# مفهوم التَّحيُّز: دراسة في بعض تحيّزات الأستاذ المسيري

أحمد مرزاق*

**مقدمة:**

إن الموقف المعرفي العربي من المعرفة "المنقولة" من الغرب، لم يخرج في الغالب عن أربعة أشكال، وهي تعبر -في نظري- عن أهم مواقف الثقافة العربية الحديثة عامة، والمعاصرة خاصة، من المعرفة الغربية في مجال العلوم الاجتماعية، والفلسفية، والدراسات الأدبية.

الموقف الأول: حاول توظيف المعرفة الغربية عامة، والمناهج خاصة، كما هي، واكتفى بالدعوة إلى تملكها؛ أي "معرفتها معرفة علمية تخولنا تملكها"[1] على حد تعبير الباحثة اللبنانية يمنى العيد، أو الدعوة إلى الاستيعاب والتمثل قبل الشروع في التطبيق، كما يرى ذلك الباحث المصري صلاح فضل؛ إذ يقول: "وأهم ما ندعو إليه هو الاستيعاب[2] النظري الكامل لمبادئ البنائية قبل محاولة تطبيقها على الأدب العربي."[3] وهو يعني، على حد قول سعد عبد الرحمٰن البازعي في تعليقه على هذا النص، "القناعة بسلامة هذه المناهج وعالميتها وصلاحيتها في كل مكان، إن لم نقل كل زمان."[4]

---

* باحث من المغرب، البريد الالكتروني: merzaknajmi@maktoob.com

[1] العيد، يمنى. (**حكمت الخطيب**): **في معرفة النص**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٣، ص١٢٠.

[2] استيعاب/ Assimilation المعرفة قبل نقدها وتجاوزها أمر مطلوب، بل يعدّ عند القدامى (أبي حامد الغزالي في منقذه) شرطاً لازماً لهذا التجاوز، لكن الاستيعاب "الكامل" لغاية التطبيق فقط -كما ينصحنا صلاح فضل- يحدد للناقد العربي مجال الحركة من جهة؛ وهو مجال محدود لا يتعدى فهم "المنهج" ثم تطبيقه، وموقع التلمذة من جهة ثانية.

[3] فضل، صلاح. **نظرية البنائية في النقد الأدبي**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٨٥، ص١٨.

[4] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. مستقبل النقد، غربة السياق: من إشكاليات المثاقفة في النقد الأدبي العربي الحديث، **مجلة عالم الفكر**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد ٢٨، العدد ٤، ٢٠٠٠، ص١٢٨.

وسادت الدعوة إلى التملك والتوظيف، منذ اللقاء الأول مع الحضارة الغربية، لكن مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، لم يُكتف بالإشارة والتلميح، بل حرر الباحث العربي خطاباً حول المنهج، عارضاً هذا المنهج أو ذاك. وعملية عرضه وتقديمه لتلك المناهج لم تقف عند عرضها للعرض فحسب، وإنما تم ذلك في كثير من الأحيان ليُتخذ ذلك معياراً ومقياساً يقاس به مدى نجاح الدارس العربي في تطبيقه لهذه المناهج على الواقع أو النص العربيين، أو إخفاقه. وبذلك فالحكم بالقصور المنهجي على المطبق العربي لا يلحقه لذاته، وإنما يلحقه بالتبعية أو بالتعدي.

الموقف الثاني: ادَّعى "التأسيس"، وهو ادعاء يشمل جميع فروع المعرفة، ويحتاج إلى دراسة معمقة، فمن ادعاء تأسيس فلسفة عربية، إلى ادعاء تأسيس علم اجتماع عربي، إلى ادعاء تأسيس منهج نقدي أدبي، وذلك عبر المشاركة "في الاكتشاف والجهد في العمل المتقصي، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل،"[٥] وليس عبر "النقل والتمثل،"[٦] أو الاستيعاب كما دعا صلاح فضل من قبل؛ لأن الزمن حسب هذا "المؤسس" لم يعد زمن القبول بالرقع الصغيرة التي أسميناها خلال مائة عام "منجزات عصر النهضة العربية."[٧]

فالداعي إلى التأسيس –على خلاف الداعي إلى الاستيعاب والتمثل الذي يعدّ المنهج شيئاً مكتملاً– يزعم الانطلاق من رؤية تنفي تطبيق مناهج جاهزة، أو نقلها من المجالات التي استخدمت فيها إلى مجال جديد،[٨] كما يثبت لنفسه المساهمة الشخصية في

---

[٥] أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٨١، ص٢١.

[٦] المرجع السابق، ص٢١.

[٧] المرجع السابق، ص٨.

[٨] أبو ديب، كمال. **الرؤى المقنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص٦.

التأسيس،[٩] على الرغم من أن هذا "المؤسس" يقرر في مواطن كثيرة مصادره المتعددة والمتباينة، التي استقاها من موارد منهجية غربية مختلفة ومتضاربة.[١٠]

الموقف الثالث: دعا إلى "التركيب"، ودعوته سمة ميزت مجموعة من الكتابات العربية، وأخذت أسماء شتى حسب موقع الدارس من هذه الدعوى، فإذا كان مناصراً لهذا الفعل سمّى عمله تركيباً، أو توفيقاً، أو انفتاحاً على مناهج عدة، وأعطى نفسه وقتاً لا بأس به ليتحدث عن فائدة "التركيب" وضرورته، دون أن يخوض في الحديث عن إمكانيته المعرفية، أما إذا كان مناوئاً لهذه الدعوى فيسميها "هرطقة،"[١١] أو "تلفيقاً،"[١٢] أو شيئاً آخر من هذا القبيل.

وترجع دعوى "التركيب" إلى سنوات الخمسين، وقد عبّرت عن نفسها في مجال النقد الأدبي بمصطلح "المنهج المتكامل" عند سيد قطب، الذي خصص له مبحثاً كاملاً،[١٣] كما تجلّت عند شوقي ضيف بشكل بارز في مجمل أعماله.

ونظن أن تغيير الاسم من "التكامل" إلى "التفاعل" إلى "التركيب" إلى "التوفيق" إلى "النحت"، لا يحل الإشكال، ولا يحدّ من تفجر الأسئلة: فكيف يمكن -مثلاً- في

---

[٩] أبو ديب، كمال. **في الشعرية**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٧، ص٧.

[١٠] تتحدد هذه المصادر في التحليل البنيوي للأسطورة عند (Levé Strauss)، والتحليل المورفولوجي للحكاية عند (Vladimir Propp)، و"المنهج الاجتماعي الماركسي" عند (Lucien Goldmann)، ومناهج تحليل الأدب في إطار التحليل اللساني والسيميائي عند (Jakobson) والبنيويين الفرنسيين. انظر:
- عبد الله، إبراهيم. **الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة – تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٩، ص٦٤.

[١١] بنحدو، رشيد. المنهج التكاملي أو حين يتحول النقد إلى هرطقة، **مجلة البيان الكويتية**، الكويت: العدد ٣٨٣، ٢٠٠٢.

[١٢] الدغمومي، محمد. **نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٩، ص١٤٦-١٤٧.

[١٣] يتكون المنهج المتكامل عند سيد قطب من ثلاثة مناهج: المنهج الفني، والمنهج التاريخي، والمنهج النفسي، وهو ينبه إلى أمرين: الأول أن الفصل الحاسم بين هذه المناهج وطرائقها ليس بمستطاع، والثاني أن هذه المناهج مجتمعة هي التي تكفل لنا صحة الحكم على الأعمال الأدبية. انظر:
- قطب، سيد. **النقد الأدبي أصوله ومناهجه**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٤٨، ص١١٦.

حقل الفكر عامة، والنقد الأدبي خاصة، "المواءمة والمطابقة بين منهج محايث ينظر إلى النص من حيث هو بنية مغلقة لا تحيل سوى على اشتغالها الداخلي، ومنهج يعدّ النص تعبيراً استعارياً لا شعورياً عن رغبات المؤلف الذاتية المكبوتة، ومنهج يعد النص، عوض ذلك، تعبيراً مباشراً وواعياً عن رؤية محددة للعالم لا تخص المؤلف وحده، بقدر ما تخص طبقة اجتماعية كاملة؟"[١٤] وقبل السؤال عن كيفية المواءمة نتساءل مع صلاح فضل، عن طبيعة العلاقة بين هذه المناهج الثلاثة التي "جربها" -والتعبير له- في الدراسة نفسها، "فهل تعتمد على التجاور والتكامل والانتظام في نسق عصري، أم تقوم على التضاد والتقابل؟"[١٥]

أما الموقف الرابع والأخير: فقد اعتقد بفكرة التَّحيُّز في المعرفة عامة، والمعرفة الغربية خاصة، لهذا حاول نقد المناهج الغربية من جهة، والأشكال الثلاثة السابقة من جهة ثانية.

والتيار الذي حاول التصدي بشكل ما للثقافة الغربية سواء في موقعها الأصلي، أم عند ممثيلها في العالم العربي والإسلامي، تيار عريض، وله تاريخ يمتد من النهضة العربية إلى الوقت الراهن؛ بل تضرب جذوره في عمق التاريخ.[١٦]

---

[١٤] بنحدو، رشيد. **المنهج التكاملي**، مرجع سابق، ص١٠.

[١٥] فضل، صلاح. **إشكالية المنهج في النقد الحديث**، المحاضرات المجلد ٥، جدة: النادي الثقافي، ١٩٨٨، ص٤٢٠. والإحساس باستحالة الجمع بين (Lucien Goldmann) و (Levé Strauss) هو الذي دفع سعد عبد الرحمٰن البازعي إلى صياغة سؤال استنكاري حول عمل كمال أبو ديب قائلاً: "هل يدرك الناقد ما يعنيه قوله إنه يجمع ما بين صاحبي الاتجاهين المتضادين في البنيوية؟" انظر:
- البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **مستقبل النقد، غربة السياق**، مرجع سابق، ص١٣٧.

[١٦] يمثل الموقف من الفلسفة اليونانية عامةً، ومن المنطق الأرسطي خاصةً، القضيةَ القطب في التراث العربي الإسلامي، وقد وظّف هذا الموقف: الرفض أو القبول، توظيفاً إيديولوجيا وليس معرفياً في كثير من الأحيان، فكان تيار "الحداثة" يحيي من هذا التراث الموقف القابل للمنطق، ورموزه خاصة ابن رشد، فيوظفه في صراعاته السياسية ضد ما يسمّى "الرجعية"؛ كما كان التيار "الإصلاحي" في كثير من الأحيان يستند إلى التراث، ويحيي كذلك الموقف الرافض للمنطق ورموزه خاصة ابن تيمية، ويتهم التيار "الحداثي" بالتغريب. والجامع بينهما شيء واحد هو التوظيف السياسي أو الجدلي، وغياب المعالجة المعرفية في الغالب.

وإذا كانت الأشكال الثلاثة الأولى تبلورت أكثر، واتضحت معالمها في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فهذا الحكم يصدق كذلك على هذا التيار الناقد، فتحويل الغرب إلى موضوع للبحث، ومحاولة تفكيكه، لم يظهر إلا في الفترة الأخيرة، وهذا يرجع لعدة أسباب يمكن بحثها في مكان آخر.[١٧]

لقد تكونت نخبة مناهضة لعالمية الفكر الغربي، فعلى مستوى المؤسسات برز المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن،[١٨] وعلى مستوى الأفراد برز حسن حنفي في كتابه "مقدمة في علم الاستغراب،"[١٩] وعبد الله إبراهيم في "المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات،"[٢٠] وغريغوار مورشو في "مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته،"[٢١] وغيرهم الكثيرون.[٢٢]

والملاحظ على بعض هذه النقود الفردية، صمتها الغريب عن سؤال المنهج؛ فحسن حنفي حين يُوَجه إليه سؤال المنهج لا يجيب رغم معاودة المحاوِرة وإلحاحها في

---

[١٧] أهم العوامل التي ساعدت على تحويل الغرب إلى موضوع للدرس هي: تبلور تيارات داخل الغرب ذاته مثل مدرسة فرانكفورت التي تأسست عام ١٩٢٣ (وهو العام الذي نشر فيه كتاب لوكاتش "التاريخ والوعي الطبقي")، وفكر ما بعد الحداثة، وظهور مراجعات غربية في جميع حقول العلوم. انظر:
- المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ط١، ١٩٩٥، ص٥٣ و ٥٤.

[١٨] تأسس المعهد عام ١٩٨١، ولمعرفة أسس مشروع إسلامية المعرفة وأهدافه، انظر:
- الفاروقي، إسماعيل. **أسلمة المعرفة، المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٤.

[١٩] صدر الكتاب في بيروت عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى عام ١٩٩٢.

[٢٠] صدر الكتاب في الدار البيضاء/بيروت عن المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧.

[٢١] صدر الكتاب في فيرجينيا عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ضمن سلسلة إسلامية المعرفة (١٨)، الطبعة الأولى عام ١٩٦٦، (١٥٧ صفحة).

[٢٢] الباحث في طور إعداد ببليوغرافيا شاملة تضم المؤلفات التي عالجت موضوع التَّحيُّز سواء معالجة جزئية أو شاملة، وسواء استعملت مصطلح التَّحيُّز، أو مصطلحات أخرى قريبة منه كـ: (التأصيل، والأسلمة، والإسلامية، وإسلام، والتأسيس، وغيرها)، مع دراسة الفوارق الموجودة بين هذه الدعوة وتلك.

السؤال، واضطرارها في الأخير إلى القول: "أعتقد أن السؤال –سؤال المنهج– مُلِّحٌ كثيراً ومهم،"[٢٣] ويكتفي بقوله: "أنا أعطي الأولوية للموضوع على المنهج."[٢٤]

فهذه النقود تحاول غالباً الطعن في نتائج لا تعدو أن تكون آثاراً ترتبت عن تبني مناهج معينة، كان الأولى أن تسبق "بقراءة للمنهج أو للمناهج نفسها، أي بالكشف عن التَّحيُّزات في موطنها الأصلي قبل أن تتحول إلى آثار؛"[٢٥] لأن النتيجة "مرتبطة دوماً بالمنهج المتبع إلى حد يمكن القول معه "أعطني منهجاً معينا أعطك نتيجة محددة."[٢٦]

والعمل الذي أعتقد أنه اهتم بالقضايا المعرفية والمنهجية اهتماماً غطى أكثر من ربع قرن تقريباً، هو مشروع الباحث المصري عبد الوهاب المسيري الذي تجاوز كثيراً الأسئلة العالقة، والإشكالات التي تحولت مع طول الزمن إلى عبارات مسكوكة، تلقى في وجه كل من يحاول إعادة النظر في الموجود من أفكار وآراء.

للخروج من منطق الدعوى والادعاء، اخترت في موضوعي هذا، التمثيل لإشكالية التَّحيُّز في المعرفة فكرَ الأستاذ المسيري. والسؤال الذي يفرض نفسه لماذا ربطت موضوع التَّحيُّز باسم الأستاذ المسيري؟

تجيبنا عن هذا السؤال الباحثة فريال جبوري غازول في تعقيبها على الأوراق المقدمة في إحدى جلسات[٢٧] مؤتمر إشكالية التَّحيُّز الثاني،[٢٨] تقول الباحثة: "المرجعية

---

[٢٣] حوار مع حسن حنفي تحت عنوان: قضايا التراث والتجديد وإشكالية النقل والإبداع، **مجلة المنطلق**، بيروت: عدد ١١٤، ١٩٩٦، ص٥٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص٥١.

[٢٥] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي، ضمن أعمال ندوة إشكالية التَّحيُّز**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، ج١، ط١، ١٩٩٥، ص١٧٥.

[٢٦] بشته، عبد القادر. **الفلسفة والعلم من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٢، ص١٠٢– ١٠٣.

[٢٧] الجلسة التاسعة الموازية: اللغة والأدب. وبعد أن تم تفريغ أعمال جلسات مؤتمر التَّحيُّز الثاني أمدنا بها الأستاذ المسيري مشكوراً.

النظرية لهذه الندوة كلها هم: إدوارد سعيد وعبد الوهاب المسيري، وحتى د. وحيد[٢٩] عندما لم يذكر عبد الوهاب المسيري فمجرد كونه يتحدث عن التَّحيُّز فإنه يتحدث عن عبد الوهاب المسيري؛ لأنه لا يمكن أن يذكر التَّحيُّز ولا يذكر -حاضراً أو غائباً- عبد الوهاب المسيري، لأن جزءاً من مشروعه هو دراسة التَّحيُّز." وأعتقد أن إشارة فريال غازول إشارة جامعة؛ فالتَّحيُّز مصطلحاً ومفهوماً ارتبط بالأستاذ المسيري، سواء في المؤتمر الأول المنعقد بالقاهرة عام ١٩٩٢، أو في المؤتمر الثاني المنعقد كذلك بالقاهرة عام ٢٠٠٧، بل كل دراسات المسيري تتضمن فكرة التَّحيُّز؛ حتى ولو لم تكن هي موضوع الدراسة فهي حاضرة، بوصفها وعياً مسبقاً ينطلق منه الباحث.

وهذا لا يعني أن الأستاذ المسيري لم يُسبق إلى هذا الموضوع من قبل، بل فكرة التَّحيُّز -وتحت تسميات أخرى- نوقشت من جانب الكثيرين،[٣٠] وربما كان الفكر الماركسي أكثر وعياً بهذه القضية، لكن الجديد الذي ننسبه إلى المسيري هو دراسة القضية بشكل منهجي وشامل، حتى غدونا لا نذكر التَّحيُّز إلا ونذكره مقروناً بالمسيري.

فالأستاذ المسيري حسب ما توصلت إليه في الببليوغرافيا السالفة[٣١] يمثل مرحلة: الوعي المنهجي الشامل، والتنظير لظاهرة التَّحيُّز، وظهور مصطلح التَّحيُّز وتداوله في الأوساط العلمية.[٣٢]

---

[٢٨] عقد المؤتمر الثاني لإشكالية التَّحيُّز تحت عنوان: حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة، بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة، بين ١٠ - ١٣ فبراير ٢٠٠٧.

[٢٩] باحث من الجزائر شارك في المؤتمر بموضوع: لعبة التَّحيُّز في الرواية الاستشراقية (مقاربة تأويلية تعضيدية بمقولة العوالم الممكنة).

[٣٠] إشارة المسيري إلى بعض الباحثين العرب الذين كانوا يشاركونه الفكرة منذ أواخر السبعينات. انظر - المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٠.

[٣١] يراجع الهامش ٢٢.

[٣٢] يمكن تصنيف اجتهادات الباحثين العرب الذين يعترفون بالخلفية المعرفية (الإيديولوجية، أو الاجتماعية، أو الدينية) للعلم، وللمنهج، وللمصطلح، إلى ثلاث مراحل هي: مرحلة "ملامسات الموضوع الأولى"، ومرحلة الوعي الجزئي التي اقتصر فيها الباحث على مجال تخصصه، ومرحلة "الوعي المنهجي الشامل"، والتنظير لظاهرة التَّحيُّز، وظهور مصطلح التَّحيُّز.

أما بعض الأعلام الذين تعرضوا لهذا الموضوع كلٌّ حسب تخصصه، فيمكن أن نذكر منهم: غريغوار منصور مرشو، ومحمد أمزيان، وعبد العزيز حمودة، ومحمد شكري عياد، وأحمد عطية أحمد، وحامد عمار، وسيد أحمد عثمان، وطه عبد الرحمٰن، وسعد عبد الرحمٰن البازعي، وغيرهم.

أما منهجية البحث في هذه الدراسة فتنطلق من مجموعة مسلمات، ومن خطة محددة، وذلك قصد الاضطلاع بمهمة ذات وجهين: وجه بنائي يروم تشييد مفهوم التَّحيُّز عند الأستاذ المسيري، ووجه تحليلي هدفه تحديد أهم تحيّزات هذا الباحث.

وفيما يخص المسلمات، فقد حددتها في ثلاث، وغرضي من ذلك توضيح بعض الالتباس الذي شاب بعض التحديدات التي أعطيت للتحيّز سواء في المؤتمر الأول، أو في المؤتمر الثاني.

والمسلمة الأولى هي: "المصطلحات مفاتيح العلوم".

أما المسلمة الثانية فهي: "دلالة المصطلح تطلب من أهل الصناعة، وليس من كتب اللغة".

والمصطلح "كلمة تفقد بالتدريج انتماءها إلى معجم اللغة العام مرسخة انتماءها الجديد إلى معجم خاص بميدان معرفي معين تكتسب فيه معنى جديداً لم يكن لها في المعجم العام."[٣٣] وتأكيدنا على هذه النقطة، لا يعني الذهاب إلى حد القطع مع المعجم اللغوي في تحديد دلالة مصطلح ما؛ لأن وضع المصطلحات يخضع لمبادئ محددة منها ضرورة وجود مناسبة، أو مشاركة، أو مشابهة، بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي،[٣٤] ثم هناك أكثر من طريقة لوضع هذا المصطلح أو ذاك.[٣٥]

أما المسلمة الثالثة فتكمن في أن "دلالة المصطلح تختلف من علم لآخر، أو بتعبير القدامى من صناعة إلى صناعة".

---

[٣٣] البوشيخي، عز الدين. عن المصطلح والمفهوم وأشكال التعالق، دراسة قدمت ضمن يوم دراسي حمل عنوان "قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة"، وقد نشرت أعمال هذا اليوم ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ١٩٩٨، ص٣١.

[٣٤] الشاهد، البوشيخي. **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين**، قضايا ونماذج، فاس: القلم، ط١، ١٩٩٣، ص٧٥.

[٣٥] أشهر الطرق: المجاز بأقسامه، والاشتقاق والنحت.

وبناءً على ما سلف، اقتضت خطة البحث التعريف الموجز بالأستاذ المسيري بوصفه صاحب فكرة التَّحيُّز، ثم البحث في: "مصطلح التَّحيُّز لغةً واصطلاحًا"؛ إذ عملت في هذا العنوان على دراسة مركّز للمادة (ح.و.ز) في نخبة من المعاجم اللغوية العربية، وبعض التفاسير القرآنية؛ لأحصر أصول المعاني الواردة. وهذه الخطوة ضرورية كما سبق أن أكدت في نهاية المسلمة الثانية، ولكن ليست النهائية، والهدف منها هو الكشف عن المسلك أو الطريق الذي انتقلت من خلاله الكلمة، من دلالتها اللغوية الأولى إلى دلالتها الاصطلاحية.

بعد ذلك حصرت نصوصَ المسيري التي تعرضت للتحيّز، واستنبطت منها التعريف، وكان ذلك من خلال عمليات تحليل ومقارنة، وإفادة من بعض الطرق التي انتهجها هذا المفكر في تعريفه للتحيّز. أما في "تحديد تحيّزات المسيري" فاقتصرت على عزل بعض تحيّزات هذا المفكِّر المصرح بها وغير المصرح بها، اعتماداً على نصوصه.

## أولاً: عبد الوهاب المسيري نبذة معرفية[٣٦]

عبد الوهاب محمد المسيري مفكر مصري، ولد عام ١٩٣٨م حصل على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة (رتجرز) بالولايات المتحدة عام ١٩٦٩م، وكان عنوان الرسالة: الأعمال النقدية لوردزورث وويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والمعادي للتاريخ، والدراسة لم تنشر بعد.

يقوم مشروعه على محورين: الأول يبتغي "نقد" المشروع المعرفي الغربي؛ لأن الغرب في نظره تحول "من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث،"[٣٧] فأصبحت محاولة اللحاق به هي جوهر جميع المشاريع في العالم الثالث، بما فيها العالم الإسلامي.[٣٨]

---

[٣٦] ركزت في هذه النبذة على الجوانب المعرفية. ومَن طَلَب الاستزادة من المعرفة التوثيقية فليطلبها في موقع الأستاذ المسيري: www.elmessiri.com

[٣٧] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٧.

في هذا المستوى أنجز الباحث مجموعةً من الدراسات، ويمكن اعتبار "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد"[٣٩] التي استغرقت منه تقريباً ثلاثة عقود، أهمَّ عمل يجسد النقد الكلي للنماذج الإدراكية المعرفية الغربية من جهة، والإبداع لنماذج معرفية مغايرة من جهة ثانية.

أما المحور الثاني، فهو محور"الإبداع"، وهو موجود في الموسوعة بشكل ضمني، لكن في الآونة الأخيرة راح يبرز بشكل أكبر؛ إذ "بدأ بالفعل في تطوير رؤيته الخاصة حول النماذج المعرفية، واستخلاص النموذج المعرفي الإسلامي وتمييزه عن غيره،"[٤٠] وقد أصدر في هذا الإطار مجموعة من الأعمال، من بينها الدراسة التي نشرت له بمجلة إسلامية المعرفة؛ إذ عمل فيها أولاً على تلخيص الأبعاد المعرفية لـ "الموضوعية"، ثم تحديد أهم تجليات هذه الأبعاد على مستوى عقل الإنسان والواقع والإدراك، ثم رصد بعض النتائج التي تترتب عن تبني "الموضوعية" بوصفها نموذجاً في إدراك الظواهر، لينتقل في الأخير إلى عرض "نموذجه التفسيري"، فيحدد منطلقاته وأبعاده المعرفية، التي يراها "عكس منطلقات النموذج الموضوعي المادي (المتلقي)،"[٤١] كما يمكن أن نضيف جزءاً من مقدمته الطويلة التي خص بها ندوة "إشكالية التَّحيُّز"؛ إذ خصص سبع صفحات لرسم "معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد،"[٤٢] وكذا دراسته المنشورة بمجلة "المسلم المعاصر"[٤٣] التي كان يهدف منها: "أن يتأمل الفكر

---

[٣٩] صدرت هذه الموسوعة في ثمانية مجلدات عن دار الشروق، القاهرة: عام ١٩٩٨، كما صدرت منها نسخة موجزة في مجلدين عام ٢٠٠٣ عن الدار نفسها.

[٤٠] بيومي، إبراهيم غانم. إشكالية التَّحيُّز في فكر أربعة مفكرين مصريين: د . جلال أمين- د. عبد الوهاب المسيري- أ. طارق البشري- د. سيد دسوقي، ضمن كتاب **إشكالية التَّحيُّز** (تحرير وتقديم عبد الوهاب المسيري)، مرجع سابق، ج٢، ط١، ١٩٩٥، ص٨٩٦.

[٤١] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي بدلاً من النموذج الموضوعي (المتلقي)، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س٤، العدد١٦، ١٩٩٩، ص١٥١.

[٤٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٤٣] المسيري، عبد الوهاب. **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، ورقة أولية، العدد ٨٦ عام ١٩٩٨.

الإسلامي في نفسه،"[٤٤] وأن يقوم بتجريد "بعض المقولات التحليلية الأساسية التي يستخدمها حملة الخطاب الإسلامي الجديد."[٤٥]

وتجدر الإشارة في هذه النبذة التعريفية إلى أن هذين المحورين يحضران في كتابات المسيري متداخلين، والفصل بينهما إجرائي؛ لأن عمليتي الإبداع والنقد تردان في المؤلف نفسه سواء على مستوى "النماذج التفسيرية"، أم على مستوى المصطلح، كما تردان في جميع أشكال الكتابة عنده؛ أكانت فلسفية ، أم أدبية، أم سياسية.

والمسيري، وإن ارتبط اسمه بالصهيونية، أستاذٌ للأدب الإنجليزي والأدب المقارن، قدم مجموعة من الدراسات تنتمي إلى عالم الأدب نذكر منها: مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية،[٤٦] وافتتاحيات الهادي،[٤٧] وهي ترجمة لنص مسرحي انجليزي، وقد خصها الباحث بمقدمة تحدث فيها عن تقاليد المسرح الياباني(الكابوكي، والنوه) التي استخدمها مؤلف المسرحية.

كما قدم دراسة تحليلية لبعض قصائد (Wiliam Black)[٤٨] أخذها من عمله الشعري الأول: "أغاني البراءة والخبرة"، ورَاجَعَ رسالة دكتوراه أنجزتها الناقدة فريال جبوري غازول حول ألف ليلة وليلة.[٤٩]

---

[٤٤] حوار أجرته معه مجلة الجديد في عالم الكتب والمكتبات، عمان الأردن، مجلة فصلية كانت تصدر عن دار الشروق للنشر والتوزيع، العدد ٢٠، س٥، ١٩٩٨، ص٣٧.

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٧.

[٤٦] صدر الكتاب في بيروت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عام ١٩٧٩.

[٤٧] صدرت هذه المسرحية في الكويت ضمن سلسلة المسرح العالمي، عام ١٩٨٨.

[٤٨] نشرت تحت عنوان: وليام بليك «بين البراءة والخبرة»، **بمجلة عالم الفكر الكويتية**، المجلد١٦، العدد ٤. ١٩٨٦.

[٤٩] أنجزت الباحثة هذه الرسالة باللغة الإنجليزية متبنية إلى حد بعيد المنهج البنيوي، وعرض المسيري نَشره بمجلة فصول المصرية، المجلد ٢، العدد ٢، ١٩٨٢.

ويهتم المسيري كذلك بأدب الأطفال، وقد صدرت له في هذا المجال مجموعة من الأعمال منها: الأميرة والشاعر عام ١٩٩٣م،[٥٠] وسبع قصص تحت عنوان: حكايات هذا الزمان،[٥١] ومجموعة قصائد للأطفال تحت عنوان: أغنيات إلى الأشياء الجميلة.[٥٢]

## ثانياً: التَّحيُّز لغةً واصطلاحًا

### أ. التَّحيُّز لغةً:

ترجع مادة (ح.و.ز) في اللغة إلى ثلاثة معانٍ، ذكرها أغلب المعاجم اللغوية والتفاسير القرآنية إما مجتمعة أو متفرقة، وهي الجمع (والتجمع)، ومنضم (انضم)، والتّنحِي.

يقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) في (حوز): "الحاء والواو والزاي أصل واحد، وهو الجَمْع والتجمّع. يقال لكل مَجْمع وناحية حوْز وحوْزة. وحَمَى فلان الحوْزة؛ أي المَجْمع والناحية... وكل من ضَمّ شيئاً إلى نفسه فقد حازه حوزاً."[٥٣] أما لسان العرب فيجمع مادة كثيرة يمكن أن نقدم منها ما يفيد في هذا المقام؛ ففي انحاز القوم يقول: "تركوا مركزهم ومعركة قتالهم ومالوا إلى موضع آخر،" أما "تحوز وتحيّز" فهي "إذا تنحى،" و"كل من ضم شيئاً إلى نفسه... فقد حازه حوزا،" و"الحوز: الجمع."[٥٤]

---

[٥٠] صدرت عن دار الفتى العربي.

[٥١] صدرت هذه المجموعة في القاهرة عن دار الشروق بين عام ١٩٩٩و ٢٠٠١.

[٥٢] صدرت هذه المجموعة في القاهرة عن دار الشروق، عام ٢٠٠١.

[٥٣] ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: وضبط عبد السلام هارون، سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩، الجزء الثاني، مادة (حوز). ويضيف ابن فارس معنى آخر لا يشارك هذا الأصل يقول: "ويقال تحوّزت الحية، إذا تلوَّتْ".

[٥٤] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل بن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار الجيل ودار لسان العرب، (د.ت)، مادة (حوز).

أما التفاسير فمجملها لم يخرج عن هذه الدلالة اللغوية؛ يقول الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ) في تفسيره للآية الكريمة "أو متحيّزاً إلى فئة،" (سورة الأنفال: ١٦) "قال أبو عبيدة: التَّحيُّز التنحي، وفيه لغتان: التَّحيُّز والتحوز،[٥٥] قال الواحدي: وأصل هذا الحوز، وهو الجمع؛ يقال: حزته فانحاز وتحوز وتحيّز إذا انضم واجتمع، ثم سمي التنحي تحيّزاً؛ لأن المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويميل إلى غيره."[٥٦] والمعنى نفسه نجده عند القاسمي (ت١٩١٤م)، فهو يذهب في "محاسن تأويله" لهذه الآية إلى أن "متحيّزاً" تعني "منضماً."[٥٧]

وقد أضافت بعض التفاسير أن "متحيّز" هي نفسها "منحاز"، فالتفسير المنير يقول: "متحيّزاً: منحازاً أو منضما،"[٥٨] وقبله قال ابن عجيبة (ت١٢٢٤هـ) "أو متحيّزا" أي منحازاً إلى جماعة،[٥٩] والأمر نفسه عند أهل اللغة، نقرأ في المصباح: "و(انحاز) الرجل إلى القوم بمعنى (تحيّز) إليهم."[٦٠] والجامع بين هذه المفردات التي جاءت بها المعاجم والتفاسير، يمكن أن نعبّر عنه بصيغة عامة فنقول: التَّحيُّز هو الانتقال من شيء (مكان، أو موقف، أو انتماء) إلى شيء آخر.

فالتنحي -مثلاً- تنحٍّ عن فئة (شيء) والميل إلى فئة أخرى (شيء آخر)؛ لينضم ويجتمع إليها. وهذا المعنى العام تراعى فيه الزيادات في الحروف؛ فحاز الرجل شيئاً ما، ضمه إليه، أي نقله إلى ملكه. أما انحاز الرجل: فهو الذي مال وانتقل إلى طرف آخر.

---

[٥٥] هذه المسألة لها علاقة بالإعلال، وقد أشارت إليها بعض التفاسير.

[٥٦] الرازي، فخر الدين. (٥٤٤هـ- ٦٠٤هـ): **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتح الغيب**، تقديم خليل الميس مدير أزهر لبنان، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨١، الجزء ١٥.

[٥٧] القاسمي، محمد جمال الدين. **محاسن التأويل**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٧٨.

[٥٨] الزحيلي، وهبة. **التفسير المنير في العقيدة والمنهج والشريعة**، سوريا/بيروت: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط١، ١٩٩١.

[٥٩] ابن عجيبة، أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسني. **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقيق: عمر أحمد الراوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢.

[٦٠] الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العصرية، ط١، ١٩٩٦.

### ب. التَّحيُّز في اصطلاح المسيري:

تعدّ مقدمة "إشكالية التَّحيُّز"[٦١] أهم مصدر في تحديد مفهوم التَّحيُّز عند الأستاذ المسيري، وقد انطلق تحديده من الجانب اللغوي العربي، وهذا الأمر نجده حاضراً في مؤلفات أخرى للباحث،[٦٢] مما يعني أن هناك وعياً بالبعد التأصيلي للمصطلحات. والكلمات التي حدّ بها الباحث التَّحيُّز لغة، مفردتان هما: الانضمام، والموافقة في الرأي، محيلاً على المعاجم اللغوية دون تحديد، ولم يبين الفروق اللغوية -إن كانت هناك فروق- بين الفعلين انحاز وتحيّز اللذيْن اشتق منهما المصدران: الانحياز والتَّحيُّز، واكتفى بإشارة لسان العرب الذي عدّهما لغة واحدة.

وفي الأخير ذكر ما جاء في معجم الوسيط بقوله: "وكما جاء في الوسيط، فقد استخدمت كلمة "التَّحيُّز" في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبني رؤية، مما يعني رفض الآراء الأخرى،"[٦٣] وهذا يعني أن المسيري يتبنى هذا التعريف وإن داخله شيء من الدلالة الاصطلاحية. ومما يسجل على تعريف المسيري اللغوي انحسار الدقة، وهذا ليس قدحاً، وعدم التنقيب والحفر في المعاجم لاستنباط الحد اللغوي الجامع المانع، وهذا كما سنرى لاحقاً وجهاً من وجوه تحيّز المسيري.

أما طريقته في التعريف الاصطلاحي، فهي أهَمُّ معبّر عن تحيّزه؛ فإذا كان المصطلح الأمثل في النموذج المعرفي الغربي "هو المصطلح العام -الدقيق-الوصفي-الكمي الذي ينبذ المجاز،"[٦٤] فإن هدف البناء المصطلحي عند المسيري هو "التركيب أساساً وليس الدقة بالضرورة،"[٦٥] ومصطلحه لا يرفض "استخدام المجاز."[٦٦]

---

[٦١] سبق للأستاذ المسيري أن نشر كثيرًا من مادة هذه المقدمة قبل صدور الندوة وذلك على صفحات مجلة الإنسان، وهي مجلة دورية كانت تصدر في باريس عن دار أمان للصحافة والنشر، عدد ١٣ و١٤، ١٩٩٥، وقد أعاد كتابة مقدمة الجزء الأول من كتاب"فقه التَّحيُّز"، وصدر عام ٢٠٠١ تحت عنوان "العالم من منظور غربي"، عن سلسلة الهلال.

[٦٢] المسيري، عبد الوهاب. في أهمية الدرس المعرفي، **مجلة إسلامية المعرفة**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد ٢٠، س٥، ٢٠٠.

[٦٣] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٨.

[٦٤] المرجع السابق، ص٣٩.

[٦٥] المرجع السابق، ص٦٥.

[٦٦] المرجع السابق، ص٦٥.

وطريقة المسيري في التعريف الاصطلاحي، تلتقي في جانب معين مع ما يطمح إلى تأسيسه الأستاذ طه عبد الرحمن في ما يسميه بـ: "فرضية التعريف الحي"، وإن لم يكن بين الاثنين تواصل ملحوظ من خلال كتابتهما، يقول طه عبد الرحمن: "والغالب على الفلاسفة -غير فلاسفة العرب- ألا يكتفوا ببيان معنى المفهوم الفلسفي في صيغة جامعة للصفات المميزة له... بل إنهم يبادرون إلى توضيحه بضرب الأمثلة عليه، أو عقد المقارنات بينه وبين غيره، أو إيراد تشبيهات مختلفة له، ويحرصون على استيفاء هذه الأمثلة والمقارنات والتشبيهات من المعارف المشتركة والوقائع المألوفة."[٦٧]

وعرض طريقة المسيري يجلي الأمر؛ ففي عنوان كبير ما هو التَّحيُّز؟ تنتظر منه أن يحدد لك التَّحيُّز في صيغة جامعة مانعة على حد تعبير المناطقة، خاصة وأنه يسأل عن الماهية بأدواتها المعروفة: ما وما هو،[٦٨] لكنه يفاجئك بطريقته (منهجه) فيضرب المثال؛ إذ يسوق ثمانية أمثلة، فيها المألوف، وغير المألوف، والأكثر ألفة، ويرتبها ترتيباً له دلالته، ثم يقوم بتحليلها. وبعد كل هذه الصفحات يعود ليسأل في الأخير: لكن ما هو التَّحيُّز؟ لينتقل على غير عادة الباحثين إلى الدلالة اللغوية، ثم بعدها، ودون إشارة صريحة، إلى الدلالة الاصطلاحية.

والمسيري واعٍ بطريقته هاته؛ إذ نجده يقول: "بل إن الطريقة التي بدأت بها هذه الدراسة هي ذاتها متحيّزة."[٦٩]

بعد هذه الإشارات المقتضبة التي سأعود إليها بتفصيل في بحث تحيّزات المسيري، سأشرع الآن في تحليل مصطلح التَّحيُّز إلى عناصره، حتى يتسنى لنا فهم المدلول الذي

[٦٧] طه، عبد الرحمٰن. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢، ص٩٨.

[٦٨] يقول الفارابي: "ومنها [يقصد الحواشي] (ما) إذا قرن بالشيء دل على أن المطلوب من الشيء تصورات ذات الشيء فقط، معرفة وجوده ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه. وذلك مثل قولنا: ما وما هو". انظر:
- **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٩١، ص٥٠.

[٦٩] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٧.

يمنحه الأستاذ المسيري لهذا المصطلح المركزي في كتاباته،[٧٠] معتمدين على جميع أشكال التعريف التي وظفها.[٧١]

يرى المسيري أن المناهج، والنماذج المعرفية، ووسائل البحث: "ليست محايدة تماماً،"[٧٢] بل هي "تعبّر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج،"[٧٣] وهذا، يقول المسيري، "ما نطلق عليه اصطلاح التَّحيُّز."[٧٤] فمن جهة هناك المناهج، والنماذج المعرفية، ووسائل البحث -وقد تضاف إليها أشياء أخرى- وهي تتكرر في كتابات المسيري إما منفصلة أو معطوفة، ومن جهة أخرى هناك حُكْم -والحُكْم في أوسع تعريف إسناد صفة إيجابية أو سلبية إلى شيء ما- بأنها ليست محايدة (أو ليست بريئة في تعابير أخرى)، والحياد بصورة عامة يعني عدم التَّحيُّز، والرغبة في التجرد.

وصياغة المسيري هذه، تدرج في التعريف بالسلب، سلب صفة الحياد والتجرد والبراءة عن المنهج، وإثبات صفة التَّحيُّز له، وكل هذه المفردات: الحياد والبراءة والتجرد ترد في كتابات المسيري لتوضح مفهوم التَّحيُّز، ولتقول: إن المنهج ليس فارغاً من المحتويات الفلسفية والعقدية كما يذهب بعض الباحثين إلى ذلك؛ يقول ( Claude Lévi Strauss): "البنيوية ليست بأي حال من الأحوال فلسفة، وإنما هي مجرد منهج

---

[٧٠] يأتي مصطلح النموذج المعرفي في المرتبة الأولى من حيث المركزية، وقد عالجت هذا المفهوم معالجة مفصلة في دراسة خاصة. انظر:
- مرزاق، أحمد. **النموذج المعرفي، والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: مفهومه ومعالمه وتجلياته**، مرجع سابق.

[٧١] انظر: أشكال التعريف في
- حبنكة، عبد الرحمٰن حسن. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ط٦، ٢٠٠٢، ص٦٣-٦٦-٦٧.

[٧٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٠.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٠.

[٧٤] المرجع السابق، ص١٠.

للبحث العلمي،"[٧٥] ويقول بعده أحد المفكرين العرب: "ليست البنيوية فلسفة لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود."[٧٦]

ولتقولَ كذلك إن المنهج ليس وعاءً "مليئاً معرفةً أو طرحاً نظرياً وفلسفياً، ومن الممكن عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة،"[٧٧] بل المنهج، والنموذج المعرفي، والمصطلح، وغيرها من أدوات التفكير، حسب المسيري، خلفها معايير "تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية."[٧٨]

والجامع بين العناصر الثلاثة الأولى: معتقدات، وفروض، ومسلمات، هو عدّها مبادئ يسلم بها أصحابها ابتداءً بوصفها نوعاً من الإيمان، أما الإجابات فتكون عن أسئلة كبرى ونهائية، تدور حول ثلاثة محاور أساسية هي الإله، والإنسان، والطبيعة. كما أن خلف هذه المناهج والنماذج، مجموعة من "القيم الكامنة المستترة،"[٧٩] تعبّر عن ذاتها في شكل استعارات ومجازات تضمر هذه القيم.

إننا نجد أنفسنا في هذه التعابير أمام ثلاث كلمات هي: خلف، وراء، تعبّر، وكلها ألفاظ تحاول تثبيت فكرة أساس هي؛ أن المنهج، والنموذج، والمصطلح، يحمل في أحشائه بعدًا معرفيا معينًا، وبُعدًا قيمياً، مما يعني أن المناهج والنماذج -وباستعارة دلالة تحيّز اللغوية (المحسوسة)- تميل وتنضم وتنحاز إلى شيء ما، هو ما سماه المسيري بـ: القيم، أو المعايير.

فهذه القيم "لصيقة بالمنهج (وبالنماذج، وبالمصطلحات، وبالسلوكات، وبالملابس...) لدرجة يصعب معها التخلص منها،"[٨٠] ووجود هذه المعايير (كما سبق أن حددناها)، هو ما أطلق عليه المسيري اصطلاح التَّحيُّز."[٨١]

---

[٧٥] إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية**، مكتبة مصر، ١٩٧٦، ص٢١.

[٧٦] أبو ديب، كمال. **جدلية الخفاء والتجلي**، دراسة بنيوية في الشعر، مرجع سابق، ص٧.

[٧٧] البازعي، سعد عبد الرحمٰن. **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٧٨] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٧.

[٧٩] المرجع السابق، ص١٧.

[٨٠] المرجع السابق، ص١٠.

وعرض تقنية التعريف بالتقسيم، التي انتهجها المسيري، يوضح لنا مفهوم التَّحيُّز أكثر؛ فهو درج التَّحيُّز أو صنفه وفق مقاييس مختلفة:[٨٢] (تحيّز للحق، تحيّز للباطل)، و(تحيّز واضح واعٍ، وتحيّز كامن غير واعٍ)، و(تحيّز غير حاد، تحيّز حاد فاضح)، و(تحيّز جزئي، تحيّز كلي).

ثم حدد درجته حسب العلم؛ ففي العقائد الدينية (آداب وفنون وفكر وثقافة) تكون درجته أكبر، وفي التكنولوجيا متوسطة، أما في العلوم الدقيقة(فيزياء ورياضيات...) فأقل.

وبعد محاولتنا التعريفية هذه، وتتمة لتجلية هذا المفهوم، نصوغ سؤالنا التالي: من أين يأتي التَّحيُّز، أو ما هي أسبابه، و هل يمكن أن نجتث جذوره؟

يذهب المسيري في أكثر من موقع إلى أن التَّحيُّز حتمي، ومن دلالات الحتم أنه لا يمكن أن توجد مناهج، أو مصطلحات، أو نماذج معرفية، بريئة ومحايدة وغير متحيّزة، ويعود هذا الحتم إلى ثلاثة أشياء مترابطة، عبر المسيري عن بعضها بقوله: "فالتَّحيُّز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها،"[٨٣] و"التَّحيُّز لصيق باللغة الإنسانية نفسها،"[٨٤] كما يمكن أن نضيف أن التَّحيُّز مرتبط كذلك ببنية الواقع كما يتصوره المسيري. وحول "مفهوم العقل عند المسيري" سأكتفي ببعض الإشارات التي تخدم موضوع التَّحيُّز، أما المعالجة الشاملة لهذا المفهوم فنرجئها إلى دراسة مقبلة إن شاء الله.[٨٥]

إذا كانت الرؤية الموضوعية –مثلاً– تنظر إلى العقل بوصفه صفحة بيضاء(Tabula raza)، فإن المسيري يؤكد في جُلِّ كتاباته أن العقل "ليس صفحة

---

[٨١] المرجع السابق، ص١٠.
[٨٢] المرجع السابق، ص١٩، و ٢٠، و٢١.
[٨٣] المرجع السابق، ص١٨.
[٨٤] المرجع السابق، ص١٨.
[٨٥] يمكن مراجعة دراسة ماهر عبد القادر محمد علي: **تصور العقل عند المسيري ... رؤية معرفية**، ضمن الكتاب الجماعي: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، مرجع سابق.

بيضاء تتراكم عليها المعلومات،"[٨٦] بل العقل عنده، وفي أبسط العمليات الإدراكية، "فاعل فعّال، ومبدع وحرّ ويتمتع بقدر من الاستقلال عن المعطيات المحيطة به، وعن قوانين الطبيعة/المادة."[٨٧] وقد خصص المسيري فصلاً كاملاً من كتابه "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"[٨٨] لمفهوم العقل، حاول فيه حصر أهم سمات العقل المادي، وتوضيح الفروق بين العقل الأداتي والعقل النقدي. فالعقل عند المسيري "يواجه الواقع المتنوع المركب فيبقي ويستبعد، ويجرد ويفكك، ويركب ويصحح، ويضخم ويهمش،"[٨٩] وفي هذه العمليات يظهر الاختيار، والتفاوت في الإدراك عمقاً وتسطحاً، و"يصبح التَّحيُّز حتماً."[٩٠]

من كل هذه الشواهد يتضح أن مفهوم العقل الذي يتبناه المسيري، هو الذي يمنح فكرة التَّحيُّز مسوّغ الوجود، ومسوغات حتميتها.

أما فيما يتعلق بـ "الواقع" فهو أيضاً عند المسيري ليس "بسيطاً ولا منبسطاً ولا صلباً ولا صَلْداً، وإنما هو مركب ومليء بالثغرات والتنبؤات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصارمة الواضحة،"[٩١] وما بين "تركيبية العالم [الواقع] وفعالية العقل البشري يصبح التَّحيُّز حتمياً."[٩٢]

نصل إلى "مفهوم اللغة عند المسيري"؛ إذ حصر مجموعة أفكار حول تصوره لها؛ فهي عنده: "ليست أداة دقيقة تعكس الواقع كما هو،"[٩٣] بل هي ثرية ومركبة،[٩٤]

---

[٨٦] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي، **مجلة إسلامية المعرفة**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ١٦، س٤، ١٩٩٩، ص١٣٦.

[٨٧] المرجع السابق، ص١٤٧.

[٨٨] صدر في سوريا/بيروت: عن دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠٢، ص٨٠-٩٦.

[٨٩] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٤٨.

[٩٠] المرجع السابق، ص: ٤٨.

[٩١] المسيري، عبد الوهاب. نحو نموذج تفسيري اجتهادي، مرجع سابق، ص١٤٥.

[٩٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق،ص٤٨.

[٩٣] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٩٤] المرجع السابق، ص٥٠.

والمجاز جزء من نسيجها،[٩٥] وقد تتداخل دوالها ومدلولاتها،[٩٦] وهي أخيراً مرتبطة ببيئتها الحضارية.[٩٧] فتكون النتيجة بناءً على كل ما سلف: "اللغة ليست أداة محايدة،"[٩٨] بل التَّحيُّز "لصيق"[٩٩] بها.

## ثالثاً: تحديد تحيّزات المسيري

يقول المسيري في عنوان فرعي وسمه بـ "تحيّزات النموذج المعرفي المادي" ما نصه: "وكل تحيّزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة."[١٠٠]

لقد سَوّرَ الباحث عبارته بسور كلي، مما يعني الاستغراق التام في الحكم، وأن جميع التَّحيُّزات التي سيذكرها (من ص٣٧ إلى ص٤٧) نابعة وصادرة عن معين واحد هو الواحدية المادية التي "توحد الإنسان بالطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون."[١٠١]

وقد نتجت هذه المادية هي أيضاً عن تصفية الثنائية المركزية: الإنسان والخالق، هذه الثنائية التي تمت تصفيتها عبر متتالية تاريخية، تبدأ بإعلان موت الإله وتنتهي بموت الإنسان، وتمتد من بداية النهضة إلى حدود المنتصف الثاني للقرن العشرين، وقد عرض المسيري حلقات هذه المتتالية في بعض كتبه، إما بتفصيل أو بإجمال.

---

[٩٥] المرجع السابق، ص٥٠.
[٩٦] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص١٨.
[٩٧] المرجع السابق، ص١٨.
[٩٨] المرجع السابق، ص١٨.
[٩٩] المرجع السابق، ص١٨.
[١٠٠] المرجع السابق، ص٣٧.
[١٠١] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٩.

بعد هذه القولة التي افتتحنا بها هذه الفقرة، يعدد المسيري مجموعة من تحيّزات النموذج المعرفي الغربي، ثم يقول في آخر عرضه "هي (التَّحيُّزات المذكورة) كلها تحيّزات للطبيعي على حساب الإنساني."[١٠٢]

بعد هذه الإشارات يمكننا أن نصوغ تحيّز المسيري صياغة عامة على غرار صياغته لتحيّز النموذج المعرفي الغربي، ثم نفصّل القول بعد ذلك، فنقول: "كل تحيّزات عبد الوهاب المسيري نابعة من ثنائية الطبيعة والإنسان الناجمة عن الثنائية المركزية الخالق والمخلوق" لأن:

– الثنائيات الموجودة في الواقع "صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق، وثنائية الإنسان والطبيعة)."[١٠٣]

– "ثنائية الكل والجزء، والعام والخاص، والمستمر والمنقطع، هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق."[١٠٤]

ومصطلح الثنائية عند المسيري مصطلح توحيدي يقابل المصطلح الحلولي "الإثنينية"؛ لأن طرفي هذه الثنائية مختلفان "كالخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والرجل والمرأة."[١٠٥]

فمركزية التوحيد (خالق ومخلوق) في فكر المسيري، هي أكبر مفسر للقول بالتَّحيُّز، بل التَّحيُّز نفسه مُعبرّ عن التوحيد، بوصف التَّحيُّز تجلياً لمحدودية الإنسان، ونسبية معرفته في مقابل العلم المطلق الذي تختص به الذات الإلهية. والأمر كما سنوضح ليس إيماناً بخالق قريب من الإنسان فحسب، بل كيف يُنتج المسيري من هذه الثنائية أو من هذا التوحيد، ثنائيات أساسية، ومفاهيم تحمل في أحشائها البعد التوحيدي، بالطريقة نفسها التي تنتج فيها النظم الحلولية مفاهيمها من واحديتها.

---

[١٠٢] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٣٩.
[١٠٣] المرجع السابق، ص٦٤.
[١٠٤] المرجع السابق، ص٦٤.
[١٠٥] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص٤٦.

وسنقتصر هنا على مثالين لتوضيح هذه الفكرة؛ فالقول -مثلاً- بأن العقل يُبقي، ويستبعد، ويجرد، ويفكك، ويرتب، ويضخم، ويهمش،[١٠٦] في مقابل عقل يسجل كل شيء دون تضخيم ولا تهميش، هو اعتراف بأن العقل قاصر عن إدراك الحقيقة المطلقة، وعاجز عن التفسير الشامل.

ثم القول بمركزية الاستعارة في التفسير البشري، وعدّ المجاز أمراً حتمياً في معظم عمليات الإدراك والإفصاح،[١٠٧] يضمر فكرة التوحيد؛ ذلك أن المجاز عندما يؤكد الصلة بين الأشياء، فهو يؤكد المسافة بينها، ومن ثم فالمجاز عند المسيري يصدر عن "الإيمان بثنائية العالم، فهو صدى للثنائية التكاملية الأولى: ثنائية الخالق والمخلوق"[١٠٨] لهذا رأى المسيري المجاز والتجاوز صنوين.[١٠٩]

وبعد إبراز التَّحيُّز الأكبر والمركزي في فكر عبد الوهاب المسيري وبعض متعلقاته، ننتقل إلى توضيح هذا التَّحيُّز على مستوى أقل تجريداً، وذلك عبر أمثلة محددة.

### ١. تحيّز المسيري لنوع معين من التعريف:

يقدم المسيري مصطلحه بطريقتين مختلفتين، فَمَرَةً يسوق أمثلة متنوعة ثم يصوغ التعريف، وهذا ما يسمى بالانطلاق من الخاص إلى العام، وهذه الطريقة -كما سنرى- تحضر عندما يكون الغرض هو تحديد تعريف مصطلح ما، وَمَرةً يُقدم التعريف أو بعض عناصره دون أن يعطي أمثلة، وذلك عندما يأتي هذا المصطلح أو ذاك عرضاً في الحديث.

وتحضر الطريقة الأولى بشكل لافت للنظر في المقدمة التي خص بها أعمال ندوة "إشكالية التَّحيُّز"، وفي كتاب "العالم من منظور غربي"، ففي الكتاب الأول ضرب

---

[١٠٦] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٤٨.

[١٠٧] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢، ص١٣.

[١٠٨] المرجع السابق، ص١٦٠.

[١٠٩] المرجع السابق، ص١٦٠.

سبعة وعشرين مثالاً موزعين على ثلاثة عناوين: "ما هو التَّحيُّز؟"، ثم "التَّحيُّز للنموذج الحضاري الغربي"، وأخيراً "التَّحيُّز للنموذج المعرفي الغربي".

وأمثلة عبد الوهاب المسيري تحقق المشاركة الوجدانية للقارئ، ثم تجعله يشارك في إبداع العلم، وهو بطريقته هذه يبتعد عن النموذج المعرفي الغربي الذي يتحيّز للدقة البالغة في التعريفات من جهة، وعن جُلِّ المناطقة المسلمين ومن لَفَّ لَفّهم من جهة أخرى، فنجده يُعرّف بالترادف وذلك لتقريب المعنى، فيذكر للنموذج أربع مفردات أو أكثر، هي: الخريطة والبنية والصورة والنمط؛ لأن الدوال والمدلولات عنده قد تتداخل، وهي ليست جزراً مفصولة، كما نجده يسوق التشبيه فيشبه استعمال النموذج باستخدام قواعد النحو أو قواعد الهندسة،[١١٠] بل نجد المجاز والاستعارة يأخذان أبعاداً أخرى في كتاباته حتى يصير المجاز والتجاوز عنده صنوين؛[١١١] فإذا بالنسق الديني اليهودي يشبه التركيب الجيولوجي لطبقات الأرض، وينأى عن أن يشبه الكائن العضوي المتماسك،[١١٢] وإذا بالحلقة الأخيرة من المتتالية العلمانية يصطلح عليها بـ"السيولة"؛ لتعبر عن حالة معنوية في الفكر والوجود يُفتقد فيها الثابت، أو يتعدد بشكل مفرط.

## ٢. التَّحيُّز لفكرة النموذج على حساب المعلومة:

يحتل "النموذج" مكاناً مركزيا في كتابات المسيري،[١١٣] فهو بمثابة المفتاح لفهم كل ما دوّنه هذا الباحث، بل يمكن الذهاب إلى أن المسيري، فيما يخص هذه القضية، قد قدم "رسالة في الإدراك" تحتاج إلى دراسة مستفيضة.

---

[١١٠] المسيري، عبد الوهاب. **في أهمية الدرس المعرفي**، مرجع سابق، ص١٢٥.

[١١١] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص١٦٠.

[١١٢] المسيري، عبد الوهاب. **من هو اليهودي؟**، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٦.

[١١٣] انظر:

– مرزاق، أحمد. **النموذج المعرفي، والنموذج المعرفي الغربي عند المسيري: مفهومه ومعالمه وتجلياته**، مرجع سابق.

لقد كان الشغل الشاغل للمسيري في كل كتاباته الإمساك بثابت كامن وراء المتغيرات الكثيرة، لهذا يكثر في كتبه التحليل والتفكيك والمقارنة والتركيب، دون اهتمام مبالغ فيه بالمعلومة المستقلة عن النموذج الكامن خلفها؛ لأنه حسب المسيري "كل إنسان، شاء أم أبى، يستخدم نماذج معرفية... وذلك في أبسط عمليات الإدراك بوعي أو دون وعي منه،"[١١٤] ولأنه كذلك "لا يمكن كتابة تاريخ دون نموذج (في الواقع لا يمكن كتابة أي شيء، سوى قائمة المشتريات من البقال، من دون نموذج)."[١١٥]

لهذا يقيم المسيري تمييزاً بين الحقائق (المعلومات) والحقيقة (التي شكّلها العقل عبر عملياته) ويتحيّز للثانية؛ لأن الأولى أشياء تعيش في عالم الحواس/العيان، وهي "أشياء مادية صرفة توجد في الواقع على هيئة تفاصيل متناثرة منعزلة عن ماضيها التاريخي، وسياقها الحضاري، وعن الحقائق الأخرى."[١١٦] أما الثانية فهي "لا توجد في الواقع (لأنها كليات) وإنما يقوم العقل المبدع بتجريدها واستخلاصها، من خلال عمليات عقلية تجري على المعلومات والحقائق المتناثرة، فيقوم العقل بربط الوقائع والحقائق والتفاصيل ببعضها البعض، ويراها في علاقاتها بالحقائق المتشابهة، ومعارضتها للحقائق الأخرى، كما يربطها بماضيها التاريخي وواقعها الاجتماعي."[١١٧]

لكل هذا نجد المسيري يحذر من تبني فكرة ما، أو التَّحيُّز لها، دون النظر إلى النموذج الكامن خلفها؛ فعبارة "بريئة" مِثْل "فلنكن موضوعيين" تعني عنده في واقع الأمر "فلنتجرد من عواطفنا، وذكرياتنا، ومنظومتنا الأخلاقية، وتراثنا، ولنرصد الواقع الإنساني والطبيعي كما هو،"[١١٨] وهذا الواقع عند المسيري "موجود خارج الإدراك

[١١٤] المسيري، عبد الوهاب. **في أهمية الدرس المعرفي**، مرجع سابق، ص١٢٤.
[١١٥] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦، ص١٠.
[١١٦] المسيري، عبد الوهاب. **نحو نموذج تفسيري اجتهادي**، مرجع سابق، ص١٤٣.
[١١٧] المرجع السابق، ص١٤٣.
[١١٨] المرجع السابق، ص١٣٤.

الإنساني، موجود في ماديته وطبيعته وموضوعيته ... خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا،"[١١٩] وهو لا ينكر أثر هذا الواقع في تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم، ولكنه يرى أننا لا ندرك هذا الواقع "مباشرة وإنما ندركه من خلال النماذج والخرائط الإدراكية، التي تبقي وتستبعد وتهمش وتضع في المركز."[١٢٠]

والناظر في كتابات المسيري، وأمثلته المتعددة والمتنوعة، يلاحظ أن هذا الباحث يتحيّز بشكل واضح وبارز لمقولة النموذج، أو الإدراك عبر النماذج. وتبنيّ مقولة النموذج ناتج -في نظري- عن تبني مفهومين معينين للعقل وللواقع، سبق أن أشرت إليهما؛ فالذي يرفض النموذج ويدّعي مباشرته للواقع دون وسائط، هو شخص يتبنى مفهوم العقل الصفحة البيضاء، والواقع البسيط، واللغة الشفافة الدقيقة التي تعكس هذا الواقع كما هو، والذي يتبنى العكس حتماً يتبنى معه مقولة النموذج، ويتحيّز إليها.

### ٣. التَّحيُّز للاجتهاد بدل الموضوعية/الذاتية:

عالج المسيري مفهوم الموضوع/الذات معالجة مستفيضة ومتقصية، في أحد أعداد مجلة إسلامية المعرفة،[١٢١] أما في كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، فقد خصص لهذا المفهوم فصلاً كاملاً.

والباحث يستعيد في هذا الفصل -وفي مواطن أخرى من كتبه لما يكون القصد تفسير ظاهرة أو فكرة غربية معينة- المتتاليةَ العلمانية، أو متتالية النموذج المعرفي الغربي، ليعيد بها تفسير الزوج (موضوع، ذات)؛ لأن تاريخ العلاقة بين عنصري هذا الزوج هو تجلٍّ لهذا النموذج.

---

[١١٩] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢، ص٣٠٠.

[١٢٠] المرجع السابق، ص٣٠٠.

[١٢١] العدد ١٦، ١٩٩٩.

- انظر كتابه: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج١، ص٢٦٣-٢٨٤.

ومما يسجله عبد الوهاب المسيري على هذا التاريخ، ما يسميه بـ"الاستقطاب الحاد"، الذي يتضح في :موضوعية تؤله الكون وتنكر الذات، وذاتية: تؤله الذات وتنكر الكون، لهذا لا يتحيّز المسيري لا للذات على حساب الموضوع، ولا للموضوع على حساب الذات؛ لأن كل واحد منهما تسنده مقومات ومعايير محددة؛ فالموضوعية تلغي "كل الثنائيات خصوصًا ثنائية الإنسان والطبيعة،"[١٢٢] ومن المعروف تحيّز المسيري لثنائية الإنسان والطبيعة أيما تحيّز، بوصفها تجلياً لفكرة التوحيد أو صدى لها، ثم الموضوعية تقوم على مفاهيم معينة للعقل والواقع والإدراك هي عكس ما يتبناه المسيري حول هذه المفاهيم، أما الذاتية فهي ترى أن "الواقع غير موجود أو لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن إدراكه أو تفسيره."[١٢٣]

والمسيري حدد موقفه من هذا الاستقطاب الحاد بقوله: "وهو (يقصد العلم البديل) لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لا يسقط في الذاتية الكاملة،"[١٢٤] بل يختار المسيري أن يحل مفهوم الاجتهاد بدلاً من هذا الاستقطاب الحاد؛ إذ الاجتهاد "نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين،"[١٢٥] لهذا نجد –مثلاً– تعريف المسيري للنموذج يتراوح بين الذاتي والموضوعي. ودون أن يفرط في أحد الطرفين، يقول "النموذج يتميز بأنه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات والموضوع، فبدلاً من تلقي الحقائق الجاهزة في الواقع بوصفها حقيقة، يؤكد النموذج أن الحقيقة هي أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات ... فإذا كان الرصد عملاً موضوعيا، فالتجريد والتركيب عمل ذاتي."[١٢٦]

### ٤. تحيّز لليقين النسبي (يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر):

ظل اليقين مطمح الإنسان ومطمعه، والمبتغى الذي يرنو إليه، فما أن تُرجم المنطق إلى حاضرة العالم الإسلامي قديماً، حتى عكف عليه بعض الفلاسفة، وعدّوا كل علم

---

[١٢٢] المسيري، عبد الوهاب. **نحو نموذج تفسيري اجتهادي**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[١٢٣] المرجع السابق، ص١٤١.
[١٢٤] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٣٦.
[١٢٥] المرجع السابق، ص٦٣.
[١٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **الإنسان والحضارة والنماذج المركبة**، صدر ضمن سلسلة الهلال، ص٣٥٨.

ومعرفة إما تصوراً أو تصديقاً، وأن التصور لا يُنال إلا بالحد الجامع المانع، وأن التصديق لا ينال إلا بقياس شمولي،[١٢٧] والأمر نفسه وقع مع الرياضيات -صنو المنطق- في القرنين السادس عشر والسابع عشر خاصة؛ إذ نجد بعض الفلاسفة قد بذلوا الجهود لبلوغ "مرتبة الوثوق النظري التي يبلغها عالم الرياضيات،"[١٢٨] وكان من أبرزهم: ديكارت وسبينوزا وليبنتز.

أما مع القرن التاسع عشر، فإن الفيزياء ستشكل الإطار النموذجي لباقي العلوم عامة، والإنسانية منها خاصة، مما دفع أحد البيولوجيين المعاصرين (إرنست ماير) إلى رؤية أن أكبر سقطة لفلسفة العلم منذ نشأتها حتى وقت قريب هي "اتخاذ الفيزياء أنموذجًا للعلم، ونتيجة لذلك، أصبح ما يسمى "فلسفة العلم" فلسفةً للعلوم الفيزيائية فحسب."[١٢٩]

فالحلم بالتفسير النهائي والشامل، وباليقين المطلق، يظل حسب المسيري "يداعب خيال الإنسان ويغويه"[١٣٠] خاصة داخل الإطار المادي الواحد الذي "يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة."[١٣١] أما داخل الإطار الإنساني الثنائي الذي يتبناه المسيري، فإنه يتحيّز إلى النسبية والاحتمالي والاجتهادي، وهذا التَّحيُّز هو الذي جعله يستخدم "فقه التَّحيُّز"، بدل "علم التَّحيُّز"؛ لأن الثانية تؤكد "جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية."[١٣٢]

---

[١٢٧] تراجع هذه الدعوى في كتاب ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تنقيح وتقديم: ماجد فخري، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، ١٩٨٥، ص٤٣، ونقضها نقضا كلياً في كتاب ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣.

[١٢٨] ماجد، فخري. إشكالية المنهج، منهج واحد، أم مناهج عدة؟، **مجلة الفكر العربي**، بيروت: العدد ٤٢، ١٩٨٦، ص١.

[١٢٩] إرنست، ماير. **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٧٧، ٢٠٠٠، ص٩.

[١٣٠] المسيري، عبد الوهاب. **مقدمة إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق، ص٦١.

[١٣١] المرجع السابق، ص٦١.

[١٣٢] المرجع السابق، ص١٠.

في ختام هذه الأمثلة أود تأكيد حقيقتين؛ الأولى: كل تحيّزات المسيري التي ذكرتها في هذه الأمثلة المحدودة وحللتها بعض التحليل، أو تلك التي سأذكرها في خاتمة هذا البحث دون تحليل، أو حتى التي لم أذكرها، نابعةٌ وصادرة عن تحيّز مركزي هو ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحقيقة الثانية: فهذه الأمثلة التي سقتها، هي غيض من فيض كما يقال، كان الغرض منها ربط هذه التَّحيُّزات بالتَّحيُّز المركزي عند المسيري، ثم إبراز تجلي هذا التَّحيُّز المركزي المجرد في أشياء أقل تجريداً، وأكثر التصاقًا بالمجال المعرفي.

بعد أن وضّحت بعض تحيّزات المسيري وذلك عبر أمثلة محددة، أُقدم في آخر هذا العرض جدولاً، أقارن فيه بين تحيّزات "النموذج المعرفي الغربي"، وتحيّزات النموذج المعرفي المقترح من لدن المسيري، وذلك تطبيقاً لقاعدة الأشياء بأضدادها تعرف.

| تحيّزات النموذج المعرفي الغربي | تحيّزات النموذج المعرفي المقترح |
|---|---|
| * تَّحيُّز للطبيعي المادي وغير الإنساني: يتجلى -مثلاً- في وحدة العلوم. | * تحيّز للإنساني وغير المادي: يتجلى -مثلاً- في استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الدقيقة. |
| * تحيّز ضد الغائية. | * تحيّز للغائية. |
| * تحيّز للعام على حساب الخاص. | * لا يركز على العام دون الخاص ولا على الخاص دون العام. |
| * تحيّز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي. | * تحيّز لغير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي. |
| * تحيّز للبسيط (ظاهرة بسيطة، تفسير بسيط يرد الظاهرة إلى مبدأ واحد). | * تحيّز للمركب (ظاهرة مركبة، تفسير مركب يرد الظاهرة إلى أكثر من مبدأ). |
| * تحيّز للتراكم المعرفي (المعرفة تراكم). | * تحيّز للتوالد المعرفي (نموذج توليدي، المعرفة تتوالد). |
| * تحيّز للغة الدقيقة الخالية من المجاز والاستعارة المفضلة لغة الجبر والهندسة. | * تحيّز للغة المجازية والاستعارية. |

**الخاتمة:**

سبق أن حددت في مقدمة هذا البحث، بعض الظروف التي أنجزت فيها هذه الدراسة، وكذا الإطار الذي تتنزّل فيه؛ فالدراسة تشكل جزءاً من اهتمامي بفكر الأستاذ المسيري من جهة، وجزءاً آخر من اهتمامي بالفكر الذي يتبنى مقولة التَّحيُّز (ولو لم يستعمل المصطلح) من جهة ثانية، وهو اهتمام يعود إلى حوالي إحدى عشر سنة تقريباً؛ إذ ركزت بحوثي الجامعية والأكاديمية حول هذه القضية، فأنجزت بحث الإجازة (السنة الرابعة من التعليم الجامعي) تحت عنوان: المرجعية والمنهج والعلاقة بينهما، وجاء البحث عبارة عن سؤال كبير: ما هي علاقة المنهج بالمجال الحضاري بكل مكوناته الدين، والأساطير، والعلوم؟

وقد حاول البحث وقتئذ تحديد ثوابت ومكونات المرجعية الغربية، وضبط مفهوم المنهج، وذلك من أجل تمهيد الطريق لرصد العلاقة بين هذين القطبين، وقد تم هذا الرصد على مستويات عامة، ثم جزئية ركزت فيها على "المنهج التاريخي" في النقد الأدبي، و"المنهج التفكيكي" في الدرس الفلسفي بالأصل، والأدبي بالتبعية.

لقد كان هاجس البحث وقتئذ إبراز العلاقة بين المرجعية والمنهج، لكن البحث تسلله اضطراب معرفي، نتج عنه تشوش في الرؤية انعكس على فصول البحث؛ إذ اكتشف الباحث فيما بعد أن هذا التشوش كان نتيجةً طبيعيةً للتكوين الجامعي، الذي عجز ويعجز عن مدّ الطالب بما فيه الكفاية فيما يتعلق بالمنهج؛ إذ يقيم النظام الجامعي العربي الحدود بين مجالات المعرفة، فلا يدرك الباحث في كثير من الأحيان أن هذه القضية أو تلك، (أو هذا المفهوم أو ذاك) تُحصِّل عند أهلها، وعند صاحبها إن ألزم الأمر.

وجاء بعد ذلك بحث السنة الأولى من الدراسات العليا تحت عنوان: سؤال العلاقة بين المنهج والمرجعية، لضبط السياق الذي يجب أن يتنزّل فيه سؤال العلاقة بين المنهج والمرجعية، فكثف الباحث مطالعاته قصد تحديد خريطة المعرفة المعاصرة: العلوم،

والمذاهب، والمصطلحات، والأعلام، والمصادر. ولما كان البحث يتغيّى الكشف عن بعض المسلمات والتصورات عن العلم، وعن المنهج في مجال الدراسات الأدبية،[١٣٣] انطلقت الدراسة من البحث في المنهج في العلوم الدقيقة: الرياضيات والفيزياء، قصد معاينة كثير من الحقائق والمعطيات التي يجب التسلح بها، لولوج البحث في إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية.

والبدء بالمنهج في الرياضيات، والتثنية به في العلوم الفيزيائية، ليس الغرض منه البحث في منهجيهما، بل الغرض منه ما يقدمه من إطار يخدم الفرضية التي كنت أدافع عنها، والتي مفادها: لا يمكن الحديث في الغرب عن إشكالية المنهج، أو عن تحديده، في الفلسفة أولاً، ثم في العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ثانياً، ثم في "النقد الأدبي" ثالثاً، دون الحديث عن المنهج في العلوم الدقيقة،[١٣٤] وضبطه وفهمه؛ لأن كثيراً من الخلط آتٍ من إغفال هذه الفرضية.

لكن بعد عودتي من مؤتمر التَّحيُّز الثاني ولقائي المباشر[١٣٥] بالأستاذ أبي يعرب المرزوقي الذي يشكل، بموازاة مع الأستاذ المسيري، إحدى المرجعيات المعرفية التي أفدتُ منها كثيراً في تكويني العلمي، بدا لي أن الأمر يحتاج إلى وقفةٍ أطول، وإلى دراسة أوفى. فالأستاذ المرزوقي له وجهة نظر مغايرة حول موضوع التَّحيُّز قد

---

[١٣٣] إن التخصص الذي ينتمي إليه الباحث بحكم دراسته الجامعية هو الدراسات الأدبية، وهو تخصص في الغالب الأعم لا يدرج ضمن تصنيف العلوم الإنسانية، لهذا فأغلب قلق هذا المجال آتٍ من جهل نقاد الأدب عندنا خاصة، بالمجالات الأخرى وبأهم إشكالاتها المعرفية والمنهجية، على عكس المشتغلين بإشكالية المنهج في العلوم الإنسانية في الدائرة الغربية فأغلبهم فلاسفة أو علماء بمعنى الكلمة، تمرسوا إلى حد بعيد بمجال الرياضيات، والمنطق، والفيزياء.

[١٣٤] لأن العلوم الغربية "تمركزت" في القرن السابع عشر حول الرياضيات، لكن بعد ذلك اتجهت نحو الفيزياء في القرن الثامن عشر، والتاسع عشر خاصة، وهو قرن نشأة العلوم الإنسانية التي اتخذت من الفيزياء النموذج الأمثل.

[١٣٥] اللقاء الفكري بكتب الأستاذ أبي يعرب المرزوقي ومقالاته يعود إلى أيام الدراسة الجامعية (١٩٩٦- ٢٠٠٠)، لكن اللقاء المباشر تأخر عن ذلك، فلم تتح الفرصة إلا عام ٢٠٠٧ في القاهرة، ثم في المغرب.

عالجها بعمق فلسفي في موطنَـيْن على الأقل[١٣٦] هما: إسلامية المعرفة: رؤية مغـايرة، مداخلة مع د. لؤي صافي،[١٣٧] و"بين التّعيّن والتَّحيُّز مقاصـد المعرفـة ومسـتويات الوجود."[١٣٨]

كما قد صرح الأستاذ المرزوقي في مؤتمر التَّحيُّز الثاني بوجهة نظره هذه، وما أزال أسجل في كراستي عبارته: "لا تحيّز في العلم".

وهذا الكلام الذي أوثّـقه هنا لا يصدر عن باحث عادي حتى نتجاوزه بشـكل من الأشكال، بل يصدر عن رجل مشهود له بالصرامة العلمية، وبباعـه الطويـل في العلم، حتى إن الأستاذ فتحي ملكاوي في محاورته لمنتقدي مشروع إسلامية المعرفة قد وصف مناقشة المرزوقي للمشروع بأنها مناقشة جادّة تستحق النظر، وأنها تنطلق مـن حسن الظن بالآخرين، رغم أنها وجهة نظر مختلفة. وعليه فإنّ ردّ قـول المرزوقـي أو قبوله ليس بالأمر الهين الذي تكفي فيه بعض الردود السريعة التي تحاكم الفكـر قبـل قراءته.[١٣٩]

لهذا عقدت العزم على القيام بأمرين؛ الأول إعداد ببليوغرافيا شاملة تنطلق مـن اعتبارين محددين: الأول أن إشكالية التَّحيُّز قد عولجت في الفكر العربي والإسـلامي الحديث تحت مسميات كثيرة منها: إشكالية "عالمية أو محليـة العلـوم،" وإشـكالية "خصوصية العلوم،" وفكرة "تأصيل العلوم،" و"أسلمة (أو إسلامية) العلوم،" والمقصود

---

[١٣٦] ركزت على المواطن الصريحة، أما غير الصريحة فمتضمنة في جُلّ كتاباته.

[١٣٧] **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الرابعة، العـدد ١٤ شـتاء ١٩٩٨، (ص١٣٩-١٦٦).

[١٣٨] دراسة شارك بها الأستاذ المرزوقي في مؤتمر التَّحيُّز الثاني المنعقد بالقاهرة بتاريخ ١٠ – ١٣/ ٠٢/ ٢٠٠٧، وقد أعاد نشرها في كتابه: **صوناً للفلسفة والدين**، دمشق: دار الفرقد، ط١، ٢٠٠٧، (ص٣١-٨٨).

[١٣٩] يمكن مراجعة تعليق الأستاذ فتحي ملكاوي على ما جاء في مداخلة الأستاذ المرزوقي ضمن الدراسة الشـاملة التي عقدها لمناقشة المعترضين على فكرة "إسلامية المعرفة". انظر:
ملكاوي، فتحي حسن. حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل، **مجلة "إسلامية المعرفة"**، عدد ٢٥، صـيف ٢٠٠١،ص ٩٩-١٣٥

بالعلوم هنا غالباً العلوم الاجتماعية. أما الاعتبار الثاني فقد ارتبط بالمبدأ المعتمد في إدراج، أو عدم إدراج، هذا المفكر أو ذاك داخل إشكالية التَّحيُّز، فكان المبدأ هو تحديد منطلقات المفكرين في مسلمتين: مسلمة الفريق الأول وتتمثل في أمور خمسة هي: منهج البحث عبارة عن إجراءات بحثية محايدة، واستقلال المنهج عن أية أفكار فلسفية أو إيديولوجية معينة، ووحدة العلوم الطبيعية والإنسانية؛ ومنه وحدة المنهج في الميدانيين الطبيعي والاجتماعي، وشيئية الظواهر اجتماعية كانت أو نفسية، والموضوعية، واستقلال الباحث عن الظاهرة المدروسة.

بينما تتمثل مسلمة الفريق الثاني في أمور ثلاثة هي: تفرد الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية عن الظاهرة الطبيعية تفرداً نوعياً، وثنائية العلوم الطبيعية والإنسانية، وإنسانية الظواهر.

وتأسيساً على عناصر هاتين المسلمتين، يمكن تحديد الأعمال الفكرية التي ستدرج في هذه الببليوغرافيا. فهذا العمل الببليوغرافي مع تحديد الأسس المعرفية التي بُني عليها القول بالتَّحيُّز، سيتيح للدارس فهماً أعمق، ودرايةً أوسع بما هو موجود، ليعرضه فيما بعد على بعض الاجتهادات العربية القديمة؛[١٤٠] لأن الوقوف عند القدماء وقفة تأمل وبحث عميق، يفتح المجال على أمر ذي شأن بخصوص قضية التَّحيُّز. فإذا كان الباحث السعودي سعد عبد الرحمن البازعي يشير كثيراً إلى أن "الاعتقاد بوجود التَّحيُّز الثقافي والمعرفي" ليس "جديداً بحد ذاته"، وأنه قد قال به كثير من المفكرين، منهم في التراث العربي الإسلامي ابن سينا في كتابه منطق المشرقيين، وحازم القرطاجني في منهاجه،[١٤١] وأبو سليمان المنطقي،[١٤٢] فإن الرجوع إلى بعض المؤلفات التي كتبها بعض الأعلام

[١٤٠] هناك اجتهادات تراثية لها مساهمتها في معالجة قضية ربط المعرفة أو عدم ربطها بتصورات ثقافة معينة، قد يتجاوز ما هو موجود الآن في الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر.

[١٤١] أشار البازعي لابن سينا، والقرطاجني، وابن رشد، والسيرافي في عنوان فرعي سماه "تحيّز المنطق: النموذج التراثي" في دراسته: **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٨٠ و١٨١.

[١٤٢] البازعي، سعد عبد الرحمن. والرويلي، وميجان. **دليل الناقد الأدبي**، الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٠٢ و١٠٣. وقد سبق للباحث أن عبّر عن وجهة نظره هذه من قبل (١٩٩٢) في دراسته: **ما وراء المنهج، تحيّزات النقد الأدبي الغربي**، مرجع سابق، ص١٧٦ و ١٨٠ و١٨١.

مثل: الغزالي وابن تيمية[١٤٣] وابن خلدون[١٤٤] على سبيل التمثيل، قد يدفع الباحث إلى مراجعة حكم البازعي مراجعة شاملةً.

فالغزالي (ت ٥٠٥هـ) مثلاً يذكر –بعد أن يعدد أقسام علوم الفلسفة إلى رياضية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية– كلاماً مهمًّا بشأن قضية التَّحيُّز؛ فعلم الرياضيات[١٤٥] عنده "ليس يتعلق فيه شيء بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها،" ثم يتابع "وليس 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، حتى ولو رتّب عليها الغزالي حكماً يبدو"غريباً" لَمّا ذهب إلى "زجر كل من يخوض في تلك العلوم."[١٤٦]

أما ابن تيمية فأكتفي بصياغة هذا السؤال الذي أرجو أن تتاح لي فرصة أخرى لمعالجته: هل كان نقد ابن تيمية للمنطق نقداً معرفيا (ابستيمولوجيا) خالصاً، أم نقداً بُني على عَدّ المنطق منتوجاً لثقافة يونانية مغايرة للثقافة العربية الإسلامية؟ بعبارة أخرى هل كان هذا النقد صادراً عن مقولة التَّحيُّز، أو عن اعتبارات معرفية لا علاقة لها بالتَّحيُّز؟ والجواب عن هذا السؤال يفترض تحليل كتاب الرد على المنطقيين من جهة، واستحضار كلام ابن تيمية حول علوم أخرى يونانية كالرياضيات والطبيعيات والطب؛ لأن كلامه عنها شبيه بحكم الغزالي الذي سلف.

---

[١٤٣] خاصة كتابه الرد على المنطقيين.

[١٤٤] خاصة فصول المقدمة التي تتعلق بتصنيف العلوم، وكلامه حول العلوم العقلية.

[١٤٥] قد اخترت التمثيل بهذا العِلْم؛ لأن القول بالتَّحيُّز لم يقتصر على العلوم الاجتماعية فحسب، بل تعداها إلى ما يسمى بالعلوم الدقيقة. تراجع بعض أبحاث المحور الرابع من:
– المسيري، عبد الوهاب. (محرر): **إشكالية التَّحيُّز**، مرجع سابق،ج٢، (من ص٣٦٣ إلى ٥١٤).

[١٤٦] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، تحقيق ودراسة: سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣، ص٦٥–٦٦.

أما الأمر الثاني الذي أعقد العزم على القيام به؛ فهو الطموح[١٤٧] إلى قراءة ما يكتبه أبو يعرب المرزوقي قراءةً هادئة وعميقة؛ لأن القراءة السريعة قد قمت بها أكثر من مرة، لكن القراءة العميقة تحتاج إلى تفرغ، لما تتميز به كتاباته من عمق فلسفي، فقد ظهر لي من حوارات جانبية في مؤتمر القاهرة أن أغلب الشباب المثقف يستعصي عليه نص أبي يعرب، لا لصعوبته فحسب، بل لضحالة المعرفة التي تقدمها الجامعات في الوطن العربي.

وبناءً عليه، نستطيع أن نقرر أنّ إشكالية التَّحيُّز وما يترتب عنها من قضايا لا تأخذ حقها من البحث والتقصي والمعالجة، في الوطن العربي، خاصة إذا أغفل الباحث الاجتهادات العربية القديمة بخصوص قضية التَّحيُّز، وما يقدمه أبو يعرب المرزوقي في هذا السياق المعرفي.[١٤٨]

---

[١٤٧] ظل طموح قراءة ما يكتبه الباحث التونسي أبو يعرب المرزوقي قراءةً عميقةً مبتغى نتقاسمه مع الأخ الشقيق عبد القادر مرزاق، الذي تربطه علاقة أخوية طيبة بالأستاذ المرزوقي، وأخرى معرفية، قد تمخضت عن ميلاد دراسة شارك بها في الموسوعة المنتظرة الصدور عن الأستاذ المسيري حول الحلولية.

[١٤٨] قد بدأ يلوح أن موقف الأستاذ المرزوقي من قضية التَّحيُّز قد يفهم أكثر إذا استوعب الباحث موقف ابن تيمية وابن خلدون من المعرفة عامة.