذعن له (فالإذعان والقبول بالأمر الواقع هما جوهر الجمود والرجعية**»[1]. وعليه فإن الماركسية الإنسانية لم تُلهِم المسيري بأفكار جديدة؛ وإنما عزَّزت لديه بعض المبادئ والقناعات الموجودة أساسا في مرجعيته الدينية والاجتماعية.

لقد تنبَّه المسيري بفعل مرجعيته الماركسية إلى كافة أشكال الامبريالية والممارسات التسلُّطية التي يعاني منها الإنسان في المجتمع الغربي، الأمر الذي حَماه من الانبهار بالمجتمع الأمريكي الاستهلاكي المشيّء للإنسان، حيث أدرك زيف التقدم المادي، ورَبْطُ المسيري الاستعمار والامبريالية بالرأسمالية والحداثة وتأثيرهما السلبي على حرية الإنسان بالرغم من أن أساسه الأول –كما ذكرنا سابقا- معايشة المسيري العنصرية والامبريالية الأمريكية إلا أنَّها فكرة ماركسية بالأساس، فقد «**أكَّد ماركس أنه في ظل الرأسمالية يبدأ المال والسلع في الحلول محل العلاقات الإنسانية ومحل الناس وتشيئهم وسلبهم من جوهرهم الإنساني**»[2]. وهي الفكرة التي تشكِّل جوهر نقد عبد الوهاب المسيري للحضارة الغربية الحديثة ومشروعها التحديثي، وهو

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص137.

2- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007، ص36.

الأمر الذي دفعه نحو تفكيك السَّرديات والممارسات الكولونيالية سواء تلك الناتجة عن المشروع التحديثي الغربي أو الكيان الصهيوني باعتباره امتدادا للاستعمار الغربي.

بفعل دينامية فكر المسيري وتأمُّله المستمر وبحثه عن إجابات لتساؤلاته المعرفية الكلية والنهائية، توصَّل إلى حقيقة مُفادُها أنَّ الماركسية الإنسانية لا تخرج عن أطر النموذج المادي؛ إذ تُفسِّر الظواهر الإنسانية بصورة اختزالية مادية، وعلى الرغم من مركزية الإنسان ودعاوى التحرر، إلا أن سوسيولوجية ماركس ركَّزت على الشروط المادية وتحديدا الاقتصادية، وفي ذلك تقييد وتهميش للجانب غير المادي في الأفراد، وتصبح بذلك متطلبات الإنسان محصورة في ما يحقق إشباع جسده؛ لباسا ومأكلا وجنسا، ولا تخرج مبادئ الماركسية عن مبادئ المادية الجدلية المتمثلة في اعتبار المادة أزلية أبدية، وأساس الوجود والموجود هو فقط المادة وظواهرها وأما ما وراء المادة فلا وجود له، كما أن المخ هو مصدر الفكر، وأن الحياة نشأت من المادة وبفعل المادة، بالإضافة إلى أن التحولات الكمية تؤدي إلى تحولات كيفية، وهذا يترجم نفسه في تأثير الفاعل الاقتصادي (البنية التحتية) على البنى المعنوية والفكرية (البنية الفوقية))، ومن المبادئ أيضا الإيمان المطلق بنظرية التطور والسعي لإثباتها علميا، كما يتم تفسير جميع صور التحول من خلالها[1]. وهذا يتناقض تماما مع مرجعية المسيري الإنسانية وإيمانه بالبعد لروحي ورفضه للتفسيرات المادية الاختزالية.

إنّ ما قرأه المسيري على صفحات الكتب من نبذ للظلم وإعلاء لقيمة الإنسان وترسيخ للحرية – الأمر الذي جعله يتبنى النموذج الماركسي- يتناقض مع ما هو متحقَّق في الواقع، وقد ناقش **"تيري إيجلتون" (Terry Eaglton)**هذه المسألة حول تناقض أقوال الماركسية النظرية مع الواقع وتطبيقات الاشتراكية والشيوعية لها، حيث يقول «**قد تكون الماركسية ممتازة جدا في النظرية. ولكن، حينما وُضِعت في التطبيق، كانت النتيجة إرهابا واستبدادا وإبادة جامعية على مستوى لا يمكن تخيُّله. ربما بدت الماركسية بمثابة فكرة جيدة للأكاديميين الغربيين الأغنياء الذين يأخذون الحرية والديموقراطية على أنهما مضمونتان. ولكن، بالنسبة لملايين الرجال والنساء العاديين، عنت المجاعة والمشقة، والتعذيب، والأشغال الشاقة، والاقتصاد المنهار، والدولة القامعة بوحشية. وجميع أولئك الذي ثابروا على دعم النظرية بالرغم من كل**

1- يُنظَر كامل محمد محمد عويضة، كارل ماركس؛ الماركسية والإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص41.

هذا، إما أنهم غليضو الذهن، أو أغرار، أو فاسدون أخلاقيا. تعني الاشتراكية عدم وجود الحرية، وهي تعني أيضا انعدام الخيرات، بما أن هذا مرهون بنتيجة إلغاء الأسواق»[1]. ويمكن العودة إلى مذكرات الرئيس والمفكر البوسني "علي عزت بيجوفيتش" -التي اطلع عليها المسيري وكان لها أثرا بالغا في تشكيل رؤيته للذات والآخر- وسنلمس هذا الظلم والعنصرية التي عاشتها البوسنة والهرسك بسبب ديكتاتورية الحزب الشيوعي، وكيف أن الحرية والشيوعية – التي تُنسَب إلى ماركس مهما اختلفت رؤاها عما دعا إليه حقيقة لاسيما في الشق الإنساني- متناقضتان تماما*، ومع ذلك **«يبدو أن قوة الماركسية جاءت من عدم ثباتها على المادية، أي من وجود عناصر أخلاقية ومثالية فيها لم يستطع "ماركس" أن يفلت منها»**[2]. وهو الأمر الذي راوغ المسيري في بداياته وهدَّأ من حمِيّة شكوكه وتساؤولاته، وارتكن إلى التفسيرات الماركسية باعتبارها تعلي من قيمة الإنسان وتدعو إلى المساواة والعدل وترفض الظلم- على مستوى النظرية-.

وعليه فإن تأثير الماركسية على المسيري كان مزدوجا؛ من جهة أيقظت فيه الماركسية الإنسانية المبادئ الكامنة فيه بفعل مرجعيته الدينية والاجتماعية، ومن جهة أخرى أدرك الانعكاسات السلبية للتفسيرات المادية التي اعتمدتها الماركسية على الإنسان، ومنه استنتج أن التشكيل الحضاري الغربي الحديث مهما تعددت نظرياته وتياراته فإنه مدفوع بنموذج يختزل الإنسان ويردُّه إلى عالم الأشياء والطبيعة، وهذا ما يؤدي في نهاية الأمر إلى استغلال الإنسان واستعمار الشعوب دون أدنى اعتبار لإنسانية الإنسان أو احتكام لقيم دينية وأخلاقية.

2- <u>التأثير المنهجي.</u>

ساهمت الماركسية في بلورة منهج المسيري البحثي وكان لمطالعته الواسعة حولها أثرها في انتقاله من تخصصه الأكاديمي (الأدب المقارن والأدب الإنجليزي) إلى دراسة الصهيونية دراسة

1- تيري إيغلتون، لماذا كان ماركس على حق؟، ترجمة غانم هنا، دار الكتاب العربي، بيروت، أغسطس 2013، ص21.

*- يقول علي عزت بيجوفيتش **«فقد تبيَّن أن النظام الشيوعي والحرية على طرفي نقيض، فإما أن تقضي الشيوعية على الحرية وإما أن يحدث العكس... وهذا ما حدث: ففي منتصف العشرينيات من القرن الماضي دمرت الشيوعية الحرية، وفي نهاية القرن رأينا الحرية تدمر الشيوعية.. وكان الرمز هو سقوط جدار برلين في نوفمبر 1989 ثم توالت الانهيارات بعد ذلك»** يُنظَر محمد يوسف عدس، مذكرات علي عزت بيجوفيتش؛ رجل كل العصور، كتاب المختار، القاهرة، 2004، ص77. ومنه فإنَّ الشيوعية باعتبارها ممارسة عملية وواقعية للماركسية، يُشكِّل البيان الشيوعي مرجعيتها الأولى تتناقض تماما مع الأسس النظرية.

2-علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص360.

عبر تخصصية ركيزتها الأولى علم الاجتماع، وقد استفاد من مقولاتها المنهجية من خلال استيعابه «**بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم... والإحساس بأن تفسير الظواهر الإنسانية لا يمكن أن يكون مركبا بما فيه الكفاية دون أخذ الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في الحسبان**»[1]. وقد تجلى ذلك في تحليلاته الأدبية، وفي تفكيكه لبنية الفكر الصهيوني وفي دراسة الحضارة الغربية دراسة سياقية وفي ممارسته النقد الذاتي.

إنْ كان المسيري قد استلهم من التحليل الأدبي ضرورة الوصول إلى كُنه النص واستخراج أنساقه المضمرة ومضامينه/ نماذجه الكامنة التي تخلق أسباب انسجامه؛ فإنّ مرجعيته الماركسية صرفته عن الاكتفاء بظاهر النصوص والحقائق والظواهر والغوص في أغوارها، وعليه قد قوَّضت مرجعيته الماركسية «**فكرة الرصد الموضوعي التراكمي المباشر، فالماركسية هي رؤية كلية نقدية للواقع ترى الواقع في ترابطه وفي كليته. وترفض رؤية سطح الأشياء بحسبانها الحقيقة، بل تُحاول النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية باسم الجوهر (أو قوانين التاريخ)، متجاوزة الحقيقة المادية القائمة**»[2]. وعليه فإنَّ للماركسية دورها الهام في تشكيل المنطلق المنهجي الأول في مشروع المسيري وهو نبذ التلقي الموضوعي الفوتوغرافي المباشر والدعوة إلى العقل التوليدي والاجتهادي من أجل إدراك مضمرات الظواهر والنصوص، وعدم التسليم بمقولات الآخر وتلقي جمالياتها وتصديق دعاواها دون إدراك جوهرها والسياقات الحافة بها، لذلك لم يركن المسيري لظاهر الخطابات وتشكيلها المادي –اللغوي- المراوغ، وأخذ على عاتقه أمر تفكيكها، بل وناضل فكريا من أجل توعية الأمة العربية بوجود تحيُّزات خطيرة في سرديات الآخر الغربي والصهيوني.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص137.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية،ص248، 249.

- **علم اجتماع المعرفة وتحليل الإيديولوجيا الصهيونية؛ البنية الفوقية والبنية التّحتية.**

قام عبد الوهاب المسيري بتحليل الإيديولوجية الصهيونية من منطلق "علم اجتماع المعرفة"، الذي يُعتبر **"كارل ماركس"*** أحد المساهمين في تأسيسه وذلك«**حينما طرح رؤيته الخاصة بعلاقة الأفكار(أو البناء الفوقي) بعلاقات الإنتاج (أو البناء التحتي)،وقد ساهم ماكس فيبر،من خلال دراسته في علم اجتماع الدين،في هذا المجال،حيث بيَّن علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، وعلاقة الكونفوشية بطبقة المتعَلِّمين البيروقراطيين في الصين القديمة. وحاول دوركهايم وشيلر ومانهايم وسوروكين وجورفيتش توسيع حدود هذا العلم وإعطاءه شكلا مُحدَّدا**»[1]. وعليه فإن هذا المنهج يقوم أساسا على فكرة وجود علاقة بين طرفين، هما البنية الفوقية (عالم الفكر والمسائل اللامادية) والبنية التحتية (المنشآت المادية والاقتصاد)، ولقد قام عبد الوهاب المسيري بتعريف هذا العلم من خلال آليته في تعريف المصطلحات الموسومة "التحليل من خلال الحقل الدلالي" حيث قام في ملحق كتابه "الإيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة" بعرض مختلف التعريفات العربية والغربية التي أوردتها المعاجم المتخصصة وكذا مفاهيم السوسيولوجين كـ(عاطف غيث، الطاهر لبيب، معجم فونتانا للفكر الحديث،بيتر برجر،توماس لكمان، إلزورث فورمان) ثم حلَّل هذه التعاريف وقارن بينها مستخلصا أوجه الاختلاف والتشابه، ثم قام بصياغة مفهومه الخاص؛ حيث ابتعد في طرحه عن الرؤية الماركسية التقليدية لعلاقة البنية الفوقية بالبنية التحتية والتي تنتصِر إلى الفاعل المادي (الاقتصادي)[2].

لقد دَرس المسيري علاقة الجماعات اليهودية والحضارة الغربية (بنظرياتها وفلسفاتها وامبرياليتها) بالإيديولوجية الصهيونية، من خلال مسألة علاقة البناء التحتي بالفوقي التي تجاوز

---

*- «لم يكن تحليل المجتمع بتعابير الطبقات الاجتماعية من اختراع ماركس، بل هناك عدد من الباحثين "البرجوازيين:، مثل آدم سميث أو ألكسي توكفيل، كانوا قد قبلوا قبله بأن المجتمع مقسوم إلى طبقات، تحددها مواقع اقتصادية وكيانات قانونية ومداخيل ومواقع سلطة مختلفة، ولها مصالح متباعدة. وبعد ماركس هناك عدد من علماء الاجتماع، من ماكس فيبر وحتى فيلفردو باريتو، ومن جوزيف شمبترحتى ريمون آرون، سيستخدمون تحليل المجتمع بتعابير الطبقات الاجتماعية» يُنظَر فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع؛ من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ص38.

1- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير1983، ص129.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص129- 134.

فيها المسيري القاعدة الماركسية إلى الشرح والتفسير والوقوف على الاستثناءات والحجج التي تنفي تبعية البنية الفوقية للبنية التحتية، ليخلص إلى وجود علاقة جدلية بين البنيتين؛ حيث يقول «**يجب ألا ننزلق في دراستنا لأي ظاهرة إلى دراسة البناء الفوقي على أنه عامل ثابت منفصل عن البناء التحتي،أو إلى دراسة البناء التحتي على أنه «سبب»وجود البناء الفوقي، أو أنَّه العنصر الوحيد الهام في حقه،وأن البناء الفوقي «إن هو» إلا تعبيرعن الواقع «المتمثل في البناء التحتي» أوتشويه له،لكن يجب أن ننظر إلى البناءين، الفوقي والتحتي، بوصفهما سببا ونتيجة في ذات الوقت،وباختصار شديد يمكننا القول أنَّ تعيين الظاهرة هو نتاج تفاعل البناء الفوقي بالبناء التحتي،وأن البناء الفوقي - معزولا عن البناء التحتي - هو شكل هندسي ساكن مجرد متكرر في كل زمان ومكان،والبناء التحتي،بدوره،معزولا عن البناء الفوقي - هو حركة مستمرة مُجرَّدة موجودة في أكثرمن مكان وزمان، وأن كلا من البناء الفوقي والتحتي يكتسب هويته المتعينة من خلال الآخر. ولا يُمكِننا فهم الظاهرة كلها أو فهم البنية بشكل متكامل إلا برؤية الشكل في علاقاته مع المحتوى، المحتوى في علاقته مع الشكل**»[1]. وهذا المفهوم المِسيريُّ ناتج عن رؤيته الإنسانية ونموذجه المركَّب، حيث تجاوز النموذج المادي إلى النموذج الذي يستوعب الظواهر في جوانبها وبمختلف مسبباتها وسياقاتها، ولا ينتصِر للمادة على حساب الفكر، فإذا كان للاقتصاد أثره على البنية الفكرية؛ فإن للدين مثلا أثره في نشأة الرأسمالية، وهو الأمر الذي لفته إليه "ماكس فيبر".

إنّ المسيري يدعو إلى الخروج عن قاعدة تأثير البناء التحتي في تشكيل عالم الفكر والثقافة... والنظر إلى البنية العامة للظواهر في طرفيها وعالميها المادي واللامادي حيث لكل منهما أثره في الآخر ولا توجد بنية تابعة لبنية أخرى، وعليه «**لا بد أن يحاول عالم اجتماع المعرفة أن يفهم منطق النسق الفكري الداخلي، بوصفه كيانا متكاملا مكثفا بذاته، حتى يفهم قوانينه الداخلية. وقد حاولنا [عبد الوهاب المسيري] أن نفعل ذلك حينما حاولنا دراسة منطق الأسطورة أو الأيديولوجية الصهيونية من الداخل، وأن نحدد قانونها الأساسي، وقد أسقطنا أهمية «المضامين» الفكرية والأيديولوجية والدينية المختلفة التي تستوعبها وتتبناها الأيديولوجية الصهيونية. ولكن محاولة الفهم من الداخل لم تكن نهاية في حد ذاتها، وإنَّما هي وسيلة لمعرفة الملامح الخاصة للنسق، حتى يمكننا مراقبته في احتكاكه مع الواقع، وحتى في أن نتنبأ**

1- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، ص144.

بالتوترات التي ستنشأ داخله، والصراعات التي ستنشأ بينه وبين الواقع الذي سيحتك به»[1]. لقد استطاع المسيري من خلال تطبيق هذا المنهج في دراسته للإيديولوجية الصهيونية الكشف عن النسق والنموذج الكامن في هذه الإيديولوجية وقد تطلَّب الأمر ربطها بسياقاتها الاجتماعية والتاريخية والثقافية والسياسية والدينية التي قادته إلى اكتشاف زيف السَّرديات الصهيونية ومبرراتها الاستعمارية وأساطيرها الدينية التي تحاول مواراة حقيقة الاستعمار الصهيوني في علاقته بالامبريالية الغربية(وسنفصل الحديث في النتائج التي توصل إليها المسيري من منطلق هذا التحليل في فصل لاحق).

لقد صاحب هذا الطرح الماركسي السوسيولوجي "عبد الوهاب المسيري" منذ تخصّصه في الدراسات الأدبية إلى أن انتقل إلى دراسة الصهيونية، والبحث في السوسيولوجيا وتاريخ الأفكار والفلسفة، بل إنه الخيط الرابط بين المراحل البحثية والفكرية التي قطع المسيري أشواطها، حيث يقول«**حينما عدت إلى مصر من الولايات المتحدة عام 1969 بعد حصولي على الدكتوراه، كنت ممتلئا ثقة بمقدرة الإنسان على تغييرواقعه وإقامة العدل في الأرض. كما كان عندي مشروعي الواضح: أن أصبح ناقدا أدبيا يربط الأدب بتاريخ الفكروتاريخ الفكر بالتطور الاقتصادي في المجتمع، ويحاول حل معضلة علاقة البناء التحتي (الاقتصادي) بالبناء الفوقي (الفكري والأيديولوجي)، وأن يحاول الإجابة عن السؤال التالي: كيف تعبّر الأفكارفي خصوصيتها وتركيبيتها وذاتيتها عن البناء التحتي في عموميته المادية ووجوده الموضوعي، وكيف يمكن أن نقفزمن الواحد إلى الآخر؟...ولذا فالتحول من دراسة الأدب إلى دراسة الصهيونية...لم يكن تحولا جذريا كما قد يتراءى للبعض، إذ إنني حين بدأت في دراسة الصهيونية حملت معي إشكالياتي النظرية والمنهجية، والموضوعات الأساسية في فكري مثل نهاية التاريخ وفكرة الخصوصية**»[2]. ولقد استثمر المسيري مقولات علم اجتماع المعرفة وأضاف إليها طروحات ماكس فيبر المنهجية ليُبلور منهجه في تفكيك السَّرديات الكولونيالية وفي تحليل خطابات الأنا والآخر ونقصِد بذلك منهج "التحليل من خلال النماذج المعرفية" الذي ستطرق إليه بالتفصيل في الفصل القادم.

1- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، ص133.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص167.

لقد أدرك المسيري عجز مقولات الماركسية من قبيل الصراع الطبقي ووسائل الإنتاج، والطبقة العمالية المغيرة للتاريخ وتأثير البنية التحتية على البنية الفوقية بل إن هذه الأفكار جعلت رؤيته للأدب رؤية اختزالية وقد قرأ بعض النماذج الأدبية العالمية (كالشعر الرومانسي) والعربية مثل أعمال (توفيق الحكيم وطه حسين وأحمد حسنين هيكل) قراءة طبقية اختزالية وجزئية -بحسبه - لم توفهم حقهم[1]، ولذلك عندما طبق هذا المنهج في تحليل الإيديولوجية الصهيونية كان قد تجاوز الطرح التقليدي الاختزالي، وتحرر من المقولات الماركسية من أجل أن يتخلص من كل مأمن شأنه أن يعيق تطوره الفكري ورحابة رؤيته وتسامحه وتقبله للآراء المتعددة والمختلفة، دون أن يقوم بتصفيتها بشكل نهائي من مرجعيته، فقد ظلت من أهم الأصول المعرفية المشكلة لرؤيته وأسلوبه ورؤيته الإنسانية.

ثالثا: ماكس فيبر في مشروع عبد الوهاب المسيري.

تَحتلّ أطروحة عالم الاجتماع الألماني **"ماكس فيبر" (Max Weber)*** كمرجعية فكرية ومنهجية حصةَ الأسد من مجموع الأصول المعرفية المُشَكِّلة لمشروع عبد الوهاب المسيري، وكان تأثُّره به بشكل مباشر وغير مباشر؛ أي أنَّ المرجعيات الأخرى للمسيري تأثرت بدورها بماكس فيبر واستلهمت الكثير من أطروحاتها منه على غرار **"مدرسة فرانكفورت"، "جمال حمدان"، "علي عزت بيجوفيتش"**، وبشكل عام فإنَّ أثر فيبر كبير جدا على العديد من النظريات السوسيولوجية والفلسفية الحديثة والمعاصرة «**ويرجع ذلك للأسباب التالية: أولها وأهمها: أنَّ أعماله قدَّمت لنا أمثلة رائعة على الدراسة الدقيقة الجادة للمواقف الاجتماعية الملموسة والعمليات التي يجب أن تشكل أساس أية نظرية سوسيولوجية ملائمة... ثانيا: أنه أسهم - شأنه في ذلك شأن دوركايم- بشكل واضح في توضيح الدور الهام الذي تلعبه القيم في الحياة الاجتماعية، في الوقت الذي ظل يؤكِّد فيه ضرورة أن تظل العلوم الاجتماعية متحرِّرة من**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛في البذور والجذور والثمر، ص136.

*- **"ماكس فيبر"** (1864 -1920) max weberعالم اجتماع ألماني وُلد في أفريل 1864 في إيرفيرت Erfert بألمانيا من عائلة بورجوازية، بدأ في دراسة الاقتصاد سنة1882، كما أنه كان مولعا بالسياسة ورغم ذلك فشل في حياته السياسية والعملية الأمر الذي دفعه إلى تحليل المجتمع والظواهر المحيطة به، ونظرا لأنه بروتستناتي من عائلة بورجوازية فقد اهتم بتوضيح فضل البروتستانتية في صعود الرأسمالية، لم يحترف فيبر علم الاجتماع إلا قبل سنتين من وفاته أي في سنة 1918، ولم يكن معروفا في حياته، ولم تعرف أعماله ورؤاه طريقها إلى الشهرة إلا بعد وفاته، يُنظَر عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، ص90، 91.

القيمة. ثالثا: أنَّه أوضح كيف أننا نستطيع أن نُحقِّق الكثير باستخدام فكرة النموذج المثالي في العلوم الاجتماعية وأخيرا: أنه أسهم بشكل كبير في فهم العملية الاجتماعية وارتباطها بمشكلة المعنى في الموضوعات الإنسانية»[1]. وهي التيمات التي نجدها حاضرة في مشروع عبد الوهاب المسيري؛ فقد استلهم من فيبر بلورته لنماذجَ تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية كبيرة في وقت سادت فيه النماذج الاختزالية للظواهر الإنسانية والاجتماعية، وذلك بدراسة مختلف الأبعاد الاقتصادية، السياسية، الدينية منفصلة عن بعضها البعض وحصر الظاهرة في إحدى هذه الجوانب دون النظر إلى البقية، بينما دراسة فيبر السوسيولوجِية تقارب الظاهرة الإنسانية بالنظر إلى كل هذه الأبعاد متواشجة ببعضها البعض دون أن يقصي مسألة القيمة ودور الدين، وبناء على ذلك صاغ فيبر أنماطا مثالية (Ideal Types) لمقاربة الحداثة الغربية والتنظير للرأسمالية والعلمانية، وقد شكَّلت هذه المقولة المنهجية الأساس المنهجي للمسيري؛ فقد كان لها أثرها البارز في تفكيكه للحضارة الغربية بمقولات وأدوات إجرائية فيبرية، وككل مرة نلفي المسيري يرتكز على أصل معرفي لينطلق في بناء مقولته وأداته الإجرائية النابعة من عمق مرجعيته العربية والإسلامية والاجتماعية ومنهجه التوليدي الذي ينبذ التبعية والتلقي الموضوعي:

1- مفهوم النمط المثالي (Ideal type)

إنَّ **"النمط المثالي" (Ideal Type)** من أهم المقولات المنهجية التي أرساها "ماكس فيبر" في علم الاجتماع، وهي ناتجة عن سوسيولوجيته الاستيعابية التي تولي الفهم الذاتي عناية كبيرة، بغية تمييز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، فهذه الأخيرة أساسها التفسير بينما طرح فيبر متأثرا بديلثاي* الفهم أداة لمقاربة الظواهر الإنسانية والاجتماعية [2]، أضف إلى ذلك أن حرص

1- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، مقدمة محمد الجوهري، ص11.

*- **«منذ بداية أعماله المنهجية، تبّنى ماكس فيبر موقفا أصيلا ضمن تيار" الفلسفة النقدية للتاريخ"، الذي يترجم بتعريف جديد للعلاقات الموضوعةمنذ دلتاي بين الفهم والتفسير؛ في حين أنه، تقليديا، كان الإصرار بالأحرى حول ما يفصل «علوم الذهن» عن «علوم الطبيعة»، يشدد فيبر علىالتناظرات المنهجية بين نموذجي المعرفة... من المؤكد، أنه بقي وفيا إلى الفكرة التي ورثها دلتاي Dilthey من فيكو : Vico العلوم الإنسانية تختلف عن علوم الطبيعة من حيث إن دراسة العالم الإنساني، فهي هذه الأعمال الخاصة التي يصادفها العقل؛ وعنده، حتى وإن كانت المشكلة على الدوام مشكلة فهم معنى النشاط البشري، فهذا الفهم ينبغي أيضا أن يترافق من أجل أن يصبح موضوعيا، بتفسير»**. يُنظَر فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016، ص50.

2- يُنظَر هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، تقديم المترجم محمد علي محمد، ص33.

فيبر –وهو الحرص الذي نجده عند المسيري بشكل كبير- على ضرورة السير وفق خطوات منهجية في أي دراسة مهما كانت طبيعتها، من أجل أن يتمكَّن عالم الاجتماع من فهم سببي دقيق للواقع الاجتماعي هو ما أفرز هذا المنهج، لم يكن في نية فيبر استحضار أداة منهجية جديدة إلى آليات المؤرخين والسوسيولوجيين، وإنما سعى لتنظيم العملية المعرفية تنظيما بناء تُصبح معه تفسيرات العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست مجرد انعكاس ووصف للواقع، كما من شأن هذه المقولة المنهجية أن تُمنهِج تصورات الباحثين لتبتعد بهم عن الأحكام الذاتية[1].

يُقصَد بالنمط/ النموذج المثالي أو البحث بواسطة النمذجةtypologie ذلك التصوُّر الذهني الذي يتزوَّد به الباحث لتحليل ظاهرة ما، ويتم تجريد هذا التصوُّر من الواقع، دون أن يعكسه أو يتطابق معه تماما، ومن شأن هذا التصور أن يُحدِّد وجهة الباحث ومساره باعتباه أداة تحليلية يستعان بها لفهم الظواهر، أما مثالية النمط فلا يُقصَد بها الكمال والجودة والإتقان؛ إنما تعني بأن النموذج ليس له أي وجود إمبريقي* محسوس في الواقع بل هو نمَطٌ مُجرَّد غير متحقق بشكل كلي، إنَّه يوتوبيا وتَصوُّر نستطيع أن نفهم من خلاله الظواهر في جوانبها المتعددة وفي تركيبيتها، وعليه فإنَّ **«الفائدة الأساسية للنموذج المثالي إنَّما تتمثل في كونه أداة لتحليل الأحداث التاريخية الملموسة أو المواقف الواقعية، كما أنه بما يتضمنه من مفاهيم محدَّدة يُمثل أداة تحليلية تخدمنا في السيطرة الفكرية على البيانات الواقعية. في ضوء ذلك أكد فيبر أن صياغة هذه النماذج المثالية ليست في حد ذاتها هدف العلم الاجتماعي. ولكن هذه النماذج تُمثل وسائل أو أدوات لتحليل المشكلات التاريخية، أضف إلى ذلك أن هذه الأدوات ليست مطلقة، وإنما هي متغيرة بتغير المشكلات التي تدرسها، وبتنوع القيم والمصالح والاهتمامات العلمية للباحث»**[2]. مما يعني أن النمط المثالي قابل للتعديل باستمرار بحسب ما

1- Vue Catherine Colliot-Thélène, La sociologie de Max Weber, La Découverte, Paris, 2006, p40,41.

*- «مصطلح إمبريقي empirisch(english : emplrical) استقر علماء الاجتماع العرب (في مؤتمرات المصطلحات، وفي الموسوعات المترجمة) على استخدامه مقابلا لذلك المصطلح الأجنبي. وذلك على اعتبار أن ترجمته بكلمات مثل: تجريبي، أو حسي، أو خبروي (من الخبرة)، أو واقعي، أو ميداني... إلخ كلها ترجمات قاصرة، لأن كلا منها يعبر عن جانب واحد فقط من جوانب هذا المفهوم، فهو يعني- في الآن معا- كل ماله علاقة بالخبرة الحسية، أو الملاحظة،أو التجربة...إلخ. وفي بعض الأحيان يستخدم ها المصطلح مقابلا لكل ما هو مجرد أو نظري، وأحيانا أخرى يستخدم مقابلا لكل ما هو دوجماطيقي (أو قطعي) أو مدرسي». ينظر ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، هامش ص18.

2- هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، تقديم المترجم محمد علي محمد، ص40.

يُستجد من معطيات وبحسب مُدركات ومهارة الباحث، كما أنه يتعامل مع الظاهرة في خصوصيتها وتركيبيتها في آن واحد.

يحدث أن يتم الخلط بين النموذج/النمط المثالي والفرضية العلمية لكنهما في حقيقة الأمر مختلفان؛ فالنمط هو وسيلة الباحث لوضع الفروض بعد أن انطلق من الملاحظة وانتقى من المعطيات ما شكَّل وجهة نظره ورؤيته، وعليه فإن النمط المثالي هو نتاج مجموعة من العمليات التي تقتضي الملاحظة والرصد والوصف والانتقاء والمقارنة والربط والتركيب ومن ثم التجريد وصياغة النموذج المثالي ثم إخضاعه للتجربة والاختبار والتعديل المستمر؛ أي أن الباحث ينطلق من الواقع ليصوغ النمط/ النموذج ثم يعود إليه ليدرسه وفق هذا النموذج وفي نفس الوقت يقوم باختبار وتعديل أداته البحثية، فالنماذج المثالية لا تستقيم إلا إذا أُخضِعت إلى التجربة واستخدمت في تفسير الوقائع فلا تبنى بالاعتماد على الخيال فقط[1]، فهو نموذج/نمط –كما سبق وذكرنا - قابل للتعديل والتصحيح والزيادة والنقصان طيلة مسار البحث ومن باحث إلى آخر، إنه ليس مقولة نهائية ثابتة بل هو خاضع لاجتهاد العقل وتوفر المعطيات التي يقرر العقل هامشيتها ومركزيتها في صياغة النمط المثالي.

استنتج فيبر بعد رحلة سوسيولوجية محفوفة بشغف البحث عن منهج سوسيولوجي؛ أنَّ التحليل بواسطة النمذجة أنسب الطرق لمعالجة الظواهر الاجتماعية، فبواسطته لا يكتفي الباحث بمجرد الرصد المباشر والوصف السطحي للظاهرة، بل يدفع الباحث للاجتهاد والقيام بعدة عمليات عقلية مركبة بغية صياغة بنية عامة لظاهرة ما بواسطتها يمكن فهم الظواهر والسلوكات والأسباب والنتائج،وقد طبَّق فيبر مقولته المنهجية في عدة مجالات فكانت أداته المنهجية «**في مجال علم الاجتماع العام (النظرية العامة للسوسيولوجيا) أو في ميادين سوسيولوجية خاصة كالفن أو الدين أو غير ذلك وقد أفرزت دراساته تنميطا ونماذج للأفعال والنشاطات الاجتماعية، نماذج للهيمنة (الشرعية، التقليدية، الكارزمية)، نماذج للبيروقراطية، نماذج للعلاقات الاجتماعية (العادات، التقاليد، التعاقدات، الصراعات...)، نماذج للبنيات الاجتماعية (الجماعوية، المجتمعية)، نماذج للتجمعات البشرية (جمعيات، مؤسسات، شركات...)، نماذج للأديان (البوذية،الكونفوشيوسية، اليهودية، المسيحية،**

1- ينظر هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، تقديم المترجم محمد علي محمد، ص43.

الإسلام) نماذج للصور الدينية (الرسول، العلماني، القسيس، الزاهد، الصوفي)»[1]. وقد اهتم فيبر أكثر شيء في تحليله السوسيولوجي بمسألة الهيمنة أو السلطة والتنظيم الاجتماعي في المجتمع، ومن أجل ذلك صاغ ثلاثة أنماط/ نماذج مثالية بغية تحليل تطورات السلطة في المجتمع والتي من شأنها أن تُنَظِّم حياة الناس ويتقبلها المجتمع.

لقد تغيَّرت أشكال السلطة -من منظور ماكس فيبر- من الهيمنة التقليدية إلى السلطة العقلانية (الشرعية، البيروقراطية) مرورا السلطة الكاريزماتية، ويُقصد **بالسلطة التقليدية** هيمنة التقاليد واحتكام المجتمع لها وللعرف الاجتماعي، والسلطة الأبوية في الأسرة وسلطة الأسياد في المجتمع الإقطاعي تمثلان هذا النوع من السلطة، أما **الهيمنة الكاريزماتية** فهي نموذج/ نمط يُفَسِّر تراجع سلطة الجماعة مقابل سلطة الفرد، لابد أن يكون هذا الفرد صاحب شخصية استثنائية لها هالة خاصة وحضور قوي، ويُؤَسِّس الزعيم الكاريزمي سُلطَتَه على قُوَتِه في الإقناع وقدرته على تجميع وحشد الجموع، أما **الهيمنة "الشرعية- العقلانية"** فهي تستند إلى سلطة القانون القطعي الصريح الذي يخضع له الجميع، وهي غير مرتبطة بسلطة الأشخاص والتقاليد، بل مرتبطة بالوظيفة، وهو النموذج الذي يعكس طبيعة السلطة مَطلَع الحداثة، حيث تم التمركز حول العقل ومن ثمة أصبحت السلطة في التنظيمات الحديثة تجد تَسويغها في الكفاءة وعقلانية الخيارات وليس في قوى سحرية، تمر الهيمنة العقلانية أو "الشرعية- البيروقراطية" عبر الخضوع إلى شيفرة وظيفية (قانون الطرقات، القانون المدني)[2]، وما يجدر التأكيد عليه مرة أخرى أن هذه النماذج الثلاث لا تتحقق في الواقع بشكل كُلي ومطلق، كما أنها غير مستقِلَّة عن بعضها البعض، فمثلا تنتظم المجتمعات المتصلة بالقيمة إلى السلطة العقلانية حيث حدَّد المُشرِّع القوانين ووضع الدساتير التي تُنَظِّم حيوات الناس في كل المجالات المهنية والأسرية والاجتماعية... وفي نفس الوقت يخضع للسلطة التقليدية؛ سلطة العادات والأعراف والقيم الأخلاقية والدينية حتى وإن لم تنص عليها السلطة الشرعية البيروقراطية، المغزى من صياغة هذه الأنماط هو تفسير التنظيم الاجتماعي وتطوره، وكذا خضوع الإنسان للسلطة بتنوعها وتداخل أشكالها، كما أنها تعطي رؤية مُوحَّدة لشتى المعطيات والتفاصيل المتناثِرة حول

1- فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ص21.

2- ينظر فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع؛ من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ص49.

الظاهرة، ومن خلال هذا التحليل أسس فيبر لعلم اجتماع التنظيم وهو من أبرز تخصصات السوسيولوجيا..

أسَّس عبد الوهاب المسيري منهجه المعروف بـ"التحليل بواسطة النماذج المعرفية" على مقولة النمط المثالي*، فإيمان المسيري بمقدرة الإنسان على الإبداع من خلال إعمال العقل التوليدي ونبذ الموضوعية المتلقية -وهو الإيمان الذي بنى عليه فيبر رؤيته المنهجية- دَفعَه إلى السير في ذات السبيل المنهجي الفيبري في دراسته (المسيري) للحضارة الغربية وتفكيكه للسرديات الصهيونية، غير أن النماذج التي صاغها المسيري واتخذها أداة إجرائية ونموذجا تفسيريا في دراسة الحالة (اليهود واليهودية والصهيونية) تختلف عن نماذج ماكس فيبر، كما أنه أضاف بصمته الاصطلاحية والإجرائية لهذا المنهج، ووسع من نطاق تطبيقه (استعمله في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية)، وسنقف بمزيد من الشرح والتعريف لهذا المنهج ومصطلحاته وإجراءاته في فصل لاحق خاص بمنهج المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.

2- الرؤية المنهجية المركبة في معالجة الظواهر الإنسانية عند ماكس فيبر.

إن لتبني المسيري منهج التحليل من خلال النمذجة أبعادا معرفية أخرى مناهضة للمناهج الاختزالية والأحادية وتنبذ الموضوعية المتلقية ومؤمنة بمقدرة العقل على التوليد والتجديد والإبداع، كما له أسبابه الهيومانية أيضا؛ فالخيار المنهجي لفيبر يعود أساسا إلى إيمانه بتركيبية الظواهر الإنسانية والاجتماعية، وهذا على عكس النماذج الاختزالية الشائعة في أوساط الدارسين والمفكرين الغربيين المحدثين منذ انتشار الرؤية المادية، حيث ساد الاعتقاد «**بأن العناصر المكونة للواقع الإنساني منفصلة عن بعضها البعض. وهذه الرؤية تنبع من نموذج اختزالي يرى عقل الإنسان باعتباره مقسما إلى عدة أقسام: قسم ديني وآخر سياسي وثالث اقتصادي، وهكذا. وهذه رؤية سطحية للإنسان والمجتمع تختزل أية ظاهرة إنسانية إلى بعدها**

*- لقد ساهمت مرجعيات أخرى وإن لم تعتمد على التحليل من خلال النمذجة منهج دراسة، وفي هذا الشأن يقول عبد الوهاب المسيري « **وما يسر علي التوصل لفكرة النماذج قراءاتي في أعمال ماكس فيبر وفي تركيزه على فكرة النمط المثالي (بالإنجليزية أيديال تايب ideal type). وقد قرأت أيضا بعض أعمال الناقد الأمريكي ماير أبرامز Meyer Abrams خاصة كتاب المرآة والمصباح الذي يعطي تاريخا للنقد الأدبي الغربي من خلال موضوعات أساسية ويربطه بتاريخ الأفكار. كما أن أعمال الناقد الأدبي رينيه ويليك René Welek النقدية كان لها أعمق الأثر فيّ. فعقليته جرمانية تبحث دائما عن وحدة ما وراء التفاصيل الفكرية والنقدية التي يأتي بها**».يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص273.

السياسي أو الاقتصادي(المادي) أو الديني(الروحي)، وترى الواحد بمعزل عن الآخر...وقد بيَّن ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني مدى تداخل العناصر المكونة لأي ظاهرة إنسانية. ولذا فقد طوَّر نماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية عالية، ساعدته كثيرا على فهم المجتمع الغربي الحديث وتفسير كثير من ظواهره»[1]. وهذا التفسير يتناول الظاهرة في أبعادها ومرجعياتها الروحية والمادية، إنّ هذه الرؤية التركيبية مردُّها أساسا إلى تمحور سوسيولوجية فيبر الاستيعابية حول الإنسان والفهم الذاتي، وكذا إيمانه بمبدأ العقلانية، فبحسبه إنَّ المجتمع هو نتاج لفعل الأفراد الذين يتصرفون تبعا للقيم وللدوافع وللحسابات العقلانية. وأي دراسة لما هو اجتماعي تعني معاينة الطريقة التي يوجه بها الناس فعلهم وكيفية استيعابهم للأمور[2]. وعلى هذا الأساس لا يُمكن إخضاع الإنسان والظواهر المتعلقة به إلى التفسير المادي، لأن هذا الإنسان بعقله وفردانيته يؤثِّث حياته ومجتمعه ونُظُمه ونظرياته استنادا إلى عقله ومرجعياته الروحية والفكرية.

لقد استلهم المسيري من فيبر أهمية الجوانب اللامادية والمعطيات الفكرية والروحية، ذلك أن ماكس فيبر لم يرضَخ بشكل كلي إلى التحليل العلماني المادي، فقد أدرك أن الإنسان لا تحركه دوافع مادية فحسب بل أيضا هناك دوافع ثقافية واجتماعية (روحية)، وعليه لا يمكن دراسة أي مُنجز إنساني مادي أو فكري دون الأخذ بعين الاعتبار هذه المسائل، ومن هذا المنطلق درس فيبر نشأة الحداثة الأوروبية، وفي دراسته لانتقال المجتمع الأوروبي من الإقطاعية إلى الرأسمالية حدَّد الدوافع الثقافية وانتهى إلى أهمية العامل الديني؛ حيث اتخذ من الدين مقولة تحليلية للرأسمالية وكشف عن علاقتها بالبروتستانتية والفكر الكالفيني*، لقد وجد المسيري في

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص137.

2- يُنظَر فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع؛ من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ، ص48.

*- يرى فيبر أنَّ «**الرأسمالية الحديثة نشأت من خلال العقيدة البروتستانتية وأخلاقياتها الاقتصادية، فروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية، ولقد وجدت "الأخلاقيات الاقتصادية" في نطاق الديانة البروتستانتية، فروح الرأسمالية ظهرت قبل أن تظهر الرأسمالية ذاتها. ولقد توصل فيبر إلى هذه النتيجة من خلال تحليل دقيق لتعاليم لوثر Luther وكالفن calvin . فروح البروتستانتية كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة. ذلك أن العقيدة البروتستانتية تهتم اهتماما بالغا بتنشئة الفرد تنشئة عقلية، وهي تمنح المهنة قيمة أخلاقية كبيرة، كما أنها تقدس العمل، بل وتعتبر أن تأدية العمل بأمانة وحماس واجب مقدس، والعقيدة البروتستانتية فوق كل ذلك تعتبر جمع المال بطريقة شريفة نشاطا ذكيا**» يُنظَر هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، تقديم المترجم محمد علي محمد، ص63 ،64، ولأن المسيري يسعى لتجاوز مرجعياته لإنتاج مقولته النابعة من رؤيته الخاصة ومرجعيته الذاتية؛ فقد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث ربط بين الرؤية العلمانية الامبريالية

سوسيولوجية ماكس فيبر وبالخصوص مقولة النمط المثالي إلى حد ما الشمولية التي يبحث عنها في المنهج والمصطلح والرؤية وما يجمع شتات الظواهر ويُوحِّد تنوعها تحت نموذج واحد ومقولة تفسيرية مركبة جامعة على عكس النماذج الشائعة فبالرغم من «**أن الإنسان الغربي أعاد صياغة المصطلحات وربط بعضها بالبعض الآخر"فالترشيد الذي كان مرتبطاً بالانعتاق ظهرت علاقته بالتنميط وبالاغتراب". 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**»[1]. وهذا ما تقتضيه طبيعة الظواهر الإنسانية فهي مركبة وأي رؤية تخالف هذا فهي تؤدي إلى اختزال الإنسان في الجوانب الجسدية والغريزية وأبعاده الاقتصادية مثل التفسيرات الداروينية وينتج عن هذا تشييء الإنسان ويدفع به إلى الاغتراب، أما بخصوص علاقة هذه الرؤية التركيبية الشمولية بتفكيك بنية السَّرديات؛ فإننا نعتقد أنها المُوجّه الأول لدراسة من هذا النوع؛ إذ تدفع المتلقي/ الباحث إلى البحث في تشكيلات السردية وأبعادها وسياقاتها وظروف إنتاجها عِوَض تلقيها كما هي في بنيتها اللغوية بشكل سطحي، فتتغلغل في الوعي واللاوعي الجماعي ويتم إشاعتها، ومنه فإن النظر إلى الظواهر والنصوص في تركيبيتها وعدم التغافل عن الجوانب الروحية والفكرية والثقافية والتاريخية والحضارية... للإنسان هو ما جعل المسيري يدرس خطابات الآخر من ناحية ما تُضمره من أنساق ونماذج، إننا بعد أن تبيَنا محورية الإنسان والعقل في منجز فيبر حري بنا أن نتساءل عن أي إنسان وعقل يتحدث فيبر؟ وإن كان يقصِر قوله على الإنسان الغربي فقط؛ عبقريته ومرجعيته الدينية والثقافية والحضارية، كيف استل المسيري الأبعاد الإنسانية من شباك التمركز حول الذات؟.

3- <u>النزعة المركزية عند ماكس فيبر وتحوُّلها إلى مقاومة ثقافية عند عبد الوهاب المسيري.</u>

على الرغم من مركزية الإنسان في سوسيولوجية فيبر وتمجيده لعقله وعدم تغافله عن تركيبيته وأهمية الجوانب الروحية والفكرية، إلا أن فيبر باعتباره إنسانا مركبا محكوم بتحيُّزات وسياقات مجتمعه وتشكيله الحضاري؛ وعليه لم يسْلَم تحليله العلمي من الفكر الغربي العنصري المتمركز حول الذات، ولنا أن نستعرض بعض المقولات التي جاءت في كتابه "الأخلاق

=الغربية وأشكال الهيمنة والتسلط ضد الإنسان في كل المجتمعات بما فيها الغربية والأفكار الكالفينية البروتستانتية التي أفرزتها، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 149.

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص233.

البروتستانتية والروح الرأسمالية" وما هي إلا شذرات تُوضِّح مدى سعيه لإثبات تفرد الحضارة الغربية بجملة من الخصوصيات التي لا تتوفر لدى الحضارات والشعوب الأخرى:

- «باستثناء الغرب ما من حضارة تمتلك كيمياء عقلانية»[1].
- «فالغرب وحده هو الذي يعرف، في المقابل، صرحا قانونيا على غرار الحق الكنسي»[2].
- «بالنسبة إلى الفن. فربما كانت شعوب أخرى تتمتع بحس موسيقي لم يتوفر لنا مثيله. كما عرف في العالم على نطاق واسع مقطوعات موسيقية عديدة...غير أن الموسيقى المتكاملة عقلانيا الموقعة على هارمونية متجانسة، وائتلاف الأصوات، والتنويعات النغمية القائمة على هارمونية عقلانية، وفي إطار وحدة منسقة من العزف، بالإضافة إلى النظام الذي وضعناه في التدوين الموسيقي، وهو الذي جعل من الممكن تأليف الموسيقى الحديثة وتنفيذها وتأمين ديمومتها..كل ذلك لا يوجد إلا في الغرب»[3].
- «كما يوجد في الصين وفي الإسلام كل أنواع مؤسسات التعليم العالي التي لا مثيل لها شكليا في جامعاتنا، على الأقل في مدارسنا الكبرى؛ غير أن بحثا علميا عقلانيا منهجيا ومتخصصا، وهيئة من المتخصصين المجربين، لا وجود لهما في أي مكان آخر غير أوروبا»[4].
- «غير أن الرأسمالية لم تشهد إلا في الغرب انتشارها الكبير وأنماطها وأشكالها وميولها التي لم تبرز في أي مكان آخر»[5].
- «غير أن الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلا آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحر (شكليا)، وهو ما لا نجده في أماكن أخرى إلا على شكل بدايات مشوشة»[6].

نلحظ من خلال العبارات المؤشَّر عليها تحيُّز فيبر الصريح والعلني واستحواذ النزعة المركزية على فكره، ذلك من خلال استعماله صيغ الحصر والاستثناء والنفي والتأكيد وترديد مصطلح

1- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلّد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، ص5.

2- المرجع نفسه، ص6.

3- المرجع نفسه، ص6.

4- المرجع نفسه، ص6.

5- المرجع نفسه، ص8.

6- المرجع نفسه، ص9.

العقلانية حيث يعمل على تأكيد خصوصية الغرب واختلافه وتفرده لامتلاكه آليات البحث العقلاني والفن العقلاني والاقتصاد المبني على أسس عقلانية والنظم السياسية والدينية التي لا مثيل لها في بلدان وحضارات وعصور أخرى، وما تجدر الإشارة إليه أن فيبر هو «**أول من شّدد على الربط بين الحداثة والعقلانية وهي العلاقة التي يرى فيبر أنها شرط ضروري ما كان للحداثة الأوربية أن تعرف طريقها نحو التجسيد الجزئي وتمظهرها التقني والسياسي - البيروقراطي لولا هذا الارتباط المتين**»[1]. وعليه فإن الحداثة مرتبطة بالغرب فقط ولا يمكن أن تتحقَّق وفق النموذج الغربي لدى شعوب أخرى لافتقارها خاصية العقلنة؛ فالعقلانية مبدأ أساس تقوم عليه الحداثة الغربية في شتى الميادين وسمة خاصة بالحضارة الغربية الحديثة التي تضمن بدورها للإنسان حقوقه وحرياته بما فيها حق التدين، وهي الأسس التي تنبني عليها المركزية الغربية وما نتج عنها من عنصرية واستعلاء وتهميش للشعوب أدى في النهاية إلى إعطاء الغرب الحق لنفسه في استعمار الشعوب وتصنيف البشر وخلق فروقات بينهم.

لقد أفرز هذا التصور الاتجاهات المناهضة لأشكال التمركز والعنصرية والهيمنة المناهضة لهذا الفكر، وهو تصور لا يخرج عن حدود الفكر الشمولي والعنصري للحداثة والسَّرديات الكبرى التي أنتجتها بما فيها عقلانية الغرب وتفرُّده وجوهرانية هويته؛ ومنه قد دفعت هذه الفكرة التي اصطدم بها عبد الوهاب المسيري كثيرا عند هجرته إلى فضاء الآخر الغربي ومطالعته لفكره وأطروحات مفكريه ونقاده وأدبائه إلى تفكيك هذه الخطابات ومقاومتها وكذا الرد عليها وإنتاج الخطاب المضاد لها، وهو ما يشترك فيه مع سائر النقاد الكولونياليين وما بعد الكولونياليين، ومع هذا استفاد المسيري كثيرا من تحليلات فيبر للحداثة الغربية والعلمانية واستعمل الكثير من مصطلحاته من قبيل "الترشيد" و"القفص الحديدي"، وساهم في تشكيل رؤيته وتحليلاته للحضارة الغربية بالرغم من تطويره لهذا الأساس المعرفي، حيث يقول «**ورغم جدة الأطروحة التي نقدمها والتي تدور في إطار نموذج توليدي، إلا أن ماكس فيبر كان يتحسس طريقه نحوها. ومما له دلالته أن كان يكتب في نهاية القرن التاسع عشر مع بداية تحول الحضارة الغربية من المرحلة البطولية المادية ومرحلة التحديث ومع بداية دخولها مرحلة السيولة والبرجماتية. وقد لاحظ فيبر وجود عناصر مشتركة بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية ذات النزعة الجنينية الواضحة، والتي ترى الإنسان باعتباره جزءا لا يتجزأ من**

1- فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، تقديم المترجم محمد جديدي، ص5.

الطبيعة. والمنظومة الوثنية لم يظهر فيها منظومات أخلاقية، وهي تظل ملتصقة تماما بعالم المادة والجسد وتدور في إطار النسبية المعرفية والأخلاقية، أي أن فيبر يربط بين الحضارة الغربية الحديثة وبين نموذج أكثر عالمية وشمولا وإنسانية، وهو النموذج الوثني البدائي الجنيني، أي أنه لا يراها حضارة ذات جذور غربية ولكن حضارة ذات جذور إنسانية كونية»[1]. ولكن أليس في هذا نزعة مركزية تلغي المرجعيات والمصادر التي تتأسَس عليها أي حضارة حيث تغرف من معين سابقيها لتؤسِّس نفسها كما تدخل في تشكيل لاحقيها؟ ! ولكن يبدو أن نزعة المسيري الهيومانية وبحثه عن المشتركات الإنسانية والأصل الجامع وما يجمع البشر والشعوب تحت بوتقة واحدة تمَّحي فيها الفروقات التي تؤدي إلى الامبريالية وتهميش الأفراد والشعوب جعله يتحمس لهذا الطرح الفيبري متجاوزا –وهذا ليس من دأبه- عن النزعة المركزية التي تنبع منها تحليلاته بخصوص الحضارة والحداثة الغربيتين، أو ربما فسَّرها على نحو آخر...

لقد حوَّل المسيري الطرح الفيبري القائل بارتباط الحداثة بالغرب وحده من فكرة مركزية عنصرية إلى خصوصية حضارية وثقافية لا يجب استيرادها وفق النموذج الغربي المادي الذي لا يتلاءم ومرجعياتنا وتحيُّزاتنا؛ إذ «**يجب تطوير منظومة تحديث إنسانية إسلامية، منظومة هدفها ليس التقدم المستمر وبلا نهاية وتصاعد معدلات الاستهلاك، ولا تقوم على أساس ثورة التطلعات المتزايدة، وإنما التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية، منظومة يطورها عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة، ولذلك فهو لا يميل للغزو والسلب، منظومة توازن بين الإنتاجية وقيم العدل، وتوائم بين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع، حداثة تجعل الإنسان وتحقيق إمكانياته هي المركز، تركز على الإنسان من حيث هو إنسان، وليس من حيث أنه كائن اقتصادي أو جسماني أو طبيعي. إنَّ المطلوب هو حداثة جديدة، تتبنى العلم والتقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون الماضي**»[2]. وبناء على هذه الرؤية دعا المسيري إلى عدم تطبيق النموذج الحداثي الغربي المادي وإنتاج حداثة إنسانية إسلامية غير منفصلة عن القيمة مضادة لمقولات وأسس الحداثة الغربية الداروينية الامبريالية، وهي حداثة تؤمن بتركيبية الإنسان وترفض

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص129، 130.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص202.

اختزاله في جانب مادي واحد، كما أنها تُعزِّز القيم التي تؤمن بالإنسانية المشتركة التي تنمحي معها كل الفروقات العنصرية –عرقية، دينية، حضارية...- التي من شأنها أن تبرر لهيمنة جماعة بشرية على جماعة أخرى.

خلاصة:

تُشكِّل أطروحات ماكس فيبر فيما يخص منهج الدراسة في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتحليلاته للحداثة الغربية أساسا ابستيمولوجيا لمشروع عبد الوهاب المسيري، ولقد ركَّزنا بدورنا على مقولة النمط المثالي التي تشكل المرجعية والأساس لمنهج المسيري الذي فكَّك بواسطته بنية السَّرديات الكولونيالية الغربية والصهيونية والمتمثل في التحليل من خلال النماذج المعرفية، وقد استلهم المسيري من ماكس فيبر مقولاته ومصطلحاته الخاصة بتحليل الحداثة الغربية، وبالرغم من عدم انفصال فيبر عن فكر ثقافته الغربية المتمركزة حول ذاتها؛ إلا أنَّ المسيري حوَّر مسألة تفرد الغرب بالحداثة وتميزه عن سائر الحضارات، وذهب إلى أن الحداثة الداروينية الامبريالية تخص الغرب وحده ولا يمكن تطبيق نموذجها على حضارات أخرى، وعليه دعا إلى حداثة إنسانية إسلامية تنطلق من خصوصيتنا ومرجعيتنا؛ مبادؤها مضادة ومقاومة لمبادئ الحضارة الغربية، كما أنها تعيد للإنسان قيمته التي سلبتها الحداثة الغربية، ذلك أن نضاله الأول والأخير من أجل الإنسان ودفاعا عن الإنسان.

رابعا: مدرسة فرانكفورت وقضايا المجتمع المعاصر ؛ من نقد الحداثة(التّنوير الأوروبي)إلى الإنسان ذي البعد الواحد.

1- مدخل إلى النظرية النقدية.

تُعتبرُ **"مدرسة فرانكفورت"** أو ما يُعرف بـ**"النظرية النقدية"** أو **"معهد فرانكفورت للبحوث الاجتماعية"*** من أهم الأصول المعرفية لنظريات ما بعد الحداثة في النقد الثقافي والفلسفة

*- تأسَّس معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي بتمويل من ابن رجل أعمال يدعى فليكس فايل سنة 1923، ذلك أن روادها أرادوا البحث والنقاش خارج قيود المؤسسة الجامعية الأكاديمية، وكانت التسمية الأولى لهذه المدرسة هي "النظرية النقدية"؛ إذ كان النقد هو أهم ما يُمَيّز المدرسة، وهو موجَّه بالأساس ضد الوضعية والتجريبية اللتين رغم تقدميتهما أثناء صعود الرأسمالية كانتا مصدرا لتكريس الهيمنة ودفع الإنسان إلى عوالم الاغتراب، وقد عرفت أيضا بمعهد فرانكفورت للأبحاث الاجتماعية، وخلاصة القول يمكن تعريفها على أنها نظرية اجتماعية ذات توجه ماركسي تأسست في معهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي، تعرض روادها مثل "ماكس هوركهايمر"، "ثيودور أدورنو"، "فلتر بنيامين" في الثلاثينيات إلى ضغوطات المد النازي. ولهذا نفوا أنفسهم إلى

والنقد الأدبي والدِراسات الاجتماعية منتصف القرن العشرين، نظرا لانشغالها بقضايا الثقافة ووضع الإنسان في المجتمعات الحديثة؛ تلك القضايا التي طرَقَها عدد من الباحثين المتخصِّصين في علم الاجتماع والفلسفة والنقد الثقافي وعلم النفس، الاقتصاد، الموسيقى على غرار (**ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، فلتربنيامين، إيريك فروم، هربرت ماركوز، يورغن هابرماس**)، كما أنَّ الظروف والسياقات التي عاشها الإنسان على أعقاب الحداثة جعل طروحاتها ومقولاتها تتشابه إلى حد بعيد مع تلك التي أنتجتها الدراسات الثقافية وحتى الفلسفية كما عند "ميشيل فوكو" (MichelFoucault)، والمُطَّلِع على كتابات المسيري يلحظ استناده على تحليلاتها في نقده للحضارة الغربية وإدراكه لأشكال الهيمنة التي يعانيها الإنسان والشعوب في ظل الامبريالية والأنظمة الرأسمالية والانعكاسات السلبية للتطور التكنولوجي على الحياة الإنسانية، وضرورة تحرير الإنسان من قيود الاستهلاك وسلطة السوق والإشهار.

لقد نتج عن الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية التي عاشتها أوروبا متمثِّلة في النازية والفاشية والتطور التكنولوجي والتقني وانعكاسه على الثقافة والإنسان "نظرية نقدية" ذات توجُّه ماركسي* تقوم بنقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية والنقدية والاقتصادية وبالأخص الإيديولوجية بغية تحرير الإنسان من كل أشكال الهيمنة التي من شأنها أن تختزل بعده الإنساني متوارية خلف التطور التقني والأنظمة الاقتصادية والأشكال الثقافية، و«**يركِّز البرنامج**

=الولايات المتحدة الأمريكية، وهنالك تعرفوا بشكل أكبر على انعكاسات التطور التقني والاقتصادي والعلمي على حياة الإنسان، وقد ترك أدورنو بصمته في الأجيال التي درست أثناء وجوده في جامعة كولومبيا أو بعد مغادرته لها مثل إدوارد سعيد، عبدالوهاب المسيري، لقد رَكَدت نشاطات المدرسة مدة من الزمن حتى أعيد تأسيسها 1949م بالتعاون مع جامعة فرانكفورت بعد إعادة لم شمل من تبقى من روادها، ومع ذلك بقيت أطروحاتها هامشية حتى عادت للظهور مرة أخرى في الستينيات والسبعينيات؛ حيث اتسم نشاطها في هذه الفترة بمحاولة العودة إلى الماضي، خاصة حقبة الثلاثينيات التي تميزت بانهيار الليبرالية الألمانية مع حلول عام 1933، **يُنظَر ديفيد ماكليلان، ماركسية الغرب في تيرنس بول، ريتشارد بيللامي، موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين (المجلد الأول)، ترجمة مي مقلد، مراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009، عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ تمهيد وتعقيب نقدي، الرسالة الثامنة والثمانون، الحولية الثالثة عشر من حوليات كلية الآداب واللغات الصادرة عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1993، علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس؛ دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، منشورات ضفاف- بيروت، الطبعة الأولى، 2015، ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي.**

*- تغذَّت مدرسة فرانكفورت على فكر ماركس الشاب، وعلى تراث الألمانية المثالية وفي طليعتها هيجل، بالإضافة إلى اعتمادها على طوحات ماكس فيبر وفلسفة التحليل النفسي وفلسفة الحضارة عند سيجموند فرويد، ومقولات جورج لوكاتش لاسيما مقولة "التشيؤ"، كما قد شكَّلت تجربتهم الشخصية ومعاناتهم مع الديكتاتورية النازية رؤيتهم تجاه المجتمع الغربي، يُنظَر أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص599.

البحثي للمعهد [معهد فرانكفورت] في المقام الأول، على قضية العلاقة بين القاعدة والبنية الفوقية في الرأسمالية المتقدمة التي تجسدها أشكال العلاقة بين الحياة الاقتصادية، والتطور النفسي للأفراد، وما يطرأ من تغيرات على العلم والدين والفن والقانون والعادات والرأي العام والثقافة السائدة...ففي الثلاثينيات والأربعينيات، وإلى جانب مشروعات العهد الرئيسية التي تناولت العداء للسامية والنازية والسلطوية، نشر أعضاء المعهد إسهاماتهم حول نظرية الاقتصاد والبنية الطبقية والحركة النقابية والقانون وأسلوب الإنتاج الأسيوي، بالإضافة إلى مجموعة أعمال نظرية وتجريبية مهمة حول الثقافة الجماهيرية والثقافة الرفيعة. بالإضافة إلى ذلك فقد اتخذ كل من هربرت ماركوز وإريك فروم على عاتقهما بحث الاندماج بين الماركسية والتحليل النفسي، فلم يقدما بذلك مجرد رؤية للتأهيل الاجتماعي المتفق مع النظرية الماركسية، ولكن قدما أيضا إطارا يمكن من خلاله تفسير مصير الفرد في مجتمع رأسمالي في فترة ما بعد الليبرالية تتزايد فيه السلطوية والبيروقراطية»[1]. وقد انتشرت في هذا المجتمع وسائل الإعلام التي جرَّت الشعوب إلى بركة الاستهلاك النهم وسلطة التحصيل والرغبة الشرسة في تحقيق اللذة والحصول على كل ما يتم تصنيعه وإن لم يكن مفيدا.

وقد لفتت مدرسة فرانكفورت من خلال تحليلها للمجتمع الرأسمالي والصناعي الانتباهَ إلى تأثير الثقافة الجماهيرية على الإنسان –الطبقة العاملة بشكل خاص نظرا لتوجُّهها الماركسي- وإجهاضها لأي طاقة ثورية، كما ركَّزت تحليلها على أشكال القمع والتسلُّط الناتجة عن العقلانية الأداتية والتطور التكنولوجي، وما نجم عن ذلك من تحوُّل للإنسان باعتباره منتِجا إلى إنسان مُستهلِك، وما أُلحِق بالفن من ابتذال حيث فقد قيمته، فقد كان لِتَطوّر الميديا أثره على الثقافة والفن الذي نُزِعت هالته بتعبير "فلتر بنيامين"(Walter Benjamin)، وأصبحت الثقافة وسيلة تُصنَّع بغية الهيمنة على الجماهير ولتكريس فكرة وإيديولوجية معينة، وهذا يتطلب بذل مجهود ثوري لتخليص الطبقات من قيود الإعلام والثقافة، وخلاصة القول «**تتبدى الخطوط العريضة للنظرية النقدية بأنها مشروع يسعى إلى دفع قضية التحرر والانعتاق من خلال ما تراه جهدا نظريا موجها ضد الهيمنة التي أشاعتها مرحلة التنوير واستمرت مع كانط. ولهذا نجدها تستخدم المفاهيم والمصطلحات الماركسية مثل الجدلية أو الإصرار على أهمية تأطير الخطاب**

1- أندرو إدجار، أدورنو ومدرسة فرانكفورت المبكرة، ترجمة عزة مازن، في موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي9 ؛ القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، ص175، 176.

النقدي في علاقته بمرحلة من مراحل الرأسمالية. غير أن مدرسة فرانكفورت وجدت نفسها بين مسارين: مساريهتم بنقد الثقافة الذي لا غنى عنه متمما لإمكانية فهم ماركس للرأسمالية بما لها من اهتمام بالجماهيروكيفية الهيمنة عليها؛ ثم مسار"الجدلية السلبية" الذي نادى به أدورنو، وهي جدلية تُقَلِّل كثيرا من أهمية الجماهيروالثقة بها، وهو مساريُجَسِّد الإحباط وغياب الأمل في خلاص المجتمع»[1]. وسَتُركِّز أطروحتنا على تلك المقولات المعرفية لمدرسة فرانكفورت التي كان لها أثرا بارزا في مشروع عبد الوهاب المسيري ونقده للحداثة الغربية.

2- نقد التنويروالنزعة الوضعية.

انطلقت المدرسة في دفاعها عن الإنسان والطبقات العمالية من نقد التنوير والعقلانية الغربية بما تشتمل عليه من تطور علمي وتقني اختزل الإنسان في بعده المادي، وساوى بينه وبين سائر الظواهر المادية والطبيعية وهذا تحت مقولات "وحدة العلوم والسببية والحتمية"، وقد لفت **"ماكس هوركهايمر"**(Max Horkheimer) الانتباه بالنقد الجذري لخروج التنوير عن منطلقه وهدفه الأول ألا وهو تحرير الإنسان، وكيف انتهى الأمر بـ "العقلانية الأداتية" (Rationalité instrumentale)* التي راهن عليها التنوير الكانطي إلى أن أصبحت شكلا من أشكال الهيمنة على الإنسان «**وفي كتابهما بالغ الأهمية "جدل التنوير" Dialectic of Enlightenment شرع هوركهايمروأدورنو في تفحُّص أسباب فشل التنوير، والمنطق والعلم الغربي المتقدِّم بوجه عام في تحقيق ما كان يعد به. وقد كتبا هذا الكتاب على خلفية تجربتهما مع النازية التي كانت في نظرهما تصويرا دراميا للبربرية الشاملة التي كانت تحيط بالعالم. وتشيركلمة ديالكتيك (الجدل) في العنوان إلى حقيقة أن العلم والمنطق- رغم أنه كان من المفترض أن يحررا البشرية من عبودية الخرافة والأسطورة- فإنهما أفرزا نقيض التحرر وهو أيديولوجيا براجماتية نفعية جديدة اهتمت بالجانب الكمي فقط في الأمور فجردتهما من**

1- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص299، 300.

*-العقل الأداتي «**هو العقل الذي أشادت به فلسفة التنويروأعلت من شأنه وآمنت به إيمانا لا حد له، ودعت إلى استخدامه في كل شيء وتوظيفه في كل القضايا والمسائل التي تهم حياة الإنسان. إن كانط مثلا وهو يعرض موقفه من التنويرقد وضع كل ثقته بالعقل وبالإنسان المستنيرالذي يمكنه تحقيق ذاته وحريته بقبوله الطوعي لسلطة العقل للانتقال من وضعية الوصاية والخضوع للغيرإلى الإسهام في تحقيق قيم التنويروبناء مجتمع متحرر**»يُنظَر كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2012، ص32.

كافة معانيها»[1]. وعليه فإن النظرية النقدية لم تستهدف كانط والتنوير والعلم كمقولات تسمو بالإنسان؛ وبعقله وإنما تنقد مواطن الفشل وما آلت إليه الأمور، وكيف انعكست الأمور بشكل سلبي على الإنسان وعقله، وعِوَض تحريره من الفكر الخرافي والاستعبادي أنتجت المزيد من الأغلال التي قيَّدت تفكيره وحريته، ومنه وانتهى الأمر بالعقلانية إلى اللاعقلانية.

لقد تجلَّت سلبيات العقل الأداتي والخطاب الوضعي وما آل إليه التنوير من لاعقلانية استبدادية من خلال النظم الشمولية والديكتاتورية كالنازية والفاشية وممارساتها في المجتمعات الغربية، ولقد عانى رواد المدرسة الأوائل من بطش النازية؛ فكانت تجربتهم الشخصية من أهم مصادر فكرهم ومحدِّدات رؤيتهم للمجتمع الغربي، وبحسبهم فإنَّ «**الفكر الوضعي مسؤول إلى حد كبير عن ما آلت إليه الإنسانية وعن الانتكاسات التي عرفتها على مستويات اجتماعية وسياسية وثقافية عِدَّة، والتي أدَّت في نهاية المطاف إلى ما أسماه هوركهايمر بـ "أفول العقل"... ويقصد بالعقل هنا العقل النقدي الذي يعمل على تحرير الفكر من انعزاليته وانكفائه على ذاته وربطه بالقضايا الاجتماعية قصد التخلص من ربقة السيطرة التي يفرضها العقل الوضعي "الأداتي"**»[2]. وعليه دعوا إلى **"العقل النقدي المستقل"** الذي يمكن أن يُحرِّر الإنسان من المقولات التشييئية ومن سلطة العقل المنغلق على ذاته والذي يدَّعي امتلاكه حقيقة الأشياء، منتشٍ بمقدرته وحدَه على إيجاد الحلول وفهم الظواهر، فبإمكان العقل المستقل أن يراجع المسلمات والمقولات المسلطة عليه ويمارس النقد ويَفُكّ عنه أغلال السيطرة، وقد ذهب **"يورغن هابرماس"** من بعد هوكهايمر وأدورنو إلى أبعد من ذلك من خلال صياغته مفهوم جديد للعقل هو **"العقل التواصلي"** كبديل للعقل الأداتي، وهو بمثابة فاعلية يُمكِن أن تتجاوز العقل الوضعي، وبإمكان العقلانية التواصلية أنّ تُنظِّم العلاقات بين الناس وعملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها بعيدا عن أي ممارسة سلطوية، وتتجلى هذه العقلانية في المجال الاجتماعي والأخلاقي والسياسي، بحيث لا يمارس أي شكل من أشكال الهيمنة والتسلط على الإنسان فردا وجماعات[3]، وإنّنا نلفي المسيري من خلال كتاباته ينتصر لهذا

1- ديفيد ماكليلان، ماركسية الغرب، ص393، 394.

2- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص13.

3- يُنظَر المرجع نفسه، ص17.

الطرح الهابرماسي فَيَعيب على الحضارة الغربية تركيزها على التكنولوجيا والمادية السببية وتهميش التفسير والاجتهاد والتواصل بين البشر .

بالنظر إلى تحليلات النظرية النقدية يبدو أنَّ مفكريها لم يحيدوا عن مسار المركزية الغربية، حيث أنَّ نقدهم للعقلانية والتنوير كان من منظور غربي جعلهم يُسقِطون الشرق من تحليلاتهم، وهو الأمر الذي حال دون إدراكهم بأنَّ للعقل تاريخا آخرا وبناءات أخرى منذ الحضارات الشرقية القديمة إلى العصر الحديث[1]، بينما وسَّع المسيري الرؤية ورصد الانعكاسات السلبية للعقلانية الأداتية والتطور التقني على الإنسان والمجتمعات خارج أوروبا، أي ما انجر عن ذلك من استعمار وإمبريالية وهيمنة على الشعوب والاعتداء على قيم الآخرين ومبادئهم، والمسيري يؤكد على أن النظم الشمولية مثل النازية والستالينية والامبراطوريات الاستعمارية وممارساتها في حق الإنسان داخل وخارج أوروبا هو نتيجة حتمية لمسار التنوير، ومهما يكن من أمر فقد أدرك المسيري مرور المشروع التحديثي الغربي بمراحل، وكيفية تَحوُّل الاستنارة من الاستنارة المضيئة التي تمركزت حول الإنسان وحرَّرت العقل إلى الاستنارة المظلمة التي قامت بتفكيكه وحوسلته في ظل المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي التقني -نقول- لقد أدرك ذلك من خلال اطلاعه على منجز مدرسة فرانكفورت حول العقل الأداتي والتنوير والمعرفة العلمية، كما قد أدرك أهمية العقل النقدي المتحرر من المقولات الجاهزة المفروضة عليه التي من شأنها أن تمارس رؤيته وسلطتها ونموذجها الكامن عليه، وهذا من شأنه أن يقتل إبداع الفرد وحريته، غير أن المسيري لا يعتبر ما وقع فيه التنوير فشلا أو انحرافا، بل يعتبِره نتيجة حتمية وتحقُّق لمتتالية نماذجية بدأت بالصلابة والتمركز حول الإنسان وانتهت إلى العدمية والسيولة وتفكُّك الإنسان وتقييده بالكامل.

3- مركزية الإنسان في مدرسة فرانكفورت.

أ-إريك فروم والإنسان المستلب في المجتمعات الحديثة.

يتقاطع المسيري مع "إريك فروم"[*](Erich Fromm) في الكثير من الأفكار حول وضع الإنسان في ظل التشكيل الحضاري الغربي، وأهمية الجانب الروحي للإنسان وإدراكه باعتباره ظاهرة

1- يُنظَر عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ تمهيد وتعقيب نقدي، ص44.

*- إريك فروم (Erich Fromm) [1900-1980] محلل نفسي ألماني، وُلد بمدينة فرانكفورت حيث نشأ ودرس وتخصَص في العلوم الاجتماعية والنفسية؛ فقد درس في جامعة فرانكفورت وهايدلبرج حيث حصل على درجة الدكتوراه سنة 1922 في علم النفس، إلتحق إريك فروم بمعهد فرانكفورت سنة 1932، وعلى غرار مفكري المدرسة فر فروم من بطش النازية إلى جنيف ومن هناك إلى

مركبة؛ ففروم قد اهتم بدراسة الجانب الروحي والنفسي المُميِّز للإنسان والذي يعكس طبيعته الإنسانية كما هي بتقلباتها الحياتية والنفسية؛ لأن التفسيرات المادية والعقلية ليست كفيلة لوحدها بالإجابة عن الأسئلة الوجودية حول الكون والإنسان، وبحسب فروم أيضا كان بإمكان الدين شرح أصل العالم وأصل الإنسان بالرجوع إلى الخالق، ولكن عندما جاء داروين فكَّك هذه الوظيفة الدينية وقدَّم إمكانية تفسير المسألة عن طريق قانون التطور[1]، وكان لهذا أثره البالغ في عودة المسيري للنموذج الإنساني والإيماني وفي رؤيته للحداثة الداروينية وانعكاساتها السلبية على الإنسان، وإن يبدو فروم قد انتصر بشكل كبير إلى الجانب الروحي؛ فإن المسيري لم يختزل الجانب المادي نظرا لنموذجه المركب الفضفاض الرافض للواحدية؛ سواء كانت مادية أو روحية.

يُعدُّ **إريك فروم** من بين أقطاب المدرسة الذين عاينوا وضع الإنسان في المجتمعات الصناعية الحديثة، فوجدوه إنسانا مهزوما مكتئبا منهكا من فرط الحروب والثورات الصناعية وبسبب ما آل إليه؛ حيث أصبح آلة، وشيئا من بين الأشياء المتناثرة في العالم التي تكتسب أهميتها من كونها ذات فائدة مادية؛ أي أنَه أصبح إنسانا مستلَبا، لقد قارب فروم وضع الإنسان المستلَب في المجتمعات الحديثة من زاوية سيكولوجية متأثرا برؤى "سيجموند فرويد"(Sigmund Freud) مازجا إياها بالرؤى الماركسية، ليصوغ مفهومه عن الإنسان المستلَب باعتباره «**هو ذاك الذي لم يعد قادرا على جلب القوة من حياته الفيزيقية والروحية والفكرية، ولم يعد قادرا على خلق هذه القوة من ذاته وفي ذاته**»[2]. فهذا الإنسان وليد الحربين العالميتين والنظم الشمولية والممارسات العنصرية (النازية والستالينية والفاشية)، إنه إنسان سقيم بمرض الاغتراب، بعد أن تم فصله عن القيم وأضحى مجرد رأسمال وسلعة واستثمار، يعيش في إطار جسده أما روحه فقد تم تهميشها، الأمر الذي جعله طوال الوقت خائفا ومكتئبا.

=أمريكا وقد عمل على تفحُّص مقولات الماركسية والتحليل النفسي الفرويدي كمرجعيات تحكم فكره ويعتمدها في نظريته في التحرر،أعاد فرم قراءة التحليل النفسي لفرويد ويعتبر نفسه قد وضع تصورا للحرية البشرية التي بقيت ضمنية في نظرية فرويد، كما قد أدرج التحليل النفسي في الفكر الاجتماعي المعاصر، الأمر الذي أعلى من أهمية الجانب الاجتماعي والسياسي مقارنة بالجانب السريري، Vue Pamela Tytell. «Fromm Erich-(1900-1980)». Encyclopedia Universalis [en ligne]. URL: https:// www.universalis.fr/encyclopedie/erich-fromm/.

1- يُنظَر إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، تقديم: راينر فونك، فيديرانت، ترجمة وتعليق حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، المغرب- الرباط، الطبعة الأولى، 2003، ص92.

2- المرجع نفسه، ص32.

لقد تم استغلال مشاعر الخوف وإحساس الإنسان بعدم الأمان، ليُساق الإنسان إلى مستنقع الاستهلاك الذي لا شَبع فيه ولانهاية للّذة التي يُحقَن بها بواسطة الميديا والإشهار الذي يؤجِّج رغبته في استهلاك أغراض لا يحتاج لها فعليا؛ وإنما يُوهم بضرورتها في حياته، وفي حال لم يستطع اقتناءها تتفاقم حدّة الاغتراب ويصبح إنسانا عُصابيا «**وعلى الرغم من أن أغلبية الناس في هذا النظام الاقتصادي[الرأسمالي]يمتلكون أكثر مما هم في حاجة إليه، فإنهم يشعرون بأنهم فقراء، لأنهم لا يسايرون سرعة وكثافة البضائع المصنوعة. وهكذا يقوى الملل والغيرة والحقد وأخيرا الشعور الداخلي بالضعف وعدم القدرة والدونية. إن الإنسان يحس بنفسه فقط من خلال ما يمتلكه، وليس من خلال ماهيته**»[1]. لأن الإنسان قد أدمن الاستهلاك لدرجة أنه أصبح مستعدا لإلحاق الضرر بنفسه وصحته والآخرين من حوله، ومثال ذلك الإقبال الشديد على الأكل والتدخين، وحتى على ممارسة الجنس -دون أي وارع- الذي أصبح بدوره مادة استهلاكية وأساسا لصناعة الإشهارات والأفلام المغرية، وعليه فإنَّ «**الإنسان المعاصر هو في غالب الأحيان خامل في أوقات فراغه. إنه مستهلك أبدي: إنه يتناول: مشروبات، أكل، سجائر، مقروءات، زيارات، كتب، أفلام. كل شيء يستهلك، يبلع. والعالم حقل كبير لشهواته: قارورة كبيرة، تفاحة كبيرة، صدر كبير. إنَّ الإنسان قد أصبح رضيعا ينتظر على الدوام، ويخيب ضنه[ظنه] على الدوام**»[2]. وبالرغم من خطورة الوضع الذي عاينه فروم إلا أننا نلفيه يحدوه أمل كبير في إعادة إحياء النزعة الإنسانية، ذلك أنَّ كل الشروط المادية أصبحت متوفِّرة، وقد بلغ التقدُّم سُؤدَدَه وسمح للإنسان بتوفير الكثير من الوقت الذي كان يقضيه من أجل أن يحصل على حاجياته، وبالتالي أصبحت الحياة سهلة وأصبحت فكرة وحدة الإنسانية ممكنة، فللإنسان الوقت الكافي كي يطور قوته، فالشروط متوفِّرة لكي يُصبِح الهدف من جديد هو تطوير ما هو ناضج، خلاق، حي وعقلي في الإنسان[3].

خرج إريك فروم في تحليله لوضع الإنسان -عكس بقية أقطاب المدرسة- عن حدود المجتمعات الغربية؛ فالنزعة الإنسانية التي دافع عنها فروم ورفضه لكل ما يجعل الإنسان عبدا تابعا مملوكا دفعَه إلى اتخاذ موقف رافض للامبريالية، وبالأخص للاحتلال الصهيوني «**والدافع الأساسي**

1- إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، ص82.

2- المرجع نفسه، ص108.

3- يُنظَر المرجع نفسه،ص55، 56.

لمقاومة فروم للامبريالية بكل أصنافها، هو كون هذه الأخيرة تخدم أساسا فئة معينة على حساب فئات أخرى، وتُعَزِّز مبدأ الامتلاك على حساب مبدأ الوجود، سواء في مجتمعات الدول المهيمنة أو الدول المهيمن عليها. والأخطر من هذا هو كون الحرب المعاصرة تدار دون أية أخلاقيات ولا قواعد، بل دون إحساس بالذنب حتى في حق من يقتل دون حق، لأن تكنولوجيا الحرب تسمح بالقتل عن بعد دون رؤية ساحة الحرب»[1]. وقد كان لهذا ا لأمر تأثيره البالغ على المسيري، إذ يُشكِّل "إريك فروم" بالنسبة للمسيري نموذجا للمفكر الإنساني الحق واليهودي الرافض للاحتلال الصهيوني، وهذا ما عزَّز لدى المسيري ضرورة التمييز بين اليهود والصهاينة، ونبذ الهيمنة والتسلط مهما كان مصدرهما من موقعه كمفكر.

ب- **هربرت ماركوز والإنسان ذو البعد الواحد.**

تتردَّد في كتابات المسيري كثيرا مقولة "الإنسان ذو البعد الواحد" المختزَل في بعده المادي والذي تمت تسويته مع مختلف الأشياء والظواهر الطبيعية، وتعود هذه المقولة في أصلها إلى "هربرت ماركوز" (Herbert Marcuse)* الذي اشتغل على دراسة وضع الإنسان المقموع والمستعبَد في المجتمعات الصناعية التقدمية، ذلك وفق رؤية فلسفية واجتماعية وسيكولوجية، والإنسان ذو البعد الواحد كان أن تم تشييئه وأصبح يعاني من الاغتراب بسبب ما شهِدته الحداثة من أزمة رغم تطور المجتمع الصناعي والتقني وكثرة البضائع وحرية الاختيار و«**تكاد مقولة "التشيؤ" و"الاغتراب" أن تكون إطارا مرجعيا لمعظم الأفكار التي يطرحها فلاسفة النظرية النقدية، ونواة مركزية يدور حولها الجانب الأكبر في مناقشاتهم وتحليلاتهم للمجتمع الرأسمالي والصناعي "العقلاني" الحديث. وتعبِّر هذه المقولة في أبسط أشكالها عن أن المجتمع والبشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكونوه بحسب ماهيتهم وإمكاناتهم. ذلك أنهم في الحقيقة مغتربون عن هذه الإمكانات وتلك الماهية**»[2]. كما أنهم مجرد مواد وأشياء من بين أشياء كثيرة في هذا العالم، ولم يخرج ماركوز عما ذهب إليه مفكرو المدرسة الأوائل في أنَّ للتطور التكنولوجي

1- إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، مقدمة المترجم حميد لشهب ص14، 15.

*- هربرت ماركوز(Herbert Marcuse)[1898- 1979] فيلسوف عالم اجتماع ألماني وُلد في برلين وهو من أصل يهودي الأمر الذي جعله يهاجر إلى أمريكا سنة 1932 هربا من قمع النازية، وهو من رواد الفكر الراديكالي وحركات اليسار، وهو من أشهر وأهم رواد مدرسة فرانكفورت، من أشهر كتبه "الإنسان ذو البعد الواحد، -Vue Michel de Certeau. «Maecuse Herbert-(1898 1979)». Encyclopedia Universalis [en ligne]. URL: https:// www.universalis.fr/encyclopedie/herbert-marcuse/.

2-عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي، ص25.

والصناعي والعقلانية* دور في ما يعانيه الإنسان في المجتمعات الغربية من ضياع وشعور بالضيق والسيطرة وأغلال العبودية«**وما الإنسان ذو البعد الواحد إلاَّ ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. وإذا كان هذا الإنسان يتوهَّم بأنَّه حُرٌّلمجرد أنه يستطيع أن يختاربين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية (حاجاته). فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهَّم بأنه حرلمجرد أنه مُنِحت له حرية اختيارسادته!**»[1]. لكنه في حقيقته أسير التبضع والرغبة في اقتناء السلع والمزيد من الوسائل التكنولوجية بشكل غير عقلاني، مما أدى إلى وقوع تناقض في المجتمعات التقدمية الصناعية يتمثل في لا عقلانية عقلانيتها، حيث أصبح الإنسان يستهلك أكثر من حاجته وتنحصر أهدافه ورغباته وسعادته في اقتناء الماديات (المزيد من المال، سيارة، منزل فاره، وسائل البذخ الزائدة عن الحاجة، والأهم الحصول على التكنولوجيات والمطالبة بالمزيد من التطور) فالإنسان ببعديه؛ الجسم والروح أصبح بعدا واحدا: مادة أو شيئا[2].

إنَّ لأشكال الدعاية والإشهار والترويج سلطتُها على الإنسان بحيث يتم توجيهه وفق نموذج واحد، حدَّده المجتمع الصناعي بآلاته وتكنولوجياته وإعلامه، ما من شأنه أن يكرِّس مجتمعا أحادي البعد، وإن كان الإنسان بعد أزمة الحداثة مغتربا يحاول تدارك الوضع يبحث عن مخرج لأزمته، فسرعان ما رضخ الإنسان لعبوديته باسم العقل والتقدُّم التقني بل ويدافع عن عبوديته، ومنه -بحسب ماركوز- فإن المجتمع لا يمكن أن يُحدِث ثورة أو تغييرا اجتماعيا لاسيما عندما يتم اختزال البعد الفردي للإنسان ويُعزَّز بُعدَه الاجتماعي، إذ إنَّ«**الفرد يندمج في مجتمعه اندماجا كاملا، لا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلي أو باطني خاص به، بل يصبح "ذا بعد واحد، هو البعد الذي يريده النظام الاجتماعي القائم، والذي يتوحد به توحدا تاما. ومن الجدير بالذكر أن عملية التوحد التام بين الفرد والمجتمع، تناظر ما نجده في المجتمعات البدائية، حيث لا يكون للفرد أي بعد سوى البعد الاجتماعي. وهكذا يدور التاريخ دورة كاملة:**

*- تأثَّر ماركوز بالفيلسوف الألماني "مارتن هيدغر" بخصوص نقده للتقنية والتكنولوجيا؛ إذ يتفقان في أن التقنية أصبحت تُشكِّل نوعا من السيطرة على الإنسان في المجتمعات المعاصرة، يُنظَر كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص15.

1- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، مقدمة المترجم جورج طرابيشي ص12.

2- يُنظَر المرجع نفسه، ص45.

من التَوَحُّد إلى التمايز ثم التوحُّد مرة أخرى، ولكن على مستوى أعلى. ولا جدال في أنَّ فقدان البعد الذهني الباطن يعني ضياع القدرة على معارضة النظام القائم، واستخدام ملكة الرفض والنفي والنقد، التي هي الملكة الأصلية للعقل البشري. وبذلك يُبتَلَع الإنسان بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولاً وأخيراً دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها»[1]. وتُصبح المجتمعات أسيرة الإيديولوجية والنموذج الذي يَفرِضه الساسة عبر التكنولوجيات والإعلام، ويصبح العقل جامدا ممنوعا من إبداء معارضته ونقده، يسير وراء الرَّكب دون أن يبدو عليه أي انزعاج، فهو راض بأشكال الهيمنة والتبعية الممارسة عليه – بل يقوم هو نفسه بإنتاجها- مقابل أن يحصل على المزيد من الخيارات والسلع والتكنولوجيات والتطور المادي ولا يهم أن يكون شيئا من بين الأشياء ضمن النسيج الاجتماعي، ولكن هل هذا يعني عدم وجود حل لهذا الوضع؟.

- **<u>حلول ماركوز لمشاكل الإنسان ذي البعد الواحد.</u>**

لا يقف ماركوز عند حدود نقد الحضارة الحديثة ووضع الإنسان فيها؛ إنما يُقَدِّم تصورا إيجابيا لحضارة ممكنةٍ تُحَقِّقُ للإنسان أبعادَه المتعدّدة، لقد أكَّد ماركوز على الطابع الاجتماعي والتاريخي في معالجة مسألة التقنية -وهذا ما أدركه المسيري أيضا- كما أنه أدرك الجوانب التي تُمَيِّز الإنسان عن سائر الكائنات والظواهر، والتي بواسطتها يمكن أن يتحرَّر من البعد المادي ويتجاوزه إلى أبعاده المركبة، ولكن ليستطيع الإنسان تجاوز الواقع التكنولوجي –بحسب ماركوز – لابد أن يتوفر شرطا مسبقا وضروريا يتمثَّل في**«تحقُّق هذا الواقع واكتمال جبروته، وأن العقلانية الجديدة، عقلانية الإنسان المتحرر من شتى أشكال السيطرة، لن تبرز إلى الوجود إلا من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته. وبعبارة أخرى، إن الإنسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيا وعن طريق تحرير التكنولوجيا»**[2]. أي أن لابد للتطوّر التكنولوجي والتقدّم العلمي أن يبلُغ منتهاه، حتى يستطيع الإنسان أن يتجاوز هذا الواقع، وهذه الرؤية الماركوزية من شأنها أن تعكس شيئا من الأمل الذي يتشبَّث به ماركوز باحتمالية تغيير الوضع وكسر أغلال التبعية والجمود العقلي، واغتراب الإنسان وتشيئه بعد أن يتشبَّع بالوفرة التكنولوجية والمادية، وبالتالي ينتفِض المجتمع التقني المادي على عبوديته.

1- فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، أغسطس 1979، ص48، 49.

2- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مقدمة المترجم جورج طرابيشي، ص19.

بعد تحقُّق الشرط الضروري والمسبَق بأن يصل التطور التكنولوجي إلى ذروته، لابد بعد ذلك أن يستعمل الإنسان مهاراته وقُدراته التي تميِّزه عن سائر الكائنات والأشياء ومن ذلك قدرته الإبداعية في مجال الفن، يعتبر ماركوز الفن احتجاجا على الواقع القائم، ومن خلاله يمكن أن يتحرَّر الإنسان من العقلانية التقنية «**إنَّ الفن – في منظور ماركوز- لا يستطيع أن يُغَيِّر الواقع مباشرة لكنه يستطيع أن يسهم في تغييروعي ودوافع الناس الذين يستطيعون تغيير الواقع. إن الفن يكون ثوريا- كما يقول ماركوز- عندما يحتج على الواقع القائم ويرسم صورة التحرر الإنساني. وبنقده وثورته على الواقع يمكن أن يفتح أبعادا جديدة للوجود يكون فيها الإنسان حرا من كل أشكال السيطرة، بحيث لا يعود في الوجود خاضعا لمبدأ الواقع القائم ومؤسساته القمعية**»[1]. فبالفن يمكن للإنسان أن يخلق عالما متحررا، وبه يمكن أن يعبِّر عن رفضه لكل قيد بأساليب جمالية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة.

تأثَّر المسيري كثيرا برؤية هربت ماركوز للحداثة الغربية، وما آلت إليه حياة الإنسان في ظل المجتمع الرأسمالي التقني الذي شيَّأ الإنسان واختزله في بعد واحد، حيث يقول «**ويرى مفكرو مدرسة فرانكفورت (الذين تأثرت بفكرهم) أنَّ تصاعد معدلات الترشيد في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادرعلى التجاوز، حتى أصبح الإنسان كائنا ذو بعد واحد(هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع (فهو إنسان متسلع متشيء) عقله أداتي، ينشغل بالوصف والرصد وإدراك الآليات، عاجزا تماما عن إدراك الأغراض النهائية**»[2]. فالمشترك بين ماركوز والمسيري في نقد الحداثة هو تركيزهما وانطلاقهما من نفس المفاهيم التي أفرزتها الحداثة؛ التسلّع والتشيؤ، الإنسان ذو البعد الواحد ، العقل الأداتي والعقل النقدي، حيادية العلم عند ماركوز أو ما سماه المسيري بالواحدية المادية، وبناء على مفهوم التشيؤ (تحويل الإنسان إلى شيء) صاغ المسيري مصطلح الحوسلة (تحويل الإنسان إلى وسيلة).

1- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص58.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص212.

خلاصة:

انطلاقا من تحديد فشل مشروع التنوير والأزمات التي أحدثتها الحداثة بأنساقها ونماذجها وسردياتها من قبل النظرية النقدية أدرك المسيري النموذج الكامن في الحضارة الغربية وفي مفهوم العلمانية وهذا ما ولَّد لدى المسيري مفهوما ورؤية مضادة للمسائل المتعلقة بالتحديث الغربي والعلمانية، إن رؤية **"مدرسة فرانكفورت"** مستَلهمة أساسا من الماركسية ومن سوسيولوجية ماكس فيبر وتحليله للحداثة الغربية والنظام الرأسمالي وهي أهم أصول المسيري المعرفية، فما كان له بُدٌّ من الاطلاع على فكرها وقد وجد فيه ما يُعَزِّز رُؤيَتَه -المبنية أساسا من معايشته للمجتمع الغربي أثناء هجرته إلى أمريكا- بخصوص وضع الإنسان في المجتمع الغربي وفي المجتمعات الأخرى، ومن جديد نتحدَّث عن تجاوز المسيري مرجعياته ومحاولته تقديم تحليل مبني على مرجعيات الذات وبمصطلحاتها ومن موقعها باعتبارها الهامش والتابع، ومع ذلك يبقى تحرير العقل والإنسان من التبعية والهيمنة هو الهدف الأساس لكليهما.

الفصل الثالث: منهج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.

المبحث الأول: المنطلقات العامة لمنهج عبد الوهاب المسيري.

المبحث الثاني: تفكيك السرديات الكولونيالية بواسطة منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية.

المبحث الثالث:النموذج التفسيري المركب عند المسيري؛ إعادة اعتبار لتركيبية الإنسان ومقاومة للنماذج الاختزالية.

المبحث الرابع: منهج التحليل من خلال الصورة المجازية.

الفصل الثالث: منهج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.

المبحث الأول: المنطلقات العامة لمنهج عبد الوهاب المسيري.

أولا: العقل التوليدي الاجتهادي؛ خيار منهجي ووسيلة مقاومة.

1- الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ الموضوعية الفوتوغرافية.

عندما تطالع كتابات "عبد الوهاب المسيري" والدراسات المؤلَّفة حول فكره باحثا عن المنهج الذي اتبعه في دراسته ستجد نفسك أمام كَمٍ من المصطلحات والعبارات من قبيل:**"العقل/ المنهج التوليدي الاجتهادي"**،**"منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية"**،**"الدراسة النماذجية"**،**"منهج التحليل من خلال الصور المجازية"**،**"النموذج التحليلي"**،**"الخطاب/ المنهج/ النموذج التفسيري"**؛ وهي مصطلحات تدل على أن دراسات المسيري مُؤسَّسَة على منهج، وأن مسألة المنهج تُشكِّل هاجسا بحثيا ومعرفيا لديه؛ ولكن هل اعتمد على منهج واحد مركَّب تُشكِّل كل هذه المصطلحات جهازه الاصطلاحي؟ أم أن هنالك عدَّة مناهج؟ وإن كان الأمر كذلك هل هي مرتبطة ببعضها البعض من حيث المنطلق والرؤية والهدف؟، كثيرة هي الأسئلة التي واجهتنا في طريق تنقيبنا عن منهج عبد الوهاب المسيري ومحاولة فهم فحواه، لكننا اهتدينا إلى المنطلقات العامة التي تأسَّس عليها منهج عبد الوهاب المسيري المُركَّب، فما هي هذه المنطلقات؟.

أسَّس عبد الوهاب المسيري مشروعا شاسعا مترامي الأطراف؛ من حيث عبر تخصصيته، والقضايا المتعدِّدة التي تناولها، والمنهج المركَّب الذي اعتمده، وحاول جهده -رغم الأصول المعرفية الكثيرة والتجارب الذاتية التي نهل منها فكره ومنهجه- أن يُوَلِد خطابا تفسيريا متحرِّرا من مقولات الآخر، مؤمنا في ذلك بمقدرة العقل العربي على الإبداع والاجتهاد، وناضل من أجل إثبات أحقِيَتِه في التفكير و قدرته على إنتاج خطابه الخاص، ومنه دعا-بادئا بنفسه- إلى نبذ التلقي السلبي في التعامل مع خطابات الآخر وفي الدراسات العلمية، لتكون بذلك أولى منطلقاته البحثية المنهجية؛ نبذه للتلقي الموضوعي الفوتوغرافي ودعوته للموضوعية الاجتهادية أو ما اصطلح عليه بـ**"العقل التوليدي الاجتهادي"** فبحسبه «**إن جوهر البحث والإبداع هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، أي يكتشف النمط أو النموذج**

الذي تنضوي تحته الظاهرتان، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة»[1]. بمعنى أن يصوغ الإنسان رؤيته وتفسيره للواقع كما يراه هو وبحسب مقدرته هو على الإبداع والتوليد؛ وانطلاقا من رؤيته هذه اعتمد المسيري على مناهجَ تمر بخطوات وعمليات عقلية يبذل فيها العقل مجهودا ليصل إلى الهدف المرجو، ولا يكتفي عند حدود الرصد بل يتجاوزه إلى التفسير بما يتطلَّبه من عمليات عقلية؛ فالإنسان والواقع بتركيبيتهما التي نافح المسيري من أجل التأكيد عليها لا يسمحا بأن تكون عملية البحث سطحية، تكتفي بالظاهر وتنظُر إلى الظواهر مجزأةً دون أن تربط بعضها ببعض.

يرفض المسيري الموضوعية الفوتوغرافية باعتبارها نموذجا تحليليا يعتبر المعرفة عبارة عن تراكم معلوماتي، ونقل فوتوغرافي للواقع المادي ولأكبر قدر من التفاصيل والمعلومات دون أن يتم الربط بينها أو تجريد أنماط منها، لا يهتم المسيري بتعريف "الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية" بقدر اهتمامه بتفسير النموذج الإدراكي الصادرة عنه-وهذا ديدنه في عملية تحليل الخطابات- وهو نموذج يساوي بين العقول، مرتبط بالعناصر المادية منعزِلة عن بعضها ويلغي علاقة الكل بالجزء، فهو يعمل على جعل الإدراك واحدا؛ وهذا من شأنه أن يلغي خصوصية المدركين ويلغي فعالية العقل وإبداعه، وبالتالي يُلغِي الذاكرة التاريخية والخلفية الأخلاقية للمدرِك وتحيُّزاته وأوهامه وآماله وطموحاته ورؤيته، وعليه تشيَّأ العقل بحسبانه كاميرا تحاول الإحاطة بالواقع دون انتقاء أو حذف أو تحريف، ومرجعيته النهائية هي العالم المادي[2]، لذلك فالمسيري يرفض الطابع المعلوماتي -الخلو من أي جهد عقلي وربط ومقارنة واستنتاج- الذي تتسم به البحوث والتي تقتصر بدورها على مراكمة المعلومات دون تحليل أو مقارنة أو استنتاج أو ربط بين الظواهر، لأنَّ عقل الإنسان أكثر إبداعا وتركيبا وتعقيدا من الكمبيوتر الذي يحفظ المعلومات كما تُعطى إليه ويعيدها إليك بضغطة زر.

يعود نبذ الفوتوغرافية الموضوعية في مشروع المسيري إلى إيمانه بمقدرة العقل على الإبداع ونبذ الاتباع وتأكيده الدائم على تركيبية الإنسان (مادة +روح)، كما أنه مرتبط بتحوله من المادية إلى النموذج الإنساني وبتغير رؤيته الدينية التي صاحبتها تحولات وتغيرات أخرى؛ منها تغيُّر في فلسفة المنهج وأدواته، وانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية) والمعلوماتية إلى

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص247.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص242.

الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، بالإضافة إلى رفض الرصد المباشر وتبني النَّموذَج منهجا في التحليل، فبعد نفض المادية عن فكره أصبح من الصعب عليه التسليم بأن العقل الإنساني صفحة بيضاء* تُسجِّل الواقع في سلبية وبشكل مباشر، وأنَّ الإنسان مجرد شيء مادي بين الأشياء[1]، ومنه شقَّ طريقه للنضال من أجل تحرير العقل العربي من أغلال التبعية لمقولات الآخر تحت شعار **"الموضوعية"**.

على ذكر **"الموضوعية"** تجدر الإشارة إلى أن "عبد الوهاب المسيري" رفض مصطلحي الموضوعية والذاتية؛ لأن –بحسبه- من يقوم بالبحث إنسان مُركَّب لا يُمكن -مهما حاول- أن يَنفَصِل عن خريطته الإدراكية والسياق الذي يعيش فيه والأنساق الكامنة في ثقافته؛ فالموضوعية والحِياد بحسبه تقييد لعملية البحث الخلَّاق، وشكل من أشكال التبعية إلى الآخر -فبحسبه- **«الموضوعية في السياق العربي تعني في واقع الأمر نقل الأفكار الغربية الكامنة بلا وعي وبدون إدراك»**[2]. ومن هذا المنطلق تصبح "الموضوعية" سردية من السَّرديات التي تجعلنا نُسَلِّم بمقولات الآخر دون تفكيك أو نقد، وتجعلنا نفصل الخطابات عن كُتَّابها وسياقها الثقافي والإيديولوجي، وقد استبدَل المسيري مصطلحي الموضوعية والذاتية بمصطلحي "أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية"؛ حيث يقول«**ونحن نُفَضِّل استخدام هاتين العبارتين بدلا من عبارتي"موضوعي" و"ذاتي"، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني وتستعيدان البعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس موضوعي وذاتي اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية. ويمكن القول بأن هذين المصطلحين أكثر عملية ودقة لأن العالم صاحب الأطروحة لن يقول"هذه هي الرؤية الموضوعية"، ومن ثم يضفي عليها قدرا كبيرا من النهائية، بل سيقول بكل تواضع"هذا هو اجتهادي وأعتقد أنه أكثر تفسيرية»**[3]. ومن شأن هذا الطرح أن يترك الباب مفتوحا أمام تفسيرات

*- إن الرصد المادي والآني والمحايث من شأنه أن يُهمِّش خبرة الباحث وتجاربه السابقة والمعرفة بالتاريخ، ويذهب المسيري إلى أن لإيمانويل كانط الدور الهام في لفت انتباهه إلى هذه المسألة؛ حيث يقول «**وقد درست فلسفة عمانويل كانط الذي يذهب إلى أن العقل ليس مجرد صفحة بيضاء تطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من الشمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة (هذا على عكس المعرفة البعدية التي تولد من التجربة)**» يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص264.

1- يُنظَر المصدر نفسه، ص241، 242.

2- المصدر نفسه، ص250.

3- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999، ص19.

واجتهادات وقراءات أخرى، لتستمر بذلك عملية البحث؛ بحيث باستطاعة عقل الإنسان أن يصل إلى تفسيرات جديدة كلما أدخل في عملية بحثه معطيات جديدة وانطلق من زاوية نظر مغايرة، وبناء على ذلك لا يوجد مواضيع قُتِلت بحثا، ومواضيع تم تناولها في البحث الأكاديمي وعليه لا يجب تناولها من قبل باحثين آخرين؛ فعملية الاجتهاد متواصلة ويحق لكل إنسان أن يحلِّل ويفسِّر، المهم أن يتسلح بأدوات منهجية، لأن نبذ الموضوعية عند المسيري لا يتعارض بتاتا مع تشديده على البحث المنهجي، وإنما اجتهد في صياغة منهج- سنتعرف عليه في المباحث القادمة- قوامه الاجتهاد، منطلقه ثابت وخطواته محدَّدة لكنها تختلف من باحث لآخر بحسب قدرته على التأمل والملاحظة ودرجة ذكائه وتمكُّنه من صرع الذئب الهيجلي الذي قام المسيري –بحسبه- بالقضاء عليه، فما هو هذا الذئب؟.

2- <u>مقاومة المسيري للذئاب الثلاث (ذئب الشهرة، الذئب الهيجلي، ذئب الثروة).</u>

عبَّر المسيري عن رغبة الإنسان/ الباحث في حفظ وحشد المعلومات بما أسماه **"الذئب الهيجلي المعلوماتي"**؛ وهو أحد الذئاب الثلاثة التي هاجمت المسيري في بداية مشواره البحثي، إلى جانب**"ذئب الشهرة"**و**"ذئب الثروة"**، وقد استيقظت هذه الذئاب الشَّرسة بداخل المسيري عندما أنهى دراسته في أمريكا وعاد إلى مصر-سنة 1969- وظلَّ في صراع معها لبعض الوقت محاولا ترويضها[1]، ولكن يبدو أنه انتهى به الأمر إلى صرعها تماما فهو مثال المفكِّر الزاهد الذي دقت الشهرة بابه ولم يركض خلفها نظرا للقضايا التي خاض غمار مناقشتها، وهي تمسُّ مصير أمة بأكملها، ونقصد قضايا الحداثة والصراع العربي/الإسرائيلي، لقد تغلَّب المسيري على ذئب الثروة نتيجة تشبُّعه بالمبادئ الماركسية ونظرا لخلفيته الإسلامية الدمنهورية التي تجذبه إلى الحياة البسيطة، أما ذئب الشهرة فقد أخذ منه وقتا وتفكيرا؛ حيث يقول «**جلست مع نفسي لأكتشف أنني أحب الشهرة نعم، ولكن رغبتي في الشهرة نابعة من رغبتي في حماية نفسي حتى يمكنني الانتهاء من مشروعاتي المعرفية. والمشاهير، كما كنت أظن واهما آنذاك، لا يمكن أن يزج بهم في السجن ببساطة. كما أن الشهرة ستكون وسيلة ناجعة لإشاعة وتوصيل ما عندي من أفكار أعتقد أن لها قيمة ما**»[2].إلا أنَّ ارتباطه بالموسوعة صرع بداخله هذا الذئب نهائيا؛ فقد توارى عن

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص167.

2- المصدر نفسه، ص172.

الأضواء ربعَ قرن بأكمله، من أجل تأليف عمل موسوعي والأهم من ذلك بلورة منهج بحثي لدراسة الآخر، وزعزعة الوعي العربي ليكُفَّ عن الانجراف خلف مقولات الآخر الكولونيالية.

يُعَرِّف المسيري الذئب الهيجلي المعلوماتي بأنه «**ذئب خاص جدا، جواني لأقصى درجة، يُعبِّر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتابا نظريا، إطاره النظري واسع وشامل للغاية ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبرقدرممكن من المعلومات والتفاصيل، إن لم يكن كلها. أي أنني كنت أطمع في كتابة عمل يصل إلى أعلى مستويات التعميم والتجريد والشمول، وفي الوقت نفسه تصل إلى أقصى درجات التخصيص والدقة. وهذه صيغة مستحيلة لأنه إن اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، فما بالك برؤية بانورامية متسعة في غاية الاتساع وتفاصيل دقيقة في غاية الدقة**»[1]. وهو ذئب يجتاح الباحثين من كل بُدٍّ وتدعمه طبيعة البحوث الأكاديمية في الكثير من الأحيان، ولأجل ذلك كان للمسيري طريقته المتفردة في التدريس وفي التعامل مع بحوث طلبته، ودعا إلى منهجية جديدة في التدريس الجامعي تبتعد كل البعد عن مراكمة المعلومات، ولقد صرع المسيري هذا الذئب عندما رأى أصدقاءه الأذكياء والملمين باللغات يتوفرون على ثقافة معلوماتية واسعة لكنهم لا يستطيعون الكتابة[2]، ومنه أدرك أنَّ جوهر أي بحث وأساسه هو مقدرة الإنسان على تجاوز الأفكار السائدة، وكذا مقدرته على إنتاج الخطاب التفسيري الذي يتجاوز الوصف والتحليل إلى إعادة إنتاج خطاب يُعبِّر عن المسائل وفق رؤية جديدة منبثقة من مرجعية الكاتب ونموذجه الإدراكي.

3- <u>إعادة تعريف مصطلح الموسوعة (Encyclopedia) عند المسيري..</u>

عُرِف عبد الوهاب المسيري بجهده وحياته التي كرَّسها في كتابة الموسوعات -**الموسوعة العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**- والمقصود بالموسوعة أو دائرة المعارف Encyclopedia«**الكتابَ الذي يُقدِّم معلومات حول عدَّة مواضيع أو موضوع واحد**»[3]. وقد أورد المسيري التعريف الشائع لها في مقدمة المجلد الأول من **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** قائلا «**الموسوعة يُطلَق عليها في الإنجليزية "أنسيكلوبيديا**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص172.

2- المصدر نفسه، ص173.

3 - Oxford Learner's pocket dictionary, Oxford University Press, Second Edtion. 1991, Thirteenth impression. 2000, p 137.

encyclopedia"، وهي كلمة مشتقة من اليونانية وتعني حرفيا "التعليم في دائرة"، أو "المنهج التعليمي الكامل". وعلى هذا فإنها تعني تقديم المعرفة بشكل منهجي من خلال دراسات يكتبها متخصصون، كل في حقل تخصُّصه...وتُعَرَّف الموسوعة بأنها سجل للمعرفة الإنسانية في المستوى الذي توصَّلت إليه وقت ظهورها. ومهمة الموسوعة هي تلخيص ما توصَّل إليه المتخصِّصون إما في كل حقول المعرفة(إن كانت موسوعة عامة) أو في حقل من حقول المعرفة (إن كانت الموسوعة متخصِّصة)، أي إنها بهذا المعنى تتعامل مع علم مستقرومصطلحات مستقرة ورؤى تم الإجماع عليها تقريبا من قبل المتخصصين»[1]. وعليه فإن الموسوعة تقوم أساسا على جمع ومراكمة أكبر قدر من المعلومات المبثوثة هنا وهناك، ولا يطلب من صاحبها التحليل والتفسير، إلا أننا بالعودة إلى أعمال موسوعة المسيري سنجده قد تجاوز هذا المفهوم واستعمل بدلا من ذلك منهجا تحليليا يربط بين المعلومات ويُجرِّد منها النماذج المعرفية ويقدِّم الجزء في إطار الكل، بل والأبعد من هذا أنه قدَّم من خلال الموسوعة منهجا بحثيا لتفكيك النصوص والظواهر؛ لأننا في إطار الصراع العربي/ الإسرائيلي ودراسة الآخر بحاجة إلى الوصول إلى الرؤية التصورية المعرفية والإيديولوجيات الموجِّهة لخطاباته، والتنبؤ بسلوكاته وليس مراكمة المصطلحات والمعلومات في مجلدات ينفر منها القراء.

إن العمل الموسوعي للمسيري لا يحشد المعلومات إنما يُؤوِّلها ويحلِّلُها ويفكِّكها للوصول إلى الأسباب والدوافع وتفكيك البنى وربطها ببعضها البعض، ولا يقتصر الأمر على الاستنتاج والاستقراء بل يصل إلى حدِّ التَّنبؤ بالمستقبل؛ ومنه فإن جوهر البحث والإبداع عند المسيري هو مقدرة الإنسان على اكتشاف علاقة بين شيئين أو ظاهرتين ويربط بينهما باستخدام عقله، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطا عاما يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة وبحسب إدراكه له[2]، فعلى الإنسان ألَّا يُسَلِّم بالظواهر والحقائق والمعلومات كما تعطى له دون أن يبذل جهد تحليلها ومناقشتها والبحث في أغوارها، وإن كان الربط بين التفاصيل واستنتاج العلاقات الرابطة بينها يعود في أصله إلى الذكاء –(مقدرة الإنسان على التأمل والملاحظة وصياغة الفرضيات والربط بين التفاصيل واستنتاج العلاقات

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، مقدمة ص32، 33.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص260، 261.

والتنبؤ بالمستقبل) الذي لا يتأتى لكل البشر؛ إلا أنه شرط لا بد من توفره عند من يخوض غمار البحث والعلم ويسعى لمقاومة تحيُّزات الآخر.

يُعيدنا منهج المسيري المستحدّث في كتابة الموسوعة إلى الحديث عن أصوله المعرفية؛ حيث تناولنا في فصل سابق تأثُّره الكبير **بجمال حمدان**، ويمكن القول أن المسيري لم يكن أول مفكر عربي موسوعي –بالمفهوم الجديد للموسوعة- فقد سبقه إلى ذلك "جمال حمدان"، وإن قَلَّت شهرة هذا الأخير في هذا الشأن؛ إلا أن أهم أعماله موسوعة "شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان " تعتبر ملحمة أقام من خلالها«**صرحا علميا شامخا ودرة ثقافية نادرة، تغنى فيها بكل ركن من أركان مصر، حيث خلد عبقريتها إن مكانا أو زمانا، واستخدم في كل ذلك طرق البحث العلمي الحديثة ومناهج التأصيل الأكاديمي الرائدة، مازجا فلسفة الجغرافيا بفلسفة التاريخ، وجامعا بينهما وبين علوم وفنون شتى لكي يصل في نهاية المطاف إلى نوع من المعرفة بأسلوب مبتكر يخرج عن المفهوم التقليدي لهذا العلم أو ذاك**»[1].وقد ألَّف حمدان موسوعته وفق منهج وأسلوب غير تقليدي بالمرة لفت انتباه المسيري وعَزَّز لديه نفوره من الذئب الهيجلي المعلوماتي، هذا ما دفع به إلى إعادة كتابة موسوعة "المفاهيم والمصطلحات الصهيونية" التي لم يكن راضيا عنها لطابعها المعلوماتي، وقضى بناء على ذلك 25 سنة من عمره في كتابة موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية وِفق منهج تحليلي عبر تخصصي لم تألَفه الكتابات العربية الموسوعية والخطاب التحليلي العربي لليهودية والصهيونية.

وبناء على ذلك فقد ابتكر المسيري ومن قبله جمال حمدان نموذجا تحليليا «**يفجِّر الطاقة الإنسانية المبدعة القادرة على الربط والتحليل والاستنباط وإعادة صياغة الأشياء للوقوف على دلالات جديدة، فالسبق الذي حققه المفكران في حياتنا الثقافية لم يقتصر فحسب على إعادة قراءة اليهود من خلال منظومة معرفية تختلف تماما عما سبق بل يتمثل أيضا في طرح إشكالية التوصل إلى منهج في الوقت الذي انتشرت فيه بين الباحثين المدرسة المعلوماتية التراكمية أو ما يسميه الدكتور المسيري "شركات النقل" فالتفوق لا يكمن في الوصول إلى الحقيقة ذاتها ولكن في كيفية الوصول إليها**»[2].كما لا يكمن في الحصول على المعلومة والمادة العلمية والنصوص بل في المقدرة على تفسيرها واكتشاف المضمرات والخفايا و إزاحة طبقات

1- عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان وتراثه الفكري، ص13.

2- بتول سمير خطاب، قراءة اليهود عند جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري، ص503.

الخطاب للوصول إلى مقاصد الآخر ونماذجه الإدراكية، وعِوض أن يُقدَّم للقارئ المعلومة التي قد تنسى بمجرد طي الصفحة، يتم تقديم طريقة في التفكير والتحليل والربط بين المعلومات والاستنتاج، فبمجرد يتم الإمساك بالخيوط العريضة لأي ظاهرة يتم إسقاطها على تفاصيل وظواهر أخرى دون الحاجة إلى مراكمة المعلومات، وحفظ كل شيء حول كل شيء.

تجدر الإشارة إلى أن المسيري لم يطبق هذه الرؤية المنهجية في مجال البحث العلمي فقط؛ بل حتى في سرد سيرته الذاتية الموسومة "**رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غيرذاتية غيرموضوعية**" التي لم يروِها على المنوال الذي ألفناه في سرد السير الذاتية؛ إذ توصَّل إلى أن لا أهمية ولا جدوى ولا فائدة لعقل الملتقي من السرد المتسلسل لأحداث حياته الشخصية دون أن يقوم بربطها -ولو متناثرة- بمنجزاته العلمية ولاسيما في بلورة رؤيته الإيمانية ونزعته الإنسانية وطريقته البحثية، فحياته وسيرته هي الجهد الذي بذله في التفكير والبحث والتفكيك ومقاومة التبعية وامبريالية الآخر، يقول «**فإذا كانت هذه الرحلة الفكرية، سيرة غيرذاتية، فهي أيضا سيرة غيرموضوعية. سيرة إنسان يلتقي في فضاء حياته الخاص بالعام، ولهذا لا أذكر القضايا الفكرية المجردة وحسب، وإنما أشفعها دائما بأحداث من حياتي أو اقتباسات من كتاباتي تبين كيف ترجمت القضية الفكرية (العامة)نفسها إلى أحداث ووقائع محددة في حياتي الشخصية(الخاصة). (حينما طلبت من الرسام كمال بلاطة أن يرسم لي صورة [بورتريه] بمناسبة وصولي سن الأربعين، قال إن من الأفضل رسم أعمالي، فأخذ بعض مؤلفاتي ورسمها، فكان البورتريه الذي رسمه صورة غيرذاتية غيرموضوعية!**»[1]. فمشروع المسيري على تركيبيته وعبر تخصصيته وشساعته إلا أنه مترابط الأجزاء تنعكس فيه مساعي المسيري للاجتهاد والربط بين الأجزاء وتجريد النموذج، فإن لم ينتهج الدارس لفكر المسيري هذه الرؤية لا يمكنه أن يَفهَم مشروع المسيري في كليته ويدرك أن مهما تعددت مجالاته فإنها تعود إلى رؤية وهدف واحد وهو نبذ التبعية والتحرر من المقولات الامبريالية التي يصدرها الآخر تجاهنا والدفاع عن الإنسان وإعادة الاعتبار له ومقاومة كل أشكال الهيمنة والتسلط من خلال التفكيك والتركيب؛ أي الإبداع والاجتهاد أولا وآخرا، وعلى حد تعبير المسيري إن «**أي إنسان ثوري لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكريةفي البذور والجذور والثمر، ص8.

التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم»[1]. ومنه يمكن القول أن تفكيك المسيري لمقولات الآخر ومقاومته لها يكمن قبل كل ممارسة في رؤيته وفي الإطار العام لمنهجه في التفكيك.

ثانيا: المنهج/ الخطاب/ النموذج التفسيري كشكل من أشكال المقاومة عند عبد الوهاب المسيري.

1- أهميَّة التفسير في عملية تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.

من أجل تفكيك الفكر الغربي والصهيوني ارتأى المسيري صياغة أدوات منهجية ذات غاية تفسيرية، فبعد تركيزه على العقل التوليدي وحثّ الباحثين-لاسيما الذين يتعاملون مع خطابات الآخر- على تجاوز التلقي السلبي والموضوعية الفوتوغرافية، نجده يتحدَّث بشكل متكرِّر (تكرار يفيد توعية العقل العربي للخروج من التبعية) عن المنهج/ الخطاب/ النموذج التفسيري والتفسيرية، ويشدِّد على تفسير المعطيات وعدم الاكتفاء بالتلقي والوصف ونقل المعلومات وترويجها دون إدراك مضمراتها، ومن ثم يصبح "التفسير" في حد ذاته آلية مقاومة لأي شكل من أشكال مصادرة الرأي والوعي والفكر، والخطاب (المنهج/ النموذج) التفسيري بحسب المسيري «**هو الخطاب الذي لا يدرك الآخر بهدف التعبئة، وإنما يحاول إدراكه في أبعاده الحقيقية المركبة حتى يمكنه تفسيرها. وعملية التفسير هي التي تجعل التنبؤ بسلوكه مسألة ممكنة، ومن ثم إمكانية التصدي له. ومن هنا فإن عملية التفسير ليست عملية أكاديمية، فهي قد تتم بآليات أكاديمية لكن الهدف النهائي منها ليس مجرد البحث العلمي المجرد، وإنما تحسين مقدرتنا على التصدي لهذا العدو**»[2].لذا فالاهتمام بصياغة المنهج عند عبد الوهاب المسيري تتجاوز البحث الأكاديمي إلى عملية مقاومة من شأنها أن تجعلنا على وعي تام بمسالك الآخر ومبتغياته وبالتالي لا نتقبل مقولاته، حتى وإن كانت مناهج علمية تدَّعي الحياد والموضوعية، فاختار المسيري بذلك منهجا يتطلَّب اجتهادا وصياغة ولا يتم استيراده جاهزا مشحونا بفكر وأنساق الآخر، ليكون المنهج عند المسيري لا مجرد مجموعة من القواعد التي يتبعها الباحث من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ بل هو مجموعة من الإجراءات التي نصوغها للتحرر من المقولات الجاهزة التي يفرضها علينا الآخر وإن كان عن طريق العلم ومزاعم الحياد والمحايثة والموضوعية.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص264.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص230.

2- المنهج التفسيري وتجاوز التفكيك إلى إعادة التركيب.

عندما يتحدث المسيري عن التفسير فإنه يقصد تجاوزه التحليل والتفكيك إلى إعادة التركيب ومن ثم التفسير؛ ففي تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية لا يقف عند حدود التفكيك واستخراج النماذج والأنساق الكامنة؛ بل يعيد تركيب تلك المقولات والنماذج جاعلا منها أداة منهجية تتم بها قراءة السردية/ الظاهرة، إن المنهج/ النموذج التفسيري«**يتأسَّس وِفقا لعمليات التجريد والتنسيق وهي عمليات تدخل ضمن اختصاصات العقل التوليدي، ومعنى هذا أن العقل ليس آلة فوتوغرافية صماء دورها الأساسي تسجيل الصورة ونقلها كما هي بدعوى الموضوعية بدون أدنى عمليات التنسيق والربط. بل، إن للعقل دورا فعالا في عملية إدراك الواقع. وبالتالي فهم الظاهرة في حالتها الكلية، وذلك عبر مرحلتين أساسيتين: مرحلة الوصف، وتتحقق عبر تفكيك الظاهرة إلى مفاهيمها الأساسية. ثم، مرحلة التركيب، أي تركيب المفاهيم وكشف متغيرات الظاهرة وتفاعلاتها عبر الزمن، وتكون بذلك خلاصة هذه العملية اكتشاف النموذج الأكثر قدرة على التفسير**»[1].فالنموذج التفسيري نابع من الظاهرة ومفسر لها في آن واحد، وهو لا يختزل الظاهرة بقدر ما يحافظ على طبيعتها المركبة، ويفهمها في حالتها الكلية.

من شأن هذه الرؤية المسيرية أن تعطي مفهوما جديدا لعملية التفكيك التي لا يجب أن تقف عند حدود الهدم، وإلا أصبحت قراءة عدمية لا هدف لها سوى تقويض بناء النص والقراءات السابقة، وهذا ما رفضه المسيري في الاستراتيجية التفكيكية، فهو يهتم بالتأسيس أكثر من التفكيك؛ حيث يقول«**أدركت أنني تركت مرحلة التفكيك بصورة تلقائية وانتقلت إلى مرحلة التركيب، وأنني لم أعد أفكِّك وحسب وإنما بدأت أطرح أسئلة وإشكاليات ومصطلحات ونماذج ومقولات تحليلية جديدة**»[2]. فمشروع المسيري لا يهدف للهدم ولا يقف عند حدود كشف المضمرات، بل هو مشروع تفسيري تأسيسي لما يجب أن يكون عليه الخطاب العربي، وليوضِّح مفهومَه عن التفكيك والتفسير أضاف قائلا «**ولا شك في أن التفكيك له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري، فهو يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات، ولكنه يترك كثيرا من جوانب الظاهرة دون تفسير. فالتفكيك عملية هدم جذرية تطهيرية ولكنه ليس عملية تفسيرية.**

1- عبد الله إدالكوس، النَّماذج التفسيرية: دراسة في الأدوات التحليلية لعبد الوهاب المسيري، أوراق فلسفية، العدد التاسع عشر، القاهرة، 2008، ص144.

2-عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دار الشروق، الطبعة الثانية، القاهرة، 2003، ص35

والتفسير غير التفكيك، فهو عملية إبداعية تركيبية تتطلب نماذج مختلفة والربط بينها والغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج الجديدة، واكتشاف حقائق جديدة مهمَّشة ومنحها المركزية التفسيرية التي تستحقها، وتوليد مصطلحات جديدة وإعادة تعريف بعض المصطلحات القائمة»[1]. فأول خطوات المقاومة تبدأ بعملية التفكيك لكشف الأنساق المضمرة والحيل البلاغية والآليات الأسلوبية المعتمدة في السَّرديات الكولونيالية، ثم الانتقال إلى التفسير حيث قام بالربط بين الظواهر وفَسَّرها وفق نماذج تحليلية صاغها من أجل مساءلة ومراجعة سرديات ومسلمات راسخة حتى كاد الجزم بدقتها واستحالة وجود أي ثغرة فيها، ثم انتقل إلى توليد خطاب الذات المتحررة من مقولات الآخر.

وعليه يتميَّز النقد ما بعد الكولونيالي للمسيري بتجاوزِه التفكيك إلى إعادة التركيب وإنتاج خطاب مضاد يقاوِم الآخر ويؤسِّس لعقل عربي اجتهادي توليدي متحرِّر من تَحَيُّزات الآخر وقادر على إنتاج منظومته المعرفية والفكرية، ولا يقف عند حدود الكشف عن النسق الثقافي المضمر في الخطاب؛ بحيث يتم الاعتماد على التفكيك والتأويل ليكون الكشف عن النسق المضمر هو الهدف، بل في نقد المسيري سنجد أن الكشف عن النسق/ النموذج الكامن هو البداية لبلورة الأداة المنهجية التي تحلِّل وتفسر النص وتنتج الخطاب البديل، لتندمج بذلك عملية تفكيك الخطاب الكولونيالي مع عملية الرد والمقاومة في منهج واحد يصادر كل شكل من أشكال الهيمنة والتبعية، وتتجلى هذه الرؤية أيما تجلٍ -على سبيل المثال- في تفكيكه للمصطلح الغربي والصهيوني؛ حيث يقوم بتفكيك المصطلح من خلال استعراض مفاهيمه الموجودة والكشف عن تحيزاته وأنساقه الكامنة، ثم يعيد تركيبه من خلال صياغة تعريف مفسر له في كل جوانبه الذي أغفلتها المفاهيم الأخرى.

بناء عما سبق يمكن القول بأن للتفسير- بمفهوم المسيري- أهمية كبيرة في بحوث الغيرية ودراسة الصورة وبحوث النقد الثقافي، فنحن –بالفعل- بحاجة ماسة إلى فهم الآخر ودراسة تحيُّزات خطاباته وتفكيك بنى تفكيره وما تضمره خطاباته، لكننا بحاجة أكبر إلى تجاوز التفكيك/التحليل إلى عملية المقاومة وإنتاج ردودنا والخطاب المضاد والخطاب البديل الذي نصوغ من خلاله رؤيتنا نحن وفق مرجعياتنا وخريطتنا الإدراكية، وهذا ما عبَّر عنه المسيري بإعادة

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص34.

التركيب وانتهجه في دراسته للآخر وفي دراساته المختلفة سواء في تفكيك الحضارة الغربية، أو السَّرديات الصهيونية وطبقه في مشروع فقه التحيز وكذلك في ممارسته النقد الذاتي عند دراسة الخطابات التي تستورد خطابات ومصطلحات الآخر دون أن تعي تحيزاتها ونماذجها الكامنة- ولنا وقفة عند هذه المسائل في مباحث لاحقة إن شاء الله-

خلاصة:

خلاصة القول أن المنطلق الأول لمنهج المسيري يقوم على ركيزتين أساسيتين؛ أولهما مسألة العقل الاجتهادي التوليدي ونبذ التبعية، وثانيهما التفسير أو المنهج التفسيري، الذي يتجاوز التحليل والتفكيك إلى إعادة التركيب بغية تفسير المعطيات من وجهة نظر الأنا ومدركاتها ومرجعياتها وسياقاتها، وكل هذا راجع أساسا إلى إيمان المسيري بقدرات العقل الإنساني على التجاوز والتوليد والإبداع، ودفاعه عن الإنسان ضد كل ما يقيد حريته ويَسلِب إنسانيته ويرده إلى عالم المادة؛ وعليه فإن الأساس الأول للمسيري مشحون بإرادة المقاومة، بل يتجاوز الأمر الإرادة إلى تقديم آليات للمقاومة حتى في مجال البحث العلمي؛ إذ إنه يُقَدِم وصفة منهجية تُمكِّن الهامش من تجاوز المقولات والآليات الغربية، فما هي هذه الوصفة؟ وهل لمنهجه آليات إجرائية ومنظومة اصطلاحية خاصة؟ وهل هو إجراء مسيري بحت أم يضرب بجذوره في دراسات ونظريات سابقة؟ وهل بوسع هذا المنهج تَشكِيل إضافة نوعية في النقد الثقافي ويساهم في إثرائه من خلال مدِّه بالأدوات المنهجية التي يعوزها لينتقل من كونه قراءة استراتيجية إلى منهج له خطواته الإجرائية المُحدَّدة؟.

المبحث الثاني: تفكيك السَّرديات الكولونيالية بواسطة منهج التحليل من خلال النَّماذج المعرفية.

أولا: الدراسة النَّماذجية من علم الاجتماع إلى النقد الكولونيالي.

1- مدخل إلى مفهوم الدراسة النَّماذجية.

يتميَّز النقد الكولونيالي لعبد الوهاب المسيري باهتمامه وحرصه الواسع على إقامة بحث مُمَنهج وفق آليات إجرائية مُحكَمة، وقد دفعته نزعته الإنسانية ورفضه للموضوعية المتلقية، وهدفه المتمثل في تحرير الإنسان وعقله من الجمود والتبعية والتسليم بمقولات الآخر إلى استعمال منهج يعتمد على بذل جهد عقلي وإدراكي، كما أنه يُمَكِّن الباحث من التحرر من المقولات المنهجية الجاهزة التي تُضمِر أنساقا ونماذج تستهدف الأنا كما يعيد للإنسان قيمته وتميُّزه عن سائر الكائنات، يقول المسيري بهذا الصدد «**كان من الحتمي أن يواكب رفض الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي، وهي تحولات في رؤيتي لعقل الإنسان وعلاقته بالواقع المادي، ومن ثم في الفلسفة الكامنة وراء المنهج، أقول كان من الحتمي أن يواكب كل هذه التحولات تحول في الأدوات المنهجية، ولذا اتجهت نحو البحث عن أداة تحليلية تيسِّر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو وكأنها لا علاقة للواحد منها بالآخر والربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرد والمتعين، والموضوعي والذاتي، أداة تجعلني أتجاوز الرصد المباشر والموضوعية الذاتية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة يمكنها أن تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية. وقد وجدت بغيتي في نهاية الأمر في النماذج التحليلية**»[1]. أو ما يصطلِح عليه في مواضع أخرى بـ"**منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية**" أو "**التحليل بواسطة النمذجة**"؛ أي أن المسيري قد اعتمد على الدراسة النماذجية ذات الأصول السوسيولوجية في دراسة الآخر –الغربي والصهيوني- للكشف عن تحيُّزاته وما تستبطنه سردياته من أكاذيبَ تتوارى خلف ألاعيب وحِيَل بلاغية وأسلوبية، وكذا في ممارسته النقد الذاتي بغية إذابة الجمود وفك قيود التبعية والانصياع لمقولات الآخر الامبريالية.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص272، 273 .

إنَّمنهج التحليل من خلال النماذج المعرفية هو إحدى وأكبر ثمار تأثُّر المسيري بعلم الاجتماع الحديث وعلى وجه الخصوص سوسيولوجية ماكس فيبر الاستيعابية، وليس هذا فحسب بل إنه منهج عبر تخصصي ينهل من مجالات معرفية ومصادر متنوعة "الفلسفة، النقد الأدبي، التاريخ، الدراسات الأدبية..."، وقد وقفنا في فصل سابق على تشديد المسيري على أهمية الدراسات البينيةلأنَّ «**العالم المتخصص المغلق عليه في ميدان محدود لا يستطيع أن يتبيَّن الروابط الجامعة بين الميادين المختلفة للعلم، مع أن العلوم تتشابك في مناهجها بالضرورة، نظرا إلى وحدة العقل الإنساني، إلى حد كبيرعلى الأقل. فلا بد إذن من أن يأتي شخص غيرمتخصص في علم واحد بالذات، ويحاول، باستقرائه للمناهج التي اتبعها العلماء المختلفون في ميادينهم المختلفة، أن يستخلص النماذج العامة للمناهج العلمية وأن ينحونحوشيء من التعميم حتى يضع صورة إجمالية عامة للمناهج التي يتبعها العقل الإنساني في تحصيله للحقيقة في العلوم**»[1]. وقد تطرقنا في مبحث سابق إلى مفهوم **"النمط المثالي"** عند **"ماكس فيبر"** الذي يشكِّل أهم أساس منهجي للمسيري، حيث لا يبتعد هذا الأخير كثيرا عن الأسس الفيبرية الأولى لهذه المقولة المنهجية، لكن منهجه ومبادؤه البحثية والمقاوِمة تدفعه إلى إضافة تعديلات اصطلاحية وإجرائية تتوافق مع رؤيته ومرجعيته.

ويُقصَد بـ"الدِّراسة النَّماذجية" استخراج النموذج الكامن في الظاهرة ثم دراسة هذه الظاهرة؛ تفكيكها وتفسيرها من منطلق هذا النموذج فيتحوَّل النموذج الكامن إلى نموذج تحليلي، أي أن في الخطابات أو الحضارات بنية تصورية كامنة ورؤية معرفية تتحكم في رؤية الفرد والمجتمع إلى الذات والعالم ولابد من اكتشافها لنحلِّلها بالنظر إلى هذه المضمرات «**فالإنسان يعيش دائما في هذا العالم بين قوى ثلاث: الله، والإنسان(نفسَه والآخرين)، والطبيعة. وهو عادة ما يبني لنفسه- بنفسه أو بسلطان الجماعة التي يعيش فيها، أوبهما معا "نموذجا معرفيا"، يستوعب العلاقات التي يبنيها مع هذه القوى، ويُكَيِّفها بما يخلق لحياته التوازن الذي لا تستمر الحياة إلا به. ومن ثمَ؛ فهو- واعيا أوغيرواع- لا ينطق إلا صادرا عن هذا النموذج المعرفي، ولا يسلك إلا طبقا له**»[2]. ومن شأن هذا المنهج -الذي يسميه المسيري في كثير من الأحيان بالنموذج- أن يَكشف عن الخلفيات الموجودة وراء النظريات والخطابات والتوجهات مهما بدت مختلفة، وهذا ما يُمَكِّن

1- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، 1977، ص9، 10.

2- عصام بهي، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود؛ رسالة مسيرية للعودة إلى الذات، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الثاني: دراسات وشهادات،ص313.

الباحث من تحليلها وفق رؤية كلية؛ فمثلا إذا درسنا الخطابات ما بعد الحداثية فنحن لسنا بحاجة إلى الخوض في تفاصيل ومفاهيم ومقولات النيتشوية والتفكيكية وسائر الفلسفات العدمية والفن ما بعد الحداثي وغيره من الخطابات، بل يكفي أن نكشف عن البنية التصوُّرية والرؤية المعرفية التي تنبثق منها جميعا، وحينها يتم الوصول إلى منطلقاتها وأهدافها والصورة التي ترسمها للذات والآخر وبعدها يتم تحليلها بالنظر إلى مضمراتها/ نماذجها/ تحيُّزاتها.

إنَّ من شأن منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية أن يكشف عن النموذج الكامن في السَّرديات الكولونيالية، ثم يتم تفسيرها والتنبؤ بما تخطط إليه وما ترمي إلى تحقيقه وفقا لهذا النموذج، لأن الإنسان يتحدث وفقا لخريطته/نموذجه الإدراكي، ويدرك الواقع والآخر انطلاقا منه لا كما هو متحقق فعلا، فلا نتصور بذلك أن السَّرديات تنقل الواقع كما هو ومنه لا بد من دراستها وفق منهج يكشف عن موجهات إدراك الإنسان لذاته وللآخرين، فبحسب المسيري إننا جميعا نحن البشر«**لا نستطيع كتابة أي شيء (إلا قائمة المشتريات من البقال) بدون نموذج. فنحن لا يمكننا إدراك الواقع الخام مباشرة إذ لابد أن نتعامل معه من خلال خريطة إدراكية تبقي وتستبعد... إن استخدام النماذج أمر حتمي للإدراك الإنساني ولإجراء أي بحث فلو جابه الإنسان الواقع، ولو جابه الباحث موضوع بحثه بصفحة عقله المادية البيضاء، لأصابه الشلل، ولوجد نفسه مذعنا إما لنماذج الآخرين دون وعي، أو لبعض جوانب الظاهرة موضوع الإدراك والبحث، بحيث يرصدها بشكل ذري مفتت غير متماسك**»[1].وعليه فإنَّ كل إنتاجات الإنسان وسلوكاته تخضع لخريطته الإدراكية، وبوسعنا دراسته من خلال الكشف عن النموذج.

2- <u>مفهوم النموذج وأنواعه.</u>

أ-<u>النموذج؛ المفهوم والمصطلح</u>.

لا يُفَوِّت "عبد الوهاب المسيري" فرصةً في مؤلفاته للتعريف بمصطلح النموذج* وتوضيح تصنيفاته إلى درجة تخصيص ملحق لشرحه نظرا للأهمية التي يكتسيها منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية عند المسيري، و«**كلمة "نموذج" كلمة معرَبة، كما جاء في معاجم اللغة، من كلمة "نموذه" الفارسية، وجمعها نموذجات ونماذج، ونموذج البناء نسخة مبسطة مجردة من**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول ، ص111،112.

*- جاء في القاموس المحيط في "مادة نَمْذَج" «**النموذَج، بفتح النون: مثال الشيء، مُعرَّب. والأنموذج لحن**». يُنظَر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مكتبة الحديث، القاهرة. 2008، ص1651.

بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استعيرت هذه الكلمة في اللغة العربية وتستخدم للإشارة إلى النموذج بوصفه أداة تحليلية ونسقا كامنا يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه»[1].فهو مجموعة من المرجعيات والسياقات التي ترابطت وتشكَّلت في صورة مترابطة بفعل عمليات عقلية تترسَّخ في الذهن وتتحكَّم في إدراكنا للأشياء والوقائع «**مما يعني أن عقل الإنسان ليس خاملا يتلقى الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية أثناء أبسط عمليات الإدراك**»[2]. فالنموذج صورة مجردة من الواقع بما يحويه من حقائق ومعطيات ولكن لا تطابقه تمام المطابقة «**والنموذج بنية فكرية تصورية يجردها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يرتبها ترتيبا خاصا، أو ينسقها تنسيقا خاصا، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطا يتميَّز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يقال لها أحيانا "عضوية". وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحدَّدة، وفرديته وتفرُّده. ويصور صاحب النموذج أن العلاقة بين عناصره تماثل العلاقة الموجودة بين عناصر الواقع. ولذا، فهو يرى أنه يشكِّل الإطار الكلي الذي يفسر تفاصيل الواقع وعلاقاته**»[3]. يؤخذ ركيزة للتفكير والرؤية والسلوكيات بنية تصورية تتجاوز المعطيات الحسية والواقعية؛ فهو صورة مجردة من جملة من المعطيات الواقعية، لا وجود حسي لها وإنما تساعدنا على إدراك الواقع المادي أو الإنساني وحتى الغيبيات.

يشير المسيري إلى مصطلحات أخرى متقاربة في دلالتها العامة مع النموذج؛ سواء في العربية أو في اللغات الغربية؛ إذ تشترك في كونها ثمرة عملية تجريد عقلية، ليس لها وجود مادي فهي تصورية، وعبارة عن مجموعة من عناصر مجردة، تشير إلى كل متماسك يتجاوز الأجزاء الفردية المحسوسة المتناثرة، تفترض الانفصال عن الواقع الخام أو التجريبي، كما أن لها علاقة بالواقع بحيث أنها نابعة منه، تؤمن بوجود اتساق كامن في الواقع، وتتعامل مع النقطة التي تلتقي فيها الذات مع الموضوع، عنصر الزمان مختف فيها أو ضعيف، تساعد الإنسان على إدراك واقعه وتنظيم التفاصيل المحيطة به، حيث يكون استخدامها حتمي، ويفرق الإنسان من خلالها بين ما

1-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص107.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، ص19.

3-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص107.

هو جوهري وما هو هامشي، وبين ما هو أساسي وما هو ثانوي، وبين الكلي والجزئي ومهما اختلفت في دلالتها الضيقة فإنها تندرج ضمن حقل دلالي واسع ومتداخل وهي[1]:

المصطلحات الغربية:	مصطلحات اللغة العربية
Pattern, structure, Type, model, system, constructive type, ideal type, paradigm, configuration, theory, hypothesis, thesis, synthesis, general law, framework, perspective.	نموذج، نمط، هيكل، نسق، نظرية، فرض أو فرضية، منطق، منظور، رؤية، جوهر، أصول، منطلقات، مرجعية، إطار مرجعي، ونضيف لها مصطلحي البنية ،والنواة فإن أغفلهما المسيري في هذا الموضع فقد أشار لهما في مواضع عديدة.

الملاحظ على المصطلحات التي عدَّدها المسيري إلى جانب تقارب دلالتها وجودها واستعمالها في سياقات ومجالات مختلفة، مثل البنية (structure) في البنوية، النسق في النقد الثقافي، paradigm في علم اللغة والعلوم الطبيعية، النمط المثالي (Ideal type) في علم الاجتماع، كما استُعمِل مصطلح النموذج كثيرا في العلوم الطبيعية، ولكن لماذا اختار المسيري مصطلح النموذج دونا عن سائر المصطلحات؟ بحسب المسيري فإن مصطلح "النموذج" شامل وقادر على الإلمام بدلالات هذه المصطلحات؛ حيث يقول «**سنستخدم كلمة "نموذج" للإشارة إلى هذه الرقعة المشتركة نظرا لشيوع الكلمة في الأوساط العلمية ونظرا لعدم ارتباطها بأي تعريف دقيق، أي أن صلتها بالرقعة المشتركة قوية وتصلح أن تكون دالا عليها، وذلك دون أن ننسى المصطلحات الأخرى حتى نظل واعين بأن نقطتنا المرجعية هي الحقل الدلالي المشترك وليس هذا الدال أو ذاك. وعلينا أن نتبنى الكلمة وأن ننسى قدر طاقتنا المعجم الغربي حتى لا نستورد ما فيه من اضطراب وخلل وإبهام**»[2].يعني أنه يمكن للباحث أن ينهل من هذا الحقل الدلالي بشكل عام، ورغم أن المسيري برر لاختياره برغبته في الاجتهاد والتوليد كي ينأى عن إتباع المقولات الغربية الجاهزة، لكن يبدو أن اختياره لهذا المصطلح يعود إلى إرادته الكبيرة في تحقيق منهج علمي له معجمه الاصطلاحي ومفاهيمه المركبة والمعقدة في العلوم الإنسانية، كما أن هذا المنهج وهذا المصطلح

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص107، 108.

2- المصدر نفسه، ص108.

"النَّماذج" سيوحين باختلافه عن مناهج ونظريات ودراسات أخرى؛ من قبيل البنيوية والنقد الثقافي لقلة استعماله في الأوساط النقدية والأدبية.

ب- أنواع النموذج.

يَتَّضح من خلال الفقرات السابقة أن النموذج ينقسم إلى أنواع؛ نموذج كامن في النصوص والظواهر ونموذج يصاغ من قبل الباحث، وقد أفرد المسيري لتصنيفات النموذج وفق أسس مختلفة مبحثا في المجلد الأول من موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية* ولكن ما يعنينا في هذا المقام طبيعة المنهج/ النموذج الذي صاغه عبد الوهاب المسيري ودعا إلى صياغته أساسا لأن هذا الأخير لا يعطينا النموذج جاهزا بل «**يُقَدِّم طريقة لصناعة هذه الوصفة العلاجية، أي أنه يعطي الباحث الفرصة التي يستطيع بها أن يكتشف النموذج المناسب للتعامل مع موضوعه، أو أن يقوم هو نفسه بتطوير هذا النموذج. فنموذج المسيري نموذج متَحَرِّك، قابل للتغيير والتطوير والتعديل**»[1].ونقصد بهذا نموذجه التفسيري أو النماذج التحليلية التي صاغها فهو يدعو إلى تطويرها وتحيينها، فهي ليست بالمناهج المنغلقة طالما أنها تتعامل مع الظاهرة الإنسانية.

1- النموذج الإدراكي والنموذج المعرفي.

في مؤلفات عبد الوهاب المسيري يتم الحديث عن صنفين من النماذج؛ النموذج الإدراكي والنموذج التحليلي/ التفسيري؛ فعندما يتحدث عن تحيُّزات الآخر أي تلك المرجعيات والخلفيات التي تُشكِّل نسقا كامنا مهيمِنا على خطاباته، فهو يقصد النموذج الإدراكي الكامن أو المهيمن ويصطلح عليه أيضا«**بالخريطة الإدراكية**»،«**وهو نموذج كامن غيرواعي، يوجه سلوك الإنسان ويشكِّل رؤيته للكون من غير أن يعي وجوده**»[2]. فهو بنية تصورية كامنة في ذهن الإنسان ولا شعوره؛ يُنتج ويسلك طريقه في الحياة ويتعامل مع العالم من حوله ويعيش حياته الخاصة والاجتماعية والعلمية والعملية بتوجيه منه دون أن يعي هو بذلك.

*- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص133-135.

1-نصر محمد عارف، النماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون"، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول"الإطار النظري والموسوعة"، ص193، 194.

2- عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، ص83.

مهمة الباحث الذي ينتهج التحليل من خلال النماذج البحثية أن يكشف عن النموذج الكامن في موضوع دراسته فـ«**النماذج الإدراكية كامنة في النصوص التي يقرؤها الإنسان أو يكتبها وفي الظواهر الاجتماعية التي يوجد داخلها والمعايير التي يعيش حسبها، ومهمة الباحث – في تصوري- [تصور المسيري] أن يحاول اكتشافها، وأن يعرف ملامح النموذج المهيمن في أدب هذا الأديب وفكر ذلك المفكر، أو النموذج الكامن وراء سلوك أعضاء هذا المجتمع**»[1].ويرى المسيري أن النماذج الإدراكية يتم استيرادها من خلال تلقي الخطابات بحمولاتها الإيديولوجية والفكرية؛ أي بتحيُّزاتها الكامنة وهذا ما يعاني منه الخطاب العربي على مستوى تلقي المصطلح والمناهج وكل ما ينتجه الغرب دون تحليل معمَّق، ومن هذا المنطلق قد يساهم التلقي العربي في تكريس السرديات الكولونيالية دون أن يعي بذلك؛ كأن نستعمل مصطلحات ومقولات نابعة من عمق الخريطة الإدراكية الغربية، ويضرب لنا المسيري مثلا من مجلة عربية نشرت حادثتين؛ في الصفحة الأولى أوردت خبر اصطدام قطارين في الهند راح ضحيته أزيد من مئة قتيل، بينما أوردت في الصفحة الأخيرة خبرا مفاده أن ثلث أطفال إنجلترا في ذلك العام غير شرعيين، ولموقع الخبرين في المجلة دلالته وخريطته الإدراكية؛ لاسيما إذا علمنا أنهما نُقلا عن وكالات أنباء غربية اعتبرت الخبر الأول فاجعة لكونه ناتج عن خلل تقني وفشل تكنولوجي مادي يمس الحياة العامة أما الثاني فهو خبر مسلي وناتج عن خلل أخلاقي يقع في رقعة الحياة الخاصة، وللمادة في العالم الغربي مركزيتها أما المسائل الأخلاقية والأسرية فهي غير مهمة، وللأسف الصحيفة العربية نقلت الخبر بموضوعية متلقية ورتبت الخبرين حسب النموذج الغربي وأولوياته[2].

أما بالنسبة لـ"**النموذج المعرفي**" فهو غير منفصل عن النموذج الإدراكي؛ إذ إن لكل نموذج إدراكي بعد معرفي، ويقصد به «**النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني**»[3]. أي تصور لعلاقات عميقة وغيبية وإجابة عن الأسئلة الكبرى للكون والخلق والوجود الإنساني والمادي؛ بمعنى أن النماذج المعرفية تتمحوَّر حول ثلاثة عناصر معرفية كبرى (الإله/ الإنسان/ الطبيعة)، وبمعنى آخر يعني النموذج المعرفي رؤية فرد أو أمة أو حضارة للخالق والمخلوق والطبيعة وللعلاقة الرابطة بين هذه العناصر، وعلى الرغم من أن النماذج المعرفية -كما

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص279.

2- ينظر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة- مصر، الطبعة الثالثة، 2014، ص299.

3- المصدر نفسه، ص304.

ذكرنا- تتمحوَّر حول ثلاثة عناصر إلا أن المسيري يُركّز على محور الإنسان بالدرجة الأولى؛ فمن خلال دراسته وتحليل المسائل المتعلِّقة به يمكن أن يقف على علاقته بالعنصرين الأخريين[1].

تكمُن أهمية "النموذج المعرفي" في موضوعنا هذا في أنَّ سلوكيات الإنسان ونظرته لذاته والآخر وتعامله مع مجتمعه ومع الشعوب الأخرى ناتج أساسا عن نموذجه المعرفي، وحتى الخطابات والنصوص تحتوي نموذجا معرفيا يعكِس رؤية تخص الإنسان؛ طبيعته، قيمته، غايته من الوجود، ورؤيته لعلاقته مع الخالق ومع الطبيعة، ومن هذا المنطلق فإن عملية تفكيك السَّرديات الكولونيالية عند المسيري تم التركيز فيها على كشف النموذج المعرفي لأن توجهها ناتج عن رؤيتها الكلية للإنسان وعلاقته بالعنصرين المعرفيين الآخرين، فإذا كان النموذج المعرفي لحضارة ما يضع الطبيعة في المركز ويُهَمِّش الإنسان ويكفر بالخالق المفارق ويلغي أي علاقة تربط الخالق بالمخلوق؛ فسينتج عن هذا النموذج سرديات تلغي الآخر وتهمِّشه، وسلوكات مشحونة بالعنصرية، وكل منتجاته وتفسيراته ستكون منفصلة عن القيمة وبالتالي عندما يغزو الآخرين ويقترف الجرائم في حق الإنسان بشكل عام سيكون وفيا لمنطلقاته المعرفية ومحكوما بتفسيره للقضايا الكلية والنهائية للوجود «**فعلى سبيل المثال، عندما سيطر النموذج المادي الصراعي الداروينى على الإنسان الغربي، جعل هذا الإنسان من نفسه مركزا للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيش جيوشه وانطلق في ربوع المعمورة، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تماما مثل الأرض التي كان يحتلها**»[2]. فالسَّرديات الغربية في نظرتها للذات والإعلاء من شأنها مقابل نظرتها الدونية والتهميشية للآخر ناتجة عن نموذج معرفي حاول أن يُحدِّد مكانة الإنسان والغاية من وجوده وعلاقته بالعالم من حوله، فأعلن عن مركزية الإنسان وهو يقصد بذلك الإنسان الغربي مقابل تهميش سائر البشر، فنحن هنا أمام نموذج معرفي فكَّك مركزية الإله أي المركز المتجَاوز، وجعل المركز كامنا في الكون (مركزية الإنسان ثم مركزية المادة/ الطبيعة) لا يتجاوزه، أعلى من شأن العقل إذ يستمد الإنسان معياريته منه وهذا ما خلَّف خطابا مشحونا بالتحيُّزات الغربية التي أخذ المسيري على عاتقه أمر تفسيرها؛ أي تفكيكها وإعادة تركيبها بغية إنتاج الخطاب المضاد.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص304.

2- المصدر نفسه، ص305

لنا أن نتساءل بعد كل هذا عن طبيعة النموذج الإدراكي/المعرفي الجماعية؛ بمعنى هل هناك نموذج وحيد يُهيمِن على أفراد جماعة أو حضارة ما؟ يجيبنا المسيري بأننا لا بد أن نُميِّز بين "**النموذج الفَعَّال**" و"**النَّماذج الهامشية**"، فداخل كل تشكيل حضاري يوجد العديد من النماذج الإدراكية، ولكن لا بد أن يُهيمن أحدها من خلال تبنيه من قبل النخبة السياسية والاقتصادية والعسكرية الحاكمة التي تشيعه عبر المؤسسات التربوية والإعلامية؛ فيتجذَّر في وجدان الجماهير، واللحظات الثورية والانقلابية ناتجة عن نماذج هامشية تنتفِض ضد النموذج المهيمن[1]،فمثلا على الرغم من دعم الأنظمة الغربية للاحتلال الصهيوني إلا أن الكثير من الجمعيات والشعوب التي تعلو أصواتها في العديد من المرات لتدافع عن الفلسطينيين معبِّرة عن رفضها لانتهاكات الاحتلال الصهيوني[*] ، كما أن دولة الاحتلال نفسها قد شهِدت العديد من الاحتجاجات الرافضة للجرائم المنتهكة في حق الفلسطينيين؛ وعلى سبيل المثال قد شهِدت تل أبيب في السادس من جوان 2020 مظاهرات حاشدة لآلاف الإسرائيليين الرافضين لمشروع الضم –ضم أراض من الضفة الغربية إلى دولة الاحتلال بموجب خطة السلام الأمريكية- نظَّمها اليسار الإسرائيلي وبعض المنظَّمات غير الحكومية؛ وقد رفع المتظاهرون أعلام فلسطين وإسرائيل مندِّدين باحتلال الضفة وبالمستوطنات غير الشرعية[2]، وهذا دليل على وجود نموذج آخر داخل التشكيل الحضاري الغربي والكيان الصهيوني وهو النموذج الإنساني- في هذه الحالة- مقابل النموذج المادي الفعّال والمهيمِن.

2- النموذج التحليلي/ التفسيري.

بعد عملية تفكيك الخطابات أو الظواهر وتجريد نموذجها الإدراكي الكامن ورؤيتها المعرفية، تأتي مرحلة صياغة النماذج التحليلية، وهي البنى التصورية الناتجة عن تحويل النموذج الإدراكي

1- ينظر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص303، 304.

*- على إثر الهجمات التي قام بها الاحتلال الصهيوني على قطاع غزة والقدس والضفة الغربية خريف 2015 نتيجة هبة الأقصى التي أتت على خلفية تدنيس المتطرفين اليهود الحرم القدسي الشريف واقتحامه بشكل متحرر تحت حراسة جنود الاحتلال الإسرائيلي وقد سقط على إثرها 39 شهيدا فلسطينيا ومئات الجرحى غب المواجهات مع الاحتلال –نقول- على إثر هذه الأحداث انتفضت العديد من المدن الأوروبية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا يوم في السابع عشر من أوكتوبر سنة2015 لنصرة الشعب الفلسطيني مطالبة حكوماتها بالتدخل من أجل وضع حد للانتهاكات اللاإنسانية والخروج بموقف دولي واضح من جرائم الاحتلال بحق الفلسطينيين، يُنظَر مظاهرات أروبية حاشدة تنتصر للفلسطينيين، شبكة الجزيرة الإعلامية، http://www-aljazzera-net.cdn.ampproject.org، 2015/10/18، تاريخ التصفح 2020/9/15.

2- يُنظر آلاف الإسرائيليين يتظاهرون في تل أبيب احتجاجا على مشروع ضم أراض من الضفة الغربية، موقع فرانس 24، https://www.france24.com/ar، 2020/06/07، 08:42، تاريخ التصفح 2020/09/15.

الكامن إلى أداة تحليلية تكون بمثابة خريطة طريق للباحث، إنه «**النموذج الذي يصوغه باحث ما بشكل واع ليقوم من خلاله بتحليل الظواهر، أي أنه يحول النشاط الواعي إلى عملية واعية بذاتها وبالإجراءات اللازم اتباعها. وبهذا المعنى تكون الدراسة من خلال النموذج (أداة) لا ت123شكل قطيعة معرفية مع المناهج القائمة بقدر ما تشكل محاولة للتنبيه على أهمية شيء قائم بالفعل، ربما على مستوى الكمون (أو شبكة العلاقات التي تشكل ماهية الشيء)، ثم نضع مقابل كل هذا البنية وهي النموذج كما يتبدى في نص أو ظاهرة ما، خارج عملية الإدراك**»[1].وعند تطبيق النموذج التحليلي في دراسة الآخر وخطاباته؛ يعني مقاربته من زاوية ما يضمره من أنساق وتحيُّزات كامنة، وتفكيكنا لها باعتبارها سرديات كولونيالية تضمر أنساق الهيمنة والتسلط والتهميش ناتج عن كونها هي ذاتها نِتاج نموذج امبريالي صراعي (نموذج كامن) ورؤية معرفية متمركِزة حول الذات كافرة بالخالق والمخلوق ومتمركزة حول الطبيعة/ المادة، وهذا ما قام به المسيري في تفكيكه للخطاب الصهيوني والغربي الحديث؛ حيث عمل على استخلاص نماذجهما الكامنة ثم النظر إليهما وتحليلهما من خلال رؤيتهما المعرفية للخالق والمخلوق، الإنسان والطبيعة وما ينتج عن هذه الرؤية من أنماط وممارسات وخطابات مُشبَعة بأنساق الاستعباد والاستبعاد وتشييء الإنسان بشكل عام، وقام بصياغة نماذج تحليلية مركبة-سنتعرف عليها في المباحث القادمة- فمثلا إذا تعامل المسيري مع الحضارة الغربية الحديثة على أنها حضارة مادية، فهذه الرؤية والإدراك ناتج عن هيمنة النموذج المادي على هذه الحضارة عبر نظرياتها وخطاباتها وإنتاجاتها المختلفة ونظرتها للأنا والآخر، وتم تجريد هذا النموذج من خلال جملة من معطيات وتحوَل إلى أداة تحليلية استعملها المسيري لفهم هذا التشكيل الحضاري بشكل عام دون الغرق في التفاصيل.

تجدر الإشارة في هذا الشأن إلى أنَّ المسيري يستعمل مصطلحي النموذج التحليلي والنموذج التفسيري، وكنا قد تطرقنا في مبحث سابق إلى تأكيد المسيري على التفسير ووجوب تجاوز التفكيك والتحليل إلى إعادة التركيب وإنتاج خطاب تفسيري، والمسيري بالفعل سار في مشروعه على هذا الطرح، لكن المقصود هنا أن النموذج التحليلي ذو غاية تفسيرية لا معيارية ولا وصفية كما أنه يستعمل المصطلحين في بعض المرات بنفس المعنى وكتنويع اصطلاحي، ويستعمل مصطلح النموذج التحليلي أكثر شيء لكي يوضِّح أن النموذج التفسيري هو نموذج تحليلي وليس إدراكيا،

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص115.

وفي أحايين كثيرة يختلف عنده الاثنان؛ فإن كانت النماذج التحليلية تقف عند حدود التفكيك والوصف، فإنَّ نموذج المسيري يتعدَّاه إلى التفسير الذي سبق وأن أشرنا إلى أن هذا الأخير يقصد به تجاوز التفكيك إلى مرحلة إعادة التركيب، و«**لا يوجد فارق تقريبا بين النموذج التحليلي والتفسيري، إلا فارق طفيف يتمثل في أن الثاني ناتج عن الأول، فالتعامل مع الواقع المركب يستوجب تحليله وتفكيكه إلى جزئياته وعناصره أوّلا ثم إعادة تركيبه بغرض تفسيره ثانيا**»[1]. لذلك يستعمل المسيري في كثير من الأحيان مصطلح النماذج التحليلية بمعنى أنها تفسيرية، لكنه يشدِّد على ضرورة إعادة التركيب لأن الوصف وإعادة سرد المعلومات بحسبه لا يُشكِّل إضافة بحثية قيِّمة كما أنه يفتقر للاجتهاد والإبداع.

إنَّ الحديث عن التفسير وتجاوزه مرحلة الشرح والوصف إلى إعادة التركيب لا يلغي أهمية التحليل في عملية البحث، فهو شديد الأهمية بالنسبة للمتلقي الذي يستغلق عليه النص أو الموضوع، فيلجأ إلى تحليل الدارسين، ومنه يقع على عاتق الباحثين فتح مغاليق الموضوع أمام القرَّاء، وهذا ما يمكن أن نقوله على مشروع المسيري في حد ذاته؛ فرغم سعي المسيري إلى تبسيط الفكرة واللجوء إلى التكرار والتأكيد على المفاهيم إلا أنه في كثير من الأحيان يقف القارئ/ الباحث أمام متاهة سببها التنويع الاصطلاحي وشرح نفس الفكرة ونفس المفهوم بأساليب ومصطلحات مختلفة دون أن يشير إلى أن "أ" هو "ب"، فعند تفكيكه للنموذج الحضاري الغربي مثلا يتحدث عن "المادية الصلبة العقلانية" وعن "العلمانية الجزئية" كما يتحدث عن "الكمونية الواحدية المادية" ثم عن "الكونية المادية"بشروحات وتوضيحات مختلفة، بينما هي كلها تفسيرات لمرحلة الحداثة وتوصيف لرؤيتها المعرفية و تحليل لمسألة تفكيك المركز المتجاوز والانفصال عن القيمة، والأمر نفسه يتعلق بمنهج التحليل بواسطة النمذجة ومفهوم النموذج؛ فعند بداية البحث ستنغلق على القارئ/ الباحث المسألة من شدة التصنيفات والمفاهيم والتكرار والتأكيد، وهنا تأتي أهمية التحليل الذي من شأنه أن يُبسِّط المسألة إلى عناصرها الأساسية وتصل إلى جوهر مفهوم هذا المنهج والنموذج ومميزاته في مشروع المسيري.

1- عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، ص84.

3- المتتالية النَّماذجية واللَّحظة النماذجية

من المصطلحات التي تقع ضمن الحقل الدلالي لمنهج التحليل من خلال النَّماذج المعرفية مصطلح "**المتتالية النماذجية**"، فإن كان علم الاجتماع يسلب الظواهر الاجتماعية صفة الزمنية كي يجعلها قواعد عامة وبالتالي يقترب قدر الإمكان من العلوم الوضعية[1] وبالرغم من انفصال النَّموذج نسبيا عن الزمن فإن نَّموذج المسيري "**تعاقبي**"وهذا النَّموذج تتضح فيه الرقعة المكانية واللحظة الزمنية، يأخذ شكل متتالية متعدِّدة الحلقات تتحقق بمرور الزمن؛ أي يتم رصد الظواهر لا في لحظة واحدة مجرَّدة من الزمان، وإنما ملاحظتها في سيرورتها التاريخية وعبر مراحل وحلقات، لقد لاحظ المسيري أن النموذج كأداة تحليلية، يكاد يكون خاليا من الزمان ومقدرته على رصد الحركة والتغيُّرات ضعيفة فهو يتعامل مع لحظة آنية سكونية؛ إذ يتجاوز أحداث التاريخ ويكتفي بمحاولة الوصول إلى النمط وإلى اللحظة التي يتبدى فيها النموذج، وحتى يسد هذا النقص قام بتطوير فكرة "المتتالية النماذجية"، وهي مثل النموذج رؤية تصورية يجرِّدها عقل الإنسان من الوقائع والظواهر، ولكن ليس في سكونها وإنما في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، تأخذ في الحسبان البعد التاريخي والبعد الحركي؛ أي أنها ترى الواقع لا كلحظة ساكنة وإنما كحلقة في سلسلة آخذة في التحقق التدريجي[2].

لقد طبَّق المسيري مفهوم المتتالية النماذجية في دراسته للحضارة الغربية الحديثة؛ حيث نظر إلى المشروع التحديثي على شكل متتالية تنقسم إلى حلقات وتمر بمراحل يرصد من خلالها تطور وتجليات النموذج المعرفي الذي يحكمها، فهو لا يدرس الحداثة منفصلة عن ما بعد الحداثة إنما يدرسهما ضمن متتالية تجمع شتات التفاصيل والنظريات والمحطات الزمنية والمكانية، كما أن «**من المفروض أن يصل النموذج إلى تحققه الكامل أو شبه الكامل في آخر السلسلة**»[3]. ولعلَّ حياة الترحال والاختلافات بين الأمكنة التي عاش فيها وتأمله الدقيق، حتَّم عليه البحث عن الرابط والتشابه بين الأماكن والأزمنة، لاسيما عندما لاحظ أن النموذج الغربي انتشر وأخذ في التحقق في بلدان أخرى، وتتجلى هنا تأثيرات الماركسية عليه فالمتتالية التحديثية الغربية مثلا إذا ما توافرت شروطها في دولة خارج حدودها فستتحقق وهذا ما لاحظه المسيري عندما عاد من أمريكا إلى مصر

1- يُنظَر عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ص222.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية،ص288.

3- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق،القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001، ص231.

فوجد الكثير من القيم قد تغيَّرت، يقول «**ما يحدث في بلد ما قد يحدث في بلد آخر إذا ما توافرت الظروف، حتى ولو لم يحدث في لحظة الرصد المباشر. إذ إنه يمكن أن يحدث فيما بعد، لأن البلد المذكور لا يزال يمر بالحلقات الأولى في المتتالية النماذجية، التي تليها الحلقات الأخرى. وإن الحاضر قد يكون مختلفا عن الماضي، ولكنه في الوقت نفسه ثمرة من ثمراته، إن نحن أمعنا النظر. وفي إطار هذا التصور أصبح من الحتمي أن أنظر إلى مصر لا بحسبانها مثلا (ساكنا) لهذه أو تلك الصفة، وإنما بحسبانها لحظة في متتالية نماذجية تتابع حلقاتها، بحيث أستخدم ما أرى في الغرب على تقدير أنه من المحتمل أن يتكرر حدوثه عندنا هنا، فنفس المقدمات والظروف الاجتماعية قد تؤدي إلى نفس النتائج أو شيء قريب منها، كما أنها ولاشك تصلح كمؤشر على ما يمكن أن يحدث في المستقبل**»[1]. فما يُمَيِّز النموذج التفسيري عن النموذج المعياري أنه قادر على التنبؤ بما سيحدث مستقبلا من خلال تتبع سيرورة المتتالية النماذجية، فنموذج المسيري المركب لا يمكنه أن يدرس نصا وحيدا أو ظاهرة معزولة ومفصولة عن سياقات أخرى وعبر أزمنة، هذه الرؤية من شأنها أن تُفكِّك الصور النمطية والقوالب التي يتم وضع الشعوب فيها.

وعلى عكس المتتالية النَّماذجية هناك"**اللحظة النَّماذجية**" وهي اللَّحظة التي يتحقَّق ويتجلى فيها النموذج؛ إذ رغم أن النموذج بنية تصورية لا تتطابق تمام التطابق مع الواقع فإن هناك لحظات على طول سلسلة المتتالية النماذجية يقترب فيها النموذج أكثر من الواقع ويتجلى بشكل أكثر بروزا «**وينطلِق هذا المفهوم من الإيمان بأن ثمة اختلافا جوهريا بين الواقع والنموذج المهيمن، وأن النموذج لا يمكن أن يتحقق كلية في الواقع. ولكن هناك لحظات نادرة يقترب فيها النموذج أكثر من اللحظات أو الحلقات الأخرى**»[2]. فالنموذج مُضمَر وبنية ذهنية خفية ويحدث أن ينفضح في خطاب ما؛ أي أنها لحظة تجلٍّ للنموذج وهذا ما يعيدنا إلى دراسة مواضيع ونماذج محدَّدة لأن مع النموذج سينأى الباحث عن الخوض في تفاصيل النظريات والسير الذاتية الشخصيات، فالمهم هو النسق الكامن الذي يجمع شتاتها، ولكن لا بد أن في إحدى المحطات ومع أحد الشخصيات يتجلى النموذج فتصبح نظرية أو شخصية ما رمزا كاشفا للنموذج «**ففاوستوس رمز عصر النهضة والحلم الإنساني الهيوماني بابتلاع العالم وكل المعرفة (ورمز الخوف من هذا**

1- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص289.

2-المصدر نفسه، ص290.

الطموح في آن واحد)، وفرانكشتاين رمز الخوف الإنساني من العقل المادي والتكنولوجيا. أما الكوبوي فهو رمز الإنسان الذي يخرج إلى الواقع الإنساني فلا يفرق بين الإنساني والطبيعي ويحسم كل مشاكله بفوهة البندقية، فيصيد البقر ويصرع الهنود بنفس البساطة والحس العملي الذي يتجاوز سائر المنظومات الأخلاقية! وهتلر نفسه أصبح رمزا للعقل الامبريالي المادي، والسوبرمان (superman) النيتشوي الذي يتأله ويمنح الحياة ويقرر الموت ويقرر ما هو الخير وما هو الشر. أما أيخمان فقد أصبح رمزا للجلاد البيروقراطي، السبمان (subman) ما دون الإنسان، الذي ينفذ ما يصدر له من أوامر دون أي تساؤل»[1]. لتكون بذلك عبارة عن شخصيات نماذجية تجلَّى من خلالها النموذج الغربي في مراحل زمنية من شأنها أن تُشكِّل حلقات ضمن متتالية نماذجية آخذة في التحقُّق عبر الأزمنة والأمكنة -بهذا المفهوم- في عملية تفكيك السَّرديات الكولونيالية لابد من وجود خطابات أكثر بروزا وإعلانا وإظهارا للنسق الكامن وهي غير موجودة في بلد واحد أو في حقبة زمنية بل إن إنتاجها مستمر طالما أن النموذج الامبريالي مستمر في التحقُّق، وما يدل على ذلك شخصية أو نظرية أو حدث يفضح النزعة الاستعمارية وإرادة الهيمنة والتسلط، فمثلا «**في الثالث والعشرين من فبراير 2004 صوت البرلمان الفرنسي على دعم قانون يشير إلى تاريخ فرنسا الكولونيالية باعتباره مشروعا إيجابيا ويدعو إلى تشجيع المدارس على إطلاع التلاميذ في المراحل التعليمية المختلفة على الدور الإيجابي الذي لعبته فرنسا في تلك المرحلة الكولونيالية وبالتالي يبرر -وفقا للمعارضين- إبادة الشعوب وتدمير ثقافاتها ونهب ثرواتها!!**»[2] فهذا حدث نماذجي تحقَّق من خلاله النموذج الامبريالي الغربي وأكد على استمراريته وتحققه في زمان ومكان مغايرين.

يذهب المسيري إلى «**أنّ من المفيد للغاية، من الناحية التحليلية، دراسة اللحظات النماذجية رغم أنها لحظة نادرة، بل قد يكون من المفيد افتراضها باعتبارها لحظة مثالية (لحظة ذهنية داخل نموذج ذهني) فافتراضها يساعدنا على رصد الواقع بطريقة ذكية تساعدنا على ترتيب تفاصيله في إطار ما هو مهم وما هو أقل أهمية، وفي تجاوز الموضوعية المتلقية**»[3]. بالرغم من محاولة أصحاب النموذج تهميشها باعتبارها انحرافا مثل"النازية"،"الإبادات

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص118.

2-بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ص11.

3- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص231.

الجماعية"،"المجازر التي يقترفها الاستعمار" إذ يتم اعتبارها انحرافات ولحظات شاذة من مسار التحضر والتحديث وكفاح الغرب من أجل حقوق الإنسان ونشر رسالة التَحضُّر.

ثانيا: الخطوات الإجرائية لمنهج التحليل من خلال النماذج المعرفية.

1- خطوات تجريد النموذج الإدراكي الكامن وصياغة النموذج التحليلي.

يندرج التحليل من خلال النماذج المعرفية «**في إطار ما يسمى"المنهج العلمي"، أي النسق المفاهيمي والنظري الذي يُنَظِّم الحقائق والظواهر المتناثرة، ويربط بعضها ببعض. وثمة إجماع على أن العلم عملية فكرية لا تتوقف عند وصف الظواهر، وإنَّما تحاول أن تصل إلى النمط الكامن وراءها لتكشف العلاقات الضرورية القائمة بين الظواهر والأحداث التي تلازمها أو تسبقها. وبعد عملية الكشف يقوم الباحث بصياغة تعميمات قابلة للتحقيق ترتبط بمجموعة أخرى من التعميمات التي تمت مراكمتها من قبل. هذه التعميمات تساعدنا على التنبؤ بالطريقة التي ستعمل بها الظاهرة في المستقبل**»[1].ومنه فإنَّ المنهج الذي اعتمده المسيري يتعامل مع ما هو كائن ومع ما سيكون، ينأى عن التراكم المعلوماتي ويتطلب شحذ قدرات العقل الاجتهادي كما لا يُقَدَّم جاهزا؛ إذا لابد من خطوات على الباحث اتباعها ليتمكن من خلالها من تفسير أكبر قدر من الظواهر، لأن هذا المنهج يعمل على صياغة نماذج تحليلية انطلاقا من النماذج الإدراكية والمعرفية الكامنة في الظواهر والسلوكات والخطابات؛ فإذا«**تمكَّن النَّموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى فهو"أكثر تفسيرية" منها وهي من ثم "أقل تفسيرية" منه**»[2]. ويكون الباحث قد اهتدى بالفعل إلى النموذج الحقيقي المهيمن أو الكامن ويكون بذلك النموذج المجرد منه أكثر تفسيرية.

إنَّ«النموذج عند المسيري يستمد ديناميكيته من طبيعته التي تجمع ما بين الفلسفة، والمنهج، والأدوات. فهي نموذج فلسفي/منهجي/أدواتي. أي أنه ينطلق من كليات فلسفية ليقدِّم منهجا للتعامل مع الواقع، وفي نفس الوقت يُحدِّد أدوات هذا المنهج التي إذا استخدمها الباحث فإنها تقوده إلى طريق الحقيقة أو ترسم له علامات على ذلك الطريق»[3]. فهو أداة

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص115.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، ص19.

3-نصر محمد عارف، النماذج المعرفية عند "المسيري" و"كون"، ص193.

تحليلية ومنهج تفسيري له منطلقاته الفلسفية، يصاغ من خلال التزام الباحث بجملة من الخطوات الإجرائية التي تقوم أساسا على الاطلاع والملاحظة والاستنتاج والاستقراء، واستخلاص النموذج الكامن من جملة معطيات يتم الربط بينها لاستخلاص النموذج الكامن، ثم يتم تحويله إلى نموذج تفسيري يُمَكِّن من قراءة الظاهرة من خلال نواتها الكامنة فيها مما يجعل الدراسة وموضوعها نسيجا متكاملا«**يُؤكِّد المسيري على أن صياغة النموذج ليست مجرد عملية آلية موضوعية يرصد فيها العقل الواقع بشكل فوتوغرافي، ولكنها إبداعية اجتهادية تتضمن عمليات عقلية عديدة ومتنوعة، وهي عملية تشمل جانبين هما: ذات الباحث، والظاهرة موضوع البحث**»[1]. فالنموذج موجود في موضوع البحث وعلى الباحث أن يستحضر مهاراته القرائية والتأويلية والعقلية والإدراكية حتى يتمكن من الوصول إليه، ثم يحوله إلى موجِّه تحليلي يحدِّد رؤيته للموضوع؛ أي أنه يربط بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، كما أنه عملية إبداعية تتضمن خطوات مركبة ومتنوعة ومتناقضة أسهب المسيري في شرحها وتفصيل جزئياتها حتى تبدو متداخلة ومتكرِّرة؛فكل خطوة تتضمن من العمليات العقلية الكثير مما قد نجده في خطوة أخرى، فالملاحظة والربط والتجريد والتوليد هي أدوات الباحث التي لا يستغني عنها طيلة مساره البحثي، وحاولنا نحن أن نُوَضِّح خيوطها العريضة ونقف على الخطوات المُهِمَّة وهي كالآتي:

1- الاطلاع على الحقائق والمعطيات والمعلومات والوقائع، الخطابات(النظريات، النصوص الثقافية، العلوم، المؤسسات الاقتصادية والسياسية، المصطلحات ... المنظومة الاجتماعية، رؤية الذات والعالم)باستعمال الملاحظة الدقيقة، كما لا بد من قراءة الخطابات ومعاينة الوقائع والمعلومات مرات عديدة بغية تفكيكها، ولا يتم الاكتفاء بقراءتها معزولة عن سياقها؛ فالنموذج مستَمَد من الظواهر الواقعية بما يُضمِره من نظريات وتوجُّهات وإيديولوجيات وأفكار وخطابات، إذ«**لا يمكن للباحث أن يتوصَّل للنمط الأساسي الكامن من خلال تحليل داخلي بنائي محض فقط، بل لابد له من معرفة الأنماط التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص والتي تُشَكِّل مرجعيتها. ولذا، لابد عند تحليل الباحث للظاهرة ألا يعتمد على لحظة الإدراك المباشرة لها، ولكن يستند إلى الإدراك في صورته الأعمق والأوسع الذي يصل الظاهرة بسياقاتها المحيطة**»[2]. وهذا عكس الدراسات المحايثة التي تكتفي بدراسة نسيج النص دون النظر في

1- عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، ص85.

2- المرجع نفسه، ص86.

سياقاته، وعليه فإن نموذج المسيري نموذج سياقي، يولي حيثيات النص والظواهر أهمية قصوى؛ فعندما أقرأ نصا ما قراءة تأمُّل وتمحيص وتفكيك هذا لا يساعد لوحده على الوصول إلى النموذج الكامن فلا بد من العودة إلى السياق الحاف به، وفي حالة الدراسة النماذجية لحضارة بأكملها مثلما درس المسيري النموذج الحضاري الغربي الحديث، فلا بد من الاطلاع على نظرياته وتياراته وأعلامه ليس بغية التراكم المعلوماتي؛ وإنما لاكتشاف الموجَّه الذي يجمع بينها والسياق الحضاري والثقافي والسياسي والاقتصادي والدولي والاجتماعي... الحاف بها والذي من شأنه أن يُوحِّد هذا الإنتاج الإنساني بمختلف ميادينه مهما بدا مختلفا.

بالإضافة إلى سياق النص يتدخل في عملية القراءة والتفكيك بشكل أساسي سجل الباحث؛ إذ إنه يقبل على البحث بما يمتلكه من معلومات ورؤى وفرضيات مسبقة وعقله مشحون بتساؤلات وإشكالات، هذا من شأنه مثلا أن يحمي محلِّل الخطاب الكولونيالي من الوقوع في إغراءات النص وألاعيبه الأسلوبية«**وهذا لا يعني بالضرورة السقوط في الذاتية، بل يعني إدراك الباحث أنه يأتي للظاهرة وللنص مسلحا (أو مثقلا) ببعض الأفكاروالتساؤلات والتحيزات والمسلمات بما يجعله قادرا على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكاروالتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهرعجزها التفسيري. كما أن إدراكه لوجود مقولات قبلية كامنة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تُنقِذه من السقوط صريع المقولات العامة المهيمنة التي نقبلها بحسبانها حقائق كلية نهائية...ومعظم هذه المقولات في حالتنا مستوردة من العالم الغربي**»[1]. لذا فالمعلومات في حد ذاتها ليست ذات أهمية والأهمية تكمن في تجزيء النص إلى وحدات وربطها بسياقات ووحدات خارج بنية النص، ولابدَّ أن يولي فهمه ومسلماته ومعارفه القبلية أهمية قصوى؛ إذا لابد من القراءة وإعادة القراءة وإدراك الفهم الذاتي، والملاحظة الدقيقة وربط النص بسياقاته الحافة.

2- تحليل الصور المجازية: لا تنفصل هذه الخطوة كثيرا عن سابقتها ولكن لها أهمية قصوى تبلغ إلى درجة أن يصبح تحليل المجاز أداة تحليلية نكشف من خلالها النموذج الكامن لأن كثيرا ما يترجم النموذج نفسه إلى صورة مجازية، وهي المنبع الخصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة على حد تعبير المسيري[2]، كما تدخل في تشكيل النموذج التحليلي بحيث نفسر المسائل

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان،307.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص309.

بواسطتها، وسنقف بالتفصيل عند هذه الخطوة وعند أهمية المجاز في فكر المسيري في مبحث لاحق خاص بما أطلق عليه المسيري منهج التحليل من خلال الصور المجازية.

3- غربلة المعطيات: يفترض الباحث أهمية بعض الحقائق والمعلومات والمعطيات والصور ويتم استبعاد البعض الآخر، وهنا تدخل ذات الباحث بحيث يهمش ما بحسبه حدسه أنه هامشي.

4- بعد الإبقاء على المعلومات المهمة –من ووجهة نظر الباحث- تأتي عملية التنسيق والربط بين المعلومات والتفاصيل مع الحفاظ على علاقتها بالواقع والسياقات المحيطة بها أي لا يتم عزلها، وهنا يبدأ النموذج الإدراكي في الكشف عن نفسه.

5- تجريد النموذج الكامن: بعد عملية الربط تتم عملية التجريد؛ بحيث يتم تحرير الهيكل المعلوماتي المترابط والمتناسق من فضائه الزماني وينشأ عن ذلك بنية تصورية مجردة يقوم الباحث بتعميمها، ويبني عليها تحليله ورؤيته للموضوع المدروس، فمن «**دون تعميم لا يمكن أن يكون هناك إبداع، فمن خلال التعميم (وتجريد النموذج الكامن) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها نحن من خلال تجاربنا ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوي تحتها. بل ويمكننا القول: إنه من دون المقدرة على التعميم الخلاق لا يمكن أن نحقق أي تحرر من الواقع المباشر**»[1]. والنموذج المجرد ها هنا ليس صورة طبق الأصل عن الواقع بل هو محاولة لتفسيره، ولا يحيط بكل تفاصيله إنما يحاول الوصول إلى جوهره، وعملية التجريد بالتالي ما هي إلا تاكتيك منهجي[2].

6- تحويل النموذج الإدراكي الذي تم تجريده بعد مجموعة من العمليات العقلية المركبة (ملاحظة، استقراء،ربط وتنسيق) إلى نموذج تحليلي، أي أن النموذج الكامن يصبح أداة الباحث التحليلية، وسيتعامل مع موضوع الدراسة من خلال نموذجه المعرفي والإدراكي الذي يضمره، ولا تنتهي عملية البحث عند هذه المرحلة؛ إذ لابد من الباحث أن يعود إلى الواقع وموضوع الدراسة ليختبر صحة هذا النموذج ومقدرته التفسيرية.

7- العودة إلى موضوع الدراسة واختبار النموذج التفسيري التحليلي الذي تم صياغته وهي عملية حلزونية كما يصفها المسيري؛ حيث «**تأخذ عملية التفسير (أو الاجتهاد) داخل هذا النموذج شكلا حلزونيا، فالمفسر المجتهد لن يواجه الواقع بقانون عام أو افتراض عام يفسر به**

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص259، 260.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص310.

الواقع بأسره، وهو لن يقوم بمراكمة المعلومات عن الواقع بلا تمييز، بل سيصوغ نموذجا تفسيريا تصوريا من خلال قراءة التاريخ ومعرفة الدوافع الإنسانية وقوانين البنية الموضوعية والمتتاليات التفسيرية السابقة، ثم يختبر هذا النموذج بالعودة إلى التفاصيل التاريخية والاجتماعية. ولكن عملية الاختبار هذه ستقوم بتعديل النموذج، ومن ثم فإن عملية التفسير عملية حلزونية لا متناهية»[1]. فليس بمجرد تجريد النموذج الإدراكي وصياغة النموذج التحليلي/ التفسيري يغلق الباحث دفتي الموضوع المدروس، بل إن هذا المنهج يقوم أساسا على تلك العلاقة التبادلية بين الواقع والنموذج التي تسمح باختبار نتيجة البحث بموضوعية، وتسمح بزيادة المقدرة التفسيرية للنموذج لأنه «**كما بينا نتاج إبداعي ذاتي في تفاعله مع الواقع الموضوعي، ولذا فتطبيق النموذج (التحليلي) على الواقع ينجم عنه إثراء للنموذج ذاته، إذ إنه يتم توسيع نطاقه من خلال الظواهر والمعطيات المادية التي يحاول تفسيرها، فهي قد تتحداه وتبين عجزه التفسيري، ومن ثم لا بد من تعديله بعض الشيء حتى نزيد من مقدراته التفسيرية**»[2]. وعملية الاختبار والإثراء وإعادة الاختبار إلى ما لانهاية من شأنها أن تضع حدا للذاتية والخيال.

خلاصة القول أن هذا النموذج يجمع بين الذاتية والموضوعية وبين الملاحظة وسعة الاطلاع، بين الحدس والخيال، بين الحياد والتعاطف ونجاح اختباره رهينُ قوةَ حدس الباحث ودقة تأمله ومقدرته على الربط والتركيب والتجريد والاستدلال على صحة هذا النموذج، ونتاج تفاعل الذات مع الموضوع، فهو «**ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لانهاية). إن النموذج بوصفه أداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي ولذا يمكن القول بأن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الامبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، والانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمي من خلال الخيال الإنساني ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه في الوقت نفسه يكبح جِماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهي مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول،ص159.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص279.

النموذج»[1]. وتبقى هذه الآليات الإجرائية نظرية وتبدو وكأنها معقدة وتتعامل مع الواقع والظواهر السوسيولوجية أكثر من النصوص لاسيما وأنها مقولة منهجية تأسست في أصلها ضمن الدراسات الاجتماعية مع ماكس فيبر –كما أوضحنا في الفصل السابق- وعليه لا يمكن استيعابها إلى عندما تدخل حيّز التطبيق، وعليه لمزيد من الشرح والتوضيح اخترنا نموذجا تطبيقيا من النماذج والأمثلة الكثيرة التي أوضح بها المسيري عملية استخلاص النموذج المعرفي الكامن وتحويله إلى نموذج تحليلي.

2-قضايا التحليل النماذجي ومسائله عند عبد الوهاب المسيري.

طبَّق عبد الوهاب المسيري منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية على عدَّة مواضيع وخطابات من صلب ثقافة الأنا و ثقافة الآخر وأخذت مسألة الصهيونية واليهودية حصة الأسد من التحليل النماذجي الذي قام به -ولا أدلَّ على ذلك من تأليفه لـ**"موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"** التي طبق فيها هذا المنهج- بل إن الغاية من هذا المنهج كانت من أجل الإنسان والعلوم الإنسانية والاجتماعية إلى جانب الرغبة في دراسة أكثر تفسيرية لتلك المسألة بعيدا عن المتحيزات والسَّرديات الشائعة، ولكنه قد وصل«**بالنموذج التفسيري الخاص بالظاهرة اليهودية، إلى النموذج التفسيري للحضارة الغربية. ومن الواضح أن النموذج المعرفي التفسيري لدى المسيري اكتسب حياة وتاريخا في حد ذاته، فتجاوز الموسوعة، وتخطى حدودها، ليصنع لنفسه كيانه المعرفي المستقل، ويصبح نموذجا معرفيا لتفسير الحضارة»**[2]. بل لتفسير ثقافته وحتى حياته الخاصة؛ فقد انتهجه في كتابة سيرته الذاتية؛ حيث يقول«**وقد يقول قائل إن كل الأمور مترابطة، وإنني قد استبعد بعض التفاصيل المهمة دون أن أدري، وهو محق. ولكن لا مناص من الاختيار، ولا مناص من أن يتم الاختيار والإبقاء والاستبعاد والتهميش والتركيز حسب نموذج محدد، فالبديل هو أن أحاول أن أعطي القارئ كل تفاصيل حياتي، دون تفسير أو ترتيب، ولعله قد يغرق فيها فلا يعرف أين يبدأ وكيف ينتهي، وما معنى كل تفصيلة أو "معلومة" كما يقولون هذه الأيام**»[3]. فحياة الإنسان مجموعة من المحطات والوحدات المترابطة لا يمكن أن تفهم إحدى

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص280، 281.

2- رفيق حبيب، نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة؛ قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول"الإطار النظري والموسوعة"، ص165.

3- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص6، 7.

المراحل دون أن تربطها بمراحل أخرى ولا يمكن أن تفهم هذا الإنسان إلا بالنظر إلى الظروف والبيئة التي عاش فيها، كما لا يمكنك أن تغرق في تفاصيل حياته وليس من المهم أن تعرف تلك المعلومات البسيطة التي لا تفيد في فهم رؤيته وإدراكه ومساره العملي في الحياة باعتباره إنسانا مستخلفا في الأرض له هدف يحيا لأجل تحقيقه، كما أن سيرته الذاتية"رحلتي الفكرية؛في البذور والجذور والثمر" هي في حد ذاتها تشكل مصدرا مهما للاطلاع على مفهوم النموذج وصياغته وعناصر تكوينه.

بالإضافة لما سبق فقد طبَّق المسيري التحليل النماذجي في ميدان الأدب ومن أمثلة ذلك مقاله المعنون **"الفتيان الغرباء الروح: بحث في النموذج الكامن في بنية العمل الأدبي"**، وفي دراسته للنموذج الحضاري الغربي كان لا بد له من الوقوف على نماذج أدبية ونقدية، ونفس الأمر بالنسبة لدراسة اليهود والصهيونية، وقد ذهب المسيري أبعد من ذلك إذ حلَّل من خلال هذا المنهج آيات من القرآن الكريم وبعضا من الأحاديث النبوية، ولا يتناقض هذا مع دراسته للآخر أو للأدب لأن المسيري يبحث عن الإنسان وقيمة الإنسان وعلاقة هذا الإنسان بالخالق وبالطبيعة؛ تحرِّكه نفس الأسئلة ونفس الأهداف باحثا عن رؤية كونية معتدلة، وإن بدأ مساره البحثي ماركسيا ماديا لكنه سرعان ما أدرك رحابة الإسلام والإيمان ومقدرته على الإجابة على أسئلته الوجودية، وسنأخذ نموذجنا التطبيقي من تحليله لحديثين نبويين شريفين، إلى جانب أننا سنقف مليا عند تحليله لسرديات الآخر؛ فإنَّه لجأ إلى هذا التحليل بغية الرد على النموذج الغربي.

3-نموذج تطبيقي.

من أجل الوقوف على اتساع رقعة تطبيق هذا المنهج اخترنا نموذجا تطبيقيا بعيدا عن مجال الدراسات مابعد الكولونيالية تتَّضح فيه إجراءات هذا المنهج كما أننا سنخصص فصلين لاحقين لهذا الشأن، كما أن تطبيق هذا المنهج في مجال تحليل بنية السرديات الكولونيالية يتعامل بشكل أكبر مع نماذج حضارية وثقافات، أما في هذا العنصر سنقف عند التحليل النماذجي لحديثين شريفين اتخذهما المسيري مثالا لتوضيح النموذج المعرفي الإسلامي ببعده الإنساني الذي اتخذه وسيلة مقاومة ومصادرة لنموذج الآخر[1]:

1- يُنظَر تحليل الحديثين في عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص311-313.

الحديث الأول:

«حدَّثنا إسماعيل قال: حدَّثني مالكٌ عن نافعٍ عن عبدِ اللهِ بن عمرَرضيَ اللهُ عنهما أنَّ رسول الله ﷺ قال: (عُذِّبَتِ امرأةٌ في هِرَّةٍ حَبَسَتْها حتى ماتَت جوعًا، فدخلت فيها النار). قال: فقالوا - والله أعلم-: لا أنتِ أطعمتِها ولا سقيتِها حينَ حبستِيها، ولا أنتِ أرسلتِها فأكلتْ من خَشاشِ الأرض»[1]

الحديث الثاني:

«حدَّثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالكٌ عن سُمَيٍّ عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رسول الله ﷺ قال: "بينما رجلٌ يمشي، فاشتدَّ عليه العَطَش، فنزل بئرا فشَربَ منها، ثم خرج فإذا هو بكلب يلهث، يأكل الثرى من العطش، فقال: لقد بلغ هذا مثل الذي بلغ بي، فملأ خُفَّه ثم أمسكه بفيه، ثم رَقِيَ فسقى الكلبَ، فشكر الله له فغفر له. قالوا: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم أجرا؟ قال: في كل كبد رطبة أجر"»[2]

1- **تقسيم الحديثين إلى وحدات بعد القراءة المتمعّنة:**

الحديث الأول	الحديث الثاني
امرأة	رجل
قط	كلب
جوع	عطش
زيادة الجوع	سقيا
موت	حياة
جهنم	جنة

يظهر من خلال هذا التقسيم تقابل الحديثين، ووجود جملة من الثنائيات، لكن التحليل النماذجي لا يهمُّه هذا المستوى السطحي من التحليل، استخراج الوحدات وإحصاء عدد الكلمات لأنه ينفذ إلى الأعماق وهدفه الوصول إلى رؤية أوسع وتشمل خطابات أخرى.

1- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (كتاب الشرب والمساقاة "باب فضل سقي الماء")، الحديث رقم 2365، ص569.

2- المرجع نفسه، (باب فضل سقي الماء)، الحديث رقم 2363، ص569.

2- **تجريد الوحدات:**

*- تجريد أولي:

المرأة والرجل ـــــــــ إنسان

القطة والكلب ـــــــــ حيوان

الجوع والعطش ـــــــــ حالة طبيعية (حياة- موت)

البطش بالحيوان وزيادة الجوع/ الرفق بالحيوان وري العطش ـــــــــ فعل إنساني

موت القطة وحياة الكلب ـــــــــ نتيجة مادية

الجنة والنار ـــــــــ نتيجة روحية

*- زيادة مستوى التجريد:

الإنسان ـــــــــ فاعل

الحيوان ـــــــــ مفعول به

ري العطش/ الرفق بالحيوان ـــــــــ فعل

الفعل يؤدي إلى ـــــــــ نتيجة (عاقبة)

3- **ربط الحديثين بنصوص وسياقات أخرى واستخلاص النموذج المعرفي ورؤية الكون:**

لا يتم الوصول إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون من خلال معطيات التجريد فقط، إذ «**لابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف- الأمانة- وضع الإنسان في الكون) فهذا سيساعدنا على الوصول إلى البعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به). ومن كل هذا نستنتج أن الحديثين يتناولان علاقة الإنسان بالطبيعة وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلا وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة، ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يبددها وكأنه وحده في الكون: كائن لا متناه**

متأله»[1]. وعليه فإن النموذج المعرفي الموجه للحديثين يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بالحيوان وهي علاقة متوازنة لكنها لا تساوي الإنسان بسائر المخلوقات، بل تبرز تفرده وتميزه والقيمة التي حضي بها في الإسلام وهذا النموذج يحكم المنظومة الإسلامية بشكل عام، فمن خلال تفكيك الحديثين استطعنا تجريد النموذج المعرفي للإسلام، وذلك أن التحليل النماذجي لم يكتف بتحليل المضمون بشكل محايث؛ إنما ربط بنية الحديثين بشواهد من القرآن الكريم والأحاديث النبوية وممارسات الصحابة وبعض المسلمين والفرائض والسنن أخرى، حيث توفَّرت نفس الرؤية ونفس التصور الإسلامي لعلاقة الإنسان بالطبيعة (علاقة استخلاف)، وهذا من شأنه أن يزيد من إصرار المسيري على تركيبية النماذج ومقاومة النماذج الاختزالية التي تضمر علاقات الإذعان والهيمنة والتسلط كل هذا من خلال تصور لعلاقة الإنسان بالخالق والطبيعة.

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص312.

المبحث الثالث:النموذج التفسيري المُركَّب عند المسيري؛ إعادة اعتبار لتركيبية الإنسان ومقاومة للنماذج الاختزالية.

أولا: صياغة النموذج المركَّب المضاد للنماذج المشيِّئة للإنسان.

منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية كما سبق وقلنا يقع في لب مشروع عبد الوهاب المسيري وهو المُمَيِّز- إلى جانب مقولاته المنهجية الأخرى- لخطابه ما بعد الكولونيالي، كما أن للمسيري بصمته ورؤيته التي أرادها وإن طُبِّق هذا المنهج في العلوم الطبيعية كما هو عند "توماس كون"* وكذا في العلوم الإنسانية ولاسيما الاجتماعية (النمط المثالي Ideal type لماكس فيبر Max weber) و(نماذج كوندرسيه (condorcet) وآرو(Arrow) وكورنو(Cournot))، المعيارية التي غلب عليها المنطق الرياضي والمسائل الإحصائية**، وقد جاء في "**المعجم النقدي لعلم الاجتماع**" أن «**لبعض النماذج غاية معيارية ولبعضها الآخر غاية وصفية، في حين أن لبعضها أخيرا غاية تفسيرية... في علم الاجتماع النماذج التفسيرية هي دون شك الأكثر تكرارا والأكثر أهمية في آن واحد**»[1]. ونموذج المسيري-عبر تخصصي- هو نموذج تفسيري -كما قد سبق وأوضحنا- فالنماذج الوصفية بحسبه لا تتطلب اجتهادا وتعتمد على الموضوعية المتلقية كما أن النماذج المعيارية تقوم بتسوية الظاهرة الإنسانية بالظواهر الطبيعية باعتبار الإنسان جزءا لا يتجزء عن الطبيعة، وهذا ما رفضه المسيري وبنى عليه مشروعه؛ إذ يجب أن يكون التعامل مع الظاهرة الطبيعية مختلف عن التعامل مع النفس البشرية ومنتجاتها.

إنَّ النموذج في العلوم الطبيعية يتسم بالثبات والسكون، يتعامل مع الحاضر، ولغته جبرية حرفية، وكما هو معلوم أن«**(مسلمات العلم ثلاث: الحتمية (أن هناك نظاما معينا في الكون)،**

---

*- «**لاحظ تولين في كتابه Human understanding [الفهم الإنساني] بأن مفهوم الأنموذج ظهر لأول مرة في القرن الثامن عشر مع لختنبرغ Lichtenberg، لكن استعماله، وإلى حدود القرن العشرين، ظل محدودا، إلى أن تم استخدامه من لدن فتجنشتاين وخصوصا من لدن كون**» يُنظَر مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2001، ص179.

**- الملاحظ والغريب في معجم ر.بودون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع أنه لم يؤت فيه على ذكر ماكس فيبر واقتصر على ذكر كوندرسيه (condorcet) و آرو(Arrow) وكورنو(Cournot)رغم تأكيده على أن النموذج في علم الاجتماع قديم قدم هذا العلم نفسه، يُنظَر ر.بودون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1986، مادة النماذج Modéles، ص585- 591.

1- المرجع نفسه، ص589.

والاطراد (أن نظام الكون مطّرد) والوصفية أو الحسية في المعرفة (أن معرفتنا لهذا النظام لا تتأتى عن طريق آخر غير الملاحظة والخبرة الحسية). والدراسة من خلال النماذج تدور في هذا الإطار وتقبل بهذه الأهداف والمسلمات، ولكنها تتيح فرصة توسيع نطاق الأهداف وتفسير المسلمات بطريقة تسمح بأن نفرق بين النماذج التي تستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية، وتلك التي تستخدم لدراسة الظواهر الطبيعية. فنحن نؤمن بوحدة العلوم(لا بواحديتها) بمعنى أن ثمة إجراءات عامة تستخدم في عملية تحصيل المعرفة، ولكن ثمة اختلافات جوهرية بين معرفتنا بسلوك النحل والبقر ومعرفتنا بسلوك البشر»[1]. فالإنسان والظواهر المتعلقة به لا يمكن أن تدرس بالشكل الذي تدرس به الطبيعة/المادة نظرا لتركيبيته، وهذا ما دفع بالمسيري إلى اختيار هذا المنهج؛ إذ استطاع من خلاله إقامة تحليل علمي منهجي للظواهر والخطابات دون أن يختَزل الظواهر الإنسانية بل يتعامل معها في تركيبيتها، وهذا جزء من مشروعه المتمثل في الدفاع عن الإنسان ضد أي خطاب أو نظرية أو حضارة قامت بتشييئه والتقليل من قيمته، لتصبح صياغة المنهج في حد ذاتها عملية مقاومة ضد أي شكل من أشكال تهميش الإنسان ومحاولة حوسلته وردِّه إلى ما هو دونه وإلى عنصر واحد فقط.

إنَّ النموذج الذي يحوي عنصرا واحدا أو عنصرين فقط ويقوم باختزال الواقع في هذا العنصر هو **"نموذج اختزالي"**[2]، ومثال ذلك النموذج المادي الذي يختزِل الإنسان في الجسد والاقتصاد ويتعامل معه كما يتعامل مع سائر الأشياء، وهو إنسان ذو بعد واحد لا أهمية لإنسانيته ولعواطفه وروحه والقيم والمبادئ التي تحكم حياته وعلاقته مع سائر البشر، وهو الأمر المرفوض جملة وتفصيلا في فكر المسيري وفي دفاعه عن الإنسان، ومن أجل هذا صاغ المسيري **نموذجه المركب** الذي ينظر للظاهرة في تركيبيتها ويأخذ بعين الاعتبار ما هو مادي وغير مادي، وكعادته المسيري يُعَبِّر عن المفهوم الواحد بعدة مصطلحات بغية تفسيره في كل جوانبه دون أن يغفل أي تفصيلة في دلالته[*]؛ حيث يقول«**(ويمكن أن نطلق عليه أيضا "النموذج المنفتح" أو "النموذج التعددي" أو "النموذج الفضفاض" أو "نموذج التكامل غير العضوي"). وهو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة مركبة أهمها الفاعل الإنساني ودوافعه) بحيث يعطي**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص115.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص134.

*- يسمي المسيري النموذج الاختزالي أيضا بالنَّموذج البسيط، النموذج المغلق، النموذج الواحدي، النموذج المصمت والنموذج الموضوعي المادي المتلقي.

الإنسان صورة مركَّبة عن الواقع ولا يختزل أيا من عناصره أو مستوياته المتعدِّدة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية، المحدودة واللامحدودة والمعلومة والمجهولة، التي تعتمل فيه. وهو النموذج الذي لا يمكنه أن يطرح نهاية للأشياء بسبب تركيبيته، فهو نموذج تفسيري اجتهادي منفتح وليس نموذج موضوعيا متلقيا ماديا»[1]. فنموذج عبد الوهاب المسيري إلى جانب أنه تفسيري يتعامل مع الواقع ولاسيما الإنسان على أنه مجموعة من العلاقات بعضها معروف وبعضها مجهول، وهي على قدر عال من التركيب، كما أنه نموذج منفتح قابل للتعديل والتحيين بحسب المستجدات والسيرورة الزمنية، وهذا النموذج الفضفاض مزيج من عناصر معروفة ومضبوطة وعناصر أخرى احتمالية ويعترف بالمجهول فهو يتعامل مع المادي والروحي، المثالي والواقعي، وهو رد فعل على النموذج الاختزالي المنغلق(نموذج تكامل عضوي) الذي تكون نتائجه كامنة في المقدِّمات بحيث يحوي عناصر معروفة وواضحة ودقيقة[2]، بالإضافة إلى أنه يختزل الإنسان إما في جانبه المادي فقط أو الروحي فقط.

ويخص المسيري بالذكر والتفسير(التَّفكيك وإعادة التَّركيب) النَّموذج الاختزالي الغربي الذي يختزل الظواهر الإنسانية والعالم برمته إلى عناصر مادية كما أنه لا يؤمن بالتجاوز والمركز المفارق وفي هذا دليل على قصور رؤيته للإنسان في أبعاده التركيبية؛ فإنسان ماركس اقتصادي، وإنسان فرويد جنسي، وإنسان داروين لا يختلِف عن الحيوان، بينما يؤمن النَّموذج المُركَّب بأن الإنسان قيم ومبادئ لا يعيش في حدود جسده فقط فهو مخلوق اجتماعي بحاجة إلى مرجعية ومعيارية، لذا فـ«**النَّموذج المركَّب يدور في إطار المرجعية المتجاوزة. وهو يتسم بالتَّماسك والوحدة ولكن تماسكه ليس عضويا أو صلبا، وثمة وحدة في الوجود ولكنها وحدة غير عضوية وغير مصمتة لأن مصدر الوحدة ومركز الكون غير المنظور ليس كامنا أو حالا في العالم(فهو الإله الواحد المفارق المنزه في النظم التوحيدية وهو الإنسان المتميز عن الطبيعة في النظم الهيومانية الإنسانية). والمركز مفارق للعالم لا يتجسد فيه رغم تجليه وتبديه من خلاله، ولذا فإن النَّموذج المركَّب لا يسقط في الكمونية الواحدية ويظل محتفظا دائما بمسافة بين الخالق والمخلوق وبين الإنسان والطبيعة لا يمكن اختزالها ولا إلغاؤها إذ لا يمكن توحيد قطبي الثنائية.**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول،ص157.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص134

ولكن هذه الثنائية الأولية ليست ثنائية صلبة(ثنائية غيرتكاملية) وإنما ثنائية فضفاضة»[1]. كما أن المسيري يرفض أيضا الواحدية الروحية المطلقة؛ فنموذجه يستوعب جميع العناصر والأبعاد المادية والروحية، ويؤمن بالثنائيات ويرفض أن يكون مركز الكون كامنا فيه؛ إذ ينتج عن هذا واحدية كمونية من شأنها أن تشيء العالم وتجعله متمركزا حول مركز واحد وهو الغرب المادي الذي يسعى المسيري من خلال رؤيته المنهجية هاته إلى تفكيك نموذجه الاختزالي، كما يرفض اختزال الإنسان والعالم في الطبيعة/ المادة، وعليه إنَّ هذا النَّموذج المركَّب من شأنه أن «**يخلق تربة خصبة (ارتباطا اختياريا) لمن يريد تجاوز الواحدية السببية والاختزالية، ولمن يريد أن يرصد الظواهرالإنسانية دون اختزال التحيزالإنساني أو الحيزالطبيعي**»[2]. ولمن أراد أن يتحرَّر من التبعية ويكسر قيود الصمت والتشيؤ.

ثانيا: أهمية النَّموذج المركَّب في تفكيك السَّرديات والصور النَّمطية.

للنَّموذج المركَّب دور هام في تفكيك السَّرديات والدراسات الصادرة عن نماذج اختزالية، ويمكن القول أنه ينطلق من تحليل النماذج الاختزالية "تفكيكها"، ثم تتم إعادة بناء نموذج يضم ما قد تم استبعاده وتخصيص ما تم تعميمه وتعميم ما قد تم تخصيصه، ذلك عبر الخطوات الآتية[3]:

1- يتم فصل الوقائع والتفاصيل التي تستخدمها النماذج الاختزالية "العلمية أو التآمرية" عن هذه النماذج أو أي نماذج مسبقة.

2- وضع الوقائع والتفاصيل في سياق إنساني (تاريخي واجتماعي) واسع، أي تتم استعادة البعد التاريخي والمنظور المقارن (فمثلا في سياق تفكيك السَّرديات الصهيونية يتم الحرص على ما تقوم الكتابات الصهيونية والمعادية لليهود والكتابات العلمية الاختزالية باستبعاده).

3- ربط الأجزاء والتفاصيل والحقائق بالكليات التاريخية والاجتماعية داخل أنماط.

4- ضم وقائع ومعلومات كان قد تم استبعادها من منظور النَّماذج الاختزالية القائمة، ويتم توسيع وتعميق الأنماط.

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص157.

2- المصدر نفسه، ص114.

3- يُنظَر المصدر نفسه، ص160.

وهي ليست بالمقترحات أو خطوات يستحيل تطبيقها ودعاوى تنظيرية، بل تم تطبيقها –كما سنرى في الفصلين اللاحقين- في تفكيك بنية الفكر الصهيوني والخطابات التي قامت بدراسة اليهود والظاهرة الصهيونية من حيث النَّماذج الاختزالية التي توجهها وحدث أن استوردها الخطاب التحليلي العربي دون إدراك لتَحيُّزاتها، وبحسب المسيري أن هذه النَّماذج لم تتناول الموضوع في جوانبه المركبة، فهي إما تبالغ في التعميم أو التخصيص ويتجلى ذلك في أقوال مثل «**"اليهود هم أصل الشر" أو النَّمط الأسيوي للإنتاج". فحين نقول ذلك نكون قد عزلنا اليهود والشرق عن أي سياق حضاري إنساني مركب، وتصورناهم حبيسي خصوصية لا تتغيرولا تتحول (وبالتالي أخرجناهم خارج نطاق العلم والمقارنة)**»[1]. بمعنى أنه يتم تنميطهم وفق صورة يتم إشاعتها وتعميمها فتصبح لصيقة باليهود، وفي حال امتثال الموضوعية المتلقية والعمل بنفس النَّموذج سيتم تكريس هذه السَّردية في الأذهان، هذا ما جعل بعض منتقدي المسيري أحتاج مثال وأسماء يظنون بأنه دافع عن اليهود عندما رفض تعميم الصفات الدونية التي من شأنها أن وضعتهم في قالب واحد لا يَشذ عنه أي يهودي منذ ظهور اليهودية إلى يومنا هذا، وفي حقيقة الأمر أن المسيري فَكَّك المقولات التي أصبحت مسلمات منها ما يدخل تحت باب نظرية المؤامرة ومنها ما يدخل ضمن سردية معاداة السامية والأهم منها ما أنتجه اليهود من رؤى وخطابات تجاه الآخرين والصورة التي نَمَّطوا عليها العرب، فمن خلال فهم نموذج المسيري سنعي بأنه لم يدافع ولكنَّه فكَّك النَّماذج الاختزالية وأسس لنماذج -سنأتي على ذكرها بالتفصيل- ركَّزت على ما تَمّ إغفاله ولم تغرق لا في التعميم ولا في التخصيص المبالغ فيه.

وما قيل حول السَّرديات الصهيونية والخطابات التي نمَّطت صورة اليهود ينطبق على الخطابات الغربية في تنميطها لذاتها وللشرق، فهذا ناتج عن رؤية اختزالية مركزية عمَّمت سرديَّتها وهمَّشت سرديات الآخرين لأن نموذجها الاختزالي «**يتعامل مع الظواهرعلى مستوى عال للغاية من التعميم فيلغي الخصوصية لأن كل الظواهر خاضعة لنفس القانون، فيسقط في تعميمات كاسحة مثل"حضارة الشرق الروحية" و"حضارة الغرب المادية"، وكأن الشرق لا يعرف كيف يتعامل مع عالم المادة، وكأن شعوبه غارقة في التأمل الصوفي، وكأن الغرب منهمك في الصراع ضد الطبيعة ولم يعرف أي عقائد دينية**»[2].وعليه فإن الرؤية المنهجية للمسيري-كما

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص317.

2- المصدر نفسه، ص317.

أشرنا سابقا- في حد ذاتها تفكيك ومصادرة للسَّرديات؛ فالسَّرديات الكولونيالية التي تُحَوَسِّل الإنسان وتُنَمِّط صور الشعوب وتتعامل معها كحيوانات أو أشياء تستغلها لصالحها ناتجة عن بنية تصورية تعتقد بوجود جوهر واحد في العالم وقانون واحد؛ فهي المركز ومقولاتها ورؤيتها لذاتها والآخرين هي المسلمة التي ينبغي أن تعمم في الأذهان، وفي حال عدم الكشف عن هذا النَّموذج سيتم للأسف المساهمة في ترسيخ هذه المروية، لذلك أخذ المسيري على نفسه عاتق التوعية بتحيزات ونماذج الآخر التي لا تخدمنا في شيء وبوجوب تشغيل العقل العربي الاجتهادي لأن «**واقعنا العربي- أي حاضرنا- أسهم الغرب في صياغته عن طريق سلعه ومفاهيمه وجيوشه، وإذا استمر الآخرون في القيام بعملية التعميم بالنيابة عنا، من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم أو نرفضها فنقف في مهب ريح التفاصيل المتناثرة**»[1]. ومن هذا المنطلق قام المسيري بمقاومة خطابات الآخر بأدوات منهجية ومصطلحاته التي سَكَّها، وبالقصص والأشعار التي أَلَّفها للأطفال وبمشاريعه التي طرحها مثل فقه التحيز، والحداثة البديلة، وغيرها من المواضيع التي اهتم بدراستها، وكلها تندرج تحت نموذجه المركب النابع أساسا من النموذج المعرفي الإسلامي ومن رؤية تفكيكية لصورة الإنسان في النَّموذج الغربي–كما سنُفَصِّل في فصل لاحق-

لا يقف نموذج المسيري المركب عند حدود تجريد النَّموذج الاختزالي والكشف عنه والتنبيه إلى مخاطره بل يؤسِّس انطلاقا منه لنموذجه التفسيري المركب، أي أنه"**نموذج تأسيسي**"ويعني بذلك عملية تفكيك متبوعة بإعادة تركيب وفق أسس جديدة؛ فهو تفسير للواقع أو النص أو الظاهرة برؤية جديدة مبتكرة لا اتباع فيها للمسلمات السائدة[2]، أساسها الاجتهاد والإبداع والقول بالأسس الجديدة يعني ضم المعلومات والحقائق التي تم تهميشها في السابق وإعادة التركيب من منطلق النموذج المعرفي النابع من مرجعيات الباحث والمتحرر من تحيزات الآخر،ولكننا نرانا قد عدنا إلى متاهة المصطلحات المسيرية فالنَّموذج التَّأسيسي بهذا المعنى لا يخرج عن مفهوم النَّموذج التفسيري، وقد أسَّس/صاغ المسيري ثلاثة نماذج تحليلية لدراسة اليهود واليهودية والصهيونية هي (الجماعة الوظيفية، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، الحلولية الكمونية الواحدية) إلى جانب تحليله النَّماذجي المركب للحضارة الغربية وسرديات الاحتلال الصهيوني في علاقته

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص259 ،260.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص115.

بالامبريالية الغربية وسنخصص الفصل القادم للتفصيل في تطبيقات النَّموذج التفسيري المُركَّب في تفكيك السَّرديات الكولونيالية.

وفي الأخير يُمكِن القول أن نموذج المسيري هو **"نموذج اجتهادي تفسيري مركب فضفاض تأسيسي تعاقبي"** .

ثالثا: الكشف عن النَّسق/ النَّموذج الكامن بين منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية واستراتيجية النقد الثقافي.

1- علاقة مفهوم "النَّسق" بـ"النَّموذج" عند المسيري.

استنتجنا من مفاهيم المسيري للنموذج أنه يعرفه تارة بكونه بنية و تارة أخرى بكونه نسقا كامنا، وقد طبَّق آليته الموسومة "التعريف من خلال الحقل الدلالي"* في تحديد مفهوم النموذج في "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" فالمصطلحات -في عرف المسيري- تُعْرَفُ بمترادفاتها ومشتركها الدلالي، وأشار إلى أن النّسق والنَّموذج يندرجان ضمن حقل دلالي مشترك يجمع مصطلحات تفيد التجريد والتنسيق والترابط وتعين الإنسان على الإدراك، فمن حيث المبدأ النَّموذج والنسق متقاربان في دلالتهما العامة إلى أبعد حد، وبالعودة إلى حد النَّسق لغة فقد جاء في **"لسان العرب"** لابن منظور في مادة "نسَق" «**النسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد، عام في الأشياء، وقد نسقته تنسيقا، ويخفف.ابن سيده: نسق الشيء ينسقه نسقا ونسقه نظمه على السواء، وانتسق هو وتناسق، والاسم النسق، وقد انتسقت هذه الأشياء بعضها إلى بعض أي تنسقت. والنحويون يسمون حروف العطف حروف النسق لأن الشيء إذا عطفت عليه شيئا بعده جرى مجرى واحدا. وروي عن عمر- ﷺ - أنه قال: ناسقوا بين الحج والعمرة، قال شمر:معنى ناسقوا تابعوا وواتروا. يقال: ناسق بين الأمرين أي تابع بينهما. وثغر نَسَق إذا كانت الأسنان مستوية. ونسق الأسنان: انتظامها في النبتة وحسن تركيبها. والنسق: العطف على الأول، والفعل كالفعل. وثغر نسق وخرز نسق أي منتظم... والتنسيق: التنظيم. والنسق: ما جاء من الكلام على نظام واحد، والعرب تقول لطوار الحبل إذا امتد مستويا:خذ على هذا**

*- طبَّق المسيري هذه الآلية في تفكيكه للمصطلحات وإعادة تركيبها وتقديم المصطلح والمفهوم البديلين، سواء بالنسبة للمصطلحات المستعملة في الدراسات التي تخص اليهود أو الصهاينة أو المصطلحات التي يفرضها الغرب على العالم وكذا المصطلحات المستعملة في خطابنا العربي، وكذا مصطلحات العلوم الإنسانية والاجتماعية والأدب.

النسق أي على هذا الطوار، والكلام إذا كان مسجعا، قيل: له نسق حسن.ابن الأعرابي: أنسق الرجل إذا تكلم سجعا. والنسق:كواكب مصطفة خلف الثريا، يقال لها الفرود. ويقال: رأيت نسقا من الرجال والمتاع أي بعضها إلى جنب بعض...والنسْق، بالتسكين: مصدر نسقت الكلام إذا عطفت بعضه على بعض، ويقال: نسقت بين الشيئين وناسقت»[1]. مما يفيد التتابع والترابط والانسجام والتآلف والانتظام على منوال واحد.

يمكن الحديث عن أنواع مختلفة من الأنساق؛ كالنسق الفيزيائي، النسق الرياضي، النسق البيولوجي، النسق الاقتصادي، النسق السياسي، النسق الأدبي، النسق الثقافي، والنسق التربوي، والنسق الاجتماعي، النسق الفلسفي، النسق الإعلامي، النسق التقني، النسق الآلي (السيبرنيتيقي)، النسق الفلكي، النسق الديني والنسق اللغوي...إلخ، ورغم تعدُّدها واختلاف مجالاتها ومكوناتها لا تخرج عن مفهوم الترابط والوحدة الفكرية، والتنظيم و«**المقصود بالنسق في الفلسفةّ والعلوم التنظيرية مجموعة من الأفكار العلمية أو الفلسفية المتآزرة والمترابطة يدعم بعضها بعضا ومؤلفة لنظام عضوي متين مثل قولنا: نسق أرسطو،ونسقّ نيوتن ونسق هيقل وما إلى ذلك**»[2]. وعبد الوهاب المسيري كما –أوضحنا- استعمل جملة من المصطلحات مثل البنية والمنظومة على غرار النسق كمترادفات لكلمة النموذج بغية إيضاح مفهومه ودلالته؛ حيث يجمع بينه وبين كل منها مشترك دلالي سواء الترابط أو الإضمار أو التجريد* أو التشابك، يقول المسيري «**ونحن نستخدم أحيانا كلمة "نسق" و"منظومة" لتؤكد انفصال "النَّموذج" عن الذات تماما كما نفعل مع "البنية" ولعل الفارق بين هذه المفردات أن كلمتي "نسق" و"منظومة" تتعاملان**

1- محمد ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر، دار صادر، بيروت، لبنان، ص352، 353.

2- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص497.

*- «"البنية" هي شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكة، ويرى أنها تربط بين عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه، وأنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات. ومن ثم فالبنية، كما تتبدى في عقل الإنسان، ليست ذاتية ولا موضوعية تماما. هذا لا يعني أن البنية مجرد "إدراك" لشبكة العلاقات، وإنما هي كل من"الإدراك" و"الشبكة"، أي أن البنية، إلى جانب وجودها الذاتي في العقل، لها وجود موضوعي، قد يدرك الإنسان معظم أو بعض جوانبه، وقد لا يدرك أيا منها. وهنا يمكن التمييز بين"البنية السطحية" و"البنية العميقة"، فالبنية السطحية هي هيكل الشيء ووحدته المادية الظاهرة، أما البنية العميقة فهي كامنة في صميم الشيء وهي التي تمنح الظاهرة هويتها وتضفي عليها خصوصيتها. وعادةً ما يعي المرء البنية السطحية المادية المباشرة، فإدراكها أمر متيسر ويتم بالحواس الخمسة، أما إدراك البنية الكامنة فهو أمر أكثر صعوبة، يتطلب استخدام الحواس وإعمال العقل والخيال والحدس...والفارق بين"النموذج" و"البنية" طفيف، ويمكننا أن نقول إن النموذج هو ذاته البنية وإن كان النموذج يؤكد الجانب الذاتي (إدراك شبكة العلاقات) والبنية تؤكد الجانب الموضوعي(شبكة العلاقات ذاتها)». يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، ص21، من خلال مقارنة مفهومه للنموذج بمفهومه للبنية العميقة فالمقصود إذا بترادف المصطلحين هو البنية العميقة.

بالدرجة الأولى مع عالم الفكر المترابط متمثلا في العلاقات السائدة في المجتمع. أما البنية فتتعامل بالدرجة الأولى مع العلاقات السائدة في المجتمع إما باعتبارها كيانا موضوعيا يعبر عن نموذج ما لم ندرك طبيعته بعد. فالبنية تؤكد عنصر انفصال "النَّموذج" تماما عن الذات، دون التركيبية»[1]. فالمسيري قد استعمل –لاسيما في الموسوعة- مصطلح النسق مرادفا لكلمة نموذج بالرغم من أن عملية الترابط والتركيب تكون أعقد منها في النسق كما أن النَّموذج – بحسبه- منفصل عن الذات أكثر من النسق إلى جانب أنه يحمل قدرا أعلى من الوعي[2]، لاسيما إذا تعلَّق الأمر بالنموذج التحليلي الذي يصوغه الباحث بوعي وإرادة ليوجِّه بحثه ورؤيته.

2- <u>بين الكشف عن النسق الثقافي المضمر والتحليل النَّماذجي للخطابات.</u>

يُعتَبر النَّسق الثقافي (Cultural system / systéme culturel) مفهوما جوهريا في استراتيجية النقد الثقافي، ولا يبتعد مفهوم النسق الثقافي عن الحد اللغوي والفلسفي للنسق حيث يفيد الترابط والانسجام، وبمفهوم "رولان بارت" Roland Barth" هو «**مجموع الإحالات والاقتباسات وقواعد "المقروئية" والبناء الرمزي و"المناخ "الإيديولوجي، التي تمنح النص مظهر "الانسجام والاتساق "، إنه منطلق بنيات أخرى ونصوص أخرى أي أن النص ليس كيانا متفردا مبتكرا لا نظير له ... إنه متشكل مما يسميه بارت "الما سلف": ما سلف قراءته وكتابته ومشاهدته، أي النص المجتمعي والثقافي**»[3]. فهو مجموعة أجزاء متماسكة ومتكاملة ومتناغمة أي شبكة متناسقة من المرجعيات الدينية والاجتماعية والقيمية والسياسية والإيديولوجية التي تتغلغل في النصوص وتُحدِّد نظرة الإنسان للأنا والآخر، أي أنَّه «**يقع في منطقة وسطى بين (البناء الاجتماعي) و(البنية الكامنة) في العقل الإنساني، وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى، فهذا النَّسق يُفسِّر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى، كما أنه بعد أن يكون كذلك ينقلب نسقا مهيمنا يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم**»[4]. وهذا يحيل إلى مفهوم النَّموذج الإدراكي من ناحية الكمون والهيمنة والترابط وتوجيه إدراك الإنسان ورؤيته لذاته

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص119.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص116.

3- رولان بارت، التحليل النصي؛ تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، دار التكوين، سوريا، 2009، مقدمة المترجم عبد الكبير شرقاوي، ص14.

4- سمير خليل، دليل مصطلحات النقد الثقافي، ص294.

وللآخرين، وتعريف المسيري للنموذج والتحليل النَّماذجي يحيل المُطَّلِع على استراتيجية النقد الثقافي ومفهوم النسق المضمر لاسيما حينما حدَّد النَّموذج بكونه نسقا كامنا في الخطابات أو الثقافات أو الحضارات، مما دفع بنا إلى التساؤل عما إذا كان منهج المسيري عبارة عن تنويع اصطلاحي لا يخرج عن مفهوم تفكيك النسق الثقافي؟!.

تبحث استراتيجية النقد الثقافي بدورها عن المضمر في الخطابات من أنساق ثقافية تغلغلت وتوارت خلف البنية الجمالية، وشأنها شأن التحليل النماذجي تعتمد على التفكيك والتأويل وحدس الباحث،وهي استراتيجية قرائية عبر تخصصية تنهل من المناهج والنظريات والعلوم؛ مصطلحاتها وآلياتها، لم يتَّفق الدارسون حول آلياتها الإجرائية وهذا على عكس منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية؛ إذ قام المسيري بتحديد جهازه الاصطلاحي وآلياته الإجرائية؛ فما لم يستطِع النقد الثقافي التعبير عنه وجدنا المسيري قد عبَّر عنه وفق منهجية ومصطلحات علمية حيث أوضح مراحل الكشف عن النَّسق/ النَّموذج من ملاحظة إلى تفكيك إلى بحث في السياق وصولا إلى الترابط والتجريد والكشف عن النَّموذج/ والنَّسق، وبالنسبة للمسيري لا تنتهي الدراسة عند هذا الحد بل هي البداية لصياغة نموذج تحليلي تفسيري لقراءة ثقافة وحضارة بأكملها فيصبح النَّموذج/ النَّسق أداة تحليلية.

إن النَّسق الثقافي يقوم على ثنائيات متصارعة فيها مركزية وتهميش وهيمنة وإذعان؛إلا أن المسيري لم يهدِف إلى الكشف عن هذه الثنائيات وتفكيكها، إنَّما من خلال تركيزه على الكشف عن النَّماذج المعرفية المرتبطة برصد الرؤى الكونية وتصورٍ للإنسان في علاقته مع الخالق ومع الطبيعة؛حيث رصد أشكال الهيمنة والتسلط على الذات الإنسانية بشكل عام وأنساق الاستبداد والتسلط الموجودة في الخطابات الغربية تجاه الشعوب الأخرى لذلك النَّموذج أعمق فهو يذهب إلى البحث فيما وراء النَّسق أي البنية التصورية التي أفرزت هذا النَّسق، فهي رؤية للإنسان وللخالق وللكون تدفع بظهور أنساق معينة حميدة أو خبيثة؛ لكنه من حيث المبدأ تحليل سياقي يبحث في المضمر لا تهمه البنية الجمالية لكنه يهتم بموجِّهات الخطابات بأنواعها وصولا إلى النموذج الحضاري.

من هذا المنطلق وبالعودة إلى كتابات المسيري سيلمس الباحث إرادة المسيري لخلق خطاب متميِّز عن سائر الخطابات التي نقدت الثقافة الغربية وسرديات الآخر لاسيما إذا تأملنا في طريقة حديثه عن "إدوارد سعيد" ومشروعه، وفي التفاته إلى الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية

التي راجت في زمانه، والتي لا ينفصل عنها مشروعه من حيث المنطلق والهدف والرؤية والموضوع، إنه من العجب بمكان أن يحيا مفكران بحجم سعيد والمسيري على مقربة من بعضهما البعض دون أن تجمعهما نقاشات ومشاريع مشتركة وقد درس كلاهما في جامعة كولومبيا واشتغلا على الأدب الإنجليزي وتخصَّصا في الأدب المقارن*، والملاحظ من إجابته عن سؤال "سوزان حرفي" عن مشروع "إدوارد سعيد" الكثير من الامتعاض والتحفُّظ والقليل من الحماس والحفاوة**.

يذهب المسيري إلى أن مشروعه يختلف عن مشروع سعيد حيث يعمل هو على تأسيس رؤية متحرِّرة من كل تحيزات الغرب تؤمن بقدرة الأنا على إنتاج خطابها البديل بينما لم يخرج سعيد عن الحيز الغربي ولم يتجاوز مرجعياته الغربية، يقول المسيري«**مع احترامي الشديد لخطاب إدوارد سعيد الما بعد كولونيالي، وإسهاماته معروفة للجميع، وأثره واضح، خصوصاً في العالم العربي، في تحدي المقولات التحليلية السائدة بخصوص الشرق وبخصوص العالم الإسلامي، لكن يظل هناك حيزقد يكون خارج نطاق خطابه باعتبارأن الحيزالذي يتحرك فيه هو الحيز الغربي. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن فكرإدوارد سعيد فكرغربي بالمعنى التقليدي أو أنه كمفكريمكن أن يُرد بقضه وقضيضه إلى النَّموذج الحضاري الغربي، لكنه أيضاً، يتحرك في الحيزالغربي والإنساني المتجاوز للحيزالعربي ما أطرحه بالمقابل هو نموذج تحليلي فضفاض يختلف عن النماذج التحليلية السائدة في الغرب ...النموذج الأول عقلاني مادي، والثاني لا عقلاني مادي. وأعني بالأول نموذج الإمبريالية، وبالثاني نموذج "ما بعد الحداثة، والإمبريالية الجديدة"، أي مايسمى بـ"النظام العالمي الجديد" وكلاهما يشترك في إنكارالحيزالفردي الإنساني»**[1]. لا يعني ذلك أن المسيري لم يستفد من الفكر الغربي الذي شكَّل جزءا كبيرا من رؤيته وفكره وساهم في صياغة منهجه، ولكن بحسبه قد استطاع تجاوز ذلك فعاد إلى تراثه وثقافته وحلَّل وفسَّر وتكلَّم من خلال سياقه الحضاري والثقافي بعيدا عن أي تحيُّزات غربية؛ حيث انطلق

*- يقول عبد الوهاب المسيري في سيرته الذاتية «**وقد تعرَّفت في كولومبيا إلى المفكرالعربي/ الأمريكي إدوارد سعيد الذي كان يدرّس في كولومبيا، وكان على وشك الحصول على درجة الدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة هارفارد. ولم نتحدث ساعتها عن الصراع العربي/ الإسرائيلي، وإنما تحدثنا عن أمور كثيرة خاصة بالمجتمع العربي وبالحضارة الغربية**» يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص154.

**- يُنظَر محاورة سوزان حرفي للمسيري وإجابته عن سؤالها حول رأيه في منجز إدوارد سعيد، سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص186.

1-المرجع نفسه، ص186.

في رحلته الحياتية والفكرية والبحثية ماديا وبعد رحلة الشك والبحث عن إجابات لأسئلته الوجودية انتهى به الأمر إلى النَّموذج الإنساني.

رصد "إدوارد سعيد"وحلَّل الكثير من العلاقات منها (المعرفة والسلطة – الثقافة والامبريالية – الرواية والتوسع الإمبراطوري) بغية تفسير السَّرديات الكولونيالية الغربية، إلا أن مشروع المسيري يُرَكِّز على الكشف عن النَّموذج المعرفي "علاقة الإنسان بالخالق والإنسان بالطبيعة"، فهو لا يكتفي بالكشف عن النَّسق الكولونيالي وعن ارتباط النصوص بسياقها الاستعماري، بل يذهب إلى أبعد من ذلك محاولا الكشف عن الأرضية المعرفية التي تصدر عنها أنساق من قبيل نسق العبودية والعنصرية والهيمنة والتسلط وهي أساس النزعة المركزية وكل النزعات التي من شأنها أن تسيء للإنسان وتفكِّك كينونته، فإجابات الإنسان فردا أو مجتمعا أو حضارة عن الأسئلة الكلية للوجود الإنساني تُشكِّل نموذجا معرفيا يتحكم في الرؤى والتصورات، في تنظيم الحياة الخاصة والأسرية والاجتماعية والأهم في رؤيته للآخرين؛ هل يراهم أندادا أم عبيدا، أصدقاء أم أعداء؟ وعليه فإن صراع الأنساق الثقافية يعود أساسا إلى صراعٍ فلسفي أعمق يرتبط بالنماذج المعرفية التي منها المادي ومنها الروحي ومنها الجامع بين الأمرين،والمنتصِر هو من يستطيع تغليف تحيُزاته بالحيل البلاغية والأسلوبية ويُغلغِل نموذجه المعرفي عند الآخرين بغية تهميش نموذجهم وجعلهم يفكِّرون بعقل ووفق الخريطة الإدراكية للأنا –الغربية-.

المبحث الرابع: منهج التحليل من خلال الصور المجازية.

أولا: علاقة الدال بالمدلول من وجهة نظر عبد الوهاب المسيري.

تعتبر إشكالية الدال والمدلول* ركيزة أساسية في الكثير من القضايا التي طرحها المسيري كإشكالية المصطلح، وتحليل الصور المجازية، بل ولها تأثيرها في المسائل العقدية وإدراك الخالق، وتتجاوز علاقة الاسم بصورته الذهنية مجال اللسانيات لتصبح رؤية فلسفية وكونية؛ إذ إن «**قضية علاقة الدال بالمدلول هي في واقع الأمر قضية علاقة العقل بالواقع (والإنسان بالطبيعة/ المادة، والذات بالموضوع، وفي نهاية الأمر، علاقة الخالق بالمخلوق)**»[1]. لذلك اختار أن يقارب الإشكاليات الفلسفية المعمقة من مدخل لساني/ فلسفي؛ فتدخل هذه القضية في قلب رؤيته للحضارة الغربية وفي صياغة منهجه البحثي، نظرا لما شَهِدَته اللغة من أهمية منذ نهاية القرن التاسع عشر فأصبحت المقولات الخاصة بها تنبع من النَّموذج المُهيمن على المشروع التحديثي الغربي. كما أنها تُفصح عن التحولات والتطورات الفلسفية الحاصلة منذ القرن 19 إلى غاية منتصف القرن العشرين أي من الحداثة/ البنوية إلى ما بعد الحداثة/ ما بعد البنوية.

حَرَّكَت المسيري جملة من التساؤلات للبحث في مسألة الدال والمدلول بشكل عام وفي الحضارة الغربية بشكل خاص من قبيل «"**لِمَ يهتم الفكر الغربي أساسا بمثل هذه الإشكاليات؟". أي إننا سنسأل سؤالا عن السياق الحضاري والاجتماعي والفلسفي، وعن مركب الأسباب الذي أدى إلى تحرك إشكالية انفصال الدال عن المدلول من الهامش الأكاديمي إلى المركز الحضاري. لِمَ تحول الإنسان الغربي من الإنسانية الهيومانية والاستنارة إلى البنوية ومنها إلى ما بعد البنوية؟**»[2]. وهي أسئلة من شأنها أن تجعل مقاربته لهذه الإشكالية مميزة وعبر تخصصية ومركبة ذات أبعاد متعدِدة؛ لغوية، فلسفية، إيمانية، فكرية، وبعد عملية التحليل والتفسير والنقد

---

*- يُعرِّف عبد الوهاب المسيري الدال والمدلول بقوله «**"الدال" هو الجانب المحسوس (بالإنجليزية/ سنسبل sensible) من الكلمة، فهو الصورة الصوتية أو مساويها المرئي. أما "المدلول"فو الجانب المفهوم من المعنى (بالإنجليزية: إنتليجيبل intelligible). وكان بوسعنا أن نقول ببساطة إن الدال هو الاسم والمدلول هو المسمى، وأن الدال هو العلامة التي تشير إلى شيء والمدلول هو المشار إليه. ولكن حيث إن كلمة "دال" لا تشير إلى الكلمات وحسب، وإنَّما تُشير إلى النظم الإشارية (علامات المرور- الرموز...إلخ) - فإننا نُؤثِر استخدامها لأنها أشمل.**» عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص219، 220.

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص31.

2- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص140.

والتفكيك والمناقشة صاغ رؤيته وخطابه التفسيري للعلاقة الرابطة بين طرفي هذه الثنائية اللسانية الفلسفية.

ناقش المسيري إشكالية الدال بالمدلول في الحضارة الغربية منذ "**فرديناند دوسوسير**" **(Ferdinand De Saussure)**وصولا إلى "**جاك دريد**"، وبالرغم من قول البنوية بانفصال الدال عن المدلول واعتباطية العلاقة بينهما إلا أن البنوية بقيت محافظة على قدر من المسافة والإنسانية المشتركة وإمكانية التواصل بين البشر وإمكانية توليد المعنى والوصول إلى حقيقة ما جعل التفسير البنوي لهذه العلاقة مقبولا إلى حد ما عند المسيري[1] بينما نقد بشدة الفلسفات العدمية وعلى رأسها استراتيجية التفكيك التي ذهبت إلى الفصل الكلي بين طرفي هذه الثنائية، فبعد الاهتمام الذي لقِيَته اللغة والمركزية التي اكتسبتها منذ نهاية القرن 19 جاء الفلاسفة العدميون ليتحدَثوا عن فشلها وقصورها كأداة للتواصل بين البشر، وفي هذا هجوم على مفهوم الإنسانية المشتركة وعلى مقدرة الإنسان على مراكمة المعرفة والتواصل مع الآخرين[2]، ومن جديد تحكمت نزعة المسيري الإنسانية ونموذجه الإيماني في مقاربته لهذه الإشكالية، واتخذ من المسائل اللغوية وسيلة لمعاينة علاقة الخالق بالمخلوق، وقيمة الإنسان في الحضارة الغربية وتجاوز المراكز وحلولها، لأن انفصال الدال عن مدلوله ليس مجرد قضية لغوية يفضي فقط لتعدد القراءات وإرجاء المعنى؛ فللعب الدوال علاقة بتفَكُّك المراكز والعدمية التي دمرت أي أمل بالعودة إلى الحلم الهيوماني التحديثي (مركزية الإنسان).

وبين علاقة الانفصال والاتصال يذهب المسيري إلى أن الدال في حالة اللغة الأدبية وفي العلوم الإنسانية منفصل عن المدلول، فالعلاقة بينهما في الخطاب الإنساني لا يمكن أن تكون بأي شكل من الأشكال مترادفة ومتلاحمة، أما في اللغة الحرفية الجبرية المجردة العلمية الخاصة بالعلوم الطبيعية فيتصل الدال بمدلوله إذ يقابل الدال الواحد مدلولا واحدا فيتطابقان بشكل تام فـ"أ" هي "أ"؛ حيث «**ثمة مسافة تفصل بين الدال اللغوي والمدلول، وهي مسافة تتسع وتضيق، بل أحيانا تنعدم، حسب مدى تركيبية المدلول (سواء أكان شيئا طبيعيا أم ظاهرة إنسانية أو غيبية). ولنأخذ حالة متناهية في البساطة مثل كلمة "ماء": الكلمة قد تشير إلى السائل المعروف بهذا الاسم ذي التركيب الكيميائي المعين. ومع هذا، فإنَّ استخدام هذا الدال ليس**

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص35.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص130.

أمرا بسيطا. فالدال جزء من النظام اللغوي المستقر، أما المدلول فينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغيّر، ولذا نجد أن العلماء لا يقنعون بكلمة ماء (التي لها إيحاءات كثيرة) ويتحدثون عن H_2o، فمثل هذه الصيغة المجردة تشبه التجربة المضبوطة. وإذا انتقلنا إلى حالة الظواهر الإنسانية، فإن الأمر يصبح أكثر تركيبا، فإن قلنا:"هذا الرجل خائف"، فإن كلمة "خائف" هنا عامة للغاية، ولا تنقل لنا المنحنى الخاص لخوف هذا الإنسان»[1]. وعليه فإنَّ اللغة الجبرية تعبّر عن قوانين علمية ثابتة مادية، فالواحد يساوي واحد، وعلاقة الدال بالمدلول واضحة والتجربة العلمية مضبوطة حُيِّد فيها بعدا الزمان والمكان، أما في حالة التعبير عن القضايا المرتبطة بالإنسان؛ فإن المسافة بين الدال والمدلول تتسع وتضيق دون أن تنقطع أو تلتحم كليا، فـ **«العلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال هي بنية سكونية بشكل عام، بينما البنية التاريخية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها المدلول هي بنية متحركة متغيرة. ولذا فثمة فجوة زمنية دائمة بين الدال والمدلول قد تتزايد اتساعا حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول. ويمكن القول إنه بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب»**[2]. فحركية المدلول وارتباطه بسياقات متعددة تجعل من العلاقة المتلاحمة بينه وبين الدال مستحيلة؛ فهو لا يسلم بالانفصال الكلي ولا بالاتصال الكلي، ويؤمن بعلاقة الانفصال/الاتصال بين الدال والمدلول فهذه الحالة يكون ثمة مسافة بين أطراف الثنائية دون أن يحدث انفصال أو تلاحم كلي، وفي هذه الحالة تكون هناك مرجعية نهائية يتصل من خلالها الدال بمدلوله، وهذا يؤدي إلى استقلال الفكر عن اللغة واللغة عن الواقع دون انفصال نهائي[3].

إن العلاقة بين الدال والمدلول –بالنسبة للمسيري- تعود أساسا إلى اختيار الإنسان واجتهاده؛ فمشروع المسيري الذي يناضل من أجل تحرير العقل من الجمود ويدعوه إلى التوليد والاجتهاد، المؤمن بقدراته الهائلة لا يمكن أن يُسلِّم باعتباطية العلاقة بينهما، فعندما يحاول الإنسان أن يسمي ظاهرة ما؛ فإنه **«لا بُدَّ له من الاختيار بين عدد لا بأس به من المفردات للإخبار عن ظاهرة**

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص14.

2- عبد الوهاب المسيري، هاتان تفاحتان حمراوان: دراسة في التحيُّز وعلاقة الدال بالمدلول، في" إشكالية التحيز": رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، 1998، ص65.

3- يُنظَر المصدر السابق، ص132.

مركبة، وحين يختار المصطلح الذي يتصور أنه مناسب، فإنه سيجد أنه متشابك مع عدد لا بأس به من المصطلحات الأخرى. وعملية الاختيار تعني إبقاء وتأكيدا واستبعادا وتهميشا، أي أنه لا يوجد تلاق آلي (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الاسم والمسمى وبين المصطلح والظاهرة، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاوجة المصطلح بالظاهرة والدال بالمدلول»[1]. فهي ليست عملية محايثة واعتباطية؛ فربط الدال بالمدلول عملية تخضع للاجتهاد والانتقاء تتحكم فيها أنساق ورؤى وتحيُّزات الإنسان سواء كان ذلك بوعي أو بدون وعي، لأنه جهد إنساني لا يمكن فصله عن روابطه الثقافية والزمنية والمكانية ورؤيته، وهنا تكمن صعوبة نقل مصطلحات العلوم الإنسانية والاجتماعية لأن الدال مرتبط بسياق حضاري والمصطلح يحوي وجهة نظر وأنساق من قام بسكِّه[2].

إنَ المسافة بين الدال والمدلول مهما ضاقت أو اتسعت فإنها مُعبَّأة بإيديولوجيات ورؤى وجهات نظر ومقاصد، إنها علاقة معقَّدة لا ترسو على رأي جازم بخصوص انفصال طرفيها أو اتصالهما، فوراء الدوال تختفي الأنساق والنَّماذج الكامنة وأي محاولة للفصل التام أو الاتصال بين الدال والمدلول هي في حقيقتها إلغاء لما تضمره الدوال، وهذا ما تعمل عليه السَردِيات الغربية كتكتيك لساني يهدِف إلى تحييد الكثير من التحيُّزات والتغافل عن الكثير من النوايا والحقائق التي لا يجب إغفالها في عملية تفكيك السَّرديات وتلقي النصوص الأدبية وفي عملية نقدها، وكذا في تلقي الخطابات الوافدة من حضارة إلى حضارة أخرى، وعليه فإنَّ في عملية تحليل الخطابات من حيث المضمون «**تُؤخَذ الكلمات والجمل كمؤشرات على أفكار أو مواقف من استخدمها أو نطق بها. ويمكن أن تدور الكلمات والجمل في إطار النَّماذج الاختزالية فيتم تصنيفها بشكل سطحي مباشر، وكأنها انعكاس بسيط لواقع المتحدث، وكأن الكلمات أدوات شفافة توصل ما يريد الإنسان التعبير عنه بشكل مباشر. وتبدأ عملية الإحصاء والرسوم البيانية التي لا تلامس إلا السطح. ولتجاوز هذا لابد أن يدرك الباحث أن علاقة الدال بالمدلول ليست بسيطة أو سهلة أو مباشرة وإنما بالغة التركيب. فالمدلول يتغير حسب تغير السياق...وعلاقة الكلمات بعضها ببعض قد تكون أكثر أهمية من معنى الكلمة في نفسها وما بين السطور قد يحدد معنى الكلمات**

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص24.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص25.

التي فوقها»[1]. ومنه فإن المسافة الفاصلة بين الدال والمدلول لا يمكن إلغاؤها بالفصل ولا تضييقها للحد الذي تختفي فيه بالاتصال لأن في ذلك محاولة إخفاء وتورية لمضمرات الكلمات والجمل والنصوص من نوايا وإيديولوجيات ونماذج معرفية وأنساق، ومنه فإن هذه المقاربة المسيرية من شأنها أن تُلفت الانتباه إلى محمولات الخطابات الموجَّهة من الآخر إلى الأنا، فحديثه عن النَّماذج والأنساق والتحيزُّات الكامنة في الخطابات ليس مجرد كلام عام بقدر ما هو خطاب مؤسس على رؤية علمية تقوم بتفكيك بنية السَّرديات والفكر؛ سواء الغربي أو الصهيوني.

ثانيا: أهمية المجاز اللُّغوي في إدراك الذات والعالم.

1- الاستعارة ودورها في إدراك العالم.

سبق وأن تحدَّثنا في الفقرات السابقة عمَّا يُمَيِّز اللغة الأدبية عن اللغة الجبرية من ناحية علاقة الدال بالمدلول، ولا يخفى على أحد أن الميزة الأساسية الفاصلة بينهما تَكمُن في الأسلوب البلاغي والتعابير المجازية بالنسبة للغة الأدبية، وقد بدأنا هذا المبحث بالحديث عن علاقة الدال بالمدلول من منظور المسيري، لأن هذا الأخير لا يبتعد في رؤيته للصورة المجازية عن رؤيته لتلك المسألة، فقد تناول المسألتين من نفس المنظور؛ فـ**«الصورة المجازية تتكون من جانبين، تماما مثل الدال والمدلول، جانب محسوس مستمد من عالمنا المألوف المباشر، وآخر مجرد يعبر عن عالم الأفكار. فلنضرب مثلا بهذا البيت من الشعر،"دقات قلب المرء قائلة له.. إن الحياة دقائق وثوان". فقد قام الشاعر في هذا البيت بالحديث عن مفهوم الزمن ومروره (الحياة دقائق وثوان)، ولكنه أراد أن يجعل هذا المفهوم المجرد أكثر تعيينا، بحيث يمكن للقارئ أن يدركه بشكل مباشر، فقد قام بالربط بين مفهوم الزمان والساعة التي تتكلم (دقات قلب المرء قائلة له)، فأصبح المفهوم المجرد أكثر قربا ومباشرة»**[2]. فالصور المجازية تُضمِر بدورها الكثير من الأنساق والنَّماذج الكامنة، إنها تعبير عن ثقافة وسياق اجتماعي وعقائدي وسياسي يمكن من خلالها أن نكشف عن التحيُّزات والرؤى التي تصدرها الذات تجاه الآخرين، وبإدراك المسيري لأهمية الصور المجازية جعلها جزءا أساسيا في عملية تفسير النصوص والظواهر.

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص175.

2- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص220.

سيبدو للمطَّلع على أعمال المسيري اهتمامه الواسع بالمجاز اللغوي -بما يشتمل عليه من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز مرسل- لدرجة اعتماده عليه في الوصول إلى النَّموذج الكامن والكشف عن التحيُّزات في النصوص والظواهر محل الدراسة، إلى جانب الاعتماد عليه كآلية مقاومة ورد؛ ذلك بصياغته لصور مجازية مضادة للصور المجازية التي قام بتفكيكها، وكذا اعتماده آلية المجاز لصياغة المصطلحات البديلة،يناقش المسيري مسألة اعتبار المجاز اللغوي بأنواعه مجرد إضافات أدبية لزيادة الشكل جمالية والتعبير تأثيرا* فـ«**حينما نقول "صورة مجازية" فنحن لا نعي شيئا هبط علينا من القمروإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظرا لتركيبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها في واقع الأمر بعيدة تماما عن ذلك، فهي مرتبطة تمام الارتباط بالنَّماذج المعرفية والإدراكية بل جزء أساسي من نسيج اللغة ذاتها ومن عملية التفكير**»[1]. وعليه يذهب المسيري إلى أن المجاز أكثر من مجرد زخارف وتنميقات؛ بل إنه في كثير من الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، يدخل ضمن عملية الإدراك؛ إدراك الإنسان لذاته وللآخر ورؤيته للأشياء وللعالم من حوله، كما يُمَكِّنه من التعبير عن أفكاره وخفايا نفسه، ودليل صريح على تركيبية الفكر البشري وعبقرية العقل**، يخفي وراء جمالياته المراوغة نماذجَ ومعانيَ ومقاصد وغايات يمكن الكشف عنها من خلال إيلاء الاستعارات أهمية في عملية الكشف عن مضمرات الخطابات والثقافات.

وفي ذات السياق يذهب كل من لايكوف وجونسون إلى أن حياة الإنسان بكل أبعادها مرتبطة بالمجاز/الاستعارة Metaphor، فهي ليست مجرد تعبير لغوي جميل؛ بل إنَّ النَّموذج الإدراكي للإنسان مبني على الاستعارة، ويذهبان إلى أنَّ«**التصورات التي تتحكم في تفكيرنا ليست ذات**

*- لم يخض المسيري في القضايا البلاغية والدلالية التي تخص علم البيان والمجاز واكتفى بالإشارة إلى معناه اللغوي والتفريق بينه وبين الحقيقة؛ حيث يقول «**مصطلح"المجاز من الفعل "جاز الشيء" بمعنى "تعداه إلى غيره". وتقسم الألفاظ في دراسة البلاغة العربية إلى حقيقة ومجاز. والحقيقة في الألفاظ هي استعمالها فيما وضعت لها من المعاني في المعجم اللغوي. أما المجازفهو استعمال أية لفظة في غير معناها المعجمي..لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي لهذه اللفظة والمعنى المجازي (الجديد) الناتج عن ذلك الاستعمال (بشرط وجود قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي للفظة)**»يُنظَر عبد الوهاب المسيري، الغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص12.

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص302.

- يذهب هاني نسيرة إلى أن حديث المسيري وإدراكه -أو كما قال هو اكتشافه- لقيمة المجاز شبيه بتعظيم الخيال والتخييل عند **"محي الدين ابن عربي" باعتباره أعظم طاقة ونعمة منحها الله للإنسان، ينظر هاني نسيره، إشكالية الكلي والنسبي إدارة المعرفة وإرادتها "قراءة في المنهج عند الدكتور عبد الوهاب المسيري"، في مجموعة باحثين، المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص221، 222.

طبيعة ثقافية صرف. فهي تتحكم، أيضا، في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها. فتصوراتنا تبنين ما ندركه وتبنين الطريقة التي نتعامل بواسطتها مع العالم، كما تبنين كيفية ارتباطنا بالناس. وبهذا يلعب نسقنا التصوري دورا مركزيا في تحديد حقائقنا اليومية. وإذا كان صحيحا أن نسقنا التصوري، في جزء كبير منه، ذو طبيعة استعارية فإن كيفية تفكيرنا وتعاملنا وسلوكاتنا في كل يوم... ترتبط بشكل وثيق بالاستعارة»[1]. فالمجاز لا يُفصِح فقط عن الثقافة والبيئة التي تمخَّض عنها، وهو أعمق من أن يدل فقط على الفرق في البيئة الجغرافية بين مثالين مجازيين يعبِّران عن الغبطة والفرح، أحدهما يقول "أثلجت صدري" وهو نتاج بيئة صحراوية ساخنة تتوق للمياه الباردة والثلوج، والآخر يقول "Tu réchauffes mon cœur" "أدفأت قلبي" وهو نتاج منطقة تمتاز بالمناخ البارد فتسعدها جذوة نار تدفئ جيدها، بل إن المجاز وسيلة إدراك؛ إدراك الإنسان لوجوده فردا وضمن نسيج اجتماعي.

2- منهج تحليل الصور المجازية وأهميته في تفكيك السَّرديات الكولونيالية.

يستخدم المسيري مصطلح الصورة المجازية ليشير«**إلى تلك الصور التي تتواتر في فترة تاريخية ما وتُعبِّر عن رؤية الكون والنموذج المعرفي الحاكم فيها. وعادة ما توجد صورة مجازية تفسيرية أو إدراكية أساسية داخل كل نموذج معرفي**»[2]. وهذا التواتر يُلحَظ في النصوص الفلسفية والسياسية و الدينية و الاقتصادية بل وفي الخطابات الإعلامية والإعلانات[*]... وليس فقط في الأدب، واصطُلِح على عملية تحليل المجازات**"منهجالتحليل من خلال الصور المجازية"**وهو**«منهج معروف في الدراسات الأدبية. فعلى سبيل المثال حين ندرس مسرحية ماكبث لشكسبير، يمكن**

1- جورج لايكوف، مارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص21.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، ص21، 22.

*- في كثير من الأحيان ما نراه في الإعلانات لا يقدِّم الحقيقة بقدر ما يُعبِّر عن المدركات والنزعات والإيديولوجيات السائدة في السياق الذي أُنتِجت فيه، ويضرب المسيري لذلك مثلا عن النزعة الجنينية السائدة في الحداثة الغربية والتي يتم فيها ارتباط الجزء بالكل؛ فالعالم أصبح كالجنين يتكوَّر داخل نفسه فمركزه كامن فيه غير مفارق له وهي عكس النزعة الربانية التي تؤمن بوجود ثنائيات وانفصال الخالق عن المخلوق فيضرب مثله قائلا «**عادة ما أستخدم السفر بالدرجة الأولى في الطائرة كصورة مجازية للحالة الجنينية. فالمسافر يدخل الرحم(الطائرة) ويجلس في كرسيه فيعامل وكأنه طفل مدلل يطلب فيجاب طلبه، والمضيفات لا هم لهم إلا إدخال السعادة على قلبه. ويبدو أن مصمم الإعلان التليفزيوني عن سيارة BMW الذي شاهدته في التليفزيون الفرنسي قد أدرك شيئا من هذا القبيل. يبدأ الإعلان بثدي أم، ثم تظهر صورة طفل يمسك بهذا الثدي ويبدأ في الرضاعة. ثم تنتقل الكاميرا إلى صورة رجل يجلس مستريحا على كرسي السيارة، وكأن الرجل في علاقته بالسيارة مثل الطفل في علاقته بثدي أمه**»يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص292. وهنا نلحظ أن المسيري صاغ صورة مجازية ليفسِّر هذه النزعة الجنينية كما قام بتحليل الصور الموجودة بالأساس وجرد منها النَّموذج كامن.

أن نلاحظ تواتر صور عديدة من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كل من ماكبث وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التي ترد فيها صورة الدم، سنلاحظ ارتباطها بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به البطلان بسب الجريمة التي اقترفاها ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور دون جدوى... ويمكن تطبيق هذا المنهج على المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية»[1]. فتحليل الصور المجازية ليس بالأمر الجديد أو المستحدَث فهو معروف عند البلاغيين واللغويين، كما تُعنى به المذاهب الأدبية وتستخدمه المناهج النقدية كآلية إجرائية؛ سواء للبحث في خفايا النفس البشرية (المنهج النفسي مثلا) أو للوصول إلى نواة النص (المنهج الموضوعاتي) أو للوقوف على القيمة الجمالية للنص الأدبي وانزياحاته (الشكلانية، الأسلوبية)*.

استطاع المسيري إخراج عملية تحليل الصور المجازية من دائرة الدراسات الأدبية إلى دائرة الفكر الإنساني بكل مجالاته و صنوف خطاباته؛**«فهو يعتقد أن إدراك العالم يحتاج إلى تفكيك مفرداته الاستعارية، كما يعتقد أن الخرائط الفكرية والمعرفية المميزة للثقافات أساسها مجازات واستعارات، وهو جوهر ما نادت به مدرسة الدلالة المعرفية Cognitive Semantics مع جورج لايكوف ومارك جونسون في عملهما الشهير المعروف بـ" الاستعارات التي نحيا بها" Metaphors me live، وهو عمل انصب على دراسة الكيفية التي يفهم بها الإنسان بلغته وتجربته والعلائق الرابطة بينهما، أي كيف تفعل التجربة في اللغة. وقد تم انتقاء آليات اشتغال التعابير الاستعارية لقياس هذا التفاعل ورصد بعض أجزائه»**[2]. كما قد التفت إلى أهمية الصور المجازية الكثير من الدارسين والباحثين والمفكرين على غرار **"زيجمونت باومن"** (Zygmaunt Bauman) الذي تقترب رؤيته بشكل كبير من رؤية عبد الوهاب المسيري دون أن ننسى عناية **"إدوارد سعيد"** بالصور المجازية**، بالإضافة إلى المفكر العربي الأكثر تأثيرا في فكر

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص18، 19.

*- يذهب المسيري إلى أن تحليل الصور المجازية **«كمدخل لفهم النصوص، أدبية كانت أم سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية وغير الواعية منهج لم يستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أنَّ مقدرته التحليلية والتفسيرية عالية إلى أقصى حد»**. يُنظر المصدر نفسه، ص27.

2- إدريس مقبول، في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري: محاولة في البناء والتركيب، في مجموعة باحثين، المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، ص352.

**- يشترك إدوارد سعيد مع المسيري في اهتمامهما بالصور المجازية؛ حيث انتبه سعيد إلى الصور المجازية الكثيرة التي يواجهها المتلقي عند اطلاعه على الخطابات الغربية حول الآخر الشرقي الإفريقي أو الصيني أو الهندي (الهامش/ المستعمَر بشكل عام) وأولاها اهتماما ولم يغفل عن تحليلها، يُنظَر إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، مقدمة إدوارد سعيد ص57، لكن الأمر لم يبلغ من

عبد الوهاب المسيري **"جمال حمدان"** فلكتاباته اليد الطولى في تشكيل رؤية المسيري لكثير من القضايا؛ بما فيها تحليل الصور المجازية.

ويعود تبني هذا المنهج من قبل المسيري إلى إيمانه باجتهاد العقل الإنساني وإبداعه ومقدرته على تركيب الصور المجازية الناتجة عن علاقات مركبة يتداخل فيها الواقع مع الخيال؛ فتحليل الصور المجازية يرتبط بعدة مجالات من النشاط الإنساني، وهي (الدراسات اللغوية- الدراسات الدينية- الدراسات النفسية) وهي مجالات مترابطة فيما بينها تعبر عن العلاقة الموجودة بين "الإله، الإنسان، الطبيعة"[1]، وهو الثالوث الذي عكف المسيري على دراسته وتتمحور دراسته حوله و يشغل الإنسان قمته وأساسه بطبيعة الحال، وأساس تبنيه لهذا المنهج يعود في أصله أيضا إلى نموذجه المركب الرافض لاختزال الإنسان في ظاهرة واحدة فقط؛ فكل مجالات النشاط الإنساني مترابطة فيما بينها مهما بدت منفصلة عن بعضها البعض.

وبناء على ما ذكرنا فإن من الضروري أن تلقى الصور المجازية عناية من قبل الباحثين في مجال الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية؛ فهي وسيلة تُستَعمَل لتمرير التحيُّزات وفرض الرؤى بشكل خفي (سواء كان ذلك بوعي من منتجها أو بدون وعي)، فلا يجب إغفالها لأنها قد تُعبِّر وتحمل في طياتها النموذج المعرفي ووجهات النظر والأنساق أكثر من الخطابات المباشرة، ومن ثم لابد علينا إذا ما تلقينا خطابات الآخر ألا ننقل استعاراته كما يفرضها علينا بحمولاتها الإيديولوجية التي قد تستهدفنا وبنماذجها الإدراكية التي لا تتفق ومرجعيتنا الثقافية وخصوصيتنا الحضارية، فمثلما شدَّد المسيري على ضرورة التحرر من إمبريالية المقولات؛ تحدَّث أيضا عن إمبريالية الاستعارات «**وهي الاستعارات الأساسية التي تُعَبِّرعن إدراك الآخروعن أحاسيسه الوجودية المتعيِّنة وعن نموذجه المعرفي. وكثيرا ما تقتحمنا هذه الاستعارات وتهيمن علينا وبالتالي يهيمن علينا النموذج المعرفي الكامن فيها**»[2].فالخطاب السياسي الغربي مثلا: يستخدم صورا مجازية تُعبِّر عن رؤيته للعالم ولكنها تبدو محايدة، كاستعمالهم مصطلح **"المنطقة"** الذي يُشعِر متلَقيه بوجود أرض ممتدة بلا تاريخ أو تراث عِوَض استعمال مصطلح **"الوطن العربي"** الذي يُعبِّر عن

=الأهمية إلى درجة أن يصبح منهجا قائما بذاته عند إدوارد سعيد، بينما حدث ذلك عند المسيري إذ خصص له الكثير من المؤلفات والمحاضرات والمقالات بغية التأكيد على ضرورة تفكيك المجازات في عملية تحليل الخطابات بأنواعها وكذا الثقافات.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص5.

2- عبد الوهاب المسيري، أسرار العقل الصهيوني، دار الحسام، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر 1996، ص22.

الهوية والتاريخ والتراث[1]، إلى جانب تلك الأوصاف والصور التي ألحقها بالشرق كتشبيه هذا الأخير بالمرأة الفاتنة التي يقع على عاتق الغرب إخصابها بوصفه الرجل الذي يملك العقل الذي بوسعه أن يحكمها، وبذلك يتعدى الأمر –تلقي مجازات واستعارات الآخر- مسألة الاختلاف الثقافي إلى فرض رؤى وممارسة القوة والهيمنة على مدركات الآخرين، كما تدخل في تشكيل السَّرديات الكولونيالية؛ فالقوي ليس سيد الخطاب فقط بل من هذا المنظور هو سيد الاستعارات أيضا بوسعه بواسطتها أن يبسط نفوذه ورؤيته على الآخرين، وعليه لا يجب إغفال الاستعارات في تلقي خطابات الآخر، وتحليلها خطوة مهمة جدا في عملية تفكيك السَّرديات الكولونيالية.

ثالثا: الخطوات الإجرائية لتحليل الصور المجازية.

لقد تناولنا في فصل سابق منهج التحليل من خلال النمذجة وعند وقوفنا على الخطوات الإجرائية لهذا المنهج، وجدنا أن تحليل الصور المجازية من أهم آلياته وخطواته وقد أرجأنا الحديث عنه إلى هذا الجزء من البحث، لأن تحليل الصور المجازية يمر بمراحل -لاسيما إذا تحدَّثنا عن كونه منهجا مستقلا له خطواته الخاصة- لا تخرج عن عملية قراءة أي نص أدبي بغية تحليله أو نقده، ومنه فإن عملية تفكيك المجازات تمر بالمراحل الآتية التي استخلصناها من قراءتنا لمؤلفات المسيري ولطريقته في تحليلها وهي كالآتي:

1- قراءة النص عدة مرات للوقوف على المجازات التي يحتويها، وربما عدة نصوص عند التعامل مع ثقافة، أو نظرية، أو فكر كاتب معين.

2- استخراج الصور المجازية الأساسية الأكثر تواترا؛ حيث لايمكن في الكثير من الأحيان الإلمام وتحليل كل المجازات الموجودة، وتلك التي تكون أكثر تكرارا بصيغة أو بأخرى هي التي تكون ذات دلالة، ولا شك أنها تحمل حقيقة مخبوءة في جوف النص أو الكاتب أو الثقافة.

3- الربط بين الصور المجازية، والمقارنة بينها من خلال استخراج العناصر والوحدات المتشابهة.

4- الخروج من النص إلى السياق الحاف؛ حيث تحدَّد دلالة المجازات ومضمراتها من خلال ربطها بالسياق الذي ترد فيه.

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين الوحدة والتوحيد، ص19.

5- وإذا تغيّ المحلِّل من تحليل الصور المجازية الكشف عن النموذج الكامن في النص فتكون الخطوة الآتية هي: - تجريد النموذج المعرفي الكامن في النص.

6- اختبار النموذج المجرد من المجاز بالعودة إلى النص للاحتكام إليه وتأكيد الفرضية، فعملية التحليل تتم في حركة حلزونية لا متناهية[1]، تبدأ من النص أو الظاهرة موضوع الدراسة وتعود إليه.

رابعا:مجالات تحليل الصور المجازية في مشروع المسيري.

1- تفكيك الحضارة الغربية الحديثة.

قام عبد الوهاب المسيري بتطبيق منهج التحليل من خلال الصور المجازية أنواع مختلفة من الخطابات؛ الأدبية، السياسية، الدينية والتاريخية، كما اعتمد عليه في الكشف عن النماذج الإدراكية والمعرفية الموجودة في الثقافات والحضارات من خلال تحليل الصور المجازية المتواترة فيها، ومثال ذلك اعتمادُه هذا المنهج في تفكيك المشروع التحديثي الغربي من خلال تحليل المجازات والاستعارات الواردة في خطابات أدبائه وفلاسفته وسياسييه واقتصادييه وإعلاناته، وكان هدفه من تحليل الصور المجازية في الحضارة الغربية الحديثة الوصول إلى النموذج المهيمن/ الكامن، وتفسير التحوُّلات التي شهِدتها مراحل المشروع التحديثي، حيث طبق هذا المنهج على تطور تاريخ الأفكار في الحضارة الغربية الحديثة، ليبيِّن أن هذه الحضارة يسيطر عليها صورتان مجازيتان أساسيتان: الآلية (العالم كآلة) والتي سيطرت حتى أواخر القرن الثامن عشر، ثم العضوية (العالم كنبات أو حيوان) والتي سيطرت حتى منتصف القرن العشرين. ثم هيمنت ما بعد الحداثة وظهرت مجموعة من الصور التي تبين أن العالم لا مركز له أو أنه لا توجد أي حقيقة[2]. وهذه الصور الكلية استعملها من أجل تفسير ما يحدث في الحضارة الغربية، وحتى يقدِّم لنا الإطار العام الذي تدور فيه هذه الحضارة ورؤيتها المعرفية للكون؛ حيث انتقلت من تصورها للعالم باعتباره آلة (الصورة الآلية) إلى التعامل معه كنبات أو حيوان (الصورة العضوية) وصولا إلى مرحلة ما بعد الحداثة حيث تلاشت المراكز وأصبح العالم سائلا وشبيها بنبات الجذمور ينمو بشكل عشوائي.

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص160.

2-يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص496، 497.

لقد تَوَصَّل المسيري إلى هذين الصورتين الأساسيتين في المشروع التحديثي الغربي عن طريق تحليله لصور واستعارات متواترة في الخطابات الغربية، كتلك التي استخدَمها الفلاسفة والمفكرون الغربيون؛ إذ «**قدَّم إسبينوزا ونيوتن عالما آليا تماما تنحل فيه الذات الإنسانية في الحركة الآلية للكون، فشبه إسبينوزا الإنسان بقطعة حجر قذفت بها يد قوية، وقام نيوتن بمقارنة العالم كله -بما في ذلك الإنسان- بآلة دقيقة: ساعة تدور دائماً وعلى نفس الوتيرة دون تدخل إلهي أو إنساني. وقد اكتشف لوك أن الآلة التي توجد خارجنا توجد داخلنا أيضاً، فقارن العقل بالصفحة البيضاء التي يتراكم عليها كل ما يصلنا من معطيات حسية، ثم تتحدد هذه المعطيات آليا من تلقاء نفسها حسب قانون الترابط، فتتكون الأفكار البسيطة ثم تتلاحم الأفكار البسيطة لتصبح مركبة. وقد أدى كل هذا إلى ظهور الصورة التي يطرحها آدم سميث للإنسان الذي يعيش في عالم تنظمه قوانين العرض والطلب الآلية التي قارنها باليد الخفية، تنظم كل شيء ولا يراها أحد**»[1]. ولقد استمر المسيري في عرض الصور المجازية والأساطير التي تُعبِر عن تطورات المشروع التحديثي الغربي ورؤيته المعرفية؛ قد جاء بعد هؤلاء فرويد وداروين وبافلوف وتراجعت معهم الصورة الآلية وحلَّت الصورة العضوية محل الصورة الآلية؛حيث تساوت سلوكات الإنسان مع سلوكات الحيوانات، ولقد نتج عن هذه الثنائية المجازية(الصورة الآلية والصورة العضوية) ثنائية تفسيرية ونموذجا تحليليا للمشروع التحديثي الغربي (التحديث-الحداثة – ما بعد الحداثة-) أكثر شمولا، ونعني بذلك ثنائية الصلابة والسيولة التي وجد فيها المسيري المقدرة التفسيرية العالية للتعبير عن جوهر الحداثة وما بعد الحداثة ومقولاتهما ومنطلقاتهما ومآلهما، وما يَهُمُّنا في هذا المقام ما نتج عن هذا التصور للعالم والإنسان من ممارسات وخطابات وتنميطات للأنا والآخر، وهل لهذه الرؤية علاقة بممارسات الغرب العنصرية والاستعمارية وتشييء الإنسان وحوسلة الشعوب؟ وهذا ما سنقف عنده بتفصيل أكثر في فصل لاحق.

2- تفكيك بنية الفكر الصهيوني عبر تحليل الصور المجازية.

لقد طَبَّق عبد الوهاب المسيري منهج تحليل الصور المجازية في تفسير وتفكيك بنية الفكر الصهيوني في علاقته مع الامبريالية الغربية عبر الكثير من دراساته؛ ذلك من خلال رصد الصور

1- عبد الوهاب المسيري، في الصور المجازية والنماذج الإدراكية، شبكة الجزيرة الإعلامية، https:://www.aljazeera.net/opinions، 2015/07/29، تاريخ التصفح: 2019/03/05.

التي جاءت في خطابات القادة السياسيين والأدباء والإعلاميين، وفي المصطلحات التي يستعملونها ويشيعونها، ونذكر على سبيل المثال تحليله لنصوص سياسية ودينية وأدبية، إلى جانب تحليل الأغاني الإسرائيلية (أربيل زلبر، داني سندرسون، مائير باناي)، بالإضافة إلى تحليل الصور المجازية التي كان يستعملها المستوطنون والصهاينة لوصف الفلسطينيين والعرب.

الملاحظ على دراسات المسيري عدم تركيزه على دراسة نص واحد أو كاتب أو شخصية معيَّنة؛ بحيث لا يُمكِن أن نُعَنوِن عنصرا من هذا البحث بـ **"تحليل عبد الوهاب المسيري لرواية أو نص كذا..."** لأنَّ منهجَه وهدفه الأساس هو الوصول إلى النموذج المعرفي العام لفكر أو حضارة أو ثقافة ما، ولا يقتصِر الأمر على كتاب أو كاتب أو نص واحد؛ فتصبح بذلك نصوص تلك الثقافة شواهدَ ومعطيات يتم المقارنة بينها والربط بين صورها المتكرِّرة للخروج بالصورة والاستعارة العامة والنموذج الذي تصدر عنه كل الخطابات والسلوكات والممارسات والتنميطات؛ أي أن النصوص تصبح – بحسبه- تعبيرا عن لحظة تاريخية محدَّدة*، ومثال ذلك تحليل المسيري الصورة المجازية الأساسية في الوجدان الصهيوني من خلال تجليها في العديد من النصوص، وهي صورة لا تخرُج عن إطار تصوُّر الصهاينة للعالم ولدولتهم الصهيونية،حيث يشبِّه الصهاينة **العالم بالسوق**، وبحسبهم فإن ما يسمونه بالوطن القومي –الوطنالمزعوم- (الدولة الصهيونية) ما هو إلا **سلعة** تباع وتُشتَرى، وقد استخلص المسيري هذه الصورة –العالم سوق والدولة الصهيونية سلعة- ووصل إلى أنها الصورة المتحكمة في الفكر الصهيوني من خلال تحليله نصوصا وصورا لشخصيات صهيونية على غرار **"ثيودور هرتزل" (Theodor Hertzel)** مؤسِّس المنظمة الصهيونية التي يتحدث فيها عن شراء منظمته لأراض وبلدان من أجل تأسيس وطنهم المزعوم (نستنتج أن سردية العودة إلى فلسطين لاعتبارات عقدية في حقيقتها ليست كذلك، وإنما هي مشروع تجاري ناتج عن تصور تجاري تعاقدي للوطن القومي اليهودي) بالإضافة إلى تحليل خطابات سياسيين آخرين بما فيهم

---

*- طبَّق المسيري هذه الطريقة حتى في دراساته الأدبية؛ حيث يقول «**بدلا من أن أدرس أعمال الشعراء واحدا تلو الآخر، قصيدة تلو قصيدة، قرَّرت أن أتبع منهج دراسة النصوص الأدبية وتصنيفها من خلال رصد وتحليل الموضوعات الأساسية الكامنة فيها. كما أنني قررت استخدام منهج يجمع بين الجمالي والتاريخي والأخلاقي، بحيث تكون كل قصيدة عملا قائما بذاته، ولكنها في الوقت ذاته تظل تعبيرا عن لحظة تاريخية محددة، أي أنني قررت أن أركزعلى النقطة التي تتقاطع فيها بنية العمل الأدبي مع اللحظة التاريخية مع منظومة القيم الأخلاقية، بحيث تصبح البنية الأدبية الجمالية ليست مجرد شكل متناسق جميل وإنَّما تعبيرعن بنية اللحظة التاريخية وعن القيم الأخلاقية التي وردت فيها**». يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، ص 12. ومنه فإن المسيري يؤكد مجددا على أهمية الربط بين المعلومات والتفاصيل –في هذه الحالة- والنصوص من أجل الوصول إلى النواة، والنموذج الكامن في حقبة زمنية أو ثقافة أو حضارة مستعمِلا في ذلك منهجا يجمع بين تخصصات مختلفة من العلوم الإنسانية(تحليل الخطاب، التحليل النفسي، مقولة النموذج، تحليل الصور المجازية...).

"ماكس نوروردو"، "حاييم وايزمان"، "ناحوم جولدمان"، "يعقوب ميريدور"، خطابات **"المنظمة الاشتراكية الإسرائيلية ماتزبن"**، وكذا خطابات أدباء كـ**"إسرائيل زانجويل" و"حنة أرنت"**[1]، وقام بعملية الربط والمقارنة بين هذه النصوص واستخلص بالتالي نموذجها الكامن والصورة الأساسية المتواترة فيها جميعا بصيغ وتعبيرات مختلفة لا تخرج عن إطار التصور التعاقدي للدولة المزعومة.

كما قد استطاع المسيري رصد تداعيات الاستعمار على نفسية المستعمِرين والمستوطنين اليهود والصهاينة، حيث يقول «**استخدمت منهج تحليل الصورة المجازية في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية في محاولة الغوص في مكنون الوجدان الإسرائيلي، فوجدت أن ثمة إحساسا بالعبث وفقدان الاتجاه، والسوداوية والحتمية والإحساس بأن حالة الحرب دائمة. يظهر هذا بشكل شبه مباشر في كلمات موشيه ديان في جنازة صديقه روي روتنبرج، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون: "إننا جيب من المستوطنين، ولا نستطيع غرس شجرة أو بناء بيت دون الخوذة الحديدية والمدفع! علينا ألا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في أفئدة مئات الآلاف من العرب حولنا. علينا ألا نديروسنا حتى لا ترتعش أيدينا. إنه قدر جيلنا وخياره، أن نكون مستعدين ومسلحين، أن نكون أقوياء، وألا نعرف الرحمة، حتى لا يسقط السيف من قبضتنا فنلاقي حتفنا"**»[2]. لقد استعمل ديان جملة من الاستعارات التي تُعبِّر عن حالة الخوف والهلع التي يعيشها المستوطنون، وهذا ما يبرر انتساب أغلبية المستوطنين إلى جيش الاحتلال، لأن بحسب هذا التصريح؛ فإن المحتَل الإسرائيلي لا يهدِّئ روعه سوى السلاح واستعمال القوة، بالرغم من ضعف حيلة الفلسطينيين وسلاحهم فإن قوتهم تكمن في كونهم أصحاب الأرض، فبالرغم من الأساليب الدنيئة التي يستعملها الصهاينة لاجتثاثهم من أراضيهم إلى أنهم متسلحون بروابط الهوية والأنس، بالأزقة والحواري والأحراش التي يعرفون جيدا كيف يختبئون في جوفها، أما اليهود يدركون-عكس ما يشيعون- أنهم مستوطنون ومحتلون يخبئون جبنهم ومخاوفهم في غمد سيوفهم، لذلك يحرصون على تطوير العتاد العسكري الذي يمدهم بالشعور بالأمن ويخفي ويضمر شعورهم الحقيقي باللاانتماء وعدم أحقية السطو على أراضي الفلسطينيين، لقد أدرك المسيري هذه الحقائق (الخوف والجبن المخبَّأ تحت المدرعات وخلف أقنعة الشراسة وانعدام الرحمة) من خلال

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين الوحدة والتوحيد، ص89- 95.

2- عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، ص34.

التعابير والصور التي يستعملها الصهاينة في خطاباتهم، وهذا ما يؤكد أهمية الاعتماد على تحليل المجاز لتفكيك السَّرديات الكولونيالية، والكشف عن ادعاءاتها الباطلة.

وفي ذات الموضوع لم يكتف عبد الوهاب المسيري بتحليل الصور الموجودة في خطابات الآخر؛ بل عمل على صياغة صور مجازية وظَّفها كأداة تفسيرية تحليلية للمسائل المتعلقة باليهود واليهودية والصهيونية، ومثال ذلك تشبيهه اليهودية؛ عقيدة وهوية بالتشكيل الجيولوجي المكوَّن من طبقات متجاورة غير متفاعلة، وبحسبه أن لهذه الصورة المجازية مقدرة تفسيرية عالية في تفسير الكثير من الظواهر اليهودية والصهيونية، واستعملها لإثبات أن اليهود ليسوا جماعة واحدة وإنَّما جماعات لها هُوِيات تشكَّلت ضمن المجتمعات والبلدان التي هاجروا منها[1].

3- <u>المجاز وسيلة رد ومقاومة عند المسيري</u>.

بعد تفكيك الصور المجازية الموجودة وكشف نماذجها الإدراكية وأنساقها وتحيزاتها والتنبيه لخطورتها يقوم المسيري أيضا بصياغة الصور المجازية المضادة لها، والتي تعبِّر عن الظاهرة من وجهة نظر الأنا؛ ولاسيما في تفكيكه للمصطلحات وسك المصطلحات البديلة بواسطة آلية "المجاز"، ونذكر على سبيل المثال سكه مصطلح **"رجل أوروبا النهم"** مقابل المصطلح الغربي **"رجل أوروبا المريض"**؛ فهذا المصطلح الأخير «**يجعلنا نرصد علامات مرضه الذي قد تؤدي إلى موته دون أن نرصد (رجل أوربا النهم)**»[2]. إن الغرب قام بوصف الدولة العثمانية بـ"رجل أوروبا المريض" انطلاقا من رؤيته ووجهة نظره وتحيزاته وإيديولوجيته، واكتفينا نحن بترجمة هذا المصطلح وإشاعته، ولكن لو أعدنا النظر في التشكيل الحضاري الغربي ككل عبر سياقات مختلفة وانطلقنا في ذلك من تحيزاتنا وتجاربنا ووجهة نظرنا نحن لوجدنا لأوروبا رجلا داروينيا امبرياليا يبني أمجاده على خيرات الآخرين، ولقد تمكن المسيري من رصد هذه الظاهرة وعبَّر عنها بمصطلح "رجل أوروبا النهم"، وهو تحيُّز خطير أيضا لأنَّ من شأنه أن يخفي ظواهر كثيرة بحيث لا يعطيها مسميات للآخر الذي من واجبه هو أن يعي وينظر للأشياء في ذاتها وحقائقها وفي كليتها قبل ترجمة الدوال.

ومن بين عمليات مواجهة العدو التي قام بها المسيري، إدراكه لتغييب بعض الظواهر والمصطلحات في خطابات الآخر وفي تصوُّره، كغياب العربي وتغييبه من الخطاب الصهيوني الذي

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين الوحدة والتوحيد، ص24.

2- المصدر نفسه، ص211.

عبَّر عنه بمصطلح **"العربي الغائب"**[*]، وهي صورة من الصور الشائعة في السَّرديات الكولونيالية على غرار صورة العربي المتخلف، العربي الهامشي، العربي ممثلا للأغيار، وهي صور دأب النقد الكولونيالي على تحليلها والكشف عنها في الخطابات الكولونيالية الغربية، والسَّرديات الصهيونية لا تختلف بدورها عن نظيرتها الغربية في توظيف هكذا صور وتشبيهات وتنميطات، حيث تصدر عن رؤية مركزية تعتبِر الذات رمزا للتحضر والتقدم والإنسانية بينما الآخر العربي الشرق متخلف **«وهي صورة محورية في الأدبيات الصهيونية. وقد لاحظ المفكر الصهيوني أحاد هعام عام 1891 أن المستوطنين الصهاينة يعاملون العرب باحتقاروقساوة، وينظرون إليهم باعتبارهم "متوحشون صحراويون"، "شعب يشبه الحمير" لا يرون ولا يفهمون ما يدور حولهم... أما هارون أرونسون، أحد زعماء المستوطنين في أواخر القرن 19 وأوائل القرن العشرين، فقد حذّر الرواد الصهاينة من أن يقطنوا بجوار"الفلاح (العربي) القذر، الجاهل والذي تتحكم فيه الخرافات)»**[1]. هذه الصور التي لا تخرج عن إطار سرديات وتنميطات الرجل الأبيض الأوروبي من شأنها أن تؤكِّد على أنّ التّشكيل الصهيوني في حد ذاته "تابع" ويدل على عدم امتلاك الصهيونية أي خصوصية واستقلال، إنما هي استمرار للكولونيالية الغربية.

وعليه فإنّ المسيري لم يكتف باكتشاف هذه الصور وإخراجها للعيان بل كشف عن نموذجها المعرفي الذي يرى الإنسان شيئا ووسيلة وآلة وحيوانا، ثم قام بربطها بأصولها الغربية وهذا ما سنقف عنده لنوضِّح كيف أن النموذج التحليلي المركب الذي صاغه المسيري أوصله إلى نتائج وحقائق مهِمة على العرب أن يلتفتوا إليها- ولكن يبدو أن الأمر مازال لم يتحقق، وهذا من أسباب خوضنا غمار هذا الموضوع-.

في إطار ممارسة المسيري للنقد ما بعد الكولونيالي لا يمكن أن نغفل تحليله للصور المجازية التي استعملتها المقاومة الفلسطينية والمستعمَر الفلسطيني كوسيلة دفاعية ومقاوِمة للممارسات الاستعمارية الصهيونية، وهذا يحيلنا إلى استعمال شجرة الزيتون كرمز وصورة تدل على تجذُّر

*- قام المسيري باستنتاج هذه الصورة للتعبير عن تغييب العربي، ولم تكن بالنسبة له عملية رصد مقولة العربي الغائب بالأمر السهل **«لأنه لا يُمكن رصد وتوثيق ما هو غائب بالطريقة التقليدية من حشد الاقتباسات والنصوص وتحليلها. ومع هذا يوجد عدد كبير من التصريحات والمفاهيم الصهيونية لا يمكن فهمها إلا في إطار مقولة العربي الغائب. ويمكن أن يندرج تحت ذلك كل هذا الحديث المستفيض عن "الأرض المقدسة" "وارتس يسرائيل" و"صهيون" و"أرض الميعاد" فهو حديث يستند في نهاية الأمر إلى افتراض غياب فلسطين العربية»** يُنظَر عبد الوهاب المسيري، أسرار العقل الصهيوني، ص39، فالمسيري بعد تفكيكه للخطابات اكتشف مسألة تهميش العربي وعدم الإتيان على ذكره، والتعامل مع فلسطين على أساس أنها أرض بلا شعب، قام بتفسير هذه المسألة عن طريق صياغة مقولة العربي الغائب.

1- عبد الوهاب المسيري، أسرار العقل الصهيوني، ص30.

العربي/ الفلسطيني في أرضه وهي مقاومة لأي شكل من أشكال اجتثاث الفلسطيني من جذوره وإفراغ فلسطين منه بشكل نهائي، وقد حلَّل المسيري رمزية استعمال **"الحجر"** باعتباره صورة مجازية أساسية في الانتفاضة الفلسطينية، والحجر ليس مجرد سلاح لمن لم يجِد سلاحا أقوى؛ بل إنَّ «**استخدام الحجر كفاءة توصل لها الإنسان منذ أن بدأ التاريخ البشري. والحجر موجود بكثرة داخل معجمنا الحضاري، فهو أحد المفردات الأساسية في التراث العربي الإسلامي .فالحصان، على سبيل المثال، يشبه في معلقة امرئ القيس بأنه "جلمود صخر حطه السيل من عل". ونحن نعرف كذلك آية الطير الأبابيل التي رمت الغزاة «بحجارة من سجيل»، وعقوبة الزنى هي "الرجم". ويستعيذ المسلمون بالله من الشيطان" الرجيم". ويقضون حياتهم يحلمون بإقامة شعائر الحج، ومن أهمها "رجم" إبليس وتحية "الحجر" الأسود "وربما تقبيله". وتقف الكعبة نفسها "حجراً" ضخماً، مكعب الشكل يشير إلى ما لا نهاية، إلى الإمكانيات والوعود والجنة. ويزخر شعر المقاومة الفلسطينية قبل الانتفاضة وبعدها بإشارات لا تعد ولا تحصى للأرض والجبال والحجارة**»[1]. ولولا رمزية الحجر في الثقافة العربية والإسلامية وأبعاده الدلالية التي تعني ارتباط الفلسطيني بأرضه وتمسكه بها إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ما تعكَّر صفو اليهود والصهاينة وجابهوا الانتفاضة بأشرس السبل والأسلحة، وقد تناول المسيري الانتفاضة الفلسطينية عبر مؤلفاته بما فيها الموسوعة،فلا ينفك يتحدَّث عن العدوان الصهيوني إلا وقابله بانتفاضة الفلسطينيين وأساليبهم في المقاوَمة (كالتمسك بالتراث) والرموز التي يستعملونها كرفع نصف البطيخة بألوانها المعبِّرة عن علم فلسطين في وجه المحتل)، ومن كتبه المخصّصة لتحليل الانتفاضة؛ **"كتاب الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية؛ دراسة في الإدراك والكرامة"** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،2000)، الذي تناول فيه النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة وراء الانتفاضة وقمع الصهيونية لها والأبعاد الدلالية المقاوِمة، وكذا كتاب **"من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية (أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني)"** (جمعية مصر للثقافة والحوار،مصر، الطبعة الأولى،2002).

وفي كتاب آخر موسوم بـ**"فلسطينية كانت ولم تزل؛ الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني"**قام عبد الوهاب المسيري بتحليل شعر المقاومة الفلسطينية الذي ظهر بعد نكبة 1967 من خلال تحليل الصور المجازية و الأبعاد الثورية وحِسّ المقاومة في أشعارٍ تعود لرموز

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص165.

المقاومة الثقافية الفلسطينية عبر أجيال متلاحقة مثل: **(محمود درويش، معين بسيسو، أحمد دحبور، ليلى علوش، عبد الكريم سبعاوي، فدوى طوقان، سميح قاسم، راشد حسين، فوزي الأسمر... وغيرهم)**، دون أن يغفِل تحليل جماليات هذا الشعر باعتباره ناقدا أدبيا بالأساس، وقد تناول بالتحليل رموز ومجازات استعملها هؤلاء الشعراء من قبيل "الورد"و"القاموس" في قصيدة **"محمود درويش"** اللذان يدلان على رفض الشاعر الموت والوضع القائم بما فيه من رتابة وبلادة[1]، وتجدر الإشارة إلى أن المسيري يهتم بتحليل الشعر نظرا لتخصصه في دراسة الشعر (الشعر الرومانسي الإنجليزي على وجه الخصوص) وموهبته في كتابته. ومهما يكن من أمر فإن المسيري حاول رصد التفاعلات الموجودة بين الخطاب الكولونيالي الصهيوني والخطاب المضاد مابعد الكولونيالي المقاوِم الفلسطيني، ولم يكتف بهذا إذ أنتج هو نفسه خطابه ومصطلحاته ومجازاته المضادة والمقاوِمة لامبريالية الغرب والصهاينة والتبعية الإدراكية للعرب دفاعا عن الإنسان بشكل عام، والإنسان العربي والمقاوم الفلسطيني بشكل خاص.

خامسا: علاقة منهج تحليل الصور المجازية بمنهج التحليل من خلال النماذج المعرفية.

تتداخل المفاهيم والمصطلحات والآليات الإجرائية والمناهج عند المسيري إلى الحدِّ الذي تختلط فيه الأمور وتنغلق النصوص على المتلقي، ولكن ما تلبث أن تطالع المزيد من كتاباته في علاقتها ببعضها البعض حتى تجد تفسيرا لكل القضايا والمفاهيم والمصطلحات التي طرحها عبر مشروعه، ومن المشروع أن نتساءل عن العلاقة بين منهج أصله سوسيولوجي يغلب عليه الطابع العلمي والفلسفي يمكن من خلاله التعامل بشكل أكبر مع نسيج حضاري وثقافي بأكمله، ونقصد منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية، نقول تساءلنا عن العلاقة الممكنة بين هذا الأخير ومنهج التحليل من خلال الصور المجازية المأخوذ من الأدب والدراسات الأدبية يتعامل بشكل أكبر مع النصوص –ولاسيما الفنية-؟! وحاولنا أن نستخلص هذه العلاقة، ولكن يبدو أن المسيري سعى جهده لملإ الفراغات، فلم يدع لنا مجالا لنستخلص تلك العلاقة وحدنا إذ بتقدمنا في مسار البحث اتضحت تلك العلاقة الموجودة بين الصورة المجازية والنموذج في حد ذاتهما وبين المنهجين ككل، وحينها تأكدنا من جديد أن مهما اتسعت رقعة البحث المسيري ومهما تعددت المواضيع والأطاريح

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني، دار الطباعة المتميزة، الطبعة الأولى، 2001، ص23.

والمشارب الفكرية والتخصصات، لكنها دائما مترابطة عضويا ومنهجيا وفكريا لحد يخلق الدهشة، ذلك أنها تتجه إلى هدف واحد هو "تحرير الإنسان" من اختزالية النماذج المادية، حيث إن كلا المنهجين ينطق من الإيمان بخصوصية الظاهرة الإنسانية وتركيبيتها وتفرُّدها.

ينتهج المسيري تحليل الصور المجازية في دراساته، مثل تحليله الصورتين المجازيتين الموجودتين في الحضارة الغربية ونقصد الصورة الآلية والصورة العضوية، وكذا تحليله الصور المجازية الواردة في الخطابات الصهيونية واليهودية وخطابات الأنا، ولكن في الكثير من الأحيان يقوم بتحليلها بغية الكشف عن النموذج المهيمن/ الكامن؛ وعليه لا ينفصل منهج التحليل من خلال الصورة المجازية عن منهج التحليل من خلال النموذج المعرفي في مشروع عبد الوهاب المسيري؛ ومثلا في دراسته للمشروع التحديثي الغربي زاوج بين منهج التحليل النماذجي ومنهج الصورة المجازية فيقول في دراسته المعرفية في الحداثة الغربية «**سنحاول في هذه الدراسة أن نستخدم نموذجا تحليليا واحدا مركبا، يضم الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفلسفية، لنبين الاستمرار والانقطاع في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، وأن ثمة وحدة فضفاضة وراء كل الظواهر المتنوعة، أي أنها وحدة لا تَجُبُّ التنوع، واستمرارية لا تجُبُّ الانقطاع والتحولات النوعية. كما قمنا بتحليل الصور المجازية الأساسية وعقد مقارنة بينها لنبين دلالة كل منها وطبيعة المرحلة التي تعبر عنها هذه الصور**»[1].فالصور المجازية -كما سبق وأكَّدنا ذلك- مرتبطة أيما ارتباط بالنماذج الإدراكية والمعرفية ورؤية الكون لذا لا بد من تحليلها للكشف عن النماذج الكامنة، كما أن لها قدرة على التعبير عن الظواهر والنَّماذج والأنساق، وهي «**منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غيرواعية أحيانا لطريقة تنظيم النص. ولذا لا بد أن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها لأنه سيصل من خلالها إلى الأنماط الكامنة في النص**»[2]. فتحليلها يعتبر خطوة إجرائية ضرورية للكشف عن النماذج الكامنة في النصوص والثقافات والحضارات.

إنَّ الصور المجازية تُضمِر النموذج؛ أي إن النموذج سواء كان إدراكيا أو تحليليا أو تفسيريا أو معرفيا يُعبِّر عن نفسه من خلال التعابير المجازية[3]، وتحليل الاستعارات-كما رأينا- خطوة إجرائية

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص103.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص128.

3- يُنظَر عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، ص82.

مهمة في عملية الكشف عن النموذج المهيمن الذي يكشف عن نفسه من خلال المجازات المستعملة، أضف إلى ذلك أنه يتم اللجوء إلى اللغة الأدبية للتعبير عن الظواهر في النموذج التحليلي؛ فمثلا قد استعان المسيري بجملة من الصور المجازية في دراسته النماذجية للحضارة الغربية وحتى للصهيونية فصاغ صورا مجازية تُعبِّر أساسا عن نموذجه التحليلي الذي صاغه من خلال اكتشافه للنموذج المهيمن، فمثلا الصورتين المجازيتين الآلية والعضوية عبرت عن المتتالية التحديثية الغربية في كليتها وفي تفاصيلها ودخلت في تشكيل النموذج التحليلي للمسيري؛ فتتشابه بذلك الصورة المجازية مع النموذج فهي لا تعكس الواقع إنما تفسره وتحاول الوصول إلى جوهره بغض النظر عن تفاصيله، فكلاهما يصبح بذلك عبارة عن أداة إدراكية تحليلية تفيد الباحث في تنظيم التفاصيل والمعطيات المبثوثة في الواقع المادي والربط بينها والوصول إلى أساسها المشترك[1].

لقد اعتمد المسيري في نموذجه التحليلي على المجاز وعلى ما يسمى بالوصف المكثَّف، وهو يدخل ضمن اللغة الأدبية المجازية التي يلجأ إليها الباحث للتعبير عن تفسيرات تعجز اللغة العملية والنموذج في التعبير عنها،ومصدر هذا الاهتمام بالوصف المكثف مأخوذ أساسا «**من كتابات الأنثربولوجي كليفورد جيرتز. و...من عالم الأدب. فالقصيدة الشعرية، على سبيل المثال، هي نص ذو معنى مركب بلغة ثرية يحتوي على العديد من التفاصيل المتعينة التي تتجاوز أحيانا المعنى الظاهروالمباشر. والباحث الواعي يعرف أن آلاته التحليلية(ونماذجه التفسيرية) هي في واقع الأمر، ومهما بلغت من دقة، نماذج لا يمكنها الإحاطة بشكل كامل بالواقع الحي، ويعرف أن بعض أبعاد هذا الواقع تظل خارج حدود النموذج. ولذا، فهو يلجأ إلى الوصف المكثف، أي يصف الظاهرة أو بعض جوانبها بشكل أدبي متعين لعل القارئ قد يصل إلى بعض الدلالات الخفية التي فشل النموذج التحليلي إلى توصيلها. والوصف المكثف بهذا المعنى يتجاوز النموذج دون أن يلغيه، ويتحداه دون أن يرفضه، ويعدله دون أن يقوضه. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن استخدام لغة المجاز، فهي محاولة للوصول إلى بعض المعاني المتضمنة والمركبة التي تعجز اللغة التحليلية المباشرة عن توصيلها**»[2]. فنموذج المسيري مهما أراد له أن يكون علميا وأكثر تفسيرية لكنه يؤمن بمقدرة المجاز واللغة الأدبية التي هي خصيصة إنسانية مرتبطة بإدراك الإنسان وتركيبيته على التعبير والتفسير، وقد نُعبِّر باللغة الأدبية عما لا تستطيع

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص280.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول،ص126.

اللغة الجبرية العلمية المجرَّدة التعبير عنه فتظهر الثانية قاصرة أمام الأولى وهذا يشبه إلى حد بعيد الحديث عن مقدرة اللغة العامية التعبير عن مكنونات أنفسنا أكثر من اللغة الفصيحة، وبهذا يُفكِّك المسيري القاعدة التي تقول بأن البحوث لابد أن تنأى عن الأسلوب الأدبي، فينقل اللغة الأدبية من هامش البحث الأكاديمي إلى مركزيته، لأن المجاز جزء من إدراك الإنسان وتفكيره، وقد رأينا سابقا أن هذه الفكرة تعززت لدى المسيري من خلال اطلاعه على كتابات"جمال حمدان" الذي دعا بدوره إلى استعمال اللغة الأدبية والمجاز في البحوث العلمية في العلوم الإنسانية لأنها تفصح عن تركيبية الإنسان واختلافه عن عالم المادة كما أن لها مقدرة تفسيرية عالية يمكن من خلالها تبليغ المقصد الذي تعجز عنه اللغة العلمية، الأكاديمية، الحرفية، والجبرية عن إيصاله.

بناء عما سبق نستنتج أن في حال تحليل الصورة المجازية منها وإليها أي يتم الانطلاق فيها من تحليل الصور المجازية إلى صياغة صور أكثر تفسيرية وتركيبية يُعبّر بها عن الظاهرة التي قام بتفكيكها تكون بذلك منهج قرائي، ولكن عندما يعتمد على تحليل الصور المجازية بغية الكشف عن النموذج المهيمن ثم صياغة النموذج التفسيري مثلما فعل في دراسته للفكر الغربي الحديث فهنا يصبح تحليل الاستعارات أحد أهم الخطوات الإجرائية والأدوات التحليلية المعتمدة في منهج التحليل من خلال النموذج المعرفي.

خلاصة الفصل:

نستخلص مما سبق أن عبد الوهاب المسيري اعتمد في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية منهجين منطلقهما واحد؛ الدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل ونبذ التبعية والانصياع خلف مقولات الآخر، كما أنهما يقومان أساسا على التفسير؛ الذي يعني عدم الاكتفاء بالتحليل والتفكيك وتجاوز ذلك إلى إعادة التركيب وبالتالي إنتاج خطاب تفسيري مرجعيته الأنا وليس الآخر؛ فإذا كنا أمام نص غربي فلا نكتفي بشرح مقولاته وإشاعتها في ثقافتنا، بل لا بد من إنتاج خطاب بديل ينقد ويقاوم، واعٍ بتحيُّزات الآخر وأنساقه المخبوءة في خطاباته والتي هي ناتجة أساسا عن نموذج معرفي (رؤية كلية ونهائية للوجود بعناصر الثلاث[الخالق، المخلوق، الطبيعة) يُوَجِّه سلوكات الإنسان والشعوب وتصورها عن ذاتها وعن الآخرين.

لقد اتضح أن التفكيك والمقاومة عند المسيري يكمُنان بالدرج الأولى في أدواته المنهجية؛ حيث تبنى منهجا أساسه الإبداع ونبذ الاتباع، باستطاعة مُنتَهِجِه أن يُبرِز عبقريته وقدرته على التفسير

والربط والمقارنة والتوليد وبالتالي التحرّر من إملاءات الآخر ونقصد بذلك منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية، وهذا لا يعني أن المسيري هو من ابتكر هذا المنهج من معين ثقافته العربية؛ إنما هو مأخوذ من السوسيولوجية الغربية الحديثة، ونقصد بذلك مقولة " النمط المثالي" لماكس فيبر،ولكن المسير أضاف على الطرح الفيبري مقولاته ومصطلحاته وتفسيراته، وقد وجد في هذا المنهج المقدرة التفسيرية الكبيرة في مجال تفكيك الآخر؛ حضارة وخطابا.

تتَجَلّى عبر تخصصية منهج المسيري في الأصول المعرفية لمنهجه وفي تطبيقه على مواضيع عدة؛ فإن كان التحليل بواسطة النمذجة مأخوذ من علم الاجتماع فإن منهجه الآخر (التحليل ممن خلال الصور المجازية) هو منهج معروف في الدراسات الأدبية، وقد استعمل المسيري هذا المنهج واعتمد بشكل عام على المجاز في عملية التفكيك والرد سواء على مستوى الخطاب أو المصطلح، فلجأ إلى تفكيك مجازات الآخر، كما استعمل المجاز وسيلة تفسيرية لظواهر وأنساق موجودة في الحضارة الغربية وفي الأدبيات والسلوكات الصهيونية، كما اعتمد على آلية المجاز في صياغة مصطلحات مضادة أو تلك التي تعبّر عن ظواهر أغفلها الآخر عمدا مثل؛ العربي الغائب، رجل أوروبا النهم كمصطلح مضاد لمصطلح رجل أوروبا المريض، لأجل هذا اهتمت أطروحتنا بالمنهج لأنه يُشكِّل في حدِّ ذاته آلية مقاومة تمكِّن الذات المهزومة-بحسب المسيري-من التحرر من مقولات الآخر بغض النظر عما تضمِره خطاباته من تحيُّزات وإيديولوجيات وتنميطات موجهة ضدها، ويمكن أن نختم هذا الفصل بما استنتجناه من سمات عامة في منهج المسيري:

1- لم يقع عبد الوهاب المسيري في شباك المعلوماتية إلى جانب مراجعة الأرقام والإحصائيات والمعطيات وتحليلها وعدم تهيُّبها؛ أي التحرر من الموضوعية المتلقية والارتكاز على التوليدية الاجتهادية، فهو يضع أي معلومة تحت مجهر المساءلة والتمحيص والتفكيك.

2- مراجعة المصطلحات والخطابات بأنواعها وتفكيك تحيُّزاتها وكشف نماذجها الكامنة والتعامل معها بعيدا عن كل أشكال التبعية والتلقي الموضوعي، استحداث مصطلحات جديدة.

3- تفكيكه لا يقتصر على نص واحد بعينه؛ إنما قد استعمل منهجا مكَّنه من تفكيك حضارة الآخر (الحضارة الغربية الحديثة) وبنية فكره(الفكر الصهيوني).

4- الموسوعية والشمولية و عبر التخصصية (الأدب، الفلسفة، اللسانيات، تاريخ الأفكار، علم الاجتماع، الميديا، ...).

5- التداخل بين الذاتية والموضوعية ورفض المصطلحين وإحلالهما بمصطلحي أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية.

6- تأكيده في كل كتبه على شرح منهجه ونموذجه التحليلي رغبة منه في توريث هذا المنهج لباحثين يخوضون غمار دراسات الآخر.

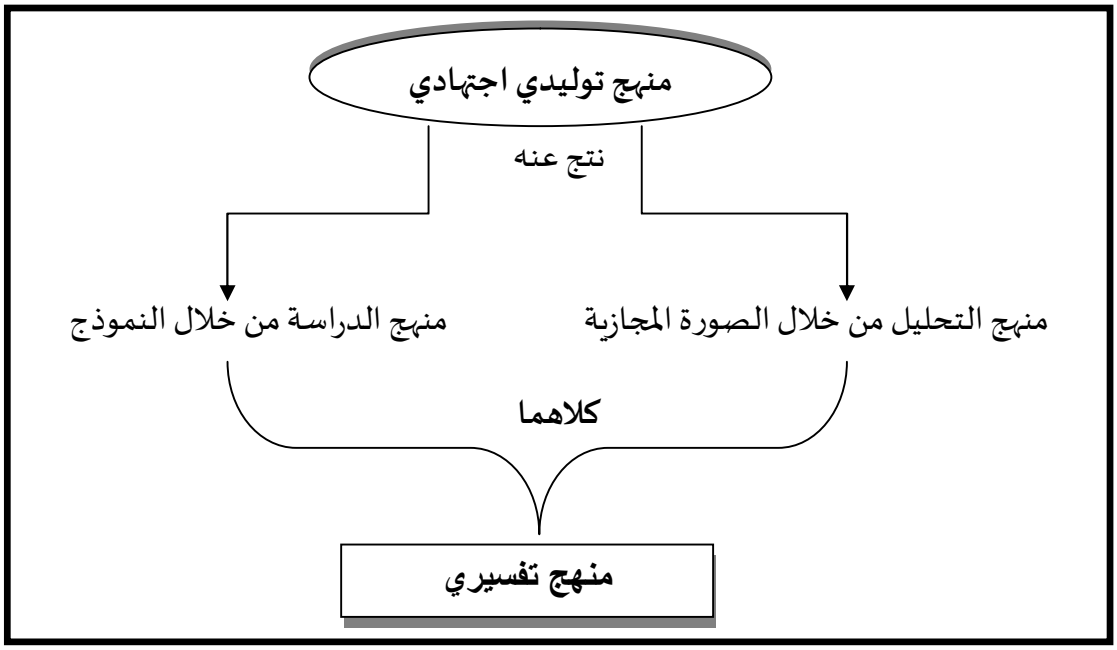
7- المسيري لم يُصرحِّ بأن منهجه ودراسته تدخل ضمن النقد الثقافي أو الدراسات الكولونيالية، رغم تأكيده على أن هذا الطرح المنهجي ضروري في دراسة الآخر وفي تعاملنا مع العدو.

8- بساطة اللغة وسلاستها لتكون مفهومة عند القراء بمختلف مستوياتهم؛ لأنه يهدف إلى نشر الوعي وتحرير الإنسان مهما وحيثما كان.

9- طبق المسيري منهجه وآلياته الإجرائية على السَّرديات الكولونيالية والخطابات المضادة لها (شعر المقاومة الفلسطيني).

10- لم يقُم نقد المسيري الكولونيالي بتفكيك الثنائيات(الأنا/ الآخر)، (الشرق/الغرب)...إلخ بل إن منهجه يعمل على تفكيك الخطابات والثقافات والحضارات من حيث رؤيتها للإنسان.

ويُمكن توضيح الخطوط العريضة لمنهج عبد الوهاب المسيري من خلال المخطط الآتي:



الفصل الرابع: تفكيك المشروع التحديثي الغربي.

المبحث الأول: الدراسة النماذجية المجازية للحضارة الغربية.

المبحث الثاني: الأبعاد الكولونيالية للنموذج المادي في مرحلتي الصلابة والسيولة.

المبحث الثالث: الحداثة الإنسانية المضادة للحداثة الداروينية.

الفصل الرابع: تفكيك المشروع التحديثي الغربي.

المبحث الأول: الدراسة النماذجية المجازية للحضارة الغربية الحديثة.

أولا: تجريد النموذج المهيمن على الحضارة الغربية الحديثة.

تعتبر صياغة النموذج التفسيري في مشروع "عبد الوهاب المسيري" ضرورة حتمية في عملية البحث لتحليل الظواهر والنصوص، وقد طبَّق ذلك في دراسته للحداثة وما بعد الحداثة على شكل متتالية اصطلح عليها"المتتالية التحديثية الغربية"، وما كان بإمكانه دراسة هذه الحضارة وتفكيك سردياتها وأبعادها الكولونيالية دون بلورة نموذج يتعامل معها في تركيبيتها وعبر مسارها الزمني، ولا تتأتى صياغة النموذج الذي يُفسِّر هذه المتتالية ويُفكِّك بناها إلا بعد تجريد النموذج الإدراكي الكامن في المنظومة الحضارية الغربية منذ عصر النهضة،لأن أهم ما في العملية البحثية –بحسب المسيري وكما سبق وذكرنا- هو البحث عن النموذج الإدراكي المهيمن على شخص أو مجتمع أو نص ما، وحينما يتم العثور عليه يُحَوَّل إلى نموذج تفسيري يُستخدَم في تفسير سلوك هذا الشخص أو كثير من ظواهر المجتمع التي قام المسيري بدراستها أو النص موضوع الدراسة[1]، والمقصود بالنموذج الإدراكي المهيمن على الحضارة الغربية في مرحلتي الحداثة وما بعدها؛ تلك النواة التي تحرك كل التيارات والنظريات والعلوم الغربية وتوحدها رغم تنوع مشاربها وهي رؤية الغرب للإنسان وللعالم؛ ثم بعد ذلك يتم تحويله إلى نموذج تفسيري يحلِّل هذه الحضارة في ماضيها وحاضرها، ويتنبأ بمستقبلها، ويجمع شتات تياراتها وإيديولوجياتها ومناهجها وعلومها، فلن نحتاج بعد ذلك إلى جمع المعلومات التفصيلية فنغرق في سيل الأفكار والنظريات التي امتدت إلى قرون، كما أن هذا النموذج هو مصدر السَّرديات التي اختلقتها الحضارة الغربية حول ذاتها وحول الآخر.

تمكَّن المسيري من خلال تأمله في وضع الإنسان داخل المجتمع، ومقدرته على الحدس والربط بين الظواهر والنصوص التي قام بقراءتها وبعد تحليله المجازات المستعملة من قبل الأدباء

1- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص264، 265.

والعلماء والساسة من تجريد النموذج الأكثر هيمنة وتحكما في رؤية الغرب لذاته وللعالم* ؛ ألا وهو "النموذج المادي"، فمع«**منتصف القرن التاسع عشر تبلورت المنظومة الحضارية الغربية برؤيتها للعالم وللآخر وللذات. وتنطلق هذه الرؤية من أن العالم في جوهره مادة، وأنَّ ما يحكمها هو قانون الحركة المادية، وأن ما هو غير مادي ليس بجوهري ولا يمكن أن يؤخذ في الاعتبار حينما ندير شؤون دنيانا ومجتمعنا، وأنه لا يوجد شيء ثابت في الكون بما في ذلك الطبيعة البشرية، فكل شيء يتغير بشكل دائم**»[1]. فما عادت المعايير الإنسانية الأخلاقية والدينية تلقى اهتماما وأصبح العالم بما فيه مفصولا عن القيمة، فتم بذلك تحطيم الفكر السكولاستيكي الذي كان سائدا وأزيح الإله من مركز الكون لتحل محله "المادة"، ولا يقصد بالمادة هنا المال بل استعمل كلمة "مادي" في معناها الفلسفي بحيث تصبح المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون؛ أي أن جوهر النموذج المعرفي الغربي يرى الإنسان باعتباره كائنا ماديا يدرك العالم وذاته من خلال حواسه الخمس، ويحدِّد أهدافه وتطلعاته في هذا الإطار. فهو إنسان غير قادر على تجاوز السقف المادي الذي أطبق عليه، ولذا فمؤشرات التقدم بالنسبة له مادية، والأخلاق هي الأخرى نفعية مادية، وكل ما لا يمكن تفسيره ماديا، لا وجود له، والانجازات الضخمة لهذه الحضارة (التقنية- العلم- السيطرة على العالم) هي نتاج رؤيتها المادية، التي مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية (غير المادية) وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه[2].

استطاع المسيري من خلال النموذج المادي المهيمن على الحضارة الغربية من دراسة المتتالية التحديثية الغربية التي عرفت تغيرات وتطورات، ولتفسير واختبار هذا النموذج وتغيره وتطوره من مرحلة إلى أخرى وظف المسيري صورة مجازية كأداة تفسيرية؛ هي ثنائية الصلابة والسيولة؛ فكان لا بد من اتخاذ هذه الصورة أو الثنائية أو المصطلحين للوقوف على منطلقات المتتالية المادية العقلانية الهيومانية، ونتائجها اللاعقلانية المادية التفكيكية، وللوقوف على تمظهرات النموذج المادي وكيفية استعماله نموذجا تفسيريا لتحليل المنظومة التحديثية الغربية سنقف

*- توجد ضمن هذه الحضارة نماذج أخرى تشكِّل في أغلبها ردود فعل ضد النَّموذج المهيمن (مثل النموذج الهيوماني)، وعليه فإن النموذج الذي قام المسيري برصده وتحويله إلى نموذج تفسيري هو الأكثر شيوعا وتغلغلا وتحكما في التشكيل الحضاري الغربي منذ عصر النهضة إلى ما بعد الحداثة.

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص175.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص286.

عند هذه الثنائية، وسنرى من خلال هذا كيف استعمل المسيري مناهجه مجتمعة (النمذجة، الصورة المجازية، المنهج الاجتهادي التوليدي) في تفكيك الحضارة الغربية.

ثانيا: الحداثة الغربية من الصلابة إلى السيولة.

لا يمكننا الحديث –بحسب المسيري- عن الاستنارة الغربية وعصر النهضة وعن الحداثة وما بعد الحداثة وعن مقومات تطور الغرب كمحطات في الحضارة الغربية منفصلة عن بعضها البعض؛ بل لابد من النظر إليها كمتتالية نماذجية من حلقاتها ما هو متحقق ومنها ما يمكن التنبؤ به؛ فالوصول إلى النموذج المهيمن على هذه الحضارة منذ عصر النهضة لا يكفي وحده لتحليلها، وعليه اعتمد المسيري منهج التحليل من خلال الصورة المجازية، وصاغ ثنائية الصلابة والسيولة كأداة تحليلية لتفسير المنظومة التحديثية الغربية وتحكُّم النموذج المادي فيها، وهذه الرؤية مردها إلى منهجه التوليدي الاجتهادي المركب؛ أي مقدرة الباحث على كشف علاقة بين شيئين أو ظاهرتين وتوليد النموذج الكامن والرابط بينهما واستنتاج مسارهما، وفي هذا خروج عن الموضوعية المتلقية المعلوماتية التي تتسم بها الكثير من المشاريع الناقدة للحضارة الغربية التي انشغلت بتعريف الحداثة وما بعد الحداثة وروادهما، ومنطلقاتهما، وحقبتهما الزمنية عن البحث في النواة التي تتمحور حولها المتتالية التحديثية.

ورغم الاختلاف الحاصل حول تحقيب الحداثة وما بعد الحداثة ووضع مفهوم دقيق وشامل لهما -حتى من قبل الباحثين الغربيين أنفسهم الذين عايشوا المرحلة- إلا أن المسيري بواسطة نموذجه المركَّب استطاع تحديد ذلك؛فبحسبه قد مرت المتتالية التحديثية الغربية بثلاث حلقات: التحديث، الحداثة(الحداثة الصلبة)، ما بعد الحداثة(الحداثة السائلة)[1]، وهي بحسب عبد الوهاب المسيري متتالية تحديثية بدأت بالصلابة أو ما اصطلح عليه بـ"الحلولية الكمونية الواحدية العقلانية المادية الصلبة" وتشمل مرحلتي التحديث والحداثة ووصلت إلى مرحلة السيولة "الحلولية اللاعقلانية المادية السائلة"، وقد رصد تجليات السيولة والصلابة والرؤية المادية التي تهيمن على كل حلقة من هذه المتتالية عبر مجالات عدة: المجال الاقتصادي، السياسي، الاجتماعي، الدولي، الفلسفي، الأخلاقي، عالم المنظومات الدلالية والجمالية والصور

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101،102.

المجازية وهي مجالات متداخلة ومندمجة ومتفاعلة يحكمها نموذج ورؤية مادية اختلفت تمظهراتها من مرحلة إلى أخرى.

1- العقلانية المادية الصلبة أو الواحدية الكمونية المادية الصلبة: (من عصر النهضة إلى 1965):

قام الفكر الغربي الحديث منذ عصر النهضة بتفكيك مركزية الإله، فهو فكر لا يؤمن بالغيبيات والصدف، يحتكم إلى مبدأ السببية والعقلانية المادية التي تؤمِن «**بأن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره وأن العقل مستقل بذاته، قادرعلى التفاعل مع الطبيعة وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة، وأنه يمكنه، انطلاقا منها، تطوير منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما وأن يخطط للمستقبل وأن يُرشد حاضره وواقعه. ولكن آلية العقلانية المادية هي العقل المادي، ولذا فهي تؤدي إلى هيمنة قوانين الطبيعة/ المادة وقوانين الأشياء على الإنسان**»[1]. ولأجل هذا اصطلح المسيري على هذه المرحلة العقلانية المادية الصلبة أو الواحدية الكمونية المادية الصلبة*، فالكون مركزه كامن فيه فهو يحوي من داخله ما يكفي لفهمه وحل مشاكله؛ فالإنسان بعقله الحر قادر على تسيير واقعه وتطوير حياته دون اللجوء إلى أية مرجعية متجاوزة «**وقد ترجمت هذه العقلانية المادية نفسها إلى ما يسمى(حركة الاستنارة)، التي ذهبت إلى أن عقل الإنسان قادرعلى الوصول إلى قدرمن المعرفة ينيرله كل شيء، أوعلى الأقل معظم الأشياء والظواهر، ويعمق من فهمه للواقع ولذاته**»[2]. فالاستنارة الغربية في عُرف المسيري هي فلسفة عقلانية مادية صلبة مرت بمرحلتين: مرحلة التحديث الهيومانية (الاستنارة المضيئة) المتمركزة حول الإنسان، والحداثة الصلبة التي بدأت في اختزال الإنسان وتفكيكه وتشييئه (الاستنارة المظلمة).

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثامن، ص26.

*- يستعمل المسيري مصطلح الحلولية الكمونية، أو الواحدية الكونية، وحتى مصطلح الواحدية الكونية ليُعبّر عن «**الرؤية القائلة بأن مركز الكون كامن فيه وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدة وأن ثمة جوهرا واحدا في الكون رغم كل التنوع الظاهر. والإنسان والإله جزء من دورات الطبيعة والكون لا يتجاوزانها**». يُنظَر المصدر نفسه، ص27.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص17.

أ- **مرحلة التحديث(الاستنارة المضيئة):**

بدأت مع عصر الاكتشافات والفتوحات العلمية والصناعية والاقتصادية في أوروبا أي عصر النهضة ودامت إلى غاية الحرب العالمية الأولى «**في هذه المرحلة كان الإنسان الغربي لا يزال يتحرك في إطار المتتالية المفترضة، ولذا كان يحدوه الأمل في السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة. ولذا فهو كان يرى أن العالم له مركز محدد هو الإنسان والمادة، فهو عالم لوجو سنتريك -Logo Centric، عالم متمركز حول اللوجوس*، أي متمركز حول مطلق ما، ويمكن الإنسان الفرد أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة من خلال الإيمان بهذا اللوجوس المطلق. ومن ثم كان بإمكانه أن يكبح بعض رغباته وأن يرجئ الإشباع باسم هذا المطلق. ومن ثم كان بإمكانه أن يكبح بعض رغباته وأن يرجئ الإشباع باسم هذا المطلق، ونحن نرى العالم الذي له مركز هو عالم صلب**»[1]. فالصلابة صورة مجازية تعبِّر عن ترابط أجزاء هذا الكون وتمركزه حول أساس ما، فبعد تفكيك الإله اتُخِذ الإنسان مركزا للكون باعتباره قادرا على السيطرة على الطبيعة وعلى ذاته دون أن يلجأ لمرجعية متجاوَزة؛ فبالرغم من تفكيك الإله بقيت هذه الحلقة محافظة على الإنسان/ الإنسان في أبعاده المركبة ولم تختزله في ماديته وفرديته.

سعى الفكر الغربي لتكريس جملة من المبادئ: العقلانيةRationality، الذاتية Subjectivity، الحريةLiberty، وهي مبادئ توحي بمركزية الإنسان أسَّس لها "إيمانويل كانط" والرعيل الأول للمتتالية التحديثية الذي آمن بحرية الإنسان وسلطانه على العالم من خلال العقل، فبالعقل تميز الإنسان عن المادة وسائر المخلوقات وحُقّ له أن يتمركز حوله العالم، ولكن هل استطاع العقل أن يتخلص من الرؤية المادية؟ وإذا اختزلنا الإنسان في البعد العقلي الآلي، فأين الجانب الروحاني للإنسان؟ ولذا وضع المسيري مبدأ العقلانية حيِّز المساءلة؟ و«**ما هو العقل الذي يقصدونه؟ فالعقل مثل الحاسوب، يخرج لنا ما نضعه بداخله. والعقول أنواع، فهناك العقل المادي، والعقل التفكيكي، والعقل النقدي، والعقل التأسيسي. فدائماً وراء العقل يوجد نموذج يسبق العملية العقلية. وفي معظم الأحوال نجد أن المقصود هو العقل المادي، ولكن مشكلة العقل المادي أنه غير قادر على التعامل إلا مع حركة المادة والجانب المادي**

*- يُعَرِّف عبد الوهاب المسيري اللوجوس بقوله «**اللوجوس"لوجوس" كلمة باليونانية، وهي تعني "الركيزة الأساسية" و"المرجعية النهائية" و"الأساس" و"المطلق" و"الكل". أي أنه هو المركز والمبدأ الواحد**»يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101.

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101.

للإنسان، مع إهمال القيم، وهو يرصد، وقد يفسر، ما هو قائم ولكن من خلال نماذج مادية سطحية، ولذا فهو لا يمكنه أن يفرّق بين الظواهر المادية والظواهر الإنسانية. وهو غير قادر على الحكم على الظواهر من منظور إنساني، بسبب غياب أية معايير، فالتدمير والتشجير لا فرق بينهما من المنظور العلمي المادي! وهو في نهاية الأمر يضطر إلى تفكيك كل الظواهر وتقويضها بما في ذلك الإنسان، فهو غير قادر على إدراك الكليات (فهي غير مادية)، كما أنه يرد كل شيء إلى حركة المادة»[1]. وهذا ما زعزَع المتتالية المفترضة والاستنارة المضيئة وأفضى إلى الانتقال إلى مرحلة مادية صلبة جديدة وهي الحداثة التي حادت بالمتتالية التحديثية عن مسارها المفترض.

ب- مرحلة الحداثة:

تمتد هذه المرحلة من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى منتصف ستينيات القرن العشرين وهي لا تشكِّل قطيعة مع مرحلة التحديث وإنما كشفت عن الوجه المظلم للمشروع التحديثي وفشله في تحقيق مركزية الإنسان وبالتالي حادت بالمتتالية المفترضة عن مسارها؛ فقد استمر الفكر الغربي في تفكيك المراكز؛ فشمل مبدأ التجاوز ونزع القداسة الإنسان أيضا وبالتالي تم تفكيكه وأصبحت المادة فقط هي مركز الكون وسيطرت على الإنسان وتحوَّل الإنسان/الإنسان إلى الإنسان/الشيء وهو إنسان داروين وماركس وفرويد، الذي يشكِّل جزءا من سلسلة الوجود الطبيعية، مختزل في بعده الاقتصادي والجسمي والغرائزي «**وهكذا تم ضرب الإنسان أنطولوجيا (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم، ولذا فهو لا يستحق أي مركزية في الكون)، وإبستمولوجياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا، وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة قوية لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقية المعرفية والأخلاقية؛ إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية؛ وإنما هو تغيُّر مستمر وصراع دائم، أي إن كلاً من الطبيعة الإنسانية والمادية قد تم تقويضهما كنقطة ثبات بحيث لا يمكن للأنساق الفلسفية والأخلاقية أن تستند إليها**»[2]. رغم ذلك ظلت تتسم بالصلابة لتمركزها حول مرجعية محددة -المادة- وإيمانها الصلد بقيم "الحداثة"، وبقيت في سعيها الدءوب

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص 174.

2- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص20، 21.

لتحسين حياة الإنسان وتطوير العالم؛ وقد حققت بذلك إنجازات علمية وتكنولوجية وحياتية، ولكن كان هذا على حساب الإنسان في بعده الروحي والاجتماعي؛ فسُحقت القيم التي من شأنها أن تفرق بين قوانين المجتمعات البشرية وقانون الغاب.

وبناء على ذلك أعاد المسيري تعريف الحداثة بالنظر إلى رؤيتها المادية لتعني بذلك تبني العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة باعتبارهما المرجعية النهائية للإنسان[1]، وبعدما أعلنت المتتالية المفترضة مركزية الإنسان وخدمته وتذليل الحياة لصالحه هاهي رغباتها المادية الكامنة تطفو على السطح بسبب قيامها على الإنتاج والمنفعة المادية، لذا سادت «**في بداية هذه المرحلة أخلاقيات العمل البروتستانتية ويظهر الإنسان الاقتصادي في الدول الرأسمالية، وهو نفسه الإنسان الاشتراكي (بطل الإنتاج) في الدول الاشتراكية، وكلاهما تتحدد مكانته في المجتمع لأي إطار مقدار ما يُنتِج (لا ما يستهلك). ومن هنا التقشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة وبداية الاقتصاد الرشيد ومرحلة المركنتالية وتوحيد السوق القومية في البداية، ثم الرأسمالية الرشيدة والرأسمالية المالية أو المصرفية في غرب أوروبا والولايات المتحدة وظهور مفهوم السوق العالمية (وبداية ظهور ملامح الاستهلاكية والانفتاح وتحدي كل من السوق والجنس للدولة القومية)**»[2]. فالحداثة أنتجت الإنسان الاقتصادي المادي، ومن أجل تحقيق الإنتاج النافع ماديا وتكريس اقتصاد السوق كان العالم الغربي بحاجة إلى المواد الخام ومكب لنفاياته الصناعية فاستمرت الحداثة في أذية الإنسان خارج حدودها، وبررت لنفسها بقوتها الحضارية والعلمية والمادية ومركزيتها الغربية– المزعومة- كي تستحوذ على ثروات الشعوب الأخرى باعتبارها مركزا للعالم.

ورغم تشييء الإنسان وحوسلته وتفكيكه غير أن الإنسان الحداثي لم يغرق في العدمية ولم يستسلم لرغباته بشكل مطلق فكان ينتج ما ينفعه، يحيا في مجتمع يجمع بين التعاقد والتراحم، إذ أشار المسيري «**إلى أن الحضارة الغربية نجحت في الاحتفاظ بثنائية خصبة في حياة البشر حتى عام 1965. حيث تم تحديث وعلمنة الحياة العامة وجعلها منفصلة عن القيمة. ولكن الحياة الخاصة ظلت منضبطة ومحكومة بمجموعة من القيم المسيحية أو قيم مسيحية تم علمنتها بشكل سطحي. فالحياة العامة أصبحت مجال الصراع والتنافس وظل الإنسان**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 115.

2- المصدر نفسه، ص105.

الغربي في الوقت ذاته منضبطاً قادراً على إعلاء رغباته وإرجاء الإشباع، مما جعله مواطنا صالحاً" منتجاً»[1]. ولكن بعد 1965 ضُرِبت كل القيم الإنسانية والاجتماعية التراحمية وفُجِّرت كل المراكز والقصص الكبرى، وغرق الغرب في تحقيق اللذة واجتاحه السعار الجنسي، وأصبح هدفه الاستهلاك وإشباع الرغبات فلم يعد بوسعه التحكم في رغباته وإرجائها، وهنا دخل العالم في مرحلة لاعقلانية مادية سائلة؛ وعليه كان نقد المسيري لما بعد الحداثة أو ما اصطلح عليه بالمادية السائلة أشد وطأً، فإذا الحداثة شفعت لخطيئتها في حق الإنسان والشعوب ببعض المنجزات التي حققتها واحتفاظها بالصلابة فإن المادية السائلة لا شفيع لها.

2- <u>اللاعقلانية المادية السائلة أو الحلولية الكمونية الواحدية المادية السائلة (منذ 1965):</u>

تم تقويض الاستنارة المضيئة نظرا للتناقض الذي وقعت فيه نتيجة الجمع بين الرؤية المادية والحفاظ على النزعة الهيومانية، فتفكَّكت بذلك مركزية الإنسان وانفصل بشكل كلي عن أي قيمة-غير مادية- لتحل بذلك «**اللاعقلانية المادية محل العقلانية المادية، والاستنارة المظلمة محل الاستنارة المضيئة، وتختفي تماما القيم والثوابت والمطلقات (في المجال المعرفي والأخلاقي) ويصبح لكل فرد ثوابته وقيمه ودينه، وتختفي المعيارية لتحل محلها لا معيارية كاملة ونسبية شاملة. ولعل أطروحات ما بعد الحداثة هي تعبيرعن هذا الوضع، فهي رؤية للكون تؤكد أن الكون لا مركزله، وأن لا علاقة بين النتائج والأسباب، ولا بين الدال والمدلول، ولا بين العقل والواقع، فكأن كل شيء أصبح مكتفيا بذاته لا علاقة له بالآخر، مجرد قصص صغرى، إذ لا توجد قصة عظمى ولا ديانة عالمية؛ عالم ذري تماما لا قداسة فيه، انسحب منه الإله ومات فيه الإنسان. ولذا تمحى كل الثنائيات وتختفي النزعة الطوباوية وتظهرالنزعة البرجماتية والرغبة في التكيُّف والمقدرة الفائقة على الإذعان للأمرالواقع**»[2]. ليتضح بذلك– بحسب المسيري- فشل المشروع التحديثي الغربي؛ فالسعي لترشيد الحداثة وإعادتها للهدف الهيوماني الذي افترضته المتتالية التحديثية أفضى إلى الانزلاق في السيولة والعدمية؛ فنشأ عن ذلك عالم هلامي مفصول عن القيمة، ولم تنشأ السيولة الفلسفية من عدم فقد «**كانت كامنة في المشروع التحديثي في ماديته وتفكيكيته، إلا أنها كانت في حالة كمون وحسب، ولم تبدأ في**

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص188.

2- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص117.

التحقق إلا مع نهايات القرن التاسع عشر ثم اكتسحت أوربا مع منتصف القرن العشرين *، **وهاهي ذي تكتسح العالم بأسره على هيئة فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد»**[1]. وذلك بفضل التطور التكنولوجي والإعلامي الذي ساهم في نشر القيم الغربية –لاسيما سلبياتها- في كل العالم، وقد نشأت المادية الجديدة السائلة من صلب المادية القديمة لتقوم بتفكيكها هي أيضا؛فما بعد الحداثة لم تضرب الميتافيزيقا فقط مثلما كانت تهدف المنظومة التحديثية الغربية المفترضة وإنما شكَّكَت وطعنت وفَكَّكت حتى الميتافيزيقا المادية والحداثة نفسها؛ فهي ضد العقل، ضد المنطق، ضد الإنسان، ضد المعنى، ضد الكل (عالم ذري)، ضد الميتافيزيقا البيضاء، ضد الغرب نفسه وضد العالم هي حالة من العدمية والكفر بالإله والإنسان والحقيقة والمطلقات والثوابت** «**وإلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات: ثنائية الذات والموضوع، والدال والمدلول، والشكل والمضمون، والخير والشر، والوسائل والغايات، والإنسان والطبيعة، والمقدّس والمدنَّس، والأزلي والزمني. ولا يبقى سوى المادة المتغيرة المتحركة، التي لا هي كلية ولا ثابتة ولا متجاوزة، ولا اتجاه ولا معنى لها، مما يعني سيادة النسبية بشكل مطلق، فهي نسبية مطلقة»**[2].ولم يعد الفكر الغربي يبحث عن الحقيقة الكلية، ونحن نرى -بالنظر لما هو متحقق في الواقع- أن هذا الفكر وإن سَلَّم بتفكيك المراكز إلى أنه ظل ماضيا في نزعته المركزية مستمرا في جعل نفسه مركزا للعالم يفرض وصايته على الشعوب بأساليب غير تقليدية.

لقد تمكَّن المسيري من تفسير تغيُّرات النموذج المادي في المشروع الحضاري الغربي منذ الستينيات بصورة مجازية ألا وهي السيولة في مقابل الصلابة، فالعالم السائل هو عالم يخلو من القيم والمرجعيات عدمي، تآكلت فيه الذات والموضوع، وضمُر فيه العقل مادامت الحقيقة غير

---

*- يرى عبد الوهاب المسيري أن سنة 1965 هي بداية ما بعد الحداثة ليس لسبب مُعيَّن إلا لأنها السنة التي كتبت فيها السحاقية سوزان سونتاج كتاب ضد التفسير (Against Interpretation) وبدأ الترويج للمثلية الجنسية والحب العرضي، يُنظَر عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص68.

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص132، 133.

- يرى عبد الوهاب المسيري أن مقولة موت الإله هي أساس الفكر المادي السائل «ونيتشه هو، بلا منازع، رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة، وقد لخص رؤيته في عبارته الشهيرة "لقد مات الإله" ...إن العبارة تعني في واقع الأمر: نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كيانا متماسكا يعلو على الأشياء. ومن ثمَّ يسقط المركز بسقوط فكرة الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركز لها، وذرات لا يربطها رابط. مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقة ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني» يُنظَر عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة،ص27، 28. وعليه فإن موت الإله هو إعلان موت القيم والميتافيزيقا، الأخلاق.. أي موت الإنسان في الحصيلة النهائية.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص26.

موجودة والأجزاء متناثرة؛ فظهر «**ما سماه أحدهم «ذاكرة الكلمات المتقاطعة»، أي معلومات متناثرة لا يربطها رابط، وينشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي،تَغُّير مستمر بلا ماض ولا مستقبل، تجارب دائمة بلا عمق ولا معنى. ويتحوَّل التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، وزمن مسطح لا عمق له، ملتف حول نفسه لا قسمات له ولا معنى. ويتزامن الحاضر والماضي والمستقبل. ويتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن إحلال القصص الصغيرة (أو الجزئية أو الذاتية) محل القصة الكبيرة (أو الشاملة أو الكلية)، أي إن الإنسان غير قادر على الوصول إلى رؤية تاريخية شاملة تضم البشر كافة، ولكنه قادر على خوض تجارب جزئية يمكنه أن يقصها بدرجات متفاوتة من النجاح والفشل، ولكنها لا ترقى البتة إلى مستوى تاريخ عام للبشر، فليست لها أية شرعية خارج نطاق تجربته**»[1]. لقد استمرت المتتالية التحديثية في تفكيك المراكز إلى أن فكَّكت الإنسان والقيم التي كان يؤمن بها بشكل نهائي وانتصرت للمادة واختزلته في بعد الجسماني المادي الغرائزي؛ وعليه فإن كانت الحداثة والاتجاهات البنوية التي تفصل الظاهرة عن القيم وسياقاتها الإنسانية والتاريخية قد فَكَّكَت الإنسان وقتلته فإن ما بعد الحداثة والتفكيكية قد وارته الثرى، والمطلع على مشروع عبد الوهاب المسيري سيلاحظ نقده للمادية الصلبة ومحاولة ترشيدها وإقراره ببعض إيجابياتها (ليس نقدا تفكيكيا هداما عدميا)، كما قد استعمل الكثير من مقولاتها لتفسير ما بعد الحداثة، أما موقفه من المادية السائلة فهو يرفضها تماما ويتوجه إليها بنبرة صارمة شديدة (ولا سيما النيتشوية واستراتيجية التفكيك)، بسبب فصلها بشكل نهائي القيم الدينية والإنسانية عن الحياة الخاصة -وهو منطلق العلمانية الشاملة التي رفضها المسيري- فأطروحات ما بعد الحداثة التي تعبِّر عن هذه السيولة أعلنت عن أزمة الحداثة وأوصلتها إلى النهاية؛ ورغم أن المسيري ذكر أن السيولة كانت كامنة في مرحلة الصلابة فهما غير منفصلين عن بعضهما بل يسيران في مسار واحد لتحقيق المشروع التحديثي الغربي إلا أن في نظره أن مصطلح ما بعد الحداثة[*] يعني انتهاء الحداثة وإفلاسها وأن حلم

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص220.

*- يقول المسيري «**مصطلح (مابعد الحداثة) مصطلح نفي سلبي، وهو ترجمة لمصطلح (Post-modernism أو postmodernism). وقد تستخدم كلمة (post modernity) للدلالة على الشيء نفسه. وأحيانا يطلق على مصطلح (ما بعد الحداثة) تعبير(ما بعد البنيوية) (بالإنجليزية: post structuralism) باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة البنيوية)... ويجب ملاحظة أن اصطلاح (ما بعد الحداثة) يكتسب أبعادا مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى(ما بعد الحداثة) في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية**». يُنظَر عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص81.

التحديث قد أُجهِض، ولذلك اقترح إحلال (anti) بمعنى (ضد) أو ربما عبارة (end of) بمعنى نهاية محل مقطع (post) بمعنى (ما بعد) فهذا هو عصر النهايات والمابعديات (نهاية الأيديولوجيا- نهاية التاريخ- نهاية الميتافيزيقا- نهاية الحقيقة- نهاية البحث عن المعنى بل ونهاية الإنسانية)[1]، حيث لا أمل في العودة إلى الإنسان/ الإنسان وتلاشى بذلك الحلم الهيوماني.

وخلاصة القول أن الانتقال من التحديث والحداثة إلى ما بعد الحداثة هو انتقال من الصلابة إلى السيولة، فـ«**مرحلة التحديث هي المرحلة التي يؤمن فيها الإنسان بأن للعالم مركزا وأنه خاضع لقوانين مطردة، وبالتالي يمكن للإنسان أن يدرسه ويعرف قوانينه ومعاييرته، ويسيطر عليه من ثم ويعيد صياغته حسب قوانين. ولذا فإن الدوال في هذه المرحلة مرتبطة بالمدلولات، وقول الإنسان له معنى والتواصل بين البشر ممكن...[أما] الحداثة هي الإدراك المأساوي لفشل المشروع التحديثي وإمكانية معرفة الإنسان قوانين الطبيعة والسيطرة عليها. وحينما يترسخ هذا الإدراك، وحينما تتعدد المراكز، وحينما تسود النسبية، ويصبح العالم بلا معيارية، والدوال منفصلة عن المدلول، والكلمات لا معنى لها- يذعن الإنسان تماما لعملية إزاحته عن مركز الكون ويتقبل وضعه كيفما كان... بل يحتفي بهذا العالم السائل من حوله، وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة**»[2]. وعند التمعُّن في رؤية المسيري ومفهومه لحلقات المتتالية التحديثية نلفيها مبنية على أساس قيمة الإنسان ودوره ومحوريته في هذه المنظومة التحديثية، كما قد اهتم بتحليل الصور المجازية المرتبطة بالإنسان والتي توضِّح مدى إدراك الفكر الغربي لكينونة الإنسان، وهذا ما سنراه في العنصر الموالي.

ثالثا: الصور المجازية المتواترة في الحضارة الغربية.

إن ثنائية السيولة والصلابة المجازية هي نموذج تفسيري، جمع المسيري في صياغته بين منهجيه؛ التحليل من خلال الصور المجازية، والتحليل بواسطة النمذجة، لأن الصور المجازية كما سبق وذكرنا وسيلة إدراكية يدرك الإنسان من خلالها واقعه ويُعبِر بواسطتها عن مكنونات نفسه ولها المقدرة العالية حتى على التعبير عن الرؤى العلمية والسياسية، وعليه هي مرتبطة بالنماذج المعرفية والإدراكية أي رؤية الإنسان للكون بما يحويه، كما قد صاغ المسيري هذا

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص86.

2- عبد الوهاب المسيري، اللُّغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص233، 234.

النموذج/ الصورة المجازية كأداة تحليلية مجردة من خلال تحليله لخطابات هذه الحضارة؛ العلمية، الأدبية، الإشهارية، السياسية، الفلسفية، حيث وجد جملة من الصور المجازية المتواترة وإن اختلفت في الشكل والصياغة والأسلوب؛ فإنها تنضوي تحت جملة من الصور المجازية الأساسية التي شكلت ثنائيات تُعبِّر عن تطور هذا الفكر المادي من الصلابة إلى السيولة.

إن تحليل المسيري لتطورات المتتالية التحديثية مرتبط بتطور صورها المجازية الإدراكية الأساسية «**فهناك أولا التطور من الصور المجازية الآلية (العالم كالساعة عند نيوتن) إلى الصور المجازية العضوية(العالم كنبات أو حيوان أو غابة عند داروين)...وقد تطورت عن الصورة المجازية العضوية صورتان مجازيتان أساسيتان: الجسد ثم الجنس. فبعد أن كان الإنسان يردُّ إلى الطبيعة/ المادة أصبح يُردُّ تدريجيا إلى الجسد كمحاولة لتجاوز ثنائية الذات والموضوع وكل الثنائيات الأخرى، ثم أصبح يردُّ إلى القاسم المشترك بين الإنسان وكل الكائنات الطبيعية الأخرى، وهو الأعضاء التناسلية**»[1]. وعليه فالصور المجازية في تطور مستمر قرين تطور النماذج المعرفية، والعالم الغربي الحديث انطلق في رؤيته للعالم باعتباره آلة وانتهى إلى رؤيته له كحيوان أو نبات؛ وعليه تراجعت الصور التي تظهر الذات والنظام والهرمية والمركز في مرحلة الصلابة المادية لتتقدم الصور المجازية الإدراكية المعبِّرة عن الفوضى والعدمية أي عن المادية السائلة.

بناء عما سبق فإن المسيري قبل أن يقوم بتفسير المشروع التحديثي الغربي بواسطة نموذج/ صورة مجازية فإنه قد أدركه بناء على صوره المجازية التي تندرج ضمن صورتين أساسيتين؛ الصورة الآلية والصورة العضوية، فقد تطورت المتتالية التحديثية الغربية من النموذج المادي الآلي (العالم آلة) في مرحلة التحديث إلى النموذج المادي العضوي (العالم كالحيوان أو النبات) في مرحلة الحداثة وظلت هذه الصورة مستمرة إلى أن تفكَّكت كل المراكز ودخل العالم في حالة من العدمية والسُيولة في مرحلة ما بعد الحداثة، حيث أصبح العالم في مرحلة السيولة يشبه نبات الجذمور الذي ينمو باستمرار وينتشر بشكل عشوائي، وليس له بذرة مركزية وهي صورة مستقاة من فلسفة "جيل دولوز" الذي استلهمها بدوره من فكر فردريك نيتشه[*]، إنّ الانتقالَ من الصورة

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص36، 37.

*- «نجد أنَّ دولوز ربما يكون في البلدان الناطقة بالإنجليزية أحد أكثر المفكرين الفرنسيين المعاصرين الذي يرد ذكرهم ويُستشهَد بأقوالهم، إضافة إلى ميشال فوكو وجاك دريدا. وهذا يثير الإعجاب أكثر إذا علمنا أن دولوز، على خلاف نظرائه، نادرا ما سافر خارج فرنسا لعرض أفكاره. وصحيح أن رفض علاقات الأستاذ بالطالب، إلاّ أنَ دور نيتشه في مسار دولوز

الآلية إلى الصورة العضوية هو انتقال من عالم يحكمه العقل ويسيطر عليه الإنسان دون أي مرجعية خارجه يدور حول جسده ليحقق المنفعة إلى عالم سُحِق فيه الإنسان وتساوى فيه مع الحيوان والنبات فأصبح همه تحقيق اللذة، متمحور حول أعضائه التناسلية" الجنس".

لقد أدرك المسيري هذا التطور الحاصل في العالم الغربي الحديث من خلال تحليله للصور المجازية التي استعملها فلاسفة وعلماء الغرب؛ فقد تعامل كل من إسبيوزا ونيوتن ولوك مع العالم باعتباره آلة تَنحَلّ فيه الذات الإنسانية في الحركة الآلية للكون، حيث شبه إسبينوزا الإنسان بقطعة حجر قذفت بها يد قوية، وبينما تدور الحجرة في الفضاء تظن أنها تتحرك بكامل إرادتها، أما نيوتن فقد قارن العالم كله -بما في ذلك الإنسان- بساعة تدور دائماً وعلى نفس الوتيرة دون تدخل إلهي أو إنساني، أما لوك فقد اكتشف بأن الآلة التي توجد خارجنا توجد داخلنا أيضاً؛ فقارن العقل بالصفحة البيضاء التي يتراكم عليها كل ما يصلنا من معطيات حسية، ثم تتحدَّد هذه المعطيات آليا من تلقاء نفسها حسب قانون الترابط، فتتكون الأفكار البسيطة ثم تتلاحم لتصبح مركبة، وكل هذا أدى إلى ظهور الصورة التي يطرحها "آدم سميث" للإنسان الذي يعيش في عالم تُنظِّمه قوانين العرض والطلب الآلية التي قارنها باليد الخفية التي تنظم كل شيء ولا يراها أحد، وقد تطورت هذه الصورة في القرن التاسع وأصبح العالم شبيه بالحيوان والنبات حيث قام داروين بإعادة أصل الإنسان إلى القردة العليا والزواحف، ثم فجر فرويد نظريته حول الجنس واللبيدو ليؤكد على حيونة الإنسان، وقد أكد بافلوف على ذلك من خلال تجاربه على الكلاب التي أسقط نتائجها على الإنسان، باعتبار أن كلاهما محكوم بظروفه المادية، وشيئا فشيئا تم تفكيك الإنسان تماما، وتحقق الوعد ما بعد الحداثي بأن الإنسان لن يعبد شيئاً ولا حتى نفسه، وأنه سينزع القداسة عن كل شيء، حتى نفسه، ومنه احتفى ميشال فوكو بكل هذا من خلال صورة لا هي بالعضوية ولا بالآلية؛ إذ قارن الإنسانية ببعض الأشكال التي خطت على الرمال ثم تمحوها الأمواج[1].

=**الفلسفي يجب أيضا أن نقربه: إذا كان دولوز، مثل نيتشه، له قليل من المقلدين (أوربما لا أحد) إلا أن هناك منطقا محددا لهذا التأثير الفذ: منطق المفكر صاحب التفكير الجذري الأفقي»**. يُنظَر جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ص213.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، في الصور المجازية والنماذج الإدراكية.

ولم يغفل المسيري عن تحليل الأساطير -باعتبارها صورة مجازية تأخذ شكل قصة- والرموز المنتشرة في هذه الحضارة ورصَد تطور رؤيتها وانتقالها من النموذج العضوي إلى النموذج الآلي، وأولى هذه الأساطير أسطورة بروميثيوس الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان بهدف الاستنارة -وهذه هي الأسطورة العلمانية الكبرى- فعذبته الآلهة بسبب جريمته، وقد استُعمِلت هذه الأسطورة كرمز في النصوص الشعرية كما أننا نجدها حاضرة في الشعر الحديث العربي المتأثر بالقوالب الشعرية الغربية، ثم تلتها أسطورة فاوستوس الذي باع روحه للشيطان في سبيل المعرفة الكاملة التي تمكنه من التحكم في الواقع والزمان، ومع بداية القرن الثامن عشر ظهرت أسطورة فرانكشتاين؛ الكائن القبيح الذي خلقه عالم "مستنير" يؤمن بالعلم وبمقدراته، ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حرًّا ليعيث في الأرض فساداً وفي الناس قتلاً، وبهذا تُقِرّ الحضارة الغربية بأن نتيجة العلم الإنساني لا إنسانية، ثم تظهر بعد ذلك أساطير مثل دكتور جيكل ومستر هايد وغيرهما لتدل على خوف الإنسان على ذاته الإنسانية المتعينة من عقله المجرد الذي يتحرك في إطار القوانين العلمية والمعادلات الرياضية اللا إنسانية[1].

ولم يكتف المسيري برصد هذه الصور المجازية وتحليلها والربط والمقارنة بينها وإنما عمل على التأصيل لها في هذه الحضارة؛ فقد ذهب إلى أن هذين الصورتين الأساسيتين –بما تضُم من صور ثانوية أخرى- لم توجد فُجاءة؛ فالمفهوم الآلي مثلا«**يعود إلى الفكر اليوناني القديم، لكنه اكتسب مركزية مع الثورة التجارية وعصر النهضة والفلاسفة الماديين الآليين، الذين أدركوا العالم من خلال صورة مجازية آلية، ونزعوا القداسة عن كل شيء باسم العقل. أما المفهوم العضوي فيعود إلى أفلاطون وأرسطو ولونجينوس، وبدأ يكتسب أهمية في عصر النهضة. لكنه اكتسب مركزية في القرن التاسع عشر، مع تصاعد الفكر المعادي للاستنارة، تعبيرا عن الإحساس بقصور العقل والحواس عن إدراك كلية الكون وتركيبية الإنسان. وهنا يتوارى العقل، ويظهر اللاوعي والشعور والعواطف، لتقف كلّها، مع الحس، وسائل للإدراك تحترم الخصوصية والتركيب، وتحاول أن تستعيد للعالم معناه ومركزه، وتضع أساسا جديدا لليقين المعرفي والأخلاقي**»[2]. وبهذا الطرح يذكِّرنا المسيري من جديد بتأثره بالتفكيكية والفلاسفة الذين قاموا بتفكيك الميتافيزيقا الغربية من حيث ما تحويه من نزعة أفلاطونية تحكمت على مر

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، في الصور المجازية والنماذج الإدراكية.

2- عصام بهي، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود؛ رسالة مسيرية للعودة إلى الذات، ص321.

قرون بالفكر الغربي، وبعد كل هذا يمكن أن نلخص في الجدول الآتي أهم الصور المجازية التي وقف عندها المسيري وساهمت في تشكيل إدراكه للصورتين؛ الآلية والعضوية، وصياغته لثنائية السيولة والصلابة، من حيث ما تعكسه من انتقالات في الرؤى والإدراك، وللإشارة فإن هذه الصور المجازية قد تكون نظرية علمية، لعب أطفال، شخصيات، أغاني، إشهار...إلخ:

العقلانية المادية الصلبة		العقلانية المادية السائلة
التحديث	الحداثة	(ما بعد الحداثة)
العالم آلة يتحكم فيها الإنسان (الصورة الآلية).	العالم آلة تدور أو نبات ينمو بوحشية ويسحق الإنسان (الصورة العضوية).	العالم آلة (فيديو، كمبيوتر) أو نبات الجذمور ينمو بشكل عشوائي.
الدولة إله (صورة هيجل المجازية).	الدولة تنين ووحش كاسر والعالم قفص حديدي.	الدولة مؤسسة من بين مؤسسات أخرى تمثل قفصا حديديا.
العالم يسوده نظام واضح.	لا نظام ولا هرمية.	العالم سطح لامع.
العقل مرآة تعكس الواقع " فانوس يلقي عليه الضوء والنافورة التي تغمره مياهها"	العقل مرآة سلبية أو كيان منغلق على نفسه.	العقل هو كل شيء ولا شيء، كالكمبيوتر يخزن كل شيء ولا يعي شيئا.
أبطالها بروميثيوس وفاوستوس، ونابليون، وطرزان.	أبطالها فرانكشتاين، دراكيولا، سيزيف، هتلر، ستالين، دكتور جيكل، مستر هايد .	أبطالها مادونا، مايكل جكسون، الرئيس/ الممثل ريجان.
لعبة الأطفال هي تيدي بير" و "رجدى آن" وهي عروس من القطن تتسم بالطفولة والبراءة.	لعبة الأطفال "تيدي بير".	لعبة الأطفال باربي ذات جاذبية جنسية.
النموذج المهيمن مادي صلب والصراع بين الذات والموضوع	النموذج صلب فيه تشققات والصراع ينتهي لصالح المادة.	النموذج المهيمن هلامي لا مركز له.

ينتهي لصالح الموضوع.		
الإنسان الطبيعي الذي يدور حول جسده في إطار المنفعة واللذة (الإنسان الاقتصادي).		الإنسان الجسماني والجسدي والجنسي الذي يعيش في جسده (الإنسان ذو البعد الواحد).

ولأن منهج المسيري ذو طبيعة حلزونية فإن هذه الصور المجازية والرموز يتم الاعتماد عليها من أجل مواصلة اختبار النموذج الذي قام المسيري بتجريده، حيث وصف نموذجه بأنه لا يَكُفّ عن الدوران ولا يقف عند نهاية ونتيجة نهائية، فلابد أن يواكِب المعطيات المستحدَثة والصور المستعملة في الخطابات المعاصرة، وهنا نتساءل لو تم الاستمرار في تحليل الواقع المعاصر من خلال خطاباته الثقافية على تنوعها هل سنقف عند ظهور مرحلة جديدة يمكن أن نصطلح عليها بالمرحلة الغازية التي تنبأ بها المسيري على غرار زيجمونت باومن؟ وهل عند اختبار النموذج المادي سنجِده مازال متحقَّقا؟ وما هي التغيُّرات التي طرأت عليه؟ هل ازداد شراسة أم تراجع؟ لاشك أن عبد الوهاب المسيري لم يعد موجودا بيننا للإجابة عن هذه الأسئلة، ومنه تقع المسؤولية على نخبة هذه الأمة لتستمر في تحيين هذه المنهج لمواكبة مستجدات العصر.

رابعا: تجليات الصلابة والسيولة.

1- الفن والأدب من العقلانية المادية الصلبة إلى اللاعقلانية المادية السائلة.

أ-تجليات المادية الصلبة في المجال الفني.

تجلَّت ثنائية الصلابة والسيولة في الأعمال الفنية الغربية بشكل بارز؛ لأن الفنون والآداب أكثر المجالات التصاقا بالنظريات الفلسفية وتمثلا للتحولات الفكرية، وقد اتخذ المسيري من ثنائيته أداة تحليلية تفسيرية للأعمال الفنية والأدبية والنقد الأدبي من عصر النهضة إلى غاية عصر اللاعقلانية المادية السائلة وقد مكَّنته الثنائية والنموذج المادي الكامن في الحضارة الغربية من تحليل المجال الفني والأدبي دون حاجة إلى دراسة عينِّات من المذاهب الفنية والأدبية أو أعمال بعينها وكل فنان وأديب لوحده.مثلما استعان بها في صياغة نموذجه واختباره.

لقد الفن الغربي في مرحلة التحديث ذا نزعة إنسانية؛ حيث حل اللوجوس في الإنسان وتمركز الكون حوله، ففي الأدب «**يجد المتأمل في هذا التاريخ على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى، في حكايات كانتربري لتشوسر ثم في مسرحيات شكسبير(وكورنيل وراسين) في عصر النهضة –شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، لها مرجعية إنسانية وتدور في إطار منظومات قيمية ومعرفية قد تخرقها وتتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطار النهائي لأفعالها**»[1]. فالشخصية هي الإنسان، وهذه الفنون ذات مرجعية؛ فهي تحاكي واقعا ما وتستند إلى قواعد وقوانين ثابتة، ذات معنى وبناء متماسك «**ولا يختلف الأمر كثيرا في عالم الفنون التشكيلية، إذ ظل الفن الغربي منذ عصر النهضة متماسكا يحاكي شيئا ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية. ولكن مع بداية القرن العشرين يظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة**»[2]. وعليه فمرحلة التحديث تعكس لنا فنا صلبا وعصرا بطوليا إنسانيا لم يفتِك به النموذج المادي، فنٌ معادٍ للميتافيزيقا، مؤمن باحتواء العالم المادي للحقيقة.

أما مع بداية القرن 19 حيث بدأ الحلم الهيوماني في التلاشي بعد تغلغل النموذج المادي في الحضارة الغربية أصبح الفن الحداثي معاديا للإنسان وللقيم والتقاليد السائدة، منفصلا عن أية مرجعية ومهووسا بالتجديد وخرق القوانين ومع ذلك ظل صلبا مركزه العالم المادي الطبيعي، كما أن الذات البشرية قادرة على الاختيار والتمييز بين العدل والظلم والخير والشر، تؤمن بوجود ثوابت نسبية، لكن كلما استمر المشروع الحداثي في التحقق كلما تمادى في تفكيك الإنسان والانفصال عن الروح والقيم فتشيأ الإنسان في الأعمال الفنية كما تم تشييئه في الواقع؛ ففي الأدب تساوى الإنسان مع الحيوان والأشياء والعناصر الطبيعية، وتجاوزت الشخصية المدلول الإنساني القديم واضمحل عنصر البطولة، والشخصيات مُفكَّكَة لا يمكن بناؤها إلا في الإطار الكلي للعمل، وعليه «**انغلق الفن الحداثي على نفسه ليصبح موضوعا لا يُشير إلا إلى ذاته، ويحاول الفنان الحداثي أن ينقطع- بشكل واع وجذري- عن التقاليد الإرادية السابقة التي تفترض ثبات الواقع وإطلاق القيم وكافة الأشكال الفنية السائدة. بل إن الفنان سيرفض الحضارة والفن وكل الظواهر التي لها قواعد وتتبع نمطا ما. ومن ضمن هذا الإنسان ذاته،**

1- جواد الشقوري، الفن والإبداع في الحضارة الغربية؛ قراءة في سؤال الفن عند المسيري، ص265

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة ومابعد الحداثة، ص40.

كظاهرة معروفة لدينا بل سنلاحظ أن الفنان الحداثي دائما رائد مغترب يكشف آفاقا جديدة، فهو يرفض الثبات والإطلاق، ويتبني التجديد الدائم والحركة الدائمة، ويحطم كل الأشكال، بما في ذلك الأشكال التي ابتدعها»[1]. وقد اتخذ الإنسان في هذه المرحلة الفن وسيلة للتعبير عن نموذجه الإنساني المعادي للنموذج السائد وعبَّر من خلاله عن معاناته وأزماته.

إن فنان المادية الصلبة يبدو متذمرا من واقعه وقد أدرك ما آلت إليه الحداثة والتفت إلى أزمتها وسطوة العقل الأداتي، وأدرك تحوُّل العالم من حوله –بما فيه الإنسان- إلى آلة، وبناء على ذلك اتخذ من الفن وسيلة للتعبير عن اغترابه وانهزامه وتفكيكه، فأشكال السَّرد الجديدة كتيار الوعي، الرواية الجديدة، تقنية الفلاش باك، أو المسرح، والمذاهب الفنية كالتكعيبية والمستقبلية كشفت عن ضياع الإنسان واغترابه وحاجة نفسه للبوح وعبَّرت عن اكتئابه واغترابه ومنفاه الوجودي، وعليه تراجعت الأجناس الأدبية التقليدية وأصبحت الرواية هي جنس الإنسان الحديث بامتياز؛ إذ بها استعاد«**الإنسان ذاته بعد أن فقدها أثناء التوغل داخل أنفاق العلوم، وسراديب التخصصات الدقيقة التي تغرقه في جزئياتها، بحيث يعجز معها عن إمكانية استعادة منظاره الشامل للعالم، الذي به يكتشف من الوجود، ومن مجهولاته، ما لا يمكن للتخصصات العلمية الدقيقة أن تكتشفه، وهذا المنظار الشامل للعالم تستطيع الرواية أن تستعيده، بل إن وجودها متعلق بقدرتها على ذلك»**[2]. فالجنس الروائي رحلة اكتشاف وتنقيب في الكون وفي النفس البشرية؛ فنلفي الروائي عالِما تارة ومؤرخا تارة أخرى وفيلسوفا ورحالة، ومحلِّلا نفسيا واجتماعيا، وكانت الرواية ملاذه لِمَا تمنحه من إطلالة بانورامية على العالم تخترق كل الحدود وتجمع بين ما لا يمكن جمعه في الواقع ويتجلى ذلك على سبيل المثال في أعمال جيمس جويس، وفيرجينيا وولف، و ت. س إليوت، وقد شكَّلت هذه الأعمال ثورة على المفهوم الحداثي القائل بالعقل وبالعقل وحده يمكن أن نصل إلى كنه الأشياء والحقائق ونتحكم في ذاتنا والطبيعة، فالتداعي الحر كان تجل لأزمة الحداثة والثورة على الصلابة ولكنها ثورة أعلنت أزمة أشد وطأة من خلال انصهار العالم الصلب ودخوله مع منتصف القرن العشرين مرحلة المادية السائلة.

1- جواد الشقوري، الفن والإبداع في الحضارة الغربية؛ قراءة في سؤال الفن عند المسيري، ص269.

2- شهلا العجيلي، النص الروائي ودوال الهوية الثقافية، مجلة علامات ج53، م14، سبتمبر 2004، ص443.

ب- **الفن السائل.**

على الرغم من خضوع الفن الحداثي لمبدأ الإنتاج والمنفعة (مرحلة الصلابة) و الاستثمار فيه من خلال شركات الإنتاج الفني وإخضاع المواهب لقانون العرض والطلب والسوق؛ إلا أنه بقي محافظا -إلى غاية الانغماس في التجريب- على المعنى والتماسك محترِما للذائقة الإنسانية بعيدا عن الإغراء والإباحية[1]، فشتان بين إبداعات فولتير، وجان جاك رورسو وفن تعليب البراز في ظل المادية السائلة؛ قبل منتصف القرن العشرين حاول الفنان الحداثي مقاومة التشيؤ والنموذج المادي الصلب وبقي يحدوه شيئا من الأمل لتحقيق الحلم الهيوماني ولكن ثورته التي أضعفها الاستلاب والاغتراب جعلته يساهم في تفكيك كل المراكز وأصبح عدميا كافرا بالإنسان أكثر من ذي قبل وكافرا بقدرته على الوصول إلى الحقيقة الثابتة، لأن الثورة بدأت في مرحلة متأخرة كان النموذج المادي تغلغل وكانت الصلابة في مراحلها المتأخرة المفضية للسيولة وبانقضاء المادية الصلبة تم القضاء على الإنسان الثائر المتطلِّع للأحسن والتمييز بين الخير والشر، بين القبيح والجميل فتساوت القيم واستسلم الفن لهذه السيولة وعليه أصبح «**الفن (ما بعد الحداثي) مستقلا عن الواقع بل عن الإنسان فهو بلا غاية إلا اللعب الذي لا غاية له، وهو يدخل في حالة من التجريب الدائم. وهو لا يحاكي الواقع (فلا يوجد واقع ثابت) ولا يعبر عن وعي المؤلف (فقد تم إعلان موته)، ويظهر الكولاج والباستيش والسخرية**»[2]. وعليه استسلم الفنان ما بعد الحداثي للوضع الراهن ولم تظهر الأعمال الفنية إنسانا مغتربا يعارض النموذج السائد، بل أظهرته متكيِّفا تماما مع الواقع المتسلِّع المتشيء، وهو لا يعاني أي إحساس بالاغتراب أو الرغبة في التمرد، لأن الاغتراب هو اغتراب ذات واعية، وما بعد الحداثة تُنكِر أي ثبات وأي وعي، وأية مقدرة على الاختيار، إذ لا يمكن التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والحقيقة والزيف، فكل الأمور في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، نسبية متساوية، الأمر الذي أسقط الحدود بين العمل الفني والسلعة، فأصبح العمل الفني سلعة، والسلعة عملا فنيا[3].

لقد اخترق الفن مابعد الحداثي كل القوانين الفنية وحتى الأخلاقية، وظهرت مواضيع جديدة تخلو من أي فائدة ونصوص غير متماسكة تتمحور حول اللذة والجنس تؤيد الحب العرضي

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص133.

2-المصدر نفسه،ص123.

3- جواد الشقوري، الفن والإبداع في الحضارة الغربية؛ قراءة في سؤال الفن عند المسيري، ص275.

والمثلية الجنسية فتُستغل من قبل الإعلام لعرض الإباحية وكسب أعلى الإيرادات، وعليه فهو فن لا يحترم الذائقة الفنية ولا يحتكم للقيم، ومن هذا المنطلق لا ينظر للأعمال الفنية من حيث جودتها و بنائها الفني، بل من خلال عبارة " العمل الأكثر مبيعا" "Best siller" أي الأكثر استهلاكا وتحقيقا للمتعة واللذة و"الأكثر مشاهدة" و"التراند Trending" في وقتنا الحالي في زمن مواقع التواصل الاجتماعي، ولا عجب أن يُصبح العمل الفني سلعة فنحن في مرحلة تساوي بين الأمور لا تؤمن بالتميُّز، فالإبداع يعني قوة كامنة فينا وربما عالم غيبي يشكل مرجعيته وهذا ما ترفضه المنظومة الحداثية وهكذا انتقلت الذائقة الفنية في المتتالية التحديثية الغربية من تلقي بروميثيوس وفاوستس (التحديث) إلى فرانكشتاين، دراكيولا (الحداثة) إلى مادونا، ومايكل جاكسون (ما بعد الحداثة) «**وتزداد الأمور تفكُّكا إلى أن نصل إلى فنان مثل أندى وورهول الذي يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والمرجعية والمعيارية، ويقوم بتوقيع علب حساء (كامبل) ويلوِّن صناديق القمامة، فتتحول –كما يقول المسيري- بقدرة قادر إلى أعمال فنية تباع بآلاف الدولارات. ولكن التفكيك الحقيقي- في رأي المسيري- نجده في أعمال جو واتكين، هذا "الفنان" الذي يستخدم جثثا حقيقية في صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو القضيب وقد دقّ فيه مسمارا، وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته(أي الجثث التي يصورها جنسيا!)**»[1]. فلا قيمة موضوعية ولا مرجعية أخلاقية لهذا الفن وإنما يحتكم اللذة والاستهلاك فحسب ويصبحان المعيار في عالم حطم كل المرجعيات والمعايير.

ج- النقد الأدبي بين الصلابة والسيولة.

شهدت مرحلة الصلابة المادية ظهور مذهب الفن للفن، والنقد البنوي، والنقد الجديد وهي توجُّهات تُعزِّز تجاوز الإنسان والمرجعيات وتتجلى الصلابة في اتصال الدال بالمدلول وجعل العمل الفني مركزا، فاللغة تحوي معناها بداخلها لأن «**المشروع التحديثي العقلاني المادي ينطلق من أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، وأن العقل، دون أيه حاجة إلى أي تفسير عقلاني كلي شامل لهذا العالم. أي أن الكل الثابت المتجاوز الذي له معنى هو كلٌّ مادي يوجد في عالمنا هذا(الحياة الدنيا). وهذا الطرح المادي الصلب، كما أسلفنا، يؤدي إلى إثارة عدد من الأسئلة عن إمكانية التوصل إلى معنى وتحقيق التجاوز والوصول إلى كليات داخل الإطار المادي. هل**

1- جواد الشقوري، الفن والإبداع في الحضارة الغربية؛ قراءة في سؤال الفن عند المسيري، ص274.

يمكن الاحتفاظ بثنائية الإنسان/ الطبيعة في عالم واحدي مادي، والمادة لا تعرف إلا قانونا واحدا؟ هل يمكن لشيء أن يفلت من شبكة الصيرورة في إطار فلسفة مادية؟ هذه هي الأسئلة الأنطولوجية التي طرحها الإنسان الغربي على نفسه، وكانت إجابته عنها بالإيجاب في مرحلة الصلابة»[1]. والإجابات في مجال اللغة والفن والنقد الأدبي أسَّس لها أحد أهم أقطاب العقلانية المادية وهو العالم اللساني السويسري (فرديناند ديسوسير) وتمثَّلت في الاتجاه البنوي بعزل العمل عن صاحبه، وعلمنة الدراسات الأدبية، وإخضاعها للمنطق الرياضي، كما أنه يوجد معنى داخل النص من خلال اتصال الدال بالمدلول ويمكن الوصول إليه نسبيا وهو متحقق من خلال إمكانيات اللغة وباعتباره بنية فقط ولكن مرجعيته من داخله ولا يتم التوصل إلى هذا المعنى إلا بربط الجزء بالكل وتفكيك الكل إلى أجزاء تأثرا بالنموذج الذري.

وإن كانت العقلانية المادية الصلبة أفرزت البنوية فإن الاتجاهات ما بعد البنوية وعلى رأسها التفكيكية تعكس اللاعقلانية المادية السائلة، وقد سبق أن تحدثنا في بداية الأطروحة عن هذا الموضوع وعن تطابق التفكيكية مع ما بعد الحداثة، فهذه الأخيرة هي الإطار الفلسفي النظري العام، أما (التفكيكية) فهي بالمعنى العام أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة، فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص[2]، حيث تنفصل الثنائيات وينفصل الدال والمدلول والمعنى متناثر والحقيقة مرجأة، ويتحطم اللوجوس وكل "قراءة هي إساءة قراءة" والنص لا يحمل معناه بداخله فيتحطم الصرح البنوي الصلد، ومن صور السيولة في الدراسات الأدبية نظرية التناص، فكل نص لا يتحقق معناه إلا بنصوص قد سبقته ويصبح النص في حالة سائلة وعليه **«كل نص ينفتح على النصوص الأخرى، وكل نص يحيلك إلى نص آخر، وهكذا إلى ما لانهاية (وهذه هي السيولة النصوصية). وهناك دائما فائض في المعنى ليس بإمكان الإنسان التحكم فيه. واللغة مكونة من صور مجازية متكلسة، أي أنها صور مجازية تأيقنت ولم تعد تصلح وسيلة لاستكشاف الواقع وللتعبير عن التعامل بين الذات والموضوع، فهو مجاز ملتف حول نفسه ومن ثم يخبئ الواقع ولا يوصله. كل هذا يعني أن ليس ثمة شيئا خارج النظام اللغوي أو شبكة الألعاب اللغوية، فكل كلام إن هو إلا كلام عن كلام في كلام، ولذا فالمعنى هو في واقع الأمر نتاج عابر للكلمات أو الدوال أو الصور المجازية، وأي حديث عن التحكم في اللغة كأداة**

1- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص83.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص81.

للتواصل هو من لغو الحديث»[1]. فالنصوص تحيل إلى نصوص ولا تحيل إلى سياق، وهو الأمر الذي لا يُخرِج الطرح مابعد البنوي عن سابقه البنوي؛ إذ ما تزال الواحدية الكمونية الحلولية المادية تتحكم في رؤية الإنسان الغربي للعالم وحتى إلى النصوص باعتبارها تحوي معناها داخلها، ولكن المعنى لابساهم السياق والمؤلف في تحقيقه بل اللغة من حيث إمكانياتها وإن كان ولابد فهي ناتجة عن نصوص سبقتها،ومن نص إلى آخر ومن قراءة إلى أخرى يُرجَأ المعنى وهو الأمر الذي جعل المسيري يتخذ من السيولة والصلابة أيضا صورة مجازية تحليلية لكل ما أنتجه الفكر الغربي في شتى المجالات، وبالعودة إلى هذه المجالات يقوم باختبار نموذجه باستمرار.

2- تطورات المتتالية التحديثية الغربية من المادية الصلبة إلى المادية السائلة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والدولي والسياسي والثقافي.

تتجلى ثنائية الصلابة والسيولة في ثنائيات أخرى في المجال الاقتصادي والاجتماعي والدولي والسياسي والثقافي تعبِّر عن الاختلاف الحاصل للنموذج المادي في المرحلتين و«**تتبدى في المتتالية التحديثية المتحققة (الإنتاج مقابل الاستهلاك- المنفعة "البرانية" مقابل اللذة "الجسدية"- التحكم الإرجاء مقابل الانفلات والإشباع المباشر- التراكم مقابل التبديد والإنفاق- الدولة مقابل السوق)، وهي ثنائيات صلبة تعكس ثنائية الإنسان والطبيعة- فالطرف الأول من ثنائية(الإنتاج والمنفعة والتحكم والإرجاء والتراكم والدولة) يفترِض وجود مركز للكون (إنساني أو طبيعي)، أي أنها تعبيرعن العقلانية المادية. أما الطرف الثاني (الاستهلاك واللذة والانفلات والإشباع المباشروالتبديد والسوق) فيفترض انعدام الحدود وغياب المركز. ومن ثم تتساوى كل الأشياء وتختفي الثنائية الصلبة لتحل محلها سيولة شاملة، وتختفي المادية القديمة لتحل محلها المادية الجديدة، وتختفي العقلانية المادية لتحل محلها اللاعقلانية المادية. لكل هذا وجدنا أن التقسيم الثنائي له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية**»[2]. وقد صنَّفنا هذه الثنائيات في جدول يفسر الانتقال من الصلابة والسيولة اقتصاديا، سياسيا، اجتماعيا، إنسانيا، دوليا، ومن ماذا انطلقت المتتالية التحديثية وإلام انتهت - دون أن نغرق في التفاصيل والتعاريف والبعد

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص122.

2- المصدر نفسه، ص103.

المعلوماتي الذي يهمشه عبد الوهاب المسيري- وهو خلاصة قراءتنا حول هذه المنظومة التحديثية الغربية ومن خلال خطابات عبد الوهاب المسيري المفسرة والمحللة للمرحلتين[1]:

العقلانية المادية الصلبة (الحداثة)	اللاعقلانية المادية السائلة (مابعد الحداثة)
عالم يؤمن بالمركز بدأ بمركزية الإنسان وانتهى بتفكيكه (إنسان أو طبيعة/ مادة ثم أصبح مركز الكون أي مطلق علماني "الفرد، الدولة، العنصر الاقتصادي")	تفكيك المراكز بما فيها الإنسان الذي اختُزل في بعد واحد وهو البعد المادي.
الإنتاج	الاستهلاك
المنفعة المادية	اللذة والنزعات الفردية
الإنسان الاقتصادي	الإنسان الجسماني والجنسي
الدولة الديموقراطية	ضمور الدولة القومية وظهور مركز قوى أخرى(نقابات، جماعات ضغط، شركات ضخمة، منظمات غير حكومية)
الامبريالية تحويل العالم إلى مادة استعمالية، التراكم الإمبريالي و إبادة الشعوب	الأمركة والكوكلة (نسبة إلى الكوكا كولا) محل الاستعمار" الكوكاكولانية محل الكولونيالية)
ثورة البورجوازية ضد الإقطاع	تزايد تأثير وسائل الإعلام باعتبارها منتجة للذة
الثورة البروليتارية ضد الرأسمالية	عصر النهايات والمابعديات
العولمة	النظام العالمي الجديد (الطاقة النووية، التلوث البيئي، الإيدز، إنفلونزا الطيور، الثورة الإلكترونية، ثورة المعلومات
اختفاء الأسرة الممتدة وظهور الأسرة النووية	تآكل الأسرة القضاء على الأشكال التقليدية للأسرة شيوع المثلية الجنسية والحب العرضي
يقوم على اللوجوس والثنائيات/ اتصال الدال	تفكيك الثنائيات، انفصال الدال والمدلول

1- يمكن العودة إلى المائة صفحة الأولى من كتاب دراسات في الحداثة المعرفية حيث فصل الحديث عن كل مجال على حدة موضحا الفرق بين المرحلتين.

والمدلول	
حركات تحرر المرأة	حركة التمركز حول الأنثى (النسوية/ الفيمينيزم)
القصص الكبرى	القصص الصغرى

وَضَّح هذا الجدول التطور الذي شهدته الحضارة الغربية الحديثة من خلال انتقالها من صور النظام، والمنفعة والبناء، المركز، والتوحد، الصراع من أجل الأفضل إلى الميوعة والعدمية وتفكيك المراكز والعالم الجنيني، والدمار العشوائي، وجعلت المنظومة التحديثية عبارة عن آلة تدور، اقتصاد طفيلي، إعلام شرس، وعالم بلا بؤرة، وفن غارق في التجريب والتشظي، ويجدر التأكيد مرة أخرى على مثالية النموذج وطابعه التجريدي فعلى الرغم من تقسيم المسيري تاريخ الحضارة الغربية (العلمانية) الحديثة إلى قسمين اثنين: (مرحلة التحديث الصلبة التقشفية ومرحلة ما بعد الحداثة السائلة الفردوسية)، فإن هذا التقسيم وسيلة تفسيرية وحسب، وليس لها أي وجود مادي، فهي ليست "انعكاسا مباشرا" للواقع الموضوعي المادي، وإنما تعبير عن نموذج تفسيري وتحليلي يرى المسيري بأن له قيمة تفسيرية وتصنيفية يمكن اختبارها، وعلى الرغم من تركيبيته تظل هناك جوانب في الواقع قد أهملها وهمشها لحساب جوانب أخرى أكدها وأبرزها[1]، وهذا لا يعني في الوقت نفسه أنها صورة مجازية من نسج خيال المسيري بل إن هذا النموذج تمت صياغته بناء على صور مجازية ورموز متداولة في الحضارة الغربية الحديثة قام المسيري بتحليلها وهو ما سنقف عنده في العنصر الموالي.

خامسا: الأصول المعرفية للصلابة والسيولة كنموذج تفسيري.

في نهاية هذا المبحث تجدر الإشارة إلى أن المسيري ليس الوحيد من قام بهذه الدراسة النماذجية المجازية للحداثة الغربية وليس الوحيد الذي تحدث عن الانتقال من الصلابة إلى السيولة حيث تتقاطع أفكار المسيري مع عالم الاجتماع البولندي "زيجمونت باومن"(**Zygmunt Bauman**) في نقدهما للحداثة وفق هذا النموذج التفسيري المسيري وقد اشتهر باومن بمؤلفاته عن السيولة؛ الحياة السائلة، الحب السائل، الحداثة السائلة التي ينتقد فيها فكر ما بعد الحداثة، وعليه هل يمكن اعتبار "زيجمونت باومن" من بين الباحثين السوسيولوجيين الذين

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص103.

شكلوا رؤية المسيري ومنهجه سواء في تفكيكه للكولونيالية الغربية أو الصهيونية؟ أو لم يكن من الأجدر إدراجه في خانة الأصول المعرفية للمسيري؟.

إن تقارب أفكارورؤى كل من باومن والمسيري فيما يخص المشروع التحديثي الغربي والقضايا المتعلِّقة باليهود والصهيونية والمنهج لأمر مدهش جدا، لكنهما معاصران لبعضهما البعض وكلاهما نهل من ذات الأصول المعرفية (الحداثة وما بعد الحداثة، علم الاجتماع، والماركسية وماكس فيبر بالإضافة إلى السياق الاجتماعي وظروف العصر) ولا يمكن أن نجزم بأن المسيري قد نهل كل مواطن التشابه التي لاحظناها من باومن، وهو يعتبر أنه سباق في تناوله للحضارة الغربية ومسألة الهولكوست بواسطة منهج التحليل من خلال الصور المجازية، فلماذا لا يكون باومن هو من تأثَّر بالمسيري واستلهم منه الفكرة؟ لماذا نُقزِّم من أهمية ما تنتجه الأنا وإمكانية تأثر الآخر بها؟ نقول هذا لأن مترجم أعمال باومن إلى العربية "حجاج أبو جبر" يجزم بأن المسيري هو أول عربي تأثَّر بباومن؛ إذ يقول بأن«**رسالة باومن عبرت البحار في زجاجة مغلقة، ووصلت إلى شواطئ العالم العربي في إشارات عابرة منذ التسعينيات من القرن العشرين، وربما يكون عبد الوهاب المسيري هو أول بحار التقط الزجاجة المغلقة، وأخرج الرسالة، وقرأها، واستوعبها، وصاغ منها النماذج التفسيرية الأساسية في نقد الحداثة الغربية وتحولاتها في مرحلتي الصلابة والسيولة**»[1]. غير أن بالعودة إلى تاريخ الموسوعة فسنجد المسيري قد بدأ كتابتها وبلورة نماذجه التحليلية منذ السبعينات أي قبل عقدين من تلقي كتابات باومن، أما المسيري فلم يجزم المسألة ولم يُنكر تشابه رؤيتهما التحليلية للحداثة الغربية ويحتفي بكتابات زيجمونت باومن ولا ينفي اطلاعه على كتاباته[2]،وقد اعتبر المسيري التشابه الحاصل بينهما تواردَ أفكار، أما بخصوص الكتابين الذين أحدثا جدلا واعتُبِر بموجبهما المسيري أعاد طرح تحليل باومن؛ يقول «**يوجد عالم اجتمع إنجليزي من أصل بولندي اسمه زيجمونت باومن كتب كتابا مهما للغاية بعنوان "الحداثة الهولوكوست" نشر في أواخر الثمانينيات بين فيه علاقة الواحد بالآخر. وحيث إنني طرحت الرؤية نفسها –هكذا- في كتابي (الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة) والذي نشر عام 1981، فقد أوردت في مقدمة كتابي (الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية) بضع صفحات من كتاب الإيديولوجية الصهيونية**

1- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، تقديم المترجم حجاج أبو جبر، ص9.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص249،248.

وأوردت تاريخ النشر ثم أوردت أطروحة زيجمونت باومان مع تاريخ نشرها، وأشرت إلى أن هذا تلاق عميق في الأفكار. الأطراف من هذا أنني منذ مدة أتحدث عن أن الحضارة الغربية الحديثة مرت بمرحلة الصلابة وأنها الآن تمر بمرحلة السيولة، عالم بلا مركز. وفوجئت بأن باومان نشر كتاب بعنوان Liquid Life الحياة السائلة- وهذه ليست سرقة فكرية، وإنما هي توارد أفكار بين مفكرين يتبنيان موقفين متقاربين من الحداثة»[1]. وما دام أن كلاهما يشترك في الأصول المعرفية ويستعمل نفس المنهج (النماذج التفسيرية، وتحليل الصور المجازية) فليس بالعجيب والمستبعد الوصول إلى نفس النتائج.

خلاصة القول أن هذه الرؤية المستحدثة والمنهج الجديد –عربيا- في تحليل المتتالية التحديثية الغربية قد اعتمده باومن أيضا عندما رأى أن الحداثة مرت من الصلابة إلى السيولة وأدرك مادية هذه المنظومة وتفكيكها للإنسان عبر تحليل الصور المجازية* **«فالحداثة الغربية من منظور باومان والمسيري، بدأت مشروعا ثقافيا في عصر الاستنارة، ذلك المشروع الذي كان يهدف إلى إلغاء الإله وتهميشه، والتمركز حول الإنسان باعتباره سيد الكون القادر على تأسيس جنة الخلد على الأرض دون الاستعانة بأي قوى غيبية مفارقة، وأصبح العقل والعلم والتكنولوجية أهم الآليات الحاكمة في إحداث عمليات التحديث والتطور الصناعي في ظل النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي فيما بعد، ولقد أدى نجاح هذا المشروع إلى الإيمان بأنه**

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص252.

*- يذهب باومن مثل المسيري إلى أن الاستعارات ليست مجرد محسنات بديعية وتنميقات، ويمكن الاعتماد على الصور المجازية من أجل بلورة نموذج تفسيري للحداثة الغربية ومن الصور التي بلورها صورة البستنة ونجدها حاضرة في الكثير من الكتابات المعاصرة له وعند المسيري أيضا و«صورة "البستنة" بالإنجليزية (gardening) هي الصورة المجازية المحورية في نقد باومن للحداثة الغربية والحركة النازية، ويرى كيث تيستر Keith Tester، وهو أحد أشهر المهتمين بأعمال باومان، أن هذه الكلمة سكها إرنست جلنر(1925-1995) Errnest Gellner. بيد أن هذه الصورة المجازية ظهرت قبل أن يولد جلنر نفسه بقرن من الزمان تقريبا، إذ احتفى بها عالم البيولوجيا توماس هنري هكسلي (1825-1895)، لكن هكسلي استخدمها في تأكيد الرؤية الهوبزية والداروينية للعالم، بينما استخدمها جلنر وباومان في نقد الفكر القومي والحداثة الغربية، وقد أشاد المسيري بهذه الصورة في كثير من أعماله، لا سيما "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" (2002)، وخصَّص لها عدة صفحات ليكشف مقدرتها التفسيرية العالية في معالجة ظهور الدولة القومية المطلقة ونزعتها الإقصائية». يُنظَر زيجمونت باومن، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر، دينا رمضان، مراجعة وتقديم، حجاج أبو جبر، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الأولى، مارس 2014، تعليق المترجِم هامش ص66. إن هذه الصور تُظهر الغرب كبستاني يتولى عملية تشذيب المجتمع فيقوم اقتلاع الحشائش الضارة، والحشائش الضارة هي صورة مجازية أخرى يقصد اليهود حيث تم اقتلاعهم من أوروبا ونقلهم إلى فلسطين كما قد تعاملت معهم باعتبارهم ورما خبيثا لابد من استئصالها فكانت بذلك بمثابة الجراح، هذا بالإضافة إلى صور أخرى تتواتر في كتابات باومن من قبيل صورة المعبد التي يصف من خلالها أماكن التسوق، كما أن باومن يذهب إلى أن العالم المليء بالسلع والإمكانات يشبه طاولة بوفيه.

النموذج الأمثل والمرجعية النهائية التي تفسر غائية التاريخ العالمي وتمنح أوربة الحق المطلق في الريادة والسيادة الأبدية على شعوب الأرض والأعراف الأخرى»[1]. فهما يتَّفقان في المنهج(منهج الصورة المجازية) وفي النماذج التفسيرية (ثنائية الصلابة والسيولة) والتحديد الزمني للمنظومة التحديثية، وإيضاح المنطلق الإنساني والمآل العدمي التفكيكي، كما يتفقان في رؤيتهما النقدية والإنسانية التركيبية؛ فقد«**رفض باومن، تماما مثل المسيري، مذهب المدارس السلوكية المتطرفة التي تتبع منهجا اختزاليا وأحادي البعد في التعامل مع الظواهر السلوكية والاجتماعية... وربما يفسر ذلك دعوة باومان إلى تأسيس علم اجتماع نقدي يتجاوز السوسيولوجيا التقليدية التي تكرس سيطرة النظام الاجتماعي من خلال التركيز على دراسة الأسرة والمصنع والدولة. ولعل ذلك يفسر أيضا احتفاءه بالمجاز في معظم أعماله الصادرة باللغة الإنجليزية، فهو ينأى عن اللغة الحرفية المباشرة التي تختزل الظاهرة الإنسانية**»[2].شأنه شأن المسيري فالصور البيانية ليست مجرد خيال وتنميق بل إنها قادرة على تفسير الخريطة الإدراكية الغربية وتحولاتها وتناقضاتها وأية ظاهرة إنسانية.

وعندما نذهب إلى أبعد من باومن سنجِد أن هذه الصورة المجازية قد تم استعمالها في تحليلات ماركس بل«**والمثير للدهشة أن باومن والمسيري –وكارل ماركس من قبلهما في البيان الشرعي- يدينان إلى وليام شكسبير بهذه الصورة المجازية التي تمثل الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة الشاملة، ففي مسرحية "العاصفة" يقول بروسبيرو" كل ما هو صلب يذوب ويصبح هواء"**»[3]. وفي هذا تنبؤ بانتقال العالم إلى المرحلة الغازية التي تعقب السيولة، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار هذه الصورة تشبه إلى حد كبير استخدام "مايكل والزر" لوصف السميك مقابل الرفيع في مناقشته للإشكال القيمي في نقاشات العدالة، وكذلك مع توصيف جوزيف ناي للقوة في العلاقات الدولية بين الخشونة والنعومة، وبالطبع تصور المانيفستو الشيوعي الماركسي عن "الصلب الذي يتبخر" ويُقصد به الرأسمالية التي تتمدد في الأسواقفتتجه إلى تغيير صلب أفكارها وقيمها فلا يتبقى من الأصل الكثير، وقد تتبَّع تجليات هذا وصوره "مارشال بيرمان" في كتاب يحمل العنوان نفسه- الصلب الذي يتبخر- حلَّل فيه " تجربة"

1- علي حجاج، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان، ص271

2- المرجع نفسه، ص297.

3- المرجع نفسه، ص313.

الحداثة ومافعلته في التصورات والمساحات والمدن ونماذج التطور الاقتصادي[1]. بناء عما سبق تجنبت الأطروحة التعمُّق في هذه المقارنة لأننا رأَينا أنها ستأخذنا إلى كتابة أطروحة موازية عن فكر باومن وهو الأمر الذي سيُخرجنا عن أُطر البحث بالإضافة إلى أن الرؤى والنتائج متشابهة إلى حد كبير، لتشابه المنطلقات المنهجية والمرجعية.

المبحث الثاني: الأبعاد الكولونيالية للنموذج المادي في مرحلتي الصلابة والسيولة.

أولا: مركزية الإنسان في مشروع عبد الوهاب المسيري.

سبق وأشرنا في فصول سابقة عن سلبيات الواحدية الكمونية المادية الغربية على الصعيد العلمي والإنساني والسياسي والدولي، ومن شأن هذا المبحث أن يُلخِص أهم ما توصل إليه المسيري في نقده للحضارة الغربية بواسطة منهجه من حيث رؤيتها للإنسان، فبعد أن فَكَّك الحضارة الغربية وأعاد تركيبها هاهو يعيد تفسيرها من خلال التعبير عما قامت السَّرديات الكولونيالية بإضماره من معاداة للإنسان في سبيل تحقيق التقدم المادي؛ فأدرك –على غرار النقاد الكولونياليين- زيف سرديات عبء الرجل الأبيض، وأدرك أن الإنسان لم يتم تشييئه فقط بل حوسلته فردا وجماعات لصالح الغرب، وقد قام بنحت هذه اللفظة العربية –الحوسلة- لوصف هذه الحضارة المادية وهي تعني تحويل كل شيء إلى وسيلة بما فيه الإنسان الغربي، فالمسيري لم يّدَّعِ في مشروعه أن هناك مؤامرة ضد الشرق وإنما أكد بالتحليل المنهج على أنَّ هناك آلة غربية تقتل وتحوصل الجميع بما في ذلك الغربيين أنفسهم[2]، وعليه لم يفكِّك المسيري السَّرديات الكولونيالية التي تستهدف الأنا الشرقية/الهامش والمجتمعات المستضعفة التي يمارس الغرب عليها هيمنته وسطوته فقط؛ بل إن نضاله كان من أجل الإنسان أولا وأخيرا أيا كان انتماؤه وتوجهه، فمشروعه هو مقاومة ثقافية تهدف لتحرير الإنسان من شرور النموذج الحداثي الغربي، تدافع عن إنسانيته رادة الاعتبار لأبعاده التي اختزلتها المتتالية التحديثية الغربية في المادة والاقتصاد والجسد.

1- يُنظَر زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، تقديم هبة رءوف عزت، ص14، 15.

2-يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص 183.

أطلق "عبد الوهاب المسيري" فكرة "الدفاع عن الإنسان" التي تعتبر«**مواجهة صريحة مع كل محاولات "الطاغوت الفلسفي العقلاني" مَسْخَ الإنسان أو نسخه أو سلخه، وهي عمليات عقلانية تتعمد وتتقصَّد تشويه الإنسان وتحويله عن أصله وعن رسالته ووظيفته. "الدفاع عن الإنسان" دعوة إلى مقاومة العزل المستمر للروح والتغطية الماكرة للفطرة(الكفر العقلاني: كفر الزرع إذا غطاه) بتثبيت نموذج الإنسان الآلة**»[1]. على حساب الإنسان/ الإنسان في علاقته بخالقه، والعالم المادي، ومجتمعه، فالإنسان كائن متفرد بجوانبه الروحية وبارتباطه بالقيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية، لا يجوز تألهه كما لا يجوز تسويته بعالم الطبيعة والحيوان «**فالفلسفة المسيرية في هذا الجانب تعرية مستمرة لتأليه الإنسان أو تأليه الآلة إنها فلسفة تلتقي في هذا الجانب مع تصورات فلسفية تجديدية لمفكرين آخرين أمثال الدكتور طه عبد الرحمن وأبو يعرب المرزوقي ومالك بن نبي وغيرهم ممن يدافعون جميعا على أن الإنسان "آية قبل أن يكون آلة"**»[2]. ولكنها فلسفة تتميز برؤيتها المؤسَّسة على نموذج معرفي وتحليل علمي منهج، واللافت في منهج المسيري مقدرته على مواصلة التفسير والتحليل وتتبع مسار النموذج الغربي وما ينتج عنه من سرديات وسلوكات وممارسات إلى وقتنا الحالي بينما نجد أن أغلب الدراسات ما بعد الكولونيالية تعالج الصراع بين الشرق والغرب في إطار الاستعمار الحديث والنتائج وردود الفعل المتعلقة به مهما تأخرت في ظهورها عن زمن الفعل الاستعماري، إن المسيري ببحثه المعمق الذي يهدف إلى البحث عن النموذج الكامن في الحضارة الغربية استطاع تقديم تحليل يمكن تطبيقه على الواقع الإنساني اليوم، على الرغم من التطورات الحاصلة في آليات الهيمنة والاستعمار على الاستعمار والشعوب.

1- المتتالية التحديثية الغربية؛ انتصار المادة وانهزام الإنسان.

استطاع المسيري من خلال منهجه التفسيري تفكيك المتتالية التحديثية المفترضة والموهومة التي يروِّج لها الغرب وكشف عن زيفها وسلبياتها على الإنسان والشعوب وكيف انطلقت هذه المتتالية التحديثية من مركزية الإنسان وانتهت إلى تفكيكه؛ إذ«**كان من المفروض أن تؤدي حلقاتها إلى نهاية سعيدة: سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه وتأكيد مركزيته المطلقة في الكون(الاستنارة المضيئة). ولكن هذه المتتالية كانت تحوي داخلها تناقضات النظم**

1- إدريس مقبول، في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري: محاولة في البناء والتركيب، ص362.

2- المصدر نفسه، ص442.

الواحدية المادية (تأليه الإنسان وتأليه الطبيعة في الوقت نفسه- الذات الإنسانية مقابل الموضوع الطبيعي المادي- الكل مقابل الجزء-التجاوز مقابل الإذعان والتكيف- المعنى والثبات مقابل الحركة التي لا معنى لها). ولذا نجد أنه أثناء عملية التحقق التاريخي، عبَّرت هذه التناقضات تدريجيا عن نفسها، وأدركها الإنسان الغربي ثم حُسِمت، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، لصالح العنصر الثاني في الثنائية، بدلا من انتصار الإنسان، تم تفكيكه وردُّه إلى المبدأ المادي الواحد (الاستنارة المظلمة)»[1]. فتغيَّرت وضعية الإنسان من البطل في مرحلة التحديث إلى الإنسان العبثي مع الحداثة، وصولا إلى الإنسان العدمي المحكوم بقيم النسبية والبراجماتية في مرحلة ما بعد الحداثة، وبواسطة إدراك النموذج المادي المهيمِن على المشروع التحديثي الغربي وانتقاله من الصلابة إلى السيولة - من مشروع متمركز حول أساس ما إلى مشروع رخو سائل هلامي بلا مركز- تمكَّن المسيري من الكشف عن حقيقة الغرب الديموقراطي الليبرالي ليس باعتباره آخرا يهمِشنا، بل إن الإنسان الغربي لم يَسلَم من الانتهاكات الإنسانية المخبوءة وراء التطور العلمي وشعارات الحرية.

لعقود من الزمن والمشروع التحديثي يحارب الغيبيات والميتافيزيقيات من أجل أن يعيد للإنسان اعتباره ويجعله سيدَ نفسه متحكِّما في العالم من حوله، فبواسطة العقل لوحده يمكن أن يسيطر على الطبيعة وعلى ذاته ويجد لكل ظاهرة أسبابها العلمية والمادية، وقد حقَّق هذا العقل في القرون الأخيرة ثورة علمية غير مسبوقة وتتالت الاختراعات والمعارف والنظريات، وتمكَّن من معرفة العالم بكل خباياه لوحده دون أي تفسير أو مرجعية خارجية -بحسب الرؤية المادية- فأحكم قبضته عليه وانتشى الإنسان بإنجازاته وآمن أن وجوده يتحقَّق بمدى تحقيق التطور المادي و«**لقد عمل الفيلسوف المسيري على تصوير الإنسان الذي يؤمن بهذا العقل (إنسان الحداثة وما بعد الحداثة) بأنه كائن مشدوه أمام إنجازاته المادية، زمنه مشغول مستعمر، متخم هو بالمعلومات التي تطلعه على كل شيء فيما عدا نفسه التي يجهلها، تمده العلوم الطبية والبيولوجية والوراثية بما يمكنه من التعرف بعمق على كيفية اشتغال آلياته الجسدية، لكن لا خبرة له عن اتجاه رحلته في الحياة**»[2]. لذلك على الرغم مما حققه الإنسان الحداثي من فتوحات علمية وفكرية تُظهِره الأدبيات إنسانا مستلبا مكتئبا ومغتربا فلم يكن يعلم

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص101.

2- إدريس مقبول، في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري: محاولة في البناء والتركيب، ص360.

أنه بذلك يسير إلى نهايته وينتصر للمادة على حساب كينونته وطبيعته المركَّبة، وعلاقاته الاجتماعية.

إن اختزال الإنسان في جانبه المادي أدى إلى تسويته بسائر الموجودات من أحجار وأشجار وحيوانات «**وهكذا، تم ضرب الإنسان أنطولوجياً فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم) ومعرفياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقية المعرفية والأخلاقية إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم، أي اختفاء كل من الطبيعة الإنسانية والطبيعة المادية**»[1].لقد استطاع المسيري من خلال منهجه ونزعته الإنسانية تفكيك المتتالية المثالية المفترضة التي يوهم من خلالها الغرب الإنسانَ والشعوب بتقدمه ونجاحه في تحقيق حداثة تُحرِّر الإنسان من عقابيل الميتافيزيقا،وقد أوضح المسيري بأنها مجرد سردية نسجها الغرب حول نفسه، لهذا استخدم مصطلح الحداثة الداروينية والعلمانية الشاملة ليعبِّر عن تلاشي حلم التحديث الهيوماني وانهيار مملكة العقل، الذي فصل المنجز العلمي والتكنولوجي والمادي بشكل عام عن القيم المتجاوزة.

لقد أفرزت الحداثة الإنسان الامبريالي الجشع الذي أباد الشعوب من أجل تحقيق مصالحه، وقد تصارعت القوى العظمى على الثروات الطبيعية التي هي ملك للآخر الإفريقي والآسيوي، وجعلت العالم الثالث سوقا ومكبا لنفاياتها، ونفت إليه النباتات الضارة التي اقتلعتها من مجتمعاتها –هي صورة مجازية للتعبير عن تصديرها المجرمين والفئات غير المرغب فيها إلى المستعمَرات- حيث «**بدأت الحداثة الغربية تصنف جميع أفراد المجتمع، ولاسيما أعضاء الأقليات، إلى مواد بشرية نافعة(العمال) وغير نافعة(المجرمين والمعوقين المسنين) من أجل استئصال كل ما هو غير نافع أو ضار بالمدينة الفاضلة المادية (اليوتوبيا التكنوقراطية) التي لا يعيش فيها سوى الإنسان المثالي (الإنسان الآلي)، وهو إنسان يتمتَّع بأعلى درجات الدقة والانضباط والتنظيم تماما مثل النحل والنمل والحيوانات الأخرى دون الاهتمام بالقضايا الإنسانية الكبرى أو الأعباء الأخلاقية التي تميزه عن الطبيعة المادية المحضة(القوانين الاقتصادية وتكثيف الإنتاج) وبذلك ازداد تمركز الحداثة الغربية حول الكفاءة وتأثير**

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، 193.

الصفات البيولوجية والوراثية على إنتاج السلالات البشرية المنتجة والفاعلة في المجتمع»[1]. فهذه الحداثة المادية الداروينية تعاملت مع الإنسان بمنطق"البقاء للأقوى"، كما أنه يتم التخلص من النبات/ الإنسان غير النافع الذي تنتهي وظيفته ويصبح غير منتج -وهو الأمر الذي حدث مع يهود أوروبا كما سنرى في الفصل اللاحق-

إنَّ هذا النموذج التفسيري يدفعنا إلى التفكير بجدية في صدق النظرية القائلة بأن إيطاليا استوردت فيروس كورونا وأفشته وسط شعبها عن قصد من أجل التقليل من نسبة الشيخوخة؛ فقد أثقلت كاهلها ميزانية المعاشات الموجهة لكبار السن، فأرادوا بذلك إعادة التنظيم الديموغرافي وخفض نسبة الشيخوخة، وعليه إذا قرأنا الواقع وفق هذه الرؤية المسيرية ووضعنا النزعة المادية الغربية في الحسبان؛ فإننا لا نستبعد ذلك، فالمسن هو إنسان انتهت وظيفته في مجتمعه بل أصبح يشكل عبئا عليه؛ إذ لا بد له من عناية، وتخصيص معاش يُدفع بلا مقابل!! وهذه الرؤية للأسف قد امتدت إلى مجتمعاتنا فبعد أن تنتهي وظيفة الآباء المادية يتم وضعهم في دور المسنين التي هي صورة صريحة عن تراجع المجتمعات التراحمية لحساب المجتمعات النفعية المادية التعاقدية وانتشار النموذج الغربي المادي المنفصل عن القيم عبر العالم، وكان في القديم قبل شيوع النموذج المادي كلما زاد الإنسان سنا علا شأنه بين قومه، فهو شيخ القبيلة، وسيد القوم وحكيم القرية، وكبير العائلة الذي تجتمع عنده أفرادها طالبين النصح والإرشاد والعطاء العاطفي والروحي، وعليه -في ظل هذا النموذج المادي- **«لا يمكن إذن الحديث عن مركزية الإنسان في الكون، أو عن المرجعية الإنسانية، أو عن مقدرة الإنسان على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، أو عن أن الإنسان خيِّر بطبيعته واجتماعي بفطرته، أو عن أن الذات الإنسانية مبدعة حرة مستقلة، أو عن أن ثمة حقيقة موضوعية مستقرة يمكن إدراكها...إلخ...ومن الأجدى أن يعرف الإنسان حدوده ومكانته في الكون، وأن يتخلى عن غروره وخيلائه وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته، وواجب الفلسفة هو أن تدرس الإنسان في ضوء القوانين المادية الكامنة في الطبيعة وتساعده على تجاوز الميتافيزيقا الهيومانية»**[2]. بدل مساعدته على إدراك وجوده، وكيانه المركب، فعلى الإنسان أن يدور حول جسده، ويطلق العنان

1- حجاج علي، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري، أوراق فلسفية، العدد التاسع عشر، 2008، ص134.

2- فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص23.

لرغباته -مهما بلغت من شذوذ- وحقه في الاستهلاك الذي لا يحكمه منطق ولا قيمة سوى منطق الرغبة بعد أن حقق ثورة في الإنتاج.

2- **الإنسان الاقتصادي والإنسان الجنسي/ الجسماني.**

بعد تلاشي حلم التحديث الهيوماني وإحكام النموذج المادي قبضته على الإنسان ظهر ما سماه المسيري بالإنسان الطبيعي المنفصل عن بعده الإنساني والاجتماعي وعن القيم والأخلاق وهو بدوره ينقسم إلى نوعين؛ فقد تمخض عن فكر الحداثة إنسان يُعرَّف بجوانبه المادية مختزل في بعد واحد لا يحتكم لقيم ولا يعترف إلا بقوانين السوق؛ يعيش في عالم المال والاقتصاد غير معني بما يحدث من دمار نفسي واجتماعي وأخلاقي فهو مسؤول عن مراكمة الأموال وتنظيم السوق وإنتاج أكبر قدر من السلع وتحقيق المنفعة المادية وهذا ما يسمى بـ**"الإنسان الاقتصادي"**[1]، أما **الإنسان الجنسي/ الجسماني** فهو من مفرزات السيولة لا يختلف عن الإنسان الاقتصادي في ماديته غير أن الأول يُرد إلى بُعده الاقتصادي والثاني يُردُّ إلى بعده الغرائزي الجنسي، إن الأول يسعى للإنتاج النافع والثاني متخم بالسلع يحقق لذته بالاستهلاك وتحقيق رغباته دون رادع أو قيمة أو مرجعية دينية أو اجتماعية أو أخلاقية، فهو «**إنسان جسماني أو جنسي يعرَّف في ضوء غرائزه واحتياجاته الجسدية والجنسية ويردُّ إلى جهازه التناسلي وهو في جميع الأحوال إنسان داروين وماركس وفرويد، جزء من سلسلة الوجود الطبيعية، كائن طبيعي من الداخل ومن الخارج أي إن الإنسان أصبح إنسانا ذا بُعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتي رشيد يُوَظِّف الوسائل في خدمة الغايات دون أن يتساءل عن جدواها أو مضمونها الأخلاقي أو الإنساني(مدرسة فرانكفورت)، شيئا مجردا من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية. أي إن الإنسان فقدّ ما يميّزه بوصفه إنسانا، ووقع في قبضة الصيرورة، وأصبح من ثمَّ دون مدلول (إنساني)**»[2]. ومرد ذلك إلى انفصال العالم عن القيم الأخلاقية والدينية و تفكُّك العلاقات الاجتماعية وكل ما من شأنه أن يُحقِّق البعد الإنساني الذي يرقى به عن الحيوان والعالم المادي.

إن الإنسان الاقتصادي والجنسي هي صورة مجازية وبنية تصورية لإنسان المتتالية التحديثية الغربية فَسَّر من خلالها المسيري شكل العالم ووضع الإنسان وقيمته حيثما هيمن النموذج

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص26.

2- فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، ص63.

المادي في مجتمعات علمانية أخرى خارج أوروبا وأمريكا؛ فقد رصد هذا النموذج من خلال ثلاث لحظات نماذجية تجلى فيها واقترب من الواقع أكثر من سائر حلقات هذه المتتالية؛ وهي اللحظة السنغافورية التي ظهر فيها العالم بحسبانه سوقا والإنسان بحسبانه كائنا اقتصاديا، واللحظة التايلاندية التي يبدو فيها العالم كوكالة سياحية أو ملهى ليلي والإنسان بحسبانه كائنا جسمانيا، وأخيرا اللحظة النازية أو الصهيونية التي يظهر فيها العالم والإنسان بحسبانهما مجرد مادة يمكن توظيفها لصالح الغرب[1].

إن الاستعمار الذي قام المسيري بتحليل سردياته يُضمر خلف فتوحاته العلمية وتطوره التكنولوجية آليات تجعل الإنسان أسير ذاته مقيَّدا برغباته المادية وغريزته الجنسية التي عملت على إشاعتها وسائل الإعلام والانترنت؛ وعِوض أن تُصحِّح ما بعد الحداثة مسار الحداثة التي تسببت في اغتراب الإنسان استمرت في تشييء الإنسان واختزاله وتكريس الرغبات الشاذة واهمة إياه بأن في ذلك تحقيق لحريته وشرعنة لشذوذه، «**لقد انفلتت الرغبات البروميثية من عقالها، وبدلا من أن تحرِّر الإنسان، حَيَّدته ثم استعبدته. فانتشرت الإباحية وتم "تطبيعها" بشكل لم يعرفه المجتمع الأمريكي من قبل (خاصة من خلال الإعلانات...)، بل يخيل إلي أحيانا أننا يجب أن ننظر إلى الإباحية الأمريكية لا في علاقتها بالجنس، وإنما في علاقتها بالتشريح، فبعض الأعمال الإباحية الحديثة تنظر للجسد لا باعتباره شيئا يثير الشهوة وإنما باعتباره شيئا يُنظَر إليه بشكل معملي، شبه محايد. فكأن الهدف من الإباحية هنا ليس إرضاء الشهوات وإنما اختزال الإنسان إلى جسد، ثم تشريح أو تفكيك هذا الإنسان وتحويله إلى مادة استعمالية**»[2]. أي فصل الإنسان عن إنسانيته وتركيبيته واستعمال جسده مادة إعلانية وطعما لاصطياد المشاهدات وجلب الزبائن لاقتناء السلع التي هي في أغلبها كماليات غير نافعة، ورفع نسب المشاهدة على مواقع التواصل الاجتماعي في يومنا هذا؛ فيستعمل جسد المرأة وحتى الرجل لأغراض تجارية وإيديولوجية ويفتح المجال للرغبات أن تعبر عن نفسها وتدافع عن حقوقها دون أن تعلم أنها متحوسلة لا لذاتها أو لإنسانيتها إنما لغاية في نفس يعقوب... بغية تحقيق التقدم المادي لصالح الغرب وضرب القوميات والهويات والقيم الدينية والأخلاقية ونشر قيم العولمة وتكريسها في الحياة الاجتماعية والخاصة خارج عالم السياسة، وبهذا تجاوز المسيري تفكيك

1-يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص290.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص245.

سـرديات الاسـتعمار الأوروبي إلى تفكيـك سـرديات الامبرياليـة الغربيـة وآليـات هيمنتهـا الناعمـة اللعوب غير التقليدية.

3- نحو نموذج تحليلي جديد لتحليل مسألة الجنس بأبعادها الكولونيالية.

فكَّك المسيري ظاهرة الجنس في العالم الغربي –أمريكا بالخصوص- والسَّرديات الموهومة والمختلقة في هذا الشأن، فقد«**كانت إحدى الصور النمطية الشائعة في عقولنا والنموذج التفسيري الكامن فيه أن الجنس طاقة (مادية) إذ فرّغت "عادية" "طبيعية" "سوية" فإن الفرد يصبح عاديا وطبيعيا وسويا، أما إن كبتت فإنها تصبح قوة مدمرة. وهي معادلة بسيطة ومعقولة لأول وهلة على الأقل، ولذا كان من المفهوم أن ينشغل الشرقيون بالجنس، فهم مكبوتون قُمعت رغباتهم الجنسية في طفولتهم ومراهقتهم، ولذا طاقتهم الجنسية كلها مخزونة، وهو ما أدى إلى تشوههم النفسي الكامل، وتحولوا إلى مراهقين أزليين. هذا ما تعلمناه؛ كما تعلمنا أيضا أن الأمور مختلفة تماما في الغرب فهم يتصرفون بشكل طبيعي إذ إنهم يسربون الطاقة الجنسية بطريقة عقلانية بلا قمع ولا كبت**»[1].ولكن عندما عايش المسيري المجتمع الأمريكي وتأمَّله جيدا لاحظ سعار الجنس العرضي والمرضي الذي يتحكم في الأمريكيين فأدرك زيف السردية التي أوهمنا بها المحللون النفسيون والأدباء والفلاسفة، ومن خلال قضية الجنس برهن على بساطة الرؤية المادية واختزاليتها وعملها على تفكيك الإنسان،**يقول «كانت الأسئلة [حول الهوس الجنسي في أمريكا] في واقع الأمر مقدمة للبحث عن نموذج إدراكي تحليلي جديد لدراسة قضية الجنس، نظرا لعجز النموذج السائد عن التفسير. ومرة أخرى عاد التساؤل بخصوص التفسيرات المادية السهلة للظواهر، وعاد مرة أخرى النموذج الكامن في أعماقي الخاص باختلاف الإنسان عن الطبيعة المادية»**[2]. ويقصد بالنموذج السائد مسألة كبت ممارسة الجنس بسبب هيمنة القيم الأخلاقية والدينية في الشرق والدعوة إلى ممارسته لأنه السبيل لخلق حياة سوية، وعندما صاغ المسيري نموذجه التحليلي التفسيري لقضية الجنس في العالم الغربي تمكن من تفكيك هذه السردية وكشف زيفها.

إن الواقع المتحقّق في الغرب يختلف عن الوهم الذي يُصدِّرونه للخارج؛ فالإنسان المرتبط بالقيم الدينية والأخلاقية لا يختزل ذاته والآخرين في إطار مادي غرائزي، على عكس الأمريكيين

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص233.

2- المصدر نفسه، ص234.

الذين لا يدركون- بحسب معايشة المسيري لهم- «**أن الجنس مسألة إنسانية مركبة خاصة وفردية وأنها مرتبطة برؤية الإنسان للكون وهويته الفردية، وعدم إدراكهم لهذه الحقيقة البسيطة العميقة، هو أحد أسباب عدم الارتواء الجنسي، فهم يمارسون الجنس في إطار مادي، يترك كيانهم الإنساني بلا إشباع**»[1]. وهذه القيم ليست سببا في انشغال الشرقيين بالجنس إنما هي ترقى بالإنسان عن مرتبة الحيوان المحكوم بالغريزة، وتحافظ على وجوده الاجتماعي وبعده الإنساني، فبماذا يتم تفسير انتشار الجنس المرضي والعرضي في أمريكا والغرب والمجتمعات التي تبنت قيم العولمة الشاملة والتقدم المادي؟ ألم يتحرروا من القيم التي تقمع رغبات الإنسان؟ لذا زيادة السعار الجنسي مرده إلى الانفصال عن القيم وعدم مقدرة الإنسان على التجاوز وتآكل النزعة الطوباوية[2]، وتفكيك الإنسان بعد تفكيك الميتافيزيقا، وبهذا يُدحِض المسيري السردية المشاعة حول مسألة الجنس في الشرق.

أشاعت وسائل الإعلام والثقافة المصنَّعة وصناعة السينمائية ومصانع المواد التجميلية ومصممو الأزياء اللذة ونشروا سعار الجنس المرضي في الغرب - وعند نشره بفعل العولمة عند الشعوب الأخرى تحققت نفس النتيجة- فـ«**مؤسسات الإعلام التي تبحث عن الربح تشيع صورة الجنس السهل المباشر، الذي لا يسبقه مقدمات، ولا توجد بعده أي توابع: أطفال وعلاقات اجتماعية وتغير في الرؤية الصورة"المثالية" الشائعة هي صورة جيمس بوند مضاجعا إحدى الجميلات ثم يسألها ما اسمها؟ وفي منظر آخر يحضر جيمس بوند ليقبض على إحدى الجميلات، فيكتشف أنه وصل قبل موعده فيقرر أن يضاجعها لتزجية وقت الفراغ. وفي أثناء ذلك ينظر إلى ساعته ويكتشف أن الوقت قد حان فيأخذ الكلبشات من جيبه ويضعها على يديها ويرحل بها)، وهذا تطبيق عملي لمقولة بلوتارخ الطريفة السطحية: "حينما تطفأ الشموع فكل النساء جميلات". إن الأفلام (ووسائل الإعلام) الأمريكية تصور الإنسان كما لو كان إنسانا جسمانيا، يعيش في جسده (المادي) وحسب**»[3]. وهل يختلف بعد هذا عن الحيوان؟ فوسائل الإعلام والتكنولوجيا المعلوماتية وشركات الإعلان هي مؤسسات ربحية استعملت الإنسان مختزلا في جسده وسيلة لتحقيق ربحها المالي وأنتجت بذلك الإنسان الجسماني؛ فأفُرِغ

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص236.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص236.

3- المصدر نفسه، ص236.

الإنسان من داخله وقُيِّدَت حريته وأُخضِع لهيمنة رغباته وسيطرة جهات معينة تستعمله وتوجهه لصالحها دون أن يعي ذلك، وقد أثبت المسيري بواسطة رؤيته المتأملة الإنسانية ونموذجه الإدراكي المؤمن بثنائية الخالق والمخلوق المفارقين لعالم المادة زيف سرديات الحريات الجنسية والفكرية والتي هي في حقيقتها سرديات كولونيالية أنتجها الإنسان ليوهم نفسه ويُراوغها باللذائذ كي لا تطالب باسترجاع سيادتها لنفسها والخروج من سجن الجسد، وتجدر الإشارة إلى أن المسيري في مشروعه للدفاع عن الإنسان وتحريره من قبضة الحداثة المادية الداروينية لا يدعو إلى رفض الحداثة جملة وتفصيلا وإنما يدعو إلى بناء حضارة وحداثة تُعيدُ الإنسان إلى مركز الكون[1]، فهو مشروع لا يقف عند حدود التفكيك والمقاومة وإنما يسعى إلى تحقيق البديل المضاد المنبعِث من نموذج إنساني مركَّب.

ثانيا: علاقة المتتالية التحديثية الغربية بالامبريالية من منظور المسيري.

لم يقم المشروع التحديثي الغربي بحوسلة البشر فرادى وإنما دفعه نموذجه المعرفي إلى اعتبار بلدان العالم مواد استعمالية يُمكِن توظيفها لخدمة مصالحه، والقول بارتباط الحداثة بالامبريالية ليس اكتشافا مسيريا خالصا*، غير أن طرحه يتميَّز بالتحليل العلمي المُمنهج والجهاز الاصطلاحي الذي يسعى إلى التحرُر من تحيُّزات الآخر، يشدِّد المسيري في نقده للحضارة الغربية على«**ضرورة استرداد الإمبريالية كمقولة تحليلية في دراستنا للغرب، فلا يمكن دراسة تاريخ الديموقراطية في الغرب وتاريخ المجتمع المدني دون دراسة المشروع الغربي الإمبريالي. فديموقراطية إنجلترا [مثلا] تستند إلى حقيقة أن هذا البلد حقَّق الأمن الاجتماعي في الداخل، عن طريق تصدير كل مشكلاته إلى الشرق (وما الصهيونية سوى تصدير المسألة اليهودية إلى الوطن العربي)...إن الامبريالية ليست غزوة استعمارية ولا مجرد انحراف عن مسار الغرب، وإنَّما هي من صميم هذه الحضارة، ولذا لا بد من أخذها في الحسبان باعتبارها مقولة تحليلية**»[2]. فمن السَّرديات الشائعة التي التفت إليها المسيري- على غرار زيجمونت باومن أيضا- تذهب إلى أن الجرائم التي اقترفتها أوروبا بحق الأمم خارج حدودها وبحق الإنسان داخلها ونقصد

1- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص179.

*- يذهب إلى هذا الطرح الكثير من الباحثين والتيارات والنظريات ونقاد ما بعد الكولونيالية مثل الماركسية، الباحثة آنيا لومبا، إدوارد سعيد، بيل أشكروفت، زيجمونت باومن، عبد الله الغذامي، رضوى عاشور... فهي حقيقة تاريخية مثبتة بالدليل والحجة.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص344.

"النازية" هي انحراف عن مسار الحداثة التي تهدف لخدمة الإنسان وتحضير الشعوب، وقد قام بتفكيك هذا الزعم وحيث اعتبر النازية هي اللحظة النماذجية التي كشفت عن النموذج المهيمن على مسار الحداثة وجعلته أكثر قربا من الواقع، فهي ليست انحرافا وإنما تدخل ضمن مسار الحداثة وإحدى نتائج النموذج المادي الامبريالي الداروينى الغربي.

يذهب المسيري إلى أن الحداثة بالأساس هي منظومة امبريالية داروينية جعلت الغرب مركز العالم والعالم مادة استعمالية لصالحه، فهي«**والإمبريالية متلازمتان منذ النشأة، على عكس ما يذهب إليه بعض المثقفين، فقد بدأت الحداثة مع عصر النهضة في أواخر القرن السادس عشر، وهو العصر الذي قرَّر فيه الإنسان الغربي "أن الإنسان هو مركز الكون"... ولكن في غياب أي معايير أو قيم متجاوزة لذات الإنسان ولهذا العالم المادي، أعلن الإنسان الأبيض أنه وحده وليس الجنس البشري هو مركز الكون، وأنه من حقه، بسبب تفوقه الحضاري الذي ينسبه لنفسه، أن يوظف العالم وكل البشر في خدمته. وأميز دائماً بين ما أسميه الخطاب الإمبريالي وخطاب المحبين، ففي إطار الخطاب الإمبريالي تؤدي المعرفة إلى التحكم وكلما ازدادت المعرفة ازداد التحكم، إلى أن يحكم صاحب المعرفة قبضته على الآخر، "فبقدر ما أعرف عنك أتحكم فيك"**»[1]. يربط المسيري على غرار ميشال فوكو وإدوارد سعيد المعرفة بالهيمنة والتسلط، والإنسان الغربي درس الآخر الشرقي من خلال الحملات الاستشراقية والبعثات العلمية والرحلات مختلفة الأهداف إلى الشرق؛ إذ «**لم يحدث قبل العصور الحديثة أن كان الاستعمار مُدعَّما بالعلوم والمعارف والتقنيات، لهذا فما ميَّز الاستعمار الحديث عن التجارب الاستعمارية القديمة هو حرصه على دراسة الشعوب الخاضعة له دراسة علمية شاملة تمس الأبعاد الاجتماعية، والأركيولوجية، والإثنية، والأنثربولوجية...إلخ**»[2]. من أجل أن يعرف مواطن الضعف والقوة فيها حتى يستطيع أن يقبض عليها بيد من حديد ويحوسلها لمصالحه العلمية* والاقتصادية ثم ينتج خطابه المضلل ليؤكد مركزية ذاته ودونية الآخرين.

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص177، 178.

2- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟)، دار ميم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018، ص30.

*- ما عاشته الجزائر في ذكرى ال58 لاستقلالها من فرحة استرجاع بعض جماجم الشهداء الموضوعة في متحف العلوم الطبيعية بفرنسا يؤكد على حوسلة المستعمَر لخدمة فتوحاتها العلمية، مما يثبت ما ذهب إليه المسيري من أن التقدم الذي حققته الحداثة على جميع الأصعدة تم على حساب كرامة الإنسان والشعوب يخلو من أي إنسانية، وهو حدث يؤكد على ضرورة مواصلة

استعان المسيري بمنهج التحليل من خلال النماذج المعرفية لدراسة الامبريالية في علاقتها بالحداثة حتى يتمكن من تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية الغربية، و«**يمكن القول إن دراسة نماذجية الامبريالية الغربية، بمعنى أن سلبيات هذا النموذج تعبرعن شيء أساسي في الحضارة الغربية (لصيقة بنموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف، من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضاري المعرفي. ويمكن أن نطرح الأسئلة التالية: هل يمكن فصل المعدلات المتصاعدة للفردية عن التوجه الاستهلاكي الحاد في المجتمع الغربي الحديث؟ هل يمكن فصل كليهما عن التجربة الامبريالية لرجل الغرب الشره، حين حوَّل العالم بأسره إلى مادة استعمالية يمكن استهلاكها؟ وهل يمكن فصل الرخاء والرفاهية والتنمية المتصاعدة في العالم الغربي عن عملية النهب الكبرى(واقتسام العالم) التي قامت بها الامبريالية الغربية**»[1]. وهذا من شأنه أن يُدحِّض مزاعم السردية القائلة بأن التقدم الغربي نتيجة خصائص عرقية وبيولوجية تحويها الحضارة الغربية لا تتوفر عند الأمم الأخرى، لقد سخر الإنسان الغربي الإمبريالي البلدان والشعوب والموارد البشرية لمصلحته وفي مقابل ذلك كان وما زال يعيق أي مشروع تقدمي في البلدان الأخرى، وهذا من شأنه أن يفكِّك سردية "عبء الرجل الأبيض" الذي غزا العالم لينشر الحضارة التي حدَّدها هو وفق رؤيته.

إن الدراسة النماذجية لعلاقة الحداثة والتقدّم الغربي بالامبريالية باعتبارها جزءا عضويا في مسار التحديث لا انحرافا عنه يمكِّننا من الكشف عن الأنساق المضمرة والسَّرديات الزائفة، وإعادة الاعتبار للحقائق التي تجاهلتها السردية الكولونيالية الغربية لأنّ «**عددا كبيرا من المعلومات الجديدة سيدخل في نطاق النموذج التحليلي، وتصبح ذات أهمية محورية تفسيرية. سنكتشف- على سبيل المثال- أن إبادة الشعوب الأخرى ليست مسألة انحراف، وإنما نمط متكرر: ملايين الهنود في الأمريكيتين- السكان الأصليون في استراليا- سكان الخانات التركية المجاورة لروسيا على يد الدولة القيصرية- إلقاء القنبلة الذرية على اليابان(دون حاجة عسكرية ماسة لذلك)- الفلسطينيون(الطرد والإبادة(- الجزائريون- شعب فيتنام. كما**

=النضال وتفكيك سرديات الاستعمار بعد انسحاب الجيوش والمدافع، فانحصار الاستعمار العسكري لا يعني انتهاء المقاومة، لأن الاستعمار الأوروبي –ولاسيما الفرنسي- لازال يعتبر نفسه وصيا على مستعمَراته ويهدف إلى حوسلتهم متماديا في نزعته المركزية ورؤيته الكولونيالية وخير دليل ما شهدته الأيام الأخيرة من دعوة بعض الأصوات الفرنسية العنصرية لتجريب لقاح كورونا على الأفارقة!!.

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص93.

سنكتشف مثلا أن قفزة الولايات المتحدة الصناعية في الثلاثينيات من القرن الماضي تعود إلى حد كبير إلى العمالة السوداء الرخيصة (التي قدمها ملايين العبيد السود)، وأن مجموع ما سلبته إنجلترا من الهند إبان ثورتها الصناعية يفوق كل ما أنتجته في تلك الفترة- إن حساباتنا ستكون مختلفة، والمعلومات التي نبحث عنها ستكون مختلفة وستظهر لنا بلاهة الحديث عن التقدم الغربي بحسبانه نتيجة عناصر خاصة بالمجتمعات الغربية»[1].

ويبقى النموذج الاستعماري الغربي الحديث أشد النماذج بطشا لأنه لم يكن له من هدف سوى خدمة مصالح الإنسان الغربي وتحقيق الرفاه والتطور المادي له؛ فمثلا«**كانت الصين في حالة تقدُّم لكن لم يكن لديها مشروع استعماري، وقد لا يعرف البعض أنها أرسلت أسطولاً في القرن السادس عشر وصل إلى شواطئ إفريقية لم يكن له نوايا إمبريالية، بل وقف يوزع الهدايا على الناس ليبّين لهم عظمة الصين وإمبراطورها ثم عاد إلى بلاده في سلام! كذلك الإسلام فقد أقام حضارة اتسعت لجميع المسلمين ولغيرهم، وكانت القضية هي هداية العالم وليس "حوسلته" أي تحويله لوسيلة مادية. ثم جاء الرجل الأبيض برؤيته الإمبريالية للهيمنة على العالم وتحويله إلى مادة استعمالية. ومن المفارقات الكبرى أن الغرب في الماضي كان أفقر مكان في العالم، ولم تكن لديه بضائع ليتبادلها مع العالم لذلك لجأ للنهب**»[2]. فالرأسمالية واقتصاد السوق والمشاريع المادية التي تسعى الحداثة لتحقيقها بحاجة إلى موارد طبيعية لا يمتلكها الغرب لذلك لجأ إلى النهب المقنع بسرديات عبء الرجل الأبيض، ومن هذا المنطلق فإن الاستعمار الغربي المحكوم بالنموذج المادي والعنصرية والنزعة الشوفينية لم يكن يهدف لأي غاية إنسانية –كما ادعى- سوى حوسلة العالم لأغراضه المادية، ولهذا اصطلح المسيري على الحداثة المنفصلة عن القيمة بالحداثة الداروينية[3].

إن الحداثة الداروينية هي الحداثة التي استباحت دماء الشعوب بدعوى البقاء للأقوى غارقة في أنانيتها؛ فالغرب/المركز استفاد مما حققته الحداثة الغربية من فتوحات علمية وتطوُّر صناعي وتكنولوجي وفي جميع المجالات، بينما تكبَّد العالم الثالث/الهامش ويلات التنافس والصراع حول الثروات والتقتيل ونفايات التصنيع، بهدف الإنتاج وتحقيق المنفعة، والداروينية «**هي النظرية**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص284.

2-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص 184، 185.

3- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص115.

التي تذهب إلى أن الأفراد والأعراق يخضعون جميعا لذات القوانين التي تخضع لها الطبيعة من انتخاب طبيعي وبقاء الأقوى والصراع بين الكائنات الذي يفضي بالضرورة إلى تنحية الأضعف»[1]. ويذكر الدكتور "المسيري" في "موسوعته اليهود واليهودية والصهيونية" أن النظرية التي خرجت من رحم كتابات "تشارلز داروين" وكان من أهم دعاتها "هربرت سبنسر" عملت على تبرير المشروع الامبريالي الغربي، حيث أثبت الضعفاء عدم مقدرتهم على البقاء وعليه يستحقون الفناء والخضوع للأقوى؛ فهي أبعد من أن تكون مجرد نظرية علمية في أصل الأنواع، إنها على غرار النظريات الغربية المعادية للإنسان شعارها "الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأقوى"، لتُفصِح بالتالي عن زيف السَّرديات الغربية بخصوص الدفاع عن حقوق الإنسان والعدل، فمن الواضح والجلي أنها تُشهِر سيف الحجاج على كل الشعوب المرتبطة بقيمها وتكفر بقانون المنظومة التحديثية الغربية المنفصل عن القيمة والذي جعله الغرب سردية كبرى ومسلمة لا نقاش فيها، وتفكيك المسيري للداروينية يصب في جوهر النقد الكولونيالي؛ إذ أن الخطابات الكولونيالية استندت في تصوراتها -كما قد علمنا- إلى ما حققته العلوم البيولوجية والطبيعية والانثربولوجية من إنجازات في مجال تطور الأنواع الطبيعية لتمنح لها شرعية علمية للغزو والنهب.

من شأن هذا المفهوم الدارويني أن يُوضِّح أسباب حرب الغرب على الإسلام والمسلمين لارتباطهم بالقيم وإيمانهم بالمركز المتجاوز وهذا ما يشكل خطرا على أهداف الحداثة الداروينية المادية، والحرب على الإسلام والمسلمين كما يذهب المسيري هي أساسا ضد الإنسان؛ ف**«التصعيد ليس ضد الإسلام وحده، وإنما هو ضد كل من يحمل لواء الإنسان والعدل، فالحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة تدافع عن نفسها مع مواجهة كل من ينادي بالقيم الإنسانية، ولذلك نجد أن صراع هذه الحداثة يشمل مواجهات ضد الجماعات المسيحية والإنسانية، وضد الجماعات المدافعة عن البيئة، ولكن تبقى الكتلة الإسلامية هي أكثر الكتل البشرية مقاومة للاستهلاكية العالمية والحداثة الداروينية»**[2]. لشدة ارتباطها بالقيم وحفاظها على حقوق الأمم والجماعات والأفراد، فهي تحافظ على النزعة الإنسانية وتُبَوِّء الإنسان مكانة السيد الذي لا يجوز أن يساوى بالحيوان والطبيعة؛ فنموذجها الذي يحكم رؤيتها للإنسان

1- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ص107.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري3؛ الهوية والحركية الإسلامية، ص33.

نموذج مركب لا يختزله في جسده بل ينظم مجتمعه وحياته الخاصة ويمده بأساليب التعايش التي تُحرِّم ظلم الآخرين واستعبادهم، وعليه فإن التحليل النماذجي للحداثة وعلاقتها بالامبريالية مكننا من فهم أسباب الحرب ضد الإسلام المستمِرة إلى يومنا هذا*. وللأسف أُشيعت سردية تقضي بأن الأمم المتشبثة بقيمها الدينية والأخلاقية وأعرافها الاجتماعية هي أمم رجعية لاعقلانية ومتخلفة، والحقيقة هي أن مثل هذه الأمم لا يسمح لها بأي مشروع نهضوي إلا إذا كان دستوره "قيم الحداثة المادية الداروينة المنفصلة عن القيمة" حتى تتمكن من دخول قفصها الحديدي؛ يقول المسيري بهذا الصدد«**وانطلاقا من الرؤية الحداثية الامبريالية الداروينية نفسها، لا ينظر لنا الغرب باعتبارنا كيانا مستقلا لنا طموحاتنا المشروعة وأهدافنا المختلفة، وإنما على أننا مادة استعمالية لابد من تنميطها حتى ندخل في القفص الحديدي، قفص الإنتاج والاستهلاك، دون هدف أو غاية سوى المنفعة واللذة. فإن طرحنا أهدافا أخرى مثل التمسك بالأرض والدفاع عن العزة والكرامة ورفض التنافس بوصفها نقطة مرجعية نهائية، فإنه يخفق في تصنيفنا وينظر لنا باعتبارنا مخلوقات متعصبة لاعقلانية**»[1]. فهل أصلحت ما بعد الحداثة ما أفسدته الحداثة، أم أن الغرب مازال يعمه في طغيانه؟!.

ثالثا: ما بعد الحداثة والانتقال من الكولونيالية إلى الكوكاكولانية.

إن الحديث عن الانتقال من الحداثة الداروينية الصلبة إلى الحداثة السائلة (ما بعد الحداثة) لا يعني أن الامبريالية فقدت ركيزتها، وأن الإنسان تجاوز الأزمة وانتصر لإنسانيته من جديد وأن الشعوب قد تحرَّرت تماما والغرب تراجع عن التدخل في شؤون الآخرين بمجرد الدفاع عن القصص الصغرى وإنطاق الأصوات المقموعة وإعطائها حق المقاومة والتعبير عن خصوصيتها وهويتها عن طريق الخطابات ما بعد الكولونيالية؛ أي نعم قد تراجع الاستعمار العسكري ولكن المتتالية التحديثية الغربية استمرت في حوسلتها وتشييئها للإنسان والشعوب

*- وقع المسيري على حقيقة خطيرة بخصوص نظرة الغربي إلى الإنسان المسلم وعدائه القديم ضده، حيث يقول «**سأنقل لك معلومة مدهشة بل مخيفة. في أثناء (الموسوعة) لاحظت تكرار كلمة "مسلم" في مقال بعنوان (التراتب الاجتماعي في معسكر أوشفيتش النازي)، ثم في بعض الدراسات الأخرى. وبعد الرجوع إلى عدة مراجع من بينها "الموسوعة اليهودية" (الجودايكا) تبين لي أنهم كانوا يسمون اليهود وهم يقودونهم لأفران الغاز "ميزلمان" أي مسلم، أي إن العقل الغربي وهو يدمر ضحاياه كان يرى فيهم الآخر، والآخر هو المسلم**». يُنظَر المرجع نفسه، ص21، 22. هذا ما دفعه إلى إعادة النظر في مسألة الهولوكوست، معاداة السامية، والعداء للهود، والكثير من المسائل التي تخص الصهيونية في علاقتها بالغرب.

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري3؛ الهوية والحركية الإسلامية، ص27، 28.

تحت مسميات جديدة وبأساليب مراوغة وبوجوه مقنَّعة، إن الامبريالية لا ترتبط بالحداثة فقط؛ فقد استمر تحققها في فكر ما بعد الحداثة فهذه الأخيرة «**ليست مجرد دعوة فلسفية عدمية، وإنما هي رؤية متكاملة للإنسان والكون، تبنتها حضارة إمبريالية انتقلت من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة، ومع هذا تحاول باستمرار الهيمنة على العالم من خلال إغواء الآخر وتفكيكه، وتغليف ذلك بالشعارات الجميلة والأمنيات الطيبة!**»[1].وقبل الخوض في الشعارات التي يتوارى خلفها المشروع التسلطي الغربي، وجب لفت الانتباه إلى أن الحديث عن تراجع الاستعمار الغربي هو حديث عن تفكيك الامبراطوريات الاستعمارية الأوروبية فقط، بينما قد ظهرت قوة استعمارية جديدة هي "الولايات المتحدة الأمريكية" وتحالفاتها التي مارست سلطتها تحت شعارات الديموقراطية والليبرالية وتحرير الشعوب من الرجعية، وإن كان الاستعمار الأوروبي اعتمد على الاستشراق لمعرفة الآخر فإن أمريكا تَتَّكئ على دراسات الشرق الأوسط لمعرفة جوهر مستعمراتها؛ إنها مرحلة ما بعد الاستشراق على حد تعبير"**حميد دباشي**"* أما في الوقت الحالي فتتم الاستعانة بـ"المراقبة السائلة"** للتجسس على العالم بأسره وتحليل سلوكاته، وعليه لابد من تحيين خطابنا المقاوم بتحيين وسائل الهيمنة المسلطة علينا.

لقد أفسح الاستعمار الأوروبي الطريق أمام الكولونيالية الأمريكية لتواصل تحقيق مشروع الحداثة الداروينية الصلبة في مرحلة الحداثة السائلة التي في حقيقتها -بحسب النموذج المتحقَّق- إنما قد أنتجت سرديات وأساليب كولونيالية جديدة -لا يمكن للسرديات الصغرى

1- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص177.

*- تناول الناقد مابعد الكولونيالي المعاصر "حميد دباشي" وهو من تلاميذ إدوارد سعيد في كتابه "مابعد الاستشراق؛ المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب" الوسائل الكولونيالية غير التقليدية المعتمدة في مرحلة ما بعد الاستشراق وفي خضم أحداث غزو العراق وأفغانستان، وهو نِتاج تأملات الناقد في مسألة السلطة والقوة المؤهِّلة للتمثيل ، كما أن الكِتاب يندرج ضمن الدراسات ما بعد الكولونيالية لاهتمامه بأدب المقاومة الثقافية وأوضاع المستعمَر، المنفي، التابع، يُنظَر حميد دباشي، مابعد الاستشراق؛ المعرفة والسلطة في زمن الإرهاب، ترجمة باسل عبد الله وطفه، مراجعة وتدقيق: حسام الدين محمد، منشورات المتوسط، إيطاليا، الطبعة الأولى، 2015، واهتمامه بالتابع يتجاوز هذا الكتاب إلى كتاب آخر أعاد فيه طرح السؤال السبيفاكي، هل يحق للتابع أن يتكلم وذلك ضمن كتابه " هل يستطيع غير الأوروبي التفكير ؟"

**- "المراقبة السائلة" مصطلح عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومن، وهو من ضمن مصطلحات السيولة على غرار الحب السائل، الحياة السائلة، الحداثة السائلة، التي فسَّر من خلالها وضع الإنسان والمجتمعات في مرحلة مابعد الحداثة، ويقصد بالمراقبة السائلة حالة الجَوسسة الإلكترونية والذكية المتطوِّرة التي تقودها أمريكا بواسطة طائرات بحجم الحشرة بدون طيار ومن خلال مواقع التواصل الاجتماعي والانترنت حيث يُفصِح الأشخاص عن هويتهم ومعلوماتهم الشخصية وخصوصيتهم، يُنظَر زيجموند باومن، ديفيد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ، 2017.

والنظريات ما بعد الكولونيالية أن توهمنا بأنها انتصار للأصوات المقموعة وإعادة اعتبار للهويات والجماعات- وحرب الخليج الثانية وغزو العراق هو في حقيقته استمرار لأساليب الاستعمار الغربي في ق 19، وما يؤكد ذلك تصريحات قادة أمريكا وبريطانيا بعد تدميرهم للعراق وكشف زيف تُهَمِهم التي ألصقوها بالنظام العراقي؛ حيث صرحوا «**بأن المبرر الرئيسي للغزو هو إدخال الديمقراطية الليبرالية إلى العراق- حتى ولو تم ذلك على حساب حياة بضعة آلاف من العسكريين الغربيين ومئات الآلاف من المواطنين العراقيين- جاءت تلك التأكيدات لتغذي الشكوك التي ذهبت إلى أن الاستعمار الثقافي ليس أقل شغفا بالغزو وسعيا إلى السيطرة من نظائره الإمبريالية في القرن التاسع عشر**»[1]. إن ما حدث في حقيقة الأمر هو تغيير في مراكز القوة والأساليب وبقي الهدف واحد هو الاستحواذ على الآخر بقضه وقضيضه؛ إنسانا بقيمه وثرواته.

لم تعد القوى الاستعمارية بحاجة إلى الزجّ بجيوشها في ساحات الحرب، إذ يكفي أن تُشعِل شرارة الفتنة والحروب الأهلية وتُمَوِّل الجماعات والمنظمات الإرهابية لتنشئ بذلك حلبة صراع لتجريب أسلحتها وتشرعِن تدخلها باعتبارها سيدة العالم ومركزه، ثم تقوم بالسيطرة على أبار البترول وثروات تلك الدول وتُحَقِّق بذلك أهدافها بأقل الخسائر وأكبر الغنائم، وهذا شكل من أشكال الامبريالية النفسية فهي لا ترتبط فقط بالهيمنة عبر السعار الجنسي والاستهلاكي؛ فهي «-**على عكس الامبريالية التقليدية- أدركت أن استنزاف المصادر الطبيعية في آسيا وإفريقيا وكل أطراف المعمورة قد ازداد، تماما مثل التزاحم على الأسواق، وأن تكلفة المواجهة العسكرية مع شعوب العالم الثالث هي الأخرى قد أصبحت باهضة. فالدخول في حروب عسكرية "عالمية" يؤدي إلى استنزاف طاقة الدول الكبرى الغربية. ثم وجدت هذه الدول أن بوسعها أن تقذف بالدول النامية إلى حروب صغيرة تحقق من خلالها أرباحا عالية (إذ تقوم هي بطبيعة الحال ببيع السلاح للطرفين المتنازعين، ولا تزال تجارة السلاح هي أهم تجارة في عصرنا الحديث، لا يفوقها حتى تجارة المخدرات)**»[2].وما هو واقع في الوطن العربي من حروب وصراعات حولته إلى منطقة صراع القوى العظمى، وتصفية حسابات، وتجريب أسلحة دون أي اعتبار للإنسان يؤكد حقيقة ذلك، فالمتتالية التحديثية الغربية ماضية في طريقها إلى النهب وفصل الإنسان عن القيم

1- أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص63.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص250.

وضرب الهويات والمرجعيات التي تخالف رؤيتها المادية، إن نموذج المسيري يجعلنا نقرأ الواقع ونفهم خباياه كما أن الواقع يمكننا من اختبار هذا النموذج وتتأكد بالتالي نجاعته في تفسير الظواهر ويجعلنا نتنبأ كما تنبأ المسيري بأن هذا العالم يُقاد إلى دمار هائل.

وبغض النظر عن أي شكل من أشكال الاستعمار العسكري فإن الامبريالية الأمريكية بأنواعها؛ النفسية، الاقتصادية، الثقافية تستمِر في حوسلتها لشعوب العالم الثالث بدعاوى الديموقراطية والعولمة عبر وسائل الإعلام، والانترنت وشركاتها متعدِّدة الجنسيات ساعية لفصل هذه الشعوب عن قيمها ليسهُل بذلك السيطرة عليها و«**ربما كانت الولايات المتحدة قد شجَّعت صراحة على تفكيك الإمبراطوريات الأوروبية، ولكنها إنما فعلت ذلك لأن زوال تلك الإمبراطوريات كان يعني لها فرصة لتوسيع نفوذها في عالم ما بعد الحرب العالمية الذي اقترن بتصاعد صراعها مع الاتحاد السوفيتي. وكانت محصلة ذلك الصراع انهيار الإمبراطورية السوفيتية عام 1989 وإيذانا بداية عصر السيطرة الأمريكية على العالم. واقترنت تلك السيطرة بتقديم قروض ضخمة إلى ما يعرف بدول العالم الثالث، التي حاولت جماعات الصفوة فيها محاكاة النموذج الغربي. وأدى ذلك إلى تكوين مديونيات تعجز المقترضين، والتي - رغم محاولات براغماتية مؤخرا من جانب الحكومات الغربية لتخفيف وطأة الأمر- لم تؤد سوى إلى توسيع الهوة بين الشمال والجنوب**»[1]. ولا شك أن السيولة والفلسفات العدمية التي قضت على أي أمل في استرجاع الإنسان لبعده الإنساني وقيمته المستلَبة تُشَرعِن أي ممارسة أمريكية كولونيالية وكوكاكولانية، وستسمح بانتهاك كل الحدود والخصوصيات والمبادئ الإنسانية في سبيل تَحقيق المركزية الأمريكية وتَمكِينها من السيطرة على العالم من خلال الامبريالية الثقافية.

إن الامبريالية الثقافية هي«**مصطلح يستخدمه عدد من المفكرين الماركسيين (وآخرون مثل مفكري النقد) لوصف أثر انتشار وسائل الإعلام الغربية (وسائل الإعلام الأمريكية خاصة)، في أرجاء العالم، ويؤكد النقاد أن وسائل الإعلام الجماهيرية للولايات المتحدة تنشر القيم البورجوازية، ويتشربها الناس ولاسيما شعوب العالم الثالث، بما تتضمنه من معتقدات الأيديولوجية الرأسمالية. وذلك بدوره يجعل من السهل استغلال تلك الشعوب وإيقاف مسيرة تلاحمها الطبقي وإعاقة وعيها عن الانتباه إلى ما يحدث بالفعل في مجتمعاتها. إن**

1- أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ص62.

فرضية الامبريالية الثقافية تعرف بوصفها نظرية استعمار الكوكاكولا (Coca-Colonization)»[1]. ولم يغفَل المسيري عن تحليل هذا النوع من الهيمنة، فبحسبه أن الانتقال من الصلابة إلى السيولة هو انتقال من الكولونيالية إلى الكوكاكولانية؛ حيث تقوم أمريكا بنشر قيمها وعاداتها -في عالم لا تحكمه أي قيم إلا قيم المادة- من خلال العولمة ووسائل الاتصال والشركات والجامعات ومراكز البحث، والسيطرة على الشعوب من خلال منتجاتها التي لا فائدة من ورائها سوى الأمراض والإغراء وإفقار جيوب دول العالم الثالث «**وبدلا من استعمار الشعوب، يتم أمركتها وكوكلتها(نسبة إلى الكوكاكولا) وتحل الكوكاكولانية محل الكولونيالية! ويتم الحديث عن نهاية التاريخ ونهاية الأيديولوجيات لإشاعة الإحساس بأن ثمة نظاما جديدا قد ظهر مبنيا على العدل وتبادُل المصالح الاقتصادية(ومع هذا يلاحظ على مستوى الواقع تزايد الاستقطاب على مستوى العالم لصالح الدول الثرية التي تزداد ثراء بينما تزداد الدول الفقيرة فقرا، ومن خلال عملية التبادل الاقتصادية (العادلة)!**»[2]. ولعل من هذا نلحظ أن عمليات الهيمنة ما بعد الحداثية أشد خطورة لأنها ليست عدوا ظاهرا ولكنها عدو مغرٍ؛ فماذا بوسع الإنسان والشعوب أن تفعل أمام قارورة الكوكاكولا ممشوقة القوام، حلوة الطعام والتي أصبح شربها من ضروريات الإنسان رغم خطورتها على النفس والجسد، وكيف يتم مقاومتها؟؟ وقد أحكمت قبضتها على تلابيب النفس، وأوهمت البشر والشعوب أنها رمز التقدم والرخاء، فأمريكا استطاعت أن تستعمِر البيوت وتجلس وسط موائد الطعام وتسمع أحاديث الصباح والمساء وتزف العرائس وتصفق للمواليد وتهنئ الناجحين، يكفي أن تحضر قارورة الكوكاكولا ليتم أمركة العالم وفصله عن قيمه وعاداته ومبادئه، أو لم تحل قارورة الكوكاكولا محل الشاربات والعرق سوس... والكثير من المشروبات الشعبية التي كان حضورها ضروريا في المناسبات، وفيها تعبير عن هوية وخصوصية الشعوب، كل هذا في كفة وتمويل شركة الكوكاكولا الأعمال الإجرامية التي يقوم بها الصهاينة في فلسطين في كفة أخرى أثقل وأمر على النفس الواعية، فأمريكا تجعل المستعمَر يموّل الحرب ضده، وهو ضاحك منتشي بسحر الكوكاكولانية.

وها هو **"هربرت شيلر"** يوضِّح سبل الهيمنة الثقافية التي تفرضها الولايات المتحدة الأمريكية من خلال وكالة التنمية الدولية والشركات المتعددة الجنسية التي تعمل على تقديم الأموال

1- أرثر آيزابرجر، النقد الثقافي؛ تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة، وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص106.

2- عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص55.

والخبرات اللازمة لدعم المراكز العلمية والتعليمية في العالم الثالث والتي تخدم في النهاية الأغراض الأمريكية ويتم ذلك من خلال خلق كفاءات علمية ولاؤها للولايات المتحدة الأمريكية، وربط النظام التعليمي لهذه البلدان بالنظام المتبع في أمريكا [الغرب بشكل عام] حيث تغرس أمريكا والغرب خبراءه في مراكز التعليم والوزارات ويساهمون في وضع المناهج الدراسية وفق مصالح الغرب لا مصالح الدول النامية، ولا شك أنها مناهج ستعمل على ضرب الهويات القومية وتحقق التبعية الفكرية للنموذج الغربي الأمريكي، ولبسط الهيمنة الثقافية أيضا يتم سحق الأنظمة السياسية والقادة والمفكرين الوطنيين الذين يرفضون التبعية ويسعون لمقاومة الهيمنة الأمريكية؛ فتُوَجَّه إليهم تهم وعلى رأسها تهمة الرجعية والتعصب وانتهاك حقوق الإنسان، الإرهاب، امتلاك الأسلحة المحرمة دوليا والخروج على قيم النظام العالمي الذي يكفل تقدم الشعوب ويروج لهذا الإعلام الأمريكي وأتباعه في العالم[1]، لقد ركز "هربرت شيلر" اهتمامه على مخططات الدول الكبرى لبسط الهيمنة الثقافية على الدول النامية، وهذا لا يختلف بحسبه عن الاستعمار فهي عملية استحواذ على العالم الثالث من خلال نشر إيديولوجيتها عبر ثقافة الفاست فود والكوكاكولا والسوبر ماركت وأغاني الروك، وأفلام الهوليوود، وصولا إلى مواقع التواصل الاجتماعي والتسويق الإلكتروني في يومنا هذا.

وهذه الأساليب الامبريالية لم تقم أمريكا بتسليطها على العالم الثالث فقط؛ إنما استعملتها ضد عدوها الأول ونقصد الاتحاد السوفييتي؛ فالصراع بين القطبين انتهى بانتصار الكوكاكولا والماكدونيلز والرأسمالية على صانع الأسلحة ورائد الاشتراكية، بواسطة الامبريالية الثقافية والعولمة استطاعت أمريكا أن تفكِّك الاتحاد السوفييتي من داخله؛ فمثلا «**في عام 1957م راح الروائي الكبير غابرييل غارسيا ماركيز في زيارة رسمية إلى روسيا (التي كان اسمها في ذلك الحين الاتحاد السوفياتي...). وذلك لحضور مهرجان الشباب في موسكو. ويبدو أن ماركيز قد جاءته فرص للتجول في أنحاء الجمهوريات السوفياتية، ولم تستأنس نفسه لشيء مثلما استأنس لغياب دعايات الكوكاكولا عن جدران الشوارع وشاشات السينما والتلفاز في هذه الجمهوريات. لقد أحس براحة نفسية عميقة لتخلصه من منظر زجاجة الكوكاكولا ذات القد المصقول والتعريجات المتموجة، ولا بد أنه قد غبط شعوب هذه الجمهوريات على سلامة**

1- يُنظَر هربرت شيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، مراجعة مختار محمد التهامي، مكتبة الأسرة، مصر، الطبعة الأولى، 1993، مقدمة مختار التهامي، ص10.

عيونهم وحصانة أذواقهم من هذه الزجاجة المجنونة، ومرت أيامه هناك فرحا بهذه الراحة الفريدة التي لا يمكن أن تتكرر في أي مكان آخر في العالم. ولكن... ويا لحسرة ماركيز الذي لم تكتمل فرحته. ففي آخر دقيقة من مقامه هناك، وعند لحظة التوديع التفتت إليه مرافقته المترجمة الشابة الجميلة وقالت له بلغة إنجليزية تغلفها اللهجة الروسية: سيدي هل لك أن تقول لي كيف هو طعم الكوكا كولا...؟»[1]. إن هذا السؤال يشي بقابلية الشعوب للاستعمار الكوكاكولاني حيث يجهلون الأنساق المخبوءة خلف دعايات وقارورات الكوكاكولا، لقد نجحت أمريكا في إثقال كفة الإغراء التي سحبت كل العيارات من كفة المقاومة، وصحيح أن أمريكا قد هزمت روسيا بسلعها ومنتجاتها؛ الهامبرجر والكوكاكولا وسراويل الجينز أفلام الكوبوي... ولكن هذا الموقف الذي حدث مع ماركيز وشعوره بالتحرر من سلطة الكوكاكولا يعني أن ما تعانيه الثقافات الأخرى لا يختلف عما يعيشه الإنسان الغربي من إمبريالية نفسية وثقافية، ويتأكد ذلك من خلال إجابة ماركيز عن سؤال تلك الشابة الذي خيب آماله في نهاية المطاف بأن طعم الكوكاكولا يشبه طعم الأحذية الجديدة[2]، وبهذا ضُربت الشعوب والأمم في قيمها وهوياتها وأصبح العالم مستعمرة أمريكية بعدما شهده العالم من عولمة وتطور في وسائل الاتصال، ومنه استطاعت أمريكا خفض نسبة تكاليف الحرب وزيادة الأرباح، لتصبح بمفهوم السيطرة الكوكاكولانية أكبر إمبراطورية استعمارية في التاريخ.

لا تكمُن خطورة الوضع في آليات السيطرة بقدر ما تكمن في السَّرديات التي شوهت مفاهيم المقاوم والجهاد؛ إن السيولة غيرت الكثير من المفاهيم وضربت الكثير من القيم النبيلة عرض الحائط، إن الحضارة التي تتغنى بالحريات والحقوق إنما تستضعف الضعيف وتقوي القوي من أجل مصالحها فقد قامت بضرب «**مفاهيم الجهاد والمقاومة والاستشهاد، وتعمل على الترويج لمفاهيم أخرى مثل"الربح" و"المصلحة" و"الحرية الذاتية" و"الاستقلال الذاتي" و"تحقيق الذات" و"المصلحة الوطنية"و"مصلحة الأمة"، وباختصار تُعتبَر مرحلة السيولة ضربة قوية لمفاهيم "الجماعة" و"الولاء" و"التضحية" لأنها تعتَبِر من يتصرف بدوافع غير دوافع " المصالح الذاتية المادية" شخص يسلك بطريقة "غير عقلانية" أو أنه يقوم "بمغامرة غير**

1- عبد الله الغذامي، رحلة إلى جمهورية النظرية؛ مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الثانية، 1998، ص100.

2-يُنظَر المرجع نفسه، ص101.

محسوبة" أو أنه "بحاجة إلى العلاج" أو أنه "يستحق الحجر عليه"»[1]. ولهذا تراجعت حركات التحرُّر واستسلم العرب تحت تهديد سلاح المفاوضات للاحتلال الصهيوني الغربي وأصبحت المقاومة والجهاد إرهابا، وإدراك عبد الوهاب المسيري لهذه السيولة وضرب مفاهيم الجهاد دفعه لنصرة المقاومة الفلسطينية والاحتفاء بإنجازاتها؛ فهي تقاوم وباء غربيا انتشر في الأمة العربية غصبا ويعتبر هذه المقاومة تصدٍ لمنظومة مادية سائلة بأكملها معادية للإنسان.

رابعا: تحليل الحرب الفيروسية المعاصرة بواسطة التحليل النماذجي.

إن المتتالية النماذجية التي قام المسيري بتجريدها وصياغتها ما تزال مستمرة في التحقُّق وصالحة لتفسير الأحداث المعاصرة، ونموذجه التحليلي يزيد ثراء كلما تم اختباره؛ أي أن مقدرته التفسيرية عالية في تحليل الوقائع الأخيرة ونحن نعيش اليوم صراعا فيروسيا نشب منذ أن ظهرت أول حالة مصابة بفيروس كوفيد 19 في الصين يوم 17 نوفمبر 2019، ويذهب كثر إلى اعتباره حرب عالمية ثالثة بين قوى اقتصادية –إذا صدقت نظرية المؤامرة- يذهب ضحيتها الإنسان مقابل انتصار اقتصاد طرف مُعيَّن، وإذا قرأنا الواقع بالنظر إلى النموذج المتحكم في هذه القوى العلمانية؛ فإن هذه النظرية تصبح مقبولة إلى حد بعيد لأن النموذج المادي الاختزالي المعادي للإنسان مازال مهيمنا، وبالتالي أي حرب تنشب اليوم لن تولي الإنسان أي اعتبار؛ فلا تهم الخسائر البشرية وحتى الاقتصادية الآنية ناهيك عن الأزمات النفسية التي تسبَّب فيها هذا الوضع الوبائي بل المهم هو إنهاء قوة اقتصادية من الوجود بشكل نهائي وانتصار قوة أخرى، إن الدراسة النماذجية تمكِّننا من فهم الصراع القائم بين الصين وأمريكا وأين موقع الإنسان من كل هذا؟ بل وكيف يتجرَّأ الإنسان على تصنيع فيروس يفتك بالبشرية أكملها دون رادع قيمي؟.

إن من قام بتصنيع هذا الفيروس لا يختلف عمن قام بتصنيع الأسلحة التي غزت بها أوروبا العالم في القرن 19، فكلاهما مدفوع برؤية مادية كافرة بالقيم والإنسان، وإنَّه من العجب أن يبلغ الإنسان بالعلم المنفصل عن القيمة إلى درجة تدمير جسدِه والكوكب الذي يعيش فيه، لذلك درس المسيري الحضارة الغربية ضمن متتالية كل حلقة تؤدي إلى ظهور حلقة جديدة، فالإنسان قد تشبَّع بالسلع والاختراعات ومع ذلك لم تهدأ نفسه ولم يجد الراحة النفسية، وكلما حاول التحرُّر من قيود الامبريالية وجد نفسه يخترع مزيدا من القيود، وبالتالي تستمر سردية التقدُّم

1- حجاج علي، المقاربة المجازية للحداثة في كتابات عبد الوهاب المسيري، ص137.

التكنولـوجي والعلمي الـذي يهـدف لخدمـة الإنسـان في تفكيـك نفسـها لتكشـف عـن أنسـاقها الكولونيالية ورؤيتها المعادية للإنسان نتيجة انفصالها عن القيم.

ومن مظاهر اللامبالاة بالإنسان واحتقار الشعوب جَرْف الدول الضعيفة إلى مستنقع هذا الصراع الفيروسي، ولكن شاءت العناية الإلهية أن تكون الخسارة عند الغرب وفي أمريكا أشد وطأة لأن حضارة الفاست فود والمضادات الحيوية أنتجت إنسانا ضعيفا بلا مناعة تسهل هزيمته جسديا ونفسيا بهذا الفيروس، ويتحقَّق النموذج المادي -في تعامله مع الإنسان- من خلال إجراءات الحجر الصحي؛ فكثير من الدول وعلى رأسها أمريكا أولت عناية للاقتصاد على حساب سلامة الإنسان فأرجأت الحجر الصحي إلى أن دخلت في مرحلة خطيرة، ولكن سرعان ما انتصر النموذج المادي على الإنسان ولجأت الدول إلى تخفيف الحجر الصحي، فعاد الفيروس لينهش الأجساد أمام لامبالاة الإنسان الذي وصل إلى أقصى درجة من العدمية والعبثية والانفصال عن القيمة، كما أن اختزال الإنسان في جانبه المادي تجلى أيضا في الإبقاء على غلق المرافق الثقافية والدينية لأنها لا تعود بعائد مادي، ومن أكثر اللَّحظات النماذجية التي اقترب فيها النموذج من الواقع هو انتشار الإنسان الاستهلاكي في كل العالم، وهذا الإنسان لا يرتاح ولا يطمئن إلا إذا استهلك وملأ محيطه بالسلع النافعة وغير النافعة وإن كان في سائر الأيام لا يقتنيها ولا يحتاجها إلا أنه بفعل شعوره بالخوف من الفيروس يلجأ إلى اقتنائها وكأنها سلاحه ضد الفيروس، وعليه لم يحتكم الإنسان للمنفعة بقدر احتكامه للذة الاستهلاك، التي تسببت في خلو الأسواق في العالم على عروشها...أحتاج إحصائيات...، ولا علاقة لهذا بتخلف الشعوب أو تطورها كما أشاع الخطاب الفايسبوكي؛ فسعار الاستهلاك سيان بين العالم المتخلف و المتطور، بل هو مرض أصاب الإنسان الغربي منذ عقود من الزمن وانتشاره في الدول الأخرى نتيجة من نتائج الامبريالية الثقافية والعولمة.

في خضم كل هذا الصراع المحتدم في العالم نتفاجأ بدولة حدودية مع الصين لم ينتشر فيها الوباء أو على الأقل ليس بالحدة التي شاهدناها في دول بعيدة عن الصين، هذا لأن كوريا الشمالية على الرغم من وسمها بالتخلف حافظت على نظامها الميتروبوليتاني الذي أثبت أنه في شكل من أشكاله مدرك لخطورة مشاريع التحديث الغربية وتلك المحيطة به في شرق آسيا، وبمجرد أن تم الإعلان عن أول حالة في الصين بادرت هذه الدولة بغلق حدودها الجوية والبرية لأنها انتصرت للإنسان وأدركت حقيقة الوضع، ولم تنتظر من المنظمة العالمية للصحة تشخيص

الوباء وتقديم معلومات حول طبيعته ومصدر العدوى وأساليب الوقاية، ربما لأنها أدركت أن الصراع الفيروسي سيرتبط بحرب المعلومات التي نعيشها اليوم، حول حقيقة الوباء وكيفية انتقال العدوى إجراءات السلامة، تتضارب الأقوال والنظريات ومع وسائل التواصل الاجتماعي وكثرة الإشاعات أصبح الإنسان يعيش رهابا نفسيا نتيجة التهويل وتضارب المعلومات؛ تلك المعلومات التي يفندها الواقع في كثير من الأحيان، ولنا الآن أن نتساءل هل حقا يجهل العلم طبيعة هذا الفيروس؟ وهل هو عاجز حقا عن تطويقه وإيجاد علاج له ناهيك عن اللقاح؟ وهل أفلت الفيروس حقا من يد مصنِّعه؟ إذا احتكمنا إلى نموذجنا العقائدي ليس ذلك على الله بعزيز، لكن بحكم أننا أمِرنا بالتدبر علينا ألا نركن إلى هذا التفسير -وهذا لا يتنافي مع إيماننا بقدرة الله- وأن نحلل الخطابات الصادرة حول هذا الفيروس وممارسات الغرب وتعامل الأنظمة الحكومية مع الوضع لننتج بذلك خطابنا التفسيري الناتج عن تحيزاتنا ورؤيتنا وقد أمدنا المسيري بالقراءة المنهجية والوعي الذي يمنعنا من تصديق ما نتلقاه من الآخر وأن نمحص الخطابات السلطوية.

خلاصة:

ما تجدر الإشارة إليه هو أن دراسة المتتالية التحديثية الغربية من قبل عبد الوهاب المسيري ليس هجوما عدائيا دوغمائيا على الغرب، إنما هو تفكيك ونقد لمتتالية نماذجية بما تستبطنه من رؤى تجاه الإنسان والكون؛ فهو يُفكِّك هذه المتتالية حيثما تجلت، ولاشك أن بفضل الامبريالية بأشكالها تم نشر النموذج الغربي في العالم وهو آخذ في التحقق بدرجات متفاوتة؛ يقول المسيري «**أنا لا أرى أن الشرق شرق والغرب غرب، أو أن الشرق روحي والغرب مادي، إلى آخر هذه المقولات الجاهزة، وإنما أرى أن هناك متتالية نماذجية إن أمسكت بتلابيب حضارة ما فهي تأخذ في التحقق (إلا إذا تصدى لها الإنسان بوعي إنساني أخلاقي)**»[1]. فالمجتمعات في صراع بين قيمها وأصولها وهويتها وتراثها وبين النموذج الغربي الذي يتجذَّر في المجتمعات لاسيما في ظل غياب الوعي بمسألة النماذج والتحيُّزات الكامنة الموجودة في خطابات الآخر وسلعه وتكنولوجيته، من أجل هذا أسس المسيري لما يعرف بفقه التحيز فلو أن المتتالية النماذجية لا تتحقق خارج حدودها الزمانية والمكانية لما لجأ إلى مشروع مقاوم يعمل على التوعية بمضمرات ما

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص290.

يتم استيراده وتلقيه وعليه سنقف عند "فقه التحيز" باعتباره شكل من أشكال المقاومة الثقافية للنموذج العلماني الامبريالي التشييئي الغربي.

المبحث الثالث: الحداثة الإنسانية المضادة للحداثة الداروينية.

أولا: "فقه التحيُّز" والتوعية بخطورة سرديَّات الآخر.

إن منهج المسيري التوليدي الاجتهادي لم يسمح لصاحبه بالوقوف عند حدود تفكيك سرديات الآخر والكشف عن أنساقها؛ بل دعا إلى تجاوزها من خلال مشروعه الموسوم "فقه التحيز" بعد أن لاحظ هيمنة النموذج الحضاري الغربي المادي الحلولي الواحدي على الاتجاهات الفكرية العربية والنظريات والمصطلحات، والمقصود بالتحيُّز «**وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تُوجِّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها**»[1]. مما يعني ارتباط المنتجات الثقافية بسياقها الحضاري، وبوجهة نظر أصحابها، فخطورة الخطابات والمصطلحات تكمن في مرجعيتها والأوشاج الإيديولوجية التي تربطه بالسياق الذي أُنتِج فيه فكيف نتعامل معه بموضوعية ونتلقاه بدون تمحيص وتحليل وتفكيك؟ ويعد الخطاب ما بعد الكولونيالي من أهم التوجهات في مسار الكشف عن التحيُّز «**فالفوارق الحضارية والتصورات الماقبلية في قراءة الثقافات الأخرى تعد في طليعة المسائل التي تهم الناقد ما بعد الاستعماري. غير أن للتحيُّز جوانب أخرى لم يُعنَ بها النقد ما بعد الاستعماري بشكل كاف، إن كان التفت إليها أصلا. تلك هي الجوانب المتعلقة بالفروق المعرفية في السياقات الحضارية كما تنعكس على العلوم أو حقول المعرفة المختلفة وما فيها من مفاهيم ومناهج**»[2]. وهو الجانب الذي لم يهمله المسيري باعتباره ناقدا ما بعد كولونياليا (فكَّك السَّرديات الغربية والصهيونية) أعطى هذه المسألة عناية كبيرة من منطلق الوعي بضرورة التحرُّر من مقولات الآخر الغربي المُشبَعة بالتمركز حول ذاته؛ سواء من خلال العلوم أو المناهج أو المصطلحات المستوردة من عنده.

ولا يخرج المسيري بطرحه هذا عن منهجه القائم على كشف النموذج الكامن في الخطابات، فقد عكف على رصد تحيُّزات الغرب وانتقالها إلى الفكر العربي نتيجة استيراد علوم ومعارف

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص348.

2- سعد البازعي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص105.

وثقافة ومصطلحات الغرب دون وعي بمرجعياتها، كما عمل في مشروعه على التوعية بوجود أنساق ثقافية أو ما يسميه بالنماذج الإدراكية في الأشكال الثقافية التي نَتلَقَّاها ويتم الترويج لها عالميا من أفلام وأفلام كارتونية وإعلانات ونظريات ومناهج ومصطلحات، لأن التحيُّز مسألة خطيرة لابد من الوعي بها في التعامل مع كل ما ينتجه الغرب ويتم تسويقه لنا فيُشَكل إدراكنا وفق التحيُّزات التي يرتضيها الغرب المركزي لأطرافه مرسخا القيم المادية العلمانية الكامنة في نموذجه، وعدم الوعي بالتَحيُّز يصل بنا إلى التطبيع غير الواعي مع إسرائيل ومساعدة الصهاينة والغرب على تثبيت مشروعهم الامبريالي، كما أن التحيُّز لا يشكِّل خطرا على الآخر فقط بل حتى على الذات؛ فتحيُّزات الغرب المادية والداروينية والعلمانية أودت به إلى العدمية وأغرقته في السيولة حيث نشأ عالم بلا مراكز فقد فيه الإنسان إنسانيته وروحه والقيم التي تضمن له الراحة والسعادة واستسلم للتسليع والاستهلاك، وعبر كتابات المسيري نجد الكثير من التحليلات والأمثلة عن التحيز عند الغرب وفي السَّرديات الصهيونية وكذا تحيزاتنا نحن العرب المسلمين تجاه ذواتنا، وقد ركَّز بشكل أكبر على تحيُّز المصطلحات التي نقوم بتعريبها ونقل مفهومها الذي أقرَّه الآخر وليس بالرجوع إلى سياقنا الثقافي والاجتماعي والعقائدي وتوليد المصطلح من عمق معجمنا العربي.

بناء على ذلك ذهب المسيري إلى أنه يستحيل استيراد الحداثة الغربية وتطبيقها في مجتمعاتنا التي تختلف في نموذجها المادي عن نموذجنا التوحيدي، ليس لأن الحداثة الغربية وليدة خصائص يتمتَّع بها الغرب وحده –مثلما ذهب ماكس فيبر- ولكن لأن نموذجها المعرفي الواحدي المادي أفرز سرديَّات وممارسات كولونيالية وعنصرية في حق الإنسان والشعوب،كما أنه لا يتلاءم خصوصيتنا الثقافية ومع نموذجنا التوحيدي المؤمن بالله والإنسان، القائم على جملة من الثنائيات الفضفاضة التي من شأنها أن تحفظ للإنسان إنسانيته وروحه، وقد عدَّد المسيري تَحيُّزات النموذج الغربي والذي هيمن بدوره على العرب في النقاط الآتية[1]:

1- التَحيُّز للطبيعي/ المادي على حساب الإنساني.

2- التَحيُّز للعام على حساب الخاص.

3- التحيُّز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفي.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص 349.

4- التحيُّز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتَّعددي وغير المتجانس.

5- التَحيُّز للموضوعي على حساب الذاتي.

6- التحيُّز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التي تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

7- التحيُّز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

8- التحيُّز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الامبريالي.

9- التحيُّز للتقدّم والنظرية الداروينية والسوق/ المصنع كصورة نهائية للكون والدولة المركزية والاستهلاكية.

نستنتج من هذه التحيزات أن الذات العربية أول المستهدفين والمتضررين من هذه التحيُّزات ومع ذلك شهد العالم العربي انهارا كبيرا بالحداثة؛ ذلك الانهار أغفل ارتباط الحداثة بالامبريالية، وانخدع بسرديات التقدم الذي هو في حقيقته تقدم مادي مؤسس على التراكم الامبريالي، كما أن هذه التحيُّزات أنتجت أفكارا عنصرية تواترت في المرويَّات الغربية، وقد قام المسيري بعد تفكيك هذه المرويات بتلخيصها في ثلاثة أفكار أساسية[1]:

1- الحضارات غير الغربية أدنى بكثير من الحضارة الغربية.

2- الشعوب غير الغربية تختلف عرقيا عن الشعوب الغربية، وهذا الاختلاف وراثي.

3- ولأن الحضارة والعرق هما الشيء نفسه، فإن التخلف الحضاري أمر وراثي وبالتالي حتمي.

وعلى الرغم من تشديد المسيري وغيره من النقاد الكولونياليين على مضمرات الخطابات الغربية الكولونيالية مازال العالم العربي إلى يومنا الحالي بسبب ما يشهده من ركود وتبعية وانهزام نفسي يسترد مقولات ومصطلحات الآخر بما تضمِره من رؤى ومعتقدات ولا أدل على ذلك من استعمال المصطلحات التي سكها الغرب من وجهة نظره ووفقا لرؤيته للعالم في خطاباتنا العربية مثل مصطلح " العصور الوسطى"؛ فهذا المصطلح في السياق الغربي يعود على العصور التي «**تقع بين العصور القديمة (اليونانية والرومانية) والعصور الحديثة، التي تبدأ بما يسمى"عصر النهضة" أو هكذا يرى أهل الغرب، وهم أحرار تماما فيما يظنون ويعتقدون. ولكن حين ينقل**

1- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة، ص49.

هذا المصطلح من سياقه، ويطبق على التاريخ الإسلامي، ليشمل نفس الفترة المتزامنة معه (عصر الرسالة والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وبدايات العصر العثماني)_ يصبح لا معنى له. لأن عصور أوربا الوسطى (التي يسمونها مظلمة) هي عصر الازدهار والعلم والحضارة في العالم العربي الإسلامي. وهذا العصر هو بداية التقدم، ولم يكن مرحلة وسطى بين مرحلتين»[1]. فما جدوى ترجمة هذا المصطلح في سياقنا الحضاري الذي عرف في ذلك الوقت نهضة وتطورا فهي عصور أوروبا الوسطى وليست عصورنا، فعوض أن ننظر إلى تلك العصور على أنها عصور نهضة الحضارة العربية التي أشرقت على العالم بالتحضر والعلم، دخل إلى قاموسنا مصطلح العصور الوسطى تلك العصور الغارقة في الجهل والتي انتظرت نهضة أوروبا لتخرج من ظلامها وتعانق شمس العلم، ونرى أن المشكل لا يقع في الترجمة بقدر ما هو رهين الاستعمال والترويج للمصطلح معزولا عن خلفياته التاريخية. فبنقل هذه المصطلحات المهمة في سياقها والتي لا تعنينا إنما نقوم بمساعدة الغرب على ترسيخ رؤيته وتحيزاته وتعميم تاريخه على العالم الذي جعله متمركزا حول ذاته.

ومن المصطلحات التي تفضح المركزية الغربية والتي نستعملها دون وعي بخطورتها مصطلح "العالمي" «**ونلاحظ أن الغرب قد دأب على احتكار هذا اللفظ بحيث أصبح مصطلح العالمية ينصرف إليه، فكل ما هو غربي عالمي في نظره وكأن العالم مقتصر عليه، وقد وقع بعضنا من أبناء الحضارات الأخرى في محظور القبول بهذا المدلول الخاطئ للمصطلح، فأصبحوا ضحايا تبعية فكرية خطرة، واتجهت أنظار أدبائنا مثلا إلى جائزة نوبل وهي جائزة غربية، وتحدث بعضنا عن الأديب العالمي فلان لمجرد أنه غربي، وعن لغات عالمية وأخرى ليست كذلك، وواضح أن الأمر لا يستقيم إلا بتحديد مدلول واضح للمصطلح الذي ورد في سورة الفاتحة حين جاء الاستهلال بحمد الله رب "العالمين"**»[2]. ويتَّضح التحيُّز في مصطلح "العالمي" المستعمل في الحرب العالمية الأولى والثانية والرأي العام العالمي عبارة في حقيقتها الرأي العام الغربي. والنظام العالمي الجديد الأصح انه النظام الاستعماري الجديد، فكأن أوربا هي العالم، والقول بالفنان والأديب العالمي أي الغربي أو الذي كتب على منوال النصوص الغربية، فحينما يقال يجب الارتقاء بأدبنا إلى مستوى العالمية يعني لا بد من الوصول إلى المستوى الذي يمكن للغرب أن

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص200، 201.

2- محمد صدقي الدجاني، التحيُّز في المصطلح، "في" إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، تحرير عبد الوهاب المسيري، ص46.

يفهمنا به ويستحسنه ويرضاه ويعترف به، والآداب العالمية هي نصوص غربية أو نصوص امتثلت القوالب الأدبية الغربية، ويؤكِّد ذلك أمثلة من أدبنا العربي؛ فالنصوص العربية التي وصلت إلى "العالمية" مثل نصوص نجيب محفوظ هي نصوص روائية كتبت بمقاييس غربية، فلم يكن بحال من الأحوال الوصول إلى العالمية لولا الكتابة في جنس الرواية، ومسألة ظهور الرواية العربية وعلاقتها بالرواية الغربية موضوع أسيل حوله الكثير من الحبر لكشف المركزية الغربية في هذا الموضوع، إلى جانب تحيُّز الكتاب إلى النموذج الغربي، وتحيُّز النقاد له أيضا من خلال المقارنات والمناهج المطبقة محدثين قطيعة مع الأشكال السردية التراثية، والتي تحتاج بدورها إلى مصطلحات ومناهج تلائمها وتطورها لتمتد، لكن ما حدث أنها تركت طي الكتب وتم اللجوء إلى الكتابة على منوال الغرب ليَعترِف هذا الأخير بنصوصنا ونصل إلى العالمية إن رضي هو عن ذلك.

إنَّ الخطاب العربي منذ العصر الحديث نلفيه قد غرف من المؤثرات الأجنبية أكثر مما ينبغي، فهناك تقليد ومحاكاة للمؤثر الأجنبي أكثر مما هو متاح من تفاعل وتمثُّل من منظور متصل بالنسق الثقافي الذي نعيش فيه ووفقا لخصائصه[1]، ويتم التحيز للمناهج والمصطلحات الغربية بتحيزاتها ويتم التغاضي في كثير من الأحيان عن محمولاتها الفكرية والعقائدية والفلسفية، كما يتم التنكر لقاموس العربية بإمكاناته الدلالية والصرفية وللمدونة التراثية بمفاهيمها ومصطلحاتها وجهودها النقدية القابلة للتحيين -لولا القطيعة مع هذا التراث حتى بات مدونة يصعب فهمها واستيعاب أفكارها والهوة ما تزال في اتساع بين التراث والمتلقي المعاصر- والإشكالية الكبرى أن «**في "صدام" المفاهيم، تكون النتيجة، تنحي المحمولات العربية للمصطلحات العربية، وهيمنة المحمولات الغربية، وهو أمر أفضى إلى ازدواج بين ما يقتضيه سياق تكون المصطلح في محضنه، وحاجات استعماله الآن، ولكن نتائج الاصطدام كانت تؤدي إلى ضمور دلالة المصطلح العربي، وسيادة دلالة المصطلح الغربي...، والأمر بأجمعه يعود إلى ما تمارسه ثقافة المركز من سطوة وهيمنة، وما تتقبله ثقافتنا، دونما وعي وتمحيص، ودونما تفاعل مع الآخر، في حقول مارست فيها سطوتها كالمناهج وغيرها، والاصطلاحات، وهذا ضرب من سيادة منطق القوي، واستسلام الآخر له، والتسليم بما يقول**»[2]. وينطبق الأمر بشكل عام على محاولة

1- عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى،2011، ص197.

2- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص149، 150.

تطبيق النموذج الحداثي الغربي في الوطن العربي الذي أصبح مقترنا بإنكار الماضي والمرجعيات الذاتية ورؤية الذات وسياقاتها.

لقد تمكَّن سحر الحداثة الغربية -التي أخذت بألباب الشعراء والباحثين والمفكرين الذين استفادوا من البعثات العلمية إلى أوروبا- من حجب الأذهان عن انعكاساتها السلبية وعلى رأسها الاستعمار، كما قد وجَّهت العقل العربي من حيث لا يدري إلى الشعور بالنقم على التراث وعلى الماضي باعتباره سببا في تخلفنا، والحقيقة أن مهما ادعت الحداثة الغربية من عداء للماضي إلا أنها بما تمخَّض عنها من نظريات وتيارات قد«**خرجت من عباءة المزاج الثقافي الغربي على مدى ثلاثة قرون أو تزيد، ثم إن أي حداثة أخرى لابد أن ترافق ثقافتها هي وليست أي ثقافة أخرى، وإلا فقدت مفرداتها ومصطلحاتها دلالاتها المحددة، وأصبحت تشير إلى دلالات لا وجود لها أصلا في الثقافة الغربية التي تزرع فيها**»[1]. وقد ذهب **"عبد العزيز حمودة"**إلى ما ذهب إليه المسيري في استحالة تطبيق النموذج الحداثي الغربي في الوطن العربي لارتباطه بسياقاته الحضارية والثقافية، بالإضافة إلى أنها ناتجة عن مشاكل وأزمات تخص الإنسان الغربي الذي وضعته بدورها في أزمات من نوع آخر، ومنه يؤكد حمودة على أننا «**لا نستطيع أن نسحب أزمة الإنسان الغربي على الإنسان العربي- وله بالقطع أزمته الخاصة به- فإن الأخذ بالحداثة الغربية وتجلياته النقدية، يعتبر نوعا من الترف بل العبث الفكري، لا تستطيع، ولم تستطع حتى الآن، أن تنقذه التبريرات المختلفة التي يسوقها النقاد الحداثيون العرب من دعاوى الأصالة واستقراء التراث. إن المقارنة بين المزاجين الثقافيين الفرنسي والأمريكي، وردود أفعالهما على الحداثة وتجلياتها النقدية، تؤكد وجود تلك العلاقة العضوية التي لا انفصام لها بين الحداثة، أي حداثة، والتركيبة الثقافية التي تفرزها**»[2]. بالإضافة إلى كل هذا من أسباب استحالة استيراد الحداثة الغربية هو عدم مواكبة التطور الحاصل في الغرب، الأمر الذي جعل العرب يتحدثون عن الحداثة الصلبة في الوقت الذي تطورت فيه المتتالية التحديثية الغربية إلى مرحلة السيولة، وعليه تداخلت حلقات هذه المتتالية في الوطن العربي، والركض للحاق بالغرب جعل العقل العربي لا يلتفت إلى تحيزات النموذج الغربي لرغبته الشديدة في الاحتذاء بنموذج مكَّن الغرب من الخروج من عصور الظلام ولم يدرك بأن لتراثه الإسلامي الدور الكبير في تشكل

1- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنوية إلى التفكيك، ص86، 87.

2- المرجع نفسه، ص74.

النهضة التي عرفها العرب، وعليه دون أن ننغلق على ذواتنا ونعادي الآخر ودون أن نتنكر لتراثنا وننبهر بالآخر يمكننا –إذا ما تحررنا من قيود العلمانية والكوكاكولانية والامبريالية الأمريكية- أن نؤسس نموذجنا الحضاري الخاص وعليه «لا بد من تبني رؤية منهجية نابعة من إدراكنا لهويتنا وللأبعاد المعرفية والوجودية في تجربتنا. فمن لا يهتم بتجربته الحياتية والتاريخية ويكتفي باقتباس ما يقوله الآخرون ويطبقه على نفسه لا يمكنه أن يصنع حضارة أو يواكب العصر أو يستوعب إنجازاته الفكرية والتقنية ويسقط في التبعية الإدراكية أو ما سماه أحد العلماء الأمريكيين "إمبريالية المقولات" أي أن يستخدم الباحث المقولات التحليلية للآخر دون وعي ودون إدراك لتضميناتها»[1].

لا يعني كل هذا أن بإمكاننا التغاضي عن التحيُّز أو أن ننصرف عن النموذج الغربي إلى نموذج آخر أكثر إنسانية متصالح معنا خلو من التحيُّزات، لا يمكن ذلك أبدا لأن أي إنسان يُنتج مدفوعا بتحيزاته ومنه فإن إدراك حتمية التحيز أمر ضروري لتجاوزه ويسمح بنقد الآخر نقدا شموليا سياقيا واع بمضمرات خطاباته من حيث رؤيتها لذاتها وللآخرين ولأجل ذلك عمل المسيري على الكشف عن نقائص النموذج المعرفي الغربي؛ نموذج معاد للإنسان يستحيل معه تنفيذ المشروع المعرفي والحضاري الغربي لاستناده إلى الإمبريالية وسرقة المصادر الطبيعية من العالم وتوظيفها لحساب الإنسان الغربي مما يعني تصاعد معدلات الاستهلاك بما يتجاوز حدود المصادر الطبيعية، كما قد اهتم بلفت انتباه الذات العربية المنبهرة بالتقدم الغربي المنفصل عن القيمة من خلال دراسة أزمة الحضارة الغربية وانحرافاتها المزعومة لا باعتبارها انحرافات وإنما باعتبارها جزءا من نموذج مهيمن، بالإضافة إلى دراسة الفكر الغربي الاحتجاجي والمراجعات الجديدة للتاريخ الغربي والأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية، الأمر الذي جعله يؤكد على نسبية الغرب وعلى خصوصيته الحضارية وارتباط مشروعه التحديثي بالظروف التاريخية والثقافية المحيطة بظهوره وبروزه، كل هذا دون أن يدعو المسيري إلى معاداة الغرب وعدم الاطلاع عليه بل بالعكس أراد من كل هذا أن يوعي العقل العربي بضرورة الانفتاح على العالم بأسره وليس على العالم الغربي فقط[2]، ذلك الانفتاح الذي يكون مدفوعا برؤية ناقدة وعقل اجتهادي بعيدا كل البعد عن التلقي السلبي، حتى يتمكن من تجاوز كل النماذج التي اطلع عليها

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص225، 226.

2-يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص349.

بناء على كل الأنساق والحقائق التي توصل إليها المسيري ومن أجل الكشف عن الوجه الحقيقي للغرب يدعو المسيري إلى إعادة النظر في المصطلحات والمفاهيم –وهي تدخل في تشكيل السَّرديات الغربية الكولونيالية- التي سكتها المنظومة التحديثية الغربية وأشاعتها، وإعادة النظر تكون بالتفكيك وإعادة التركيب من أجل تفسير نموذجها الكامن واقتراح البديل الصادر عن نموذجنا الكامن، وفي طليعة هذه المفاهيم "مفهوم التقدم"، يقول المسيري «**وفي محاولتنا خلخلة قبضة النموذج المعرفي الغربي لا بد من تفكيك وإعادة تركيب مفهوم التقدم المادي (واللانهائي الكمي). ويمكن إنجاز هذا من خلال حساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم عاجل ومحسوس ويمكن قياسه بسهولة، أما ثمنه فهو آجل غير محسوس وغير مباشر ويصعب قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تماما مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لا بد من تغيير المؤشرات قليلا وجعلها أكثر اتساعا**»[1]. ونموذجه التركيبي دفعه إلى إعادة تعريف التقدم[*] بالنظر إلى كل جوانبه الإيجابية والسلبية، والنموذج الصادر عنه وأهدافه المفترَضة ونتائجه المتحققة، لقد حدَّد الغرب مفهوم التقدم انطلاقا من نموذج المادي «**لذا فمؤشرات التقدم بالنسبة له مادية، والأخلاق هي الأخرى نفعية مادية، وكل ما لا يمكن تفسيره ماديا، لا وجود له. والانجازات الضخمة لهذه الحضارة (التقنية- العلم- السيطرة على العالم) هي نتاج رؤيتها المادية، التي مكنتها من استبعاد كثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية (غير المادية) وذلك لتبسيط الواقع بهدف التحكم فيه، إذ لا يمكن التحكم إلا فيما هو بسيط. ولكن إخفاقاتها المادية لا تقل ضخامة (الأزمة البيئية- والحرب العالمية) إلى جانب الإخفاقات المعنوية (فقدان الاتجاه وتحول الوسائل إلى غايات- ظهور العبثية والعدمية) وهي كلها أيضا نتيجة الرؤية المادية**»[2]. ويكفينا النظر في سلبياتها (انتشار المخدرات، ظهور أمراض غير معهودة في العصور السابقة الإيدز، السرطان بأنواعه، إغراق

1- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص95.

*- تساءل المسيري خلال المناقشات التي دارت في إطار لجنة التعمير الحضاري في مؤسسة الأهرام والتي شكلها الأستاذ هيكل وكانت تضم (محمود فوزي، زكي نجيب محمود، حسين فوزي، لويس عوض، توفيق الحكيم، أحمد بهاء الدين، جميل مطر) حول المشروع الحضاري العربي ومستقبله عقب انتصار الأمة العربية في حرب أكتوبر –نقول تساءل- حول طبيعة المشروع الحضاري العربي وفَكَّك مفهوم التقدم الغربي والتحيزات الكامنة فيه وعلاقته بمسألة القيمة، فانقسم المشاركون جراء ذلك إلى مؤيد يرى بوجوب التحفظ على ما يتم استيراده من الغرب حتى نحافظ على الهوية، ومعارض يرى أن تقدم العرب رهين اتباع النموذج الغربي وقد اتُهم المسيري من قبل هؤلاء بالرجعية، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص341، 342.

2- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص286.

الإنسان في وسائل اللذة، الإباحية، إنتاج السلع التافهة، التي لا تفيد البشرية واستغلال الموارد الطبيعية بشكل جشع فقد تكونت عبر ملايين السنين ويتم القضاء عليها في سنوات قليلة، تآكل الأسرة، عدم احترام الآباء والمسنين، تآكل الأسرة والمجتمعات التراحمية حيث أفراد الأسرة لا يقضون وقتا كبيرا مع بعضهم، تراجع التواصل الاجتماعي بسبب الكومبيوتر، الأمراض النفسية وتفاقم الإحساس بالاغتراب والنفي الوجودي، انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع، الانفصال عن الواقع وعدم التمكن من التكيف معه، تزايد الإنفاق على السلاح وأدوات الفتك، الخطورة التي يتعرض لها كوكب الأرض من خلال الأسلحة النووية والتلوث، ارتفاع معدلات الجريمة) التي مازلنا نحصد ضريبتها إلى يومنا هذا وربما القادم أفظع لندرك أنه من الضروري النظر إلى المتتالية التحديثية الغربية بعين الوعي والمقاومة والشك، وبعقل مجتهد لا يسلم بكل ما يتلقاه، ويمكن الحديث عن المفهوم البديل للتقدم الذي اقترحه المسيري من خلال الحديث عن الحداثة الإنسانية البديلة التي اقترحها من حيث رؤيتها للإنسان ومفهومها للتقدم الذي يحترم الإنسان.

ثانيا: سمات الحداثة الإنسانية البديلة.

1- التحليل المجازي للخطابات الدينية؛ الاعتماد على المجاز القرآني كوسيلة لمقاومة النموذج المعرفي الغربي.

إن النزعة الإنسانية والنموذج الإيماني الذي يتمحور حوله فكر المسيري، وكذا دعوته إلى الاجتهاد دفعته إلى تحليل الصور المجازية الموجودة في القرآن الكريم والمتعلقة بصفات الله عز وجل ليرد بذلك على سردية موت الإله ومزاعم الحلولية الكمونية؛ إذ يمكن للإنسان إدراك الإله وعلاقته بهذا الكون بواسطة المجاز، فـ«**بوسع اللغة من خلال المجاز، أن تشير إلى الوجود الإلهي المتجاوز، وإلى الوجود الإنساني المركّب الذي لا يُرَدُّ إلى عالم المادة. فإذا كانت العلاقة- في النظم التوحيدية- بين الإله والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والإنسان، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة هي علاقات الاتصال والانفصال، فإن المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللغة: الدال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متصل به، وبالتالي له معنى**»[1]. على عكس ما تذهب إليه النظم الحلولية الكمونية؛ حيث اتصل فيها الخالق بالمخلوق

1- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص160.

والدال بالمدلول وتفكَّكت بذلك مركزية الإله، ثم رُدَّ الإنسان إلى المادة فتفكَّك هو بدوره وانتصرت الطبيعة/المادة.

إن للمجاز دوره الكبير في إعادة المسيري من طريق المادية والإلحاد إلى طريق الإيمان، وأي مجاز ذاك الذي لفت المسيري إلى وجود مسافات بين الخالق والمخلوق وأدرك من خلاله مركزية الله وتجاوزه ومفارقته وتركيبية الإنسان واستحالة اختزاله في بعده المادي؛ إنه المجاز القرآني، وعندما ارتاح المسيري للتفسير القرآني الإيماني لأسئلته الوجودية، اتخذ من آي القرآن الكريم ومجازاته حجة لذلك، ومثال ذلك استشهاده وتحليله المتكرّر للآية الكريمة ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[النور 35]. ففي هذه الآية الدليل والبرهان على الإله المتجاوز والمفارق واتضحت فيها علاقة الخالق بالمخلوق من خلال الصور المجازية؛ فالبنية العامة للمجاز في هذه الآية تعمل على تقريب الله من الإنسان، عن طريق استعمال عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الربط بينها وبين الله (الله مثل النور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركب للغاية من خلال تكثيف المجاز الذي يحول دون رؤية واضحة للمركز، ولا نرى علاقة محددة بين الله والنور، إلى أن يصل إلى الصورة المجازية "نور على نور"، وهي صورة بلا مركز، خالية تماما من أي كمون أو حلول أو تجسد، تعبر عن المركز المتجاوز. وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننا ندرك الإله من خلال المجاز، ولكننا لا نسقط في الإحساس بأنه تمت الإحاطة به تماما من خلال تشبيهه بعناصر أرضية، إذ يظل إحساسنا بتجاوز الله عز وجل للطبيعة والتاريخ إحساسا عميقا، فهو مثل النور، ولكنه ليس بنور فليس كمثله شيء[1]، فبواسطة تحليل الصورة المجازية الواردة في القرآن الكريم استطاع دحض نظريات فلسفية وإيديولوجيات وأفكار دينية، واطمأن قلبه للتوحيد أكثر فأكثر، وهو المفكر المتأمل الذي بدأ رحلته الفكرية باحثا بعين الشك عن أجوبة لأسئلته الوجودية فانتهى به درب التأمل إلى العودة إلى الإيمان والدفاع عن الخالق والمخلوق.

من المشروع الآن التساؤل عن العلاقة الموجودة بين تحليل المسيري للمجاز القرآني وما اهتدى إليه من وجود إله متجاوز ومفارق لعالم الموجودات لكنه قريب من الإنسان، وبين عملية

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص159.

تفكيك السرديات الكولونيالية والرد عليها ومقاومتها؟ إجابتنا عن هذا السؤال ستعيدنا إلى مسألة النماذج المعرفية التي يسعى المسيري إلى الكشف عنها في تحليله للخطابات والثقافات والحضارات والسلوكات، ليفهم ما يوجه إنسانا ما لأن يستعمر الآخرين ولماذا دفع التطور العلمي والتكنولوجي بالإنسان إلى الاغتراب؟ ولماذا تشيَّء الإنسان؟ ولماذا استُعمِرت شعوب وقارات بأكملها؟ إن كل هذا أساسه رؤية معرفية منفصلة عن القيمة، كفرت بالتفسيرات الميتافيزيقية وآمنت بالتفسيرات المادية، هذا راجع إلى إلغائها لوجود الخالق وللعلاقة الموجودة بين الإنسان والخالق، فالسلوك الكولونيالي والعنصري أساسه رد الإنسان للطبيعة، وقطع علاقته بالخالق وإلغاء هذا الأخير من الحسبان، فلو تم التمعن في الإنسان بما أنه إنسان وجوده مختلف عن الوجود المادي الطبيعي وتم التمعن فيه باعتباره الإنسان/الإنسان لا الإنسان/ المادة لا تم إدراك الخالق؛ فبحسب المسيري إن من خلال الإنسان تتم معرفة الله[1] ففي الإنسان شيء من خالقه، فبهذه الرؤية حاول المسيري مقاومة الاستعمار والهيمنة والتشييء والحوسلة، وكل الجرائم التي ترتكب في حق الإنسان بشكل عام وتقيد حريته وتكبله بأغلال الجنس والاستهلاك واللذة بعد أن فُصِل الوجود عن القيمة، فبالتالي أدرك المسيري هذه المسائل من خلال المجاز القرآني ومقارنته بما هو حاصل في الحضارة الغربية الحديثة، وبه اكتشف زيف النموذج المادي الغربي وأبعاده الكولونيالية والعنصرية والتشييئية المدمرة للإنسان، وأدرك القيمة العالية التي يمكن أن يبلغها الإنسان دون أن يؤلَّه من خلال التفسير الإيماني الإنساني الذي يُقِرُّ بوجود إله مفارق متجاوز للموجودات، يمكِن إدراكه من خلال مخلوقاته وما مميَّز به الإنسان عن سائر المخلوقات؛ ونقصد العقل والاستخلاف في الأرض الذي يقتضي العمل والاجتهاد والحرية دون أن يكون لأحد الحق أن يتسلط على الآخرين، ويتعامل معهم بوصفهم وسائل ومواد وأشياء تستغل لمصالحَ لا تخدم الإنسانية بأكملها.

2- طبيعة النموذج المتحكم في الحداثة الإنسانية المضادة.

بعد أن قام المسيري باستخلاص النموذج الكامن في الحضارة الغربية من خلال تفكيك خطاباتها وسلوكاتها وتحويله إلى نموذج تفسيري لا يدرك الآخر بهدف التعبئة، وإنما يحاول الكشف عن حقيقته والتنبؤ بسلوكاته، وتوعية الذات بخطورته، لأن مثلما ذكرنا سابقا التفسير بالنسبة للمسيري ليس مجرد عملية بحث أكاديمية بل هو وسيلة مقاومة، نقول بعد كل هذه

1- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص87.

المراحل-التفكيك، إعادة التركيب، التفسير من منظور الذات- جاءت مرحلة التجاوز واقتراح البديل؛ إذ لم يكتف المسيري بنقد المنظومة التحديثية وتوعية العالم العربي بانعكاساتها السلبية على الشرق وعلى الإنسان بصفة عامة وعلى مستقبل الكرة الأرضية بسبب رؤيتها الواحدية الكمونية المادية، بل تصدى للرؤية المادية المعادية للإنسان في صلابتها وسيولتها باقتراحه لحداثة بديلة تصدُر عن نموذج إنساني مركَّب يعلي من قيمة الإنسان؛ وإنسان المسيري ليس فقط الإنسان العربي، وإنما الإنسانية جمعاء فهو المفكر الذي وصفه صديقه " كافين رايلي" في خطاباته بأنه «**مفكر عربي في سياق عالمي**».[1] وعليه فقد استند في نقده «**للخطاب الغربي إلى أدوات تحليلية مقاومة ومؤسِّسة في الوقت نفسه لمسار جديد في الخطاب المعرفي الإسلامي المعاصر، يضمن للمناهج العلمية الإسلامية استقلالا من القفص الحديدي الأكاديمي الغربي وتحررا منه؛ وهذا لا يعني قطيعة معرفية مطلقة مع ما أنتجته الحضارة الغربية، بل يعدّ من قبيل الاستيعاب والتجاوز**»[2]. فقد استطاع أن يُفكِّك السردية الغربية عبر ثنائية الصلابة والسيولة، واستطاع أن يتجاوز المنهج المعلوماتي الذي يسعى إلى تسجيل الإطار الزمني للحداثة الغربية وروادها ونظرياتهم الفلسفية والتعريفات المختلفة لها، بل إنه استوعب الخطاب الحداثي وقاومه ثم تجاوزه بطرح المشروع المضاد؛ وبهذا أمكن له أن يكون ناقدا ما بعد كولونياليا –ليس لمجرد دراسته للصهيونية- بدعوته لتأسيس المشروع الإنساني المضاد للمشروع الدارويني.

أدرك المسيري أنه «**يجب تطوير حداثة عربية إسلامية ندخل من خلالها القرن الحادي والعشرين دون أن نفقد هويتنا وتراثنا، وعلينا أن نحث الخطا. نعم يجب علينا أن ندرك أن الامبريالية الغربية قد حطمت كثيرا من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وأنها قامت بنهب بلادنا كما نهبت بقية العالم، وأنها لا تزال تتدخل في شؤوننا من خلال أذرعها المختلفة(ابتداء من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وانتهاء بمؤسسات هيئة الأمم المتحدة ومرورا بالدول الصهيونية)، ومن دون هذا الإدراك سيَدُب اليأس في نفوسنا، ونبدأ في لوم الذات وجلدها**»[3]. ونستسلم لامبريالية الغرب ونقف عاجزين أمام

1- كافين رايلي، مفكرٌ عربي في سياق عالمي؛ المدخل إلى فكر المسيري، ص46.

2- ممدوح الشيخ، عبد الوهاب المسيري من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص154.

3- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص297.

مقاومتها ونظل مخدوعين بسردياتها التي توهمنا بأن تخلفنا يكمن في ارتباطنا بقيمنا وتطورنا رهين الاصطفاف في مسار العلمانية، ولكن «**يجب أن ندرك أن محاولة التوصل لنموذج بديل ليست دعوة "للعودة إلى الوراء"، وإنما هي تأكيد على أن النماذج الجاهزة المستوردة من الخارج أو حتى التي نأخذها حرفيا من تراثنا وتاريخنا لا تصلح للمجتمعات العربية والإسلامية الحديثة، وأنه لا بد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار**»[1]. فهو نموذج لا يتحيَّز للآخر ولا يتعصب لتراثه يؤمن بالقوميات في تفردها وتميزها وهذا من باب نقده للعلمانية الشاملة. فبحسب المسيري أن أي مشروع حداثي لابد أن يأخذ بعين الاختبار خصوصية المجتمعات وأن ينطلق من تراثه دون أن يعادي الآخر.

إنَّ الحداثة الغربية بالنسبة للمسيري بالنظر إلى نموذجها لايمكن تطبيقها في مجتمع توحيدي نموذجه المعرفي قائم على الإيمان بالثنائيات الفضفاضة واحترام الإنسان الأمر الذي جعله متشبِّعا بالقيم والأخلاق ومؤسّس على التراحم، ومن خلال مرجعية المسيري الإسلامية ومقارنته بين النموذج الغربي والنموذج الإسلامي ذهب إلى أنّ بالإمكان تأسيس حداثة إنسانية بديلة ناتجة عن النموذج الإسلامي، بل يمكن بالعودة إلى التراث الإسلامي أن نؤسس هذه الحداثة «**ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن والسنة اللذات يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكمتها من منظورها**»[2]. لا من منظور الرؤية المادية التي حكمت على الشعوب المتصلة بقيمها، المتراحمة، المتماسكة بالتخلف، فبالعودة إلى رؤيتنا الإسلامية لن يصبح تشييء الإنسان والصراع والتدمير واللذة والتنافس و اقتصاد السوق لوحده مؤشرا للتقدم.

يدعو عبد الوهاب المسيري إلى ضرورة تطوير منظومة تحديث إنسانية إسلامية، تعيد تعريف التقدم لأنّ هدفها ليس تحقيق التقدّم المستمر وبلا نهاية وتصاعد معدلات الاستهلاك، ولا تقوم على أساس ثورة التطلعات المتزايدة، بل تقوم على التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق

1- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص298.

2- المصدر نفسه، ص299.

العدالة الاجتماعية، منظومة يطورها عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة - الأمر الذي يجعله لا يميل للغزو والسلب- منظومة توازِن بين الإنتاجية وقيم العدل، وبين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع، إن هذه الحداثة تجعل الإنسان من حيث هو إنسان المركز، وليس من حيث أنه كائن اقتصادي أو جسماني أو طبيعي. إنّ المطلوب هو حداثة جديدة، تتبنى العلم والتقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حداثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تنكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تركز على الحاضر ولا تنكر الماضي[1]. وعليه هي حداثة مبنية على رؤية مركبة للإنسان لا تختزله في بعده المادي، فهي "حداثة إنسانية متصلة بالقيمة" تقوم على جملة من الثنائيات؛ الخالق/ المخلوق، الإنسان/ العقل، الإنسان/ القلب، العلم والتكنولوجيا /القيم والأخلاق التي تحمي الإنسان من التشيؤ والحوسلة والاستغلال المادي والنفسي بل وتحمي الطبيعة من التخريب.

إنَّ النموذج الذي يدعو إليه المسيري «**لا يهدف إلى التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات، فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم؛ لأنه من خلق الإله ونفخة من روحه وصنعة من صنعه... والإنسان ليس موجودا في الكون وحده فالكائنات الأخرى لها مكانها، فالإنسان لم يمنح هذه الأرض ليهزم ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، فهو قد استخلف فيها ممن هو أعظم منه ليعمرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدراك لمعنى النعمة**»[2]. فهو لا يعلن مركزية الإنسان ومقدرته على التحكم في ذاته وفي الطبيعة لينتهي في نهاية الأمر إلى حوسلة الإنسان ومركزية الطبيعة، إذ لا يقوم على مبدأ المركز/ الهامش، فالمهم أن تتصل الإنسانية بقيمها من جديد، و«**عندما نتكلم على حداثة غير منفصلة عن القيمة فنحن نتكلم على حداثة تحترم الكيف، حداثة تحترم الخصوصية، وتحترم الحيز الإنساني المنفصل عن الحيز الطبيعي أو حيز الأشياء. يجب أن ندرك أن الحداثة الغربية قد بنيت في الأساس على مقولة وحدة العلوم حيث ثمة قانون واحد ووحيد يسري على الإنسان والأشياء على حد سواء، وهو قانون طبيعي مادي في نهاية الأمر. وهو مستمد من الطبيعة وعالم الأشياء ويتم تطبيقه على الإنسان، ومن ثم يصير الإنسان جزءاً من عالم الأشياء أي يتشَّيأ البشر. لقد بدأت الحداثة الغربية بسحب الأشياء من عالم الإنسان**

1-ينظر سوزان حرفي،حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص202.

2- سوزان حرفي،حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص300.

ووضعتها في عالم الأشياء، ثم انتهت إلى سحب الإنسان ذاته من عالم الإنسان وجعلته شيئاً ضمن عالم الأشياء. وحدث كل هذا تحت اسم "وحدة العلوم" وهو ما أُطِلق عليه "واحدية العلوم"»[1].ومن أجل التصدي لهذه الرؤية تبنى المسيري النموذج الإسلامي التوحيدي الذي يقوم على جملة من الثنائيات الفضفاضة التي تسمح بأن يكون للإنسان حيزه الخاص.

يذهب المسيري إلى أنه **قام بطرح «نموذج تحليلي فضفاض يختلف عن النماذج التحليلية السائدة في الغرب والتي تتأرجح بشدة بين نموذج "السببية الصلبة"، حيث يرتبط السبب بالنتيجة ارتباطاً عضوياً حتمياً، وحيث يرتبط الكل بالجزء بالطريقة نفسها، وبين "النموذج الذري" حيث يكون العالم عبارة عن أجزاء لا علاقة للواحد منها بالآخر، وحيث لا يوجد أي مركز في العالم ولا توجد علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة، وبين الكل والجزء. النموذج الأول عقلاني مادي، والثاني لا عقلاني مادي. وأعني بالأول نموذج الإمبريالية، وبالثاني نموذج "ما بعد الحداثة، والإمبريالية الجديدة"، أي مايسمى بـ"النظام العالمي الجديد" وكلاهما يشترك في إنكار الحيز الفردي الإنساني، ومقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وعلى الإتيان بفعل لا يُـرَد»**[2]. وبناء على مرجعيته الإسلامية المبنية على الثنائيات الفضفاضة ورؤيته اللسانية للمسافة الموجودة بين الدال والمدلول وتبنيه للدراسة النماذجية تأسَّس نموذجه الإنساني الذي اصطلح عليه "نموذج التكامل الفضفاض غير العضوي" **«الذي يتسم بأنه يسمح بوجود ثغرات بين الأسباب والنتائج، وبين الكل والجزء، وبين الأجزاء بعضها والبعض، فأجزاؤه ليست متلاحمة. وهو نموذج يعرف الثنائيات الفضفاضة والانقطاع، ولذا لا يسقط في الواحدية أو التماسك العضوي. ورغم استقلال الأجزاء عن الكل وعن بعضها البعض إلا أنها ليست مفتتة ذريا، فهي في علاقة تكاملية بحيث يمكنها أن تنسق فيما بينها وأن تتفاعل ويبقى لكل جزء منها استقلاله وكينونته وشخصيته وهويته. فالأجزاء مترابطة دون أن تذوب في الكل، ودون أن ترد في كليتها إليه، والسبب له علاقة بالنتيجة ولكنها ليست علاقة مباشرة صلبة»**[3]. وهذا مارده إلى رؤيته الإيمانية بالله المركز المتجاوز في علاقته بالإنسان الذي يعتقد بأنها السلاح الأنجع للتصدي للحداثة الامبريالية والكوكاكولانية وامبريالية المقولات الناتجة عن الواحدية

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص207.

2-المصدر نفسه، ص186.

3- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص301.

المادية التي جعلت العالم يتمحور حول العالم، وجعلت الإنسان يخضع للتفسيرات التي تخضع لها الطبيعة.

وفي الأخير يُمكن تلخيص أهم سمات الخطاب الحداثي الإسلامي المضاد في أنه[1]:

1- خطاب اجتهادي لا يقنع باستيراد الإجابات الغربية الجاهزة عن الأسئلة التي يطرحها عليه الواقع.

2- إن الخطاب الإسلامي الجديد يصدر عن رؤية معرفية شاملة؛ أي إن هذا الخطاب يغطي كل مجالات الحياة: سواء كانت أخلاقية أم سياسية أم اقتصادية أم جمالية، فهو على المستوى الجماهيري يطرح شعار" الإسلام هو الحل"، وعلى المستوى السياسي والاقتصادي يطرح شعار "الإسلام هو العدل" وعلى المستوى الفلسفي يطرح شعار (الإسلام هو رؤية للكون)، فهو يتعامل مع كلٍ من اليومي والمباشر والسياسي والكلي والنهائي.

3- يحاول الإجابة عن الأسئلة التي طرحتها الحداثة الغربية، على البشر من خلال رؤية إسلامية. وهو مدرك الطبيعة العدمية المدمرة للحداثة الغربية.

4- إدراكه للإنسان والآخر الغربي إدراكا مركبا، فهو على عكس النموذج الغربي يدرك الآخر بنقاط ضعفه وقوته ومزاياه وعيوبه، ولذا فهو يرى بإمكانية نقل بعض مزايا النموذج الغربي، لا كما يقول الليبراليون العرب أننا يجب أن نأخذ كله بحلوه ومره وخيره وشره.

5- الخطاب الإسلامي الجديد يؤمن بالديموقراطية والتداول والتعددية، على عكس جميع أنواع الخطابات القديمة، دينية كانت أم علمانية، التي كانت تؤمن بأن الاستيلاء على الدولة المركزية هو الوسيلة الوحيدة للإصلاح وتحقيق التغيير المنشود.

وعليه لقد ترك لنا عبد الوهاب المسيري أجندة بحثية ومشروعا يتطلب تجاوز الخطاب إلى العمل والتنفيذ ولا يكون ذلك إلا بالالتفات لهذا المشروع وإكمال المسار فرغم أهمية هذه الرؤية الإنسانية الإسلامية التي أراد من خلالها نفض غبار التبعية والعزيمة وإحياء العقل الاجتهادي التوليدي كي يلحق العالم العربي بركب التطور، وعلى الرغم من أهميتها ومبرراتها العلمية إلا أنها رؤية فردية تفاؤلية تتطلب بناء إنسان عربي مسلم واع بامبريالية الآخر ومؤمن بمقدرته على الإبداع وإنتاج الخطاب البديل من خلال إعمال العقل التوليدي الاجتهادي والانصراف عن

1- يُنظَر سوزان حرفي، عبد الوهاب المسيري، حوارات3؛ الهوية والحركية الإسلامية، 2009، ص61.

التلقي السلبي الموضوعي الذي لا يدرك ما تستبطنه مقولات الآخر، ولا شك أن للمنبر وللغة سلطتهما وأهميتهما في انتشار هذا المشروع فلو أن المسيري كتب في الفضاء الثالث وبلغة الآخر وتكلم من منبره – مثل إدوارد سعيد مثلا- لكان مؤسسا لمشروع حداثي ما بعد كولونيالي يتجاوز الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة المشيئة للإنسان المعززة للمنفعة والتنافس والصراع والتمركز حول الغرب وتهميش بقية العالم، ويؤسس لحداثة تعطي للدال (التقدم) مدلولا جديدا؛ إذ أصبح لا يعني نهب الثروات، وزيادة الإنتاج، تحقيق اللذة الفردية، وارتفاع معدلات الاستهلاك، وإنما يعني التراحم والاتصال بالقيم والإعلاء من قيمة الإنسان والاهتمام بجوانبه الروحية، وقضاء أكبر وقت مع الأسرة بعيدا عن الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي التي فتكت بالإنسان وبالمجتمعات.

خلاصة الفصل:

لقد وقفنا في السطور السابقة على مراحل تشكل النموذج التفسيري من خلال رصد النموذج المهيمن –النموذج المادي- على التشكيل الحضاري الغربي بعد عمليات القراءة والملاحظة الدقيقة للظواهر الإنسانية، ثم تجريد هذا النموذج وتحويله إلى نموذج تفسيري بالاستعانة بالصور المجازية،فقد صاغ ثنائية المادية الصلبة والمادية السائلة لتفسير المشروع التحديثي الغربي في سيرورته وتطوره ومن حيث نموذجه الكامن الذي يعطيه الوحدة المخبوءة خلف ما هو معلن من اختلاف على مستوى النظريات والنصوص والظواهر، وقد تمكَّن المسيري من خلال منهجه من الكشف عن الأبعاد الكولونيالية للمتتالية التحديثية الغربية وانعكاساتها السلبية على الإنسان والشعوب، ولم يتوقف عند هذا الحد بل تجاوزه إلى طرح البديل المتمثِّل في تبني النموذج المعرفي الإسلامي أساسا لبناء حداثة إنسانية مضادة ومقاومة لنماذج التشيؤ الغربي، بعد أن قام بتوعية الذات العربية بخطورة تحيُّزات الحداثة الغربية التي لا تسمح بتطبيقها خارج حدود الحضارة الغربية ليس لتميُّز هذه الحضارة وإنما لأن تطوُّرها مبني على رؤية داروينية معادية للإنسان.

الفصل الخامس: تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية (الصهيو-غربية).

المبحث الأول: دور الخطاب التحليلي العربي في إشاعة وتثبيت السَّرديات الصهيونية.

المبحث الثاني: النَّماذج التَّحليلية المُعتمَدة في تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية في علاقتها بالسَّرديات الغربية.

المبحث الثالث:الامبريالية الغربية وصلاتها الفكرية المضمرة بالإيديولوجيا الصهيونية.

الفصل الخامس: تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية (الصهيو-غربية).

المبحث الأول: دور الخطاب التحليلي العربي في إشاعة وتثبيت السَّرديات الصهيونية.

أولا: مواطن القصور في الخطاب العربي التحليلي.

تأسَّست رؤية المسيري الفكرية والمنهجية في مجال الدراسات اليهودية والصهيونية بناء عما عاينه من قصور في الخطابات العربية والغربية والموسوعات التي أُلِّفَت في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية، وما يعنيه بالدرجة الأولى الخطاب التحليلي العربي؛ الذي من المفترض أن يكون خطابا تفسيريا مقاوما واعيا بالنماذج التي تُحرِّك خطابات الآخر، مدرِكا لضرورة الاجتهاد، متحرِّرا من قيود التبعية لأن مقولتي الحياد والموضوعية المتلقية غير صالحتين لتفسير الظواهر الصهيونية واليهودية وفي التعامل مع خطابات الآخر، لاسيما إذا كنا في صراع كولونيالي معه، وقد أفرد المسيري في بداية موسوعته (اليهود واليهودية والصهيونية) مبحثا لمناقشة مواطن القصور - حسب وجهة نظره- في الخطاب التحليلي العربي وعيوبه دون أن يتوجَّه إلى انتقاد الأشخاص وتوجيه التهم لهم إنما وقف على عيوب هذا الخطاب في عموميته وإذا ما أشار إلى عمل مُحَدَّد فإنه يتوجه إلى العمل وإلى الذات الباحثة بكل احترام، وقد عدَّد المسيري مواطن القصور في الخطاب العربي في النقاط الآتية[1]:

1- يتبنى الخطاب التحليلي العربي المقولات التحليلية الغربية التي يتم التعامل فيها مع العقيدة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية، وهي مقولات ذات أصل إنجيلي؛ فمثلا إن النموذج التحليلي الغربي يُحدِّد الصهيونية باعتبارها حركة يهودية مضمرا حقيقة كون الصهيونية منظمة غربية تمتد من عصر النهضة في الغرب إلى الوقت الحاضر، وهي تسبق في حقيقتها صهيونية اليهود نفسهم، وتضم صهاينة من ديانات أخرى وجنسيات وأعراق مختلفة.

2- الخضوع لامبريالية المقولات الغربية أدى إلى دراسة اليهود بمعزل عن السياق الحضاري والتاريخي والإنساني المختلف والمتنوع، الأمر الذي أدى –بحسب المسيري-إلى تشييئهم، كما قد «**تم اختزال واقع الجماعات اليهودية المتنوع والثري وغير المتجانس إلى بعد واحد أو اثنين أو إلى**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص27-30.

أطروحة واحدة بسيطة أو أطروحتين. ولذا، يسقط الخطاب التحليلي العربي أحيانا في النظر إلى الظواهر اليهودية كمعطى حسي مادي، كشيء لا تاريخ له ولا أبعاد مركبة معروفة أو مجهولة، ومن ثم يتم إهمال التاريخ كمصدر أساسي للمعرفة الإنسانية وللأنماط المتكررة وللنماذج التفسيرية التي تزودنا بمتتاليات نماذجية تفسيرية لفوضى الواقع وتفاصيله. وحينما يستدعى التاريخ، فإنه يستدعى بطريقة معلوماتية وثائقية، فيتم قتله أولا ويتحول من بنى مركبة حية إلى مادة أرشيفية (أو إلى شكل من أشكال الأنتيكة) ينقض عليها الباحث لينزع منها المعلومة الملائمة»[1]. وبناء على هذا اختار المسيري منهج التحليل من خلال النماذج المعارفية لدراسة اليهود والصهيونية لأنه يسمح بدراسة النصوص والظواهر في سياقاتها المختلفة بصورة مركبة.

3- التعامل مع اليهود ككيان ونسق واحد متماسك موجود في كل مكان وزمان، وهذا يؤدي إما إلى اعتبار اليهود كيانا متفردا له قانونه الخاص، وإما يتم تسويَتُهم بظواهر أخرى وما يسري عليهم يسري على وحدات أخرى مماثلة، والمقصود بهذا تراوح الخطابات العربية بين التعميم والتخصيص المبالغ فيهما، ومنه صاغ المسيري مصطلح "**الجماعات اليهودية**" بديلا لمصطلح "**اليهود**" حتى يتجاوز هذا المأخذ بأن يحلِّل وضع اليهود كجماعات تختلف من زمن إلى آخر ومن جماعات إلى أخرى، لأن من شأن التعميم الشامل أن يخلق صورا نمطية كما من شأن التخصيص أن يعزل اليهود في جيتو خاص بعيدا عن المجتمعات والظواهر والأحداث المحيطة بهم.

4- الخطاب التحليلي العربي-بحسب المسيري- خطاب مُسَيَّس بشكل متطرف «**بحيث يناقش كل موضوع في إطار أبعاده السياسية والاقتصادية المباشرة وحسب، وتم استبعاد الأبعاد المعرفية(رؤية الصهاينة للكون- رؤية العالم الغربي لذاته ولليهود) التي لا يمكن فهم الأبعاد السياسية والاقتصادية حق الفهم بدونها**»[2]. وبالرغم من معارضة المسيري لهذا النهج من التحليل وتركيزه على التحليل العلمي والمنهجي والنموذج المعرفي لليهود والصهاينة في علاقتهم بالغرب؛ إلا أن الإعلام رسم في الأذهان صورة عن المسيري المُحَلِّل السياسي للصراع العربي الإسرائيلي، فيبدو أن الذهنية العربية تتصور أن هذا الصراع يتطلب هذا النوع من الخطابات

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص27.

2-المصدر نفسه، ص28.

فقط غير مدركة لضرورة المقاومة الثقافية، وتحليل الظواهر في عمقها وفق نهج علمي مؤسس على مقولات فكرية وعلمية، فبين السياسة وعلم الاجتماع والأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار نتجت منظومة فكرية واصطلاحية مقاومة للفكر الصهيوني ومفككة لبنيته، وذلك من خلال عدة عمليات عقلية متداخلة ومعقَّدة، وليس مجرّد خطاب منابر متطرف يدعو للعداء الكلي والتام ضد اليهود والصهاينة دون إدراك لأنساق ونماذج خطاباتهم.

5- يقوم الخطاب التحليلي العربي بتجزيء الفكر الصهيوني إلى أفكار صهيونية غير مترابطة وغير منسجمة، وقد انجرَّ عن هذا تفسير ونقد سطحي للظاهرة الصهيونية المركَّبة في حقيقتها.

6- تجاهل خصوصية الكيان الصهيوني الإسرائيلي واعتباره كأي كيان سياسي عادي طبيعي؛ إذ يتم التعامل مثلا مع النظام الحزبي الإسرائيلي بنفس طريقة التعامل مع النظام الحزبي الفرنسي أو الانجليزي، ويسمي المسيري هذا البعد بـ" التطبيع المعرفي والتحليلي للظواهر الصهيونية الإسرائيلية" لأنه لا يدرك بأن الظاهرة الصهيونية الإسرائيلية ظاهرة إحلالية استيطانية ذات ديباجات يهودية ومدعمة من الغرب، وغير منفصلة عن الامبريالية الغربية.

7- يرى المسيري أن النموذج التحليلي العربي للظاهرة الصهيونية ولليهود يُهمِل ما أسماه بـ"قضية المنظور"(الوعي- الدوافع- التوقعات) و"المعنى" أي تفسير سلوك الصهاينة والإسرائيليين وفق نموذج مادي يعزلهم عن سياقهم الاجتماعي والتاريخي ولا ينظر إلى الصهيونية كظاهرة إنسانية مركبة وأن دوافعهم وتوقعاتهم مرتبطة برؤيتهم «**بحيث تتحول عملية رصد المجتمع الإسرائيلي إلى مجرد رصد براني للظواهر والتفاصيل المُتَفرِّقة لا يكترث بالوعي أو بالدوافع ويسقط فكرة المعنى تماما (أي المعنى الذي يخلعه الصهاينة على أفعالهم وأفعال الآخرين) ويتجاهل قضية التوقعات، فيأتي الحكم على مدى نجاح الظاهرة الصهيونية أو فشلها بمقاييس كمية خارجية عامة مثل" القوة العسكرية للمجتمع" و"مستوى التقدم الاقتصادي للمجتمع"و"معدلات الدخل المرتفعة للمواطن الإسرائيلي" و"مدى اتساع حدود الدولة الصهيونية أو ضيقها"، دون أن يؤخذ في الاعتبار إدراك المستوطنين الصهاينة أنفسهم لهذه الظواهر وكيفية استجابتهم وتفسيرهم لها، ودون تحديد لطبيعة توقعاتهم من مجتمعهم الصهيوني سواء من الناحية المادية أو من الناحية المعنوية**»[1].

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص28.

8- إن قضية المنظور والمعنى تفضي بدورها إلى قضية "حدود الآخر" حيث يرى المسيري أن الخطاب التحليلي العربي يسقط في عملية اختزالية عند دراسته للآخر أي:

أ- السقوط في النصوصية: بمعنى تفسير الظاهرة اليهودية بمقتضى ما ورد في الكتب المقدسة لليهود لتصبح هذه الأخيرة نموذجا تفسيريا للسلوك اليهودي.

ب- التَقَيُّد بتصريحات الإسرائيليين باعتبارها التعبير الصريح عن الدوافع والخطط الحقيقية وليست مجرد مزاعم وآمال، وبالتالي يتم الاكتفاء بالنص كما هو دون النفاذ إلى الدوافع الكامنة التي لا يعبر عنها وهي في حقيقتها الميكانيزم الذي يُحرِّك الكيان الصهيوني وقد يكون الصهاينة تعمدوا هذا التضليل وأنجزوا خطابا صهيونيا ادعائيا وكاذبا يُنزل الرعب والوهن في قلوب العرب، ويُعلِّق المسيري على هذا بقوله «**تتم المساواة بين الزعم والآمال وبين التوقعات والواقع. كل هذا يؤدي إلى إهمال حقيقة بديهية وهي أن الآخر قد يفشل في إدراك دوافعه الحقيقية(بسبب التزامه الأيديولوجي)، وأنه قد يعني ما يقول ويصدقه ولكنه مع هذا لا يعبّر عن دوافعه الحقيقية التي تُحَرِّكه لأنه لا يستطيع أن يواجه نفسه. وهناك، إلى جانب ذلك، الادعاء الواعي إذ قد يكون من صالح الشخص أن يعلن مزاعمه ويخبئ دوافعه حتى يخدم مصلحته. فقد يزعم المهاجر اليهودي أنه هاجر بسبب رغبته اليهودية العارمة النبيلة في العودة إلى أرض الميعاد ليخبئ دوافعه الخسيسة في الهرب من البطالة والبحث عن الحراك الاجتماعي والحصول على الدعم الصهيوني السخي لمن يستوطن صهيون. وقل نفس الشيء عن القوة الذاتية. فمزاعم الآخر عن قوته قد تكون خاطئة تماما وقد تكون تزييفا واعيا**»[1]. وقد ركز المسيري في منهجه على هذه المسألة وأوضح كيفية التعامل معها؛ أي عندما يخالف النسق المعلن النسق المضمر وعندما يخالف الكلام ما هو متحقق في الواقع، فمثلا قد يظهِر الخطاب الصهيوني الكولونيالي الموَجّه إلينا نوايا حسنة بعبارات مراوغة بزخارف بلاغية وأسلوبية، أو العكس تماما حيث يتم إصدار خطابات توحي بالقوة والجبروت والنصر الماحق للصهاينة على العرب وقوتهم التي لا تنكسر، ومنه لابد ألَّا تُتخذ هذه الخطابات كحقائق؛ بل إنها مجرد سرديات وادعاءات مضللة ويمكن العودة إلى خطابهم الموجَّه إلى الحكومات والرأي العام الغربي فسنلفيه مختلفا تماما، كما لابد من معرفة النموذج المعرفي الحاكم لهذه الخطابات والوقوف على الحيل

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص 29.

الأسلوبية والبلاغية التي من شأنها أن تواري تحت غطاء الجمالي نسقا قبيحا- بتعبير عبد الله الغذامي-.

9- يُهيمِن على الخطاب التحليلي العربي المنهج المعلوماتي الموضوعي المتلقي الوثائقي، أي العمل على جمع المعلومات والوثائق (الحقائق، الأفكار، التصريحات، النصوص المقدسة) ورصّها دون تفسير، وهو يرى أن تلك المعلومات والحقائق المتفرِّقة المتراكمة في الدراسات العربية للآخر اليهودي غير مترابطة ولا تخضع للتحليل المتعمق ولا تختبر مقدرتها التفسيرية التحليلية، وبهذا يأخذ التحليل «**شكل تحليل مضمون بدائي جدا يلجأ للتصنيف السطحي بناء على عدد الكلمات وتكرار الجمل والموضوعات وذلك في إطار الأطروحات العامة المسيطرة. وبالتالي، تُجمّد لظواهر والحقائق وتُعزَل عن بعضها البعض وتجرّد من تاريخها وسياقها...ويأخذ البحث العلمي شكل اختيار الحقائق التي يبرهن بها الباحث على البديهية الاختزالية الأولى التي بدأ بها(اليهود مصدر الشر-الصهيونية شكل من أشكال الامبريالية) بدلا من أن يكون عملية اكتشاف واختبار للأطروحات القائمة**»[1]. يبدو أن الموضوعية المتلقية هي النهج الذي يسير عليه التأليف والبحث الأكاديمي العربي وهي معيار الجودة؛ حيث تُهمَّش مهارات الباحث في الاستنتاج والاستقراء والنقد ومقدرته على الملاحظة والربط بين الظواهر، مقابل التركيز على كم المعلومات ونوعية المراجع، ويواجه الباحث في بداية مساره تثبيطا وقتلا لقدراته الاجتهادية والإبداعية، ومن شأن هذا أن يضعف ثقته في قدراته العلمية والعقلية ويكبح جماح الشك العلمي البناء والنقد ويدفعه إلى طريق التلقي والتسليم الأعمى، وقد التفت جمال حمدان-كما ذكرنا سابقا- إلى هذه المسألة ودعا إلى ضرورة تأسيس خطاب تفسيري علمي ممنهج وهو الأمر الذي تلقاه المسيري وعمِل به في موسوعته.

10- يَطبع الخطاب التحليلي العربي "نموذج الهزيمة" الناتج عن الموضوعية المتلقية؛ حيث أصبح من المسلمات ومن ضمن الحقائق المتراكمة القول بتقدُّم العدو وتخلُّف الأنا تخلفا واضحا ونهائيا «**وفي هذا الإطار، أصبح من دلائل الموضوعية التنقيب بكل نشاط وشراهة عن القرائن والاستشهادات التي تثبت هذا عمليا، فيبحث الدارسون عن مواطن القوة والتفوق في المجتمع الإسرائيلي دون أن يكلفوا خاطرهم مشقة التعمق وراء هذه الشواهد والقرائن ودون أن يبحثوا عن قرائن أخرى تدل على مواطن القوة في الذات وعن لحظات الانتصار. وإن**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص29، 30.

حدث العكس وقام باحث بإيضاح مواطن الضعف في العدو وبيَّن أن اليهود بشر يخضعون لما يخضع له كل البشر من أفراح وأتراح، ومن انتصار وانكسار، وأنهم ينضوون في إطار النماذج التفسيرية المتاحة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ومن ثم يمكن تفسيرهم ومعرفة مواطن القوة وأسبابها ومواطن الضعف وأسبابها. إن حدث ذلك، فإن الجميع يتذمرون ويحتجون ويلقون بالاتهام بعدم الموضوعية»[1]. وبالتالي تم إنتاج خطاب الهزيمة بدلا من خطاب المقاومة والعزم على الانتصار، وبث روح الكفاح والإرادة على تحقيق النصر، وقد تقوَّت شوكة الاحتلال الصهيوني من خلال تفكيك وحدة الدول العربية وإقناعهم بقوة الكيان الإسرائيلي وعدم جدوى المقاومة والحروب العربية ضد الاحتلال، وبالتالي سيستسلم العرب ويقتنعون بضرورة المفاوضات التي تصب في صالح الغرب ودولته الوظيفية "إسرائيل".

هنا تدخل خطورة وأهمية السَّرديات المشاعة عبر الخطابات الإعلامية وتصريحات القادة العسكريين والسياسيين، فقد تم استبدال خطاب العزيمة بخطاب الهزيمة، ولا يخفى أن عقب حرب أكتوبر 1973 -التي انتصر فيها العرب وكانت النفس الجديد الذي غذى أمل الشعوب العربية في جيوشها وقوتها ومقدرتها على الانتصار واسترجاع الكرامة والأراضي المسلوبة- حلَّل الغرب وإسرائيل خطابات العرب وهذا ما مكنهم من فهم رؤية العرب المستقبلية وتخطيطهم لحرب خامسة، ومنه تمكنوا من إجهاض أي محاولة عربية عسكرية، وألحقوا الهزيمة بالروح العربية والحلم العربي بأي نصر ضد إسرائيل بواسطة عدة وسائل؛ أهمها تجنيد الكلمة التي من شأنها أن تقتل العزيمة وتحيي التسليم بالهزيمة، وكان الخطاب العربي للأسف شريكا في ترسيخ هذه السردية من حيث يدري أو لا يدري، لأنه للأسف غير واع بتحيُّزات الآخر، وعند رصده لإسرائيل لا يركز إلا على مواطن قوتها وتقدمها وتفوقها، وفي حال اكتشاف نقط ضعف العدو وقصوره وتآكله؛ فإن هذا يصنف باعتباره خداعاً للذات، إن الذات المهزومة تخضع تماماً للآخر، وتدريجياً يُدمِن الإنسان الهزيمة حتى تصبح رؤية للكون لا يستطيع المرء أن يحتفظ بتوازنه بدونها، ومع أطروحة الهزيمة الاختزالية، أصبح الكثير من الباحثين جند مجندة تخدم الآخر بتراهة موضوعية دون أن تدري، فهي ترصد مواطن قوته، وتصدق كل ما يقوله وتتصرف في إطاره بأمانة دون تمحيص[2]، فيسلِّم بالأكاذيب التي تقدَّم له جاهزة، وعليه فقوة إسرائيل تكمن

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص30.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص176.

في إيهام الآخرين بقوتها عبر الخطاب والإعلام وإقناعهم بضعفهم وهزيمتهم، ويصبح المنفذ الوحيد هو مفاوضات السلام التي تباركها الأطراف الخارجية؛ عربية وأمريكية لا تكترث لما يحدث في الداخل، الداخل المقاوم والموسوم بالإرهاب.

ثانيا: الخطاب التحليلي العربي والتبعية الاصطلاحية.

إن الحديث عن المصطلح في مشروع المسيري يعيدنا إلى إشكالية التحيُّز ونضاله من أجل توعية العقل العربي بارتباط المصطلحات برؤية من سكَّها وبالسياق الحضاري والثقافي الذي ظهرت فيه، إلى جانب دراسته لتَحَيُّزات المصطلحات الغربية والصهيونية واقتراحه آليات تجاوز التحيُّز؛ قام المسيري بممارسة النقد الذاتي على الدراسات العربية المتخصِّصة في اليهودية والصهيونية التي تغرِف من معين مصطلحات الآخر؛ تلك المصطلحات التي «**تم سكُّها في العالم الغربي بعناية بالغة، وهي مصطلحات تنبع من تجارب تاريخية ونماذج تحليلية ورؤى معرفية ووجهات نظر غربية وصهيونية، متمركزة حول الذات الغربية واليهودية، وتحتوي على تحيزات إنجيلية وإمبريالية وعرقية لا نشارك فيها بل نرفضها، وهي تحيزات جعلت الدارسين الغربيين والصهاينة يضخمون كثيرا من جوانب بعض الظواهر ويهملون الجوانب الأخرى، وجعلتهم يفترضون وجود وحدة حيث لا وحدة، ولا يدركون في الوقت نفسه العلاقة بين ظواهر نرى نحن إنها وثيقة الصلة. وهي مصطلحات تعبر عن خلل واضح (من وجهة نظرنا) في المستوى التعميمي والتخصيصي، فيتحدثون بصيغة العام عن ظواهر خاصة وفريدة، وبصيغة الخاص عن ظواهر عامة، ويهمشون ما هو مركزي وأساسي ويضفون صفة المركزية على ما هو هامشي من وجهة نظرنا**»[1]. وهو الأمر الذي كان من المفترض أن يجعل الدراسات العربية المتخصِّصة في الشؤون اليهودية والصراع العربي الإسرائيلي تبتعد عن استعمال مصطلحات الآخر بحمولتها الإيديولوجية التي تسعى إلى هزيمتنا وتغييبنا، ولكن الذي حصل على العكس من ذلك تماما، فقد تم نقلها إلى ثقافتنا والاعتماد عليها في دون تمحيص وتحليل وتفكيك وإدراك لبناها التصورية.

إن التبعية الاصطلاحية تعود أساسا إلى غياب معجم عربي متخصص في هذا الشأن، وهو أمر أثار دهشة المسيري فعلى الرغم «من **مرور ما يقرب من خمسين عاما [من1948 إلى منتصف التسعينات] من الصراع العربي الإسرائيلي الرسمي، وما يزيد على مائة عام من الصراع**

1-عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، 42.

التاريخي، لم يصدُرحتى الآن معجم عربي واحد يُعرِّف مصطلحات هذا الصراع ويفسِّر مفاهيمه، وبالذات المصطلحات والمفاهيم الخاصة بالعدو، سواء من ناحية وضعه التاريخي أو من ناحية رؤيته لنفسه.(ظهرت الموسوعة الفلسطينية من 4أجزاء، ثم ظهرت ستة أجزاء أخرى ولكنها "موسوعة فلسطينية"، أي أن الجانب الصهيوني هامشي، أما فيما يختص بالعقيدة وبالجماعات اليهودية فلا توجد سوى إشارات هنا وهناك). وقد نجم عن هذا الوضع أن كل باحث عربي لا يزال يتعين عليه أن يبدأ دائما من نقطة الصفر، ولا يزال يتعين عليه أن يعرف كل المصطلحات التي يستخدمها»[1]. وهو الأمر الذي يضطره-كما ذكرنا- إلى العودة إلى المراجع الغربية والصهيونية المتحيزة ضدنا، وبموجب هذا تسرَّب إلى الذهنية العربية كم من المفاهيم والمصطلحات الصهيونية المصحوبة بمرجعياتها التي تغلغلت في تركيبة النسق الموجه للدراسات العربية ولنظرة العرب للآخر اليهودي، ومنه حمل المسيري على عاتقه ضرورة التحرر من مقولات الآخر غربيا كان أو صهيونيا، ودعا إلى العقل التوليدي الاجتهادي الذي بواسطته يمكن تأسيس حداثة ومعجم اصطلاحي وخطاب مقاوم مرجعيته عربية إسلامية ومقدرته التفسيرية كبيرة، ويكون ذلك من خلال التحليل والتفكيك أولا ثم إعادة التركيب فتوليد البديل.

لاحظ المسيري أنَّ الدارسين العرب لا يُطبِّقون قواعد اللغة العربية وعبقريتها للخروج من التبعية في ترجمة المصطلح العبري، بل يتعاملون معه «**وكأنه "قدس الأقداس" الذي يجب ألا يطأه إلا كبير الكهنة وحده أو كأنه "الشيم هامفوراش" الذي ينطق به "كوهين جادول" مرة واحدة كل عام. وبقاء المصطلح على شكله العبري يجعلنا مستوعبين نفسيا وفي حالة انهزام كامل أمامه، فالتركيبة الصوتية التي تخلط بين الهاء والعين "هاعفوداه" وبين التاء والسين "تسي" (الكيبوتس) لا تتواتران في اللغة العربية، وبالتالي فهي تسبب جهدا لدى المتلقي العربي على حد سواء، هذا على عكس التركيبات الصوتية المألوفة للأذن العربية. كما أن معنى "أحدوت" أو معنى "هاعفوداه" يظل شيئا غريبا على العقل يضرب الإنسان أخماسا في أسداس ليصل إليه ولا يملك المرء أمام هذا إلا أن يكرر الأصوات التي يسمعها دون أن يحيط بها إحاطة كاملة»**[2]. وكأننا باستعمال هذه الكلمات نحقق بهرجة وفتحا عظيما وهو في حقيقته لا

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص33

2- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص29

يعدو كونه تبعية وانبهارا وضعفا، ناهيك عما يشكله هذا من خطورة على اللغة العربية وتهميش للمعجم العربي قبل كل شيء.

لقد اجتهد الخطاب التحليلي العربي في تسمية بعض الظواهر مثل(مصطلح فلسطين المحتلة، التجمع الصهيوني، الكيان الصهيوني، فلسطين المحتلة عام 1948، الانتفاضة، الصهيونيتان، صهيونية المرتزقة...)، ومن المصطلحات التي يرى المسيري أن الخطاب التحليلي لم يوفق في توليدها؛ (التحدي الحضاري الإسرائيلي، إسرائيل المزعومة، مصطلحات الحوار والسلام؛ التطبيع، الاعتدال والتطرف، الحوار والحوار النقدي والحوار المسلح. السلام الشامل الدائم، نزع الصبغة الصهيونية عن الدولة الصهيونية، حق العودة الصهيوني)، إذ بعد تفكيكها وإعادة تركيبها كشفت عن تذبذبها وترددها وضعف مقدرتها التفسيرية؛ فمثلا في«**محاولة الخطاب العربي وصف الغزوة الصهيونية في خصوصيتها وعموميتها كان أول مصطلح استخدمه هو "إسرائيل المزعومة"، وهو مصطلح ليس له أية مقدرة تفسيرية وكان تعبيرا عن عدم التصديق العربي لما حدث. وظهرت مصطلحات مماثلة أخرى "شذاش الآفاق"، وهو مصطلح استخدم في فلسطين للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة يحاول التهوين بشكل مبالغ فيه من ظاهرة الغزو الصهيوني، وإن كان قد نجح في رصد ظاهرة عدم التجذر التي تسم المجتمعات الاستيطانية. ولكن مع منتصف الخمسينيات بدأ الحديث عن إسرائيل باعتبارها "مخلب القط" للاستعمار الغربي (وهو مصطلح استمر فيما بعد في عبارة إسرائيل كحاملة طائرات)، وباعتبارها "قاعدة الاستعمار الغربي"، وهي مصطلحات تقترب إلى حد ما من الطبيعة الوظيفية للظاهرة الصهيونية**»[1].فالخطاب العربي لم يحسم أمره في تسمية الأراضي المحتلة - دولة إسرائيل- فتارة تسمى الدولة الصهيونية، وتارة الدولة اليهودية أو الدولة العبرية بينما يتبنى المسيري مصطلح الدولة الصهيونية، ويشير لها أيضا بالدولة الوظيفية أو الدولة الصهيونية الوظيفية، ويقع الخطاب التحليلي العربي في إشكال أكبر وأخطر عند إنكاره لوجود هذا الكيان الصهيوني، والظواهر المتعلقة به ويواصل المسيري تفكيك مصطلح "إسرائيل المزعومة" قائلا «**استخدم هذا المصطلح في الخطاب التحليلي العربي منذ عام 1948 حتى عام 1978 تقريبا. وقد صاحبته محاولة إنكاروجود إسرائيل على الخرائط فكانت بعض الحكومات تقوم بتشطيبها حتى في الكتب الأجنبية. والمصطلح ينكروجود إسرائيل وهو أمر يصعب قبوله؛**

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني ص36

فالدولة الصهيونية موجودة والاعتراف بوجودها لا يعني بالضرورة تقبلها؛ فالأمراض "موجودة" وليست مزعومة، وعدم تسمية هذه الظواهر أو وصفها بأنها مزعومة لا يؤدي إلى اختفائها وإنما يؤدي إلى إخفائها عن الأنظار، وكان من الممكن أن يأخذ المصطلح الشكل التالي الدولة الصهيونية(أي فلسطين المحتلة)، إسرائيل(أي فلسطين المحتلة)، وبذلك نعترف بوجود هذا الكيان، ونؤكد في الوقت ذاته أن وجوده ليس أمرا نهائيا وإنما يمكن تغيير الأوضاع من خلال الاجتهاد والجهاد فندرس العدو ونتصدى له مسلحين بالمعرفة اللازمة لإدارة المعركة»[1]. لذا سلك المسيري طريق التعريف بالظواهر الصهيونية بمنظار الأنا والكشف عن حقائقها والتصدي لها من خلال الاعتراف بوجودها فلا مفر من الواقع المتحقَّق ومن ثم يمكن مقاومتها بإنتاج الخطاب والمصطلح البديلين.

خلاصة:

وخلاصة القول أن كل هذه المآخذ ومواطن القصور بحسب المسيري مردُّها إلى سبب رئيس هو غياب النموذج التفسيري الاجتهادي المركَّب الذي يتبنى المسلمات والحقائق المتراكمة المادية وفي نفس الوقت لا يستبعد العناصر الواقعية ويسترجِع الفاعل الإنساني ككيان مركَّب لا يُردّ إلى عنصر مادي أو روحي واحد أو حتى اثنين لأنه مركَّب وغير اختزالي؛ بمعنى أن الخطاب التحليلي العربي للظواهر الصهيونية واليهودية لم يَقْوَ على التحرُّر من إمبريالية المقولات؛ أي التحرر من المرجعية الغربية ونبذ التبعية سواء على مستوى الأفكار أو الرؤية أو المنهج وحتى على مستوى المصطلح والكلمة الواحدة، من غير المعقول أن يتم تحليل الآخر وفق الرؤية التي أنتجها هو؛ فهو يضمر كل مشاعر العداء والاستعباد والهيمنة تجاهي فكيف أسلم بمقولاته دون وعي بالإيديولوجيات والتحيُّزات والنماذج الكامنة.

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني ، ص231

المبحث الثاني: النماذج التحليلية المُعتَمدة في تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية في علاقتها بالسَّرديات الغربية.

تمهيد:

بعد معاينة المسيري مواطن القصور في الخطاب التحليلي العربي، وخصوصية العدو الذي يتعامل معه وخطورة الصراع معه، قام المسيري بصياغة نماذج تحليلية مركّبة لتفكيك بنية السَّرديات الصهيونية في علاقتها بالسياق الامبريالي الغربي حتى يتمكن من الإحاطة المسائل التي أغفلها الخطاب العربي وتلك التي قام الآخر بتوريتها والسكوت عنها، وأهم هذه النماذج تلك التي اعتمد عليه في موسوعته "اليهود واليهودية والصهيونية" ونقصد(**نموذج الجماعة الوظيفية، نموذج العلمانية الشاملة، نموذج الحلولية الكمونية الواحدية**) وبحسب المسيري أن هذه النماذج بوسعها أن تتناول الظواهر اليهودية والصهيونية في كل أبعادها؛ السياسية والاقتصادية والحضارية والمعرفية، كما أنها على مستوى معقول من العمومية والخصوصية تضع اليهود واليهودية والصهيونية، باعتبارهم حالة محددة، في سياق إنساني عالمي مقارَن يضم كل البشر ويدرك إنسانيتنا المشتركة، بحيث لا يغفل علاقتهم بالبشر والعالم من حولهم، ولا يُهمِل الملامح الفريدة التي تميزوا بها.

وما قام به المسيري من خلال دراسته النماذجية المركبة معاكس لما قام به أصحاب النماذج التحليلية الموضوعية الاختزالية (ومن بينهم صهاينة) الذين يرون اليهود باعتبارهم وحدات مادية، اقتصادية أو سياسية عامة، ليست لها ملامح متميزة ولا تتمتع بأي خصوصية. كما أن نماذج المسيري تعمل على تفكيك جيتو الخصوصية اليهودية؛ المفاهيمي والمصطلحي، جيتو التفرد المطلق، والقداسة والدناسة، والطهارة والنجاسة، والاختيار والنبذ، ذلك الجيتو الذي وضعهم فيه أصحاب النماذج التحليلية من الصهاينة وأعداء اليهود[1]، وهذا من شأنه أن يفكِّك النماذج النمطية Stéreotype لليهود، التي كانوا هم أنفسهم والصهاينة أول المساهمين في إنتاجها وتكريسها، وقد جاء نموذج المسيري ليخرجهم من القوالب التي انحصروا فيها وأدخل دراسة الظواهر اليهودية والصهيونية في مجال العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم الانثربولوجيا والتاريخ الإنساني وعلم المصطلح وتحليل الخطاب؛ إذ«**يختَص كل نموذج من هذه النماذج**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص35، 36.

بحقل من الحقول المعرفية؛ حيث يعد "نموذج الجماعات الوظيفية" أقرب للحقل الأنثروبولوجي الاجتماعي، وله تطور مرحلي يجعله أقرب للحقل السياسي يتمثل في "نموذج الدولة الوظيفية"، هذا بالإضافة إلى "نموذج العلمانية الشاملة" الذي يقترب من الحقل السياسي، وأخيرا هناك "نموذج الحلولية الكمونية"الذي يعد أقرب للحقلين الفلسفي واللاهوتي»[1]. ليكون بذلك خطابه التفسيري عبر التخصصي محكوما بأدلة علمية وشواهد تاريخية وقواعد منهجية ولغة اصطلاحية معها تمحى أي عصبية أو شوفينية، وتكون مقاومة مسلَّحة بالحجة.

ونماذج المسيري لا تخرج –كبقية منجزاته- عن محاولة الوصول إلى رؤية كونية واستخلاص نموذج معرفي حول الوجود الإنساني، ورؤية الإنسان لذاته وللعالم من حوله؛ بشرا وطبيعة، فمن شأن هذه النماذج أن تستوعب اليهود والصهاينة ناظرين ومنظورا إليهم، جلادين وضحايا، غالبين ومغلوبين لأن النماذج الاختزالية الشائعة تُطبِّع اليهود بوصفهم الرأس المخطط والمدبر لكل الجرائم التي تحدث في هذا العالم، ونمطت كل اليهود وفق صورة واحدة بوصفهم كيانا فريدا من نوعه متماسكا لا يمكن التغلب عليه، أو شعبا منبوذا يوصف بكل الأوصاف الدونية، فجاء نموذج المسيري بنظرة جديدة ربطت الظواهر المتعلقة باليهود والصهيونية بسياق عالمي وتاريخي وبمجتمعات ومنظمات أخرى، ولإنجاز تحليل نماذجي مركَّب قام المسيري بدراسة اليهود كجماعات في سياقات مختلفة، ويذهب إلى أن الكثير من المقولات المكرَّسة والشائعة مثل"اليهودي المطلق" و"اليهودي الخالص" «**تفترض أن اليهود لا يتغيَّرون بتغير الزمان أو المكان، وحتى إن تغيَّروا فإن مثل هذا التغيُّر يحدث داخل إطار يهودي مقصور على اليهود داخل حركيات وآليات التاريخ اليهودي. وبيَّنَّا عجز مثل هذه المقولات عن تفسير الواقع بأن أشرنا إلى عدد كبير من العناصر التاريخية والنفسية والثقافية والدينية التي لم تتعرض لها هذه المقولات لأنها تقع خارج نطاق مقدرتها التفسيرية...وأوضحنا كذلك أن من المستحيل أن نفهم سلوك اليهود، وآلامهم وأشواقهم وخيرهم وشرهم، من الداخل، أي بالعودة إلى كتبهم (التوراة والتلمود) أو شبه المقدَّسة(القبَّالاه) أو غير المقدَّسة (البروتوكولات كما يزعم المعادون لليهودية) أو بالعودة إلى تصريحات الصهاينة وغيرهم... بل درسنا كل جماعة يهودية في سياقها السياسي والاقتصادي والتاريخي والحضاري والديني والإنساني المتعيِّن حتى نفهم**

1- عمرو نور الدين، دور نماذج المسيري التفسيرية في منهجية تحليل الظاهرة السياسية، ص87.

العناصر التي تنفرد بها عن غيرها والعناصر المشتركة بينها وبين الجماعات اليهودية الأخرى»[1]. فكأننا أمام نص رفض المسيري تحليله تحليلا مضمونيا بنويا محايثا وقام بدراسته في سياقات متعدِّدة وفي علاقاته ووجوده المركب، وتفكيكه اليهود إلى جماعات شبيه بتقسيم النص إلى وحدات يتم تجريدها بحسب سياقها الحضاري والتاريخي والاجتماعي ثم يتم ربطها ومقارنتها ببعضها البعض بغية استخلاص التشابهات والاختلافات، إلى أن يصل إلى النماذج الكلية التي بواسطتها تَمكَّن المسيري من دراسة الجماعات اليهودية بشكل كلي انطلاقا من جماعات وحالات وخطابات خاصة.

إن نهج المسيري ودراسته السياقية مكَّنه من تجاوز دراسة الجماعات اليهودية بوصفهم حالة إلى استخلاص النموذج الحضاري الغربي بأكمله، كما أن بوسع نماذجه أن تتجاوز تحليل المسائل المتعلقة باليهودية والصهيونية إلى ظواهر وقضايا أخرى تشمل مجتمعات وحضارات وتيارات ونظريات وأديان أخرى؛ فهي أكثر شمولا من الموضوع أو "الحالة" -بمصطلح المسيري- التي طبقت عليها؛ فنموذج الحلولية يمكن استخدامه في دراسة الباطنية والغنوصية والديانات الآسيوية، وبخاصة الشنتو، بل ومقدمات العلمانية ونشوء الرأسمالية، وعلم مقارنة الأديان، كما يمكن استخدامه في فهم فلسفات مختلفة ابتداء من فلسفة إسبينوزا وانتهاء بفلسفة هيجل وبرجسون وكثير من الفلسفات المادية، أما نموذج العلمانية الشاملة فهو من الاتساع والشمول بحيث يمكن تطبيقه على المماليك والإنكشارية والصينيين في جنوب شرقي آسيا وجماعات المهاجرين، وبحسب المسيريإن استخدام النماذج التحليلية يساعد على تجديد الفقه الإسلامي؛ فبدلا من النظر لكل المفاهيم الإسلامية وكل النصوص الدينية بحسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص ويتم تحديد ما هو أساسي وما هو فرعي[2]، كما أنها نماذج منفتحة فضفاضة وقابلة للتطوير والتعديل من منطلق الاختبار وإعادة الاختبار للوصول بها إلى أكبر قدر من التفسير ، لأن المسيري لم يقدم دراسة نتائجها محسومة ونهائية، بل كان يشدِّد في كل فرصة على ضرورة مراجعة نماذجه ومواصلة إثرائها بحسب الأحداث المستجدة وملاحظات ورؤى أخرى، لذلك كان يواجه منتقديه الرافضين لرؤيته ونتائج بحثه برأيه القائل بأنها مجرد نماذج تقبل الصح وتقبل الخطأ وليست قاعدة نهائية وأنها محكومة

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص341.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص290، 291.

بحدسه وملاحظته ورؤيته وزاوية نظره، ومنه تبقى هذه النماذج بنية تصورية عامة لا تتحقق بشكل شامل ودقيق متطابق مع الواقع في كل مكان وزمان وفي جميع الأوضاع والحالات والسياقات، فهناك استثناءات واحتمالات ومفاجآت تتطلب إعمال العقل من أجل تفسيرها حتى لا نلجأ إلى إلغاء أو اختزال أي حالة تخرج عن هذا الإطار التصوري العام.

هذه النَّماذج التحليلية كما قلنا وكرَّرنا هي في أساسها نماذج إدراكية موجودة وكامنة في الحالة التي قام المسيري بدراستها؛ فإذا قلنا أنها نماذج مادية لا يعني أنها رؤية تخص المسيري إنما النموذج الكامن الذي تحوَّل إلى أداة تحليلية تفسيرية هو في حد ذاته ماديا؛ فمهما اختلفت النماذج الثلاث غير أنها نابعة عن ذات الرؤية وذات النموذج هو النموذج المادي -وهو نموذج معرفي له تصوره الخاص حول الإنسان والإله والطبيعة وينتج عن هذا أنساقا من الهيمنة والتسلط وصور نمطية حول الذات والآخر- حيث تشترك في تفسير اليهود واليهودية والصهيونية في سياقها المادي الغربي العلماني فهي «**نماذج واحدية تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيزالإنساني، فالحلولية الكمونية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حلَّ في العالم حتى أصبح الإله غيرمتجاوز للعالم متوحدا معه، ومن ثم أصبح الإله والطبيعة والإنسان شيئا واحدا، أي أن ثنائيات: الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص تم إلغاؤها لتظهر الواحدية الكونية المادية. والعلمانية(الشاملة) ترى أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره وأنه لا حاجة لتجاوز هذا العالم الذي تسوده قوانين واحدة تسري على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية ... ويعرف أعضاء الجماعات الوظيفية في ضوء وظيفتهم وحسب لا في ضوء إنسانيتهم المتعينة، ومن ثم فإن أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم إنكارها لتظهر الواحدية الوظيفية. فثمة محور مشترك وسمة أساسية، وهي الواحدية الكاملة**»[1]. وتتبدى هذه النماذج في الواقع على مستويات مختلفة اقتصادية، سياسية، دينية، اجتماعية، ثقافية، بدرجات متفاوتة؛ فالحلولية الكمونية تتبدى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي(الكلي والنهائي)، في حين تتبدى الجماعات الوظيفية على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والامبريالية الشاملة فإنها تتبدى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2]، وهذا لا

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول،ص38.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص344.

يعني أن إحداها لا يتجلى في مستوى الآخر؛ إنما هي مسألة تحقُّق نموذج في مجال ما أكثر من مجال آخر، سنقف لتبيان الخطوط العريضة لهذه النماذج التحليلية ودورها في تفكيك السَّرديات الكولونيالية بحسب ما يقتضيه السياق، ونحن لسنا بصدد إعادة عرضها بحذافيرها وتفاصيلها كما أوردها المسيري؛ إذ يمكن العودة للوقوف على مفهومها وتطبيقها إلى مؤلفاته"موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، "دفاع عن الإنسان" ، "نهاية التاريخ"، "موسوعة العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، سيرته الذاتية" "رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر"، "الحلولية ووحدة الوجود"، "العلمانية تحت المجهر".

أولا: نموذج الجماعة الوظيفية.

1- المفهوم.

صاغ المسيري نموذج "**الجماعة الوظيفية**" من أجل دراسة وضع الجماعات اليهودية عبر العالم الغربي والأقليات اليهودية الأخرى في العالم، وهذا في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الإثنية، فهو نموذج-بحسب المسيري- له مقدرة تفسيرية عالية على دراسة أي جماعة وظيفية؛ إذ يتجاوز الجماعات اليهودية إلى دراسة وضع أقليات أخرى؛ فما يحدث لليهودي يحدث لكل أعضاء الأقليات (والجماعات الوظيفية) الأخرى[1]، والمقصود بالجماعة الوظيفية كل تشكيل اجتماعي يؤدي وظائف خاصة به حتى أصبح يُعرَّف الإنسان من خلال وظيفته التي يؤديها ويختزَل فيها، فعندما تقول مرابي تقول يهودي أي يتم اختزاله في هذا البعد الواحد فقط، وقد قام المسيري بصياغة هذا المصطلح «**لوصف مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية، من خارجها في معظم الأحيان، أو تجندها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات الإثنية أو الدينية أو حتى من بعض القرى أو العائلات. ثم يوكل لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها ...حينما نقول "يستجلب المجتمع"، لا نعني أن هذه عملية واعية يقوم بها أعضاء مجتمع ما، فهي في واقع الأمر عملية غيرواعية كما هو الحال في معظم الظواهر الاجتماعية**»[2]. بمعنى أنه يحدث أن يسخَّر إنسان أو فئة معيَّنة

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص342

2- المصدر نفسه، ص21.

تضطلع بوظيفة ما ويتم عزلها عن بقية النسيج الاجتماعي دون تخطيط ودون وعي من الفاعل وممن وقع عليه الفعل، فالبَغِي التي تستعمَل لتحصيل اللذة توظَّف لهذه الغاية من خلال عملية اجتماعية مركبة غير واعية، ورغم أن المجتمع يرفض البغاء ولكن سخَّر بلا تخطيط فئة من أجل القيام بهذه الوظيفة، وهو الأمر نفسه الذي حدث مع الجماعات اليهودية في أوروبا مما دفع بالمسيري إلى تفسير وضع اليهود باعتبارهم جماعات في سياق النسيج الاجتماعي والحضاري الذي عاشوا فيه ولاسيما السياق الحضاري الغربي لأنه الأكثر تشبعا بأنساق الهيمنة والاستغلال واستعباد الآخرين من منطلق النموذج المعرفي المهيمن عليه، وعليه كان لابد من صياغة نموذج مركب يبحث في أسباب تحويل اليهود إلى مواد استعمالية يأخذ في الحسبان جملة من السياقات التاريخية والسياسية والدينية والاقتصادية.

2- أصول نموذج الجماعة الوظيفية.

عاش عبد الوهاب المسيري بين مجتمعين متناقضين يتأرجحان بين التراحم والتعاقد، فحياته الأولى في دمنهور كان لها تأثير كبير وعميق في تشكيل رؤيته وفكر لاسيما حول الإنسان فردا وجماعة، كما أن انتقاله إلى الإسكندرية ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية ثم الرجوع إلى القاهرة والعمل في دول الخليج سمح له بعقد مقارنات بين المجتمعات، ومن خلال مقدرته الهائلة على التأمل استطاع أن ينتبه إلى الكثير من الجزئيات والتفاصيل المختلفة بين المجتمعات التي عاش فيها ناهيك عن المسائل الكبرى الجلية، وقد شملت ملاحظاته مسألة توظيف أجانب في المجتمعات للقيام بوظائف معينة وأحيانا تكون هامشية لا يقوم بها أفراد المجتمع وبمجرد أن يكتسب أهل البلد الخبرة أو الصنعة أو الحرفة يتم التخلي عن تلك الجماعات، وهو الأمر الذي لم يكن موجودا في مجتمعه التراحمي (دمنهور) الذي كان يخلوا تقريبا من أي أجنبي، وكان أهلها هم من يقومون بكل الوظائف، لأن الجماعات الوظيفية هي جماعات تعاقدية لا يمكن أن تتماشى مع أسلوب المجتمعات التراحمية[1]، وقد عاش المسيري نفسه تجربة الأجنبي الوافد وعاين ظروف المتعاقد الموظف لأداء مهمة في دول الخليج مما عمق ووسع من وعيه بنموذج الجماعات الوظيفية؛ حيث يقول «**وقد ازداد نموذج الجماعات الوظيفية تبلورا في الرياض، إذ يشار إلى الأجانب أمثالي من العاملين في البلاد الخليجية باسم "الوافدين" وأحيانا "المتعاقدين". وقد كان اصطلاح "متعاقدين" يصف موقف العاملين في دول الخليج ورؤيتهم بدقة. فهم**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص32، 33.

موجودون في هذه الدول لأنها في حاجة إلى خبراتهم. وحينما يكتسب أهل البلد هذه الخبرات، فعلى المتعاقدين أن يعودوا إلى بلادهم. فالعلاقة بين البلد المضيف والمتعاقد علاقة تعاقدية نفعية... ويعيش المتعاقدون عادة في جيتو خاص بهم، إما في معسكرات عمال(إن كانوا من عمال النظافة مثلا) وإما في شقق مكيفة الهواء (إن كانوا من المهنيين)...والمتعاقدون لا علاقة لهم بالأوضاع السياسية ولا بعامة الشعب في بلدهم المضيف. فهم يتبعون الحكومة أو الكفيل»[1].وقد ازداد هذا النموذج رسوخا منذ أن رصده المسيري إلى يومنا هذا؛ حيث نجد مصطلحات كثيرة في دول الخليج مثل العمالة، الوافدون، المتعاقدون، الأجانب، وهي فئة تأتي من دول أجنبية لاسيما من جنوب شرق آسيا ومصر بالدرجة الأولى ومن مختلف الدول العربية من أجل أداء وظائف لا يقوم بها الخليجيون مثل البناء والصيانة والحراسة والتنظيف، وتربية الأطفال،التمريض، ومن يزور الحرمين الشريفين في السعودية سيلحظ أن ماعدا رجال الأمن؛ فبقية العمال في الحرمين من جنسيات أخرى لاسيما الهنود والبنغال والباكستانيون، وبهذا فإن لتجربة المسيري الذاتية دورها الكبير في الوعي بوجود جماعات تستجلبها المجتمعات لأداء وظائف لا يقوم بها أفراد المجتمع نفسه مما ينتج عن ذلك تمييز وأحيانا استعباد، وتهميش، وعلاقات تعاقدية يغيب فيها التراحم والإنسانية وهو الذي وُلِد ونشأ في مجتمع تراحمي يحفظ للإنسان فردا وجماعة كرامته.

إنَّ نموذج "الجماعات الوظيفية" هو أول النماذج التحليلية المركَّبة التي قام المسيري بصياغتها، وقد قام ببلورته في موسوعته الأولى حول اليهودية سنة 1975، فبالإضافة إلى تجربته الذاتية فقد عمَّقت دراسته عبر التخصصية واطلاعه على الحقول المعرفية الاجتماعية من وعيه بهذا النموذج، وساهمت في توسيع نطاق تطبيقه ورؤيته؛ فمن تفسيره لوضع المتعاقدين الغرباء في الخليج إلى تفسير وضع الغرباء في المجتمعات الإنسانية وبالأخص وضع الجماعات اليهودية ضمن التشكيل الحضاري الغربي الحديث،ونذكر دراسته لبعض أعمال **زيميل Zimmel**عالم الاجتماع الألماني الذي كتب عن سوسيولوجيا الغريب، **وماكس فيبر Max weber وفرنر سومبارت Werner Sombart**، اللذان تناولا إشكالية أصول الرأسمالية وعلاقتها باليهود واليهودية، وهي على حد تعبير ماكس فيبر [رأسمالية اليهود المنبوذة] ، كما أن قراءته لكتاب **كارل ماركس Karl Marx** "المسألة اليهودية" الذي يتحدث عن تهويد المجتمع وكتاب **أبراهام ليون**

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص33، 34.

Abraham Leonالذي طوَّر مفهومه لليهود بوصفهم أمة/ طبقة لها دورها الهام في إدراك ما يحدث من حوله في المجتمع وفي حياته الشخصية، علاوة على دراسته الأدبيات الخاصة بالجماعات التجارية الوسيطة والجماعات التجارية الهامشية في علم الاجتماع الغربي[1]، لكن عبد الوهاب المسيري أعطى لهذا النموذج نفسا جديدا وقام بتجديده وتحيينه، ورغم استخدام العلماء الغربيين لهذا النموذج إلا أنهم لم يعلنوا عنه بشكل مباشر ولم يسموه بهذا المصطلح إذ كان كامنا في خطابهم التحليلي، كما أنه كان أكثر اختزالاً من الصورة التركيبية التي يطرحها المسيري، وهو نفسه يصف نموذجه بأنه مفهوم تحليلي قديم/ جديد كامن في الكثير من الرؤى والدراسات التي كُتبت حول الجماعات اليهودية وغير ها من الأقليات مثل "الأرمن" فألفى علم الاجتماع الغربي استعمل بعض المصطلحات الدالة على مفهوم الجماعة الوظيفية مثل:"الأقلية الوسيطة"- "الشعوب التجارية الوسيطة"- "الوسطاء المهاجرون"- "الشعوب التجارية الهامشية"- "الأقليات الدائمة"[2].

3- أهمية النَّموذج في تفكيك السَّرديات الكولونيالية والنماذج النمطية(Stéreotype)حول اليهود.

يحاول المسيري من خلال هذا النموذج تفسير الكثير من السَّرديات المتعلقة بهوية اليهود، الشتات، وأهمها ارتباطهم بالسياق الحضاري الغربي، حيث حاول من خلالها الكشف عن أصول الصهيونية الغربية لدحض الادعاءات الدينية اليهودية، إن سطوة الإنسان الغربي الحديث الذي يقوم بتوظيف العالم بما فيه البشر لخدمة مصالحه المادية شملت الجماعات اليهودية «**مما يشير إلى أن الإنسان في الحضارة الغربية تحوَّل - مع التطور الحضاري الغربي- من دور إلى آخر، ومن وظيفة إلى أخرى، حتى وصل إلى مرحلة الإنسان الحضاري الوظيفي. وتمثل هذه المرحلة أقصى درجات الحلول في القيم الغربية، حيث يتحول مركز الحضارة إلى المادة البحتة، ويصبح الإنسان أحد صور هذه المادة. نفهم من ذلك أن الدور الوظيفي للإنسان، والذي يختصر إنسانيته إلى دوره كمنتج مادي، وكآلة تحقِق المنجزات الحضارية- قد تحقق في المجموعات اليهودية، وكان ذلك تمهيدا للتحقق على مستوى المجتمع الغربي**»[3]. لقد اهتدى

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان ، ص33، 35.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص12.

3- رفيق حبيب، نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة؛ قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري، ص182.

المسيري وفقا لهذا التصور إلى أن الجماعات اليهودية تم حَوْسَلَتها وتوظيفها داخل المجتمعات الغربية من أجل جني المال عبر استغلالهم كتجار ومرابين وجامعي ضرائب بوصفهم مصدرا للمنفعة، و عليه رغم أن هذا النموذج متحقق على المستوى الاجتماعي والدولي ولكنه يتبدى بشكل كبير على المستوى الاقتصادي لأن الوظيفة الأساسية للجماعات اليهودية، هي جمع المال والإسهام في تطوير اقتصاد الدول الغربية، فقد عُرِف عن اليهود ثراؤهم وممارستهم للتجارة وتعاملاتهم الربوية، التي كان حصادها يصب في جيب المجتمعات الغربية.

مع حلول القرون الوسطى في الغرب، وابتداء من القرن التاسع الميلادي بدأ تحويل الجماعات اليهودية إلى جماعات وظيفية، حيث ملأوا الفراغات بين طبقة النبلاء وطبقة الفلاحين، ونشأ عن ذلك جماعة وظيفية مالية تابعة للبلاط الملكي تضطلع بدور التجارة وجمع الضرائب ووسعت هذه الجماعات نشاطها لتشمل الجماعات الموجودة في العالمين الإسلامي والمسيحي مما سمح لهم بممارسة وظيفتهم على المستوى الدولي من خلال الاشتغال بالتجارة الدولية (الفراء، المنسوجات، التوابل، العبيد) وأعمال الصيرفة، كما قد امتهنوا مهنا تتطلب مهارة ومواد نفيسة ونادرة مثل صناعة الزجاج والصباغة، صناعة الجواهر، السجاد[1]، وعندما يقوم الغرب بعزل اليهود عن النسيج الاجتماعي الأوروبي وحصرهم في جيتو خاص بهم من شأن هذا أن ينمي فيهم القسوة وسيتعاملون مع أفراد الجماعات الأخرى بموضوعية وحياد فيتم إفراغهم من أي شعور بالرحمة أو الشفقة والتعاطف ويلغي من حسبانهم المعاملات الإنسانية، وتصبح وظيفتهم تحصيل المال بغض النظر عن ظروف الطرف الآخر لاسيما في المعاملات الربوية وتحصيل الضرائب، ونفس المنطق يمكن أن يطبق على جماعات وفئات أخرى مثل المرتزقة، مهنة البغاء فهي وظائف تتطلب فقدان الشعور بالقدسية والإنسانية والرحمة والحُرُمات وتعطيل مشاعر الحب والتعاطف[2]، وتوظيف اليهود بهذا الشكل هو أساس الصور النمطية التي شاعت حولهم حيث عُمِّمت حولهم صفات المكر، الغدر، حب المال، الثراء الفاحش، فمن شأن هذا النموذج أن يكشف عن خلفيات وأسباب تشكيل صورة اليهود في أذهان الآخرين وبالتالي يمكن ردها إلى أسبابها ومن ثم تفكيكها، وعندما نتحدث عن جماعات وظيفية أو وسيطة فنحن نشير إلى أن هناك نوعا من اليهود تنطبق

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص31.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص16، 17.

عليه هذه الصفات في سياق معين وفترة زمنية معينة ولا يمكن أن ندرج كل اليهود بامتدادهم التاريخي والمكاني تحت هذا النمط الواحد والوحيد.

تختلف الجماعات الوظيفية عبر التاريخ وفي مختلف المجتمعات والتشكيلات الحضارية بحسب المهام التي اضطلعت بأدائها؛ **الجماعات المالية** (من الجماعات الوظيفية المالية غير اليهودية يذكر المسيري؛ الأرمن في الدولة العثمانية، اليونانيون في مصر أيام الإمبراطورية الهيلينية، الزرادشتيون في الهند ثم في الولايات المتحدة، الصينيون في جنوب شرق آسيا، اللبنانيون والهنود في شرقي آسيا[1]، ولكن تبقى هي الوظيفة التي وُسم بها اليهود وعُرِّفوا في ضوئها أكثر من غيرهم) ، **الجماعات الحرفية والمهنية** (الصاغة، الطب..)، **الجماعات القتالية** (مثل الساموراي، الانكشاريين، المرتزقة)، الجماعات الاستيطانية(الجماعات التي وطنها الاستعمار الغربي في المستعمَرات)، **الجماعات الأمنية**(الوزراء، الجواسيس، الخصيان)، **الجماعات التي تؤدي وظائف مشينة** (مثل البغاء، تنفيذ أحكام الإعدام)، ورغم اضطلاع اليهود بالعديد من الوظائف داخل أوروبا*؛ إلا أن وظيفتهم المالية هي التي عُرفوا ووسموا بها أكثر شيء، ولقد تغيرت وظيفة الجماعات اليهودية من الوظيفة المالية داخل المجتمع الأوروبي إلى الوظيفة القتالية الاستيطانية بعد إنشاء الدولة الصهيونية وتحويل الملايين من اليهود إلى مواد بشرية استعمالية مهمتها القتل، الاستيطان، نشر الرعب في الشرق الأوسط[2]، والوظيفة الاستيطانية لليهود متلازمة مع الاستعمار الاستيطاني الغربي قبل إنشاء الكيان الصهيوني، إذ إن الاستعمار عمل على تحويل الفائض البشري من يهود ومجرمين وفقراء ومشردين إلى المستعمَرات ووطنهم وسيَّدهم على أصحاب الأرض الأصليين، ومثال ذلك يهود الجزائر ، فقد قامت فرنسا بالتخلص من اليهود -بعد انتهاء وظيفتهم في أوروبا- من خلال تهجيرهم وتوطينهم في الجزائر، وبعد ما كانوا مهمَّشين ومحتقرين ووضعاء في أوروبا أصبحت لهم اليد الطولى على أصحاب الأرض في الجزائر وأصبحوا

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص25.

*- لقد شكل اليهود جماعة وظيفية استيطانية قتالية في المجر في القرن العاشر، ولكنهم فقدوا دورهم القتالي وأصبحوا جماعة وظيفية مالية، ثم حولهم العثمانيون بعد فتح المجر إلى جماعة استيطانية، وفي بولندا كانوا جماعة مالية أما بعد ضم أوكرانيا فقد تحولوا إلى جماعة استيطانية مالية شبه قتالية، كما حول الفرنسيون بعض الجماعات الوظيفية المالية اليهودية إلى الوظيفة القتالية بضمهم إلى الفرقة الأجنبية، ينظر المصدر نفسه، ص26، 27.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص27.

يحوزون على منازل وأراضي وممتلكات، على الرغم من التمييز العنصري بينهم وبين المستوطنين الفرنسيين.

4-من الجماعة الوظيفية إلى الدولة الوظيفية.

لقد تَطوَّر مفهوم الجماعة الوظيفية بعد تأسيس الكيان الصهيوني إلى "**الدولة والوظيفية**"؛ حيث أن المنظمة الصهيونية قامت بنقل اليهود «**إلى الشرق العربي ليحتفظوا بالمكونات الأساسية للجيتو وللرؤية الجيتوية في شكل دولة وظيفية حديثة أسست للدفاع عن مصالح الغرب في المنطقة نظير أن يقوم على حمايتها، فهي دولة لا تختلف في كثير من سماتها عن الجماعات الوظيفية اليهودية. وكما نعرف من دراستنا للتاريخ الغربي، فقدت هذه الجماعات وظيفتها، وأصبحت طفيلية وعالة على المجتمعات التي تعيش بين ظهرانيها، فتحولت إلى شعب عضوي منبوذ كان لا بد وأن يختفي إما عن طريق الدمج أو الطرد أو (في حالة النازية) الإبادة!**»[1]. أي أن الاحتلال الصهيوني لفلسطين لم يغيِّر من وضع اليهود وإنما تغيَّرت المواقع والأهداف واتَّسعت الرقعة، وأصبح اليهود عين الغرب على الشرق وحامي مصالحه، والكيان الذي يُرهب بقوته ويقنع الآخرين بضعفهم، و«**الدولة الوظيفية هي دولة يتم حوسلتها(أي تحويلها إلى وسيلة)لصالح الدول الراعية الإمبريالية، ولكن يبدو أن الحوسلة الصهيونية في حالة الحركة الصهيونية لن تتوقف عند الدولة الوظيفية، بل ستمتد لتشمل المادة البشرية اليهودية أينما كانت**»[2]. وبهذا فكَّك المسيري نظرية المؤامرة والسردية التي تذهب إلى أن اليهود وحدهم هم الرأس المخطط والمدبِّر لما يحدث في العالم وهم من يمول الحكومات ويضغط على القرارات التي تصدرها المنظمات الحكومية وغير الحكومية، وهم في الحقيقة وسيلة في يد الغرب لتحصيل المال وخدمة مصالحه الكولونيالية والاقتصادية في الشرق الأوسط.

لقد اعتمد المسيري في صياغة هذا النموذج على جملة من الصور المجازية وخطابات يهود وصهاينة وغربيين قام بتحليلها كتحليله للصور المجازية التي استعملها الكاتب البريطاني "توماس أديسون"(Thomas Edison) في مجلة (سبكتيتور) في القرن الثامن عشر؛ حيث استخدم صورة مجازية وصف من خلالها علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية، فقال إنهم أصبحوا الأداة التي تتحدَّث من خلالها الأمم التي تفصل بينها مسافات شاسعة، والتي تترابط من

1- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، دار الهلال، مصر، 2003، ص67.

2- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص164.

خلالها الإنسانية. ثم تتعمق الصور المجازية وتزداد تبلوراً بأن شبههمبأنهم أوتاد ومسامير في بناء شامخ. وهذه الصور المجازية تُبيِّن أن الحضارة الغربية ترى أن اليهود عديمي الفائدة في حد ذاتهم، غير أن أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه، أي أنهم وسيلة مهمة جدا، ولكنهم مع هذا ليسوا غاية لها أهمية في حد ذاتها[1]. وقد استمر هذا الموقف حتى الوقت الحاضر، فالدولة الصهيونية مجرد أداة في يد الغرب لا قيمة لها في حد ذاتها، ولكن تكمن أهميتها في الدور أو الوظيفة التي تقوم بها، أي حماية المصالح الغربية في العالم العربي.المصدر..... وقد أكدت الكاتبة اليهودية **"حنة أرنت"** على «**أن الصهيونية بطرحها نفسها "حركة قومية" باعت نفسها منذ البداية للقيام بالوظيفة القتالية الاستيطانية، فشعار الدولة اليهودية كان يعني في واقع الأمر أن اليهود ينوون التستروراء القومية، وأنهم سيُقَدِّمون أنفسهم باعتبار أنهم "مجال نفوذ" استراتيجي لأية قوة كبرى تدفع الثمن**»[2]. ومن شأن هذه الاستعارات والتصريحات أن تكشف زيف السَّرديات الصهيو-غربية التي تعرف الصهيونية باعتبارها حركة قومية دينية تدافع عن حق العودة امتثالا لأوامر دينية، ومن هنا تأتي أهمية تحليل النصوص والظواهر في علاقتها ببعضها البعض وضمن سياقها التاريخي والثقافي والحضاري.

ثانيا: نموذج العلمانية الشاملة (الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة).

1- إعادة تعريف العلمانية؛ نحو نموذج أكثر تفسيرية.

رصد المسيري ارتباط الجماعات اليهودية منذ عصر النهضة بالحضارة الغربية الحديثة بما تشتمل عليه من مشروع تحديثي وعلمنة وامبريالية، مما يعني أن الجماعات اليهودية لا يمكِن دراستها بمعزل عن الاستعمار والاستيطان الغربي وعمليات العلمنة، لذلك طوَّر نموذجا أكثر تفسيرية وشمولية من نموذج الجماعة الوظيفية يَدرّس الجماعات اليهوديةفي سياق التشكيل الحضاري الامبريالي الغربي، وقد طبَّق هذا النموذج «**على اليهود بحسبانهم حالة محدَّدة: أقلية إثنية دينية تعيش في عصر العلمانية الشاملة. وهنا يظهر اليهودي بحسبانه الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له من (اندماج ودمج وتدجين وتوظيف وتنميط وعلمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث. وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة (ما**

1- عبد الوهاب المسيري، في الصور المجازية والنماذج الإدراكية، شبكة الجزيرة الإعلامية.

2- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص93.

بعد الحداثة)»[1]. بل وساهمت الجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفية في ضرب القيم الإنسانية وتكريس النزعة المادية، مما يعني أن الجماعات اليهودية تُمثِّل الجلاد والضحية فهي تشكِّل اللحظة النماذجية التي يتبدى فيها النموذج العلماني الغربي من جهة ومن جهة أخرى كرَست الجماعاتُ اليهودية الحلوليةَ والامبرياليةَ والعلمانيةَ وأشاعت ممارستها، ومن خلال هذه الفكرة وصل المسيري بنموذجه التفسيري إلى رؤية شاملة للحضارة الغربية، فدراسته للنموذج الحضاري الغربي وتفكيكه لبنية الفكر الصهيوني تربط بينهما علاقة تكاملية لاسيما في حالة دراسته للمسائل والقضايا المتعلقة باليهودية والصهيونية؛ فإنه لا يفصلها البتة عن النموذج المعرفي الغربي، ويتبدى هذا النموذج بشكل أكثر وضوحا وجلاء على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بمعنى أن تأثير عمليات العلمنة ينعكس على هذه المجالات بكثرة وبشكل بارز، وهذا لا يعني أنه غير متحقق في مستويات أخرى كالمجال العقائدي والعلمي والعلاقات الدولية.

لا يخرج مفهوم العلمانية (Secularism) عن سياق المشروع التحديثي الغربي بمعنى أن «**العلمانية هي الابن المدلَّل لمنظومة التحديث والحداثة. وكأي طفل مدلَّل، فإنها تتمتع بأسماء كثيرة! ففي الأدب المعاصر، تقدم العلمانية إما على نحو متواضع، كاعتبارها رفضا للسلطة الدينية، أو نموذجا للمجتمع، أو نظرية للحكم. وإما على نحو مهيب جليل، ككونها فلسفة للتاريخ، أو عقيدة للإلحاد، أو أساسا معرفيا للإنسانية. أو على نحو أكثر مهابة، كميتافيزيقا الكمونية (metaphysics of immanence) التي تتصل بالنظام الجوهري للأشياء**»[2]. فأي محاولة لتعريف العلمانية يجب أن تأخذ في الحسبان التحولات التي عرفتها الحضارة الغربية الحديثة وتطوراتها وإدراك النموذج الكامن والإطار المعرفي الكلي والنهائي والسياق الذي نشأ فيه مصطلح العلمانية، والعلمانية بالنسبة للمسيري إنما هي متتالية عجزت نماذج العلوم وبالأخص علم الاجتماع عن رصدها في كل حلقاتها وتطوراتها مما نتج عنه فهم نسبي لمصطلح "العلمانية" لا يفسرها في كل جوانبها وفي تطورها.

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص343.

2- س.بارفيز منظور، نسق إسلامي كوني في مواجهة المنظومة العلمانية، في مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، المجلد الأول "الإطار النظري والموسوعة"، ص408، 409.

إنَّ أكثر المفاهيم تداولا وشيوعا للعلمانية في الخطابات الإعلامية وحتى العلمية هو "فصل الدين عن الدولة" وهذا المفهوم النسبي من شأنه أن يُشكِّل مغالطة كبرى فيما يخص حقيقة العلمانية وانعكاساتها السلبية على الإنسان فردا وجماعات، وهو مفهوم صادر عن نموذج اختزالي لم يَتَتَبَّع سيرورة عملية العلمنة ولم يرصدها كمتتالية وعبر حلقات؛ إنّما حدَّدها باعتبارها فكرة ثابتة وقارة «**بينما هي في الواقع متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان، ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع. ومن ثم نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى لمتتالية العلمنة تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة... [و]مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة قبل أن تكتمل حلقاتها وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ. ولذا نجد هناك حديثاً عن فصل الدين عن الدولة، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم "وهذه جميعاً من سمات العلمانية الجزئية". وما حدث على أرض الواقع قد تجاوز ذلك تماماً، الأمر الذي جعل الدال «علمانية» قاصراً عن الإحاطة بمدلوله**»[1]. ولتفكيك هذا المصطلح وإعادة تعريفه قام المسيري ببلورة مصطلحي **"العلمانية الجزئية"** و**"العلمانية الشاملة"** بعد قيامه بجملة من الخطوات الإجرائية المعروفة في مشروع المسيري عندما يقوم بتفكيك مصطلح بغية إعادة تركيبه من أجل تعريفه من جديد واقتراح الدال البديل، فبعد أن رصد فشل علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج شامل ومركَّب للعلمانية، وبعد أن بين أن مصطلح «علماني» شائع لأقصى درجة، وخلافي لأقصى درجة،حاول تطوير نموذج تحليلي جديد يؤسِّس عليه تعريفاً لما سماه «العلمانية الشاملة». ومن أجل ذلك لجأ لعدَّة إستراتيجيات حددها في النقاط الآتية:

1- التعريف من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك أو المتداخل.

2- تطوير مصطلحات تحليلية جديدة لبلورة النموذج الكامن.

3- دراسة النمط الأساسي الكامن وراء عمليات العلمنة وتوضيح علاقة العلمانية بالتفكيك وما بعد الحداثة.

4- توضيح علاقة العلمانية بالإمبريالية .ثم طرحنا بعد ذلك تعريفنا للعلمانية الشاملة.[2]

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد،الجزء الأول، ص213.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص233.

وعليه نلفي المسيري قد سعى لتفكيك النموذج الاختزالي السائد وصياغة نموذجه التفسيري الأكثر تركيبية وتفسيرية وشمولا، حيث مرَّت عملية طرح المفهوم الجديد والمتتالية النماذجية الخاصة بالعلمنة بمجموعة من الخطوات الإجرائية؛ إذ يعرض في البداية التعريفات المعجمية والرؤى السائدة الصادرة عن نموج اختزالي قاصر ونسبي سواء كانت غربية أو عربية (مثل تعريف قاموس أوكسفورد، معجم علم الاجتماع المعاصر لتوماس فورد هُلت،الموسوعة البريطانية(طبعة 1979)، كتابات بيتر جاي، محمد أحمد خلف، حسين أمين، فؤاد زكريا، محمد أمين العالم...)* ثم يعرض ويناقش جملة من المصطلحات المتداولة في علم الاجتماع والعلوم الإنسانية التي تشترك مع العلمانية في الحقل الدلالي مثل (الترشيد، التسلع، التشيؤ، التوثُّن،التحديث، التقدم...) بالإضافة إلى تحليل بعض الظواهر في المجتمع الغربي وبعض الخطابات كذلك، ومن خلال عمليات التفكيك والربط يصل إلى مرحلة تجريد النموذج الكامن بعد رصد بعض الأنماط المتكررة، إلى أن يصل إلى مرحلة صياغة المصطلح الذي يكون بحسبه أكثر ِتفسيرية ونعني بذلك "العلمانية الجزئية" وبالأخص تعريفه لـ"العلمانية الشاملة"، فاهتمام المسيري بالمصطلح لا يقل أهمية عن اهتمامه بقضايا الحضارة الغربية اليهودية والصهيونية وممارسة النقد الذاتي، بل يقع في صلبها وهي جوهر نقده ما بعد الكولونيالي ومن أهم عمليات المقاومة الثقافية التي تكشف عن نفسها بجلاء في مشروع عبد الوهاب المسيري.

أ- **العلمانية الجزئية.**

يوحي مفهوم الشائع للعلمانية بانفصال الحياة العامة؛ السياسية والعلمية وحتى الاقتصادية عن القيم الدينية ولكن هذا يشير فقط إلى أولى حلقات العلمانية، وهذا ما اصطلح عليه المسيري بالعلمانية الجزئية، فالحضارة الغربية الحديثة قد «**نجحت في الاحتفاظ بثنائيةخصبة في حياة البشر حتى عام 1965. حيث تم تحديث وعلمنة الحياةالعامة وجعلها منفصلة عن القيمة. ولكن الحياة الخاصة ظلت منضبطة ومحكومة بمجموعة من القيم المسيحية أو قيم مسيحية تم علمنتها بشكل سطحي. فالحياة العامة أصبحت مجال الصراع والتنافس وظل الإنسان الغربي في الوقت ذاته منضبطاً قادراً على إعلاء رغباته وإرجاء الإشباع، مما جعله**

*- طرح المسيري الكثير من التعريفات في كتابه المشترك مع عزيز العظمة، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة ،العلمانية تحت المجهر دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سبتمبر 2000، ص58- 92.

مواطناً صالحا منتجا»[1]. كما أن العلمانية الجزئية تركت حيزا للقيم الأخلاقية والدينية لذلك وسمها بأنها علمانية أخلاقية أو علمانية إنسانية.

تجدر الإشارة إلى أنّ عبد الوهاب المسيري لم يرفض هذا النوع من العلمانية؛ إذ يقول «**وأنا بحسباني مدافعا عن الإنسان والإيمان، لا أرى أي غضاضة في تقبل العلمانية الجزئية، أي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد (بالمعنى المباشروالمحدد للكلمة). إذ إنني بكل صراحة لا أحب أن أرى شيوخا أو قساوسة أو فلاسفة أو أساتذة أدب إنجليزي يجلسون في لجان تناقش طرق تحسين التصديرو ميزان المدفوعات أو نوع السلاح الذي يجب علينا تزويد جيشنا به، فمثل هذه الأمور الفنية يجب أن تترك للفنيين**»[2]. ولكن بمعنى آخر ألم تؤثر علمنة الاقتصاد والعلم والسياسة على وضعية الإنسان ورؤيته للآخرين وفتحت المجال لغزو العالم من أجل السلع والسوق وبالتالي أنتجت إنسانا طبيعيا ماديا ؟ والصراع اللاأخلاقي في عالم السياسة أليس سببه الانفصال عن القيم؟ فلماذا عمق المسيري من خطورة العلمانية الشاملة –كما سنرى- بينما تقبل العلمانية الجزئية ورأى أنها لا تتجاوز فصل الدين عن الدولة فعلا، بحيث يصبح لكل متخصص حقله ومجاله الذي يشتغل فيه فلا يُعنى أهل الدين بالسياسة أو الاقتصاد، بالرغم من أنها مجالات حساسة لابد لها من مرجعية أخلاقية ودينية لحماية الحقوق وعدم تجاوز الحدود والتعدي على الآخرين، لكن بحسب المسيري هي أخف ضررا لأنها لم تتدخل في الحياة الخاصة وتلغي القيم الأخلاقية والدينية والإيمان بالميتافيزيقا.

ب- **العلمانية الشاملة.**

اعتبر المسيري سنة 1965 ميلادا للحداثة السائلة حيث اتسعت رقعة انفصال الدين/ القيم؛ فعند مواصلته رصد بقية حلقات العلمنة ألفى مسألة فصل القيمة قد تجاوزت الحياة العامة إلى الحياة الخاصة، وهذا ما اصطلح عليه "العلمانية الشاملة"، وهي«**رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفي "كلي ورائي" تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات "الميتافيزيقية" بكل مجالات الحياة. فإما أن تنكروجودها تماماً في أسوأ حال، أو تهمشها في أحسنه، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كل ما فيه في حالة حركة ومن ثم فهو نسبي. ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية "الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة" وأخلاقية**

1-سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، ص188.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص299.

"المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق" وتاريخية "التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية" ورؤية للإنسان "الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعي/مادي" والطبيعة "الطبيعة هي الأخرى مادة في حالة حركة دائمة"... ويمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية/المادية» أو «العلمانية العدمية»»[1]. بمعنى آخر تمثل العلمانية الجزئية مرحلة تفكيك مركزية الإله وأصبح الإنسان بعقله مركز الكون ومصدر القيم وقد ظهرت منذ عصر النهضة وبدايات مرحلة الحداثة، ثم استمرت عملية التفكيك لتشمل الإنسان في حد ذاته؛ فاتسعت رقعة العلمنة لتشمل كل جوانب الحياة وأزيحت المرجعية العقلية التي كانت منبع القيم من المركز وأصبحت المادة هي مركز الكون، ولم يعد لا الدين ولا حتى العقل مصدرا للقيمة وهذه هي العلمانية الشاملة التي تحققت بشكل كبير وواضح واكتملت حلقاتها في مرحلة ما بعد الحداثة.

2- <u>علاقة الجماعات الوظيفية اليهودية والصهيونية بالعلمانية الغربية.</u>

بلغ مفهوم العلمانية عند المسيري ذروته عند سكِّه مصطلح العلمانية الشاملة؛ إذ إنه يقع في صلب نموذجه (الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة) التفسيري، فأصبح البنية التصورية التي يرى المسيري من خلالها المشروع التحديثي الغربي بنظرياته وفلسفاته وعلومه ومصطلحاته وأدبه ورؤاه وسلعه وإعلامه وكولونياليته وعلاقته بوضع الجماعات اليهودية والاحتلال الصهيوني، إذ إنه بواسطة هذا النموذج استطاع تفسير العلمانية في علاقتها بمفاهيم ورؤى وظواهر أخرى، فبحسبه لا يمكن تفسيرها دون رصد علاقة المنظومة العلمانية بظاهرة العولمة، أو بالظاهرة الإمبريالية التي فكَّكت أوصال العالم والبشر حرفيا، وكذلك في علاقتها بالظاهرة العنصرية التي واكبت الزحف الإمبريالي، وبظهور نخب حاكمة مغتربة في العالم الثالث تحكم من خلال الإرهاب والقمع، بمساندة الدول الغربية الديموقراطية العلمانية، وكذا بظواهر مثل النازية والصهيونية التي قامت بتفكيك الإنسان البولندي والروسي واليهودي في أوروبا والإنسان الفلسطيني في المشرق العربي[2]،كما لا يمكن تفسير هذه الوقائع والظواهر والمنظمات دون ربطها بالعلمانية من حيث مرجعيتها ونموجها المهيمن، لأن العلمانية الشاملة أصبحت رؤية شمولية كونية بموجبها تحَوَّل العالم «**إلى مادة استعمالية، وهي تمثل بهذا المعنى الوجه الآخر للامبريالية التي حولت**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص209، 210.

2- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، ص32.

العالم (آسيا وإفريقيا والأمريكيتين) إلى مادة استعمالية يوظفها الإنسان الغربي الأقوى لصالحه. ويمكن القول بأن العلمانية الشاملة قامت بتنظيم الداخل الأوربي بشكل صارم، فَرَشَّدت الإنسان الغربي وجَيَّشَت الجيوش، وقامت بغزو العالم غزوة إمبريالية شاملة... والصهيونية التي حولت أرض فلسطين والفلسطينيين أنفسهم، بل وأعضاء الجماعات اليهودية في العالم إلى مادة استعمالية قابلة للتوظيف (تهجير يهود العالم من أوطانهم- تهجير الفلسطينيين خارج وطنهم)، أقول إن الصهيونية بهذا المعنى إحدى تبديات نموذج العلمانية الشاملة»[1]. فتفكيك المسيري لمفهوم العلمانية وتوضيحه لما أطلق عليه العلمانية الشاملة بواسطة تحليل نماذجي مركب لا يخرج عن نطاق تفكيك السَّرديات الكولونيالية؛ فقد اتضح مع هذا النموذج أن الصهيونية وأدبياتها وديباجاتها ما هي إلا استمرار لعمليات الامبريالية الغربية؛ حيث أن انفصال العالم بكل مجالاته عن القيمة سمح بتوظيف الإنسان لخدمة الإنسان الغربي-ولا يبتعد هذا عن نسق الاستعباد-.

إنَّ الدولة الوظيفية الصهيونية في فلسطين تستمد شرعيتها من هذا النموذج المعرفي الغربي الذي ما عاد يؤمن بالإنسان؛ قيمه، إنسانيته، كرامته وحقه في أن يعيش وِفق نمطه وهو يته الخاصة، فالغرب بصفته مركزَ العالم والمُتحكّم في قوانينه له الحق أن يوظِّف الشعوب والأفراد لمصالحه، فتأسَّست الصهيونية وهي منظمة غربية لا تخرج عن إطار الإيديولوجية الغربية لتكرِّس نفس المبدأ والأسلوب والرؤية في التعامل مع اليهود ومع الأغيار، وبذلك أصبح اليهودي صورة عن الإنسان الغربي في إطار علاقته مع المستعمَر الفلسطيني بوصفه مستوطنا موجَه لتحقيق غايات مادية -وليس كما يزعمون ويُشَرعِنون غزوهم بسرديات دينية- ثم يتحول هو نفسه إلى إنسان محوسَل وموظف لصالح الغرب لأن مشروعه الامبريالي يخدم الغرب، وناتج عن رؤية الغرب المشيِّئة للإنسان والشعوب، ومسألة الانفصال عن القيمة تشمل اجتثاث الإنسان من وطنه وانتمائه وهويته، وقد تمرد الكثير من اليهود عن قرار تهجير اليهود إلى فلسطين حيث يرون أن وطنهم هو الوطن الذي ولدوا ونشأوا فيه وأمَدّوه من فكرهم وجهدهم لإنمائه، وعانوا من الكثير من الضغوطات داخل أوطانهم الأصلية من أجل اضطرارهم للهجرة غصبا، وحتى اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين كلما مضى الوقت كلما تم إثبات عدم تمكنهم من التجذر في الأراضي المحتلة -مهما سعت المنظمة الصهيونية لإنشاء هوية ودولة يهودية- لاسيما في القدس

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص303.

ويبقى الأمر أقل وطأة في تل أبيب لأنها مدينة على الطراز الغربي فتحاكي هويتهم الغربية، على عكس القدس مدينة المتدينين التي يشعرون فيها بالغربة، وهذا من شأنه أن يدحض كل المزاعم الدينية بخصوص عودة اليهود إلى فلسطين، فأي دولة وهوية يهودية في ظل احتلال مدفوع بأسس علمانية تقضي بالانفصال الكلي عن الدين والقيم الأخلاقية، فالأديان لا تُشرعِن التقتيل والتهجير، ولا تسمح بإحلال شعب محل شعب آخر، إنها ليست تعاليم دينية وإنما إيديولوجية غربية عنصرية رغم مضي مئات السنين لم تتقبل الجماعات اليهودية ضمن نسيجها الاجتماعي رغم استفادتها منهم، ولكن بعد أن استطاعت أوروبا جني المال والثروات من مستعمراتها انتهت وظيفة اليهود الحِرَفية والمهنية والمالية داخل أوروبا فكان لا بد من طردهم خارجها وتهجيرهم وتوظيفهم كقتلى مستوطنين في الشرق الأوسط.

ثالثا: نموذج الحلولية الكمونية.

1- المفهوم.

تتبدى الحلولية الكمونية بالدرجة الأولى على المستوى العقائدي والمعرفي، وقد صاغ المسيري هذا النموذج من أجل التأريخ لعقيدة اليهود وانحراف مسارها من التوحيد والتجاوز إلى الحلولية الكمونية حيث سيطرت القبّالاه على العقيدة اليهودية وحل النص غير المقدَّس مكان النص المقدَّس«**وهنا يظهر اليهودي بحسبانه الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة في واقعها المأساوي والملهاوي، وفي مقدرتها الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه، وعلى الصعود إلى أعلى درجات النبل وعلى الهبوط إلى أدنى درجات الخساسة**»[1]. ومن خلال هذا النموذج يمكن الوقوف على الصراع الحاصل في اليهودية وفي سائر الأديان بين الحلولية الكمونية ونموذج التوحيد والتجاوز.

سبق أن عرَّفنا النموذج المعرفي بأنه رؤية كلية ونهائية للإله والإنسان والطبيعة ومجموعة من الإجابات حول الوجود الإنساني؛ فالاختلاف بين نموذج التوحيد والتجاوز-وهو النموذج الإسلامي- ونموذج الحلولية الكمونية يعود إلى رؤية للإله والإنسان والطبيعة، «**فالتوحيد هو الإيمان بإله واحد، قادر فاعل عادل، قائم بذاته، واجب الوجود، منَزَّه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه**

1- عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان، ص343

التماسك. وهو لأنه مفارق للكون يخلق حيزاً إنسانياً وحيزاً طبيعياً الأمر الذي يمنح الإنسان الاستقلال عن سائر الموجودات والمقدرة على الاختيار وعلى تجاوز عالمه المادي وذاته الطبيعية المادية. أما الحلولية الكمونية،.. فهي الإيمان بإله حال كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ، أي أن مركز الكون كامن فيه، وهو بحلوله هذا يلغي أي حيز، إنسانياً كان أم طبيعياً، ومن ثم فإن التوحيد هو عكس الحلولية الكمونية. كما أن تصاعد معدلات الحلولية الكمونية يعني تزايد محاولة تفسير الكون في إطار القوانين الكامنة فيه دون الإهابة بأية قوانين خارجة عنه متجاوزة له»[1].ومنه فالمقصود بالحلولية امتزاج الإله بالعالم، والخالق بالمخلوق أي أن الإله والعالم سواء كان طبيعة أو إنسانا يصبح كلا واحدا، لذلك اصطلح المسيري على هذه الرؤية بالواحدية الكونية لأن كل العناصر تَتوحَّد في جوهر واحد بموجب هذا النموذج المعرفي، أما الكمونية فتعني أن مركز الكون موجود في الداخل غير مفارق كامن فيه وسنعود هنا إلى مسألة انفصال القيمة وتفكُّك المراكز؛حيث حلَّت القيم المادية محل القيم الدينية والأخلاقية، وتَفكَّك المركز المتجاوز وحلَّ محلّه المركز الكامن في الكون(الإنسان ثم الطبيعة)، فبعد أن حَلَّ الإله في الكون تلاشى وتفكَّك ولم يعد له حيّزه الخاص المفارق لعالم الإنسان والطبيعة؛ على عكس العقائد التوحيدية التي تجعل من الإله المبدأ الواحد المتجاوز لعالم الإنسان والطبيعة، دون أن يفارقه بحيث أنه هو خالقه ومحركه ومرجعيته، ولا يذهب هذا النموذج بعيدا عن نموذج العلمانية الشاملة إذ يتمحوران حول نفس الفكرة "انفصال القيمة" وعلاقة الإنسان بالطبيعة والإله.

2- <u>علاقة الحلولية الكمونية بالامبريالية الغربية والصهيونية.</u>

لا ينفصل هذا النموذج عن سابقيه في استخدامه كأداة تحليلية لتفسير التشكيل الحضاري الغربي الحديث، لأنَّ الحلولية الكمونية الواحدية المادية* هي الرؤية المهيمنة على الحضارة الغربية، وبذلك قدَّم المسيري «**مفهوم الحلولية الكمونية، حيث يتصور أن القيمة المركزية في**

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص198.

*- يجب أن نشير في هذا السياق إلى أن الحلولية الكمونية لا تعني فقط الواحدية المادية التي فكَّكت الإله وألغت مبدأ التجاوز، بل هناك أيضا ما يسمى بوحدة الوجود الروحية وهي منظومات حلولية كمونية مثالية أو شبه مثالية مبدأها الواحد يسمى الإله، نفس العالم، روح التاريخ، القوة الدافعة، الوثبة الحيوية، إرادة القوة وهي تذهب إلى ما تذهب إليه الرؤية الحلولية المادية؛ إذ تنظر للكون أيضا بأنه مكون من جوهر واحد مكتف بذاته يحتوي على مركز هوركيزته الأساسية داخله ويمكن رد جميع الظواهر الموجودة فيه إلى هذا المبدأ الواحد، ولكن المسيري اهتم وركَّز على الواحدية المادية لا الواحدية المثالية لأنَّها هي النموذج المهيمن على التشكيل الحضاري الغربي الحديث، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص241، 242.

الحضارة الغربية تمر بمراحل للحلول المتتالى، فيحل العقل الإنساني محل القيمة الدينية، ويتغير المطلق المعرفي من الدين- وهو مطلق إلى العقل الإنساني- وهو نسبي. ومن هذه العملية يتخذ العقل الإنساني صفة ليست فيه، فيصير مطلقا رغم أنه نسبي. ويريد المسيري هنا أن يشرح عملية التحول من القيم الدينية إلى القيم الدنيوية، واصفا بذلك تحول الحضارة الغربية من الطور الحضاري الذي تميز بسيادة القيم الدينية، إلى الطور الحضاري المعاصر الذي يتميز بسيادة القيم الدنيوية»[1]. استهدفت أولى حلقات الحلولية الكمونية "الإله" حيث تمَّ تفكيكه بأن حلَّ في العالم وتوحَّد مع الطبيعة والإنسان وحلَّ الإنسان محله بوصفه المركز وبواسطة عقله يمكن أن يتحكم في الطبيعة ويفهم العالم من حوله دون أي مرجعيات متجاوَزة، وتواصلت عمليات التفكيك والحلول وسرعان ما تم تفكيك الإنسان والثنائية الصلبة (الإنسان/ الطبيعة)؛ فاتسع «**نطاق دائرة الحلول والكمون ليشمل الكون بأسره وتصبح كل الأشياء موضع الحلول ومن ثم تتعدد المراكز ويصبح العالم لا مركز له. وهذه هي الحلولية الكمونية الشاملة السائلة، إذ يتجلَّى المركز من خلال كل الكائنات فيذوب فيها ويختفي وتفقد كل الكائنات حدودها وحيزها، إذ تختفي المساحات بينها ومن ثم هويتها وتعَيُّنها وقيمتها وتذوب في القوة الواحدة التي تسري في الكون وتتخلل ثناياه "القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها" وتعود الأشياء إلى حالة جنينية رحمية محيطية "تشبه الفطيرة" تسقط أية ثنائية أو تعددية ولا تعرف تمييزاً بين ما هو أعلى "في قمة الهرم" وما هو أدنى "في قاعدته"، وما هو هامشي وما هو مركزي، وما هو خير وما هو شر؛ نظام دائري مصمت لا تتخلله ثغرات أو مسافات، تشبه نهايته بدايته، وتشبه قمته قاعدته، وتشبه أسبابه نتائجه، وتشبه هوامشه مركزه، ومن ثم تنشأ إشكاليات في النظام المعرفي والأخلاقي، إذ تفقد الأشياء حدودها وهويتها ويصعب التمييز بينهما، كما تصعب التفرقة بين الخير والشر، وتختفي الإرادة والمقدرة على التجاوز وتسود الواحدية والحتمية)»**[2]. فالحلولية الكمونية أيضا تمر بحلقات شأنها شأن العلمانية لأنهما مرتبطتان بالمشروع التحديثي الغربي الذي يمر بدوره بمراحل (التحديث- عصر النهضة- الحداثة، ما بعد الحداثة) وبنموذج العلمانية الذي يرصد الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة.

1- رفيق حبيب، نحو إطار معرفي جديد لتفسير الحضارة؛ قراءة في أبعاد النموذج المعرفي عند المسيري، ص170.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص198.

أصبحت الفلسفات والنظريات والمصطلحات الغربية موجَهة من قبل هذا النموذج الحلولي الذي ينكر التجاوز ويرى أن كل ظاهرة مكتفية بذاتها تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها، لذلك قام المسيري بتفكيك الخطابات الغربية (فلسفية، أدبية، دينية، سياسية وحتى اقتصادية) بواسطة هذا النموذج، فبحسبه أن الاتجاهات والفلسفات التي تقود إلى مبدأ اللذة والشذوذ الجنسي في عالم بلا قيم والفلسفة المادية والفلسفة النيتشوية هي فلسفات حلولية؛ إذ تجعل الإنسان مكتفيا بذاته، لا تحُدُّه حدود ولا تمنعه قيود اجتماعية أو أخلاقية أو دينية من تحقيق لَذَّاته[1]، وقد ظهرت مع تيارات ما بعد الحداثة فانعكس ذلك في النظريات والاستراتيجيات والمناهج القرائية ومختلف الخطابات والأدبيات وبما فيها استراتيجية التفكيك.

من خلال تفسيره للحضارة الغربية بواسطة هذا النموذج قام المسيري بتفسير الظواهر اليهودية في سياقها الحضاري التاريخي، بحيث لا تخرج عن إطار النموذج المعرفي الغربي ومن شأن هذا النموذج أن يفكِّك السردية القائلة بأن العودة إلى فلسطين دافعها ديني، فقد أثبت هذا النموذج أن الصهيونية إيديولوجية حلولية وثنية تركت نموذج التوحيد والتجاوز إلى نموذج الحلولية العلمانية وسردياتها الدينية ما هي إلا تعمية على مخططاتها الامبريالية الدنيوية المادية.

رابعا: نموذج الترانسفير والاستيطان الصهيوني.

لم تقتصر دراسة المسيري النماذجية على صياغة النماذج الثلاث الأساسية في مشروعه، فإلى جانبها صاغ نماذج أخرى بغية تفسير ظواهر أخرى على غرار نموذج **"الترانسفير" (transfer)** ولا يخرج هذا النموذج بدوره عن مسألة انفصال القيمة في الحضارة الغربية ونموذجها المعرفي،صاغ المسيري هذا النموذج بغية التفسير والتأصيل لهجرة اليهود ونقلهم خارج أوروبا وما قام به الاستعمار الأوروبي من تصدير للبشر والمشاكل السيئة نحو المستعمَرات، و«**ترانسفير» transfer كلمة إنجليزية تعني حرفياً «النقل»، وتستخدم عادةً للإشارة إلى طرد عنصر سكاني من محل إقامته وإعادة توطينه في مكان آخر. وهي تُستخدَم في الخطاب السياسي العربي للإشارة إلى محاولة الصهاينة طرد العرب ونقْلهم "ترانسفير" من فلسطين، إلى أي مكان خارجها، ونقل "ترانسفير" اليهود إليها. ولكننا نذهب إلى أن الترانسفير يعبر عن شيء جوهري وبنيوي في الحضارة الغربية الحديثة يتجاوز المستوى السياسي. إنها حضارة يهيمن عليها**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص297.

النموذج العلماني الشامل تدور في إطار المرجعية المادية "وإنكار التجاوز ونزع القداسة" ولذا، فإن ملامح هذه الحضارة كافة تتبدى في مفهوم الترانسفير، سواء من ناحية الرؤية أو من ناحية الممارسة. فهذه الحضارة ترى العالم مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأي شيء»[1]. لقد ساعد هذا النموذج المسيري على معرفة خلفيات الاستيطان الصهيوني في فلسطين وجذوره المتأصِّلة في بنية الحضارة الغربية الحديثة التي تغلغل فيها النموذج المادي العلماني الامبريالي الذي تنتج عنه رؤية هيمنة واستعباد وتحقير للإنسان والشعوب والنظر إليه كشيء يمكن نقله من مكان إلى آخر دون أي اعتبار لمشاعر الانتماء إلى المكان، والتجذر الوجودي والهوياتي.

إنَّ الرؤية المادية تعاملت مع الإنسان بنفس الطريقة التي يتم التعامل بها مع السلع والأشياء؛ فكأن هذا الإنسان هو دال بلا مدلول مفرغ من أيّ ميزة تفرِّقه عن الحيوان وعن الطبيعة، لذلك وسم المسيري الحضارة الغربية بأنها "حضارة الترانسفير" وقد تبدى هذا النموذج بشكل أكبر في فترة ما بعد الحداثة حيث لا مركز ولا هامش، ولا داخل ولا خارج، ولا فرق بين الأشياء فكلها خاضعة لمنطق المادة وكل الأمور متساوية وكل الظواهر نسبية وبالإمكان أن يحل شيء مكان شيء آخر بسهولة[2]، ولكن قبل الحديث عن فترة ما بعد الحداثة قد حدث أن غزت أوروبا العالم وجعلت مستعمَراتها مادة استعمالية لتوفير الموارد الطبيعية والثروات بل من خلال هذا النموذج يمكن القول أنها استعملته كمكب لنفاياتها البشرية والصناعية، وعليه قد تمظهر الترانسفير من خلال حركة الاكتشافات وإبدال شعب مكان شعب آخر؛ مثلما حدث في أمريكا إذ أُبِيد الهنود الحمر وحلَّ محلهم جنس آخر، ومن خلال تصدير مشاكل أوروبا ومواطنيها السيئين للجنوب وتوطينهم هناك وتصبح لهم سطوة وأسياد على أصحاب الأرض؛ مثلما فعلت فرنسا عند استعمارها للجزائر إذ قامت بتهجير اليهود والمجرمين والسجناء إلى الجزائر؛ والعكس صحيح حيث قامت بنفي الجزائريين إلى كاليدونيا الجديدة وتوظيفهم كعمالة.

رُبِط مفهوم التقدم بالانتقال من مكان إلى آخر والارتحال وعدم الاستقرار في سكن واحد وعمل واحد حيث لا يهم الاستقرار والانتماء بل على الإنسان أن يلاحق الإيجار البخس والأجر الباهض أي الركض وراء المادة من مكان إلى آخر، أضف إلى ذلك رفض الإنسان أي يقين معرفي

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص323، 324.

2- يُنظَر سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، ص291.

والرضا بالجزئيات؛ فينتقل من حقيقة إلى أخرى كما يظهر في المنظومة الجمالية من خلال الموضة التي تتغيَّر كل عام وأيضا من خلال حضارة الفوارغ والنفايات والتآكل المكرَّسة من خلال الأكل السريع ورمي زجاجات العصير ، كما أن نظر الإنسان الغربي للإنسان على أنه مادة استعمالية ذو منفعة مادية قد أفرز ظاهرة انتقال المسنين إلى دور العجزة بعد انقضاء دورهم وفائدتهم المادية في الأسرة والمجتمع إلى جانب تمظهره في الجنس العرضي والميل الجنسي الشاذ. واختلاف أشكال الأسرة (رجل وخليله وأطفال، زوجة وزوج وخليله، امرأة وامرأة وأطفال) كما أن النظام العالمي الجديد تعبير صريح عن الترانسفير، بالإضافة إلى الإبادة النازية لليهود والغجر والسلاف[1]، فكل هذه الظواهر والأحداث والأفعال الإجرامية في حق إنسانية الإنسان وكرامة الشعوب مردُّها إلى نموذج الترانسفير وبواسطته يمكن تفكيك سردية عبء الرجل الأبيض والرسالة الحضارية التي من أجلها غزت أوروبا العالم؛ فالتحليل النماذجي أثبت أن الاستعمار الأوروبي يصدر البشر والمشاكل والنفايات الصناعية خارج أوروبا، والسبب في هذا هو النموذج المعرفي المهيمن على الحضارة الغربية الحديثة العلمانية الحلولية الكمونية؛ إذ لا تحكمها مبادئ ولا قيم أخلاقية ولا دينية ولا حتى إنسانية، فالاستعمار لم يخدم الشعوب ولم يحضرها بل حقنها بسموم النفايات مما لوَّث بيئتها العذراء، واغتصب طهر قِيَمِها وبساطة تركيبة عيشها وأدخل عليها مظاهر العنف والإجرام.

كانت حضارة الترانسفير بموجب نموذج الجماعة الوظيفية توظِّف اليهود داخل أوروبا لجني المال وتسخيرهم للأعمال الخارجة عن قانون البشر والسماء، ثم تم تهجيرهم إلى فلسطين ليتطور مفهوم الجماعة الوظيفية إلى مفهوم الدولة الوظيفية الذي مكَّننا من تفكيك سرديات الصهاينة بخصوص العودة إلى فلسطين، وبعد مواصلة المسيري لتفكيك الظواهر الغربية والصهيونية والربط بينها استطاع من خلال هذا الإطار المعرفي الترانسفيري أن يكشف حقيقة «**عملية الاستيطان الصهيونية التي هي في جوهرها تصدير لإحدى مشاكل أوربا الاجتماعية "المسألة اليهودية" إلى الشرق، فيهود أوربا هم مجرد مادة "فائض بشري لا نفع له داخل أوربا يمكن توظيفه في خدمتها في فلسطين"، والعرب أيضاً مادة "كتلة بشرية تقف ضد هذه المصالح الغربية"، وفلسطين كذلك مادة فهي ليست وطناً وإنما هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة يطلَق عليه كلمة «الأرض». فتم نقل العرب من فلسطين ونقل اليهود إليها،**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص325-329.

وتمت إعادة صياغة كل شيء بما يتلاءم مع مصالح الإنسان الغربي»[1]. فالمنظمة الصهيونية كانت تبحث لليهود على أرض سواء كان إيثيوبيا أو فلسطين لنقل الجماعات اليهودية التي انتهت وظيفتها في أوروبا إلى مكان آخر من أجل أن تتخلص منها أوروبا باعتبارها فائض بشري وآفة بشرية، بغض النظر أو إعطاء أدنى اعتبار لمشاعر انتماء هؤلاء اليهود إلى أوطانهم التي ولدوا وعاشوا فيها وقدموا لها الكثير من الفكر والمال، وبدون أي شعور بالمسؤولية تجاه الشعب الذي سيستعمَر وتستوطن أراضيه، ولإضمار هذا النموذج استعملوا مصطلحات كثيرة وسرديات مظللة منها شعار "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض" فـ«**هذا الشعار السوقي الساذج ينتمي إلى نمط متكرر في الخطاب الحضاري الغربي الحديث الذي أفرز الرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية، التي قامت بعلمنة الرؤى الإنجيلية وحولتها من صياغات مجازية تتحقق في آخر الأيام بمشيئة الإله إلى شعارات استيطانية حرفية تتحقق الآن وهنا وبقوة السلاح. وهذه الرؤية للكون (الطبيعة والبشر) باعتباره مادة استعمالية تضع الإنسان الغربي في المركز، ومن ثم يصبح العالم كله فراغا بلا تاريخ وبلا بشر، وإن وجد بشر فهم مادة استعمالية عرضية لا قيمة لها**»[2]. وعليه نظر الصهاينة إلى فلسطين على أنها أرض غير مأهولة من حقهم توظيف ما وجدوا فيها من مواد استعمالية "الفلسطينيون"بحسبهم، فيمكنهم الانتقال إليها وتهجير سكانها الأصليين إلى أمكان أخرى حتى يصلوا إلى هدفهم المتمثل في طرد أصحاب الأرض وإقامة دولة يهودية خالصة دون أي أعباء أخلاقية أو دينية.

وأن تَسِم الشرق الأوسط والعالم العربي بامتداده الجغرافي والتاريخي والحضاري وتجذره الهوياتي بـ"المنطقة"، وتسمي بلدا بشعبه -ونقصد فلسطين- "أرضا"؛ يعني أنك لا ترى الإنسان وتستعبده وتقمع صوته وتنكر وجوده وتلغيه من الخارطة الجغرافية ومن صفحات التاريخ ليس لشيء سوى لأنك الأقوى وبإمكانك أن تفرض سردياتك، وتَنقُل البشر وتتحكَّم في حركتهم مثل عرائس الكراكوز ومرد كل هذا إلى بنية تصورية أجابت عن الأسئلة الكلية لهذا الكون بعناصره الأساسية (الإله، الإنسان، الطبيعة)؛ فقرَّرت تفكيك كل شيء وفصلت الإنسان عن القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية فاستباح القوي لنفسه الاستدمار والاستيطان استعمال البشر لخدمة مصالحه، فما قام به الاستعمار الأوروبي وما هي ماضية في تحقيقه أمريكا والغرب بشكل

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص325.

2- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص68.

عام عبر الامبريالية بأنواعها هو مستمر في التحقق مع الاحتلال الصهيوني لفلسطين وتطبيع الأنظمة العربية العلاقات معه؛ وعليه فالصهيونية ليست حركة ذات أصول دينية كما تدعي السَّرديات المشاعة إنما هي تنظيم أوروبي معاد لليهود في إنسانيتهم هدفها توظيف اليهود لخدمة الغرب والقيام بعملية ترانسفير مزدوجة تحت شعار حق العودة.

خلاصة:

ساعدت هذه النماذج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية من حيث هي امتداد للسرديات الكولونيالية الغربية، وقد توصَّل إلى أن النموذج المهيمن على الاحتلال الصهيوني وممارساته وخطاباته لا يخرج عن البنية التصورية الغربية الواحدية المادية التي شيأت الإنسان وتعاملت معه باعتباره مادة يمكن استغلالها وتوظيفها ونقلها من مكان إلى آخر لخدمتها هي باعتبار أن العالم يتمركز حول الغرب، وبهذا استطاع المسيري أن يُفكِّك الكثير من المقولات الشائعة الصادرة عن نظرية المؤامرة حول الجماعات اليهودية، الأمر الذي جعل الكثير يعتبر المسيري مدافعا ومتعاطفا مع اليهود، والحقيقة أن المسيري اعتبر الجماعات اليهودية إحدى ضحايا النموذج المادي الغربي الذي لم يسلم من جرائمه الإنسان الغربي في حد ذاته، بل إن الدراسة النماذجية التي قام بها المسيري توصَلت إلى أن اليهود ينتمون إلى مجتمعاتهم وأوطانهم الأوروبية؛ فاليهودي هو إنسان غربي تمت حوسلته، وتم إيهامه هو أولا غير من خلال سرديات العودة بأنه منفي في أوروبا ولابد من عودته إلى أرضه الخالية من البشر تحت شعار "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، وانطلاقا من هذه النماذج التي شكَّلت رؤية المسيري المركبة والشمولية للجماعات اليهودية والاحتلال الصهيوني؛ تمكَن المسيري من تفكيك الكثير من الأكاذيب والألاعيب الأسلوبية والمراوغات البلاغية والادعاءات الزائفة التي تضمر نموذجا ماديا وأهدافا تخدم الغرب بالدرجة الأولى ضحيتها العالم العربي واليهود باعتبارهم جماعات وظيفية، وبناء على ذلك فكك المصطلحات والخطابات الصهيونية ليؤكد على العقد الصامت بين الصهيونية والمنظومة الغربية الامبريالية، وهو ينتقل من النموذج إلى الخطاب والظواهر والعكس في حركة حلزونية ليختبر نماذجه ومقدرتها التفسيرية وتركيبيتها، وسنقف في المبحث القادم عند بعض الحقائق التي توصل إليها المسيري بناء على تصوره المؤسس علميا للصهيونية والمنظومة التحديثية الغربية الامبريالية.

المبحث الثالث: الامبريالية الغربية وصلاتها الفكرية المضمرة بالإيديولوجيا الصهيونية.

أولا: تفكيك الديباجات اليهودية للحركة الصهيونية.

إنَّ الاعتماد على الدراسة النَّماذجية يُمَكِّن الباحث من الوصول إلى البُنى العميقة في النصوص والأشخاص والظواهر والحضارات والثقافات، ولا يقف التحليل النَّماذجي عند كشف الحقائق وخلخلة السَّرديات لتفصح عن تناقضها ومخبوءاتها بل يصل بصاحبه إلى الكشف عن العلاقات الدفينة والمسكوت عنها بين كيان وآخر؛ نظرا لرؤيته المركبة وربط موضوع الدراسة بمواضيع وسياقات أخرى، وهو الأمر الذي مَكَّن المسيري من الكشف عن الكثير من الحقائق وتفكيك الكثير من المعتقدات والصور النمطية الشائعة حول اليهود والصهيونية؛ تلك السَّرديات التي تتراوح بين العداوة والتعاطف، بين الضعف والجبروت، بين المسكنة والدهاء، تلك السَّرديات التي تدعي الحق والتديُن والروحانية وتُضمِر الباطل والإلحاد والمادية.

وكعادته المسيري لا يقوم بدراسته مدفوعا بأي عداوة أو مؤامرة، فحتى في تحليله للصراع العربي الإسرائيلي وفي تفكيكه لخطابات العدو يبحث عن الإنسان؛ يهوديا كان أو عربيا، لذلك الخطاب التفسيري للمسيري من شأنه أن يكشف لليهود الظلم والتزييف والألاعيب الممارسة عليه هم بالدرجة الأولى قبل أن يتم توجيهها إلى العالم والعرب؛ لأنه قد كشف عن النموذج المعرفي الحقيقي للصهيونية، وأزاح ستار الديباجات اليهودية وأظهر حقيقة استغلال الغرب لليهود وعدائهم لهم المتوارى خلف خطابات التأييد، ودعايا تحكُم اللوبيات اليهودية في الحكومات والمنظمات والمؤسسات الاقتصادية والسياسية عبر العالم، من أجل كل هذا لم يقف المسيري عند صياغة النماذج التي ذكرناها في المبحث السابق؛ بل عمل على كشف زيف الأكاذيب التي أريد لها أن تكون حقائق تاريخية ومسلمات لا جدال فيها أي سرديات؛ بداية بالمصطلح وصولا إلى الهوية اليهودية، وكعاداته لا يفكِك مصطلحا أو فكرة إلا ليقابلها بالبديل؛ الحقيقة مقابل الكذب المزعوم، والمصطلح ما بعد الكولونيالي الذي يعبِر عن النموذج والأنساق المضمرة مقابل مصطلح الآخر المتحيِّز والكولونيالي.

مع المسيري لم يعد الحديث فقط عن الخطابات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية بل كشف لنا عن وجود مصطلحات كولونيالية قام بتفكيكها ومصادرتها من خلال سك مصطلحات تفصِح

عما تم التغافل عنه بوعي أو بدون وعي في خطابات الآخر وهو الأمر الذي دفعه لنقد الخطاب التحليلي العربي في تلقيه لمصطلحات الآخر دون تفكيك لبنيتها، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نقف في هذه الصفحات على كل النتائج والحقائق التي تمكن المسيري من استخلاصها عبر منهجه ولكننا سنحاول تقديم المفاتيح التي تفتح شهية قارئ جهدنا هذا للغوص في كتابات عبد الوهاب المسيري.

1- <u>المصطلح مابعد الكولونيالي المضاد لمصطلح الصهيونية.</u>

الملاحظ أن عبر عقود من الزمن من ظهور الصهاينة على الساحة الدولية مازالت السردية التي تعتبر الصهيونية منظمة يهودية مشاعة بشكل كبير لاسيما عند عامة الناس في الأوساط العربية، وبناء على ذلك اعتُبِر أن ما يقوم به الاحتلال الصهيوني هو النموذج النمطي لكل اليهود، وألصِقت الممارسات الإجرامية الصهيونية باليهود وحدهم باعتبارهم الرأس المدبِّر الداهية اللعوب، ومن خلال دراسة اليهود والصهيونية ضمن سياق تاريخي وحضاري وثقافي تمكَن المسيري من خلخلة الصهيونية بنية اصطلاحية وفكرية.

لقد قام عبد الوهاب المسيري في تفكيكه للسرديات الشائعة حول الصهيونية بتفكيك المصطلح في حد ذاته لأنه ناتج عن نموذج اختزالي يخفي الكثير من الجوانب، وهذا دأب المسيري الذي يرفض أي تعريف ذا مقدرة تفسيرية ضعيفة ويقوم بطرح البديل الاصطلاحي من خلال نموذجه المركب الذي يقارب الظواهر في علاقاتها وسياقاتها المتعدِّدة، لأن المصطلح ليس مجرد كلمة تردِّدها الألسنة بل إنه يضمر نماذج كامنة وحقائق وتزييفات، وتشكِل عملية إعادة تعريف المصطلح وسك المصطلح البديل شكل من أشكال المقاومة في مشروع عبد الوهاب المسيري، ومن أجل أن يعيد المسيري تعريف "الصهيونية" ويصيغ المصطلح البديل اعتمد على استراتيجية في تعريف المصطلحات اصطلح عليها بـ**"التعريف من خلال الحقل الدلالي"**، وهي طريقة طوَّرها لتعريف المصطلحات؛ إذ يتم عرض التعريفات المتاحة ثم استخراج النموذج الكامن أي الرقعة المشتركة بينها ثم يُجَرَّد النموذج ليصبح هو التعريف الجديد، وهو خروج من دراسة التعريفات المعجمية إلى الظواهر الاجتماعية والتاريخية المساهمة في تشكل المصطلح وتحديد المفهوم بمعنى ربط النموذج بالواقع؛ إذ يرفض المسيري التعريفات ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة، والتي تختزل الظاهرة وتُهمِّش بعض جوانبها، وأعاد تعريف عشرات المصطلحات الغربية والصهيونية

والعلمية بواسطة هذه الآلية منها (الصهيونية، العلمانية، الحلولية الكمونية، التقدم، الحداثة، علم اجتماع المعرفة...).

تمكَّن المسيري من خلال **التعريف من خلال الحقل الدلالي** من عرض الدلالات المختلفة والمختلطة والمتناقضة والمتراكمة للصهيونية؛ فعرض الصهيونية في معناها الديني و الغربي وعند المفكرين والفلاسفة والسياسيين، ثم وضع هذا المفهوم في سياق التاريخ الفكري والسياسي والعسكري الغربي إلى أن تبلور المفهوم الغربي للصهيونية بشكل جيد في"وعد بلفور"، ويواصل في عرض المفاهيم وتفكيكها لإثبات ضُعف مقدرتها التفسيرية، ويكشف عن تحيُّز المفاهيم الغربية التي تُعرِّفها بأنها حركة لإعادة اليهود إلى أرض الأجداد، وبالرغم من أنه يحلِّل هذا المفهوم جينالوجيا إلا أنه لا يعود إلى نصوص العهد القديم، لأن من خلال النماذج التي صاغها وطبَّقها في تفكيك المشروع الحضاري الغربي الحديث والاحتلال الصهيوني توصَّل إلى أن لا علاقة للصهيونية بالتاريخ الديني اليهودي[1]، فالصهيونية «**ليست ظاهرة يهودية وإنما هي ظاهرة غربية وُلدت من رحم الفكر الغربي الامبريالي. فحتى العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر لم يكن يربط اليهود أو اليهودية علاقة كبيرة بالصهيونية كفكرة أو مفهوم أو مشروع سياسي واقتصادي عسكري، وقد كان هذا هو الرأي السائد في الأوساط الصهيونية حتى عهد قريب، فأول تاريخ رسمي للصهيونية كُتِب بتكليف من المنظمة الصهيونية وكتبه ناحوم سوكولوف... مكوَّن من جزأين، كرس الأكبر منهما لتاريخ الصهيونية بين غير اليهود**»[2]. وفي هذا دحض صريح لربط الصهيونية بالدين اليهودي.

نقد عبد الوهاب المسيري أيضا الخطاب التحليلي العربي الذي وقع في فخ ترجمة المصطلح "زايونيزم zionism" دون توضيح المفهوم الكامن وراءه فتُرجِم إلى"صهيونية"مع أنه كان من المفروض-بحسبه- أن يترجم إلى "الحركة الصهيونية الاستيطانية الإحلالية"[3]، وذلك بعد تجريد نموذجه الكامن المتمثل في اعتبار الصهيونية حركة استيطانية استعمارية موالية للغرب لا علاقة لها بالدين اليهودي، واقترح بدل مصطلح الصهيونية "الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة"؛ حيث يقول «**ونحن نذهب إلى أن ثمة صيغة صهيونية أساسية شاملة تُشَكِّل التعريف**

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص87-94.

2- المصدر نفسه، ص 90.

3- المصدر نفسه، ص 94.

الحقيقي للصهيونية. والصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة مصطلح قمنا بصكه [بسكه] للإشارة إلى الثوابت والمسلمات النهائية الكامنة في الاتجاهات الصهيونية كافة مهما اختلفت دوافعها وميولها ومقاصدها وطموحاتها وديباجاتها واعتذارياتها»[1]. ويظهر من خلال هذا المصطلح البديل اهتمام المسيري بالمضمون وحرصه على سك المصطلح الذي يفصح عن جوهر المفهوم ويعبر عن النموذج الكامن، فلو تحرى الجانب الشكلي فكان لابد له من سك مصطلح مفرد؛ إذ من شروط المصطلح ألا يتجاوز كلمة أو كلمتين بينما يلاحظ المطَّلع على المنظومة الاصطلاحية التي سكها المسيري وجود عبارات اصطلاحية مثل: "الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة"، "الكمونية الواحدية المادية الصلبة"، "الحلولية الكمونية الواحدية المادية السائلة"...، ويعود ذلك إلى تركيز المسيري على المفهوم وإبراز النموذج المضمر وتوليد صيغة مضادة متحررة من التحيُّزات الغربية والصهيونية.

وبحسب المسيري لا يمكن أن يوصف أي اتجاه أو قول بأنه صهيوني إلا بتوفره على مسلمات تُشكِّل البنية العامة الكامنة لمفهوم الصهيونية وهي[2]:

1- اعتبار اليهود شعب عضوي متماسك يدين بالولاء لنفسه لا ينتمي للحضارة الغربية فهو منبوذ، وأن اليهود جماعة وظيفية فقدت وظيفتها داخل أوروبا فلابد من تحويلها خارجه لتصبح نافعة.

2- نقل الشعب اليهودي خارج أوروبا واستقر الاختيار على فلسطين ليحل محل أهلها الأصليين من خلال نفيهم وإبادتهم.

3- توظيف الشعب اليهودي لصالح العالم الغربي الذي يقوم بدعمه ليضمن بقاءه داخل إطار الدولة الوظيفية في فلسطين.

وعليه نستنتج أن "الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة" تقتضي حوسلة اليهود وتوظيفهم كجماعات ودولة لصالح الغرب قامت بعملية ترانسفير تبادلية تقتضي بتوطين المنفي، ونفي المستقر بقوة السلاح، أي أن الصهيونية تعاملت مع اليهود كمواد وسلع يمكن نقلها من مكان إلى آخر تحرك الإنسان مثل دمى الكراكوز نتيجة نموذجها الكموني الحلولي، لذلك مصطلح "صهيونية" لايُعبِّر عن هذه الأبعاد الاستيطانية والاستعمارية والتشييئية، ومنه لابد من استعمال

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص 94.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص 95.

تعبير "الحركة الصهيونية الاستيطانية الإحلالية" و "الصيغة الصهيونية الأساسية الشاملة" حتى يتم إدراك منطلقها وأهدافها وغاياتها وارتباطاتها بتوجهات وأهداف أخرى من خلال الدال قبل التعمق في المفهوم، كما أنها صيغ تشي بالعقد الصامت بين الحضارة الغربية والحركة الصهيونية وحقيقة العداء والغل الذي تضمرانه تجاه اليهود والرغبة في تصديرهم باعتبارهم فائضا بشريا خارج أوروبا على أن يتم توظيفهم واستغلالهم لصالح الغرب، وهذا عكس ما تُروِّجه السَّرديات والمصطلحات المشاعة.

2- **تفكيك الخطاب الصهيوني**.

لا يختلف الخطاب الصهيوني عن سائر الخطابات الكولونيالية؛ حيث أنه يظهر من النوايا والدعاوى عكس ما يضمر من أنساق ونماذج معرفية، وعليه شدَّد المسيري على ضرورة أن نقرأ «**النصوص الصهيونية بحذر شديد، وأن نحاول الوصول إلى المفاهيم الكامنة وراء المصطلحات والنماذج الإدراكية، وأن ندرك الحيل البلاغية التي يلجأ إليها الصهاينة لإخفاء عنصريتهم وتحيزهم ولتمريرها بحيث تصبح مقبولة لأكبر عدد ممكن من قطاعات الرأي العام التي تهمهم**»[1]. وعلى رأسها الرأي العام الغربي، فقد غلف المشروع الصهيوني نواياه الاستعمارية والعنصرية ونزعته المادية بجملة من الديباجات الدينية والأساطير والاعتذاريات، وعليه قام المسيري «**بتحليل لغة وخطاب الصهاينة (بما في ذلك النكات والأغاني و faits divers)، كي يبين أنهما يكشفان عن حالة من التوتر والقلق، كما يكشفان عن نموذج مادي آلي رغم النغمات الدينية التي يتستران وراءها**»[2]. محاولا في ذلك تبيان التناقضات والهفوات التي يقعان فيها وكذا الألاعيب والمراوغات البلاغية والأسلوبية التي يتم اللجوء إليها بغية إخفاء النموذج الإدراكي وحقيقة الإيديولوجية الصهيونية التي تحاول وصف الواقع من منظورها «**كما تحاول تبريره، وهي تضم الحقائق والأساطير،وهي قد تصبح أيديولوجية علمية أو أيديولوجية أسطورية ولذا فإننا لو تصورنا مقياسا يكون أقصى يمينه الأسطورة (الرغبة والتطلع والذاتية والزيف الكامل) وأقصى يساره العلم (الواقع والموضوعية الكاملة والحقيقة الكاملة) (مع العلم بأن الأسطورة الكاملة هي من نصيب الدراويش،والعلم الكامل هو من**

1- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، ص21.

2- فريال جبوري غزول، المسيري وتحليل خطاب الانتفاضة، ص46.

نصيب الله) لو تصورنا مثل هذا المقياس لوجدنا أن الصهيونية تقترب من الأسطورة أكثر من اقترابها من العلم،بل إنني أرى أن الصهيونية هي من أكثرالإيديولوجيات أسطورية»[1].

وقد هدف مشروع المسيري المفكِّك للسرديات الصهيونية إلى تعرية الغطاء الأسطوري عن السَّرديات الصهيونية، وقد استنتج المسيري تماثل بنية الإيديولوجية الصهيونية مع بنية الأساطير الدينية سواء؛ من خلال تصويرهما لليهودي على أنه نبي –كما يظهر في خطابات ديفيد بن غوريون مثلا- أو في نظرتهما للتاريخ المبنية على فكرة التطور، وكذا رؤيتهم إلى الأرض وعليه «**يمكن تلخيص جوهرالأيديولوجية الصهيونية، في النظرية والممارسة، على أنها استيراد ونقل مجموعة من العقائد والأفكارالدينية من مجالها الديني إلى المجال السياسي، وهو نقل للأفكارينتج عنه، في الممارسة، عمليتا نقل ديموجرافي: نقل اليهود من المنفى إلى أرض الميعاد، ونقل العرب من أرض الميعاد إلى المنفى**»[2]. كل هذا حدا بالمسيري إلى الاصطلاح على السَّرديات الصهيونية بالغيبيات العلمانية؛ فقد احتفظ الصهاينة ببنية الأساطير والمفاهيم الدينية بإطلاقها ولا زمنيتها ثم طبقوها على العالم السياسي الزمني، وهي غيبية لأنها مطلقة لا تخضع للنقاش، كما أن الإيمان بها يشبه الإيمان بالله من بعض الوجوه كما أنها-في تصور الصهاينة-غير خاضعة للتغير باختلاف الزمان، والمكان، وهي علمانية لأنها تدعى أنها مفاهيم صالحة للتعامل مع عالم السياسة والتاريخ، بالإضافة إلى أن الصهاينة لا يؤمنون بأن مصدر الإطلاق هو قوة خارقة للطبيعة وإنَّما هو روح الشعب أو طبيعة الوجود اليهودي[3]، وهذا من شأنه أن يَدحض أي زعم يربط الصهيونية بالتعاليم اليهودية، ولا يُمكن دراستها إلا في سياقها الغربي وبالنظر إلى المسألة اليهودية(تهجير اليهود من أوروبا إلى فلسطين)، وإن غلفت الصهيونية نواياها بديباجات يهودية لتقنع اليهود بأنهم منفيون في أوطانهم ولهم الحق في العودة إلى صهيون، فإنهم قد اعتمدوا على تبريرات وحجج أو ما اصطلح عليه المسيري باعتذاريات تُوهِم العالم بضرورة احتلال فلسطين والاستيطان فيها؛ وهي اعتذاريات أكدت للمسيري صحة نموذجه الذي ربط بين الحركة الصهيونية والاستعمار الغربي الذي حاول إقناع العالم بعبئه وجهده المبذول من أجل إمداد الشرق الوسط وآسيا بقبس من التنوير الغربي اعتبارها مناطق متخلفة.

1- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، ص145.

2- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1982، ص226، 227.

3- يُنظَر المصدر نفسه، ص181.

3- تفكيك الاعتذاريات الصهيو-غربية للاحتلال الصهيوني.

الاعتذاريات الصهيونية هي التبريرات والأكاذيب التي قدمها الصهاينة لتسويغ ممارساتهم الكولونيالية باعتبارهم أصحاب حق وأصحاب حضارة، يقومون من خلالها بإقناع اليهود للانتقال إلى فلسطين والاستيطان فيها، وهي اعتذاريات لا تخرج بشكل عام عن تلك الصادرة عن أي منطق استعماري –غربي على وجه الخصوص- والمتمثلة في عبء الرجل الأبيض وعبقريته وتقدمه وما يحمله من قيم العدل والمساواة للآخرين، إلى جانب اعتذاريات ذات صبغة أسطورية دينية خاص بالاستعمار الصهيوني، وقد قام المسيري بتعديدها وهي كالآتي:

1- عبء اليهودي الأبيض:

لا يبتعد المشروع الصهيوني في تبريره للعنصرية والاحتلال عن المشروع الاستعماري الغربي الذي يسوغ الاستعمار بالعبء الذي يحمله الرجل الأبيض لنشر الحضارة وسط الشعوب المتخلفة في آسيا وإفريقيا، وقد نسَب الصهاينةُ اليهودَ إلى الجنس الأبيض حتى يتمكنوا من إعطاء أنفسهم الحق في احتلال الآخرين وقمعهم تحت شعار **"عبء الرجل الأبيض"«وعلى الرغم من أن الترويج لنظرية اليهودي كعضو في الجنس الأبيض المتفوق لم تبحث بشكل واع أو على نطاق واسع، إلا أنها كانت الفكرة المتضمنة والكامنة في المساعي الصهيونية الأولى»**[1]. والتي أشاعتها الكثير من خطابات الساسة والمفكرين الذي قام المسيري بمعاينة خطاباتهم مثل ثيودور هرتزل، ديفيد بن غوريون، عالم الاجتماع الصهيوني آرثر روبين، الروائي الإنجليزي والمفكر الصهيوني إسرائيل زانجويل، و تتضح هذه الفكرة العنصرية الذي تُسوِّغ الاستعمار والعنف والإبادة باسم التقدم وتحضُّر الرجل الأبيض «**في مذكرة بعث بها وايزمان إلى الرئيس ترومان في ٢٧ نوفمبر ١٩٤٧، يشرح له فيها أن المجتمع الصهيوني في فلسطين يضم- أساسا-فلاحين متعلمين وطبقة صناعية ماهرة تعيش على مستوى عال، ثم قارن بين هذه الصورة «المشرقة» والصورة الكئيبة للمجتمعات الأمية الفقيرة (في فلسطين)(٤٧). وبطبيعة الحال لم يحاول وايزمان أن يشرح للرئيس الأمريكي السبب الكامن وراء هذا الوضع، ولا السبب الخفي وراء عدم بزوغ فجر الحضارة بعد خمسين عاما من الاستعمار البريطاني والصهيوني**»[2]. إذ إن التخلف والكآبة والبدائية سمة لصيقة بالآخر ولا يتم النظر إليها على أنها

1- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة، ص50، 51.

2- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، القسم الأول، ص144.

ناتجة عن جرائم الاحتلال وممارساته، كما أن الصورة المُشرِقة التي وجد عليها المجتمع الصهيوني أو كما أراد إبرازها للرئيس الأمريكي ليست نتيجة البطش والاغتصاب والاستحواذ؛ بل إنها صورة طبيعية لمجتمع ينحدر من العالم الغربي وينسب نفسه إلى الجنس الأبيض المتفوق.

عَملت السَّرديات اليهودية والصهيونية على البرهنة على عبقرية الشعب اليهودي وتفوقه العلمي والتكنولوجي التي يعطيه الحق في احتلال الآخرين باعتبارهم متخلفين، وقد «**حاول الصهاينة تسريع الاستعمار الصهيوني بالرجوع إلى فكرة التفوق الحضاري الغربي، وانطلاقا من هذا التصور تحدث هرتزل عن الإمبريالية على أنها نشاط نبيل، الهدف منه جلب الحضارة إلى الأجناس الأخرى، التي تعيش في ظلام البدائية والجهل**»[1]. فطالما قد نسب الصهاينة اليهود للجنس الأبيض فلا بد أن يلحقوا بأنفسهم مزايا هذا الجنس من تقدم وتطور وتفوق على جميع الأصعدة وعبقرية تسمح لهم بالتحكم في حياة الآخرين وتوجيه رؤاهم وإعادة تشكيل هويتهم وفق نمطه المادي المتطور- بحسبه- وقد جاء في رسالة كتبها ثيودور هرتزل إلى دوق بادن «**أن اليهود عندما يعودون إلى وطنهم التاريخي، "وإنهم سيفعلون ذلك بصفتهم"ممثلين للحضارة الغربية، سيجلبون معهم "النظافة والنظام والعادات الغربية الراسخة إلى هذا الركن الموبؤ[الموبوء] والبالي من الشرق" وسيقوم الصهاينة، بصفتهم من المؤيدين المتحمسين للتقدم الغربي، بمد خطوط السكك الحديدية في آسيا التي تعد الطريق البري للشعوب المتحضرة**»[2]. ونستنتج من هذا الخطاب مطابقة التصور الصهيوني للذات والآخر مع أصوله الغربية؛ نعم إن الخطابات الكولونيالية الغربية تندرج ضمن الإحالات والمرجعيات التي شكلت النسق الثقافي الذي انبنت عليه السَّرديات الصهيونية.

إنَّ نسق العنصرية لا يقتصر على العرب والفلسطينيين فقط؛ بل إن اليهود أنفسهم لم من هذا الطرح العنصري؛ حيث استبعد الصهاينة من الحسبان اليهود الشرقيين "السفارديم" وتحيزوا إلى اليهود الغربيين "الأشكناز" المنحدرين من أوروبا، باعتبارهم ذلك الرجل الأبيض الأكثر تفوقا وذكاء وقوة؛ إذ يرى عالم الاجتماع الصهيوني **"آرثر روبين"** «**أن الحقوق التي يدعيها الرجل الأبيض لنفسه لا تنطبق على السفارد، وإنما تنطبق على الأشكنازوحدهم، فهم**

1- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، ص142.

2- المصدر نفسه، ص143.

وحدهم القادرون على حماية عبء الرجل الأبيض، وعلى اغتصاب آسيا وأفريقيا»[1]. ويتم التعامل مع السفارد بنفس الشكل الذي يتم التعامل به مع الفلسطينيين، فليس لهم الحق في الاستيطان إلا في حال الحاجة إلى عمالة تتقاضى ثمنا بخسا!!. وهذا يذكرنا بتعامل الأوروبيين مع مواطنيهم الضعفاء والخارجين عن القانون واليهود باعتبارهم نباتا ضارا تم اقتلاعه من تربتها وغرسه في مستعمراته، وفي هذا ما يؤكد كذلك على تأسيس الحركة الصهيونية على الرؤية الداروينية الغربية(البقاء للأقوى) التي قام المسيري بمقاومتها في نقده للحداثة الغربية دفاعا عن الإنسان.

2- **عبء اليهودي الخالص:**

تعكس اعتذاريات عبء اليهودي الخالص المرويات الأساطيرية التي نسجها الصهاينة، و" اليهودي الخالص" "Quintessential or pure jew" هي «**عبارة تفترض وجود هوية يهودية خالصة لا تشوبها أية شوائب حضارية، فهذه الهوية تتمتع بنقاء عرقي وحضاري إثني، لكن هذا المصطلح لا يرد إلا نادرا في الكتابات الصهيونية، مثل إشارة المفكر الصهيوني كلاتزين إلى "النمط القومي الخالص" وإشارة بن جوريون إلى "اليهودي الذي هو يهودي مائة في المائة". ومع هذا، فإن هذا المفهوم كامن في كل الكتابات الصهيونية... واليهودي الخالص، بكل ما فيه من حيوية وإبداع وولاء يهودي مطلق، هو نقيض اليهودي المنفي بكل ما فيه من هامشية وتمزُّق وازدواج في الولاء. ويحاول الصهاينة تطبيع يهود المنفى لإعادة صياغتهم في صورة "اليهودي الخالص"**»[2]. وتعتمد الخطابات الصهيونية واليهودية على هذه الفكرة أكثر من الفكرة السابقة لحرصهم على تغليف مشروعهم الاستيطاني بديباجات يهودية.

بحسب أسطورة اليهودي الخالص؛ يشكِّل اليهود جنسا مستقلا أو أمة مستقلة لها ميزاتها وهويتها الصافية، وهذا ما يمنحهم حقوقا مقدسة وخالدة لا تتأثر بأي ظروف أو اعتبارات تاريخية أو اجتماعية، وبموجب تعاليم الدين لابد من لم شملهم في فلسطين، كما أنهم يبررون من خلالها ضرورة بناء دولة يهودية مستقلة، إنَّ«**أسطورة الحقوق الأبدية لليهودي الخالص في أرض فلسطين، التي تفترض هامشية السكان الأصليين، هي شكل من أشكال الاعتذاريات، يتسم بدرجة كبيرة من الغموض واللاأخلاقية، تفوق غموض ولا أخلاقية الاعتذاريات**

1- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية،القسم الأول، ص142.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص67.

العنصرية التقليدية، التي تنسب التفوق الحضاري للمستغِل والتدني الحضاري للمستغَل؛ فالأساطير التقليدية-في نهاية الأمر-تعترف بوجود الغير،أما الأسطورة الصهيونية الخاصة بالحقوق اليهودية فهي ترفض الاعتراف بوجوده»[1]. إن افتراض وجود شعب يهودي خالص يقتضي غياب شعب آخر، فالأيديولوجية الصهيونية أسطورية في بنيتها؛ إذ تدَّعي وجود اليهودي الخالص ذو الهوية اليهودية القحة، كما أنها تُنكِر أي وجود لآخر يزاحم اليهودي في العيش في أرض الميعاد، وهي مزاعم أسطورية يدحضها المنطق والتاريخ والواقع الإسرائيلي من الداخل.

إنَّ هذه الأسطورة يطبقها اليهود في تعاملهم مع الفلسطينيين والعرب فقط، فهي محدودة وليست اعتذاريات عالمية تشمل شعوب أخرى، وعليه لم تشعر القوى الغربية بخطورة الاستعمار الصهيوني أو أي إمكانية لتهديد مصالحهم ومنازعتهم في سطوتهم وجبروتهم، يقول المسيري «**وقد ساهم المدى المحدود لأسطورة الحقوق الأزلية لليهودي الخالص في الأرض المقدسة في إزالة أية توترات بين الاستعمار الصهيوني والقوى الاستعمارية الكبرى المختلفة في أوروبا. فالصهاينة احتفظوا بالانسجام التام مع هذه القوى لألهم [لأنهم] ربطوا حقوقهم الأزلية بقطعة أرض واحدة فحسب، وهو ما يعني عدم وجود مجال للتناقض؛ فلن ينكمش مسرح الإمبريالية العالية إلا مقدار قطعة أرض واحدة**»[2]. فالاستعمار الصهيوني يختلف عن الاستعمار الغربي في هذه النقطة حيث أن حدود ومنظور الاستعمار الغربي تشمل كل الأجناس وفرقت بينها وبين الأعراق الأخرى بعنصرية، أما الاستعمار الصهيوني فنطاقه محدود –وقد حدده الغرب- ولا يتسلط إلا على العرب والفلسطينيين بشكل خاص، لأنه موجه وموظف بالأساس من قبل الامبريالية الغربية التي لا يمكن أن تسمح له أن يخرج عن الحدود التي رسمتها له أين بوسعه أن يخدم مصالحها.

لا يقف الغرب عند حدود عدم معارضة هذه الأسطورة؛ بل إنه يقوم بتأييدها على حساب شعب آخر ، فحينما«**يتوجه الخطاب الغربي إلى إسرائيل فإنه يتخلى عن براجماتيته تماما، ويصبح الحديث عن " وطن اليهود القومي" و"ارتباطهم به عبر التاريخ" وضرورة أن تظل إسرائيل "دولة يهودية خالصة" و"عاصمتها الأزلية القدس".. إلخ، أي أنه يجب على الغرب والعالم احترام المطالب الصهيونية ذات الجذور التوراتية والتي تساندها القوة المسلحة.**

1- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية،القسم الأول، ص145.

2- المصدر نفسه، ص146.

وهذا التناقض العميق يدل على عنصرية الغرب، فمشاعر الصهاينة وتطلعاتهم القومية لا بد أن تؤخذ في الحسبان، فهم بشر كاملون، أما مشاعر الفلسطينيون [كذا] وتطلعاتهم القومية فهي مسألة يمكن إهمالها ومطلوب منهم التنازل عنها، فهم مجرد مادة استعمالية، وليسوا بشرا كاملين»[1]. ثم يستعيد الخطاب الغربي براجماتيته وواقعيته وتزمته عندما يتوجه إلى المتلقي العربي بخصوص الصراع الإسرائيلي العربي لإقناعه بضرورة التسليم بالهزيمة أمام إسرائيل الدولة القوية التي لا تُكسَر فعليهم بقبول السلام والإذعان للاحتلال وقراراته.

3- عبء اليهودي الاشتراكي:

تتوجَه هذه الفكرة أكثر شيء إلى اليهودي لإقناعه بالهجرة إلى فلسطين حيث التنظيم والعمل والحقوق والعدل والمساواة، فقد ظهرت أسطورة الاستيطان العمالية لإيهام اليهود بأن الصهيونية حركة ستحول الشباب اليهودي إلى شباب مناضل وعامل في أرضه عن طريق الثورة، ومن النصوص التي تتضمن هذه الفكرة يذكر المسيري خطاب الفيلسوف الألماني الصهيوني "مارتن بوبر" لـ"المهاتما غاندي" الذي أخبره فيه بأن المستوطنين الصهاينة لم يأتوا لفلسطين كي يسخروا هؤلاء –الفلسطينيين- لخدمتهم كما يفعل المستعمرون الغربيون؛ وإنما جاء اليهودي ليحمل المحراث بنفسه ويزرع أرض أجداده عن طريق الثورة فالحقوق اليهودية بحسب هذه السردية تستند إلى المثل الاشتراكية العليا فالصهاينة المستوطنون ليسوا مجرد يهود فحسب بل "رواد" زراعيون اشتراكيون استوطنوا فلسطين لحرث أرض أجدادهم[2]، فمن شأن هذا الزعم أن يشجع اليهود على هجرة أوطانهم واستيطان أراضي الآخرين التي يصورها الخطاب الصهيوني على أنها أرض قاحلة خالية من السكان، و«**لقد نقل آموس آلون، الكاتب الإسرائيلي، سطرا من أغنية جذابة كان الرواد الزراعيون يرددونها في المستوطنات الإسرائيلية، يصفون أنفسهم فيها بأنهم أول من وصل "مثل العصافير في الربيع" إلى الحقول الملتهبة والأرض المقفرة الجرداء**»[3]. كما من شأن هذه الأسطورة أن توهم العالم بأن هذا الاحتلال من شأنه أن يغرس قيم العمل والعدل والمساواة في المجتمع الذي يتم احتلاله، ويفيده بالتفوق التكنولوجي والاجتماعي والإيديولوجي الموجود لدى اليهود.

1- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، القسم الأول، ص13.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص142، 143.

3- المصدر نفسه، ص149.

إنَّ فكرة عبء الاشتراكي بشكل عام ليست مرتبطة بالمشروع الصهيوني الاستيطاني فحسب؛ إذ ثمة اتجاه داخل الحركة الاشتراكية الغربية يُطلق عليه اصطلاح «الاشتراكية الإمبريالية» أيَّد باسم التقدم والأممية الإمبريالية الغربية، لأن بغزوها آسيا وأفريقيا ستقضي على كل المجتمعات التقليدية الموجودة فيها، كما ستقضي على التخلف وتجلب الصناعة والتقدم لها، ومن هذا المنطلق شجع بعض أتباع "سان سيمون" الاستعمار الاستيطاني في الجزائر، كما دافع كثير من الاشتراكيين الهولنديين عن «هجمة» بلادهم الحضارية على الإندونيسيين[1]، فهي من ضمن السَّرديات التي توهم بتحضر المستعمِر وإرادته لتطوير الشعوب الأخرى وإعمار الأرض، كما أقنعت شعوب المستعمِر وجنوده بضرورة غزو الآخرين من أجل إخراجهم من بئر التخلف إلى سطح التحضر الذي يمتلكونه هم لوحدهم.

لقد تمادت أسطورة عبء اليهودي الاشتراكي في تجاهل وجود الآخر (المستعمَر)، واعتبرت فلسطين ملكا لليهود، لأن هذا المبدأ الاشتراكي عندما يتم تطبيقه في أراضي الآخرين يصبح استعمارا واغتصابا للبنية التحتية والأساس المادي لأي تقدُّم للسكان الأصليين، وليس عملا وإعمارا وتطهيرا «**ولا شك أن المستوطنين الصهاينة كانوا عارفين بالتكنولوجيا وبوسائل التنظيم والقيم السياسية المعاصرة، وأنهم كانوا جماعة معاصرة فعلا، وأنهم نقلوا قيمهم ومؤسساتهم المعاصرة إلى الوطن الجديد، فنظموا النقابات العمالية والأحزاب السياسية، وأجروا الانتخابات على أساس صوت واحد لكل ناخب، بل إنهم مارسوا أحيانا أشكالا من الاشتراكية، من حيث عدالة توزيع الدخل أو الإيمان بأهمية العمل اليدوي ومساواته بالعمل الفكري، ولكن كل هذه الأشكال المعاصرة من التنظيم، وهذه القيم الديموقراطية والاشتراكية، ظلت قاصرة على الصهاينة وحدهم، تطبق على مجتمعهم الصغير (الميكرو) وليس على المجتمع كله**»[2]. بل قد بذلوا كل ما بوسعهم من أجل إيقاف عجلة التطور والتقدم والعصرنة على مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية للفلسطينيين من خلال منعهم من تنظيم أحزاب ونقابات أو حتى قبولهم ضمن الاتحادات والنقابات التي يؤسِّسها الاحتلال، وتم الإبقاء على التنظيمات التقليدية التي توحي للعالم بتخلف هكذا مجتمعات ما تزال منتظمة ضمن عشائر وقبائل يحكمها كبار الملاك ورؤساء العشائر بقوة المال والعصبية القبلية،

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية، القسم الأول، ص148.

2- المصدر نفسه، ص151.

لأن هذا التنظيم التقليدي يَسهُل التحكم فيه، ولا شك أن هذا القمع الصهيوني لأي تنظيم اجتماعي أو عمالي معاصر مردُّه إلى الخوف من صدور أي رد فعل مقاوم من قبل هذه الجماعات المشبعة بالأفكار الاشتراكية الثورية.

إنَّ ممارسات الصهاينة تتناقض مع مبادئ الفكر الاشتراكي المؤيد للثورات التحريرية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، فقد أعطى الصهاينة الحق للإنسان اليهودي في أن يكون له أرض يخدمها، بينما سلب هذا الحق من الآخر الذي لا يعترف بوجوده أصلا، لأن فلسطين أرض بلا شعب واليهود شعب بلا أرض، وهم بحاجة إلى الاستقرار والعمل والانتظام ضمن نسيج اجتماعي يقدِّر العمل، مبني على العدل والمساواة «**وهذه البراءة الكونية، وهذا الإيمان بقدرة العمل على الشفاء والتطهير، وهذا الالتزام بمبدأ المساواة، تظهر كلها في كلمات بن جوريون، الذي تحدث عن مدى أحقية الإنسان في أرض ما، فهذا الحق لا ينبثق عن سلطة سياسية أو سلطة قضائية (فكل هذه الأمور ليست ذات موضوع من وجهة نظر صهيونية عمالية) وإنما ينبثق عن العمل. ثم أطلق بن جوريون شعارا ثوريا أحمر لا بد أنه لاقى هوى في القلوب الثورية البريئة: «إن الملكية الحقيقية والدائمة هي للعمال»**»[1]. وهذا الشعار من شأنه أن يفضح زيف أسطورة عبء اليهودي الاشتراكي لأن الأرض أصبحت لمن اغتصبها بقوة السلاح وحوَّل سكانها الأصليين إلى خدم مستعبدين يخدمون أرضا كانوا ملَّاكها لها، فعن أي اشتراكية يتحدثون؟! وبهذا الصدد«**علَّق الكاتب الإسرائيلي آموس كنان على هذا النوع من الاعتذاريات الاشتراكية، قائلا: إن الصهيونية لم تك تستطيع تحقيق انتصاراتها وإنجازاتها دون الاستفادة من النفاق الذي تنطوي عليه هذه الاشتراكية فكما أن المسيحية، بمثلها ومثالياتها، كانت بمثابة عذر معنوي للصليبيين فإن الاشتراكية، بمثلها ومثالياتها، أدت هذه المهمة للصهاينة**»[2]. والملاحظ أن عبد الوهاب المسيري قام بدحض وتفكيك هذه الأساطير من الداخل من خلال توظيف هكذا تصريحات من شأنها أن تكشف عن النوايا والنماذج الحقيقية، فمثلما أن هناك كتابات زاخرة بدعوى تطور اليهودي عرقيا وتكنولوجيا وتعطيه الحق لاحتلال الآخرين باعتباره ممثلا للحضارة الغربية فهناك كتابات تفضح الأنساق والنماذج والتناقضات والشروخات الموجودة في الإيديولوجية الصهيونية.

1- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية،القسم الأول، ص149.

2-المصدر نفسه، ص150.

وفي الأخير نستخلص أن هذه الاعتذاريات أو السَّرديات الصهيونية تأسست مثل كل السرديات الكولونيالية على أكاذيب ودعاوى وألاعيب وحيل أسلوبية حاولت تبرير الاحتلال وإيهام الشعوب بنوايا مناقضة تماما للتحيزات والأنساق التي يضمرها المشروع الصهيوني، إنها تسويغ للاغتصاب والسلب والتدمير وتعمية عن حقيقة أهداف المشروع الصهيوني والمصالح التي ينشدها، إن هذه السَّرديات لا تمارس سلطتها فقط على الآخر المستعمَر لكنها أيضا تتوجه إلى المستوطِن بترهات وأساطير تخاطب شعوره الديني والقومي، وتقنعه بضرورة تصدير تفوقه التكنولوجي للآخرين، وحماية تفوّقه العرقي بتأسيس دولة يهودية مستقلة تستبدل اليهودي المنفي باليهودي الخالص المتطوِر الاشتراكي التقدمي، وخلاصة الأمر أننا في صراع مع استعمار استيطاني إحلالي يلجأ للعنف والإبادة من أجل أن يحل اليهود محل الفلسطينيين من خلال إبادة أصحاب الأرض الحقيقيين متسترا خلف اعتذاريات وأساطير كاذبة ومراوغة، عليه وجب على الخطاب العربي التحليلي أن ينتج رؤيته ومنهجه الخاص لتحليل خطابات الصهاينة، فلا يمكن بأي حال من الأحوال تقبلها كمسلمات وحقائق ثابتة مهما تحدثت عن السلام وبدت موضوعية.

4- سمات الاستعمار الصهيوني.

يتجلَى ارتباط الاحتلال الصهيوني بالامبريالية الغربية وتقليده لها في سماته وأسسه التي تعمل على تنفيذ المخطط الغربي من حيث حوسلة اليهود وتوظيفهم للسيطرة على المنطقة العربية والشرق بأكمله، وقد عدَّد المسيري هذه السمات عند عرضه لأشكال الاستعمار وأنواعه* ليواصل في اختبار نماذجه التفسيرية التي ربطت الصهيونية بالامبريالية الغربية:[1]

1- استعمار الصهيوني هو استعمار استيطاني يقتضي بنقل اليهود وإسكانهم في فلسطين.

2- استعمار عميل خاضع للقوى الامبريالية الغربية يستمد وجوده من وجودها وترتبط سياسته بسياستها.

*- يُصنِّف المسيري أنماط الاستعمار في شكل هرم قاعدته الاستعمار الجديد الذي يلجأ إلى السيطرة الاقتصادية والسياسية وهو أقل الأنماط وضوحا يعلوه الاستعمار التقليدي يتمثل في السيطرة المباشرة على المستعمر سياسيا واقتصاديا بواسطة الغزو العسكري ويعلوه الاستعمار الاستيطاني بأشكاله المختلفة بدءا من الاستعمار الاستيطاني الاندماجي ثم الاستعمار الاستيطاني الانفصالي وفي أعلى الهرم الاستعمار الاستيطاني الإحلالي كما هو الحال مع الاستعمار الصهيوني الذي يعمل على طرد السكان الأصليين من وطنهم وأكثر الأنماط شراسة وعنفا، يُنظَر عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، ص132، 133.

1- يُنظَر المصدر نفسه، ص124-139.

3- السمة الثالثة للاستعمار الصهيوني أنه جيب استيطاني منفصل-عن المحيط الإنساني والحضاري الذي يحيط به، ولكنه على الرغم من هذا يجد نفسه تدريجيا يندمج فيه فهو ينفصل عن الفلسطينيين يرفض الاختلاط بهم والتزاوج بينهم بينهما اليهود تركيبة من أعراق وسكان اقتضى تواجدهم في هذه المستوطنة الاندماج.

4- استعمار إحلالي يسعى لإحلال اليهود محل السكان الأصليين وهو أشرس أنواع الاستعمار.

5- أما السمة الخامسة تتمثل في انفصال الاستعمار الصهيوني على الغرب واعتماده الكلي عليه في نفس الوقت.

6- وأخيرا يتَّسم هذا الاستعمار بطبيعته التوسعية؛ فالاستعمار الصهيوني ما يزال مصرا وماضيا في سلب الأراضي والأملاك من السكان لبناء المزيد من المستوطنات وجلب المزيد من اليهود ضاربا عرض الحائط المعاهدات ومفاوضات السلام التي رضخ لها العرب.

ومنه فإن الاحتلال الصهيوني يقع في قمة الهرم الاستعماري ودرجات الاستيطان الهادف إلى محو وجود الآخر جسدا، وهوية، وتاريخا معتمدا في ذلك على التزييف والسند الغربي، لتصبح بذلك الصهيونية فكرة استعمارية غربية جسَّدها الغرب في فلسطين ومنحها السند و وسمها بصفاته الأمر الذي جعل السَّرديات الصهيو- غربية تتفكك من خلال تناقضها المضمر داخلها، ومنه استنتج المسيري بأن الحركة الصهيونية ليست حركة قومية تضرب بجذورها في الأرض وتنتشر فروعها في السماء، وإنما هي حركة ليس لها سند في الواقع، ولذا فهي تضرب بجذورها في الهواء، ولا تصِل إلى الأرض إلا عن طريق العنف الإمبريالي؛ أي أن فكرة الاستعمار الصهيوني، مثل فكرة القومية اليهودية، هي مجرد فكرة لا تملك مقومات الحياة، ولكنها، بالاعتماد على الأساليب الإمبريالية الغربية تحققت بشكل جزئي على أرضنا الفلسطينية[1].

ثانيا: صورة العربي في الخطابات اليهودية والصهيونية.

1- امتداد الصورة النمطية للآخر في الخطابات الكولونيالية.

درس المسيري جملة من خطابات الصهاينة واليهود واستخلص صورة العربي في أدبياتهم؛ إذ يُقدِّم اليهود العربي على أنه كائن متخلِّف لا يفهم إلا بالعنف، والعرب قوم مفكَّكون يميلون إلى الكذب والمبالغة وخداع الذات ومقارنة بـ"اليهودي الخالص"؛ فالعربي كسول وجبان وخائن وغبي،

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص127.

وهذا طبيعي مادام الاستعمار الصهيوني يعتبر نفسه جزءا من الحركة الامبريالية الغربية، ومنه ستتحكم ذات الأنساق الكولونيالية التي أنتجتها السَّرديات الغربية حول الآخر المستعمَر - الآسيوي أو الإفريقي وليس العربي فقط- على الخطابات الصهيونية الكولونيالية وستكون مشاعة بشكل كبير في المجتمع الإسرائيلي ويتم العمل على تسويقها للعالم، فمثلا نجد أن «**الفليسوف الأمريكي "هوراس كالن" لم ير العربي إلا في صورة الشيخ العربي من الإمارات البترولية، الذي يضيء قصره بأضواء النيون الحمراء ويستمع للأذان من جهاز تسجيل، ولم يقابل سوى شيخ قبيلة من صحراء النقب، يلبس هو وأولاده ساعات مستوردة لا تبين الوقت، ويحملون أقلاما لا يستعملونها في جاكتات غربية يرتدونها فوق جلابيبهم، ووظيفتهم الأساسية هي تهريب الحشيش، وبطبيعة الحال. وفي أحد استطلاعات الرأي (نشرت نتائجه عام 1971) جاء أن 76% من الإسرائيليين يؤمنون أن العرب لن يصلوا إلى مستوى التقدم الذي وصل إليه اليهود**»[1]. فهم إذا لا يصدرون أحكامهم ورؤيتهم حول الحاضر فقط بل يتحدثون عن استحالة تقدم العرب مستقبلا وهذا من شأنه أن يرسِّخ خطاب التخلف والضعف والهزيمة في نفوس العرب إذا ما تلقوا هكذا خطابات وأحكام بموضوعية متلقية دون أن يعوا بأن صاحب الخطاب إنما هو عدو يعمل على إضعافهم عبر الصورة والإيهام بقوة اليهودي وضعف العربي وقتل أي حلم بالنصر مستقبلا.

من الصور الغريبة التي أنتجها الخطاب الصهيوني "صورة العربي التائه" فبعد توطين اليهودي وإعطائهم أرضا ومستقرا نزعوا عنه صفة النفي والتيه والشتات وألحقوها بالعربي، فعملية النفي العكسي والانتقام لم تطل الفلسطيني على أرض الواقع لكن على مستوى الرؤية والخطاب أيضا، يقول المسيري «**وقد يكون من الممكن القول إن الرؤية الصهيونية الإسرائيلية للعربي هي أول رؤية معادية للسامية بالمعنى الكامل للكلمة فعلا، فهي تضم كل الساميين، اليهود والعرب على حد سواء ولعل الصورة التي رسمها الصهاينة للعربي التائه الذي لا يرتبط بالأرض، وإنما يحمل جواز سفره ورأسماله ليتجول في أنحاء العالم لعل هذا التصور ذاته هو امتداد للتصور الصهيوني لليهودي على أنه إنسان هامشي جوال طفيلي**»[2]. فاليهودي في العصر الحديث في الغرب أريد له أن يكون تائها وطفيليا وحاولوا إقناعه بأن المجتمع الذي نشأ فيه ليس

1- عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية،القسم الأول، ص227

2- المصدر نفسه، ص234.

هو أرضه ومستقره، وتم حصره في جيتو وعزله عن سائر المجتمع وهذه الرؤية المعادية لليهودي امتدت لتشمل العربي وهنا تحققت معاداة السامية، لأن هذه الرؤية والمعاملة شملت الساميين يهودا أولا وعربا تاليا.

2- **من العربي المتخَلّف إلى العربي الغائب في الخطاب الصهيوني.**

لا تركّز خطابات الآخر الصهيوني على ذكر العربي قصد نسج صورة نمطية مشوَّهة عنه بل على العكس من ذلك تماما؛ إذ إنهم يتحاشون ذكره إلا نادرا ومثال ذلك شذرات عن العرب في أدبياتهم ومقالاتهم الصحفية ويظهر هذا بشكل ملفت في يوميات "ثيودور هرتزل" أو من خلال تصوير "هوراس كالن" لصورة الفلسطيني المستقبلي من منظوره الخاص[1]، لأن ذكر العربي ولو في إطار الإساءة له يعتبر اعترافا ضمنيا بوجوده، وهذا ما يتنافى مع غاية الصهاينة في إخفائه وعدم الاكتراث بوجوده وهذا ما عبر عنه المسيري بمصطلح "العربي الغائب"، نجد مثلا الأديب الصهيوني «**ما تشرنحوفسكي، في قصيدته «وقت الحراسة» التي كتبها في تل أبيب عام ١٩٣٦، فلا يكلف خاطره بالإشارة إلى العرب، بل يتحدث عن«الأغيار» فحسب، بوصفهم رجال «الصحراء المتوحشين; وهم-بهذا-يصبحون شيئا عاما مجردا، وجزءا من الطبيعة يسهل التعامل معه واصطياده وإبادته**»[2]. ففي إسرائيل يتحدثون عن اليهود وغير اليهود؛ إذ لا يحددون هويتهم حتى كعرب إنما يتم إدخالهم ضمن مقولة الأغيار/ الجوييم، وهي مقولة مستمدة من التراث الديني اليهودي تتعامل مع اليهودي باعتباره المختار و"الجوييم" باعتبارهم الوثنيين والكفرة والبهائم الأنجاس، وتقسيم اليهود للناس إلى يهود وأغيار "أمميون أو جوييم" قد تم منذ 35 قرنا[3]، وقد تصدى القرآن الكريم لهذه الفكرة العنصرية، فقد قال الله عز وجل في قرآنه الكريم ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ**﴾ [المائدة، 18] فقد شدَّد القرآن الكريم على أنهم بشر عاديون وليسوا شعب الله المختار الذي خُلِق -كما يزعمون- من نفس الله في حين خلق الأغيار من طينة شيطانية أو حيوانية فبالتالي لا بد للأغيار أن يخدموا اليهود، كما أنهم لا يستحقون الذكر حتى.

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، الإيديولوجية الصهيونية،القسم الأول، ص228.

2-المصدر نفسه، ص230.

3- يُنظَر محمد الخشاب، بروتوكولات حكماء صهيون، دار أطفالنا للنشر التوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004، ص36، 37.

لكن الصهاينة علاوة على الأقوال التوراتية والتلمودية عمقوا من هذه الرؤية من خلال المصادر الغربية الكولونيالية العنصرية فأسرفوا في التعالي والنظرة الاستعبادية والتهميشية للآخرين التي وصلت إلى درجة عدم ذكرهم وإدخالهم ضمن مقولة عامة لا تحدد الهويات وإنما ترى في الآخر بشكل عام النجس والمستعبد والحيوان فتجاوز الأمر المقولة الدينية-المحرفة- إلى إيديولوجية صهيونية، يقول المسيري في هذا الصدد «**هذه التصورات الصهيونية محكومة، إلى حد كبير بالنسق الأيديولوجي الصهيوني، والرؤى التي تضرب بجذورها في التلمود والجيتو. ولكن الأنساق الأيديولوجية والأنماط الإدراكية لا توجد في فراغ، فهي، في نهاية الأمر، نماذج فكرية للتعامل مع الواقع**»[1]. وبذلك استباح اليهود والصهاينة لأنفسهم قتل الآخر والاستحواذ على أراضيه وطرده واحتقاره بل يتم تغييبه على مستوى الخطاب، الأدبي، الإعلامي، السياسي، الديني وعلى مستوى الواقع بأن تتسع رقعة الاستيطان وكأن لا وجود لمجتمع إنساني وهوية وكرامة وحق في العيش.

والخطابات الصهيونية مثلها مثل أي خطاب كولونيالي يركِّز على إيضاح جوانب النقص في الآخر وعليه «**ركَّز الصهاينة على انتقاد الشخصية العربية فحسب، ومن النادر أن نجد في الكتابات الصهيونية طرحا لتصور الشخصية العربية في المستقبل. والصهيونية تتعامل مع الإنسان العربي على ثلاثة مستويات، تتسم كلها بأنها «تجرد» الإنسان العربي من وجوده المتعين تجريدا متزايدا، حتى يختفي كلية، ويتحول من العربي المتخلف إلى العربي الغائب**»[2]. وهي لا تعطي تصورا للعربي مستقبلا لأنها تأمل في التخلص منه نهائيا وعليه تراوحت صورة العربي في السَّرديات الكولونيالية بين التخلف والتغييب، وبين إنكار وجود العربي جسدا وهوية وأنطولوجية، وإلغاء أي احتمال لوجوده مستقبلا، ومن خلال الوقوف على الصورة النمطية للعربي في الخطابات اليهودية يدلل المسيري من جديد على ارتباط السَّرديات الصهيونية بنظيرتها الغربية، الأمر الذي جعل من الاستعمار الصهيوني مواصلة للاستعمار الغربي لاسيما من حيث تطابق سماتهما وممارساتهما الكولونيالية.

1- محمد الخشاب، بروتوكولات حكماء صهيون، ص233.

2- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، ص226، 227.

ثالثا: امتداد الرؤية الامبريالية الغربية المعادية لليهود في المشروع الصهيوني.

من منطلق تحليل المسيري والحجج المنطقية التي قدَمها لا يمكن بأي حال من الأحوال رؤية الصهيونية خارج السياق الامبريالي لما تشاهده عين الحقيقة من جرائم في حق الإنسان في الأراضي الفلسطينية المحتلة منذ سنة 1948 وتجدر الإشارة إلى أن اليهود أنفسهم لم يسلموا من هذه الرؤية الامبريالية من خلال ما يُعرف بـ"المسألة اليهودية"؛إذ رأى الاستعمار الغربي «**أن الحل الوحيد الممكن لمسألة الغرب اليهودية هي تصديرهم ("عودتهم" في المصطلح الديني) إلى آسيا وأفريقيا. وهذا متسق تماما مع الرؤية الغربية الامبريالية للكون التي حولت العالم إلى مادة استعمالية يوظفها القوي لصالحه. وكان العالم الغربي يدرك تماما أنه يملك القوة التكنولوجية اللازمة لسحق كل من يقف في طريقه، فقام بإبادة شعوب واستعباد شعوب، وحل مشاكله الاقتصادية والاجتماعية عن طريق تصديرها إلى الشرق**»[1]. والمسألة اليهودية تعني استنفاذ اليهود وظيفتهم داخل المجتمع الأوروبي ورغبة أوروبا في التخلص من هذه الكائنات الطفيلية وإعطائها وظيفة جديدة خارج أوروبا،وقد «**كانت التحولات الاجتماعية التي يخوضها المجتمع الأوروبي منذ عصر النهضة هي المسئولة- إذن-عن ظهور المسألة اليهودية. وفي مجابهة هذه التحولات طرحت عدة بدائل لحل المسألة اليهودية، كان أولها هو الاندماج وإعادة صياغة اليهودية بشكل جوهري يجعلها تتلاءم مع العصر الحديث، وهو الحل الذي يستند إلى فكر حركة التنوير اليهودية**»[2]. فقد استفاد الصهاينة من حاجة أوروبا للموارد الطبيعية والأسواق والطرق التجارية وقد كانت فلسطين ذات موقع استراتيجي يحقق للغرب ما يطمح إليه من مصالح في المنطقة فتشابكت الامبريالية الغربية مع المشروع الصهيوني ووقع الاختيار على فلسطين دون سواها.

وبعد إعطاء الغرب الحق غير المملوك للصهاينة، استمرت الصهيونية في ترسيخ العداء الغربي لليهود واستمرت في حوسلتهم ومضايقتهم لاجتثاثهم بالكامل من أوروبا، وقد أدرك الكثير من اليهود هذه الحقيقة واستنكروا احتلال فلسطين وتهجيرهم عنوة من أوطانهم التي يشعرون بالانتماء إليها، وعليه قوبلت الصهيونية بمعارضة شديدة من غالبية اليهود وبخاصة

1-عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة، ص25.

2- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، ص97.

البورجوازيين[1]، ولكن الصهاينة والغرب لم يكونوا ليسمحوا بهذه المعارضة أن تستمِر؛ وعليه عملت الإيديولوجيا الصهيونية على مهاجمة يهود الشتات الذين لم يهاجروا إلى إسرائيل بوصفهم يهودا طفيليين وضعفاء وتعاونت في ذلك مع الامبريالية الغربية للتضييق عليهم حتى يسقطوا في أحضان الصهيونية، وهو المخطط الذي انتهجه الصهاينة مع العرب أيضا، وقد لاحظ المسيري«**أن الصهيونية قد وضعت استراتيجية محدَّدة تجاه يهود الشتات، تتلخص في الهجوم عليهم «من أعلى»،عن طريق التحالف مع السلطات الإمبريالية، وعن طريق خلخلة وضعهم القانوني، والتعاون مع معادى السامية والنازيين وعن طريق إرهابهم في أوطانهم حتى يفروا منها ويقعوا في أحضان المطلق الصهيوني. والمخطط الصهيوني تجاه العرب لا يختلف كثيرا في سماته الأساسية، وان كان يختلف في عمقه وحدته**»[2]. وعليه فإن الغرب الذي أفرز المنظمة الصهيونية عندما لم تُؤتي سرديات حق العودة أُكُلَها؛ لجأ إلى القوة مع اليهود والعنف القديم المُتجدِّد الذي أصبح متواريا خلف سرديات قوة اللوبي الصهيوني وثراء اليهود المتحكمين في المنظمات العالمية والحكومات بقوة المال.

لقد ساهم الغرب في تشكيل صورة اليهودي المنبوذ مذ كان في أوروبا وبعد أن أصبح مستوطنا في الأراضي المحتلة ونجحت في حوسلته وتحويله من اليهودي الفار من بطش أعدائه إلى المستوطن الراكض وراء أصحاب الأرض من أجل طردهم وتشريدهم ليصُبّ عليهم جام غضبه وينتقم لمنفاه باجتثاثهم من هويتهم وأراضيهم الموروثة ليمني النفس بحقه في العودة التي لم تتحقَّق إلا على المستوى المادي أما وجوديا ونفسيا؛ فالروح بقيت متشبثة بأصولها الغربية، وعليه فتاريخ الصهاينة «**هو تاريخ التحالف مع أعداء اليهود، بل إن الصهيونية وصفت بأنها تعيش على الكوارث اليهودية. ومن المعروف لدى الدارسين أن الحركة الصهيونية نظمت هجمات، أحياناً مسلحة، على الأفراد والجماعات اليهودية، لترغمهم على الخروج من بلادهم، ليتحولوا إلى مادة استيطانية وقتالية في المستوطَن الصهيوني. وإشاعات الهجمات على اليهود السوفييت وظاهرة نبش قبور اليهود في أوربا هي، في أغلب الظن، من تدبير الحركة الصهيونية. وقد جاء في أحد تواريخ الصهيونية أنه إذا كان تيودور هرتزل هو ماركس الصهيونية، أي منظِّرها، فهتلر هو لينين الصهيونية، أي من وضعها موضع التنفيذ، وذلك عن طريق تصعيد اضطهاد اليهود**

1- يُنظَر عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص127.

2- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، ص67.

في أوربا، فهاجرت الآلاف إلى فلسطين، الأمر الذي كانت الحركة الصهيونية قد فشلت تماماً في تحقيقه حتى ذلك التاريخ»[1]. فتضافرت المعرفة والدهاء والتخطيط السياسي مع السلطة والقوى المعادية لليهود بالدرجة الأولى، وحري بنا بعد إدراكنا كل هذا،أن نبتعد عن الدهاليز الضيقة المظلمة، وأن نتوقف عن البحث الطفولي الساذج عن اليهودي ذي الأنف المُقوس والظهر المحدودب "الذي لا يوجد إلا في كتب الكاريكاتير وفي النماذج الاختزالية" ظناً منا أننا لو عثرنا عليه وقضينا عليه فإننا سننتصِر. فالصراع مع العدو مركَّب وطويل، والدولة الصهيونية ليست مؤامرة عالمية بدأت مع بداية الزمان، وإنما هي قاعدة عسكرية واقتصادية وثقافية وسكانية للاستعمار الغربي، والصراع معها إنما هو جزء من المواجهة العامة مع الحضارة الغربية الغازية[2]، ومن هنا شدَّد المسيري على ضرورة دراسة العدو ضمن سياقاته المتعدِّدة وتحليل بنيته الفكرية ذلك التحليل الذي يُمكِّن من الكشف عن حقائق الصهيونية والصور التي نسجتها حول اليهود والعرب، ويواصل المسيري في اختبار نماذجه والكشف عن الحقائق التي تضمرها السَّرديات الصهيو-غربية بالوقوف عند تاريخ الاستعمار بشكل عام وتاريخ الاستعمار الغربي في علاقته بالصهيونية.

النتيجة... عقد صامت بين الحضارة الغربية والصهيونية.

أردنا أن نحوصِل هذا الفصل بهذا العنوان وهو النتيجة التي توصَّل إليها المسيري بعد تفكيكه للسرديات الصهيو-غربية، ومن مداخل عديدة أكَّد صحة نماذجه التفسيرية التي تصوَّرت وجود علاقة بين الصهيونية والحضارة الغربية، وعليهمن خلال النماذج التي صاغها المسيري لدراسة الصهيونية واليهودية وصل إلى النموذج الحضاري الغربي، ومن خلال نقده للظاهرة اليهودية قام بنقد المنظومة الغربية فلا يمكن أن نفصل دراسة المسيري لليهود والصهيونية عن تفكيكه للمشروع التحديثي الغربي فكلُّها تندرج تحت تفكيك بنية الفكر الكولونيالي الذي يستهدف الإنسانية المشتركة والإنسان في أبعاده المركبة، كما أن مقاومة الاحتلال الصهيوني خطوة مهمة في مقاومة الحضارة الغربية الامبريالية؛ فقد ربط المسيري بين الصهيونية والحضارة الغربية وأكَّد على المصادر الغربية للفكر الصهيوني.

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول، ص161.

2- يُنظَر المصدر نفسه، ص161.

إنَّ العلاقة بين الصهيونية والامبريالية ليست اكتشافا مسيريا خالصا؛ فقد ذهب إلى ذلك باحثون كثر منهم -في الوطن العربي- جمال حمدان،عباس محمود العقاد، إلا أنّ استنتاج المسيري ورؤيته نابعة من معاينة وملاحظة دقيقة للواقع في سياقاته المختلفة وليس من زاوية واحدة وهذا نتيجة هجرته لأمريكا واحتكاكه باليهود وعيشه في قلب الغرب الامبريالي، كما أن تحليله ناتج عن مقاربة منهجية تعتمد الملاحظة والحدس والاختبار والمقارنة والنقد وفق رؤية إنسانية غير متحيّزة، غير ذاتية وغير موضوعية، مُتحرِّرة من الصور النمطية الشائعة،حيث يقول «**وقد عرفت الصهيونية، لا من منظور عربي، ولا من منظور توراتي يهودي، وإنما من منظور عالمي كجزء من التشكيل الحضاري الغربي وتاريخ الأفكارفي الغرب... وقد عرفت الدولة الصهيونية لا بحسبانها ظاهرة تستند إلى الوعد الإلهي وإنما بحسبانها أداة عسكرية واقتصادية وسياسية في يد العالم الغربي. كما أنني لم أعرف "الإنسان اليهودي" بشكل عام أو "الشخصية اليهودية" بشكل مطلق، وإنما عرفت مجموعة من اليهود لكل منهم تاريخه ولغته وحضارته وشخصيته؛ فهناك الحشد الكبيرمن المفكرين والأدباء اليهود الذين تتنوع آراؤهم ومواقفهم حسب تنوع ظروفهم ورؤاهم. وهناك مفكرون يهود يؤيدون المشروع الصهيوني برغم ليبراليتهم. وهناك مفكرون يهود ضد الصهيونية برغم يهوديتهم. وهناك اليهود الذين قابلتهم في حياتي**»[1]. هذا ما جعل المسيري يؤكِّد على الفرق بين اليهود واليهودية والصهيونية وهذا على عكس ما تُشيعه السَّرديات والمصطلحات التي تُوهِم بأنّ اليهود والصهاينة كيان واحد يهدف إلى إعادة اليهود إلى صهيون استجابةً لتعاليمَ دينية وحقائق تاريخية.

إنَّ الصهيونية هي في حقيقتها ذات جذور غربية أضيفت لها –لاحقا بعد سنوات من انعقاد أول مؤتمر للصهيونية في مدينة بازل السويسرية سنة 1897بقيادة ثيودور هرتزل- ديباجات يهودية «**ومما يُؤَيد تلفيق الدعوى الدينية في مسألة الصهيونية الحديثة، أن إمام هذه الصهيونية الأكبرتيودور هرتزل لم يفكرفيها إلا بعد سنوات من صيحته الأولى في سبيل (خلاص اليهود)، وإنما كانت فكرته الأولى تحويل اليهود إلى المسيحية، وإنشاء مدرسة في فيينا لابتداء هذه المحاولة، وإقناع الجاليات اليهودية بين الأمم الأخرى بمحاكاتها، ثم نظر اليهود فوجدوا لهم لزوما في دسائس الاستعمارومساعيه الخفية الظاهرة، ووجدوا لهم (لزوما) في عصر الصناعة والطرق التجارية خلال بلاد الدولة العثمانية، ووجدوا لهم (لزوما) في عصر**

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص371 ،372.

المسألة الشرقية وتفاهم الدول المستعمرة على تقسيم تركة الرجل المريض ومنها فلسطين»[1]. وبالتالي تتجلى حوسلة اليهود جماعات ودولة لصالح الغرب مما ينفي أي سرديات تدعي عودة اليهود لفلسطين بحكم الدين والتاريخ وقد كشف المسيري عن ذلك من خلال تفكيك النسق الغربي المتوارى في خطابات تيودورهرتزل، كما أنه حلل خطابات ديفيد بن غوريون التي تجسد الرؤية الصهيونية للواقع بكل تناقضاتها بالإضافة إلى تحليل الأدبيات الغربية والصهيونية بهذا الشأن، فكل هذه الخطابات تكشف عن أنَّ الصهيونية حركة ذات جذور اجتماعية وفكرية وفلسفية وسياسية غربية وإحدى إفرازات الفكر الداروينى العنصري الذي يحوسل العالم لصالح الأقوى، فالصهيونية إذا تعبر «**تعبرعن شيء أصيل وجوهري داخل التشكيل الحضاري الغربي الحديث الذي يتباهى بتسامحه وعمليته، ولكنه يؤيد في الوقت نفسه بلدا يستند إلى مجموعة من الأساطيرالعرقية البدائية الوثنية. فالغرب- في واقع الأمروفي التحليل الأخير- يطلب منا أن نعترف بإسرائيل لا بسبب الإبادة النازية، ولا بسبب ما تعرض له اليهود من المظالم، وإنما بسبب موازين القوى التي لا تعرف الله أوالإنسان ولا تعترف بهما؛ فالمعيار الوحيد هو القوة لا العقل**»[2]. ولذلك الغرب يساند ويتعاطف مع القوي الذي هو إسرائيل ويتنكر للفلسطينيين ولا يعترف بحقهم فالصهيونية إذا هي -على عكس ما يشاع- حركة لا دينية تقنعت بديباجات من التراث اليهودي لإقناع اليهود لترك أوطانهم والعودة إلى أرض الميعاد، ومن أجل تأكيد هذه الحقيقة قام المسيري بإيضاح المكونات السياسية والاقتصادية والثقافية الغربية في الفكر الصهيوني وامتداد الرؤية الامبريالية الغربية في المشروع الصهيوني.

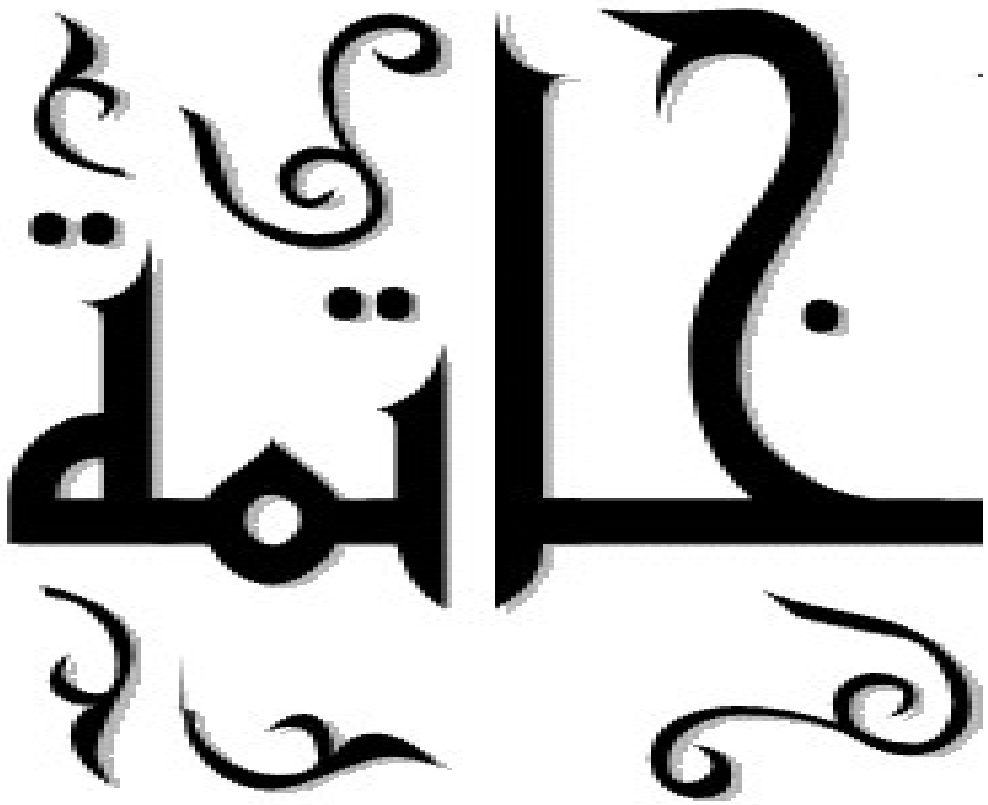
ولأن منهج المسيري لا يقف عند حدود دراسة الحاضر ويتنبأ بالمستقبل، فقد قادته رحلة تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية إلى التنبؤ بنهاية إسرائيل مستقبلا، حيث يقول «**برغم إحساسي الغامر بخطورة الغزوة الصهيونية (بحسبانها تعبيرا أخيرا وحادا عن الغزوة الحضارية والعسكرية الغربية)، وبرغم إيماني العميق بضرورة التصدي لها، فقد عرفت منذ البداية أيضا أن اليهود ليسوا عباقرة أو شياطين، وإنما بشريمكن الحديث معهم، ويمكن إراقة دمهم، وأن عوامل القوة والضعف والحياة والموت كامنة في هذا الكيان الضخم، وأنه من الممكن التحدث عن لحظة سقوطه، ومن الممكن أيضا مناقشة الآليات التي تؤدي إلى**

1- عباس محمود العقاد، الصهيونية العالمية، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2015، ص25.

2- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛ في البذور والجذور والثمر، ص224.

ذلك»[1].والمسيري لا يتحدث عن نهاية إسرائيل من نفسه بل هذا الموضوع كامن في الوجدان الصهيوني، كما أنه يهدِف إلى تفكيك خطاب الهزيمة عند الذات العربية ويكسر صورة الغول الذي اقتنع العرب بعدم جدوى الحرب معه والاستسلام عبر التطبيع والمفاوضات، إن شعور اليهود بنهاية كيانهم مستقبلا هو من المخاوف التي لا تسمح باستقرار اليهود انتولوجيا في فلسطين، ولكن هل المسيري كان متفائلا أكثر من اللزوم بخصوص نهاية إسرائيل ونجاح المقاومة، أم أن المعطيات التي كانت متوفرة مابين ستينيات وسبعينيات تسمح بهذا التنبؤ؟ وأن عوض أن يناقش العرب آليات هزيمة وحش الصهيونية التفت الصهاينة للمسألة وحولوا مخاوفهم إلى تخطيط وبسلاح العلم والكلمة وتحليل الخطاب كسروا خوفهم وعمقوا مخاوف العرب، وبالتالي في رأينا أن وجود الكيان الصهيوني واستمراريته وعدم نهاية إسرائيل وتحقق نبوءة المسيري إلى غاية اليوم بسبب أنهم لا ينتشون بأي انتصار والشعور بدنو النهاية يدفعهم إلى تحقيق المزيد من الجرائم والمكائد والخطط، ومن خلال تحليلنا لدراسة المسيري ما بعد الكولونيالية التي لم تغفل أي قضية أو موضوع أو خطاب أو ظاهرة استنتجنا أن مشروع المسيري سلاح تفسيري ومضاد للاحتلال الصهيو- غربي.

1- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، ص373.


الخاتمة

خاتمة:

سنتطرَّق في هذه الخاتمة إلى أهم ما توصلنا إليه من خلال القضايا التي قمنا بمناقشتها ونحن لا نـزعم باسـتيفائها كاملـة، لكننـا اجتهـدنا مـن أجـل إبـراز المـنهج الـذي اعتمـد عليـه عبـد الوهـاب المسيري في دراسته للآخر من الكلمة إلى الحضارة، وكذا المرجعيات التي شكَّلته.

مـن بـين النتـائج التي استخلصـناها في عمليـة بحثنـا هـذه أن مشـروع عبـد الوهـاب المسـيري متماسـك يُمكـن الإمسـاك بخيـوط نموذجـه الـذي يمنحـه الوحـدة، ويـندرج ضـمن هـدف واحـد ومنبثق من رؤيـة واضحة محـددة وصـريحة على الـرغم من التجـارب والأسـئلة الكثيرة والمنعرجـات الخطيرة التي مرَّ بها في حياته الشخصية والعلمية من أجل أن يثبُت عند الرؤية الإنسـانية؛ إن كل مـا أنتجـه المسـيري وكل حـرف خطـه كان يبحـث فيـه عـن الإنسـان، فحيثُمـا وجـده مظلومـا مُنهَكًا مستَلَبا موبوء الروح والسلوك وَجَّه قَلَمَه لنصرته، فعلى العكس مما ألفنا من الخطابات ما بعد الكولونيالية؛ لم ينطلق المسيري في تفكيكه للآخر من ثنائية الشرق والغرب، الأنا والآخر، المركز والهـامش، بـل إن مشـروعه بأكملـه يتمحـور حـول الإنسـان، وحربـه شـنَّها ضـد كل مـا مـن شـأنه أن يشيء ويُحوسِل الإنسان بأن يقتل إنسانيته الكامنة في ارتباطه بالدال المتجاوز وبالقيم والمجتمع، وعليـه مثلمـا قـام هـو بالبحـث عـن النمـاذج الكامنـة التي تمـنح الثقافـات والحضـارات والنظريـات والخطابـات التماسـك والوحـدة والانسـجام مهمـا بـدت مختلفـة أو متناقضـة في ظاهرهـا -نقـول- مثلما قـام هـو بـذلك استخلصنا نحـن أيضـا أن على الـرغم من تعـدُّد المواضيع والتخصصـات التي تناولهـا المسـيري؛ إلا أن جميعهـا صـادر عـن نموذجـه الإنسـاني المركـب الفضـفاض الـذي يقـاوم النماذج الاختزالية للإنسان ويدافع عن القيم؛ وبناء على ذلك أدركنا أنّ المسيري صاحب "أغنيات للأشـياء الجميلـة" (ديـوان للأطفـال) هـو نفسـه المسـيري المحلِّـل السياسـي والناقـد الثقـافي محلِّـل فيـديوهات الكليـب بـذات الرؤيـة والمنهج الـذي حلَّـل بـه خطابـات بـن جوريـون وهرتـزل وفردريـك نيتشـه واسـتراتيجية التفكيـك وشـعر ويليـام وردزورث والأسـاليب القرآنيـة والأحاديـث النبويـة مدفوعا بالتساؤل الفلسفي الذي لا نهاية له وبأنين الإنسان الذي يَنشُد الحرية في عالم سقَط في العدمية وهو يتسلق سلم التطور العلمي والتكنولوجي.

توصَّـل البحـث إلى أنَّ مـنهج المسـيري المحكـوم بالنزعـة الإنسـانية قـد تشـكَّل بفعـل جملـة مـن المرجعيات الذاتية والاجتماعية والمعرفية، وهو لا يخرج بشكل عام عن الأصول المعرفية المشكِّلة

للفكـر الحديث،ونقصـد بـذلك مقـولات الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة ومسـتجدات البحـث السوسيولوجي، ولكن ما يُميّز المسيري أنه ينهل بعين متأملة ناقدة وبوعي يأبى الانصياع التام وراء أي مقولـة يأخـذ بهـا، فكـان الفكـر الحـداثي ومـا بعـد الحـداثي منطلقـه وموضـوع نقـده، كمـا أن دراسته تُشكِّل جوهر مشروعه المناهض لكافة أشكل التسلط والهيمنة الممارسة على الإنسان في كل العـالم بفعـل مقـولات هـذا الفكـر التشـيئية والعدميـة، ويظهـر تـأثير الحداثـة في المسـيري في اهتمامه بالعقـل والفـرد ودعوتـه لتحريـر الإنسـان مـن كل قيـد، وتـأثره بهـا غير المباشـر يكمـن في ارتكازه على طبيعة القراءات الأدبية الحداثية رغم رفضه الشديد للبنوية ودعوته للنقد السياقي، لكنـه أخـذ مـن تلك القـراءات اهتماماهـا بالنفـاذ إلى عمـق الـنص والوصـول إلى بنـاه العميقـة، إلى جانـب ممارسـته النقـد السوسـيولوجي الماركسـي لفتـرة مـن الـزمن، أضـف إلى ذلـك تـأثير التيـارات السوسـيولوجية في بلـورة مشـروعه وخيـاره المنهجي من خـلال "ماكس فيبر" الـذي أخـذ عنـه مقولـة الـنمط المثـالي التي شـكلت جهـر منهجـه "التحليـل مـن خـلال النمـاذج المعرفيـة"، بالإضـافة إلى الماركسـية الإنسـانية التي لفتـت انتبـاه إلى محوريـة الإنسـان في الكـون، ودفعتـه إلى رفـض الظلـم والتقييـد، إلى جانـب تـأثره الشـديد بقـراءات سوسـيولوجيي مدرسـة فرانكفـورت وعلى رأسـهم "هربرت ماركوز" و"إريك فروم" حول واقع الإنسان في ظل المجتمع الصناعي والتطور التكنولوجي وكيـف أصبح الإنسـان مغتربا متشـيئا ومهيمَنا عليـه، أما بالنسـبة لفكـر ما بعـد الحداثة فقـد قـام المسيري برفضـه ونقـده بنبرة حـادة ذلـك أن كل المراكـز والقـيم قـد تفككـت ولكـن على الـرغم من نقده الشـديد للتفكيكية جـاك دريـدا إلّا أنّه وُسِـم بالمفكر الـذي فكك جـاك دريـدا تفكيكيا؛ حيث أنّ التفكيك يشكل إحدى إجراءات منهجه ولكن التفكيك بمفهوم المسيري يهدف إلى الوصول إلى غايـة ولا يقـف عنـد الهـدم- كمـا يقـول المسـيري- بـل يهـدف إلى إعـادة التركيـب وتأسـيس خطـاب تفسيري بديل.

يُعتبر الفكـر الإسـلامي مـن أهـم مرجعيـات المسـيري حيـث اكتشـف هـذا الأخير بأنـه فكـرٌ يُشَـكِّل الإنسـان محـوَّره ويـدعو للانعتـاق مـن التبعيـة وإعمـال العقـل، كمـا قـد شـكَّلت مقـولات مفكـرين مسلمين وعـرب محـدثين رؤيتـه ومنهجـه واسـتلهم منهم رؤيتـه للحضـارة الغربيـة ولليهـود والصهاينة وأدرك معهم رحابة الدين الإسلامي وضيق النموذج المادي الغربي ونقصد بذلك "مالكولم إكس"، "رجـاء جـارودي"، أولئـك الـذين اعتنقـوا الإسـلام ونفـروا مـن مجتمعـاتهم الغربيـة واختـاروا طريـق الإيمـان والإنسـان عـوض طريـق الإلحـاد، وفي ذات السـياق تجـدر الإشـارة بخصـوص دراسـات

المسيري حول اليهود والصهيونية أنها بالأساس امتداد للعالم الجغرافي المصري "جمال حمدان" الذي استلهم منه أسلوبه وتحليله ورؤيته للبحث الأكاديمي وقضايا الأمة، حيث كان ممن عززوا لدى المسيري إدراكه لأهمية اللغة الأدبية وما باستطاعة المجاز أن يفعله من خلال طاقته التعبيرية والتفسيرية، هذا وقد طالع المسيري أعمال الرئيس والمحامي الحقوقي والمناضل البوسني "علي عزت بيجوفييتش"؛ فانتبه لكثير من المسائل التي تخُصّ الحضارة الغربية وزيف تقدُّمِها، ومهم حرصنا على حصر أصول المسيري فإنَّ قائمتها تبقى طويلة لأنَّ فكر الإنسان حصيلة مقولات ورؤى وكلمات ولقاءات وصدف ومواقف عابرة وليس من الضروري أن يكون الأثر الكبير هو ما ترسمه التيارات الكبرى وأسماء الأعلام المشهورين في صفحات الباحثين والمفكرين فقد يكون للشخص البسيط الذي لا يعرفه التاريخ أثره الأكبر على الباحثين وهذا ما حدث للمسيري مع أساتذته في المدرسة والجامعة وزملائه في دمنهور والاسكندرية مثل "محمد البسي وني"، وهذا ما جعله يتحدث كثيرا عن المصادر الفكرية التي لا يمكن أن تحصرها السطور نظرا لتركيبية الإنسان.

توصّل البحث إلى أنّ عملية صياغة المنهج عند عبد الوهاب المسيري تتجاوز البحث الأكاديمي لتُشَكِّل في حدِّ ذاتها عملية مقاومة ورد وصد فقد اعتمد مناهج فيها إبداع وتجديد ونبذ للتقليد؛ أساسها الإيمان بمقدرة العقل على التوليد والاجتهاد والخروج من مقولات الآخر، فالمنهج التفسيري بالنسبة للمسيري هو أنسب منهج يمكن من خلاله إدراك الظواهر في تركيبيتها كما يُمكِّن من التنبؤ بالمستقبل، وبالتالي سيسمح بتفكيك خطابات الآخر والكشف عن سياقها التي نبعت منه واستشراف مستقبلها فنستطيع بذلك التصدي لها، إنَّ خياره المنهجي مدفوع بنزعته الإنسانية ومتعلق بمقولة العقل التوليدي، فقد انتهج المسيري منهج "التحليل من خلال النماذج المعرفية" لما فيه من اجتهاد وإبداع وما يتطلب من مهارات، والنموذج يمكِّننا من صياغته وفق رؤيتنا ومدركاتنا دون حاجة إلى استيراد مقولات نمطية جاهزة مليئة بالتحيُّزات التي تستهدف هزيمتنا وتفكيك هويتنا واستعبادنا، وعليه مهما تعددت آليات المسيري فإنها تعود إلى منطلقين أساسيين هما الاجتهاد ونبذ التلقي الفوتوغرافي، وكذا التفسير الذي يعني بمفهوم المسيري تجاوز التحليل إلى إعادة التركيب، ومن ثم إنتاج الخطاب البديل مثل طرحه للحداثة الإنسانية كبديل للحداثة الغربية، وهي صادرة عن النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي نظرا لتركيبيته وقيامه على الثنائيات الفضفاضة التي تسمح بخلق حيز خاص بالإنسان وهي من شأنها أن تحرره من قيود

الواحدية المادية الغربية، وخلاصة القول أنّ هذا الطرح المنهجي (المنهج الاجتهادي التوليدي، المنهج التفسيري) هو ما تتطلبه الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، فقبل أن يقدِّم لنا المسيري الوصفة المنهجية التي علينا تطبيقها في تعاملنا مع الآخر وخطاباته، شيَّد لنا أولى عتبات المقاومة المتمثِّلة في إعمال العقل والاجتهاد، وأمضى حياته في النضال من أجل تحرير العقل العربي من قيود التبعية وتوعيته بضرورة مراجعة كل ما يفد إلينا من الضفة الأخرى؛ إذ لا يحق لإنسان أن يفكر أو يتكلَّم مكان إنسان آخر، وعليه مهما صلنا أو جلنا في رحاب فكر المسيري فإن المركز هو الإنسان، وأساس فكرة العقل الاجتهادي هي إيمانه بالإنسان/ الإنسان، الإنسان الرباني، الإنسان الخلَاق المبدع.

وعليه يندرج مشروع المسيري ضمن الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية لعدة اعتبارات أهمُها تفكيك بنية السَّرديات الغربية وبالتحديد المتتالية الحداثية الغربية من خلال تفكيك خطاباتها ومصطلحاتها وعلومها ومناهجها وصورها المجازية بغية الكشف عن نموذجها المادي الكامن،كما قد ركَّز بشكل كبير على تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية الأمر الذي مكَّنه من تحليلها في علاقتها بالنسيج التاريخي والثقافي والحضاري والامبريالي، لقد درَس عبد الوهاب المسيري الحضارة الغربية دراسة نماذجية من خلال البحث عن النموذج الكامن فيها والمتتالية النماذجية التي مرَّت بها كما حلل الصور المجازية المتواترة في خطاباتها، الأمر الذي مكَّنه من رصد تطوراتها وتغيُّراتها التي عبر عنها بثنائية الصلابة والسيولة التي تفسر تحولات المادية من العقلانية الصلبة إلى اللاعقلانية السائلة، وطبق نفس المنهج في دراسته للخطاب الصهيوني والجماعات اليهودية وصاغ النماذج التفسيرية التي مكَّنته من تحليل الصهيونية والظواهر الخاصة باليهود واليهودية،وبهذا المنهج استطاع الكشف عن العلاقة بين الاحتلال الصهيوني والكولونيالية الغربية.

لقد انطلق المسيري في تفكيكه للسَّرديات الصهيونية واليهودية في علاقتها بالفكر الغربي الحديث من خلال ممارسته للنقد الذاتي والكشف عن تغافل الخطاب العربي عن الكثير من القضايا الجوهرية في عملية التحليل والتفسير ونقد الآخر ليؤسِّس منهجه ومشروعه وفكره المقاوم المبني على نموذج اجتهادي تفسيري مركب ينبذ كل أشكال التبعية، مما سمح له بقراءة الخطابات الصهيونية ذات الديباجات اليهودية والأصول العلمانية الغربية في عمقها من خلال الكشف عن نماذجها الكامنة وفضح ألاعيبها وأساليبها المراوغة على مستوى الخطاب والمصطلح،

ومـن خـلال النمـاذج التي صـاغها المسـيري لدراسـة الصـهيونية واليهوديـة (الجماعـة الوظيفيـة، العلمانية الشاملة، الحلولية الكمونية، نموذج الترانسفير) وصل إلى النموذج الحضاري الغربي، ومـن خـلال نقـده للظـاهرة اليهوديـة قـام بنقـد المنظومـة الغربيـة، فـلا يمكـن أن نفصـل دراسـة المسيري لليهود والصهيونية عن تفكيكه للمشروع التحديثي الغربي فكلها تندرج تحت تفكيك بنية الفكر الكولونيالي الذي يستهدف الإنسانية المشتركة والإنسان في أبعاده المركَّبة، كما أن مقاومة الاحتلال الصهيوني خطوة مهمة في مقاومة الحضارة الغربية الامبريالية، فقد ربط المسيري بين الصهيونية والحضارة الغربية وأكَّد على المصادر الغربية للفكر الصهيوني من خلال تحليله الناتج عن مقاربة منهجية تعتمد الملاحظة والحدس والاختبار والمقارنة والنقد، وفق رؤية إنسانية غير ذاتية وغير موضوعية ومتحررة من الصور النمطية الشائعة.

توصَّـلنا مـن خـلال الاسـتعانة بنمـوذج المسـيري لتحليـل المجريـات الواقعـة بفعـل جائحـة كورونا(Covid 19)إلى أن النموذج التفسيري الذي صاغه المسيري ما يزال صالحا لتفسير واقعنا الراهن وقد أخذنا أمثلة مما يحدث في العالم وفي المجتمعات على الصعيد الاقتصادي والإنساني جـراء فيـروس كورونـا؛ حيـث يـتمّ الحـديث عـن الاقتصـاد والمـادة عبـر الخطابـات الإعلاميـة والسياسية قبل الحديث عن الإنسان وحياته، كما قد أدركنا فعلا ما فعلته الامبريالية النفسية في الإنسان وما نجم عنها من تكالب على السلع حيث أصبح الإنسان لا يستطيع العيش في أمان دون أن يـراكم السـلع مـن حولـه، وأصـبحت شـغله الشـاغل أكثر مـن اهتمامـه بوجـود المصـل أو الـدواء لهـذه الجائحـة، وعليـه فالإنسـان بشـكل عـام مهمـا كان المجتمـع الـذي ينتمي عليـه – وربمـا الإنسـان الغربي بشـكل أكبر- مقيـد ومنسـاق نفسـيا وموجـه بفعـل الخطـاب إلى مـا يرتضـيه سـيد الخطاب، إن قراءة المسيري تجاوزت مجتمعها وذاتها إلى معاينة وضع الإنسان من خلال خطابات متعددة وسياقات مختلفة، ولم يختص بتحليل خطاب واحد إنما نموذجه جعله ينفذ من دراسة الخطابات متفرقةً إلى النظر في جوهر حضارة بأكملها وعالم بأسره في حقبة معيَّنة(النموذج) وعلى امتداد زمني شاسع أيضا(متتالية نماذجية)، وعليه لابد من استيعاب منهج عبد الوهاب المسيري ومحاولة تحيين نماذجه وصياغة نماذج جديدة تواكب النماذج المعرفية،كما لابد من الاسـتمرار في تطبيـق مـنهج عبـد الوهـاب المسـيري في الدراسـات الثقافيـة والسوسـيولوجية واستثماره في دراسات الأنا والآخر والنقد الكولونيالي وما بعد الكولونيالي، نظرا لأهميته في خدمة القضية الفلسطينية والصراع العربي/ الإسرائيلي، وتعتبر هذه الأطروحة عملا تحليليا يسعى

للفت الانتباه لأهمية كتابات المسيري وفكره الذي توجه بالنقد للذات حتى تترك عنها التلقي السلبي والانبهار بالآخر والاستسلام لسرديات الهزيمة والتخلف.

وفيما يخص استراتيجية النقد الثقافي فقد توصَّل بحثنا المدفوع أساسا بالبحث عن قراءة ممنهجة للنقد الثقافي تبتعد به عن المرجعيات الغربية التي تعيد إنتاج الغرب دون وعي من الناقد الثقافي، نقول قد توصَل بحثنا إلى أنّ منهج عبد الوهاب المسيري لم يُخرج النقد الثقافي من صفته عبر التخصصية واستعانته بآليات التخصصات الأخرى، إلا أنّه استطاع إضفاء مرجعيات جديدة في طليعتها النموذج المعرفي الإسلامي، كما أننا مع المسيري وقفنا على جهاز اصطلاحي وآليات إجرائية وإن استُمدت من تخصصات أخرى فهذا عن وعي ومؤسس لغاية وليس عن جهل أو إنكار، إنّ خياره المنهجي المأخوذ من تخصصات عديدة جاء نتيجة بحث وتجريب وتأمل وقناعة علمية بأهمية الدراسات البينية واستعانة العلوم الإنسانية بمناهج بعضها البعض نظرا لرؤيته المركبة ورغبته في الابتعاد عن النماذج السطحية والنسقية التي يرى أنها ناتجة عن فكر مادي يختزل الإنسان ويقتل مقدرته على الإبداع، وحال المسيري هو حال المفكرين السابحين في ملكوت العلم والكون؛ تزعجهم الحدود والقيود مدفوعين بقيم الحرية والإنسانية.

وفي آخر أسطر هذه الأطروحة المنسوجة بالإرادة والتحدي والبحث عن النموذج الذي يُمكننا من خلاله تفكيك خطاب الهزيمة وبعث إرادة المقاومة في النفوس؛ نسأل الله السداد في القول والعمل وأن يُجنِّبنا الغرور ويفتح لنا الآفاق لخدمة وطننا ودیننا وأمتنا وأن يُرشِدنا إلى العلم النافع الذي لا ينقطع عنَّا أجره.

Abstract:

Our thesis entitled, «**Deconstructing the Structure of Colonial Narratives in the Thought of Abd elwahab Elmessiri, Diggings in knowledge Assets, and Research in the Method**», deals with self-references as well as the western cognitive assets that shaped the method adopted by the Egyptian scholar **Abd elwahab Elmessiri(1938-2008)** in studying the other, in order to defend the human being and to resist the materialistic model of the western modernity as well as to denude Zionism from the Jewish mythological preambles to uncover its lies , and reveal its claims that denies the fact of its connection with the Western imperialist project as well as its service of the western interests.

Our study aims at reaching a systematic study that can be applied in cultural criticism as a strategy whose procedural mechanisms have not been clarified yet. It is also seeking to read Elmessiri's ideas in a comprehensive, non- reducing form which allows many ideas to be corrected. These ideas that captivated Elmessiri in deconstructing Zionism, whereas it didn't pay attention to the essence of his project which is based on a humanitarian resistent vision, that believes in the ability of the Arabic self to be free fromdependency of the other and founding its modern speech. It is worth to note that Elmessiri didn't attribute his project to the field of postcolonial studies, but rather he formulated an approach that deals with human phenomena in its structure that can be applied on various speeches and phenomena in different fields. He defends the importance of studies through specialization which is the feature that characterizes the cultural criticism.

In order to achieve this goal, we divided our research into an entry and five chapters. We devoted the entry to explore the concept of colonial narratives of «Idward Said», and his de construction of them. Then, we dealt with post colonial criticism of Elmessiri as well as his issues, importance and purposes.

We dedicated the first and the second chapter to rooting Elmessiri's project. It was also necessary to speak about his personal life and the social backgound he grew up in due to its importance in shaping his human tendency, and his rejection of injustice as well as the colonial practices. Also, we stood at his islamic reference and the role of modern islamic scholars as**"Ali Izat Pijovich"**and **"Djamel Hamden"** in forming his perception of the western ego and the other. After that, we moved on in the second chapter to talk about the origins of Western knowledge of Elmessiri's project. Just as scholars of his time, he was influenced by the sayings of western civilization. However, he was aware of the need to go beyond these references so as not to contribute in the reproduction of western sayings that he deconstructs. Among the most significant references, we find: the deconstructive, literary studies, romantic doctrine, and modern sociology. We have concluded that most of Elmessiri's biographical, historical, and western references share their call for freedom, diligence and non-subordination.

In the third chapter, our these exposes by analysis, description, comparison, and critique Elmessiri's method in deconstructing the colonial narratives structure as he depends mainly on interpretation in his study of texts and phenomena and his rejection of dependency and of the information accumulation method as well as his faith in the diligent mind. All that pushed him to adopt approaches that converge the human phenomena in its structure, so that the researcher can formulate his vision and his own mechanisms. That's why he adopted two methods; the method of analysis derived from Max Viper's sociological method and the analysis method of metaphorical images derived from literary studies. This is his specialty in which he could study the western culture and civilization through his study of English Romantic poetry. Elmessiri often combines these two approaches mechanisms in order to reveal the colonial narratives models. He sees that metaphor is a way used

to express people's point of view. Through his analysis, different formats of speeches can be detected.

In the fourth chapter, in order to compare between theory and application in Elmessiri's project, we applied his methodology in deconstructing the modern western civilization formation so as to reveal his vision to the world in its colonial speeches and practices. In his study, Elmessiri found that the controlled model in modernity and post modernity is the physical model that makes man become a material. This allowed peoples to be colonized and their wealth looted. From there, Elmessiri resisted the western narratives in terms of their colonial practices and its anti-human vision. Consequently, he launched the alternative human modernization project based on the islamic cognitive model that respects and distinguishes human from nature.

In the last chapter, we stood on the explanatory models that Elmessiri formulated in order to study Zionism, Judaism, and Jewish groups in their relation to each other as well as its relation to modern western cultural fabric. This allowed Elmessiri to deconstruct the apologies of the Zionist occupation that are covered by mythical religious claims and fake slogans that hide an imperialist, materialist model which targets both Jews and Arabs.

In order to approach all of these issues, we have relied on the descriptive, analytical method. We also used comparative method to compare the terms and concepts of Elmessiri with post-colonial theoretical concepts and procedures so as to find out how his project is similar to and different from the references that has contributed to its formation.

After analysis and comparison, we found that colonial criticism of Elmessiri is characterized by its systematic specialization approach, that has not made cultural

criticism out of this. Instead, he defended the importance of specialization studies of the human science for its ability to deal with human phenomena in their structure. He was able to present a method based on procedural mechanisms in which he tried to be as free of western sayings as possible. That can be a qualitative addition to post colonial studies. El messiri's project has also added new references to the cultural criticism mainly the Islamic reference. In order to apply Elmessiri's method to analyse the current situation under "Covid 19 pandemic", we found out that the analytical models he formulated are still able to detect many hidden models behind scientific and political speeches. It can give a logical explanation for the reasons of the viral conflict which confirmed that the materialistic model penetrates more to the point of making a virus that kills the humans. This happened mainly to hit an economic power and award another with victory. So the triumph is given to the material at the expense of man.

مصادر البحث ومراجعه

أولا: قائمة المصادر.

1- القرآن الكريم.

2- أندرو إدجار، بيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2014.

3- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، لبنان. 1982.

5- ر.بودون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1986.

6- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي؛ إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، دار الكتب العلمية، لبنان، 2014.

7- عبد الوهاب المسيري، محمد علي زيد، مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.

8- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الأول، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1982.

9- عبد الوهاب المسيري، الأيديولوجية الصهيونية؛ دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، القسم الثاني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، يناير1983.

10- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية؛ نموذج تفسيري جديد، المجلد الأول: الإطار النظري، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999.

11- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.

12- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، دار الشروق، مصر، 1999.

13- عبد الوهاب المسيري، أسرار العقل الصهيوني، دار الحسام، القاهرة، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر 1996.

14- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيو2نية، المجلد الثامن، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 1999.

15- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية؛في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، القاهرة- مصر.

16- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر؛ سيرة غير ذاتية غير موضوعية، الهيئة العامة لقصور، الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.

17- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، سبتمبر، 2000.

18- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق،القاهرة، الطبعة الثالثة، 2001.

19- عبد الوهاب المسيري، فلسطينية كانت ولم تزل؛ الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني، دار الطباعة المتميزة، الطبعة الأولى، 2001.

20- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، 2002.

21- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية،2003.

22- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003.

23- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة، دار الهلال، مصر، 2003.

24- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

25- عبد الوهاب المسيري، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

26- عبد الوهاب المسيري ، دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة- مصر، الطبعة الثالثة، 2014.

27- عبد الوهاب المسيري الفردوس الأرضي(النسخة الإلكترونية) منتديات الوحدة العربية /http://arab-unity.net/forums/index:/php.K

28- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

29- محمد ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر،دار صادر، بيروت، لبنان.

30- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مكتبة الحديث، القاهرة،2008.

31- موريس ففرادوارد، موسوعة مشاهير العالم، الجزء الخامس،(أعلام الفكر السياسي)، دار الصداقة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2002.

32- موسوعة كمبريدج للتاريخ؛ الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الأول، ترجمة مي مقلد، مراجعة طلعت الشايب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2009.

33- موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلد الخامس؛ الرومانسية، تحرير مارشال براون، ترجمة إبراهيم فتحي، لميس النقاش، مراجعة وتقديم، إبراهيم فتحي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى،2016.

34- موسوعة كومبردج في النقد الأدبي، المجلد8؛ من الشكلانية إلى ما بعد البنيوية، تحرير رامان سلدن، مراجعة وإشراف ماري تيريز عبد السميح، المشرف العام جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

35- موسوعة كمبريدج في النقد الأدبي، المجلد الثامن؛ القرن العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، تحرير ك. نلووف، ك. نوريس، ج. أوزيورن، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، الإشراف العام جابر عصفور، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005.

36- نبيل راغب، موسوعة النظرية الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، مصر، الطبعة الأولى، 2003.

ثانيا: قائمة المراجع.

1- إدوارد سعيد، الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

2- إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، مصر، الطبعة الرابعة، 2014.

3- إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، ترجمة أسعد الحسين، دار نينوى، دمشق، 2011.

4- أرثر آيزابرجر، النقد الثقافي؛ تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة، وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

5- إريك فروم، الإنسان المستلب وآفاق تحرره، تقديم راينر فونك، فيديبرانت، ترجمة وتعليق حميد لشهب، شركة نداكوم للطباعة والنشر، المغرب - الرباط،الطبعة الأولى، 2003.

6- إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 1992.

7- آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، ترجمة محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007.

8- بامبرا جيرمندرك، إعادة التفكير في الحداثة؛ نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السوسيولوجي، ترجمة إبتسام سيد علام، حنان محمد حافظ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016.

9- بيل أشكروفت وآخرون، دراسات ما بعد الكولونيالية؛ المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروابي وآخرون، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

10- بول دي مان، العمى والبصيرة، تحرير، قلاد غوزيتش، ترجمة سعيد الغانمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.

11- تيري إيغلتون، لماذا كان ماركس على حق؟، ترجمة غانم هنا، دار الكتاب العربي، بيروت، أغسطس 2013.

12- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، تقديم محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، المغرب- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.

13- جاك دريدا، في علم الكتابة، الترجمة أنور مغيث، منى الطلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2008.

14- جاك دريدا، مواقع؛ حوارات مع جاك دريدا، ترجمة، فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 1992.

15- جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، ترجمة عز الدين خطابي، مراجعة جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

16- جاك دريدا، استراتيجية التفكيك(نصوص حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة)، ترجمة عز الدين الخطابي، أفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 2013.

17- جان- فرانسوا ليوتار، في معنى ما بعد الحداثة، ترجمة السعيد لبيب، مراجعة عبد العلي معزوز، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2016.

18- جمال حمدان، اليهود أنثربولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري، سلسلة كتاب الهلال، صادرة عن دار الهلال، العدد 542، فبراير 1996.

19- جمال حمدان، شخصية مصر؛ دراسة في عبقرية المكان، الجزء الأول، دار الهلال، مصر.

20- جمال حمدان، استراتيجية الاستعمار والتحرير، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1983.

21- جمال حمدان، د. جمال حمدان صفحات من أوراقه الخاصة؛ مذكرات في الجغرافيا السياسية، إعداد وتقديم عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.

22- جورج لايكوف، مارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الثانية، 2009.

23- جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا: من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، ترجمة فاتن البستاني، مراجعة محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

24- جوناثان كالر، عن التفكيك، في مجموعة مؤلفين، مدخل إلى التفكيك، ترجمة حسام نايل، المراجعة اللغوية سوزان عبد العال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

25- ستيوارت سيم، دليل ما بعد الحداثة: تاريخها وسياقها الثقافي، الجزء الأول، ترجمة وجيه سمعان عبد السميع، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011.

26- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري1؛ الثقافة والمنهج، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 2010.

27- سوزان حرفي، حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري2؛ العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2013.

28- سوزان حرفي، حوارات مع عبد الوهاب المسيري3؛ الهوية والحركية الإسلامية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2009.

29- رولان بارت، التحليل النصي؛ تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، دار التكوين، سوريا، 2009.

30- زيجمونت باومن، الحداثة والهولوكوست، ترجمة حجاج أبو جبر، دينا رمضان، مراجعة وتقديم، حجاج أبو جبر، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الأولى، مارس 2014.

31- زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2016.

32- زيجموند باومن، ديفيد ليون، المراقبة السائلة، ترجمة حجاج أبو حجر، تقديم هبة رءوف عِزَّت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2017.

33- عباس محمود العقاد، الصهيونية العالمية، دار أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2015.

34- عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية؛ في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2017.

35- عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أغسطس 1981.

36- عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان وتراثه الفكري، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.

37- عبد الحميد صالح حمدان، جمال حمدان صاحب شخصية مصر وملامح من عبقرية الزمان، مكتبة مدبولي، القاهرة.

38- عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، 1977.

39- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة؛ من البنوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إبريل 1998.

40- عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت؛ تمهيد وتعقيب نقدي، الرسالة الثامنة والثمانون، الحولية الثالثة عشر من حوليات كلية الآداب واللغات الصادرة عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 1993.

41- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف؛ بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، الطبعة الأولى، 2004.

42- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان-الرباط، منشورات الاختلاف-الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون- بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

43- عبد الله إبراهيم، المحاورات السردية، دار الأمان-الرباط، منشورات الاختلاف-الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون-بيروت، الطبعة الأولى،2011.

44- عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي، معرفة الآخر؛ مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996.

45- عبد الله الغذامي، رحلة إلى جمهورية النظرية؛ مقاربات لقراءة وجه أمريكا الثقافي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الثانية، 1998.

46- علي عبود المحمداوي، بقايا اللوغوس؛ دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية، دار الأمان- الرباط، منشورات الاختلاف- الجزائر، منشورات ضفاف- بيروت، الطبعة الأولى، 2015.

47- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية- الكويت، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات- ألمانيا، الطبعة الأولى، يناير 1994.

48- فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، أغسطس 1979.

49- فريد لمريني، الفلسفة والنقد: مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت- مصر-تونس، الطبعة الأولى، 2016.

50- فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة محمد جديدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2016.

51- فيليب كابان، جان فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع؛ من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن، دار الفرقد، دمشق-سورية، الطبعة الأولى، 2010.

52- كامل محمد محمد عويضة، كارل ماركس؛ الماركسية والإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1993.

53- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2012.

54- لونيس بن علي، إدوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق إلى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي؟)، دار ميم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018.

55- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلّد، مراجعة، جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.

56- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجوهري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

57- مانويل ماريا كاريلو، خطابات الحداثة، ترجمة إدريس كثير، عز الدين الخطابي، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2001.

58- محمد الخشاب، بروتوكولات حكماء صهيون، دار أطفالنا للنشر التوزيع، الجزائر، الطبعة الأولى، 2004.

59- محمد الشيخ، ياسر الطائي، مقاربات في الحداثة وما بعد- الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

60- محمد طيفوري، عبد الوهاب المسيري، وتفكيك الصهيونية، مركز دراسات الوحدة العربية، سير وأعلام(16)، لبنان، الطبعة الأولى، أكتوبر 2012.

61- محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى ، فبراير2008، ص9.

62- محمد يوسف عدس، مذكرات علي عزت بيجوفيتش؛ رجل كل العصور، كتاب المختار، القاهرة، 2004.

63- مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الأول "الإطار النظري والموسوعة"، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، 2004.

64- مجموعة باحثين، في عالم عبد الوهاب المسيري؛ حوار نقدي حضاري، المجلد الثاني: دراسات وشهادات، تقديم محمد حسنين هيكل، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004.

65- مجموعة باحثين، المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.

66- مجموعة باحثين،" إشكالية التحيز"؛ رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، تحرير عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة، 1998.

67- مجموعة مؤلفين، مدخل إلى التفكيك، ترجمة حسام نايل، المراجعة اللغوية سوزان عبد العال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008.

68- مجموعة مؤلفين، إيهاب حسن.. أوديب أو تطور ما بعد الحداثة، إعداد وترجمة: السيد إمام، دار شهريار، العراق، الطبعة الأولى، 2018.

69- مصلح النجار، النقد الثقافيّ ودراسات ما بعد الكولونيالية، وقائع المؤتمر الثالث للبحث العلميفي الأردن ، 2007/11/17، الجمعية الأردنية للبحث العلمي والدار الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2008.

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

71- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء-المغرب، الطبعة الثالثة، 2002.

72- نور شريف، ثمار رحلة عبد الوهاب المسيري الفكرية؛ قراءة في فكره وسيرته، فرست بوك للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2014.

73- هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية؛ محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.

74- هربارت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1988.

75- هربرت شيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية، ترجمة وجيه سمعان عبد المسيح، مراجعة مختار محمد التهامي، مكتبة الأسرة، مصر، الطبعة الأولى، 1993.

76- وحيد بن بوعزيز، جدل الثقافة، دار ميم، الجزائر، الطبعة الأولى، 2018.

77- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 1995.

ثالثا: الدوريات.

1- مجلة علامات ج53، م14، سبتمبر 2004.

2- أوراق فلسفية، العدد التاسع عشر، القاهرة، 2008.

3- مجلة رؤية تركية، عدد خريف 2012.

4- مجلة الاستغراب، العدد التاسع، السنة الثالثة، صادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية- بيروت، خريف 2017.

رابعا: الأطاريح والرسائل العلمية.

1-سليم حيولة، استراتيجية النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية؛ بحث في الأصول المعرفية(أطروحة دكتوراه)، جامعة الجزائر 2، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2013-2014.

خامسا: المراجع باللغة الأجنبية.

1- Catherine Colliot-Thélène, La sociologie de Max Weber, La Découverte, Paris, 2006.

2- Kant, Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières ? présentation par François Proust, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust , G F Flammarion, Paris, 2006.

3- Oxford Learner's pocket dictionary, Oxford University Press, Second Edtion. 1991, Thirteenth impression. 2000.

4- Encyclopedia Universalis [en ligne]. URL: https :// www.universalis.fr / encyclopedie / Erich-fromm/

سادسا: المواقع الإلكترونية.

1- شبكة الجزيرة الإعلامية: https::/www.aljazeera.net/opinions، 2005/07/29، تاريخ التصفح: 2019/03/05.

2- شـــــبكة الجزيـــــرة الإعلاميـــــة: .http://www-aljazzera-net.cdn.ampproject.org، 2015/10/18، تاريخ التصفح 2020/09/15.

3- موقع فرانس24، https://www.france24.com/ar 2020/06/07، 08:42، تاريخ التصفح، 2020/09/15.

4- شبكة الجزيرة الإعلامية، http::://www-aljazeera-net.cdn.ampproject.org، تاريخ التصفح: 2020/11/04

سابعا: المقابلات التلفزيونية.

1- خارج النص.. كتاب موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، سيناريو وإخراج علي شرف الدين، قناة الجزيرة، 27أوكتوبر2019، الرابطhttp://youtu.be/Qtlmkgz_6E4.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهداء.	1
مقدمة.	2
مدخل: من السَّرديات الكبرى إلى السَّرديات الكولونيالية.	15
أولا: مفهوم السَّرديات الكبرى(Grand Narratives) .	15
ثانيا: اضمحلال السَّرديات الكبرى وبروز السَّرديات الصغرى.	19
ثالثا: السَّرديات الكولونيالية عند "إدوارد سعيد".	20
رابعا: "عبد الوهاب المسيري" والدّراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية.	25
الفصل الأول: المرجعيات التّراثية والمجتمعية لمنظومة عبد الوهاب المسيري.	30
تمهيد	31
المبحث الأول: الرؤية الفكرية والمنهجية: السياقات الذاتية والاجتماعية.	33
تمهيد	33
أولا: من المجتمع التراحمي إلى المجتمع التّعاقدي.	34
1- المجتمع الدّمنهوري التراحمي ودوره في تكوين النّماذج المعرفية عند المسيري.	34
2- الحياة الاقتصادية في دمنهور.	37
3- الانتقال من التراحم إلى التّعاقد.	39
ثانيا: السياقات الاستعمارية والإمبريالية ودورها في تكوّن الوعي النّقدي المقاوِم عند المسيري.	42
1- المقاومة السياسية للاستعمار والظلم الاجتماعي.	42
2- التصادم مع العنصرية الغربية.	44
ثالثا: التجارب الشخصية ودورها في تشكيل الخرائط الإدراكية والنّماذج المعرفية.	46
1- رحلات الشكّ من الإيمان إلى الماركسية الإنسانية.	46
2- زعزعة النموذج المادي الماركسي بفعل هزات وجودية في حياته الشخصية.	50
3- تقويض النّموذج الغربي والعودة إلى النّموذج الإنساني الإيماني .	51
المبحث الثاني: الفكر الإسلامي ودورُه في تشكيل رؤية المسيري للعالم.	53
أولا: الأصول الفكرية الإسلامية في مشروع المسيري .	53
1- الدين كمقولة تحليلية للظواهر الإنسانية.	53
2- بالإيمان بالله يُكَرَّم الإنسان وبالإنسان يُعرَف الله.	55
3- العدل ومفهوم التّدافع في الإسلام.	58
4- الدعوة إلى الاجتهاد وإعمال العقل في الإسلام.	59

ثانيا: الأساس الفلسفي لمرجعية المسيري الإسلامية في فكر "علي عزت بيجوفيتش".	62
1- البحث عن الأساس الفلسفي لمرجعيته الإسلامية.	62
2- نقد النّموذج الغربي المادي والدفاع عن الإنسان من منظور إسلامي.	65
أ- الفكر الغربي؛ رؤية الإنسان والعالم.	65
ب- الإنسان بين الواحدية المادية الغربية ومبدأ الثنائية (المادية/ الروحية) في الإسلام.	67
3- الآثار السلبية للتقدم العلمي والتكنولوجي الغربي على الإنسان.	70
المبحث الثالث: حضور "جمال حمدان" في كتابات المسيري؛ فكرا ورؤى ومنهجا.	73
أولا:إطلاع المسيري على مُنجز جمال حمدان.	73
ثانيا: الأثر المنهجي.	74
1- رفض الواحدية العلمية المادية.	74
2- اللغة المجازية وأهميتها في الخطابات العلمية.	77
ثالثا: الاستعمار الغربي والصهيوني في تحليلات جمال حمدان.	80
1- الاستعمار الحديث في القرن التّاسع عشر.	80
2- الاستعمار الأمريكي ونهاية الجغرافيا.	81
3- المقاومة الثقافية للاحتلال الصهيوني.	83
أ- تفكيك سرديات الأنا والآخر حول اليهود والصهاينة أنثربولوجيًا.	83
ب- تفكيك سرديات النقاوة وأرض الميعاد نموذجا.	86
خلاصة.	88
الفصل الثاني: الأصول الابستيمولوجية الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.	89
المبحث الأول: الحضارة الغربية في مشروع عبد الوهاب المسيري بين المرجعية والتّفكيك الكولونيالي.	90
أولا: المصادر الغربية لمشروع عبد الوهاب المسيري.	90
1- رؤية المسيري للتّشكيل الحضاري الغربي الحديث.	90
2- الدّراسات الكولونيالية بين مرجعياتها الفكرية في الغرب وإمكانيات التّفكيك.	92
ثانيا: عبد الوهاب المسيري ونقد الفكر التّفكيكي.	95
1- هل يمكن أن نعرِف التفكيك؟.	95
2- تفكيك الميتافيزيقا الغربية.	100
3- التفكيكية؛ المرجعية المنقودة في مشروع المسيري.	105
أ- تفكيك التفكيكية تفكيكيا.	105
ب- تجاوز عبد الوهاب المسيري المفهوم الدريدي للتفكيك وتطبيقه في تحليل خطابات الآخر.	113
المبحث الثاني: الدّراسات الأدبية لدى عبد الوهاب المسيري ودورُها في تشكيل منهجه في	117

تحليل الخطاب	
تمهيد.	117
أولا: من الدراسات الأدبية إلى تفكيك بنية الفكر الغربي والصهيوني.	119
1- أهمية الدراسات البينية والسياقية في توسيع مدارك الناقد.	119
2- آليات التحليل الأدبي من تحليل النصوص الجمالية إلى تفكيك بنية الفكر الصهيوني.	121
3- أهمية المجاز اللغوي في تفسير السرديات الكولونيالية ومقاومتها.	123
ثانيا: المذهب الرومانسي ومركزية الإنسان في الأدب والنقد.	124
1- مكانة الإنسان في المذهب الرومانسي.	124
2- تأثير مبادئ الرومانسية في فكر ومنهج عبد الوهاب المسيري.	128
المبحث الثالث: المنابع السوسيولوجية لمشروع عبد الوهاب المسيري.	132
أولا: علم الاجتماع الحديث؛ قضايا ومفاهيم وإجراءات .	132
1- من الدّراسات الأدبية إلى الدّراسات السوسيولوجية.	132
2- مركزية الإنسان في علم الاجتماع الحديث.	134
ثانيا: الماركسية الإنسانية.	135
1- التّأثير الفكري.	135
2- التّأثير المنهجي.	139
• علم اجتماع المعرفة وتحليل الإيديولوجيا الصهيونية؛ البنية الفوقية والبنية التّحتية .	141
ثالثا: ماكس فيبر في مشروع عبد الوهاب المسيري.	144
1- مفهوم النّمط المثالي (Ideal type).	145
2- الرؤية المنهجية المركبة في معالجة الظواهر الإنسانية عند ماكس فيبر.	149
3- النزعة المركزية عند ماكس فيبر وتحوّلها إلى مقاومة ثقافية عند عبد الوهاب المسيري.	151
خلاصة.	155
رابعا: مدرسة فرانكفورت وقضايا المجتمع المعاصر؛ من نقد الحداثة (التّنوير الأوربي) إلى الإنسان ذي البعد الواحد.	155
1- مدخل إلى تعريف النظرية النقدية.	155
2- نقد التّنوير والنزعة الوضعية.	158
3- مركزية الإنسان في مدرسة فرانكفورت.	160
أ- إيريك فروم والإنسان المستلب في المجتمعات الحديثة.	160
ب- هربرت ماركوز والإنسان ذو البعد الواحد.	163
• حلول ماركوز لمشاكل الإنسان ذي البعد الواحد.	165
خلاصة.	166
الفصل الثالث: منهج عبد الوهاب المسيري في تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية	168

المبحث الأول: المنطلقات العامة لمنهج عبد الوهاب المسيري.	169
أولا: العقل التّوليدي الاجتهادي؛ خيارٌ منهجي ووسيلة مقاومة.	1691
1- الدّعوة إلى الاجتهاد ونبذ الموضوعية الفوتوغرافية.	69
2- مقاومة المسيري للذئاب الثلاث (ذئب الشهرة، الذئب الهيجلي، ذئب الثروة).	172
3- إعادة تعريف مصطلح الموسوعة (Encyclopedia) عند المسيري.	173
ثانيا: المنهج/ الخطاب/ النّموذج التّفسيري كشكل من أشكال المقاومة عند عبد الوهاب المسيري.	177
1- أهمية التفسير في عملية تفكيك بنية السَّرديات الكولونيالية.	177
2- المنهج التّفسيري وتجاوز التّفكيك إلى إعادة التركيب.	178
خلاصة.	180
المبحث الثاني: تفكيك السرديات الكولونيالية بواسطة منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية.	181
أولا: الدراسة النّماذجية من علم الاجتماع إلى النّقد الكولونيالي.	181
1- مدخل إلى مفهوم الدراسة النّماذجية.	181
2- النّموذج؛ مفهومه وأنواعه.	183
أ- النّموذج؛ المفهوم والمصطلح.	183
ب- أنواع النّموذج.	186
1- النموذج الإدراكي والنموذج المعرفي.	186
2- النموذج التحليلي/ التفسيري.	189
3- المتتالية النّماذجية واللّحظة النّماذجية.	192
ثانيا: الخطوات الإجرائية لمنهج التّحليل من خلال النّماذج المعرفية.	195
1- خطوات تجريد النموذج الإدراكي الكامن وصياغة النموذج التحليلي.	195
2- قضايا التحليل النماذجي ومسائله عند عبد الوهاب المسيري.	200
3- نموذج تطبيقي.	201
المبحث الثالث:النّموذج التفسيري المركب عند المسيري؛ إعادة اعتبارلتركيبية الإنسان ومقاومة النّماذج الاختزالية.	205
أولا: صياغة النّموذج المركَّب المضاد للنّماذج المشيِّئة للإنسان.	205
ثانيا: أهمية النّموذج المركَّب في تفكيك السَّرديات والصور النّمطية.	208
ثالثا: الكشف عن النسق/ النموذج الكامن بين منهج التحليل من خلال النماذج المعرفية واستراتيجية النقد الثقافي.	211
1- علاقة مفهوم "النّسق" بـ"النّموذج" عند المسيري.	211
2- بين الكشف عن النّسق الثّقافي المضمر والتّحليل النّماذجي للخطابات.	213
المبحث الرابع: منهج التحليل من خلال الصور المجازية.	217

أولا: علاقة الدال بالمدلول من وجهة نظر عبد الوهاب المسيري.	217
ثانيا: أهمية المجاز اللّغوي في إدراك الذات والعالم.	221
1- الاستعارة ودورها في إدراك العالم.	221
2- منهج تحليل الصور المجازية وأهميته في تفكيك السَّرديات الكولونيالية.	223
ثالثا: الخطوات الإجرائية لتحليل الصور المجازية.	226
رابعا: مجالات تحليل الصور المجازية.	227
1- تفكيك الحضارة الغربية الحديثة.	227
2- تفكيك بنية الفكر الصهيوني عبر تحليل الصور المجازية.	228
3- المجاز وسيلة ردّ ومقاومة عند المسيري..	231
خامسا: علاقة منهج تحليل الصور المجازية بمنهج التّحليل من خلال النّماذج المعرفية.	234
خلاصة الفصل.	237
الفصل الرابع: تفكيك المشروع التحديثي الغربي.	240
المبحث الأول: الدراسة النّماذجية المجازية للحضارة الغربية الحديثة.	241
أولا: تجريد النموذج المهيمن على الحضارة الغربية الحديثة.	241
ثانيا: الحداثة الغربية من الصلابة إلى السيولة.	243
1- العقلانية المادية الصلبة أو الواحدية الكمونية المادية الصلبة: (من عصر النّهضة إلى 1965):	244
أ- مرحلة الّتحديث(الاستنارة المضيئة).	245
ب- مرحلة الحداثة.	246
2- اللاعقلانية المادية السائلة أو الحلولية الكمونية الواحدية المادية السائلة (منذ 1965).	248
ثالثا: الصور المجازية المتواترة في الحضارة الغربية.	251
رابعا: تجليات الصلابة والسيولة .	256
1- الفن والأدب من العقلانية المادية الصلبة إلى اللّاعقلانية المادية السائلة.	256
أ- تجليات الصلبة المادية في المجال الفنّي.	256
ب- الفن السائل.	259
ج- النّقد الأدبي بين الصلابة والسيولة.	260
2- تطورات المتتالية التّحديثية الغربية من المادية الصلبة إلى المادية السائلة في المجال الاقتصادي والاجتماعي والدولي والسياسي والثقافي.	262
خامسا: الأصول المعرفية للصلابة والسيولة كنموذج تفسيري.	264
المبحث الثاني: الأبعاد الكولونيالية للنّموذج المادي في مرحلتي الصلابة والسيولة.	268

أولا: مركزية الإنسان في مشروع عبد الوهاب المسيري.	268
1- المتتالية التحديثية الغربية؛ انتصار المادة وانهزام الإنسان.	268
2- الإنسان الاقتصادي والإنسان الجنسي/ الجسماني.	269
3- نحو نموذج تحليلي جديد لتحليل قضية الجنس بأبعادها الكولونيالية.	275
ثانيا: علاقة المتتالية التّحديثية الغربية بالإمبريالية من منظور المسيري.	277
ثالثا: ما بعد الحداثة والانتقال من الكولونيالية إلى الكوكاكولانية.	282
رابعا: تحليل الحرب الفيروسية المعاصرة بواسطة التحليل النماذجي.	289
خلاصة	291
المبحث الثالث: الحداثة الإنسانية المضادة للحداثة الداروينية.	292
أولا: "فقه التحيز" والتوعية بخطورة سرديات الآخر.	292
ثانيا: سمات الحداثة الإنسانية البديلة.	300
1- التّحليل المجازي للخطابات الدينية؛ الاعتماد على المجاز القرآني كوسيلة لمقاومة النّموذج المعرفي الغربي.	300
2- طبيعة النموذج المتحكِّم في الحداثة الإنسانية المُضادة.	302
خلاصة الفصل.	308
الفصل الخامس: تفكيك بنية السرديات الكولونيالية (الصهيو- غربية).	309
المبحث الأول: دور الخطاب التحليلي العربي في إشاعة وتثبيت السرديات الصهيونية.	310
أولا: مواطن القصور في الخطاب العربي التحليلي.	311
ثانيا: الخطاب التحليلي العربي والتبعية الاصطلاحية.	316
خلاصة.	319
المبحث الثاني: النماذج التحليلية المعتمدة في تفكيك بنية السَّرديات الصهيونية في علاقتها بالسَّرديات الغربية.	320
تمهيد.	320
أولا: نموذج الجماعة الوظيفية.	324
1- المفهوم.	324
2- أصول نموذج الجماعة الوظيفية.	325
3- أهمية النّموذج في تفكيك السَّرديات الكولونيالية والنماذج النمطية(Stéreotype)حول اليهود.	327
4- من الجماعة الوظيفية إلى الدّولة الوظيفية.	330

ثانيا: نموذج العلمانية الشاملة (الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة).	331
1- إعادة تعريف العلمانية نحو نموذج أكثر تفسيرية.	331
أ- العلمانية الجزئية.	334
ب- العلمانية الشاملة.	335
2- علاقة الجماعات الوظيفية اليهودية والصهيونية بالعلمانية الغربية.	336
ثالثا: نموذج الحلولية الكمونية.	338
1- المفهوم.	338
2- علاقة الحلولية الكمونية بالامبريالية الغربية والصهيونية.	339
رابعا: نموذج الترانسفير والاستيطان الصهيوني.	341
خلاصة.	345
المبحث الثالث: الامبريالية الغربية وصلاتها الفكرية المضمرة بالإيديولوجيا الصهيونية.	346
أولا: تفكيك الديباجات اليهودية للحركة الصهيونية.	346
1- المصطلح مابعد الكولونيالي المضاد لمصطلح الصهيونية.	347
2- تفكيك الخطاب الصهيوني .	350
3- تفكيك الاعتذاريات الصهيو-غربية للاحتلال الصهيوني.	352
4- سمات الاستعمار الصهيوني	359
ثانيا: صورة العربي في الخطابات اليهودية والصهيونية.	361
1- امتداد الصورة النمطية للآخر في الخطابات الكولونيالية.	361
2- من العربي المتخلف إلى العربي الغائب في الخطاب الصهيوني.	362
ثالثا: امتداد الرؤية الامبريالية الغربية المعادية لليهود في المشروع الصهيوني	364
النتيجة... عقد صامت بين الحضارة الغربية والصهيونية.	366
خاتمة.	370
Abbstract	377
مصادر البحث ومراجعه.	381
فهرس المحتويات.	392