الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
Republique Algerienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Superieur et de la Recherche Scientifique
كلية العلوم الاجتماعية
Faculté des Sciences sociales

قسم الفلسفة

تخصص:النقد وقضايا المنهج في الفلسفة

مذكرةلنيل شهادةالماجستيرفي الفلسفة الموسومة بـــــــــــ:

إشكالية التحيز

نقد النماذج المعرفية الغربي عند عبدالوهاب

.

إعداد الطالب:

لحسن عبدالمالك

إشراف الأستاذ:

أ.د **بوعرفة عبدالقادر**

لجنة المناقشة:

أ.د الزاوي عمر	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د بوعرفة عبدالقادر	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د دراس شهرزاد	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د سواريت بن عمر	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2

السنة الجامعية: 2015 - 2016

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾

ابن آدم .. في مركز العالم فلتقف ثابتا، لا تتزحزح، فقد استخلفك الله في الأرض"

عبد الوهاب المسيري " أغنية الوصول والوصل والوصال"

أغاني الخبرة ص62

إهـــــداء

إلى والدتي براً بها وعرفاناً بجميلها

إلى زوجتي وبناتي نوران وغزلان

إلى أمتي التي تعيش لحظات نكبتها أملا في غد تنهض فيه من كبوتها

كلمةشكر

لا يشكر الله من لا يشكر الناس

الشكر الخالص الى أ. د بوعرفة عبد القادر الذي وافق على الإشراف على عملي ومنحني اهتمامه ونُصحه، والشكر، موصول إلى أ. د عمر الزوايي الذي تتلمذت على يديه في مرحلة ما بعد التدرج.

والشكر موصول ـــــ كذلك ـــ إلى د. يونس هلال أستاذ التفسير وعلوم القرآن بجامعة أحمد دراية بأدرار الذي فتح لي باب مكتبته وأمدني بتوجيهاته وحسن إرشاده، فله مني عظيم الشكر والامتنان.

جميل الشكر إلى صديقي العزيز د. عزيز مصطفاوي رئيس قسم اللغة الانجليزية بجامعة أحمد دراية بأدرار الذي أعجز عن إيفائه حق صحبته لي.

والشكر الجزيل إلى الصديقان بشيري محمد وحناشي أحمد على المساعدة والتشجيع.

والشكر موصول إلى المهندسان بخدا خديجة وسلمات رمضان اللذان ساعداني على كتابة المذكرة وإخراجها.

الشكر الجزيل والامتنان الكبير إلى أعضاء اللجنة الموقرة من أساتذتي الذين سيوجهونني ويصححون أخطائي ويقّومون عثراتي.

أخيراً أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساعدني باليسير أو الكثير ممن لم أذكرهم والله يعلمهم وهو من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المقـــدمة

مقـــــــــــــدمة

استطاعت الحضارةالغربية الحديثة والمعاصرة ــ التي انطلقت مع بداية القرن السادس عشر الميلادي ــ أن تفرض نفسها على العالم بأسره، وأن تبسط سلطانها على الكون كله. وذلك بفعل ما أوتيت من إمكانات، وما استحوذت عليه من ثروات، وما حققته من انجازات علمية وتقنية ضاهت بها القرون الماضية. وهو ما دفع بأمم الأرض وشعوبها قاطبة إلى محاولة تبني نمط الحضارة الغربية، واستلهام نماذجها الحضارية إن في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو في الثقافة والفنون، طمعاً ورغبة في الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الغربية من تقدم مذهل وتطور علمي مشهود.

وضمن سنن الحضارة وجدلية التاريخ الإنساني، شهدت الساحة الفكرية العربية منذ ما سُمي بفكر النهضة **(1798 ــ 1940)** إلى يومنا هذا، سجالات فكرية وصراعات وتجاذبات إيديولوجية دارت في معظمها حول سؤال جوهري عن مدى مشروعية وإمكانية الأخذ بالنمط الغربي وتوظيفه داخل السياقات المعرفية العربية والإسلامية الراهنة، فظهر تيار حداثي تغريبي نادى بضرورة وحتمية تبني كل ما ينتج عن الحضارة الغربية من مناهج ونماذج معرفية ومستحدثات تقنية وعلمية دون أي تحفظ أو استثناء. وفي المقابل برز تيار آخر يوصف بالتراثي أو السلفي الأصولي الذي لا يرى في الحضارة الغربية بكل تجلياتها ومظاهرها سوى خطراً داهم وشراً قادم، يجب التصدي له ومقاومته، ومن ثمة رفض كل ما نتج عنه من محدثات الأمور، وبين هذين التيارين، قام تيار ثالث ينعت نفسه بالوسطي أو التركيبي يدعو إلى التوفيق أو التلفيق بين الأنماط الغربية الوافدة والأنماط الإسلامية الراكدة.

وبعيداً عن هذه المواقف والتيارات التي غلب عليها التنظير والتشهير والمماحكة الإيديولوجية، تشكلت معالم تيار فكري جديد، قام على المراجعة النقدية والتأسيس المنهجي للأفكار والمشاريع الحضارية، حيث اعتقد أصحاب هذا الموقف بوجود فكرة التحيز في المعرفة عامة والمعرفة الغربية خاصة، لذا سعى هذا التيار إلى تجاوز الجدل

العقيم حولماذا نأخذ وماذا ندع؟ وكيف ننقل وماذا ننقل؟ والاتجاه الى نقد المناهج الغربية السائدة في حقول المعرفة عموماً والإنسانية خصوصاً.

وقد تبلور هذا التيار أكثر واتضحت معالمه في بداية النصف الثاني من القرن العشرين على يد عديد من المفكرين العرب على اختلاف مشاربهم الفكرية وتوجهاتهم السياسية واختصاصاتهم العلمية والأكاديمية، نذكر من بينهم كل من حسن حنفي في كتابه "**مقدمة في علم الاستغراب**" وعبد الله إبراهيم في "**المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات**"، وغريغور منصور مورشو في "**مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته**"، هؤلاء وغيرهم أدركوا ما اشتملت عليه العلوم الغربية كلها، الطبيعية منها والاجتماعية والإنسانية من تحيزات كامنة ومستترة، تُفقد تلك العلوم صفة الموضوعية المطلقة وسمة العلمية الصارمة.

غير أن المفكر العربي الذي أهتم بإشكالية التحيز اهتماماً ملحوظاً ولافتاً غطى أكثر من ربع قرن تقريباً من مسيرته العلمية، هو الباحث المصري عبد الوهاب المسيري[G] **(1938 ـ2008)**، الذي ارتبط اسمه بإشكالية التحيز حتى غدت علامة بارزة على فكره، فلا يمكن أن يذكر التحيز ولا يذكر ـ حاضراً أو غائباً ـ عبد الوهاب المسيري".

والقارئ لكتابات المسيري لا شك سيلاحظ الهم الفكري الذي يتجاوز ظواهر الأحداث إلى عمق التحليل، ومقادير الكم إلى نوعية الكيف، وسطحية الوصف إلى عمق التفسير، وسرد الوقائع إلى عمق التفكير، ولذا كانت الميزة التي اتصفت بها أعمال المسيري ومشاريعه الفكرية هي إعمال الرؤية التحليلية النقدية للفكر الغربي، والكشف عن النماذج المعرفية الكامنة في هذا الفكر وتحيزاته في شتى مجالات العلوم الطبيعية واللغوية والاجتماعية والإنسانية.

Gولد الدكتور عبد الوهاب المسيري بدمنهور إحدى محافظات مصر سنة **1938**، حصل على درجة الدكتوراه في الأدب الانجليزي المقارن من جامعة (روتجرز) بالولايات المتحدة الامريكية، وكان عنوان الرسالة: الأعمال النقدية لوردزورث ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والمعادي للتاريخ. وقد قدم المسيري مجموعة متميزة من الدراسات والابحاث المتنوعة في الأدب والفلسفة باللغتين العربية والانجليزية، يمكن اعتبار "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" أهم تلك الدراسات وأضخمها، كما عالج المسيري قضايا الفكر الغربي برؤية نقدية واعية ونذكر من مؤلفاته: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ..إلخ، ويهتم المسيري كذلك بأدب الأطفال، وقد صدرت له في هذا المجال مجموعة من الأعمال منها: الأميرة والشاعر، وسبع قصص تحت عنوان: حكايات هذا الزمان، ومجموعة قصائد للأطفال تحت عنوان: أغنيات إلى الأشياء الجميلة. غادر المسيري الحياة بعد معاناة طويلة مع المرض يوم **2008/7/3**، لكن رحيل الجسد لا يعني فناء الروح(رحم الله المسيري المفكر الإنسان).

من هنا فإن موضوع البحث يتجه نحو الحقل الابستمولوجي، من منطلق أن إشكالية التحيز ترتبط بمعضلة المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية المعاصرة، من حيث الجدوى والقيمة والتأثير، كما ترتبط بالفكر العربي والإسلامي في علاقته التفاعلية والجدلية مع الفكر الغربي المعاصر، فالبحث يتناول أبعاد هذه العلاقة ولكن من منظور ابستمولوجي ومعرفي محض، وليس من منظور ثقافي أو سياسي واقتصادي أو حتى ديني.

1 ـ إشكالية البحث

إن التحيز يعتبر محاولة معرفية ابستمولوجية كاشفة عن مضادات الموضوعية وإثبات صفة التحيز في المناهج والنماذج المعرفية الغربية السائدة في العلوم المعاصرة اليوم.

ما هي دعوى إشكالية التحيز؟ وهل يمكن بواسطتها تحديد عناصر التحيز الكامنة في النماذج المعرفية الغربية المعاصرة؟

ولمقاربة هذه الإشكالية يمكن أن نطرح التساؤلات الأتية:

ـ ما المقصود بمصطلح التحيز؟ وماهي دلالته اللغوية والاصطلاحية؟

ـ ما طبيعة الأسباب التي قادت عبد الوهاب المسيري إلى الاهتمام بالتحيز كمفهوم وكإشكالية؟

ـ لماذا اتجه المسيري في أعماله الفكرية إلى الربط بين قضية التحيز وفكرة النماذج المعرفية الغربية؟

ـ كيف اتسمت رؤية المسيري التحليلية النقدية للنماذج المعرفية الغربية؟

ـ ما المحددات الأساسية للنماذج المعرفية الغربية؟ وماهي أهم تحيزاتها؟

ـ ماهي ملامح النموذج البديل الذي أقترحه المسيري؟

ـ كيف استخدم المسيري النماذج المعرفية في دراسته للظاهرة اليهودية والصهيونية؟

ـ ما هي أبرز تحيزات فكرة التحيز عند المسيري؟ وماهي آفاقها وتطلعاتها؟

2ـ خطة البحث

يشتمل البحث على مقدمة وثلاث فصول مقسمة إلى ثمانية مباحث وخاتمة، وهي على الشكل الآتي:

الفصل الأول: تناولت فيه مفهوم التحيز وتبيئته، حيث عالجت في المبحث الأول، مفهوم التحيز بين المبنى والمعنى، أما المبحث الثاني فقد تعرضت فيه لأهم الأسباب التي كانت وراء اختيار المسيري لمصطلح التحيز وهو ما دعوته بـ تبيئة مفهوم التحيز

الفصل الثاني: اتجهت عنايتي الأساسية إلى معالجة قضية النماذج المعرفية الغربية ونقدها عند المسيري، حيث قدمت في المبحث الأول قراءة لمفهوم النموذج المعرفي واستعرضتابرز سماته وكيفية صياغته وبناءه، وفي المبحث الثاني ارتأيت أن أتلمس ملامح الرؤية النقدية لفكرة النماذج المعرفية الغربية عند المسيري، أما المبحث الثالث فخصصته للحديث عن معالم النموذج المعرفي البديل الذي يقترحه المسيري.

الفصل الثالث: اشتمل على ثلاثة مباحث أساسية، المبحث الأول هو دراسة تطبيقية عن النماذج المعرفية في ضوء موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية حيث ركزت على ثلاثة نماذج رئيسية هي: العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية والجماعات الوظيفية. والمبحث الثاني ناقشت فيه إشكالية التحيز تأصيلاً ونقداً، وحاولتالكشف عن تحيزات التحيز عند المسيري، أما المبحث الثالث فكان محاولة مختصرة ونظرة خاطفة تتأمل آفاق إشكالية التحيز ومستقبليات فكرة النماذج المعرفية.

3 ـ منهج البحث

انتهجت في مقاربة الإجابة عن الإشكالية المطروحة مناهج متنوعة أبينها كالآتي:

أولاً: اعتمدت على المنهج الفينومولوجي الذي يؤكد على عدم الفصل بين الذاتي والموضوعي في أي دراسة إنسانية، وهي السمة الغالبية على مشروع المسيري الفكري والمعرفي.

ثانياً: وظفتُ المنهج التحليلي الوصفي الذي يتيح رصد المفاهيم الأساسية وتحليل الأفكار والتصورات المركبة، ويسمح بالانتقال من المعقد إلى البسيط ومن الملتبس إلى الواضح.

ثالثاً: التحليل يقتضي التركيب، لذا انتهجت المنهج التركيبي الذي يجعل عناصر الموضوع أكثر تماسكاً ووحدة، ويساعد على بناء الأفكار وابراز قيمتها وقدرتها على الاندماج في السياقات المعرفية والحضارية الراهنة.

رابعاً: النقد مسألة مهمة وحاجة ملحة، حتى لا يتحول الفكر إلى إيقونة، وحتى لا يتحول المشروع إلى صنم، وعلى هذا الأساس تم توظيف المنهج النقدي لتقويم الأفكار ومراجعة الأسس والمرجعيات التي استلهم منها المسيري نظرياته وأفكاره، وإظهار كم وكيف الردود والانتقادات التي واجهها المسيري حين عرض فكرته عن التحيز ونقد النماذج المعرفية الغربية.

4ـ الدراسات السابقة

عرفت ميادين الفكر العربي المعاصر بمختلف فروعه واختصاصاته عناية متزايدة بإسهامات عبد الوهاب المسيري، إن على مستوى الدراسات الأدبية والنقدية أو على مستوى الدراسات الفلسفية والسياسية، ويمكنني أن اختصر أهم تلك الدراسات في العناصر الأتية:

1ـ إبراهيم بيومي غانم: إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د. جلال أمين ـ د. عبد الوهاب المسيري ـ أ. طارق البشري ـ د. سيد دسوقي، ضمن كتاب إشكالية التحيز ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونقابة المهندسين،ط1، 1995، (ص898 ـ 899)

2ـحسام الدين السيد: التحيز للتفسيرات المادية: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 1995(903–910)

3ـأحمد عبد الحليم عطية وآخرون: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، دار الشروق، مصر، ط1، 2004، في مجلدين: الأول في 501ص، والثاني في 629ص.

4- محمد أحمد البنكي بعنوان: دريدا عربيا: قراءة التفكيك في الفكر النقدي العربي ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،2005[1].

5-بهاء الأمير: الوحي ونقيضه: بروتوكولات حكماء صهيون في القرآن حقيقتها وخفاياها وأدلة حقيقتها، مع نقد منهج الدكتور عبد الوهاب المسيري في دراسة المسألة اليهودية وقراءة أخرى لتاريخ بلاليص ستان، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2006.

6-عبد الحليم عطية وآخرون (كتاب جماعي): عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق،ضمن سلسلة علماء مكرمون، ط1، 2007.

7-أحمد مرزاق: مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، السنة14، العدد53، 2008.

8-حجاج أحمد علي: دراسة الخريطة المعرفية للحداثة وما بعد الحداثة: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري، 2008.

وهي رسالة دكتوراه عن عبد الوهاب المسيري وزيجمونت باومان أنجزها الباحث بالإنجليزية.

9- ممدوح الشيخ: عبد الوهاب المسيري: من المادية إلى الإنسانية الإسلامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.

10- مجموعة من الباحثين: عبد الوهاب المسيري، مجلة أوراق فلسفية، العددان 19 و20، 2009.

11- عبد الرزاق بلعقروز: تداخل المفهوم الفلسفي المركب والعنصر الأدبي لدى عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، الدار العربية للعلوم/ منشورات الاختلاف، ط1، 2009.

1لم تتسنى لي إمكانية الحصول على الكتاب، على الرغم من الجهد الذي بذلته في طلبه.

انظر: مرزاق، أحمد، (فكر عبد الوهاب المسيري مشروع قراءة معرفية)، مجلة الكلمة، مجلة فصلية محكمة تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد**79**، السنة العشرون، **2013**، ص**26**

12ـفتحي حسن الملكاويوآخرون: عدد خاص عن المرحوم عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، مجلة عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الاسلامي واشنطن، السنة68، 2012.

13ـ فيصل الشهراني: رسالة ماجستير بعنوان: موقف عبد الوهاب المسيري من الصهيونية ـ دراسة تحليلية نقدية ـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية.

14ـ عبد اللطيف زكي أبو هاشم: رسالة ماجستير بعنوان: مفهوم الصهيونية عند عبد الوهاب المسيري ـ لدراسة نقدية لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذجاً ـ جامعة الأزهر، غزة، 2013

15ـ عمرو نور الدين: بناء منهاجية جديدة لتحليل الظاهرة السياسية عبر العطاء الفكري للمسيري، قسم العلوم السياسية، جامعة حلون، مصر،2012.

الملاحظ أن أغلب الدراسات التي أنجزت حول فكر المسيري، والتي تمكنت من الاطلاع عليها، ركزت على المضامين، وأغفلت الأدوات المنهجية وآليات القراءة، واكتفت بعرض نصوصه أو تلخيص مضامينها دون تحليل ونقد، ولذا غابت القراءة التحليلية النقدية لمشروع المسيري من خريطة القراءات العربية المعاصرة، إذ لا نعثر على قراءة لفكر المسيري تنحو منحى الدراسات التي أنجزت حول فكر أركون، أو الجابري، أو العروي مثلاً.

5ـ صعوبات البحث

واجهتني في إعدادي لهذا البحث بعض الصعوبات، التي يمكن أن أجملها في النقاط الأتية:

أولاً:الدراسات التي تناولت إشكالية التحيز، على كثرتها لم تتطرق إلى دراسة النماذج المعرفية الغربية (تحليلاً ونقداً)، إلا قليلاً منها، كما أن المسيري في عرضه لفكرة النماذج المعرفية اتسم أسلوبه بالتركيب واتصفت أفكاره بالعمق، مما يستوجب على الباحث أن يستفرغ جهده ويمعن نظره الفاحص حتى لا يتيه وراء المعلومات الصماء التي لا تقول شيئاً.

ثانياً: عانيت في البحث من قلة المراجع المعاصرة التي تواكب المستجدات وتلاحق المتغيرات(خاصة مستقبليات التحيز)، فلم يسعفني الزمان (أي وقت الانجاز) ولم يساعدني المكان (أي الجنوب حيث أقطن) على معرفة ومطالعة كل ما يكتب عن الموضوع، إلا عبر تصفح الشبكة العنكبوتية(web set) وما يتصل بهذه الوسيلة من عوائق ترتبط بضعف التدفق أو صعوبة الحصول على المعلومة من مظانها.

7ـ آفاق البحث

يهدف البحث ــ على الرغم من محدودية إطاره وتواضع مضمونه ــ إلى أن يُصّوب أنظار الباحثين العرب والمسلمينحو الجهد الذي بذله المسيري، في إطار تأسيس القراءة المعرفية بمنهجية النماذج، قصد إعادة صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية وفق رؤية معرفية مغايرة للنماذج المعرفية الغربية التي فشلت في تفسير الإنسان وفي الحفاظ على الكون، نظراً لبُعدها عن القيم المطلقة الموجهة بأحكام الوحي ومعاييره وضوابطه وهو ما يتطلب البحث في إمكانية طرح بديل على مستوى الرؤية والمنهج، يقوم على النموذج المعرفي التوحيدي الإنساني، الذي يبحث في أصول الأشياء وفي مآلاتها، دون أن يتنكر للقيم أو يتجاوز الإنسان والإله معاً.

أجزم أن الموضوع الذي طرقته والبحث الذي انجزته لن يفي عبد الوهاب المسيري حقه، ولن يحيط بكل تفريعات فكره وتشابكات اطروحاته واجتهاداته، وهو كذلك، لن يستطيع الإلمام بكل الترسانة المفاهيمية الهائلة التي صاغها المسيري وشكلها من تيارات ومذاهب اجتماعية وأدبية وفلسفية متعددة، استطاع بها المسيري أن يشيد بناءً ضخماً شبيهاً"بالبناية الشاهقة أو ناطحات السحاب"[1]ــ على حد تعبير أحمد عبد الحليم عطية ــ لكن هذه الدراسة على الرغم مما قد يعلُق بها من شوائب، وما قد يعتريها من جوانب ضعف أو قصور(تقل أو تكثر)، تمثل خطوةصغيرة في الطريق الطويلة والممتدة التي دشنها الفكر العربي نحو المستقبل المأمول، الذي سيحمل لنا في جعبته بشائر الشهود الحضاري الذي

---

1 عطية أحمد عبد الحليم، نحو بناية شاهقة يمتلكها قاطنوها، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، سلسلة علماء مكرمون، دار الفكر، دمشق، ط **1**، **2007**، ص**11** ـ **19**

لا يتحقق إلا بمشروعالإنسانية المؤمنة،الذي يقتضي التفاعل الحضاري ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة. فليس التحيز دعوة للتعصب والانغلاق، إنما هو محاولة جادة علمية ومنهجية في سبيل فهم منطق الحضارة المعاصرة والتحرر من أوهامنا عن أنفسنا أو أوهام الآخرين عنا، إن مشروع التحيز هو لبنة في الصرح الذي يؤسس لإنسانية مشتركة تتبنى نموذجاً إنسانياً ينتصر للقيم ويدافع عن كل ما هو إنساني بغض النظر عن موقعه أو انتمائه أو لونه أو جنسه،"فكلكم لآدم وآدم من تراب".

أملي في الأخير إن لم أكون قد قدمت دراسة عن المسيري، تستوفي قليلاً من حقه أو تليق بفكره وأرثه. أن لا أكون قد وقعت في ما حذر منه، وذلك من قبيل التبسيط المُقل والتحليل المُمل، والاختزال المُخل، وهي مثالب قد لا تسلم منها هذه الدراسة، لكن عذري إني بذلت جهدي واخلصت في نيتي وعزمي.. والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

رحم الله عبد الوهاب المسيري

(رحيل الجسد لايعني فناء الروح...يتلاشى ذكر الأشياء ويخّلد ذكر الإنسان)

الفصل الأول: مفهوم التحيز وتبيئته

المبحث الأول: مفهوم التحيز المبنى والمعنى

المبحث الثاني: تبيئة مفهوم التحيز

المبحث الأول

مفهوم التحيز المبنى والمعنى

يفترض بعض المشتغلون بالدراسات الإنسانية والاجتماعية، أنه بمقدور هذه العلوم الإمساك بالحقائق العلمية الموضوعية، وصياغة قوانين دقيقة وصارمة متى التزم الباحث بمجموعة من القواعد والآليات المنهجية التي تتصف بالنزاهة والحياد.

لكن قلة من الباحثين* الذين تنبهوا إلى حقيقة مفادها أن المناهج المتبعة في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية ــ الغربية خاصة ــ ليست أوعية منهجية فارغة أو آلة صماء تعصم فكر الباحث من الوقوع في الزلل، إنما هي تحمل في كيانها أبعاد خفية ورغبات ذاتية دفينة تعبر عن الرؤى الفكرية والمضامين العقائدية والمعايير القيمية، التي يتبناها الباحث أو الدارس الغربي.

من هنا جاءت قضية التحيز كما يتناولها المفكر المصري الراحل عبد الوهاب المسيري باعتبارها آلية منهجية كاشفة عن مضادات الموضوعيةومحددة لعناصر التحيز الكامن في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

وبهدففهم إشكالية التحيز والتعمق في دلالتها، سنحاول في الفصل الأول من هذا البحث الإجابة عن التساؤلات الأتية:

- ما المقصود بالتحيز من الناحية اللغوية؟
- ما الدلالة الاصطلاحية للتحيز عند المسيري؟
- ما طبيعة الأسباب والدوافع التي جعلت المسيري يهتمبمصطلح التحيزفيجعل منه إشكالية منهجية ومعرفية مركزية في مشروعه الفكري والمعرفي؟

[6]ذكر المسيري في مقدمة إشكالية التحيز (فقه التحيز) عينة من أولئك الباحثين الذين اشتركوا معه في الإحساس نفسه، أي عدم حيادية وموضوعية المناهج العلمية من بينهم: أ. عادل حسين، أ. طارق البشري، د. جلال امين، أ. نبيل مرقص، د. عبد الحليم إبراهيم، د. ممدوح فهمي، د. شكري عياد وغيرهم. أنظر: المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز (فقه التحيز)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط3، 1998. ص17.

1-التحيز في اللغة:

تشير كلمة التحيز في معاجم اللغة العربية إلى معانٍ عديدة متقاربة أحياناً، ومتباينة أحياناً أخرى، فالتحيز كما ورد، مصدر "حوز والحوز : الجمع، وكل من ضم إلى نفسه شيئاً فقد حازه حوزاً واحتازه أيضاً"[1]. وفي المعجم الوسيط يدل التحيز على معنى: الانضمام والموافقة في الرأي " فانحاز: انضم واجتمع وتحاوزوا ؛ أي انحاز كل فريق عن الآخر، والانحياز: الانضمام، وسياسة عدم الانحياز عدم الانضمام إلى فريق دون فريق".[2]

أمافي معجم لسان العرب لابن منظور، فقد ذكر لنا أن التحيز أو التحوز:هو التنحي،فالتحوز على وزن التفعل، والتحيز على وزن التفيعل وأصلها تحيوز، فقلبت الواو ياء لمجاورة الياء وأدغمت فيها، وتحوز له عن فراشه تنحى، وفي حديث معاذ:
"فتحوز كل منهم فصلى صلاة خفيفة ؛ أي تنحى وانفرد، وفي حديث عمر قال لعائشة يوم الخندق : ما يُؤتيك أن يكون بلاءً أو تحوز".[3]

والتحيز هو فعل الوقوع في حيز، وهو إشغال فسحة في المكان أو الفراغ، أو أخذ موقع ضمن فئة أو جماعة. وإلى هذا المعنى يشير علي جمعة حيث يقول: أن كلمة تحيز " فيها معنى الطلب أي طلب حيز، والحيز : الحد، وقد قسم الأقدمون الموجود إلى متحيز وغير متحيز، فالمتحيز ما شغل حيزاً في الفراغ كالجوهر والجسم، وغير المتحيز مالم يشغل حيزاً في الفراغ، بل يحتاج إلى غيره ليقوم به كالأعراض والألوان والمعاني كالفقر والغنى والمرض والصحة، فالمتحيز بهذا المعنى ماله حيز واحد، وهي صيغة تصلح لأن تكون اسم مكان "،[4] وهوالمعنى نفسه الذي ورد في معجم الصحاح" فالحيز هو ما انضم إلى الدار من مرافقها".[5]

1مرعشلي، نديم، مرعشلي، أسامة، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية، بيروت، ط**1**، **1974**، ص**314**.

2 صلاح الدين الهواري، المعجم الوسيط، دار البحار، بيروت، دط، دس(مادة حوز)، ص **401**.

3ابن منظور،جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، مج**3**، دار الصبح، بيروت، ط**1**، **2006**، ص **366**.

4جمعة،علي، كلمة في التحيز، إشكالية التحيز – محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد – ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط**1**، **1995**، ص **17**.

5مرعشلي، نديم، مرعشلي، أسامة، الصحاح في اللغة والعلوم، مرجع سابق، ص **315**.

والتحيز من معانيهالعدول والزوال عن جهة الاستواء ، ومنه قولهم:" انحاز عنه ؛أي انعدل وانحاز القوم :تركوا مركزهم إلى آخر، وتحاوز الفريقان في الحرب؛أي انحاز كل قوم منهم عنالآخر"[1]

والشاهد القرآني الدال على المعنى اللغوي الذي أوردناه، جاء في قوله تعالى :**(يأيها الذين ءامنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار ومن يوليهم يومئذ دُبُرَهُ إلا متحرفاً لقتالٍ أو متحيزاً إلى فئةٍ فقد بآء بغضب من الله ومأوه جهنم وبئس المصير)**(سورة الانفال الآية 15-16).

يقول ابن كثير في تفسيرهللآية الكريمة (أو متحيزاً إلى فئةٍ) ؛ "أي فر من هنا إلى فئة أخرى من المسلمين يعاونهم ويعاونوه (...)، والمتحيز، الفار إلى النبي وأصحابه "[2] ويعني بذلك الميل إلى جهة المؤمنين، وفي الجامع لأحكام القرآن يقول القرطبي: (إلا متحرفاً لقتالٍأو متحيزاً إلى فئة) المتحرف: الزوال عن جهة الاستواء فالمتحرف من جانب إلى جانب لمكايد الحرب غير منهزم، وكذلك المتحيز إذا نوى التحيز إلى فئة من المسلمين ليستعين بهم فيرجع إلى القتال غير منهزم أيضاً"[3]

يرى المُفسر محمد متولي الشعراوي أن كلمة " تحيز" جاءت في الآية لتوجه كل مؤمن مقاتل أن يأخذ لنفسه حيزاً جيداً يمكنه من إصابة الهدف، وكذلك تفيد ضرورة انضمام المقاتل دائماً إلى فئة مع إخوانه بهدف تقوية المواجهة مع العدو"[4]

نستنتج أن الجامع بين المفردات التي عرضناها، يمكن تلخيصه في الدلالات الأتية: التحيز يفيد معنى الانتقال من شيء سواءً كان حسياً (مكاناً) أو معنوياً (موقفاً أو انتماءً) إلى شيء آخر، وبذلك تتسع دائرة دلالة التحيز من مدلوله المكاني(الحيز)، إلى التحيز في مدلوله الفكري، ففي المنجد : تحيز فلان،انضم إليه موافقاً

1 ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، مرجع سابق، ص **368**.

2عماد الدين أبي الفداء، إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج**4**، مكتبة الصفا، القاهرة، ط**1** ، **2004**، ص **15**.

3القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تفسير سورة الأنفال، موقع www.alroh.net زيارة يوم **2015/03/14**

4محمد متولي الشعراوي، خواطر في تفسير القرآن، موقع www.alroh.net زيارة يوم **2015/03/14**

إياه في الرأي، والتحيز محاباة شخص أو مناصرة رأي على حساب آخر دون مبالاة بالحق والعدالة"[1].

الانحياز Bias :"موقف أو ميل يتضمن تأييداً أو رفضاً لنظرية أو فرض ينشأ عن تأثر انفعالي سابق موجه لحكم الفرد"[2]، أي أن التحيز بهذا المعنى يدل على الميل إلى موقف دون آخر بدافع من الانفعال العاطفي أو الحكم المسبق الذي يحيد بالمرء عن الاعتدال والتوسط"*.

2-التحيز اصطلاحاً:

ورد التحيز في صيغته الاصطلاحية، أيباعتباره إشكالية منهجية معرفيةونقديةعند عبد الوهاب المسيري في مقدمة كتاب "**إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**"، الصادر أول مرة سنة 1995م، والكتاب عمل ضخم تضمن أكثر من خمسين بحثاً ودراسة حول إشكالية التحيز، وفي مقدمة هذا الكتاب التي حملت عنواناً لافتاً ومعبراً "**فقه التحيز**"*ينطلق المسيري في تعريفه للتحيز من الدلالة اللغوية التي يحصرها في معنى:" الانضمام والموافقة في الرأي وتبنى رؤية ما. مما يعني بالمقابل رفض الآراء الأخرى"[3].والتحديد اللغوي الذي يشير إليهالمسيري يأتي متوافقاً مع المعنى الاصطلاحي الذي يطمح إليه، فبعدأن ساق لنا عدداً من الأمثلة الخاصة والعامة، المألوفة منها وغير المألوفة*، يضعناالمسيري أمام التعريف الاصطلاحي التاليحيث يقول:"**أن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية والإنسانية ليست محايدة تماماً، بل أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً**

1حموي، صبحي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار الشروق، بيروت، ط2، 2001، ص 344.

2 مرعشلي،نديم، مرعشلي، أسامة، الصحاح في اللغة والعلوم، ص 315.

Gالمعنى ذاته نجده في معجم المصطلحات التربوية والنفسية :الانحياز: ميل إلى تأييد نظرية أو فرض، أو رفضها نتيجة لتأثر سابق موجه للحكم .أنظر: معجم المصطلحات التربوية والنفسية، شحاتة حسين، النجار زينب ، الدار المصرية اللبنانية، مصر، ط1، 2003، ص126

Gنشر المسيري بعضاً من مادة هذه المقدمة قبل صدور كتاب إشكالية التحيز، وذلك في مجلة الإنسان، العددين 13و14 عام 1995، وأعاد كتابة الجزء الأول من كتابه " فقه التحيز" وصدر تحت عنوان " العالم من منظور غربي " عن سلسلة الهلال.

3المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م أ ، ط3، 1996، ص33.

Gأورد المسيري في مقدمة كتاب إشكالية التحيز مجموعة من الأمثلة، منها ما هو تاريخي ومنها ما هو شخصي ليؤكد من خلالها أن التحيز ظاهرة إنسانية كامنة في كل ما هو إنساني. أنظر: المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز،ج1، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1995، ص13 ـ 16

كثيراً من النتائج، وهو ما نطلق عليه يقول المسيري اصطلاح التحيز؛ أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها"[1].

والطريقة التي صاغ بها المسيري مفهومه للتحيز، تلتقي كما يشير الباحث أحمد مرزاق مع ما يطمح إلى تأسيسه طه عبد الرحمن في ما يسميه بـ:" فرضية التعريف الحي"، يقول طه عبد الرحمن :"والغالب على الفلاسفة ـ غير فلاسفة العرب ـ ألا يكتفوا ببيان معنى المفهوم الفلسفي في صيغة جامعة للصفات المميزة له (...)انهم يبادرون إلى توضيحه بضرب الأمثلة عليه، أو عقد المقارنات بينه وبين غيره، أو ايراد تشبيهات له، ويحرصون على استيفاء هذه الأمثلة والمقارنات والتشبيهات من المعارف المشتركة والوقائع المألوفة"[2].

الواضح أن المسيري، عندما يسلك هذا النهج في التعريف الاصطلاحي، أي الانطلاق من الأمثلة الجزئية (ثمانية أمثلة في هذه الحالة) إلى التعريف الاصطلاحي،فإنما ينتقل بذلك من الخاص إلى العام، ومن البسيط إلى المركب، وهي طريقته الأولى في صياغتهلتعريف التحيز. أما طريقته الثانية فتتمثل في ايراد التعريف أو بعض عناصره دون الالتجاء إلى الأمثلة .

الملاحظ في التعريف الذي قدمه المسيري لمصطلح التحيز أنه لم يكن تعريفاً جامعاً مانعاً ـكما يقول المناطقةـ والسبب في ذلك(في رأيي)يعود إلى حداثة المفهوم وجدته وعدم نضجه واكتمال معناه، إذ لم أعثر في المعاجم الفلسفية أو المعاجم ذات التوجه الاصطلاحي (التي وقع نظري عليها)سواءً القديم منها أو الحديث، إلى ما يشير إلى مصطلح التحيز بدلالته الاصطلاحية تلك(اللهم بعض التعريفات التي تؤول إلى معنى التحيز المكاني)*.

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز ،الجزء الأول، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م إ، ط1، 1995 ، ص19.

2 مرزاق ، أحمد، (مفهوم التحيز دارسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري)،مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،فيرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، السنة الرابعة عشرة، العدد 53، 2008، ص77

Gيعرف عبد الكريم بكار التحيز بقوله:" التحيز هو امتلاك المرء لمجموعة من المفاهيم والقيم التي تدفعه إلى إصدار الأحكام ووقوف المواقف المنسجمة معها بعيداً عن النظر إلى الواقع، وبعيدا عما تقضي به التجربة الناجزة "

يمكننا القول: إن التحيز في دلالته الاصطلاحية يشير- في نظر المسيري-إلى فكرة مفادها أن المناهج والنماذج والمصطلحات والنظريات التي يتم تداولها وتوظيفها في حقول المعرفة الطبيعية والإنسانية المعاصرة، ليست بأي حال، وعاءً فارغاً من المحتويات الفلسفية، والمضامين العقدية والأبعاد القيمية، وبالتالي ليست موضوعية ولا حيادية ، "بل أن خلفها معايير تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية"[1]. والجامع بين العناصر الثلاثة التي تقف خلف المناهج والنماذج وأدوات البحث وغيرها (أي المعتقدات والفروض والمسلمات والإجابات) أنها مبادئ يسلم بها أصحابها ابتداءً بوصفها نوعاً من الأحكام المسبقة الناتجة عن نوعاً من الإيمان الذي ينفي صفة الحياد والتجرد، فنحن إزاء عبارات من قبيل: "خلف"، "وراء"، "تعبر"، نجد أنفسنا أمام ألفاظ تثبت فكرة أساسية هي، أن المناهج والنماذج والمصطلحات والآليات المتبعة في المعرفة الإنسانية، تحمل في أحشائها بعداً معرفياً، وقيمياً معيناً، مما يفيد "أن المناهج والنماذج ـ وباستعارة دلالة التحيز اللغوية (المحسوسة) ـ تميل وتنضم وتنحاز إلى شيء ما. هو ما سماه المسيري بـ: القيم،أو المعايير"[2]

تندرج صياغة المسيري لمفهوم التحيزبهذا المعنى ضمن ما يسمى بـ "التعريف بالسلب" أي سلب صفة الحياد والتجردوالبراءة عن المنهج، وإثبات صفة التحيز له[3]، والتحيز عندالمسيري ليس مجرد وصف لوضع المعرفة الإنسانية أو رصد لما في المناهج والنماذج من قيم كامنة وأبعاد خفية فحسب، بل هو معطى إنساني عام، ففي جوابه عن سؤال ماهو التحيز؟ يقولالمسيري : "**تتكون حياة المرء من مجموعة من الحركات والأفعال والسلوكيات والكلمات والحوادث و(...)، وكل شيء له دلالة ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبني مجموعة من القيم واستبعاد**

أنظر: بكار، عبد الكريم، تكوين الفكر، مؤسسة الإسلام اليوم، المملكة العربية السعودية، دار وجوه، السعودية، ط1، 2011، ص 210

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص 31.

2مرزاق، أحمد، (مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فرجينيا، الو م ا، السنة14، العدد 2008،53، 2008، ص79

3مرزاق، أحمد،(مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري)،المرجع نفسه، ص78.

مجموعة أخرى من القيم "[1] ، بمعنى أن التحيز مسألة لصيقة بكل ما هو إنساني و لا يمكن التخلص منه إلا بمشقة زائدة، ولأنه كذلك، ظاهرة طبيعية ووصف موضوعي لحقائق الأشياء ووقائع الأمور، والتحيز ليس بالضرورة صفة سلبية أو عيباً مستنكراً، بل على العكس من ذلك ربما "من المستنكر أن ينتسب المرء إلى غير حيزه الطبيعي أو توضع القضية خارج حيزها المنطقي"[2]، وقد يكون التحيز صفة سلبية أحياناً، إذا جنح بالمرء عن الاستقامة المطلوبة وقاده إلى التعصب المذموم. المهم أن التحيز فكرة أو ظاهرة تدل على أنه ليس هناك ما يمكن أن ندعوه حياداًأو تجرداًأو براءة أو موضوعية في كل مايقوم به الإنسان،أو يستخدمه من أدواتومفاهيم،أو ينتهجه من أساليب ويسلكه من منهاج في الفكر أو السلوك أو نمط العيش وأسلوب الحياة.

يرىالمسيري أن التحيز لا يقف عند كونهمصطلحاً أو مفهوماً له دلالة معينة فحسب، إنما هو إشكالية فلسفية ومعضلة منهجية تواجه الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية (خاصة) تقتضي منه الوعي بما في المنهج أو النموذج أو المصطلحات التي يستخدمها،من أبعاد معرفية وقيمية مخبأةومستترة، ينبغي تعريتها والكشف عنها، من أجل تمييز الحقيقي من المزيف، والخاص من العام، والعلمي من غير العلمي.

ونظراً لما قد يعترض الباحث في العلوم الإنسانية من صعوبات ترتبط بظاهرة التحيزيقترحالمسيري تأسيس حقل معرفي جديد ينصرف إلى تحديد عناصر التحيز (الغربية خاصة)التي تقف خلف المناهج والمصطلحات والنماذج وأدوات البحث المتبعة في دراسة الظواهر الإنسانية والطبيعية، واقتراح مناهج ومصطلحات وأدوات وقيم معرفية بديلة تتسم بقسط أكبر من الاستقلالية عن نظيرتها الغربية، يقول المسيري متسائلاً :"**لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته يتعامل مع قضية التحيز**"[3]، يبادر المسيري إلى تسمية الحقل المعرفي الذي يقترحه بـ:**ـفقه التحيزـ** بدلاً من "علم التحيز "

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص26.

2 الملكاوي، فتحي، (التحيز في الفكر التربوي الغربي)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، السنة9، العدد37 ـ 38، 2004، ص181

3المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص18.

لأن كلمة فقه تستدعي ـ وفق تصوره ـ البُعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي خلافاً لكلمة علم التي توحي بالدقة والوثوقية واليقين حسب رأيه.

وفي إشارة إلى أهمية وقيمة تأسيس " فقه التحيز" يقول هشام جعفر في مقاله (**فقه التحيز أعلى مراحل التحرر المعرفي**):"تأسيس فقه التحيز هو انتقال بالفكر العربي من حالة السيولة التي كان يدرك بها الحضارة الغربية في شقها المعرفي، إلى مرحلة التأسيس التي تؤدي بنا إلى أن نمسك بالميزان المعرفي، ثم نستورد ما هو موزون، لنقوم نحن بوزنه، وعلى هذا فإن فقه التحيز ليس ضد التفاعل مع الوافد، ولكنه ضد استيراد الميزان لنزن به الأنساق المعرفية"[1].

يمكن القول بأن التحيز،كلمة أو مصطلح فَقَدَ بالتدريج انتماءه إلى معجم اللغة العام، أو المعجم الاصطلاحي، ليكتسب دلالة المشروع المنهجي و الفكري، أو بعبارة أخرى ليشكل بتواجده الحيوي نواة مدرسة عربية مستقلة تُعْنَى بدراسة التحيزات الغربية الكامنة في المناهج والنماذج المعرفية الغربية التي نتداولها اليوم، وذلك بقصد رصدها وإزاحتها عن مركزيتها الكونية وربما لاحقاً تقديم بدائل معرفية ومنهجية عنها.*

التحيز هو الإطار المرجعي والفلسفي الذي يقترحه عبد الوهاب المسيري من أجل فتح النفق المسدود في وجه النهضة العربية والإسلامية المرتقبة، هو محاولة جادة في سبيل تخليصنا من آفة الاستتباع الحضاري القائم على استنساخ تجارب الآخرين ونماذجهم دون وعي بما تتضمنه من تحيزات توشك، إن لم ننتبه لها أن تنال من قيمنا وهويتنا الحضارية والثقافية، إذ هناك سعي حثيث ومحموم ــ كما يقول طه عبد الرحمن ــ "من أجل إخضاع الشعوب الإسلامية لسياسات تربوية وتعليمية تعزز استيطان الغرب فينا وسلطانه في عقولنا، وتنال من القيم الإيمانية والأخلاقية التي تحملها ثقافات هذه الشعوب والتي تبقي على صلتها بعالم الآيات في الكون"[2]

---

1 جعفر، هشام، (فقه التحيز أعلى مراحل التحرر المعرفي)، في عالم عبد الوهاب المسيري، مج**2**، دار الشروق، مصر، ط**1** ، **2004**، ص**91**.

G أشار المسيري إلى بعض الباحثين العرب الذين كانوا يشاركونه الاحساس بالفكرة منذ أواخر السبعينات، وكيف تحول ذلك إلى مشروع مؤتمر احتضنته القاهرة تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ **19-21** فبراير **1992** انظر: المسيري، عبد الوهاب، مقدمة إشكالية التحيز ، فقه التحيز، ص**18**

2عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط**1**، **2005**، ص**82**

إن هذا الوعي نفسه نجده يتبلور ليترسخ موقفاً صلباً ومتكاملاً أيضاً عند أبو يعرب المرزوقي، حيث يرى أن "عوائق النهضة ليست نابعة من أخطائنا في تصورنا ذاتنا فحسب أو في تبنينا لتصور غيرنا لها، بل هي نابعة من تصورنا لغيرنا ومن تصورنا غيرنا لذاته"[1].

إن تصورنا عن ذاتنا وعن الآخر (الغربي)، هو السبب في اعتقادنا الخاطئ أن فعل الإبداع الحضاري محصور في مجرد استيراد النظريات والمناهج والنماذج الغربية، ولذا فإن ما قام به المسيري هووضع نواة مشروع فكري يتجه نحو المنتوج الغربي سعياً لتفكيكه ونقده ونقضه.

فقه التحيز في نظر المسيري هو وحده الذي يمنعنا من أن نكون فريسة منهكة في وضعية "القابلية للاستعمار" التي تحدث عنها مالك بن نبيفي كتابه شروط النهضة*، وهو الفقه الذي سيمكن أي باحث من أن يستبصر التحيزات الكامنة في المعارف والعلوم والفنون المختلفة، ليستطيع بعد ذلك أن يتعامل معها بوعي وحذر يجنبه الوقوع في فخ التحيز.

3-التحيز وسؤال الذاتية والموضوعية:

عالج عبد الوهاب المسيري مصطلح التحيز وموقعه من سؤال الذاتية والموضوعية في العديد من مؤلفاته ومقالاته وبحوثه، نظراً لما قد يحمله مفهوم التحيز من معنى الذاتية التي هي نقيض الموضوعية .

فهل التحيز مرادف للذاتية ؟ وهل هو مفهوم منافٍ للموضوعية؟

أ-الذاتية :subjectif

الذاتية نزعة تقومعلى"رد كل شيء إلى الذات، وعكسها الموضوعية"[2]، أي أنها توَّجه يقوم على آراء الشخص وانطباعاته، فالذاتية من الذاتي وهو الفردي، أي ما يخص شخصاً واحداً، فإن وصف شخص بأن تفكيره ذاتي، فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه.

1مقبول، إدريس، في نقد مسلمات الفلسفة الغربية عند الفيلسوف المسيري ــ محاولة في البناء والتركيب ـــــ ، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقاء ونقاده، سلسلة علماء مكرمون، دار الفكر، سوريا، ط1، 2007، ص344

Gبن نبي، مالك، شروط النهضة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987

2 صابر،محي الدين وآخرون، المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس، القاهرة، دط ، 1988، ص478.

وقد عّرف قدري حنفي الذاتية بأنها :"ألا يرى المرء إلا أفكاره هو، وأن يراها على أنها وقائع خارجية "[1]، وبالتالي تكون استدلالاته العقلية ومواقفه الفكرية والمنطقية محكومة دائماً بنزعة الميل برغبة وعاطفة تعبر عن الذات ولا شيء غير الذات، وإنكار وجود حقائق مفارقة أو مستقلة عن الذات، فكل يقين هو يقين شخصي.

ب- الموضوعية : objectivité

كلمة موضوعية تشير إلى" الموضوع "وهو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين بالرغم من اختلاف زوايا النظر التي يشاهدون منها، فالموضوعية تعبر عن إدراك الأشياء على ماهي عليه، ففي المعجم الفلسفي لجميل صليبا" الموضوعية وصف لما هو موضوعي وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ماهي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص"[2]، وهو المعنى الذي يبدو أن جميل صليبا قد استقاه من موسوعة لالاند الفلسفية حيث ورد المعنى الأتي: " الموضوعية موقف استعداد فكري لدى ذلك الذي يرى الأشياء كماهي، أي لا يشوهها لا بضيق فكري ولا بتمذهب أو تحزب"[3]

يشيرالمسيري إلى أن "الموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها ـ مستقلة عن النفس المدركة ـ إدراكاً كاملاً"[4]، وعليه فإن الموضوعية تفترض وجود حقيقة واقعية مستقلة عن الذات، يمكن للمرء أن يدركها ويقدمها دون أي تأثر بأهواء أو ميول شخصية.

ج-التحيز وإشكالية الذاتية والموضوعية عندالمسيري:

ترتبط إشكالية الذاتية والموضوعية عندالمسيري بالمفارقة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية حيث ترى " الموضوعية أن عقل الإنسان صفحة بيضاء قابلة لتسجيل

1 حنفي، قدري، قضية التحيز في علم النفس، إشكالية التحيز – محوري علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري ـــ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط3، 1998 ، ص 24.

2صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، دط، 1982، ص450.

3لالاند،أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، باريس، بيروت ، ط1، 2001، ص 1351.

4 المسيري،عبد الوهاب،العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج2، دار الشروق، مصر، ط1، 2002، ص 448 .

ورصد الوقائع بحياد شديد"[1]، وهو ما يطلق عليهالمسيري " الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية "، التي تكتفي بتسجيل الوقائع ومراكمتها وتنظر إلى الواقع الموضوعي "على أنه واقع بسيط يتكون من مجموعة من الحقائق الصلبة والمحددة التي تؤول إلى قانون طبيعي واحد يتساوى أمامه الإنساني والطبيعي على صعيدٍ واحد، وبالتالي لا تعترف الموضوعية بالخصوصية، ومنها الخصوصية الإنسانية ما دامت تركز على العام والمشترك فقط".

تعني الذاتية في نظرالمسيري "**أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي فهي مجرد اعتبارات ذاتية، وليس ثمة حقيقة مطلقة** "[2]، وعليه فإن التشظي أو التنافر بين المفهومين كما يرى المسيري يأتي من خلال إدراك"**أن الموضوعية هي في واقع الأمر، العقلانية المادية في مرحلة التمركز حول الموضوع (لا التمركز حول الذات)، وأنها نتاج الرؤية المتمركزة حول الطبيعة / المادة، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الطبيعة / المادة (على عكس الذاتية ، فهي نتاج الرؤية المتمركزة حول الذات والإنسان، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنةفي الذات)**"[3].

لكن ماذا عن التحيز وموقعه من إشكالية الذاتية والموضوعية؟

الانحياز : "يعني اتخاذ موقف مسبق يحتمل أن يكون موضوعياً ويحتمل أن يكون ذاتياً أي يمكن أن يكون صحيحاً ، ويمكن أن يكون خاطئاً"[4].

ينبهنا علي جمعة إلى قضية في غاية الأهمية وهي أن هناك علاقة بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى، فالتحيز ينبغي أن يكون منه ممدوح ومذموم، فالممدوح هو ما وافق العدل ، وكان العدل هو الدافع والحافز لتبني المواقف والآراء والأفكار، والعدل ما

1 العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010، ص 45.
2 المسيري، عبد الوهاب،العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة مج1، المصدر سابق، ص 448
3 المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة مج2 ،مصدر سابق ، ص 449.
4 حنفي، قدري، قضية التحيز في علم النفس، مرجع سابق، ص 24

طابق الواقع، والحق وهو ما طابقه الواقع من العدل (...)، وعكس ذلك كله الهوى والهوى هو الذي ينشأ عنه التحيز المذموم"[1]

وفي الأمر إشارة واضحة إلى أن هناك تحيزاً للحق أو قل تحيزاً للرأي الموضوعي، كما أن هناك في المقابل تحيز للباطل وهو الميل عن العدل إلى الهوى أو قُل الذات كمرجعية وحيدة ونهائية.

يمكننا الاستنتاج، إن التحيز مفهوم أوسع وأشمل من الذاتية ومن الموضوعية، إذ هو محاولة لتجاوز ثنائية الذاتية والموضوعية، أو ما يسميهالمسيري "**الاستقطاب الحاد بين الذاتية والموضوعية**"،الذي يقول عنه في كتابه" العالم من منظور غربي" ،'**لا يؤدي التحيز إلى السقوط في خيلاء الموضوعية ولا في هوة الذاتية، إذ أن إدراك الباحث للتحيز وإدراكه لإمكانية اكتشافه سيجعله يبحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع**"[2] وفي معرض حديثه عن العلم البديل الذي يقترحه ينبهناالمسيري إلى:"أنه لن يحاول ـ أي العلم البديل ـ الوصول إلى الموضوعية الحيادية الكاملة، كما أنه لن يسقط في الذاتية الكاملة، فالموضوعية تعني موضوعاً مرصوداً دون ذات راصدة، وتفترض عقلاً قادراً على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط يمكن الإحاطة به ، أما الذاتية فهي تعني ذاتاً توجد خارج أي موضوع ، فهي متمحورة حول الذات ، وتفترض وجود عقل لا طائل من ورائه، وواقع لا يمكن الإحاطة بأي من جوانبه" [3] وهما حالتان ـحسب وصفهـ " **مستحيلتان** "، وبدلاً من هذا الاستقطاب يقترح المسيري أن نلجأ للتفسيرية فنقول :"هذا **أكثر تفسيرية**أو **أقل تفسيرية**" فإذا تمكَّن النموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق عدد ما تفسره النماذج الأخرى فهو " **أكثر تفسيرية**" منها، وهي من ثمَّ "**أقل تفسيرية** " منه ونحن نفضل،ـ يقول المسيري ـ استخدام هاتين العبارتين بدلاً من عبارتي "موضوعي "،"ذاتي "، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البُعد الاجتهادي

1علي جمعة، كلمة في التحيز، إشكالية التحيز، مرجع سابق، ص**24**

2 المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، سلسلة كتاب الهلال، القاهرة، دط، **2001**، ص **58**

3المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص **111**.

غير النهائي في عملية رصد الواقع ، على عكس "موضوعي" و" ذاتي "اللتان تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية "[1]

ويشير نصر محمد عارف*إلى "أن التحيز هو إدراك لقيمتين مهمتين:

اولهما: بالآنية (الهوية) نحن في اختلافنا عندهم، وكون ذلك أصلا معرفياً مبدئياً يمنعنا من الانبهار والاستلاب اتجاه الآخرين.

ثانيهما: قدرتنا على الفعل والإبداع الخاص، غير المنقطع مع ما توصل اليه الآخرين"[2].

يمكن القول أن التحيز إشكالية ترتبط بوحدة العلوم وبإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية وهي تشير إلى أن مناهج وأدوات هذه العلوم ليست مطلقة أو عامة، كما أن النتائج التي يتم التوصل إليها باعتماد تلك المناهج والأدوات ليست صالحة لكل زمان مكان، أي أنها ليست عالمية، بل هي متحيزة وبالتالي فإن إدراك تحيزاتها سواءً كانت إيجابية أو سلبية من شأنه أن يسهم بدرجات متفاوتة في نقد المناهج والنتائج والمقولات النظرية المرتبطة بالعلوم الاجتماعية الغربية التي تضفي على نفسها صفة الحياد أوالموضوعية وصفة العلمية أو العالمية.

1المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المصدر سابق، ص **446**.

Gيعرف د. نصر محمد عارف التحيز تعريفاً سلبياً،حيث يرى أن التحيز هو: التمحور أو التمركز حول الذات والانغلاق فيها ورؤية الآخر من خلالها وقياسا عليها، مما يعني نفي الآخر نفيا كاملا خارج إطار التاريخ أو الوجود أو العلم؛ والسعي إلى استبدال ماهيته أو هويته بمحتوى يتفق ومعطيات الذات وأهدافها. انظر: نظريات التنمية السياسية نموذج للتحيز في العلوم السياسية، إشكالية التحيز، الجزء الثاني، ص **172**.

2محمد عارف، نصر، التنمية من منظور متجدد: التحيز العولمة ما بعد الحداثة، مركز الدراسات السياسية الاستراتيجية، القاهرة، ط**1**، **2002**، ص**37،38**

المبحـ ـث الثـانـي

تبيئـة مفهـوم التحيـز

دراسة مصطلح التحيز في ظروف نشأته وتبلوره، تقودنـــا حتمـــــا إلى عبد الوهاب المسيري، الذي يعد أول من أشار إلى فكرة التحيز، وهو كذلك أول من استطاع أن يحول الإشارة إلى عمارة، وأن يجعل من المفهوم مشروعاً معرفياً ضخم البناء، ولذا لا يمكن أن يذكر التحيز ـ كما تقول الباحثة فريال جبور غزول ـ " ولا يذكر حاضراً أو غائباً عبد الوهاب المسيري، لأن جزءاً من مشروعه هو دراسة التحيز "[1]. وهذا يعني أن التحيز ـ مصطلحاً ومشروعاً ـ وثيق الصلة بمواقف وتجارب المسيري، حتى إنه يمكن القول بأن كل دراسات واجتهادات المسيري تتضمن فكرة التحيز تصريحاً أو تلميحاً.

حرياً بنا ونحن نتتبع عوامل وأسباب بروز التحيز مفهوماً وإشكالية، أن نتساءل عن سر هذه الصلة الوثيقة بين المسيري ومصطلح التحيز، بمعنى ما الأسباب والدوافع التي أدت بالمسيري إلى اختيار التحيز مصطلحاً وإشكالية ؟

1ـأسباب اختيار المسيري لمصطلح التحيز:

الإلمام بالتحيز وإدراك أبعاده ومقاصده المعرفية والنقدية، لا يمكن أن يتم دون محاولة الغوص في الأسباب الكامنة وراء اختيار هذا المصطلح، فالتحيز ليس وليدة المصادفة البحتة أو هو نتاج العقل المجرد،إنماهو نتيجة لمجموعة من الأسباب والدوافع التي يمكن أن نحددها في النقاط الآتية:

1مرزاق، أحمد،(مفهوم التحيز: دراسة في تحيزات الأستاذ المسيري)، مرجع سابق، ص69

أولاً: الأسباب الشخصية أو التجارب الذاتية

يؤكد المسيري على أن التجارب التي عاشها، والمواقف الشخصية التي خاضها طيلة مراحل حياته العلمية والمهنية والإنسانية، هي التي قادته إلى اكتشاف التحيز* والاهتمام به، ففي كتابه :" رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر - سيرة غير ذاتية غير موضوعية-"، يصرح المسيري بأنه **:" قد بدأت مسألة التحيز المعرفي تصبح إشكالية أساسية تطرح نفسها عليَّ بعد انتقالي من دمنهور- حيث الميلاد والطفولة، إلى الاسكندرية (حيث تلقى تعليمه الجامعي)، إذ لاحظت التباين في العادات والتقاليد (والنماذج الإدراكية) بين المدينة /القرية المصرية من ناحية ، والمدينة الكوزموبوليتانية المصرية اسماً، الغربية فعلاً من ناحية أخرى "**[1] والظاهر من خلال هذا النص أن توصل المسيري لمسألة التحيز، كان نتيجة لمقابلته بين نمطين مختلفين شكلاً ومضموناً، هما نمط القرية المصرية بمرجعيتها العربية الإسلامية المحافظة، ونمط المدينة(الاسكندرية) ذات المرجعية الغربية في عمرانها وطريقة عيش سكانها، وكأن التحيز بهذا المعنى يأتي من البيئة التي يعيش فيها المرء أيأن لكل مكان تحيزاته الثقافية والحضارية التي تميزه عن غيره من الأمكنة.

وفي واقعة أخرى أكثر أهمية وفاعلية، وبصدد جوابه عن سؤال مهم هو: هل هناك أحداث بعينها جعلت من التحيز إشكالية مركزية في رؤية المسيري الفكرية؟ يجيب **:" أنه عندما حصل على درجة الدكتوراه من جامعة (روتجرز) بالولايات المتحدة الأمريكية، كان حماس أستاذه البروفسور دفيد وايمر، برسالته كبيراً، حيث عالج فيها موضوعاً جديداً آنذاك وهو (نهاية التاريخ ونهاية الإنسان) وهي دراسة مقارنة بين الشاعر الأمريكي وولت ويتمان صاحب الوجدان المعادي للتاريخ والإنسان من جهة،**

Gكثير من المفكرين لا تنعكس خبرتهم الحياتية على أفكارهم، فلا تجدهم يستقون من موقف أو لقطة في حياتهم رؤية نظرية. لكن المسيري يختلف في هذا عن غيره من المفكرين، فتجده يربط بين المواقف التي عاشها والتجارب التي خاضها وبين مفاهيمه وتصوراته النظرية وهو ما يصدق على فكرة التحيز ومقولة النماذج المعرفية وغيرها من المقولات التي تجد مبرراتها في تجاربه الشخصية.

1المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ،ط1، 2000 ، ص 334

والشاعر الإنجليزي وليام وردزرت صاحب الوجدان التاريخي الرومانسي من جهة أخرى ، وقد خلص المسيري في هذه الدراسة إلى اعتبار الشاعر الأمريكي ــ وولت ويتمان ــ شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان"[1] . وقد قام المسيري وبطلب من أستاذه بإرسال رسالته إلى عدد من الناشرين الجامعيين، لكنهم كلهم أبدو رفضاً قاطعاً لنشرها، في حين أبدت إحدى دور النشر أسباب رفضها في القول (بعد التنويه بأهمية الرسالة)، " إن جامعة أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها، لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى البقرات الأمريكية المقدسة(أي الشاعر وولت ويتمان) وهذا طبعاً لا يجوز"[2]

ويعقب المسيري على هذه الحادثة ذات الدلالة المجازية، بأن دار النشر تلك لا تؤمن إلا بشيء واحد هو الولايات المتحدة التي يرمز إليها الشاعر الأمريكي وولت ويتمان" **فهي المطلق المقدس** "الذي لا يجوز المساس به، وبالتالي باتت دعوى الموضوعية والحيادية والروح العلمية غير ذات اعتبار أو قيمة، فكل واقعة أو سلوك إلا وله بُعد ثقافي ويُعبر عن نموذج معرفي معين يتضمن معتقدات وقيم ومسلمات وإجابات عن أسئلة نهائية، وبالتالي نوعاً من التحيز.

لقد كانت تجارب المسيري الشخصية في تنوعها وثرائها*، والتي عرضها سواءً في كتابه "إشكالية التحيز "، أو كتاب " رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر"، أو كتاب " العالم من منظور غربي "*، ـ كانت ـ دليلاً على أن التحيز من صميم المعطى الإنساني وبالتالي كل ما هو إنساني متحيز، إن هذه التجارب والمعاناة قادت المسيري إلى أن يشارك إحساسه بفكرة التحيز مع ثلة من الباحثين، الذين التقاهم، بعد عودته من أمريكا، حيث سعى إلى تحويل الفكرة إلى مشروع ثقافي فشكل مع زملائه أول حلقة لدراسة

---

1 المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج ، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010، ص308.

2المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

Gذكر المسيري العديد من المواقف التي مرت به والتي يمكن فهم دلالة التحيز من خلالها. يمكن الرجوع إلى مؤلفاته الأساسية والتي نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، مقدمة إشكالية التحيز، العالم من منظور غربي، إضافة إلى بعض المقالات المنشورة على الصحف والمجلات.

Gانظر: إشكالية التحيز، فقه التحيز، كتاب " العالم من منظور غربي"

التحيز في المناهج والنماذج المعرفية- خاصة الغربية-، وذلك بجامعة الملك فهد بالرياض، وقد خلُصت هذه الحلقة العلمية بعد مشاورات عديدة إلى عقد مؤتمرين، الأول كان في عام 1992، والثاني في العام 2007 ، وقد صدرت أعمال المؤتمرين في كتاب ضخم من جزئيين تحت عنوان"**إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد".**

ثانياً: الأسباب الدينية

يؤمن المسيري، بأن من أشد أشكال التبعية المعرفية والفكرية للغرب أو ما يدعوه بـــ: "**التحيز للنموذج المعرفي الغربي**"" هو التعامل مع قضية المصطلح باعتباره مفهوماً أو دالاً حيادياً أو موضوعياً، مع أنه في حقيقة الأمر ليس كذلك فالمصطلح يتضمن خاصيتين جوهريتين : الأولى تحيز سياقه الحضاري [1]، أي أن المفهوم / المصطلح حسب الباحث التونسي عمر الشارني، يرتبط ارتباطاً متيناً بأرضه وموضعه الذي نشأ فيه لا يغادره إلا وتعرض للتشويه[2]، فالمفهوم أو المصطلح أشبه بالطائر الأليف الذي لا يغادر أيكه إلا وترك فيه هويته. والخاصية الثانية: تحيز من صاغه، أي أن الدال أو المفهوم يحتوي على وجهة نظر من سكه وزاوية رؤيته واجتهاده "[3]، لكننا نحن العرب - فيما يرى المسيري - لم نلتفت لهاتين الخاصيتين، وعملنا فقط على استيراد المصطلحات الجاهزة، واستخدام المفاهيم الوافدة حتى أضحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع من مصطلحات غربية بأمانة موضوعية، دون إدراك للمفاهيم المتحيزة الكامنة ولهذا فَقَدَ الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء".[4]

نتيجة للوعي المنهجي والنقدي الذي اتسم به المسيري، وانطلاقاً من إيمانه الراسخ بأهمية وخطورة توظيف المصطلحات ونحتها، يدعو المسيري إلى ضرورة العمل على محاولة توليد مصطلحات جديدة تكون نابعة من تراثنا الحضاري، ومتفقة مع رؤيتنا لواقع

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط3، 1998، ص 68.

2 مرزاق، أحمد، (موقف النقد الأدبي المعاصر من المنهج الغربي)، المسيري نموذجا، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 20 ، 2009، ص 272.

3 المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص 337.

4 المسيري، عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص196

المعرفة الإنسانية وبهذا نستطيع التحررأو الافلات من قبضة " إمبريالية المقولات؛ بمعنى استخدم مقولات الآخر التحليلية، دون وعي من جانبنا"[1] وحتى نتمكن من ذلك لابد أن يكون لنا مصطلحنا، ثم مفاهيمنا ثم رؤيتنا.

وبناءً على هذه الرغبة الملحة، كان اختيار مصطلح التحيز من لدن المسيري، خير معبرٍ عن الرؤية المنهجية الجديدة التي دشنها المسيري، فالتحيز مصطلح يعكس توجهاً عاماً يميز جل كتابات المسيري، ألا وهو "**التوجه الإسلامي**".

فالتحيز مصطلح ذو نزعة إسلامية واضحة، هذه النزعة التي تشكل المرجعية الرئيسية لفكر المسيري وهذا ما يوضحه في قوله:"**بأن من ينظر في مؤلفاتي يعلم أن توجهي إسلامي علم، وأنا أعتبر نفسي ضمن تيار الإنسانية الإسلامية، بمعنى أنني أدافع عن كل ما هو إسلامي يتضمن قيماً إنسانية**"[2]، إن التوجه الإسلامي أو المرجعية الفكرية الإسلامية التي يعود إليها مجمل الخطاب المعرفي والثقافي للمسيري، ليست مرجعية مكشوفة وجلية كما نجدها عند أنصار التوجه الإسلامي عموماً، بل هي مرجعية يفضل المسيري نعتها بـ:**المرجعية الإسلامية الصامتة**[3] التي تتخلل الخطاب دون أن تظهر فيه بشكل وعظي مباشر، والمسيري لا يخفي تأثره في هذا المسلك بكتابات الرئيس البوسني السابق علي عزت بيجوفيتش خاصة في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب "*

والتحيز بالنظر إلى كونه ذا صبغة إسلامية، يأتي في سياق إحياء المصطلح الإسلامي وإعادة الربط بين الواقع وبين المرجعية الإسلامية، ذلك أن من أوكد الواجبات الفكرية والحضارية التي ينبغي في رأي المسيري لحملة الخطاب الإسلامي الجديد* أخْذِها على محمل الجد ووضعها في مقدمة الأولويات " ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل

1المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص **351**.

2أشرف السعيد، إسرائيل تخلت عن منظومة من النيل إلى الفرات وأبدلتها بإسرائيل اقتصاديا، المسيري نموذجا، مجلة العالم الإسلامي، العدد **1812**، سبتمبر **2003**، ربطة العالم الإسلامي، مكة، ص **03**.

3المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركية الإسلامية، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط**1**، **2009**، ص **74**.

Gالقارئ لكتاب علي عزت بيجوفيتش "الإسلام بين الشرق والغرب" وكتابات المسيري، يجد لا شك تقاطعاً كبيرا وتماهيا واضحا بينهما ولعل التحول من الماركسية إلى التوجه الإسلامي أحد نقاط التقاطع بينهما.

G قدم د. المسيري ورقة بعنوان: (معالم الخطاب الإسلامي الجديد)، عرضها في ندوة الشرعية السياسية في لندون في **1996/7/8**

إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية"[1]، ومن هنا كان التحيز مصطلحاً ومفهوماً يمثل عودة أصيلة إلى المعجم العربي الإسلامي، من حيث سكه أو نحته ومن حيث تعريفه ومفهمته، ولهذا يكتفي المسيري عند إيراد دلالة التحيز بالبحث في المعاجم العربية دون التوسع، والبحث في القواميس والمعاجم الأجنبية، وكأن في ذلك إشارة إلى أن التحيز هو مفهوم إسلامي أصيل مكتفياً بذاته ومعبراً عن رؤية معرفية ونقدية يراد لها أن تكون عربية إسلامية خالصة.

وبالعودة إلى المصدر الذي أقتبس منه مصطلح ـ التحيز ـ فإننا نجده مفهوماً قرآنياً جاء في سياق الآية 16 من سورة الأنفال (أو متحيزاً إلى فئةٍ) وهي الآية الوحيدة التي ورد فيها مصطلح التحيز، وإن كان يفيد هنا معنى الانضمام إلى جماعة المؤمنين أو الفرار إليهم " أي التحيز في دلالته الحسية (الحقيقية) لا في دلالته المعنوية(المجازية).

إن هذا الاستلهام والتوظيف لمفاهيم القرآن الكريم هو أحد الغايات التي يهدف إليها ما اسماه المسيري بـــ "مشرع "**توليد المعرفة الإسلامية**"، حيث يرى أنه " يمكننا أن نستنبط نموذجاً معرفياً إسلامياً من القرآن الكريم ومن السنة النبوية "[2]، فالمسيري يؤمن أن المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدس (الكلي) يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي والحكم عليه، وهو ما يساهم في التوصل إلى مقـولات (مفاهيم ونماذج) تحليلية " ذات مقدرة تفسيرية عالية"[3]، وعلينا أن نفهم أن التحيز ليس مجرد مفهوم تم التنقيب عليه في الكتاب والسنة باعتباره أحد المفاهيم الجاهزة لأن هذا يوقعنا في الموقف الحرفي أو الحرفية التي تؤدي إلى رفض الاجتهاد ورفض إعمال العقل ورفض التجريد، بل إن التحيز يندرج ضمن المقولات التحليلية أو التفسيرية التي تتميز بالتجريد، والقدرة على تفكيك الواقع وإدراك دلالاته الكامنة وهو ما يصب في الاتجاه

1المسيري، عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص **107**.

2المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركية الإسلامية، مصدر سابق، ص **71**

3المسيري، عبد الوهاب، (في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا،العدد العشرون، السنة السادسة، **2000**، ص**121**.

الأصولي الاجتهادي الذي يتبناه المسيري، وهو اتجاه يقوم على الدعوة إلى إعمال الفكر وممارسة الاجتهاد ومحاولة تفسير (النص الديني) تفسيراً جديداً.[1]

لقد ساهم المسيري في إطار مشروع توليد المعرفة الإسلامية، في إعادة بعث وإحياء العديد من المصطلحات والمفاهيم ذات المرجعية الإسلامية وذلك من قبيل العمران، التراحم، الاجتهاد، الربانية، فقه التحيز وغيرها.

ومن المهمالإشارة إلى أن التحيز- وإن كان مفهوماً وإشكالية كامنةً في مسيرة المسيري الفكرية منذ البداية ـ إلا أن لحظة تحول المفهوم إلى إشكالية فلسفية ومنهجية ترتبط بنقد العلوم والمعارف الغربية، قد اقترنت بلحظة انتقال المسيري مما يسميه **بضيق المادية إلى رحابة الإيمان**[G]، وما اكتنفها من مشقة ومعاناة استمرت أكثر من ربع قرن هيمن فيها النموذج المادي الماركسي، الذي يمتلك مقدرة فائقة على اختزال الواقع والوجود الإنساني في قوانين مادية، وتقديم أجوبة سريعة وبسيطة. إلا أن المسيري أدرك عدم جدوى التفسير المادي في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة وهو ما قاده إلى تبني "**الإنسانية الإسلامية**"[2] واعتناق ما يسميه **النسق التوحيدي الإسلامي*** في بُعده المعرفي الذي يرفض الواحدية المادية ويصر على ثنائية الإنسان والطبيعة / المادة التي يصعد منها إلى الثنائية المركزية " **الخالق والمخلوق** ".

ومصطلح " الثنائية " عند المسيري مصطلح توحيدي يقابل المصطلح الحلولي "الإثنينية"[3] الدال على ثنائية صلبة تفترض تساوي عنصرين تساوياً كاملاً، ومن ثم دخولهما في حالة صراع مثل صراع إله الخير والنور مع إله الشر والظلام في

---

1 المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص**371**.

*يلتقي المسيري في هذا الانتقال من اعتناق التيارات الغربية إلى العودة إلى الذات ـــــ يلتقي في هذا ـــــ مع العديد من المفكرين نذكر من بينهم مصطفى محمود ورحلته "من الشك إلى الإيمان"، وخالد محمد خالد من "من هنا نبدأ" إلى "رجال حول الرسول"، وزكي نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "تجديد الفكر العربي"، وغيرهم كثير.

2 المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، ص **233**.

* قدم الباحث الجزائري الحاج بن أحمنة دواق قراءة ممتازة لما أطلق عليه المنهج المعرفي التوحيدي عند عبد الوهاب المسيري (مدخل إلى الإبستمولوجيا التوحيدية) نشرها على صفحات مجلة إسلامية المعرفة، العدد**68**،السنة**17**،**2012**،ص**71** ـ ـ **104**

3 المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، مصدر سابق، ص **46**.

المنظومات الوثنية"[1]، والثنائية هاته تؤول في الأخير إلى الواحدية وذلك باندماج العنصرين أو انتصار أحدهما على الآخر.

أما الثنائية التي يسميها المسيري "**الثنائية الفضفاضة**" فهي مصطلح يقابل الواحدية، وهي الإيمان بوجود أكثر من مبدأ أو أكثر من جوهر في العالم، والثنائية بهذا المعنى تفترض وجود طرفين مختلفين لكنهما يتفاعلان (كالخالق والمخلوف والإنسان والطبيعة والرجل والمرأة)، وكما أن هذه الثنائية الفضفاضة تؤكد على انفصال الإنسان عن الطبيعية وأسبقيته وأفضليته عليها، فإنها تؤكد كذلك على وجود مسافة بين الخالق والمخلوق أو وجود علاقة انفصال واتصال بينهما، فالانفصال هو تأكيد على وحدانية الله، الذي "**ليس كمثله شيء**" والذي يجسد المرجعية النهائية المتجاوزة، في مقابل المرجعية المادية الكامنة التي لا تؤمن بوجود إله، أما علاقة الاتصال بين الخالق والمخلوق فتتمثل في اعتبار " أن الله هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء".[2]

التحيز ــ بهذا المعنى ــ أحد الدلائل الأساسية على ربانية الإنسان، وأنه ليس جزءً لا يتجزأ من المنظومة الطبيعية، كما أن التحيز معبراً عن توحيد الله بوصفه تجلياً لمحدودية الإنسان ونسبتيه، فالتحيز هو إدراك "**المطلق**" الذي هو الله، وإدراك "**النسبي**" الذي هو كل ما دونه"[3].

ثالثا: الأسباب المعرفية والثقافية

ثبت لدينا، أن مصطلح التحيز قد اكتسب مسوغات حضوره ومبررات وجوده المكثف في مشروع المسيري الثقافي والفكري، من الأسباب الشخصية أو التجارب الذاتية، سواءً تجسدت في تلك المعاناة العلمية والأكاديمية، أو في المواقف الإنسانية التي مر بها

1المصدر نفسه، ص**46**.

2 المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية، ص **185**

3 هشام، جعفر، فقه التحيز أعلى مراحل التحرر المعرفي، في عالم عبد الوهاب المسيري،مج،**2** تحرير عبد الحليم عطية، ط**1**، **2004**، دار الشروق، مصر، ص **92**.

المسيري، ومن هنا نستطيع القول بأن التحيز هو مفهوم نابع أولاً من صميم الخبرة الإنسانية لـ عبد الوهاب المسيري ولصيق بذاته، كما أن التحيز مصطلح يلتمس جدواه من ما يمكن تسميته بالأسباب الدينية، والمقصود بها أن التحيز من الناحية التأصيلية يعود إلى المرجعية الإسلامية التي يتأسس عليها خطاب المسيري وهذه المرجعية متولدة بطبيعة الحال من النص الديني (القرآن والسنة النبوية) باعتبارهما المصدر الأساسي لما يسميه المسيري مشروع توليد المعرفة الإسلامية.

غير أن هذه الأسباب سواءً أكانت شخصية أو دينية ـ على أهميتها وتأثيرها ليست وحدها التي وقفتخلف اختيار مصطلح التحيز، فهناك أسباب أخرى لا تقل عنها أهمية، يمكن أن نطلق عليها الأسباب المعرفية والثقافية/ الحضارية، وهي التي جعلت من التحيز ليس مجرد مصطلح، بل هو قضية فكرية وإشكالية منهجية كبرى تواجه الباحث أو الدارس في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها على حد تعبير المسيري، تواجه المثقف في العالم الثالث عموماً وفي العالم العربي خصوصاً بحدة، ما دام هو المستهدف الأول منها والمتضرر الأكبر من آثارها ونتائجها.

والسؤال الجدير بالطرح ههنا:ما الذي يجعل من التحيز مسألة تفرض نفسها على الباحث العربي ؟

وما الأسباب المعرفيةوالثقافية التي جعلت من التحيز قضية ينبغي الاعتراف بها والتوقف عندها؟

في جوابه عن الأسباب المعرفية التي تكمن خلف فكرة التحيز يذهب المسيري إلى أن التحيز يتأسس على قاعدتين أساسيتين هما:

القاعدة الأولى: أن التحيز حتمي وحتميته تأتي من كونه مرتبطاً ببنية العقل الإنساني ذاتها، فالعقل الإنساني عند المسيري ليس آلة صماء أو صفحة بيضاء تسجل تفاصيل الواقع بدقة شديدة وبأمانة بالغة، بل هو عقل فعال ومبدع وحر، يتمتع بقدر من الاستقلالية عن المعطيات المحيطة به، ولذلك فهو يدرك الواقع من خلال نموذج معين فيستعبد بعض التفاصيل، ويبقى بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش

الباقي[1]، أي أن ما يجعل التحيز أمر حتمي لا انفكاك منه تقريباً، هو العقل الإنساني الذي لا يمكنه أن يلتقط كل أحداث الواقع وتفاصيله كما تلتقط الكاميرا الفوتوغرافية مشاهد الحياة دون أي تعديل أو تحوير، فالعقل الإنساني محدود لا يمكنه أن يسجل كل شيء، بل عليه أن يختار، وفي اختياره يكمن التحيز، كما أن التحيز من جهة أخرى مرتبط باللغة الإنسانية، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته"[2] واللغة الإنسانية ليست أداة دقيقة تعكس الواقع كما هو، بل هي ثرية ومركبة "والمجاز جزء من نسيجها وقد تتداخل دوالها ومدلولاتها"[3]، ومحدودية اللغة الإنسانية هو أمر ناتج من كونها مرتبطة ببيئتها الحضارية، أي أن اللغة ليست محايدة، كما هو الحال في اللغة الجبرية أو الرياضية بل أن التحيز خاصية لصيقة بها.

نستنتج مما سبق: أن حتمية التحيز، هو كونه من " صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان؛ أي بوجوده ككائن غير طبيعي؛ أي متجاوز لحدود الطبيعة والمادة لا يُرد في كليته إلى قوانين الطبيعة ولا ينصاع لها، فكل ما هو إنساني يحوي قدراً من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز"[4]، ولما كانت الحضارة كما يرى المسيري هي كل ما صنعته يد الإنسان في مقابل ما يوجد في الطبيعة، فإن كل ما هو حضاري أو ثقافي هو بالضرورة متحيز.

القاعدة الثانية: التحيز قد يكون حتمياً ولكنه ليس نهائياً.

يؤكد المسيري أن حتمية التحيز لا تعني مطلقاً أنه نهائي لا يمكن التخلص منه، أو أنه عيب أو نقيصة، بل على العكس من ذلك يمكن تجريده من معانيه السلبية التي تفيد معنى الإقصاء ونبذالغير، ليكون التحيز دليلاً على التفرد، وبالتالي التنوع والتعدد الإنساني الذي يفتح الباب واسعاً أمام البشرية للتعارف والتواصل في إطار الإنسانية المشتركة، وما دام التحيز بهذا المعنى ليس عيباً أو نقيصة في الفكر، فإنه يمكن للإنسان أن يعلن عن

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، مصدر سابق، ص33.

2المسيري، عبد الوهاب، الثقافية والمنهج، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق، ص304.

3 المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال، القاهرة، د ط ، د س، ص50

4 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص34.

تحيزاته وأن يُظهرها للآخرين، ويضرب لنا المسيري مثالاً عن التحيزات الكامنة خلف رؤيته المعرفية، حيث يقول في كتابه " العالم من منظور غربي":"**أن دراساتي بما فيها دراستي عن التحيز تنطلق من الإيمان بأن ثمة فارقاً جوهرياً كيفياً بين عالم الإنسان المركب المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (الأشياء والمادة)، وأن الحيز الإنساني من ثم مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءاً عضوياً فيها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادراً على تجاوزها**"[1]

وهو ما يسميه المسيري المرجعية النهائية المتجاوزة التي تقوم على ثنائية الإنساني والطبيعي، التي هي بدورها " **صدى للثنائية الحاكمة الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، والمتجاوز والحلّ الكامن** "[2]وهي ثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها.

إن الإنسانية المشتركة التي جعلها المسيري نهاية المطاف هي " تلك الإمكانية الكامنة فينا، هذا العنصر الرباني الذي فطره الله فينا(ودّعمه بما أرسله لنا من رسل ورسائل) تشكل معياراً وبُعداً نهائياً وكلياً"[3]

التحيز من حيث هو حتمية لا نهائية يتجلى في أنماط وأنواع عديدة نذكر من بينها:

1-هناك التحيز للحق أو الحقيقة: حيث يخضع الإنسان ذاته وأحكامه للحق الذي يقع خارجه، أي أنه تحيز من يعتقد أن أحكامه ليست نهائية وأنه يمكن أن يختبرها بحسبان أنها مجرد اجتهاد.

2-وهناك تحيز لباطل: أي عندما يتحيز الإنساني إلى ذاته فيجعل منها المرجعية الوحيدة والنهائية.

3-وهناكتحيز واع واضح: وهو حين يتحيز المرء إلى عقيدة أو إيديولوجيا عن وعي فينظر إلى العالم من خلالها.

---

1 المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال القاهرة، دط، دس، ص**44**

2 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر بيروت – دار الفكر، دمشق، ط**1**، **2002**، ص **11**.

3المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص **15**.

4- وهناك تحيز غير واع كامن: فهو أن يستنبط الإنسان منظومة معرفية بكل أولـوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك كمن تستهويه الأفلام والإشهارات دون أن يدرك القيم المتحيزة الكامنة فيها.

5-وهناك تحيز جزئي وآخر كلي: أي التحيز لعنصر واحد أو نمط معين من نموذج معرفي ما. وهذا هو التحيز الجزئي، أما الكلي فهو أن يتحيز الباحث لكل جوانب النموذج المعرفي بحلوه ومره وخيره وشره.

ويمكن تصنيف التحيز من حيث حدته، فهناك تحيز حاد واضح، كما هو الحال في الآدب الواقعي الاشتراكي (السوفياتي)[1]، الذي ينتصر للطبقة العاملة ويحتقر الطبقة البورجوازية، وهناك تحيز غير حاد، حيث قد يتحيز المرء لعقيدة ما مع إدراكه أن ثمة مشاكل في عملية التطبيق.

وتختلف درجة التحيز من ميدان معرفي إلى آخر، فالتحيز يكون أقوى ما يكون عادة في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والفنون الإنسانية، ويقل أكثر في الميادين التكنولوجية والتقنية وفي العلوم البحتة مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات، وهناك تحيز داخل التحيز؛ أي حين يتبنى الباحث رؤية معينة محددة داخل نموذج معرفي متكامل، ويظهر ذلك في عملية التركيز على أفكار بعينها دون سواها داخل المنظومة وهناك تحيز واقعنا المادي ضدنا، ويتمثل في أنماط العمران والأبنية التي تمت استعارتها من الغرب على الرغم من عدم ملاءمتها لواقعنا الخاص.

بات واضحاً، أن التحيز مسألة حتمية وواقع إنساني ومعرفي لا يمكن تجاهله، بل يمكن القول بأن إنكار التحيز باسم الموضوعية، والعقلية الباردة، والدراسة المحايدة والصفحة البيضاء، ليس إلا مقدمات لتمرير التحيز بطريقة شديدة التخفي"[2] وعليه ينبغي الوعي الحاد بمداخل التحيز وبإشكاله وأنماطه وبمكامنه ومحاضنه، حتى يمكن التعامل معه برؤية منهجية نقدية وبصيرة معرفية متمكنة.

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص**37**.

2عبد الفتاح، سيف الدين، مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي، في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري، تحرير عبد الحليم عطية، المجلد الثاني، دار الشروق، مصر، طبعة**1**، **2004**، ص **73**.

يترتب عن الأسباب المعرفية التي أشرنا إليها، ضرورة الإقرار بحقيقة جلية مفادها، أن المعرفة الإنسانية ـ مهما كان نوعها ومصدرها ـ هي بحكم واقعها وقصور أدواتها وآلياتها، هي معرفة ليست مطلقة أو حيادية تماماً، وبالتالي بات علينا أن نتعامل معها ــيعني المعرفة ــ بنوع من الحذر الواعي الذي ندرك به التحيزات الكامنة فيها، وندرك كذلك أنه لا يمكن أن توجد مناهج أو مصطلحات أو نماذج معرفية بريئة أو محايدة وغير متحيزة، ما دمنا قد توصلنا إلى أن كل ما هو معرفي هو بالضرورة متحيز.

أما الأسباب الثقافية والحضارية التي نبهت المسيري إلى مصطلح التحيز، فتتجلى في القول : إنه مع نهاية القرن الثامن عشر، لاحظ المسيري أنه مع انتصار وانتشار الإنسان الغربي وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية والثقافية من خلال إنجازاته العلمية والتقنية، وبواسطة هيمنته العسكرية والاقتصادية، اندفعت شعوب العالم نحو تبني " تحيزات الإنساني الغربي "، أي اعتناق مسلماته ورؤاه السياسية والمعرفية ومعاييره القيمية والسلوكية، وتتخلى في المقابل عن تحيزاتها الخاصة وهذا تحت مسمى الغزو الثقافي، حيث يسعى الإنسان الغربي إلى فرض نماذجه الثقافية والحضارية على شعوب العالم، ونظراً لبساطة النموذج الغربي المادي العقلاني وقدرته التنظيمية والتعبوية، ونتيجة لانتصارات الغرب المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة، فإن فكرة اللحاق بالغرب " المتقدم حضارياً ومعرفياً " بات الهاجس الأكبر والهم المهيمن على مشاعر وعقول شعوب العالم الثالث، وربما نكون نحن العرب أكثر شعوب المعمورة تبعية وانبهاراً بهذا النموذج الغربي، وذلك بحكم تخلفنا الحضاري الراهن من جهة، وبحكم مجاورتنا للغرب جغرافياً من ناحية ثانية، ولهذا كان اللحاق بالغرب في اعتقاد المسيري " هو جوهر جميع المشاريع النهضوية في العالم الإسلامي "[1].وتتجلى هذه الحقيقة أولاً في مشروع الفكر الليبرالي العربي، الذي حدد مفهوم " النهضة " ابتداءً بأنها " نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة وتقبل النموذج الحضاري الغربي بكل مزاياه وعيوبه "[2]،

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص 48.

2المصدر نفسه، ص 48.

وبحلوه ومره، وبخيره وشره ــ على حد قول طه حسن في كتابه مستقبل الثقافة في مصر ــ ومن رواد هذا الاتجاه نجد لطفي السيد، وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم.

والمشروع الثاني الذي يصدق عليه الحكم نفسه هو المشروع الشيوعي أو اليساري ــ الذي انتسب إليه المسيري في بداياته الأولى ــ الذي وان أنتقد الرأسمالية وهاجم الإمبريالية الغربية، إلا أنه في جوهره يصدر عن تقبل " مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الكامن وراء كل تجليات الفكر الغربي ومؤسسات الحضارة الغربية."[1]

لم تتوقف محاولات اللحاق بالغرب واقتفاء أثاره عند هذين التيارين التغريبين فحسب، بل أنها امتدت إلى بعض المشروع الإسلامي والقومي ـ اللذان على الرغم من نقدهما ومراجعتهما للنموذج الغربي ـ وذلك من منطلق الحفاظ على الهوية والتمسك بالتراث، إلاّ أن الهدف المعلن وغير المعلن كما يقول المسيري هو" **اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر**"[2].

ويعتبر المسيري هذا التيار ــ أعني التيار الإسلامي الإحيائي والقومي العربي ــ"ما هو إلا محاولة أخرى لتبني النموذج الغربي الذي يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية. ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنتكشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبي، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن أبا العلاء سبق ديكارت في الشك الفلسفي(...) وأن ابن خلدون كان ماركسياً قبل ماركس"[3]

هكذا، فإن التراث العربي ــ وهو عنوان الأصالة ــ لم يعد يكتسب أهميته من ذاته وإنما بقدر اقترابه من النموذج الحضاري الغربي. لقد تحول الغرب، عند أصحاب المشاريع النهضوية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ـ تحول ـ إلى نقطة مرجعية نهائية

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص 49.

2المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 49.

3 المصدر نفسه، ص 49

مطلقة، وأنتقل من " بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث"[1].

ونتيجة لهذا الواقع، أصبح الجهد المعرفي الوحيد للمثقف العربي المعاصر هو "نقل ما يقوله الغرب إما دون اجتهاد أو بقليل من التعديل والتحوير، وهذا ما يؤدي إلى مزيد من الاعتماد المعرفي على الآخر والتبعية المعرفية له والركض وراءه"[2]

وبناءً على ما سلف وانطلاقاًمن الأسباب التي اسهبنا في ذكرها، بدأت تتشكل نخبة فكرية عربية مناهضة لعالمية الغرب وداعية إلى التحرر من قبضته المعرفية والحضارية وذلك عن طريق ما يسميه المسيري المحور النقدي الحضاري الإسلامي*، الذي يتجه إلى نقد الغرب معرفياً ومنهجياً، وتجاوز كل الدعاوى السابقة سواءً كانت دعاوى التوظيف والاحتواء، أو دعاوى الرفض والإقصاء، أو دعاوى التوفيق والاحتواء.من هنا اعتقدت هذه النخبة وعلى رأسها المسيري، بفكرة التحيز في المعرفة عامة والمعرفة الغربية خاصة، وقد وصف المسيري في مقدمة كتابه إشكالية التحيز هذا الوضع قائلاً :" وقد طُرِحَتْ فكرة التحيز ونُوقشت من جانب الكثيرين، ومع ظهور الفكر القومي العربي بدأ الحديث يتزايد عن الهوية والخصوصية الحضارية وضرورة الحفاظ عليهما"[3]

ويبدو من المهم الإشارة إلى رأي الباحث المغربي أحمد مرزاق، الذي نبهنا إلى أن إرهاصات فكرة التحيز ظهرت عند بعض الباحثين العرب وإن بمسميات عديدة.* لكن المسيري ـ فيما يرى الباحث ـ يمثل مرحلة الوعي المنهجي الشامل، والتنظير لظاهرة التحيز، وظهور مصطلح التحيز وتداوله في الأوساط العلمية.[4] لقد أدرك المسيري ضرورة لفت انتباه الباحثين العرب إلى قضية التحيز وفتح باب الاجتهاد بخصوصها مادام

1 المصدر نفسه، ص**51**.

2 المسيري، عبد الوهاب، (الفكر الغربي:مشروع رؤية نقدية)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، العدد الخامس، السنة الثانية، **1994**، ص **125**.

*يمكن الإشارة لأعمال محمد إقبال، المودودي ، مالك بن نبي ، علي شريعتي، سيد قطب، محمد باقر الصدر، منى أبو الفضل، منير شفيق، محمد حسين الطباطبائي وغيرهم.

3 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص**18**.

*انظر مقال الباحث أحمد مرزاق، (مفهوم التحيز دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري)، مجلة إسلامية المعرفية، ص **69**

4 مرزاق، أحمد، (مفهوم التحيز دراسة في بعض تحيزات الأستاذ المسيري)، ص**69**.

أن الجميع يشعر بأن هوية الأمة ــ سواءً كانت قومية أو دينية ــ مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق أحياناً للتضمينات المعرفية لهذه النماذج".[1] ولعلنا لا نجد حرجاً في التذكير بأن التحيز لم يعد مجرد مصطلح أو مفهوم وظيفي، بقدر ما هو مشروع أو خطة عمل منهجية نقدية تصبو إلى إدراك الأسس الفلسفية والإيديولوجية التي تستند إليها العلوم والمعارف ــ خاصة الغربية ــ ومن ثم الكشف عن مظاهر التحيز، ومعرفة أسبابه وتأثيراته وصولاً إلى بيان كيفية تجاوز التحيز وبناء نموذج معرفي بديل يتعامل مع المناهج والمعارف والنماذج والأنساق المختلفة وفق حاجيتنا وخصوصيتنا الحضارية والثقافية.

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص 18.

جملة القول، انتيسعيت في الفصل الأول من هذا البحث إلى محاولة تأصيل مفهوم التحيز، من حيث دلالته اللغوية والمعجمية من ناحية، ومن حيث دلالته الاصطلاحية والفلسفية من ناحية ثانية، كما تعرضت إلى بيان الأسباب والدوافع التي أدت إلى تبلور المفهوم وبناء الإشكالية، سواءً كانت الأسباب الشخصية أو الدينية أو حتى المعرفية والثقافية، ويمكننيأن اختصر ما توصلت إليه في العناصر الأتية:

1-يفيد التحيز في دلالته اللغوية، معنى الانضمام والموافقة في الرأي وتبني رؤية ما ورفض ما سواها، أو هو ميل وانتقال من شيء حسي (مكان) أو معنوي (موقف أو توجه) إلى شيء آخر.

2-أما الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التحيز عند المسيري فهي تنقله من حيز اللغة إلى حيز الإشكالية المعرفية والمنهجية التي تعني أن المناهج والمصطلحات والنماذج ووسائل البحث التي توظف في المعرفة الإنسانية ـ الغربية خاصة ـ ليست محايدة أو موضوعية، بل أنها تعبر عن مجموعة من القيم الكامنة والمستترة التي توجه الباحث وتحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج المرتقبة ويقترح المسيري اعتبار التحيز حقلاً معرفياً جديداً ينصرف إلى تحديد عناصر التحيزـ الغربية خاصة ـ التي تقف خلف العلوم الإنسانية والاجتماعية.

3- وفي المبحث الثاني من هذا الفصل حاولت عرض الأسباب الشخصية والدينية والمعرفية والثقافية التي دفعت بالمسيري إلى اختيار مصطلح التحيز والعناية به، وكل تلك الأسباب إنما جاءت لتعبر عن أن التحيز في أبعاده ودوافعه المختلفة هو فكرة ومسألة جوهرية ومركزية في المشروع الفكري لـ عبد الوهاب المسيري، تؤكد أسلوب ومنهج تعامل المسيري مع المنتوج الثقافي والمعرفي للحضارة الغربية، الذي يقوم أساساً على إدراك الخلفيات والوصول إلى الدلالات الكامنة والمستترة خلف كل ما تنتجه الحضارة الغربية وما تبدعه من طرائق ومناهج في الفكر والسلوك، ليس بغرض التشكيك أو نزع المصداقية ومن ثمة الرفض المطلق، وإنما بهدف الوعي والفهم والتمييز ورفض النسخ والاستتباع والتقليد الأعمى.

الفصل الثاني: نقد النماذج المعرفية الغربية

المبحث الأول : النماذج المعرفية: ماهيتها، سماتها، وطريقة صياغتها

المبحث الثاني : نقد النماذج المعرفية الغربية عند المسيري

المبحث الثالث : النموذج المعرفي البديل

المبحث الأول

النماذج المعرفية: ماهيتها، سماتها، وكيفية صياغتها

تحتل مقولة النماذج المعرفية مكانة مركزية في جل كتابات عبد الوهاب المسيريفلا تكاد تجد كتاباً أو مؤلفاً من مؤلفاته إلا وفي القلب منه فكرة أو مقولة النماذج المعرفية ولذا يمكن اعتبارها بمثابة المفتاح لفهم كل ما دونه هذا الباحث، بل يمكن القول أن الشاغل الأساسي للمسيري في كل ما يعرض له من أحداث ومواقف وأفكار هو الإمساك بثابت كامن وراء المتغيرات الكثيرة، لهذا يكثر في كتبه ومؤلفاته التحليل والتفكيك والمقارنة والتركيب، دون اهتمام مبالغ فيه بالمعلومة المستقلة عن النموذج الكامن خلفها،لأن المسيري يرى "أن كل إنسان شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية"[1] سواءً كان ذلك بوعي أو دون وعي منه، ومن هنا لا يكف المسيري عن تحذيرنا من خطورة تبني فكرة ما أو فلسفة ما أو نمط أو أسلوب أو طريقة في التفكير أو إدارة الحياة دون النظر في النموذج الكامن خلفها.

لذا كان توجه المسيري في نقده للحضارة الغربية مغايراً ومتميزاً عن غيره من المفكرين الذين اشتغلوا بنقد الحضارة الغربية، فالمسيري أهتم بالكشف عن طبيعة النموذج المعرفي الغربي (الذي قامت عليه الحضارة الغربية) وتجليت تحيزاته الكامنة، ومن ثمة نقده تمهيداً لرفض النموذج الغربي المعاد للإنسان، واستحداث بديلاً عنه.

سنحاول في هذا الفصل دارسة مفهوم النموذج المعرفي عند المسيري، وتحليل أهم معالم وسمات النموذج المعرفي الغربي وإبراز تحيزاته الكامنة، وصولاً إلى إمكانية تجاوز النموذج المعرفي الغربي وتقديم نموذج بديل عنه.

1المسيري، عبد الوهاب، (في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة، مصدر سابق، ص124

1-مفهـــوم النـــماذج المعرفية

1/1-الدلالــة اللغوية:

النموذج : Paradigme-le model

النموذج في معاجم اللغة العربية وجمعها نماذج ونموذجات، هي كلمة معربة،تعود جذورها إلى" نموذة" الفارسية الأصل، وتعني " مثال الشيء "[1]، وقد أشار الفيروز آبادي في قاموسه إلى أن: " النموذج بفتح النون مثال الشيء معربة"[2]، ومن هنا قولنا " نموذج البناء، أي نسخة مبسطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء،لكنه يختلف عن الأصل "[3] .

ويذكر معجم الصحاح في اللغة والعلوم " أن النموذج إما يكون له وجود في الأعيان كالمثل الأفلاطونية، وأما أن يكون له وجود في الأذهان كالصور الفنية، أونمط**TYPE-MODEL**،وهو الشكل الذي يحمل أخص الصفات التي يتميزبها معظم أفراد فئة ما،ويعتبر عينة مختارة من هذه الفئة، وهي بمثابة مثال لها في مجموعها " [4].

نستنتج من هذه المعاني التي أوردناها: أن "النموذج" مفهوم متعدد الدلالات سواءً في اللغةالعربية، أو في اللغات الأجنبية.

ومن الكلمات التي تشترك مع "النموذج "في الحقل الدلالي نفسه، نجد مثلًا : "نمط، النسق، هيكل، نظرية، فرض، فرضية، منظور، رؤية، منطلقات، مرجعية " ...الخ[5].

أما في اللغات الأجنبية فنجد : موديل (model)، تايب (Type) ، سيستم (systm)، إيديال تايب (Ideal Tyep)، بارادايم (Paradgm) وغيرها من المفردات.

هكذا يمكننا أن نستنتج: أن الحقل الدلالي لكلمة " نموذج" واسع وفضفاض بحيث يتعذر معه الوصول إلى تعريف لغوي دقيق ومنضبط لماهية النموذج، وبالتالي فإننا سنكتفي بإيراد معنى تقريبي عام نوجزه في القول: بأن النموذج في اللغة هو بمثابة صورة

1التونجي، محمد، المعجم الذهبي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1،1969، ص 574,
2الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الهدى، الجزائر، ط، س، ص271
3 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،ج1، دار الشروق، مصر،ط1، 1999، ص 107
4مرعشلي نديم، مرعشلي أسامة، الصحاح في اللغة والعلوم، مرجع سابق، ص 614
5 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،المصدر السابق، ص107

مصغرة، وافتراضية للشيء نتصور إنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية ذلك الشيء أو تلك الظاهرة، أنه بمثابة خريطة إدراكية ندرك من خلالها الواقع الخارجي.

2/1-الدلالة الاصطلاحية:(مفهوم النموذج المعرفي عند المسيري)

أعطى عبد الوهاب المسيري لمفهوم النموذج المعرفي دلالة مفهومية واصطلاحية مغايرة ومختلفة في بعض جوانبها، عن ما سبقه إليه عديد من العلماء والمفكرين*،ومن أجل فهم هذه الدلالة وسبر ماهيتها كان لازماً علينا تفكيك هذا المفهوم المركب وتتبع معانيه الجزئية وصولاً إلى الدلالة النهائية والكلية.

أولا: النموذج:

يعرف المسيري النموذج بقوله :**"هو صورة عقلية مجردة ونمط تصويري، وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد(تفكيك و تركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها، ويبقى بعضها الأخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع"**[1]

الواضح أن التعريف الذي صاغه المسيري لكلمة "نموذج" يكتنفهشيئاً من الغموض والالتباس، ولذلك سيستعين المسيري بجملة من المرادفات التي تنتمي إلى الحقل الدلالي نفسه، والتي يصبو من خلالها، إلى تقريب المعنى المجرد وتبسيط الدلالة المركبة التي منحها لمفهوم النموذج، ومن بين تلك المرادفات التي أوردها المسيري نذكر:

أ- النمط المثالي : المقصود به، المنهج الذي تبناه العالم الألماني ماكس فيبر**Maxweber(1864- 1920)**[G]بوصفه أداة تحليلية في دراساته الاجتماعيةتهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع و إبرازها، حتى يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة أثارها

---

*كانت بداية ظهور مصطلح النموذج بشكل متبلور على يد الفيلسوف توماس كون في كتابه الذائع الصيت "بنية الثورات العلمية " عام 1962، حيث قدم هذا المفهوم في عشرين دلالة مختلفة حصرها في الأخير في دلالتين، الأولى عامة سماها الاجتماعية، والثانية خاصة سماها الدلالة الإبستمولوجية "

انظر: بنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة:شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 168، 1992،

انظر: النظرية النسبية و الابستمولوجيا، الحبيب الحبلاني، دار التنوير، لبنان، دار محمد علي للنشر تونس،ط1، 2013،ص134

1المسيري عبد الوهاب، مقدمة إشكالية التحيز، مصدرسابق،ص17

*ماكس فيبر: عالم اجتماع ومفكر سياسي ألماني وأحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، ولد في ايرفورتعام1864، ومن مؤلفاته: العالم والسياسي،اقتصاد ومجتمع، بحث حول النظرية العلمية. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. توفي عام 1920 .

أنظر : الكيالي، عبد الوهاب، وآخرون، موسوعة السياسة، ج4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 2012،ص656

على الأرض. والنمط المثالي كما استقر مفهومه عند "فيبر" لا يفترق كثيراً عن النموذج المعرفي عند المسيري، يقول المسيري في هذا الصدد: **"كما أن كلمة (النموذج) قريبة في معناها من مصطلح النمط المثالي (ideal type) الذي استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية "**[1]،والنمط المثالي كما النموذج هو **" بناء فرضي منطقي مثالي "**[2]، يقصدبواسطته تسهيل دراسة الوقائع والظواهروالقدرة على تفسيرها.

ب ـ الخريطة:يستخدم المسيري مصطلح الخريطة المعرفية أو الإدراكية مرادفاً للنموذج المعرفي حيث يقول **:"النموذج أعرفه على أنه خريطة معرفية "**[3]، والقاسم المشترك بينهما ـ فيما يبدو-هو أن الخريطة هي بمثابة صورة في عقل الإنسان يتصور أنها تعكس الواقع، ومن خلالها يقوم العقل بترتيب المعطيات التي تأتيه من الواقع فيهمش البعض ويركز على البعض الأخر، يصرح المسيري قائلاً:**"فالخريطة والنماذج والصورالإدراكية التي يحملها الإنسان في عقله ووجدانه تحدد ما يمكنه أن يراه في هذا الواقع الخلم "**.[4]، أي أن الخريطة الإدراكية أو المعرفية هي بمثابة مرجع أو إطار لفهم ما يراه الشخص، أو يسمعه، ويشعر به ومرجعاً وإطاراً لتفسير الأحداث الجارية يقول عبد الكريم بكار :"إن الخريطة الإدراكية التي يمتلكها الواحد منا هي نموذجه الشخصي الذي يجعله يركز على بعض التفاصيل التي يطلع عليها، ويهمل تفاصيل أخرى لأنها تافهة أو غير مهمة".[5]

ج ـ البنية:يستعمل المسيري النموذج باعتباره" بنية تصويرية "[6]، يجردها الإنسان من كم هائل من المعلومات والعلاقات والتفاصيل، ويعني المسيري بلفظ "بنية": شبكة العلاقات التي يعقلها الإنسان ويجردها بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكةويرى

1 المسيري، عبد الوهاب، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، سلسلة الهلال، مصر،عدد622، 2002، ص 26
2إد الكوس، عبد ، في نقد الخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، المغرب،ط1، 2014 ، ص 30
3حوار أجرته معه جريدة المستقلة، س7،عدد 262، 1999، ص 10
4المسيري، عبد الوهاب، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، مصدرسابق، ص362 K
5بكار، عبد الكريم، تكوين المفكر، مؤسسة الإسلام اليوم، السعودية، دار وجوه للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2011ص113
6المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر،ط2، 1997، ص229

أنها تربط بين عناصر الكل الواقعي أو تجمع أجزاءه، وأنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات "[1]، ومن هنا يؤكد المسيري "إن النموذج هوذاته البنية"[2].

والبنية في تصور المسيري ليس هيكل خارجي للشيء، أو وحدته المادية الظاهرة(البنية السطحية)، إنما هناك (البنية العميقة) الكامنة في صميم الشيء، "وهي التي تمنح الظاهرة هويتها وتُضفي عليها خصوصيتها"[3]، ولذلك فالبنية بهذا المعنى ليست صفة عرضية، بل جوهرية تؤثر في الشيء مظهراً وجوهراً.

د Thème: يرى الميسري في كتابه " دفاع عن الإنسان " أن كلمة نموذج كما يستخدمها قريبة في معناها من كلمة thème (ثيم) الانجليزية، وتعني " الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبى ما، والتي تتجاوز العمل ولكنها كامنة فيه، وفي كل أجزائهتمنحه وحدته الأساسية، وتربط بين عناصره المختلفة"[4]، والخاصية المشتركة التي تجمع بين لفظتي نموذج وthèmeهي حالة "الكمون"، بحيث لا يمكن للعقل رصده مباشرةوإنما عليه أن يفكك ويجرد ليصل إلى ما هو كامن في الموضوع.

إن المتأمل في هذه المرادفات التي بسطها الميسري لتقريب معنى النموذج إلى الأذهان، هو أنها تتميز بسمتين جوهريتين:السمة الأولى أنها عقلية، تصويرية، والسمة الثانية، أنها مجردة، والسمتين معاً تحددان طبيعة النموذج وصفاته الجوهرية المتمثلةفي كونه فكرة ذهنية وليس "حقيقة إمبريقية "، بمعنى أنه ليس كائناً موجوداً بالفعل في عالم الأعيان. أما سمة التجريد فتضمن لنا عزل صفة أو علاقة ما عزلاً ذهنياً، وهي عملية تحديد وفصل يتم من خلالها استبعاد جزيئاتوتفاصيل غير مهمة، وصولاً إلى الظاهرة المراد فهمها والإحاطة بكنهها.

ثانيا:المعرفي

1المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج8، ص21
2المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3 المسيري، عبد الوهاب،المصدر نفسه، ص21
4 الميسري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، دار الشروق، القاهرة،ط8، 2014، ص300

يعالج عبد الوهاب الميسري مصطلح النموذج مقترنا بـ "المعرفي" ومرتبطاً به ارتباطا وثيقاً، فالنموذج المقصود عنده هو "النموذج المعرفي"، وقد عبر عن هذه الوشيجة القائمة بينهما في أكثر من موقع، فبعد تعريفه للنموذج يستدرك الميسري قائلاً: "**ولكل نموذج بعده المعرفي** "[1] .

فماذا يعني المسيري **بـالبُعد المعرفي؟**

في مقال نشره الميسري عبر صفحات مجلة إسلامية المعرفة بعنوان:(أهمية الدرس المعرفي)*[2]، يصرح قائلاً : " **نبدأ هذه الدراسة بتعريف مصطلح (المعرفي)في مقالي السياسي والاقتصادي والتاريخي** "[3]، وفي موضع آخرمن المقال **: " عادة ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي بلالحضاري** "[4]، والغاية المقصودة من وراء هذا التمييز هي أن دلالة المعرفي كما يتصورها الميسري أوسع وأشمل من الدلالة المتداولة في حقل فلسفة العلوم(**Epistemology**)والتي تشير إلى نظرية المعرفة أوفلسفة العلوم.فالمعرفي ليس هو ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر والجزئيات في الوجود الإنساني، إنما المعرفي ــ في تصور الميسري ــ يعني " الكلي" و"النهائي"،و" الكلي " هو مقابل " الجزئي "ويفيد الشمول والعموم، أما كلمة " نهائي "، فتعني "نهاية الشيء"، أي غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء.

المعرفي عند المسيري لا يقف عند الجزئيات والتفاصيل المباشرة للظواهر، بل يسعى إلى" إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أونص ما "[5]، ولا يتم ذلك إلا من خلال " عملية تجريدية تزيح جانباً التفاصيلالتييراها الباحث غير مهمة، وتبقى

1 الميسري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مقدمة إشكالية التحيز، مصدرسابق، ص17
G المقال أعيد نشره في كتاب : نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير فتحي الملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط، 200، ص241
2 الميسري، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد العشرون، 2000م، ص 109
3الميسري عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 110
4المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص112

السمات الأصلية الجوهرية للشيء "[1]، والتي تشكل في واقع الأمرما يسميه الميسري " إجابة النصأوالظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية"[2].

أما حضور البعد المعرفي خلف النماذج، فيعني عند الميسري أن " خلف كل نموذج (وخلف عمليات الابقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات و إجابات عن اسئلة كلية ونهائية* تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزويده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وماهو مطلق و نسبي من منظوره. فهي باختصار مسلمات النموذج الكلية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية"[3]، إذن وبحسب هذا الطرح، فإن البعد المعرفي في كل نموذج هي المعايير التي تأسس عليها النموذج ويسلم بها أصحابه باعتبارها تتشكل من:

معتقدات +فروض +مسلمات +إجاباتعنأسئلة كلية ونهائية، ولأن البعد المعرفي في كل نموذج يشكل الأرضية الثابتة والمرجعية النهائية الحاكمة التي تجيب عن الأسئلة النهائية والكلية للنموذج، فإن المسيري يرى أن النماذج المعرفية تدور حول ثلاثة عناصر أساسية هي: **الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان**، وهذه العناصر ـ كما يرى ـالمسيري مترابطة إلى درجة أنه يمكن من خلال دراسة عنصر واحد الوصول إلى " العنصرين الآخرين " [4] ويستطيع الباحث أن يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية هي:

أ-**علاقة الإنسان بالطبيعة / المادة**:ما موقع الإنسان في الطبيعة ؟ هل هو جزء لا يتجزأ منها له استقلال نسبي عنها ؟ هل الإنسان وجود طبيعي / مادي محض أم أنه يتميز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعية / المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)؟[5]

1المسيري، عبد الوهاب، المصدر **السابق، ص112**

2المسيري، عبد الوهاب، المصدر**السابق، ص112**

G هناك أسئلة أساسية حول حياة الإنسان وخلقه وايجاده وخالقه وغايته، تسمى بالأسئلة النهائية، والإجابة الدقيقة عن تلك الأسئلة من شأنها أن تعبر عن "الرؤية الكلية" للإنسان، وقد يطلق عليها **"التصور"** كما كان اختيار سيد قطب في عنوان كتابه **"خصائص التصور الإسلامي"** انظر: العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، مرجع سابق، ص82 ـ 83

3المسيري، عبد الوهاب، **(في أهمية الدرس المعرفي)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السادسة، العدد 20، 2000، ص 109**

4المسيري، عبد الوهاب، المصدرنفسه، **ص 110**

5المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، **ص112**

ب-الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون ؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة دائمة متكررة أو حركة متطورة نحو درجات أعلى من (النمو و التقدم) أم حركة خاضعة للصدفة ؟ ما هو المبدأ الواحد في الكون، أو القوة المحركة له الذي يمنحه هدفه و تماسكه، هل هو كامن فيه أم متجاوز له؟

ج-مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً ؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته : من عقله المادي أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة ؟

ولما كان البعد المعرفي هو الذي ينصرف إلى الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية فإنه بلا ريب يتداخل مع التصورات الميتافيزيقية، فالبُعد المعرفي يرتبط بالبُعد الديني والمسيري يشير إلى هذا التداخل، بل ويدعو إليه، ويرى أنه لابد من "فحص العلاقات الضمنيةوالصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة والمسلمات السائدة فيها "[1]

نخلص من تحليلنا لـ **"المعرفي "**،إلى أمرين أكدهما المسيري في جل كتاباته أولهما الدلالة الخاصة والعامة التي يمنحها للمعرفي، وثانيهما: تركيزه على الارتباط العضوي بين المعرفي والنموذج "[2].

نصل، بعد ما تيسر لنا تفكيك مفهوم النموذج المعرفي إلى عناصره الأساسية وكشف دلالتها، إلى بيان ماهية النموذج المعرفي في صيغته الكلية وتمام معناه النهائي عند المسيري، فالنموذج المعرفي في تصور المسيري هو" **النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني"**[3]، بمعنى آخر أن النموذج المعرفي هو : صورة يجردها الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع معبراً من خلالها

عن رؤيته الكلية التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية المتعلقة بالكون والإنسان والحياة.

1 نقلاً: مرزاق، أحمد، (موقف النقد الأدبي المعاصر من المنهج الغربي)، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد20،2009، ص258
2 مرزاق، أحمد، النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، دمشق،ط1، 2007، ص184
3المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج8، ص20

وفق التصور الذي طرحه المسيري، فإن عقل الإنسان ليس خاملاً، ولا متقاعساً يتلقى الواقع ويتعامل مع معطيات الوجود بشكل سلبي، يسجله بصورة فوتوغرافية، إنما هو عقل" مبدع و خلاق يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية "[1]. لذا يمكن القول أن النموذج المعرفي هو بمثابة الإطار أو المرجع الذي يتخذه صاحبه لفهم ما يراه، وما يسمعه، وما يشعر به ومرجعاً وأطاراً لتفسير الأحداث الجارية، ولعل من المفيد الإشارة إلى الواقعة التاريخية ـ التي لطالما ذكرها المسيري ـ والمتعلقة بملكة فرنسا (ماري أنطوانيت)، وذلك قبيل الثورة الفرنسية، حيث كانت تحيا حياة مترفة ومرفهة ومعزولة تماماً عن العالم الخارجي، وقد حدث أن وجد بعض الحراس فلاحاً مغمى عليه من شدة الجوع، فأتوا به إليها، فأشفقت عليه، وقالت: "لا يصح لك أن تتبع هذا (الرجيم) القاسي"[2]. وفي رواية أخرى أن بعض حاشيتها أخبروها أن بعض الفلاحين مضى عليهم أسبوع دون أن يتناولوا شيئاً من الخبز، فقالت: لماذا لا يأكلون (الجاتو)؟

من الواضح أن الجوع والفقر ليسا موجودين في نموذجها المعرفي، ولهذا فإنها استبعدتهما في تفسير ظاهرة إغماء الفلاح وفي ظاهرة عدم عثور الفلاحين على الخبز.

ثالثا: النماذج المعرفية كأداة تحليلية

تناول المسيري لفكرة النماذج المعرفية، لم تتوقف عند الضبط الاصطلاحي والتأصيل المفهومي لماهية النماذج المعرفية، بل تطور المسعى إلى تحويل المفهوم إلى أداة إجرائية وتأسيس رؤية منهجية تمكنه من تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة،" لا بوصفها مضامين متناثرة، إنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية "[3]، ولعل هذه القدرة التي اتسم بها المسيريوانتقاله من طرح الفكرة إلى تقعيد الأداة وبناء رؤية منهجية، هي التي دفعت ببعض الباحثين إلى القول بأن إسهامات المسيري الأساسية في مجالات الفكر العربي " تكمن أساساً في توظيف النماذج التفسيرية

1المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج8ص 20
2بكار، عبدالكريم، تكوين المفكر، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011ص114
3المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مصدر سابق ،ص 301

باعتبارها أدوات تحليلية "[1]، فالمسيري ـ حسب هبة عبد الرؤف عزت-"يربط بين دوائر فكره المختلفة ربطاً مركباً عبر نماذج تحليلية"[2]

أما عن سر الانتقال من فكرة النماذج المعرفية إلى توظيفها كأداة تحليلية واستراتيجية منهجية، فقد كشف لنا المسيري عن ذلك في كتاب " رحلتي الفكرية" قائلا:" كان من الحتمي أن يواكب رفض الموضوعية الفوتوغرافية وفكرة العقل السلبي وهي تحولات في رؤيتي لعقل الانسان وعلاقته بالواقع المادي، ومن ثم في الفلسفة الكامنة وراء المنهج ـ أن يواكب-كل هذه التحولات تحول في الأدوات المنهجية.ولذا اتجهت نحو البحثعن أداة تحليلية تيسر لي عملية الرؤية الكلية للظواهر والأفكار والربط بين العديد من التفاصيل والموضوعات التي تبدو كأنها العلاقة للواحد منها بالأخروالربط بين مستويات الواقع المختلفة (...)أداة تجعلني اتجاوز الرصد المباشروالموضوعية المادية المتلقية دون السقوط في الذاتية، أداة تحيط بتركيبية الواقع والظاهرة الإنسانية، وقد وجدت بغيتي في نهاية الأمر في النماذج التحليلية"[3]

كشف المسيري ـ في هذا النص ـ عن أهم الدوافع والأسباب والعوامل التي قادته إلى توظيف النماذج كأداة تحليلية وكرؤية منهجية نوجزها في النقاط الأتية:

1-النماذج كأداة تحليلية جاءت نتيجة لرفض الموضوعية المتلقية والعقل السلبي.
2-النماذج كأداة تحليلية تمكن الباحث من عملية الرؤية الكلية للظواهر والافكار .
3-النماذجكأداة تحليلية تساعد الدارس على رصد الواقع في دقة وتفكيك عناصره، ثم الربطبينها ووضعها في إطار كلي ينظمها جميعاً.
4-النماذج أداة صالحة لدراسة الواقع والإنسان في تركيبتيهما.

1إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج، مرجع سابق، ص34
3 رؤوف عزت، هبة، العقل العربي عندما يكون موسوعيا وإنسانياً،المسيري: مفكرا شاملا، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري،مج1،دار الشروق، القاهرة،ط1، 2004ص21،
3المسيري عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مصدرسابق، ص272ـ 273

أشار المسيري في سيرته الذاتية إلى إن التوصل إلى فكرة النماذج يعود في حقيقة الأمر إلى عاملين أساسيين :أولهما "التجارب العديدة من الانتقال الزماني والمكاني "[1]، أي السفريات والتنقلات سواء عبر الزمان أوالمكان وما يستشف فيها من تحولات وما يلاحظ فيها من تغيرات أو خصوصيات، تؤكد أن ورائها نماذج محددة، وثانيهما: قراءاته العميقة في أعمال العالم الألماني ماكس فيبر خاصة فكرته عن النمط المثالي **idéal type**وأعمال الناقد الامريكي مايرابرامز**Meyer Abrams**، فضلاً عن تأثير الدراسات والمناهج الأدبية التي استلهم منها المسيري ما يسميه الموضوعات الكامنة **thème** ومنهج دراسة العمل الأدبي من خلال الصورة.

يذهب المسيري إلى التأكد على أن " المناهج (كأداة واعية)تندرج في إطار ما يسمى " المنهج العلمي "، أي النسق المفاهيمي والنظري الذي ينظم الحقائق والظواهر المتناثرة، ويربط بعضها ببعض "[2]، وهذا يعني أن النماذج تحولت عند المسيري من فكرة أو تصور إلى معالجة أبستمولوجيا وأداة منهجية تصلح ـ كما يقول المسيري-"لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية "[3]، وتصدر عن تفهم لحركية العلم لا باعتباره عملية فكرية تتوقف عند وصف الظواهر، وإنما تحاول أن تصل إلى النمط الكامن وراءها لتكشف العلاقات الضرورية القائمة بين الظواهر وبين الأحداث التي تلازمها أو تسبقها.

هكذا، نستطيع القول أن النماذج أو النموذج ـ عند المسيري ـ ليس " إطاراً للعلاقات النسبية، لا نظرية لتحديد الأسباب، وليس إطاراً تجريبياً صارماً، وإنما هو إطار لتنظيم المعرفة وتحديد العلاقات والتركيبات الداخلية كما يحتوي المعلومات وينظمها ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة "[4]، وهو فضلا عن ذلك يتسم "بمقدرته على ربط الخاص بالعام ، والجزء بالكل، ونتيجة بالسبب، والذات بالموضوع، دون أن يفقد أي عنصر منها شخصيته هويته و استقلاليته "[5]، بعد هذا الشرح والتوضيح أليس من حقنا التساؤل عن

1المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 1، ص 115
2 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص115
3المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص114
4 حبيب، رفيق، النموذج المعرفي عند المسيري، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، مج 1، ص 166
5المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، ص113

مدى أحقية النماذج في أن تتبوأ مكانتها ضمن الابستمولوجية المعاصرة، وأن تتحول في أيدينا إلى أداة منهجية ابستمولوجيةفعالةنستطيع بها الاقتراب من جوهر الأشياء والظواهر بحيث نتبينالجوهري فيها من العرضي والكلي من الجزئي والحقيقي من المزيف.

2-النموذجالمعرفي: سماته وطريقة صياغته

1/2سمات النموذج المعرفي:

يقدم عبد الوهاب المسيري النموذج، من حيث هو أداة تحليلية، وذلك من خلال تناول عدداً من سماته الجوهرية وخصائصه العامة،فالنموذج ليس هو الحقيقة أو الواقع، ولا يوجد جاهزاً، وإنما هو ثمرة الملكات الفكرية للعقل الاجتهادي التوليديوثمرة عملية تجريدية متعمقة، يقول المسيري في هذا الشأن " **يتسم النموذج بأنه مجرد ومتبلور وفضاؤه متحرر إلى حد ما، من الزمان والمكان. ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ومن هنا يمكن (أي من خلال النماذج)قراءة الواقع المتغير المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع** "[1] .

في ضوء هذا النص يمكننا تحديد سمات النموذج المعرفي في النقاط الأتية:

أ- النموذج والتجريد:

النموذج ليس هو الحقيقة أو الواقع ولا يوجد جاهزاً في الواقع، أي أنه ليس صورة ضوئية عن الواقع، وإنما هو نتاج عملية تجريد شاملة وثمرة للملكات المنطقية التخيلية للعقل، فهو "**صورة عقلية ونسق فكري ونمط تصوري وبنية عقلية وتمثيل رمزي للحقيقة** "[2]، فالإنسان ـ حسب المسيري ـ عندما يتجه إلى ظاهرة ما مستهدفا تفسيره، فإنه يقوم بعدة خطوات منها أنه يتعامل مع عدد كبير من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، عندئذ يقوم العقل باستبعاد بعضها – لأنها غير مهمة بحسب رأيه- ويستبقي

1 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 303
2 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية، مج 1،ص 108

البعض الآخر وهذا هو المقصود بالتجريد* الذي بفضله يتسم النموذج بقدر من الثبات واليقين.

ب-النموذج والمعلومات:

صلة النموذج بالمعلومات هي صلة مركبة ومزدوجة، فمن ناحية يعتمد بناء النموذج على ما يجود به الواقع على العقل من المعلومات، والمعلومات بدورها تمكن الباحث من اختيار نموذجه و تطويره، لكن في مقابل ذلك، وحال تبلور النموذج يبدأ في " تنظيم المعلومات وتحديد أهميتها، بحيث تتحول من مجرد معلومات متناثرة الى انماط متماسكة ذات معنى "[1]، و بالتالي فإن علاقة النموذج بالمعلومات تتسم أحيانا بالاتصال والارتباط وأحياناً أخرى بالانفصال والانعزال.

ج-النموذج والواقع:

يشبه المسيري علاقة النموذج بالواقع بـ **"العلاقة الحلزونية"**[2]، أي أننا ننحت نموذجنا من خلال اتصالنا بالواقع ومعايشتنا له وتأملنا فيه، وعن طريق قراءتنا وتمحيصنا، ثم نعود بهذا التجريد، لنولد علاقات افتراضية جديدة تساعدنا على فهم الواقع والقدرة على تفسيره، لهذا يقيم المسيري تمييزاً بين الحقائق والحقيقة، فالأولى " أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي وسياقها الحاضر وعن الحقائق الأخرى"[3]

أما الثانية فهي **" لا توجد في الواقع وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والوقائع والحقائق المتناثرة فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض ويراها في**

G**التجريد: هو عمل من أعمال الذهن يقضي بعزل أو فصل جزء من كل ذهنياً، أي عزل صفة صفات الكائن أو الشيء وإهمال الصفات الأخرى المتعلقة به. أنظر: موسوعة السياسة، الكيالي، عبد الوهاب وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1990ص**

1 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية، مج 1، ص 109

2 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، ص 302

3المسيري، عبد الوهاب، (نحو نموذج تفسيري اجتهادي بدلا من النموذج الموضوعي)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة4، العدد 16، 1999، ص 143

علاقاتها بالحقائق المتشابهة ومعارضتها للحقائق الأخرى كما يربطها بماضيها التاريخي و واقعها الاجتماعي"[1]

فالمسيري يؤكد أن النموذج " ليس له وجود إمبريقي "[2]، أي حسي واقعي، لأنه يتجاوز النصوص والظواهر التي تم تجريده منها، لكنه لا يصل إلى مستوى عال من التجريد، بحيث يفقد الصلة بخصوصية النصوص والظواهر موضع الدراسة أو باللحظة التاريخية التي توجد فيها، بل أن التاريخ أو البعد الزمني يشكل أحد عناصر النموذج الأساسية"[3]، وبالتالي كانت هذه العلاقة الحلزونية هي التي تضبط العلاقة بين النموذج والواقع لأنها تتجه من الواقع الى **العقل، ومن العقل إلى الواقع** .

د-محدودية النموذج وتحيزه:

النموذج من حيث هو بنية تصورية عقلية لا يستطيع أن يستوعب أجزاء الواقع ومعطياته المتراكمة، هما يعني عدم الاتساق والتطابق التام بين النموذج والواقع، لذا من الطبيعي أن تتسم النموذج بالمحدودية والقصور، لأنه سيظل مهما أوتي من ملكات أقل ثراء، تركيباً فالواقع المادي عند المسيري "ليس بسيطاً ولا متبسطاً ولا صلباً ولا صلدا وإنما هو مركب وملئي بالثغرات والتنبؤات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية **الصارمة الواضحة** "[4] ومادام الأمر كذلك فإن تحيز صاحب النموذج أو من يستخدمه يصبح حتميا، لأن الموضوعية المطلقة - حسب المسيري- أمر مستحيل من الناحية المعرفية، وإن كان تحيز النموذج لا تعني عبثيته وعدميته، إنما هو يتضمن قيمة هامة تكمن في حماية الملتقى مما يسميه المسيري "وهم الموضوعية المطلقة"، فلا شيء موضوعي وحيادي على **الأطلاق**.

هـ-حتمية استخدام النماذج:

1المسيري، عبد الوهاب، (نحو نموذج تفسيري اجتهادي بدلا من النموذج الموضوعي)، المصدر نفسه،ص 143
2 المسيري، عبد الوهاب، الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، ص 25
3المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه،ص 65-26
4 المسيري، عبد الوهاب، نحو نموذج تفسيري اجتهادي، ص 145

يؤكد المسيري ـ بشكل لا يحتمل التشكيك ـ على حتمية استخدام وتوظيف النماذج فيقول في مقابلة أجرتها معه جريدة "**المستقلة**": "أعتقد أن العقل الإنساني تسيطر عليه هذه النماذج المعرفية"[1] .

وحتمية النماذج تعود في نظر المسيري إلى سببين أساسين الأول: **إن العقل** الإنساني ـ وهو أداة ادراك الواقع و التعامل معه ـ "لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصماء بأمانة بالغة ودون اختيار أو ابداع "[2]، وإنما يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقى بعضها الآخر، ويضخم بعض ما تبقى، ويمنحه مركزية ويهمش الباقي "[3]، أما السبب الثاني فهو- **كما ذكرنا سالفاً**- مرتبط بتركيبية الواقع وكثافته وتعقيده، وهذا الأمر يضعنا أمام حتمية استخدام النماذج الادراكية مادام الإنسان لا يمكنه إدراك الواقع المركب والخام إدراكا مباشراً، إذ لابد أن يتعامل معه من خلال خريطة إدراكية تبقى وتستبعد"[4] .

وبهذا يكون النموذج مرتبط تمام الارتباط بطبيعة الإنسان، لا كائن مادي طبيعي (**شيء** من بين الأشياء) **و**" إنما ككائن بشري أو رباني لا يخضع لمنطق الذرات والارقام"[5] .

2/2ـ طريقة صياغة النموذجوتشغيله:

نصل، بعد ما بينا سمات النموذج المعرفي ومحدداته العامة، إلى التساؤل عن كيفية صياغة النموذج وطريقة بناءه.

يذهب المسيري في جوابه عن معالم تشكل النموذج المعرفي وصياغته إلى القول:

---

1 مقال: مرزاق أحمد: النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ومقاله، ص 177

2 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، فقه التحيز، ص 33

3 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

4 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية، مج1، ص111

5 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص111

بأن " النموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها، وإنما هو ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده وبعد التوصل إلى النموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره"[1].

ما يمكن أن نستشفه من النص السابق، هو أن عملية صياغة النموذج ليست بالمسألة الهينة أو البسيطة، وإنما هي عملية مركبة وإبداعية تتظافر فيها جملة من القدرات العقلية والملكات الفكرية والذهنية،ذكر المسيري بعضاً منها في موقع آخر من أبحاثه ونصوصه حيث صرح قائلا: **"يمكن القول أن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال"**[2].

هذه الوسطية أو " بين بين " التي أكد عليها المسيري، في النص تبدو محاولة منه للهروب من حالة الاختزالية، أو حتى لا تتحول صياغة النموذج إلى مجرد " عملية توثيق أفقية مملة، لأن صياغة النموذج - من منظور المسيري - بحاجة إلى الذات الإنسانية في شموليتها وتركيبيتها وهو ما يحتم علينا التأكيد على " استحالة الفصل بين الجوانب الإدراكية المعرفية للإنسان الباحث عن المعرفة وبقية جوانب وجود الإنسان "[3].

تبدأ عملية صياغة النموذج عند المسيري أولاً من ضرورة أن يتحرر الإنسان الباحث مما يسميه مجازاً **" الذنب المعلوماتي "**، أي الاعتقاد الزائف بأن المعلومة أو أي النص أو وقائع في ذاتها، يمكنها أن تقول شيئاً، أو أن تتضمن حقيقية جاهزة، يمكن للعقل أن يسجلها، ولذلك على الباحث أن يدرك أنه لا يتعامل مع النصوص، ولا يأتي إلى الأشياء أو يتلقى الظواهر " بعقل يشبه الصفحة البيضاء، وإنما بعقل مثقل

1 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص111
2 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، ص 306
3 علي، حجاج، المقاربة المجازية للحداثة، ضمن كتاب عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه وقرائه ، ص 275

بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية"[1]، سيمكن هذا الإدراك للباحث من أن لا يُقبل على النصوص والظواهر بذهنية التسليم والاذعان، وإنما يحتفظ بمسافة بينه وبينها تمنعه من الارتماء في أحضان المقولات المهيمنة التي تحجب عنه الرؤية النقدية المتبصرة.

إن صياغة النموذج ـ حسب المسيري ـ هي في صميمها وجوهرها "عملية تفكيك للظاهرة أو النص وإعادة تركيب لها "[2]، حيث تسلك هذه العملية الخطوات والمراحل الأتية:

أ- تبدأ عملية التفكيك بأن يقسم الباحث الظاهرة، أو النص ـ موضوع الدراسة- **إلى** وحدات أو عناصر منفصلة عن بعضها البعض.

ب- يقوم الباحث بتجريد هذه الوحدات أو العناصر وعزلها عن زمانها ومكانها ومادتها (واقعها) ليتسنى له الربط بينها.

ج- يربط هذه الوحدات الصغيرة ويجعل منها مجموعات أكبر.

د- يجرد الباحث هذه المجموعات ويربط المتشابه منها، ويضعها في نمط مستقل.

هـ- يقوم الباحث بعد ذلك بتجريد هذه الانماط من خلال عمليات عقلية استنباطية ليضعها في أنماط أكثر تجريدا تكتسب بها معنى محدد، وابعاداً أكثر عمقاً.

و-بعد هذه العمليات التي يطلق عليها (التجريد الداخلي) يتحرك الباحث خارج الظاهرة محاولا أن يقارن بين ما توصل إليه من أنماط مع أنماط أخرى مماثلة توجد خارج الظاهرة ليتوصل بذلك إلى أنماط ذات مقدرة تصنيفية وتفسيرية عالية.

ز- يضع الباحث في مقابل الانماط التي توصل إليها أنماطا افتراضية مجرباً مقدرتها التفسيرية، حيث يستبعد الأنماط ذات المقدرة التفسيرية المتواضعة أو الضعيفة ويبقى على الانماط ذات المقدرة العالية أو الجيدة.

1 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، ص 307
2 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية،مج1، ص 127

ح- يرصد الباحث الانماط من خلال متتاليات (مستقرة، احتمالية، مستحلة).

ط-عملية رصد الانماط تقتضي من الباحث ملاحظة ما يسميه(التفاصيل القلقة)غير المستقرة، التي قد تولد أنماط جديدة.

ي- يجب على الباحث رصد التعبيرات المجازية*، وعدم تجاهلها، لأنه سيصل من خلالها إلى الانماط الكامنة في النص.*

ك- من المهم أن يدرك الباحث إن عملية صياغة الإشكاليات الأساسية والتوصل للنمط الأساسي الكامن وتصنيفه، لا تتم من خلال التحليل الداخلي البنائي وحسب، وإنما تتم كذلك من خلال معرفة الباحث بالأنماط التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص، والتي تشكل مرجعيتها، هذا الأمر يقتضي من الباحث سعة الاطلاع والمعرفة بجوانب الموضوع.

ل- أثناء محاولة الوصول إلى الأنماط الكامنة لا بد أن تتضمن هذه الانماط والمتتاليات الافتراضية عناصر من الواقع كما هو في الحقيقة وعناصر من الواقع كما يتخيله.

م-بعد هذه العملية لابد أن يحاول الباحث اكتشاف البعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة الكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله).

ن- يمكن للباحث عند هذه النقطة، أن يعيد ترتيب الانماط وتركيبها حسب أهميتها وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة هي بمثابة نموذج تحليلي يمكن من خلاله فهم الظاهرة وتفسيرها.

Gللمسيري دراسة جادة في مسألة الصور المجازية ودورها في رؤية الكون، يمكن الرجوع إلى كتابه " اللغة والمجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، مصدرسابق.

Gخطوات صياغة النموذج تم الرجوع فيها إلى موسوعة اليهود واليهودية، مج1، ص127ـ 128 ، ودفاع عن الإنسان ،ص 306، 307،308، والثقافة والمنهج، ص 280

س-في الأخير على الباحث بعد أن يتوصل النموذج المعرفي الكامن في النص، وأن يدرك ضرورة العودة إلى النص أو الظاهرة مرات عديدة لاختيار المقدرة التفسيرية للنموذج الذي صاغه "فعملية الصياغة عملية حلزونية، لانهائية، مستمرة مادامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة"[1]

ع- يمكن للباحث بعد أن يتوصل (من خلال عمليات التفكيك والتركيب) **للنموذج** الكامن في نص ما، ويحدد مفرداته ومفاهيمه الأساسية الكلية، أن يضيف مفردات ومفاهيم أخرى غير **مظورة**.

ف- يتم تشغيل النموذج بنفس الطريقة التي تتم بها صياغة النموذج (أي التفكيك والتركيب).

أمثلة تطبيقية:

عملية صياغة النموذج كما أوردها المسيري، تبدو تجريدية وتفتقر إلى الكثير من التوضيح والإبانة، ولذا عمد المسيري إلى توضيح عملية صياغة النموذج من خلال مجموعة من الأمثلة التي تراوحت بين البساطة والتعقيد والتركيب دون أن ننسى عمله الموسوعي حول اليهود واليهودية والصهيونية وهي دراسة تطبيقية عن النماذج المعرفية ، إضافة إلى عمله الموسوعي الآخر عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة في مجلدين.

المثال (التطبيقي)الذي أورده المسيري، بعد تحديده لمراحل صياغة النموذج هو المثال المتعلق بنصين هما حديثان شريفان، الأول عن امرأة دخلت النار في هرة حبستها*، والثاني في رجل غفر الله له لأنه سقى كلب شربة ماء*، فبعد قيام المسيري بتقسيم الحديثين إلى وحدات، ثم تجريد الأنماط، استنتج المسيري النموذج الكامن فيهما

1 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، مصدرسابق ص 309

G ـ الحيث الأول: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: عذبت امرأة في هرة، حبستها حتى ماتت، فدخلت فيها النار" ـ أخرجه البخاري في صحيحه في ثلاثة مواضع أنظر الجامع الصحيح: كتاب: الشرب والمساقاة (رقم 2365)

G- الحديث الثاني: عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي بلغ بي، فنزل البئر فملأ خُفه ثم أمسكه بفيه فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له" رواه البخاري ومسلم والألباني في سلسلته الصحيحة ومالك في الموطأ (ص929ـ 930)

حيث تحّدث عن علاقة الإنسان بالطبيعة ورأى أنها علاقة استخلاف واستئمان. **فالإنسان** يوجد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه، ولكنه ليس صاحبه فهو مستخلف فيه **فحسب**[1]

علينا أن نشير في الأخير إلى أمر بالغ الأهمية، وهو أن كثيراً من **خواص النموذج** وطريقة بناءه و صياغته ـ مثلما ذكرها المسيري ـ مستلهمة،فيما يبدو من أعمال الرائد البنيوية كلود ليفي شتراوس (1908ـ 2009)*، وقد قدم صلاح قنصوه قراءة مهمة في هذا الإطار تحت عنوان الموضوعية في النموذج (بنيوية ليفي شتراوس) ضمنها في كتابه (الموضوعية في العلوم الإنسانية)[2]، وإن كان المسيري قد وجه سهام نقده لطريقة المدرسة البنيوية في صياغتها للنماذج اعتمادا على البنناللغوية المجردة أو الصيغ الهندسية التي وصفها بالخواء والعمومية، لكن هذا النقد لا يعفي المسيري من إمكانية أخذه، وتمثله للكيفية التي صاغ بها كلود ليفي شتراوس نماذجه البنائية.

1 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج1، 129.،

G- قدم كلود ليفي شتروس دراسة عن نظام القرابة باعتبارها بنية تتشكل عناصرها من الأشخاص الذين يمكن ان تقوم بينهم ثلاث انواع أساسية من العلاقات. ارتباط (الزواج)، التحدر(الأبناء من الأهل)، التحدر بالمشاركة (الإخوة والأخوات). انظر: بيتر كونزمان، فرانز، بيتر بوركارد، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط3، 2012، ص 239

2 قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، دون ط، 2007، ص 280.

المبحث الثاني

نقد النماذج المعرفية الغربية عند المسيري

لعل القارئ الكريم قد لاحظ، أنني قد اتجهت في المبحث السابق من هذه الدراسة إلى تحديد ماهية النموذج المعرفي عند المسيري، وبينت سماته العامة وكيفية صياغته، وذلك دون أن انسب النموذج المعرفي إلى جهة معينة أو جماعة مفترضة، لأن" الحكم على الشيء فرعا من تصوره". لكن في سياق موضوعنا هذا، فإن الحديث عن النموذج المعرفي- في تصور المسيري- يقودنا حتماً إلى الحديث عن النموذج المعرفي الغربي فهو الهاجس الأكبر الذي يسكن تفكير المسيري، والهم الفكري الأعظم الذي يقف خلف اطروحاته ومشاريعه، إذ لاشك أن أي محاولة للنهوض الحضاري، وأي سعي جاد للخروج من مأزق التخلف والركود، يبدأ- في رأي المسيري - من إدراك حتمية و وجوب دراسة النموذج المعرفي الغربي، والكشف عن تحيزاته الكامنة، وصولاً إلى نقده منهجياً ومعرفياً وتحقيق إمكانية تجاوزه والتخلص من قبضته الحديدية وتبعيته العمياء.

إدراكاً لهذه الغاية وتجسيدا لهذا المسعى يمكن للمبحث الحالي، أن يجيب عنالتساؤلات الأتية:

- ما طبيعة النموذج المعرفي الغربي؟ وماهي معالمه ومحدداته ؟

- كيف يمكننا الكشف عن تحيزاته ؟وما السبيل إلى نقده وابراز نقائصه؟

1- معالم النموذج المعرفي الغربي :(تجلياته وتحيزاته)

لماذا النموذج المعرفي الغربي دون سواه؟

يجيبنا المسيري عن التساؤل هذا في مقدمة إشكالية التحيز قائلاً:" **وهذا النموذج (النموذج المعرفي الغربي) هو أكثر النماذج المعرفية شيوعاً وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العام واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من**

المجتمعات، إما من خلال القمع أو الاغواء، أو حتى أحياناً من خلال خاصية الانتشار حتى أصبح الكثيرون يظنون أن هذا النموذج عالمي "[1].

تناول المسيري في هذا النص أهم أسباب و دوافع عنايته بالنموذج العرفي الغربي حيث حصرها، في كونه ـ أي النموذج الغربي ـ هو النموذج المهيمن على العالم بأسره وذلك بفعل انتصار وانتشار نمط الإنسان الغربي، سواء من خلال القمع (الاستعمار) أو الاغواء (الرفاهية، الثقافة، والتقانة)، أي أن غلبة النموذج المعرفي الغربي على العالم (بما فيه العالم الاسلامي) يعود إلى أمرين أساسين : أولهما مرتبط بالذات الغالبة (الغرب) وكيف استطاع أن يهيمن على المعمورة، وذلك من خلال ما قام به من "استعداداتجيو سياسية واقتصادية وثقافية عامة"[2]،تمكن بواسطتها من بلورة صورة مشرقة وجذابة عن ذاته من جهة، وصورة مشوهة ممسوخة عن الآخر من جهة ثانيةليجعل من "ذاته محورا، بل مرجعاً تاريخيا عالمياً أحاديا "[3]، فهذا النموذج- في نظر حسن حنفي-"خلق عقدة عظمة لدى الغرب، فهو حضارة العقل والعلم والحريةوالعدالة والتقدم والعمران . التاريخ تاريخه والعلم علمه، القيم قيمه، والثورة ثورته، والحاضر حاضره، والمستقبل مستقبله"[4]. هذه الحالة تمثل- في رأي محمد آركون " حالة انحراف ايديولوجي مهيمن على الغرب"، أن إرادة الهيمنة ناتج استراتيجية القوة والجبروت، بلغت حداً من السيطرة على الكوكب الأرضي بأسره، وأصبحت كما يقول آركون " تسفر عن وجهها من دون أي تغطية أو مساحيق ايديولوجية" [5]. أما الأمر الثاني فيعود إلى الذات المغلوبة (العرب في هذه الحالة) الذين نظروا إلى الغرب باعتباره نقطة مرجعية ونهائية، وآمنوا بعالمية وكونية كل ما يصدر عنه، حتى صار هاجس اللحاق بالغرب هو الهاجس الوحيد للنخب الثقافية وهو جوهر جميع المشاريع النهضوية

1 المسيري، عبد الوهاب، اشكالية التحيز، مصدرسابق، ص 34
2غريغوار منصور، مرشو، سيد محمد صادق الحسيني، نحن و الاخر، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت،2001 ، 16ص
3المرجع نفسه، ص 16
4 حنفي، حسن، حصار الزمن، ج1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائرط1، 2007، ص439
5ميلاد،زكي، علي ربيعو، الإسلام والغرب، حوارات للقرن جديد، دار الفكر دمشق، بيروتط2، 2001، ص 39-40

وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له، تسمى" تقدمية"، وهي عنوان الانتماء للعصر الحديث وهو ما حدا بعميد الأدب العربي وصاحب كتاب " مستقبل الثقافة

مصر" إلى أن يدعونا إلى أن نسير سيرت الأوروبيون ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحب منها وما يُكره، وما يحُمد منها وما يُعاب "[1]، ولعل مما يعزز سطوة النموذج المعرفي الغربي وهيمنته ـ فضلاً عن ما ذكرناه- هو بساطة النموذج الغربي وجاذبيته، وهو ما ضمن له سرعةوقوة الانتشار في العالم .

والغرب في وعي المسيري، وفي قناعته " ليس كتلة واحدة متجانسة، وإنما هناك أكثر من غرب" [2] حيث يقول المسيري: **" وقولنا أن النموذج المهيمن هو النموذج المادي، لا يعني أنه النموذج الوحيد، فالمثقفون الغربيون يدورون في إطار نماذج معرفية أخرى**

(النموذج المسيحي، النموذج الإنساني، النموذج الاحتجاجي...الخ) تتحدى النموذج المهيمن ولكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية نفسها أوالفعالية في المجتمع فالنموذجالمعرفي (المادي) " هو النموذج الذي تنظر المؤسسات السياسية والثقافية الغربية للواقع من خلاله وتتعامل مع ذاته ومع العالم في هديه"[3] .

إن هذا النموذج هو الذي عمل المسيري على تسليط الضوء عليه وتجريده من مجموعة من الوقائع أو الجزئيات والأفكار المختلفة، ومما يبدو على أنه أفكار محايدة وبريئة كفكرة الإنسان الطبيعي، ووحدة العلوم، وفكرة نهاية التاريخ"، ومن المجازات المتداولة في المنظومة المعرفية الغربية كمجاز نيوتن المعروف بـ العالم كالساعة والصور المجازية المتداولة في الحضارة الغربية، أي صورة " بروميثيوس" الذي سرق

1 حسين، طه،مستقبل الثقافة، مصر، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، ط1، 2001، ص 45
2 مرزاق أحمد، (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري)مرجع سابق، ص 185
3المسيري عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، ص 100

نار المعرفة من الآلهة لكي يعطيها للبشر"[1]، كما جردها من المنزل الذي يجسد رؤية الكون ومن الاعلانات التليفزيونية والأفلام حتى الكرتونية منها، ومن التحولات الاجتماعية ومن رصد الظواهر كظاهرة التمركز حول الأنثى ...إلخ" وبتعبير جامع– كما يقول أحمد مرزاق- يتم تجريد النموذج المعرفي الغربي من الحضارة بكل انتاجاتها وابداعاتها وحقولها المعرفية"[2]

أما عن طبيعة النموذج المعرفي الغربي فيصيفه المسيري بأنه" نموذج عقلانينفعي مادي"[3] .

أ- **نموذج عقلاني:** يقصد به المسيري تلك الرؤية التي تؤمن بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وصي، والعقلاني هو من يرى أن الواقع يحوي بداخله ما يكفي بتفسيره وأن العقل هو من يتلقى حقيقة الواقع.

ب- نموذج نفعي: بمعنى أن النموذج الغربي لا يرى سوى المنفعة واللذة التي هي محرك انتقاد السوق(الانتاج لمزيد من الاستهلاك والاستهلاك لمزيد من الإنتاج) وتحت هذا النزوع النفعي يتم التخلي عن القيم الأخلاقية المجردة ليتحول العالم في الأخير إلى مجرد مادة استعمالية وسوق استهلاكية، فكل ما يطرحه السوق يظل صالحاً وما لا يطرحه السوق فهو طالح.

ج- **نموذج مادي:** يستخدم المسيري كلمة(مادي) " هنا بالمعنى الفلسفي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون"[4]، وهي الشرط الوحيد للحياة . ويمكن اعتبار صفة (المادية) جوهر النموذج المعرفي الغربي والمرجعية الكامنة فيه . والمسيري في تحديده لطبيعة النموذج المعرفي الغربي، لم يتوقف عند السمات الثابتة والساكنة له فحسب، وإنما حاول تطوير ما يسميه" المتتالية النموذجية" و" اللحظة النماذجية" فالأولى يعني بها تلك الرؤية التصورية النماذجية التي يجردها عقل الإنسان " من ملاحظته

4 بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2009،ص68
2 مرزاق، أحمد، (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري)مرجع سابق، ص 186
3 المسيري، عبد الوهاب، العالم من منظور غربي، مصدر سابق ص 122
4 المسيري ،عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 16

للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة أو تطورها من خلال عملية عقلية تصورية"[1]، وقد استخدم المسيري مفهوم المتتالية النماذجية في دراسته لتطور الحداثة إلى ما بعد الحداثة وتطور العلمانية من الجزئية إلى العلمانية الشاملة، هو في الواقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد"[2]

1/1النموذج المعرفي الغربي: من العقلانية المادية (الصلبة) إلى اللاعقلانية المادية(السائلة)

يرى المسيري أن النموذج المعرفي الغربي مر بمرحلتين تاريخيتين: المرحلة الأولى هي العقلانية* المادية (الصلبة) والمرحلة الثانية هي اللاعقلانية المادية (السائلة).

ماذا يعني المسيري بالعقلانية المادية الصلبة واللاعقلانية المادية السائلة؟

العقلانية المادية (الصلبة) ويسميها المسيري العقلانية المادية (القديمة) هي تلك الرؤية المادية التي تؤمن بأن " الواقع المادي (الموضوعي) يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره دون الحاجة إلى وحي أو غيب"[3]، وتستند العقلانية المادية* في تفسيرها للواقع وإدراكه، إلى العقل الإنساني المستقل بذاته، والقادر على التعامل مع الطبيعة بشكل فعال عبر وسائط ذهنية أو حسية تمكنه من استخلاص القوانين الكامنة في المادة.

تستند العقلانية المادية إلى افتراضيين فلسفيين أساسيين هما:

أ- العقل قادر على إدراك الكليات

ب-الكل المادي الثابت المتماسك المتجاوز ذو الغرض.

1المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 1، مصدرسابق، ص 117

2مرزاق، أحمد، (النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري)، مرجعسابق،ص186

Gالعقلانية في تعريف كرين برينتون: مجموعة من الأفكار تفضي إلى الاعتقاد بأن الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بصورة منطقية وموضوعية، ولهذا فإن الإنسان يمكنه في نهاية الأمر أن يفهم كل ما يدخل خبرته مثلما يفهم، على سبيل المثال مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة. أنظر:برنيتون كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة جلال،شوقي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد82، 1984ص119

3 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدرسابق، ص29

G العقلانية : في السياق الغربي هو مفهوم متحول على الدوام، فهو يتخذ صورا وأشكال مختلفة، عقلانية أداتية، عقلانية نقدية، عقلانية تواصلية إلخ أنظر: بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، ط1، 2010ص34

إن الرؤية العقلانية المادية (الصلبة) تستند إلى افتراض وجود عقل مستقل قادر على إدراك ما يسمى الكل المادي الثابت المتجاوز ذا الهدف، فلو أن العقل قادر على الإدراك بمفرده دون أن يكون هناك كليات في الواقع، لأدرك جزئيات فحسب، ولما أمكنه أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية عقلانية والعكس صحيح أيضا"[1]، ولذلك ففي إطار المادية القديمة (العقلانية الصلبة) كان ثمة بحث دائب عن نظم معرفية وأخلاقية تستند إلى أساس مادي راسخ في مقابل الميتافيزيقا الإيمانية التي قامت العقلانية على انقاضها وفي مواجهتها.

وقد ظهرت العقلانية المادية*(القديمة/ الصلبة) تاريخياً ضمن " حركة الاستنارة الغربية" أو عصر الأنوار الأوروبي، وهي تلك الحقبة من التاريخ الفكري لأوروبا في نهاية القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، والتي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤى العلمية والمادية الآلية بين أعداد كبيرة من المفكرين أطلق عليهم اسم (المستنيرين)*.

يعرف المسيري حركة الاستنارة الغربية بقوله: " **هي رؤية عقلانية مادية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/ المادة، وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال ...إلخ** "[2]، وتدور أي منظومة فلسفية حول ثلاثة محاور: الإنسان والطبيعة والإله، وفي الاستنارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالوث.

1-عقل الإنسان: الفكر الاستناري فكر عقلاني يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنساني ويعطي صورة مشرقة للعقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل سواءً نهل معرفته تلك من ذاته أو من الحواس والتجربة، والعقل في الفكر الاستناري إما أن يكون عقلا فعالا-حسب تصور **كانط kant(1724-1804)**- (كيان فعال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية)، وإما أن يكون عقلا سلبياً-- حسب تصور **لوك**

---

1 المصدر نفسه، ص 30

Gينعت طه عبد الرحمن العقلانية الغربية الحديثة بـ"العقلانية المجردة" من الممارسات العملية والممارسة الدينية بالخصوص. انظر: عبد الرحمن، طه، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014، ص4

Gنذكر من بين مفكري الاستنارة الغربية: فرنسيس بيكون، ديكارت، توماس هوبز، جان جاك روسو، نيوتن، فولتير، كانط انظر: فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته، المسيري، عبد الوهاب،

2 المسيري، عبد الوهاب، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1998، ص13

louk-(1632-1704) "العقل صفحة بيضاء تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية"، وسواءً كان العقل فعالاً أو متلقياً سلبياً، فإنه في جميع الأحوال، أداة كافية لإدراك الواقع، وبفضل هذه المعرفة الإدراكية يمكن للإنسان التحكم في الواقع والهيمنة عليه وتوظيفه والتوصل إلى نظم معرفية وأخلاقية وسياسية رشيدة.

وهي رؤية للواقع تولد في نفس صاحبها تفاؤلاً عميقاً، وتحرر الإنسان من مخاوفه وتضعه في مركز الكون وتنصبه مرجعية نهائية" فالعقل هنا بديل الإله في النظم الدينية وله أسبقية على كل الموجودات ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة"[1].

2-الطبيعة: آمن دعاة الاستنارة بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة، وأنها كل مادي ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهي مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، والتي منها يستمد الإنسان...معياريته.

وما دام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة مهتديا بهديها، فإنه سيصل إلى وضع منظومات معرفية وأخلاقية تخدم الإنسان وتحقق له التقدم اللانهائي وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنساني.

3-الإله: يتأرجح الفكر الإستناري بين الإلحاد الصريح والربوبية، ولكن سواء كان الإله موجوداً أم غير موجود فهذا أمر هامشي، لأنه إن وجد فإن علاقته بالكون شبيهة بعلاقة صانع الساعة بالساعة، أي أنه صنع الكون وتركه لشأنه دون أن يتدخل فيه. والمسيري على الرغم من إقراره بأن فكر الاستنارة لم يكن مادياً واحديا في جميع تجلياته، إلا إن العقلانية المادية هي القسمة الغالبة على مفكري الاستنارة الغربية، فيرى " أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية المادية العقلانية الواحدية في فكر مدرسة الفلاسفة أو الموسوعيين في فرنسا"[2]، والتي نجد من ورادها فواتير، دنيس ديدرو، بييركابانيس ...إلخ.

1المسيري، عبد الوهاب، المصدر السابق،ص15
2 المسيري، عبد الوهاب، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ص17

ويرى المسيري أن فكر حركة الاستنارة (ممثل العقلانية المادية الصلبة) يصدر عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز موجود (حال) في المادة ذاتها، لكن المشكلة داخل هذه المنظومة الواحدية المادية الحلولية هي في علاقة العقل الإنساني بالطبيعة/المادة وأيهما هو موضع الكمون؟ ولذلك ظهر صراع بين نموذجين أحدهما: النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الذات والذي يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة /المادة، وثانيهما: النموذج الواحدي المادي المتمركز حول الموضوع، والذي يفترض أسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان وكنتيجة لهذا الصراع ظهر نوعين من أنواع الفكر كلاهما يصنف على أنه عقلاني النوع الأول: فكر إنساني هيوماني humanisme يمنح الأولوية للإنسان على الطبيعة فيكون الإنسان بذلك سيداً ومركزاً للكون ويكون عقله بديلاً للإله، وبذلك يتم تصفية الثنائية الأولى: الخالق والمخلوق لصالح الثنائية الثانية الإنسان/ الطبيعة.

يتجلى النوع الثاني في الفكر الطبيعي (المادي) الذي يمنح الطبيعة/ المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة) ويرى أن العقل الإنساني سلبي يتلقى القوانين الطبيعية ويذعن لها. وضمن هذا السياق يتم تصفية ثنائية الإنسان / الطبيعة لصالح الواحدية المادية التي تنظر إلى الإنسان باعتباره جزء لا يتجزأ من الطبيعة ولا ترى في العقل الإنساني " إلا نتاجاً ثانوياً لنشاط الدماغ"[1] بالمعنى المادي الخالص " فالوعي متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم لا أكثر"[2] - على حد وصف "توماسهكسلي" لعلاقة العقل والجسم في النموذج الطبيعي المادي-، هكذا يرى المسيري في تاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة، على أنه تاريخ صراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان، والنزعة المضادة نحو تأليه الكون وإنكار الإنسان والذي يؤول في الأخير- أي الصراع - إلى تفكيك مقولة الإنسان والتضحية به لصالح الواحدية المادية في كليتها وثباتها، لكن هذه العقلانية المادية (الصلبة) ما لبثت أن اجتاحتها رياح التشكيك وأصابتها سهام النقد الذي مس مرتكزاتها وقناعتها، وعلى رأسها القناعات

1أغروس، م روبرت، ستانسيو، ن.جورج، العلم في منظوره الجديد، ترجمة خلايلي كمل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 134، فبراير 1989، ص26
2 المرجع نفسه، ص26

المتعلقة بالمادة نفسها فالكل المادي الثابت المتماسك ما هو إلا مجرد وهم إنساني، إذا كيف يمكن للكل أن يكون ماديا والمادة أجزاء؟ وكيف يمكن أن يكون ثابتاً والمادة في حالة حركة وصيرورة؟ تلك التساؤلات الاستنكارية هي نتيجة لثورات علمية غيرت نظرة الإنسان للكون من كون آلي مُحكم الإغلاق وحتمي إلى كون مفتوح، نسبي ولا حتمي.

تتويجاً لما سبق، تم ضرب الإنسان انطولوجياً فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، لا يختلف في سلوكه عن سلوك حيوان أعجم وبالتالي فهو لا يستحق التكريم، وعقله ليس عقلا يمكن الوثوق به. وفي هذا السياق لم تكون المادية الجديدة ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية فحسب، و"إنما هي أيضا ثورة ضد الميتافيزيقا المادية بكل إيمانها بالثابت والتجاوز والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه، بمعنى أنها ثورة على المادية القديمة دائماً "[1]

يذهب المسيري إلى أن الفيلسوف الألماني **فريدريك نيتشه friedric Nietzsche**[G] **(1844ـ 1900)** هو رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة بعبارته الشهيرة :" لقد مات الإله"، والإله في التصور النيتشوي هو" العالم المتسامي ...العالم الذي يتجاوز عالمنا، عالم الحواس، الإله هو اسم عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والكليات والثوابت والقيم الأخلاقية"[2].

انطلاقاً من هذه المقولة، يمكن أن يتم الإعلان عن نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة ونهاية فكرة الكل ذاتها: فالعالم عبارة عن ذرات لا يربطها رابط، ويعلن نيتشه أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية هو وهم ليس إلا، وإن المركزية التي تخلعها الفلسفة الهيومانية على الإنسان، مركزية زائفة فهو كائن طبيعي ليست له أهمية خاصة، بل أعلن نيتشه أن الطبيعة ذاتها لا قداسة لها فهي مجموعة من القوى المتصارعة.

---

1 المسيري، عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص 27

G فريدريك نيتشه فيلسوف ألماني، يعد في أغلب الأحيان إلهام للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة، له مؤلفات عدة منها: هكذا تكلم زرادشت، ما وراء الخير والشر، أفول الأصنام، وغيرها. انظر: المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الجزائر، الرباط، ط1، 2011، ص 94.

2 المسيري، عبد الوهاب، فتحي التريكي، المصدر نفسه، ص27

جعل نيتشه همه أن يحرر الإنسان من أية أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية ويخلصه من أية قيم وثوابت وكليات وثنائيات وغايات تتجاوز المادي المباشر، إن نيتشه- كما يرى المسيري- حاول تحطيم كل ما كان الفلاسفة يسمونه في الماضي (قبل نيتشه) مقدساً وخيراً وجميلاً ومطلقاً وكليا"[1]، وبذلك يتم القضاء لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق فحسب، وإنما يتم القضاء على أي يقين أو ثبات ليصبح العالم نسقا سائلاً بلا يقين أو معنى أو غاية أو كينونة أو هوية، والإنسان يصبح بلا ذات ولا حدود ولا استقلال ولا مركزية.

هكذا تم الانتقال من العقلانية المادية **(الصلبة)** إلى اللاعقلانية المادية **(السائلة)** والتي ستتخذ صوراً وأشكالاً متطرفة في مرحلة ما بعد الحداثة الغربية، حيث تسود القيم الجنسية والاستهلاكية وتطغى التفكيكية واللامعنى، وتتم حوسلت* الطبيعة والإنسان.

يعتقد المسيري أن انتقال النموذج المعرفي الغربي من العقلانية المادية الصلبة إلى اللاعقلانية المادية السائلة، كان نتيجة لجملة من الأسباب الواقعية ذكر من بينها:

- التحولات الاقتصادية التي عرفتها الحضارة الغربية من الإنتاج إلى الاستهلاك فالرؤية الاقتصادية القائمة على الاستهلاك ومزيد من الاستهلاك هي رؤية تحركها اللذة والرغبة في الاشباع.

- التحولات السياسية من الدولة القومية والثورة البورجوازية إلى الحركات الاجتماعية الجديدة التي تربط دائما بين الانعتاق والحرية الجنسية، وما تلى ذلك من ظهور لكيانات اجتماعية وسياسية واقتصادية على حساب ضمور الدولة القومية ومؤسساتها .

1المصدر نفسه، ص29

G الحوسلة: مصطلح أطلقه المسيري اختصارا لعبارة "تحويل كذا إلى وسيلة" فالعلمنة الشاملة والترشيدي المادي يرميان إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة. انظر: المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج8، ص27.
ويفضل طه عبد الرحمن تسمية هذه العملية أي الحوسلة بـ مصطلح " التوسيل الكلي" للأشياء
انظر: عبد الرحمن، طه، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2014، ص 43

- التحولات الدولية من الامبريالية (الاستعمار القديم) إلى ظهور النظام العالمي الجديد (الاستعمار الجديد) وما عرفه من طغيان للشركات العالمية .

-التحول الأخلاقي من منظومات أخلاقية مادية(اشتراكية أو رأسمالية) إلى العدمية الأخلاقية وما ترتب عنها من مظاهر التفسخ والتحلل الاجتماعي.

كل هذه الأسباب وغيرها أدى إلى انتقال الحضارة الغربية من التماسك الصلب إلى السيولة الشاملة ومن العقلانية المادية إلى اللاعقلانية المادية.

حاول المسيري أن ينبهنا- من خلال هذه النظرة الفاحصة - إلى أنه لا يمكن الحديث عن الحضارة الغربية (أو عن الحداثة الغربية) باعتبارها لحظة زمنية أو رقعة جغرافية وإنما هي آلة بدأ الإنسان في تشغيلها، ثم استمرت في الدوران بقوة الدفع الذاتية، ثم أخذت تتزايد سرعتها بقوة تفوق طاقة الإنسان، وهي في دورانها تدوس الجميع، بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه الذي بدأ في تحريكها وكان يحاول توظيفها لصالحه"[1]

2/1ـ تحيزات النموذج المعرفي الغربي:

يذهب عبد الوهاب المسيري، بعد تناوله لمفهوم النموذج المعرفي الغربي وتفكيك بنيته وابراز ملامحه ومعالمه، إلى التأكيد على حقيقة جوهرية وفكرة أساسية مفادها : أن النموذج المعرفي الغربي بكل تضميناته المعرفية وانجازاته الحضارية يتضمن تحيزات كامنة في أعماقه، لا يمكن بأي حال التعامل مع هذا النموذج ونقده دون الكشف عنها واستظهارها، وتحيزات النموذج المعرفي الغربي – عند المسيري –" النابعة-كلها-من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة"[2]، بمعنى آخر أن الحضارة الغربية ونموذجها المعرفي هي حضارة اختزالية فهي تختزل الابعاد المتعددة للظواهر الإنسانية والطبيعية إلى بُعد واحد هو البعد المادي وينتج عن هذا البعد الواحدي المادي مجموعة من التحيزات الأساسية نذكر منها:

1المسيري،عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 51
2المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مقدمة فقه التحيز، مصدرسابق،ص 67

1-التحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي:

وهي ترجمة فعلية لتصفية ثنائية الإنسان، الطبيعة، وذلك لصالح الواحدية المادية الطبيعية التي تتجلى في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني فيتحول الإنسان من كائن له خصوصياته وتفرده إلى مجرد كائن طبيعي أو شيء من الأشياء يسري عليه من القوانين الكونية الصارمة ومن الحتميات الطبيعية المطلقة ما يسري على غيره من الجمادات والكائنات، "فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتخضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها"[1]. وهو ما دعا إليه فيلسوف الوضعية العلمية سان سيمون **saint-simon(1760-1825)** قائلا: "إن أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدم هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العالم الأكبر، وإنما هذا العالم الصغير، يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة"[2] .

الموقف المتحيز للطبيعي على حساب الإنساني، يبدو جلياً عند أصحاب الدعوة القائلة "بوحدة العلوم"،والتي كان من طلائعها الفيلسوف جون ستيوارت مل **J.S.mill(1806-1873)** فهو – في نظر يمنى طريف الخولي -" أول من نادى بإخضاع العلوم الإنسانية للمنهج التجريبي"[3].

وفكرة وحدة العلوم هي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض الواحدية المادية وترسيخ المرجعية الكامنة، في مقابل المرجعية المتجاوزة التي ترى الإنسان كائناً متجاوزاً للطبيعة ، لكن "انطلاقاً من وحدة العلوم أو واحديتها المادية يبدأ تأسيس علوم طبيعية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية"[4]

في مقابل فكرة وحدة العلوم تم طرح نموذج آخر، يرى الإنسان ظاهرة منفردة متجاوزة لا يمكن مساواته بالكائنات الطبيعية، وهو ما دفع الفيلسوف

1 المسيري، عبد الوهاب، **المصدر السابق، ص 67**
2امزيان، **محمدمحمد**، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينا، الو**م.أط 1، 1991، ص 50**
3الخولي ، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية تقنيتها وإمكانية حلها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د ط ، 2002، ص 64.
الدراسة منشورة كذلك في كتابها (فلسفة العلم في القرن العشرين)**سلسلة عالم المعرفة**- الكويت.
4 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 65

فيلهلمدلتاى**W.Dilthey(1838-1911)** إلى أن يدعو لتأسيس العلوم الإنسانية ـ منهاجاً وتطبيقاً- على نحو أكثر نسقية ومنهجية، بوصفها شديدة التباين عن العلوم الطبيعية، وهي في الحقيقة محاولة جريئة نحو أنسنة العلوم الإنسانية، أي استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية ككيان مركب لا يمكن أن يرد للنظام الطبيعي.

2-التحيز ضد الغائية واسقاط الابعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية:

تبعاً للتحيز السابق (التحيز للطبيعي)، يتم التحيز ضد العناصر الإنسانية، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة ، الذي يبحث عن الغاية في الكون ويتبع منظومات أخلاقية يحتكم إليها، وفي هذا الاطار سيظهر النموذج الآلي الذي لا يرى في الكون إلا حتميات صارمة ومطلقة تفسر الكون وسلوك الإنسان والحيوان بشكل علمي حتمي، ولا يرى في الإرادة الحرة، وفي الأخلاق والأحلام إلا مجرد أوهام يجب التخلص منها، وفي السياق هذا يمكننا أن نورد ما قاله إميل دوركايم**E.Durkheim(1858-1917)**" فالعلم ينبغي له ألا يبحث عن الغايات التي يسعى وراء تحقيقها، وهو لا يميز بين الخير والشر لأنه لا وجود للخير والشر في نظر العلم"[1]

ولا شك أن التحيز ضد الغائية هو نتيجة مباشرة لرفض التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية التي هيمنت على الفكر الغربي ردحاً من الزمن، وأدت في الأخير إلى اقصاء النسق الديني والأخلاقي والغائي عن مجال الحياة وحصره داخل جدران المعابد، وانسحابه من مجال النظر العقلي والعلمي إلى مجال الاحساس والشعور.

3-التحيز للعام على حساب الخاص:

سمة النموذج المعرفي الغربي أنه نموذج يتحرى الدقة وينشد الصارمة العلمية، وهو ما يدفعه إلى تجريد الظواهر من خصوصياتها، إلى أن تصل إلى مستوى تعميمي يقال له علمي وعالمي، تُسد فيه كل الفجوات، وتصفى فيه كل الثنائيات ونصل بواسطته إلى صياغة القانون الطبيعي/ المادي العام، أي القانون الذي يربط الإنساني بالطبيعي

1 مزيان محمد، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص 64

ويخضع الإنساني للطبيعي، ذلك أن غاية أي معرفة علمية هي أن تكون معرفة شاملة" تسري على جميع الظواهر المماثلة التي يبحثها العلم، ولا شأن لها أبداً بالظواهر في صورتها الفردية"[1]، وهذا يعني بالمقابل " أن المنحنى الخاص للظاهرة(خصوصياتها وفرادتها وتعينها) يشكل عائقاً في عملية الدراسة العلمية، ويبطئ من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة"[2] التي تكسب الإنسان مزيداً من السيطرة على الواقع والطبيعة.

4-التحيز المحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي:العلم الغربي حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس فقط ، ولذا تعرضت كل الملامح اللامحدودة والمركبة والكيفية، في ظل النماذج المادية- إلى التجاهل، فمالا يمكن قياسه أو ملاحظته خارجياً، فهو ليس موضوعاً للدراسة العلمية، وقد عبر عن هذا الاتجاه المادي الحسي **دوركايم** حين قال:" أن العلم لا يستطيع أن ينتج منهجاً آخر غير اعتبار الاحساس نقطة بدء لدراسته"[3]، وكل مالا يمكن ملاحظته حسياً ودراسته تجريبياً وقياسه والتعبير عنه كمياً مرفوض ومردود، وقد لخص أوغست كونت هذه النظرة بقوله:" أن الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارق وفوق طبيعي وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرد من تبريراته العقلية"[4]

الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى رفض وعدم الاعتراف بكل الأحوال والمظاهر التي تنأى عن المحسوس إلى اللامحسوس كمظاهر الشعور والارادة والتخيل والأوهام والأحلام وكل مالا يمكن قياسه، ولعل خير من عبر عن هذا الاتجاه الموغل في العلميةهو رائد المدرسة السلوكية **جون واطسنJ.Waston(1878ـ 1958)**حين قال:" إن علم النفس كما يرى السلوكي فرع موضوعي وتجريبي محض من فروع العلوم الطبيعية

1 ملحم، حسن، التفكير العلمي والمنهجية، مطبعة دحلب، الجزائر، د ط، د س، ص 73
2 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز- فقه التحيز- ، ص 68
3دوركايم، إملى: قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،ط2، 1950،ص 87
4 مزيان محمد، محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، مرجع سابق، ص 59

هدفه النظري التنبؤ عن السلوك و ضبطه**(...)** ويبدو أن الوقت قد حان ليتخلص علم النفس من كل إشارة إلى الشعور".

5-**التحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس:** النموذج المعرفي الغربي يتسم بالتبسيط ،أي يحاول الوصول إلى العناصر البسيطة في الظاهرة بغية الوصول منها إلى المبدأ الواحد البسيط، ومن هنا ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة بوحدة العلوم والواحدية المادية التي تسعى إلى البحث عن مركز واحد كامن في المادة وعن سبب واحد لتفسير الكون، غالباً ما يكون هذا المبدأ هو التغير الاقتصادي (المنفعة المادية عند بنتام- تحقيق الربح ومراكمة الثروة عند آدم سميت وتطور أدوات الإنتاج عند الماركسيين).

الواحدية السببية التي تؤكد فكرة البساطة والتجانس وتنفر من المركب وغير المتجانس تنطوي ــ في تصور المسيري ـ على رفض عميق للآخر المختلف يقول محمد عابد الجابري في وصفه لبنية الاستشراق ـ الوجه الآخر لفلسفة التاريخ-" إن فلاسفة التاريخ في أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقد احلوا التاريخ محل الله في الايديولوجية البابوية، فاحتكروا التاريخ لأوروبا وحدها تماماً، ولأن وعي الذات الغربية يمر ويتم عبر الآخر فإن بناء الأنا الأوروبي سيظل عملية ناقصة مالم تكملها أخرى ضرورية، هي عملية تفكيك الآخر، عملية سلبه أناه وإقصائه وتحويله إلى مجرد موضوع"[1]، إن وجود الآخر بحسب الرؤية الواحدية المادية يعني وجود نماذج مختلفة وانماط متعددة ومتنوعة وهو ما يهدد هيمنة النموذج المعرفي المادي وسيطرته وسطوته على العالم، من هذا المنطلق دعا كارل ماركس في خطابه (التقدمي) عام 1853م بريطانيا أن تقوم في غزوها للهند بمهمة مزدوجة الأولى تدميرية والثانية توليدية، إزالة المجتمع الأسيوي القديم ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا"[2]

1 نقلاً : الميلاد،زكي، علي ، ربيعو، الإسلام والغرب، مرجع سابق، ص 33
2غريغوار ، منصور مرشو، سيد محمد صادق الحسيني، نحن و الآخر، مرجع سابق، ص 53

6- التحيز للموضوعي على حساب الذاتي: النموذج المعرفي الغربي يتبنى بكل حماسة مقولة الموضوعية، التي تعني في هذا المستوى أن يتجرد الباحث من خصوصيته، ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه،" فأن تكون موضوعياً، معناه "ألا" تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي"[1]، وهي في حقيقة الأمر موضوعية متلقية سلبية، ترى أن عقل الإنسان صفحة بيضاء قابلة لتسجيل ورصد الوقائع بحياد شديد، وبالتالي فإنه قادر على التعامل مع الواقع الخارجي المحسوس بكفاءة بالغة، وتقل هذه الكفاءة حينما يتعامل مع عالم الإنسان الداخلي، أما الواقع الموضوعي فهو- كما قلنا سابقا- واقع بسيط يتكون من مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة، وثمة قانون طبيعي واحد يسري على الظواهر الإنسانية والظواهر الطبيعية على حد سواء. وبناءً عليه، ترفض الموضوعية أي خصوصية مهما كانت، و" يفترض النموذج الكامن في الرؤية الموضوعية أن كل المشتركين في العلوم- إن توفرت لهم نفس الظروف الموضوعية-يفكرون بنفس الطريقة ويسألون نفس الأسئلة"[2] . إن الموضوعية تفترض كذلك أن الحقيقة في الكون يمكن الإمساك بها والتعبير عنها بصورة دقيقة وحيادية من قبل الباحث الموضوعي، إذا التزم بمجموعة من القواعد المنهجية التي توجب على الباحث أن يكون شخص محايداً بلا هوية ولا ثقافة ولا عقيدة ولا أفكار مسبقة، بل هو مجرد مرآة تنعكس فيه حقائق الكون والوجود كانعكاس الأشياء في صفحة المرآة.

7-التحيز للدقة البالغة وللمصطلح المجرد الذي ينبذ المجاز: وهو تحيز للمصطلح الدقيق والرياضي على حساب المبهم والمجازي" فكل العلوم تحاول أن تكن علوماً دقيقة وصارمة لتتخلص من العثرات، من هنا تصبح لغة الجبر لغة نموذجية، حيث لا توجد ثغرة تفصل بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمسمى"[3]

وبهذه الكيفية والصيغة الرياضية الكمية تصبح المعرفة تجريدية دقيقة وحيادية لا يشوبها غموض ولا التباس، وبذلك تزايد الاعتقاد بانه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيباً

1قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط ، 2007، ص 66
2العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط 1، 2010،ص 45
3 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مصدرسابق،ص 71

وتعقيدا إلى معادلات وأرقام، بل أن الإنسان نفسه صار عبارة عن أرقام ومعادلات جبرية ويعتقد المسيري في هذا الاطار أن التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه واطره ومنهجياته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة هائلة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب، أي معلومات أو تهميشات، لذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الاطروحات والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبني المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية (يدعو المسيري في المقابل الى القبول بقدر من الإلهام والتركيب والصور المجازية والافتراضيات التفسيرية التي تكون فضفاضة ومنفتحة).

8- التحيز للتقدم (التحيز الأكبر):

يعتقد المسيري أن مفهوم التقدم كما صاغه النموذج المعرفي الغربي، هو أكثر المفاهيم حضوراً في واقع الناس وفي أحلامهم، " فقد أصبح التقدم هو هدف كل الناس"[1] فكل شيء يتم من أجل التقدم لكن التقدم في النموذج المعرفي الغربي له دلالة محددة وسمات معينة فما هي دلالة التقدم العربي وما سماته الواضحة؟

يجب أن ندرك ابتداء- كما يقول المسيري- أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية(المادية)الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان"[2]، أي أن الحضارة الغربية جعلت من التقدم الغاية والمرجعية النهائية ومفهوم التقدم في المنظومة يستند إلى منطلقات وسمات محددة نذكر منها:

أ-يستند مفهوم التقدم ـ كغيره من المفاهيم الغربية- إلى مفهوم الطبيعة / المادية، فالتقدم مثل القوانين الطبيعية عملية حتمية قسرية، لا طاقة للأفراد على ردها أو ايقافها.

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز (فقه التحيز)، ص 72
2 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 75

ب-التقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد، تسود في جميع الكيانات الاجتماعية والمجالات الانسانية.

ج-التقدم يفترض وجود تاريخ إنساني واحد بحيث أن ما يصلح لتشكيل حضاريمعينيصلُحُ لكل التشكيلات الأخرى (وحدة الوجود التاريخية).

د-يتم التقدم عبر مراحل تطويرية متتالية ومتباينة لكنها تصل إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات (المادية بالدرجة الأولى).

هـ- تعتبر المجتمعات الغربية هي ذروة هذه العملية التطويرية العالمية ومن ثم فهي النموذج الذي يجب أن يتحذى.

ذ- فكرة التقدم تستند إلى مفهوم التراكم المطرد الذي يزيد من منسوب المعرفة التي تؤدي في النهاية إلى تحكم الإنسان في بيئته وسيطرته المحكمة على الطبيعة.

ح-الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة، ويجب العمل على تطوير وسائل استغلالهاواستنزافها.

ط-يستند مفهوم التقدم الغربي إلى فكرة مفادها أن عقل الإنسان غير محدود، ومن هنا الحديث عن (التقدم اللانهائي).

مفهوم التقدم الغربي بسماته هاته يمثل في الحقيقة " الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان "[1] في الكون، فهو وُجد من أجل أحراز مزيد من التقدم المادي، ومن هنا يكون التقدم بلا مرجعية ولا غاية. المهم مرجعيته ذاتها وغائيته ذاتها (التقدم من أجل مزيد من التقدم).

التقدم الغربي في جوهره متحيز بشكل كامل للرؤية المادية فمعيار التقدم في المقام الأول هو زيادة المنفعة وتحقيق الأرباح وتعظيم الملذات.

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 76

إن أخطر ما في فكرة التقدم باعتباره قانوناً طبيعياً عاماً والغرب باعتباره قمة ونموذج التقدم هو أن يؤدي إلى تقبل مسلمة تفوق الغرب وعالميته.

وتصبح معاييره للتقدم نموذجاًقياسياً للبشرية جمعاء، ويغدو اللحاق بالغرب أسمى ما تطمح إليه المشاريع النهضوية في كل مكان خارج الدائرة الغربية، وفي هذا السياق ينتقد المسيري بشكل حاد مشاريع النهضة العربية باختلاف مشاريعها ومشاربها سواءً، كانت علمانية ليبرالية أو شيوعية اشتراكية أو حتى إسلامية أصولية، فالسمة الأساسية لكل المشروعات الحضارية السابقة- رغم تنوعها واختلافها وتصارعها- أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة"[1] فالغرب هو التشكيل الحضاري الذي تقدم، بينما العرب هو التشكيل الحضاري الذي تخلف، ألا يوحي كتاب الأمير شكيب أرسلان بهذا المعنى" لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ " وبالتالي بات على المتخلف والمتأخرحضارياً، أن يلحق بالمتقدم دون النظر في الخصوصيات الحضارية والمعادلات الاجتماعية.

9- بعض التحيزات الأخرى:

يطلعنا المسيري في وصفهلتحيزات النموذج المعرفي الغربي، على مجموعة من التحيزات الأخرى الكامنة في بنية النموذج نستعرضها على الشكل التالي :

أ-النظرية الداروينيةوالنيتشوية:

الداروينية ترجمة لكلمة داروينيزمDarwinism الانجليزية ، ويقال لها أيضا:" الداروينية الاجتماعية وهي كلمة منسوبة إلى اسم **تشارلز داروين(1731-1820)**وهي فلسفة علمانية شاملة، واحدية عقلانية مادية كمونية تنكر أية مرجعية غير مادية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون،والآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتقدم النهائي "[2]، وهذا يعني أن عالم الإنسان هو ذاته عالم الطبيعة، وأن " البشر مثل سائر الكائنات يتنافسون

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 50
2 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،مصدرسابق، ص 97

فيما بينهم من أجل الطعام والمسكن، ومن أجل فرصة للتناسل، وأن هذا التنافس أو الصراع من أجل الحياة يؤدي إلى التحسين المستمر للأنواع عن طريق بقاء الأصلح"[1]

من هنا يمكن القول بأن " الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة"[2]

أما النتشوية فهي نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه**f.Nietzsche(1844-1900)**ويمثل نيتشه عند المسيري رائد المادية اللاعقلانية السائلة بعبارته الشهيرة (لقد مات الإله) وهي عبارة تعني (في تصور المسيري) نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة، بل وفكرة الكل ذاتها، ومن ثم سقوط مركزية الإنسان"[3] وتؤدي النتشوية إلى اعتبار أن المرجعية الوحيدة لكل من الطبيعة والإنسان هي القوة، فهي تشكل الإطار المعرفي والأخلاقي.

ب-السوق/المصنع

يعبر النموذج المعرفي الغربي عن نفسه من خلال استعاره أساسية، هي رؤية العالم بأسره باعتباره سوقاً ومصنعاً، إذ يصبح كل شيء مادة توظف وتصبح الطبيعة موادا خامة ويصبح الإنسان طاقة انتاجية وقوة استهلاكية، أن السوق / المصنع، مثل الطبيعة/المادة كل مستمر متماسك يسير بحركة مطردة لاغائياتفيها ولا قيم أخلاقية .

ج-الدولة المركزية

التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية هو تحيز مرتبط بمفاهيم الترشيد والتقدم الذي يقود في نهاية الأمر إلى التحكم الكامل في الإنسان من خلال إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدى القوانين العلمية الصارمة الكامنة في المادة وكانت الدولة هي الآلية الكبرى القادرة على تحقيق ذلك عن طريق وضع الخطط الشاملة لتوحيد الواقع وتنميطه وتشيئته.

1يسري، إبراهيم، فلسفة الاخلاق فريدريك نيتشه، التنوير، بيروت، الفارابي، ط1، 2005، ص 48
2 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، ص 97
3 المسيري، عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدرسابق، ص 28

د-حضارة استهلاكية

يتصور المسيري أن من أخطر إفرازات النموذج المعرفي الغربي في مرحلته الأخيرة (مرحلة النظام العالمي والاستهلاكية العالمية) ما يطلق عليه (الحضارة المادية العالمية الجديدة) تلك الحضارة التي تبدو في أشكالها (محايدة).

فهي حضارة عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، أو قُل هي بالأحرى حضارة البُعد الواحد اي البعد المادي / الطبيعي، ولذلك كانت منتجاتها الحضارة معلبة ونمطية إلى حد كبير شبيهة **بـ الهامبرغر**، وهو طعام نمطي يسود العالم دون أي تمييز أو خصوصيةوهناك العديد من المنتوجات التي تشير إلى هذا المعنى وتؤكد عليه وأخطر ما فيها أنها تفترض " الإنسان مساحة أو حيز متحرك كائن براني تماماً، ظاهره مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره "[1]

2- النموذج المعرفي الغربي: مشروع رؤية نقدية

حينما سعى عبد الوهاب المسيري إلى تحديد طبيعة وبنية النموذج المعرفي الغربي والكشف عن تحيزاته الكامنة، لم يكن ليتوقف عند المعالجة التحليلية والتاريخية فحسب إنما كان مشروعه الأكبر هو ممارسة النقد المنهجي والمعرفي الذي يسلم إلى فضح تهافت عناصر النموذج المعرفي الغربي ونقضه من خلال بيان قصوره وضيقه، بل وعدم ملاءمته للطبيعة البشرية (الإنسانية).

أن نقد النموذج المعرفي الغربي لا يعني بأي حال التنكر لمزاياه أو هو محاولة- يائسة- لتصفيته أو مجابهته على الطريقة الدينكوشتية، لأن الحقيقية التي تبدو كشمس الضحى هو أن النموذج الحضاري الغربي يشغل – شيئا أم أبينا- مكاناً مركزياً في وجد ان معظم الشعوب والثقافات الإنسانية، وأن استراتيجية التفكيك والتعرية ومنهجية النقد التي مارسها المسيري، إنما تهدف إلى تمييز الخبيث من الطيب والصالح من الطالح والنافع من الضار والخاص من العام والصادق من الكاذب في النموذج المعرفي الغربي

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مصدرسابق، ص 83

والمشروع بعد ذلك في طرح رؤية أو مشروع معرفي بديل، أعتقد المسيري أننا لا يمكن أن نصل إليه إلا بعد نقد المشروع الغربي، يقول المسيري في هذا الصدد: " **واعتقد أن كل من يود أن يطور مشروعاً معرفياً حضارياً مستقلا عليه أن يبدأ ـ شاء ام أبى ـ بنقد المشروع الغربي نظراً لذيوعه وهيمنته**"[1]

قدم المسيري عبر صفحات مجلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في عددها الخامس ورقة بعنوان " مشروع قراءة نقدية للفكر الغربي تضمن العناصر الأتية:

1/2-تأكيد نسبية الغرب :

عملية النقد التي يتوخاها المسيري ليست عملية سلبية هدفها الفضح والتفكيك فحسب وإنما هي عملية في جوهرها تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يؤدي إلى إفراز محتويات النموذج المعرفي الغربي (مفاهيمه، مناهجه، أدواته، رؤيته) وعزل ما هو خاص(غربي) عما يصلح لأن يكون عالمياً، فما هو عالمي ينبغي أن يعبر عن الإنسانية المشتركة، ولا يتأتى هذا الأمر إلا بالتخلص من الاحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والمطلقية عنه" فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، إنه يجب أن يستبعد نسبيته"[2]، أي أن يتحول الغرب إلى بقعة جغرافية متعينة وتشكيل حضاري ضمن تشكيلات حضارية متعددة بمعنى:" أن الغرب يجب أن يصبح غربيا"[3]، لا عالمياً كما ننظر إليه الآن، وهذا لا يتم إلا باستعادة المنظور العالمي المقارن الذي ينظر إلى التشكيل الحضاري الغربي بوصفه تشكيلا حضاريا له خصوصيته وسماته وتاريخه تماماً كما، أن لكل التشكيلات الأخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها.

2/2-تراجع المركزية الغربية:

1 المسيري، عبد الوهاب، (الفكر العربي، مشروع رؤية نقدية)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 5س2، ص 125
2 المسيري، عبد الوهاب، (الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية)، مصدرسابق، ص 126
3المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 126

مما يساعد على إدراك نسبية الغرب، هو أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة على المستوى المادي، إذ ظهرت مراكز حضارية أخرى ناجحة مثل اليابان والصين وشرق آسيا، إذ لم يعد النموذج الحضاري الغربي هو النموذج الوحيد الذي يهيمن على العالم، ويفرض سطوته وسلطته، مادام الأمر كذلك فإننا نستطيع أن نتعامل معه بدون قلق إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره أو رفضه بقضه وقضيضه، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية ذات حدين سلبي وايجابي.

3/2-دراسة أزمة الحضارة الغربية:

ما انجزه الغرب من انتصارات معرفية ومادية في المراحل الأولى لظهور نموذجه العقلاني المادي، ليس هو الوجه الوحيد للحضارة الغربية، بل أن هناك جوانب ضعفوقصور اعترت تطبيقات النموذج المعرفي الغربي وأدت إلى أزمات متعددة الأوجه والملامح، ومن هنا يجب أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات وأن ندرس مواطن التحلل والتفكك والتآكل التي أصابت النموذج المعرفي الغربي .

أن هذه المسألة المتعلقة بأزمة الحضارة الغربية، ليست أوهام من لدنا أو تخيلات من اختراعنا، فقد عالجها كثيراً من المفكرين الغربيين أمثال: شبنجلر وتوينبي وكولن ويليسون، بل وصل الأمر إلى حد قيام مدرسة فلسفية بالغة التأثير، توجهت بكليتها إلى دراسة أزمة الحضارة الغربية ونقدها، ونعني بها مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت *، ولعل أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتركز" في كونها اتخذت النقد منهجا، وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية قصد إعادة النظر في أسسها ونتائجها "[1]، ولعبت دوراً هاماً في رصد مختلف الأعراض الباثولوجية(

6مدرسة فرانكفورت (معهد الأبحاث الاجتماعية في مدينة فرانكفورت): هي حركة فاسفية ـ اجتماعية ـ نفسية، نشأت بمدينة فرانكفورت سنة 1923، وقد ترأس معهد الأبحاث الاجتماعية عند تأسيسه كارل جرينبرج والذي كان مؤرخا اقتصاديا واجتماعيا وهو وثيق الصلة بالماركسية ويمثل المرحلة الأولى للجيل الأول للمدرسة، أما المرحلة الثانيةفيمثلها كلاً من هوركهايمر وأدورنو و اريك فروم وماركيوز ، أما الجيل الثاني فيمثله يورغن هابرماس وهو الممثل الأكثر شهرة للمدرسة، حينها ولا يزال، ويتداول الكلام اليوم عن جيل ثالث يمثله بتميز إكسل هونيث. سميت هذه المدرسة منذ نشأتها بالمدرسة النقدية .

انظر: المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص 29

1 بومنير، كمال ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائرط1، 2010، ص 9

المرضية) التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة كالتشيؤ* والاغتراب وضياع المعنى وغيرها حتى أن أحد فلاسفة هذه المدرسة- على سبيل المثال لا الحصر- وهو **هربرتماركيوزHerbert Marcusc(1898-1979)** في كتابه " الإنسان ذو البُعد الواحد" يصور حقيقة الإنسان الغربي في زمن الخمسينيات من القرن المنصرم معتبراً الإنسان الغربي نموذجاً مرفوضاً غير مرغوب فيه لكونه فقد ابعاد وجوده الحضاري "[1]

ولا شك أن القارئ لنصوص المسيري الفلسفية سيلاحظ دون عناء الحضور المكثف لمفاهيم مدرسة فرانكفورت كمفهوم التسلعوالتوثن والتشيؤ والإنسان الاستهلاكي أو الاقتصادي أو الجنائي أو غيرها (ستكون لنا وقفة نقدية بهذا الخصوص في القادم من البحث).

على كل حال فإن دراسة أزمة الحضارة الغربية عند المسيري تتم عن طريق رصد الموضوعات و القضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما تجلت في مختلف التخصصات، وذلك من أجل الوصول إلى نموذج تحليلي تفسيري لهذه الأزمة يتمتع بمقدرة تفسيرية عالية.

4/2-الفكر الاحتجاجي أو المضاد:

يعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، إلا أنه كان على هامش الحضارة الغربية إلى أن دخلت هذه الحضارة في مرحلة الأزمة المتعددة الأبعاد والمظاهر، بدأ الفكر الاحتجاجي يكتسب حضوراً لافتاً ومصداقية نجمت من قدرته على التعبير عن رفض النماذج العلمية المادية الواحدية، ولعل من بين الحركات التي تبنت هذا الفكر فضلاً عن مدرسة فرانكفورت نجد أحزاب الخُضر والمدافعين عن البيئة، وضمن هذا السياق يدعو المسيري إلى ضرورة أن تتوفر للقارئ العربي أهم أدبيات الفكر

Gالتشيوء (التشييء): يعني تصور النتاجات الإنسانية وكأنها كانت شيئاً آخر غير هذه النتاجات، إي بمثابة معطيات طبيعية، والتشييء لا يتضمن وحسب قدرة الإنسان على نسيان كونه هو نفسه مؤسس العالم الإنساني... إن عالما مشيئاً هو بالتحديد عالم جرّد من إنسانيته".
انظر: المحمداوي، علي عبود، الإشكالية الأساسية للحداثة، مرجع سابق، ص43.
1 بوعرفة، عبد القادر، الحضارة وفكر التاريخ، دار رياض العلوم، الجزائر، ط1، 2006، ص 120

الاحتجاجي في شتى مجالاته وفروعه (الأدب، الفلسفة، الفن، العلوم، التاريخ، البيئة، ...الخ).

5/2-المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي:

في ظل أزمة الحضارة الغربية الحديثة ظهرت دراسات وارتفعت أصوات تدعو إلى ضرورة إعادة النظر في مسلمات التاريخ الغربي، فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة التي سُحقت أو التي فقدت هويتها، ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها ظاهرة الثورة الفرنسية حيث بينت إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة الفرنسية لم يكن ظاهرة عرضية ، وإنما كان سمة بنيوية كامنة. ولعلنا نذكر هنا واقعة أو حادثة **فاندي vendee** وهي ثورة اندلعت في غربي فرنسا **(1792-1973)**.

تشير بعض المراجع إلى أنها ثورة مضادة قضت عليها قوات الثورة بوحشية بالغة حتى أن المؤرخ الفرنسي بييرشونو(الأستاذ في السوربون) قال: "أن قوات الثورة الفرنسية لم تكن تحاول اخماد التمرد وحسب، بل و قامت بعملية إبادة (هولوكوست) وقال وسترمان ، جنرال الثورة الفرنسية الذي أخمد التمرد :لقد دسُت على الأطفال بسنابك خيلي وذبحت النساء حتى لا يلدن أي متمرد بعد ذلك"[1]، بمعنى أن الثورة الفرنسية ليست هي فقط ثورة الحرية والاخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان، بل هي كذلك وبوجه آخر الثورة العلمانية الأولى التي عبد الإنسان فيها العقل المجرد فلجأ للإرهاب ليصوغ الواقع بما يتفق مع هذا العقل، مثلما أن عصر النهضة في الغرب ليس هو العصر الذي بعثت فيه الفنون والآداب وعادت فيه للإنسان مركزيته وقيمته فحسب، بل هو كذلك عصر ميكيافيليو هوبز وبداية التشكيل الاستعماري وإبادة الملايين.

6/2-المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة:

قامت في الغرب والشرق مراجعات نقدية تُبين الخلل المعرفي والأخلاقي في كثير من نظريات علم النفس واللغة و توضح مدى عمق الأزمة المعرفية التي وقعت فيها

1 المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، ص 279

المنظومة المادية الغربية، ولعل ميدان فلسفة اللغة بكل مدارسها ومشاربها أكثر الميادين المعرفية والفكرية التي تتضمن هذه المراجعات.

7/2-الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية:

يُعد ميدان العلوم الطبيعية من أهم الميدان التي عبر فيها التفكير المضاد عن نفسه من خلال ابستمولوجية العلوم الطبيعية، فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقاً من الإيمان بالسببية البسيطة والحتمية المطلقة التي توحي بقدرة العقل الإنساني على الإحاطة بكل شيء والإلمام بكل شاردة، وواردة في الكون، حتى الإنسان نفسه صار" "الإنسان ذلك المعلوم" .

لكن مع بزوغ شمس القرن العشرين تفجرت في جنبات العالم ثورة الكوانتم ولحقت بها ثورة النسبية، وهكذا توالت الثورات العلمية التي أعلنت عن تهاوي السببية البسيطة والحتمية الصارمة المطلقة، ولم يعد العقل الإنساني قادراً على استيعاب كل المعرفة المتاحة، ومثلما عجزت نظرية نيوتن عن الإحاطة بعوالم الذرة أو الظواهر الميكروسكوبية، كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تماماً، فالمعلوم يتزايد ولكن بتزايده يتزايد المجهول عشرة أضعاف، وهكذا انتقل الإنسان بدوره من دائرة " الإنسان ذلك المعلوم" إلى دائرة أوسع وأشمل هي دائرة " الإنسان ذلك المجهول"*[1]

8/2-ابراز خصوصية الحضارة الغربية:

برزت في سياق المراجعات الفكرية للحضارة الغربية دراسات تهدف إلى نزع صفة العالمية والعلمية والإطلاق عن الحضارة الغربية، ومن بين هذه الدراسات كتابات العالم الألماني ماكس فيبر التي تدور جّلها حول موضوع أساسي كامن، وهو خصوصية الحضارة الغربية، حيث يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيد* (المادي) والمزيد من الترشيد إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة [1]، وهذه

[6] **إشارة الى كتاب العالم الامريكي إلكسيس كاريل (الإنسان ذلك المجهول)1**

[G] **الترشيد: يعني الا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي و جزئي و انما يتعامل معه بشكل منهجي ومتكامل و قد ميز ماكس فيبر هذا النوع من الترشيد عن الترشيد المادي المتحرر من القيم . انظر: المسيري، عبد الوهاب : الفلسفة المادية و تفكيك الانسان ,ص 128.**

الخاصية تعود في نظر فيبر إلى سمات بنيوية فريدة تميزت بها الحضارة الغربية ومكوناتها : مثل القانون الروماني وبناء المدينة الغربية وبعض السمات اليهودية والمسيحية.

فتحت مثل هذه الدراسات الباب واسعاً أمام محاولات تخليص الإنسانية من احتكار الغرب لكل المزايا وتعميمها، وساعدت على إدراك وجود خصوصيات أخرى في مقابل خصوصية الحضارة الغربية (أي نماذج حضارية أخرى مثل النموذج الياباني والكوري)

9/2-توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي :

يرى المسيري أننا لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (الغربي) إلا بعد توضيح نقاط ضعفه ومواطن قصوره، ومن بينهما:

أولاً:أنه نموذجمعادٍللإنسان:

النموذج المعرفي الغربي يُضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون(تصفية ثنائية الإنسان والطبيعية) وذلك من خلال تركيزه على البُعد المادي والحسي وإنكاره لقدرة العقل الإنساني على الإبداع والتجاوز خارج إطار المادية، ونفيه لكل السمات الروحية والميتافيزيقية، فالمشروع المعرفي الغربي هو بهذا المعنى " كافر" ليس كافراً بالإله فحسب، وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً : إذ" أن المنظومة المعرفية الغربية بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزية الإنسان وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء"[2]

ثانيا:لستحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي :

علينا أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي الذي يحاول إلغاء كل المسافات وسد كل الثغرات للوصول إلى القانون الإنساني العام " مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية

1 المسيري، عبد الوهاب، **(الفكر الغربي : مشروع رؤية نقدية)، مصدرسابق، ص 133**
2 المسيري، عبد الوهاب، **العالم من منظور غربي، مصدرسابق، ص 127**

والعملية" [1]، فمن الناحية المعرفية يظن هذا النموذج أن عقل الإنسان بسيط وأن الواقع بسيط كذلك، ولذلك ستزول كل الفوارق بين الدال والمدلول وكل انفصال بين الاسم والمسمى، وأن المعرفة التامة ممكنة، وهذا في الواقع غير صحيح وغير علمي بالمطلق " **وما أوتيتم من العلم الا قليلا "**، ولعلما وقع في المنظومة الفيزيائية والطبيعية من كشوفات خير دليل أحسن جواب عن ذلك. أما من الناحية العلمية فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في مصادر الثروةوالمهوس بثنائية الإنتاج والاستهلاك والتقدم اللانهائي وصل إلى طريق مسدود لأن النمط الغربي في التنمية لا يمكن محاكاته.

ثالثا: فشل النموذج المعرفي الغربي في تفسير ظاهرة الإنسان:

يرى المسيري أن النموذج المعرفي الغربي يؤكد على عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهو يمتلك مقدرة عالية وهائلة على رصد حركة الأشياء ودراستها لكن هذه المقدرة مرتبطة أساساً بالجوانب المادية من الأشياء فحسب، في حين أن الإنسان هو ظاهرة تتجاوز المُعطى المادي المحض، ولذا فإن سلوكه، سواءً في نُبله أو ضعته، في بطولتهأو خساسته، ليس ظاهرة مادية محضة، وإنما ظاهرة مركبة لأقصى حد.

فعقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، "لأنه عقل نشط يحوي أفكاراً كامنة فطرية"[2] كما صرح بذلك الفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي Noam* chomsky(1928–...)، فمعجزة اللغة الإنسانية باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الإنسان، أي أن عقل الإنسان ليس مجرد خلايا وإنزيمات، ففي عقل الإنسان معطيات تتجاوز ما هو بيولوجي محض.

وفضلاً عن طبيعة العقل الإنساني، هناك الحس الخُلقي والديني للإنسان، وحسه الجمالي، وقلقه وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، هي أحاسيس وهواجس لا يمكن

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مصدرسابق، ص 89
2 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص55
G نعوم تشومسكي: فيلسوف لغة وسياسي ناقد، أمريكي من أصل يهودي، أحد أبرز اللسانيين وواحد من أكثر العلماء تأثيرا في علم اللغويات وعلم النفس. انظر: المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة، مرجع سابق، ص64.

تفسيرها على أساس مادي خالص، ومن هنا تفشل النماذج المادية في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى للكون ومركزاً له، وحينما لا يجد معنى له فإنه لا يستمر في الإنتاج المادي مثل آلة أو ماكنة إنتاج أو حيوان أعجم، وإنما يتفسخ ويصبح عدمياً ويتعاطى المخدرات ويمارس الانتحار، وفقدان المعنى هو ما دفع بالفيلسوف الفرنسي ألبير كامو إلى تعريف الانتحار بأنه هو "الاعتراف بأن الحياة يجب أن يكون لها معنى ذلك المعنى الذي اكتشفنا أنها خالية منه، والذي يدفعنا بالتالي إلى مغادرتها ". ولذا سعى الإنسان الباحث عن المعنى إلى إبداع الفنون المتنوعة وخلق العقائد المختلفة التي تعطي للحياة معنى وتمنح للوجود حكمة، وكما يقول علي عزت بيجوفيتش*: فإن الدين والفن مرتبطان بالإنسان منذ أن وجد على وجه الأرض، أما العلم (المادي) فهو حديث، وفشل العلم المادي الذي يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان وفي التحكم فيه هو دليل فشله في إدراك الظاهرة الإنسانية وإدراك أن الحلول التي يأتي بها حلول ناقصة"[1]

بقى أن نشير إلى أن ما عرضناه من انتقادات مسيرية للنموذج المعرفي الغربي ليس المقصود منها الدعوة إلى رفض النموذج الحضاري الغربي جملة وتفصيلاً، فالحضارةكما يقول علي عزت بيجوفيتش: لا يمكن رفضها حتى لو رغبنا في ذلك، إنما الشيء الوحيد الضروري والممكن هو أن نحطم الأسطورة التي تحيط بها. فإن تحطيم هذه الأسطورة سيؤدي إلى مزيد من أنسنة هذا العالم"[2]،وهو الهدف الجوهري من رؤية المسيري النقدية حيال النموذج المعرفي الغربي.وقد قمنا في الحقيقة بعرض أهم الأفكار والرؤى لمجمل ما قدمه المسيري من انتقادات للفكر الغربي، تعكس في صميمها حالة ثورة شاملة على الغرب" بكافة دعائمه المعرفية وأطره المرجعية

على أن هذا الأمر لا يعني في المقابل، أن المسيري قد احاط بكل الرؤى النقدية وكشف بمفرده عن كل التحيزات المعرفية الغربية الكامنة، فتلك مسألة أو عملية-حسب المسيري -"، لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة تتم على عدة

Gعلي عزت بيجوفيتش :رئيس البوسنة والهرسك السابق، ولد سنة1925، من أهم مؤلفاته: "الإسلام بين الشرق والغرب" ، وقد ذكره المسيري ضمن أحدى المرجعيات التي تأثر بها وأخذ عنها.

2 المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص57

2بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة النور الكويتية، الكويت، مؤسسة بافاريا، ألمانيا، ط1، 1994ص133

مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي"[1]، وهو المسعى الذي ندب المسيري نفسه لتحقيقه من خلال إشرافه على عقد مؤتمر في القاهرة في فبراير عام 1992تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ثم قام بجمع الدراسات التي قدمت إلى المؤتمر في كتاب من جزأين ضخمين صدرت الطبعة الأولى عام 1995بعنوان: إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. كما صدرت الطبعة الثالثة من هذا الكتاب في سبعة مجلدات عام 1998، تضمنت سبعة محاور هي* :

1-مشكلة المصطلح

3- الأدب والنقد

4- الفن والعمارة

5- العلوم الطبيعية

6- العلوم الاجتماعية

7- علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري

8- دراك التحيز في الفكر العربي الحديث

إن استراتيجية النقد عند المسيري قامت على خطوتين متداخلتين، الأولى سعت إلى إبداع الآليات التي تّمكن من معرفة تحيزات النموذج المعرفي الغربي ونقدها، والثانية محاولة بناء وتأسيس نموذج معرفي بديل (وهو موضوع المبحث القادم من هذه الدراسة).

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 87

G ظراً إلى ضخامة العمل الموسوعي وتعدد الدراسات (أكثر من 60دراسة) اكتفينا بذكر المحاور الكبرى دون تفصيل، وللمزيد يمكن الرجوع إلى ما صدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وإلى بعض مؤلفات الدكتور عبد الوهاب، ومقالاته المنشورة على صفحات بعض الجرائد والمجلات.

المبحث الثالث

النموذج المعرفي البديل

المتأمل في جهود عبد الوهاب المسيري وفي أعماله الفكرية ومشاريعه سيلاحظ – دون شك – أنها تنصب في أغلبها على نقد الحضارة الغربية الحديثة بمرجعيتها المادية ونموذجها الكامن، ذلك أن النقد المنهجي العميق والنافذ، الذي يتحاشى التهويل والتهوين هو الشرط الأساسي لبناء الذات الحضارية وإعادة الأمل للإنسانية التي أوشكت أن تنطفئ فيها شعلة الروحانية المؤمنة، ولإحياء الذات العربية الإسلامية التي اعترى قواها " مركب النقص"* الذي يكاد أن يصيب وظائفها بالشلل ويؤدي بها إلى فقدان مقومات وجودها ونهوضها، غير أن إسهام المسيري في بناء الذات الحضارية وإحياء الإنسانية، لم يبق محصوراً ومحبوساً في إبراز أشكال التحيز المعرفيوتسليط الأضواء على مكامنه ومثالبه، بل تجاوز ذلك ليشمل طرح نموذج معرفي بديل، يسميه المسيري حيناً المشروع الحداثي العربي الإسلامي، وحيناً آخر يسميه المشروع الحداثي الإنساني، وهو مشروع عربي إسلامي ينطلق من الذات الحضارية بخصوصيتها، لكنه لا ينغلق عليها مكتفياً بهابل يعانق العالمية ويسعى نحو الإنسانية المشتركة، فأي فكرة " لا قيمة لها، مالم تحقق عالميتها، مادمنا جزءاًمن عالمية شاملة فرضها التطور الأوروبي منذ قرن ونصف تقريباً"1،وهو بهذا المعنى " المشروع الحداثي الإنساني " الذي يقترحه المسيري من أجل تجاوز النموذج المعرفي الغربي بتحيزاته المادية ونزوعه نحو اللاإنسانية .

سنحاول في فهمنا لطبيعة النموذج البديل والتعرف على سماته وملامحه أن نجيب على الأسئلة الأتية:

---

*مركب النقص نتيجة الانبهار بالغرب، وهو حالة مرضية، تسلك الذات سلوكا إضطرابيا هستيريا، ينتج عنه شلل في الوظائف مما يؤدي إلى فقدان مقومات الوجود فترى الذات في الآخر معلم الايجاب والفوق. انظر: بوعرفة، عبد القادر" الحضارة ومكر التاريخ" مرجع سابق، ص 56

1حاج حمد، محمد ابو القاسم ، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي،بيروت، ط3، 2012،ص 267.

-ما سمات النموذج المعرفي البديل ؟ وماهي أهم ملامحه و كيف يمكن الوصول إليه؟

1ـ الشروط الأساسية للنموذج البديل:

يعتقد عبد الوهاب المسيري أن الطريق التي تفضي إلى تأسيس نموذج معرفي بديل تمر عبر آليات محددة وتقوم على شروط لازمة نذكر منها:

أ-**إدراك المناحي الايجابية في النموذج المعرفي الغربي :** إدراك أزمة النموذج المعرفي الغربي و نقائصه، لا يبرر رفضه رفضاً قاطعاً والتعامل معه بمنظور الاستعداء والبغض فالرفض القاطع والقبول الكامل يشتركان في اتخاذ الغرب مرجعية صامتة، لذلك يرى المسيري أنه من الضروري الوقوف على إيجابيات النموذج الحداثي الغربي والاستفادة منه، فكما يقول المفكر السوداني ـ صاحب العالمية الإسلامية الثانية ـ المرحوم محمد ابو القاسم حاج حمد :"فأن نأخذ بالمحددات النظرية، المعرفية والمنهجية عن غيرنا فذلك من صميم مهماتنا **(...)** أما الانغلاق تحت الدعاوي (رد الغزو الثقافي) ثم اطلاق شعارات (الخصوصية)، فذلك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج "[1]، ومن هنا يمكننا أن نستفيد من التطور الملحوظ في فن الإدارة الغربية (الإدارة الرشيدة للمؤسسات والمجتمع)، القدرة على تجديد الخلافة في قيام الدولة والمجتمع، تأكيد الحرية الفردية واحترام حقوق الإنسان السياسية، ترسيخ فكرة الولاء للوطن، تطوير الخدمات الاجتماعية، فسح المجال للقدرات الابداعية وتطويرها، تطوير مناهج البحث على نحو مستمر، ...إلخ[2] من الإيجابيات التي نتجت عن هذا النموذج المعرفي الغربي والتي لا يمكن التغاضي عنها، بل يمكن الاستفادة منها بوصفها إبداعات إنسانية مشتركة.

ب-إدراك أثر الامبريالية: لا يعني إدراك إيجابيات النموذج المعرفي الغربي السكوت عن إمبرياليته التي أدت إلى نهب الثروات واختراق الشعوب والمجتمعات والمساهمة في

1 حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، مرجع سابق ص 87
2 المسيري، عبد الوهاب، وآخرون، مستقبل الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004، ص 297-302

تآكلها وذوبانها حتى لا يبقى إلا نموذج الحضارة الغربية لكن دون أن يؤدي هذا الوعي إلى الاستضعاف والانهزام الذاتي.

جـ-رفض تمجيد الذات :إذا كان قيام المشروع الحضاري البديل مشروطاً بتجاوز النموذج المعرفي الغربي، فإنه من الناحية المنهجية والمعرفية لا يمكن قيام مشروع بديل بمنطق المركزية العربية الإسلامية القائم على إرث السلف وانجازاتهم، الذي ولّد رضاً عن الذات والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة دون العالمين من خلق الله، وهو ما خلق مرضا نفسياً تمثل في " ذهان التعالي" [1] الذي يعكس أزمة تراجيدية، أصابت الذات العربية فغلبت عليها نزعة المديح وأدب الفخر والتمجيد، مما شكل سياجاً سد باب الاجتهاد والابداع أمام العقل الإسلامي.

د-إدراك الضعف الداخلي: إذ لا يمكن قيام المشروع البديل دون رصد لتخلف الأمة وتحديد نقاط ومكامن الضعف فيها، على أن القول بأن تخلفنا الحضاري يعود في كليته إلى الغرب (الاستعماري) هو عذر تبريري للذات وإعفاء لها من المسؤولية، فالغرب لم يكن ليتسلل في نسيجنا ويفتك بلحمنا وعظمنا ويعطل وظائفنا لولا ضعف مناعتنا وتحقيق إمكانية ذلك فينا وهو ما أسماه مالك بن نبي" القابلية للاستعمار"*[2] .

إن وعي وتشخيص أزمة الذات من الداخل شرط رئيس لقيام المشروع البديل، وهنا يرفع المسيري لواء القانون الرباني: **"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"** الرعد-الآية11

2-المنطلقات الاساسية للنموذج البديل: السمات والملامح

يحدد عبد الوهاب المسيري للنموذج المعرفي البديل سمات وملامح عامة نلخصها في النقاط الأتية:

---

1 **بوعرفة،** عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، مرجع سابق، ص 86

G انظر مفهوم القابلية للاستعمار: **بن نبي، مالك**، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، **عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر لبنان،ط4، 1987، ص 156**، ويقترب من مفهوم القابلية للاستعمار ما طرحه مونتسيكو في كتابه **(تأملات في أسباب عظمة** الرومان و انحلالهم) وهو مفهوم القابلية للانحلال – **انظر بوعرفة،** عبد القادر، الحضارة و مكر التاريخ، ص 256

1/2- نابع من التراث: يؤكد المسيري على أن النموذج البديل يجب " أن يكون نابعاً من تراثنا"[1]، ويقصد بالتراث " مجمل التاريخ الحضاري الذي يسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة"[2]، ويشمل ما هو مكتوب وصريح . وما هو شفوي وكامن، والنموذج البديل المفتوح وهو نموذج حضاري إسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه القرآن الكريم والسنة النبوية اللذان" يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية"[3]، وللميسري رؤية معرفية ومنهجية في كيفية بناء النماذج انطلاقاً من هذين المصدرين (القرآن والسنة)، فالقرآن مثلا- عند المسيري – لا يجب التعامل معه بحرفية تفسيرية أو محاولة ربطه بالعلم والتاريخ "ربطاً مباشراً"، لأن ذلك " نوعاً من أنواع المادية في التفسير"[4]، إن المقدرة التوليدية للقرآن لا تأتي من كونه متطابقاً مع التاريخ الزمني أو مع العلم، وإنما تأتي من أنه تضمن إطاراً عاماً لما يجب أن يكون عليه الإنسان والمجتمعات"[5] . فالقرآن في إطار ما أطلق عليه بـ **"منهجية القرآن المعرفية***، (المسيري أحد المشاركين والمساهمين في تأسيسها) لا يعطينا القوانين العلمية التطبيقية والنظريات، فهذا عمل العلماء، وإنما يعطينا مؤشرات منهجية على كونية الخلق لنتجاوز الإحالة الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية "[6]، فالقرآن قابل بحكم منهجيته الإلهية للتعامل مع صيرورة التغيرات الاجتماعية والتاريخية طبقاً لوحدته البنائية العضوية، ثم أنه قابل للتفاعل مع كل مناهج المعرفة والحقول الثقافية البشرية المختلفة، والتي بمقدوره- وحده- " إعادة صياغتها باتجاه منظور كوني يحرر الإنسان من أشكال الفكر المادي والوضعي، بحيث يكون الاتجاه بالخلق نحو الحق دون استلاب لاهوتي لجدل الإنسان والطبيعة"[7]

---

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص106

2 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 106

3المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص106

4المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي، مصدرسابق، ص 366

5المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص366

Gمنهجية القرآن المعرفية مشروع تبناه المعهد الاسلامي للفكر الإسلامي ومن أهم المساهمين فيه نجد المسيري، محمد ابو القاسم حاج حمد وطه جابر العلواني و غيرهم.

6 حاج حمد، ابو القاسم، ابستمولوجية المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص 89

7 حاج حمد، حمد ابو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص 141

هكذا، وبمثل هذا التصور وتماشياً معه يجعل المسيري القرآن الكريم ناظما معرفياً ومقوماً أخلاقياً وقيمياً " فالقرآن المجيد هو المصدر الإنشائي الوحيد للإسلام فهو الذي جاء " **تبيانا لكل شيء و هدى ورحمة و بشرى للمسلمين" (سورة النحل 89)**، أما السنة فهي المصدر التفسيري الملزم"[1] .

إن الانطلاق من التراث – محاولة الاسلاف للفهم – لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في ابداعاتهم واستخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسنة ولقراءة التراث الحضاري.

2/2-محاولة الوصول إلى نظرية شاملة: يطمح المسيري في صياغته للنموذج البديل الوصول إلى نظرية شاملة وكبرى **grand theor** قادرة على تحديث منظومات أخلاقية وجمالية واجتماعية وسياسية واقتصادية تستجيب لتحديات العصر، لكن هذه النظرية ليست نهائية ومطلقة كما هو الحال في النظرية الكبرى في السياق الغربي، إنما هي نظرية كبرى شاملة نسبياً داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً.

3/2-الانطلاق من الإنسان: يستعيد النموذج البديل الفاعل الإنساني وفق رؤية ترى: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائناً فريداً ومركباً، لا يمكن رده في كليته إلى ما هو دونه (الطبيعة/المادة)، والإنسان الذي يعنيه المسيري بهذه المركزية، ليس الإنسان الغربي أو الإنسان المسلم، وإنما الإنسان في هذا الكون، أي إنسان من حيث هو إنسان فالمسيري يؤمن لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر أو تنميطها،كما تنميطالأشياء، وإنما يؤمن بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة.

ومن أهم مميزات الإنسان الذي هو مركز الكون وخليفة الله في الأرض، عقله الذي لا يستجيب للطبيعة استجابة آلية بلهاء ولا يتلقى معطياتها بسلبية رعناء، وإنما يعيها بشكل فعال و يتعامل معها باختيار و انتقاء، ولكل هذا، فإن الإنسان يتمتع بقدر من الاستقلالية

1العلواني، طه،جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004،ص 283

عن القوانين الطبيعية وحتمياتها، ويتسم بقدر من الحرية التي تكفل له النظر والتدبر، ومن ثم الاختيار الأخلاقي الحر المستقل عن قوانين الحركة المادية، إن هذه القدرات التي يتصف بها الإنسان هي التي رشحته لتحمل الأمانة التي ابت السموات والأرض والجبال أن يحملنهاواشفقن منها وحملها الإنسان، الأمر الذي جعل الإنسان خليفة الله في أرضه وأكوانه، على أن مركزية الإنسان في الوجود، لا تعني أن ينفرد هذا المخلوق ــ يعني الإنسان ـ بالكون فيتصرف فيه كيف يشاء، و يفعل فيه ما يريد، " فالصلة بين الإنسان المخلوق والعالم المادي المسخر له، صلة تفاهم وتساند ومصالحة، لا صلة صراع وتدافع وسرف وابتذال"[1] .

4/2-نموذج توليدي لا تراكمي:

ينطلق مشروع النموذج البديل من الإيمان ـ كما أشرنا سابقاً- بإنسانية مشتركة تتعدد ابعادها و يتنوع عطاؤها وتتمايز أشكالها، وهو ما يجعل المعرفة ذات طبيعة إنسانية مركبة وجوانية ، مستعصية على الرصد الظاهري البراني من خلال النماذج الكمية والسلوكية المتداولة في العلوم الطبيعية، لذا فإن إدراك خصوصية التركيبة الإنسانية بكل ثراءها وتنوعها، يحتاج إلى نموذج اجتهادي توليدي، فالنموذج التراكمي الخطي يصبح ضيقاً عتيقاً، لا يصلح للتعامل مع البشر"، فهو يفترض أن ثمة نقطة واحدة تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أمة واحدة"[2]، في حين أن الله جعل الناس شعوباً وقبائل ليتمايزوا، ثم ليتعارفوا على قاعدة من الإنسانية المشتركة لا الإنسانية الواحدة.

5/2-يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر:

يقوم النموذج البديل على الرؤية الفضفاضة في مقابل الرؤية الواحدية الصلبة، ولذا لا يطمح النموذج إلى أن يصل إلى وضع قوانين صارمة، ولا إلى إعطاء إجابات موضوعية نهائية، كما أنه لن يصل إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما لن يسقط في الذاتية التامة، فلا الموضوعية المتلقية مجدية، ولا الذاتية المغلقة مجدية كذلك لأنهما "

1عرفان، فتاح عبد الحميد، معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ضمن كتاب نحو نظام معرفي إسلامي، تحرير، فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الأردن،ط1، 2000،ص 159
2 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 110

حالتان مستحيلتان"[1] ، وبدلاً عنهما (أي الذاتية والموضوعية)، يقترح المسيري "**الاجتهاد**"[G] آلية معرفية ومنهجية بديلة (وهو نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين)[2]، يؤمن أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء، لأن محاولة المعرفة الكاملة مستحيلة، فعقل الإنسان محدود وفعال: محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعال فلا ينسخ كل شيء، لذا يسعى عقل الإنسان إلى الوصول إلى قدر معقول من المعرفة تسمح بتفسير قدر كبير من الواقع، وعوضاً عن النزعتين المتقابلتين(موضوعي) و(ذاتي) وتماشياً مع الرؤية الاجتهادية النسبية يفضل المسيري استخدام لفظي " **أكثر تفسيرية**"و" **أقل تفسيرية**"، لأنهما تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البُعد الاجتهادي غير النهائي، في عملية رصد الواقع، ومن ثمة ضرورة الإقرار بالتواضع المعرفي إزاء الحقيقة، فلا توجد حقيقة مطلقة يمكن للإنسان الوصول إليها، فضلاً عن ادعاء حيازتها واحتكارها، وهذه النسبية الإنسانية، والمحدودية المعرفية الإدراكية، هي نتيجة حتمية لثنائية الخالق والمخلوق أو ما يطلق عليه المسيري (النسبية الإسلامية) التي تؤمن بأن الله هو الثابت الوحيد الذي لا يعتريه التغيير، ولا يمسه التبديل أو النقص فهو المطلق، وعليه فهو الذي يحيط بكل شيء علما"[3]، وهذا يعني أن الحقيقة المطلقة والكاملة لا يمتلكها إلا الله، أما نحن البشر فلا نعرف إلا جزءاً من الحقيقة، والنسبية الإسلامية كما يتصورها المسيري لا تؤدي إلى العدمية، ولا إلى التعددية المفرطة، فهي نسبية داخل إطار لا تمتد إلى المرجعية النهائية، ولا تؤدي إلى أن يصبح العالم بلا معنى و بلا مركز، أو إلى "عالم أملس" بتعبير المسيري.

6/2-لايوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع:

هدف النموذج المعرفي البديل ليس التحكم الكامل والسيطرة المطلقة على كل شيء في الكون ، وذلك بزعم أننا أسياد الكون والمالكين الحصرين لكل ما فيه من ثروات ومن

---

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص111

G يسميها المسيري في بعض مؤلفاته "الموضوعية الاجتهادية"، **وإن في ذلك تناقضاً واضحاً** وقع فيه المسيري، فهو من جهة **يرفض** فكرة الموضوعية**رفضاً مطلقاً**، ومن جهة ثانية يقترح "الموضوعية الاجتهادية بديلاً عن الموضوعية المتلقية".

انظر: المسيري، عبد الوهاب، الثقافة والمنهج، **مصدر سابق ص248**

2 المسيري ،عبد الوهاب، المصدر نفسه، **ص 111**

3 المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور و**الثمر، ص 238**

مخلوقات، فالله تعالى من خلال هذه الرؤية (النموذج البديل) خلقه الله وكرمه لتحقيق مهمة الاستخلاف، كما أن كل شيء في الكون من حيوان أو جماد قد ناله نصيب من التكريم كذلك، ولذا فإن مهمة الإنسان ليس التحكم المطلق الذي أدى في النموذج المادي الغربي إلى كوارث بيئية جراء التجارب الكيميائية والنووية، وإلى إمبريالية شرسة خربت الأرض وأهلكت الحرث والنسل، ولذا فإن النموذج البديل سيحاول الاستفادة من الكون والاتزان معه وإعماره والمحافظة عليه.

7/2-لا اختزال ولا تصفية للثنائيات:

ينطلق النموذج البديل من رؤية كلية ونهائية للإنسان والكون، ولذا لن يسعى هذا النموذج إلى اختزال الواقع في عناصره البسيطة، أو يحاول تصفية الثنائيات الموجودة فيه، لأنها صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة) والعلاقة القائمة بين هذه الثنائيات هي علاقة تفاعلية تكاملية، يتداخل فيها العام في الخاص والكلي في الجزئي والمطلق في النسبي، إذ لن يكون هناك تركيز على جانب دون آخر أو تصفية لطرف لمصلحة طرف من الاطراف، " فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط، وهو ليس كلاً عضوياً مصمتاً، وإنما هو كُل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة"[1]، وثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع، هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق، وهي كما يصفها المسيري **(ثنائية فضفاضة)** تكاملية إذ " أن الإله مفارق للعالم إلا أنه لم يهجره ولم يتركه وشأنه "[2]، وهذا في مقابل الثنائية الصلبة التي تميز النموذج المعرفي الغربي، والتي تؤول في الأخير إلى فكرة الصراع والتناحر، وهي سمة الحضارة الغربية القائمة على الصراع الأزلي بين المكونات الإثنينية والوحدات الثنائية إلى أن يفني أحدهما الآخر.

1المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 113
2 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج3، ص28

8/2- رفض الواحدية السببية:

يرفض النموذج البديل أية محاولة لتفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي وهو افتراض قائم على أن لكل ظاهرة (طبيعية أم إنسانية- بسيطة أم مركبة) سبباً واحداً واضحاً ومجرداً، و بأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية، ينعتها المسيري بـ **"السببية الصلبة أو المطلقة"**، التي تؤدي إلى التفسيرية الصلبة المطلقة، بمعنى أن يحاول الإنسان التوصل إلى الصيغة/ القانون العام الذي يفسر كل شيء، ويرد الجزئيات رداً حتمياً للكليات دون تمييز أو إدراك للمسافات بين الأشياء، لكن هذه الواحدية السببية (المطلقة) تفشل في إدخال العالم (الطبيعة- الإنسان) في شبكة السببية الصلبة نظراً للفوارق والتمايزات الواضحة، وبدل الواحدية السببية يقترح المسيري مبدأ **السببية الضفاضة** أو **مبدأ التعددية السببية** التي تنبع من الإيمان بتعقد الظواهر الطبيعية والإنسانية وتركيبيتها واستحالة ردها إلى عنصر (مادي) واحد وبسيط، ومن هنا يجب أن ننظر إلى الظاهرة في أبعادها المتعددة والمتكاملة والبحث فيها عن العناصر الأكثر فعالية دون الادعاء بأن أحدها أكثر فعالية من الآخر، وهي سببية فضفاضة تؤدي فيها المقدمات إلى النتائج، لكن ليس بشكل حتمي وقطعي.

9/2- الهيكل المصطلحي:

يتضمن بناء النموذج المعرفي البديل وضع جهاز مفاهيمي وشبكة من المصطلحات تعبر عن الرؤية الكلية لهذا النموذج، فمثلا مصطلح الثنائية الإنسانية الطبيعية، تعني بالضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية خاصة ما يتعلق منها بالاستعارات العضوية والمادية مثل : الكون كالساعة، أو الإنسان حيوان جنسيأو مصطلح الأنثى في مقابل مصطلح المرأة وغيرها.

أ-**البحث عن المصطلح التركيبي:** النموذج البديل يهدف الى البحث عن المصطلح التركيبي، وليس مجرد الدقة الكمية فحسب، والتركيب لا يعني عدم الدقة، وإنما يعني محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من عناصر الظاهرة ومكوناتها دون تبسيط أو اختزال.

ب-**استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية:** لا يرفض المشروع البديل استخدام الصور المجازية، فالمجاز ليس مجرد زخرفة بلاغية وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان للتعبير عن الحالات التي لا يمكن للغة العادية أن تصفها أو تحيط بها، فالمجاز يؤكد الثنائية ويرسم المسافات بين العناصروالأشياء وينفي الحلولية ووحدة الوجود.

ج- **البحث عن المقولة الوسط:** وهي تنبع" من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركب"[1] تتداخل فيه العناصر وتتشابك فيه الجزئيات برغم استقلالها، فلا يوجد بداية حادة ولا نهاية حادة، ولذا يلجأ إلى المقولة الوسط التي تأخذ من هذا وذاك و**" موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"** تحفل بمثل هذه المقولات الوسطية فمثلاً : بين ثنائية " الرفض اليهودي للصهيونية" و" الإذعان اليهودي لها" يوجد " التملص اليهودي" وبين " العداء لليهود" " والتحيز لهم" يوجد " التحامل عليهم " و" عدم الاكتراث بهم" [2]، وهناك بدلاً من عضوي /آلي نجد تكامل غير عضوي وبدلاً من ذاتي / موضوعي نجد أكثر تفسيرية أو أقل تفسيرية، وبدلاً من جزء لا يتجزأ نجد جزء يتجزأ وهكذا دواليك.

د- **تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب مع الظاهرة:** بدلاً من محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائما، والذي ينتهي غالباً إلى الجبرية الرياضية ولعل مصطلح " الجماعات اليهودية " المركب مقابل مصطلح " اليهود" البسيط ، وهو مثال على هذا التوجه، فهو مصطلح يحاول أن يشير في ذات الوقت إلى قدر من الوحدة وإلى قدر أكبر من عدم التجانس.

10/2- إدخال وحدات جديدة تنبع من الرؤية الإسلامية:

يترتب عن مسعى بناء جهاز المفاهيمي للنموذج البديل فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل، تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية، وذلك تشجيعاً للعقل العربي على أن يتجاوز التلقي وينطلق إلى الإبداع من خلال تجربته الحضارية ومعجمه الحضاري

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، ص 115
2المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود اليهودية، مج 1،ص 48

الخاص، من مثل ذلك: اعتبار الأسرة وحدة أساسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي، وهو ما يعطي آفاقاً واسعة للتحليل.

تلك هي بعضاً من سمات وملامح النموذج المعرفي البديل الذي يقترحه المسيري، قد نجد تداخلاً كبيراً بين بعض عناصره، كما نجده يضع بعضها تحت عناوين مختلفة تصب كلها في النهاية في محددات ومنطلقات وركائز النموذج المعرفي الحداثي العربي الإسلامي ذو الصبغة الإنسانية الذي يتوجه لا للمسلمين فحسب وإنما لكل العالم محاولاً من خلاله تجاوز قصور التفسير الغربي للظاهرة الإنسانية، مع الاستفادة والانتفاع من مكامن ونقاط القوة في منظومته الحداثية، مرتكزا في بناء النماذج على إعادة قراءة التراث الفكري الإسلامي في ضوء رؤية كلية تعيد للإنسان مركزيته وفاعليته وتفتح أمامه آفاق الاجتهاد والابداع دون وصاية أو نظرة سلبية تسلطية.

يمكنني تلخيص ما تطرقت إليه في الفصل الثاني من هذا البحث في النقاط الأتية:

أولاً: يؤكد المسيري على الصلة الوثيقة بين مفهوم التحيز وفكرة النماذج المعرفية، فهما بحضورهما المكثف في كتابات المسيري يشكلان الأرضية الفكرية التي تأسست وانطلقت منها كل الاجتهادات والمشاريع التي عرف بها المسيري.

ثانياً: النموذج وجمعها نماذج وهي كلمة فارسية معربة تعني مثال الشيء. والنموذج عند المسيري "هو صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحياناً يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع".

ثالثا: النموذج المعرفي عند المسيري هو ذلك النموذج الذي يحاول الوصول إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني، وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسيةهي: الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان.

رابعاً: استخدم المسيري النماذج المعرفية كأداة تحليلية تمكنه تفسير جزئيات الواقع لا بوصفها مجموعة من العلاقات المتناثرة، وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية. واستخدام النماذج كأداة تحليلية عند المسيري هو نتيجة لرفضه للموضوعية المتلقية وفكرة العقل السلبي.

خامساً: ترتبط فكرة النموذج المعرفي عند المسيري بمشروع نقد النموذج المعرفي الغربي الذي يصفه المسيري بأنه عقلاني، نفعي، مادي. وهو نموذج له تحيزاته التي من بينها: التحيز للطبيعي المادي، التحيز ضد الغائية والابعاد الأخلاقية، التحيز للعام على حساب الخاص، التحيز للمحسوس والبسيط والموضوعي، التحيز للدقة، التحيز للتقدم المادي.من هنا يمكن نقد النموذج الغربي بوصفه نموذج معاد للإنسان وبالتالي رفض رؤيته المادية واقتراح نموذج إسلامي إنساني بديل يرتكز على الهوية الإسلامية.

الفصل الثالث: النماذج المعرفية دراسة تطبيقية

المبحث الأول: النماذج المعرفية في ضوء موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

المبحث الثاني: نقد التحيز عند المسيري

المبحث الثالث: في أفق إشكالية التحيز ونقد النماذج المعرفية

المبحث الأول

النماذج المعرفية في ضوء موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية

يُعنى هذا الفصل، بالتعرف على النماذج المعرفية (التحليلية) الأساسية التي رصدها عبد الوهاب المسيري وطورها، ضمن عمله الموسوعي وسفره الضخم "اليهود واليهودية والصهيونية"، وهي النماذج الثلاثة :**الحلولية الكمونية- العلمانية الشاملة- الجماعات الوظيفية**". وسنتطرق في هذا الإطار، الى أهم سمات وملامح تلك النماذج وكيفية بناءها وأبرز وجوه تطبيقاتها.

وقبل الولوج في الجانب التطبيقي من هذا البحث، سأحاول التوقف ــ ولو بشكل مختصر ــ عند الظروف والدوافع المعرفية التي اكتنفت كتابة الموسوعةوسأقدم نبذة مختصرة عن مضمون الموسوعة ومحتوياتها النظرية والتطبيقية

1ـ التعريف بالموسوعة:(ظروف كتابتها، محتواها وقضاياها النظرية والفكرية)

صدرت **"موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية :نموذج تفسيري جديد"** عن دار الشروق المصرية عام 1999، في ثمانية مجلدات ضخمة.

تعالج هذه الموسوعة إشكالية هامة أثارت جدلًا فكرياً كبيراً عبر التاريخ، وهي قضية اليهود واليهودية والصهيونية،"إذ تحاول دراسة مختلف جوانب تاريخ العبرانيين في العالم القديم، وتواريخ الجماعات اليهودية بامتداد بلدان العالم، وتعدادها وتوزيعاتها وسماتها الأساسية وهياكلها التنظيمية، وعلاقات أفراد الجماعات اليهودية بالمجتمعات التي يوجدون فيها وبالدولة الصهيونية "[1]، وتغطي الموسوعة كذلك أشهر الأعلام من اليهود (مثل موسى بن ميمون)، وغيراليهود ممن ارتبطت أسماؤهم بتواريخ الجماعات

1المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية واليهودية، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2009،ص 32

اليهودية (مثل نابليون وهتلر)،كما تتناول الموسوعة كل الجوانب المتعلقة بتاريخ اليهودية وفرقها وكتبها الدينية وطقوسها وشعائرها وأزماتها في العصر الحديث، وعلاقتها بالصهيونية وبمعاداة السامية. كما تتناول الموسوعة كل الجوانب المتعلقة بتاريخ الحركة الصهيونية ونشاطاتها ومدارسهاواعلامها.

إنها موسوعة شاملة ومتكاملة، وهي تعد إلى جانب ذلك أول موسوعة نقدية تفكيكية عن اليهود واليهودية والصهيونية يكتبها باحث غير يهودي.

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن حيال هذه الموسوعة الضخمة والفريدة هو:

ما هي الظروف والدوافع التي احاطت بكتابة هذه الموسوعة؟ وما هو الجديد الذي حملته في منهج كتابتها وفي مضمونها؟

تحدث المسيري عن ظروف ودوافع كتابته للموسوعة، ضمن مؤلفه (رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر)، حيث تعرض لمسألة علاقته الفكرية بالصهيونية وكيف بدأ توجهه نحو الاختصاص في دراسة اليهود واليهودية والصهيونية قائلاً: " **بينما كانت رؤيتي الفكرية، ونماذجي التحليلية تتشكلان، كانت الصهيونية قد بدأت تتحول إلى الانشغال الفكري، والسياسي الأساسي في حياتي**"[1]، وإن كان المسيري يرجع جذور هذا الاهتمام إلى مراحل طفولته الأولى، حيث كانت تقام في بلدته دمنهور احتفالات سنوية بمناسبة مولد الولي اليهودي (سيدي ابي حصيرة)،كما يتذكر وجوه بعض اليهود الذين كانوا يقيمون بين المصريين، حتى قيام تاريخ احتلال اليهودلأرض فلسطين سنة 1948م.

لكن البداية الفعلية الواعية بالمسألة الصهيونية، كانت بعد رحلة المسيري، إلى الولايات المتحدة الامريكية، وتخصصه في دراسة الأدب الانجليزي المقارن، حيث يرى المسيري في الحركة الصهيونية أنها:" جزء من التشكيل الحضاري الغربي وتاريخ

1المسيري، عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، مصدرسابق ص 361

الأفكار في الغرب "[1]، وقد عبر المسيري عن هذه اللحظة التاريخية بقوله: " **أن معركتي مع الصهيونية بدأت في الغرب ولم تبدأ في الشرق، ومن ثم رأيتُها باعتبارها ظاهرة استعمارية غربية لا تختلف كثيراً عن الظواهر الاستعمارية الأخرى التي افرزتها الحضارة الغربية**"[2]

يتناول المسيري، العديد من الوقائع التي خاضها، والاحداث التي عايشها، والتي ساهمت جلها أو بعضها في أن يقرر التخصص في الصهيونية، ويتحول عن دراسة الأدب الانجليزي والامريكي المقارن إلى الكتابة عن اليهود واليهودية والصهيونية.

بدأ المسيري الكتابة عن الصهيونية، فنشر أول دراسة عن إسرائيل في كتيب صغير بالإنجليزية عام 1966 بعنوان: إسرائيل قاعدة للاستعمار الغربي (Isroel :Bse of westermlperlialism)، ثم صدرت له أول دراسة جادة وعميقة بعنوان: نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني"، نشرها مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام 1977، وهي دراسة ليست ذات طابع سياسي وإنما لها بُعد معرفي فلسفي، ونظراً لأن الكتابة عن الصهيونية عادت ما تصطدم بمصطلحات ومفاهيم غير مألوفة تحتاج إلى توضيح وشرح، قرر المسيري وضع مسرد بالمصطلحات التي تضمنها كتابه السابق، ولكنه اكتشف أثناء كتابته لهذا المسرد أن المفردات التي ترد في الخطاب السياسي العادي، حينما ترد في الخطاب السياسي الصهيوني تكتسب معنى ومضموناً مختلفين عن مضمونها ومعناها العادي، مثل كلمة (شعب) أو(أحزاب) أو (الديمقراطية الاسرائيلية)، فانقلب المسرد إلى موسوعة صغيرة، وانقلبت الموسوعة الصغيرة إلى موسوعة من مجلد واحد صدرت عام 1975 بعنوان:" موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية"، لتتطور هذه الموسوعة بعد ذلك إلى موسوعة تفكيكية، ثم انتهت إلى موسوعة تفكيكية تأسيسية، صدرت في حوالي ثمانية مجلدات تحت عنوان : **موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية: نموذج تفسيري جديد".**

1المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 371
2المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية واليهودية، تحرير سوزان حرفي، مصدر سابق،ص 23

مشروع الموسوعة، كما قدمه المسيري لم يكن الغرض منه مجرد "موسوعة معلوماتية " تحاول توفير المعلومات للقارئ عن طريق ترجمتها ومراكمتها من المراجع والصحف الأجنبية والعربية، وإنما هي موسوعة تأسيسية تعرض نماذج تحليلية مترابطة، ومصطلحات بديلة، وبرنامجاً بحثياً جديداً في الموضوعات اليهودية والصهيونية والإسرائيلية"[1].

1/1ـ محتويات الموسوعة وقضاياها النظرية والفكرية:

الموسوعة عبارة عن ثمانية مجلدات، يضم كل مجلد من المجلدات الثمانية عدة أجزاء ويضم كل جزء عدة أبواب، ويضم كل باب عدة مداخل، وعدد مداخل الموسوعة ألفين وثلاثمئة مدخل، والموسوعة مرتبة حسب التصنيف الموضوعي، كما يوجد في المجلد الثامن فهرس ألفابي عربي بكل مداخل الموسوعة.

خصص المسيري المجلد الأول لتحديد الإطار النظري للموسوعة، وقام بدراسة العديد من الإشكاليات النظرية، التي لها علاقة باليهود واليهودية والصهيونية وعلى رأسها، وفي مقدمتها: مشكلة المصطلح الغربي بتحيزاته الكامنة، ومن بينها:

أ-المصطلحات الغربية تنبع من المركزية الغربية، على سبيل المثال: عصر الاكتشافات وهي توحي بأن العالم في حالة غياب ينتظر الإنسان الغربي لاكتشافه.

ب- يصدر الغرب عن رؤية إنجيلية لأعضاء الجماعات اليهودية، فاليهود هم " شعب مقدس" أو" شعب مندس"، أو" شعب شاهد".

ج-انطلق الصهاينة من المركزية الغربية وعمقوها بإضافة المركزية الصهيونية وجوهر هذه المركزية هو أن اليهود كيان مستقل لا يمكن دراسته إلا من الداخل، وفي إطار مرجعية يهودية خالصة.

1المسيري، عبد الوهاب، **مصدرسابق، ص 29- 30**

د- ومن أجل تجاوز تحيزات المصطلحات الغربية واليهودية، وضع المسيري عدداً من المصطلحات التي تتسم بالتركيبية، وبقدرة تفسيرية أكبر تستند إلى مرجعية عربية إسلامية.

أهتم المسيري في المجلد الأول بنحت مجموعة من المفاهيم والمصطلحات، منها على سبيل المثال لا الحصر: التجاوز والتعالي في مقابل الحلول والكمون، والمرجعية النهائية المتجاوزة والكامنة، الحيز الإنساني، السببية الصلبة واللاسببية السائلة، الواحدية الكونية، العقلانية المادية واللاعقلانية المادية ...إلخ.

تعرض المسيري في المجلد الثاني، والذي يحمل عنوان: " الجماعات اليهودية ... إشكاليات " مجموعة من القضايا، والاشكاليات ذات صلة بالجماعات اليهودية، منها طبيعة اليهود عبر التاريخ وما يرتبط بها من المفاهيم من قبيل: " الجوهر اليهودي " والعبقرية اليهودية"، كما توقف عند هجرات أعضاء الجماعات اليهودية، وانتشارهم منذ العصور القديمة حتى العصر الحديث، مؤكداً ما عرف به العبرانيون من أنهم " شعب متجول" وقد تحدث المسيري بنوع من التفصيل عن مراحل هجرات اليهود سواء في القديم أو العصر الحديث .

أما في المجلد الثالث الموسوم بـ" الجماعات اليهودية: التحديث والثقافة"، فتحدث فيه المسيري عن ثقافة اعضاء الجماعات اليهودية، وعلاقة التفاعل بينهم، وبين الثقافة الغربية في عصور التحديث والاستنارة وما بعد الحداثة ومن ذلك العلاقة الوثيقة بين البروتستانتية من جهة والعقيدة اليهودية واعضاء الجماعات اليهودية من جهة أخرى، كما تحدث عن علاقة العلمانية بالجماعات اليهودية، وعن دورهم في ظهورها وانتشارها، كما توقف عند مفهوم التحديث و دور اليهودية فيه وعن تأثرهم به إلى جانب علاقتهم بالرأسمالية الغربية كما ذكرت الموسوعة في هذا المجلد عدداً من المفكرين والفلاسفة والعلماء والأدباء من أعضاء الجماعات اليهودية.

وجاء المجلد الرابع من الموسوعة موسوماً بـ "الجماعات اليهودية: تواريخ" خصص للحديث عن تاريخ الجماعات اليهودية في العالم الغربي وفي العالم الاسلامي قديماً وحديثاً، وقد اثار المسيري في هذا المجلد جملة من القضايا، منها الرؤية الصهيونية للتاريخ، وهي رؤية تنبع من مصدرين أساسين هما : المصدر العقدي (الحلولية اليهودية) والمصدر التاريخي (تجربة الجماعات اليهودية في شرق أوروبا).

حمل المجلد الخامس عنوان: "اليهودية :المفاهيم والفرق" ويتضمن ثلاثة أجزاء: الجزء الأول عالج بعض الإشكاليات المترابطة: مثل اشكالية الحلولية اليهودية وعلاقة العنصرية والصهيونية باليهودية"، أما الجزء الثاني فقد غطى مجموعة من المفاهيم والعقائد الأساسية في اليهودية، من قبيل : الإله والشعب المختار والنبوة والقبالاه والشعائر وغيرها. وتناول الجزء الثالث الفرق الدينية اليهودية مثل : الحسيدية*، واليهودية الاصلاحية، وقد عالج هذا الجزء قضية مهمة هي علاقة اليهودية وأعضاء الجماعات اليهودية بتيار ما بعد الحداثة (جاك دريدا، ايمانويل ليفيناس، جابيس، هاورلد بلوم وغيرهم).

وقد أكد المسيري على أن صلة هؤلاء بموروثهم العبري وثيقة*، وذهب إلى أن ثمة " تبادلاً اختيارياً" بين اليهود واليهود من جهة، وما بعد الحداثة من جهة أخرى، والسبب هو أن ثمة عناصر في اليهودية، وفي وضع اعضاء الجماعات اليهودية تجعلهم يتجهون نحو ما بعد الحداثة ويسهمون بفكرهم فيها .

كما ذهب المسيري إلى أن مجموعة من المفاهيم ما بعد الحداثية (التفكيكية) ذات أساس يهودي وتتشابه مع بعض المفاهيم القبالية، ومن هذه المفاهيم : الحضور، والتمركز حول "الموجود"، و"الاختلاف"، و"الاثر".

G**الحسيدية: كلمة مشتقة من الكلمة العبرية "حسيد" ومعناها "التقي"، وهي تستخدم في العصر الحديث للدلالة على الحركة الدينية الصوفية التي أسسها بعل شيم طوف (1700ـ 1761) وقد بدأت هذه الحركة في منتصف القرن 18م في جنوبي بولندا وجاليشيا وأوكرانيا وانتشرت منها إلى وسط بولندا وروسيا البيضاء والمجر ورومانيا حتى أصبحت عقيدة أغلبية الجماهير اليهودية في شرقي أوربا بحلول عام 1830. وهي مذهب صوفي حلولي تعد امتداد للحلولية اليهودية بمزجها بين الشعب والأرض والخالق وبمزاوجتها بين الشعب والإله. أنظر : المسيري، عبد الوهاب، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص83.**

G**قارئ الموسوعة سيكتشف فيها قدرة المسيري على ربط إنتاجات الفلاسفة من اعضاء الجماعات اليهودية بالتراث اليهودي، وكمثال على ذلك: عالم النفس الشهير سيجموند فرويد. أنظر: البعد اليهودي في رؤية فرويد، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،مج3، ص455**

وخصص المسيري المجلد السادس للحديث عن الصهيونية فتوقف عند مفهوم الصهيونية وتياراتها وتناول تاريخها وتاريخ المنظمة الصهيونية العالمية التي تأسست عام 1897م، وتحدث عن هيكلها التنظيمي وعن اللوبي اليهودية .

وخُصص الجزء الرابع والأخير ـ من المجلد السادس- للحديث عن موقف الصهيونية وإسرائيل من الجماعات اليهودية في العالم، وعن موقف هذه الجماعات من الصهيونية أما المجلد السابع فقد خصصه لدراسة اسرائيل لدولة الصهيونية الوظيفية، ويتألف هذا المجلد من خمسة أجزاء تعالج القضايا التالية:

إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية، والدولة الاستيطانية الإحلالية والعنصرية الصهيونية والإرهاب الصهيوني، وأزمة الصهيونية والمسألة الإسرائيلية .

وخُصص المجلد الثامن للملاحق والفهارس : إذ تضمن العناوين التالية: آليات الموسوعة، تعريفات المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ثبت تاريخي بأهم الأحداث في تاريخ البشرية عموما والأحداث التي تخص فلسطين والجماعات اليهودية في العالم فهرس موضوعي: فهرس شامل بمحتويات الموسوعة مرتبة حسب ورودها في الموسوعة، أي موضوعياً : المجلدات والاجزاء والابواب والمداخل، فهرس الفبائي عربي، مؤلف الموسوعة، المشرف عليها، فهرس ألفابي انجليزي .

بقي أن نشير إلى أنه بعد أربع سنوات من صدور هذه الموسوعة، أصدر المسيري نسخة موجزة في جزأين كبيرين [1]

1المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003، الموسوعة الموجزة في جزأين .

2/1- منهج الموسوعة وأهدافها:

يقصد بالمنهج هنا تلك الخطوات الاجرائية أو الطرائق المنهجية التي اتبعها المسيري في إعداد موسوعته وتحقيق أهدافها، وهي تشمل الخطوات التالية:

أ- تقدم الموسوعة رؤية تاريخية جديدة للعقيدة اليهودية والجماعات والحركات الصهيونية أكثر تفسيرية وتركيبية من تلك الرؤية الغربية التقليدية، والرؤية الجديدة هذه تضع تواريخ الجماعات اليهودية في مختلف انحاء العالم في إطار التاريخ الإنساني العام كما تربط تاريخ الصهيونية، بتاريخ الفكر الغربي والامبريالية الغربية .

ب-التعريف الدقيق بالمفاهيم والمصطلحات المتداولة والتأريخ لها من منظور جديد وابراز جوانبها الاشكالية مثل ما فعل مع مصطلح العلمانية وغيره.

ج-اسقاط المصطلحات المتحيزة، واحلال مصطلحات أكثر حياداً وتفسيرية محلها فتم استبعاد مصطلح " الشعب اليهودية " الذي يفترض أن اليهود ويشكلون وحدة عرقية ودينية وحضارية متكاملة، وحل محله مصطلح " الجماعات اليهودية".

د- يؤكد المسيري بأن الهدف من إعداد الموسوعة وهو توفير الحقائق التاريخية المعاصرة عن الظواهر اليهودية والصهيونية، وتقديم رؤية جديدة للموضوعات التي تغطيها، و محاولة تطوير خطاب تحليلي لوصف الظاهرة اليهودية والصهيونية، يبتعد عن الخطابات الأخلاقية والقانونية والإعلامية التي تهيمن على الفكر العربي، فالخطاب التفسيري الذي يقترحه المسيري " ينطلق من دراسة دقيقة لتفاصيل الواقع ثم يطرح نموذجا له"[1] .

والخطاب التفسيري المقترح يسترجع البُعد التاريخي لهذه الظاهرة من ناحية كونها ظاهرة تاريخية اجتماعية، يمكن فهمها والتعامل معها.

1المسيري، عبد الوهاب، الصهيونية واليهودية، مصدرسابق،ص 35

يتبنى المسيري في دراسته للظاهرة اليهودية والصهيونية ما يسميه بـ"الخطاب التحليلي التفسيري" الذي يتميز عن كل أنواع الخطاب الأخرى (الخطاب التآمري، الخطاب الدعائي، الخطاب النفسي، الخطاب النصوصي) التي تهدف - حسب رأيه – "إلى كشف الصهاينة أو فضحهم أو التشهير بهم أو حشد الجماهير وتجنيدهم ضدهم. فالخطاب التحليلي التفسيري لايهدف إلى أي من الأهداف السابقة، وإنما يهدف إلى تعميق رؤيتنا للعدو حتى نعرفه في تركيبيته وبالتالي تزداد قدرتنا على تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية والتنبؤ بها"[1]

ويرتكز الخطاب التحليلي التفسيري الذي يتبناه المسيري على الرؤية النماذجيةفالتحليل التفسيري الذي يعتمد على النموذج كأداة تحليلية من شأنه أن يجنب الباحث الرصد الموضوعي والحشد المعلوماتي الذي يفتقد للتنظيم والتصنيف والتحديد والمقدرة التفسيرية العالية، والهدف من اتخاذ الدراسة من خلال النماذج التحليلية هو "أن نقرأ النصوص الصهيونية بحذر شديد، وأن نحاول الوصول إلى المفاهيم الكامنة وراء المصطلحات والنماذج الإدراكية"[2]

بالتالي، يمكن القول بأن الهاجس المنهجي والتاريخي الذي شغل المسيري في موسوعته هو: كيف نتمكن من دراسة الشأن اليهودية والصهيوني دون أن نسقط ضحية لسيطرة المقولات الغربية ، ومن دون أن نجرد أعضاء الجماعات اليهودية من سياقها التاريخي والسوسيولوجي، ودون تحيزات الأخرين سواءً مع اليهود أو ضدهم.

2- النماذج المعرفية الأساسية في الموسوعة:

طورت الموسوعة ثلاثة نماذج تفسيرية أساسية هي: " الحلوليةالكمونية الواحدية – العلمانية الشاملة- الجماعات الوظيفية".

1المسيري، عبد الوهاب، في الخطاب والمصطلح الصهيوني - دراسة نظرية وتطبيقية - ، دار الشروق، مصر،ط2، 2005ص7
2المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص21

ويشير المسيري إلى أن هذه النماذج هي أدوات تحليلية إجرائية ذات قيمة تفسيرية تندرج جميعها تحت " النموذج المعرفي التحليلي المركب الذي يبتعد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد"[1]، و في ما يأتي وصف موجز للنماذج المعرفية الثلاثة:

1/2-الحلوليةالكمونية الواحدية:

يعني مصطلح " **الحلولية** " وهو ترجمة للكلمة الانجليزية **infusion**، أن الإله والعالم ممتزجان، وأن الإله والقوة الداخلية الفاعلة في العالم (الدافعة للمادة الكامنة فيها) هما شيء واحد، وأن هناك جوهراً واحداً في الكون، ولذا تتسم المذاهب الحلولية بالواحدية الصارمة وانكار الثنائيات الفضفاضة التكاملية "[2].

ويرى المسيري أن ثمة تضاداً بين التوحيد والحلوليةالكمونية، إذ " التوحيد هو الإيمان بإله واحد قادر فاعل عادل، قائم بذاته واجب الوجود، منزه عن الطبيعة والتاريخ والإنسان، بائن عن خلقه، مغاير للحوادث، فهو مركز الكون المفارق له الذي يمنحه 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"[3].

أما الحلوليةالكمونية، فهي الإيمان بإله حال كامن في الطبيعة والإنسان والتاريخ أي أن مركز الكون كامن فيه **(كامن immonence)**، وهو بحلوله هذا يلغي أي حيز إنسانياً كان أم طبيعياً، ومن ثم فإن التوحيد هو عكس الحلوليةالكمونية الواحدية، أما الواحدية في هذا السياق أو وحدة الوجود فهي تعني أن كل الموجودات هي الإله، وأن الإله هو كل الموجودات، وأن الإله هو العالم وأن العالم هو الإله"[4].

ويرى المسيري أن الصراع بين النموذجين – التوحيدي والحلولي الكموني- يشكل التوتر الأساسي في اليهودية (وفي كل الأديان) فهو تعبير عن تناقض إنساني أساسي يسم

1المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مج 1، ص 35
2 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 182
3 المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 198
4المسيري، عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص 182

إنسانيتنا المشتركة، يأخذ شكل النزعة الجنينية وهي الرغبة في فقدان الهوية والالتحام بالكل والتخلي عن الوعي وعن المسؤولية الخلقية، في مقابل النزعة الإنسانية والربانية (وهي أن يؤكد الإنسان هويته الإنسانية المستقلة عن الطبيعة ويتحمل المسؤولية الخلقية عن هذا الوضع .ومن خلال نموذج الحلوليةالكمونية استطاع المسيري أن يؤرخ العقيدة اليهودية ولتصاعد معدلات الحلوليةالكمونية فيها، إلى أن سيطرة **القبالاه*** عليها تماماً ومن هنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان ممثل الإنسانية المشتركة في واقعها المأساوي والملهاوي، وفي مقدرته الهائلة على تجاوز عالم المادة وعلى الغوص فيه.

2/2-العلمانية الشاملة:

العلمانية الشاملة- في تصور المسيري – هي رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات(الميتافزيقية) بكل مجالات الحياة، فإما أن تنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، وأما تهمشها في أحسنه وترى العالم باعتباره مادياً زمانيا كل ما فيه في حالة حركة، زمن ثم فهو نسبي و يتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية(الحواس والواقع المادي مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً)، ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة فهو إنسان طبيعي/مادي) والطبيعة (مادة في حالة حركة دائمة) وهذه العلمانية الشاملة تختلف، في نظر المسيري عن العلمانية الجزئية التي هي مجرد رؤية جزئية للواقع (براغماتية إجرائية)، لا تتعامل مع الابعاد الكلية والنهائية، ومن ثم لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد وهو ما يعبر عنه بعبارة " فصل الدين عن الدولة"، وهذه الرؤية الجزئية لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات، لذا لا تتفرع عنها منظومات أخلاقية ومعرفية، ويسميها المسيري كذلك بـ " **العلمانية الإنسانية**".

G القبالاه: هي التراث الصوفي اليهودي الحلولي، والقبالاه ذات طابع حلولي كموني غنوصي متطرف، وقد سيطر الفكر القبالي على التفكير الديني اليهودي منذ القرن السادس عشر، واشد انواع القبالاهحلولية وتطرفاً، القبالاهاللوريانية، نسبة إلى اسحاق لوريا، ومن أهم كتب القبالاه كتاب الزوهار- انظر: المسيري، عبد المالك، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مج 8، ص30

ويوظف المسيري نموذج العلمانية الشاملة في دراسة المسألة اليهودية ليخرجها من سياق الاقليات ويضعها في سياق التشكيل الحضاري الغربي، يقول المسيري في هذا الصدد " وقد طبقنا هذا النموذج ـ يعني العلمانية الشاملة-على اليهود باعتبارهم حالة محددة أقلية إثنية دينية تعيش في عصر العلمانية الشاملة، ومن هنا يظهر اليهودي باعتباره الإنسان الغربي الحديث، وما يحدث له (من اندماج و دمج و تدجين وتوظيف وتنشيط علمنة وإبادة) هو ما يحدث للملايين من البشر في العصر الحديث وهو إنسان يعيش في عصر أزمة الحداثة (ما بعد الحداثة)"[1].

3/2-الجماعات الوظيفية:

وظف المسيري نموذج الجماعات الوظيفية لدراسة وضع الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وضع الأقليات المماثلة في الحضارات الأخرى(الصينيون في جنوب شرق آسيا والهنود في افريقيا مثلا)، أي أن دراسة الحالة هنا أخذت شكل دراسة أعضاء الجماعات اليهودية في إطار علم اجتماع الأقليات والجماعات التجارية الهامشية والجماعات الاثنية. ويطلق عليها المسيري مصطلح (جماعة المتعاقدين الهامشيين الغرباء)، والجماعات الوظيفية: هي مجموعات بشرية صغيرة يقوم المجتمع بإسناد وظائف شتى إليها يرى اعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، قد تكون هذه الوظائف مشينة في نظر المجتمع ولا تحظى بالاحترام في سلم القيم السائدة (التنجيم، البغاء، الربا)، وقد تكون متميزة (الطب، القتال)، وقد يتطلب الاضطلاع بها الحياد والتعاقدية"[2]

ويعد مفهوم الجماعة الوظيفية نموذجاً تركيبياً مكثفاً ذا مقدرة تفسيرية عالية تفوق مثيلاتها في كثير من النماذج التفسيرية مثل: مفهوم الطبقة، ومفهوم الجماعة الوسطية.

ويستخدم المسيري الجماعات الوظيفية للتدليل على أن المجتمع الغربي قام بحوسلة اليهود (تحويلهم إلى وسيلة) داخله تماماً على هيئة جماعة وظيفية مالية.

1 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودي، والصهيونية، مصدر سابق، ص 37
2 المسيري، عبد الوهاب، مقدمة لدراسة الصراع العربي الاسرائيلي، دار الفكر، دمشق دار الفكر بيروت، ط1، 2002، ص45

حتى ارتبط اسم اليهود بدور المرابي والتاجر الطفيلي الذي اضطلع به اليهود وحدهم تقريباً، وقد اصبحت كلمة (تاجر)، أو كلمة (مرابي) مرادفة لكلمة (يهودي) وقد عرفت جميع المجتمعات البشرية تقريباً ظاهرة الجماعات الوظيفية، ومع هذا فإنها ظاهرة أخت شكلاً أكثر حدة في الحضارة الغربية، ويمكننا القول بأن السمات الأساسية للجماعات الوظيفية وطبيعة علاقتها بالمجتمع المضيف تتضح بشكل متبلور في الجماعات اليهودية في العالم الغربي، وهي تتخذ السمات التالية:

- التعاقدية (النفعية والحياد والترشيد والحوسلة)

- العزلة والغربة والعجز

- الانفصال عن المكان والزمان والاحساس بالهوية (الوهمية)

- ازدواجية المعايير

- الحركية

-التمركز حول الذات والتمركز حول الموضوع

وتجدر الإشارة إلى أن توظيف نموذج الجماعات الوظيفية كما ورد عند المسيري يلتقي في بعض عناصره وتجلياته مع ما قام به كلاً من ماكس فيبر وكارل ماركس وابراهام ليون، وهو كذلك نموذج كامن في كثير من الموضوعات الأدبية والفلسفية والتاريخية.

يرى المسيري أن كل نموذج من هذه النماذج الثلاثة (الحلوليةالكمونية، العلمانية الشاملة، الجماعات الوظيفية) له استقلاله عن النموذجين الآخرين، وكل سياق له آلياته وحركيته وسماته، لكنها رغم استقلالها تتلاقى وتتقاطع ولعل النقطة المشتركة بين كل هذه النماذج أنها "واحدية تنكر التجاوز وتلغي الثنائيات الفضفاضة والحيز الإنساني "[1] .

1 المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدرسابق،مج 1، ص 38

فالحلولية هي رؤية للواقع ترى أن الإله قد حل بالعالم وتوحد به فأصبح الإله والإنسان والطبيعة شيئاً واحداً، والعلمانية الشاملة ترى أن العالم يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة لتظهر الواحدية المادية، أما الجماعات الوظيفية فأنهم يعرفون في ضوء وظيفتهم لا في ضوء إنسانيتهم، ومن ثم أبعادهم الإنسانية الأخرى يتم انكارها لتظهر الواحدية الوظيفية، قيمة محور واحد مشترك وسمة أساسية هي " الواحدية الكاملة" التي تتبدى الجماعات الوظيفية أساساً على مستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية الشاملة فإنها تتبدى على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

المبحث الثاني

نقد إشكالية التحيز عند المسيري (تحيز التحيز)

تُعد إشكالية التحيز(فكرة التحيز)- كما عالجناها في الفصل الأول- إشكالية محورية في المشروع الفكري لــ عبد الوهاب المسيري، وهي أحد المداخل الأساسية في فهم رؤيته المنهجية واستيعاب مضامينها.

ويؤدي القول بالتحيز- عند المسيري- إلى الإقرار بعدم حيادية وموضوعية العلوم والمعارف الإنسانية إجمالاً والمعارف والعلوم الغربية خصوصاً، فالمناهج والأدوات والنماذج المستخدمة في صناعة المعرفة الإنسانية تعبر عن وجود مجموعة من القيم والمعايير الكامنة المستترة التي توجه الباحث في مسار بحثه أو في نتائجه.

غيَر أن هذه الفكرة أو الإشكالية قوبلت، بالعديد من التعقيبات والردود التي تقدم بها طائفة من العلماء والمفكرين، تراوحت بين التأصيل للفكرة عند البعض وبالتأييد والمناصرة عند البعض الآخر وبالتحفظ أو الرفض عند آخرين.

1- تأصيل فكرة التحيز:

ذهب بعض الباحثين* المعاصرين، إلى أن إشكالية التحيز إشكالية فرعية ارتبطت بوحدة العلوم وبإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقد عالجها بالأصالة جّل الفلاسفة والعلماء الغربيين أمثال: كنط ، وأوجست كونت، وكارل بوبر، ودلتاي وغادامير وغيرهم، معالجة مستفيضة، وعالجها بالتبعية مجموعة من الدارسين العرب وذلك تحت مسميات كثيرة منها: إشكالية عالمية أو محلية العلوم، وإشكالية خصوصية العلوم، وفكرة تأصيل العلوم، وأسلمة المعرفة.

G نشير هنا إلى قراءة للباحث المغربي أحمد مرزاق عن (إشكالية التحيز رؤية مغايرة)، **المنشورة في مجلة إسلامية المعرفة-السنة السابعة عشر، العدد 68، 201، ص 158**

ويمكن معالجة هذه الإشكالية في إطار الفكر العربي الإسلامي القديم عند ابن سينا والغزالي وابن تيمية وابن خلدون تمثيلاً لا حصراً، فأبو حامد الغزالي(505هـ) مثلاً أثناء تعداده أقسام علوم الفلسفة إلى رياضة وطبيعية، وإلهية وسياسية، وخلقية يثبت كلاماً مهما بشأن التحيز، فعلم الرياضيات عنده " ليس يتعلق فيه شيء بالأمور الدينية نفياً أو إثباتاً بل هي أمور برهانيـــة لا سبيل إلى مباحثهـــا بعد فهمهـا"[1]

والمقصود من وراء هذا الرأي أن العلوم الرياضية البرهانية لا يحتمل في مضمونها أي تحيز، وبالتالي يكون الحكم الشرعي الوارد في حقها أنه ــ كما قال الغزالي ــ" ليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية"، أما الآفات التي تتولد عن هذا العلم فهي أمور عارضة لا علاقة لها بطبيعة الرياضيات"[2]. الأمر نفسه نجده حاضراً عند ابن خلدون (808هـ)، إذ عقد صاحب المقدمة فصلاً في أن العلم والتعليم طبيعي في العمران، ذهب فيه إلى المقارنة بين أهل الأندلس وأهل المشرق في تحصيل العلم" فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى(...) ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية ويتشيعون لذلك(...) وليس كذلك(...)، وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد كما تقدم في الصنائع."[3]

وفي فصل أصناف العلوم الواقعة في العمران على عهد ابن خلدون، يثبت صاحب المقدمة كلاماً بشأن قضية التحيز شبيهاً برأي الغزالي، إذ يقول: " أعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف

1 **نقلاً: مرزاق، أحمد (إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 17، العدد68، 2012، ص160**
2 **المرجع نفسه، ص160**
3 **ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة، مصر،ط3، ج3، ص 1022**

طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره (يقصد بها العلوم الحكمية الفلسفية)، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه"[1].

وللباحث سعد البازعي دراسة مهمة موسومة بـ:" ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي" يشير ضمنها إلى أن ابن سينا أثار في مقدمة كتابه" منطق المشرقيين" إشكالية المنهج حيث يرى أن أسس علم المنطق أو الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أن اختلاف الرؤية الفلسفية مقترن ضرورة باختلاف الأسس المنهجية أو المنطقية أو بتعبير آخر، إنه إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والإستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها."[2]

لقد واجه ابن سينا هذه الإشكالية وهو يحاول أن يؤسس لرؤية فلسفية مغايرة للفلسفة الأرسطية، و" منطق المشرقيين" هو- كما يبدو- البديل الذي يراه الشيخ الرئيس عن المنطق اليوناني، ألا يمكن أن تكون محاولة ابن تيمية **(728هـ)** نقد المنطق الصوري الأرسطي محاولة في هذه الاتجاه، أي اعتبار المنطق نتاجاً لثقافة مغايرة للثقافة العربية الإسلامية (أي أنه نقد صادر عن إيمان بمقولة التحيز).

ويذكر البازعي، موقف آخر لأحد المفكرين العرب المحافظين والمتحفظين على فكرة الإفادة من الفكر اليوناني، وهو النحوي أبو سعيد السيرافي، وذلك أثناء مناظرته لـــ متـــى بـــن يـــونس القنـــائي، متـــرجم أرســـطو وأســـتاذ الفـــارابي (في القرن الرابع الهجري، العاشر ميلادي) فقد رفض السيرافي في تلك المناظرة دعوى متى بن يونس أن علم المنطق بشكله اليوناني هو الفيصل الوحيد بين الصحيح والخطأ ودعّم رفضه بالإشارة إلى التحيز الثقافي:" ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها من أين يلزم الترك، والهند، والفُرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكماً لهم وعليهم وقاضياً بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه"، وحين رد متى بن يونس على ذلك

1 **المرجع، نفسه، ص1025**
2 **البازعي، سعد، ما وراء المنهج ، إشكالية التحيز، ص280**

بالتأكيد على "أن الناس في المقولات سواء كما في الأرقام" رد عليه السيرافي الرد البديهى القائل "إنه ليست كل القضايا بوضوح الأرقام"[1]. غير أن ابن رشد قد خالف رأي السيرافي حول تحيز المنهج الفلسفي أو ما يسميه بالقياس العقلي، داعياً إلى رؤية متجاوزة للفروقات المذهبية أو العقدية، وذلك في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث يقول:" فإن الآلة التي تصح بها التزكية لا يُعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة"[2].

يمكن القول – تأسيساً على ما ذكرنا - أن إشكالية التحيز لها أصولها ومرجعياتها في الثقافة العربية والإسلامية، كما أن لها أصولها ومرجعياتها في الفكر الغربي.

ويربط العديد من الباحثين والمفكرين الغربيين قضية التحيز بالأيديولوجيا، ويرون في التحيز تجلياً واضحاً لحضور الأيديولوجيا في العلم تحت مسمى " سوسيولوجية المعرفة أو النزعة السوسيولوجية" **sociologism** خاصة كما طرحها ماكس شيلر وكارل مانهايم" كنظرية للتعيين الاجتماعي للمعرفة العلمية، وهي نظرية تعتمد كثيراً على دعوى " هيجل" في الطبيعة الجدلية للتاريخ الإنساني، وتتكامل مع الكثير من الفلسفات الماركسية وغير الماركسية التي تلح على إبراز أهمية الطابع النسبي التاريخي للفكر الاجتماعي"[3].

والأيديولوجيا، وأن أختلف المفكرون في معناها وفي دلالتها، إلا أنهم يتفقون في نهاية الأمر على أنها تعبير-على نحو ما-عن ارتباط الفكر بالأصول الاجتماعية"[4]، وقد يكون هذا الارتباط في نظر البعض انعكاساً مباشراً، وقد يصبح لدى آخرين حجباً وتحريفاً متعمداً أو دون قصد لهذه الصلة، وغاية هذا الانعكاس أو ذلك الحجب هي إما أن يكون سعياً إلى ترسيخ الحالة الراهنة للجماعة أو طلباً لتغييرها، ومن ثمة فإن التفاعل بين

1 البازعي سعد، ماوراء المنهج، مرجع سابق، ص280
2 نقلاً: البازعي، سعد، ما وراء المنهج، ص280 ،
3 قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص65-66
4 المرجع نفسه، ص 62

الباحث والحياة الاجتماعية لابد أن يخلق مواقف متأثرة بالميول والمصالح الاجتماعية التي صدرت في نطاقها، وبهذا ينبغي علينا أن نتوقع العثور في العلوم بشكل عام والعلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل خاص على العديد من الميول والاتجاهات التي تعكس أو تعبر عن مصلحة الجماعة التي ينتمي إليها الباحث، ولاريب ـ والأمر كذلك ـ أن يكون " للأيديولوجيا تأثيرها البارز في العلوم الإنسانية، الذي لا يسهل عزله ودرسه على حدة لأنه تأثير يتسلل خفية وبلا وعي في الكثير من الأحيان، متسربلاً في مصطلحات علمية أخّاذة"[1] .

ونظراً للتأثير الخطير الذي يفترض أن تلعبه الايديولوجيا في السياقات العلمية والمعرفية، سعى العديد من الباحثين الغربين لدراسة العلاقة بين الايديولوجيا والعلم وذلك منذ أن ظهر مصطلح الايديولوجيا على الساحة العلمية على يد المفكر الفرنسي ديستوت دو تراسي * DestuH de Tracy عام 1796 للدلالة على ما أسماه علم الأفكار **science of idea** ليتخذ المصطلح بعد ذلك معنى أوسع يفيد دلالة: الفكرة التي تستبد بصاحبها، ويحاول أن يفسر بها الوجود كله، والنظم الاجتماعية كلها"[2].

ويذكر صاحب كتاب" الايديولوجيا والعلم"* أن لفظ الأيديولوجيا يطلق بمعنيين أحدهما مذموم والآخر مقبول، فالمعنى المذموم تكون الايديولوجية فيه هي آراء الخصم الظاهرية التي تخفي الطبيعة الحقيقية لموقفه، والتي ليس من صالح ذلك الخصم الكشف عنها، وبالمعنى المقبول يقال أن أيديولوجية عصراً، أو طبقة ماهي إلا خصائص الذهن وتركيبته في ذلك العصر أو تلك الطبقة، ويظهر هذان المعنيان معاً في الفلسفة الماركسية"[3]

1 قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، المرجع نفسه، ص64

G فيلسوف وعالم نفس فرنسي، عاش ما بين (1754ـ 1836) كان من اتباع الفيلسوف كوندياك ، أنظر كتاب: الايديولوجيا والعلم ، علي، حسين، ص101

2 علي، حسين، العلم والايديولوجيا بين الاطلاق والنسبية، دار التنوير، د ط، 2011، ص103

G اقصد الباحث علي حسين صاحب كتاب العلم والايديولوجيا.

3 المرجع نفسه، ص 104

أعطى المفكر الألماني المتشائم كارل ما نهايم karlmannheim (1893-1947) بُعداً جديداً للأيديولوجيا في صلتها بالعلم، حيث يعتقد في كتابه " الايديولوجيا واليوتوبيا" بأن ظهور الأفكار وبلورتها يتأثران إلى حد بعيد بالعوامل الاجتماعية، ولا يقتصر تأثير تلك العوامل على أشكال الفكر ونماذجه، وإنما محتواه ومضمونه وبنيته"[1]. ويميز " مانهايم" بين الايديولوجية الجزئية أو الخاصة، والايديولوجية الكلية أو العامة فأما الجزئية فهي تقنيع واع للطبيعة الحقيقية لموقف من المواقف عند ما يكون الإقرار به غير متفق مع مصالح الفرد(الايديولوجيا كقناع)، بينما تشير الايديولوجية الكلية إلى ايديولوجية عصر أو جماعة تاريخية اجتماعية معينة مثل الطبقة كما تشير إلى السمات المميزة وتركيب البنية الكلية لعقلية حقبة أو جماعة، ويرتد النوعان إلى الذات سواءً كانت فرداً أو جماعة.

إن التمييز بين الأنصار والخصوم، بين الأصدقاء والأعداء، أي آلية تمجيد الذات وإضفاء صبغة مثالية على الأنا ونحن، وفي الوقت نفسه الحط من قيمة الآخر وإضفاء صبغة شيطانية عليه. هذه الآلية الثنائية، التي تنسب الخير كله والفضل كله للذات والشر كله للغير، آلية دارجة في كل الأيديولوجيات إن لم تكن العمود الفقري للتفكير الايديولوجي، سواءً تعلق الأمر بأيديولوجيات ذات صبغة دينية أو ايديولوجيات علمانية أو ايديولوجيات ثقافية أو سياسية أو بأيديولوجيات، كبرى أو بأيديولوجيات مشتقة، فإن هناك دوماً في كل من هذه الايديولوجيات ميلاً إلى إضفاء صبغة مثالية على الذات وإلى اضفاء صبغة شيطانية على الآخر"[2]، أي أن الايديولوجيا بهذا المعنى هي إطار عقائدي وبرنامج عمل يضفي على المؤسسات الاجتماعية القائمة نوعاً من الشرعية والتبرير، وفي هذا الصدد تؤكد مدرسة فرانكفورت وتسوق على ذلك الحجج والدلائل، أن أي التزام أيديولوجي يحمل في طياته – سراً أو جهاراً- إيماناً بشرعية بعض المؤسسات والممارسات الاجتماعية. وإيماناً بنظام علاقات القوى التي تضمن لهذه المؤسسات

4 الطاهر، عبد الجليل ، مقدمة ترجمته لكتاب: مانهايم (كارل) الايديولوجيا والطوبائية، مقدمة في علم الاجتماع المعرفة، طبعة الارشاد، بغداد، دط، 1968ص10-11
2 علي، حسين، العلم والايديولوجيا، مرجع سابق، ص115-116

استمرارها"[1]، فنجد مثلاً(هابرماس) ينفي وجود حياد أو براءة أو صفاء علمي" فالعلم في سياق العقلانية التقنية تحايثه حسابات السياسة"[2]، أي إرادة قوة بالمعنى النتشوي، وهو أمر يستدعي نقد الاتجاه الوضعي والتيارات الداعية إلى العلم والنزعة التقنية فهاته جميعاً تعبيرات متنوعة للأيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية.

ولأن الاتجاه الوضعي- في نظر هابرماس- هو تعبير عن ذلك الجنوح إلى تحنيط العلم لدرجة يتحول معها إلى إيمان جديد واثق من قدرته الهائلة على تقديم أجوبة لكل الأسئلة المطروحة واقتراح حلول ناجعة، كما أن النزعة التقنية هي الجنوح إلى اعتبار التطبيق العلمي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يتقدم المجتمع، وضع هابرماس على عاتقه مهمة " الكشف عن الوهم العلمي والتقني الذي يجعل النموذج التكنوقراطي هو النموذج الأسمى في العلاقة بين القرار السياسي والمعرفة العلمية"[3]، ويعترض على النزعات الوضعية بخصوص موقفها من العلوم التجريبية ودورها الايديولوجي كنزعات تضفي صفة الشرعية على أشكال الرقابة والقمع في المجتمع الصناعي المتقدم برفعها شعار" حياد العلم والتقنية وبراءتهما ".

نستشف مما سبق، التداخل الكبير والتماهي الشديد بين الأيديولوجيا كما وردت في السياق الغربي وبين التحيز كما عبر عنه وقدمه المسيري، وهذا يعني أن الاعتقاد بوجود التحيز الثقافي والمعرفي ليس جديداً بحد ذاته فقد قال به مفكرون وفلاسفة ونقاد في فترات مختلفة من التاريخ، وفي أماكن مختلفة أيضاً، لكن تحوله إلى مفهوم تحليلي وأداة منهجية، هو ما تميز به إسهام المسيري، حيث دعا إلى تأسيس حقل معرفي نقدي مستقل يعنى بدراسة التحيزات الكامنة في شتى مناحي الحضارة الإنسانية.

2- نقد فكرة التحيز:

قدم بعض الباحثين (من العرب والغربيين) انتقادات عديدة لفكرة التحيز تنبع في مجملها من التشكيك في وجاهة الرأي القائل بعدم كفاءة العلوم والمعارف الإنسانية على

1 المرجع نفسه، ص116
2 المرجع نفسه، ص48
3 المرجع السابق، ص55

تحقيق الموضوعية العلمية، ومن رفض القول بتحيز المناهج والنماذج المستخدمة في دراسة الظواهر الطبيعية الإنسانية، أي أن الانتقادات التي وُجهت إلى فكرة التحيز انطلقت من الإيمان لا بتحيز المعارف العلمية، وإنما من الإيمان بموضوعتها وحيادها.

أما على مستوى الموضوعية العلمية وإمكانية بلوغها يذهب صلاح قنصوه في دراسته الموسومة بـ **" الموضوعية في العلوم الإنسانية"** إلى أن معظم الباحثين، ومن بينهم المسيري قد درجوا على تناول الموضوعية تناولاً " سلبياً"، بل أنها لا تتحدد إلا على هذا الوجه السلبي ، فهي في نهاية الأمر " غياب" لكل عوامل " التحيز" و"كّف" لتأثيرها (....) فإن تكون موضوعياً معناه "ألا" تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي"[1]

غير أن الاقتصار على التحديد السلبي للموضوعية- حسب صلاح قنصوه-، هو أمر لا يدعمه المنطق." فالموضوعية العلمية موقف وحُكم، ولا يمكن أن تكون امتناعاً عن اتخاذ موقف أو توقفاً عن إصدار حكم"[2]، بل أن لفظة موضوعية تدل على محتواها دلالة مباشرة، فالحكم الموضوعي، حكم قد التزم بالموضوع المحكوم عليه، وهو تقدير لمدى قربه من أصله.

وبالنظر إلى غموض والتباس مفهوم الموضوعية والشكوك المثارة حول إمكانية ممارستها وتحقيقها، يدعونا صلاح قنصوه، إلى التمييز في دراستها، بين دلالاتها المتفاوتة ومستوياتها المتباينة:

إذ من حيث دلالاتها تبرُز لنا أربعة أنواع من الدلالات: في مقدمتها دلالتها " الاكسيولوجية"(القيمية)، وتعد الموضوعية بمقتضاها تجردا لكل حكم من أحكام القيمة وهناك دلالتها الابستمولوجية (المعرفة)، والتي تُعنى بالصلة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وهنالك الدلالة السيكولوجية، وتُعني تمحيص لأثر العوامل

1 قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص65
2 المرجع نفسه، ص66

النفسانية في تشكيل المعرفة، وأخيرًا هنالك دلالتها الثقافية التي تشير إلى الاتفاق حول المعايير والتدابير السائدة في المناخ الفكري عند بحث موضوع الدراسة.

أما مستويات دراسة الموضوعية، فتنقسم إلى مستويين يجب أن نميز بينهما: أولهما " المستوى الانطولوجي" الذي يتصل بالمحتوى العياني لعناصر النظرية العلمية وثانيهما:" المستوى الميتودولوجي" الذي يتعلق بالمنحى المنهجي في دراسة موضوعات البحث، فبينما يتقوم المستوى الأول بالإجابة عن السؤال : ماذا ندرس؟ يتقوم المستوى الثاني بالإجابة عن السؤال: كيف ندرس؟

الغاية من هذا التحليل العميق لقضية الموضوعية، هو أن نصل إلى امتلاك القدرة على الفصل داخل النظرية العلمية بين العناصر الفلسفية والايديولوجية ــ غير العلمية ــ من جهة، والعناصر العلمية(ما هو علمي) من جهة أخرى، على ألا يتم الفصل والتمييز بطريقة مباشرة، أي ليس بالوعي والتصريح بما هو غير علمي، بل بجعله عاجزاً عن التدخل المباشر، في القضية العلمية، ولن يكون ذلك إلا بصياغة قضايا العلوم على النحو الذي لا يجعل الحكم عليها معتمدا على مقاييس الأيديولوجيا أو الفلسفة أو سواهما، بمعنى أن تطوع القضية العلمية، لشروط صياغة الفرض العلمي الذي يقبل المواجهة مع الواقع من حيث المبدأ" فالدعوى بالالتزام بالوقائع ــ كتحقيق للموضوعية ــ يدفعنا على الفور إلى صميم المشروع العلمي"[1]

هكذا، يضعنا الباحث صلاح قنصوه أمام الخلاصة الأتية: " أن الموضوعية مهما تعددت تعريفاتها لن تعدو أن تكون سعياً لمشاركة الغير، وتهيئة الظروف للمشاركة في المعرفة والإجماع على الحكم بتأمين مسافات متكافئة بين الباحثين بالنسبة لموضوع البحث"[2]، مما يعني إمكانية بلوغ الموضوعية في دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية بعيداً عن أي محاولة لتزييفها أو اعتبارها ضرباً من المثالية التي لا توجد إلا في كتب مناهج البحث.

1 صلاح قنصوه، الموضوعية في العلوم الانسانية، ص68[1]
2 المرجع نفسه، ص 401[2]

أما بالعودة إلى إبستمولوجيا القرن العشرين فإننا سنجد الفيلسوف الألماني رائد نظرية القابلية للتكذيب كارل بوبر من أشد المدافعين عن فكرة الموضوعية في وجه المشككين فيها والمنتقدين لها، بل أن المنطلق الأساسي لنظرية بوبر في المعرفة أو ركنها الركين، هو إصراره على أن المعرفة في كل صورها وعلى رأسها العلم " موضوعية"[1]، وهي موضوعية لا تصدر عن ذاتية الباحث ورغبته في التجرد والحياد، بقدر ما هي نتيجة لتقدم العلم ذاته، يقول بوبر في هذا الصدد " يخطئ من يعتقد أن العلماء أكثر موضوعية من سواهم من البشر، إنها ليست موضوعية أو تجرد العالم كفرد، بل العلم ذاته هو الذي يتجه نحو الموضوعية (التي يجوز أن نطلق عليها تعاون الأصدقاء اللدود بين العلماء) أي الاستعداد للنقد المتبادل"[2]

بمعنى أن الموضوعية عند بوبر متوقعة في كليتها على المقاربة النقدية: " على واقعة مفادها أنك إذا كنت منحازاً لتحبذ نظريتك الأثيرة، فسوف يتلهف فريق من أصحابك وزملائك على نقد ما أنجزته، أي على تفنيد نظرياتك الأثيرة إذا استطاعوا، وينبغي أن تشجعك هذه الواقعة على أن تحاول تفنيد نظرياتك بنفسك"[3]

لا ينكر كارل بوبر أن ثمة مسلمات وأفكار غير مبررة تنطوي عليها النظريات العلمية كالحتمية عند آنشتاين واللاحتمية عند نيلزبورNiels Bohr، أو ما يسميه توماس كون " بالمبادئ الخفية التي تتحكم في المعرفة وتسمح بتنظيمها "[4]، ويطلق عليها بوبر" حدوساً غير عقلانية"، ويؤكد أن: كل الملاحظات ملقحة بنظرية، ولا يوجد ملاحظة صافية نزيهة متحررة من النظرية، ويقول بوبر:" لقد كان فرنسيس بيكون على حق إذ ساوره القلق من أن نظرياتنا تجعل ملاحظاتنا متحيزة، ودفعه هذا إلى نصح العلماء بأنهم يجب أن يتجنبوا أي تحيز، وذلك عن طريق تصفية عقولهم من كل النظريات (..) بيد أننا لا نستطيع بلوغ الموضوعية بعقول خاوية إن الموضوعية تعتمد على النقد وعلى

1 **علي، حسين، الايديولوجيا والعلم، ص 37**
2 **بوبر، كارل، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة د يمنى طريف خولي، عالم المعرفة، العدد 292، ابريل، 2003، ص 122، (تحرير مارك ا نوترنو)**
3 **المرجع نفسه ، ص 122**
3 **علي، حسين، الايديولوجيا والعلم، ص437**

المناقشات النقدية والاختبار التجريبي النقدي، وبصفة خاصة، يجب أن نتبين جيداً كيف أن صميم أعضائنا الحسية تجسد ما يعد تحيزاته"[1].

يرى بوبر أن هناك خطأ كبيراً تردت فيه الابستمولوجيا التقليدية منذ أرسطو وديكارت وهوبز ثم باركلي وهيوم حتى كانط وصولاً إلى رسل وفريجه، حين اعتبروا الابستمولوجيا بحوثاً في المعرفة التي تؤول إلى علاقة تربط عقولنا الذاتية بموضوع المعرفة، يكشف بوبر جهوده ليستأصل هذا الخطأ مؤكداً بأن الابستمولوجيا لا شأن لها البتة بالذات العارفة، بل فقط بموضوع المعرفة، وهذه الموضوعية المنفصلة تماماً عن الذات تنسحب على العلم، سواء اعتبرناه ابستمولوجيا متقدمة أو ظاهرة اجتماعية أو بيولوجية أو مجرد أداة معرفية"[2].

ولكي تكون المعرفة العلمية موضوعية تماماً لابد من محك موضوعي للحكم عليها بالصدق أو الكذب، خصوصاً أن بوبر يسلم تسليماً بالواقعية(الوجود الواقعي المستقل) ويرى أن العلم هدفه الوصول إلى تفسير مقنع وصادق لهذه الواقعية، فالبحث عن الصدق ومزيد من الصدق هو الهدف الدائم للعلم التجريبي.

وعلى هذا المنوال لا تكون الموضوعية انعكاساً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم لأن هذا التطابق (اليقين) يبدو أمراً مستحيلاً، " بل الموضوعية هي شروط يلتزم بها وأهم تلك الشروط أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة، وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر"[3]

وما يمكن أن يكون مشتركاً وقابلاً للنقل ليست الإحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى، بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات، وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوفى صقلها، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة، ومن ثم، فمجال الاختيار مفتوح أمام العلماء ليكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة

1 بوبر، كارل، أسطورة الاطار، ص41
2 طريف، الخولي يمنى، فلسفة العلم في القرن العشرين ـ الأصول ـ الحصاد، الآفاق المستقبلية، عالم المعرفة، الكويت، العدد 264، ديسمبر، 2000، ص 348
3 حسين، علي، العلم والايديولوجيا، ص41

الموضوعية"، والحقيقة كما يرى رسل " هي ما يقبل عادة" من المجموع، تجنباً للمساجلات العقيمة التي تنشأ من النظر إلى عاطفة فردية على أنها مقياس الحقيقة"[1]

بناءً على ما تقدم، فإن الجهود التي بُذلت من طرف الباحثين في سبيل تذليل الصعوبات والعوائق التي تقف في وجه بلوغ الحقيقة العلمية الموضوعية (أشارنا إلى بعضها اختصاراً) تقودنا إلى ضرورة تفادي النظرة التبسيطية والاختزالية التي ترد مفهوم الموضوعية إلى مجرد حالة ناتجة عن إدراك الأشياء على ماهي عليه وأن العقل سلبي يتلقى الموضوعات الخارجية بصورة ضوئية دون أي قدرة على الابداع والاجتهاد، وهو المفهوم الدي نجده متداولاً في جل كتابات المسيري والذي أدى به إلى رفض ما يسميه " الموضوعية المتلقية"، وتبني التحيز إشكالية ورؤية منهجية بديلة، لكن الحقيقة التي ينبغي أن نقرها بمقتضى مبدأ الموضوعية الذي سقنا نماذج عنه، قد صنعت شيئاً فشيئاً بفضل الجهود المختلفة لعدد عظيم من المخترعين، كما يقول برجسون في حديثه عن البراغماتية، ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودين، ووجود غيرهم مكانهم لكان لدينا مجموعة من الحقائق العلمية تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم.

من هنا فإن رفض الموضوعية* إجمالاً وتفصيلاً أو التشكيك في وجودها ضمن ممارسة العلماء شرقيين كانوا أو غربيين، هو في الحقيقة توجه غير محمود العواقب وغير مأمون النتائج، ولعل هذا الأمر هو ما جعل المسيري نفسه متذبذباً إزاء الموضوعية رفضاً أحياناً وتقبلاً أحياناً أخرى، وإلا كيف نفسر دعوته إلى ما يسميه الموضوعية الاجتهادية في مقابل الموضوعية المتلقية: أليس في هذا إقراراً بضرورة الوصول في أي دراسة إلى مستوى من الموضوعية تقر بها عين الباحث وتطمئن إليها نفسُه.

ولئن كنا انتقدنا مفهوم التحيز بطريقة البرهان بالخُلف، أي إثبات عكس ما حاول أنصار التحيز الدفاع عنه وإثباته ألا وهو سلب صفة الحياد والموضوعية عن العلوم

1 حسين، علي، العلم والايديولوجيا، ص 138

G يقترح طه جابر العلواني استخدام المصطلح الإسلامي "لاستقامة العلمية" بديلاً عن مصطلح الموضوعية. انظر: العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ص 83

والمعارف التي توصل إليها الإنسان الغربي، فإننا سنحاول في ما سيأتي الرد على دعوى تحيز المناهج والنماذج الغربية وخلع صفة العالمية عنها.

ضمن هذا الإطار نجد من الباحثين العرب من يتحفظ قليلاً أو كثيراً على أطروحة التحيز في المناهج والنماذج المعرفية الغربية، فالمنهج في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بالوعاء ملئ معرفة أو طرحاً نظرياً وفلسفياً ومن الممكن عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة قد تكون الفلسفة أو الأدب العربي بدلاً من الفلسفة أو الأدب الفرنسي أو الامريكي.

ذلك أساساً ما يقوله المفكر المغربي عبد الله العروي في تمييزه بين المنهجية والابستمولوجيا واعتراضه على أولئك النقاد الذين يخلطون بينهما، يقول: " ما يحصل عادة هو أن برنامجاً يعطي نتائج مرضية في دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه ينظر في أسسه المنطقية، وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني[1]، وهذا بالفعل ما قام به المسيري مثلاً في حفرياته في البناء البنيوي الدوريدي(نسبة إلى جاك دريدا) اشباعاً لا غير لليهودية من حيث هي دين وفكر، مثلها مثل فلسفة ما بعد الحداثة عامة.

صحيح أن (جاك دريدا) يهودي جزائري عاش في الجزائر شبابه كله، ثم انتقل إلى باريس للدراسة، وقد كان عرضة لعنصرية الاستعماريين الفرنسيين آنذاك، وطرد من معهد الفرنسيين، ودرس في المدارس المختلطة مع الجزائريين العرب، وقد أثر ذلك في مسيرته وفلسفته، فليس بغريب أن يكتب في الوضع الذي عليه اليهودي في الحضارة الغربية، وليس بغريب أيضا أن يمزج تفكيره الفلسفي بمعطيات دينه، الذي هو بالنسبة إليه مجرد انتماء.

1 **نفسه : البازعي، سعد، ما وراء المنهج، إشكالية التحيز،ص 269**

فانتماءاتنا العقدية والفلسفية ـكما يقول فتحي التريكي ـ تكون دائماً وأبدا حيوية في نمط تفكيرنا وأبحاثنا وإبداعاتنا، فلا يستطيع (دريدا) ولا المسيري أن يخرجا من جلديهما ومن حضارتهما، ليبدعا فلسفة بدون انتماء"[1].

أما أن يكون دريدا صهيونياً يدافع عن دولة إسرائيل متهجما على الغرب، فهذا ما لم يُقره عليه من قرأ له أو سمع عنه، أما مفهوم التفكيك الذي ربطه المسيري ببقايا التراث اليهودي، فنجد له ما يشبهه في أفكار عديدة وفي أديان عديدة لا في اليهودية فقط.

ونظراً لإمكانية الفصل بين المنهج ومضمونه الفلسفي يدعو العروي قائلاً:" يمكن أن ترفض التاريخية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة"[2]

وضمن هذا التوجه الذي يفصل بين المنهج ومضمونه الفلسفي، يتبنى أحد النقاد العرب المعاصرين، وهو كمال أبو ديب في كتابه:" جدلية الخفاء والتجلي" مطلب إلغاء أي مضمون فلسفي للبنيوية إذ يقول: " ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الموجود"[3]، لذا فإن ذلك المنهج النقدي ـ البنيوي ـ يظل منهجاً محايداً يمكن تبنيه وتطبيقه مع الاطمئنان لسلامة النتائج

ومن المهم الإشارة إلى أن أبا ديب يرى أنه بتطبيق منهج كالبنيوية يصل الفكر النقدي العربي إلى مستوى " إغناء الفكر العالمي"، ويتاح للأمة من خلاله أن ترقى إلى المعاصرة الحضارية" من منطلق أن الإغناء لا يتم بالنقل والتمثيل، بل بالمشاركة في الاكتشاف، والجهد في العمل المتقص، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل فنظرة أبي ديب تتأسس على نزعة إنسانية شمولية تتطلع إلى وحدة الفكر الإنساني بالتغلب على حواجز التباين في السياقات الحضارية.

يقول محمد غنيمي هلال (وهو أحد الداعين إلى تجاوز فكرة التحيز) في معرض تقديمه للآراء النقدية الغربية في مجملها والتي تحدث عنها في كتابه" دراسات في مذاهب

1 التريكي، فتحي، تعقيب على مبحث عبد الوهاب المسيري، ضمن كتاب الحداثة وما بعد الحداثة مرجع سابق، ص300
2 البازعي، سعد، ماوراء المنهج، ص269
2 المرجع نفسه، ص270

الشعر ونقده" إن تلك الآراء قد أصبحت تيارات فنية عالمية، ومورداً عاماً يمتاحه ذوو المواهب من مختلف الأمم، وميراثا مشتركا للإنسانية جمعاء، لا مظنة لمأخذ في الإفادة منه فلسنا في تأثرنا بها بدعاً في تاريخ الفن والنقد العالمي، إذ التعاون العالمي في تاريخ العلم، كلاهما طريق لكمال التراث القومي والنهضة به، حرصاً على مسايرة ركب التقدم في العالم"[1]

النتيجة التي يمكن استخلاصها، بعد هذا العرض الموجز لأهم الانتقادات الموجهة إلى فكرة التحيز سواءً قصدنا بها رفض مبدأ الموضوعية أو قصدنا بها رفض عدم حيادية ونزاهة المناهج والنماذج الغربية، هو إن الحسم والبساطة اللتين ترفض بهما النظريات والمناهج والنماذج الغربية أحياناً هما نفس الحسم والبساطة التي تقبل بهما تلك المناهج أحياناً أخرى.

الأكيد أنه لا الرفض بحد ذاته قادر على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها، ولا مجرد القبول متمكناً من منح تلك المناهج والنماذج صفة الحياد الذي يُمكنها من الانسجام الكامل داخل أطر غير أطرها الأصلية.

وكما أن الرفض المطلق غير مجدي، والقبول المطلق غير مجدي أيضاً، فإن منطق الانتقاء والمزاوجة، وأخذ ما يتناسب وترك مالا يتناسب، غير مقنع، "فما أكثر ما يتحول هذا القول إلى مطية جاهزة للقفز على كل التعقيدات وصولاً إلى تركيبة من الأفكار ليس لها من المنطق التبريري سوى مزاج صاحبها"[2]

إن القول بتحيز المناهج والنماذج الغربية، هو أولاً قول بتحيز المناهج والنماذج كلها، وليس في الغرب وحده بل أنه التحيز الذي نعنيه حين نشير إلى مفهوم الخصوصية الحضارية، والذي بدونه لن نستطيع الحديث عن حضارة عربية أو غربية أو صينية أو يابانية أو غير ذلك من السياقات الحضارية الإنسانية المختلفة.

1 المرجع نفسه، ص270
2 البازعي، سعد، ماوراء المنهج، ص73

لكن في المقابل، فإن القول بتحيز أي منهج أو نموذج، ليس قولاً بتحيز المنهج أو النموذج بأكمله مما يؤدي إلى إلغاء، أي إمكانية للاستفادة أو الإستثمار

إن القول بإلغاء كل ذلك قول ساذج ومناف لحقائق الفكر والتاريخ، فالتحيز هنا يعني ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى والمرجعيات الثقافية والحضارية التي تصدر عنها تلك الآليات والاعتقاد بصحة فكرة التحيز سيعني بالدرجة الأولى إلغاء أو تجاوز النقل السهل أو الاستعارة المجانية وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية لكي يتم التلاقح الحضاري ضمن أطر الوعي بالاختلاف والتمايز الحضاري.

3 ـ المسيري بين ناقديه ومؤيديه:

صدر عن دار الفكر بدمشق كتاب جماعي لثلة من الباحثين العرب بعنوان:" عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" أجتمع هؤلاء الباحثين حول فكر عبد الوهاب المسيري تحليلاً ونقداً وتثميناً، وهذا وحده دليلاً على أهمية وقيمة ما قدمه المسيري للفكر العربي من إسهامات فكرية ومنهجية وموسوعية، قل نظيره عند أغلب المفكرين العرب المعاصرين، وقد سبق هذا المؤلف الجماعي كتاباً آخر من مجلدين صدر عن دار الشروق المصرية عام 2004 حمل عنوان : في عالم عبد الوهاب المسيري ــ حوار نقدي حضاري ــ " وفيه دراسات وشهادات عن فكر عبد الوهاب المسيري وعن شخصيته ونضاله العلمي والسياسي.

ما يهمنا في هذا السياق، هو أن كثيراً من الباحثين والمفكرين قد يتفقون مع المسيري في نتائجه ومقولاته، وكثيراً منهم قد يختلفون حول ذلك، لأسباب فكرية أو منهجية أو متعلقة بالجدوى والنفع، لكن الفريقين جميعاً يتفقون على إخلاصه ووعيه ودأبه وموسوعيته واجتهاده.

ولأن صاحب الفكر المؤثر والعطاء المثمر تتجلى صورته في مقدار الردود عليه وفي سيل الانتقادات الموجهة إليه، فإن عبد الوهاب المسيري قد تعرض لانتقادات عديدة نذكر منها:

إذا كان المسيري يقيم النموذج المعرفي بوصفه إطاراً لتنظيم المعرفة ضمن آلية فكرية، يتم فيها تحديد العلاقات والتركيبات الداخلية، عند ذلك يتحول النموذج المعرفي ذاته إلى الإطار النظري الذي يحتوي المعلومات وينظمها، ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة، فهو بذلك يتعامل وفق التفكيك والتركيب في حركة دائبة، تجعل نموذجه التفسيري متحركاً ومستوعباً، إلا أن هذه المنهجية الفذة بإتباع النموذج التحليلي التفسيري في قراءة النظرية وتحليلها قد لا تنجو نتائجها من التساؤل حولها، " فنحن نجد (محمود أمين العالم) في رؤيته المعرفية العامة للموسوعة، يرى أن هناك ملاحظتين على هذه المنهجية في رؤية المسيري التفسيرية للمادية والعقلانية"*

الملاحظة الأولى: هي" الطابع الاختزالي"، الذي يصل إلى حد البخس ــ بل التشويه ــ المفهومي للمادية والعقلانية والموضوعية، وقصر مفهوم العقلانية على المادية الميكانيكية من ناحية، وقصر مفهوم العقلانية على العقلانية الإجرائية من ناحية أخرى فضلاً عن تصوير الموضوعية باعتبارها مجرد تلف حسي للواقع الخارجي مجرد من أي نبض إنساني وتستطيع المفهوم المادي الجدلي ــ رغم استفادة المسيري منه في بعض عملياته التفسيرية ــ فقد قام بتعريف هذه المفاهيم تعريفاً مغلوطاً منقوصا مجترئ، حتى يسهل عليه دحضها وإدانتها بما ليس في صميم دلالتها الصحيحة الحقيقة"[1]، ولاشك أن مثل هذه الملاحظة على شدتها وأهميتها في آن معاً، تجعل أعمال المسيري ــ على جودتها ــ لا تتحول إلى أيقونة، كما لا تتحول استنتاجات المسيري ومنهجيته إلى نهائيات مسلمة نقف عندها ولا نستطيع تجاوزها.

G من الملاحظات النقدية المهمة على أسلوب ومنهج المسيري في الكتابة والتأليف، هو عدم إحالته لكثير من الاقتباسات التي يوردها في كتبه، كما أن مؤلفاته على الرغم من كثرتها تكاد تتكرر فيها الأفكار والتصورات نفسها، ويخامرني السؤال عن مقاصد العناوين المتعددة والمضمون الواحد.

1 فينو، محمود، دعاء قراءة متحيزة في كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، مجلة اسلامية المعرفة، بيروت، السنة 11، العدد 42.43، 2006ص164

أما الملاحظة الثانية التي وقف عندها (محمود أمين العالم) فهي أن المسيري يفسر القضايا والمفاهيم الفكرية تفسيراً فوقياً متعالياً مجرداً، دون محاولة الغوص في جذورها وسياقاتها الموضوعية، حتى يحسن تفسيرها، أو نقدها على نحو موضوعي، فالظواهر والمفاهيم الفكرية التي عرض لها بالنقض ليست ظواهر في ذاتها، وليست أقانيم مغلقة نهائية أو معلقة في فراغ، وإنما هي تعبير عن أوضاع اقتصادية واجتماعية وتاريخية، في سياقات زاخرة بالتناقضات والصراعات، وهذه المعالجة الاختزالية التشويهية لهذه المفاهيم أتاحت لنموذج ثنائية الخالق والمخلوق والإنسان والطبيعة الذي تبناه المسيري أن يتبوأ بيسر صدارة المكان الكوني ومركزيته"[1]

وتحت عنوان : نقد مشروع المسيري الفكري: سؤال المرجعية والخصوصية، يقدم الباحث الجزائري عبد الرزاق بلعقروز قراءة نقدية في مشروع المسيري تقوم على النقاط الأتية:

ـ حيث يرى أن هناك مبالغة بالمعنى المعرفي في إرجاع جميع الفلسفات بخاصة الغربية وإنتاجاتها الفنية بما في ذلك الاتجاهات المثالية والروحية إلى المرجعية المادية أو النموذج المعرفي المادي الكامن"[2]

ويعتقد ـ بلعقروزـ أن هذه المقاربة في القراءة هي من مخلفات الإرث الماركسي الذي هيمن على المسيري في حياته السابقة، قبل تحوله من تمجيد فضائل الأنوار الغربية كالحداثة والعقلانية والتقدم إلى مناهضتها، فالماركسية ترى بأن الأطياف المتشكلة في أدمغة الناس هي أشياء مصعدة من حياتهم المادية، وإذا أردنا أن نفهم كيف أقيمت أبعد المزاعم الفلسفية والتشكيلات الحضارية مهما كان انتماؤها فإننا نسأل دائما عن مركزية الدفع المادي والعنصر الاقتصادي، لهذا السبب (أي هيمنة التحليل المادي الماركسي) يرد المسيري الثقافة الغربية بتنوعها واختلافاتها إلى المادة كنموذج معرفي كامن.

1 المرجع نفسه، ص 165

2 بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 75

حتى أن فلسفة هيجل التي أبصر فيها الفيلسوف الألماني المناهض للهيجلية" نيتشه" سريان اللاهوت البروتستانتي، هي من منظور المسيري ليست في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير سوى فلسفة روحية الاسم لكنها مادية الجوهر، وهذا شأنه مع الموضوعات الأخرى التي قاربها، فنهاية التاريخ معناه السكون النهائي إلى النموذج المعرفي المادي واندماج كلي في الترشيد المادي ايضاً والعقل الغربي هو عقل مادي من منظوره، رغم أن هناك عقولاً كثيرة تتمايز بتمايز الظروف والإرادات طورتها الفلسفات المعاصرة وتجددت تبعاً لذلك كالعقلانية الرومانسية والعقلانية النقدية والعقلانية الغرائزية والعقلانية العلمية، حتى العقلانية الدينية بأصولها اليهودية والمسيحية (إمانويل ليفيناس في الأولى مثلاً، وبول ريكور في الثانية)، وهذا ما يوقع المسيري ـ والكلام للباحث ـ في تناقض مضاعف من جهة أنه يناهض النزعة الاختزالية في التفكير لكنه يقف على أرضيها"[1]

ويرى عبد الرزاق بلعقروز أن سؤال الابداع والخصوصية في فكر عبد الوهاب المسيري يجب أن يطرح بقوة فالمفاهيم التي يقرأ بها الفكر المعاصر، هي في أغلبها مستعارة من شخصيات واتجاهات فلسفية غربية فالثنائية التي ادخلها المسيري في مقاربة للعلمانية، أي التفريق بين الجزئية والشاملة، كان قد طورها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر في تحليله لسيرورة التحولات البنيوية الحضارية في الحداثة الغربية، فالعلمانية التي سماها المسيري" شاملة" يدعوها فيبر بنزع الطابع السحري عن العالم، قاصداً بذلك تجريد العالم من جميع أشكال القداسة والعلوية، ثم تحويله في نهاية المطاف إلى مجرد معادلات رياضية وفيزيائية قابلة للتوظيف الذرائعي والأداتي من قبل الإنسان الحديث المتعطش للسيطرة والنجاعة العلمية وما وصفه المسيري بمتتالية الترشيد العلماني هي فعل العقلنة، بما هي يتأسس على رصد الوحدات الثابتة واستبعاد المركبة منها، لكي يسود بعد هذا منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان، ويسري قانون طبيعي مادي على الإنسان والطبيعة هذه الخلاصة سماها ماكس فيبر فعل العقلنة وحددها في معنيين:

1 بلعقروز، عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 76

ـ- اتجاه الوعي الإنساني إلى الانسلاخ المتزايد عن المنظورات السحرية للعالم لصالح نظرية مادية دهرية.

ـ تزايد الاعتماد على المعرفة الحسابية والبراغماتية للتحكم في عالم الطبيعة

هذا فضلاً على الحضور المكثف لمفاهيم مدرسة فرانكفورت* كمفهوم التسلع والتوثن والتشيؤ والإنسان الاستهلاكي أو الاقتصادي أو الجنائي، هذه المفاهيم نعثر عليها في الأجهزة التحليلية عند هربرت ماركيوز(1898–1979) ويورغن هابرماس وثيودور أدورنو(1903- 1969) وماكس هوركهايمر(1895-197) من الذين عملوا على تجديد النص الماركسي تأسيساً وتوسيعاً"[1]

تلك هي، بعض الانتقادات الموجهة إلى مشروع المسيري الفكري*، وإن كان لنا نحن كذلك ملاحظات على تلك الملاحظات النقدية، وذلك من قبيل أن المسيري لم يقل بإرجاع جميع الفلسفات الغربية إلى المرجعية المادية، ولكنه اعتبر النموذج المادي هو النموذج المهيمن على الحضارة الغربية، وهذا لا يعني أنه النموذج الوحيد " فالمثقفون الغربيون يدورن في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن، ولكنها لا تتمتع بالمركزية نفسها" وهذا واقع وحقيقة لا يمكن لناظر أن ينكرها*

أما مقاربة المسيري للعلمانية والتي رأى فيها بلعقروز وغيره شكلاً من أشكال التناقض لأن المسيري يرفض العلمانية الشاملة، ويقبل في المقابل بالجزئية ، فهو تمييز لا أرى فيه أي تناقض، حتى ولو بالمنطق الجدلي الهيجلي أن العلمانية الجزئية ستؤدي في شكل متتالية تاريخية إلى العلمانية الشاملة، وهو أمر ليس بالحتمي القاطع والفصل بين العلمانيتين مطلوب خاصة على مستوى الممارسة السياسية.

G لا يخفي المسيري أن خطابه لا يختلف كثيراً عن خطاب مدرسة فرانكفورت، كما لا ينكر تأثره بها، مع فارق أن خطاب مدرسة فرانكفورت مأساوي، بينما خطاب المسيري مفعم بالأمل ـ على حد قوله ـ أنظر: المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركية الإسلامية، تحرير حرفي، سوزان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص107

1 بلقروز، عبد الرزاق، المرجع نفسه، ص 77

G يظهر لي من خلال مطالعتي لأغلب كتابات المسيري أن كثيراً من أفكاره نجدها تتكرر بشكل حرفي في مؤلفاته وإن بعناوين مغايرة.

G للإشارة أن المسيري لم يكن من انصار تمجيد الانوار الغربية والحداثة الغربية، وإنما سعى منذ فترة مبكرة من مسيرته الفكرية إلى نقد الرؤية الغربية نجد هذا في أطروحته للدكتوراه وفي مؤلفاته الأولى.

نجد من بين المفكرين العرب الذين وجّهوا انتقادات لاذعة للمسيري المفكر السوري عزيز العظمة، الذي عّقب على رؤية المسيري المتعلقة بالعلمانية قائلاً: أن الأيديولوجيا ليست بعيدة أبداً عن نصوص المسيري، ذلك أن اتساق هذا النص ومبناه العام يعتمدان بالدرجة الأولى على تموضع للذات المخاطبة ـ أي لقلم المسيري ـ في ما خارج التاريخ وما وراءه، في مكان يسميه المؤلف بـ (الحضارة): مكان متعين في ذات المؤلف التي تتبدى في النص وكأنها لسان الحال لهذه الحضارة فيما وراء الزمان، هذا الموقع المتخيل في مفارقته، وتالياً في استلابه، يستبطن نص المسيري نظرية في التاريخ قوامها رواية درامية الطابع لتضاد المناقب والمثالب، بحيث يضحى التاريخ البشري على العموم جملة من المسارات المستقلة المستمرة، يتسم كل واحد منها بجملة من الخصائص النوعية التي تصور معالم فرادته، وباستمرارية نوعية، حضارية بالعبارة المتداولة التي يستصلحها المسيري في نصه هذا ويضمن فيها تحديدا مفهوم "رؤية العالم"[1]

وضمن هذه " الرؤية " لا يرى المسيري ـ حسب عزيز العظمة ـ في العلمانية إلا جملة من الموبقات المعنوية التي أتت بها" نحب مستغربة منفصلة تماماً عن الشعوب التي تحكمها، وعن خطابها الحضاري بدلاً من كونها متطلبات موضوعية ، بل ونتائج موضوعية لجملة تحولات ، وهو يرى (أي المسيري) في العلمانية أحد أعمدة النظم الاستبدادية التي تؤيدهما الامبريالية"[2]

ويفسر عزيز العظمة هذا الموقف السلبي اتجاه العلمانية، أنه يأتي في سياق ما يسمى " المشروع الإسلامي " أي ـ بحسبه ـ ممارسة السياسية باسم الدين والدعوة السياسية إلى إقامة الشريعة الإسلامية"[3]

ويستمر عزيز العظمة في نقده للمسيري على هذا المنوال مرجحاً أن يكون موقف المسيري من العلمانية مجرد تحامل إيديولوجي ناتج عن تبني المشروع السياسي الإسلامي، وهو في الحقيقة نقد يحتاج إلى نقد وتعقيب بحاجة ماسة إلى تعقيب.

1 عبد الوهاب المسيري ، عزيز عظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات القرن جديد، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2000، ص262
2 المصدر نفسه، ص265
3 المصدر نفسه، ص265

المسيري وأن كان لا يخفي مرجعيتُه الإسلامية، فإنه يقول عنها" مرجعية إسلامية صامتة"*، وليست مرجعية مباشرة وعلنية تهتم بالممارسة السياسية، فتعلن ببساطة أن الإسلام هو الحل وأن إقامة الخلافة الإسلامية هي السبيل للخلاص من حالة الانحطاط، فرؤية المسيري ذات سمة إنسانية أولاً، وذات مرجعية توحيدية ثانياً، هدفها الإنسانية المشتركة عموماً وليس فقط الإنسان المسلم، وفي هذا الصدد يصرح المسيري قائلاً: "إلا أنني أجعل من مرجعيتي الإسلامية مرجعية صامتة، تتخلل ثنايا خطابي دون أن تظهر بشكل وعظي مباشر، فما أطرحه هو مشروع للإنسان في عصر العقلانية التقنية"[1] كما أن نقد المسيري للحداثة والعلمانية الغربيتين هو نقد للطابع الامبريالي الذي تجسدهما، وللهيمنة التي تمارسهما، والتي من شأنها أن تؤدي إلى طمس معالم الإنسانية أو على الأقل إلى تشويهها أومسخها، والمسيري في نقده للحداثة والعلمانية لا يختلف كثيراً عن نقد العديد من المفكرين والحركات السياسية والمدارس والاتجاهات الفلسفية داخل العالم الغربي نفسه.

ومن هنا فإن التفسير الذي قدمه عزيز العظمة لنقد المسيري للعلمانية هو تفسير يُخفي بدوره نزعة إيديولوجية منافحة عن العلمانية في شكلها المتطرف والحاد.

على كل حال، حاولنا أن نقدم شذرات عن بعض القراءات النقدية لمشروع المسيري الفكري المرتبط بإشكالية التحيز ونقد النماذج المعرفية الغربية وهي قراءات نقدية ضرورية ومطلوبة من أجل إغناء الفكر وتطويره والتقدم بها نحو آفاق أوسع وأشمل.

ولا شك في أن مشروع عبد الوهاب المسيري، بقدر ما واجه انتقادات منهجية ومعرفية، صادف كذلك قبولاً ومناصرة من طرف العديد من الباحثين الذين انبروا للدفاع عن فكرته وسعوا إلى اعمارها وتطويرها، حيث يرى (نصر محمد عارف ورفيق حبيب)

G أرى أنه لا يجوز اتهام المسيري بالسعي إلى تطبيق الشريعة وإقامة نظام إسلامي، على غرار أنصار الشريعة أو إقامة الخلافة الإسلامية، فهذا أمر لم يعلنه المسيري في كتاباته ولم يصرح به إطلاقاً.
لابد من الإشارة إلى وجود العديد من الاعتراضات والانتقادات التي مست استخدام المسيري لبعض المفاهيم دون أخرى، مثل فقه التحيز بدلاً من علم التحيز أو ابستمولوجيا بدلاً من ميتافيزيقا وهي اعتراضات جزئية عرضية لا تمس عمق الفكرة.
1 المسيري، عبد الوهاب، الهوية والحركية الإسلامية، تحرير حرفي سوزان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2009، ص107

أن فكرة النماذج عند المسيري هي أداة معرفية فعالة، فنموذج المسيري في رؤيتهما قد اكتسب هذه الفعالية العالية في تفسير الظاهرة وتحليلها، لأنه ذو ديناميكية، ومرونة عالية. هذه الديناميكية ترجع عند نصر عارف "إلى طبيعته التي تجمع ما بين الفلسفة والمنهج والأدوات"[1] وهو يتعامل ـ بصورة مباشرة ـ مع القضايا التفصيلية والجزئية والواقعية بنفس درجة الكفاءة التي يتعامل بها مع القضايا الكلية". أما رفيق حبيب فيعتقد أن المسيري يقدم النموذج المعرفي بوصفه "إطاراً لتنظيم المعرفة ضمن آلية فكرية، يتم فيها تحديد العلاقات والتركيبات الداخلية، عند ذلك "يتحول النموذج المعرفي ذاته إلى الإطار النظري الذي يحتوي المعلومات، وينظمها، ثم يعيد ترتيبها مع كل معلومة جديدة، فهو بذلك يتعامل وفق التفكيك والتركيب في حركة دائبة، تجعل نموذجه التفسيري متحركاً ومستوعباً، وهذا لأن النموذج عند المسيري يقوم على نسبية المعرفة.

كما توقف العديد من الباحثين عند إبداعية المسيري في إنتاج مصطلحاته ونحتها كالحوسلة*، والسببية الفضفاضة، والنزعة الجنينية، والحلولية الكمونية، كما قام المسيري بتطوير بعض المصطلحات التي استلهمها من مذاهب وتيارات فلسفية مختلفة مثل مصطلح " الجماعات الوظيفية" ومصطلح "الإنسان ذي البعد الواحد" وغيرها. وربما هو ما تنبهت إليه الباحثة (فاطمة الصمادي) حين سلطت الضوء على يقظة المسيري في إدراك أهمية المصطلح وغائيته، والأمر نفسه يصدق على الباحث (أسامة القفاش) الذي توقف كثيراً عند مصطلح معاداة السامية كما يقدمه المسيري، وهو يعتقد أنه مصطلح مشبع بالصهيونية، لأنه يُسبل على اليهود صفة العرق الخالص.

وختاماً، فإننا اختصرنا واختزلنا المواقف المساندة أو المؤيدة لمشروع المسيري على كثرتها وتنوعها، وذلك بما يسمح به الجهد و ما توفر لي من مصادر ومراجع ـ على قلتها ـ ويمكن الرجوع في هذا الإطار إلى مجموعة من الدراسات نذكر منها " في عالم عبد الوهاب المسيري" تحرير عبد الحليم عطية (في مجلدين) وقد تضمن بحوث في

2 محمود فينو، دعاء، قراءة متحيزة في كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 11، العدد 42، 43، 2005ـ2006ص 163

G الحوسلة: اختصار لعبارة " تحويل كذا إلى وسيلة، والعلمنة الشاملة والترشيد المادي يرميان إلى تحويل الطبيعة والإنسان إلى وسيلة، أي حوسلتهما. انظر: المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مج1، ص27.

فكر عبد الوهاب المسيري، كما يمكن العودة إلى كتاب " عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده" وهو مؤلف جماعي، إضافة إلى عددين من مجلة أوراق فلسفية 19 ــ 20 وعدد خاص من مجلة إسلامية المعرفة عن أعمال عبد الوهاب المسيري، وأكيد أن هناك دراسات وأبحاث أخرى لم يتسنى لي الاطلاع عليها، كلها تؤكد زخم الفكرة وغنى التجربة التي تركها عبد الوهاب المسيري، وعمق الأثر الذي خلفه في نفوس كل من أطلع على أرثه الفكري وإنتاجه الفلسفي والأدبي المتنوع، فالمسيري من المفكرين الموسوعيين الذي يقل نظريهم في الثقافة العربية الراهنة.

المبحث الثالث

في افق إشكالية التحيز ونقد النماذج المعرفية الغربية

توصلنا في المباحث السابقة من هذه الدراسة، إلى أن إشكالية التحيز بدأت كفكرة وكمفهوم نقدي، يتجه إلى ضرورة الوعي بما يكتنف النظريات والأنساق الفكرية من معتقدات وتصورات وما يعتري المناهج العلمية والنماذج المعرفية من معايير حاكمة كلية وشاملة، من شأنها أن تحيد بها عن جادة الموضوعية العلمية المفترضة، وعن الحيادية المتوقعة.

إلا أن هذه الفكرة ما لبثت أن تطورت ـ بفضل اسهامات عبد الوهاب المسيري ـ فأصبحت أداة منهجية معرفية ونقدية، بل وتحولت إلى مشروع علمي وثقافي متعدد الأوجه والأبعاد هدفه الأساسي الكشف عن التحيزات الحضارية والثقافية الكامنة في كل ما تقدمه لنا الحضارة الغربية المعاصرة، من مفاهيم وأنماط ثقافية واجتماعية وتوجهات سياسية واقتصادية .

وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي مست مقاصد وغايات مشروع إشكالية التحيز وبالرغم من كل التحفظات على مآلات هذا المشروع ونتائجه، فإن هذا الأمر لم يوقف عجلة الفكرة ولم يعطل مسيرة المبادرة. بل أسفرت عن دراسات وأبحاث علمية، كان مدارها دراسة التحيز ونقد النماذج المعرفية، تفاوتت تلك الدراسات من ناحية قيمتها وعمقها وتباينت في تأثيرها ونتائجها.

لكن الهاجس الذي يخلص إليه كل دارس لإشكالية التحيز ونقد النماذج المعرفية هو ذلك الهاجس الناتج عن سؤال الآفاق و المآلات، ذلك الحديث عن مستقبليات الفكرة وعن تطلعاتها وهو في الحقيقة حديث ذو شجون لأنه يضعنا أمام بشائر المستقبل ومخاوفه. ونحن إذ نخوض

في هذا الجانب لا نملك إلا بعض التكهنات والافتراضات وقليلاً من التنبؤ والاستشراف لآفاق إشكالية التحيز*.

فكيف تبدو لنا آفاق إشكالية التحيز وماهي التحديات المستقبلية التي تواجهها؟

هل وصلت دراسة النماذج المعرفية ـ كشفاً ونقداً وبناءً ـ إلى ذروتها بفضل ما أنجزه المسيري من أبحاث وما خلّفه من دراسات ؟ أم أنه مازال في الإمكان أبدع مما كان؟.

آفاق المستقبلية لإشكالية التحيز:

طرح عبد الوهاب المسيري مشروع إشكالية التحيز واستراتيجية نقد النماذج المعرفية وهو يأمل كل الأمل بأن لا يتحول إلى مجرد مشروع تاريخي عابر، أو إلى مجرد محاولة فكرية يطويها الزمن، ويهال عليها تراب النسيان، كما طوى غيرها من محاولات فكرية ومساعي علمية على مدار الأزمنة والأمصار، بل أنه تصور ودعا إلى أن يكون التحيز في قلب "معركة" الشهود الحضاري وفي مقدمة أولويات إنسان العالمية الثانية الذي يصبو بكل ما يملك من مؤهلات حضارية وثقافية إلى الريادة والإبداع بدل التقليد والإتباع، ذلك الإنسان الذي يحمل على كاهله أمانة الاستخلاف ومسؤولية قيادة البشرية إلى ما فيه خيرها ونفعها وصلاحها دون أي ادعاء زائف أو غروراً فاقع، إنما بمنطق المشاركة والتفاعل والتعاون لا الهيمنة والتعالي والاستحواذ.

لقد كان المسيري واعياً ـ وهو يدعو إلى تبني مشروع التحيز ـ بأنه "فقه" أو علم لكل أبناء هذه الأمة بأديانهم واتجاهاتهم، أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنّها تستحق الحفاظ عليها "[1].

وأزيد على ما قال بأن التحيز ليس مشروع الأمة الإسلامية فحسب، بل هو كذلك مشروع الإنسانية جمعاء، التي ترنو إلى لحظة الخلاص من كل إرادات الهيمنة والاحتواء وإن تزينت برداء العلم والمعرفة أو تدثرت بأثواب الحضارة والتقدم، فالمشكلة في المتحيز إنساناً

Gمستقبليات التحيز هو من الجوانب التي تكاد تغيب عن مجمل الدراسات التي تناولت إشكالية التحيز، ولذا جاء هذا المبحث مختصراً، وهو في الحقيقة مجرد نظرات في أفق إشكالية التحيز، مع الأمل أن تتاح لي فرصة أخرى للبحث أكثر في هذا الموضوع.

1 المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص118

كان أو تشكيلاً حضارياً ما، ليس في تحيزه فذلك أمر حتمي ، لكن المشكلة في الزيف والكذب، وادعائه ـ بالرغم من تحيزه ـ أنه يمثل الحقيقة العلمية الموضوعية، وأن ما يصدر عنه حيادي وعالمي صالح لكل إنسان ولكل حضارة مهما تمايزت الأقطار وتنوعت الأشكال التي لو انتبهنا لها ولم نقم من أجل كشفها وفحصها ،فإننا لا نستحق أن يقوم لنا في دنيا الناس مقام .

ولذا فإنه ليس من المبالغة في شيء أن نؤكد ضرورة الاستمرار في دراسة إشكالية التحيز والوعي بالحاجة الماسة إلى المساهمة الجادة في هذا الصرح العلمي الذي تبدو بشائره واضحة للعيان.

فعلم التحيز من العلوم الضامة لكل التصنيفات العلمية، سواءً كانت في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية.

هو علم مظلة لا يرتبط بعلم بعينه، ومن ثم فإنه ضمن علوم تعالج النموذج المعرفي الغربي بتصنيفاته، والذي يساهم بشكل كبير في ذرية المعرفة وجزئية الاهتمام، وما أسمي بالتخصص الدقيق، إلا أنه في سبيل ذلك، قام ـ وعلى أساس من معايير وهمية ـ تشطير المعرفة حيث لا يجب ذلك، وتفسيخ العلوم ومناطقها، قسرا وبلا سبب.

هذا النسق المعرفي- بحسب الباحث سيف الدين عبدالفتاح ـ الذي اتسم بتخصيص من جانب ـ والانفجار المعرفي من جانب آخر وتجاوز من جانب ثالث ـ تاهت فيه القضايا الكبرى مثل قضية التحيز، ولم يفد مع تصاعد النقد للمناهج الغربية، وتطبيقاتها على الظواهر المختلفة، محاولة منها لتغطية عمليات التحيز وصناعة العلم، مثل التكامل المنهجي لسد الثغرات. ولم يكن ذلك التكامل في حقيقة سوى تلفيق بين عناصر ربما لا تتفق.

وكذا بعد تفتيت العلوم برزت مقولة العلوم البينية التي اختزلت ذلك في الجمع بين مجالين معرفيين، ولذا فإن ظهور فكرة العلوم البينية تشير، وبقدر كبير إلى ضرورة إعادة النظر في رسم خريطة التصنيف الغربي للعلوم، والتكامل المنهجي يؤكد على نقائص كثيرة في المناهج الغربية.

ولا شك في أن فكرة التحيز ومحاولة تأسيس علم على قاعدة منها، يجعل مفاهيم كهذه مداخل لإعادة تصنيف العلم، وضرورة الابداع، ورد الاعتبار -"للعلوم المظلة" التي تغطي العلوم جميعا"* .

علم التحيز هو واحد من أهم العلوم، حيث يرد الاعتبار إلى مجموعة من العلوم أهملت في البحث، والتراكم فيها وضرورة ربطها بحياتنا العلمية والبحثية رغم أنها ليست ضمن تخصص بعينه، إذ تعالج مسائل معرفية هي في غاية الدقة والأهمية، أهمها تاريخ العلم ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وكذا علم اجتماع المعرفة. هذه العلوم ذات تكامل بينها وتفاعل بين مجالاتها وموضوعاتها وارتباط بين قواعدها ومعاييرها كل ذلك، إنما يمثل عناصر مهمة وضرورية للرؤية النقدية التي يجب أن تسود ضمن موقف واع من الناحية المنهجية، يأخذ في اعتباره تاريخ الأفكار والمفاهيم والفلسفة الكامنة خلفها، أو في بطونها ونظرية المعرفة ضمن تكاملها مع النظريات الأخرى مثل نظرية القيم والنظرة إلى الوجود والكون، وعلم اجتماع المعارف والذي تتأكد فيه حقيقة أساسية مفادها أن المعارف لا تولد ولا تنمو إلا ضمن وسط اجتماعي متشابك، عملية صناعة الأفكار والعلم هي قضايا في غاية الأهمية ينبغي أن تكون ضمن اهتمامات علم التحيز .

إن هذا العلم عليه أن يراعي التحيزات الكلية العامة والأصلية، وتلك التحيزات الفرعية والجزئية، والتي تغلب عليها خصوصية الظاهرة التي يعالجها علم بعينه .

أما متابعة حال نقل العلوم عن الغرب عامة(المفاهيم –المناهج-أدوات البحث-التصنيفات...)، هي من أهم القضايا والظواهر الجديرة بالفحص والنقد، والتي يجب أن يضع لها-أي عملية النقل- الضوابط المنهجية في كل مجال ومقام، فضلاً عن ذلك، فإن البحث في عملية النقل (وصفاً، ورصداً وتشريحا، وسائل، وسائط، أهدافاً ومقاصد) تفرض البحث في نماذج النقل وكيفيته، وأسبابه وأوانه، وما هو المهم منه والمهمل،...إلخ وهي قضايا في غاية الأهمية تقع في صميم إشكالية التحيز.

* الرؤية المنهجية لعلم التحيز التي أشرنا إليها، طرحها سيف الدين عبد الفتاح في مقاله: (مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي)، ضمن كتاب في عالم عبد الوهاب المسيري، مج2،دار الشروق،ط1،2004،ص 61-88

كما أن هذا العلم- أي التحيز- يجب ألا تقف حدوده عند النظرة السلبية على أهميتها وعظم قدرها- التي تُعنى بالكشف عن التحيز الواقع في الدراسات ــ ، بل يجب عليه (أي علم التحيز) أن يقدم خطوة إيجابية بنائية يؤسس فيها نماذج مانعة للتحيز، أو جاعلة إياه في حده الأدنى، وتكامل الخطوتين وتفاعلهما أمر في غاية الأهمية، إذ يشكل ذلك جوهر ما يمكن تسميته بالوعي المنهجي. فالمساهمة في مشروع "علم التحيز" تظل أبوابها مفتوحة أمام كل باحث جاد يؤمن بهويته الحضارية المتجاوزة لنهج التفاخر أو نهج الاستتباع، بحيث يمكن لهذه المساهمة أن تسلك خطوات ثلاثة رئيسة هي:

ـ الخطوة الأولى: إدراك الأسس الفلسفية التي تستند اليها العلوم والمعارف والفنون، أي إدراك ملامح الرؤية الكونية الكامنة خلف تلك العلوم والمعارف والفنون.

ـ الخطوة الثانية: كشف مظاهر التحيز وأسبابه، أي اكتشاف كيف تؤثر هذه الأسس الفلسفية.

ـ الخطوة الثالثة: بيان كيفية تجاوز التحيز وتجسيد آثاره وصولا إلى المساهمة في بناء نماذج بديلة قادرة على أن تقحمنا في قلب الحضارة الإنسانية والمساهمة في تقدمها وتحقيق أهدافها المشتركة السامية.

إن إشكالية التحيز التي ساهم في بيانها وتشكيل معالمها المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، أهتمت بنقد الحضارة الغربية باعتبارها حضارة مادية تكمن خلفها فلسفة مادية حلولية علمانية شاملة، ولم يقم المسيري وجل من سار معه في هذا السياق بنقد تاريخ وعلوم ومناهج الحضارة الإسلامية، التي هي بحاجة أمس لإعادة التفكير في إنجازاتها فنحن في حاجة إلى النقد الذاتي والنقد المزدوج.

ويمكن من خلال إشكالية التحيز تعميق النظر في مجموعة من العناصر المنهجية المرتبطة بهذه الإشكالية مثل: دراسة النماذج التحليلية والتفسيرية والاعتماد عليها في قراءة الواقع الراهن، الصور المجازية باعتبارها أداة منهجية لإدراك الواقع وفهم

مدلولاته، توسيع إطار البحث عن فكرة التحيز ليشمل إضافة لمناهج العلوم الإنسانية والطبيعية جميع ميادين الحضارة الإنسانية بما فيها الفنية والرياضية.

إن نقد الحضارة الغربية بكل مظاهرها وأشكالها، تحت مسمى "دراسة التحيز" غرضه الفعلي هو أن يمكننا من التمييز بين ما هو غزو استعماري ومشروع "استحماري"، وبين ما هو إسهام إنساني وغذاء باني، فالتحيز هو دعوة للتوازن والاعتدال، والتوقف عن الحركة المتطرفة بين نقيضين هما الإحساس بالدونية المنتج للانبهار بكل ما هو غربي، والإحساس بالعنجهية المنتج للاحتقار الرافض لكل ما هو غربي.

في النهاية ينبغي القول، أن هناك العديد من المجالات التي يمكن للتحيز أن يُعمل فيها مشرطه تحليلاً وتفكيكاً ونقداً وتطويراً، وهي مجالات تحتاج إلى باحثين لديهم القدرة والرغبة على المساهمة في استمرار مشروع إشكالية التحيز ضمن نطاق الدراسات المنهجية التي تبتعد قدر الإمكان عن التحامل أوالرفض غير المبرر ، بل يكون الهدف الأسمى هو تأسيس المناهج العلمية والنماذج المعرفية بروح أقرب إلى العدل والإنصاف والإستقامة « ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى»[1].

1 سورة المائدة الآية 8

جملة القول أنني حاولت في الفصل الثالث من هذه الدراسة أن أقدم قراءة متواضعة للنماذج المعرفية (التحليلية) التي استخدمها المسيري في عمله الأساسي ومشروعه الكبير "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، وقد فضلت قبل الخوض في الجانب التطبيقي أن أعطي لمحة مختصرة عن الموسوعة في ظروف كتابتها وفي دوافعها، واستعرضت بإيجاز أهم ما تضمنته من إشكاليات وما أجابت عنه من تساؤلات وما احتوته من مضامين منهجية، مع التذكير بأن غرضي لم يكن حشد المعلومات عن الموسوعة أو التركيز على ما ورد فيها من حقائق وتصورات. لكن كان هدفي هو تناول الجوانب المنهجية من الموسوعة، ولذا قمت باستخلاص النماذج المعرفية الأساسية التي احتوتها وهي: **الحلولية** الكمونية الواحدية، والعلمانية الشاملة، والجماعات الوظيفية.

انتقلت بعدها إلى المعالجة النقدية لإشكالية التحيز، حيث ناقشت فكرة التحيز بين محاولات التأصيل ومساعي النقد والتقويم، وكان هدفي من هذه المناقشة أن أحرر الفكر من سطوة الأعجاب والانبهار، التي تحجب رؤية الحقيقة كما تحجب الغيوم رؤية خيوط **الشمس**.

وطرقت في المبحث الثالث والأخير ــ على الرغم من محدوديته وضآلته ــ إلى آفاق إشكالية التحيز وتطلعات مشروع النماذج المعرفية، للتأكيد على أن باب الاجتهاد في هذا الموضوع سيظل مفتوحاً وأن البشائر على استمرار وتطور مشروع التحيز بدأت تلوح في الأفاق، وأن المطلوب هو شحذ الهمم وتأليف العقول على هذا المشروع عساه يمكن أمتنا من تجاوز وضعية الاستتباع الحضاري والارتهان لنماذج الآخرين في الفكر والحضارة، فلا نهضة تتم دون تحيز ولا تحيز يمكنه أن يفدينا أكثر من تحيزنا لنموذجنا المعرفي الذي نضع لبناته بفكرنا وسواعدنا.

الخاتـــــمة

خاتـــــمة

سعيتُ في بحثي المتواضع عبر فصوله ومباحثه المختلفة، إلى محاولة دراسة واستقصاء إحدى الإشكاليات المنهجية والمعرفية المهمة في الفكر العربي المعاصر، ألا وهي إشكالية التحيز (نقد النماذج المعرفية الغربية) وذلك من منظور المفكر المصري المعاصر عبد الوهاب المسيري (رحمه الله) الذي تبنى هذه الإشكالية، وأفنى عمره في الدفاع عن مشروعيتها والتقعيد الابستمولوجي لها.

والتحيز- كما بينت في فصول البحث - وإن كانت إشكالية مرتبطة بالفكر العربي المعاصر في علاقته الجدلية بالحضارة الغربية المعاصرة بكل أبعادها وتجلياتها، فإنها إشكالية تتسع وتمتد لتشمل كل مناحي وجوانب الحياة الإنسانية بغض النظر عن السياقات الحضارية والثقافية فالتحيز يقع في صميم كل ما هو إنساني.

و مما لا شك فيه، أن مخرجات البحث كثيرة واستنتاجاته عديدة ومتنوعة، وذلك بالنظر إلى حجم الإشكالية وعمقها، وإلى تعدد دلالاتها، وتنوع مجالاتها ، بحيث ليس من السهل حصرالإشكالية في جانب دون آخر، أو الإلمام الدقيق بكل جوانبها. لذا سأحاول أن أتوقف عند أهم المخرجات التي نجمت عن البحث، والتي يمكن أن ألخصها في النقاط الأتية:

أولاً: إشكالية التحيز هي إشكالية تواجه الباحث في كل مكان في الشرق والغرب في الشمال والجنوب، ولكنها تفرض نفسها بحدة على الباحث في العالم العربي بحكم تخلف واقعه الحضاري من جهة، وبحكم هيمنة النماذج الحضارية الغربية من جهة ثانية، فالباحث العربي يعيش أزمة حقيقية بين رغبته في الانعتاق من حالة التخلف والركود استناداً إلى هويته الحضارية وخصوصياته الثقافية، وبين نموذج غربي متفوق ومهيمن يغريه بالتبعية والاستيلاب، لكنه من جهة يخفي تحيزاته الكامنة والمستترة، ويعلن من جهة ثانية عن عالميته وحياديته.

ثانياً: التحيز في دلالته اللغوية يفيد معنى الميل إلى جهة دون أخرى أو إلى موقف دون آخر، وهويشير إلى الانضمام والموافقة في الرأي وتبني رؤية ما، ورفض الآراء الأخرى.

أما الدلالة الاصطلاحية للتحيز، فتشير عند المسيري إلى عدم حيادية أوموضوعية المناهج والنماذج والأدوات البحثية المستخدمة في العلوم الغربية المعاصرة، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة والمستترة في تلك المناهج والنماذج والوسائل البحثية التي توجه الباحث وتحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج،

وبذلك يسلب التحيز صفة الحياد والتجرد والبراءة والموضوعية عن كل ما يستخدمه الإنسان في حياته من مناهج وأدوات ووسائل ونماذج معرفية فالإنسان كائن متحيز بالفطرة، وكل ما ينتج عنه متحيز بالضرورة. وبالتالي فإن وجود تصورات مسبقة عن موضوع البحث نابعة من بيئة وثقافة الباحث، هو أمر متأصل وكامن في كل مناهج البحث وطرائق الدراسة العلمية.

ثالثاً: ينظر عبد الوهاب المسيري إلى التحيز، ليس باعتباره مجرد مصطلح أو مفهوم فحسب، بل ينظر إليه باعتباره مشروع فكري يتضمن رؤية نقدية ومعالجة منهجية فعلم التحيز أو " فقه التحيز" هو حقل معرفي ينصرف إلى تحيد عناصر التحيز (الغربية خاصة) التي تقف خلف المناهج والمصطلحات ونماذج بديلة تتسم بقسط أكبر من الاستقلالية عن نظيرتها الغربية.

إن تأسيس علم التحيز غرضه الأساسي هو الانتقال بالفكر العربي من مرحلة السيولة والنقل السهل والاستعارة المجانية، إلى مرحلة المسألة والتأصيل لطرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية، لكي يتم التلاقح الحضاري المطلوب ضمن حدود الشخصية الحضارة وضمن الوعي بالاختلاف.

رابعاً: التحيز كمفهوم وإشكالية لصيق الصلة بحياة ومواقف عبد الوهاب المسيري، فالتحيز مرتبط بتجارب المسيري الشخصية في حله وترحاله، في بحثه واستكشافه، كما أن التحيز عند المسيري تعبير عن نزوعه إلى الاستقلالية المعرفية عن الغرب حتى على مستوى المصطلح، فالتحيز مصطلح إسلامي بامتياز استعاره المسيري من آيات القرآن الكريم، ومن معجم اللغة العربية، وهو بذلك يعلن عن مرجعيته الإسلامية (الصامتة)، وعن مشروعه الخاص بتوليد المعرفة الإسلامية، وفضلاً عن العاملين الشخصي والديني،فإن التحيز شديد الارتباط بالعامل الثقافي والحضاري، فهيمنة النموذج المعرفي الغربي المعاصر على كل القطاعات وعلى كل المجالات تستدعي ضرورة الانتباه، إلى ما يتضمنه هذا النموذج المسيطر من تحيزات معرفية وقيمية لا تتماشى، ولا تنسجم مع الخصوصيات الحضارية لأمتنا وهو ما يتطلب تفعيل أدوات البحث النقدي من أجل الكشف عن تلك التحيزات وتجاوزها.

خامساً: يقع في قلب وصميم إشكالية التحيز، مايسميه المسيري التحيز للنموذج المعرفي الغربي، إذ الهدف من إثارة إشكالية التحيز هو التنبيه لخطورة تبني نموذج معرفي ما، دون معرفة مسبقة بالتحيزات التي أسست له أو ساهمت في بناءه وتصميمه والنموذج يعرفه المسيري بأنه " **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 يتميز بالاعتماد المتبادل، وتشكل وحدة متماسكة يقال لها أحيانا " عضوية" وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحددة وفرديته وتفرده" وهو مايمكن تسميته بـ" خريطة معرفية" ينظر الإنسان من خلالها للواقع، وهذا النموذج ليس معطى جاهزاً في الواقع، بل هو نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويكتفي بالبعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها حسب أهميتها ويركبها بل أحيانا يضمنها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع.

ويرى المسيري أن وراء كل نموذج بعداً معرفياً لا يمكن استبعاده أو تجاوزه ويتمثل هذا البُعد في معايير النموذج الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد ضوابط النموذج ،حلاله وحرامه مطلقة ونسبية".

سادساً: يستخدم المسيري النماذج المعرفية كأداة تحليلية للإحاطة بمعظم جوانب الواقع، ظاهره وباطنه، في جزئيته وكليته، في ثباته وحركيته، واستخدامها هو نتيجة لرفض الموضوعية المتلقية وفكرة العقل السلبي الذي يتلقى الواقع دون أي إبداع أو اجتهاد، وتوظيف النماذج مسألة حتمية عند المسيري، فهي تدخل في صميم عملية الإدراك، لأن الإنسان لا يدرك شيئا بشكل مباشر، وإنما من خلال نموذج فكل قول وكل نص يحتوي على نموذج معرفي إما ظاهر وإما كامن"

والنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها، وإنما هو ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده، وبعد التوصل إلى النموذج يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره.

النموذج بوصفه أداة تحليلية يربط بين الذاتي والموضوعي، ولذا فإن صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الحدسية بين الملاحظة الصارمة والتحليل، بين الحياد والتعاطف...إلخ

سابعاً: أهتم المسيري بالنموذج المعرفي الغربي نظراً لأن هذا النموذج هو أكثر النماذج المعرفية شيوعاً وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم وأقتسامه وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على كثير من المجتمعات إما بالقمع أو الإغواء.

ويتم تجريد النموذج المعرفي الغربي من مجموعة من الأشياء، من الأفكار التي تبدو محايدة وبريئة، أومن المجازات والصور الرمزية، أومن أشكال البناء والعمران ومن مختلف الفنون، ومن رصد الظواهر الاجتماعية والسياسية...إلخ

والنموذج المعرفي الغربي الحديث هو نموذج عقلاني نفعي مادي، وهو النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا، وهو نموذج يتبدى في مصطلحات هذه العلوم ومسلماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها وإجراءاتها، وهو النموذج الذي يبدأ تقريباً من عهد النهضة إلى حدود بداية النصف الثاني من القرن العشرين متخذاً شكل متتالية نماذجية تبدأ بإعلان مركزية الإنسان وموت الإله، وتنتهي بإعلان مركزية الطبيعة المادة وموت الإنسان (الانتقال من الواحدية الصلبة إلى الواحدية السائلة)

ثامناً: كل تحيزات النموذج المعرفي الغربي نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق ومن ثم تصفية ثنائية الإنسان/ الطبيعة وأهم تلك التحيزات: التحيز للطبيعي والمادي على حساب الإنساني وغير المادي، والتحيز للعام على حساب الخاص، وللمحسوس على حساب غير المحسوس، والتحيز للواحدي على حساب المركب، وللموضوعي على حساب الذاتي.

تاسعاً: نظراً لتحيزات النموذج المعرفي الغربي وهي تحيزات ضد الإنسانية جمعاء، فإن المسيري دعا إلى وضع نموذج معرفي بديل يتجاوز الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة، وهو نموذج نابع من تراثنا الذاتي ونواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي القائم على القرآن والسنة ومن ملامح هذا النموذج :

- الانطلاق من الإنسان
- التعامل مع الإنسان من منظور غير مادي
- لا يوجد مجال للتحكم في الواقع
- لا اختزال ولا تصفية للثنائيات
- رفض الواحدية المادية السببية

هذه الملامح والأسس التي يقوم عليها النموذج البديل، تعني أن الظواهر الإنسانية تحوي داخلها قدراً من القداسة والخصوصية، وأن منطلق ذلك هو الإيمان بوحدانية الله وربوبيته فمن خلال مركزية الله تنبع مركزية الإنسان.

عاشراً: قدم المسيري دراسة نظرية وتطبيقية لمنهجية النماذج المعرفية من خلال عمله الموسوعي المبتكر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد (في ثمانية مجلدات ضخمة)، تعد أول موسوعة شاملة متكاملة، نقدية تفكيكية تهتم بدراسة الظواهر اليهودية والصهيونية في مختلف جوانبها ومراحلها التاريخية، وقد وظف المسيري في دراسته هذه ثلاثة نماذج رئيسية هي: الحلولية الكمونية الواحدية- العلمانية الشاملة- الجماعات الوظيفية. وهي نماذج تحليلية مركبة هدفها الابتعاد عن الاختزالية والتفسيرات أحادية البُعد والتحرر من أي تحيزات معرفية تمس بنية الظواهر اليهودية والصهيونية.

أخيراً يجب الإشارة إلى أن غرض عبد الوهاب المسيري من دراسة إشكالية التحيز وتسليط الضوء على فكرة النماذج المعرفية(الغربية خاصة)، هو التعامل مع الغرب باعتباره تجربة إنسانية تاريخية، لها ظروفها وسياقها الخاص، وليس تجربة مطلقة، فالغرب الذي تحول إلى مطلق يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان فعالمية الغرب بالمفهوم الذي يصر عليه الغرب، هو مجرد وهم، وحيادية نماذجه وموضوعية مناهجه خرافة يجب أن نتحرر منها، وهذه هي البداية الحقيقية نحو بناء الذات الحضارية واستعادة الثقة بقدرتنا على أن نؤمّن لأنفسنا مكاناً محترماً في عالم اليوم.

الجدير بالذكر، في خاتمة هذا البحث المتواضع، أننا حينما نتعامل مع الغرب في انجازاته الحضارية وفي نماذجه ومناهجه وعلومه وآدابه وفنونه ونحن نستحضر إشكالية التحيز وفكرة النماذج المعرفية، لا نريد أن يكون تعاملنا من منطلق الارتياب وسوء الظن الساذج الذي يؤول في أخر الأمر إلى الرفض والامتناع، أو التقوقع والانكفاء على الذات وإنما نريد لهذا التعامل والتفاعل أن يكون واعياً يقظا، ومنتبهاً ومدركاً لما يكتنف تلك المنتوجات الحضارية والمقولات الفكرية الغربية من خصوصيات تعبر عن تحيزات كامنة في الثقافة الغربية، ولذلك نستطيع بمثل هذا الوعي المنهجي النقدي أن نعزل الثمرات عن أصولها والمنتوجات عن خلفياتها، فنأخذ الثمرات والمنتوجات دون الأصول والخلفيات ثم نستوعبها في منظومتنا الحضارية بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون، دون أن نهمل السعي الحثيث من أجل ان نبدع نماذجنا الحضارية التي تعكس هويتنا وتحترم خصوصيتنا و تعبر عن موقفنا الإنساني إزاء المتغيرات الإنسانية والكونية.على أن يكون منهجنا في ذلك هو أن نتمسك دون جمود وانغلاق، وأن ننفتح دون ذوبان أو انسلاخ. لأن إيماننا راسخ بأن نهضة أي أمة منوط أولاً بقدرتها على إبداع نموذجها الحضاري وبقدرتها ــ ثانياً ــ على رفع التحدي ومواصلة السير نحو اعتناق الأفق

الإنساني الكوني المشترك الذي لا يضيق على أحد، فلكل أمة فيه ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ولكل أمة فيه مقوماتها واتجاهات وعيها وإدراكها.

ملـــحق

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم

أولاً ـ المصادر

1ـ المسيري، عبد الوهاب، إشكالية التحيز، الجزء الأول، فقه التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1996.

2ـــ إشكالية التحيز، محوري علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـــ فيرجينيا ـــ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثالثة 1998.

3ـــ إشكالية التحيز، محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن ـ فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة **الثالثة**، 1998.

4ـــ العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، مج2، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

5ـــ العالم من منظور غربي، سلسلة الهلال، القاهرة، دون طبعة، 2001.

6ـــ اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، 2006.

7ـــ الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق الطبعة الأولى، 2002.

8ـــ الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997.

9ـــ الإنسان والحضارة والنماذج المركبة، سلسلة الهلال، القاهرة، العدد 622، 2002.

10ـــ رحلتي الفكرية في الجذور والبذور والثمر، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000.

11ـ المسيري عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الوعي، الجزائر، الطبعة الثانية، 2012.

12ـ المسيري، عبد الوهاب، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، دار **الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة**، 2012

13ـ المسيري، عبد الوهاب وآخرون، مستقبل الإسلام، دار الفكر، دمشق، الطبعة 2004.

14ـ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

15ـ مقدمة لدراسة لصراع العربي الاسرائيلي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر بيروت الطبعة الأولى، 2002.

16ـ الهوية والحركية الإسلامية، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2009.

17ـ الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 2010.

18ـ في الخطاب والمصطلح الصهيوني ـ دراسة نظرية وتطبيقية ـ ، دار الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، 2005.

19ـ الصهيونية وخيوط العنكبوت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 2009.

ثانياً ـ المراجع

1ـ العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى 2010.

2ـ العلواني، طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادى، بيروت، الطبعة الأولى 2004.

3ـ امزيان، محمد محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 1991.

4ـ اغروس.م روبرت ستانسيو، العلم من منظوره الجديد، ترجمة خلايلي كمال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 134، 1989.

5ـ برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة جلال شوقي، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد 82، 1984.

6ـ بلعقروز، عبد الرزاق، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، 2009.

7ـ بوعرفة، عبد القادر، الحضارة ومكر التاريخ، دار رياض العلوم، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

8ـ بومنير، كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، 2010.

9ـ بكار، عبد الكريم، تكوين المفكر، مؤسسة الإسلام اليوم المملكة العربية السعودية، دار وجوه السعودية، الطبعة الأولى، 2011.

10ـ إدالكوس، عبد الله، في نقد الخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، المغرب ،الطبعة الأولى، 2014.

11ـ كون، توماس، بنية الثورات العلمية، ترجمة جلال شوقي، سلسلة عالم المعرفة ,الكويت، العدد 168، 1992.

12ـ الخولي، يمنى طريف، مشكلة العلوم الإنسانية وإمكانية حلها، دار قباء، القاهرة ،دون طبعة، 2002.

13ـ الخولي، يمنى طريف، فلسفة العلم في القرن العشرين ـ الأصول ـ الحصاد ـ الآفاق المستقبلية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 264، 2000.

14ـ الحباشي، الحبيب، النظرية النسبية والابستمولوجيا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

15ـ عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي ،المغرب، الطبعة الأولى، 2005.

16ـ قنصوه، صلاح، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير، دون طبعة، 2007.

17ـ محمد عارف، نصر، التنمية من منظور متجدد: التحيز، العولمة، ما بعد الحداثة ,مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

18ـ عطية، أحمد عبد الحليم وآخرون، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري مج2، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004.

19ـ عطية، أحمد عبد الحليم، وآخرون، عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده سلسلة علماء مكرمون، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.

20. بيجوفيتش، علي عزت، الإسلام بين الشرق والغرب، مجلة النور الكويتية، الكويت ،مؤسسة بافاريا، ألمانيا، الطبعة الأولى، 1994.

21. ملحم، حسين، التفكير العلمي والمنهجية، مطبعة دحلب، الجزائر (دون ذكر الطبعة والتاريخ).

22. دوركايم، إميل، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة قاسم محمود، مراجعة بدوي السيد محمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1950.

23. حسين، طه، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، سوسة تونس، الطبعة الاولى ،2001.

24. ميلاد زكي، علي ربيعو، الإسلام والغرب، حوارات لقرن جديد، دار الفكر دمشق ،بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

25. مرشو، غريغور منصور، صادق الحسيني محمد السيد، نحن والآخر، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، دمشق، بيروت، 2001.

26. فريدريك، نيتشه، فلسفة الأخلاق، التنوير، بيروت، الفارابي، الطبعة الأولى، 2005.

27. بوبر، كارل، أسطورة الإطار في الدفاع عن العلم والعقلانية، ترجمة د. يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 292، 2003.

28. علي، حسين، العلم والإيديولوجيا بين الاطلاق والنسبية، دار التنوير، بيروت، دون الطبعة، .2011.

29. حاج حمد، أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثالثة 2012.

30. حاج حمد، أبو القاسم، إبستمولوجية المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

31. حاج حمد، أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقي ،بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

32ـ الملكاوي، فتحي حسن وآخرون، نحو نظام معرفي إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، الطبعة الأولى، 2000.

33ـ مانهايم، كارل، الايديولوجيا والطوبائية: مقدمة في علم الاجتماع المعرفة، ترجمة الطاهر عبد الجليل، مطبعة الارشاد، بغداد، دون طبعة، 1968.

34ـ بن نبي، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي ,دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة،1987.

35ـ حقي، حسن، حصار الزمن، ج1 إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت ,منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

36ـ عبد الرحمن، طه، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2014

37ـ المحمداوي، علي عبود، الإشكالية السياسية للحداثة ــ من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا ــ، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2011.

ثالثاً ـ المعاجم والموسوعات والتفاسير:

1ـ عماد الدين، أبي الفداء إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، مكتبة الصفا ,القاهرة، الطبعة الأولى، 2004.

2ـ ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، ج3، دار الصبح، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

3ـ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون طبعة، 1982.

4ـ التونجي، محمد، المعجم الذهبي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1969.

5ـ شحاتة حسين، النجار زينب، معجم المصطلحات التربوية والنفسية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

6ـ حموي، صبحي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الثانية، 2001.

7ـــ الهـــواري، صـــلاح الـــدين، المعجـــم الوســـيط، دار البحـــار، بيـــروت ،(دون ذكر للطبعة ولا التاريخ).

8ـ مرعشلي نديم، مرعشلي أسامة، الصحاح في اللغة والعلوم، دار الحضارة العربية ،بيروت، الطبعة الأولى، 1974.

9ـــ آبـــادي، الفيـــروز، القـــاموس المحـــيط، دار الهـــدى، الجزائـــر ،(دون ذكر للطبعة ولا التاريخ).

10ـ لالاند، اندري، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، باريس، بيروت ،الطبعة الأولى، 2001.

11ـ كونزمان بيتر، فرانز، بوركارد بيتر، أطلس الفلسفة، ترجمة كتورة جورج، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2012.

12ـ الكيالي عبد الوهاب، وآخرون، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1990.

13ـ صابر، محي الدين، وآخرون، المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس، القاهرة، (دون ذكر الطبعة)، 1988

رابعاً ـ الدوريات والمجلات

1ـ المسيري، عبد الوهاب، في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م أ، السنة السادسة، العدد العشرون، 2000.

2ـ المسيري، عبد الوهاب، الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الوم أ، السنة الثانية، العدد الخامس ، (دون ذكر للتاريخ).

3ـ المسيري، عبد الوهاب، نحو نموذج تفسيري اجتهادي بدلاً من النموذج الموضوعي ،مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الو م أ، السنة الرابعة ،العدد السادس عشر، 1999.

4ـ المسيري، عبد الوهاب، اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الو م أ، السنة الثالثة، العدد العاشر ،1997.

5- الملكاوي، فتحي حسن، التحيز في الفكر التربوي الغربي، مجلة إسلامية المعرفة ,المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الو م أ، السنة التاسعة، العدد 37ـ 38، 2004.

6- مرزاق، أحمد، مفهوم التحيز: دراسة في بعض تحيزات ت الأستاذ المسيري ، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فيرجينيا الو م أ، **السنة الرابعة عشر، العدد** 53، 2008

7ـ محمود فينو، دعاء، قراءة متحيزة في كتاب: في عالم عبد الوهاب المسيري: **حوار** نقدي حضاري، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر **الإسلامي، السنة** 11، **العدد** 42 ـ 43، 2006.

8- مرزاق أحمد، موقف النقد الأدبي المعاصر من المنهج الغربي: المسيري نموذجاً , مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 20، 2009

9ـ السعيد، أشرف، إسرائيل تخلت عن منظومة من النيل إلى الفرات وأبدلتها بإسرائيل اقتصادياً: المسيري نموذجاً، مجلة العالم الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة **المكرمة، العدد** 1812، 2003.

10ـ دواق، الحاج بن أحمنة، المنهج المعرفي التوحيدي عند الوهاب المسيري: **مدخل إلى** الإبستمولوجيا التوحيدية، مجلة إسلامية المعرفة، فيرجينيا الو م أ، السنة 17 , **العدد** 68،2012.

خامساً- المواقع الإلكترونية:

1ـ موقع الروح: www.alroh.net

2ـ فيلم وثائقي من جزئين بعنوان: **رحلة من أجل الإنسان** (عبد الوهاب المسيري)

إنتاج الجزيرة **eljazirahnews /youtube.com**

فهرس المحتوى

الفهـــــرس

مقدمة:.....أ

الفصل الأول: مفهوم التحيز وتبيئته 01

المبحث الأول: مفهوم التحيز المبنى والمعنى 01

المبحث الثاني: تبيئة مفهوم التحيز 14

خلاصة الفصل الأول 30

الفصل الثاني: نقد النماذج المعرفية الغربية عند المسيري.....31

المبحث الأول: النماذج المعرفية: ماهيتها، سماتها، وكيفية صياغتها 32

المبحث الثاني: نقد النماذج المعرفية عند المسيري.....52

المبحث الثالث: النموذج المعرفي البديل 82

خلاصة الفصل الثاني 93

الفصل الثالث: النماذج المعرفية دراسة تطبيقية 94

المبحث الأول: النماذج المعرفية في ضوء موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية 95

المبحث الثاني: نقد إشكالية التحيز عند المسيري 109

المبحث الثالث: في أفق إشكالية التحيز ونقد النماذج المعرفية 133

خلاصة الفصل الثالث 139

خاتمة 140

ملحق 141

قائمة المصادر والمراجع.....147

فهرس المحتوى 148

فهرس المصطلحات الواردة في المذكرة

1- التحيز: التحيز من الناحية اللغوية يشير إلى معنى الميل إلى جهة معينة، أو هو الموافقة على رأي وتبني رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى، أما اصطلاحاً فالتحيز يعني أن المناهج والنماذج المعرفية المستخدمة في العلوم الحديثة ليست محايدة تماماً ولا موضوعية بشكل تام، بل هي تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج.

2- النموذج : هو بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (حسب تصوره) مماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.

3- المعرفي: يعني تلك المعايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، والتي تقف خلف النموذج وتشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي.

4- النموذج المعرفي: هو النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني، ويدور النموذج المعرفي حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله ــ الطبيعة ــ الإنسان. ومن خلال دراسة عنصر واحد من هذه العناصر يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين.

5- الموضوعية: هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها بنظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره، وتعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها ــ مستقلة عن النفس المدركة ــ إدراكاً كاملاً.

6- الذاتية: كلمة ذاتي، تعني "الفردي"، أي ما يخص شخصاً واحداً، فإن وصف شخص بأن "تفكيره ذاتي" فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، أما في

نظرية المعرفة فإن "الذاتية" تعني أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا تقوم على أساس موضوعي، فهي مجرد اعتبارات ذاتية.

7- أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية: مصطلحان بديلان عن الذاتية والموضوعية، فإذا تمكن النموذج من تفسير عدد من جوانب الواقع يفوق ما تفسره النماذج الأخرى فهو "أكثر تفسيرية" منها، وهي من ثم "أقل تفسيرية"، وتوظيفهما يؤكد البعد الاجتهادي واللانهائي وينفي بالمقابل المطلقية في إدراك الحقيقة والدقة في استخلاص النتائج من الوقائع.

8- التوحيد: هو الإيمان بأن الواحد (الله) مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته هو الإله خالق الإنسان والطبيعة والإنسان والتاريخ، وهو الذي يحركهم ويمنحهم المعنى ويزودهم بالغاية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو في أي من مخلوقاته، والنظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق التي يتردد صداها في ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون.

9- المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة: المرجعية هي مجموعة من القيم والمفاهيم النهائية والكلية التي تستند إليها رؤية ما. والمرجعية المتجاوزة يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها، وهي في النظم التوحيدية "الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ". أما المرجعية الكامنة فهي تعني أن العالم يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره فمرجعيته الحاكمة كامنة فيه، وغير متجاوزة له، وهي في الغالب الواحدية المادية.

10- المطلق والنسبي: المطلق هو عكس " النسبي" ويعني التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء أو شرط، والخالص من كل تعين أو تحديد، الموجود في ذاته وبذاته، واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان، والمطلق عادة يتسم بالثبات والعالمية وفي مجال المعرفة تعبر المطلقية عن اللانسبية، وهي القول بإمكان التوصل إلى الحقيقة واليقين المعرفي بسبب وجود حقائق مطلقة وراء مظاهر الطبيعة الزمنية المتغيرة المتجاوزة لها. أما النسبي فهو ينسب إلى غيره ويتوقف عليه، ولا يتعين إلا مقروناً به. وهو عكس المطلق، فهو مقيد وناقص ومحدود ومرتبط بالزمان والمكان، ويمكننا الحديث

عن النسبية الإسلامية باعتبارها نسبية تنصرف إلى خطاب الخالق، فنحن نؤمن بأن ثمة مطلقات نهائية لا يمكن الجدال بشأنها، نؤمن بها بكل ما تحوي من عقل وغيب، منها ننطلق وإليها نعود، أما ما عدا ذلك فخاضع للاجتهاد وللأخذ والرد.

11- الواحدية المادية أو الواحدية الكونية: الواحدية المادية هي ذاتها الواحدية الكونية وهي الرؤية القائلة بأن مركز الكون كامن فيه، وأن الإله والإنسان والطبيعة يشكلون وحدة عضوية واحدية، وهذه الرؤية تشكل الإطار المعرفي النهائي لكل الأيديولوجيات العلمانية الشاملة الحديثة.

12- الثنائية الفضفاضة والثنائية الصلبة: الثنائية مصطلح يقابل الواحدية، وهي الإيمان بوجود أكثر من مبدأ وأكثر من جوهر في العالم. والثنائية الفضفاضة الحقيقية لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة حيث يوجد هذا العالم وما يتجاوزه فتظهر الثنائية الأساسية: الخالق والمخلوق وهي ثنائية فضفاضة تفاعلية. أما الثنائية الصلبة فتفرض تساوي عنصرين تساوياً كاملاً، وهو أمر غير ممكن إلا في إطار المرجعية الكامنة والحلولية الكمونية.

13- النزعة الجنينية: وهي نزعة نتصور أنها أصلية كامنة في النفس البشرية، وهي نزعة لرفض كل الحدود وإزالة المسافة التي تفصل بين الإنسان وما حوله حتى يصبح كائناً لا حدود له، وتعبر النزعة الجنينية عن نفسها من خلال مفردات الحلولية الكمونية (الجنس ـ الرحم ـ ثدي الأم ـ الأرض)

14- المادية : نزعة فلسفية لا تقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه، وأي منظومة فكرية أو قيمية متجاوزة للمادة، لذا فإن الفلسفة المادية ترد كل شيء في العالم إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها.

15- العقلانية المادية واللاعقلانية المادية: العقلانية المادية هي الإيمان بأن العالم يحوي بداخله ما يكفي لتفسيره، وأن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة وعلى

الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة، أما اللاعقلانية المادية هي تيار يقول بأن العالم مشوش لاعقلاني ولا يمكن معرفته أو الإحاطة به، وأصحاب النزعة اللاعقلانية بإنكارهم لقوة العقل يضعون في مقدمة الأشياء الإيمان بالغريزة وما يستتبعها من حالات اللاشعور أو اللاوعي ونجد في تيار ما بعد الحداثة خير تعبيرا عن اللاعقلانية.

16- الترشيد المادي: هو إعادة صياغة الواقع المادي في إطار نموذج الطبيعة / المادة أو المبدأ الواحد الكامن في المادة بالشكل الذي يحقق التقدم المادي، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية.

17- الحلولية الكمونية الواحدية: هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بذاته يحتوي على مركزه وركيزته الأساسية (مطلقة) داخله، ومن ثم ينكر اتباع هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل كما ينكر أية إمكانية للتجاوز.

18- العلمانية الجزئية والشاملة: العلمانية الجزئية هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وعلم الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بفصل الكنيسة عن الدولة، أما العلمانية الشاملة فهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة.

19- الجماعات الوظيفية: هي مجموعة بشرية صغيرة يقوم المجتمع التقليدي بإسناد وظائف شتى إليها، يرى أعضاء هذا المجتمع أنهم لا يمكنهم الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، وأعضاء الجماعات الوظيفية شخصيات متحوسلة منعزلة مغتربة لا جذور لها ولا ولاء، ينظرون لأنفسهم باعتبارهم كياناً مستقلاً مهماً.

20- المتتالية النماذجية: هي رؤية تصورية نماذجية يجردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة.

21- اللحظة النماذجية: تعني أن النموذج يأخذ عادة شكل متتالية متعددة الحلقات تتحقق تدريجياً عبر الزمان، واللحظة النماذجية هي لحظة تعين النموذج وتبلوره وهي تعبر عن جوهر النموذج.

22- النزعة الإنسانية: نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الإجتماعية.

23- الحداثة: هي ظاهرة غربية انطلقت من اروبا مع الثورة الفرنسية (1789م) وعنت التغيير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي.

24- ما بعد الحداثة: المشروع ما بعد الحداثي هو بمعنى من المعاني، السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية، وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية.

25- الصهيونية: حركة يهودية قومية هدفها إقامة دولة يهودية في الأراضي المقدسة كموطن للشعب اليهودي. عقد أول مؤتمر صهيوني في بازل في 1897م بمبادرة من تيودور هرتزل أبو الصهيونية السياسية.

26- اليهودية: أقدم الأديان السماوية، تعاليمها مدونة في (العهد القديم) من الكتاب المقدس وفي التلمود. وأساسها الإيمان بإله واحد، وبأن اليهود هم شعب الله المختار المنحدر من أبي الأنبياء إبراهيم الخليل.

27- الإنسانية المشتركة: ينطلق أصحاب النماذج غير المادية الذين يدركون الثنائية الأساسية التي يتحرك داخلها الإنسان، من الإيمان بأن عقل الإنسان خلاق يتمتع بقدر من الاستقلال عن الطبيعة، ولا يخضع لحتميتها في بعض جوانب وجوده، ولهذا السبب لا يؤمن أحاب النموذج المركب التوليدي بإنسانية واحدة، وإنما بإنسانية مشتركة تلتقي في سمات وتتمايز وتتعدد في سمات حضارية أخرى.

28- المركب والبسيط: المركب هو الذي يشتمل على عناصر كثيرة متشابكة، ويقابله البسيط وهو الذي يشتمل على عناصر قليلة. وفي إطار المرجعية الكامنة في الطبيعة والإنسان، يظهر الإنسان الطبيعي/المادي كائناً يتسم بالبساطة البالغة. أما في إطار المرجعية المتجاوزة يظهر الإنساني الرباني حاوياً داخله القبس الإلهي، ولذا فهو يحوي الأسرار واللامحدود والمجهول والغيب جنباً إلى جنب مع العناصر الطبيعية الاخرى.

29- النزعة الربانية: هي تعبير عن وجود عنصر غير مادي غير طبيعي داخل الإنسان وهو عنصر لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة نسميه "القبس الإلهي"، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس بل في الكون بأسره، فيمنحه تركيبته اللامتناهية، والنزعة الربانية هي النزعة المقابلة للنزعة الجنينية.

30- الكلي والنهائي: الكلي مقابل الجزئي، وهو ما ينسب إلى الكل. وكلمة كلي تفيد الشمول والعموم، أما النهائي فهي كلمة منسوبة إلى نهاية، ونهاية الشيء غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء.

31- النموذج الاختزالي: هو النموذج البسيط أو النموذج المغلق أو النموذج الواحدي، يتجه نحو اختزال العالم إلى عدة عناصر (عادة مادية) بسيطة.

32- النموذج المركب: هو النموذج المنفتح أو النموذج التعددي أو النموذج الفضفاض وهو النموذج الذي يحوي عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنساني ودوافعه) بحيث يعطي الإنسان صورة مركبة عن الواقع ولا يختزل أياً من عناصره أو مستوياته المتعددة.

According to Al Meseiri, bias shows that methods, terminologies, paradigms and means of research used in contemporary human, social and natural sciences are not completely neutral or objective. Instead, they reflect a set of latent values and standards that guide the researcher and define the field of vision and the path of research, and it may even decide on many expected results. Bias in this sense is an epistemological attempt to establish a new knowledge-based field that sets out to determine the Western bias elements that stand behind contemporary human, social and natural sciences, thereby uncovering them in order to know the general from the particular, the real from the fake, the scientific from the non-scientific, and the realistic than imaginary.

For Al Meseiri, bias is based on the study of the dominant western cognitive paradigm in order to show its truth, highlight its features and reveal its latent prejudices. Eventually, this will lead to the provision of an alternative cognitive paradigm that responds to the nation's aspirations and reflect its civilizational specificity and overall vision towards God, nature, and Man.