وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر -2-

كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية وآدابها

المصطلحات والمفاهيم النقدية عند عبد الوهاب المسيري

رؤية معرفية ونقدية

مشروع مذكرة لنيل الماجستير

تخصص : قضايا الأدب دراسات نقدية ومقارنة

إعداد الطالب: حجو عبد الرحمن

السنة الجامعية : 2014 / 2015

الإهداء

أهدي عملي هذا، إلى أمي وأبي أثمن دّر أملكه، لولاهما لما كنت ولما تعلمت.

كما أوجه شكري واحترامي لهما، ولجميع أفراد عائلتي الكريمة

أشكرهم على تفانيهم وصبرهم، وعلى تحمل عزلتي أحيانا

وبعثرة كتبي وكثرة تمزيق أوراقي أثناء رحلة البحث

وأعتذر منهم جميعا إن قصرت في حقهم.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

مقدمة

ترمي هذه الرسالة إلى مقاربة فكر المفكر العربي عبد الوهاب المسيري، والدخول معه في تفاعل/مثاقفة، من خلال محاولة فهم المصطلحات/المفاهيم التي تميز بها ذلك الفكر، فهي تهدف إلى استيعاب **التّرسانة** الاصطلاحية/المفاهيمية التي وظفها صاحبنا في مشروعه، سواء الموسوعي الذي اشتهر به، أو مختلف الأعمال التي تعتبر فروع من الموسوعة وتكملة لها.

فمعلوم أنّه لا يمكن **استعمال مصطلح** دون **استيعاب دلالته المعرفية** التي لا يمكن المرور عليها دون التفكير في أبعادها وحيثياتها، وهذا هو ديدن المفكرين والفلاسفة والنقاد، بل هذا هو لبّ كل عمل جاد، لذلك سلمنا مبدئيا أنّه يستحيل علينا مقاربة الهرم الفكري للمسيري دون **تحديد المفاهيم** وإدراكها وفق السياق التي يحتويها، والمجال الذي تداولت فيه، ووفق الحقل المعرفي التي اشتهرت به والذي وجدت داخله.

إنّ **آليات إنتاج المعرفة** عند المسيري تدخلنا في محاورة بين ثقافتين: ثقافة عربية وهي الثقافة الآلية للمفكر، وثقافة غربية وهي الثقافة التي اشتغل عليها المسيري أكثر وحاول نقدها وتوظيفها في مشروعه الفكري، فهو لم يتوقف معرفيا عند بعض الشعراء العرب أو عند الأدب الإنجليزي، بل خاض رحلة الدراسات العليا في الأدب المقارن، ومنه إلى المناهج النقدية من خلال دراسة الحضارة الغربية، والتوغل والدخول في أعماق الثقافة اليهودية.

وانطلاقا من هذا **التّعدد والتّنوع المعرفي** حاولنا تبويب عملنا وتقسيمه، إذ حصرنا المفاهيم في أربعة مجالات، يعتبر كلّ واحد منها فصلا مستقلا بذاته، أولها المفاهيم الأدبية والنقدية، وثانيها مصطلحات النقد الثقافي، أما ثالثها فتندرج ضمن الحقل الفلسفي، ورابعا وأخيرا مصطلحات النقد الحضاري. طبعا كما جرت المنهجية المعرفية فكل فصل يحتوي على مدخل ومبحث أو مبحثين يخدمان الفصل معرفيا. ونصرح مبدئيا أنّ هذا التفصيل في المصطلحات ومحاولة إدراجها ضمن حقل معرفي معين ليس دقيقا دقة العلوم الرياضية بل هو نسبي نسبية العلوم الإنسانية، وقد يكون هناك مصطلح متداول في عدّة حقول لكن

وضعه في مجال معين ما هو إلاّ على سبيل الشهرة لا غير. وإلى جانب تلك الفصول الأربعة أضفنا مدخلا أساسيا تقدّمها، حاولنا من خلاله وضع عملنا في سياق تخصصنا، وبه حدّدنا المفاهيم التي تدور عليها دراستنا، وتبيين منهجيتنا في ذلك، وكما هي العادة في الدراسات لا يخلو بحث من مقدمة وخاتمة.

تضافر كل هذه العوامل جعلت بحثنا واضح الإشكالية من البداية، إذ تدور حول **كيفية إدراك الترسانة الاصطلاحية** التي تميز بها فكر المسيري، ومسحت مشروعه، فإذا تم لنا ذلك الإدراك والوعي بتلك المصطلحات تمكنا من الوصول إلى هدفنا المنشود وهو مقاربة هذا الصرخ الفكري الذي صنعه صاحبنا، والتفاعل والمثاقفة مع هذه التجربة الإنسانية الفذّة المتشبعة بالتكوين الأكاديمي، والتجربة العملية في الغرب، كما يحكي ذلك هو عن نفسه في رحلته الفكرية.

هذا ولا يخلو بحث من مصاعب وإشكالات يقع فيها الباحث، ولعل أول إشكال تصادمنا به هو هذا **التعدّد المعرفي** الهائل، وتلك الموسوعية الرهيبة التي تميز بها المسيري، فالإحاطة بها كل الإحاطة تحتاج إلى وقت لا تسمح به المدة المخصصة لإنتاج مثل هذا العمل، ضف إلى ذلك الجرأة الفكرية والصراحة في النقد التي يلح المسيري عليها، لذلك فالمصطلحات المنتقاة في هذه الدراسة لا تعدّ إلاّ فيضا من غيض كما قيل قديما، وما حاولنا إدراكه نحن هو حسب رأينا مصطلح مهم يخدم مجال تخصصنا ليس إلاّ.

في آخر الرحلة العلمية لا يسعني إلا أن أوجه شكري واحترامي لكل من أعانني في بحثي، سواء بالنصائح أو بالتشجيع. كما أشكر العائلة الكريمة على تحمل عزلتي أحيانا وعلى بعثرة كتبي وكثرة تمزيق أوراقي أثناء البحث، أشكرهم على تفانيهم وصبرهم، وأعتذر من أمي وأبي وأخي إن قصرتُ في حقهم. كما أوجه أسمى عبارات التقدير والاحترام لأستاذي المشرف "وحيد بن بوعزيز"، الذي حمّسني للبحث في هذا المجال. وفي الحقيقة ما كان لبحثي أن يتم بهذه الصورة لولا توجيهاته ونصائحه، ورحابة صدره في مناقشة مختلف

الأفكار والرؤى التي أثرت هذا البحث، فاللقاء معه بصورة دائمة ساهم في وعيي وإدراكي لأهم المصطلحات والأفكار التي اشتغل عليها المسيري. ولا أنسى هنا أستاذتي الفاضلة أيضا حياة مختار أم السعد، وجميع أصدقائي دون استثناء، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

مدخل:

بناء المفاهيم

والقراءة المنتهجة

نضع أول خطوة في مستهل هذه الرسالة مقولة المفكر المغربي طه عبد الرحمن: "..لابدّ لمن طلب علما أن يتصوّره بشكل أو بوجه ما، ولا بدّ أن يعرف مادَته وغايته.."[1]. من هذا القول نسلّم بضرورة تحديد المفاهيم ومحاولة بنائها، كما يجب علينا تبيين القراءة المُنتهجَة والموظفَة في هذه الدراسة قصد إدراك الشكل العام لهذه الرحلة العلمية وتصوّرها، وهذا ما يسهل معرفة مادتها واكتشاف غايتها.

ولعله ليس من المبالغة الجانية في شيء أن نقول إنّ أول إشكال يشغل البال والتفكير هو تساؤلنا الملحاح: **كيف نلج دروب مشروع المفكر** عبد الوهاب محمد المسيري؟ كيف نحاول مقاربة فكره وأعماله؟ وفي فكره وأعماله موسوعية ومفاهيم ليس من السهل الإحاطة بهما وتحديدهما وحصرهما. لذلك جاء هذا المدخل يوضح المفاهيم المستخدمة في هذا العمل، ويحاول إبرازها وبناءها؛ فبواسطتها وعن طريقها نقارب عمل المسيري الذي تم حصره في ضرورة معرفة واستيعاب جزئية مهمة من ذلك المشروع، والتي تتمثل في وجوب معرفة **وإدراك واستيعاب المفاهيم والمصطلحات** التي اتكأ عليها في جل أعماله، كما أنَّها تعتبر الكلمات المفاتيح الأساسية لمن يريد أن يفهم تلك الأعمال أو ينفذ إليها أو حتى يتجاوزها.

إذن فتحديد المفاهيم يعتبر مدخلا من مداخل الفهم، وعتبة مهمة من عتبات التجاوز، نلج من خلالها إلى أعمال المسيري التي تعتبر مادة هذا البحث الأساسية، أما غايته الوقوع في التفاعل/المثاقفة مع المسيري، والدخول معه أولا في مقاربة معرفية تسعى إلى إدراك فكره، وثانيا في مقاربة نقدية تسعى إلى معرفة خلفيات ذلك الفكر واكتشاف مرجعياته/أسسه الإبستمولوجية المستعارة.

[1]– طه عبد الرحمن، تقويم المنهج في نقد التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البضاء، ط4، 2012، ص8.

ويعتبر المسيري أنّ "تحديد المفاهيم والمصطلحات مسألة ضرورية لضبط وتنظيم العملية الفكرية والتحليلية التفسيرية وتأطير ممارسات الفكر الاجتماعي في سياق منهجي بعيدا عن الفوضى والشتات الذهني"[1].

جاء هذا المدخل إذًا ليوضح الكلمات الأساسية المطبقة في هذا البحث، كما أنّه يبيّن القراءة المُنتهجة والمتبعة في هذه الدراسة.

[1]– عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 2005، ص23.

1- المفهوم والمصطلح والفرق بينهما:

إنّ تحديد المفاهيم والمصطلحات مسألة ضرورية في عملية الفهم والإدراك –كما سبق وأن ذكرنا– وضرورية في عملية التحليل والتفسير، إذ تجعل العملية الفكرية مضبوطة تسير في سياق منهجي، بعيدا عن الفوضى والشّتات الذهني؛ وبما أنّه لكل مصطلح مفاهيم كامنة وراءه، وأن هناك نوعًا من التداخل بين **المفهوم والمصطلح**، أردنا أن نُحدّد طبيعة كل منهما، ونكتشف العلاقة الكامنة وراءهما، مع العلم أنّنا نسلم مبدئيا بأنّه: "لا مشاحة في التسميات والاصطلحات"[1]، كما قال نقادنا قديما.

أ- معنى المفهوم:

لا شك في أنّ ما يجعل النَاس تتواصل فيما بينها، وتتعامل وتقضي حوائجها هو سبيل واحد متمثل في اللغة، واللغة هذه لا تتم إلا عن طريق صناعة واحدة، هي ما يعرف اليوم **بصناعة المفاهيم**، إذ **المفهوم** هو الذي يجعل الإنسان يميز الأشياء من بعضها البعض، ويدرك كيانها، فالعملية التواصلية بداهة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم وصناعتها، كما أنّ المعرفة لا تتحقق إلا إذا وجدت المفاهيم، أو بالأحرى المعرفة لا تكون إلا عن طريق **بناء المفاهيم**، "ذلك لأنّه حسب حِكم نيتشه، لن تعرفوا أيَ شيء بواسطة المفاهيم إن لم تكونوا قد أبدعتموها أولا، بمعنى أن تبنوها داخل حدس خاص بها: حقل أو مستوى أو أرضية، لا يمتزج بها، ولكنه يأوي بذورها والأشخاص الذين يحرثونها، فالنزعة البنائية تتطلب أن يكون كل إبداع بناء قائما على المسطح الذي يمنحه وجودا مستقلا"[2]، على أنّ المسطح

---

[1]- محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2000، ص22.

[2]- جيل دولوز وفليكس غنَاري، ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1997، ص32.

هنا يعني الحيز من المحايثة الذي يشكل مادة للمفهوم وقاعدة لبروزه، كما شرح ذلك مطاع صفدي[1].

على ضوء هذا نستطيع أن نحدّد **طبيعة المفهوم** إذ نجد أنّ أغلب التعاريف تجتمع على أنّه عبارة عن: "كائن اصطلاحي يحمل معاني ودلالات متعددة، ضروريٌّ في حصول عملية الفهم والتواصل"[2]، فالمفهوم هو: "ما يجعل الإنسان يفرق بين شيء وشيء، وكائن وكائن، وكيان وكيان.. لكن المفاهيم محتاجة إلى نسق يضم بعضها إلى بعض لربط صلات وعلائق بين أثاث الكون، حتى يتحقق نوع من الانسجام والاتساق بين الأثاث بعضه ببعض وبينه وبين الإنسان"[3]. كما أنَّ للمفهوم "حياته الخاصَة، المعرفية والفكرية، التي تتغير في سياق المجال المعرفي الحاضن لها، وفي إطار المشكلات التي تطرحها أو التساؤلات التي تجيب عنها أو المركبات التي تقوم أو تنهض على صرحها. وتتَخذ المفاهيم أشكالا تنسجم ومجالها المعرفي، كونها ترتبط بمجموع آليات وعمليات تخص إنتاجها وصناعتها، إذ تتَخذ تراتبية تفاضلية بحسب أهمية حقلها المعرفي، أو بعبارة أدق بحسب الإقليم المعرفي والدلالي الذي تنشأ فيه وتترعرع"[4].

إذن **فالمعرفة مرتبطة ببناء المفاهيم وخلقها وإبداعها**، وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن لكل مجال معرفي أو حقل تخصصي ما، أو علم من العلوم مفاهيمه الخاصة به والمشتقة معه، والمشتهرة/المتداولة فيه، فالمفاهيم إذًا هي: "جوهر اللغة الطبيعية العادية، ولبّ اللغة العلمية الاصطناعية.. مفاهيم المرحلة الطبيعية هي وليدة الإدراك العمومي الذي لا يهتم

---

[1]- أنظر جيل دلوز وغتاري فليكس، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص32.

[2]- عمر كوش، أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2002، ص28.

[3]- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1999، ص6.

[4]- عمر كوش، المرجع السابق، ص28.

كثيرا بالتدقيقات والتفاصيل ورسم الحدود، ومفاهيم المرحلة الاصطناعية هي نتيجة التدقيق والتحديد، وهي مجال الباحثين من العلماء على اختلاف تخصصاتهم"[1].

وبداهة فإنَّ لكل مفهوم وظيفته الخاصة والغاية من وجوده، أي التعبير عن شيء ما أو تحديد لمعنى ودلالة ما، وهذه **المفاهيم** هي مادتنا في مختلف **خطاباتنا** وأشكالها المتعددة، مع أخذ كلمة الخطاب بمفهومها الشامل*. المفاهيم إذاً هي معالم وكلمات تعبّر عن أشياء، منها: "المفاهيم الطبيعية التي توظف في الاستعمال اليومي العادي، والمفاهيم الاصطناعية التي نجدها في المجال العلمي الراقي؛ وهذا ما جعل العلماء قديما وحديثا يفرّقون بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، أي بين ما ينتمي إلى اللغة العادية، وبين ما ينتمي إلى اللغة التقنية الاصطلاحية"[2]. أي أنّه لا تواصل بين الأفراد سواء كانوا عاديين أو مثقفين، إلاّ بواسطة أداة واحدة، وهي المتمثلة في إيجاد المصطلحات وابتكارها، فحتى الطبقة التحتية/العادية تحتاج إلى لغة تقضي بها حوائجها، كما أنّ الطبقة الفوقية/العليا بحاجة ماسة إلى لغة تلبي حاجياتها، وهذه اللغة العادية أو العليا لا تتكون إلاّ عن طريق درب واحد وهو بلورة المفاهيم وتكوينها ومحاولة إيجادها.

أما **مصدر هذه المفاهيم** فيرجع إلى ثلاثة منابع: إما العقل أو الحدس أو التجربة، "ذلك أنّ العقلاني يعتقد أنّها من الأوليات المركوزة في الطبيعة البشرية، والتجرباني السياقي يرى أنّها حصلت من تفاعل الجسم مع محيطه، وأما المختص في البيولوجيا وعلم الأعصاب

---

[1]– محمد مفتاح، المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص6.

*نستعمل كلمة: "الخطاب/جملة بمعنى الخطاب يتكون من وحدة لغوية قوامها سلسلة من الجمل، بهذا المعنى يستعمل هاريس(1952) مفهوم تحليل الخطاب". أنظر دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط1، 2005، ص34، فالخطاب نظام من القول له قواعده وخواصه التي تحدد شكل الجمل وتتابعها، وسوف نتوسع في هذا المفهوم في مبحث قادم.

[2]– محمد مفتاح، المرجع السابق، ص6.

أو علم النفس المعرفي والذكاء الاصطناعي فيفترض أنّها جاءت من الفطريات، ولكن هذه الفطريات ليست متعالية، وإنَّما هي متجذِّرة في الدماغ البشري"[1].

وما يهُمنا نحن في هذه الدراسة أنَّ **المفهوم** يُخلق ويبتكر ويتم إبداعهُ، وأنَّ الفلسفة هي الحقل المعرفي القائم على **إبداع المفاهيم** وتجديدها، كما بيّن ذلك صاحبا كتاب "ماهي الفلسفة"، جيل دولوز وفليكس غتَاري، فالفلسفة منوط بها ابتكار وصنع المفاهيم، وهذه هي مهمتهما عند نيتشه القائل: "لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنّما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع النّاس باللّجوء إليها.."[2]، ولابد لذلك من توافر قدرة الابتكار والتمكين لاستعمالها، "كما أنّ تسمية المفهوم تتطلب ذوقا فلسفيا حقيقيا"[3]، إذًا لا غنى لصانع المفاهيم ومبتكرها من ضرورة احتوائه على إمكانية وكفاءة عالية غير مستغنية عن الفلسفة ودورها الحقيقي في صناعة المفهوم، أي يحتاج إلى موسوعة علمية وفهم متعدّد .

إذن، الفيلسوف يعمل على **صنع المفاهيم** ويحاول ابتكارها ويقنع النّاس باستعمالها وتوظيفها، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه عند المسيري، من حيث عمله على إبداع المفاهيم، وجعلها تصاحبه في جلّ أعماله، ومن خلال **تفكيكه للمفاهيم وإعادة تركيبها**، بعد إدراك سياقها وظروف إنتاجها، لأنّه كما هو معلوم: "من الجَوْرِ على التأريخ أن تلتمس ولادة المفهوم في غير ظروفه المؤاتية"[4].

لكن هل هناك فرق بين المفهوم والمصطلح؟ الأكيد أنَّ هناك فرقا بينهما، لكن هل هناك علاقة كامنة وموجودة بينهما؟ أم إنَّ البون شاسع وبعيد؟

---

[1]– محمد مفتاح، المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص8.

[2]– جيل دولوز وفليكس غتاَري، ما هي الفلسفة، مرجع سابق ص30–31.

[3]– طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة: القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2005، ص376.

[4]– محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، مرجع سابق، ص22.

ب- معنى المصطلح:

إذَا كان المفهوم عبارة عن كائن اصطلاحي ذي معاني ودلالات متعددة، ضروري في حصول عملية الفهم[1]، فالمصطلح هو عبارة عن اتفاق يحصل بين مجموعة قصد وضع معنى للتعبير به عن شيء ما[2]، لذلك فكلاهما أي المفهوم والمصطلح يعبّر عن شيء ما.

وقد أفرد المسيري دراسة نظرية وتطبيقية لتحديد مفهوم المصطلح وسماته ضمن كتابه "في الخطاب والمصطلح الصهيوني"، الذي عمل فيه على سرد المعنى المعجمي والمعنى الاصطلاحي لكلمة **مصطلح**، كما هو معروف في المعاجم والقواميس اللغوية إذ جاء فيه: "..وكلمة مصطلح هي على وزن فعل من الفعل اصطلح، مثل قولهم اصطلح القوم أي زال ما بينهم من خلاف، واصطلحوا على الأمر أي تعارفوا عليه واتفقوا، وتصالحوا بمعنى اصطلحوا. والمصطلح هو الاصطلاح، والاصطلاح اسم منقول من مصدر الفعل اصطلح، معناه اتفاق طائفة ما على شيء مخصوص، ولذا سمي علم الاصطلاح علم التواطؤ. ولكل علم اصطلاحاته، والاصطلاح في العلم هو اتفاق جماعة من النّاس المتخصصين في مجال واحد على مدلول كلمة أو رقم أو إشارة أو مفهوم، وذلك يتم عادة نتيجة تراكم معرفي وحضاري وممارسات فكرية تتم في إطار معين لمدة من الزمن، ويتبع ذلك محاولة تقنين هذه المعرفة"[3].

ومن أهم التعريفات التي وُضعت للمصطلح مُبينةً شروطه وصفته، تعريف علي القاسمي- الذي ذكره أحمد مطلوب معلقا عليه-: "المصطلح كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من

[1]- عمر كوش، أقلمة المفاهيم، مرجع سابق، ص28.

[2]- أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2012، ص9.

[3]- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص23.

كلمة **مصطلح بسيط** أو كلمات متعددة **مصطلح مركب**، وتسمّي مفهوما محددا بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما، فشروط المصطلح كما يتبين من هذه التحديدات هي[1]:

1- اتفاق العلماء عليه للدلالة على معنى من المعاني العلمية.

2- اختلاف دلالته الجديدة عن دلالته اللغوية الأولى.

3- وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلوله الجديد ومدلوله اللغوي.

4- الاكتفاء بلفظة واحدة للدلالة على معنى علمي واحد.

ولخّص الدكتور علي القاسمي صفة المصطلح الجيد بشرطين هما:[2]

الأول: تمثيل كل مفهوم أو شيء بمصطلح مستقل.

الثاني: عدم تمثيل المفهوم أو الشيء الواحد بأكثر من مصطلح واحد.

إذن لكل شيء **مصطلح** يشير إليه، وإلا أصبح هذا الشيء غامضا مجهولا، دال من دون مدلول بلغة ما بعد الحداثة، فالمصطلح "هو تعيين مفهوم ما في شكل حروف أو أرقام أو كتابة رسم أو تأليف ما من هذه العناصر"[3]، وبالتالي فالمصطلح نوعان بسيط ومركب، فالمصطلح البسيط محيطه الدلالي محدود للغاية فحيث ما نقول: "سيارة" فمعرفة المقصود واضحة جدا، لأن علاقة الدال بالمدلول والمصطلح بالشيء محدودة الدلالة[4]. أما المصطلح المركب فنجده غالبا في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويُرجع المسيري ذلك إلى السببين التاليين[5]:

---

[1]- أحمد مطلوب، مرجع سابق، ص10.

[2]- نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص6.

[4]- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص24.

[5]- نفسه، ص25.

1- كل مصطلح متجذِّر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال وحقله الدلالي مرتبطان بسياق حضاري محدَّد، ويشيران إلى ظواهر بعينها دون غيرها.

2- المصطلح بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب، إنما يحتوي أيضا على وجهة نظر من سكّه وزاوية رؤيته واجتهاداته، وتزداد الأمور تعقيدا إذا كانت المصطلحات ذات طابع عقائدي من مصلحة قرينا ما الترويج لها، إذ يصبح المنظور داخل المصطلح أكثر أهمية.

انطلاقا من هذين السببين نجد هناك ظاهرة مرتبطة بالمصطلح، أطلق عليها المسيري اسم التحيز*، وهي ما تجعل هذا **المصطلح مركبا**، إذ محيطه الدلالي غير محدود بحكم سياقه الذي وجد فيه، ولغة من صاغه، لذلك سنجد أنّه متشابك ومتداخل مع عدد لا بأس به من المصطلحات الأخرى المستبعدة والمهمشة. ومن أهم الأمثلة التي ضربها لنا المسيري على **المصطلح المركب**، نجدها في قوله[1]: "من المصطلحات التي ترجمناها بأمانة شديدة، وأدخلناها في معجمنا التحليلي اصطلاح "رجل أوروبا المريض" والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر يعالج سكرات الموت وهو الدولة العثمانية، والصورة التي يجسدها المصطلح تجعلنا ننظر إلى هذا الرجل بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة (دون أي احترام) على أحسنه، وننسى تماما أنّ الدولة العثمانية -رغم ضعفها واستبدادها- كانت تحمي شعوبها من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوروبا لم يكن من أوروبا وإنّما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيما وقائدا له، ومن الواضح أنّ صورة رجل أوروبا المريض تعكس منظورا غربيا للقضية، ينظر للدولة العثمانية

*سوف نحدد هذا المفهوم ونتفحصه في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

[1]- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص25-26.

باعتبارها ميراثا سيقسّم ويوزع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة، فالمصطلح سكّ في الغرب ويحمل منظورا غربيا.

ولكن ما يهمّنا–في السياق الحالي– أن نُبين أنَّه يشير إلى رجل يوجد على حدود أوروبا، ولكنه ليس منها، وبالتالي يحدد لنا مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، ومن ثم ينسينا رجلا آخر أكثر أهمية ومحورية وهو"رجل أوروبا النّهم المفترس"، أي الإمبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعدادا هائلة من سكان الأمريكيتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان أستراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم في الوقت ذاته باستعباد سكان آسيا وتخوض حربا ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم الغربي والغيبوبة العالمية الدائمة بين ربوعها، هذا الرجل النّهم كان رابضا على حدود العالم الإسلامي بعد أن التف حوله عدة قرون خشية "رجل أوروبا العثماني القوي" الذي كان لا يزال بعافيته وهو كان رابضا يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بهذا "الرجل العثماني السليم"، وحينما بدأ المرض يدب فيه راح يقضم منه قضمة هنا وقضمة هناك، وكان يدس له السُّم أحيانا في طعامه، بل وفيما يقدّمه له من أدوية وهمية "من مساعدات وخلافة"، وقد جمع "رجل أوروبا النّهم" كل قواه وقضى على "رجل الشرق الفتي" (مصر محمد علي) الذي كان يوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يشفى ويعافى نتيجة ذلك. كل هذه الظلال والمعاني والدلالات اختفت تماما بسبب عبارة "رجل أوروبا المريض" التي رسمت أمامنا صورة أخفت "الرجل النهم".

نلاحظ حقيقة مع المسيري–في المثال السابق– أن المصطلح الشائع "الرجل المريض" المقصود به الدولة العثمانية وقت اقتراب نهايتها وضعفها متشابك ومتداخل مع مصطلحات أخرى، مهمشة ومستبعدة، مثل مصطلح "رجل أوروبا النهم" الذي يقابل المصطلح السابق، والمقصود به الدول الامبريالية الغربية (فرنسا وانجلترا وايطاليا..)، كما أنَّ هناك مصطلحات مسكوتا عنها ومغيبة متداخلة مع مصطلح "الرجل المريض" كمصطلح "رجل أوروبا العثماني

القوي" فهو قبل أن يصبح مريضا كان قويا، وهكذا نجد المصطلح المركب في العلوم الإنسانية، وخاصة المصطلحات الغربية، أي المترجمة من اللغة الفرنسية والانجليزية أو اللغات الأوروبية الأخرى بسبب مركزية هذه الدول الغربية وتحيزها لذاتها. فمعرفة المصطلح، وخاصة المصطلح المركب يحتاج إلى ضبط سياقه الذي وجد فيه، وكشف من صاغه، وهذا يتطلب إعمال فكر واجتهاد وبحث دائم، وفحص وتمحيص وحسٍ نقدي عالٍ، لأنّه من المصطلح الواحد تتبع عدَّة مصطلحات، والمصطلح المركب يعكس **المصطلح البسيط/المنمط**، ومن وراء نحت أيَّ مصطلح وصَكّه وسَبكه واشتقاقه خَلفياتٌ، وتحيز وتمركز يعود على من صاغه، ويصاحب سياقه، ففي العلوم عامة والعلوم الإنسانية خاصة الأقوى والمركز هو الذي يصنع وينحت المصطلح، أمَا من يقوم بترجمته حرفيا دون محاولة إبداعه فما هو إلا تابع وفرع على ذلك المركز، وهذا ما يفسر لنا تفوق العلوم الإنسانية الغربية، وجعل "عقل العلوم الإنسانية العربية في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك، ولهذا فقد الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمّي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة، أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنعه حسب مقولاته، ويسمّيه أسماء تتَفق مع هذا الإدراك فيمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية، إذ إنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، الأمر الذي قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع، ويحسن من مقدرته على التعامل معه"[1].

وانطلاقا من هذا يمكن أن نقول إنَّ **المصطلح** في الغالب يترجم، وإنَّه متغير وليس ثابتا، كما أنّه من وراء كل مصطلح مصطلحات خفيَة كامنة وراءه، أو أنه قد يختلف مع المفهوم وقد يتفق معه أحيانا إذا تمَت صناعته وحسنت صياغته، أو حتى إدراكه والإحاطة به قبل ترجمته، وهذا الاتفاق والاختلاف هو مبحثنا القادم.

[1]– عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص24.

ج- ما بين المفهوم والمصطلح:

من خلال تحديد ومعرفة معنى المفهوم وضرورة بنائه وابتكاره، وكذلك معرفة طبيعة المصطلح وشروطه وسماته، يتضح لنا الفرق **بين المفهوم والمصطلح**، إذ يعتبر المفهوم أشمل من المصطلح، رغم أنّهما قد يتساويان أحيانا، "فإذا كان لا عجب أن يكون هذا المصطلح هو بالذات المفهوم"[1]، قد يحدث ذلك أحيانا ويتحد **المصطلح بمفهومه** ويصبحان شيئا واحدا، لكن: "لا مفهوم بسيط، فكل مفهوم يتركب من عناصر ويتحدد بها"[2]، هذا ما يجعلنا نستنتج أنّ **المفاهيم تتعدد وتتكاثر** أو بلغة طه عبد الرحمان نجد المفاهيم تتصف بصفة التأثيل*، أو بلغة المسيري وراء كلّ مصطلح مفاهيم كامنة وقيم نابعة منه، لذلك "يجب أن يُدرِك الباحث أنَّ **المصطلح والمفهوم الكامن وراءه ليسا الشيء نفسه**، ولذا يجب أن لا يقنع الباحث بالمصطلح المعطى، بل يجب أن يلجأ إلى سبل كثيرة للوصول إلى المفهوم الكامن"[3].

المصطلح المعطى في الحقيقة هو عبارة عن مصطلحات منها المبهمة والجزئية، والتي هي عبارة عن أكاذيب وأمنيات، تبتعد كل البعد عن الحقيقة الأصلية للمصطلح، فهذه المصطلحات المبهمة والمغيبة من ورائها مخطط أو تستند لقراءة ما، لأنّها وضعت تحت غطاء استراتيجية معينة، وبالتالي: "على الباحث أن يتنبّه لكل هذا أو يطوّر طريقته للوصول إلى المفهوم الحقيقي الكامن، ولعلّ من أهم الطرق تعريض المصطلح للواقع التاريخي

---

[1]- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، مرجع سابق، ص378.

[2]- نفسه، الصفحة نفسها.

*التأثيل: مصطلح عند طه عبد الرحمن: "مشتق من الفعل (أثّل) ومعناه أصّل، فيسد مسد (التأصيل) في الغرض منه.. فيكون حدّ التأثيل هو كالتالي: تأثيل المفهوم الفلسفي هو تزويد الجانب الاصطلاحي منه بجانب إشاري يربطه بالجانب التداولي للفيلسوف، واضعا أو مستثمرا له، فإذن يكون القوام التأثيلي للمفهوم الفلسفي هو جانبه الإشاري الذي يربطه بالمجال التداولي للفيلسوف"، وهذا الفهم الاصطلاحي يتماشى مع التعريف اللغوي، فتأثَّل في اللغة هو ما تقادم عهده وثبت أصله، أي أنّه أشمل وأعمق من التأصيل. أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 2، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2005، ص129.

[3]- عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق ص61.

والمباشر، ووضعه في سياقه الحقيقي وداخل نمط متكرر"[1]، **فالمصطلحات تخبّئ مفاهيم** نظرا لكونها مترجمة من لغات أخرى، فقد **يُكَوِّن المصطلح الواحد عِدَّة مفاهيم**، ففي لغته الأصلية نجد له مفهوما غير الذي نجده في اللغة المترجم لها، إذ نستطيع أن نقول: المصطلح هو الدال، أما المفهوم هو ذلك المدلول الكامن وراء ذلك الدَّال، فالمصطلح ثابت والمفهوم متغير، حيث نجد "المفهوم ليس مرتبطا باللغات الفردية"[2]، بل هو عابر لها، أي مفهوم/مصطلح ما يتغير من لغة إلى أخرى، كما أنَّ "المفاهيم ليست مصطلحات منعزلة، وإنّما على أساسها يقام التصنيف والتّرتيب.."[3].

وكخلاصة لما تقدّم طرحه، فإنَّ أيَّ عمل نظري، وربما حتى التطبيقي، لا يتمُ إلاّ بواسطة **صناعة المفاهيم** وإيجاد المصطلحات وتكوينها، سواء أكانت مصطلحات بسيطة أم مركبة، وسواء أكانت المفاهيم أولية أو جامعة مانعة، وإنّه لا يتمُ استيعاب هذا المصطلح/المفهوم والإحاطة به، إلاّ إذا تمّت قراءته، وتم تفسيره وتحليله عن طريق منهج تفكيك المصطلحات وإدراك المفاهيم وتركيبيها، كما اشتهر بذلك المسيري، وما نحاول نحن على اكتشافه واستيعابه في هذه الدراسة.

[1]– عبد الوهاب المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص61.

[2]– محمد مفتاح، المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص6.

[3]– نفسه، ص9.

2- معنى النقد ونقد النقد:

أ- مفهوم النقد:

شاع **مفهوم النقد** وتداول في الحقل الأدبي، حيث انحصرت دلالته في إطار الأدب والفن والجمال من خلال "تحليل الأعمال الفنية وتحديد قيمها الجمالية والفنية والغالية..، أي بوصفه عملية مركبة تنطوي على عناصر من التحليل والتقييم والكشف عن جوانب الكمال والنَقص في العمل الفني وتحديد مستوياتها فيه.."[1]. فغاية النقد في الحقل الأدبي تتمحور حول البحث عن الحقيقة الجمالية والأدبية التي تظهر وتتّضح بعد تحليل الظاهرة الأدبية وفحصها، لأنّ من أهم الإيحاءات الإغريقية لمفردة نقد: "تتَصل بنشاط الحكم على الشيء"[2]، وفي عصر النّهضة تحديدا نجد أنّ هذه الكلمة ارتبطت "بتحقيق النصوص وإعادة بناء وتصحيح ما تلف منها"[3].

إلاّ أنّ مفهوم النقد أشمل من كونه تحليلا للأعمال الأدبية والفنية، أو باعتباره دراسة للنصوص، **فالنقد** في الفكر عموما يعتبر **معرفة الممكن** واستكشافه ومعرفة حدوده، وهذا هو المفهوم السائد عند كانط، كما هو معروف، فهذا **النقد** الذي جاء به كانط: "قد شكّل نقلة نوعية بانتقاله من نقد المعارف والمذاهب إلى نقد ملكة المعرفة وآلتها، أي إلى نقد العقل نفسه"[4]، وهذا ما جعلنا ننحاز إلى هذا المفهوم، ونعمل به، لأنّ هذا **النقد** يعمل على اكتشاف **قدرة العقل المعرفية** عن طريق: "تعيين شروط إمكان المعرفة ومبادئ هذا الإمكان وحدوده، على نحو يتيح الفصل بين ما يمكن معرفته ومالا يمكن معرفته، بين الاستعمال المشروع

---

[1]- محمد أحمد الغرب، عن اللغة والأدب والنقد، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت، ط1، ص257.

[2]- سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط5، 2007، ص301.

[3]- نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005، ص9.

للعقل والاستعمال غير المشروع"[1]؛ فهذا المفهوم السائد **للنقد** القصدُ منه الكشف عن **بنية العقل ووظيفة الفهم**، إذ لا يتحقق إلاّ إذا حصلت الإحاطة بالشروط والمبادئ الممكنة لأيِّ معرفة، وهذه الشروط والمبادئ هي التي تجعلنا نكتشف المصداقية الموضوعية للمعرفة، أو الأجدر أن نقول تقربنا من الموضوعية المنشودة للمعرفة.

وبعد التطورات الكانطية وانتشارها أصبحت كلمة النقد "تنطوي على أهمية تأملية انعكاسية تقتضي انعكاس التحليل على نفسه ونقد ذاته، وانعكست هذه التأملية الانعكاسية على شروط المعرفة، وعلى المحددات التي تحكم الطبقة المعينة"[2]، ووظف هذا المفهوم في **النظرية النقدية** عموما، وفي نظريات الحداثة وما بعد الحداثة خصوصا، بل وخاصة عند أصحاب ورُوَاد مدرسة فرانكفورت* الألمانية، أمثال: هوركهايمر وأدورنو وهابرماس، لذلك اتصل مفهوم النقد بالنظرية الاجتماعية والفلسفة والدراسات الثقافية والاهتمامات السياسية وحتى الاقتصادية لكشف حيل الخطاب المهيمن.

وهذا المفهوم السائد للنقد في **النظرية النقدية** عموما، وكما عرف عند كانط خصوصا نجده موظفا في أعمال المسيري، لا الفلسفية والأدبية فقط، بل حتى الاجتماعية والسياسية والحضارية. وهذا بسبب تأثر المسيري بتطور **مفهوم النقد** الذي شاهدته وعرفته النظرية النقدية، خاصَة منها ذلك المفهوم الذي قدّمته مدرسة فرانكفورت*. **والنقد عند المسيري عموما هو عبارة عن تفكيك وتفسير**: "..ولا شك في أن التفكيك له فائدة، بل هو أمر حتمي وضروري، فهو يكشف المفاهيم الكامنة ويزيل الغشاوات، ولكنه يترك كثيرا من جوانب

---

[1]– علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص223.

[2]– سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص302.

* مدرسة فرانكفورت، مدرسة فلسفية ألمانية، يطلق عليها أثناء الهجرة اسم: النظرية النقدية، إشارة إلى مجموعة أعضائها من المثقفين الألمان الذين اتخذوا من الفلسفة النقدية رؤية لهم، واشتهرت بمدرسة فرانكفورت بعد عودتها من المهجر، من أهم مفكريها الجيل المؤسس: ماركس هوركهايمر وتيودور أدورنو وفرديريك فروم ولوفينتال وفالتير بنيامين، ومن الجيل الثاني: ألفرت شميت وكلاوس أوفي ويورغين هابرماس وألبرخت فيلمر.. أنظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دار أويا، بنغازي، ط2، 2004، ص14.

الظاهرة دون تفسير، فالتفكيك عملية هدم جذرية تطهيرية ولكنه ليس عملية تفسيرية، والتفسير غير التفكيك، فهو عملية إبداعية تركيبية تتطلب نحت نماذج مختلفة والربط بينها والغوص في كل الأبعاد السياسية والاقتصادية والدينية والمعرفية للظاهرة، وإعادة ترتيب الوقائع وتصنيفها في ضوء النماذج الجديدة، واكتشاف حقائق جديدة مهمشة ومنها المركزية التفسيرية التي تستحقها، وتوليد مصطلحات جديدة وإعادة تعريف بعض المصطلحات القائمة"[1]، وبعد هذا الإدراك انتقل المسيري من عملية **النقد/التفكيك** إلى عملية التفسير/التحليل، فالنقد التفكيكي غير النقد التفسيري، فما الأول إلاّ مرحلة تسبق الثاني، أي أنّ **التفكيك هو مرحلة نقدية تسبق التفسير**، تسبق مرحلة التركيب التي تعمل على إدراك وجمع وتركيب ما قد فكك من قبل.

والنقد عند المسيري يتميز بمرجعية متعددة، فهو يتصل بما أنّه نقد للهيمنة والإخضاع بالفلسفة النقدية، أو بجانب من جوانبها، كما يظهر في فلسفة التاريخ أو في النصوص الكانطية المتصلة بسؤال: ما الإنسان؟، كما أنّه يتصل بميراث الفلسفة الحديثة والمعاصرة، خصوصا بما يعرف بفلاسفة الريبة: نيتشه، فرويد، دريدا، وكذلك بالتحليلات الاجتماعية لماكس فيبر، كما أنّه لا ينفصل عن التنوير، سواء من حيث العلاقة الجزئية أو القطاعية كما هي الحال عند ميشال فوكو، أو من حيث العلاقة الكلية أو الشاملة كما هي الحال عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر وأدورنو) خاصة.

إذن **النقد** عند المسيري لم يعد نقدا معرفيا فقط، ولم يعد نقدا مفصولا عن السياسي والثقافي والحضاري، فهو نقد متصل بالمعرفة وإدارة المعرفة، والسلطة كما عرفت عند فوكو، والعقل والمعرفة والسيطرة كما عُرفت عند مدرسة فرانكفورت، **فالنقد** عند المسيري أضحى **موضوعا فلسفيا فكريا.**

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999، ص34.

ب- معنى نقد النقد:

إذا كان **النقد** يسعى إلى تطوير المعرفة واكتشافها وفحصها، فإن **نقد النقد** مرتبط بسيرورة تلك العملية النقدية، واكتشاف معرفتها أيضا، وبهذا فنقد النقد هو معرفة المعرفة، لأن مادته عن ممارسة نقدية، ومن هنا يعد **النقد** العملية الأولى في النظرية النقدية، أما **نقد النقد** فهو العملية الثانية التي تأتي بعد الأولى مباشرة، **فنقد النقد** نصوصه وأعماله هي نفسها أعمال نقدية، عكس النقد الذي ينكب على مختلف النصوص بمختلف مجالاتها، وإذا كان **النقد هو تفكيك، فإن نقد النقد هو تفكيك التفكيك.**

وقد وجد مصطلح **نقد النقد**، وتردد في كثير من الأعمال النظرية والخطابات النقدية، فمنها ما يعد إرهاصات شاهدة بولادة وعي جديد، ومنها ما هو على سبيل الممارسة والتطبيق[1]، "وهكذا يمكننا أن ندعي أنّ مفهوم (نقد النقد) إلى يومنا هذا ما زال مفهوما يُشيد ويبنى فهو في بدء الأمر وغايته، مثل كل المفاهيم التي لها حياة تنتقل من التسميات والتصورات العامة، وتمر بمراحل الصقل والاختبار قبل أن تستقر على مدلول اصطلاحي مخصِّص"[2].

وقد بيّن الدّغمومي في كتابه السابق، والذي هو في الحقيقة أطروحة أكاديمية أشرف عليها محمد مفتاح بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أنّ **نقد النقد** مر في السياق العربي تحت ظل مرحلتين: مرحلة الإرهاص ومرحلة التأسيس، فإذا كانت الأولى بدأت مع مشروع طه حسين (في الشعر الجاهلي) والكثير من أبناء جيله كالعقاد وسيد قطب، فإنّ

[1]- انظر: محمد الدغمومي، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كليات الآداب، الرباط، ط1، 1999، ص113.

[2]- نفسه، ص113.

الثانية تعتبر امتداد للمرحلة السابقة، فهو يراها تبدأ مع الجيل الثاني الذي جاء بعد الأول وهو جيل شكري محمد عياد ونبيل سليمان وأدونيس وغيرهم كثير أيضا[1].

وبهذا تشكل إدراك وتبلور وعي بمصطلح **نقد النقد**، "وجعل التعريف بنقد النقد تعريفا بالمبادئ والقواعد والموضوعات التي تخصصه عن غيره من أشكال الخطاب المعرفي والعلمي، بدأ من التأكيد على الجانب الإبستيمولوجي:[2]

- إنّه نشاط معرفي ينصرف إلى مراجعة الأقوال النقدية، كاشفا سلامة مبادئها النظرية وأدواتها التحليلية وإجراءاتها التفسيرية.
- تأصيل معرفي للمقولات العقلية التي تنطوي عليها المفاهيم المنهجية والعمليات الإجرائية للنقد أو القراءة وتصدر عنها.
- أو هو نشاط معرفي (إبستمولوجي) ينعكس معه النقد على نفسه.
- أو بلغة أخرى أن يكون إبستيمولوجيا نوعية خاصة بالنقد.

إذن يظهر نقد النقد بما أنّه نقد للخضوع والهيمنة بشكلين: نقد الممارسات والتقنيات والعمليات والإجراءات عند فوكو، ونقد النظريات والقضايا عند أدورنو وهوركايمر. وفي الوقت نفسه الذي يستند فيه النقد الأول (**النقد**) إلى فهم معين للتاريخ قائم على الإنفصال والتحول، فإنّ النقد الثاني (**نقد النقد**) يستند إلى معنى معين لفلسفة التاريخ، ويعتبر هذا العنصر الوجه الخلافي الأساسي والبارز بين الأنطولوجيا التاريخية والنظرية النقدية[3]، ونقد النقد هذا بالمعنى المعرفي (الإبستمولوجي) لا بمعنى المراجعات عند تودوروف والتي تتطلب شرطية النّص.

---

[1]– محمد الدغمومي، نقد النقد، مرجع سابق، ص114–116.

[2]– نفسه، ص117–118.

[3]– الزاوي بغورة، "في النقد الفلسفي: محاولة في تحديد المفهوم"، مجلة "عالم الفكر"، العدد4، المجلد 41 أبريل– يونيو 2013، ص68.

من هذا الإدراك رأينا أنّه من الضروري أن نقف عند مصطلح **نقد النقد**، كما وقفنا من قبل عند مصطلح **النقد**، فالرؤية المعرفية والرؤية النقدية التي نمارسها في هذا العمل تستدعي الوقوف عندهما، أي عند مفهوم **النقد ونقد النقد**، ضف إلى ذلك هذه الممارسة المعرفية وجدناها مبثوثة في أعمال المسيري، فقد وقف وراجع الأقوال النقدية، وكشف المبادئ النظرية والأدوات التحليلية والإجراءات التفسيرية لعدة أعمال نقدية، ولعل أبرزها رؤيته لكتاب دليل الناقد الأدبي، ورؤيته المعرفية للمصطلحات اليهودية والصهيونية..

وبديهيٌّ أنّ هذا راجع إلى تأثر المسيري بالنقد الذي عرف مع الحداثة وما بعد الحداثة، أو بالأحرى النقد الذي اشتهر به ميشيل فوكو ورواد مدرسة فرانكفورت، أي أنّه نقد للخضوع والهيمنة النظرية أو النموذج السائد، بل هو موقف يتصل بالذات الفاعلة في التاريخ والمجتمع والحاضر، وهو شكل من أشكال المقاومة، والتحلي بالجرأة التامة في النقد، أي النقد المعرفي/الإبستمولوجي.

3- الرؤية المعرفية والرؤية النقدية:

جاء في تعريف النقد وتحديده أنه يسعى إلى اكتشاف المعرفة وتعيين شروطها؛ فهل كل ممارسة نقدية تصل إلى معرفة حقيقية؟ إذا كان ذلك كذلك فما المقصود **بالرؤية المعرفية**؟ وما المقصود **بالرؤية النقدية**؟ وما هدفهما؟

نلاحظ في عدّة أعمال للمسيري أنّه يستعمل عبارتي "**رؤية معرفية**" و"**رؤية نقدية**" مثلما نجد ونلاحظ ذلك في كتابه المعنون بـ: "إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد"، وكذلك كتابه: "موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية"، وكذلك بعض المباحث الموجودة في الموسوعة، كقوله: "الترانسفير: رؤية معرفية". ونجد هاتين الرؤيتن قد اشتهرتا كثيرا عند الرواد والمفكرين والباحثين الذين اشتغلوا في مدرسة "الإصلاح

المعرفي" أو المشتهرة باسم مدرسة "إسلامية المعرفية"*، ويصطلح العلواني على مفهوم **الرؤية المعرفية** بقوله **القراءة المعرفية:** "القراءة المعرفية تفيدنا بماذا؟ حينما اكتشف النموذج في ذهن الكاتب، واكتشف عن ايديولوجيته غايته ومقاصده، عندما التقط النقاط الأساسية وأعرف الغاية، وأنا مدرك لنموذج الكاتب. الكِتابُ قد يكون مائتي صفحة وأقرأ منه أماكن متفرقة، ويكفيني هذا، فقد تفوتني جزئيات، الجزئيات غير مهمة أساسا عندي، حينما أكون وصلت إلى هذا النموذج فقد وصلت الغاية...، فالقراءة المعرفية تقوم على عملية ماذا؟ عملية تفكيك.. إعادة تركيب. وجوب اكتشاف النموذج ولو كان كامنا. يعني ليس بالضرورة أن أعرف الكاتب، ولا هويته، لأحكم عليه بأن هذه كتابة منطلقة من نموذج توحيدي. هذه كتابة منطلقة من نموذج علماني"[1]، وبعد الاطلاع على أغلب أعمال المسيري يتضح لنا أن **الرؤية المعرفية** تسعى إلى إدراك واكتشاف ظاهرة ما، من خلال الإحاطة بأهم المعلومات الخاصة بها، بداية من تعريفها وفهمها وتاريخ بدايتها مرورا بمعرفة أنواعها، وهدفها.. وما يلاحظ على هذه **الرؤية المعرفية** أنها تركز على طرح الأسئلة وإثارتها، وتحاول اكتشاف المرجعية النهائية لتلك الظاهرة، أو لأي فكرة تم طرحها، وبالتالي فالرؤية المعرفية هي النتيجة الحتمية للباحث: أي هي ذلك الإدراك والتصور الذي يصل إلى الباحث ويبلوره عند معالجة ظاهرة ما.

فالرؤية المعرفية التي نستخلصها من خلال كتاب "إشكالية التحيز" مثلا: هي التصور والإدراك الذي وصل إليه المسيري في فهم ظاهرة التحيز كتحديد مفهوم التحيز، ومعرفة أنواعه، وكيفية تشكله وسبب ذلك، وإدراك سياقه وواضعه والهدف من ذلك، قس على

---

* مدرسة "الإصلاح المعرفي" أو "إسلامية المعرفة" أنشأها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تشتغل حول أزمة العالم الإسلامي الفكرية، أول رئيس لها إسماعيل راجي الفاروقي 1986، ومن أهم روادها عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني، ومن أهم المشتغلين في بحوثها نذكر: أبو القاسم حاج حمد وعبد الوهاب المسيري ومصطفى النيفر وابراهيم العبادي وعبد الجبار الرفاعي، وغيرهم كثير.

[1]– طه جابر العلواني، مقدمة في اسلامية المعرفة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص166.

هذا ما فعله الجمع الهائل من الباحثين معه في هذا المشروع..[1]، فاكتشاف ذلك يشكّل **رؤية معرفية** للباحث اتجاه ظاهرة التحيّز في مجال معين. أما **الرؤية النقدية** فهي ذلك الإدراك والتصور الحاصل اتجاه ظاهرة ما بعد خضوعها لعملية نقدية/تفكيكية، تحيط بها من كل جانب وتبحث عن خلفياتها المعرفية، إلاّ أنّها لا تدخل في تفسيرها وتحليلها، بل تهدف إلى كشف المفاهيم الكامنة وراء ظاهرة ما، فالرؤية النقدية التي نستخلصها من خلال كتاب المسيري: "موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية: رؤية نقدية" مثلا تتمثل في محاولة "تفكيك المصطلحات والمفاهيم القائمة وتوضيح المفاهيم الكامنة وراءها، بدلا من تلخيصها والعرض لها"[2].

وإذا كانت الرؤية المعرفية تسعى إلى توفير المعلومات للقارئ وتقرير بعض الحقائق، فإنّ **الرؤية النقدية** التفكيكية تعمل على تمحيص وغربلة تلك المعلومات، وتحاول أن تهدم النماذج القائمة، وبهذا يلاحظ التداخل الكامن بينهما، **فالرؤية النقدية هي المرحلة التي تسبق الرؤية المعرفية**، وهذا ما جعل المسيري يصرح قائلا: "عند هذه اللحظة: أدركت أنني تركت مرحلة التفكيك وانتقلت إلى مرحلة التركيب، وأنني لم أعد أفكك وحسب، وإنما بدأت أطرح أسئلة وإشكاليات ومصطلحات ونماذج ومقولات تحليلية جديدة كان من شأنها تركيب تصور جديد لتاريخ اليهودية ولأعضاء الجماعات اليهودية، وعلى هذا فإن الموسوعة لم تعد موسوعة معلوماتية تحاول توفير المعلومات للقارئ، ولا حتى موسوعة تفكيكية تحاول أن تهدم النماذج القائمة، وإنما هي موسوعة تأسيسية، ولو كانت هذه الموسوعة معلوماتية

---

[2]– كتاب "إشكالية التحيز" هو في الحقيقة عبارة عن جهود عدّة باحثين عرب طرح فكرتها المسيري، وهو يتكون من دراسات مختلفة في حقول معرفية، وبعد جمع المسيري لتلك الدراسات بدءا من عام 1987، انعقد مؤتمرا عن الموضوع في الفترة من 19–21، فيفري1992 (تحت إشراف المعد العالمي للفكر الاسلامي)، انظر: عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، مكتب الأردن، ط2، 1996، وبالضبط تصدير طه جابر العلواني للكتاب، وكذلك كلمة المسيري: فقه التحيز، ص3.ثم انعقد المؤتمر الثاني سنة 2008، وأعماله منشورة في موقع المسيري، وقد شارك فيه أستاذنا بن بوعزيز.

[2]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، مصدر سابق، ص34.

لأصبح هذا العمل ضعف حجمه الحالي وتمَ إنجازه في بضع سنوات، ولو كانت موسوعة تفكيكية وحسب لنشرت عام 1983[1].

غاية الرؤية المعرفية والرؤية النقدية إذًا الوصول إلى الحقيقة، مع العلم أنّه ليست هناك حقيقة مطلقة، بل دائما تبقى هذه الحقيقة مقيدة بسياقها وظروف إنتاجها وإيجادها، كما أن تبلور وتشكّل هذه الرؤية النقدية والرؤية المعرفية عند المسيري جعلته يكتشف نموذجا معرفيا إدراكيا، وهو ما اصطلح عليه بعنوان فرعي في الموسوعة تحت اسم "نموذج تفسيري جديد"، فمفهوم **الرؤية** عموما يكمن في كونها: "المشاهدة بالبصر وقد يراد بها العلم مجازا، وإذا كانت مع الإحاطة سميت إدراكا.."[2]، أما **النموذج** فهو عند المسيري: "بُنية تصورية يجرّدها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق والوقائع، فهو يستبعد بعضها باعتبارها غير دالة (من وجهة نظره) ويستبقي البعض الآخر، ثم يربط بينهما وينسقها تنسيقا خاصا بحيث تصبح (حسب تصوره) مترابطة، ومماثلة في ترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع، وكل هذا يعني أنَّ عقل الإنسان ليس خاملا، يتلقى الواقع بشكل سلبي ويسجله بشكل مباشر، وإنما هو مبدع وخلاق، يعيد صياغة الواقع من خلال النماذج المعرفية والإدراكية أثناء أبسط عمليات الإدراك، ومن ثم فعملية الإدراك هي ذاتها عملية تفسير، ورغم أن النموذج بنية تصورية، فإنّ من الممكن اختباره لاكتشاف مقدرته التفسيرية والتصنيفية"[3].

ويرى المسيري أن هناك عدة نماذج إدراكية، منها النموذج الاختزالي والنموذج المركّب وهما نموذجان معرفيان، كما سنلاحظ ونتعرف على ذلك في مبحث قادم، فالنموذج ما هو إلاّ: "بناء فكريٌّ جرى تجسيده في الواقع الاجتماعي والطبيعي، والباحث يلجأ في مستهل بحثه إلى عدد من النماذج الجاهزة، ليركز عليها بحثه، فالفرضيات التي ينطلق منها

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، مصدر سابق، ص 35

[2]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط1، 1994، ص604.

[3]– عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية والشاملة، دار الشروق، مصر، 2005، ج2، ص444.

نماذج، وكذلك التقنيات والتصنيفات، بل يمكن أن نعتبر خطة بحثه بكاملها سلسلة من النماذج يستوحي منها خطواته العملانية، ويختلف النموذج عن الأحكام العامة بأنّه عقلاني وصادر عن تجربة موضوعية ويرتكز على مثال أعلى"[1]، فالرؤية المعرفية والرؤية النقدية ما هما في الحقيقة إلاّ ممارسة فكرية تسعى الى إدراك ونقد خطاب/نص ما، وهذا في الحقيقة يعتبر نوعا من القراءة كما أُصطلح عليه في نظرية الأدب، وهذه القراءة ما هي إلاّ استراتيجية تعمل على استكناه النصوص محاولة إدراك أسسها المعرفية، كما أنّها تستنطق تلك النصوص بهدف استخلاص قيم ثقافية واجتماعية، وفي كل هذا تنطلق من مرجعياتها بغاية التفسير والتأويل ومحاولة رد الإيحاءات النصية إلى نظم ثقافية، إذن "رؤية موجهة سواء في العرض أو التحليل أو في النقد، وإبداء الرأي، رؤية تستمد مقوماتها ومؤشراتها من الفكر النقدي المعاصر؛ الفكر الذي يكرّس العلم والمعرفة العلمية لخدمة الإنسان لتطوير وعيه، وتصحيح رؤاه[2]، وهذه هي **القراءة الموجهة والمنتهجة في هذه الدراسة**، التي تعمل على تبيين الرؤية وتحديد النموذج*.

4/الخلفية الإبستمولوجية والمرجعية الصامتة:

تكتسي الدراسات النقدية والفكرية التي تتناول قضايا الثقافة عامة والفكر النقدي والأدبي خاصة بأبحاث ونظريات فلسفية، فالدراسات النقدية التي وجدت في ضوء الحداثة وما بعد الحداثة كلها مكسوة بخلفيات إبستمولوجية/معرفية، ومرجعيات مستعارة من الفلسفة خاصة، والعلوم الإنسانية عامة، كعلم الاجتماع وعلم النفس.

وتميزت جل أعمال المسيري –كما سوف نرى في المباحث القادمة–، على اكتسائها بخلفيات إبستمولوجية ومرجعيات خارجية صامتة، ويقصد بالخلفيات الإبستمولوجية تلك

[1]– عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص330.

[2]– محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2011، ص18.

*سوف نتوسع في مفهوم النموذج عند عبد الوهاب المسيري، وأسسه المعرفية في مبحث قادم.

الجذور المعرفية والأسس الفلسفية التي ساهمت في تكوين المسيري وبلورة عقله، فإننا نسير معه في التفريق بين مصطلحي المراجع والمرجعية، "فالمراجع تتناول الاقتباسات المباشرة، أما **المرجعية** فتتناول جذور الفكر نفسه، وتشكل النموذج التفسيري والتحليلي"[1]، **فالمراجع** حسب فهمه هي مجموع الكتب والمصادر التي استعان بها المؤلف في كتابة بحثه، والتي تم الاقتباس منها بشكل مباشر، والتي جرت العادة أن يتم ذكرها في قائمة المراجع، أما المرجعية فهي كامنة في المصادر التي لم يقتبس منها بطريقة مباشرة، ولكنها هي التي تؤثر تأثيرا بليغا في اكتساب نموذج إدراكي، وفي تكوين رؤية تفسيرية، وكل هذا بطريقة غير مباشرة، يستخدمهما الكاتب في بحثه وتحليله لظاهرة ما.

وبما أنَّ الابستمولوجية هي: "فلسفة العلوم"، كما يعرفها لالاند la lande في معجمه الفلسفي أو باعتبارها "الدراسة النقدية للعلوم" أي هي: "أساسا الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، ولفروضها ونتائجها، يقصد تحليل أصلها المنطقي (لا السيكولوجي) وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية"[2] غير أنَّه ومنذ الخمسينيات بدأ العلماء التحدث عن علومهم، فسمي هذا المنحى "ابستمولوجيا العلوم" وهي تختلف عن "فلسفة العلوم"، ولم ينته الخلاف النظري القائم بين دعاة المنحيين، لذلك يصعب اعطاء تعريف موحد ونهائي للإبستمولوجيا. لكن ثمة نقاط مشتركة تصف الخطاب الإبستمولوجي على أنّه يبحث في:

- الأسس النظرية للعلوم
- في مبادئها
- في ظروف تبلورها وتطورها
- في أساليب العلم المختلفة[3]

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج8، ص14.

[2] – محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2011، ص18.

[3]– عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص326.

ومن خلال ما سبق نستنتج أنَّ الخلفية الإبستمولوجية هي تلك المنظومة المعرفية، والحصيلة المكتسبة والجذور الفلسفية التي تكونت وتبلورت في عقل ما، وساعدته على اكتساب رؤية أو صياغة نموذج، "فالأسس الفلسفية والإبستمولوجية هي الموجهات المعرفية والفلسفية العامة"[1]، أي هي الأسس التي توجه الفكر البشري، وتكسب عقلاً ما ذخيرة معرفية.

أما **المرجعية الصامتة** فهي الأسس والموجهات التي تفرض حضورها في نص/خطاب ما، وهي متداخلة مع الخلفيات الإبستمولوجية ومتجاذبة معها، وإنما تم الاصطلاح عليها بالمرجعية الصامتة، لأنه جرت العادة أن لا تذكر في قائمة المصادر والمراجع بطريقة مباشرة، أي أنّها متضمنة في داخل النص بطريقة غير مباشرة، ولها دور كبير في تشكل الأفكار والمقولات، وفي بلورة وبناء عقل ما، لذلك يقول المسيري: "...وأعتقد أنَّه لابد أن يوجد ثبت بالمرجعية إلى جانب ثبت المراجع، تُدرج فيه أسماء الأساتذة والمؤلفين والشخصيات التي أثرت في الكاتب حتى لو لم يقتبس مباشرة من كتاباتهم"[2]، ولهذا صرح صاحبنا في الجزء الثامن والأخير من الموسوعة، وذكر أهم الشخصيات التي أثرت عليه وساهت في تكوينه وتبلور عقله، كما قام بذكر لأهم المراجع والكتب التي اعتمد عليها.

وهذه **الخلفيات الإبستمولوجية والمرجعية الصامتة** هي التي جعلت صاحب الموسوعة يكتسب طريقة في التحليل/التفسير، يصفه بنموذج تفسيري جديد، تميزت به جل أعماله، التي تصب في نقد الحضارة الغربية بأدواتها ومناهجها وبواسطة مفكريها، أي قراءة ماكس فيبر مثلا عن طريق أو بواسطة هوركهايمر وأدورنوا من مدرسة فرانكفورت، وقد ينقد ويفسر تلك الحضارة بخلفياته الإسلامية الإنسانية، مثلما فعل على نقد وتجاوز الماركسية، انطلاقا من إيمانه العميق بالمرجعية النهائية المتجاوزة، والمتمثلة في: "الإله الواحد المنزَّه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يردَّ إليهما، ووجوده هو ضمان أنّ المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُختَزل ولن تلغى، فالإنسان قد خلقه الله

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج8، ص14.

[2]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص14.

ونفخ فيه من روحه وكرَّمه وأستأمنه على العالم واستخلفه فيه، أي أنّ الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف، كل هذا يعني أنّ الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاوز ورفض الذوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، كما أنَّه يعني أنّ إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبط تمام الارتباط بالعنصر الرباني فيه..."[1].

فأهم ما في هذه الرؤية أنّ الإنسان جزء من الطبيعة، ولكنه جزء متميز عنها، وبالتالي لا يذوب فيها، ويستطيع تجاوزها، فهو وإن كان نصفه الأول مادي، فبنصفه الثاني الروحي والعقلي الذي ميزه الله به عن جميع خلقه، يستطيع تجاوز الطبيعة/المادة، فالإيمان بهذه المرجعية النهائية وهذا المبدأ الواحد، وبسبب التجربة الماركسية التي عاشها، وكثرة القراءات والاطلاعات والمصاحبة والتعلم ومحاورة مفكرين.. كل هذا ساهم في تشكل الأفكار والمقولات التحليلية، والتي بواسطتها يفسر المسيري القضايا التي تعترضه وتواجهه، بل جعلته يكتسب منهجا عميقا استطاع به أن يفهم كيانه ووجود الإنسان بصفة عامة، وما يحيط به، وأن يتصدى للحضارة الغربية عموما والصهيونية منها خصوصا بالنقد والتفسير والتحليل والقراءة، وتلك الأفكار والمقولات التي كست هذه الرؤية التحليلية لها جذورها المعرفية وخلفياتها الإبستمولوجية ومرجعيتها الصامتة الكامنة في فكر المسيري.

[1]– عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ج1، ص54.

5- حياة المسيري ورحلته الفكرية:

بعد تحديدنا لأهم المفاهيم، وتبيين القراءة المُنتهجة في هذه الدراسة، نسرد في مستهل هذا المبحث ملخصا عاما عن حياة المسيري ومشروعه وحضوره في الفكر العربي والساحة النقدية.

أ- حياة المسيري التاريخية والعلمية:

محمد عبد الوهاب المسيري من مواليد 08 أكتوبر 1938 بمدينة دمنهور الواقعة في مصر بالقرب من الاسكندرية، حيث التحق بمدرستها الابتدائية عام 1944، ثم مدرستها الثانوية بعدما تحصّل على الابتدائية عام1949، ثم تحصّل على الثقافة وهي شهادة نهائية ألغيت بعد حصوله عليها عام 1954، ثم تحصل على التوجيهية أدبي فلسفي عام1955، وفي هذا العام التحق بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة الاسكندرية، إذ تخرج سنة 1959. سافر إلى الولايات المتحدة سنة 1963 للالتحاق بجامعة كولومبيا في نيويورك، فحصل على الماجستير عام 1964، ثم التحق سنة 1964 بجامعة رتجرز في مدينة برونزويك في ولاية نيوجرسي حيث حصل على الدكتوراه عام 1969 تحت موضوع: "الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ". وفي العام نفسه عاد إلى مصر للتدريس في قسم اللغة الإنجليزية في كلية البنات عين شمس[1].

بعد عودة المسيري إلى مصر، عين لفترة قصيرة مستشارا لوزير الإرشاد (حسين هيكل) سنة 1970، ثم خبيرا للشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام سنة 1971. وفي سنة 1972 صدر له أول مؤلفاته رغم أنّه كانت له بعض المؤلفات الصادرة قبل ذلك التاريخ، كما قال: "1972 صدرأول مؤلفاتي الحقيقية "نهاية

[1]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص16-17.

التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني". وفي سنة 1975 صدر له كتاب "موسوعة المفاهيم الصهيونية، رؤية نقدية"، وفي هذا العام نفسه عاد إلى الولايات المتحدة لينضم إلى أسرته بعد أن ذهبت زوجته إلى هناك للحصول على الدكتوراه، وقد عمل في هذه الفترة مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك. وفي سنة 1979 عاد إلى مصر للتدريس في كلية البنات، ثم انتقل إلى الرياض سنة 1983 للتدريس في جامعة الملك سعود، ثم إلى الكويت سنة 1989 للتدريس في جامعة الكويت، وفي سنة 1990 عاد إلى مصر وقدّم الاستقالة من الجامعة قصد التفرغ تماما لكتابة الموسوعة[1].

سنة 1992 صدرت الطبعة الأولى من كتاب "إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد"، وفي سنة 1996 صدور كتاب "الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة"، ثم تبعته المؤلفات الأخرى، إلى أن صدرت الموسوعة في ثمانية مجلدات سنة 1999، وفي سنة 2000 صدور بعض قصص الأطفال، أما سنة 2001 صدور كتاب "العالم"، وكتاب "رحلتي الفكرية" الطبعة الأولى، وفي سنة 2002 صدور بعض الأعمال الأخرى من أهمها الموسوعة الموجزة (الموسوعة في جزأين) وديوان الشعر وبعض الدراسات الأدبية وكتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، وكتاب "الحداثة وما بعد الحداثة"[2].

هذا إلى غير ذلك من الأعمال والإنجازات، من مقالات وندوات وملتقيات، وحصص تلفزيونية إلى أن وافته المنية سنة 2008 بسبب مرض عضال صاحبه طويلا منذ التفرغ لكتابة الموسوعة.

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص17.

[2]- نفسه، ص17-18.

ب-الرحلة الفكرية:

تلك الرحلة التاريخية تعبّر عن وجود شخصية عظيمة لها مشروع متميز، أثبت وجوده في الفكر العربي خصوصا وفي الفكر العالمي عموما، وهذا دليل على أن هذه الرحلة التاريخية العلمية صاحبتها رحلة فكرية متنورة، ساهمت في تبلورها وتشكلها مختلف المحطات التاريخية، بداية من الترعرع في دمنهور مسقط الرأس، مرورا بمواقع الدراسة وصولا إلى الولايات المتحدة والعيش مع الغرب وفي أحضانه، كل هذا ساهم في بناء عقل المسيري، وجعله يمتلك نموذجا تفسيريا يدرك من خلاله الواقع الخام المحيط به، ويفسر ويحلل به مختلف الظواهر التي يتصادف معها .

وقد بدأت هذه الرحلة الفكرية تتشكل في سن صغير، حيث وهو في سن السادسة عشر بدأ يتساءل عن أصل الكون، وأصل الشر في العالم والحكمة من وجوده، تأثرا بمادة الفلسفة التي بدأ يدرسها في تلك السن، وهذا ما ساعده على تنويع أسئلته وتعميقها وصياغتها، وهكذا بدأ الشك والتأمل في سر الكينونة والوجود والزمان، وإثارة أسئلة يعجز العقل عن إدراكها، كقوله: "من خالق الشر؟"، بل وصل به الأمر إلى أن أعلن أنّه لن يصلي ولن يصوم إلى أن يجد إجابة عن أسئلته[1].

لم يتوقف الأمر بالمسيري عند هذا الحد، بل اتسع عن طريق الحوار وقراءة الكتب ومناقشة مثل هذه الأمور مع أشخاص يشاركونه هذا الشك، حتى عقد ندوة شهرية في منزله يحضرها من يشاء من الشباب. وبحكم أنه كان يتميز بإيمان عميق ببعض المطلقات الأخلاقية والإنسانية كثورته ضدّ الظلم الاجتماعي، أصبح يدور في إطار نموذجي "واحد نظري مجرد مادي (معادٍ في الوقت نفسه لفكرة الإنسان والأخلاق والقيم، ولأي شكل من

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص136-137.

أشكال الثبات والإطلاق)، والآخر متعين أخلاقي (يستند إلى إيمان بمنظومة أخلاقية، تضرب بجذورها في عالم ما وراء المادة)"[1].

هذا الشك خلق في نفسه فراغا، فكان من الحتمي أن يملأه، فتوجه إلى الماركسية بسبب إنسانيته ومضى به الأمر بعيدا في ذلك، نظريا وتطبيقيا، حيث ساعده صديقه سعيد البسيوني وبعض الأصدقاء الأجانب، فقرأ العديد من الأدبيات الماركسية، وبحكم معرفته باللغة الإنجليزية ترجم كتاب: "ماوتس تونج عن التناقض عام 1957"، وتشبع كثيرا بالمصادر الأولية للفكر الماركسي. أما تطبيقيا فقد وجد نفسه عضوا في الحزب الشيوعي الموحّد،حيث كان محمود أمين العالم هو السكرتير العام له آنذاك وقد شارك المسيري بقوة في نضالات الحزب، حتى وصل به الحد إلى أن سجن لمدة قصيرة. وقد لاحظ المسيري التناقض الموجود في السلوك الشخصي لبعض الرفاق مع أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية[2].

كان لهذه التجربة الماركسية جوانب سلبية منها: اكتساب رؤية اختزالية، جعلته يختزل الفكر والأدب، فكانت قراءته طبقية، حيث يقول بأنّ: "استخدام الصراع الطبقي أو وسائل الإنتاج كمعيار نهائي، والبحث الدائب عن العمال والفلاحين بحسبانهم قوى فاعلة ستغير التاريخ (خصوصا العمال بطبيعة الحال) قد جعلا رؤيتي للفكر والأدب رؤية اختزالية إلى أقصى حد، وفي هذا الإطار قرأت أعمال توفيق الحكيم وطه حسين وهيكل قراءة طبقية مبسترة للغاية لم توفّهم حقهم، بل وقرأت بعض عيون الأدب العالمي مستخدما المعايير نفسها، وأعتقد أنّ هذا قد عاق تطوري الثقافي بعض الوقت"[3]. تلك أهم الجوانب السلبية في رحلته الفكرية الماركسية، أما الآثار الإيجابية فمنها:

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص138.

[2]- نفسه، ص139-140.

[3]- نفسه، ص142.

– أنّ الماركسية أتاحت له فرصة التعرف على بعض النماذج الإنسانية (النبيلة والنتشوية) عن قرب[1].

– استيعاب بعض المقولات الفكرية ذات المنشأ الماركسي في منظومته ونموذجه المعرفي الجديد، مثل دور العامل التاريخي واللحظة التاريخية الآنية في التأثير على السلوك البشري في توجهاته ومواقفه[2]، يقول المسيري: "كما أنّني استوعبت بعض المقولات الماركسية مثل دور التاريخ واللحظة التاريخية في تحديد مواقف الأفراد وتوجهاتهم، وتعرفت على كثير من مقولات الفلسفة الألمانية من خلالها.."[3].

– كانت الماركسية بالنسبة للمسيري نافذة يطل من خلالها على الفلسفة الألمانية بمدارسها وفلاسفتها ومقولاتها[4]، حيث يقول: "إنّ محاولة التمييز بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي شكّل أساس إحدى المقولات المركزية عندي (نهاية التاريخ)، والإحساس بأنّ تفسير الظواهر الإنسانية لا يمكن أن يكون مركبا بما فيه الكفاية دون أخذ الأبعاد التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في الحسبان، وقد أكدت الماركسية (الإنسانية) لي مركزية الإنسان في الكون، وأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة، وأن التاريخ له هدف وغاية"[5]. غير أنّ الملاحظ على هذه التجربة الماركسية أنّها انصهرت في رؤية المسيري الإسلامية والإنسانية، حيث انجذب للماركسية الإنسانية دون تلك النزعة المادية المتطرفة المتناقضة مع النزعة الإنسانية الكامنة داخل الماركسية، إذ يقول: "ولعل انجذابي للماركسية الإنسانية يعود إلى

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 142.

[2]– بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير(عبد الوهاب المسيري أنموذجا)، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص56.

[3]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص142.

[4]– بشير ربوح، المرجع السابق، ص56.

[5]– المسيري، المصدر السابق، ص142–143.

ذلك النموذج الكامن في وجداني، ولعل له أصولا دينية، والذي يرى أنّ الإنسان ليس بكائن مادي، وأنّ هناك قانونا للإنسان وآخر للأشياء والحيوان.."[1].

– وبفضل الماركسية تكوّنت عند المسيري رؤية نقدية هائلة جعلته يتقبل واقعه ويعايشه ولا ينبهر به، حيث يقول: "..زوّدتني الماركسية بأرضية نقدية أقف عليها لأطل على بيئتي البورجوازية في مصر، ثم فيما بعد على بيئتي الأمريكية في الولايات المتحدة، فلمْ أَنبهر بما رأيت.. ولمْ أنغمس في الاستهلاكية والرغبة في اقتناء السلع والأشياء.. فمن خلال الماركسية أمكنني الاحتفاظ بالبعد النقدي وباستقلالي عما حولي، وبمقدرتي على رؤيته كُلاّ كاملا وبالتالي تجاوزه"[2].

– وهذا البعد النقدي الماركسي المكتسب ساعده على تجاوز عدّة محطات فكرية، فمثلا بواسطته تجاوز الفلسفة البنيوية فـ"حينما ظهرت الفلسفة البنيوية في الستينيات وبدأت المشكلة الأساسية التي أتصور أنّ الماركسية فشلت في حلها، أي علاقة البناء الفوقي (عالم الأفكار) بالبناء التحتي (عالم وسائل وقوى وعلاقات الإنتاج)، ولكنني اكتشفت أنّها محاولة لا طائل من ورائها، لأنّ البنيوية كانت تنتهي في عالم المعادلات الرياضية الميتة، وأعتقد أنّ النزعة الماركسية الإنسانية هي التي حمتني من السقوط في العدمية والحيادية وانعدام الاتجاه والاحتفال بموت الإنسان أو بتحوله إلى معادلات رياضية يمكن التعامل معها رياضيا.."[3].

إذن أهم الآثار الإيجابية من خلال التجربة الماركسية التي عاشها المسيري تكمن في اكتسابه لرؤية نقدية لا تحمل **قطيعة معرفية مع تجاربه**، وفي الوقت نفسه لا تذوب ولا تنحل في أي تجربة، **بل يتجاوزها تركيبيا مستفيدا قدر الإمكان من منجزاته المفاهيمية**

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص143.

[2]– نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– نفسه، الصفحة نفسها.

والمنهجية، "إلاّ أنّه بقي متمسّكا بالنموذج المادي في التفكير والاستدلال والحكم والسلوك"[1]، يقول المسيري بصدد ذلك: "لعل التجربة الوجودية والفكرية المحورية في حياتي هي هيمنة النموذج المادي الفلسفي عليّ بعض الوقت"[2]. وأصبحت تلك **الرؤية النقدية** تتضح في كتاباته وحواراته، فقبل أن يسافر إلى الولايات المتحدة مثلا تقابل مع "إيّان جاك" أستاذ الأدب الرومنتيكي الإنجليزي في جامعة كمبردج فقدّم له دراسة بعنوان: "الانتقال من الكلاسيكية الجديدة إلى الرومانسية:دراسة نقدية"، وبعد إطلاع أستاذه عليها راح يسأله أسئلة جزئية، التي أجاب عنها المسيري، ثم انتقده واختلف معه، إذ يقول المسيري: "لم تكن المناقشة ودية على الاطلاق، ولعله كان يتوقع من طالب دراسات عليا مثلي (من إفريقيا) أن يذعن تماما لآرائه، ولكنه فوجئ بموقفي هذا"[3].

ذاك كان سببا في أن يلتحق المسيري بجامعة كولومبيا، وهناك عمل على بناء ذاته فكريا من خلال تعدد قراءاته، إذ يقول: "قرأت الأعمال الكاملة لكل الشعراء الرومانسيين الانجليز (موضوع تخصصي) وكثير من الكتب النقدية عنهم، وكثيرا من المسرحيات الحديثة وأعمال ميلتون.."[4]، وتعرّف في كولومبيا إلى المفكر العربي الأمريكي إدوارد سعيد، حيث قال المسيري: "ولم نتحدث ساعتها عن الصراع العربي الإسرائيلي، وإنما تحدثنا عن أمور كثيرة خاصة بالمجتمع العربي وبالحضارة العربية"[5]، ثم انتقل إلى جامعة رتجرز، فعاش تجربة فكرية أخرى إذ شاهد الصراعات الحادة الموجودة بين أساتذتها ممن كانوا أكثر انفتاحا على التيارات النقدية الجديدة من جهة، ومن جهة أخرى بقايا النظام ممن يؤمنون بالمناهج

---

[1]- بشير ربوح، مطارحات في العقل والتنوير، مرجع سابق، ص59.

[2]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص183.

[3]- نفسه، ص146.

[4]- نفسه، ص149.

[5]- نفسه، ص160.

الأكاديمية التقليدية المستقرة، وكان هناك أيضا صراع حاد بين الشكليين ودعاة النقد الحضاري التاريخي"[1].

وفي جامعة رتجرز تعرّف إلى وليام فيليبس مؤسس مجلة فكرية ذات اتجاه يساري معاد للشمولية، ابتعدت تدريجيا عن الماركسية مع احتفاظها بالحس الاجتماعي والتاريخي الحضاري، ويعتبر من كبار المثقفين الأمريكيين اليهود وأشرف عليه ديفيد وايمر في الدكتوراه، والتقى بكافليين رابلي المؤرخ الأمريكي صاحب كتاب: "الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، الذي قام بترجمته المسيري فيما بعد، لذلك نجده يصرح ويقول: ".. ونشأت صداقة عميقة بيننا، كان كلانا آنذاك ماركسيا..، فقد كان عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، نؤمن بالإنسانية الماركسية ونهتم بدور الفكر في التاريخ، وقد بَدأتُ في تلك الفترة تطوير رؤيتي الخاصة بنهاية التاريخ.."[2].

في عام 1969 عاد إلى مصر، ومن أهم الأفكار التي كان يتكلم بها أن يصبح ناقدا أدبيا يربط الأدب بتاريخ الفكر وتاريخ الفكر بالتطور الاقتصادي في المجتمع، ويحاول أن يحل معضلة علاقة البناء التحتي (الاقتصادي) بالبناء الفوقي (الفكري والإيديولوجي)، لذلك أراد أن يجبب عن السؤال التالي: "كيف تعبّر الأفكار في خصوصيتها وتركيبيتها وذاتيتها عن البناء التحتي في عموميته المادية ووجوده الموضوعي، وكيف يمكن أن نقفز من الواحد إلى الآخر..، وقد عبّر جان بول سارتر عن القضية نفسها بطريقة أبسط وأكثر مباشرة حين قال إذا كان بول فاليري بورجوازيا صغيرا، فلِمَ لم يصبح كل البورجوازيين الصغار بول فاليري؟ فمشروعي الأدبي كان مشروعا فكريّا بالدرجة الأولى"[3].

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص152.

[2]- نفسه، ص168.

[3]- نفسه، ص173.

ومن أهم الأفكار التي حملها المسيري وعمل على تجاوزها فكرة الذئب الهيجلي المعلوماتي: "وهو ذئب خاص جدا، جواني لأقصى درجة يعبّر عن نفسه في الرغبة العارمة في أن أكتب كتابا نظريا، إطاره النظري واسع وشامل للغاية، ولكنه في الوقت نفسه يتعامل مع أكبر قدر ممكن من المعلومات والتفاصيل"[1]، وما ساعده على تجاوز وترويض ذلك الذئب الهيجلي المعلوماتي أستاذه المشرف، إذ يقول المسيري: "فبعد أن كتبت دراسة مطولة عن وردزورث وويتمان وأصولها التاريخية والدينية والفكرية، أخبرني أنّ هذه "الخلفية" لا علاقة لها بالرسالة ذاتها.."[2].

لذلك عمل من بعد على حصر طموحاته ورؤيته وزاوية نظره، إذ راح يبتعد عن السرد وتقرير الحقائق وطرح الكم الهائل من المعلومات، بل يركز نظرته على جزئية من الجزئيات، وما يهمّه في أطروحاته الكيف وليس الكم، وبهذا ابتعد عن الرؤية البانورامية المتسعة في غاية الاتساع، أو حتى تلك الرؤية المتغلغلة في تفاصيل دقيقة في غاية الدقة، وتعلّم أنّ: "التحليق البانورامي ليس صفة ايجابية، وأنه يمكن أن يقنع المرء بالقليل وينجزه.. ولكن المهم أنّني روضت الذئب الهيجلي والنزعة النيتشوية الفاوستية: أن أجوب كل الآفاق وأن أجرب كل التجارب وأن أجاوز كل الحدود، وبدل ذلك قبلت الحدود الإنسانية واحتمالات الانتصار والانكسار"[3]. وما يبين تفوقه على الذئب الهيجلي أنّه بعد عودته إلى مصر والتدريس في كلية البنات كان يحمل ثلاث متتاليات: أن يكون ناقدا أدبياً وأستاذاً جامعيا وأباً وزوجا متميزا، لكن القدر الإنساني جعله يستقيل من الجامعة ويتفرغ لكتابة الموسوعة.

ومن أهم **التجارب الفكرية** في حياة المسيري الدخول في صراع مع النموذج المادي الفلسفي والإيمان بعدم جدواه، وقصوره لأنّه لا يحيط بالظاهرة الإنسانية المركّبة بل يختزلها، لذلك عمل على ضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات قصد رصد

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص178.

[2]- نفسه، ص180.

[3]- نفسه، ص181.

إنسانية الإنسان، وقد ساعده الأدب على ترسيخ هذا النموذج: "فالأدب يكاد يكون التخصص الوحيد الذي يزال يتعامل مع الإنسان بوصفه إنسانا"[1]. كما أنّ فهمه للدين والهوية ساعده على تثبيت النموذج المركب وتغليبه على النموذج الاختزالي، و"خلاصة الأمر أنّني اكتشفت الدين كمقولة تحليلية وليس مجرد جزء(غير حقيقي) من بناء فوقي ليس له أيّة أهمية في حدّ ذاته، ويمكن تفسيره (كشفه/فضحه) في إطار العناصر الاقتصادية، وأنّ المكون الديني ليس مجرد قشرة وإنما هو جزء من الكيان والهوية، وهكذا اهتزت معادلة أنّ البناء الفوقي ما هو إلاّ تعبير عن البناء التحتي، وزادت الثغرة التي تفصل الإنسان المركب عن الواقع المادي البسيط اتساعا، وزادت فاعلية الأفكار(عالم الروح) في تفسير ظاهرة الإنسان"[2].

وكان للقائه، ومن بعد دراسته عن مالكوم إكس الزعيم المسلم أعمق الأثر على المسيري، إذ يقول: "ولكن بعد قراءة مالكوم إكس (الحاج مالك الشباز) أدركت مدى عمق أثر الإسلام فيه كمثالية مجاوزة لعالم المادة، كما أدركت دور الإسلام التنويري التثويري في حياته.."[3]، وهكذا انتقل المسيري من النموذج المادي الاختزالي إلى النموذج الإنساني المركب، إلاّ أنّه: "لم يتم الانتقال من ضيق المادية إلى رحاب الإنسانية، ولم تحل النماذج التفسيرية المركبة محل النماذج التفسيرية المادية البسيطة دفعة واحدة بل كانت عملية طويلة وشاقة استمرت أكثر من ربع قرن"[4].

وهذه كلها هي **رحلة المسيري الفكرية**، المحاولة لفهم كيان الإنسان وذاته، وما يدور حوله وما يميزه، وكذلك فهم الآخر/الغرب ومحاولة نقده واستيعاب مقولاته. وقد نقف عند

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص185.

[2]- نفسه، ص190.

[3]- نفسه، الصفحة نفسها.

[4]- نفسه، ص283.

بعض المحطات التي لم يتم التطرق إليها، لتشابه أفكارها مع بعض المحطات التي تم تقديمها، لكننا سنقف عليها مع بعض المصطلحات والمفاهيم في المباحث القادمة.

الفصل الأول:

المفاهيم الأدبية واللغوية

إنّ **عالم الأدب** في حياة المسيري هو عالم التخصص والمهنة إذ دَرَّس في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، ودرّس في جامعة الملك سعود، وجامعة الكويت، وفي بعض الجامعات الأمريكية، حيث درّس عدّة تخصصات منها:

الأدب الإنجليزي، شعر القرن الثامن عشر، وشعر القرن التاسع عشر(الرومنتيكي-الفكتوري)، وكذلك شعر القرن العشرين، كما أنّه دَرَّس **النظرية النقدية** من أرسطو إلى ما بعد الحداثة، بالإضافة إلى تخصصي فن القصة وفن الترجمة...

هذا ما جعل المسيري يعتبر أنّ هذا التخصص هو الذي فتح له أفاق جديدة، على تخصصات أخرى وجد نفسه غارقا فيها، إن لم نقل أبعدته عن تخصصه الأصلي، أو حبه الأول حسب تعبيريه: "ظل حبي الأول والقديم للشعر والأدب والنقد قائما، فأكتب القصائد الشعرية من آونة لأخرى، ولا أنشرها، ولا أُطلع عليها إلاّ أقرب الأصدقاء، فهي قصائد خاصة للغاية، ذات طابع فلسفي متطرف، ولا أعتقد أنّها من عيون الشعر العربي، كما لم أتوقف قط عن الدراسة الأدبية التي لم تكن خارج نطاق اهتمامي بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصورة المجازية، كما أنّ هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص، وعلى كيفية تحليل الشكل لنصل إلى الموضوع الأساسي الكامن كما أنّ هذه طريقة عرضي لأفكاري قد تأثرت ولا شك بدراستي الأدبية"[1].

عند هذا السبب، أي **تأثير الدراسة الأدبية في الدراسات الفكرية** للمسيري، أو بتعبير أخر هذه الطريقة في التحليل التي اكتسبها المسيري من خلال تخصصه الأول وبفضلها تعمق تفكيره واتضح منهج تحليله وقراءته للنصوص، هو ما جعلنا نفضل ونختار أن يكون فصلنا الأول من هذه الدراسة ينحصر في مجال المفاهيم الأدبية والمصطلحات اللغوية، التي كانت سببا مباشرا في تكوينه، وتعميق رؤيته التفسيرية، وفي هذا المجال بالضبط نجد أهم

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص646.

المفاهيم/المصطلحات التي اعتمد عليها المسيري في رؤيته النقدية والمعرفية، والتي كانت عاملا مهما في اكتمال نموذجه التحليلي/التفسيري، وبهذا كان من البديهي أن نجد أنّ كتاباته الأولى المبكرة تدرج ضمن عالم الأدب والنقد، مثل دراسته عن جمال حمدان، وتوظيفه لمفهوم الصورة المجازية، وهنا اتصف نموذجه التحليلي واكتمل عن طريق فهم النص/الخطاب بواسطة الصورة المجازية، وقد كتب عدّة دراسات ومقالات، كالمقال الأول الذي يعتبر دراسة عن ابراهيم ناجي، تحدث فيه عن النقد بصفته عملية تفكيك وإعادة تركيب، ثم مقال آخر، كان عرضا لكتاب كتبه أحد النقاد عن ابراهيم ناجي، وكان مقالا تفكيكيا هجومياً، حسب تعبير المسيري نفسه[1]، ثم مقال بعنوان: "بين التراجيديا والإحساس بالحزن"، وهو دراسة في رواية نجيب محفوظ "بداية ونهاية" ومسرحية: "تنسي وليامز نزول أورفيوس"، كما أنّه ترجم بعض النصوص الرومنتيكية الانجليزية، وهي ترجمة بالاشتراك مع أحد أساتذته، وصدرت بعنوان: "الرومنتيكية الانجليزية: النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية"، هذا إلى جانب بعض المقالات والدراسات، وقد جمع البعض منها في كتب، ككتاب: "دراسات في الشعر"، وكتاب: "في الفكر والأدب"، وأغلب هذه الدراسات يُدمج ضمن اطار الدراسات الأكاديمية، والبعض الأخر منها جاء على سبيل التأليف والبحث.

لكن ما يلاحظ على جل هذه الدراسات أنّها تنطلق جميعا من إيمان المسيري بأنَّ: "..ثمة فارقا جوهريا كيفيا بين عالم الانسان المركب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة والأشياء والمادة.."[2]، كما أنّ المنهج المطبق فيها واحد، رغم تعدد نصوصها واختلاف جنسها من شعر وروايات ومسرح وأفلام، ونصوص أخرى مختلفة الأنواع، فكل هذه النصوص طبق عليها منهج واحد هو ما اصطلح عليه المسيري بمفهوم: "**القراءة النَّقدية المتمعنة**".

---

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص649.

[2]– المسيري، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص16.

وهناك ملاحظة مهمة، تكمن في أنّ المسيري يؤمن بعدم جدوى الفصل بين اللغة والأدب، إذ يقول: "دارس الأدب لابد أن يكون دارسا للأسلوب والخطاب والشكل اللغوي، فالأدب في نهاية الأمر هو تعبير لغوي مكثف، شكله اللغوي هو معناه، ولذا لا يمكن إلى معنى منفصل عن الكلمات، فالمعنى لا يمكن أن يوجد في بطن الشاعر..."[1]، ولعل من أهم الدراسات اللغوية التي كتبها المسيري، هي التي نشرت تحت عنوان: "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود".

ولضرورة يفرضها علينا البحث، ارتأينا أن نتطرق في المباحث القادمة إلى تقديم قراءة استكشافية غير معمقة أو تفسيرية لأهم الكتب الأدبية والنقدية التي نشرها المسيري، لأنّه بعد ذلك يتسنى لنا ويسهل علينا استخراج وانتقاء أهم المفاهيم/المصطلحات المستعملة في هذه الدراسات اللغوية/الأدبية.

أ- أعمال المسيري الأدبية واللغوية:

اكتشفنا بأنّ عالم الأدب في حياة المسيري هو عالم التخصص والمهنة، إذ درس في قسم اللغة الانجليزية وآدابها، ودرّس بها، كما أنّه درّس في جامعة الملك سعود، وجامعة الكويت، وفي بعض الجامعات الأمريكية، فقد درّس عدّة تخصصات منها: الأدب الانجليزي، شعر القرن الثامن عشر، شعر القرن التاسع عشر (الرومنتيكي-الفكتوري)، شعر القرن العشرين، النظرية النقدية من أرسطو إلى ما بعد الحداثة : في القصة، في الترجمة..

لذلك يقول المسيري: "ظل حبي الأول والقديم للشعر والأدب والنقد قائما، فأكتب القصائد الشعرية من آونة لأخرى، ولا أنشرها، ولا أُطلع عليها إلاّ أقرب الأصدقاء، فهي قصائد خاصة للغاية، ذات طابع فلسفي متطرف، ولا أعتقد أنّها من عيون الشعر العربي! كما لم أتوقف قط عن الدراسة الأدبية التي لم تكن خارج نطاق اهتماماتي الفكرية الأخرى،

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص667.

بل إنّ دراستي الأدبية هي التي عززت اهتمامي بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصورة المجازية، كما أنّ هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص، وعلى كيفية تحليل الشكل، لنصل إلى الموضوع الأساسي الكامن، كما أن طريقة عرضي لأفكاري قد تأثرت ولا شك بدراستي الأدبية"[1].

عند هذا السبب خصيصا، فضلنا أن يكون فصلنا الأول من هذه الدراسة ينحصر في مجال المفاهيم الأدبية واللغوية، أي أن نتوقف عند تخصصه الأول، فهذه الدراسة النقدية الأدبية كانت سببا مباشرا في تكوينه، وفي هذا المجال بالضبط نجد أهم **المفاهيم والمصطلحات** التي اعتمد عليها المسيري في **رؤيته النقدية والمعرفية**، والتي كانت عاملا مهما في تبلور واكتمال نموذجه التحليلي والتفسيري، كما نجد أنّ دراسته الأولى وكتاباته المبكرة تدرج ضمن عالم الأدب، مثل دراسته عن الشاعر جمال حمدان، وتوظيفه لمفهوم الصورة المجازية، وهنا اتضح نموذجه التحليلي عن طريق فهم النص وتحديده بواسطة الصورة المجازية، وقد كتب عدة دراسات ومقالات، كالمقال الأول الذي يعتبر دراسة عن الشاعر إبراهيم ناجي، تحدث فيه عن **النقد بصفته عملية تفكيك وإعادة تركيب**، ثم مقال آخر كان عرضا لكتاب كتبه أحد النقاد عن إبراهيم ناجي، إذ يعتبر دراسة في **نقد النقد** أو حسب تعبير المسيري: "كان **مقالا تفكيكيا هجوميا**"[2].

ثم مقال بعنوان :"بين التراجيديا والإحساس بالحزن" وهو دراسة في رواية نجيب محفوظ "بداية ونهاية" ومسرحية "تنسي وليامز نزول أورفيوس"، كما أنّه ترجم بعض النصوص الرومانتيكية الانجليزية وهي ترجمة بالاشتراك مع أحد أساتذته، صدرت بعنوان: "الرومانتيكية الانجليزية، النصوص الأساسية وبعض الدراسات النقدية"، هذا إلى جانب بعض المقالات والدراسات، وقد جمع البعض منها في كتب، ككتاب :"دراسات في الشعر"

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 646

[2]– نفسه، ص 649.

وكتاب: "في الفكر والأدب"، ومن هذه الدراسات بل أغلبها أدرجه المسيري ضمن إطار الدراسات الأكاديمية، ومنها ما وهو على سبيل التأليف والبحث المستقل.

لكن ما يلاحظ على جُل هذه الدراسات أنّها تنطلق جميعا من إيمان المسيري بأنّ: ".. ثمة فارقا جوهريا كيفيا بين عالم الإنسان المركب، المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة والأشياء والمادة.."[1]، كما أنّ **المنهج** المطبق فيها واحد رغم تعدد نصوصها من شعر وروايات ومسرح وأفلام، ونصوص أخرى مختلفة، فكل هذه النصوص طُبق عليها منهج واحد هو ما اشتهر عنده **بالقراءة النقدية المتمعنة للنصوص.**

ويؤمن المسيري بعدم جدوى الفصل بين اللغة والأدب، إذ يقول: "دراس الأدب لابد أن يكون دراسا للأسلوب والخطاب والشكل اللغوي، فالأدب في نهاية الأمر هو تعبير لغوي مكثف، شكله اللغوي هو معناه، ولذا لايمكن الوصول إلى معنى منفصل عن الكلمات، فالمعنى لا يمكن أن يوجد في بطن الشاعر.."[2] ، ولعل من أهم الدراسات اللغوية التي كتبها المسيري، هي التي نشرت تحت عنوان: "اللغة والمجاز.. بين التوحيد ووحدة الوجود"، ضف إلى مباحث مبثوثة في بطن الموسوعة.

لذلك رأينا أنّه يجب علينا أن نتطرق في المباحث القادمة إلى تقديم **قراءة استكشافية** غير معمقة لأهم الكتب الأدبية والنقدية التي نشرها المسيري، كي يتسنى لنا من بعد استخراج أهم المفاهيم والمصطلحات المستعملة فيها، والموظفة في منهج المسيري وفي دراساته المختلفة.

---

[1]– المسيري، دراسات في الشعر، مصدر سابق، ص 16.

[2]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 667.

1/ دراسات في الشعر:

يعتبر هذا الكتاب من الدراسات النقدية للشعر، التي قام بها المسيري في محطات مختلفة من حياته، ويلاحظ على هذا الكتاب أنّه مقسم إلى بابين كبيرين، يبين الباب الأول المنهج المطبق في هذه الدراسات النقدية، حيث يوضح فيه المسيري قضية انتقاله من عالم الأدب إلى عالم الفكر أو العكس، أي إدراكه إلى أهمية الدراسات التي تتبع المنهج البيني، **وعدم فصل فروع المعرفة بعضها عن بعض**، فهو يؤمن بضرورة استخدام مناهج التحليل الأدبي والنفسي لتحليل النصوص السياسية والاجتماعية، يقول المسيري:"...قررت أن أتبع منهج دراسة النصوص الأدبية وتصنيفها من خلال رصد وتحليل الموضوعات الأساسية الكامنة فيها، كما أنّني قررت استخدام منهج يجمع بين الجمالي والتاريخي والأخلاقي، بحيث تكون كل قصيدة عملا قائما بذاته، ولكنّها في الوقت ذاته تظل تعبيرا عن لحظة تاريخية محدّدة، أي أنّني قررت أن أركز على النقطة التي تتقاطع فيها بنية العمل الأدبي مع اللحظة التاريخية مع منظومة القيم الأخلاقية بحيث تصبح البنية الأدبية الجمالية ليست مجرد شكل متناسق جميل، وإنّما تعبير عن بنية اللحظة وعن القيم الأخلاقية التي وردت فيها"[1]، أي أنَّ المسيري يستعمل **منهجا تركيبيا** يجمع بين عدّة رؤى ونظرات، تحتلف زاوية نظرها، لكنه يجمع بينها من خلال نقطة التقاطع والعلاقات الموجودة بينها.

فإضافة إلى ما سبق ذكره يقول المسيري: "وتجربتي مع دراسة الأدب مختلفة تماما، فمنذ أن بدأت دراستي الأدبية لم أفصل قط بينها وبين سائر اهتماماتي الفكرية الأخرى والفلسفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية"[2]، أي أنّه يبحث في النص الواحد عن جميع اهتماماته الفكرية المتعددة، فيكشف عن **بعده الفلسفي**، وعن بعده السياسي، وعن بعده الأخلاقي والاجتماعي، وكذلك عن بعده الاقتصادي..

---

[1]– المسيري، دراسات في الشعر، مصدر سابق، ص 12.

[2]– نفسه، الصفحة نفسها.

وما يلاحظ على هذا الجانب النظري، والذي هو كغيره من الدراسات النظرية الأخرى، التي يبين فيها المسيري تفريقه بين ثنائية الإنسان والطبيعة، وأنّ الإنسان يوجد في الطبيعة لكنّه ليس جزءا منها، لأنّه قادر على تجاوزها، عكس ما كانت تؤمن به النظرات الفلسفية الأوربية الكبرى، كالداروينية والماركسية مثلا، وهذا ماجعله يميز بين الرؤية المادية والرؤية الإنسانية: فـ"التطور الحلولي المادي الواحدي للإنسان يختزله إلى عنصر واحد أو اثنين، بينما ترى الرؤية الإنسانية الكائن البشري باعتباره ظاهرة مركبة تحتوي على عناصر وأبعاد عدّة متداخلة، لا يمكن رصدها في كليتها، وإنّما يمكن رصد أو استكشاف بعض أبعادها وحسب، وهذه التركيبة الإنسانية لا تختلف كثيرا عن تركيبة النّص الأدبي، فالقراءة النقدية للنصوص في هذه الدراسات تتبع منهجا يحترم حدود النص، ولا تهمل سياقه الاجتماعي والحضاري والشخصي"[1].

ففهم النّص عند المسيري لا يمكن أن يحصل إلاّ عن طريق **معرفة كاملة لسياقه وإدراك** شامل لذلك السياق دون إهمال النص وأبعاده المتنافرة وحدوده المختلفة ورصد وقائعه المختلفة، أي أنّه ينطلق من **الدراسة الخارجية للنص** ثم يصل إلى **الدراسة الداخلية له**، وبهذا يكون قد كشف عن جميع أبعاده.

بذلك يعتبر المسيري أنّ: "العمل الأدبي ليس مجرد وثيقة فكرية أو اجتماعية ذات مضمون فكري، أو اجتماعي عام ومجرد، إنّما هي بناء له حدوده المستقلة ومنطقه الخاص، وقوانينه المحدّدة وشكله وبنيته ولغته، وهو بناء يوجد في السياق الفكري أو الاجتماعي يتأثر به، ويؤثر فيه في الوقت ذاته، ولكنّه يتخطاه ويستقل عنه"[2].

إذن يمكن للناقد أن يدرس نصا ما **دراسة موضوعية**، أي تندرج ضمن حقل معين اجتماعي أو اقتصادي أو تاريخي، حيث يستطيع الناقد أن يعمق من رؤيته للواقع

---

[1]– المسيري، دراسات في الشعر، مصدر سابق، ص 17–18.

[2]– نفسه، ص 21.

الموضوعي من خلال دراسته للواقع كما صوره الأديب، بل إنّه يستطيع أن يعمق رؤيته للعمل الأدبي من خلال دراسة سياقه الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي.

وبهذا فمنهج المسيري في تحليل النصوص ودراستها يتم عبر مرحلتين، **ما قبل الأدبية ثم الأدبية**، فالأولى يحددها عن طريق السياق الاجتماعي أو الفكري، أمّا الثانية فتقوم على أساس تحديد مضمون النّص وشكله وبنيته. فالأولى دراسة لسياقه وظروف إنتاجه الخارجة عن بنية النص وحدوده، أمّا المرحلة الثانية فتقوم عن طريق القراءة النقدية المتمعنة داخل النص ولا تتجاوز حدوده، وهذه القراءة قريبة من نموذجه التفسيري المركب في استنطاق النصوص وقراءتها عن طريق إيجاد وتحليل الصورة المجازية لنّص ما، وبهذا تعتبر هذه الدراسة الثانية **دراسة للنّص في حد ذاته**، ولا تتجاوز حدوده، عكس الأولى التي هي **خارج حدود هذا النص**، أي نستطيع أن نصف الدراسة الأولى بأنها دراسة خارجية، عكس الثانية التي تعتبر دراسة داخلية، **والمنهج بكامله مركب** من هاتين الدراستين.

تقريبا ذاك هو الجانب النظري في الكتاب، أمّا الجانب التطبيقي منه، فيعمل على توظيف التصور النظري في عدّة نصوص مختلفة سواء كانت قصائد شعرية، خاصة الإنجليزية منها، كقصائد للشاعر الإنجليزي الرومنسي (بايرون)، أو بعض قصائد الشاعر الانجليزي (وولتر سكوت)، وأخرى لـ"وولت ويتمان" لكن أغلب ما يجمع هذه القصائد التي حللها المسيري **موضوع** واحد، إذ يعتبر هو **البؤرة*** **الأساسية** لجل هذه القصائد، وهو الذي يتمثل في رؤية كل شاعر من هؤولاء إلى موضوع الموت، فموضوع الموت هو الظاهرة الأساسية **والبؤرة المركزية** التي ينطلق منها المسيري في تحليله لتلك القصائد، ويكشف من خلالها رؤية كل شاعر وزاوية نظره لهذه الظاهرة.

* البؤرة من المصطلحات التي استعملها إيكو، وهي نفسها البنيات الشمولية الكبرى عند فان ديك، وكذلك التغريض عند براون ويول. والوقوف عند تيمات الخطاب (البؤر) تكمن في أنّها تساعدنا على تنظيم المعلومات الموجودة في الخطاب، وعدم إمكانية الوصول إليها يعني أنّ هذا الخطاب غير قابل للفهم، وبالتالي غير منسجم. أنظر حياة مختار أم السعد، تداولية الخطاب الروائي، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015، ص77.

لا يقف المسيري عند الشعراء الإنجليز فقط، بل ينتقل إلى شعراء المنطقة الآسيوية (اليابان والصين والهند)، ويعالج الموضوع نفسه معهم، ثم ينتقل إلى الشعر العربي المتمثل في شعر المقاومة الفلسطينية، وكذلك بعض الشعراء المصريين المعاصرين أمثال: أمل دنقل، وأحمد عبد المعطي حجازي، وصلاح عبد الصبور...، ويقف أيضا عند الشاعر التونسي "أبو القاسم الشابي"...، وإلى غير ذلك من الشعراء العرب والأجانب، استطاع المسيري أن يجمع بينهم، ويكتشف رؤيتهم لموضوع واحد وهو الموت الذي يكمُن داخل نصوصهم، رغم اختلاف سياقاتهم وتناظرها .

بنفس الطريقة يقف المسيري في مبحث آخر وتحت ظل بؤرة جديدة، وعند مجموعة من الشعراء ويكشف رؤيتهم للزمن، على الطريقة نفسها أي معالجة موضوع واحد، والعمل على اكتشاف بؤرة أخرى من خلال اختلاف القصائد أو الشعراء، يعالج مواضيع جديدة مثل موضوع العلمانية ونزع القداسة عن العالم، وكذلك موضوع النشيد الوطني، والأيديولوجية الكامنة فيه، ثم ينتقل إلى شعر المقاومة الفلسطينية، ويستخرج منها بعض الموضوعات الكامنة، والمتواترة فيها، مثل: التعبير عن العروبة، وبعض الجماليات، والمراثي، وقضية حب فلسطين، والصمود والمقاومة والانتصار.

بعد ذلك يعالج شعر الهايكو في اليابان، ومحاولة تقليده من طرف الشاعر المصري محمد هشام، ويقف أيضا عند الشاعر بدر توفيق، ومن بعده وليد الهليس المصريان، ويعالج أهم المواضيع الموجودة **والبؤر الكامنة** في شعرهما، ويعود مجددا إلى شاعره المفضل (ويتمان)، ويتطرق إلى موضوع البرغماتية ومعناها في شعره، ثم يختتم كتابه بقراءة في كتابه السيرة الذاتية.

2/ في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر

يجمع هذا الكتاب مجموعة من المقالات، كُتِبَت في مراحل مختلفة إلاّ أنّ الكِتابَ مقسمٌ إلى خمسة فصول، كلَّ فصل يجمع مجموعة من المقالات يربطها رابط موضوعي، ويلتزم فيه المسيري بنموذجه الإدراكي التفسيري، وقراءته المتمعنة في النصوص، حيث يقول: "هذا الكتاب مجموعة من الدراسات الأدبية نشرت عبر الثلاثين عاما الماضية * وهي دراسات متنوعة على مستوى الشكل والمضمون بل والمنهج... وجميعها يتناول قضايا فكرية متنوعة، مثل الأدب والصراع العربي الإسرائيلي، والأدب والسياسة والأدب والتحديث... وتلتزم بقراءة متمعنة في النصوص..."[1].

وأغلب أفكار الكتاب تدور حول المنهج الذي اعتاد عليه المسيري في قراءة النصوص وتحليلها، كما أنّ كل فصل مصنف على أساس **البؤرة التي** تجمعه والموضوع الأساسي المتواتر الكامن في مختلف مقالاته، والظاهرة المهيمنة عليه، فالفصلان الأول والثاني من هذا الكتاب وهما على التوالي: "الأدب و الصراع العربي الإسرائيلي " و"الأدب والسياسة" يعالج فيهما المسيري **علاقة الأدب بحقل غير أدبي**، ويبين فيهما ومن خلالهما كيفية الانتقال من حقل إلى آخر. كما يتضح هذا في عدّة مقالات منها: "هل الصهيونية حركة رومنسية"، ومقال: "هتلر يحاكم اليهود: دراسة في رواية جورج شاينر"، ومقال: "التاريخ وثنائية الثورة والثوري: دراسة في مسرحية بيتر فايس (مجانين)"..

ويتناول الفصل الثالث "الأدب والحداثة" كيفية استجابة بعض الأدباء في الشرق والغرب **لقضية تحديث** المجتمع، وهذا في خمسة مقالات منها: مقال: "افتتاحيات الهادي: مسرحية غنائية أمريكية عن تحديث اليابان، ومنها مقال: " انتحار المسيح في برودواى

*قبل تاريخ اصدار الكتاب بثلاثين سنة، أي قبل 2008.

1- المسيري، في الأدب والفكر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 7.

والعقلانية المادية"، وأيضا مقال تحت عنوان: "رواية السيد من حقل السبانخ لصبري موسى والمدينة الفاضلة التكنولوجية". وتدور دراسات الفصل الرابع: "في الوجدان الأمريكي" حول بعض الإشكاليات الفلسفية التي يواجهها الأدباء الأمريكيون، من خلال أربع مقالات منها: "أنساق أخلاقية: قراءة في عملين قصصين من الأدب الأمريكي"، ومقال: "اللجوء إلى وولدن والخيال البروتستانتي الكالفيني". أما الفصل الخامس والأخير، فيتناول قضايا في النقد والأدب، أي يدور حول بعض الأعمال والنظريات النقدية، أو ما يدخل تحت إطار **نقد النقد**، وتقديم آراء حول بعض المؤلفات والدراسات، فمن المقالات الموجودة فيه نجد: "دليل الناقد الأدبي: المعاجم بين مراكمة المعلومات وتحليلها"، ومقال: "ألف ليلة وليلة في رؤية فريال غزول النقدية والبنيوية".

وما يلاحظ على هذه الدراسة، أنّها كما قلنا سابقا، تنطلق مثل جميع الدراسات من إيمان المسيري بأنّ هناك فارق جوهري بين ثنائية الإنسان والطبيعة، ومن انفتاح المسيري على جميع النصوص، والتنقل بينها بحرية مطلقة، وعدم التقوقع في دائرة التخصص، كما أنّها تطبق منهجه المعروف في قراءة النصوص ونقدها المتمثل في القراءة النقدية المتمعنة والكامنة من خلال النموذج التحليلي التفسيري المركب لا الاختزالي، أي النموذج التحليلي المركب من عدة مناهج، الشاملة للنص وظروف انتاجه، لا النموذج المختزل في منهج واحد يُسلط على النص فقط، كالمنهج البنيوي مثلا.

3/ اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود

في هذا الكتاب يؤمن المسيري بأنّه لا يمكن فصل الأدب عن اللغة، تماما كما لا يمكن فصل أي نص أدبي على نصوص أخرى، فلسفية كانت أو اجتماعية، ورغم كون إنتاجه الأدبي عامة، واللغوي خاصة ضعيفين مقارنة بإنتاجاته الفكرية، إلاّ أنّ أغلب دراساته وجل أعماله، هي ثمرة دراسته الأدبية ومكتسباته اللغوية، فتعميق منهجه انطلق من مفهوم "**الصورة المجازية**" بعد فهم كُنهها وطريقة عملها، كما أنّ تفكيكه للمصطلحات والمفاهيم

وإعادة تركيبها انطلق من خلال وعيه التام لمصطلحي "**الدال والمدلول**"، **والعلاقة الناتجة عنهما**.

وأهم دراسة لغوية كتبها المسيري، تتمثل في كتابه: "اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود"، وهي دراسة تتناول علاقة اللغة والمجاز برؤية الإنسان للكون، وتبين تصوره لعلاقة الخالق بالمخلوق[1]، وبالتالي فهي تربط بين عدة مجالات من النشاط الإنساني(الدراسات الدينية، والدراسات النفسية)، ويقول المسيري عن هذه الدراسة أنّها: "تنقسم إلى بابين الأول منها **الصور المجازية** بوضعها تعبيرا متعينا عن رؤية الإنسان للكون، حيث ترصد الدراسة الصورتين المجازيتين الأساسيتين في الحضارة الغربية الحديثة: الصورة الآلية والصورة العضوية، كما يتم فيه تطبيق منهج تحليل الصورة المجازية كمدخل لفهم **النموذج الكامن المهمين** على العقل الصهيوني، سواء في علاقته بذاته أم في علاقته مع الآخر، أما الباب الثاني من الدراسة فيتعامل مع موضوع أكثر تجريدا، وهو علاقة رؤية الكون باللغة وإشكالية علاقة الدال بالمدلول"[2].

فهذه الدراسة توضح أن الرؤية اللغوية التي تذهب إلى أنّ ثمة علاقة اتصال وانفصال بين الدال والمدلول، عادة ما تستند إلى الرؤية التوحيدية التي تذهب إلى أنّ الإله هو مركز الكون، مفارق له ولكنّه يرعاه، فهو في علاقة تواصل بالعالم وانفصال عنه، و أنّ ثمّة مسافة تفصل بين الخالق والمخلوق، أما الرؤية الحلولية التي ترى أنّ الإله، قد حل تماما في مخلوقاته، فألغيت المسافة بينهما وأصبح الخالق والكون جوهرا واحدا[3].

ثم تتناول الدراسة نوعين من الخطاب واللغة: اللغة المجازية متعددة المستويات والأبعاد، في مقابل اللغة الأيقونية والحرفية، واحديه المستوى والبعد، فاللغة المجازية تعبرعن

---

[1]– المسيري، اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص5.

[2]– نفسه، ص7.

[3]– نفسه، ص6.

الرؤية التوحيدية للإله بوصفه منفصلا عن الكون، ومتصلا به في آن واحد، أمّا اللغة الأيقونية والحرفية فهي نتاج اعتقاد تجسد الإله في العالم وحلوله فيه وتوحده معه"[1].

4/ قصص ومسرحيات للأطفال :

أَصدر المسيري بعض القصص فأدرجها ضمن إطار سماه بـ: "حكايات هذا الزمان" وهذه القصص تعبر عن نفس الأفكار والرؤية التي تنطلق منها وتعبر عنها أعمال المسيري الأخرى، وعلى رأس كل ذلك موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، إذ وظّف فكرة النماذج المعرفية والإدراكية، التي يعدها المسيري الأداة الأساسية في عملية الفهم والإدراك والتحليل والتفسير.

يُقر المسيري بأنّ هناك **نموذجا معرفيا كامنا** وراء كل القصص التي كتبها، وهو نفس النموذج الذي اتبعه في كتابة الموسوعة أو الأعمال الأخرى، "من رفض للموضوعية المادية المتلقية، والنصوص البلهاء، والمعلوماتية الفجة والسببية الصلبة (مثل الذئب في حكاية "نور والذئب الشهير بالمكار"، الذي سقط في الموقف المعلوماتي النصوصي دون تحليل أو تفسير أو إدراك لما يطرأ على الواقع من تغيرات)، إلى إيمان بالعقل التوليدي والسببية الفضفاضة والنماذج المفتوحة (النهايات المتغيرة)، أو بالحيز الإنساني (المختلف عن الحيز الطبيعي/المادي) الذي يتحرك فيه الإنسان ويحقق فيه إنسانيته، فيؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار، ومفهوم الطبيعة للبشرية السائدة في هذه القصص ليس بسيطا ولا اختزاليا، فهناك خير كما أنّ هناك شرا، وهناك شر داخلنا وشر خارجنا، كما أنّ هناك خيرا داخلنا وخيرا خارجنا، وهناك عالم الفوضى وعالم النظام والقانون، ويختلط الخير بالشر، والداخل بالخارج، والفوضى بالنظام، دون إلغاء لفكرة المعيارية ...."[2].

---

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص670–671.

[2]– نفسه، ص685.

وبهذا **يتعرف الأطفال** حسب رؤية المسيري على العالم بطريقة جديدة ما يميزها أنها حركية وفي ديناميكية متجددة، عكس ما اشتهرت به أغلب القصص الغربية والتي تجعل الأطفال في حالة سكونية ثابتة مع العالم، وبالتالي هذه الطريقة الحركية الجديدة تؤهل الأطفال للتعامل مع العالم الحقيقي، لأنّها أصلا تساهم في تواجده، وأنها جزء منه غير منفصلة عنه، بل أكثر من ذلك أنّها تستطيع أن تغير فيه أحيانا، وبالتالي هي هنا منفصلة عنه، فقد بين المسيري في مقدمة هذه الحكايات: "أنّ الأساطير التقليدية مثل: ذات الرداء الأحمر، لا يزال لها جمالها البدائي المبدئي الذي لا يظاهر، فهي تخاطب شيئا أساسيا داخلنا، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها، بحجة أنّها خيالية أو خرافية أو غير واقعية، ومع هذا يجد الطفل، في العصر الحديث نفسه غير قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويسر، فكل شيء في هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب)"[1].

وهذه الأساطير حسب المسيري، هي نتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيد بيئته، ولذا فنحن نجد أبطالها إما عناصر طبيعية (حيوانات، طيور) أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، ما يفقدها كثيرا من أهميتها، وفاعليتها في العصر الحديث[2]، وكي نفهم هذا نضرب عدّة أمثال عن الأساطير التاريخية، كما ذكرها مصطفى النيفر[3]:

أسطورة الفوضى ونهاية العالم: تعتبر قصة الطوفان من أكثر القصص انتشاراً، حتى عند الشعوب التي لم تعرف كتابا ولم تختلط بشعوب تروي هذه القصة. فالروايات الشفوية تتحدث إما عن كارثة طبيعية (طوفان، زلزال...) قضت على أغلب النوع البشري (نتيجة مخالفته للعود الأزلي)، وإما عن قيامة تقضي على النوع البشري كله. وقد عرفت هذه "الأسطورة" عودة غريبة بعد حربين عالميتين وتطور أسلحة الفتك والدمار، ويدعو

---

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص687.

[2]– نفسه، ص686.

[3]– مصطفى النيفر، الشرق والغرب حين يلتقيان، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004، ص109–110.

الأيكولوجيون (أنصار البيئة) إلى عدم المس من التوازن الطبيعي، ويحذرون من أن أي مس من هذا التكامل الأيكولوجي سيؤدي حتما إلى كارثة تفضي على الإنسانية.

أسطورة العصر الذهبي: تحمل هذه الأسطورة أسماء مختلفة لكنها تفيد كلها بأنّ الإنسان سيعيش عصرًا "ذهبيا" تختفي منه الأمراض والمظالم ويتوفر فيه العدل والرخاء ويأخذ كل نصيبه من الخيرات الأرضية. ويعتبر إلياد "مدينة الله" عند القديس اغسطين، و"فلانستير" سان سيمون، و"اتلانديد" فرنسيس بيكون وشيوعية ماركس، مظاهر حديثة أو عصرية لهذه الأسطورة.

أسطورة التذكر والنسيان: يؤكد الوضعيون ككل الماديين على أنّ العقل يُولد صفحة بيضاء، وأنّه يبقى خلواً من أي معرفة إلى أن يكتسب العلم من الواقع الخارجي الموضوعي، وتقف الوضعية بمقابل النظريات القائلة بأنّ المعرفة قائمة في النفس وأنّه يكفي للمتعلم أن يتذكر لكي "تستيقظ" ذكرياته القديمة. وتذكرنا الأساطير المتعلقة بالتذكر والنسيان بنظرية سقراط حول التوليد، حين نسيت النّفس منذ أن حلت بالجسد العالم السابق، وتذكرنا بالجدل الصاعد عند أفلاطون حيث تجب العودة لعالم المثل حتى تحصل المعرفة الحقيقية، لكن وجه الغرابة لا يكمن في التشابه بين الأسطورة من ناحية والفلسفة السقراطية – الأفلاطونية من ناحية أخرى، بل يكمن في التشابه بين الأسطورة وما دعا إليه فرويد..

وعي المسيري بتلك الأساطير انطلاق من كتابة :"حكايات هذا الزمان"، التي تدور أحداثها بشكل أسطوري، ولكن في العالم الحديث، وقد أكد في هذه القصص أهمية الإمتاع واللّذة في القراءة، حتى ولو لم تكن له بالضرورة فائدة محسوسة ومباشرة، وبين أن القيمة الكبرى لهذه القصص تكمن في تشجيع الخيال، كما تحاول حكايات هذا الزمان أن تُعلم الأطفال كيف تولد القصة، وتتطور وتتشكل، وتبين لهم أنواع القصص المختلفة، فهي لا تكتفي بأنّ تعطيه قصة، أي ثمرة الفكر، وإنّما تعلمه طريقة القص، أي طريقة حكاية القصة التي تؤدي إلى الثمرة، والطفل بهذه الطريقة يحقق قدرا كبيرا من الاستقلال عن القصة،

والانفصال عنها وعمن يقصها عليه، كما يتعلم حرية الإدارة، ويدرك أن بالإمكان تغيير الواقع ليكون أجمل وأفضل.

كما أنّ هذه القصص تندرج ضمن مشروعه الفكري المعرفي الأكبر في **رفض التحيزات** أيًّا ما كان مصدرها، وتعمل على **تأكيد الهوية** العربية الإسلامية، ولذا فبطل قصص الأطفال التي يكتبها المسيري "جَمَلٌ" وليس دُبًا أو أيّ حيوان أخر مشهور في الدول الغربية، ويُسمى "الجمل ظريف"، ويشترك معه في البطولة "نور وياسر" ولدا المسيري، وحفيده نديم في بعض القصص الأخيرة، فهذا يجعل الأطفال يتخيلون أنفسهم أنهم جزء من القصة، حتى وإن كانت خرافية، غير أنهم ينفصلون عنها أحيانا ولا يؤمنون بها، لأنهم يساهمون في عرضها، ويدركون أحداثها.

ويعتقد المسيري أنّه يمكن لأي طفل أن يصبح بطلا في القصة، الأمر الذي يقوض نمط البطولة التقليدي، ويجعل هذه القصص في حركية دائمة، ويقضي على الشخصية البطلة المهيمنة، وبالتالي يقضي على سكونية القصص الغربية، **وكشف أبعاد التحيز** للشخصية البطلة وللقصص الغربية معا، وتقويضهما، والجمل ظريف حسب الكاتب يظن نفسه عضوا في الأسرة ولكنه لا يدرك "**جَمَليته**"، فهذا ما يجعل نور وياسر مثلا يتميزان عنه، يحاول المسيري إذاً أن يطور فن القصة في قصص الأطفال التي يرويها ويجعلهم يدركون أنّ هناك قواعد للقصِّ والقصص يمكن إتباعها، ويمكن تغييرها ويمكن رفضها، ففي قصة: "الأميرة والشاعر" على سبيل المثال، هناك قصة داخل القصة التي يرويها الجمل/الراوي، أما القصة الثانية فهي قصة الأميرة والشاعر نفسها.....، وتتداخل القصتان وتنفصلان، تماما مثل **علاقة الدال بالمدلول**، وللقصة نهايتان: واحدة تقليدية والأخرى حديثة، كما يلجأ المسيري لمحاولة أن يجعل الأطفال داخل القصة الأولى يتحكمون في عملية القص ذاتها.

ب- أهم المفاهيم اللغوية وخلفياتها المعرفية:

جرت العادة أنَّه يستحيل لدارس الأدب خاصة، والمهتم بالفكر عامة أن لا يهتم باللغة، فكل دارس للأدب والفكر هو في الحقيقة دارس للغة، ولا طريق للفكر والأدب إلاّ عن طريق اللغة، فاللغة منبع الفكر والتفكير -كما يقال-، لذلك فالاهتمام بها ضروري للمفكر والأديب معا.

لذلك رغم ضعف اهتمام المسيري باللغة، إلاّ أن دراسته الأدبية عمقت من حساسيته باللغة، كما أن اهتمامه بقضايا المصطلح وإدراك المفاهيم الكامنة وراءه جعلته يعتبر اللغة عاملا مهما في تطوير رؤيته، وتحديد نموذجه الإدراكي، وهذا ما جعله يشير إلى أن: "المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة كوسيلة للتواصل بين البشر والاحتفاظ بثمرة تفاعلهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة من نقطة الصفر. والتواصل اللغوي (أي مقدرة فرد أن يتواصل مع إنسان آخر من خلال اللغة) يعني أن ثمة إنسانية مشتركة، وأنّ ثمة ثقة بأنّه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقة بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، والدال والمدلول"[1].

فاللغة ليست أداة للتواصل والتعبير عن الأغراض والاحتياجات بين البشر، بل هي أكثر من ذلك. إذ للغة دور أساسي في رؤية الإنسان للكون عبر محاوره الثلاثة: الإله-الإنسان-الطبيعة، وهنا تكمن العلاقة بين اللغة والفكر، فاللغة تجعل العالم له معنى، وتجعل الإنسان يرى أنّ اللغة هي الأخرى تشكل نظاما تحكمه قوانين ثابتة، لذا يمكن التواصل من خلالها"[2].

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 668.

[2]- المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 5.

لذا فقد فعلت اللغة فعلتها، في تطوير عقل المسيري، وتبلور فكره ونضجه حتى أصبح يؤمن بأن جميع مجالات النشاط الإنساني يربطها رابط ألا وهو المجال اللغوي، ولذا فجل المصطلحات عنده منبعها لغوي، فأول إدراك لهذه المصطلحات يبدأ من بعدها اللغوي، ثم يتطور حسب ظروف تواجده والمجال الذي يتحرك فيه.

1-الدال والمدلول:

تطرق المسيري: أثناء بداية دراسته عن التفكيكية وما بعد الحداثة، إلى قضية أساسية هي **قضية علاقة الدال بالمدلول** التي تناولها في مقال بعنوان: "هاتان تفاحتان حمروان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول"، وعمق هذه الدراسة في كتابه: "اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود".

وحسب نظرية سوسور، فإنّ هناك مبدأ قائل بأن اللغة هي نسق علامات وأن كل علامة تتألف من جزئين[1]:

1-الدال (الكلمة أو النمط الصوتي/ الصورة الصوتية)

2-المدلول عليه (المفهوم/ الصورة الذهنية)

أو بلغة المسيري، الدال (الاسم) والمدلول (المسمى)، فالدال جزء من النظام اللغوي المستقر، أما المدلول فينتمي إلى الواقع الطبيعي المتغير[2]

وبما أنّ سوسور لا يقبل "بالرأي القائل إنّ الرابطة الأساسية في اللغة تكون بين الكلمة والشئ، وبدلا من ذلك نجد أنّ مفهوم سوسور للعلاقة يشير إلى الاستقلالية بالنسبة إلى اللغة من حيث علاقتها بالواقع، غير أنّ الأمر الأكثر جوهرية هو أنّ سوسور يفصح

[1]- أنظر: جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 311.

[2]- المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 17.

عما أصبح المبدأ الأكثر تأثيرا في نظريته اللغوية بالنسبة إلى القراء المعاصرين آلا وهو المبدأ القائل بأن العلاقة بين الدال والمدلول إنّما هي علاقة اعتباطية"[1].

فسر المسيري هذا، بكون أنّ دعاة ما بعد الحداثة يرون أنّ: "كل الأمور نسبية متغيرة، وأنّه لا توجد ثوابت، فإنّهم يبذلون قصارى جهدهم في إثبات أنّ علاقة الدال بالمدلول واهية واعتباطية أوغير موجودة أساسا.. وموقفهم الفلسفي هو تعبير عن شيء جوهري في الحضارة الغربية الحديثة، فهي حضارة دوال دون مدلولات"[2].

ولكي يبين لنا ذلك يضرب لنا عدة أمثلة عن عدّة مصطلحات ومفاهيم ينفصل دالها عن مدلولها، منها: "ما يظهر في مصطلحات الاستعمار العالمي الجديد في المرحلة الحالية، فهو شيء نفسه في الوقت الحاضر "النظام العالمي الجديد"، وهو يدعي أنّه لا يغزو الشعوب أو ينهبها، وإنّما يعقد معها اتفاقيات اقتصادية عادلة، وأنّه لا يتحرك إلاّ في إطار الشرعية الدولية من خلال هيئة الأمم المتحدة، ويدافع بحرارة عن حقوق الإنسان، ولكن هذا النظام العالمي الجديد هو في واقع الأمر امتداد للنظام الاستعماري القديم، فهو يقوم بنهب الشعوب من خلال الاتفاقيات العادلة، وإن عارضته بعض الحكومات الوطنية أو قوى المقاومة فإنه يستصدر قرارات من الأمم المتحدة لتأديبها باسم القانون الدولي، وهو دائما يدافع عن حقوق الإنسان بطريقة انتقائية تخدم صالحه"[3].

فمصطلح النظام العالمي الجديد في الحقيقة ما هو إلاّ دال بلا مدلول، أو دال له عدّة مدلولات. فهو وإن كان يسمى نفسه عالمي ففي الحقيقة هو غير ذلك، أي أنه غربي. وهو في جميع الأحوال استعماري غير عادل، متحيز لذاته، قوانينه تخدم مصالحه، وتخترق مصالح غيره، وتهمشه.

---

[1]– جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 311

[2]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 668–669.

[3]– نفسه، ص 669.

بكل هذا يخلص المسيري إلى القول بأن "الحضارة الغربية دخلت في مرحلة السيولة الشاملة وأنّها قنعت بأن تدور حول مجموعة من الدوال والمصطلحات التي ليس لها معنى محدّد، فهي حضارة دخلت في لعب الدوال وعالم النسبية، وعالم الألعاب اللغوية، عالم اختفت فيه كل المرجعيات والثوابت، ولم تبق سوى أشياء متناثرة هي مرجعية ذاتها"[1].

وهذا النموذج الإدراكي التفسيري لقضية الدال والمدلول والعلاقة بينهما، اكتسبه المسيري من خلال دراسته لفكر ما بعد البنيوية عامة وفكر التفكيكية خاصة، إذ معروف عند الكل أنّ جاك دريدا من الأوائل الذين أنكروا اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول ، كما أنّ: "عملية التفكيك التي تُمَحِّص أسس الفكر الغربي لا تقوم بذلك على أمل أن تتمكن من إزالة هذه المفارقات أو التناقضات، كما أنّها لا تزعم كونها قادرة على التخلص من مستلزمات هذا التراث ووضع نظام على طريقتها الخاصة. بل إنّها تقر بكونها مضطرة لاستخدام تلك المفاهيم ذاتها التي ترى أنها لا يمكن الاحتفاظ بها حسب المزاعم المنوطة بها، باختصار هي أيضا –أي عملية التفكيك– عليها أن تحتفظ –ولو مؤقتا– بهذه المزاعم"[2].

وهذه **النظرة التفكيكية** هي التي جعلت المسيري يقول إذا كان هناك دال بدون مدلول، فإنّ جاك دريدا نفسه دال بدون مدلول أو دال له عدة مدلولات وفي مبحث التفكيكية سنفصل في أفكار التفكيكية وأفكار دريدا ورؤية المسيري لهما، "لأن العلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها **الدال**، والبنية التاريخية أو الاجتماعية التي ينتمي إليها **المدلول**، علاقة مركبة إلى درجة كبيرة، فالبنية اللغوية بنية سكونية بشكل عام، أما البنية التاريخية أو الاجتماعية فهي بنية متحركة متغيرة، ولذا فثمة فجوة زمنية دائمة بين الدال والمدلول، قد

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 670.

[2]– المسيري، هاتان تفاحتان حمروان: دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول، ضمن كتاب: إشكالية التحيز، مصدر سابق، ص166.

تتزايد اتساعا حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول، ويمكن القول إنه بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي يتسم بالتعاقب"[1].

2-اللغة الأيقونية واللغة الحرفية:

مصطلح "الأيقونية" مصطلح يوناني يعني صورة أو تمثيل، وفي السياق المسيحي تعني الكلمة لوحة أو رسم بارز للمسيح أو مريم العذراء[2]، ولذلك نستطيع أن نفسر مع المسيري أنّ وجود التماثيل في مختلف الديانات في الحقيقة ما هو إلا تعبير أيقوني يحل محل موضوع الإله الفعلي والحقيقي، "فالتمثال ليس مجرد رمز للإله، وإنّما التمثال الذي يقف أمامه مجموعة معينة من البشر، قد حل فيه الإله، فأصبح التمثال هو الإله، وهنا يكمن الفرق بين التماثيل المُؤلهة المُقدسة وتلك التي وضعت للزينة والجمال والآثار التاريخية، فالتأيقن هو التصنُّم والتوثُّن" .

ويُعرف المسيري **التأيقن** في عالم اللغة بأنّه محاولة إلغاء المساحة بين الدال والمدلول إلى حد يصبح فيه الدال مثل الصورة، يتحد من خلالها مع المدلول، "فنحن حين ننظر إلى صورة نرى أن ألوانها وأشكالها هي مضمونها نفسه، أي أنّ **التأيقن هو أن يصبح الدال مدلولا**، ملتفا حول نفسه لا يشير إلى شئ خارج ذاته، وبالتالي فحالة التأيقن الكاملة هي حالة الالتفاف الكامل حول الذات، وحالة الواحدية التامة"[3]، ويرى "بيرس" أن الآيقونة هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنّها تَرسِمه أو تُحاكيه، وبالتالي يشترط فيها أن تشاركه بعض الخصائص. فمن منظور بيرس، السِمة المحدِّدة للأيقونة هي فقط التشابه المحسوس، فالأيقونة تكمن في كون الدال يشبه ما يشير إليه[4]، **فالأيقونة إذا صيغة يُدرك**

---

[1]- المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 194

[2]- نفسه، ص 161.

[3]- نفسه، ص 162.

[4]- دانيال تشاندبر، أسس السميائية، ترجمة طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص87.

فيها الدال كمشابه للمدلول أو مقلِّد له من حيث الهيئة أو الصوت أو الشعور أو المذاق أو الرائحة، فيملك بعض صفاته.

ويضرب لنا المسيري عدَّة أمثلة على محاولة "**أَيْقَنَة**" اللغة والرموز والوصول بها إلى الواحدية، واحدية الدال والمدلول، نختار منها مثالين:[1]

1- الكلمات التي يحاكي صوتها معناها مثل "أزيز الطائرات" و"نهيق الحمير" و"الوشوشة" و "الفرغزة " و"الفرقعة"، حيث يتحد صوت كل كلمة بمعناها.

2- يقال إن لفظة "أم" وهي لفظة تتكرر في كل اللغات تشبه، حينما ينطقها الطفل، الصوت الذي يحدثه أثناء عملية الرضاعة، والدال "أمّ" هنا قد التصق تماما بالمدلول ذاته، أي حركة فم الطفل أثناء الرضاعة، فهي كلمة جنينية بمعنى الكلمة.

وقد انتشرت هذه اللغة المتأيقنة بشكل هائل مع دريدا وأصحاب فكر ما بعد الحداثة.

وإذا كانت **اللغة الأيقونية** هي أن يتحد الدال مع مدلوله، ويصبح الدال يشير إلى ذاته، فإن **اللغة الحرفية** هي عكس ذلك تماما، **فالحرفية لا تعطي للدال أيّة قيمة**، أي يكون تركيزها على المدلول لا على الدال، يقول المسيري: "ولكننا لو تعمقنا قليلا ووصلنا إلى مستوى أكثر كُمونا لاكتشفنا التشابه التام بين التأيقن والحرفية، فكلاهما يتسم بالواحدية وعدم تعدد المستويات، وثمة محو للثنائيات والمسافات، وسد للثغرات، فالتأيقن هو محاولة الوصول إلى دال ابتلع مدلوله، أما الحرفية فهي محاولة للوصول إلى مدلول ابتلع داله"[2]، إذ نجد تكافؤا بين اللغة الأيقونية واللغة الحرفية، ولا يكاد يكون اختلافا كبيرا بين المعنيين، فأنْ يُقال: "العالم هو الإله" لا يختلف هذا كثيرا عن أن يقال: "الإله هو العالم" ففي كلتا الحالتين نجد فصل للدال عن المدلول، سواء تحيزا لحساب الدال، أم تحيزا للمدلول، وهذا عكس

---

[1]- المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص163.

[2]- نفسه، ص 164.

الصور المجازية التي تؤكد علاقتي الاتصال والانفصال بين الدال والمدلول، والمسافة الفاصلة بينهما[1].

واللغة الحرفية موضوعية تظهر في لغة الفن النيو كلاسيكي وفي الفن الواقعي الطبيعي، حيث هدف الفن وهومه أن يعكس الواقع بأمانة بالغة وكأنه المرآة، فاللغة الحرفية تتمركز حول الموضوع، أما اللغة الأيقونية فإنّها تتمركز حول الذات، ونجدها في الفن الرومنتيكي والحركات الرمزية والسريالية والتجريدية وتيار الوعي، حيث ينتقل الشكل ويتأيقن ويصبح رجعية ذاته، فالفنان يصبح كمصباح أو كنافورة تشع المعنى[2].

3- مفهوم الخطاب:

اشتهر مفهوم الخطاب في الدراسات اللغوية والأدبية، إلى حد أنّه عرفت به نظريات وقامت على إثره مناهج متخصصة، وأصبح الخطاب بؤرة أساسية لتحديد قضايا أدبية وتحليل ظواهر إنسان

أصبحنا نجد لفظ الخطاب مقرون كثيرا بأوصاف متعددة، كالخطاب الثقافي، والخطاب السياسي، والخطاب الاجتماعي، والخطاب الصوفي....، فيا ترى هل لهذا الوصف أثر في تعدد مفاهيم الخطاب؟ أم أنّ مفهوم الخطاب واحد، وما ذلك الوصف إلاّ حصر لهذا المفهوم العام للخطاب في مجال محدد.

فالخطاب في الأصول العربية لا يتجاوز مفهوم الكلام والرسالة، ففي المعجم الوسيط: "الخطاب الكلام.. والرسالة. وفصل الخطاب: ما ينفصل به الأمر من الخطاب.. والخطاب المفتوح: خِطابٌ يوجَّه إلى بعض أولي الأمر علانيةً"[3]. وفي الحقيقة أنّ: "لفظ الخطاب قد ورد أكثر ما ورد، عند الأصوليين، انطلاقا من أنّ الخطاب هو الأرضية التي استقامت

---

[1]- أنظر المسيري: اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص164.

[2]- نفسه، ص174-175.

[3]- المعجم الوسيط، لفظ (خطب).

أعمالهم عليها، بل كان هو مجرد بحثهم. فقد تردّد كثيرا من اشتقاقات مادة (خطب) في مواضع متعددة عندهم، ومن أبين الأدلة على ذلك إيرادهم لاسم الفاعل (مُخَاطِب) ولاسم المفعول (مُخَاطَب)، بوصفهما طرفي الخطاب"[1].

أما الخطاب عند الغرب فقد تعدد وتنوع وكثرت أشكاله بسبب كثرة الدراسات القائمة عليه، خاصة الدراسات اللسانية والتواصلية منها، وقد بين صاحب كتاب استراتيجية الخطاب مفهوم الخطاب عند الغرب، إذ يقول: "هو يطلق إجمالا على أحد مفهومين، يتفق في أحدهما مع ما ورد قديما عند العرب، أما في المفهوم الآخر فيتّسم بجدّته في الدرس الحديث، وهذان المفهومان هما:[2]

- الأول: أنّه ذلك الملفوظ الموجه إلى الغير، بإفهامه قصدا معيّنا.
- الآخر: الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة.

ومن أهم الدراسات التي وقفت عند مفهوم الخطاب بأشكاله الغربية المختلفة، هو ما قام به مانغينو إذ وقف عند التحديدات المتباينة لهذا المفهوم، كما تقول أستاذتنا أم السعد: "وقف مانغينو عند تحديدات الخطاب المختلفة، انطلاقا من وضع مفهوم الكلام عند سوسير، إلى الشكلانيين الروس، ودراستهم لبنية النص في ذاته ولذاته، مع نفي كل ما يتعلق بما هو خارج العمل، كما تطرق إلى اللسانيات التوزيعية الأمريكية في الخمسينيات التي تجاوزت تحليل الجملة إلى الخطاب مع هاريس، وأعمال جاكبسون وبنفنيست حول التلفظ.. وقدم مانغونو ستة تحديدات له:

- الخطاب كمرادف للكلام عند سوسير وهذا ما هو شائع في اللسانيات اللبنيوية.
- الخطاب باعتباره وحدة لسانية تفوق الجملة، أي كرسالة في مجملها أو كملفوظ.
- الخطاب هنا يدخل معناه في التحليل اللساني باعتباره مجموع قواعد متسلسلة لمتتالية من الجمل تشكل ملفوظا، وهذا تحديد هاريس.

---

[1]- عبد الهادي الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص36.

[2]- نفسه، ص36-37.

– التحديد الرابع للخطاب، يضع الملفوظ في تعارض مع الخطاب، على أساس أن الملفوظ هو تتالي الجمل الموضوعية بين بياضين دلاليين، أما الخطاب فهو الملفوظ المأخوذ من وجهة نظر الميكانيزم الخطابي الذي يشترطه، وعليه فالدراسة اللسانية التي تهتم بدراسة شرط إنتاج نص. يصبح هنا بمعنى خطاب.

– إما التحديد الخامس الذي يقترحه للخطاب فهو ما جاء ضمن نظرية التلفظ التي جاء بها بنفنيست، الذي يرى أن الخطاب هو كل تلفظ يشترط متكلما ومستقبلا، وفي نية الأول التأثير في الثاني بطريقة ما.

– أما التحديد السادس للخطاب فهو ما يتعارض فيه تحديد اللغة والخطاب باعتبار اللغة كمجموع منته، نسبيا مستقر، أما الخطاب فهو المكان الذي تمرن فيه الإبداعية، المكان الذي تلتقي فيه السياقات غير المنتظرة والتي تقدم قيما جديدة لوحدات اللغة"[1].

تلك هي أهم التحديدات السائدة لمفهوم الخطاب ، وهي في الحقيقة متداخلة ومتباينة فيما بينها وهذا ما جعل صاحب كتاب "استراتيجية الخطاب" يحصرها في مفهومين، وبقي مفهوم واحد مهم، وهو المفهوم الفكري للخطاب الذي اشتهر به فوكو فهو يعتقد بأنّه أضاف معاني جديدة على مفهوم الخطاب: "اعتبرته أحيانا المجال العام لكل الأقوال الخبرية، وأحيانا مجموعة من الأقوال الخبرية الفردية، وأحيانا أخرى ممارسة منظمة تحمل عددا من الأقوال الخبرية"[2].

وإذا كان مفهوم الخطاب في اللسانيات: "هو قول يتجاوز الجملة ولذلك فهي تدرسه انطلاقا من قواعد تسلسل الجمل"، وفي السرديات: "هو قول شفهي أو خطِّي يخبر عن حدث أو سلسلة أحداث"، فالخطاب عند فوكو: "شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام بصفته خطابا ينطوي على الهيمنة والمخاطر في نفس الوقت".

---

[1]– حياة مختار أم السعد، تداولية الخطاب الروائي، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015، ص37–38، من الهامش.

[2]– نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، تر: طلال وهبه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص234.

لتداخل التعريفات وتقاطعها سنأخذ الخطاب كمفهوم قادر على استيعاب مختلف المكونات النّصية وإدراك ديناميكيتها وتفاعلها الكلي، فمهوم الخطاب عند فوكو شامل يحتوي داخله جميع التحديدات السابقة، وهذا المفهوم هو الذي نجده موظفا في أعمال المسيري، وأغلب المفكرين، فهم يصنفون أنواع الخطاب حسب المجال/الحقل المعرفي، فالمسيري يقول مرة الخطاب الحضاري الغربي، ومرة أخرى الخطاب الصهيوني، في مقابلهما الخطاب الإسلامي/الديني، وفي كل هذا أنواع من الخطاب: الخطاب السياسي، والخطاب الاجتماعي، والخطاب الثقافي..

ج- بعض مفاهيم النقد الأدبي وأسسها المعرفية:

يعتبر المسيري أنّ الدراسة الأدبية في نهاية الأمر ما هي إلا تدريب على قراءة النصوص قراءة نقدية لتحديد ما هو هامشي عرضي في نص ما، وما هو مركزي جوهري، وبالتالي فهي مهارة أساسية مطلوبة وضرورية للتعامل مع كل النصوص والظواهر الأدبية والغير الأدبية، لأنه يؤمن بأنّ جل النصوص ماكرة مراوغة تحاول أن تخبئ أطروحتها الأساسية، ولذلك فكفاءة تحليل النصوص الأدبية قادرة على كشف كثير من الموضوعات الكامنة في النصوص والتصريحات الخاصة بفكر معين، وهي موجودة بشكل واع أحيانا وبشكل غير واع أحيانا أخرى، كما أنّه يمكن أن يحلل الدارس النّص ويحصر ما جاء فيه من أكاذيب ويضاهيه بما يحدث في الواقع بالفعل.

كما أن هم محلل النصوص الأدبية عند المسيري – كما بين ذلك من قبل في بطاقة القراءة الخاصة بكتاب: "دراسات في الشعر"-، يعمل على كشف التناقضات والإشكالات الكامنة في ذلك النموذج، فتحليل خطاب معين هو محاولة لفهم نموذجه الفكري وكشف ما يدور داخل عقله وفضح ممارسته.

لذلك تحليله لنصوص أدبية خاصة بشخص معين، ما هو في الحقيقة إلا سعي من خلالها إلى محاولة إدراك وجدانه، وما في داخله من مخاوف يحرص على كبتها، وبالتالي هذا المنهج تطور مع المسيري من **منهج خاص بتحليل النصوص الأدبية**، إلى **منهج يستنطق به الفكر الغربي عامة والفكر الصهيوني خاصة**، وهذا ما جعله يوظف في دراسته مصطلحات ومفاهيم عرف بها النقد الأدبي، واشتهرت عند أعلامه وتطورت كمصطلح الصورة المجازية، ومفهوم النص وعلاقته بالواقع وسياقه، وكذا مفهوم اللّذة، والبنيوية وموت المؤلف وثنائية الشكل والمضمون، وإلى غيرها من المفاهيم النقدية، كما سوف نرى في هذا المبحث.

1- المنهج:

كثيرا ما طُرِح السؤال التالي على المسيري: "كيف يأتي لمتخصص في الأدب والشعر الرومانتيكي الانجليزي والأمريكي أن ينتقل من تخصصه الأكاديمي إلى تخصص آخر تماما، أي اليهودية والصهيونية؟"[1].

ويُجِيبُ المسيري عن هذا السؤال فيرجعه إلى **عذوبة المنهج** الذي تميز به، فالمنهج هو إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة ما، أو بالأحرى كما يقول عبد الله العروي: "المنهج هو الطريقة التي تتبع لعرض موضوع من المواضيع، وهذا عكس المنهجية وهي علم قائم بذاته، يأخذ الطرائق المتّبعة في دراسة الآداب والتاريخ والاقتصاد وعلم النفس...، لينظر في أسسها العامة المنهجية دراسة استقرائية تصنيفية مبنية على المقارنة"[2]، وبكون المسيري يؤمن بأنّ الإجراءات والتفاصيل ليست بريئة تماما، إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل

---

[1]- المسيري، دراسات في الشعر، مصدر سابق، ص 11.

[2]-العروي، مقال: "المنهجية بين الإبداع والإتباع" من كتاب: "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية"، مجموعة من المؤلفين، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993، ص9.

والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو تهميش البعض الآخر حسب خريطة الباحث الإدراكية، وحسب النموذج المعرفي الذي يحدد من خلاله ما هو الجوهري وما هو الهامشي.

وعليه يعتبر المسيري المنهج في الحقيقة ما هو إلاّ: "تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم، ونحن نحدد المقدمات والأسئلة من خلال المنهج، وإن حددت المقدمات والأسئلة تبدأ الأجوبة في التّحدد والتبلور"[1].

ويرى: "المشكلة الكبرى في المعرفة هي مشكلة منهج، لأنّ المعرفة هي مجموعة من المعلومات التي يتلقاها المرء، فيخزنها ويحتفظ بها، ثم يخرجها عند الضرورة[2].

وهذا ما جعل المسيري يرفض النموذج المعلوماتي التراكمي، فيجب على الناقد/المفكر ألاَّ يقدم الحقائق والمعلومات وحسب، وإنّما عليه أن يطرح ذلك ويقدم معه منهجا في رصد الواقع وطريقة التفسير والتفكير، إذ ما يهم ليس كم الحقائق الذي يحشد، وإنّما طريقة النظر فيها وتحليلها، عن طريق الاجتهاد والإبداع والحركة، ووضع الظاهرة المدروسة في جميع سياقاتها التاريخي والاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي، ثم من بعد تطبق على تلك الظاهرة أهم الأنماط التحليلية، والقراءة النقدية المتمعنة، واستنطاق النّص.

وبهذا يمكن أن نصف منهج المسيري بأنه منهج تحليلي تركيبي، ينطلق من رؤية أساسية في جميع أعماله ودراساته، تُؤمن بأنّ الإنسان مركز الكون وأنّه ليس ظاهرة مادية، فدراساته لليهود واليهودية والصهيونية والتي تعتبر من أعظم دراساته، ضف إلى كتاباته عن الفلسفة المادية والحضارة الغربية، الدراسات النقدية للأدب والشعر وكتاباته لقصص الأطفال وديوان الشعر الموجه لهم، وما كتبه عن الفيديو كليب، والفنون التشكيلية وتحليله لبعض

[1]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، حوار مع المسيري، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013، ص 225.

[2]– نفسه، ص 226.

الأفلام والرسوم الكارتونية، وحديثه عن الجنس وتحليله للثقافة، وتفسيره للسيرة الشعبية، أو لأي ظاهرة فإنما ينطلق من هذه الرؤية، ويطبق في رصده/كشفها نفس المنهج التحليلي التفكيكي التركيبي، بل يذهب أبعد من ذلك، ويصرح قائلا: "..حتى منزلي نفسه فأنا أزعم أنّه يعبر عن هذه الرؤية.."[1].

2- الصورة المجازية:

شاع في البلاغة العربية أن التعبير اللغوي إما أن يكون حقيقة أو يكون مجازا، فالتعبير الحقيقي يستعمل الألفاظ بمعانيها المتواضع عليها في المعجم اللغوي، أما التعبير المجازي فإنّه يستعمل الألفاظ في غير موقعها الحقيقي المعجمي مع وجود علاقة بين المعنيين أي المعنى المجازي والمعنى الحقيقي.

والمجاز اللغوي كم هو معروف يشمل كل أنواع التعبير غير الحقيقية كالاستعارة بجميع أنواعها، والمجاز والكناية كذلك، ضف إلى ذلك التشبيه، هذا ما أشتهر بالصور البيانية، وفي تقدير العلماء أنّه يلجأ الإنسان إلى المجاز اللغوي لزيادة التعبير قوة وجمالا وتأثيرا، ويذهب المسيري إلى أنّ: "المجاز اللغوي أي الاستعارة والكناية والمجاز المرسل قد يكون مجرد زخارف ومحسنات في بعض الأحيان، ولكنه في أكثر الأحيان جزء أساسي من التفكير الإنساني، أي جزء من نسيج اللغة، التي هي جزء لا يتجزأ من عملية الإدراك"[2]، فأغلب **الصور المجازية** يستخدمها الإنسان دون أن يشعر، كما نلاحظ ذلك في تعبيراتنا اليومية، فبساطة التعبير وشيوعه بين الناس يجعل هذه الصور تنتشر بسهولة، مع العلم أنّ كل أشكال التعبير المجازي مهما بلغت من تجريد وتنوع واختلاف، فهي تحتوي على صور مجازية/بيانية.

---

[1]- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 171.

[2]- المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 13.

وبهذا فالصور المجازية عند المسيري هي: "صورة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها"[1]، فالصورة المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك الإنساني، وهي عنده مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وخير وسيلة للتعبير عنها، ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها بوعي أو بغير وعي للتعبير عن هذا النموذج، ويتجلى النموذج الإدراكي المجرد من خلال الصور المجازية بشكل متعين مباشر، وبالتالي تتضح مرجعيته النهائية، وقد لا يمكن إدراك طبيعة النموذج و بنيته دونها[2].

إذن يلعب المجاز دورا أساسيا في تعبير الإنسان المكتوب أو الشفوي، بل حتى المرسوم منه أو المصور، أو ما نشاهده من حركات في الأفلام أو الفيديو كليب، أو حتى في الواقع، أي أنّ هذا المجاز يوجد أينما وجدت بصمة الإنسان، لذلك فإدراك الواقع وإدراك الكون أو الوصول إلى النموذج الكامن في نص ما يكون من خلال تحليل الصور المجازية: "حيث يقوم الدارس بقراءة النّص عدّة مرات حتى يكتشف الصور الأساسية المتواترة والمتكررة في النص المعالج، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق التي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجا معرفيا، وبالتالي تتحول أجزاء النّص التي قد تبدو مبعثرة إلى كل متماسك"[3].

يقول المسيري: "إنّ منهج التحليل من خلال الصور المجازية منهج معروف في الدراسات الأدبية، فعلى سبيل المثال، حين ندرس مسرحية ما كبث لشكسبير، يمكن أن نلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كل من ماكبث وزوجته بشكل متكرر، وبعد دراسة السياقات المختلفة التي ترد فيها صورة الدم، سنلاحظ ارتباطها

[1]– أنظر: المسيري، اللغة والمجاز ، مصدر سابق، ص17–18.

[2]– نفسه، ص 18.

[3]– نفسه، الصفحة نفسها.

بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به البطلان بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور دون جدوى، وينتهي الأمر بأن تنتحر الليدي ماكبث، أما ماكبث فيلقي بنفسه في أحضان الحتمية والقدرية، ويرتكب الجريمة تلو الأخرى، ومع هذا يظل إحساسه بالندم قويا حتى وهو يخوض في بحار الدم"[1].

وبهذه الطريقة في التحليل انتقل المسيري من الدراسات النقدية الأدبية إلى الدراسات الثقافية والحضارية، وعلى رأسها دراسة الفكر الغربي عامة والفكر الصهيوني خاصة، فهو يؤمن بأنّه يمكن تطبيق **منهج التحليل من خلال الصور المجازية** على جميع المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية، وأهم مثال يضربه لنا نجده في قوله: "استخدم الكاتب البريطاني توماس أديسون في القرن الثامن عشر صورة مجازية ليصف علاقة أعضاء الجماعات اليهودية بالحضارة الغربية، فقالوا إنّهم أصبحوا الأداة التي تحدث من خلالها الأمم التي تفصل بينهما مسافات شاسعة، والتي تترابط من خلالها الإنسانية ثم تتعمق الصورة المجازية وتزداد تبلورا حين يبين أديسون أنّهم أصبحوا مثل الأوتاد والمسامير في بناء شامخ، وهذه الصورة المجازية تبين أن الحضارة الغربية ترى أنّ اليهود بغير قيمة في حد ذاتهم، غير أنّ أهميتهم مطلقة لاحتفاظ هيكل البناء بتماسكه، أي أنّهم وسيلة وليسوا غاية، وقد استمر هذا الموقف حتى الوقت الحاضر، فالدولة الصهيونية هي مجرد أداة في يد الغرب، لا قيمة لها في حد ذاتها، ولكن تكمن أهميتها في الدور أو الوظيفة التي تقوم بها، أي حماية المصالح الغربية في العالم العربي"[2].

فالصورة المجازية أداة ومنهج يصل به القارئ إلى معرفة كامنة في نص معين، فبعد قراءة واعية لهذا النّص وكشف صوره الأساسية المتكررة فيه، ثم تحديد العلاقة الرابطة

[1]– المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص 18.

[2]– نفسه، ص 19.

بينهما، حتى يستطيع تفسير دلالتها عن طريق وضعها تحت ظل سياقها الذي وردت فيه، وهذا كله يجعل القارئ يكون **نموذجا معرفيا** إدراكيا من خلال هذه الصورة .

وبحكم أنّ الصور المجازية موجودة في النصوص الأدبية والدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وشيوعها في كلام الناس المكتوب أو الشفوي، فإنّ منهج التحليل عن طريقها يصلح في كل ذلك، وكما نجده مطبقا في مختلف النصوص التي تطرق إليها المسيري بالتحليل، أو كما نجده مطبقا في مختلف الدراسات، ويبين لنا المسيري في الأخير أنّ منهج التحليل عن طريق الصور المجازية معروف وسائد في الدراسات الغربية إلاّ أنّه لم يأخذ حقه في الدراسات العربية، "إنّ تحليل الصور المجازية كمدخل لفهم النصوص، أدبية كانت أم سياسية، وإدراك مستوياتها الواعية وغير الواعية –منهج لم يستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أنّ مقدرته التحليلية والتفسيرية عالية إلى أقصى حد"[1].

3-البنيوية:

اهتم المسيري اهتماما بالغا بالفلسفة البنيوية، فلما دخله الشك في الماركسية ومقولاتها، كاعتبار البنية التحتية/البنية المادية هي التي تؤدي وتفرز البنية الفوقية/البنية الفكرية، وذلك دون تبيين كيفية حدوث ذلك، ما جعل المسيري يبحث عن مفهوم البنية وإدراك كنه الفلسفة البنيوية وكذا طريقة التحليل البنيوي خاصة المطبقة على النصوص الأدبية، حيث نجده ربط **مفهوم البنية بمفهوم النسق**، وهذا ما جعله يعتقد أنّ: "البنية هي النقطة التي يتقاطع فيها **الشكل بالمضمون** بحيث يصبح المضمون شكلا ويصبح الشكل مضمونا"[2]، كما أنّه اكتشف أنّ: "البنيوية معادية للإنسان، بل هي تميته على حد قول غارودي، ومفهوم البنية في الفكر البنيوي حلّ محل مفهوم المادة عند الماديين"[3]، ولكن رغم

---

[1]– المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص27.

[2]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 49.

[3]– نفسه، ص50.

رفض المسيري للفلسفة البنيوية إلاّ أنّه وجد أنّ **المنهج البنيوي** في التحليل هو في الواقع نقد لما بعد الحداثة، التي يطلق عليها أيضا ما بعد البنيوية، وأنّ الفلسفة البنيوية تتضمن منهجا من الممكن أن يتم تخليصه من أصوله الفلسفية ويستخدم في تفسير كثير من الظواهر.

ونظرا لعمق التحليل الفكري للمسيري، ومعرفته الحقيقية باليهودية واليهود، توصل إلى أنّ أغلب أقطاب الفلسفة البنيوية، مثل: (كلود ليفي شراوس، لاكان، ألتوسير، بنفنيست..) وغيرهم كثير، وبعض الأعمال لمفكرين كبار، حيث تعتبر أفكارهم إرهاصات ساهمت في وجود وتطوير الفكر البنيوي، مثل أفكار: (فرويد، جينيت، بورديو..) كما أنّ أغلب المقولات البنيوية يعود أصلها إلى أعلام ينتمون للحضارة الغربية، وأنّ الأغلبية منهم أدى انتماءهم اليهودي دورا مساعدا في شيوع تلك **المقولات البنيوية** وتبلورها، كقضية الاهتمام **بالجنس** فكون فرويد إنسانا غربيا من الدرجة الأولى، وكونه يهوديا من الدرجة الثانية ما جعله **يُجنِّس** الإله، ويؤله الجنس، ويعتبر النّفس "بنية معنوية قبل أن تكون كيانا فيزياويا، إذ أنّ لها علاقة بالعمليات الرمزية، وبذلك تستدعي التأويل"[1]، والأمر نفسه مع نيتشه وقضية موت الإله كما سوف نرى ذلك في مصطلح موت المؤلف، والشيء نفسه بالنسبة إلى دريدا، ومفهومه للتفكيك، وعلاقة الدال بالمدلول، ورؤيته التفكيكية لأغلب مصطلحات سوسور..

وقد ساير المسيري روجيه غارودي في تجاوز الماركسية والبنيوية ونقدهما، حيث يقول: "ومما يجدر ذكره أنني بذات اقترابي من الإسلام في المرحلة ذاتها التي بدأ جارودي فيها الاقتراب التدريجي من الإنسان.."[2] ، وهذا ما جعله يؤمن بأنّه: "لو كان المرء مؤمنا إيمانا حقا بالإنسانية فإنّه سيجد نفسه، شاء أم أبى، مؤمنا بالإنسان على أنّه كائن مختلف عن المادة، يشير إلى ما وراءها وما يتجاوزها"[3].

---

[1]– جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص60.

[2]– نفسه، ص 51.

[3]– نفسه، ص 52.

فالبنيوية تعتبر أنّ موضوع النّص متسق مع ذاته، أي أنّ المعنى الحقيقي للنّص يكمن في اتحاد الشكل بالمضمون، ولهذا فهي تدرسه **دراسة محايثة**، بعيدا عن سياقه التاريخي، وذلك تأثرا باعتبار أنّ اللغة على حدّ قول سوسور: "تكون دائما منظمة بطريقة محدّدة. إنّها نسق أو بُنية حيث لا يكون للعنصر الفردي أي معنى خارج حدود تلك البنية"[1]، لذلك فهي تدرس النص لذاته من أجل ذاته، ولذا فهي تعتبر دراسة إحصائية، ما يهمها هو الجانب الإحصائي عبر جميع مستويات النص، المستوى التركيبي/الصرفي، والمستوى الدلالي/المعجمي، المستوى الصوتي/الإيقاعي.

لكن البنيوية تظل مع ذلك عاجزة عن الوصول تماماً والسبب هو تلك الثغرات التي تخلفها، وهي تسعى لتحقيق حملها (في السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان) كما يقول رولان بارت، ومن تلك الثغرات الشخصية العلمية التي حاولت اكتسابها، والتي جعلتها، في نظر الناقد الماركسي بيار ماشيري، نوعا من النقد الميتافيزيقي، وإذ كان بيار ماشيري لا يتوسع في ملاحظته هذه، فإنّ فيلسوف التفكيك جاك دريدا سيتول تلك المهمة باقتدار أكبر.. كما أنّ جان بول سارتر، مثلا كان من أوائل الذين انتقدوا البنيوية من منظور ماركسي مادي حين وصفها بأنّها آخر العتبات الأيديولوجية التي تقيمها البرجوازية في وجه ماركس. أما الفيلسوف الفرنسي الأخر بول ريكور فقد بدت له البنيوية نوعاً من اللاأدرية المتطرفة التي تجد أنّه بالرغم من أنّ النّاس لا يقولون شيئا ذا بال، فإنّهم على الأقل يقولون ما لديهم بمستوى من الجودة يجعل قولهم في متناول البنيوية[2].

تلك هي أهم الانتقادات التي وجهت للبنيوية، والتي سايرها المسيري وحذ حذوها، ضف إلى نقد فريديريك جيمسون في كتابه: (سجن اللغة: قراءة نقدية للبنيوية والشكلانية الروسية) إذ انطلق من المقولة وهي: "(أنّ تاريخ الفكر تاريخ نماذج) وبعد أن يحدد الناقد

---

[1]– جون ليشته، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، مرجع سابق، ص310.

[2]– أنظر: سعد البازعي، ما وراء المنهج تحيزات النقد الأدبي الغربي، من كتاب: إشكالية التحيز: تحرير المسيري، مصدر سابق، ص 292–294.

النموذج الذي تبنته البنيوية، وهو اللغويات، كما أوضح ذلك رولان بارت يمضي ليضعه في منظوره التاريخي تمهيدا لتأطيره ضمن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى ظهوره، فيخلص إلى أنّ ذلك النموذج وسبب اختياره لا يعتمد على فهمنا للطبيعة وإنما للأنظمة الاجتماعية المعاصرة في الغرب[1].

وبعد كتابة هذه الكلمات أعاد جيمسون صياغة العلاقة بين النموذج والثقافة ليضع في أحد طرفيها أيديولوجية الحداثة الغربية، المسؤولة عن التيارات الشكلانية عموما، وفي الطرف الأخر الثقافة الرأسمالية المسيطرة على المجتمعات المابعد صناعية في الغرب، فالأولى تفرضها حدودها الإدراكية على تفكيرنا الجمالي وذوقنا وأحكامنا[2].

تلك هي إذا أغلب الانتقادات بل أهمها التي سايرها المسيري وجعلها مرجعيته المستعارة والصامتة في نقد البنيوية.

4-موت المؤلف:

تعتبر مقولة "موت المؤلف" مقولة مركزية في الدراسات البنيوية للنصوص، فكما هو معروف، جاءت البنيوية كردة فعل على المناهج التي سبقتها، كالتاريخية، والتحليل النفسي والاجتماعي، ومع انتشار الطرح ما بعد البنيوي لم يعد المؤلف يتمتع بالميزات نفسها التي تمتع بها في تلك المناهج واشتهر بها في عصرها، أو ما اصطلح عليه ما قبل البنيوية.

فالتوجهات النقدية الجديدة، خاصة البنيوية وما بعدها، ألغت كون المؤلف منشئا للنص أو مصدرا له، كما لم يعد هو الصوت المتفرد الذي يعطي النص مميزاته. فهذه التوجهات **جردت المؤلف** من كل ما كان يتمتع به في السابق من امتيازات كاحتكاره معناه

[1]- سعد البازعي، ماوراء المنهج، مرجع سابق، ص294.

[2]- نفسه، ص296.

الخاص، وتحكمه في قصده الذاتي، وعبقريته التي تفضي به دون سواه إلى حقائق قارة أو أمور لم يتنبه لها غيره[1].

فالمعنى إذًا لم يعد كامنا في المؤلف وبيئته التاريخية، ولا مجتمعه، ولا حتى نفسيته، فالبنيوية ترى أنّ المعنى كامنا في النص ذاته، لذلك فإنّ دراستها لا تتجاوز حدود النص، أما ما بعد البنيوية فإنّها ترى أنّ المعنى يعتمد على القارئ، "وقد أسهم الطرح النقدي المعاصر (سواء كان نقد النماذج العليا أو الشكلانية أو النقد الجديد) مساهمة فعالة في **موت المؤلف**. فنقد النماذج العليا لا يعني بشخص المؤلف وإنما بالرمز، أما الشكلانية فسعت إلى استبعاد الجانب الشخصي كليا مما أفضى بالتالي إلى استبعاد المؤلف، وكذلك هي الحال مع النقد الجديد الذي لم يهب أهمية خاصة للمؤلف وإنما ركز اهتمامه على القصيدة/النص، وحارب احتكار المؤلف لقصده ومعناه"[2].

وهذه الفلسفة في التحليل الأدبي للنصوص في الحقيقة هو مستمد من النظرة الفلسفية للكون والوجود، إذ الفلسفة المادية حكمت بموت الإله وقضت عليه، "ولا شك أن موت المؤلف تزامن مع موت الانسان وموت الذات، إذ أن هذا الموت جاء نتيجة النهج البنيوي العلمي"[3].

ويعبر عن هذا كله المسيري بقوله: "وتذهب الرؤية الحلولية للإله إلى أنه يحلُّ في مخلوقاته، ويلتصق بها، ويتوحد معها، إلى أن يصبح مثلها خاضعا لقوانيين الطبيعة/المادة (أي أنّ "الإله قد مات" حسب تعبير نيتشه)"[4].

---

[1]– سعد البازعي و ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص241.

[2]– سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص242.

[3]– نفسه، ص243.

[4]– المسيري، اللغة والمجاز، مصدر سابق، ص6.

هكذا **مات الإله ومات معه المؤلف**، وأصبحت هذه الرؤية سائدة في أغلب المناهج التحليلية والرؤى الإدراكية، وبهذا قامت نظريات وماتت مع قيامها نظريات أخرى.

5-الشكل والمضمون:

ثنائية **الشكل والمضمون** من الثنائيات الأساسية في النقد الأدبي والدراسات التحليلية للنصوص، وكثر الكلام فيها، قديما وحديثا، فتحديد شكل النص ومضمونه، مسألة عُرفت منذ بداية تكون الرؤية النقدية إلى يومنا هذا، سواء في الدراسات العربية، أو الدراسات الغربية، و عن طريق هذه الثنائيات قامت عدة نظريات ومناهج وقعدت أخرى، فما الشكل إلا موسيقى وإيقاعات، وألفاظ وعبارات وصور تعبيرية مجازية، وماهو إلا إطار ونظام ومنهجية في الكتابة، وهذا كله ينجم عنه مضمون ومحتوى، من خلال أفكار ناتجة عن تلك الألفاظ والايقاعات والصور التعبيرية.

وقد اختلف النقاد عبر تطور العملية النقدية، فمنهم من اهتم بالشكل ومنهم من اهتم بالمضمون، ومنهم من اهتم بها معا، يقول المسيري: "..في حين أننا نستجيب للعمل الأدبي أو العمل الفني، بما في ذلك الموسيقى، على أنّه شكل منفصل عن المضمون، وحتى حينما نمارس الشكل باعتباره مضمونا، والمضمون باعتباره شكلا. فإنّنا في المرحلة التحليلية نفصل الواحد عن الأخرى"[1].

فالمسيري لما تكلم عن **الشكل والمضمون**، تكلم عنهما كما لو أنّ الواحد منهما يمكن أن يوجد مستقلا عن الآخر، وبالتالي فإنّه يمكن للشكل الأدبي ألاّ يكون هو نفسه

[1]- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 155.

جزءا من المعنى أو جزءا من المضمون، لأنّه يؤمن بـ: "أنّنا حين نقرأ العمل الفني أو نسمعه أو نشاهده، فنحن لا نفعل ذلك في لحظة واحدة، وإنّما في لحظات متتالية، إذ إنّه يتحرك في الزمان، فكل ما هو إنساني يوجد داخل الزمان، ومع هذا بعد أن نقرأ العمل الفني أو نشاهده نحاول أن نتخيله في مجموعة، ونراه كلحظة واحدة خارج الزمان، بدلا من لحظات متعاقبة داخل الزمان، ثمة توتر بين التزامن والتعاقب، لهذا أرى أن من المفيد للغاية استعادة مقولتي الشكل والمضمون بوصفهما مقولتين تحليليتين إن لم يكن أيضا، مقولات أنطولوجية وجودية، وهما مقولتان متصلتان منفصلتان تربطهما وحدة فضفاضة تفاعلية فالشكل لا يمكن أن يوجد إلا داخل مضمون، والمضمون لا يبتدئ إلاّ داخل شكل، وكما أشير دائما أفضل دائما التعامل مع النقطة التي يتقاطعان فيها"[1].

إذن عملية تحليل النصوص وقراءتها واستنطاقها تقع في النقطة التي يتقاطع فيها **الشكل بالمضمون**، فالناقد دائما يحاول تفسير مضمون النص وقراءته قراءة كاملة، والمعنى الحقيقي لكل ذلك، هو المعنى الناجم عن تقاطع والتقاء القراءة الأولى لمضمون النص بالقراءة الثانية لشكله.أي المعنى الحقيقي الذي يجب أن نكتشفه إنما ينجم عن اتحاد دراستنا لشكل النص أولا، ودراسة مضمونه ثانيا. لذلك فالنص عموما:"ليس بنية مغلقة وليس شكلا فنيا فحسب، بل هو شبه شبكة " أشكال معرفية " ولكنها ليست معطاة مباشرة، بل يجب أن تنتزع من النص، والنص بدوره ليس وجود ثابت ونهائي، فهو لا يتحقق بالفعل إلا في علاقاته مع نصوص أخرى، و في توالده المستمر عبر قراءات متعددة، إذ أن القراءة فعل إبداعي، به يحافظ النّص على إبداعيته، في هذه التعددية تسقط الحتمية كما تسقط الموضوعية المطلقة والحقيقة الواحدة الثابتة[2].

---

[1]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 156.

[2]– بيار ماشيري، بمَ يفكر الأدب؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 15.

فالمشكلة إذًا ليست مشكلة شكل أم مضمون بل مشكلة معرفة ما يوحي به **الشكل،** وما يوحي به **المضمون، ومعرفة العلاقة بينهما،** والعلاقة مع نصوص أخرى، من خلال قراءة متمعنة لكل منهما.

6-السيرة الذاتية:

يُعتبر كتاب المسيري "رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمار، سيرة غير ذاتية، غير موضوعية"، نقلة نوعية في مفهوم **السيرة الذاتية،** حيث اعتبر أن السيرة الذاتية ما هي إلاّ عبارة عن رحلة فكرية، وليست سردا لتفاصيل وجزئيات حياته الخاصة، كما جرت العادة وسار المفهوم في هذا الجنس الأدبي، فقد تجاوز السرد الذاتي إلى أفق أرحب وأبدع، **فمن السيرة الذاتية إلى الرحلة الفكرية.**

إذ تَمكن النّص السردي للمسيري من الانفعالات من كل تعقيدات **نظرية الأجناس** الأدبية، وكذا من المقاربات النقدية الشكلية، فالمسيري ترك لنفسه الحرية التامة في التنقل بين مراحل حياته المختلفة وبين مواضيعها المتناثرة، يتضح هذا الأمر بجلاء حين نجد السارد يتخذ من قصص الطفولة والتكوين والدراسة أرضية لبذر من خلالها مجمل الأفكار التي تعلمها في الجامعة وغيرها، من خلال الحوار والسفر والتعرف على الثقافات الأخرى، فهو ينتقل بحرية تامة بين طفولته وشبابه وكهولته أي بين البذور والجذور والثمار، وهذا ما جعله يحكم عليها بكونها **سيرة غير ذاتية غير موضوعية.**

إنّ الكاتب من خلال هذه السيرة يطمح إلى تقديم خلاصات لرحلته الفكرية كمثقف عربي، وليس سردا لحوادث حياتية كأب وزوج وابن وصديق وعدو[1]، ولأنّها كذلك فهي تحاول رصد التحولات التي أصابت المسيري، وتؤرخ بالقدر نفسه لجيله، وللشخصيات التي أثرت فيه وكان لها دورا فعالا في تكوينه الفكري، فهي رحلة فكرية أكثر منها رحلة تاريخية، وهي سيرة غير ذاتية إلاّ أنّ بؤرتها الأساسية تدور حول ذات واحدة.

كأن بالمسيري يسير على طريقة المفكر المغربي محمد عابد الجابري ويناصره حين يقول هذا الأخير في سيرته: (حفريات في الذاكرة): "إنّ الذكريات ما تنتمي حوادثها إلى الماضي، وإنّ منها ما ينتمي إلى المستقبل، لا بحدوثها الزمني بل بآثارها ونتائجها"[2]، وعلى الشكل نفسه نجده متوفرا مع المفكر هشام شرابي وسيرته الذاتية (صور الماضي، سيرة ذاتية)، فكلاهما يفسر دواعي إقباله على كتابة السيرة الذاتية بأنّ الإنسان مع تقدمه في العمر تغمره رغبة جارفة في العودة إلى النّفس وفي امتلاك الماضي من دون اهتمام كبير بالمستقبل باتجاه والوجاهة العلمية، ولم تكن الهجرة والمحاورة مع الغرب قادرة على اقتلاعه من جذوره[3].

فقد ظل المسيري مشدودا إلى مسقط رأسه، مدينة دمنهور، وهو يفصح في رحلته الفكرية عما لا يستطيع الإفصاح عنه في كتاباته النظرية، فانتقاله من مدينة دمنهور إلى الإسكندرية ومن ثمة إلى الجامعة الأمريكية، ساهم كل هذا في تحصيله العلمي، وفي تكوين نموذجه المعرفي، والأهم من ذلك تفسير الأشياء من حوله، فمجال السيرة التي يعمل الكاتب على استكشافها يمكن في قدرة هذه الرحلة على إدراك الأفكار وتفسيرها وتطبيقها، ولهذا

---

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 12.

[2]– محمد عابد الجابري، حفريات في الذاكرة: سيرة ذاتية، دار نلسن، السويد ط1، 1993، ص15.

[3]– هشام شرابي، صور الماضي: سيرة ذاتية، السويد، دار نلسن، ط1، 1993، ص20. كما أنّ له سيرة أخرى سابقة بعنوان: جمر ورماد: ذكريات مثقف عربي، والتي نشرت بدار الطليعة، بيروت، ط1، سنة 1972.

السبب بالذات يصير النموذج "السير ذاتي" للسارد ثانويا في مجال سيادة الذاكرة المتداخلة مع الفكر ومنطق الوجود وفلسفته، فما يهمه في ذلك الإطار الزماني هو تكون الأفكار واستيعابها.

ولقد تمكن هذا المفكر في **سيرته/رحلة** من قلب الموازين والمعايير المعروفة في السيرة الذاتية، التي تركز على آثر البيئة في تكوين الشخصية، مركزا في المقابل على أهمية التعليم والمعرفة في تكوين وتشكل رؤية الفرد عن تاريخه، ونفسه وذاكرة طفولته، وبالتالي عالمه الذي عاش فيه.

فهذه الرحلة انتقالية يختار منها السارد ما له علاقة بمسيرته الفكرية، أما الأحداث الشخصية ذات الطابع الذاتي المتصلة بالعائلة والأبناء فقد استعبدها، وهذا الانتقاد جعله يركز على القضية المطروحة ولا يهمه إطارها الزمني أو المكاني، فالقلق الشخصي في طفولته قاده إلى قلق معرفي، وهذا ما قاده إلى التساؤل الدائم، ففي هذه الرحلة يتقدم المعرفي عن الذاتي.

إنّ المسيري **عينه** ليس متأكدا من ماهية هذا الشكل في قراءة الحياة الذاتية واستعادتها، ولذا فهو يتساءل عما إذا كان هذا **الشكل الأدبي** جديدا قديما، أم أنّه في ملمح منه يخلط بين القديم والحديث، وهذا الإشكال بالذات يتركه الكاتب (المسيري) للقارئ ليحكم عليه، وعلى نجاحه في التعرف على هوية الكاتب المعرفية والتعريف بها[1].

ونحن كقراء لهذا العمل الفريد من نوعه، وإن كان وُجد عند أغلب المفكرين، فعلى حساب التمثيل لا الحصر نذكر كتاب "بداية الفلسفة" لهانز جورج غدامير، نجيب عن سؤال المسيري ونقر بأنّ كتاب "رحلتي الفكرية" ما هو في الحقيقة إلاّ شكل جديد من الكتابة تميز

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 18.

بها المفكرون والفلاسفة، تختلف في شكلها ومنهج كتابتها عن **السيرة الذاتية** كما اشتهرت وكما عرفها وضبط حدودها ومنهجها فيليب لوجون[1].

ومن هذا العمل يصنع المسيري من تاريخ الماضي: "حيواتٌ على الحدود: فَنُّ الحاضر"، كما يقول صاحب كتاب موقع الثقافة[2]، إذ يقر بأنّه: "تتمثل إضافةُ عصرنا في أنّه يُمَوقِعُ سؤالَ الثقافةِ في عالم الما بعد. فلقد بتنا، على حافة القرن، أقلّ انشغالاً بالفناء (موت المؤلف) أو الظهور (ولادة الذات). ووجودنا اليوم موسومٌ بإحساسٍ قاتم بضرورة البقاء، نعيش على تخوم (الحاضر).."[3].

ورغم انتقال المسيري من الماضي إلاّ أنّ هدفه الأسمى هو الحاضر، وهذا على مستوى الأفكار وليس الذات، لأنّه حضر جنازة موت المؤلف، فلا جدوى من إحيائها، بل يجب إحياء الأفكار، وبداهة أنّه إذا مات المؤلف فإنّ أفكاره لن تموت، وبهذا كله كانت **رحلة فكرية**، غير ذاتية غير موضوعية، لا **سيرة ذاتية** بالمفهوم القديم.

---

[1]– أنظر: فيليب لوجون، السيرة الذاتية، الميثاق والتاريخ الأدبي، تر: عمر حلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1994.

[2]– هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 2006، ص37.

[3]– هومي. ك. بابا، موقع الثقافة، مرجع سابق، ص37.

الفصل الثاني:

مصطلحات ومفاهيم النقد الثقافي

كون المسيري مثقفا بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، ونظرا لموسوعيته الفكرية، وعقله المركب المتكوثر*، الناتج عن معارفه الواسعة عبر حقول متنوعة، فمن الأدب والنقد العربي إلى الأدب والنقد الغربي، ومن اللغة إلى الفلسفة والسياسة، إلى علم النّفس وعلم الاجتماع وإلى غيرها من تداخل المعارف وتكاثرها..

وكون المسيري يتميز بعقل ناقد تحليلي كلي لا جزئي، أي أنّه صاحب **عقل نقدي** لا **عقل أداتي**، وتناوله بالدراسة للثقافة الغربية والثقافة العربية، بما فيهما من ثقافة شعبية، ليست تحت نظرة جزئية، خاصة بالسياق الثقافي فقط، وبواسطة نظرة كلية شاملة وتحت ظل جميع السياقات، بما فيها التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والنّفسي والديني..، كل هذا جعلنا نعتبره ناقدا ثقافيا بامتياز، فهو يتناول **مفهوم الثقافة** في شموليته لا في جزئيته، ويعتبر: "أنّ الثقافة يشارك في صنعها أو التعبير عنها كل أعضاء المجتمع عبر مدة طويلة من الزمان، وهي المنظومة العقائدية والقيمية والأخلاقية والسلوكية للمجتمع، وهي التي تشكل خريطته الإدراكية وتُحدد مجال إدراكه ووعيه وأنماط الشخصية فيه"[1].

وبحكم أنّه له جذور معرفية مع رواد مدرسة فرانكفورت كأدورنو وهوركايمر وهابرماس وغيرهم، وله ارتباط بأفكار فوكو وحفرياته المعرفية، وله صلة بالتحليلات النفسية لفرويد وجاك لاكان وامتدادا لرؤية دريدا التفكيكية، واتصال مبكر بالماركسية، وارتباط وثيق بجمالية الأدب، وغير هذا كثير، جعله يلتقي كثيرا مع منظري النقد الثقافي أمثال، ادوارد سعيد وهومي بابا وغياتري سبيفاك، أي الثلاثي الخطير كما شاء للبعض أن يسميهم.

*يقال "عقل كثير" في مقابل "العقل القليل"، فإن عبارة "عقل كثير" تفيد معنى تشعب هذه المدارك أو تقلبها.. والعقل المتكوثر هو الذي يبقى على التقلب والتشعب، طلبا لخير العاقل في العاجل والآجل، والتكوثر فعل عقلي فلا يتكوثر إلا العقل طلبا للمنفعة، وقصدا للتعدد والتراكم المعرفي، وحرصا على التوليد النحوي. ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2006، ص23-24، وكذلك ص404-405.

1- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص179.

لذلك نجده يوظف مصطلحات ومفاهيم اشتهرت في النقد الثقافي، ولها عمقها التحليلي في النظرية النقدية الثقافية، كما سوف نرى، ومعلوم أنّ أغلب المصطلحات التي نتقاذفها اليوم، مثل "التعددية الثقافية"، و"التنوع الثقافي"، و"تعدد الهويات"، و"العلمانية"، وغيرها كثير من المفاهيم التي تناولها رواد النقد الثقافي بالتحليل والدراسة، وهم يؤمنون بأنّه لم يعد "بمقدورنا أن نستخدم تلك الكلمات بما نستخدمها فيه من رضاً وبداهة دونما تفكير"[1]، وبعدم التسليم بماهية المصطلح/المفهوم وحدوده يتفق المسيري مع أصحاب هذا التخصص، وهذا ما جعلنا نختار وننتقي بعض المصطلحات عمل المسيري على تفكيكها وإعادة تركيبها قصد تحديدها.

[1]– هومي.ك.بابا، موقع الثقافة، مرجع سابق، ص12.

2/ مفهوم النقد الثقافي:

شاع في السنوات القليلة الماضية مفهوم النقد الثقافي، حتى أصبح (موضة) العصر، وبُردة أغلب المثقفين العرب خاصة منهم الطبقة الجامعية، مثلما فعل عبد الله الغدامي، وسعيد علوش، وعز الدين المناصرة، وغيرهم كثير في الوطن العربي، تأثرا كما هو معروف برواد مدرسته فرانكفورت الألمانية، فهي صاحبة هذا التوجه النقدي ومنبعه الأول، رغم قدم الإرهاصات التي مهدت لوجوده.

فالنقد الثقافي يعتبر نشاطا فكريا بعيدا كل البعد عن العالم المحدّد، وهو كغيره من النشاطات الفكرية يطبق ويوظف عدّة مفاهيم ومصطلحات ونظريات على ظاهرة ما، ولا يتقيد أو ينحصر في ميدان معين بل يشمل كل العلوم والفنون والأدب والجمال، فضلا عن ممارسة التفكير الفلسفي والتحليل النفسي واكتشاف العلاقات الاجتماعية، بل يتعدى إلى الموروث الشعبي والتحليل الأنثروبولوجي، ويستعين بجل النظريات، فكما يوحي اسمه هو: "نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعاً لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها"[1].

وبهذا أصبح **النقد الثقافي شكلا من أشكال الوعي النقدي**، يسهم "في فتح مجالات الخطاب النقدي وفي تنويعه، وفي جعله خطابا مزدوجا، إذ يمارس القراءة والتحليل والنقد على مستويين معا وفي آن، ينقد الخطاب النقدي القائم كمؤسسة وكانحيازات، ويقتحم الأفاق الأخرى التي لم يكن أحد يراها"[2].

وبحكم كون مصطلح **النقد الثقافي** اسما مركبا من كلمتين "**النقد**" من جهة و"**الثقافة**" من جهة أخرى، جعله يرتبط بشكل أساسي بالخطاب النقدي المُوسع، الذي لا تحده حدود،

---

[1]– سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص305–306.

[2]– عبد الله الغذامي، النقد الثقافي قراءة في الانساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3، 2005، ص41.

ولا ينحصر في مجال معين، لأنّ: "الثقافة في جوهرها محصلة أو نتاج للسلوك الإنساني، أو شروط ضرورية لهذا السلوك، وهي بمثابة التراث الاجتماعي الذي ينتقل من جيل إلى آخر عن طريق التعلم والتلقين"[1]، والممارسة من جهة أخرى، **فالثقافة** قوة خلاقة تدفع الإنسان والمجتمع إلى اكتساب ما هو جديد وما أنتجه العقل الإنساني عن تفكير وعلم وفن وآداب وتكنولوجيا، وعادات وتقاليد ومواريث شعبية.

لذلك نجد أنّ الدراسات الثقافية تقف على "عمليات إنتاج وتوزيعها واستهلاكها، والثقافة سوف تكون نسق للاستهلاك والتسلية بدلا من كونها أداة تحرير وتغير...، وفي ضوء ذلك تطرح الثقافة بوصفها مصدرا للاستهلاك الجماهيري المبرر لوجودها وسلطتها في المجتمع، وما على الجمهور سوى اجترار ما يطرح بأليات الثقافة السائدة، وكأنّه بضاعة أو صناعة، الغرض منها إشباع رغباته وتغييب وعيه وتوجيه عقله نحو منطق التكرار الثقافي للمنتج المطروح، كالموسيقى وبرامج التلفاز والإذاعة والسينما كما أشار إلى ذلك مفكري مدرسته فرنكفورت، هوركهايمر، أدورنو وماركيوز، فروم وبنيامين..."[2].

فدراسات النقد الثقافي تعتبر: "مقاربة سياقية تتناول الثقافة بمختلف مكوناتها وآليات إنتاجها، ويرتكز إطارها النظري والمنهجي على مجموعة من المبادئ المستعارة من الأدب المقارن والدراسات الثقافية، ومن مجموعة الأسس المرتبطة بالبنائية ونظريات الاتصال والأنظمة والثقافة والأدب، وتهتم الدراسات الثقافية المقارنة، التي عادة ما تركز على كيفية تكوين الظاهرة أو النص أكثر من اهتمامها بالمحتوى أو الموضوع ، بالجوانب التطبيقية إلى جانب المنطلقات والمنهجية، ومما لا شك فيه أن اعتماد الدراسات الثقافية المقارنة على المقاربات التجريبية المنهجية واهتمامها بالسياق بمختلف مكوناته البرجماتية والأيديولوجية

---

[1]– حسين عبد الحميد أحمد رشوان، الثقافة، دراسة في علم الاجتماع الثقافي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2006، ص 10.

[2]– مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت، جيل التحرر والتواصل والأعراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص 182.

والسياسية والثقافية تفرضها في الواقع الرغبة في التركيز على آليات إنتاج النص أكثر من العناية بشكله أو محتواه، كما أن ذلك الاهتمام يتطابق بالطبع مع تراجع المناهج النقدية التي كانت ترتكز على البنيوية"[1].

ومما سبق نستطيع أن نخلص إلى أنّ **دراسات النقد الثقافي** هي دراسة للأدب في مختلف سياقاته، خاصة منها السياق السياسي والاجتماعي، وفي علاقة الأدب بالفنون الأخرى ووسائل الإعلام والاتصال، كالصحف والمجلات والأفلام والتلفزيون، كما أنّها تدرس العلاقات الداخلية بين النصوص ووسائل الاتصال والإشارات الأخرى، البصرية والشفوية، الفنية والشعبية، ويتم النظر أيضا في العلاقات بين المؤسسات الاجتماعية مثل المجموعات الإعلامية الدولية، وتقنيات صناعة الثقافة كالطباعة والأفلام والفيديو كليب، ومختلف الأشكال الثقافية كالرواية والقصة والقصائد الشعرية والمسلسلات التلفزيونية.

وهنا يأتي **النقد الثقافي** كي يكشف زيف وفرضيات وأسس ومسلمات كل تلك الفنون والعلوم، ويبرز جماليتها ويبين كل أشكال الهيمنة، فتغدو الثقافة عنده نظاما دلاليا يساهم في تكوين معرفتنا و طرق تفكيرنا وتبلور نموذجنا الإدراكي، بل حتى الكيفية التي بها تتشكل أحاسيسنا ومشاعرنا وعواطفنا، ونتيجة لكل التحولات التي حصلت في العلوم الإنسانية (اللسانيات والاجتماع والأنثروبولوجيا..) دعا عبد الله الغذامي إلى إعلان موت (النقد الأدبي) وإحياء (النقد الثقافي) هادفا إلى تحويل **الرؤية النقدية** من كونها رؤية وأداة لقراءة جمالية الأدب إلى رؤية تكشف **عيوب الإنسان الثقافية**، وتبرز عيوب خطاباتها وأسسها، فالنقد الثقافي برأيه يكشف: "العيوب النفسية المختبئة تحت عبادة الجمالي"[2].

---

[1]– مجموعة مؤلفين، تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر– مؤتمر النقد الدولي الحادي عشر– 2006، عالم الكتب الحديث، البرموك، ط1، 2008، ص 947–948.

[2]– عبد الله الغذامي، الثقافة التلفزيونية بسقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2006، ص23–24.

وانطلاقا من معنى هذه الدراسات الثقافية، ومن هدف **النقد الثقافي** نجد أن المسيري عرف هذه الممارسة والمقاربة المعرفية والنقدية في عدّة أعمال من أعماله، فهو كغيره من منظري هذا الصرخ المعرفي وجه نقدا مبكرا للماركسية مثلما فعل إدوارد سعيد وهومي بابا، وقد وقف على المهمش في الثقافة، إذ نجد من أعماله ما يختص بالفن الحديث والفنون التشكيلية والفيديو كليب وآثره في المجتمع بالإضافة إلى دراسة الجنس والاستهلاكية، والتكلم عن الإعلام والافتتاح عن الحضارات، ودراسة بعض الأفلام، **والتنوع الثقافي**، والوقوف عند مشكل **تعدد الهويات**، هذا على غير الدراسات والكتابات التي كتبها، والتي يعتبر مضمونها يندرج ضمن **أفكار النقد الثقافي**، كل ذلك بواسطة استعمال مصطلحات وإبداع مفاهيم اشتهرت بها دراسات النقد الثقافي.

3/ أهم مصطلحات النقد الثقافي:

من المسلم به أنّ أيّ منهج معرفي، وأيّ ممارسة ثقافية إلاّ ومن ورائها هدف وغاية، وأنّ من أسس تواجده وتكونه استعماله لمفاهيم/مصطلحات خاصة، سواء أخذها من مجالات معرفية أخرى وعمل على إحيائها وتطويرها وإكسابها صبغة تتماشى وحقله، أو أنّه عمل على ابتكار وإبداع مفاهيم/مصطلحات جديدة، فهذا كله نجده في النشاط النقدي الثقافي.

وما يهمنا في هذا البحث، المصطلحات التي وجدت في مختلف أعمال المسيري، سواء الموسوعية منها أو الأكاديمية، أو تلك التي كتبت في شكل مقالات وبحوث مستقلة، فمن الأول نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" وهو في جزئين، وكتاب "العلمانية تحت المجهر" الذي كتبه بالاشتراك مع عزيز العظمة، وكتاب "الحداثة وما بعد الحداثة" الذي ألفه بالاشتراك أيضا مع فتحي التريكي.

وثانيا من المقالات نجد على سبيل المثال ما كتبه عن الفيديو كليب 'كليبات نانسي عجرم، وروبي)، وعن بعض الأفلام العربية والغربية وأفلام الأطفال كتوم وجيري مثلا، هذا

بالإضافة إلى ميوله إلى السينما والفنون التشكيلية، والإشهارات والسيرة الشعبية، والأهم من ذلك التطرق إلى مفهوم الجماعات الوظيفية، وبالتالي تشكل مفهوم الهوية وتبلور التنوع الثقافي وتعدده، ضف إلى التهميش والتحيز، وقد عمل في هذه المباحث على كشف زيفها وتحيزاتها وأيديولوجيتها المعرفية، من خلال الإحاطة الكاملة بجميع سياقاتها وظروف تواجدها، وهنا برزت عدّة مصطلحات قام بتوظيفها في دراساته المختلفة عمل على كشفها حينا وعلى تطويرها أحيانا أخرى، وأغلبها متداول مشهور في النقد الثقافي.

فمصطلحات من قبيل الامبريالية والأيديولوجية والتحيز، والاستهلاكية والعلمانية، والحداثة وما بعد الحداثة والتمركز حول الأنثى هي مصطلحات اشتهر بها النقد الثقافي، سواء استعارها من حقول معرفية أخرى، أو أنّه عمل على إبداعها وابتكارها. كما أنّ هذه المصطلحات لها حظ وفير في كتابات المسيري ودراساته.

1-الإمبريالية :

يعتبر المسيري: "الإمبريالية قمة تطور الحركة الرأسمالية، إذ نجد السيطرة وجل أنواع الاحتكار سمتها المميزة، والإمبريالية من المصطلحات التي وجدت وترعرعت في الرؤية الرأسمالية، لذلك فهي حسب لينين الشكل الأقصى للرأسمالية، وهي تدل على نظام الهيمنة الذي يسود كل علاقة تربط بين أمة وأخرى أو بين أمة وأمم أخرى، وهي من ثم مذهب سياسي فكره وعقيدته الغزو الثقافي والأيديولوجي، وأما وسيلته فهي السيطرة الاقتصادية والاحتكار المالي"[1].

فالإمبريالية هي جوهر الرؤية الغربية الحديثة للعالم، فالاستراتيجية الغربية الإمبريالية التي وضعت في القرن التاسع عشر والتي سع من خلالها العالم الغربي إلى صيغة تمكنه

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 42.

من الدخول في علاقة لا تتسم بالندية مع بقية العالم، تهدف إلى تحويل هذا العالم الأخير إلى مادة استعمالية توظف لمصلحة الغرب طبعا.

إذن "وُلدت الإمبريالية من رحم الاستعمار، إذ عملت معه على تحديث جزئي أو مركب للمجتمع العربي، ممثلا في مؤسسات حديثة من الناحية الصورية، وتقليدية في العمق، وإلى توظيف نخب محلية مستغربة وملحقة وتابعة، وهذا ما جعل عملية التحديث الكامنة في المجتمع العربي هجينة، أي أنّها بمثابة مزيج وخليط من عناصر تقليدية، وأخرى عصرية"[1].

فالغرب من خلال هذا المصطلح **(الإمبريالية)** حقق تقدمه المادي، لأنّه من المفاهيم المحورية حسب رؤية المسيري في الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة: "الإيمان الكامل باقتصاديات السوق الحر، الذي تتحكم فيها قوانين العرض والطلب المنفصلة عن القيمة وعن أي غائية إنسانية، وهذا ما يسميه الليبرالية الاقتصادية"[2]. وهذا ما جعل الإنتاج يتحول في نظر الغرب من وسيلة إلى غاية، إنتاج بيده كم هائل من السلع يتطلب أسواقا وهي بدورها تتطلب توسعا رأسماليا صناعيا ثم توسعا رأسماليا امبرياليا يسعى إلى تسخير العالم بأسره لخدمة الآلة الصناعية في الغرب، وبالتالي تحقيق اكتفائها المادي.

وبما أنّ الغرب يفكر ماديا، ولا ينظر إلاّ إلى مصلحته الشخصية واكتفائه الذاتي، وبسبب طغيان انتاجه وكثرة سلعه، ما جعله يفكر في تسويقها، بعد كسادها في أرضه، هنا بدأ يفكر التسويق خارج حدوده، فالإمبريالية ترتطم بحدود المكان، فهي في نهاية الأمر تمدد جغرافي، يصل منتهاه بالاستيلاء على كل أسواق العالم كما حدث مع بداية القرن العشرين، وجعل الحضارة الغربية تشهد حربين عالميتين مختلفتين أبادت شعوب واستعبدت قارات، وحولتها إلى سوق لسلعها وإنتاجها، ففي ظل "الإمبريالية تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات

[1] – المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص43.

[2] – نفسه، الصفحة نفسها.

إنتاج، وتصريف أهم السلع، مما يتيح لها تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشراء المواد الأولية الصلبة بأسعار متدنية وبيع السلع الجاهزة بأسعار عالية، وفي يد القوة المالية تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة"[1].

ولكي يحقق الغرب **إمبرياليته** راح يوظف جميع الوسائل التي تخدم ذلك، والتي نستطيع تلخيصها في قضية **مفهوم الاستعمار**، مع أخذ مفهوم الاستعمار بمفهومه الواسع والشامل، المباشر والغير مباشر، ابتداء من الاستعمار الجغرافي، فقد استعمَر الغرب العالم العربي وجزء كبير من العالم الاسلامي، وجزء كبير من افريقيا، والفيتنام، وغير ذلك كثير، بل حتى ما حدث من قيام استعماري استيطاني في أمريكة الشمالية في القرن السابع عشر بإبادة السكان الأصليين، في الحقيقة كل ذلك يعد شكلا من أشكال الامبريالية الغربية، وبالإضافة إلى الاستعمار الجغرافي نجد الاستعمار الاقتصادي والسياسي، وانتهاء **بالاستعمار الثقافي**.. بل يعتبر هذا الأخير أي الاستعمار الثقافي عامل مهم في **انتشار الإمبريالية**، باعتباره عامل يهدد الطريق لجميع طرق الاستعمار الأخرى.

ولعل أهم كتاب يبين هذا، هو كتاب "الثقافة والإمبريالية" لصاحبه إدوارد سعيد، والذي التقى به المسيري أثناء دراسته في أمريكا، وإذا كان صاحب كتاب "الثقافة والإمبريالية" يرجع سبب انتشار **الإمبريالية** أولا إلى مسألة الثقافة، فإنّ المسيري لا يهمل هذه النقطة، ويسير على نفس طريقة إدوارد سعيد، ويرى أنّ: "الثقافة هي النظارة الملونة التي يرى أفراد المجتمع العالم من خلالها، وهي وعاء هويته ومصدر تماسكه، علاوة على كل هذا تعبر ثقافة المجتمع عن نفسها من خلال منتجاته الحضارية المختلفة، سواء كان الطعام أم الدواء أم الغناء والرقص أما الإنتاج"[2]، وبهذا يتم استيعابه في النظام العالمي الجديد الذي يشمل كل المناطق الجغرافية، "ولذا لا بد أن يحطم الاستعمار البنية الثقافية للبلاد التي يحتلها،

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص44.

[2]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 179.

فتحطيم الثقافة جزء أساسي من محاولة تحويل العالم إلى سوق عالمية"[1]، وإن تحقق ذلك فإنّه يسهل غزو العالم ببساطة دون اللجوء إلى قوة عسكرية أو جيوش.

فمصطلح **الامبريالية** عند المسيري لا يعد ظاهرة سياسية وإنما هو مقولة تحليلية لمعظم الظواهر الغربية، بها يحطم الغرب المتقدم دول العالم الأخرى المتخلفة، فيهدم مؤسساتها الاجتماعية والثقافية وينهب ثرواتها، وهذا هو المفهوم السائد عند رواد النقد الثقافي، فمن خلاله يكشف المسيري تحيزات الغرب كما كشف النقد القافي المركزية الغربية.

2-الأيديولوجية:

مصطلح الأيديولوجية، من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الأيديولوجية، المفهوم الخاص والمفهوم الشامل، فالأيديولوجية بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك، أما الأيديولوجية بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع[2].

ويقترب مفهوم **الأيديولوجية** من مفهوم **التحيز** الذي اشتهر به المسيري، والذي فضله عليه، كما أنّه يقترب من مفهوم **المركزية**، فإيديولوجية عمل ما في الحقيقة ما هي إلا إثبات لمركزية مجتمع صاحب هذا العمل، أو هي بلغة المسيري إبراز لتحيز المجتمعات الغربية، وبهذا أُشتهرت مؤلفات تحمل هذه المفاهيم، فعلى سبيل المثال لا الحصر كتابي عبد الله العروي الموسوم بـ"الأيديولوجية العربية المعاصرة"، ولعل أهم كتاب تطرق لمفهوم الأيديولوجية، هو كتاب هذا المفكر الأخير عبد الله العروي والذي يحمل عنوان "مفهوم الأيديولوجيا"، وكتاب عبد الله إبراهيم "الإيديولوجية الغربية".

---

[1]- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق ، ص 180.

[2]- المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط3، 2010، ص 302.

ويفضل العروي أن يسميها **(الأدلوجة)**، وهو يرى أنّه من المفاهيم التي كثر فيها الخلط والتداخل، وبالتالي يقر بأنّ عدم وضوح المفاهيم خطر كبير على استقامة الفكر، لذا حاول إيجاد قاعدة لاستعمال مفهوم الأدلوجة، وهي ملخصة في خاتمة كتابه:[1]

إذ يقول: "إننا أظهرنا أن مفهوم الأدلوجة:

- أولا: مفهوم مشكل. يجب إذن استعمال بحذر، بل يتحتم الاستغناء عنه في أكثر الحالات، بعكس ما يقع عندنا حاليا.
- ثانيا: مفهوم غير بريء، يحمل في طياته اختيارات فكرية يجب الوعي بها لكي يتناقض صريح الكلام مع مدلوله الضمني.
- ثالثا: مفهوم قد يصلح أداة للتحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي، لكن بعد عملية فرز وتجريد لكي يبقى كل باحث وفياً لمنهج المادة التي يبحث فيها.

وبهذا يختتم العروي توضيحه لمفهوم **الأيديولوجيا**، ويوضح مرة أخرى على **زيف المفاهيم** وطريقة إدراكها قائلا: "إنّ وضوح المفاهيم المستعملة لا يوصل بالضرورة إلى إدراك الواقع، لكن على الأقل تخلص الباحث من التساؤلات الزائفة"[2].

وإننا نجد نفس الفهم **لمفهوم الأيديولوجيا** عند المسيري، فهو يصر دائما على الفكرة الأولى والثانية اللتان وضعهما العروي، فصاحبنا دائما كعادته يستعمل المفاهيم بحذر، ويعمل جاهدا على إدراكها وطريقة تبلورها ومن ثمة كشف زيفها، فإذا تم له ذلك استعملها كنموذج للإدراك، وأداة للتحليل، كما عبر عن هذه الفكرة، وهي الثالثة عند العروي، وبهذا قد تجاوزا مفهوم الأيديولوجيا السائد في الغرب، وهو تعريف ماركس، "ومفهوم ماركس للأيديولوجيا ظل دائماً المثال المهيمن في الغرب، وهو الأنموذج الذي استجاب بقية المفكرين...، ويرى بول ريكور أن الطريق الذي سلكته أعمال ماركس المبكرة كان يتجه

[1]– عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط7، 2003، ص127.
[2]– نفسه، ص129.

تشخيص (الواقعي). تقرير طبيعة الواقع يؤثر في مفهوم الأيديولوجيا، لأن ماركس يعرّف الأيديولوجيا في النهاية بأنّها ما ليس واقعاً، فالتقابل عند ماركس حاصل بين الأيديولوجيا والواقع، وليس كما هو الحال في الماركسية المتأخرة بين الأيديولوجيا والعلم. ويزعم ريكور بأن كتاب الأيديولوجيا الألمانية يمثل ذروة التقدم الذي أحرزه ماركس في هذا الموضوع"[1].

في جدلية الأيديولوجيا واليوتوبيا يحدّد ريكور هذين المفهومين: "إن كانت الأيديولوجيا هي المخيلة بوصفها صورة، فإن اليوتوبيا هي المخيلة كقصة. بمعنى ما تُكَررُ الأيديولوجيا ما هو موجود من خلال تبريره، لذلك فإنّها تقدم صورة...لما هو موجود. اليوتوبيا من جانب آخر تمتلك المقدرة القصصية على إعادة وصف الحياة، ويستند ريكور على كانط ليقول بأن المقارنة بين الصورة والقصة يمكن أن توصف بأنّها مقارنة بين المخيلة التي تعيد الإنتاج وتلك التي تنتج"[2].

هكذا يتقارب تحديد المسيري لمفهوم الأيديولوجيا من خلال معرفة الأسس المعرفية التي قام عليها هذا المفهوم، وكيف تطور مع المفكرين الغربيين، بدءًا من ماركس مرورا بماكس فيبر ومانهايم، ومفكري مدرسة فرانكفورت، خاصة هابرماس، تماما مثلما فعل بول ريكور وألتوسير وغرامشي.

---

[1]– أنظر جورج تيلور، مقدمة المحرر، من كتاب: بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص8.

[2]– نفسه، ص27.

3-التحيز:

في العالم الغربي يبرز الوعي بالتحيّز جليا في النزاع الاشتراكي الرأسمالي. فكثيرا ما يشير النقاد الاشتراكيون إلى جوانب التحيّز في الثقافة الرأسمالية انطلاقا من تحليلهم الطبقي المادي للثقافة.

ويعرف الناقد الماركسي (جورج لوكاتش) التحيّز من وجهة نظر ماركسية، على أنه (كَبت)، أي رؤية تفرضها الرأسمالية على المعرفة فتكبت ما بين فروعها من علاقات، أي تحول دون التواصل بين تلك الفروع.[1] يُقصد بالتحيّز في الدراسات الثقافية، ذلك الارتباط الوثيق بين ما تنتجه ثقافة ما وبين خصائصها المميّزة لها، وكذا ارتباط الثقافة وما تنتجه بالظروف الزمكانية المؤثرة في تشكلها، في حقبة تاريخية معينة. وهو ما يجعل محاولة فهم تلك الثقافة أمرا صعبا، إذ من الضروري إدراك درجة وعي تلك الثقافة بجوانب تحيّزها لخواصها وظروفها الزمنية والمكانية.

أما الناقد الأمريكي (فريديرك جيمسون) فقد عرّف التحيّز في مقال له حول: "الحداثة وأنواع الإنتاج" من وجهة نظر الهرمينوطيقيين (التأويليين)، على نحو ما رأى به الفيلسوف الألماني: "هانز جورج غادامير" في كتابه: "الحقيقة والمنهج". فيحدد (جيمسون) التحيّز بأن جعله مجموع "العادات الطبقية وأنماط التفكير الأيديولوجي الكامنة في وضعنا الإجتماعي والتاريخي المتحقق"[2].

[1]- أنظر: سعد البازغي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص،104.

[2]- نفسه، الصفحة نفسها.

وهو ما يعني أن الظواهر الإنسانية والثقافية يحكمها مبدأ الصيرورة والتغير، فهي غير مستقرة على حال، بحكم خضوعها للعرف الاجتماعي والظروف التاريخية السائدة، وهو ما يجعل محاولة فهمها وتحليلها والحكم عليها، من خلال ما ساد سابقا من مفاهيم (تحيّزاً)[1].

ردّ الناقد الهندي (إعجاز محمد) على تحديد (جيمسون) للتحيّز، وذلك من خلال وجهة نظر الخطاب ما بعد الاستعماري[2]، بأن وقفته إزّاء الثقافات الأخرى لم يخل من التحيّز، وهو ما يعني وجود خلل في فهم التحيّز الثقافي حسب الناقد الهندي (إعجاز محمد)، الذي أعاد سبب قصور نظرة (جيمسون) إلى الثقافات الأخرى، إلى عدم إدراكه للفروق المعرفية الكامنة في السياقات الحضارية، وما تحتويه من حقول معرفية مختلفة ومفاهيم ومناهج[3].

ولكن يعد المسيري من رواد دراسة ظاهرة التحيّز، حيث تناول بالدراسة عدّة مفاهيم متداولة مثل: الديمقراطية، العلمانية، العالمية، الأيديولوجية، التنوير، عصر النهضة ومعاداة السامية.. ليخلص فيما بعد إلى تحديد نوعين من التحيّز:

وهو التحيّز الناجم عن ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثمَّ قصوره عن الإخبار عن مدلوله، إن نُقل إلى سياق حضاري جديد[4].

ولفهم هذا النوع من التحيّز، يضرب (المسيري) مثالا بالأسرة على أنّها (دال)، يحيل مدلوله في السياق الحضاري العربي إلى ذاك التكوين الإنساني ذي الروابط التراحمية الروحية، وفيه يهتم الوالدان بالأبناء إلى سن متقدم، وهو بذلك يختلف جذريا عن مدلوله في السياق الحضاري الغربي، أين لا يعدو الدال (أسرة) كونه تعاقدا تنتهي فيه صلة الآباء

---

[1]– وهو تحيّز يأتي من وجهة نظر القارئ الناظر إلى ثقافة أخرى من موقع ثقافته، أو من خلال مصالحه الخاصة.

[2]– وهو الخطاب الذي يهتم، بالدرجة الأولى، بالبحث عن الفوارق الحضارية والتصورات الماقبلية في قراءة الثقافات الأخرى.

[3]– أنظر: سعد البازغي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص104.

[4]– المسيري، هاتان تفاحتان حمروان: دراسة في التحيز، مرجع سابق، ص168.

بأبنائهم في سن مبكرة. فمكمن التحيّز في هذا هو، استخدام نفس الدال لمدلولين مختلفين تماما[1].

وهو التحيّز الناجم عن ادّعاء المركزية (محورية العالم)... فواضع هذا المصطلح مخول له تحميل الدوال ما يراه مناسبا من مدلولات، بغية فرض احترام العالم له. كما من شأنه تضخيم منجزات كان طرفا فيها، أو تبنى أخرى أوهم بإنجازها. ويقصد (المسيري) بالمركزية: تلك السلطة التي هيمن بها الغرب وتحديدا أوروبا –في نظرهم– على بقية الثقافات[2].

ويعتبر المسيري أنّ **قضية التحيز عن المنهج والمصطلح** هي إشكالية تواجه أيّ دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدّة، فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة[3]، كما يبين أنَّ ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأنَّ المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تماما، بل ويرون أنّها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقا كثيرا من النتائج، وهذا ما نطلق عليه اصطلاح التحيز[4]، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تواجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيغة بالمنهج لدرجة يصعب معه التخلص منها[5].

فتعريف التحيز عند المسيري يقترب من عدة مفاهيم ومصطلحات كالأيديولوجية والنموذج والرؤية، إذ يقول: "ما نود أن نقوله هنا هو أنّ كل شيء، كل واقعة وحركة، لها

---

[1]– أنظر: سعد البازغي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، مصدر سابق، ص 106.

[2]– نفسه، الصفحة نفسها.

[3]– المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص3.

[4]– نفسه، ص5.

[5]– نفسه، الصفحة نفسها.

بُعد ثقافي، وتعبر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية"[1]. وهذا الفهم الاصطلاحي قريب من المعنى اللغوي كما قال المسيري، فالتحيز لغويا هو الانضمام والموافقة في الرأي[2].

يقر المسيري بأنَّ التحيز حتمي، مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه **مركزية، ويهمش الباقي...**[3]، والتحيز في نظره لصيق باللغة الإنسانية نفسها، كل هذا يعني في واقع الأمر، أنّ التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل هو حتمية التفرد والاختيار الانساني، ومستحيل أن تكون شعبا واحدا، والتحيز لا يعني بالضرورة التنافر ونفي الأخر، إذ إنّ إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائمة...[4]، **والتحيز أنواع** نلخصها مع المسيري في التحيزات التالية:[5]

1- التحيز للحق والحقيقة، وهذا هو الالتزام.

2- التحيز للباطل وهو أشكال:

- تحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة.
- تحيز للقوة، فإن كان الإنسان منتصرا فإنّه يفرض إرادته، أما إذا انهزم فإنّه يتحول إلى واقعي (براغماتي).
- تحيز للسلطان، فهو تحيز يعبر عن (التخلي الكامل عن ذاتية الإنسان وعن اختياراته الحرة.

3- وهناك تحيز واع واضح، وآخر غير واعٍ كامن، فالواعي من يختار عقيدة بعينها (ايديولوجية) ثم ينظر للعالم من خلالها. التحيز غير الواعي: فهو أن يستبطن الإنسان

---

[1]- المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص16.

[2]- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ج1 و2، دار الدعوة، القاهرة، ط2، 1972 كلمة حاز، ص188.

[3]- المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص18.

[4]- نفسه، ص19-20.

[5]- نفسه، ص21-22.

منظومة معرفية بكل أولوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيا بذلك.

ويمكن **تصنيف التحيز** من ناحية حدّته، فيكون حاداً واضحاً، كما هو الحال في الأدب الواقعي الاشتراكي السوفياتي حيث كانت الطبقة العاملة تحقق دائما الانتصار.. وتختلف درجة التحيز من ميدان لآخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة.. وهناك تحيز داخل التحيز إذ يظهر في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث..[1].

ويرى المسيري: "أنّ من أهم التحيزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارات السابقة ما نسميه (تحيز واقعنا المادي ضدنا)، فالاستعمار الغربي قد دخل بلادنا وهدم مدننا القديمة بتخطيطها الذي يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدنًا تعبر عن منظومته القيمية، مثل السرعة والكفاءة والتنافس.. وبهذه الطريقة كشف المسيري أشكال تحيزات النموذج الحضاري الغربي، بدءاً من الأمور الجزئية، من حضور مشاهدة مسرحية لشكسبير، أو ارتداء لباس معين كربطة العنق، أو نوع الأثاث في المنزل، مرورا بالبيئة الثقافية، وبالضبط نوع رسائل الماجستير والدكتوراه، فكل الأمثلة السابقة تثبت هيمنة النموذج الحضاري الغربي على تراثنا[2].

ويرجع السبب في ذلك حسب المسيري: "ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته، ونتيجة لانتصارات الاستعمار الغربي، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات النهضوية في العالم الثالث، بما في ذلك العالم الاسلامي[3]، ونتيجة لهذا الوضع، تحيز المثقفون العرب للتراث الغربي وأهملوا تراثهم، بل وأهملوا التراث العالمي

[1]– المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص23–24.

[2]– نفسه، ص 25 وما بعدها.

[3]– نفسه، ص34.

ذاته، فمن منا يهتم حقاً باليابان والصين، ومن منا يدرس السواحيلية لغة معظم سكان افريقيا الشرقية[1].

4-الحداثة:

الحداثة هي ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية (1789)، وعند التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى النظام الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب، والمجالس الممثلة للشعب، وهي تعتمد على الليبرالية كنظام اقتصادي، ومن مبادئها المساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي، وكذا إلزامية التعليم للأطفال، وتعمل على الانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتناحرة والمذاهب المتعصبة إلى المواطن الحر، لا ابن الطائفة أو الدين، فغرضها الأساسي تذويب الطوائف والأديان في قالب مدني علماني واحد لا تميز فيه على أساس عرقي أو ديني أو مذهبي أو عملي، وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

تشير **الحداثة** إلى عدد من الحقب التاريخية، حيث يؤرخ البعض لها، ابتداء من عصر التنوير أي منتصف القرن الثامن عشر، وهذا بسبب ظهور **العقلائية** والتجريبية، في حين أن هناك أفرادا آخرين يستخدمون الحداثة للإشارة إلى المتغيرات التي أحدثها التصنيع، وفي هذا الصدد، تتسم الحداثة بالانتقال من الحياة الريفية إلى الحياة المدنية[2].

فالحداثة ظاهرة خاصة بحقبة تاريخية معينة ، ظهرت في الغرب ، ثم انتشرت إلى سائر أنحاء العالم، من أهم ملامح وجودها وانتشارها الاهتمام بالصناعة والآلات وتطور المواصلات، أي تطور النظام الاقتصادي والتجاري، في ظل تطور سياسي معروف ديمقراطي خاضع لسلطة الشعب وحريتها في التعبير.

---

[1]- المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص37.

[2]- أنابي موني وبيتسيإيفانز (تحرير)، العولمة المفاهيم الأساسية، تر: آسيا دسوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 123.

ويطلق المسيري عن الحداثة المادية أو الحداثة المنفصلة عن القيمة مصطلح الحداثة الداروينية حيث تستند غلى رؤية محددة للإنسان وهي رؤية معرفية فلسفية متكاملة. تتميز بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية، مع أخذ مفهوم التقنية كما أوضحه هيدغر، فهي عنده "ليست مجرد تطبيق للعلم عبر إرادة الإنسان بل هي ما يحدد للعلم نمط معرفته المطلوب"[1].

عقل الحداثة عقل أداتي كما يقول المسيري مرارا، لأنّ المعرفة الحداثية معرفة تقنية بمعنى أنّها إضفاء للطابع التقني على العالم، وهي إضفاء للطابع التقني على الثقافة ككل[2]، وما يلاحظ على زمن الحداثة أنّه زمن يتجه نحو المستقبل لذلك نجد القاموس الذي ينتمي إلى عصر الحداثة تطغى عليه مصطلحات التقدم والتحرر والأزمة، "فعصر الحداثة هو العصر الذي يختل فيه التوازن بين الماضي والمستقبل، فهو العصر الذي يحيا بدلالة المستقبل، وينفتح على الجديد الآتي، وبالتالي لم يعد يستمد معياريته من ذاته وذلك عبر تحقيق قطيعة جذرية مع التراث والتقليد"[3].

كما أنّ فكر الحداثة وثقافة الحداثة يتميزان بإيلاء الإنسان قيمة مركزية نظرية وعملية، ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات، وتم إرجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر أو الكوجيتو[4].

تلك هي أغلب دلالات **مفهوم الحداثة** وميزات فكرها وعصرها التي انتشرت واكتسحت بشكل رهيب جل المنظومات المعرفية، وما يلاحظ في مسألة الحداثة أنّ أغلب الانشغالات الفكرية بها تعود إلى الفلسفة الألمانية بوجه كبير، فقد اهتمت من خلال ممثليها الكبار منذ كانط وهيجل ونيتشه وفيبر وهيدغر وهابرماس في مسألة الحداثة، إلى جانب

---

[1]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص8.

[2]- نفسه، ص9.

[3]- نفسه، ص12.

[4]- نفسه، ص13.

مفكرين غربيين آخرين أمثال فوكو وبارت.. وكل هذه الجذور والأسس نجدها مبثوثة في تفكيك المسيري للمصطلح ومحاولة إدراكه.

5- ما بعد الحداثة:

بعد سقوط الفلسفة البنيوية ظهر ما يعرف الآن بفلسفات ما بعد الحداثة، فالمشروع الغربي انتقل تدريجيا من مرحلة التحديث إلى مرحلة الحداثة إلى أن وصل إلى أن وصل إلى مرحلة ما بعد الحداثة، فمشروع ما بعد الحداثة والمشروع النهائي للحداثة والذي يعمل على نقص وهدم أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية والقضاء على خرافة الميتافيزيقا.

ويرى **فلاسفة ما بعد الحداثة** أنّ اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة، وإنّما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي، وما بعد الحداثة هو عالم ضرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية، وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمرا نهائيا طبيعيا وتعبيرا عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغير الكامل والدائم[1].

أي أنّ **ما بعد الحداثة** ما هي إلا تعميق لمسار الحداثة، لأنّ هذا المصطلح في الحقيقة مخادع إذ يوحي بأنّ الغرب المتقدم قد قطع ما بعد الحداثة، وتركها وهو الأن في مرحلة ما بعد الحداثة[2]، فهذا **المصطلح** هو التيار الذي يطغى عليه بقوة مفهوم قوى للمابعدية، فهو تيار ينتقد الحداثة من منطق أكثر جذرية، محققا قطيعة فكرية كاملة مع

[1]- المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص326.

[2]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص61.

الحداثة، وداعيا إلى تجاوزها بالمرة، وهذا هو سر قوة الشق الأول من المصطلح (مابعد)-الحداثة"[1].

6-العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

ميز المسيري بين مصطلحي "العلمانية الجزئية" و"العلمانية الشاملة"، وذلك في كتاب مستقل يحمل العنوان نفسه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" في جزئين حيث يرى أنّ العلمانية الجزئية متمركزة حول الإنسان، أما العلمانية الشاملة فإنّها متمركزة حول المادة. وقد ألف كتاب: "العلمانية تحت المجهر"، بالاشتراك مع عزيز العظمة، إذ يرون أنّها من أهم المصطلحات في الخطاب التحليلي الاجتماعي والسياسي والفلسفي في الشرق والغرب.

ويرى المسيري أنّ: "جون هوليوك هو أول من سك **المصطلح بمعناه الحديث**، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي... فعرف العلمانية بأنّها: (الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض)"[2]، وهذا التعريف حسب المسيري هو الذي ساهم في تعميق مشكلة العلمانيتين التي أوجزها المسيري فيما يلي:[3]

أ- **إشكالية العلمانيتين**، أي شيوع تعريف العلمانية باعتبارها "فصل الدين عن الدولة"، وهو ما سطَّح القضية تماما وقلص نطاقها.

ب- تصوّر أن **العلمانية** "مجموعة أفكار وممارسات واضحة" الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنيوية.

---

[1]- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص62.

[2]- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005، ص54.

[3]- نفسه، ص15-16.

ج- تَصوُّر **العلمانية** باعتبارها "فكرة ثابتة، لا متتاليةً آخذة في التحقق"، **فالعلمانية** لها تاريخ، الأمر الذي يعني أنّ الدارسين -كلاً حسب لحظته الزمنية- درسوا ما هو قائم وحسب دون أن يدرسوا حلقاته المتتالية.

د- أخفق علم الاجتماع الغربي في تطوير **نموذج مركب وشامل للعلمانية**، الأمر الذي أدى إلى **تَعدُّد المصطلحات** التي تصف جوانب وتجليات مختلفة لنفس الظاهرة، والافتقار إلى وضوح الرؤية العامة العريضة والعجز عن تحديد البؤرة المحددة.

هـ- استقر معنى مصطلح "**علمانية**" في الغرب في الستينيات، إذ ظن الجميع أن معناه قد تحدد واستقر، ولكن في الآونة الأخيرة بدأت تظهر بعض الدراسات التي تتناول هذا الموضوع من منظور جديد، زادت المصطلح إبهاما.

و-حدثت مراجعة للمصطلح في العالم العربي، وهو ما أدى إلى التصالح بين القوميين العلمانيين والإيمانيين.

بعد الإحاطة التامة بكل تلك الأسباب، وإدراك عمقها وكيفية تبلورها يتمكن المسيري من وضع **تعريف للعلمانية** تحت ظل تقسيم مهم، وهو ما اصطلح عليه **بالعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، إذ يرى أنّهما طرفان في متصل واحد أو دائرتان تحتوي الواحدة الأخرى[1]. ولكنه يتناول المصطلحين كلاً على حدة، كما لو كانا مستقلّين استقلالا كاملا الواحد عن الآخر[2]:

أ- **العلمانية الجزئية:** ويرى أنّها رؤية جزئية للواقع (براغماتية/إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثَمَّ لا تتسم بالشمول. وتهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهوما يعبر عن بعبارة "فصل الدين عن

[1]- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص219-220.

[2]- نفسه، ص220.

الدولة". ومثل هذه **الرؤية الجزئية** تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنّها لا تنكر بالضرورة وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنّها رؤية محدِّدة للإنسان، فهي قد تراه إنسانا طبيعيا/ماديا في بعض جوانب حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، ولكنها تلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. وفيما يتصل بثنائية الوجود الإنساني ومقدرة الإنسان على التجاوز، لا تسقط العلمانية الجزئية في الواحدية الطبيعية/المادية، بل تترك للإنسان حيزَه الإنسانيَّ يتحرك فيه (إن شاء).

ب- **العلمانية الشاملة: رؤية شاملة** للعالم ذاتُ بُعد معرفي (كلي/نهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والما ورائيات (الميتافيزيقة) بكل مجالات الحياة. وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له (فالعلمانية الشاملة وحدة وجود مادية)، وأن العالم بأسره مكوّن أساساً من مادة واحدة، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة –بحسب هذه الرؤية– تشكل كل من الإنسان والطبيعة. فهي رؤية واحدية طبيعية مادية.

هكذا تجاوز المسيري المفهوم السائد والمشهور الذي عُرف في أواخر القرن التاسع عشر "باعتباره فصل الدين عن الدولة".

7-الاستهلاكية:

يأتي مصطلح الاستهلاكية كما هو معروف مقابل مصطلح التقشف، ولسائل أن يتساءل هنا، ويقول: ما علاقة الاستهلاكية بالنقد الثقافي؟ والجواب عن هذا السؤال الساذج بسيط ، يكمن في أن الاستهلاكية، ونزعتها تساهم في انتشار الامبريالية، وتساعد على

تفسير عدة ظواهر كالعلمانية والحداثة وما بعد الحداثة، والحضارة والتقدم والعالمية، وتفسير هذا المجتمع أو ذاك من خلال النظر إلى ثقافته الاستهلاكية.

يذهب المسيري إلى أنّ: "مع سقوط الاتحاد السوفياتي ومع تحقق توقعات علم الاجتماع الغربي فيما يسمى نظرية الثلاثي convergence theory، أي أنّ المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية بعد نهاية الأيديولوجية ستتبع دينامية مرتبطة تمام الارتباط بالمجتمع الصناعي الاستهلاكي، ولا علاقة لها باي إيديولوجية، وهذا ما أدى إلى ظهور وضرورة الحضارة الاستهلاكية العالمية"[1].

فتحت ظل هذه المرحلة الاستهلاكية التي يعيشها اليوم، جعلت المسيري يفسر الحضارة عموما والثقافة خصوصا، بأنها ليست حضارة شرقية ولا حضارة غربية، بل هي حضارة استهلاكية عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتعبر عن احتياجات الإنسان الاقتصادي والجسماني فقط[2].

وهي حضارة استهلاكية عامية أو شبه عالمية، تجمعها ظاهرة القدرة على الاستهلاك واغتناء السلع وإشباع الرغبات الجسمانية بعيدا كل البعد عن الروح والقيم الإنسانية، فثقافة الاستهلاك هذه تشمل جميع المنتجات الغربية عموما والأمريكية خصوصا، ابتداء من الطعام المشهور "الهامبورغر" وأشربة "كوكا كولا"، وأنواع الألبسة المنتشرة الآن "كالبلوجينز"، وهو قطعة من القماش الأزرق سيتحسن أن يكون ممزقا قليلا، وكل أنواع المنتجات الحضارية المشهورة الآن مثل، موسيقا الديكو، وسلاحف النينجا ورامبو.

وما يميز كل هذا أن الغرب بما أنّه هو المتقدم، ورائد الحضارة، فكل ما ينتجه ويستهلكه إنما دليل على حضارته، وهذا ما جعل العالم الثالث تدخل في الاستهلاك مباشرة،

---

[1]– سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 321.

[2]– نفسه، ص 322.

بل تستهلك بتفاخر وتنافس شديد، أكثر من استهلاك الغرب نفسه، فهي تستهلك وتستهلك بشكل هائل، كل المنتجات الغربية، وكل ما هو رمز للحضارة الغربية، وهذا التضاخم في الاستهلاك جعل المسيري يستنتج أنّ ظاهرة الاستعمار أيّ "استعمار أوطان الآخرين لم يعد بديلا مطروحا! لأنّه أمر كريه لا أخلاقي، يفسد المستعمر أكثر مما يفسد المستعمر"[1].

فالغرب بخبثه أدخل العالم المتخلف في ظاهرة الاستهلاك، وجعله يقتنع بأن معدل الاستهلاك ونسبته العالية هما المؤشر الوحيد على التقدم، وهذا ما جعل المشروع النهضوي العربي الحداثي مثلا، يتحدد بضرورة اللحاق بالغرب، اللحاق بخيره وشره وحلوه ومره ، وكل كبيرة وصغيرة يتميز بها.

ولكن هيهات، فالغرب يوهمنا بكل ذلك، لكن ما يروجه لنا، ويقنعنا على استهلاكه، هو تلك المنتوجات الصغيرة، وتلك الأمور البسيطة.

8-التمركز حول الأنثى:

شاع مؤخرا في وسط الحقل النقدي الثقافي خاصة، والنقد المقارن عامة مصطلح: "فيمينزم feminizm" الذي ترجم إلى "النسوية" أو "النسوائية" أو "الأنثوية"، وعرفت هذه الترجمة بكونها حرفية سطحية، لا تفصح عن أي مفهوم كامن وراء هذا المصطلح، لذلك عمل المسيري على إعادة ترجمته وتفكيكه، عن طريق معرفة واكتشاف وتحديد سياقه العام الأوسع الذي وجد فيه.

وجد مصطلح "النسوية" تحت ظل سياق ما عرف ب "نظرية الحقوق الجديدة"، "فكثير من الحركات التحررية في الغرب في عصر ما بعد الحداثة (عصر سيادة الأشياء وإنكار المركز والمقدرة على التجاوز وسقوط كل الثوابت والكليات في قبضة الصيرورة) تختلف

[1]- سوزان حرفي، الثقافة والمنهج، مرجع سابق، ص 324.

تماما عن الحركات التحررية القديمة التي تصدر عن الرؤية الإنسانية (الهيومانية) المتمركزة حول الإنسان"[1].

ونظرا لشيوع هذه النظرة/الرؤية المتمركزة حول الأنثى في مقابل الثقافة السائدة المتمركزة على المذكر الذي يحكمها، أي أن هيمنة الرجل شملت كافة مناحي الحياة ومجالاتها (الدينية والعائلية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية...)، هذا ما جعل المرأة وخاصة المرأة في عهد الحداثة وما بعد الحداثة تتبنى هذه الرؤية الأيديولوجية وأصبحت تجسدها في حياتها وفكرها.

هذا الفكر الأبوي والأيديولوجية الذكورية اجتاحت كافة كتابات الثقافة الغربية من أوديب في العصر الإغريقي ما قبل الميلاد حتى عصرنا هذا وتجسد في أشهر الأعمال الأدبية وأبطالها، وهو مسار يعزز سمات الذكورة وطرق مشاعرها ويستقصي الاهتمامات الذكورية في حقول مقصورة على المذكر. وبالمقارنة مع هذه المركزية تتسم المرأة بالهامشية والدونية وتعرض على أنّها كمالية ثانوية أو مضاد مقابل لرغبات الرجل ومؤسساته. هذه الأعمال الأدبية بهذه السمات إما أن تغرب الأنثى القارئة أو أن تغريها عن تبني منظور الرجل وقيمه وطرق إدراكه ومشاعره وأفعاله حتى يجندها من حيث لا تدري ضد نفسها[2].

وهكذا ظهرت حركة تبنت هذه الرؤية المتمركزة حول الأنثى عرفت بالدراسات النسوية أو النقد النسوي، التي تعمل على إعادة التعريف بالمادة الأدبية التي أنتجتها المرأة، وكيف وضعت بصمة الأنثى فيها، وتهتم باكتشاف الموروث النسوي/الأنثوي، ضف إلى محاولة إرساء تجربة المرأة في المجالات المختلفة، ومحاولة تحديد سمات لغة الأنثى وقد انتشر هذا في الغرب أولا، ثم انتقلت إلى العالم العربي، فظهرت دراسات وركب هذا الحقل النقدي مثقفون، ولعل أهم دراسة عربية تذكر ما قام به الغذامي في مشروعه الذي وسمه بمشروع

[1]– المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول ، مصدر سابق، ص 321.

[2]– البازعي والرويلي، دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص330.

(المرأة واللغة) حيث أصدر منه جزأين الأول يحمل عنوان: "المرأة واللغة" والثاني جاء تحت عنوان: "ثقافة الوهم"[1]

[1]– أنظر عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3، 2006، وكذلك كتابه الثاني: ثقافة الوهم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2006، وفي هذا الكتاب الأخير إشارة بأنّ هناك جزءا ثالثا من مشروع (المرأة واللغة) معد للنشر، أنظر: ثقافة الوهم، ص182.

الفصل الثالث:

المصطلحات الفلسفية

وأسسها الفكرية

عرفنا من قبل أنّ النقد في الحقيقة ما هو إلا ممارسة فكرية، سواء كان يبحث عن الأسس المعرفية، أو أنّه يصدر حكما اتجاه قضية أو ظاهرة ما وارتباط النقد بالأسس الفكرية جعله لا يفارق الخطاب الفلسفي. فبما أن النقد ما هو إلا اختبار وامتحان لشروط إمكان المعرفة، استحال انفصاله عن الفلسفة، فالنقد لم يعد معرفة بل أصبح شرطا أساسيا لكل معرفة، ولهذا فأغلب أدوات النقد وإجراءات ومفاهيمه ومصطلحاته ومقولاته وممارساته الفكرية تحتاج إلى تأويل فلسفي.

ارتباط النقد بالعقل دليل آخر على أنّ النقد يتصف بصفة فلسفية وهذا ما أدى إلى ظهور الفلسفة النقدية التي عرفت مع كانط وتطورت مع مدرسة فرانكفورت والتي هي في الحقيقة: "محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة معرفية"[1].

لذلك كله نجد أن المسيري ارتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة عامة والفلسفة النقدية خاصة، واعتبر **مفهوم العقل**، مفهوما أساسيا تميزت به جل أعماله ودراساته، وهذا ما أدى إلى ضرورة إدراكه، والتميز بين **العقل النقدي والعقل الأداتي**، وضرورة استيعاب مفاهيم ومصطلحات أخرى فلسفية، كمفهوم المادة والإنسان والذات والموضوع.. وضرورة اكتساب نماذج تحليلية، وتطويرها عن طريق التحولات الفلسفية.

فالفلسفة أثرت في المسيري تأثيرا هائلا، إلى حد أن اشتهر عند البعض بأنّه فيلسوف مفكر، كما أنّ كتاباته ودراساته وتوجهها ومنحاها كلها فكري فلسفي رغم أنّ تخصصه الأكاديمي أدبي. ولهذا كله فالفلسفة هي المنبع الأساسي في فهم أعمال المسيري وفي تحليل أفكاره وإدراك مقولاته.

[1]– زكريا ابراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، ص 14.

أ/أثر الفلسفة ودورها في مشروع المسيري:

أصبح من المسلّم به اليوم، وفي ظل التطورات الملحوظة، وعلى رأسها سهولة الوصول إلى المعلومة مهما كان اتجاهها أو اختصاصها، وبسبب تطور الأدوات التكنولوجية، ووسائل نقل المعلومة، كل هذا يساهم في تداخل التخصصات، وأخذ بعضها عن بعض. ونظرا لمرونة العلوم الإنسانية، فإنّه يستحيل لدراس الأدب مثلا أن ينعزل بذاته، ولا يكون في تداخل مع تخصصات أخرى، كالفلسفة وعلم الاجتماع وعلم السياسة والاقتصاد، وإن كان كذلك، وهو كذلك فإنّه يستحيل لدارس علم من العلوم الإنسانية أن يبتعد عن الفلسفة.

وإذا كان المسيري رجل نقد، بحكم أن تخصصه الأول والأكاديمي يندرج ضمن الدراسات النقدية، فإنّه لم يستغني عن الفلسفة في جل دراساته، بل إنّ الفلسفة كان لها دورا أساسيا في جميع هذه الدراسات إلى حد أنه يوصف بالفكر والفيلسوف لا بالناقد، فما أدراك عن دراس الأدب.

ب/ أهم المصطلحات والأسس الفلسفية:

إذا كان بإمكاننا، وصف مشروع المسيري، بالمشروع الفكري البحت أ فإن من البديهي أن تكون أغلب مصطلحات إن لم نقل جلها فلسفية، رغم أن تخصصه الأكاديمي نقدي أدبي، كما سبق وأن قلنا، ورغم أن بعض الدراسات تدرج ضمن الدراسات الحضارية أو الاجتماعية أو السياسية.

1-مفهوم العقل:

يُعتبر مفهوم العقل، مفهوما محوريا عند المسيري، وقد تعرض له في أكثر من دراسة، وأغلب المفاهيم التي اشتغل عليها ذات صلة به على اعتبار أنّه وثيق الارتباط بنماذجه التحليلية. ونظرا لخطورة هذا المفهوم عمل المسيري كعادته من وضع المصطلحات تحت

سياقها قصد إدراكها إدراكا تاما واكتشاف كنهها والمصطلحات الكامنة تحتها، فكما فعل مع مفهوم الحداثة ومفهوم العلمانية ومفهوم الموضوعية وغير ذلك من المفاهيم، وقف مع مفهوم العقل ورأى أنّ الثقافة الغربية تميز بين نوعين من العقل، وهما العقل الأداتي في مقابل العقل النقدي، وهذا ما بينته مدرسة فرانكفورت، ولخطورة هذا المفهوم يتفق العروي مع المسيري كما اتفق معه من قبل حول مصطلح الأيديولوجيا، فيفرد لهذا المفهوم كتابا مستقلا، وإن كان وضعه في سياق غير السياق الذي اكتشف من خلاله هذا المفهوم.

يَتفق العروي مع المسيري، في اعتبار أن مفهوم العقل من المفاهيم التحليلية بل هو مع ما كتب من المفاهيم لا تزال الحاجة إليها قائمة، وهي عنده تمثل فصولا من مؤلّف واحد، أي أن كلها يدور حول مفهوم الحداثة[1]، فالعقل عندهما عبارة عن أداة فعالة، مولدة للمفاهيم والمصطلحات والمعاني والمعلومات، إلاّ أنّها محدودة لا تستطيع نسخ كل شيء، وهذا حسب نوع العقل وصنفه.

2- **العقل الأداتي والعقل النقدي:**

أ- **العقل الأداتي:** "العقل الأداتي" مصطلح وجد في المجتمع الحديث، وهو ترجمة للمصطلح الانجليزي instrumental (reason)، وترجم أيضا بـ: "العقل الذاتي" أو "التقني" أو "الشكلي"، وهو عكس العقل النقدي أو الموضوعي[2].

فالعقل الأداتي هو الذي يلتزم ويركز على المستوى الشكلي، فما يهمه من ظاهرة ما الإجراءات، ولا يهتم بالهدف أو الغاية، "أي أنّه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساءل عن مضمون هذه الغايات، وما إذا كانت إنسانية أم معادية للإنسان، أي أنه **العقل** الذي يقوم بعملية **الترشيد** الإجرائي الأداتي، وهو على المستوى الفعلي، العقل

[1]- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط3، 2001، ص14.

[2]- المسيري، الفلسة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط2، ص87.

الذي يحدّد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقا من نموذج عملي مادي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان و**حوسلتهما**"[1].

يهتم العقل الأداتي إذا باكتشاف الإجراءات وتحديد الوسائل فهو عقل شكلي مادي، ذاتي يقف ضد "العقل النقدي" الموضوعي الكلي.

ويرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهور العقل الأداتي وهيمنته على المجتمعات الغربية الحديثة هو وجود آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي، فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة، وإنما تمنها المجرد، فما يهم في هذه السلعة ماديتها لا غايتها ولا هدفها.

ولا يفسر ممثلو مدرسة فرانكفورت أصول العقد الأداتي استنادا إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية، "وإنّما يرجعونه إلى عنصر ثقافي حضاري (على طريقة ماكس فيبر) فالعقل الأداتي حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو، يعود أولا إلى الأساطير اليونانية القديمة، كالأوديسة والإلياذة، ويعود ثانيا إلى المنطق الأرسطي، وكذلك إلى ذاتية ديكارت"[2].

فالأسس الفكرية التي بنى عليه المسيري مفهومه للمنطق تعود إلى كل هذا، وعلى الطريقة نفسها التي اتبعها هوركهايمر وأدورنو وهابرماس ممثلي مدرسة فرانكفورت، ومن قبلهم ماكس فيبر في فهم معنى العقل الأداتي/العقل النقدي وخلاصة كل ذلك تكمن في أن العقل الأداتي يتميز بما يلي:[3]

1- يبحث عن الصفات المتشابهة في الأشياء، ويهمل ما يميز ظاهرة عن أخرى.

---

[1]- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، مصدر سابق، ص 134.

[2]- المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص 88-89.

[3]- جل هذه المعلومات موجودة في كتاب المسيري: "الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان"، وإنّما نلخّص نحن هنا، حسب حاجيات ومتطلبات بحثنا. أنظر المصدر السابق، ص 88 وما بعدها.

2- يدرك جميع الأجزاء، لذلك يفكك الواقع إلى أجزاء ثم يعيد تركيبه من خلال رؤية بسيطة.

3- يعتبر الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ولا يتميز عنها، كما أنّه جزء ثابت وليست لديه أي إمكانيات كي يتجاوز ذلك.

4- يوظف هذه الأجزاء الطبيعية بما فيها الإنسان، ويستعملها لصالح أي هدف.

5- يعتبر الهدف الأسمى والنهائي من الوجود يكمن في الحفاظ على الذات .

6- ويحقق ذلك عن طريق إخضاع تلك الأجزاء جميعا إلى قوانين شكلية إحصائية وقياسية.

وينتقد المسيري العقل الأداتي، انطلاقا من إيمانه العميق بأن هناك فاصل جوهري واختلاف عميق بين الإنسان والطبيعة، فإذا كان الإنسان جزء من الطبيعة إلا أنه يتميز عنها، وقادر على تجاوزها، بل وحتى الانفصال عنها، وهذا ما يتناقض مع العقل الأداتي، ولذلك يقبل بفكرة مفكري مدرسة فرانكفورت ويضع معهم في مقابل العقل الأداتي العقل النقدي، كما سوف نرى في النقطة القادمة.

ب- العقل النقدي:

يضع مفكرو مدرسة فرانكفورت العقل النقدي critical reason، وقد تترجم هذه العبارة الانجليزية أيضا بـ: العقل الكلي أو العقل الموضوعي، ومقابلة للعقل الأداتي، أو الجزئي، أو الذاتي، وتعود جذور هذا المفهوم إلى فيلسوف العقل النقدي بامتياز "كانط"، إذ هو الذي تجاوز **العقل الأداتي وسطحيته**، إلى عقل نقدي أكثر عمقا، ويقدم لنا المسيري **سمات العقل النقدي**، التي نوجزها فيما يلي:[1]

1- يعتبر الإنسان كائنا مستقلا مبدعا لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية.

2- يدرك العالم بما فيه الطبيعة والإنسان باعتباره وضعا قائما وإمكانية كامنة.

[1]- المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص 93.

3- لا يقنع بادراك الجزيئات، بل يعمل على إدراك الحقيقة الكلية والغاية من الوجود.

4- قادر على التعرف على إمكانيات الإنسان ودوافعه والغرض من وجوده.

5- قادر على تجاوز الذات والإجراءات والأشياء والحاضر والواقع.

3-النماذج المركّبة والنماذج الاختزالية:

إنّ **النّموذج** عند المسيري يتمثل في نظام **وبنية تصورية وخريطة إدراكية**، يجردها عقل الإنسان بطريقة واعية أو غير واعية، من كم هائل من العلاقات والترابطات والحقائق والتفاصيل، وهذه العلاقات تنقسم إلى قسمين علاقات دالة وعلاقات غير دالة، إذ يستبعد المسيري العلاقات غير الدالة، ويستبقي على العلاقات الدالة ، وكل هذا من جهة نظره هو، وإدراكه الخاص به، ويعمل في الأخير على الربط والتنسيق بينهما ربطا وتنسيقا خاصا، قصد تجريد وصياغة نمط عام منها، نمط ونظام يأخذ شكل خريطة إدراكية يتصور صاحبها أنها مماثلة في تناسقها وترابطها للعلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.

فالنّموذج في الحقيقة ما هو إلا أداة يتم من خلاله إدراك ظاهرة ما، فلا إدراك إلا من خلال النماذج، وحسب نوعية هذا النموذج يتحدد مقدار الإدراك، لذلك يقسم المسيري النموذج إلى نوعين، **نماذج إدراكية ونماذج اختزالية**، وقد عرف النموذج في الدراسات الإبستمولوجية المعرفية قصد بناء تصورات جديدة عن تاريخ العلم، ونشأة المعرفة الإنسانية وأسباب تطورها، وهذا ما جعل توماس كون يعتبره أساس أو "بُنية الثورات العلمية"[1]، كما وجد عند "إسحاق نيوتن" و"ألبيرت آينشتاين" و"كارل بوبر" وغير هم من الفلاسفة الفيزيائيين، والمفكرين الغربيين.

[1]- وهذا ما جعله يضع كتاب تحت عنوان: "بنية الثورات العلمية"، أنظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

ترجم هذا المصطلح إلى العربية حرفيا، تحت اسم: "البراديغم" و"البرادايم"، وتوماس كون هو من اكتشف هذا المفهوم وطوره، وقد استعمله بمعنيين مختلفين. "فمن جهة، كان يمثِّل جملة منظومة المعتقدات والقيم والتقنيات وما شابه" وهذا ما أطلق عليه اسم المعنى السوسيولوجي، "ومن جهة أخرى، كان المصطلح يدل على نوع واحد من عناصر تلك المنظومة، وهو الحلول المادية للأحجيات التي تقدر، إذا ما وظفت كبرديغمات أو أمثلة، أن تحلّ محلّ القواعد الواضحة كأساس لحلّ العلم العادي الباقية"، وهذا المعنى الثاني يراه يدخل ضمن الوجهة الفلسفية[1]، ويعرف البراديغم على أنّه: "(مصفوفة ذات إطار نظامي)، فهي (ذات إطار نظامي) لأنّها تشير إلى حيازة الممارسين المشتركة على نظام خاص، وهي (مصفوفة) لأنها تتألف من عناصر منظمة من أنواع عدّة، وكل واحد منها يتطلب مزيدا من التحديد"[2].

وعلى خطى كوهن سار المسيري وطور مفهوم البراديغم بعد تعريبه، فأحدث في أعماله "ثورة علمية" على حد تعبير كوهن، وقد تأثر المسيري بعلماء غربيين استخدموا البراديغم في العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية، كما فعل ذلك ماكس فيبر، ومفكري مدرسة فرانكفورت. يقول المسيري: "وكلمة **(نموذج)** كما استخدمها هي قريبة في معناها من كلمة thème الانجليزية، وهي تعني الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي ما والتي تتجاوز العمل ولكنها مع هذا كامنة فيه وفي كل أجزائه، تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة، كما أنّ الكلمة قريبة في معناها من مصطلح "النمط المثالي بالانجليزيةidéal type " الذي استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية، والنمط المثالي ليس حقيقة إمبريقية أو قانونا علميا، وإنّما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها في الواقع، أي أننا نقوم بصياغة نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة

[1]– توماس كون، بنية الثورات العلمية، مرجع سابق، ص290–291.

[2]– نفسه، ص300.

وتعطيها خصوصيتها، وهذا أمر حتمي لكل من الإدراك الإنساني اليومي ولإجراء أي بحث"[1]، ويرى المسيري بأنّ كلمة "نموذج" كلمة معربة، كما جاء في المعاجم اللغوية، من كلمة "نموذه" الفارسية[2] .

ويشير المسيري إلى أنّ **النموذج التحليلي** أداة صالحة لدراسة ظاهرة الإنسان، نظرا لأنّه يقع في النقطة التي تلتقي فيها الذات بالموضوع، لأنّه يرصد الحقائق في دقة بالغة ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة، فإن كان الرصد عملا موضوعيا، فغن التجريد والتركيب عمل ذاتي اجتهادي توليدي[3].

والنماذج في الوجود الإنساني كثيرة متعددة، إلا أنّ المسيري يفرق بين نموذجين أساسيين، ويعتبرهما النموذجان السائدان، وهما النموذج الاختزالي، والنموذج المركب، وهذا تقسيم للنماذج من حيث التركيب والاختزال، وهو التقسيم الذي ركزنا عليه في مبحثنا هذا، وهناك تقسيمات عدّة ذكرها المسيري في كتب مختلفة وهي:

- من حيث الوعي بالنموذج من عدمه[4] إذ نجد نوعان: تحليلي وكامن.
- وتقسيم من حيث التفكيك والتركيب[5] ونجد فيه نوعان أيضا: تأسيسي وتفكيكي.

---

[1]- المسيري، دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، مصر، ط2، 2006، ص300

[2]- أنظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، مصدر سابق، ص65.

[3]- نفسه، ص 301

[4]- المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج2، مصدر سابق، ص445.

[5]- المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، مصدر سابق، ص83.

– أما من حيث الانفتاح والانغلاق[1]، وهو محصور في اثنين: جزئي(مفتوح) وكلي(مغلق).

– وتقسيم آخر من حيث ارتباطه بالزمان والمكان وتجرده منهما[2]: ونجد فيه النموذج البنيوي والنموذج التعاقبي.

– من حيث طبيعة الواقع المدروس[3]: ويكمن فيه النموذج المادي والنموذج التفسيري.

– من حيث المضمون المهيمن: وهذا أنواعه متعددة تحدد حسب الحقل المعرفي: فقد يكون حضاريا أو سياسيا أو اقتصاديا..

– تقسيم من حيث التراكم والتوليد[4]: ونجد فيه النموذج التراكمي والنموذج التوليدي.

فالنموذج الاختزالي خريطة إدراكية ضيقة بسيطة وسطحية، تتلقى المعلومات بطريقة مباشرة، ولا تحاول تفسيرها ولا تحليلها أو تفكيكها وإعادة تركيبها، وإنّما تكتفي برصدها، وبالتالي نستطيع وصفها بالاختزالية، أي أنها تختزل المعلومة والحقيقة في شكل قالب معين: "فالنموذج التحليلي الاختزالي يمكن أن يشار إليه بالنموذج البسيط والنموذج المغلق، والنموذج الواحدي، والنموذج المصمت، والنموذج الموضوعي المادي (المتلقي، يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد مادي أو روحي، وإما إلى عدة عناصر، عادية مادية[5]

أما النموذج المركب فهو عكس الأول تماما، خريطة إدراكية واسعة مركبة وعميقة، تكتشف المعلومات بطريقة غير مباشرة، أنها تحاول دائما تفسيرها وتحليلها، عن طريق تفكيكها وإعادة تركيبها، وبالتالي نستطيع وصفها بالمركبة، أنها تركب المعلومات وتجمع

---

[1]– المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2001، ص16.

[2]– المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مصدر سابق، ص83.

[3]–المسيري، الإنسان والحضارة، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2002، ص43.

[4]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص362.

[5]– المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 314.

بينها سواء أكانت هذه المعلومات متشابهة مجتمعة أو أنّها مختلفة مفترقة، "فالنموذج التحليلي المركب يمكن أن نطلق عليه النموذج المنفتح، والنموذج التعددي، والنموذج الفضفاض أو النموذج التكامل غير العضوي، فهو نموذج يحتوي على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهي عناصر تتسم بالإنسان الداخلي، ولكنها يمكن أيضا أن تتسم بقدر من التناقض[1].

فالنموذج المركب هو الذي يشتمل على معلومات وحقائق وعناصر كثيرة متشابهة، ويقابله البسيط/الاختزالي، الذي يشتمل على عنصر أو عدة عناصر غير متشابكة.

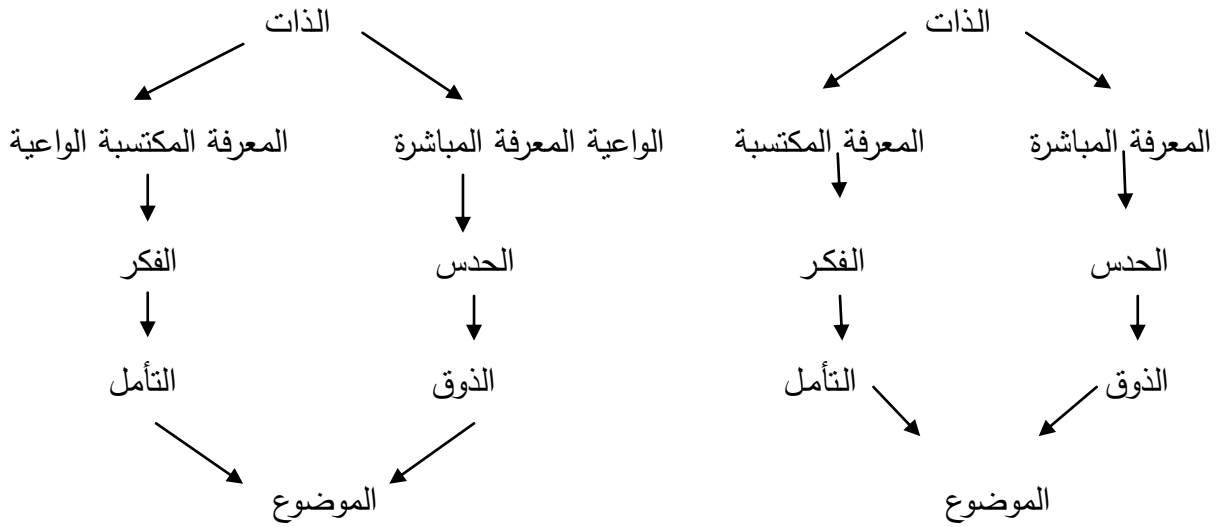
وأبسط مثال على كل ذلك فإن النماذج الاختزالية، ترى أن اليهود كتلة واحدة متجانسة، وأن كل اليهود صهاينة وكل الصهاينة يهود وعلى العكس تماما، فالنماذج الإدراكية ترى أن اليهود جماعات شتى منهم من يعارض الصهيونية ، ومنهم من يتحيز لها ويؤديها، ومنهم من لا يهتم بها تماما، ولا يبالي بها.

4-الذاتية والموضوعية:

شاع مصطلح (الذاتية) في الفلسفة قديما وحديثا، فالذاتي في الميتافيزيقا هو رد كل وجود إلى الذات، والذاتي هو الفردي، أي ما يخص شخص/إنسان واحد، لذا يقال أن فلان له نزعة ذاتية، أي انه يصدر أحكاما تعبر عن ذاته وشخصه هو، فهذه الأحكام خاصة بصاحبها ووجهة نظره وشعوره وذوقه، ويأتي مقابل **مصطلح الذاتية** في الفلسفة **مصطلح الموضوعية**، فإذا كانت الرؤية الذاتية مصدرها الذات الواحدة، والميول الشخصي والفردي، فإن الرؤية الموضوعية تنسلخ من الذات، وتنفر منها، فما تصدره من أحكام، لا يعبر تماما عن رؤية ذاته، بل يتحكم إلى مصداقية الموضوع.

[1]- المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 314.

وقد انتقلت **قضية الذاتية والموضوعية** من الدراسات الفلسفية إلى الدراسات النقدية عموما، فإنّه لا تخرج أي قراءة للنصوص على أحد الشكلين إما قراءة ذاتية أي أنّه: "يمكننا أن نلاحظ بأن كل قراءة كيفما كان نوعها لابد فيها من حضور ذات وموضوع، غير أنه إذا ما هيمن الذات على موضوعها نتج لدينا ما نسميه قراءة ذاتية lecture subjective وإذا ما هيمن الموضوع على الذات كلنا أمام قراءة موضوعية lecture objective، وما معنى أن يهيمن الموضوع على الذات؟ أي أن تتنازل الذات على معرفتها الحدسية المباشرة وأن تقترب من موضوعها أكثر وتفصحه (وتفحصه) باستخدام أكبر قدر من الملكات الفردية وليس الميول والعواطف، ويمكن توضيح هاذين المستويين على الشكل التالي:[1]



التعطيل النسبي للفكر يُنتج القراءة الذاتية التعطيل النسبي للحدس يُنتج القراءة الموضوعية

ويمكن تحليل تلك الخطاطة، نجد القراءة الذاتية لا تستغني بشكل نهائي، على الفكر والتأمل في الموضوع، إلا أن نسبة الموضوعية فيها ضعيفة، تغلب عليها الذاتية حسب استخدام الحدس والذوق بشكل فائض، وعلى العكس تماما في القراءة الموضوعية حيث لا تستغني بشكل نهائي، على الحدس والذوق في الموضوع كما أن نسبة الذاتية فيها قليلة،

[1]– حميد لحميداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، مطبعة أنفو برانب، فاس، ط2، 2012، ص14–15.

تغلب عليها الموضوعية واستخدام الفكر والتأمل بشكل قوي، أي أننا نصل مع حميد الحمداني إلى النتيجتين التاليتين[1]:

1- كل تحليل أو حكم نقدي نصفه بأنّه ذاتي لا يمكن كذلك إلا بشكل نسبي، وهو يكون ذاتيا لأنّه يهمل الموضوع لحساب الرأي الشخصي.

2- كل تحليل أو حكم نقدي نصفه بأنه موضوعي لا يمكن كذلك إلا بشكل نسبي، وهو يكون موضوعيا لأنه يهتم بالنص، ويتبع طرائق الاستدلال المنطقي.

5- الحوسلة والترشيد:

كما عمل المسيري على استيعاب مصطلحات/مفاهيم، وساهم في تطويرها، عمل أيضا على نحت مصطلحات/مفاهيم جديدة، على طريقة النحت المشهورة في العربية، فقد نَحَتَ مصطلح **الحوسلة** من عبارة "التحويل إلى وسيلة"، وهذا المفهوم هو نفسه مفهوم إنسان ذو البعد الواحد الذي اشتهر به هربرت ماركوز.

عبارة "الإنسان ذو البعد الواحد" هي أصلا عنوان كتاب لماركوز، أحد مفكري مدرسة فرانكفورت، ويرى المسيري أنّها تعني: "الإنسان البسيط غير المركب. والإنسان ذو البعد الواحد هو نتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع ذو بعد واحد يسيطر عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوجية والواحدية المادية، وشعاره بسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي وتعظيم الإنتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك. وتهيمن على هذا المجتمع الفلسفة الوضعية التي تطبق معايير العلوم الطبيعية على الإنسان، وتدرك

[1]-حميد لحميداني، الفكر النقدي العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 15.

الواقع من خلال نماذج كمية ورياضية، وتظهر فيه مؤسسات إدارية ضخمة تغزو الفرد وتحتويه وتُرشِّده وتُنَمِّطه وتُشيِّئه وتُوظِّفه لتحقيق الأهداف التي حددتها."[1]

إذن **مفهوم الحوسلة** المنحوت عند المسيري من العبارة العربية "تحويل إلى وسيلة" يقابل مفهوم "الإنسان ذو البعد الواحد" عند ماركوز[2]، فماركوز "يحكم على المجتمع الغربي الذي تميزه الحضارة الصناعية المتقدمة ويشهد على التقدم الصناعي.. وبقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد للجسم والروح الانسانيين، فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال.. وقد غزا اليوم الواقع التكنولوجي.. فالفرد مأخوذ بجماع شخصه في عملية الانتاج والتوزيع الكبيرة وهكذا باتت الذات المستلبة مبتلعة من قبل وجودها المستلب. ولم يعد غير بعد واحد ماثل في كل مكان وتحت شتى الأشكال"[3]، وهكذا يتكون الانسان ذو البعد الواحد حسب ماركوز وهو قريب من **مصطلح الترشيد** لا بمعناه الإيجابي بل بمضمونه السلبي، فالمسيري كعادته استخرج من هذا المصطلح المفاهيم الكامنة فيه، "فالترشيد كآلية هو ببساطة إعادة صياغة الواقع وتنظيمه وإدارته بطريقة تضمن تعظيم الإنتاج وتحقيق أحسن النتائج من خلال أنجع الوسائل"[4] وتوظيف عدّة إجراءات لذلك وتخطيط مركب وحسابات دقيقة، ويرى صاحبنا أنّ: "ثمة أشكال مختلفة من الترشيد يمكن تصنيفها على أساس الهدف، نلخصها معه:[5]

– الترشيد المضموني: أي الذي له مضمون وهدف، وهو يعادل الترشيد التقليدي الذي يعني إلا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجزئي، وإنما يتعامل معه بشكل

---

[1]– سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوار مع المسيري، ج2، دار الفكر، دمشق، ط4، 2013، ص37.

[2]– أنظر وحيد بن بوعزيز، آليات التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس –سطيف–، عدد خاص 2009/09.

[3]– هربت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ص 40 وما بعدها.

[4]– سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، المرجع السابق، ص33.

[5]– نفسه، الصفحة نفسها.

منهجي متكامل ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة والتصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها.

– الترشيد الشكلي أو الإجرائي: ويسميه المسيري الترشيد الأداتي والترشيد المادي، لأنّه منفصل عن القيمة ويدور في إيطار مادي، وموجه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته. والترشيد المادي يتعلق بالكفاءة التقنية وتوفير أضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف(أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن، وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشدا من الناحية الإجرائية أو المادية.

إذن يرى المسيري بأن الترشيد التقليدي/المضموني يتم في إطار المطلق الديني أو الأخلاقي أو الإنساني والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيد الحديث/الشكلي فهو متحرر من القيمة الدينية والأخلاقية والإنسانية منفصل عن الأهداف والمشاعر والغائيات الإنسانية خيّرة كانت أم شريرة.

8– التفكيك:

يعتبر المسيري وعزيز العظمة التفكيك على أنّه فلسفة جاءت لتهاجم فكرة الأساس وترفض المرجعية، وتحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم ذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنّما علاقة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتناثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع. ويقولان إنّ مثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهجا في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة، وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تقويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة[1].

[1]– المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 307.

والتفكيك من فعل "فكك" (déconstruire)، أي حل أجزاء شيء ما، وتكتسب هذه اللفظة مدلولا خاصا لدى دريدا، بحيث لا تختزل في إجراءات منهجية ولا في مجموعة من القواعد، بل تعتمد على استراتجيات متنوعة، تختلف من سياق إلى آخر، وتشمل عملية التفكيك المشهد الفلسفي برمته وكل البنيات المؤسساتية وكل الخطابات، كما أنّه يرى أن لفظة التفكيك لا تستمد قيمتها إلا من اندراجها في سلسة البدائل الممكنة، أي في ما يسميه بعضهم سياقا، حيث تحل محل كلمات أخرى بأن تحددها مثل: الكتابة (écriture)، أو الأثر (trace)، أو الاختلاف (différance)، أو الإضافة (supplément)، أو الهامش (marge).[1]

وقد شاع **مصطلح التفكيك** في الدراسات النقدية المعاصرة، تأثرا بتلك الرؤية الدريدية للنصوص، فأهم ما تفعله التفكيكية هو هدم وتعرية النصوص، وفضح مركزيتها وخلخلة مبادئها الميتافيزيقية والعقلانية والعرقية[2]، وأهم إستراتيجية تقوم عليها التفكيكية هو نقد الثنائيات ومنها على سبيل المثال: الكلام/الكتابة، الذكر/الأنثى، الحقيقة/المجاز، الدال/المدلول، الجوهر/الظاهر.. ويمكن أن نلاحظ أن معظم مصطلحات التفكيكية تدور حول هذه النقطة المتعلقة بالثنائيات الضدية، ومحاولة خلخلة فكرة التعارض القائم بينها من أجل إظهار زيفها، إن لم نقل الدعوة إلى إلقائها[3].

وقد تأثر المسيري بهذه الطريقة في قراءة النصوص، وتفكيكها و إعادة تركيبها، فمنذ دراساته الأولى راح يعمل على تفكيك المصلح، وتحديد مفاهيمه الكامنة من ورائد، ودراسته في مختلف سياقاته، كي يتسنى من بعد إعادة تركيبه، وكشف تحيزاته ومركزيته. ولعل من

---

[1]– جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص729–730.

[2]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، بيروت، ط2، ص 24.

[3]– حميد لحميداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مرجع سابق، ص207–208.

أنجع طرق فهم المصطلح مقابلته بضده، لأنّه ما اشتهر قديما يبقى صحيحا هنا إذ تبقى الأشياء تعرف وتتميز بأضدادها ومقابلها.

وكما هو معروف أن لهذه النظرة التفكيكية جذور وخلفيات معرفية، وبما أنّ دريدا هو فيلسوف التفكيك بامتياز، فإنّ أفكار الفلاسفة التي أثرت فيه هي الجذور الأولى لهذه النظرة، فقد بين المسيري بأنّ دريدا تخرج: "من تحت عباءة نيتشه، وتأثر بوجودية سارتر وهيدغر وتفكيكيته، وببنيوية ليفي شتراوس في الستينيات، كما تأثر بهيجيلية جان هيبوليت، وبفريدية جاك لاكان، وبالمفكر الديني اليهودي الفرنسي إيمانويل ليفيناس... وتعرف إلى مستوطن آخر في الجزائر هو لويس ألتوسير... كما تعرف كذلك إلى ميشل فوكو"[1].

ولعل أهم تلخيص عن التفكيكية وأهم أفكارها ومنظرها قول المسيري: "إنّ هامشية دريدا جعلته مرشحا لأن يكون فيلسوف التفكيك الأول، فهو نفسه إنسان مفكك تماما: فهو فرنسي ولكنه من أصل جزائري، وهو جزائري ولكنه في عضو جماعة استيطانية فرنسية، وهو يهودي سفاردي لا ينتمي إلى التيار الأساسي لليهودية، وهو لا يؤمن بهذه اليهودية ولا يُكِنُ لها الاحترام ولكنه مع هذا يشير إليها دائما. وإن كان هناك دال بدون مدلول، فإن جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي الجزائري اليهودي السفاردي هو هذه الحالة، فهو ليس فرنسيا ولا جزائريا ولا يهوديا ولا سفارديا، كما أنّ مشروعه الفلسفي هو إنهاء الفلسفة"[2].

[1]– المسيري، الموسوعة الموجزة في جزأين، ج2، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2009، ص173.

[2]– نفسه، ص174.

الفصل الرابع:

مصطلحات النقد الحضاري

قبل أن نتطرق إلى أهم المصطلحات والمفاهيم، التي يمكن إدراجها ضمن مجال النقد الحضاري، فإنّه يجب علينا أولا أن نعرج على مفهوم **النقد الحضاري**، على الأقل عند قطب مهم في العالم العربي، نظرا لاعتراف اسمه به، ألا وهو المفكر المعروف هشام شرابي، ثم ندرس نقاط الالتقاء بينه وبين صاحبنا المسيري.

وبعد ضبط مفهوم النقد الثقافي، وتبين معالمه، وتحديد نقاط الاشتراك بين المفكرين، ولو بشكل بسيط، نعرج ثانيا إلى وصف علم، لأهم دراسة أشتهر بها المسيري، ألا وهي موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، كي نستطيع أن نحطم على أن هذا العمل له من الأهمية ما له في الدراسات النقدية الحضارية، حتى وإن كان عملا متخصصا في الحضارة الغربية عموما، والحضارة اليهودية والصهيونية خصوصا.

فإذا تحقق كل ذلك، تسنى لنا أن نُعيد السكة إلى مسارها، وننتقي مصطلحات ومفاهيم، اشتهر بها المسيري، ولها دور فعال في الموسوعة، إلا أنّها تدرج ضمن مجال النقد الحضاري، نعمل في الأخير على ضبطها وتحليلها وإدراكها واستيعابها، تماما كما هي معروفة في مجالها وسياقها الذي وجدت فيه، وكما عمل المسيري على تحديدها، من خلال تفكيكها وإعادة تركيبه ، ووفق منهجه هو، ورؤيته الإدراكية التي تميز بها.

أ/ مفهوم النقد الحضاري:

يرمي **النقد الحضاري** عند هشام شرابي إلى نقد ذاتي للأوهام وللأيديولوجيات، وإلى كشف ما اعتراها من مغالطات وانحرافات، وما شابها من تزييف، فهو يتناول المشكلات من جذورها، ولذلك اعتبر هذا النقد شامل وجذري، ليس الهدف منه بناء أيديولوجيات جديدة وإنما تفكيك هذه الأيديولوجيات وكشف أولوياتها، وتعرية أسسها وجذورها، فالتحرر من الأوهام والمغالطات ينبغي ألا ينتهي إلى أوهام جديدة ومغالطات أخرى، وتفكيك الأيديولوجيات ينبغي إلا ينتهي إلى إنشاء أيديولوجيات أخرى جديدة .

وأولى المجتمعات بهذا **النقد** في نظر هشام شرابي، المجتمعات العربية، والمنشود من هذا **النقد الحضاري** للمجتمعات العربية هو الانتقال من النظام الأبوي إلى الحداثة، على صعد الدولة والاقتصاد والحضارة والفكر. وبما أن نقد شامل لكل شيء، فإن أول ما ينبغي أن يتجه إليه هو اللغة نفسها، ليست اللغة أداة تعبير أو تواصل فحسب، وإنّما هي أيضا رؤية وحساسية وفعل، أن نتكلم هو أن نفعل، هذه هي اللغة كما علمتنا المدرسة التحليلية، فاللغة إنجاز على مستوى القول، فاللغة الجديرة بالكسب وإتقان مهارتها حسب النقد الحضاري، هي تلك اللغة القادرة على استيعاب أدوات النقد.

وفي هذا يلتقي شرابي مع المسيري، فإذا كان الأول أشتهر بالنقد الحضاري وعرف به نظرا لدراساته النظرية التحليلية المختصة في هذا المجال، فإن الثاني له أيضا باع في ذلك، نظرا لتحليلاته الواعية للحضارة الغربية والمجتمع الغربي عموما، والحضارة اليهودية والمجتمع اليهودي الصهيوني خاصة، ولذا فغن أغلب مصطلحات هذا المبحث تندرج ضمن الدراسات اليهودية والصهيونية التي اشتهر بها المسيري.

فالمسيري وشرابي يجتمعا في إعادة قراءة ماركس وفرويد وفيبر والقائمة طويلة، أي إعادة قراءة مقومات وأسس الحضارة الغربية، واستثمار كل ذلك في تفكيك ونقد المجتمع العربي، ومحاولة النهوض به وتغييره، فهما يتناولان المشكلات من جذورها، أي أنهما يتميزان بنقد شامل مركب وجذري، ليس الهدف منه بناء أيديولوجيات جديدة، وإنما تفكيك هذه الإيديولوجيات وتعرية أسسها، فالتحرر مثلا من الأوهام ينبغي إلا ينتهي إلى بناء أوهام جديدة ، وتفكيك الإيديولوجيات ينبغي ألا ينتهي إلى إنشاء أخرى جديدة. وهما يتفقان مثلا في اعتبار أن مشكلة اللغة في العمق هي أساسا مشكلة فكر وواقع، "لكننا نعرف أن اللغة والفكر هما انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي النفسي واقع مجتمعنا الأبوي الخانق الذي

يرفض كل تغيير في اللغة والفكر"[1]. هذا مع العلم أنّ شرابي كرّس مشروعه لنقد الثقافة العربية التي يصفها بالبنية البطريقية، عكس المسيري الذي وجه نقدا للغرب أكثر.

3/ وصف عام لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية:

نستطيع أن نعتبر موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية ، التي كتبها المسيري في ثمانية مجلدات مجالا خصبا، وعملا شاملا جسد فيها المسيري نموذجه التفسيري الجديد، وطبق فيه/فيها نماذجه التحليلية، لذلك نجد الموسوعة تحفل بكمهائل من المصطلحات والمفاهيم التي اشتهر بها المسيري، بالإضافة إلى الكم الهائل من المعلومات.

أخذت هذه الموسوعة من عُمرِ المسيري ما يقارب نصف عمره، وهي في نظره ليست موسوعة معلوماتية حتى وإن كانت تضم وتزخر بكثرة هائلة من المعلومات، فالمهم في الموسوعة ليس حشد المعلومات، وإنّما طريقة النظر والمنهج والتحليل المستخدم، والرؤية والمصطلحات الجديدة، فاستنطاق تلك النصوص والمعلومات وقراءتها المتمعنة وتفسيرها هو المهم، لذلك اتبع المسيري العنوان الرئيسي للموسوعة بعنوان فرعي هو قوله "نموذج تفسيري جديد" فالموسوعة إن هي إلا أجندة بحثية[2]، وهي في ثمانية مجلدات يتناول كل منها موضوعا محددا، ويضم كل مجلد عدة أجزاء، وكل جزء عدة أبواب، ويضم كل باب عدة مداخل، فالجلد الأول منها يتناول المنهج المطبق، ويبين نموذجه التفسيري، فهو إطار نظري عام، ومدخل أساسي يتجاوز فيه المسيري الظاهرة اليهودية، ويركز اهتمامه على تفكيك المصطلحات المستخدمة بعد تحديدها، وتبيين فكرة النموذج واعتبارها كخريطة ذهنية وأداة تحليلية، يعتمد عليها في الجزاء التالية.

---

[1]– هشام شرامي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص 18.

[2]– سوزان حرفي، الصهيونة واليهودية، مرجع سابق، ص 31.

وفي المجلدين الثاني والثالث يبرز المسيري أهم الإشكالات المتعلقة بدراسة الشأن اليهودي، كإشكاليه العزلة والخصوصية اليهودية، الهوية اليهودية، اليهود والجماعات اليهودية والوظيفية، معاداة اليهود، إشكالية الإبادة. والمجلد الرابع يسرد فيه المسيري تواريخ خاصة بالجماعات اليهودية وانتشارها عبر العالم (جنوب افريقيا، هولندا، انجلترا، فرنسا، ألمانيا، بولندا، المجر). ويتناول المجلد الخامس المسألة اليهودية في مفاهيمها وجماعاتها ويبرز من خلالها أهم المفاهيم الكامنة وراءها، كمفهوم الشعب المختار اليهودية إلى خامية/التلمودية، مفهوم الإله والأرض والكتب المقدسة/الدينية، النبوة والأنبياء، وتفكيك هذه المصطلحات ووضعها تحت ظل سياقها اليهودي، قصد إعادة تركيبها، والتطرق إلى علاقة اليهودية بالديانات الأخرى، كالمسيحية، والإسلام، والأرثوذوكسية. أما المجلد السادس فقد خصص إلى تعريف الحركة الصهيونية، وتبيين تياراتها وتاريخها، وعلاقاتها بالجماعات اليهودية. ويكشف المجلد السابع إشكالية التطبيع والدولة الوظيفية، الدولة الاستيطانية والنظام الصهيوني الاستيطاني، ويبين أزمة الصهيونية. وكعادة جميع الموسوعات خصص المسيري المجلد الأخير/الثامن على آليات الموسوعة، وتقديم ملحق خاص بالمفاهيم والمصطلحات الأساسية والفهارس الألفبائية.

وما يلاحظ على هذه الموسوعة بأجزائها الثمانية هو اتحادها في المنهج المطبق في الدراسة، فهو منهج تأسيسي رغم أنه غير خال من منهج التفكيك نموذج تأسيسي سعى إلى تفسير حقائق ومعلومات ومفاهيم، الهدف منه ليس رصد للمعلومات المستخرجة من بطون الكتب والموسوعات، بل الغاية من ورائه كشف الخلفيات والأسس الأيديولوجية والتحيزات الكامنة في الفكر اليهودي والصهيوني، ولعل خير ما نصف به الموسوعة قول صاحبها : "ونظرا لأن الموسوعة تستخدم النماذج التحليلية، فهي تتسم بالترابط الشديد، لا سيما وأن

النماذج التحليلية الأساسية تداخلت، فنموذج الحلولية تداخل مع نموذج العلمانية الشاملة، وهذان تداخلا بدورهما مع نموذج الجماعة الوظيفية[1].

فالموسوعة إذن تتسم بوجود خيط رابط بين الجزاء الثمانية، يكمن هذا الخيط في استعمال النموذج التحليلي والإدراكي لصياغة المعلومات وترتيبها وتنسيقها "إذ إن الباحث الذي يريد أن يؤسس نسقا فكريا تحليليا جديدا لا ينقل معلومات وحسب، ولا حتى يحاول أن يربط بينهما ويجرد منها، وإنما يقوم بعد ذلك بتطوير نماذج تفسيرية تعيد قراءة التاريخ والواقع في ضوئها، وحيث أنها قراءة جديدة فإن عليه أن ينحت مصطلحات جديدة"[2].

فالمسيري لم يكتفي إذا في الموسوعة برص المعلومات، بل قام بتحليلها وفق رؤية فكرية تابعة من ذاته وعقله، وهي ليست تابعة من عداءه لليهود والصهاينة والحضارة الغربية عموما، ولا حتى مجرد صراع بين الهويات بين العقيدة الإسلامية والعقيدة اليهودية، وإنما هو نموذج منة عداء تام للأيديولوجيات والتحيزات مهما كان مصدرها، فهو نموذج يعمل على تجاوز تلك الأيديولوجيات/التحيزات، فتفكيك مصطلحات وإلغائها واستبدالها بتركيب مصطلحات جديدة خاصة، ليس الهدف من ذلك كله رفض لإيديولوجية معينة والتحيز لأخرى.

ج/ أهم المصطلحات الحضارية:

فضلنا أن ندرج في هذا القسم من المصطلحات/المفاهيم تحت إطار واحد، هو الجانب **الحضاري**، رغم وجود مصطلحات ليست نابعة من حضارة معينة، بل هي مفاهيم أقل ما يقال عنها موجودة ومتداولة في جميع **الحضارات**، ورد ذكرها كثيرا في أعمال المسيري، ومنها ما هو معروف مسلم به نظرا لوجود ووضوح جذوره عبر الزمان، ومنها ما

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 549.

[2]– نفسه، ص 548–549.

هو مستعار من مفكرين غربيين بالدرجة الأولى، ومصطلحات أخرى عمل على توليدها واكتشافها.

فلقد أصبح التاريخ المعرفة الكلية لمجمل الثقافات والثقافات الكبرى التي يطلق عليها اسم الحضارات[1]، فبديهي أن الحضارات تتوارث، وأنّه لا تقوم حضارة من العبث، بل كل حضارة تهضم موروث الحضارات التي تسبقها، ولا تقوم إلا على أنقاض حضارة قبلها، فإنّه "إذا قدر لكل المجتمعات أن تتقدم تبعا لهذا الخط، فغن بعضها كان أكثر تقدما من البعض الأخر، بعضها يقود السباق، وبعضها الأخر يشكل جزءا من المتبارين وثمة بعض ثالث يسير في ذيل المتبارين"[2].

لذلك كله سنعالج في هذا المبحث مصطلحات/مفاهيم تعتبر مؤشر التطور حضارة ما، كما أننا نتطرق إلى مصطلحات أخرى قد توجد مع أي حضارة جديدة، بل قل هي متأصلة ومتجذرة عبر الزمان، فمن أهم المفاهيم مثلا: التقدم/التخلف، التراحم/التعاقد، الدين/الهوية، نهاية التاريخ، اليهودية/الصهيونية، الجماعات الوظيفية.

1-مفهوم التقدم والتخلف:

إنّ معيار **التقدم الحضاري** والاجتماعي يكمن في درجة تطور القوى الإنتاجية والنظام الاقتصادي ومؤسسات بنائها القومي، الذي يحددها هذا التقدم نفسه، إلى جانب تطور وانتشار العلم والثقافة وتطور البحث العلمي ونضوج الفرد ودرجة اتساع الحرية، ووجود المبادئ الإنسانية، وغياب هذه المعايير أو جزء منها يؤدي بالحضارة إلى الزوال وبالمجتمع غلى التخلف والانحدار.

---

[1]- جيرار ليكراك، العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، تر: جورج كتوراه، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2004، ص 32.

[2]- نفسه، ص 33.

يقوم صاحب كتاب "العلمانية تحت المجهر "أن مفهوم التقدم تغير بطرق مختلفة في الفلسفة وعلم الاجتماع، فالعلماء في فترة التطور التقدمي للرأسمالية (فيكو، هيردر، هيغل وغيرهم) كانوا يدركون التقدم ويحاولون اكتشاف أساسه العقلي، أما العلماء في فترة انحطاط الرأسمالية فكانوا، إما يرجعون مفهوم التقدم إلى مجالات الثقافة والحضارات الفردية (شبينغلر، توينبي)، وإما لا يعرفون بإمكان دراسة التقدم في التاريخ، وهمة يحاولون تفسير النكوص عن التقدم بأنه بفعل عوامل ذاتية بحتة[1].

فالتقدم العلمي في عالم اليوتوبيا أصبح هدفا في حد ذاته بغض النظر عن العائد المعرفي أو الإنساني له، وبغض النظر عن مقدار البؤس أو السعادة التي يجلبها للبشر[2]، فما يهم الإنسان الرأسمالي والتكنولوجي، هو أمر واحد ألا وهو مضاعفة الإنتاج، دون أي نظر لحاجات الإنسان الحقيقية، أو إلى تكلفة ذلك، أو أي احترام لإمكانيات البيئة الطبيعية فهذا التقدم أصبح ذو بعد واحد هدفه الأسمى كثرة الإنتاج لا إشباع الرغبات الإنسانية، وفي نظر هذا المفهوم الساذج المقرب للتقدم، يأتي **مفهوم التخلف**، فإذا كان التقدم في النظرة العلمانية يعني تطور الاقتصاد وكثرة الإنتاج، فإن التخلف عندها، يعني العكس تماما، أي تدهورا في الاقتصاد وقلة في الإنتاج، فالدول المزدهرة المتطورة المتقدمة هي التي تتحكم في اقتصاد السوق، ولا يهمها إلا الكثرة الإنتاجية، أما الدول المتدهورة المتخلفة فهي الخاضعة لهذا السوق ومعايير، وغارقة في الاستهلاك.

وهذه النظرة الأحادية لمفهومي **التقدم والتخلف** ، جعلت العالم ينقسم إلى قسمين عالم غربي متقدم بسبب كثرة إنتاجه، وتطور صناعته، وعالم شرقي متخلف، بسبب كثرة استهلاكه، وانعدام صناعته، رغم أن الثاني يحتوي على مؤهلات وإمكانيات يفتقد إليها الأول، وهذا أحد أسباب ظهور الامبريالية.

---

[1]– المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، مصدر سابق، ص 308.

[2]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 422.

2-المجتمع التعاقدي والمجتمع التراحمي:

نظرا لوجود علاقة تلازمية بين الحق والواجب، لذلك فكلاهما يحتاجان إلى قانون إما قانون أخلاقي أو قانون وضعي، فالعلاقات بين النّاس، يحكمها هذين القانونين، لذلك فإنّ المسيري يفرق بين مصطلحين "المجتمع التعاقدي" و"المجتمع التراحمي".

فهو يفسر وجود المجتمع التعاقدي، من خلال وجود رؤية تعاقدية ترى المجتمع بحسبانه تركيبا بسيطا تتسم عناصره بالتجانس، أي أنه مجتمع تعاقدي، يتحكم فيه القانون الوضعي ، فالعلاقات بين الأفراد فيه علاقات بسيطة غير متشابكة، يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني نصوصه واضحة، والرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن فرد بسيط ذو بعد واحد، إنسان طبيعي بالدرجة الأولى، ومن ثم بأن الطبيعة تسبق الإنسان[1]

إذا كان المجتمع **التعاقدي**، يتحكم فيه القانون الوضعي، فإن المجتمع **التراحمي** من خلال وجود يتحكم فيه القانون الأخلاقي ، ولهذا فإن المسيري يفسر وجود المجتمع التراحمي من خلال وجود رؤية تراحمية، ترى المجتمع بحسبانه كيانا مركبا تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعا تراحميا، يتحكم فيه القانون الأخلاقي ، فالعلاقات بين الأفراد علاقات مركبة متشابكة لا يمكن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح، فالرؤية الكلية للإنسان هنا تقوم على أنه كائن جماعي مركب متعدد الأبعاد، إنسان إنسان، أي إنسان إنساني بالدرجة الأولى، ومن ثم فإن الإنسان يسبق الطبيعة[2].

ويعتقد المسيري بالاستناد إلى بعض أقوال علماء الاجتماع الألمان كماركس ولوكاتش وهاربت ماركوز إلى أن العلاقات التعاقدية تسود في المدن والمجتمعات الحديثة والمعقدة وأنّها تهيمن على المجتمعات الرأسمالية، وإنّه تغلغل بالتدرج حتى وصل إلى الحياة الخاصة

---

[1]- المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص360.

[2]- نفسه، ص361.

في أغلب المجتمعات، هذا على عكس العلاقات التراحمية حيث نجدها متجذرة في المجتمعات التقليدية البسيطة والزراعية، والتي يتحكم فيها الوازع الديني والأخلاقي.

وبحكم المسيري ابن مدينة بسيطة (دمنهور) فإنّه يفضل المجتمع التراحمي بدل المجتمع التعاقدي، فإذا كان كل شيء يقوم على التعاقد في المجتمعات المتحضرة، تماما كالتعاقد الذي في علاقة البيع والشراء والشراكة فإنّ **التراحم** نجده في المجتمعات البسيطة والمتدينة يتم على شكل صدقات وتعاون وتآزر وتراحم المجتمع التراحمي

ويلاحظ المسيري أنّ: "معظم إيجابيات التعاقد تنصرف غلى رقعة الحياة العامة، لأن رقعة الحياة الخاصة بكل ما فيها من تركيبية تتطلب شيئا أكثر تركيبا من التعاقد"[1] أي أن ظاهرة التعاقد تخدم الحياة العامة، أما ظاهرة التراحم فإنها تخدم الحياة الخاصة، وبالتالي فإن رفض التعاقد والتمرد عليه يكون على مستوى الأفراد، أما رفض التراحم فغنه يكمن على مستوى المؤسسات والشركات، ويتميز المجتمع الحديث التعاقدي بوحداته الكبيرة، ولذلك فإدارته تتطلب معايير غير شخصية ومقاييس نمطية وعقودا واضحة، على عكس المجتمع التراحمي فهو عادة مجتمع وحداته صغيرة ولا بدار من قبل الدولة مباشرة وإنما من خلال مؤسسات وسيطة مثل شيخ القبيلة أو كبير العائلة أو العمدة أو وجهاء المنطقة وهكذا، والعلاقات في المجتمع التراحمي غير محدّدة المعالم، فكل شخص يعرف الآخر ويتعامل معه على أساس هذه المعرفة الشخصية، وليس على أساس عقد خارجي محدّد[2]

ويعتقد المسيري أن نموذج التعاقد والصراع يزحف وبسرعة نحو مجتمعاتنا ويسيطر علينا، وسبب ذلك دخول المجتمعات في عصر الحداثة وما بعد الحداثة، كما بين ذلك سابقا.

---

[1]– المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص75.

[2]– نفسه، ص79.

3-الدين والهوية:

شاعت كما هو معروف المقولة الماركسية القديمة، والتي تشبع بها المسيري بحكم أن كان ماركسيا، والمتمثلة في أنّ: "الدين إن هو إلا أفيون الشعوب"، وهذا ما جعله يسعى إلى التميز بين مختلف الديانات، خاصة مع مرحلة وجوده في الغرب ودراسته، رغم أن اغلب أعضاء المجتمع الغربي ملحدين، لا يؤمنون بأيِّ دين، فهو يبحث عن أصولهم الدينية لا عن انتمائهم العقلي، أي أن يبحث عن كاثوليكية شخص ما، أو يهودية أو بروتستانتية، رغم أنّ هذا الشخص في قرارة نفسه يتوهم بأنّه علماني، وبهذا توصل المسيري إلى أن **الدين مكون أساسي**، وجزء لا يتجزأ من **الهوية الشخصية**.

يخلص المسيري إلى أنّ: "مقولة الدين ذات فعالية في الواقع المادي الصلب، وليست جزءا مغلقا من عالم الغيب، أي أن الدين أصبح تدريجيا في تصويري جزءا من الكيان الإنساني التاريخي ليس منفصلا عنه"[1]، إذن **فالدين هو عنوان الهوية**، وأعظم كاشف لها.

وخير مثال يسرده لنا المسيري، كي يبين لنا ذلك، قصة الزعيم المسلم، مالكوم إكس (x)، والتي ملخصها كالتالي[2]:

كان ملكوم (x) يعمل مهربا للمخدرات، خاضع للنظام الرأسمالي، وحينما دخل السجن، أقنعه المسلمون السود بالإسلام ففعل، فتغيرت حياته، فبدأ يؤمن بتعاليم هذا الدين الجديد، ويؤمن بتوحيد الله، وقربه وبعده، فاكتشف الطبيعة الجماعية للإسلام، عكس الفردية الأنانية الغربية، وبعد حجه الأول واكتشاف إمكانية تحقيق المساواة، والعدل بين البشر دون إلغاء التنوع، عاد إلى الولايات المتحدة ليُنظم حزبا جديدا يجمع بين البيض والسود، ويثور ثورة كاملة على النظام الرأسمالي، ما تسبب في قتله.

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص190.

[2]- نفسه، ص191.

4-نهاية التاريخ:

صدرت فكرة "**نهاية التاريخ**" في كتابين من أعمال فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ 1989 و نهاية التاريخ و آخر البشر 1992، وقد انتشر هذا المفهوم و تناقل عبر القارات، وأصبح مودة العصر مع بداية التسعينات، خاصة مع ظهور أعمال مثل "**صدام الحضارات**" لهينتغتون.

وقد أساء البعض فهم هذه المقولة ففهمت حرفيا دون محاولة إدراكها في سياقها الذي وجدت فيه، وقد تناولها المسيري في سياق خاص، وأفراد لها كتابا مستقلا، تحت عنوان: "نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني 1972"، وأصبحت مقولة **نهاية التاريخ** ومحاولة نفيه، مقولة تحليلية أساسية في فكر المسيري، لذلك فهو يوظفها في جميع دراساته سواء دراسة الأدب أو دراسة الصهيونية، أو دراسة الحداثة وما بعد الحداثة .

ويبين لنا المسيري ذلك في قوله: "...استخدمت مقولة نهاية التاريخ في دراستي عن الحضارة الأمريكية (الفردوس الأرضي)، ثم استخدمتها في دراسة الحداثة الغربية ككل، **فنهاية التاريخ** هي نهاية التدافع الإنساني والتركيب وإدراك الحدود، هي نهاية الإنسان كما نعرفه، وهي الخالة الجنينية بالدرجة الأولى، فأشرت إلى تصور المستوطنين الصهاينة أنّ: "فلسطين هي أرض بلا شعب"، ونظر المستوطنين الأوائل في أمريكا الشمالية إليها بحسبانها "أرضا عذراء"، فكلا الفريقين ينكر تاريخ الأرض التي اغتصبها، لينكر على المواطنين الأصليين إنسانيتهم، كما استخدمت المفهوم في دراسة أعمال الشعراء الرومانسيين الانجليز، وكيف أنهم يتأرجحون بين تقبل الحدود الإنسانية من ناحية، ومن ناحية أخرى الرغبة في رفض الحدود وإنّما، التاريخ والدخول في الفردوس، والمجلات الإباحية، بل والإعلانات

التلفزيونية هي كلها محاولات لإنهاء التاريخ، عن طريق النهايات السعيدة التي تلغي أي تدافع أو تركيب[1].

5- اليهودية والصهيونية:

بما أنّ المسيري تخصص بشكر كبير في **الحضارة اليهودية**، وتغلغل في أعماق جذورها، حتى أصبح يميز بين مفاهيم دقيقة، **فالمصطلح** في بدايته، أي في العصر الهيلني يشير إلى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادة جيرانهم، ثم أصبح يشير إلى عقيدتهم، وحسب المسيري: "يرى دارسو الدين اليهودي أن إطلاق مصطلح (يهودية) على تلك المرحلة المبكرة من تاريخ اليهودية التي تسبق تدوين العهد القديم يتضمن تناقضا لأن العبرانيين فيها لم يصبحوا بعد يهودا، ولذا نحن نطلق عليها (مرحلة عبادة يسرائيل)، ثم بعد إنشاء الهيكل (العبادة القربانية المركزية)"[2].

وما يهمنا في كل ما كتب المسيري عن هذا المصطلح، هو بعض الإشكالات النابعة من **اليهودية**، وهذا ما جعله يفرق بين **اليهودية والصهيونية**، وأهم تلك الإشكاليات تبرز من السمات التالية[3]:

1- تتميز **اليهودية** كنسق ديني بغياب التجانس والتعددية المفرطة التي تصل إلى حد التناقض نظرا لظهورها في مرحلة متقدمة نسبيا من التاريخ، ولأنها استوعبت الكثير من العناصر الدينية **والحضارية من الحضارات** التي وجدت فيها. فقد استوعبت الكثير من العناصر من **الحضارات** المصرية والآشورية، ثم تأثرت تأثراً عميقا بالإسلام والمسيحية. إلى جانب استيعابها عناصر أخرى شعبية وخرافية. وكل هذا جعل **اليهودية** تشبه التركيب الجيولوجي التراكمي المكوّن من عدة طبقات الواحدة فوق الأخرى. وبسبب غياب التجانس يكون من الصعب تعريف **هوية اليهودي**.

---

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص501.

[2]- المسيري، الموسوعة الموجزة، ج2، مصدر سابق، ص19.

[3]- نفسه، ص19-20.

2- رغم وجود تقاليد شفوية في كثير من العقائد والديانات إلا أن التقاليد الشفوية في اليهودية أصبحت "شريعة شفوية" تعادل "الشريعة المكتوبة" في المنزلة بل تتفوق عليها.

3- رغم وجود نزوع توحيدي قوي في اليهودية، فإن معدلات الحلولية تتزايد فيها، حتى أصبحت الطبقة الحلولية، داخل التركيب الجيولوجي التراكمي اليهودي، أهم الطبقات على الإطلاق، ولذا فإنّ العقيدة اليهودية توحيدية اسما، حلولية فعلا تسيطر عليها نزعة غنوصية قوية.

4- استولت **الصهيونية** على العقيدة **اليهودية** تماما بحيث خلقت في ذهن الكثيرين ترادفا شبه تام بين الصهيونية واليهودية. وقد نجحت الصهيونية في تطوير خطاب حلولي مراوغ سمح بتجنيد اليهود الأرثوذكس.

وهذا كله جعل المسيري يفرق بين عدة مفاهيم/مصطلحات في ظاهرها أنّها مترادفة لكن في عمقها بون شاسع وهي على الترتيب: (عبري، يسرائيل، بنو إسرائيل، يهودي، صهيوني، إسرائيلي)، أي أن اليهودية هويات وليست هوية واحدة.

- **فالعبري** هي أقدم التسميات، إذ يشير إلى العبرانيين قبل اعتناقهم اليهودية، أي أنّ مصطلح (عبري) يؤكد الجانب العِرْقي على حساب الجانب الديني فيما يسمى (القومية اليهودية)[1].

- أما كلمة **يسرائيل** فهي عبرية قديمة غامضة المعنى يمكن تقسيمها إلى(يسرا)، أي الذي يحترب أو يصارع، و(إيل) وهو الأصل السامي لكلمة إله، والكلمة تعني حرفيا الذي يصارع الإله[2].

[1]- أنظر: المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص158-159.

[2]- نفسه، ص160.

– **وبنو إسرائيل** عبارة ترد في القرآن الكريم، للإشارة إلى اليهود، فهي تشير إلى جماعة محددة الأوصاف يؤمن أصحابها بالإله والتوراة ومن ثم فإنّ هذا المصطلح لا ينطبق على غالبية يهود العالم في الوقت الحالي.[1]

– **كلمة يهودي**، كانت تشير إلى الشخص الذي يعتنق اليهودية في أي زمان ومكان بغضِ النظر عن انتمائه العِرقي أو الجغرافي، ويمكن القول بأن كلمة "يهودي" في الوقت الحالي لها معنيان[2]:

1– يهودي بالمعنى الديني الإثني

2– يهودي بالمعنى الإثني المحض

– **الصهيوني** هو من يؤمن بالعقيدة الصهيونية (إما في شكلها الاستيطاني أو في صورتها التوطينية)، ومصطلح صهيوني لا علاقة له بمصطلح يهودي، فليس كل اليهود صهاينة وليس كل الصهاينة يهودا، وهناك صهاينة مسلمون وصهاينة مسيحيون وصهاينة بوذيون وصهاينة لا دين لهم ولا ملة[3].

هذه أهم الفروق الناجمة عن مفهوم اليهودية والصهيونية، فإذا كانت الأولى تقترب من المفهوم الديني ولو بشكل طفيف، فإنّ الثانية بعيدة كل البعد عن الدين، أي أنّ اليهودية تطلق على كل من كانت أمه يهودية، أو أنّه تهودا، أما الثانية فهي حركة استيطانية بامتياز، وإذا كانت اليهودية أنواع فكذلك الصهيونية أنواع، كما بينهما المسيري[4].

---

[1]– المسيري، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، مصدر سابق، ص161.

[2]– نفسه، ص161–164.

[3]– نفسه، ص164.

[4]– نفسه، ص261 وما بعدها.

6- الجماعات الوظيفية:

ذكر المسيري في الموسوعة -أكثر من مرة- أن مفهوم "الجماعة الوظيفية" مفهوم محوري وأداة /نموذج تحليلي أساسي، وهذه الجماعة لها سمات ومميزات ومعالم خاصة تتصف بها، وتوجد في أغلب المجتمعات وجميع الحضارات، وتلك السمات والمميزات والمعالم متجذرة فيها ومستمدة من عادات وتقاليد، أو عقائد دينية، ويتوارثها أبناؤها جيل عن جيل، وأحيانا يستوردها المجتمع من خارجها أو يجندها من داخله تحت شرط أساسي هو أن تتوفر تلك السمات والمعالم، وفوق كل هذا فهي وظيفية، لأن أهم سيمة تميزها هو اشتراك الجماعة الواحدة في وظيفة أو وظائف معينة بحيث لا يستطيع أعضاء المجتمع الغالب القيام بها وممارستها.

والجماعات الوظيفية في نظر المسيري هي جماعة يستجلبها المجتمع من خارجه أو يجندها من داخله، ويوكل إليها وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة، من بينها رغبة المجتمع في الحفاظ على تراحمه وقداسته، فقد تكون هذه الوظائف مشينة، أو متميزة و تتطلب خبرة خاصة، أو لأنها تتطلب الحياد الكامل، وقد يلجأ المجتمع إلى استخدام العنصر البشري الوظيفي لملء فجوة أو ثغرة تنشأ بين رغبات المجتمع وحاجاته من ناحية"[1] كما أنّ المهاجرين عادة ما يتحولون إلى جماعات وظيفة، كما هو معروف عند اليهود.

ومن أهم سمات أعضاء الجماعة الوظيفية اعتبار علاقتهم مع المجتمع الغالب، علاقة نفعية تعاقدية، لأن هذا المجتمع ينظر إليهم على أنهم جماعة يؤدون وظيفة لا أكثر ولا اقل، فهم وسيلة عنده لا غاية، فوظيفتهم تتغلب على إنسانيتهم، لذلك نلاحظ أن العزلة تغلب عليهم، لأنهم ببساطة يعيشون على هامش المجتمع، وبسبب العزلة وعدم الاندماج والانتماء للمجتمع الغالب تتأثر هذه الجماعات الوظيفية، وتتعقد وتصبح تعيش دائما في

[1]- المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص 508.

هاجس الخوف، وإحساس مفرط في انعدام الأمن، لذلك يقوم أعضاء الجماعة الوظيفية بادخار الأموال وتبييضها، كما أنهم يحاولون التقرب من الطبقة الحاكمة ويقومون على خدمتها، كي تضمن لهم بقاءهم واستمرارهم.

يتعامل المسيري مع الجماعات اليهودية باعتبارها جماعات وظيفية على أساس أنّها ظاهرة مرتبطة أصلا بالتشكيل الحضاري الغربي، "فالعلم الغربي ينظر إلى اليهود لا باعتبارهم أقليات مختلفة فهم ما فيه البشر العاديين من الخير والشر، بل باعتبارهم كيانا جماعيا واحدا يسمى (اليهود أو الشعب اليهودي)، وهو شعب مختار ومقدس ولكنه في الوقت ذاته جماعات من التجار أو من المرابين والأفراد الذين يمكن توظيفهم طبقا لاحتياجات الطبقة الحاكمة، أي إنّهم باختصار جماعة وظيفية"[1].

وكون اليهود متجذرين في المجتمع الغربي، ويحلمون دائما بأرض الميعاد فهم وسيلة عنده لا غاية، أي جماعة وظيفية مستقلة عن المجتمع الأوروبي، ما دام الأمر كذلك، عمل الغرب على نقلهم إلى فلسطين، وتوظيفهم لخدمة مصالحه الخاصة، هذه هي الرؤية المعرفية التي تميز بها المسيري، والنظر من خلالها إلى القضية اليهودية، وهو يصرح أكثر من مرة أن مرجعيته في ذلك تعود أولا إلى التفريق بين مصطلحي التراحم والتعاقد، وترجع ثانيا إلى دعمها بآراء كُتاب عظام "كان يكمن لكل هذه التجارب أن تظل مجرد تجارب شخصية، لولا قراءتي لكتاب ماركس **المسألة اليهودية** الذي يتحدث فيه عن سيادة العلاقات **التعاقدية** في المجتمع بحسبانه تهويدا للمجتمع، أي أنه حول اليهودي إلى نموذج، وكذلك كتاب المفكر الماركسي ابراهام ليون abraham léon المسألة اليهودية، الذي طور فيه مفهومه لليهود بوصفهم أمة/طبقة وهي محاولة للتركيب، عن طريق مزاوجة مفهومين مختلفين متناقضين،

[1]– سوزان حرفي، الصهيونية واليهودية، مرجع سابق، ج4، ص 186.

الطبقة والأمة"[1]. ولعل جذور فهم المسألة اليهودية يعود لقراءة المسيري كتاب ماركس: "المسألة اليهودية"، أما تطويره لمفهوم الجماعة الوظيفية فيعود إلى قراءته كتب علم الاجتماع وقضية التفريق بين الطبقة classe، والجماعة groupe.

هذه هي **مرجعية** المسيري **المستعارة**، لبلورة مفهوم الجماعة الوظيفية، وتحليله وتفسيره واعتباره نموذجا تحليليا محوريا، على أساسه تمكن من فهم المسالة اليهودية، وعلاقاتها بالمجتمع الغربي أولا والمجتمع العربي ثانيا، وثم تعميم هذه الرؤية لاكتشاف جماعات وظيفية أخرى عبر أنحاء العالم المختلف.

7-**الماسونية:**

انطلاقا من إيمان المسيري بضرورة استخدام النماذج الإدراكية المركبة، وإلغاء النماذج الاختزالية، فإنّه يرفض المقولة القائلة بأنّ **الماسونية** حركة عالمية إلحادية، وأنّ الماسونية والصهيونية نفس الشيء، لذلك فهو يفرق بين الماسونية والصهيونية تماما كما فرق بين اليهودية والصهيونية، بل يذهب إلى أكثر من ذلك، فيعتبر أنّ هناك حركات ماسونية شتى، فهو دائما كعادته يبتعد كل البعد عن النظرة الأحادية، البسيطة ويميل دائما إلى النظرة والرؤية المتعدّدة المركبة.

ويرجع المسيري كلمة الماسونية إلى **أصولها التاريخية**، فيجدها تنحدر من كلمة "ميسون Méson" الانجليزية والتي تعني البناء، لذلك فهي تعرف في كثير من المعاجم الغربية بأنّها مجموعة من التعاليم الأخلاقية، والمنظمات الأخوية السرية التي تمارس هذه التعاليم والتي تضم البنائين الأحرار والبنائين المقبولين أو المنتسبين، أي الأعضاء الذين لا يمارسون حرفة البناء[2].

---

[1]- المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص 32.

[2]- نفسه، ص 224.

ونظرا لمرور (الماسونية) بمراحل تاريخية مختلفة، تصبح تلك التعاريف غير كافية، لأنّها تعاريف تستخدم صيغة المفرد، وتفرض وجود وحدة و تجانس، أي بتعبير المسيري تفرض وجود مدلول واحد لمجموعة متباينة من الدوال، لذلك يصغي عليها صيغة الجمع ويعتبرها تتكون من عدة أنساق فكرية وتنظيمية مختلفة تماما ولا تنتظمها وحدة.

وفي **مرجعية** عامة يُقر المسيري بأنّه تم التوصل إلى حد أدنى مشترك بين مختلف الماسونيات، إذ توجد ثلاثة عناصر تميزها: أول هذه العناصر وجود مراتب ثلاث أساسية يُقال لها درجات، وهي[1]:

(أ) التلميذ أو الصبي (الملتحق أو المتدرب)

(ب) زميل المهنة أو الصنعة (الرفيق)

(ج) البناء الأعظم أو الأستاذ (بمعنى أستاذ في الصنعة)

ويضيف المسيري درجة رابعة تتمثل في:

(د) القوس المقدس الأعظم

وفي كل هذا رموز قد تتميز بها الماسونية، كوجود المثلث والمدور والمسطرة والمقص والنجمة الخماسية، وكذلك الرقمين 3 و8، وكل هذا عبارة عن أشكال تنظيمية وطقوس ورموز.

أما العنصر الثاني الذي تتميز به الماسونية فهو رفع شعار الإيمان بالحرية والمساواة والإنسانية، رغم أنها **تخذ** مواقف عنصرية في أغلب الأحيان، سواء اليهود أو الزنوج، أو ضد بعض الأعراق.

[1]– المسيري، دفاع عن الإنسان، مصدر سابق، ص224.

ويبقى العنصر الثالث وهو الإيمان بالخالق بدون حاجة إلى وحي، وهذا لم يتم وهو مرفوض من وجهة نظر المسيري، لأنّ الماسونية تبنت صيغة كاملة مؤسسة على الفكر العلماني.

الخاتمة

إنّ من يقرأ أفكار المسيري يرى حقا وعيا ناقدا وإرادة فلسفية حية لخلق ترسانة اصطلاحية ونموذج مستقل لبناء ثقافة مواجهة وآليات تفكير وأدوات إجرائية، فيكاد يكون اجماع بين المهتمين بفكره حول راهنية المشروع الفكري لهذا العقل الفذ، خاصة المشتغلين بنقد أسس المعرفة في العالم الحديث.

فالمسيري انطلق من فكرة أنّ الرومانسية الغربية تجسد لحظة احتجاج عنيفة في الفكر الغربي، تعكس روح عصر مليء بالارتجاجات والتأزمات والتناقضات، وهذا استنتجه من تخصصه المعمق في الشاعر الأمريكي ويتمان، بعدما درس في كبرى الجامعات الأمريكية (ريتجرز، كولومبيا، يال)، وتمثل بعمق أهم التيارات النقدية والفلسفية المعاصرة، مثل أفكار رواد مدرسة فرانكفورت: ماركوز وأدورنو وهوركهايمر وهابرماس، ومثل أفكار النزعة التفكيكية كما مثلها في أمريكا جونثان كولر وبول ديمان، وغير ذلك من النزعات التي تأثر بها، واستوعبها وحاول تجاوزها، كبعض أفكار ماكس فيبر، والروح الجمالية المتمثلة في النقد الأدبي بحكم تخصصه الأول والأكاديمي.

ذلك كله جعله يسير على خطى المفكرين والفلاسفة والنقاد، فخلق ترسانة اصطلاحية غطت مشروعه الفكري، حاولنا من خلاله استيعاب وادراك أهمها، بعدما قسمناها ووضعناها في حقلها المعرفي الذي اشتهرت به أو فيه، وهذا يجعلنا أيضا نتبع نفس المنهجية التي اشتهر بها المسيري، وهي ضرورة تفكيك المصطلحات وإعادة تركيبها، من خلال وضعها في سياقها التداولي.

وقد كان هدفنا واضحا منذ البداية، إذ يكمن في ضرورة اكتساب آليات تحليل، ومنهجية قراءة اشتهر بها مفكرنا، وهذا قصد مواصلة الدرب، وفتح أفاق مستقبلية، بعد الدخول معه في تفاعل ومثاقفة نراها غير منتهية.

وقد تعرفنا مع المسيري على أغلب المصطلحات النقدية المهمة كمفهوم النقد، والشكل والمضمون، وقضية التفكيك، ومصطلح الصورة المجازية، وطريقة التحليل عن طريقها..، كما اتضحت لنا معه كلمات أساسية في دراسات النقد الثقافي، كمفهوم الإمبريالية، والأيديولوجية، والحداثة وما بعد الحداثة، والعلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة...

ضف إلى أننا اكتشفنا معه وتعمقت رؤيتنا لمصطلحات فلسفية عميقة ليس من السهل إدراكها ومعرفة كنهها، كمفهوم العقل وتعدّده، ومفهوم النموذج، وقضية الذاتية والموضوعية، والحوسلة والترشيد...

ومع المسيري دخلنا عالم النقد الحضاري، وحدّدنا مفاهيم عدّة، كالتقدم والتخلف، وقضية الدين والهوية، والفرق بين اليهودية والصهيونية، وفكرة نهاية التاريخ...

كل ذلك درسه المسيري وفق رؤية ثابتة، أطلق عليها اسم القراءة المتمعنة للنصوص، إذ يقوم بتفكيك المصطلح أولا من خلال معرفة دواله المتعددة واكتشاف المصطلحات الكامنة وراءه، وتحليله وفق جميع السياقات والمجالات، ثم بعد ذلك يعيد تركيبه وفق رؤيته هو، ونموذجه الذي يتلاءم مع واقعه وهدفه.

ومن خلال كل ما سبق نستطيع أن نقر بأننا دخلنا في تفاعل مع المسيري جعلنا نكتسب رؤية واضحة في التعامل مع المفهوم/المصطلح وألاّ نسلم به من الوهلة الأولى، لأنّ أغلب المصطلحات ليست بريئة، لذلك فهي تحتاج إلى تفكيك وإعادة تركيب دائم، ومع المسيري اكتسبنا حس نقدي نستطيع أن نوجهه في المستقبل إلى الثقافة الغربية أولا، وإلى الفهم العربي الساذج والترجمة الحرفية للمصطلحات ثانيا.

قائمة المصادر والمراجع

➢ **المصادر: مؤلفات المسيري**

1- المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1999.

2- المسيري عبد الوهاب، الموسوعة الموجزة، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، في جزأين، دار الشروق، القاهرة، ط5، 2009.

3- المسيري عبد الوهاب، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، ط2، 1996.

4- المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، في جزأين، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.

5- المسيري عبد الوهاب، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006.

6- المسيري عبد الوهاب، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006.

7- المسيري عبد الوهاب، في الخطاب والمصطلح الصهيوني، دراسة نظرية وتطبيقية، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2005.

8- المسيري عبد الوهاب، دفاع عن الانسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006.

9- المسيري عبد الوهاب، العالم من مظور غربي، دار الهلال، القاهرة، ط1، 2002.

10- المسيري عبد الوهاب، الإنسان والحضارة، دار الهلال، ط1، 2002.

11- المسيري عبد الوهاب، دراسات في الشعر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

12- عبد الوهاب المسيري، في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

13- المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.

14- المسيري عبد الوهاب وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.

15- المسيري عبد الوهاب وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، ط3، 2010.

➢ المراجع

- **كتب وأعمال عن المسيري:**

1- حرفي سوزان، حوار مع المسيري: الثقافة والمنهج، ج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013.

2- حرفي سوزان، حوار مع المسيري: العلمانية الحداثة والعولمة، ج2، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013.

3- حرفي سوزان، حوار مع المسيري: الصهيونية واليهودية، ج3، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013.

4- حرفي سوزان، حوار مع المسيري: الهوية والحركة الإسلامية، ج4، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013.

5- ربوح بشير، مطارحات في العقل والتنوير: عبد الوهاب المسيري أنموذجا، بيروت، ط1، 2012.

6- مجموعة مؤلفين، علماء مُكرمون: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، سوريا، ط1، 2007.

7-مجموعة مؤلفين، في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

- **<u>أعمال متفرقة</u>**

1- ابراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، (د ط/ د ت).

2- أم السعد حياة مختار، تداولية الخطاب الروائي، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015.

3- الجابري محمد عابد؛ مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 2011.

4- الجابري محمد عابد؛ حفريات في الذاكرة، سيرة ذاتية، السويد، دار نلسن، ط1، 1993.

5- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2005.

6- الدغمومي محمد، نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، منشورات كلية الأداب، الرباط، ط1، 1999.

7- رشوان حسين عبد الحميد أحمد، الثقافة، دراسة في علم الاجتماع الثقافي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، دون رقم الطبعة 2006.

8- سبيلا محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال، المغرب، ط2، 2007.

9- شرابي هشام، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

10- شرابي هشام، صور الماضي، سيرة ذاتية، دار نلسن، السويد، ط1، 1993.

11- الشهري عبد الوهاب، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

12- عبد الرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط4، 2012.

13- عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2005.

14- عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2005.

15- عبد الرحمن طه، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2006.

16- العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 2001.

17- العروي عبد الله، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط7، 2003.

18- العزب محمد أحمد، عن اللغة والأدب والنقد، المركز العربي للثقافة والعلوم، بيروت.

19- العلواني طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.

20- عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

21- الغذامي عبد الله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 2005.

22- الغذامي عبد الله، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط3، 2006.

23- الغذامي عبد الله، الثقافة التلفزيونية بسقوط النخبة وبروز الشعبي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 2006.

24- عبد الله الغذامي، ثقافة الوهم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 2006.

25- كوش عمر، أقلمة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2002.

26- لحميداني حميد، الفكر النقدي العربي المعاصر، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط2، 2012.

27- مطلوب أحمد، في المصطلح النقدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2012.

28- مفتاح محمد، مشكاة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2000.

29- مفتاح محمد، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1999.

30- النيفر مصطفى، الشرق والغرب حيت يلتقيان، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.

31- مجموعة مؤلفين، تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر، عالم الكتب الحديث، اليرموك، عمان، ط1، 2008.

32- مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، دار ابن النديم، الجزائر/ بيروت، ط1، 2012.

33- مجموعة مؤلفين، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، 1993.

- **المراجع المترجمة**

34- بابا هومي.ك، موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006.

35- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، دارأويا، بنغازي، ط2، 2004.

36- تشاندبر دانيال، أسس السيميائية، تر: طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

37- ريكور بول، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم: جورج هـ – تيلور، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.

38- دريدا جاك، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.

39- دريدا جاك، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، بيروت، ط2.

40- دولوز جيل وغتاري فيلكس، ما هي الفلسفة؟ تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1997.

41- كون توماس، بنية الثورات العلمية، تر: حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

42- ليشته جون، خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008.

43- ليكراك جيرار، العولمة الثقافية: الحضارات على المحك، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.

44- ماركوز هربت، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط4، 2004.

45- ماشيري بيار، بمَ يفكر الأدب؟ تر: جوزيف شريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.

46- مونقونو دومنيك، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، ط1، 2005.

47- وبيستيايفانز أنابيل موني، العولمة: المفاهيم الأساسية، تر: آسيا دسوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

- **المجلات والدوريات**

48- بغورة الزاوي، "في النقد الفلسفي: محاولة في تحديد المفهوم"، مجلة "عالم الفكر"، العدد4، المجلد 41 أبريل- يونيو 2013.

49- بن بوعزيز وحيد، "آليات إرادة التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة: في الفكر العربي النقدي المعاصر"، مجلة "الآداب والعلوم الاجتماعية"، جامعة فرحات عباس -سطيف-، عدد خاص 2009/09.

- **القواميس والمعاجم**

50- البازعي سعد والرويلي ميجان، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط5، 2007.

51- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط1، 1994.

الفهرس

الفهرس

المقدمة:.....1

مدخل.....5

بناء المفاهيم والقراءة المنتهجة.....5

1- المفهوم والمصطلح والفرق بينهما..... 8

أ- معنى المفهوم:.....8

ب- معنى المصطح:.....12

ج- ما بين المفهوم والمصطلح:.....17

2- معنى النقد ونقد النقد 19

أ- مفهوم النقد:.....19

ب- معنى نقد النقد:.....22

3- الرؤية المعرفية والرؤية النقدية.....24

4- الخلفية الإبستمولوجية والمرجعية الصامتة 28

5-حياة المسيري ورحلته الفكرية.....32

أ- حياة المسيري التاريخية والعلمية:.....32

ب- الرحلة الفكرية.....34

الفصل الأول: المفاهيم اللغوية والأدبية.....43

أ/ أعمال المسيري اللغوية والأدبية 46

1/دراسات في الشعر.....49

2/في الأدب والفكر: دراسات في الشعر والنثر.....53

3/اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود.....54

4/قصص ومسرحيات للأطفال.....56

ب/أهم المفاهيم اللغوية وخلفياتها المعرفية 60

1-الدال والمدلول 61

2-اللغة الأيقونية واللغة الحرفية.....64

3-مفهوم الخطاب 66
ج/ مفاهيم النقد الأدبي وخلفياتها المعرفية.....69
1-المنهج.....70
2-الصورة المجازية.....72
3-البنيوية.....75
4-موت المؤلف.....78
5-الشكل والمضمون.....80
7-السيرة الذاتية.....82
الفصل الثاني: مصطلحات ومفاهيم النقد الثقافي.....86
أ/ مفهوم النقد الثقافي 89
ب/أهم مصطلحات النقد الثقافي 92
1-الامبريالية 93
2-الإيديولوجية 96
3-التحيز.....99
4-الحداثة.....104
5-ما بعد الحداثة.....106
6-العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة 107
7-الاستهلاكية 109
8-التمركز حول الأنثى 111

الفصل الثالث: المصطلحات الفلسفية وأسسها الفكرية.....114
أ/اثر الفلسفة ودورها في مشروع المسيري.....116
ب/أهم المصطلحات والأسس الفلسفية والفكرية :.....116
مفهوم العقل.....116
العقل الأداتي والعقل النقدي.....117
العقل الأداتي.....117

العقل النقدي.....119
النماذج المركبة والنماذج الاختزالية.....120
الذاتية والموضوعية 124
الحوسلة والترشيد 126
التفكيك.....128
الفصل الرابع: مصطلحات النقد الحضاري.....131
أ/ مفهوم النقد الحضاري.....132
ب/ وصف عام لموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.....133
ج/أهم مصطلحات النقد الحضاري.....136
1- مفهوم التقدم والتخلف.....137
2- المجتمع التعاقدي والمجتمع التراحمي.....139
3- الدين والهوية.....141
4- نهاية التاريخ.....142
5- اليهودية والصهيونية.....143
6- الجماعات الوظيفية.....146
7- الماسونية.....148
الخاتمة.....151
قائمة المراجع.....153
الفهرس.....161

Cette étude vise à approcher la pensée du penseur arabe Abdel Wahab El Messeiri, et de s'engager avec lui dans l'interaction/acculturation, en essayant de comprendre les termes/concepts qui caractérisent sa pensée, elle est destinée à comprendre les termes/concepts employés par notre penseur dans son projet, et l'encyclopédique qui lui vaut sa notoriété, et les autres travaux considérés comme complément de l'encyclopédie.

Il est évident qu'on ne peut pas utiliser un terme sans assimiler sa signification dont on doit penser à ses dimensions, et c'est bien le souci des penseurs, des philosophes et des critiques, c'est plutôt la base de tout œuvre sérieuse, c'est pourquoi nous sommes allés du principe qu'il est impossible d'approcher le prisme intellectuel d'El Messeiri sans déterminer les concepts, et les comprendre selon leurs contextes, et le champ culturel dans lequel elle se trouve.

Les mécanismes de production de la connaissance chez El Messeiri nous engage dans un dialogue entre deux cultures: la culture arabe, qui est la culture maternelle du penseur, et la culture occidentale, qu'il a tant étudiée, et a essayé de critiquer et d'employer dans son projet intellectuel, il ne s'est pas arrêté à certains poètes arabes ou à la littérature anglaise, mais il a fait le parcours des études supérieures en littérature comparée, et de là aux méthodes de critique, à travers l'étude de la civilisation occidentale, et en pénétrant dans les profondeurs de la culture juive.

A partir de cette variété et diversité de connaissances, nous avons essayé de diviser notre recherche, nous avons cerné les concepts dans quatre domaines, dont chacun est un chapitre en soi, le premier : les concepts littéraires et critiques, le second : les termes de la critique culturelle, le troisième s'inscrit dans le champ philosophique, le quatrième et dernier : termes de la critique culturelle. En effet, comme c'est le cas de la méthodologie scientifique, chaque chapitre contient une introduction et une ou deux sections servant le chapitre. On doit signaler que détailler les termes et essayer de les inclure dans une discipline particulière ne peut être exacte comme c'est le cas des mathématiques, mais c'est plutôt relatif à l'instar des sciences humaines, et il peut y avoir un terme employé dans plusieurs domaines, mais le mettre dans un domaine particulier est seulement question d'habitude d'usage. En plus de ces quatres chapitres, nous avons ajouté un préambule que nous avons jugé essentiel, dans lequel nous avons essayé de mettre notre travail dans le cadre de notre spécialité, et identifié les concepts autours desquels tourne notre étude, et d'indiquer notre méthode. Et bien sur, une introduction et une conclusion.

Tous ces facteurs ont fait que la problématique de notre recherche fut claire dès le départ, car elle traite la façon de comprendre l'armada terminologique qui caractérise la pensée d'El Messeiri, chose qui, une fois accomplie, nous aide à atteindre notre objectif : approcher la production intellectuelle de notre penseur, l'interaction et l'acculturation avec cette expérience humaine inimitable, doté d'une formation académique et une expérience pratique dans l'Ouest, comme le rapporte lui-même dans son parcours intellectuel.

Nous avons rencontré, comme tout chercheur, des difficultés, la première était notre grande surprise de cette diversité de connaissance, et ce génie qu'était El Messeiri, et il n'est pratiquement pas possible de faire un travail exhaustif dans les délais de temps consacrés à une étude pareille, ce qui fait que notre étude a mis l'accent sur une partie des termes que nous avons estimée utile dans notre domaine.

Celui qui lit les idées d'EL Messeiri note une conscience critique et une volonté philosophique vivante pour créer une armada terminologique, et un modèle indépendant pour construire une culture d'affrontement, et des mécanismes de réflexion, et il y'a une quasi unanimité parmi ceux intéressés par sa pensée, sur la pertinence de son projet intellectuel, en particulier ceux intéressés par la critique des fondements de la connaissance dans le monde contemporain.

En fait, EL Messeiri part du principe que la romantique occidentale incarne un moment de protestation violent dans la pensée occidentale, reflétant l'esprit de l'âge plein de crise et de contradictions, qu'il a conclu de son étude approfondie du poète américain Whitman, après avoir étudié dans les grandes universités américaines (Rutgers, Columbia, Yale), et a expérimenté de près les grands courants de critique et de philosophie contemporaine, comme les pionniers de l'école de Frankfurt: Marcuse et Adorno et Horkheimer et Habermas, les idées et du courant déconstructivistes présenté aux Etats unis par Jonathan Kohler et Paul Deman, et d'autres tendances qui l'ont influencé, et qu'il a bien assimilées et même dépassées, telles que certaines idées de Max Weber, ainsi que le bel esprit de la critique littéraire, étant donné sa formation de base à l'université.

Tout cela lui a fait suivre les traces des penseurs, des philosophes et des critiques, et il a été amené à inventer une armada terminologique qui a couvert son projet intellectuel, que nous avons essayé, à travers cette étude, de comprendre et assimiler, ce

qui nous pousse aussi à suivre la même méthode que suivait El Messeiri : décomposer les termes et les reformuler en les mettant dans leurs contextes habituels.

Notre objectif était clair dès le départ, la nécessité d'acquérir les mécanismes d'analyse, et une méthode de lecture qui caractérisait notre penseur, et ce à fin de continuer dans cette voie, et d'ouvrir des horizons à l'avenir, en entrant avec lui dans une interaction et une acculturation sans fin.