# الحضور التأويلي
# في فكر ماهر عبد المحسن

علاهم حورية

# الحضور التأويلي
## في فكر
# ماهر عبد المحسن

دار الكتاب المعاصر

بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان الكتاب: **الحضور التأويلي في فكر ماهر عبد المحسن**

الكاتب: حورية علاهم

- الطبعة الأولى-

ردمك: 978-9931-882-47-3

الإيداع القانوني : جانفي 2023

**دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع**

دار الكتاب المعاصر

حي 600 مسكن أل.بي.بي، أحمد مدغري

الرويبة- الجزائر

الهاتف:

+213(0) 560439244

+213(0) 560439646

mdl.contemporain@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة

**لدار الكتاب المعاصر**

الأفكار الواردة في هذا الكتاب مصدرها المؤلف

ولا تتبناها بالضرورة دار الكتاب المعاصر

# إهداء

أهدي هذا العمل إلى

ابنيّ آدم وأدهم طواهير

# الفهرس


**مقدمة**.....9

**الفصل الأول:** نبذة مختصرة عن حياة الدكتور ماهر.....15

**المبحث الأول:** تطور حياته الفكرية.....17

**المبحث الثاني:** أعمال الدكتور ماهر عبد المحسن.....22

**المبحث الثالث:** في منهج وطريقة تفكير ماهر عبد المحسن .....25

**الفصل الثاني:** قراءات وفق المنهج التأويلي.....33

**المبحث الأول:** القراءة التأويلية لإشكالية التحيز بين جورج هانز جدامر و عبد الوهاب المسيري .....35

**المبحث الثاني:** القراءة التأويلية لفكر هشام جعيط.....56

**المبحث الثالث:** صالح مصباح وأسئلة الحداثة (قراءة هيرمينوطقية) ....73

**المبحث الرابع:** نعيمة الرياحي وثورة الأنا والآخر .....87

**الفصل الثالث:** مقاربات أخرى في التأويل.....97

**المبحث الأول:** مقاربات في التأويل (حسن حنفي/ إدوارد سعيد /هشام شرابي).....99

**المبحث الثاني:** وقفة تقييمية للمشروع التأويلي لماهر عبد المحسن ....112

**المبحث الثالث:** مزالق في فكر ماهر عبد المحسن.....120

**قائمة المصادر والمراجع.....129**

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

# المقدمة

ثمة أكثر من مبرر يدفعنا اليوم إلى التفكير في حال الكتابة الفلسفية وما وصلت إليه من ناحية الإبداع الفكري، وعن حال ما وصلت إليه كتابات هؤلاء المفكرين الذي يقدمون محاولات تطفو فوق سطح الممارسة الفلسفية. بعدما أرست الفلسفة قواعدها مع الفكر اليوناني والفلسفات الوسيطة مسيحية_ يهودية_ إسلامية وإن كان هذا الفكر لم ينطفئ بل استمر بطريقة النقل والتأثر والشرح والقراءات التأويلية.

إن الفكر الحديث والمعاصر لم تجف فيه الأقلام، إنما استمرت المحاولات الجادّة والفلسفات الناقدة التي تحاول التجاوز والمرور من القديم إلى الجديد الذي يساير عقلية الإنسان المعاصر عموما، فكان للعالم العربي الإسلامي حظه من هذه المحاولات سواء كان تماهي بالحداثة الغربية من جهة ونقدها وتجاوز مبادئها من جهة أخرى بحيث قام المفكرون في شتى ربوع الجامعات العربية بأخذ مواقفهم الجادة والناتجة عن صحوة عربية متخذة الوعي بقيمة الخطاب الفلسفي أساس لانطلاقها عن طريق الإبداع والإضافة.

إن معظم التحولات الأساسية في الفكر الفلسفي خاصة كانت تحولات في المناهج أكثر منها تحولات في الأفكار والمعارف بحيث تجاوزت بدايتها الأولى والتي كان همها تجميع المعارف بغض النظر عن أدوات الوصول إليها.

ثم أن الفلسفة تحي بالمنهج، ومن هنا كانت الفلسفة المعاصرة تطرح سؤالها وإشكاليات الرئيسية حول المنهج فسميت من هذا المنطلق فلسفة المنهج كون هذا الأخير يحتل مكانة هامة في عصرنا الحالي، بعدما كان الحديث عن مناهج تاريخية، ومناهج علمية أصبح اليوم الحديث عن مناهج نقدية معاصرة جديدة بالتسمية وربما تكون مستحدثة لو بحثنا عن أصول البعض منها (كالمنهج التفكيكي، التأويلي، البنيوي، الفينومينولوجي...).

استدعى الفكر العربي بدورة هذه المناهج والتي وجد فيها سبيل أساسي في قراءات التراث وفق هذه المناهج التي تم استحضارها من الغرب كأدوات صالحة لتقديم النصوص وفقها، فاستعان الجابري بالمناهج البنيوية والتفكيكية لتقديم قراءات حديثة للتراث الإسلامي لأجل تفكيك وتعرية النزعة المركزية الأوروبية، في مقابل ذلك استدعى محمد أركون جل مناهج العلوم الاجتماعية من التأويل، والتفكيك والنقد، والجينالوجيا، كما استمر أبو يعرب المرزوقي في قراءة وتفسير الظواهر القرآنية وفق مناهج التفسير والتأويل.

الملاحظ أن هذه المناهج بقيت مستمرة ومنتشرة إلى حد تعليمها في الجامعات العربية، وأصبح الكل يقرأ النصوص وفق هذه المناهج التي وجد فيها المفكر العربي السبيل الوحيد للتفلسف، ومن هنا استمر التأثير والتأثر بين المفكرين، وهو ما كان حاضر في الجامعات المصرية التي أخذت حظها الوافر في تقديم القراءات والإبداعات الفكرية وفق هذه المناهج.

فتبنى حسن حنفي التأويل واتبعه تلاميذه أمثال أحمد عبد الحليم وعطية والدكتور ماهر عبد المحسن موضوع كتابنا هذا.

رب صدفة خير من ألف ميعاد عبارة رأيت أنها الأقرب للتعبير عن السبب وراء عملي هذا، واختيار الدكتور ماهر عبد المحسن للعمل حول قراءاته التأويلية لبعض ما ورد في نصوص المفكرين المعاصرين له وحتى بعض ما قدمه من مؤلفات قدمت إضافة هامة للفكرة العربي والجامعة المصرية على وجه التخصيص.

وأنا أبحث عن بعض مؤلفات الدكتور ماهر عبد القادر محمد علي لأجل الاستئناس ببعض أعماله في مقال صادفني بعض مؤلفات الدكتور ماهر عبد المحسن وأنا أتصفح وجدت أنها من الأهمية التي تقود إلى ضرورة قراءتها فطلعت على أحد مؤلفاته المعنون بأطياف غادمرية شدني أحد الفصول المتناولة في مؤلف هذا، وهي قراءة ماهر التأويلية ومقاربته لإشكالية التحيز بين غادمر

والمسيري فقادني الأمر للمزيد من القراءات حول ما قدمه الدكتور ماهر عبد المحسن ،فكان هناك أحد اللقاءات للدكتور ماهر في حصة نقطة تحول للتلفزيون العمومي المصري إذ اطلعت عليها لأعرف المزيد حول الدكتور ماهر، وهو ما قدني إلى قرار الكتابة حول شخص ماهر عبد المحسن وقراءته ومنهجه، فكان لنا هذا البحث رغم تواضع كلماته إلا أنه يجعل القارئ يتعرف أكثر على هذا المفكر الصاعد في الجامعة المصرية، فكانت صدفة جميلة لباحث متعدد القيم والمفاهيم تحولاته الذاتية شبيه نوعا ما بالقديس أوغسطين وهو يبحث عن ذاته في القرون الوسطى.

إن الأمر لا يحتاج التأكيد بأننا اليوم بحاجة ماسة إلى ضرورة النهوض مع هذا الجيل الجديد من المفكرين الجدد في العالم العربي والجامعة المصرية على وجه التخصيص لأجل إعطاء هؤلاء حقهم الذي ناله المفكرون من قبلهم في الظهور لأن هذا الجيل سيكون يوما ما تراثا وعلينا أن نساعد الجيل القادم في التعرف على ما قبله كما عرفنا نحن أجيال سابقة عنا ولن يظهر إلا بقراءاتنا النقدية، هذه القراءات التي تولد بدورها نصوص مقابلة لنستمر التفكير وفق ديناميكية متواصلة.

تناول هذا الكتاب أحد أعلام جيل الجامعة المصرية الجديد الذي يحاول من خلال ما يقدمه ترك بصمته كنص قابل للقراءة والنقد، ويعالج إحدى الإشكاليات الكبرى في الفكر العربي وهي

قراءة النصوص وتأويلها، والتي حاولنا تقديم البعض من القراءات التي تناولها الدكتور ماهر عبد المحسن في مؤلفاته وأعماله البحثية من خلال روزنامة مفاهيمية جسدتها مؤلفاته التي كانت لنا مصادر هامة في هذا العمل مثل مؤلفه «أطياف غادمرية» ومقالاته حول بعض المفكرين من جيله (كنعيمة الرياحي وهشام جعيط...)

قسم الكتاب حسب ما اقتضته الحاجة المنهجية إلى جملة من الفصول تناولنا في أولها نبذة مختصرة عن حياة الدكتور ماهر عبد المحسن وبعض أعماله كما خصصنا فيها جزء للحديث عن منهجه وطرق تفكيره، ثم تطرقنا في الفصل الثاني من المؤلف إلى موضوع البحث والمخصص إلى تقديم الحضور التأويلي في فكر ماهر عبد المحسن والذي قدمنا من خلاله جمله من القراءات التي تناولها في أعماله مثل قراءته لإشكالية التحيز بين المسيري وغادمر، والتي قرب فيها ماهر بين مواقف غادمر والمسيري من ناحية المفاهيم والمناهج ثم قراءة هشام جعيط وفق ما جاء في مقاله «**هشام جعيط في ميزان النقد بين الاسلاميين والعلمانيين**»، إضافة إلى قراءته لصالح مصباح ونعيمة الرياحي وفق منهجه التأويلي.

وخصصنا الفصل الأخير لعرض بعض القراءات الإضافية وفق التأويل عند ماهر كما تناولنا فيه مقاربته بين إدوارد سعيد وحسن حنفي وهشام شرابي، وختمنا مؤلفنا هذا بتقديم قراءة تقييميه نقدية للمشروع التأويلي عند ماهر عبد المحسن.

# الفصل الأول

## نبذة عن حياة

## الدكتور ماهر الفكرية

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

# المبحث الأول: تطور حياته الفكرية

ماهر عبد المحسن حسن سيد ولد بمحافظة الجيزة سنة 1968 بمصر نشأ وسط أسرة متوسطة، تعلق بالدراسة وحبه للتعليم والقراءة منذ صغره، فكانت نشأته مرتبطة إلى حد بعيد بطريقته في التفكير.

تحدث الدكتور ماهر عبد المحسن عن حياته العملية في حصة تلفزيونية «**نقطة تحول**»، والتي أقر فيها عن أثر التلفزيون في تكوينه العلمي كذلك علاقته بالمكتبة العامة التي كان يتردد عليها طيلة مشواره التعليمي مما نتج عنه تعلقه بالقراءة خاصة الأدب مثل أعمال **نجيب محفوظ** من خلال رواياته الأدبية (السراب، صرصرة، فوق النيل) وروايات أخرى كان لها الأثر في توجيه الدكتور ماهر الأدبي.

يروي الدكتور في نفس البرنامج «نقطة تحول» تشكل وعيه الفكري عن طريقة تحوله في الدراسة من مجال إلى آخر من الحقوق

إلى الفلسفة التي قال عنها الدكتور أنها لحظة نضجه الفكري في التحول من العملي إلى النظري من خلال وصفه الفلسفة بأنها ملكة الإبداع وأن الفلسفة التعليمية تختلف عن الفلسفة كموهبة في التفكير والتأمل.

كانت دراسة الدكتور ماهر في كلية الحقوق التي تخرج منها عام 1991 ثم درس الأدب بجامعة القاهرة عام 1998 تحصل على الماجستير سنه 2005 تحت عمل عنوانه «**مفهوم الوعي الجمالي في الهيرمينيوطيقا الفلسفية عند هانزغادمر**»، ليتحصل بعدها على رسالة دكتوراه عام 2014 برسالة تحت عنوان « **جماليات الصورة في السيميوطيقا والفينومينولوجيا**».

هذا التحول في حياته طالما حصل مع بعض الفلاسفة بحيث نجد بعض المفكرين له شهادات في الحقوق والأدب والفلسفة معا، وهذا التحول يمثل بالنسبة للمفكر أفق مفتوح كلما غاص في العلوم الأخرى أكثر كلما ارتد إلى التأمل الفلسفي هذا الأخير الذي وجد فيه الدكتور ماهر كما عبر عنه لنا في حوار خاص نوع من الحرية أكثر من النظر لأمور الواقع كعالم محايث، فانطلق من الحقوق إلى الأدب عابرا الجسر إلى التفكير والإبداع الفلسفي.

اشتغل الدكتور ماهر كباحث في مركز «**صالح كامل للاقتصاد الإسلامي**» في جامعة الأزهر في الفترة الممتدة بين (1992 - 1998)

كما عمل أستاذ محاضر بجامعة القاهرة (فرع الخرطوم) في الفترة الممتدة بين (2015-2019).

يعمل الدكتور ماهر حاليا بمصلحة الجمارك المصرية ككبير باحثين قانونين ومحاضرا في نفس الوقت «**بالمعهد القومي للتدريب الجمركي**»،كما يلقي محاضرات عامة في قصور الثقافة ومراكز الشباب في محاولة منه لتقريب الفلسفة من أذهان الشباب سواء المتخصص أو غير المتخصص، وهذا ما يعطي للدكتور ماهر إشارة المفكر المتعدد الذي يتجاوز التخصصات ولا يحصر تفكيره في زاوية محدده.

تأثر الدكتور ماهر عبد المحسن بتفكير حسن حنفي كمعلم له كما تاثر بأستاذه الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في مشروعه لقراءة التراث وإعادة بناء العلوم الإسلامية كما تأثر أيضا بكتابات الدكتور سعيد توفيق في فن التأويل والفينومينولوجيا وعرف من خلاله المعنى الدقيق لعلم الجمال.

يقر الدكتور ماهر بفضل الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الذي كما قال لنا أنه فتح له باب النشر في مجلة أوراق فلسفية من بابها الواسع منذ حصوله على الماجستير 2005.

كما لا يخفي الدكتور ماهر تأثره بالمفكر حسن حنفي، بحيث صرح لنا أن علاقته به بدأت من خلال دراسته عند حسن حنفي

بكلية الآداب بالقاهرة، فكان حنفي أن ذاك حسب ما يرويه لنا الدكتور ماهر يدرس مشروعه الفكري للطلبة المعنون بـ «**التراث والتجديد**» والمقرر عليهم في مقياس الفلسفة الإسلامية كما درس عنده في مرحلة الماجستير الفكر العربي المعاصر من منطلق كتابه «**حوار مع الأجيال**».

وقد ترك حنفي بصمته على توجه الدكتور ماهر من خلال مشروعه النقدي في تجديد التراث وقراءته وفي فعل البحث والكتابة، كما يصرح لنا الدكتور ماهر أن طريقة حنفي في التفكير ومنهجه كان له الأثر الكبير على فكره في قراءة النصوص وتأويلها، والانطلاق من الواقع وما فيه من مشكلات معاشة، وبالتالي الانطلاق من المعاش أو العالم المعيوش بلغة هوسرل لتقديم النصوص بحيث تصبح من خلالها الفكر محايث لواقع لمشكلات الإنسان الآنية وهو ما يتحقق من خلال ربط الفكر بالواقع، وهنا تصبح الفكرة لا أهمية لها ولا دلالة إن لم توجه نحو تقديم حلول واقعية، ومن هنا أخذ ماهر منهجية الدكتور حنفي والتي أخذها هذا الأخير من تأويل الظاهرات عند إدموندهوسرل، في تأويل الظاهرة الدينية من خلال ما ترجمته أعماله الفكرية.

لقد كان للدكتور أحمد عبد الحليم عطية كذلك تأثيره الملحوظ في فكر الدكتور ماهر عبد المحسن، وكانت علاقته هنا

بهذا الأخير كذلك علاقة طالب بأستاذه من خلال تمدرسه عنده فكان عطية يقدم دروسا في فلسفة الأخلاق في مرحلة الليسانس من تعليم ماهر عبد المحسن.

كما لا يخفي ماهر تأثره بأستاذه عن طريق قراءته لمؤلفه «**ديكارت في الفكر العربي المعاصر**» ويصرح بدوره بأن ما أثاره في هذا المؤلف هو المنهج الفينومينولوجي الذي طبقه عطية في قراءته لديكارت كما تبدي في الوعي العربي من خلال رصد الصورة الذهنية التي رسمها المفكرون العرب حول نيتشه، وسارتر وهيغل وغيرهم، وهو ما جعل ماهر يقدم دراسة حول أستاذه عطية في مقال له بعنوان «**أحمد عبد الحليم عطية وقراءة القراءة**»، كما قال لنا الدكتور ماهر أن عطية اكتشفني وقدم له المساعدة لما وجد في شخصه من روح نقدية ورغبة في التفكير والنظر الفلسفي وأشاد به في الملتقيات الندوات الفكرية، وهو ما فتح لماهر أفق الإبداع الفلسفي وعزز جرأته على قراءة النصوص ونقدها.

# المبحث الثاني: أعمال الدكتور ماهر عبد المحسن

إن الإنتقالية في حياة الدكتور ماهروالتي عرفت تفرعا وانفلات من الوحدة إلى التعدد،كان لها الأثر الواسع في اتجاهاته الفكرية، بحيث يطرق كل الأبواب الفكرية دون أن يقطن أويستقرفي مجال، وهوما جعل كتاباته متنوعة ترفض الانصياع والخضوع للتخصص الواحد بحيث يكتب في الأدب، والفن والفلسفة، له عده أعمال مكتوبة والكترونية بحيث نشر في مجلات ثقافية ودوريات عربية مختلفة مثل مجلة **أوراق فلسفية، ميريث الثقافة، مؤمنون بلا حدود، المجلة الثقافية الجزائرية**، وقدم العديد من الملتقيات التلفزيونية والإذاعية والمؤتمرات ذات الصلة بالعلوم الإنسانية.

**أهم مؤلفاته:**

- أطياف غادمريه سنه 2019
- جماليات الصورة في السيميوطيقا والفينومينولوجيا 2014
- غادمرمفهوم الوعي الجمالي

- ميتافيزيقا البانيو «وهو عبارة عن مؤلف في الشعر»
- فوبيا المشي على حبل الغسيل «في الشعر»

وكتب الدكتور ماهر جملة من المقالات والمؤلفات الجماعية من بينها:

- الجسد كسردية بيولوجية وكمعرفة ميتافيزيقية.
- لماذا صمت المثقفون وتكلم هشام شرابي.
- الموقف من الغرب: بين تأسس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي مجلة أوراق فلسفية «عدد حسن حنفي».
- صالح مصباح وأسئلة الحداثة والتنوير.
- فلسفه الاخلاق: «مدين قارئا هيوم»
- الأساس النظري للتفكير اليهودي «أعمال المؤتمر الدولي للعلوم الاجتماعية ودورها في مكافحة جرائم العنف»
- أحمد عبد الحليم عطية وقراءة القراءة «إشكالية الآخر في مرآة الأنا» مجله أوراق فلسفية.
- نعيمه الرياحي وثورة الأنا على الآخر.
- تجليات العقل عند هشام غضب.
- فلسفه الأخلاق «مدين قارئا هيوم»
- جماليات الصورة عند محمود رجب.

- من فلسفة الحداثة إلى ميتافيزيقا الحياة اليومية: قراءة في فلسفة التريكي اللانظامية.
- السيرة الذاتية بين هشام شرابي وفتحي التريكي.
- تأويل الظاهريات عند حسن حنفي.
- عطية من قراءة النص إلى قراءة الواقع.
- فكره السوبرمان عند سلامه موسى.
- الجسد كسردية بيولوجية كمعرفة ميتافيزيقية.
- من جدل العقل إلى هيرومينوطيقا النص الفلسفي غادمر قارئا هيغل.
- مكاوي عبد الغفار ومدرسة الحكمة.
- إسماعيل المصدق بين الترجمة والبحث الفلسفي.
- جادمر والحوار مع التراث.

# المبحث الثالث: في منهج وطريقة تفكير ماهر عبد المحسن

لكل باحث طريقته في التفكير تكون بمثابة الطريق المعبد الذي يصوغ من منطلقه مواقفه حتى لا يضيع قلمه في غياهب الكتابة، وينفلت فكره وبالتالي يركن إلى طريق مناسب لتقديم أرائه وهو الشأن بالنسبة للفلسفة عموما فلكل مفكر منهج يمكن القول بأنه سياج يحمي أفكاره من الوقوع في الخلط، وبمثابة مسلك بحيث تقاس الأفكار بمدى منهجيتها وتثبت الفكرة نجاعتها من منطلق قوة وسيلتها

«**الكتابة مغامرة والقراءة نوع من اللعب هذه قناعتنا الذاتية التي تنطلق منها في قراءة النصوص**»[1]. عبارة يبدأ بها الدكتور ماهر جل ما يقدمه من أعمال نقدية بحيث اعتبر أنه على الكاتب أن يغامر في الكتابة و لفظة «المغامرة» توحي بتجاوز نوع من الخوف وكسر فوبيا التردد في الكتابة وقراءة النصوص فالكاتب حسب الدكتور

1 -ماهر عبد المحسن، نعيمة الرياحي، ثورة الأنا على الآخر، أوراق فلسفية، الناشر أحمد عبد الحليم عطيه العدد 65/ 64، 2021، ص1.

ماهر إنسان مغامر لا يخشى الواقع ويغامر في متون النصوص مركزا على مسألة الحرية في التعامل مع نصوصه وتكييفها بحسب الحاجة النقدية.

لا يقصد الدكتور ماهر من مصطلح الحرية المفهوم بذاته بل أن الحرية هي حركة تمنح المفكر إمكانية العطاء والإبداع وتقديم القراءات الموازية «**إنما نمنح أنفسنا أن نبدأ القراءة من أي نقطة ومن أي سطرومن أي مرجع**»[1]

يفكر الدكتور ماهر بطريقة المفكر المتعدد الحر المتجاوز الذي يرى الواقع في شكل نصوص ويقرأ النص من أي مرجع بغض النظر عن طبيعة المادة المقروءة «**ليس بالضرورة أن تكون لدينا كل المراجع وليس مهمًّا أن تكون ورقية أو إلكترونية، كتابًا أو مقالًا، تعليقاتٍ أو حواشٍ، أدبًا، فلسفة أو فنا أو حتى علما، فكلها في التحليل الأخير نصوص تحمل معنًى ما**»[2]

إن فعل التفكير لا ينطوي تحت أي تخصص وكل شيء نص لابد من فك شفراته وإخراج إلى معنى أو دلالة ما وكشف مكبوت النصوص يتطلب التحرر في استخدام الأداة والتحرر من القيود والتحيزات الدينية أو المسبوقات المعرفية الماقبلية بلغة إيمانويل كانط بل التحرر لأجل الإبداع أو الحرية في الإبداع، والانفلات من

1 - المصدر نفسه، ص2

2- المصدر نفسه من الصفحة نفسها

النسيج والتقوقع داخل مصطلح ما والإخلاص له في القراءة وتقديم النصوص والقراءة هنا فعل خلاق مبدع يتجاوز كل ما هو ثابت.

**1. التأويل كمنهج في التفكير:**

يعلن الدكتور ماهر في جل كتاباته دون إخفاء أن منهجه في قراءة النصوص هو «**المنهج التأويلي**» تأويل النصوص وإعادة قراءتها وفق منظور نقدي.

وقبل الولوج في تقديم التأويل كمنهج، لابد من الوقوف قليلا عند الهيرمنيوطيقا لإعطاء لمحة عن مفهومها وبعض ملامح المنهج التأويلي حتى تتسنى لنا تقديم قراءة الدكتور ماهر للنصوص وفق هذا المنهج: **فما المقصود بالتأويل؟ وكيف وظف الدكتور ماهر هذا المنهج في قراءة النصوص؟**

الهيرمينوطيقا أو نظرية التأويل هي أحد المناهج المستحدثة في قراءة النصوص وتفسيرها بعد الانعطافات الفكرية التي عرفتها الفلسفة عموما واشكاليات المنهج خصوصا.

تأتي كلمة هيرمينوطيقا من الفعل اليونانيHermeneuin والتي تعني التفسير، وهي كلمة تتعلق بالإله هرمس رسول الآلهة والتي تعبرعن فن فهم النصوص وتأويلها.

وفي ظل هذا العالم الذي تتضارب فيه الآراء وتكثر فيه النظريات ووجهات النظر وتعدد النصوص لا نملك إلا أن نكون

هيرومينوطيقين نستطيع مجابهه النص وفهمه، والهرمسي هو من يتجرأ على قراءة النصوص وإعطاء قراءة ثانية لها، فالهيرمينوطيقا كما نرى نحن هي فن التجرؤ على النصوص الصعبة دون قيد، فالمؤول صاحب جرأة وقناص يستفحل بفكره داخل كل كهوف النصوص الغامضة والمشتبهة قصد التوضيح وفتح المجال لتعدد المعاني، والهيرمينوطيقا هي الفهم والتفسير.

يستخدم مصطلح الهيرمينوطيقا في علم الأصوات وتعني فن التأويل وترجمة الكتاب المقدس، فهي كما يؤرخ لها كانت بدايتها الأولى دينية أولا ثم انتقلت إلى الفلسفة وباقي العلوم فهي: «**فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية**»[1].

يذهب دافيد جاسبر في مؤلفه «مقدمة في الهيرمينوطيقا» إلى أن مصطلح الهيرمينوطيقا لا يخرج عن كونه «**تقنية في التعبير عن فهمنا لطبيعة النصوص، وقراءتنا لها**»[2].

عرف مصطلح الهيرمينوطيقا تطورا كبيرا إذ أصبح منهج شجري سواء في الفلسفة أو الأدب بعد أن كان خاص فقط بقراءة وتأويل النص الديني، حيث أصبحت في عصر النهضة أحد العلوم لمجابهة السلطة الدينية التي كانت حق تفسير النصوص الدينية،

1 -حسن حنفي، تأويل الظاهرات «الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية»، مكتبة الناقدة، ط1، 2006، ص384،385.

2 -دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة روجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص16.

ثم مع فلاسفة التنوير بحيث نجد «باروخ سبينوزا» في مؤلفه **رسالة في اللاهوت** يرى أن معيار التأويل هو العقل وأنه أساس لكل التأويلات وفي القرن الثامن عشر ارتبط مفهوم الهيرمينوطيقا بفن الخطابة وعلم الدلالات، واتسع مجال التأويل ليصبح شاملا لكل أنواع الخطابات بما فيها الخطاب الفلسفي بعدما كان تأويل الكتاب المقدس «**مشروع أنشأه آباء الكنيسة المسيحية خاصة مع أغسطين**»[1]

التأويل له تاريخ طويل حاولت فيه كل النظريات بما في ذلك النظريات الرومانسية في التأويل وهو ما حمله أفكار «شلايرماخر» و«دلتاي فيلهلم» أن تحدث نوع من التماهي بين التأويل كنظرية ومقولات الفهم، حيث أعلن بول ريكور بأن وظيفة الهيرمينوطيقا، لا تحقق إلا من خلال الخطاب بحيث يتحول فيها العالم إلى نص ويستقبل القراءة «**فتح أفقا للحوار يعايش من خلالها القارئ تجربة الكاتب والتفاعل معه**»[2].

كما عرفت الهيرمينوطيقا مع دلتاي تحولا من مجرد علم في تأويل النصوص إلى أداة يجري من خلالها تحرير العلوم الإنسانية من هيمنة المناهج الطبيعية، بحيث تقوم علوم الطبيعة على التفسير للأحداث والظواهر، وتقوم العلوم الإنسانية بتأويل الظواهر

1 -هانس جورج غدامر، فلسفة التأويل»الأصول المبادئ» ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، لبنان، ط2، 2005، ص63.

2 -بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط2، بيروت-لبنان، 2006، ص17.

الإنسانية والروحية، وبالتالي تفسير الطبيعة وتأويل الإنسان وهو ما اختلف فيه مع بول ريكور الذي طالما أكد على العلاقة بين الفهم والتأويل في العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء، كما تختلف تأويلية ريكور عن تأويلية هيدغر من خلال تأكيد بول ريكور على أن الهيرمينوطيقا ليست أنطلوجيا للفهم فحسب أنها منهج يهتم بالإجابة عن الأسئلة المنهجية والابستيمولوجية، وهذا يمنح ريكور الاختلاف في منهجه التأويلي على خلاف التأويلات الأخرى (شلاير ماخر، دلتاي، هيدغر، غادمر) وفي الواقع «**هناك صعوبة في تصنيف الفلسفة الريكورية نتيجة لانفتاحها على الفروع المعرفية كلها**»[1].

## 2. التأويل كمنهج:

بالنسبة لمنهج الدكتور ماهر عبد المحسن فهو لا يتردد في الإعلان بشكل مستمر أنه يتبع المنهج التأويلي طريقا في قراءة النصوص وفقا لما يراه صالح لتقديم النص الذي بين يديه «**وأسلوبنا الذي ارتأيناه منهجًا ملائما في الفهم والتأويل**»[2].

لعل اتباع الهيرمنوطيقا كمنهج في فهم النصوص قد دخل على حياة الدكتور الفكرية مدخل الباحث والتأثر بفلسفة غادمر من

1 -حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث و الدرسات السياسات،ط1 بيروت، 2016، ص13.

2 -ماهر عبد المحسن، صالح مصباح وأسئلة الحداثة والتنوير، أوراق فلسفية، العدد 65/64، 2021، ص1.

خلال إنجاز أبحاثه في رسائل الماجستير ومن هنا دخلت الهيرمونطيقا على بنية أبحاثه وهو ما ترجمه من خلال مؤلفه (أطياف غادمرية).

إضافة إلى التأويل يضفي ماهر عبد المحسن صيغة الفينومينولوجيا على أفكاره خاصة من خلال رؤيته بأن الواقع لابد من يعايش من خلال التفكير أو أن التفكير لابد من أن ينطلق من الواقع المعاش ولا يكتفي بعرض النصوص فقط.

للدكتور ماهر عبد المحسن طريقه في إعادة قراءة النصوص وهي كما يتضح مستمدة من المنهج التأويلي وأدواته «**ولما كنا لا نميل في دراستنا إلى الاكتفاء بالعرض والتلخيص وترديد ذات الأفكار إنما نطمح دائما لإعادة القراءة ومحاولة تقديم رؤية خاصة أو تفسير جديد للموضوع محل الدراسة من خلال منهجنا الأثير في الفينومينولوجيا الهيرمنيوطقية من ناحية، وإيماننا بأن حركة الفكر هي أقرب إلى اللعب الحر من ناحية أخرى**»[1].

كما يربط بين التأويل كمنهج والنقد كمنهج معاصر «**ثمة علاقة بين التأويل والنقد فيما يأتي التأويل كجزء من العملية النقدية واعتباره واحدا من مناهج النقد الحديثة خاصه في سياق التعاطي مع الأعمال الإبداعية (الأدبية والفنية) وقد يأتي بنحو كلي شامل كونه يقدم طرحا تأويليا مغايرا للأطروحات السابقة عليه**»[2].

1 -المصدر نفسه الصفحة نفسها.

2 -ماهر عبد المحسن، الموقف من الغرب بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي،مجلة أوراق فلسفية، رئيس التحرير احمد عبد الحليم عطية، العدد82 83 ، 2022 ص301

فالتأويل يستطيع أن يصبح عملية نقدية كما أشار إلى ذلك الدكتور ماهر كون الناقد مجبرا على تقديم قراءات تأويلية ليكتمل نقده لما يتوفر أمامه من نصوص، والتأويل ليس عملا نقديا تهديمي لنص ما إنما هو إعادة للقراءة باستمرار دون توقف فالعملية النقدية التأويلية لا تنتهي أبدًا «**ليس بالضرورة أن يأتي التأويل كاشفا لعيوب أو سلبيات التأويلات الأخرى التي يعمل على تجاوزها ولا مبرر لعيوب ومثالب العمل نفسه موضوع التأويل، ويكتفي أنه يعمل على تقديم قراءة جديدة لنصوص قديمة**»[1].

يصف الدكتور ماهر كتاباته باللعب التأويلي في تقديم النصوص فهو في مقاله حول ماهر الصراف يستهل مقاله بمفردة اللعب التأويلي «**كما نود أن نوضح أن الصراف قدم لنا وجبه علمية دسمة (...) وإننا عندما أقدمنا على قراءة هذا الكتاب إنما أقدمنا عليه من جهة كونه نصا لغويا يقبل التأويل**»[2].

1 -لمصدر نفسه الصفحة نفسها.

2 -ماهر عبد المحسن، الجسد كسردية بيولوجية،وكمعرفة ميتافيزيقية ص13.

# الفصل الثّاني

## قراءات

## وفق منهج التأويل

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

# المبحث الأول: القراءة التأويلية لإشكالية التحيز بين جورج هانز جدامر وعبد الوهاب المسيري

**تمهيد:**

تعد هذه القراءة من أهم القراءات التأويلية التي قدمها الدكتور المفكر ماهر عبد المحسن في محاولة منه لمعالجة قضية أو لنقل إشكالية من إشكاليات الفكر العربي، وهي قضية التحيز كأحد االمفاهيم التي ناقشتها فلسفته التأويلية والتي حاول التقريب بها ومناقشتها من منطلق نظرة أخرى في الفكر العربي مع عبد الوهاب المسيري، وبالتالي موازاة بين الطرح الغادميري من خلال نظرية الفهم مع الطرح المسيري.

تعد إشكالية التحيز من الإشكاليات التي فرضت ذاتها على المفكرين والفلاسفة في طرح قضاياهم الفلسفية: **فما المقصود بالتحيز؟ ومتى نقول عن فكر ما إنه متحيز؟ وكيف كانت القراءة التي قدمها المفكر المصري ماهر عبد المحسن في تأويلاته التي قدمها أثناء مناقشته لهذه الإشكالية؟**

**تعريف التحيز:** ورد في لسان ابن منظور أن التحيز يعني التنحي،

ويقال انحاز قوم أي تركوا مركزهم ومكان قتالهم ومالوا إلى موضع غيره، والتحيز فيما جاء في الحديث «فتحوز كل منهم فصلى صلاة حقيقية أي تنحى وانفرد»[1].

كما وردت لفظة التحيز في القرآن الكريم في قوله تعالى من سورة الأنفال {**وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ**}[2] فالتحيز بمعنى الانحراف الذي يسبقه ثم توضح المعنى أكثر من الانحراف إلى التحيز فلا متحيزا إلا وانحرف سابقا فمن ينحرف يقع في التحيز لا محالة وهو الميل إلى جهة على حساب فئة أخرى.

أما في **الاصطلاح:** فقد ورد في علم الاجتماع أن التحيز «**توجه سلبي عدواني ثابت يتسم بالنمطية نحو فئة أو جماعة أو عضو في الجماعة والمؤدي إلى تعصب ما**»[3].

وللإشارة فإن الحديث عن التحيز لا يعني وجود تحيز خاص في مجال محدد فقط، فهناك تحيزات بحيث نتحدث تحيز في العلوم، تحيز في الاقتصاد، في علم الاجتماع، تحيز في الميتافيزيقا.

والتحيز كما نرى هو توجه القيام بعمل ما ضمن إطار معين

1 -ابن منظور، لسان العرب، المحيط، ج2، دار المعارف، القاهرة، د ط، ص753.

2 -القرآن الكريم، الأنفال، آيه 16 ص178.

3 -عثمان عامر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع والعقل الاجتماعي، منشورات جامعة ماريتوس، ليبيا، بنغازي، د ط،2002، ص 206-205.

يتقابل فيه وجهتان لابد من الميل في أحكامهما سواء ميل قصدي أو لا واعي نحو وجهة ما منهما.

وكما عبر «**ألبيركامو**» «**نحن لا نستطيع أن نقوم بعمل ما إلا ضمن إطار زماننا وبين الأناس المحيطين بنا**»[1].

فالتحيز مصطلح وثيق الصلة في جل العلوم فعلم الاجتماع رغم تأكيد العلماء على موضوعيته المستمرة إلا أن الباحث لا محالة له من الوقوع في التحيز لطبيعة الظروف الاجتماعية والتحولات التاريخية التي يعيشها مجتمعه «**إن العلماء والباحثين إنما يعكسون بأبحاثهم الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه**»[2].

نحن هنا لسنا بصدد معالجة إشكالية التحيز كاملة إنما الحاجة الفكرية لاستحضار المفهوم ووضع المفهوم في إطاره لأجل معالجة الإشكالية الرئيسية لنا في هذا العمل من الفصل، حول ما قدمه الدكتور ماهر عبد المحسن من خلال قراءاته التي جمع فيها بين مفكر عربي ينتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية وآخر غربي: **فما هو فحوى هذه القراءة؟**.

في كتابه «**أطياف غادمرية. تأملات في التاريخ الغربي**

1 -ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهى رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1983، ص08.

2 -محمد الأودي، تلازم الموضوعية والمعيارية في الميفولوجيا الإسلامية، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، القاهرة، 1996، ص87.

**المعاصر**» قدم لنا الدكتور ماهر فكرة التحيز وفق رؤية تأويلية مسلطا من خلالها الضوء على تلك العلاقة التي تجمع هيرمينوطقيا غادمر وعلاقتها بالفلسفات المعاصرة لدى هيغل وهيدغر، وعبد الوهاب المسيري هذا الأخير الذي اخترنا إبراز ما قدمته قراءة ماهر عبد المحسن لنا وفق منهجه الأثير في القراءة «الهيرمينوطيقة».

يستهل الدكتور ماهر عبد المحسن إشكاليته بقوله: «**الإنسان بطبيعته منحاز**»[1] وينطلق من تأسيس المسيري لفكرة التحيز من خلال فصل هذا الأخير بين الإنسان والطبيعة أو تفريقه بينهما ومن ثَمَّ بينما تختص بدراسته العلوم الإنسانية وبين ما تدرسه العلوم الطبيعية بحيث يرى بأن كل من غادمر والمسيري لهما نفس المنطلق «**فغادمر في تأسيسه لنظريته الهيرمينوطقية في الفهم التاريخي لا تختلف عن انطلاقة المسيري في تأسيسه لفكرة التحيز**»[2].

يسلم الدكتور ماهر عبد المحسن بداية أن أي بحث لا يخلو من التحيز، بحيث يرى أن أبحاث كل من غادمر والمسيري لم تخلو من التحيز، وحتى المسيري في مناقشته لفكرة التحيز لم يكن محايدا بل كان منتمي الفكر، ينطلق من الواقع معايش لأفكاره.

إن تفريق عبد الوهاب المسيري بين الطبيعة الروحية للإنسان واختلافها عن قوانين الطبيعة المادية كما يرى ماهر، إنما تعد

1 -ماهر عبد المحسن، أطياف غادمرية، مجاز للترجمة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، ص47.

2 - المصدر نفسه، ص48.

بمثابة تحيزوقع فيه المسيري من منطلق الانتماء الإسلامي الذي يعلي من شأن الإنسان من خلال جوانبه الروحية الأخلاقية، والمسيري ظل ناقد للحداثة الغربية التي تقوم على ما يرى على نموذج مادي تجرد الإنسان من مبادئه الأخلاقية «**الحداثة هي استخدام العقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة**»[1].

أكدت الحداثة الغربية على مركزية العقل في حدود طبيعة الإنسان لتنفصل عن قيمة الإنسانية لتصبح مشروعا منفصلا عن القيمة «**فهي رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محدده للعقل وعلاقته بالطبيعة/المادة**»[2]

يرى الدكتور ماهر عبد المحسن أن عبد الوهاب المسيري كشف عن تحيزات خاصة به من خلال مؤلف «**العالم من منظور غربي**»، بحيث أن إيمان المسيري العميق بأن ثمة فارقا جوهريا كيفيا بين عالم الإنسان المركب المحقوق بالأسرار وعالم الطبيعة والأشياء المختلفة عنه هو نوع من التحيز لوجه على حساب آخر وينقل الدكتور ماهر عبارة المسيري «**أن الحيز الإنساني مختلف عن الحيز الطبيعي المادي ومستقل عنه وأن الإنسان يوجد في الطبيعة ولكنه ليس جزءا عضويا منها لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادرا على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية وصولا إلى**

1 -عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002، ص45.

2 -عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الجزء2، دار الشروق، 2002، ص290.

**رحابة الإنسانية»**[1].

كما نجد تحيز المسيري يستمر في جل مؤلفاته خاصة تلك الموجهة لنقد النموذج الغربي من خلال تجاوزه إلى نموذج روحي يعلي النزعة الإنسانية «**حين يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة هذه هي مرحلة الحداثة**»[2].

يعرج الدكتور ماهر على هيرمنيوطيقا غادمر والتي يوضح من خلالها تحيزات غادمر مقابل التحيزات التي ذكرها عن المسيري، بحيث يرى ماهر أن غادمر لا يتحدث عن تحيزاته مثلما فعل المسيري، إنما يعتبر أن هناك مؤثرات ثقافية وفكرية ساهمت في تشكيل وعيه وصياغة موقفه، ولمعرفة تحيزات غادمر التي تعود إلى ما تأثر به من خلال الثقافة الفلسفية سواء المعاصرة له أو السابقة عن أفكاره والتي تعود حسب ما استقراه الدكتور ماهر إلى أصول كانطية جديدة وفينومينولوجية وجمالية.[3*]

يعرض الدكتور ماهر جملة من المؤثرات الفكرية والتي يرى بأنها شكلت جل تحيزات غادمر من عرضه الموافق أو النزاعات

---

1-ماهر عبد المحسن، نقلا عن عبد الوهاب المسيري، أطياف غادمرية، مصدر سابق، ص 48.

2-عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق،ط2، القاهرة، 2006، ص394.

3*لقد كان تكوين غادمر الأكاديمي من طرف أساتذة أكثر قرابة للكانيطية الجديدة مثل نيكولاي هارتمان وريتشارد هونقزفيليد، وناتورب وتحت إشراف هذا الأخير يكتب غادمر رسالته عام 1922 بعنوان ماهية اللذة في المحاورات الأفلاطونية ثم يتوجه إلى دراسة الهيرمينوطيقا المرضية (العبثية والا معنى)، كما قراءة غادمر للفكر الأفلاطوني كان له أثر على محددات شخصيته الفكرية،كما كان للظواهرية من خلال النظرية المعرفية على الفلسفة الوجودية مع هيدغر وأثرها على غادمر خاصة في فهم العلوم الإنسانية.

الفلسفية لكل من الكانيطية الجديدة وبعض الفيلولوجيين أمثال «فريد لاندر» والوجودية الهيرمينوطيقية عند مارتن هيدغر، من خلالها استخلص بعض العناصر المتوافقة بين المسيري وغادمر في تحيزاتهما «**وفي نهاية استعراضنا للمؤثرات الفكرية التي شكلت تحيزات غادمر يمكننا أن نلاحظ تلك النزعة الإنسانية التي تطبع فكرهما وتجعلهما ينظران إلى تجاوز هذا النمط من التفكير الفكر المادي/المنطقي نظرة نقدية** »[1].

إن هذا التحيز الذي حمل موقف المفكر المسيري في الدفاع عن النزعة الإنسانية مقابل النزعة الطبيعية المادية، وهو التحيز ذاته نستطيع القول لم يرتبط به المسيري وغادمر فقط بل معظم نقاد الحداثة الغربية التي جعلت الإنسان كما يقول هربرت ماركيوز«**يعيش نوع من الاستلاب واستغراب للإنسان عن انسانيته وتحصره في بعد واحد (...)ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعا أحادي البعد، مجتمعا يحيلك باستمرار إلى ذاته ويجرد من الفرد كل محاوله لمناوئته ومعارضته، بل تفتيته وهدمه مدام يلبي حاجيات الناس**»[2]

يذهب ماهر عبد المحسن إلى أن الباحث يقع في حيرة من أمره حين مقاربة مفكرين لا ينتميان إلى الثقافة نفسها، ويستأنف

1 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص52.

2 -هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابلس، منشورات دار الأدب، بيروت، 1973، ص12.

القول بأن الباحث لا يمكن أن ينفصل عن تاريخه وأيديولوجيته التي رسخت فيه، في ذات الوقت لا يمكن للانفصال عن ما عاصره من تحيزات بحكم الاطلاع على الآخر وثقافته «**لكن يمكن القول بأن ثمة انصهار لابد أن يحدث بين التاريخي المتأصل والمعاصر المكتسب**»[1].

يصل الدكتور ماهر إلى جملة من النقاط في عرض تحيزات المسيري وغادمر نوجزها في جملة من النقاط أهمها:

**أ. فكرة النماذج المعرفية:** النموذج المعرفي من المفاهيم التي تركز عليها دراسة المسيري النقدية فهي حسب ما يقوله: «**تشكل ما يمكن تسميته «خريطة معرفية» ينظر من خلالها الإنسان إلى الواقع**»[2]

فكل نموذج معرفي له مسلماته ومعتقداته ينطلق منها ترسم الواقع بصورة النموذج التي يراها هو، وهو ما يشكل المرجعية الأساسية التي ينطلق منها لفهم الوجود والعالم والإنسان، وهناك نوعين من النماذج الأول اقتصادي مادي والثاني أكثر إنسانية وعليه فالمسيري اقترب من فكرة التحيز حسب ما قرأه الدكتور ماهر من منطلق فكرة النماذج المعرفية.

**ب. الحكم المسبق عند غادمر:** هي انطلاقة الفيلسوف هانز غادمر مقابل فكرة النموذج المعرفي عند المسيري، حيث شكل

1 -ماهر عبد المحسن، أطياف غادمرية مصدر سابق، ص52.

2 -عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، مصر، 2006، ص15.

مصطلح الأحكام المسبقة منطلقا من التحيز الغادمري والتي تتعلق حسب ماهر بأساس معرفي فالمسيري حلل النماذج المعرفية التي شكلت فكرة التحيز، أما غادمر فكانت انطلاقته معرفية متعلقة بالمعارف والأحكام المسبقة التي تسبق المعرفة «**المسيري اقترب من فكرة التحيز بالتحليل من خلال فكرة النماذج المعرفية، فإن غادمر قد اقترب منها في معرض محاولته الإجابة عن أسئلة معرفية من قبيل: على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها**»[1] **كما يقول مرة أأخرى«ومن أجل هذه الإجابة عن هذه الأسئلة يستدعي غادمر فكرة الأحكام المسبقة**»[2].

إن هذا الاستدعاء لفكرة الحكم المسبق يرتبط كذلك بالتراث الغربي وعقلنته بحيث أن فكرة التراث عنصرا متصل بالإنسان عند غادمر وأن الأحكام المسبقة لها أهمية خاصة في عملية التأويل، فالأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام، إنها الواقع التاريخي لوجوده كما يرى غادمر وهي أساس القدرة على الفهم.

وعليه فإن نقطة التوافق تكمن كما وضح ماهر عبد المحسن في الإعلاء من شأن الإنسان في تحيزات كل من غادمر والمسيري، وكون هذا الأخير كان من أكبر المفكرين العرب رفضا للحداثة التي يرى بأنها فككت الإنسان مقابل المادة «**في حيث يتم تصفية الإنسان باسم**

1 -ماهر عبد المحسن، المصدر نفسه ص55

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

**الطبيعة ويكون مركز العالم هو الطبيعة/المادة (وهذه هي مرحلة الحداثة)»**[1].

تجسدت النزعة الإنسانية في تأويلية هانز جادمر من خلال التجربة وتوظيف الهيرمنيوطيقا على الحقل الإنساني ومن خلال ثقافته التي تحتوي على مجالات اللغة، الفن، التاريخ والتي جعل منها فضاء للبحث التأويلي من خلال الأنا والآخر لأجل تأسيس عملية الفهم فانطلاقة غادمر كما يرى الدكتور ماهر كانت لأجل مراجعة التراث الغربي وتصويبه ومسائلته لا مجاوزته وهي نفس المنطلق الذي بدأ به المسيري.

يذهب الدكتور ماهر إلى أن هناك قضية تجعل النتيجة تختلف بين ما يصل إليه غادمر وبين نقاط الوصول عند المسيري في قراءتهما الهيرمنيوطقية، للتراث، وهي قضية «الانتماء» لأن انتماء المسيري غير انتماء غادمر، وهذا ما يجعل النتيجة مغايرة، كما يشرح ماهر ذلك من منطلق المجال الثقافي.

كون انتماء المسيري إلى العالم العربي والثقافة الإسلامية تجعله ينطلق في إشكالية التحيز، أو ينطلق من متحيزات ذهنية اتجاه الموضوع المدروس، ألا وهو الحداثة الغربية، حتى أن إشكالية التحيز بحد ذاتها جاءت كردة فعل على أن الغرب فرض نفسه من خلال غزو الثقافات وأصبح نموذج الحداثة أمر مفروض لا مفر من

1 -عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، ط2، القاهرة، 2006، ص394.

مواجهته، وهذا النقد طالما قدمه المسيري لمشروع التحديث الغربي واصفا إياه بالنموذج المادي العلماني الشامل، لا ينتقد الحداثة كمشروع تنويري، بل كمشروع انحاز عن أهدافه الأولى وأصبح نموذج قطبي واحد تجسد في الانفصال القيمي بحيث نجده يصرح في مؤلفه (الثقافة والمنهج): «**فمثلا أنا أتحدث عن نموذج الحداثة الغربية باعتباره نموذجا ماديا شاملا، داروينيا منفصلا عن القيمة**»[1].

كما أن المسيري من خلال تقديمه لفكرة التحيز قد عمل على تقويض مفاهيم الحداثة الغربية، وينطلق من فهم فحواه سيطرة النموذج المادي الغربي.

إن هذا الفهم الذي يشغل المسيري يرى الدكتور ماهر انه لم يشغل غادمر في تحيزا ته، إنما انطلق من فهم إبستمولوجي تجسد في قضية «الفهم»[2*] الإنساني، كون غادمر حسب ماهر لم يعش الحالة الشعورية التي عاشها المسيري والتي تمثلت في الشعور بتفوق الآخر أو سيطرته، وهذا راجع إلى أن غادمر ينتمي إلى الثقافة صاحبة السيطرة والنموذج الأعلى، فانطلق من قضية أخرى هي الفهم الإنساني في الحالة العامة وهي من أهم القضايا

1 -عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي (حوارات) دار الفكر، دمشق، 2010، ص169.

2 *يصوغ غادمر نظريته في الفهم من منطلق الأحكام المسبقة pre-judgment بحيث لا يمكن أن يكون هناك فهم دون العودة إلى الأفكار والأحكام السابقة عن ذلك، أي العودة إلى ماض الإنسان وتاريخه، وهي أحد أسس نظرية جادمر في التأويل.

التي بنت نظرية غادمر في الهيرمينوطيقا بحيث جاءت بنقد الفهم الشائع للتاريخ، ولتحقيق الفهم يعود غادمر إلى ما يسميه «**بالخبرة التأويلية**» وتطور الدائم من الوهم وخيبة التوقع.

**1. تحيزات مشتركة:** يصل الدكتور ماهر إلى جملة من التحيزات المشتركة بين كل من غادمر والمسيري نوجزها في مايلي:

**أ. تحيزات المسيري ضد الغرب:** هذه التحيزات ليست ضد الإنسان الغربي كذات، لأن التحيز لنموذج حضاري ما ليس بالضرورة التحيزلباقي النماذج المغايرة، لأن المسيري يقصد الإنسان في هذا العالم وبالتالي فهو يدعو إلى انفتاحية الإنسان لأجل الدفاع وحماية الذات العربية وبالتالي اقترح في نقده للغرب أولنقل النموذج الحدثي الغربي نموذج بديل وهي حداثة إنسانية إسلامية «**لابد وأن يكون النموذج البديل نابعا من تراثنا الذاتي والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرن والسنة اللذان يحملان القيم الاسلامية المطلقة**»[1].

**ب. الحوار كصفة للتعامل مع الآخر عند غادمر:** التعامل مع الآخر عند غادمر غير التعامل معه عند المسيري بالرغم من تأكيد كل منهما على لغة الحوار كلغة تواصل، واشتراكهما في الانطلاق من نفس التحيز؛ فغادمر يقترح الحوار كلغة بين الأنا والآخر كنموذج مناسب للفصل بين المواقف المتعارضة، من هذا المنطلق تلتقي

1 -عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، سلسلة المنهجية الإسلامية التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .و.م.أ ص 106.

تحيزات الأنا والآخر لتأسيس الفهم، كما أن الحوار لا يقتصر عند غادمر على الآخر فقط، بل يتجاوز ذلك إلى محاورة الماضي (التراث) أثناء العودة إليه ومحادثته والتصالح معه بوصفه طرف آخر وثالث في عملية الفهم، ولتأسيس هذه العملية لابد من حضور «التحاور» لأجل الفهم وهو يتحقق «**بالتصالح مع تحيزات الآخر المعاصرة وتحيزات الأنا الماضية (التراث)**»[1].

تتقارب تحيزات المسيري مع غادمر رغم تباعد الانتماء في الحضارات فهناك مبادئ مشتركة وأفكار متشابهة «**وفي النهاية لا يسعنا بذلك الخيط الإنساني الرفيع الذي يربط المسيري بغادمر والذي يدفعنا رغم اختلاف انتماءاتهما الحضارية لأن يتحيزا لكل ماهو إنساني في ظل عالم يموج بالصراعات**»[2]

إن العامل الإنساني هو نقطة للوصول كما يرى المفكر المصري ماهر عبد المحسن، وليس بين المسيري وغادمر فقط بل بين جل الباحثين لأجل الوصول أزمنة الإنسان كما هو الحال عند المسيري من خلال «**استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائن غير مادي**»[3].

وبالتالي استرجاع الإنسان وفهمه من منطلق لغة حوارية تجعل القدرة على فهم الآخر ممكنه من خلال التفاعل مع الآخر كما في تأويلة غادمر.

1 -ماهر عبد المحسن، أطياف غادمرية. مصدر سابق، ص65.

2 - المصدر نفسه، ص69.

3 -عبد الوهاب المسيري, الهوية والحركة الإسلامية، تحرير سوزان حرفي حوارات، العدد الرابع، دار الفكرة، 2010، دمشق، ص106.

ج. **الاشتراك في صياغة المفاهيم:** من بين التحيزات المشتركة بين المسيري وغادمر استخدامهما لجملة من المفاهيم المتقاربة في اللفظ والدلالة وبالرغم من أن البحث يهدف إلى الكشف عن صلات القرابة التي تربط المفكرين (...)« **فالمسيري وغادمر لم يتفقا في ما اتفق فيه على مستوى الأفكار فقط إنما على مستوى المفاهيم**»[1]

يصوغ الدكتور ماهر جملة من المفاهيم التي استنتجها من قراءته التأويلية لكل من تحيزات غادمر والمسيري والتي نوجزها في النقاط التالية:

**1. مفهوم النماذج المعرفية (الخريطة الادراكية) عند المسيري:** يوضح المسيري أهمية مصطلح النماذج المعرفية باعتبار أن له دلاله عن كيفية إدراك الإنسان للأشياء والأمور، لأن المفاهيم لم توجد من عدم إنما تحدد وفق إدراكات تجسد لنا نماذج معرفية، فالصور الإدراكية الموجودة في عقل الإنسان هي التي تحدد ما يراه في الواقع خارج عن حواسه وهذا الواقع تشكل بإدراك الإنسان «**فعند دراسة سلوك الإنسان الحي لا يجب الاكتفاء برصد الواقع في حد ذاته إنما يجب رصد الواقع كما يدركه الإنسان ويتأثر به**»[2].

1 - المصدر السابق، ص69.

2 -أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري «حوار نقدي حضاري»، المجلد الثاني، دار الشروق، ط1، 2004، ص9.

يعد النموذج بمثابة المجال الذي يدرك فيه الإنسان ما يدور حوله بحيث يكون النموذج بمثابة مرجع معرفي «**وبهذا المعنى نجد أن النموذج يكون بمثابة «الإطار الإدراكي والمعرفي الذي يدرك الإنسان من خلاله الواقع المحيط به « أو « المجال» على هذا الواقع بالقبول أو بالرفض أي أنها الرؤية المسبقة التي تحدد اتجاه السلوك والذي وفقا له يحكم أيضا** »[1]

كما أنه بنية تصورية تندرج ضمن «**تجريد سواء كان بوعي أو بغير وعي (...) يتكون من كم هائل من العلاقات (...) يستبعد بعضها بحسب أنها غير دالة من وجهة نظره ويستبقي البعض الآخر منها نمطا عاما**»[2].

من منطلق فكره النموذج رفض عبد الوهاب المسيري النموذج الغربي من خلال ما حمله من مفاهيم تنويرية كاذبة وواهمة تحمل من المفاهيم المادية ما يجعلها لا إنسانية، ويقترح نماذج أخرى أطلق عليها «**النموذج الإنساني**» «**وأن يكون النموذج البديل نابعا من تراثنا الذاتي (...) والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي، أساسه القرآن والسنة اللذان يحملان القيم الإسلامية المطلقة**»[3].

1 -المصدر نفسه، ص80.

2 -عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجدور ، دار الشرق، القاهرة، 2005، ص360.

3 -عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص106.

كما أن النموذج الذي يقترحه المسيري إنساني بالدرجة الأولى وكوني **«النموذج البديل يركز بالدرجة الأولى على الإنسان (...) الإنسان من حيث هو إنسان»**[1]

**1. مصطلح الأفق عند غادمر:** القرب بين مفهومي النماذج عند المسيري والأفق عند غادمر لابد من تقديم مفهوم الأفق كمصطلح كما جاء في أفكار غادمر من حيث أن **«الأفق وفقا لغادمر هو الصدى الذي يحيط بكل شيء يمكن أن يُرى من موقع خاص متميز وينطبق ذلك على العقل فإننا نتحدث عن ضيق الأفق وإمكانية توسع الأفق، والانفتاح على آفاق جديدة»**[2].

الأفق هو مجمل ما يمكن أن يدركه أي شخص في أي وقت أو مكان أو ثقافة معينة، والأفق مفهوم ينطبق على كل الأشخاص فكل منا له أفقه الخاص، السياسي له أفق، وللعالم أفقه، والاقتصادي له أفق، والإسلامي له أفقه، وعليه فان الحديث هو حديث عن آفاق، فمثلما نتحدث عن نماذج متعددة عند المسيري نقابلها «بآفاق» عند غادمر فلكل أفقه وكل واحد نموذجه الخاص **«يتضح جليا أن كلا مفهومي «النموذج» و «الأفق» إنما لهما بعد معرفي وعلى ذلك يرتبط الأول بـ «الإدراك» عند المسيري ويرتبط الآخر بـ «الفهم» عند غادمر»**[3].

الأفق بالمعنى الغادمري هي نظرة كلية عامة تشكل وتكون وجهة نظر شخص ما من أجل الوصول إلى عملية الفهم وبالتالي يذهب

1 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص70.

3 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص71.

ماهر عبد المحسن أن أفق غادمر يختلف فقط في العملية، بحيث أن غادمر يتحدث عن «أفق» ولا «أفق» بينما المسيري يتكلم عن نوعين من النماذج، منها النموذج الاختزالي الذي يرفضه بحكم أنه نموذج أحادي القطب لا يسمح بالتفاعل ولا التشارك وهذا نموذج الحداثة الغربية «**في حين يتم تصفيه الإنسان باسم الطبيعة والنموذج الذي يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة مستبعدا أكثر العناصر والأبعاد الأخرى خصوصا العناصر الإنسانية والمركبة**»[1]

إن حديث المسيري عن «النموذج الاختزالي» يقابله الكلام حول «الأفق المنغلق» عند غادمر، وحديثه عن النموذج الغربي يقابله مصطلح انصهار الآفاق» عند غادمر.

يرفض المسيري «النموذج الاختزالي» ويعرفه «بالنموذج المركب» الذي يقوم على الفاعل الإنساني دون احتكار عنصر على حساب آخر وبالتالي نظرة مركبة للواقع «يلاحظ أن الدكتور المسيري يطرح مفهوم «النموذج الاختزالي» كنموذج مرفوض، ويطرح مفهوم النموذج المركب البديل»[2] والبديل المركب عند المسيري يقصد به انتاج الحضارة الإسلامية «**النموذج البديل نموذج توليدي (...) إنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة، في كل البشر**»[3].

1 -عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص394.

2 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص72.

3 -المصدر نفسه، ص110.

وهذا النموذج يحترم الجزء ضمن الكل ولا يقصي الجزيئات «**ومن ثم فإن هذا النموذج يحاول أن يصل إلى خصوصية الظواهر المختلفة دون أن يهمل عموميتها**»[1].

يلتقي النموذج التركيبي كمفهوم مع مصطلح انصهار الآفاق، بحيث أن غادمر تحدث عن مفاهيم متقابلة فالأفق يقابل الاختزال عند المسيري، والنموذج التركيبي يقابله انصهار الآفاق، فلابد من التحام الرؤى، ودمج الاختلافات من أجل الوصول إلى عملية الفهم، فكان مفهوم انصهار الآفاق من بين المفاهيم الرئيسية في هيرمينوطيقا غادمر«**وبهذا المعنى يمكن القول بأن انعدام «الأفق» لدى غادمر يناظره النموذج الاختزالي لدى المسيري، والأفق بناظر النموذج التركيبي**»[2]

يطرح هانز غادمر مفهوم انصهار الآفاق لأجل استعادة الماضي في الحاضر والقصد والغاية هي الوصول إلى فهم واستيعاب هذا الحاضر الذي تعيشه، وهذا لا يتحقق إلا بدمج الرؤى واحترام الآفاق لأجل تحقيق التفاهم لابد من فك الخلاف بين الآفاق، فاندماج الآفاق من شأنه أن يجعل عملية فهم العالم والوصول إلى فهم أفضل للذات فلابد من الانصهار داخل آفاق الآخرين، بحيث يكون الفرد منفتحا على آراء الخير، ولمفهوم انصهار الآفاق جاء في إطار تأويلية غادمر لفهم النصوص، وبالتالي اندماج وتلاحم أفاق المؤول والقارئ للنص مع نصوص الكاتب.

1 -عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص301.

2 -ماهر عبد المحسن ،مصدر نفسه، الصفحة نفسها.

## اختلافات في استخدام المفاهيم بين المسيري وغادمر:

بعد أن عرض ماهر عبد المحسن مقاربته لبعض المفاهيم خاصة مفهوم النماذج الاختزالية، والنماذج المركبة عند المسيري والآفاق عند غادمر، بين الآفاق المفتوحة (انصهار الآفاق) والأفق المغلق، يصل ماهر إلى أن هناك جملة من التحيزات غير المتوافقة بينهما خاصة في استخدام المفاهيم وإن كانت هذه المفاهيم مشتركة فإن الغاية منها قد تختلف.

يذهب الدكتور ماهر إلى أن استخدام بعض المفاهيم عند غادمر لا تؤدي نفس المهمة في الفكر المسيري، بحيث أن غادمر عندما يتحدث عن الإنسان فإنه يبقي ذلك التعريف بين شخصية الإنسان ولا يتسع المفهوم لأكثر من علاقة الإنسان بالآخر، بحيث أنه عندما استخدم مفهوم الأفق يقصد من وراءه أفق الإنسان مع الآخر أي الأنا في مقابل الآخر أي بين شخصيات الإنسان على نحو ضيق، بينما يذهب المسيري بالمفهوم إلى أبعد من ذلك فهو يتجاوز الإنسان إلى الحضارات، ولا نقصد من تجاوز الإنسان استبعاده بل الإنسان كجزء من الحضارات وكأنه بذلك ينقل مفهوم الأفق عند غادمر من الأفق بين الإنسان والإنسان أو الأنا والغير إلى أفق حضاري بين آفاق الحضارات ويفرق هنا بين حضارة وحضارة (الحضارة الغربية، الحضارة الإسلامية).

كما أن المفاهيم عند غادمر على نحو ما يرى ماهر تمهيدية لأجل مفاهيم تالية بعدها فمثلا عندما يطرح مفهوم انصهار الآفاق فهو لتحقيق نوع من التصالح بين السابق واللاحق، بين الماضي والحاضر، لكن طرح المسيري لفكرة النماذج من بين اختلاف وتصادم حضارتين الهدف منها الدفاع عن حضارة مقابل نقد حضارة أخرى أي دفع نموذج بنموذج آخر «**فغادمر هنا يفرق بين إنسان وإنسان لا بين حضارة وحضارة كما يفعل المسيري، كما لا يستخدم المفاهيم كآلية لفضح سلطة قاهرة متسلطة من أجل نصر فئة مغلوبة على أمرها إنما يستخدمها كتمهيد لطرح مفهوم أكثر عمومية ألا وهو مفهوم انصهار الآفاق**»[1].

يصل بنا الناقد ماهر عبد المحسن في نهاية بحثه حول القراءة التأويلية لكل من المسيري وغادمر من منطلق إشكالية التحيز إلى أن المفاهيم عند المسيري أكثر قربا إلى النزعة الإنسانية مقارنة للمفاهيم في تأويلية غادمر التي كانت قربا إلى نزعة تجريدية في توظيف المفاهيم، وبالتالي فإن المسيري أكثر قرب إلى التحيز من غادمر، وكأن ماهر هنا يربط فكرة التحيز بالنزعة الإنسانية كما يلتقي غادمر مع المسيري في كون الإنسان في فكرة النموذج الجمعي، وفي ذات الوقت يمارس الدور في بناء هذا النموذج، وهو ما جاءت به مفاهيم العقل الفعّال عند المسيري ومفهوم الوعي التاريخي عند غادمر، وعليه فإن الاهتمام بالإنسان في جانبه الروحي، ومعارضة

1 -المصدر نفسه، ص73.

الجانب المادي، وإعادة الاعتبار إلى التراث في تنويع الآفاق وتشكيل النماذج الإدراكية تلك تحيزات مشتركة بين المفكرين (المسيري-غادمر).

# المبحث الثاني: القراءة التأويلية لفكر هشام جعيط[1]*

إضافة إلى القراءة التأويلية الناقدة التي قدمها الدكتور ماهر عبد المحسن للمفكرين المسيري وغادمر، قدم ماهر قراءة أخرى لأحد المفكرين العرب وفق منهجه في الهيرمنيوطيقا، بحيث يستهل قراءته في مقاله المعنون بـ: (**هشام جعيط في ميزان النقد بين العلمانيين والإسلاميين**) ويستهل ذلك بأن مؤلفات هشام جعيط جاءت مثيرة للتساؤل نوعا ما، خاصة على مستوى المنهج والموضوع، وهذا ربما عائد على حسب ما قرأه إلى أن المشروع الفكري الذي يقدمه هشام جعيط في إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وفق منظور علمي عقلاني بأسلوب نقدي يتجاوز الضبابية.

1*هشام جعيط: أستاذ جامعي، وأحد المؤرخين في الفكر الإسلامي من مواليد 1935-12-6. من مدينة تونس، يعتمد المنهج النقدي في دراسته للقضايا الإسلامية، ونقد الشخصية العربية، تحصل على دكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية سنة 1981بباريس، كان أحد أعضاء الأكاديمية الأوربية للعلوم والفنون والفنون، ورئيسا للأكاديمية التونسية للعلوم والأدب سنة 2012، أهم مؤلفاته: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي سنة1974، أوربا والإسلام 1978، أزمة الثقافة الإسلامية، توفي سنة 2001.

يمكن القول أن المشروع النقدي أو التقييمي للمفكر من خلال ما ينقده لا ينفلت من ظروف تأسيسه؛ لأن المجتمع بما يحتويه من منظومات ثقافية وسياسية ودينية لها الدور الأهم في التحكم بالإنتاج الفكري وهذا ما ستقرأه من كتابات هشام جعيط[*1]

يقدم الدكتور ماهر في قراءته التأويلية للمشروع الفكري لهشام جعيط من منطلق ما قدمه من إنتاج فكري، بحيث يقدم موقف محايد ولنقل مخالف يجمع من خلاله بين الناقدين للمشروع الفكري الذي قدمه من خلال مؤلفاته بطريقه يسميها الدكتور ماهر بالمقاربة، وليس هذا فحسب بل يحاول من خلال قراءته تجاوز النقديين إلى نقد ثالث «**ولا يقف هذا البحث الصغير عند هذه الحدود ليكشف عن الاختلافات الجذرية التي تقوم بين هذين النوعين من النقد حين مقاربتهما لمثل إنتاج مفكرنا جعيط،وإنما يحاول أن يلتمس طريقا ثالث يجمع الطريقين، ويؤسس لنوع من**

1 *لكل باحث أو مفكر خلفيات غير العوامل العلمية أو المعرفية له كون شاملة الإنسان و شخصيته تتكون أو ما يكون في الأسرة بما فيها من منظومات (ثقافة-دين-سارة) فهذه البنية الخاصة مسؤولة عن ما يتلقاه المرء بحيث تكون الرافد الأول في بناء مشروعه الفكري، والمفكر التونسي هشام جعيط ولد في أسرة دينية عريقة، فوالده كان شيخا في الزيتونة وكان جده كذلك من كبار المتصوفة على الطريقة التيجانية، كما أن المجتمع يصوغ شخصية الإنسان والظروف الاجتماعية التي عايشها جعيط وما خلفه الاستعمار من منظومات سلطوية، وهو ما جعل هشام جعيط بعدها يرى أن الاستعمار ترك ثقافة ومفاهيم استعمارية، ولا يستطيع الإنسان تجاوز هذه الثقافة، بل محكوم عليه التأقلم معها عن طريق تحويل المفاهيم، لأن الاستعمار استولى على السلطة وتدخل في مفاهيمها الجغرافية، وذلك لاستبعاد كل ما هو عربي ومحو تعاليمها، وطمس كل حضور شخصي والإسلام، للمزيد راجع كتاب العلمانية المفتوحة «هاشم الميلاني».

**النقد يمكنه أن يستوعب قضايا العقل والنقل، ويقدم قراءة منصفة لإنتاج جعيط الفكري»**[1]

إن الجدل طالما أعتم على ما جاء به جعيط من مفهمة ولغة وهذا ما جعل النقاد يستغلون ذلك في الولوج إلى أفكاره وتأويل تلك المواضيع المتعلقة بالعلمانية، الوحي، الإيمان، والعقلانية، الدين، كلها مفاهيم تحتمل من الانفتاح مما يجعلها فريسة سهلة للنقد بحكم استعماليتها وفق منهج كل مفكر.

يستند ماهر عبد المحسن قراءته التأويلية لفكر هشام جعيط إلى قراءات أخرى تمثلت في النقد الإسلامي له مع خالد علال[2]* والنقد العلماني مع محمد المزوغي[3]* محاولا تقديم قراءة ثالثة خاصة به تتجاوز القراءتين السابقتين وفقا منهجه الهيرمنيوطيقي في قراءة النصوص وعلى ضوء المفاهيم الغدامرية .

1 -ماهر عبد المحسن، هشام جعيط في ميزان بين العلمانيين ،العدد 42، 2015،ص01.

2 *خالد علال: ولد سنة 1961 بالحزائر، حصل على شهادة في الماجستير عام 1996 وعلى شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي سنة 2003 يشتغل حاليا كأستاذ محاضر دائم بالمدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بالعاصمة قدم زخم هائل من المؤلفات القيمة منها: أخطاء المؤرخ ابن خلدون في المقدمة، مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي، أباطيل وخرافات في القرآن الكريم، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات الجابري ومحمد أركون.

3 *المزوغي محمد: باحث تونسي وأستاذ بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما، من أهم مؤلفاته نقد الاستشراق المحور محمد أركون/ صالح مصباح ، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، إيما نويل كانط/ نقد فكر هايدغر.

**1. وقفة مع النقد الإسلامي لمشروع جعيط مع خالد علال:**

لعل من أهم القضايا التي تناولها المفكر التونسي هشام جعيط مسألة الثقافة الإسلامية، ونقد الشخصية العربية من خلال التعرض لأهم الإشكالات خاصة في إشكالية علاقة الإسلام بأوربا ودراسة السيرة النبوية من أجل تقديم رؤية موضوعية للمشكلة ولا يخفى تأثر هشام جعيط بالمدرسة الإستشراقية في قراءة النصوص الدينية بأدوات ومناهج الثقافة الغربية، ومن هنا لقي بعض النقاد على إثر خالد علال المدخل النقدي لأجل تعويض بعض الأفكار التي سلم بها جعيط في بناء موقفه، وحسب ما ذهب إليه الدكتور ماهر، فإن النقد الذي جاء به خالد علال ترتسم معالمه من الوهلة الأولى في عنوان مؤلفه: (**وقفات مع أدعياء العقلانية**) الذي يبين الموقف الإسلامي للمفكر وهو مؤلف وضع فيه عدة أسماء منهم أدعياء العقلانية مثل حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد.

يرى ماهر عبد المحسن أن خالد علال أثار نوعا من المفارقة الواضحة من خلال إصدار أحكام مسبقة عن هؤلاء المفكرين موضوع النقد بأنهم لا عقلانيين.

للدكتور خالد علال مؤلف آخر يساند ما قدمه في (أدعياء العقلانية) فمازج فيه قضايا من سبيل الوحي، والعقل والعلاقة بينهما مؤلف (فضائح التطوريين) يرى من خلال وقوع المفكرين في

فضائح مخالفة الشعر والعلم «**من أكبر فضائح الأمور مخالفة الشرع والعلم**»[1].

إن خالد علال انتقد هشام جعيط في نفس الموقف الذي اتخذه من غيره في فضائح التطوريين، وبالتالي رفض موقفه في علاقة الشرع بالعقل كون جعيط في ما قرأه عنه علال قد جعل العلاقة بينهما علاقة تمرد عوض التوافق والانسجام حيث وصف رأيه في إدراك هذه العلاقة أنه لا عقلاني وموقف تعصب ينا في الشرع والعلم.

يرى الدكتور ماهر أن خالد علال يتخذ نوعا من التكفير في حق المشروع النقدي لهشام جعيط وذلك من خلال وضع مواقفه في حيز الكفر والضلالة والجهل بالأمور حيث يقول: «**ويأتي نقد علال كنتيجة لتبنيه مفهوما خاصا للعقلانية يجمع بين العقل والنقل، ويطلق عليه العقلانية المؤمنة، وهي عقلانية تتفق دوما مع الحق كما هو وارد بالشرع**»[2]

كما يعتقد الدكتور ماهر أن علال وقع في تناقض مع نفسه عندما انتقد موقف جعيط في ما يخص علاقة الوحي بالعقل؛ حيث أن هذا الأخير يرى بأن قوانينه لا تخترق بأي إرادة كانت وهذا بجودة إلى قوله تعالى **{وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلا}** ويدحض علال هذا الموقف ويتغاضى عن عودة جعيط إلى الدين في تبرير مواقفه،

1 -خالد علال، فضائح التطوريين(مظاهرها وأسبابها-أثارها)، دار المحتسب، ص02.

2 -ماهر عبد المحسن، هشام جعيط في ميزان النقد، مصدر سابق، ص03.

والمفارقة حسب الدكتور ماهر تكمن في إسناد علال إلى آية القرآن ليدحض بها آراء جعيط، بحيث يرى ماهر أن هذه العودة إلى الآية غير صحيحة وباطلة «**ويلاحظ أن علال لا يتوقف عن اتهام جعيط بأفضع الاتهامات في كل مسألة يعرض لها، هذا مع العلم بأنه يحاول أن يكون موضوعيا وعلميا من خلال حرصه على تدعيم رأيه بالأدلة العقلية- والنقلية- والعلمية التي تحقق من وجهة نظره شروط العقلانية المؤمنة**»[1].

إن قراءة مؤلف علال توحي للوهلة الأولى أنه ربما اقتبس العنوان من عند كارل بوبر «**المجتمع المفتوح وأعداؤه**»؛ إذ نجد النقد والثورة التي يوجهها علال لكل من جعيط وحنفي...» نفس التوجه وجهته كارل بوبر لأرسطو وأفلاطون، حتى وإن اختلفت الطريقة النقدية والإبستمولوجية، بحيث أن كارل بوبر يرى بأن لأرسطو وأفلاطون دورا هاما في الحرب على المجتمع المفتوح، وأنهما أنشآ دوغما انغلاقية «**فالغرض الرئيسي مما قلته بشأن كل منهما إيضاح الدور الذي قاما به في صعود النزعة التاريخية والحرب على المجتمع المفتوح**»[2] وهو نفس النقد الموجه لهيغل وكارل ماركس.

استخدم خالد علال النقد عن طريق رفض ودحض آراء ما يسميهم بأدعياء العقلانية أو أعداؤها وذلك بوصف أفكارهم بعبارات كما يراها الدكتور ماهر ربما توحي بأن هناك مسألة

1 -المصدر نفسه، ص04.

2 -كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة حسام نايل الجزء الثاني (هيغل/كارل ماركس)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2015، ص47.

شخصية لأن خالد علال يهاجم شخص جعيط كذلك وليس مجرد رفض أفكاره «**فعلى الرغم من أن علال يحرص على التأكيد بأن عمله في هذا الكتاب علمي يقوم على منهج تحليلي استقرائي، وأنه ليس عملا إنتقائيا لتصيد الأخطاء وتضخيمها وتحميلها ما لا تحمل(...) إلا أنك تشعر أثناء القراءة بروح من التحدي تقفز من بين كلماته وتشي بوجود خصومة بينه وبين المفكرين موضوع الدراسة**»[1]

لا يتوقف خالد علال في توجيه الاتهام إلى جعيط في جل المسائل بالرغم من محاولته التزام الموضوعية في تقديمه للانتقادات، بحيث يرى ماهر أن هذا الاتهام ليس من العلمية والموضوعية في شيء، وأنه لا يوجد ما يبرره: «**وعلى هذا لا نجد مبررا في التحول من الموضوعات للنيل من الأشخاص خاصة عندما يتعلق الأمر بالطعن في العقيدة والأخلاق والتفتيش في النوايا التي لا يعلمها إلا الله**»[2]

يستشهد الدكتور ماهر من خلال نقل عبارة علال في مؤلفه أدعياء العقلانية «**والرجل استشهد بتلك الآية اعتمادا لا اعتقادا لأنه لا يؤمن بالقرآن أصلا وهو قد كذبه وافترى عليه عشرات المرات (...) ولم يكن صاحب علم ولا حجة ولا بديهة، ولا شرع في كثير مما كتبه حول الدين**»[3].

1 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص2.

2 -المصدر نفسه، ص4.

3 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يقدم الدكتور خالد علال النقد اللاذع لموقف جعيط من علاقة الدين بالعقل، بحيث يرى هذا الأخير أن جعيط رفض تلك العلاقة اللزومية بين الوحي والعقل ووصفها بعلاقة التمرد والانقطاع، وهذا من وجهة نظر علال موقف لا عقلاني؛ فمن غير المعقول القول بالفصل بين الدين والعقل لأنها وجهة نظر شخص متعصب للدين، كما يصف فكره بأنه منحرف في مواقفه ومتكلم بغير علم ولا عقل، وأنه لم يستطع التفريق بين ما يطرحه من دليل عقلي ودليل شرعي، وهو الرأي الذي عقب عليه ماهر عبد المحسن الذي يصل إلى أن علال قد وضع موقف من أفكار جعيط في ورطة، لأنه ما كان يجب عليه الحكم على شخص جعيط وغيره من منطلق قدرتهم أو أخلاقهم «**وما كان الأجدر أن يكتفي بهذه الأدلة التي ترد الحجة بالحجة دوت التورط في الحكم على الأشخاص والنيل من قدراتهم العقلية والعلمية فضلا عن أخلاقهم وعقيدتهم**»[1].

يرى ماهر أن خالد علال كثيرا ما يتحدث عن المصالح والأهداف التي تقبع خلف آراء جعيط، ويصفها في كل مرة بالخاطئة عن نطاق العقل وهو ما يدل على وجود تحيزات دينية انطلق منها خاصة فكرة العلمانية التي يرفضها وهو الاتجاه الذي شكل أفكار جعيط من خلال دعوته إلى تبني أفكار العلمانية، والدعوة إلى نظرية ثقافية، وثقافة عليا قومية لها نظرة عالمية تقرأ الإنسان بوصفه كائنا عالميا،

1 -المصدر السابق، ص5.

وهذا الإنسان العالمي لابد وأن يتمسك بقيم الحداثة الغربية وفي دعوته إلى ثقافة عربية داخل أسوار الحداثة الغربية، فهو يلجأ إلى العلمانية الصارخة متجاهلا التفاسير الدينية.

يصف هشام جعيط العالم العربي الإسلامي بالمتردي، وهذا الوصف لا يختلف عن نظرة الحداثة الغربية للإنسان، وهو ما جعل علال يلقى بالنقد في كل أشكاله على أراء جعيط واصفا لها من اللاعقلانية التي تلتزم العلمانية والتمرد على قيم الشرع والعلم الإسلامي، والملاحظ أن منهج جعيط هو الذي حدد أفكاره العلمانية «**والخلاصة أن موقف جعيط الإبستمولوجي هو إمكانية المعرفة، ولكن وفق الضوابط الهيرمنيوطيقية مع الالتزام بالعلمية المادية**»[1].

يحمل كتاب أدعياء العقلانية على حد ما يقرره ماهر عمقا في النظر من جهة، ومن جهة أخرى يؤخذ عليه لغته الانفعالية الهجومية مع كل من يخالف توجهاته: «**وقد كان تركيزنا في هذا البحث الصغير على هذا البعد الغير علمي حتى نلفت النظر إلى ضرورة تخلي الخطاب الإسلامي عن هذه النزعة التعصبية التي تجافي العلم والأدب قبل هذا تجافي تعاليم الدين الإسلامي**»[2].

1 -هشام الميلاني، قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2020، ص83.

2 -ماهر عبد المحسن، المصدر السابق، ص6.

إن هذه النظرة التي قدمها خالد علال في نقده لآراء هشام جعيط جاءت على حد ما عبر به ماهر مخالفة لما جاء به الدين، كون هذا الأخير ضد التعصب فيما يحمله من قيم الحرية، واحترام الآراء حتى حين مخالفة الآخرون لتعاليمه.

يستخدم خالد علال على حد القراءة التأويلية لآرائه من قبل ماهر جملة من المفاهيم أو المصطلحات التي لا تليق بالعصر، وروح النقد منها (التعصب للباطل، التعصب للحق)وهي مفاهيم غير وظيفية بحكم وجود مصطلحات أكثر قربا ووظيفته النقد كما يقدم ماهر مفهوم التحيز كمصطلح مقابل التعصب فعوض القول بالتعصب تكون «**هناك تحيزات مشروعة، وتحيزات غير مشروعة**»[1]، هذه مفاهيم أكثر دقة ورزانة من شأنها إرساء قانون التواصل الحروقواعد الحوار الأصيل، كما جاء في فلسفة بول ريكور الذي يرى بأن الحواريختلف عن الخطبة أو المحاضرة والتي حكمت آراء علال أثناء نقديته، وكأنه يلقي خطبه يدحض من خلالها كل مخالف لآرائه دون التزام النزاهة الفكرية أي حد تعبير بول ريكور الذي يحقق نوعا من الانفتاح على آراء الآخرين، ويعني الانفتاح في هذا السياق أن يقبل كل المحاور من حيث المبدأ أن يضع أفكاره ومعتقداته ووجهة نظره موضع تساؤل ونقاش ونقد «**أن يحاول كل محاور وضع نفسه في مكان الآخر بغية السعي إلى فهم وجهة نظره**

1 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

**بشكل أفضل، ومن حيث المبدأ ليس هناك محرمات أو تابوات أي ليس هناك أفكاروموضوعات ينبغي عدم تناولها»**[1].

يعود الدكتور ماهر في قراءته التأويلية لما قدمه علال في النقد الإسلامي ضد جعيط إلى هيرمنيوطيقا غادمر، ومن منطلق منهجه التأويلي يخالف علال موقفه أو نقديته خاصة في مصطلح «**العقل الصريح**»، بحيث يقترح ماهر مصطلح آخر غادمري متمثل في «**الوعي التاريخي الفعال**» «**لأن ثمة وعي خالص يمكنه أن يحكم على حقيقة الأشياء بمعزل عن المحددات التاريخية التي يحيا في ظلها**»[2].

إن التجربة التي عاشها هشام جعيط لها الدور الفعال في ما قدمه من أعمال فكرية بحيث أنه عايش الوعي التاريخي، فهو مفكر يكتب من داخل التاريخ، وليس من خارجه فهو عايش وقائع وأهداف ربما كانت للموجة الأولى لما يقدمه من الأفكار فمن غير اللائق أن تقرأ النص خارج إطاره التاريخي والزمني المحدد له.

## 2. قراءة ماهر عبد المحسن للنقد العلماني لدى محمد المزوغي:

يبدأ ماهر عبد المحسن في قراءته التأويلية للنقد العلماني الموجه من طرف الدكتور محمد المزوغي لأعمال هشام جعيط

1 -حسام الدين درويش، اشكالية المنهج في هيرمنيوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة اللسانيات، ط1، 2016، ص455.

2 -ماهر عبد المحسن، المصدر السابق، ص6

أو لمشروعه الفكري،الاستناد إلى مقاله المعنون بـ:»**نقد التاريخ المقدس عند هشام جعيط**»، حيث يتبع فيه أسلوب ومنهج جعيط في دراسته للسيرة النبوية بحيث يذهب إلى وصف منهجه بالزجالة في الخطاب والوضوح في العقلانية والمفهومية.

المزوغي على خلاف خالد علال كما أوله ماهر من حيث القراءات التي قدمها المزوغي والتي تثني على كتابات جعيط، خاصة من خلال علمانيته التي يراها المزوغي عملا يقود إلى إعادة قراءة شاملة للتاريخ الإسلامي مثلت فكرة النسق المفتوح[1*] بتعبير إدغار موران، وهذا راجع إلى الديناميكية في الأفكار التي تأبى الإنطواء تحت إعتقاد.

ينبه الدكتور ماهر إلى الملاحظة التي قدمها المزوغي أثناء قراءته لمشروع جعيط العلماني بأنه كان يحسن استثمار نتائج التاريخ المقارن للأديان والمناهج التأويلية الحديثة، باعتباره قارئا علمانيا لابد وأن يتجرا على الخوض في المسائل الدينية دون تردد وفق مناهج تأويلية.

من جهة أخرى عمل المزوغي كما جاء في مقال ماهر على وضع منهجيهة هشام جعيط في محك النقد المنهجي وهو ما ينقله لنا من خلال مقوله المزوغي التالية: «**إذا وازنا تحليلات جعيط بمعيار علمي بحت فإنه لا محيط من القول بأنها فاقدة للموضوعية العلمية**»[2].

1 *النسق المفتوح مقوله ديناميكية وأحد المقولات التي يستخدمها إدغار موران بحيث أن انفتاح النسق يتيح له الانغلاق على أجزاء للحفاظ على بقاءه الداخلي، للمزيد أنظر: إدغار موران «الفمر والمستقبل» من الصفحات 27-26-25.

2 -ماهر عبد المحسن، المصدر السابق، ص10.

يطلق المزوغي حكما من منطلق المعايير العلمية التي تتوفر في الإنتاج، وهذه المعايير فيما يرى المزوغي غائبة عن الأفكار التي يستند إليها جعيط في مواقفه، وهذا ما يدل حسب ما قرأه ماهر على أن المزوغي لا يتناول عن العقلانية بمفهومها الواسع كما يرى أنه لا يقدم شواهد وأدلة عقلانية داعمة لكلامه بحيث يقول في مؤلفه الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط: «**لو أن جعيط قدم شواهد ونصوص داعمة لكلامه لحاز على مصداقية أوفر ولأقنع القارئ العربي بأراءه وتحليلاته**»[1].

ومن هذا المنطلق يصف المزوغي أراء جعيط بالمتضاربة والتي تحمل نظرة تشاؤمية للثقافة العربية الإسلامية بالرغم من أنه تناول مواضيع سائدة مثل (الحداثة، الأصالة، الديمقراطية) إلا أنه لم يتمكن من تبرير مواقفه بطريقة عقلانية علمية بحيث يرفض الإصغاء إلى هذه المواقف التي لايوجد ما يبررها علميا وعقلانيا، «**فإن هذا التمشي الخطي في الأحكام لا يقنعنا البتة ولا يشفي فضولنا الفكري، لا بل وقد يثير فينا بعض الشكوك المشروعة لأنه غير مدعوم بالنصوص، وفاقد للمراجع الأصلية**»[2]

إن النقد المقدم من طرف المزوغي كما يستقرأه ماهر يكشف عن مدى إصرار المزوغي عن مفهوم العقلانية، ولا يقبل التنازل عنها لصالح أي مفهوم آخر، فثمة انفصال بين الإيماني والعقلاني بحيث

1 -محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، 2016، ص103.

2 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يرى أن هذه هي نقطة الاختلاف بين علال والمزوغي؛ إذ أن المزوغي تجاوز مفهوم الثنائيات بين الدين والعقل، وقدم موقفا توفيقيا أسماه بالعقلانية المؤمنة، وعلال تجاوز فكرة أن يهيمن العقلاني على الديني.

إن علال والمزوغي كما جاء في طرح ماهر من خلال قراءته الهيرمنيوطيقية للنقد الموجه من طرفهما إلى هشام جعيط، يلتقيان في نقطة جوهرية؛ بحيث يرفض كل منهما التسليم بعملية ونزاهة البحث المقدم من قبل جعيط، ويبرران ذلك بوجود دوافع إيديولوجية، ومصالح تقف وراء مواقفه الفكرية، كما يرى بأن القراءة المقدمة لهما تتقاطع في وجهات النظر «**وبغض النظر عن أن قراءة المزوغي لجعيط تدخله في الإسلام وتجعله مؤمنا وهو مأخذ يحسب عليه من وجهة النظر العقلية العلمانية، وأن قراءة علال لجعيط تخرجه عن الإسلام، وتعده زنديقيا وهو مأخذ يحسب عليه من وجهة النظر الإسلامية**»[1]

كما يرى ماهر أن النقد الموجه من كلا الطرفين تتحكم فيه نوايا إيديولوجية تنطلق من فكرة إخضاع مواقف جعيط لمسألة تقبع خلفها مسلمات واعتقادات، ويمكن أن نطلق عليه النقد الغير بريء فلسفيا ويحمل موندیولوجيات وأدوات قبلية منتثرة الوصول إلى نتائج هي في الأساس مسلمات.

1 -المصدر السابق، ص11.

وعليه فإن كل من المزوغي وعلال، حسب ما قدمه ماهر، لم يقرأوا جعيط وفق المسلمات الخاصة به، بل وفق رؤية منظورية وإيديولوجية خاصة بهم، ولم يقرأوا نصوصه وفق تاريخها وظروفها التي كتبت فيها، لأن الإنسان لا يحيى من فراغ وبالتالي فهو لا يكتب من فراغ، إنما يحيى وفق التاريخ، وبالتالي من غير المعقول أن نتناول ما يقدمه بمعزل عن السياقات الفكرية، كون قدرة الناقد أو القارئ مهما كان توجهه على استيعاب وفهم اللحظات التي ولد فيها موقف أو فكرة ما من شأنه أن يمهد لنوع من التواصل في ترتيب العلاقة النقدية بين كل من الكاتب والقارئ، ويسمح بالمشاركة في إنتاج التنوع، بتعبير بول ريكور، كما لا يملي على الآخرين ما يجب عليهم فعله ولا تقديم وصفات علاجية من شأنها أن تضع مواقف الغير في قالب محدد وتقتل روح المواصلة في النقد والتجديد لأنه فيما نعتقد قتل المواقف المغايرة وتهجم غير معرفي، وكما يقول أمين الخولي فالتجديد قتل للقديم فهما ودراسة وبحثا، وليس تجاوز وهدما وتحطيما للآخر ووصفه بمفاهيم لا علاقة لها بالفلسفة ولا بالعمل النقدي «أما إذا مضى المجدد برغبة في التجديد (...) وتقوم بجهالة الماضي وعقل عنه: يهدم ويحطم ويشمئز- ويتهكم، فذلكم وقيتم شره- تبديدا لا تجديدا».

فما قدمه علال والمزوغي يشبه تبديد الأفكار والتهجم ومحاولة فندقة الأفكار[1]* من أراء الأخر الناقد وفق أحكام إيديولوجية بعيدة عن الروح النقدية المعاصرة.

1 *جعل الأفكار في سياج شبيه بالفندق للمزيد راجع كتاب تهافت النسق

يقارب الدكتور ماهر أراء كل من المزوغي وجعيط وعلال من خلال قوله: «**ويلاحظ أن جعيط يخطو خطوة أخرى يتجاوز بها كل من علال والمزوغي عندما لا يكتفي بالتسليم كخطوة إيمانية، إنما يجعل من هذا التسليم التزاما أخلاقيا منبعه الضمير وأساسه الحياة ذلك لأن الإيمان عند جعيط شعور قوي لا يمكن أن يحصل بالبرهان العقلي إنما يستلزم الوحي وحضور الإلهي**»[1].

وعليه فإن ما جاء به جعيط مواقف مختلطة غير ثابتة، كما وصفها علال بالمزاعم التي ليست من العقل ولا من الشرع «**إنما هي من الأهواء والظنون والرغبات**»[2].

يختم ماهر عبد المحسن قراءته التأويلية لما قدم من نقد إسلامي مع خالد علال، ونقد علماني من طرف محمد المزوغي لأفكار هشام جعيط بمقاربة هذا الأخير مع غادمر خاصة في مسألة الوقوف على مسافة من الموضوع المحل دراسة وهي مسافة لا وجود لها كوننا نقف أمام عاصفة الحياة الخاصة بالتراث فمن الصعب مما كان التزام موقف موضوعي منها؛ لأن هناك فرق بين النظريات العلمية والمواقف الفكرية التي يصعب فيها إصدار أحكام مطلقة و ثابتة، فكل ما قدمه هشام جعيط من قراءات نقدية إسلامية يدخل ضمن هذه الدائرة؛ بحيث لا يمكننا أن نحكم عليها بالموضوعية أو الإطلاق، كون جعيط بحد ذاته خاصة في مسألة التراث لم يقدم

1 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص14.

2 -خالد علال لكبير، نقد العقل الملحد (انتصار العقل والوحي والعلم ضد الإلحاد، دار المحتسب، الجزائر، 2014، ص08.

حديثا مباشر ثابت عن مفهوم التراث، فكل شيء يراه قابلا للنقد ومن ثم التجاوز إن أمكن بأدوات العقل والمنطق، والمناهج التاريخية ويرفض فكرة التسيج، بحيث يخضع كل النصوص لقراءات تأويلية فينومينولوجية، ففي كتابه «**الشخصية العربية**» يقدم نقده للنصوص القرآنية من خلال الجوانب التاريخية، ويجاوز كل التابوات الدينية ونلتمس ذلك في قوله: «(...) **والحد الأقصى هو اليقين المقرر للوعي الساذج أن كلمة الله المباشرة غير المخلوقة التي نقلها رئيس الملائكية، والطريق الوسطى بالنسبة للعقل** المتفهم هي تلك التي تتجاوز **تتجاوز هذين الطرفين: إنها طريق ميتافيزيقية أساسا وهي تؤيد وتسبق كل طريق قراءة** »[1].

1 -هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي العيادي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص133

# المبحث الثالث: صالح مصباح وأسئلة الحداثة (قراءة هيرمينوطيقية)

من بين المفكرين الذي خاض الدكتور ماهر عبد المحسن تقديم قراءات تأويلية لأفكارهم ونصوصهم وفق منظور نقدي المفكر **صالح مصباح**[1]* من خلال مواقفه في الشأن التنويري والإصلاح النهضوي في الثقافة العربية، بحيث حاول تقديم رؤية خاصة على ضوء فهمه لبعض الشذرات الفكرية المتناولة في مؤلفات المفكر صالح مصباح، خاصة تلك المواضيع المتعلقة بمسألة الحداثة عن طريق تقديم قراءة أو إعادة قراءة لما قدم من قبل من قراءات، عن طريق رؤية خاصة للموضوع: «**ولما كنا لا نميل في دراستنا إلى الاكتفاء بالعرض والتلخيص وترديد ذات الأفكار، إنما نطمح دائما في إعادة القراءة، ومحاولة تقديم رؤية خاصة أو تفسير جديد للموضوع محل الدراسة من خلال منهجنا الأثير في**

1 * صالح مصباح دكتور في الفلسفة السياسية بجامعة تونس، رئيس تحرير المجلة التونسية للدراسات الفلسفية منذ 1992 من بين إصداراته فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى لوك، التنوير موجودا ومنشودا.

**الفينومينولوجيا الهيرمنيوطيقية من ناحية، وإيمانا بأن حركة الفكر عموما هي أقرب إلى حركة اللعب الحر من ناحية أخرى»**[1].

تقوم هذه الدراسة الخاصة على موقف صالح مصباح من الحداثة وأسئلة التنوير وفق وجهة نقدية، عن طريق الوقوف حول بعض مفاهيم الحداثة والمسائل الخاصة بما يشغل الراهن الفلسفي في شقيه الغربي والعربي، وهو ما قدمه المفكر صالح مصباح وقرأه الدكتور ماهر عبد المحسن وفق عرض نقدي تأويلي لمفاهيم خاصة تلك التي تناولها مؤلف صالح مصباح حول «الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط» كمفهوم (الحداثة/ التحويل/ التنوير/ التطوير....).

بداية يقر ماهر بصعوبة التعامل مع النصوص الفلسفية بحكم القيود الشائعة في هذه النصوص، وهو قيد يمكن أن نسميه بدورنا «**عائق الكلمة**» أو عائق «**التجرأ**»، فالكاتب لم يستطيع التجرأ على الانفلات من قالب التخصص لأنه يكتب من داخل التخصص وهو ما حصل مع مصباح.

يستهل ماهر هذه القراءة التأويلية بعبارة: «**نظرا لقناعتنا المستمدة من قراءة كتابات مصباح بأنه مهموم بقضايا الوطن العربي وبأزمة التنوير والنهضة والحداثة**»[2].

1 - ماهر عبد المحسن، صالح مصباح وأسئلة الحداثة والتنوير، أوراق فلسفية، الناشر احمد عبد الحليم عطية، 2021 ص01.

2 -ماهر عبد المحسن، المصدر نفسه، ص02.

سؤال الحداثة والتنوير ليس سؤالا خاص بمفكر ما أو انتماء فكري، إنما هو السؤال الأساسي الذي ينبت عليه إشكاليات الحداثة، فالأنوار ليس عصر للعالم تنتمي إليه، بل إن كل مفكر وضع للعصر تسميه حسب توجهه الفكري ومنهجه، فكانط عرفها بالنقد، كما أن ميشال فوكو يردد أن الأنوار أصبحت هي عصر النقد، ورفض اعتبار الأنوار حقبة بل موقف فقط.

يعود ماهر عبد المحسن في قراءته التأويلية إلى مؤلفات صالح مصباح خاصة كتاب «الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط»، واعتمد على ما من مفاهيم (التحويل، التطوير، التنوير، التأويل).

## 1. التحويل في الحداثة الليبرالية:

يستخدم مصطلح التحويل حسب مفهوم ماهر عبد المحسن في كتابات صالح مصباح للدلالة على الانتقال النظري في الفكر وفي التاريخ، فالتحويل مرتبط بالتأويل كما يقترب من التفكيك، فهو حسب ما قدمه عن هويز بأنه قام بتأويل الحالة الطبيعية عن طريق عملية التحويل من القالب أو المفهمة الاجتماعية إلى المفهمة السياسية استنادا إلى منطق الإبستومولوجيا الخاصة بالعلم الطبيعي فالحركة هنا يمكن تسميتها إضافة إلى أنها حركة تحويل بأنها نقل -إنتاج- إعادة إنتاج، بحرمة مستمرة نحو التفكيك لإعادة البناء والتوظيف، بحيث نقرأ أن كتابات صالح مصباح تحمل

من الهيرمنيوطيقا أكثر من أي منهج آخر، وإن استخدم مفاهيم سياسية إلا أن المصطلحات توحي بعقل تأويلي كون القاعدة هنا تتعلق بعملية إسقاط مفاهيمي من اللغة إلى التاريخ وصولا إلى السياسة، وللتذكير فإنه طالما استخدم صالح مصباح مفاهيم التأويل أو كلمة التأويل كمصطلح حتى وإن كان ضمنيا لا يقصد من الحركة سوى الاسم بحيث تجده في مستهل كتابه حول الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط: «**أن نتبين كيف تمكن هوبز من بناء الحداثة السياسية الليبرالية، وذلك عبر تفكيكه البنية اللاهوتية السياسية الوسيطة وإعادة بنائها على أرضية جديدة، ومما لا شك فيه أن هذا مطلب تعترضه عقبات تأويلية كثيرة**»[1]، كما يقول مره أخرى في نفس المؤلف «**وإننا نعتقد أن ذلك المنظور وإن كان ثريا بالنسبة للتفكير عموما باعتبار أنه يصدر عن مقام تأويلي مفاده أن القول الفلسفي قول سياسي**»[2].

يرى ماهر عبد المحسن أن مفهوم التحويل عند مصباح واضح من عنوان مؤلفه «فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط» فهذا العنوان يوحي مباشرة أننا أمام تحول فكري مفاهيمي للحداثة الليبرالية من الفلسفة في مجال التفكير السياسي إلى فلسفة عقلية نقدية مع إيمانويل كانط كما ينقل مقوله صالح مصباح «أنه تبيان كيفيات إنبناء المشروعية السياسية الليبيرالية الحديثة من توماس هوبز إلى إيمانويل كانط مرورا بجون لوك»[3].

1 - صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط،جداول للنشر والتوزيع، ط1 بيروت لبنان، 2011 ص13.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 -ماهر عبد المحسن، نقلا عن صالح مصباح، مصدر سابق، ص03.

يستخدم مفهوم التحويل بمعنى آخر كالتطوير أو تبديل أو التعديل كما جاء في مؤلف مصباح «**يروم هذا الكتاب المساهمة في تبيان ما يلي أولا كيف أن ولادة النظرية الليبرالية إنما تمت في الواقع في فلسفة توماس هوبز(...) بالإضافة إلى الموروث اللاهوتي السياسي المسيحي وفي نزاع مع التقليد الجمهوري ثانيا، وثالثا أن تطورها لاحقا إنما كان عديلا لليبرالية هوبز**»[1].

يرى ماهر أن مصباح لا يلتزم الترتيب التنازلي في فكرته حول التحول، وهذه كما يرى أحد المفارقات في كتاباته بل أن التحول الحقيقي حدث مع اللحظة الهوبزية فقط لذلك وجب دائما التوقف عند هذه المرحلة التي تعد نقطة كوبرنيكية في الحداثة الليبرالية، لأن هوبز وحده من استطاع تحقيق فكره التحول كمرحلة انتقالية من اللاهوت السياسي لتصبح شأن للدولة لتصبح كل حركة ليبرالية عودة إلى هوبز، وبالتالي يمكن أن تكون مع هوبز أو ضد هوبز لكن لا نستطيع التحدث عن حركة ليبرالية خارج فلسفة توماس هوبز.

إن مفهوم التحويل كما يرى الدكتور ماهر طالما ارتبط بمفهوم التأويل، وأن صالح مصباح استخدم التحويل «**بمعنى التحويل لمعنى ودلالة مصطلح أو مفهوم ما بحيث يكتسب معنى جديدا**»[2].

يرتبط مفهوم التحويل حسب ما قرأه ماهر في تأويله لفكر صالح مصباح بمفهوم آخر هو «التفكيك» وهو ما وضحه مصباح في قراءته بأنه في بناء الحداثة السياسية قام بتفكيك البنية اللاهوتية

1 -صالح مصباح، مصدر سابق،ص11.

2 -ماهر عبد المحسن، المصدر نفسه، ص04.

السياسية الوسيطة ثم إعادة بنائها وفق أرضية مخالفة وجديدة، ويصرح بأن هذه هي العقبة الثالثة في فهم الليبرالية السياسية حيث يقول: «**تتعلق بدور المسالة اللاهوتية _السياسية في الحداثة الغربية وإن النظر في صلة الحداثة الليبرالية والمسألة اللاهوتية السياسية إنما يهدف قبل كل شيء إلى التأكيد على أن تاريخ الحداثة السياسية ليس كما يرسمها التاريخ الليبرالي على أنه تاريخ قطيعة مع المركب اللاهوتي السياسي**»[1].

وعليه فإنه لا توجد قطيعة تامة بين اللاهوت والسياسة بل يعبر عن العلاقة بمصطلح التحويل فقط بدل التنافر، والتحويل هنا بمعنى الاستمرار مع التغيير «**بل إن ذلك كان تحويلا لذات المسألة أكثر من كونه خروجا عنها**»[2].

كما نجد صالح مصباح يستحضر مصطلح أخر يدعم به المفاهيم السابقة ألا وهو مفهوم «**التحوير**»، ويميز بينه وبين التحويل والغرض هو التوضيح أكثر لما يستخدمه من مفاهيم ليصل إلى خيط مفاهيمي لغرض غلق المنافذ على سوء الفهم لاستخداماته لمفهوم التحويل، بحيث يرى ماهر عبد المحسن أن مصباح يميز بين التحويل كمصطلح له استخداماته والتحوير المراد به التغيير الجزئي من شيء قد كان بالفعل على هيئة ما ثم تحويره إلى آخر ناقلا عن

1 -صالح مصباح، مصدر سابق، ص14

2 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مصباح موقفه من خلال عبارته أن التحوير مهما كان عمليا فلن يصل إلى درجة العمق التي يتصف بها مفهوم التحويل، ذلك لأن مفهوم التحوير يجري على مفاهيم سابقة دون استحداث لمفاهيم جديدة: «**إننا لا نجد تحويلا أعمق فيما يتعلق بمفهوم السيادة: الذي هو بالفعل مفهوم لاهوتي نقل إلى المجال السياسي وحول ليكون براديغم لسلطة الدولة/ الأمة الحديثة**»[1].

يتمسك صالح مصباح بفكرته حول الليبرالية السياسية بأنها هوبزية بالدرجة الأولى وهي منطلق لما بعدها، وأن تاريخ الليبرالية الأوروبية الحديثة لم يخرج من الإطار السياسي لهوبز لتصبح باقي الليبراليات الكلاسيكية لم تميل عن فلسفة هوبز ولا عن الأسس الهوبزية، ذلك لأن هذا الأخير حسب صالح مصباح منطلق أول وبراديغم جديد تمت من خلاله الانتقالية النظرية من اللاهوت السياسي الوسيط إلى النظرية السياسية الليبرالية الحديثة وامتدت إلى جون لوك وجان جاك روسو، ويمكننا أن نستدل عن هذا التحوير الذي قام به أتباع النظرية السياسية عند هوبز مع جون لوك في فكرة العقد الاجتماعي بحيث حور بعض التصورات فيها مثل الحالة الطبيعية التي أصبحت معه حالة من المساواة وحرية للأفراد ضمن قانون طبيعي صالح للناس جميعا كل فرد فيه ينظم حياته بالشكل الذي يراه مناسب وفق قوانين حاكم واحد.

1 -ماهر عبد المحسن، نقلا عن صالح مصباح، مصدر سابق، ص04

اتبع جان جاك روسو الموقف الهوبزي في النظرية السياسية على أساس العقد الاجتماعي، وقام بتحوير بعض تفاصيلها وتعديلها بمفهوم صالح مصباح؛ من خلال قوله بالحالة الطبيعية التي رأى من خلالها أنها خيرة في البداية وبالتالي عدل موقف هوبز في قوله بالطبيعة الشريرة للإنسان وأن الإنسان في البداية كان خيرا بطبعه ولكن ازدياد عدد السكان أدى إلى زيادة التوتر وظهور الملكية حدث نوع من اللااستقرار ولإعادة هذا الاستقرار ظهر العقد الاجتماعي فكان على الأفراد التعاقد لأجل العيش في هدوء وأمن.

إضافة إلى مفهومي (التحوير،التحويل) أضاف مصباح مصطلحا آخر «**التمييز**» وجاء هذا المصطلح في إطار نظريته في الدين والسياسة، حيث يمكن أن نفهم التمييز هنا بمعنى التفريق بين إلهين إله خالد وإله فانٍ جعل هذا الأخير الناس يرتبطون به في إدارة شؤونهم حتى في علاقتهم بالإله الخالد، ويرى ماهر أن هذا التمييز أو التفريق بين إلهين ليس معناه أنه يفصل بين الدين والسياسة بل إنه العكس فذلك يقوي ويوحد العلاقة أكثر بين الشأن الديني والشأن السياسي.

للإشارة فإن هوبز في تقديمه لمواقفه ونظرياته الفكرية نجد أن موضوع الديني والسياسي يطغو على جل ما يقدمه البحث لا يخلو موضوع من موقف له في الدين أو السياسة، وهو ما يترجمه

مولفه العمدة «**التنين**»، كما أنه لا نجد موضوعا اشتد فيه الجدل والنقاش في دراسة المفكرين للنظريات السياسية أكثر من النزاع حول نظرية هوبز في السياسة والدين[1*]، وعليه فإن التمييز بين الشأن الديني والسياسي عند هوبز لا يعني الفصل بينهما، إنما الأمر متعلق بمسألة «الخضوع» خضوع أحدهما للآخر، والأمر هنا فيما يقدمه هوبز متعلق بالسلطة السياسية التي لابد وأن تنطوي تحتها أو ضمنها السلطة اللاهوتية، وهو ما يضمن حسب هوبز السيادة للدولة، كون هذه الأخيرة بانطواء الدين تحتها تضمن الأمن وتضع حدا للحروب، فطاعة الأب لا يجب أن تناقض الحاكم، ولابد من التمييز بين الطاعة والإيمان، فالأولى من شأن الحاكم والثانية من شأن الرب، وهذا الموقف الذي قدمه صالح مصباح من الليبرالية السياسية عند هوبز.

يرى ماهر عبد المحسن أن صالح مصباح استخدم مصطلح التحويل ببعض من التغيير الطفيف في المصطلح إذ وضع مفردة «التحويل» وأوله تأويلا مشابها للمفردة، بحيث يرى ماهر أن هناك

1 *من بين الدراسات المقدمة في مؤلفات هوبز نجد أن نظرياته في الدين والسياسة أثارت جدلا واسعا، كون الفيلسوف من جهة كما قال مصباح نقطة تحول أو براديغم لا يمكن مجاوزته في دراسة النظريات السياسية، إلى الحد الذي بلغ بقرائه ونقاد النظريات الهامة المقدمة من طرفه إلى وصفه بالإلحاد لعمق ما يقدمه من موقف من الدين، وحتى أصدقاء هوبز والمحيطين به، فهناك من وصفها بالفلسفة الإلحادية مثل الناقد سير ستيفن الذي قال بأن فلسفة هوبز لو حذفنا منها اللاهوت لكانت أكثر إنصافا ومعقولية. للمزيد أنظر إمام عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية من الصفحات 397-398.

فرق بين النقطتين «**ويتضح ذلك بنحو أكثر عندما يؤول مصباح لفظة التحويل التي استخدمها لتكون «التخويل» والفارق بين النقطتين كبير من الناحية السياسية، فالأول يعني التنازل عن الحق بينما الثاني يعني «التفويض» مع الاحتفاظ بأصل الحق**»[1].

ينقل لنا ماهر عبد المحسن الفهم الذي توصل إليه صالح مصباح من وراء مقولة هوبز القائلة: «أن نحول حقنا إلى آخر يعني أن نظهر له بعلامات نافية أننا لن نقاومه ولن نمنع عنه شيئا باسم هذا الحق ذاته». هذه العبارة التي فهمها صالح مصباح على نحو آخر من خلال مقولته: «إن هذا النص لا يعني رغم ما يبدو لأول وهلة التنازل عن الحق، بل في الواقع عدم الاعتراض»[2].

وبالتالي فإن ما جاء به هوبز في فهم صالح مصباح لا يمكنه أن نفهمه بالقراءة السطحية للمقولة، إنما ما يؤول له، ولا يمكن استقراء تحويل الحق بالتنازل عليه، إنما عدم المقاومة أو الاعتراض عليه، فالتحويل لا يعني التنازل.

إن الدولة عند هوبز لن تنشأ إلا بعدما أن يحول الناس قوتهم للحاكم الذي يضمن لهم الأمن والاستقرار، ويحمي مصلحتهم، هذا الأخير الذي يمثل الدولة، ولا يجوز معارضته، فهو السلطة العليا التي لا تعلو عليها سلطة أخرى مهما كانت، كما أن التخلي الذي يقوم به الفرد لصالح الحاكم أو لصالح الوجود الاجتماعي هو الضامن الوحيد للأمن، ويستخدم هوبز مفهوم «تنازل»، كما

1 -مصدر سابق، ص06

2 -ماهر عبد المحسن، نقلا عن صالح مصباح، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يستخدم مفهوم نقل الحق «transfer the right» فهذا التخلي ضرورة خارجية بالنسبة للأفراد، كما نجد مصطلحًا آخرَ تمثل في «الأليفة» «alienation» والتي تعني الانفصال عن الحقوق مقابل نيل حقوق أخرى معوضة لهذا الانفصال وهي مفردة مستعارة من علم الاقتصاد كما يرى البعض، أي الانفصال عن الأشياء أو نقل ملكيتها إلى آخر كفعل طوعي. وفكرة التخلي هذه امتدت إلى جون لوك «**لقد استمرت فكرة التخلي (التنازل- في حقل نقل الحقوق الانفصال- نقل الحق) الهوبزية على يد جون لوك (...) مثلما واصل استخدام مفهوم الألينة في السياسة والاقتصاد التخلي عنهما طوعا لا قسرا**»[1].

يذهب ماهر إلى أن التحويل عند هوبز مفاده التأويل كذلك خاصة في ما قدمه من مواقف إزاء الكتاب المقدس لأجل تفادي الوقوع في اللاعقلانية، والتمييز بين المفاهيم حتى أن صالح مصباح سماه «**بالتأويل الاستراتيجي**».

تحدث مصباح فيما يرى ماهر في نهاية مؤلفه «**فلسفة الحداثة الليبرالية السياسية من هوبز إلى كانط**» عن ضرورة العودة إلى النظر في المسائل الدينية خاصة في نطاق تحولات الحداثة الغربية، فالقضية كما يرى ماهر غربية والمصير عربي وهذا الهاجس أدى بالمفكر صالح مصباح إلى مؤلف آخر بعنوان **التنوير موجودا ومنشودا**.

1 -فاتح عبد الجبار، الاستلاب(هوبز، لوك، روسو، هيغل، فيور باخ، ماركس) دار الفارابي، ط1، بيروت-لبنان، 2018، ص36.

من خلال قراءته التأويلية لبعض المفاهيم التي جاءت في مؤلف صالح مصباح، يرى ماهر عند المحسن أن لفظة «**المراجعة**» تطغى على المؤلف، هذه اللفظة التي انطلق منها مصباح «**المراجعة عند مصباح هي الانطلاق الاستراتيجي والإجرائي من التجربة التاريخية والنظرية إلى التنوير الغربي الحديث**»[1].

حيث أن صالح مصباح يدعو إلى المراجعة لأجل التغيير لا السيطرة وطمس التراث العربي بالغربي، وهي مراجعة تعود إلى تاريخ الحداثة الغربية وتجربتها مع التنوير، وينقل ماهر عبد المحسن عبارة صالح التالية: «**لا نرى سبيلا لذلك غير الانطلاق من المراجعة الذاتية المتواصلة التي ينجزها الغربيون ومن اتبعهم من غير الغربيين لتاريخ التنوير وقيمه**»[2].

إن المراجعة التي يهدف إليها مصباح هي عودة لأجل شيء ما يرجع من خلالها إلى ما حدث مع الغرب لأجل الاستفادة منه فقط لا استحضاره ليعيش العالم العربي به، مراجعة تكون باستحداث ودعوة لجلب المناهج والوسائل بهدف الاستفادة من الدرس التاريخي والحضاري للآخر لا تقليده « **لا كما يلاحظ أيضا أن المراجعة لدى مصباح إنما هي مراجعة نقد مراجعة تسليم، فقد تعلم الدرس التاريخي والحضاري جيدا ولم يشأ ان يقع في الخطأ الذي وقع فيه الأقدمون عندما تعاملوا مع التراث التنويري الغربي من زاوية التسليم والانبهار ومن ثم التقليد والتبعية**»[3].

1 -ماهر عبد المحسن، مصدر سابق،ص10.

2 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص11.

يمكننا القول أن هذه العودة أو المراجعة كما يسميها صالح مصباح قد مثلها أغلب المفكرين العرب في دراستهم للفكر العربي وتاريخ التراث من خلال الدعوة سواء الصريحة أو المتضمرة عند البعض إلى استحضار أدوات الحداثة الغربية ومناهجها لأجل دراسة التراث، وهو ما يسميه البعض تحت نقاب ما يسمى بالتواصل الحضاري كما نجده عند محمد أركون الذي قدم نقد الذات العربية لأجل بناءها وفق مرجعية غربية وهو ما يتفق فيه مع مصباح في مسألة المرجعية الغربية لأجل قراءة التراث من خلال ضرورة توظيف المناهج الغربية في شتى العلوم: «**من منا لا يشعر اليوم بالضرورة القصوى لاستخدام كل مناهج العلوم الاجتماعية وإمكانياتها المعرفية من أجل التفكير جديا في المضامين التاريخية الموضوعية** (...) **وبآفاق الرجاء والأمل المتضمنة كلها في هذا العنوان الثلاثي (الإسلام، أوربا، الغرب)**»[1].

والشأن هو نفسه عند أركون كما عند صالح مصباح في النقد الموجه لهما من ناحية استحضار المناهج الغربية لدراسة التراث نظرا لعدم وجود توافقية وبيئة واحدة، لأن العالم الإسلامي غير العالم الغربي، والتراث العربي ليس هو التراث الغربي، وهذه لصعوباتها أقربها محمد أركون ذاته كون الألفاظ في الجانب الغربي تحمل مدلولات ليس من ذاتها في العالم العربي، وهنا يلتقي كذلك صالح مصباح مع أركون في فكرة المرجع في نقد الذات لأجل تجاوز

1 -محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب (المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 2001، ص05.

الهاجس الغربي من أدواته التي استخدمها هو ذاته وهو ما يسميه الدكتور ماهر عبد المحسن بدراسة الآخر وكتابة تاريخه وفق الأنا وهذا هو المجال الذي يمكن أن يكون من خلاله التنوير موجودا وكونيا إنساني متاح للجميع دون اختزال طرف بهدف إصلاح الفكر والمجتمع دون القطعية مع الماضي،وهو ما توحي به لفظة الاستئناف كما يستخدمها صالح مصباح والتي ذهب ماهر أنها تدعو وتوحي بعدم القطعية النهائية مع الماضي.

# المبحث الرابع: نعيمة الرياحي[1] وثورة الأنا على الآخر

سؤال الغيرية من الأسئلة المنحدرة في تاريخ الفكر الفلسفي خاصة الحديث منه والمعاصر، والتي أصبحت تشكل اليوم براد يغم جديدا بحكم أن الوجود الإنساني محكوم عليه بالاجتماع وتلجأ فيه الأنا للآخر بطريقة أو بأخرى للتواصل والحفاظ على البقاء، كما أن سؤال الغيرية ارتبط أكثر بالحداثة التي أعطت اهتمام واسع إلى الاجتماع الإنساني، وأصبح الحديث على التواصل ضرورة لابد منها.

الغيرية كسؤال ليست مجرد مفهوم بل كانت مقدمة أساسية لتبلور فكر زمني يحفظ للذات فاعليتها في الحياة لتصبح الغيرية مبحث أساسي من مباحث الفلسفة يسعى لتحقيق الانسجام والوفاق بين الأنا والآخر والتي اعتبرها «جان غرايش» مقولة تنتمي إلى كبرى الميتامقولات حيث جاء في مؤلفه «الغيرية مقولة أخلاقية»

1 *نعيمة الرياحي: دكتورة مختصة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وأستاذة محاضرة بالجامعة التونسية لها دكتوراه في فلسفة ميشال فوكو من بين مؤلفاتها: الغيرية وتحولات الفكر المعاصر، كما لها جملة من المقالات حول فوكو من بينها ميشال فوكو وديكارت، النقد والسلطة في فكر ميشال فوكو «قراءة في كتاب ما بعد الحداثة والاختلاف، كما لها مؤلف بعنوان: «الثورات العربية والاستراتجيات السياسية الراهنة».

«**أن الغيرية ساهمت في بناء الخطاب الفلسفي كما يبدو اليوم**»[1].

ينطلق الدكتور ماهر في مقاله المعنون: بـ«نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر في قراءته التأويلية لما جاء في مؤلفاتها خاصة مؤلف «الغيرية وتحولات الفكر الفلسفي المعاصر» منطلقا في قراءته هذه من قناعات شخصية كما يقول في قراءة النصوص، والتي مثلت منهجه في فهم النصوص وتأويلها: «**وبهذا المعنى فإننا نمنح أنفسنا حرية كبيرة من الحركة بحيث نجيز لأنفسنا أن نبدأ القراءة من أي نقطة، ومن أي سطر، ومن أي مرجع**»[2]، كما يضيف قائلا في نفس المقال «**وبناءا على هذه القناعات شرعنا في تقديم قراءة تأويلية لكتابات المفكرة التونسية نعيمة الرياحي**»[3].

**الأنا الديناميكي والآخر السلبي**: يمكننا القول أن الاشتغال حول موضوع الغيرية عموما والأنا والآخر بالتخصيص من بين المواضيع التي اشتغلت عليها الفلسفة المعاصرة والتي أعادت إلى الإنسان الذات فاعله ومركزية في التفكير، بحيث قدم الفلاسفة مواقف ورؤى كلها تصب في مجال الأنا والآخر هذه النزعة الإنسانية التي لم يتفق فيها المفكرين سوى حول التسمية أو الشكل المجرد لها لأن كل منهم له إيديولوجيته الخاصة التي ينطلق منها.

من بين ما قدمته الدكتورة الرياحي حول هذه الإشكالية موضوع حمله كتاب عنوانه «الغيرية وثورة الأنا على الأخر» والذي

1 -جان غرايش، الغيرية مقولة أخلاقية، ترجمة وحيد بن بوعزيز، مجلة آيس، العدد الثاني، 2007، ص28.

2 -ماهر عبد المحسن، نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر، أوراق فلسفية، العدد65/64، 2021، ص01.

3 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها

انطلقت فيه بدورها من انشغالها وقناعتها الذاتية فيما يخص هذه الإشكالية «**وقد أسفرت قراءتنا لكتاب الغيرية وثورة الأنا على الأخر توصلنا إلى أن الرياحي منشغلة بقضية الأنا وعلاقتها بالآخر**»[4].

من بين المفاهيم التي استقراءها الدكتور ماهر من كتاب الغيرية مفهوم: «الأنا الديناميكي (الإيجابي). **فما هو المقصود بالمصطلح؟**

الايجابية سمة من سمات الشخصية المترابطة بشكل ديناميكي وهي الانفتاح على العالم، والخروج عن تمركزات الذات والانغلاق، وهذه الديناميكية تجعل الذات تتصالح مع نفسها ومع الغير وتتفاعل معه بشكل جيد positive psych، بحيث تحقق فهم ذلك التفاعل المتبادل بينها وبين الذوات الاجتماعية الأخرى، لأن المجتمع الديناميكي بطبعه تطوري، فلا يصح أن تعيش الذات منغلقة ستاتيكية في مجتمع متغير.

وهذا ما يقودنا إلى نظرية علم الاجتماع «هربرت ميد»، والذي عبر عنها بمصطلح **التفاعلية الرمزية**[5*] والتي تنص على أن الفرد

4 -المصدر نفسه، ص02.

5 *ظهرت النظرية التفاعلية الرمزية في الثلاثينات من القرن العشرين على يد جورج هربرت ميد، بحيث تعد كأحد المحاور الرئيسية التي تعتمد عليها النظريات الاجتماعية في تحليل الأنساق الاجتماعية بحيث ركز ميد على فهم التفاعل المتبادل بين الذات والمجتمع داخل النسق الاجتماعي، وكان هدف ميد من وراء هذه النظرية دراسة نشاط وسلوك الفرد كما يوجد في المجتمع، من خلال تركيزه على الوحدات الصغرى للسلوك الاجتماعي كما تهتم التفاعلية الرمزية أساسا بطرق تشكل معاني أثناء عملية التفاعل وهي تعني بالبحث عن أشكال التواصل من خلال أن العلاقات الاجتماعية يتم بناؤها ضمن التفاعل اليومي المتبادل، للمزيد راجع دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، تر.جورج كتورة، ط2، لبنان-بيروت، 2022، الصفحات 249-248...

عليه استيعاب أدوار الآخرين كون الحياة الاجتماعية هي تفاعلات من خلال رموز لغوية قد تكون إيجابية أو سلبية، وهنا تتجلى ديناميكية التفاعل الاجتماعي.

إن الأنا الديناميكي هو أنا متطور لا يتوقف عن النمو من خلال محاولة مستمرة في التواصل مع الآخر أو الغير هذا الأخير الذي كانت نعيمة الرياحي فيما قرأه الدكتور ماهر تركز عليه وتتبع المصطلح، إذا نظرنا إلى كتاب الغيرية وتحولات الفكر المعاصر كدراسة مفاهيمية تعنى بنشأة مصطلح الغيرية وتطوره، فسنجد احتفاء خاصا بالمصطلح من قبل نعيمة الرياحي منذ الإهداء التي تقول فيه: «**إلى التي تتسع لكل معاني الوجود، إلى التي تجود بكل معاني الوجود، فهي عندما تتحدث في حقيقة الأمر عن الغير أو الآخر في أسمى معانيه**»[1].

من هنا كانت انطلاقة الدكتور ماهر في تأويل النصوص المقدمة في مؤلف الرياحي الذي وصل إلى أنه يرتكز بالدرجة الأولى على مفهوم الغيرية من مستهل كتابها، والذي يرى فيه ماهر أنه يحمل من الخصوبة ما يفتح أمام القارئ عدة وجوه للقراءة نحو قراءات متشابهة «**والكتاب يحمل من العمق والخصوبة بحيث يمكن قراءته بأكثر من زاوية فيمكن قراءته باعتباره دراسة في تحول الفلسفة الغربية من مرحلة النظر الخالص (الفلسفة اليونانية)**

1 -المصدر السابق، ص03.

**إلى مرحلة العمل والتطبيق (الفلسفة المعاصرة) كذلك يمكن قراءته رصدا لنوع من النزوع السلفي في الفكر العربي»**[1].

إن دراسة الرياحي لمفهوم الآخر لا يعني الآخر المخالف الغير تفاعلي، بل الآخر المتصالح دائما مع الأنا المعايش لها، ومن هنا ارتبط الأنا بالآخر عن طريق المساندة والتضامن، وليس الأمر متوقف على مجرد اعتراف النظري بهذا الغير الذي يعد وجوده جوهر لكينونة الأنا، لكون أنا ذاتي، وهو ذاته نفس الذات، بحيث يصبح هذا الاعتراف براديغم جديدا للتعايش الإنساني كما جاء به قبلا «**أكسل هونيث**» الذي قال بأن الاعتراف لا يكون عن طريق التشارك، والتفاعل والتعايش، وهذا الاعتراف بحد ذاته غير متوقف عند هذا الحد بل هو محبة ومودة من خلال الانخراط في الذوات الأخرى.

**الاختلاف والغيرية:**

يرى ماهر أن الرياحي تصل في مؤلفها إلى أن الاعتراف بالمختلف المغاير لنا واجب احترامه من منطلق حقوقه كمختلف عنا ويشاركنا هذا الوجود، هذا الاختلاف الذي كان من المبادئ المقدمة في الفلسفة المعاصرة كما في فلسفة جاك دريدا، ميشال فوكو، جان فرانسوا ليوتار، جيل دولوز هذا الأخير الذي اعتبر الاختلاف فلسفة الحياة.

1 -المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إن الاختلاف الذي تتحدث عنه الرياحي كما جاء في قراءة ماهر هو قيمة أخلاقية تستلزم إعطاء الآخر حق الوجود والمشاركة والاعتراف من غير مفاضلة طرف على آخر بحيث يكفل هذا الاعتراف إيتيقا الاختلاف، كما يطلق عليها إيمانويل لوفيناس من خلال قوله أن الهوية تتبنى على أساس الاختلاف والمغايرة «**فمن أهم المصطلحات التي أتت بها فلسفات الممارسة والاختلاف هي العيش معا والعيش من أجل الآخر والتضامن والتعدد الحضاري والتعدد الثقافي**»[1].

يقرأ الدكتور ماهر بعض الأفكار المودعة في مؤلف الرياحي»الغيرية وتحولات الفكر المعاصر» من خلال السياقات الفكرية والزمنية الذي جاء على إثرها عملها،بحيث يصل إلى أن الرياحي تربط بين اتجاهين في الفلسفة:

**أ. الاتجاه النظري الذي أقصى الآخر**

**ب. الاتجاه العملي الذي أعطى الاعتبار للآخر**

إن الاتجاه الأول تربطه الرياحي بالفلسفة اليونانية أو التراث السلفي الغربي والذي ترى فيه أنه تم فيه تغيب الآخر وإقصاءه وفق مفاهيم الغيرية، واتجاه مثلته الفلسفة المعاصرة والتي دعت إلى الاختلاف والمغايرة وبالتالي أعادت الاعتبار للآخر كطرف مشارك

1 -ماهر عبد المحسن، المصدر السابق، ص07.

في هذا الوجود وأعطت نظرة رحيمة للإنسان «**يعني ذلك أن نعيمة الرياحي لا تفهم للأنا والآخر إلا في ضوء التجربة وبالممارسة العملية**»[1].

إن هذا الميل إلى الفلسفة المعاصرة والممارسة العملية فيما يرى ماهر لا يدل على أن الرياحي تفصل بينها وبين التراث اليوناني القديم بوجهة النظر، إنما هما جانبان مرتبطان كون الممارسة اليومية مرتبطة بالنظرية وما هو نظري يحيل دائما إلى الفعل كممارسة، وتؤصل الرياحي اللحظة الديكارتية كلحظه تحول من النظري إلى العملي.

يفهم الدكتور ماهر النزوع السلفي للرياحي من خلال موقفها من هذا النزوع سواء الغربي أو العربي من خلال عودتها المستمرة إلى التراث اليوناني الذي بنت عليه معظم مواقفها في الغيرية خاصة أفلاطون وأرسطو، كما استنتج أن هذه العودة ليس لأن الرياحي متأثرة باليونان أو أن لها نزوع سلفي نحوه إنما عوده بحكم المنهجية البحثية فقط كونها تتبع المنهج التحليل التاريخي من خلال تتبعها لمفهوم الغيرية ورصد تحولاته وبالتالي كانت عودة ضرورية لفهم الأنساق الكبرى في الفلسفة، لكن ماهر يلتمس وجود انحياز واضح للرياحي في إعلاءها من شأن الفلسفة المعاصرة وهذا من خلال الانطلاق من التراث اليوناني كتوجه منهجي واعتبار الفلسفة المعاصرة لحظة وصول واكتمال للمفاهيم خاصة مفهوم الغيرية

1 -المصدر نفسه، ص07.

كما يحرر ماهر هذا النزوع للرياحي في توجهها العملي خاصة في فعل الكتابة في موضوع الثورات العربية الذي يرى فيه الاندفاع الذاتي وراء ما تقدمه الرياحي وإيمانا منها بالقدرة على الإضافة للواقع وفك الالتباس والنهوض «**بالإضافة إلى النظرة الايجابية المتعاطفة مع الآخر وتحول الرياحي من مجال النظر إلى مجال العمل تبرر قضية «الهوية والسلفية»**»[1].

إن موقف الرياحي من الثورات العربية حسب ما قدمه ماهر خاصة موقفها من ثورة تونس هو من الدوافع الذاتية التي جعلتها تكتب حول الأنا والآخر هذا الأنا المعبر عنه في الجانب المظلم والمسيطر عليه من قبل الآخر الظالم ترجمته الثورة في تونس التي انطلقت من أنا فردية ثائرة وغاضبة ورافضة في ذات الوقت لتشكل السيطرة والتعسف الذي يمارسه الآخر بحيث انفجرت لتكسر حاجز الصمت بحكم تألم الأنا ومعاناتها أمام الآخر هو ما ولد الثورة، هذا الآخر الذي لم يحترم الاختلاف ولا يقر بوجود أنا أخرى تشارك هذا الوجود ولها الحق فيه بحيث تمارس الأنا المستبدة فيه سلطتها وفق أنانية تقصي الآخر المغاير لها.

إن الأنا التي تتحدث عنها الرياحي أنا الثورة، أو أنا ثورية خرجت من رحم المعاناة وقهر الآخر «**تجاوزت الأنا بالنسبة الرياحي كل الحدود النظرية التي عبرت عنها مجمل الفلسفة السابقة**

1 -المصدر نفسه، ص14.

**القديمة والحديثة والمعاصرة، فالأنا هنا ليست فكرة خرجت من رأس متأمل، إنما هي دينامكية واندفاعية خرجت من طين الأرض ومن رحم المعاناة»**[1].

إن الأنا التي تتكلم عنها الرياحي هي أنا نضالية حققت استشهاد في سبيل الآخر وليس أنا انتحارية لأجل وجودها الذاتي فقط، بل أنا مضحية تجلت في شخص البوعزيزي الذي أسمع صوته بالقوة للآخر وهنا يرى ماهر أن الرياحي كتبت بلغة ثورية كونها طرف في القضية.

يذهب ماهر في نهاية قراءته التحليلية التأويلية لمؤلف الرياحي إلى أن هذه الأخيرة تخلت عن تحليلها ونظرتها المعمقة للظواهر بحيث وقعت في مفارقة المفكرين التي طالما يقعون فيها، وهي تشكيك الرياحي في صلاحية التيارات الإسلامية السابقة، بحيث أنها اختفت في السلفية الغربية واعتبرت أن مسألة العودة إلى الغرب اليوناني والتي اعتبرتها ضرورة منهجية ومن جهة أخرى تريد الدفع مع السلف العربي الإسلامي، وترفض التواصل معه مقابل ذلك تخفي الآخر الغربي الذي تحكم في الذات العربية، وهو ما رفضه في البداية واعتبرته آخر خارج عن نطاق احترام الغير كطرف ثاني في هذا الوجود.

كما يرى ماهر أن الرياحي تستخدم نفس الطريقة الاستنكارية مع الطرف (الإسلامي) في رفضه ويطرح قوله التالي: «**وسؤالي الأخير**

1 -المصدر نفسه، ص16.

**إلى السلفيين لأنهم مواطنون اليوم»**[1].

إن هذا السؤال أعده ماهر بقراءته التأويلية الرياحي ثغرة وموطن تناقض في تبنيها الأول لفلسفة الاختلاف التي تقتضي احترام الآخر وفق أنه مشارك في هذا العالم ومن جهة ثانية تساءل السلفي وتشكيك في مواطنتهم وبهذا يرى أنها تضرب حق الاختلاف عرض النسيان.

كما يرى ماهر نهاية مقاله أن الرياحي لا تساءل العرب السلفي فقط إنما تساءل الغرب كذلك من خلال سؤال الديمقراطية وهذا ما يبرر دعوتها في الاختلاف فهي تدعو إلى ديمقراطية حقه تحترم خصوصيات الآخر ومعتقداته.

يصل ماهر في نهاية قراءته التأويلية لبعض ما قدمته الرياحي في مؤلفها والتي أوجزناها بدورنا في هذا البحث إلى أن المفكرة التونسية نعيمة الرياحي استطاعت بتدخلاتها في الكتابة الفلسفية أن تقدم وتعايش النظريات وتستوعب لحظات الأساسية للثورات العربية من خلال قوله: «**وفي النهاية يمكننا القول أن الرياحي أجادت النظر وأجادت العمل(...) كما استطاعت أن تستوعب اللحظة الواقعية والخصبة والمعقدة في الثورات العربية بحيث تمكنت من إدماج النظر مع العمل**»[2].

1 -المصدر نفسه، ص18.

2 -المصدر السابق، ص24

# الفصل الثالث

## مقاربات أخرى

## في التأويل

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

# المبحث الأول: مقاربات في التأويل

## (حسن حنفي- إدوارد سعيد- هشام شرابي)

من بين القراءات التي قدمها الدكتور ماهر عبد المحسن مقاربات تأويلية ما بين أفكار (شرابي، حنفي، إدوارد سعيد) بحيث نلاحظ ذلك الربط المنهجي المنطقي في تقديمه للقراءات وكأننا أمام مؤلف واحد وليس مقالات متناثرة، وهي قراءة لا تكاد تتفكك عن منهجه في التفكير في إعادة قراءه النصوص بحيث ينتقل في مقالاته من مقاربة المسيري وغادمر إلى جعيط والمزوغي وخالد علال، إلى مقاربة تأويلية لكل من (حسن حنفي، هشام شرابي ،إدوارد سعيد) يجمعه هؤلاء هم واحد وهو الهوية العربية الإسلامية، من خلال أزمة الوعي وغياب المشاريع النقدية التي يعاني منها العالم العربي في مجال التفكير والتطبيق، فكل من هؤلاء المفكرين السابق ذكرهم قدم رؤية تختلف وتتفق في مصطلح التراث والهوية:

فكيف قارب الدكتور ماهر عبد المحسن بين مفاهيم هؤلاء المفكرين (حنفي، شرابي، إدوارد سعيد)؟

من خلال مقال الدكتور ماهر المعنون بـ «الموقف من الغرب بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي والذي استهله في المشروع النقدي الذي قدمه حسن حنفي والذي حمل البعض من مبادئه مؤلفه «تأويل الظاهرات»، والذي رأى فيه ماهر أنه المشروع الذي يتعاطى فيه مشروع «**التراث والتجديد**» مع «**موقفنا من التراث الغربي**» بالتالي فإن الإشكال الذي واجه حسن حنفي سبق وأن قرأه مفكرين غيره.

يستقرئ الدكتور ماهر أن إشكالية الآخر والعلاقة معه والتي تحمل في طياتها موقف من الذات مع الآخر، كما يرى في تقسيم حنفي لجبهات الأزمة أنه رغم تنوعها إلا أنها تصب في جهة واحدة هي أزمة الذات، هذه الأخيرة التي تشعر بالعجز المستمر أمام جهتين من جهة السابق من السلف، ومن جهة أخرى الآخر المعاصر لها (الغربي).

تتشكل الأزمة حسب حسن حنفي وفق تمظهر التعامل مع التراث (السلف) خاصة في عملية النقل وهي أزمة الثقافة العربية والتي وجد حسن حنفي أنه علينا تجاوزها وهذا يكون عن طريق الإحساس بها وعملية تشخيصها، فالثقافة العربية حسب حسن حنفي تتمظهروفق موروث قديم، ووافد حديث، وواقع معاش، هذه الثلاثية هي المنطلق التي يجب أن تكون المبدأ في تشخيص الأزمة،

وهنا يكمن التجديد «**فالتراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو مطلب ثوري في وجداننا المعاصر**»[1].

إن الأزمة كما يرى ماهر إشكال مشترك بين المفكرين العرب، بحيث تحدث حنفي عن الأزمة وشخصها في (السلف والذات/ الأخر) كما أن هشام شرابي من جهة يرى بأن المجتمع العربي يعاني أزمة وهي أزمة أخطر من سابقتها وهي أزمة الفكر وغياب القدرة على «النقد»، بحيث أن غياب هذا الوعي النقدي ينجم عنه تغيب الإحساس بمشكلات العصر، وهنا تتشكل أزمة كبرى وهي أزمة «التخلف» لكنه تخلف مغاير للتخلف الاقتصادي والتخلف الإنمائي: «**إن التخلف الذي نجابهه هو من نوع آخر إنه يكمن في أعماق الحضارة**»[2]

فلا سبيل للخروج من هذه الأزمة إلا عن طريق النقد هذا الأخير لا يتعلق بالمجتمع فحسب بل عملية نقد لأجل بناء الوعي الذاتي للمجتمع «**لكن عملية الوعي ذاتها عملية صعبة معقدة، إنها تتطلب نوعا جديدا من القراءة يتجاوز المطالعة، القراءة تشارك في تحديد معنى النص**»[3].

1 -حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، لبنان، 1992، ص20.

2 - هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1993، ص14.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كما حدث حسن حنفي سالفا التمظهرات الثلاث للأزمة، فإن شرابي يحدد عصر الأبوة المستحدثة والتي يرى فيها أنها سبب الأزمة، وسبب غياب الوعي النقدي، أو كما يطلق عليها هو: «النماذج الضمنية» «**أما النماذج التي يمكن تحديدها فهي البدوية/ التقليدية السابقة عن الحديثة**»[1].

يرى حنفي أنه للخروج من هذه الأزمة لابد من القيام بعملية نقد حضاري، هذا الأخير الذي بإمكانه تشكيل وعي مستقل عن السلطات السابقة في المرحلة التي يعيشها لأجل استعادة عقلانيته، ويذهب الدكتور ماهر عبد المحسن إلى أن حسن حنفي يتفق مع هشام شرابي في تشخيص الأزمة، وتقديم حلول، لكنه يرى في المقابل أن الطابع الأكاديمي لمؤلفات كل منهما لا تنطلق من الوجهة ذاتها، أو بلغة أخرى لا يملكان التحيزات ذاتها، وهذا ما استنتجه ماهر عبد المحسن من خلال قراءته التأويلية لبعض أفكارهما حول التراث «**غير أن الطابع الأكاديمي لكتاب حسن حنفي تأويل الظاهرات من ناحية والسياقات التي وردت فيها أراء شرابي في كتابه «النقد الحضاري»، وهو سياق الموقف من الإنسان لا من الآخر، فجعل حنفي يصنف في طريق مختلف تماما**»[2].

إن ما دعا إليه حنفي كان موجها بالدرجة الأولى إلى حوار ونقاش بين المفكرين والفلاسفة وهو ما يخالف فيه شرابي الذي دعا إلى أن بناء الوعي الاجتماعي لابد من حوار اجتماعي، وهو ترجمته مؤلفاته

1 -المرجع نفسه، ص46.

2 - ماهر عبد المحسن، لماذا صمت المثقفون وتكلم هشام شرابي، أحمد عبد الحليم عطية، مجلة أوراق فلسفية، 2015، ص2

التي تحمل نوعا ما من القلق المزود بالنقد والمراجعة والرفض «**ويلاحظ أن هشام شرابي نجح في تحويل أزمته الفردية إلى أزمة عامة، فأصبحت الذات الفردية ذاتا جمعية، وصار النقد الذاتي نقدا حضاريا لتتحول الشخصية إلى قضية شعب ومصير أمة**»[1].

يربط هشام شرابي بين الوعي الاجتماعي بالمثقف ليصبح الوعي الاجتماعي هو أساس حل الأزمة «**ما كنت أسعى إليه هو تثبيت العلاقة الذي تعيشه أفرادا وجماعات**»[2].

ثم إن الحوار الذي يدعي إليه حنفي كما أوله ماهر عبد المحسن والموجه إلى المفكرين هو حوار خارجي، وحوار مع الآخر الغربي والحضارة الغربية عموماً، والدعوة إلى وعي محايد قادر على النقد والتجاوز، بينما الحوار الذي دعا إليه شرابي حوار داخلي بين الجماعات والأفراد داخل المجتمع ومن هنا يتشكل الوعي النقدي.

يتساءل الدكتور ماهر عن مدى حيادية حنفي في تناوله للحضارة الغربية إلى أي مدى كان علميا في طرحه؟ وإلى مدى كان نقديا؟»

في كتابه «**موقفنا من الآخر**» يبرز حنفي تبنيه في دراسة الآخر وهي دراسة كما أولها ماهر نقدية، يقف من خلالها حنفي موقف الناقد الثائر الند للند لا موقف التلميذ التابع، «**أن يكون موقفنا**

1 -ماهر عبد المحسن، الموقف من الغرب، بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي، مجله أوراق فلسفية، رئيس التحرير أحمد عبد الحليم عطية، العدد 83-82، 2022، ص105.

2 - هشام شرابي، صور الماضي-سيرة ذاتية، دار نلسن، ط1، بيروت، 1993، ص27.

**من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع، بل موقف الناقد والراد لهذا التراث إلى حدوده الطبيعة»**[1].

من هذا المنطلق يرى ماهر أن حسن حنفي في دراسته للآخر لا يقف منها موقف اليائس المنتقم، بل يقدم دراسته من منطلق المفكر الناقد الدارس يهدف إلى البحث عن بنيتها «**فهو بحث علمي بالأساس لا يروم سوى النتائج العلمية والمنطقية التي تلزم عن مقدمات دون محاولة الهجوم على الآخر أو التقليل من شأنه**»[2].

فحسن حنفي حسب ما قدمه ماهر يدعو إلى وعي مغاير لا يقترن بأي تحيزات أو نماذج مسبقة «**الوعي المحايد عند حنفي هو وعي قادم من حضارة غير الحضارة موضوع الدراسة، إنه شعور خالٍ من أي انطباع أو حكم مسبق تجاه تلك الحضارة**»[3]، ومن هذا المنطلق كانت دراسة حنفي للتراث الغربي من منطلق الوعي الأوربي ذاته «**من مصادر الوعي الأوربي/ بداية الوعي الأوربي/ نهاية الوعي الأوربي**»[4].

إن دراسة الآخر الأوربي تعد أحد الجبهات الثلاث التي قدمها حنفي بدراسة موضوعية لم تنطلق كما يرى ماهر من تحيزات ذاتية أو ثقافية وهذه الجبهات التي درسها حنفي تثير نوع من الجدل بين

1 - حسن حنفي، دراسات فلسفية، ملتزم للطبع والنشر، القاهرة، ص19.

2 - ماهر عبد المحسن، المرجع السابق، ص106.

3 - المرجع نفسه، ص 107.

4 - حسن حنفي، مقدمه في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991، القاهرة، ص11.

الأنا والآخر كما يقول، كون دراسته للحضارة الغربية تمثل الوافد الثقافي الذي يضع الأنا في مواجهة الآخر، كما أن الوافد كجهة تمثل أحد الروافد للوعي القومي، كون الآخر طالما حضر في الوعي القومي، هذه الأخيرة التي يرى حنفي أنها أخذت أكثر من نصيبها وحجمها الحقيقي، وأدت إلى انتشار الثقافة الغربية في الوعي القومي فوصل إلى نوع من التبعية العمياء «**وبالتالي بدأ وعينا القومي يسير على قدمين: الأولى طويلة وقوية لأننا نجهل تراثنا القديم والثانية قصيرة متورمة نظرا لانتشار الثقافة الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار**»[1].

يقرر حسن حنفي أن دراسة الوعي الأوربي بطريقة حيادية عن طريق نوع من التربية الذاتية للباحث عن طريق التخلص من الأحكام المسبقة والتحيزات وهو بذلك يدعو إلى العودة إلى الأشياء في ذاتها كما دعا إليها زعيم المنهج الفينومينولوجي «إدموند هوسرل» في معالجته لأزمة العلوم الأوروبية في الفينومينولوجيا الترانسندنتالية (المتعالية).

يرى ماهر عبد المحسن أن هذه الدعوة بالوعي المحايد كما يطلق عليه حنفي لا تتحقق على أي حال من الأحوال ولا يمكن أن تحمل من البراءة ما ينزهها عن الوقوع في الحكم المسبق، لأن الإنسان جزء من العالم، وبالتالي محكوم عليه لا محالة العودة إليه: «**والحقيقة أن حالة البراءة الأصلية التي يحول عليها حنفي هي حالة مثالية**

1 - المرجع نفسه، ص15.

**لا يمكن أن تحقق على أرض الواقع بأي حال من الأحوال (...) فالأحكام المسبقة هي جزء أصيل من الوعي الموجود في العالم»**[1].

إن دعوة حنفي كما يؤوله ماهر في الوعي المحايد هي من سبيل المفارقة كون حنفي نفسه يقرر بعدم إمكانية تحقق الوعي المحايد بوجهه التام كما يستحضر مقوله حنفي التي مفادها: «**أن الوعي المحايد ممكن لكن ذلك لا يعني غياب كل عنصر قبلي سابق عن الإدراك**»[2].

من منطلق ذلك قام حنفي بدراسة الوعي الفكري الغربي ليصل إلى أن بنية الوعي الفكري الغربي نشأت وتكونت في التاريخ وأصبحت أكثر تعقيدا لذلك لا يمكن فهمها إلا بعد تفكيك بنياتها.

وعليه فإن حنفي في دراسة «الحضارة الغربية» تلتزم وجود وعي محايد هذه الدراسة التي وقف منها الدكتور ماهر موقف مغاير بحكم أن الأحكام المسبقة هي جزء أصيل من العالم «**وليس من سبيل أمامنا كما يرى غادمر سوى فحص هذه التغيرات واستبعاد غير المشروع منها الذي يؤدي إلى إساءة الفهم**»[3].

ومن هذا المنطلق يقارب الدكتور ماهر بين تحيزات غادمر وتحيزات حنفي من خلال فكره التحيزات المشروعة وغير المشروعة، ويقدم تفريقا شبيه بالاختلاف الذي تحدث عنه ماهر بين المسيري

1 -ماهر عبد المحسن، الموقف من الغرب، بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي، مصدر سابق، ص108.

2 -المصدر نفسه، من الصفحة نفسها.

3 -المصدر السابق، ص108.

وغادمر، والذي خصصنا له بدورنا مبحث في أوائل هذا الكتاب بحيث أن غادمر حسب ماهر «**يميز بين التحيزات أو الأحكام القرآنية والمعتقدات التي صمدت أمام اختبار الزمن لتكون قادرة على فهم ما يكون بعيد تاريخيا ومختلف عنا ثقافيا (...) في حين أن حسن حنفي يميز بين التحيزات وليدة الرغبة في البحث عن الحقيقة وتلك المزيفة**»[1].

يوضح ماهر أن حسن حنفي بالرغم من تبنيه لفكرة الوعي المحايد في دراسته وتميزه بين حالتين متقابلتين هما:

**أ. الباحث الأوربي الذي يقابله الآخر والاستشراق**

**ب. الباحث غير الأوربي الذي يقابله (الأنا) الاستغراب**

وهو بهذا التميز لم يكن محايد أو يملك وعي محايد لكون هذا التميز في حد ذاته كما يرى ماهر يخرج صاحبه من الحيادية ويلقي به دون قصد في عالم التحيزات الذاتية، وللإشارة فإن حسن حنفي قد خص مؤلف كامل يعالج فيه هذه الإشكالية والتي قدمها في مؤلف موقفنا من التراث الغربي والتي فرق فيها بين جبهة الأنا والآخر (الاستغراب/الاستشراق) بحيث يرى أن الاستغراب شكل مقابل للاستشراق ومتناقض له.

«**فإن كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب) يهدف علم «الاستغراب» إذن إلى فك العقدة التاريخية**

1 -المصدر نفسه، ص109.

**المزدوجة بين الأنا والآخر والجدل بين مركب النقص عند الأنا، ومركب العظمة عند الآخر»**[1].

يرى الدكتور ماهر أن هذا التفريق الذي قدمه حنفي بين الأنا والآخر غير محايد مهما التزم في الأحكام السابقة «**التحيز إنساني بطبعه»**[2].

يستحضر ماهر عبد المحسن المفكر الفلسطيني **إدوارد سعيد** كطرف ثالث في قراءته التأويلية لأفكار من مؤلفات حسن حنفي، والذي وصل إلى أن إدوارد سعيد أكثر موضوعية من حسن حنفي خاصة في فكرته حول الاستشراق، بحيث لا يخفي إدوارد سعيد نزعته في التحيز للأحكام المسبقة باعتبارها نزعة إنسانية لا يمكن تجاوزها في أي دراسة: «**يعترف سعيد بذات الشجاعة والوضوح -براءة دراسته من الأحكام الثقافية والسياسية المسبقة باعتبارها دراسة إنسانية يكتبها إنسان عن إنسان»**[3].

كم نجد تمسك إدوارد سعيد بإنسانيته المتحيزة إلى ثقافته الفلسطينية والعربية عموما والتي يترجمها في جل ما قدمه من مؤلفات خاصة «**المثقف والسلطة**» بحيث يتحدث فيه عن المثقف كونه جزء لا يتجزأ من عالمه الاجتماعي فهو ينقل رسالته ويشاركه همه وانشغاله «**وما أكثر ما يتطلع المواطنون في أوقات**

1 - حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص29.

2 - ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص110.

3 - مصدر نفسه، ص111.

**القوة إلى المثقف من أبناء بلدتهم لتمثيل المعاناة التي تتعرض لها قوميتهم، والدفاع عنها علنا والشهادة بما وقع من صور معاناتها، فالمثقفون البارزون تربطهم علاقة رمزية بزمانهم»**[1].

وعليه فإن إدوارد سعيد على خلاف حنفي لم ينفلت من التحيزات التي تربطه بالثقافة التي يعيش ضمنها وموطنه بشكل أكثر دقة بل ورأى في هذه التحيزات ضرورة ينطلق منها المثقف في الدفاع عن المجتمع الذي يعيشه، فهو على خلاف حنفي الذي يصرح بضرورة التزام الوعي الحيادي في قراءة النصوص التي تتعلق بالأنا أو بالآخر، وهو ما رأى فيه الدكتور ماهر نوع من الصعوبة في التحرر من الالتزامات التي من الأجدر أن تعوض هذه الحيادية، وتعتبر غاية يمكن أن يصل إليها الناقد وفق خطوات منهجية «**فيما نرى أن القول يعكس ذلك ربما كان هو الأقرب للحقيقة والواقع هو استحالة الوصول لهذا النوع من الوعي البريء غير المتأسس على أي مرجعية سابقة**»[2].

إن الانطلاقة بين إدوارد سعيد وحنفي مغايرة ، كون الأول يقرر العودة إلى الأحكام المسبقة أو يعتبرها أساس ينطلق منه المثقف خصوصا والمفكر عموما خاصة المتعلقة بالدفاع عن الوعي القومي لموطنه ومجتمعه، بينما يقرر الثاني التزام الوعي المحايد في قراءة التراث كما يبرر ماهر عبد المحسن أن الغاية هي التي أدت

1 - إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2008، ص87.

2 - ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص112.

بحنفي إلى تبني موقف الحيادية في دراسته للتراث الغربي «**وإن كان لنا من تفسير لاختلاف موقفي حنفي وسعيد فيما يتعلق بطبيعة ومضمون الوعي القائم بدراسة الآخر فهو أن حنفي كان يهدف إلى تحقيق بحث علمي موضوعي يصل إلى نتائج منسقة وغير مؤدجلة تجاه الآخر الأوربي، في حين آراء إدوارد سعيد رغم التزامه المنهجية العلمية أن يقدم دراسة نقدية تقوم بتعرية الاستشراق**»[1].

إن منهجية حنفي كانت مرافقة لجل أعماله وهي أحد أسباب دعوته بالحيادية في قراءة النصوص خاصة النص الغربي ملتزم بذلك المنهج ومبدأه في الحيادية بحيث يتخلص القارئ أو الباحث من كل المونديولوجيات التي يمكن أن ترفع عنه صفة الموضوعية والانفلات من المونديولوجي والتوجه إلى النومادولوجي كدعوة صريحة لتحقيق الحيادية في النقد وبالتالي تحقيق حركة من الانفتاح والصيرورة في تقديم المواقف والآراء وفق منطلق التغير والتجدد لا الوحدة والثبات على الآراء وتقديمها لتصبح مواقف دوغمائية تبرر تحيزات يكون الباحث قد انطلق منها في قراءة أو نقد النصوص[2*]

ومن هذا المنطلق يبقى ماهر عبد المحسن عند موقفه من القراءة التأويلية التي يقدمها حول حنفي موضحا الطابع الذاتي لما قدمه حنفي خاصة في ما قدمه حول التأويل الحضاري للدين في

1 - ماهر عبد المحسن، مصدر سابق، ص114.

2 *راجع كتابنا تهافت النسق في الفلسفة الغربية، من الصفحات 90-89-88.

الفكر الغربي، بحيث أن الأزمة التي عايشها حسن حنفي في العالم العربي الذي يشهد نوعا من التخلف والتبعية الغربية، قد وضع حنفي موضع المدافع كونه جزء من الأزمة الحضارية السائدة، كما يوضح دائما أن اختيارات حسن حنفي كانت وليدة تطور تاريخي لوعيه الذاتي الذي من منطلق يشخص أزمة الحضارة الأوربية والتي رأى بأنها أزمة وعي فردي.

# المبحث الثاني: وقفة تقييمية للمشروع التأويلي في فكر ماهر عبد المحسن

بناءً على قراءتنا المتواضعة لما جاء عن فكره وحملته جملة من المجلات المحكمة والدورية من خلال رزنامة مفاهيمية نقدية متنوعة ويمكن صياغه قراءتنا لأفكاره التأويلية كقراءة أولى لها تفتح المجال لقراءات أخرى قادمة، وصلنا إلى جملة من الاستنتاجات التقييمية بحكم منهجنا النقدي القائم على طرح القراءات وتقييم النصوص ونقدها وفق ما يتيحه لنا هذا المنهج والذي صغنا على إثره هذه النتائج المختصرة التي حملت أفكار ماهر عبد المحسن وقدمت قراءات أخرى معايشة من جهة لقراءاته وناقدة من جهة أخرى لها.

**أ. على مستوى المنهج:**

يقدم الدكتور ماهر عبد المحسن أفكاره على مستوى المنهجي يتوخى التنظيم والترتيب في صياغة أفكاره ومواقفه وفق جملة الخطوات يتبنى من خلالها المنهج كأداة لتوجيه أفكاره دون إغفال

الفكرة التي تكون محط قراءته، كما أن المنهجية طالما اعتبرها الدكتور ماهر مدخل في قراءته للنصوص كون الحضور المنهجي ثابت ويعد بمثابة مقدمة أولى في تقديم النصوص.

القارئ للنصوص التي يقدمها الدكتور ماهر يلاحظ نوع من روح المغامرة والتحدي في معالجة النصوص بتحويل النصوص من لغة إلى أخرى لإبداع رؤية ثانية مخالفة لما جاء في النص الأول.

يتبنى الدكتور ماهر المنهج التأويلي بكل أدواته المعرفية وقواعده فهو طالما استهل مؤلفاته بمفردة التأويل مؤكدا على أن فهم النصوص يتطلب قراءة وما يقبع خلفها وكشف ما يقصده الكاتب من وراء نصه لتصبح القراءة مغامرة في متون النصوص وهوامشها، فالمعنى مبهم والدلالة نتجاوز المعنى الظاهر، لتمارس نوع من اللعب والاختفاء، لابد من كشفه ولا سبيل لذلك ولا باستدعاء المنهج التأويلي، فهو يضع نفسه كذات قارئه للنصوص له حرية تامة في اللعب بكل الأدوات اللغوية والتي يتم توظيفها من قبل الكاتب ذاته في تقديم نصوصه بحيث نبدأ القراءة كما يقول من أي نقطه كانت ومن أي سطرومن أي مرجع وجد بحيث يستهل نصوصه من نقاط مختلفة يكسر من خلالها حاجز النصوص والسطروالمراجع فهويمر بمنهجه من الفلسفة إلى الأدب إلى الفن ومن الأدب إلى الفلسفة عن طريق الفن دون خوف من العوائق المنهجية تحت شعار كل النصوص قابله للقراءة وإعادة القراءة.

القارئ لنصوص الدكتور ماهر يستكشف وجود نوع من الوحدة المنهجية التي تطبع جل ما يقدمه من نصوص، فهو في قراءته لا يستدعي كل المناهج النقدية إنما يكتفي بالتأويل كمنهج أحادي في قراءة النص وإن استخدم المناهج الأخرى بطريقة مضمرة وهو ما لم تلحظه في نصوصه طبعا إلا أنه يحافظ على الهيرمنيوطيقا كأداة منهجية في تقديم النصوص ومعالجتها بحيث يستقر وفق هذا المنهج في إعادة القراءة باستحضار أدواته عن طريق قراءة النص وفقه سياقاته التاريخية ووفق الشخصيات الفلسفية التي يعرفها؛ فهو طالما يعود في نصوصه إلى الواقع الذي يعالجه المفكر محط القراءة ليقدمه خلال انتمائه وواقعه وما يحمله من جوانب نفسية واجتماعية وبالتالي يشتغل على النص في إطار زمانه عن طريق التفنن في معالجته وما يحمله من أفكار ورؤى كفن هيرمنيوطيقي للوصول إلى ما يقصده الكاتب أو ما يريد أن يقوله من وراء نصه.

يجيز الدكتور ماهر لنفسه الدخول من كل أبواب القراءة وفق قناعة بأن النص مجال مفتوح يحتمل كل القراءات كما ينطلق من اللغة التي تحتمل خطابات متنوعة «**كون للغة وسائل متعددة تظهر في شكل خطابات مختلفة**»[1]

1 -شحادة الخوري، دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، طلاس للترجمة والنشر، ط2، سوريا، 1992، ص51.

**ب. على المستوى الأفكار:**

يبني كذلك الدكتور ماهر عبد المحسن أفكاره وفق إستراتيجية تأويلية بحيث تنوع أفكاره وتختلف والملاحظ أنه ينشغل بين النصوص بكل أريحية ولا يكلف قلمه هم الموضوع ولا العوائق ولا يتكلف كثيرا في تقديم النصوص وقراءتها بل نراه يتقدم بكل سهولة وسلاسة في بناء الموضوع.

ينطلق من قناعات تتجاوز الأنساق المختلفة البراديغمات الثابتة، يجعل من النص مجالا مفتوحا قابلا لكل المفاوضات النقدية مغاير بذلك التوجه النقدي للأفكار لا يتكلف اللغة الرمزية ولا الأدبية وحتى اللغة الفلسفية الخالصة بل يخلط المواضيع ويتجرأ على النصوص ويقدم أفكاره على نحو ما تتطلبه الحاجة الهيرمنيوطيقية.

كما يقدم توجهاته وفق نظرة تأويلية نقدية يتجاوز لغة التبني للمواقف والأفكار، بحيث يتبع المنهج ويترك الرؤية لصاحبها فنحن وبصدد قراءتنا لما قدمه من نصوص وقراءات يتضح لنا في البداية أنه يتبع فكره صاحب النص ويؤيد مفادها إلا أنه فجأة يخرج من القراءات مخرج القارئ لا المتبع والمريد، فهو يعرض الفكرة ثم يقدمها يقاربها بالآخر وفق ملاحظات خاصة به دون أن يحمل معه هموم أصحابها الذاتية فهو يبني المنهج كأداة لا كنظرية ورؤية موندیولوجية.

### ج. النزعة الغدامرية :

تتجلى النزعة الغدامرية في قراءات الدكتور ماهر عند الوهلة الأولى في قراءة نصوصه، والتي تجلت في أولى مراحله في الكتابة الفلسفية خاصة في مؤلفه «أطياف غادمرية»، ومن هنا نجد نزعته في التأثر الكبير بأفكار هانز غادمر وتأويلته، حتى أن القارئ لماهر لا يقرأ له نصا واحد إلا وغادمر حاضر على متونه ناهيك عن المؤلف الخاص بغادمر، الذي قدم فيه مقاربة بينه وبين المسيري في إشكالية التحيز، والذي حمل آراء غادمر التأويلية وفق قراءة ماهر عبد المحسن في مقاله المعنون بـ «**هشام جعيط بين النقد الإسلامي والنقد العلماني**» يستحضر مقولات غادر في التأويل وهو ما نجده في قوله: «**واستنادا إلى مقولات غادر تختلف مع خالد علال في القوب بالعقل الصريح**»[1].

يتبنى ماهر نظرية غادمر في اللعب التأويلي كنظرية في قراءة وتأويل النصوص لأجل الوصول إلى مراحل متقدمة من الفهم تجنبا لسوء الفهم.

يحضر غادمر مرة أخرى في مقال الدكتور ماهر المعنون بـ: هشام جعيط بين النقد العلماني والنقد الإسلامي، بحيث يصل فيه وفق ما قرأه وفق تأويليته أن جعيط يلتقي مع غادمر خاصة في مسألة

1 -ماهر عبد المحسن، هشام جعيط بين النقد الإسلامي والنقد العلماني، مصدر سابق، ص06.

المسافة بين الدارس والموضوع محل الدراسة، كما نجده في قراءته التأويلية بين إدوارد سعيد وهشام شرابي كذلك يستعين بالمنهج الغادمري «**يقترب حنفي هنا من فكرة التحيزات المشروعة وغير المشروعة عند غادمروإن اختلف معه في طبيعة هذه التحيزات**»[1].

في قراءة أخرى من القراءات المقدمة من قبل ماهر، مقال له بعنوان «كانط بين انصهار الآفاق واحتراق الآفاق نجده يستحضر غادمركما لا يكتفي بالمنهج التأويلي كأداة مستوحاة من أفكارغادمر بل إنه يعد هذا الأخير نقطته في الانتقال وقراءة النصوص وفهمها «**لما كان التأويل عنصرا هاما في قراءات كانط وفي قراءاتنا لعطية (...) ولما كانت تأويلية غادمر هي نقطة انطلاقنا التي اخترناها لفهم النصوص**»[2]

**د. الحضور الشخصي:**

نلاحظ في جل ما قدمه ماهر ذلك الحضور لنزعته الذاتية من خلال سيطرة ألفاظ وأدوات مثلت الجانب الشخصي في قراءته مثل (الأنا، تطمح، نريد، نقدم، نقرأ، لا نميل) بحيث أنه يبرز حضوره عن طريق محاولات نقدية تقييمية في قراءاته التأويلية فالقارئ لما قدمه من مقالات ومؤلفات يلحظ أن ماهر دائما يشير

1 -ماهر عبد المحسن، الموقف من الغرب بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي، مصدر سابق،ص109.

2 -ماهر عبد المحسن، كانط بين انصهار الآفاق واحتراق الآفاق ، مجلة اتجاه ، العدد53 2021 ص137.

إلى حضوره من خلال مفاهيم خاصة بمنهجية التبني في قراءة النصوص، فلا يتبنى المنهج فحسب بل يمارس فعل التأويل بحيث يحلل ويؤَوِّل، ويناقش الآراء وكل موقف من شأنه تعزيز بحثه إن الكلام عن الحضور الشخصي يقود إلى فكرة أخرى وهي انطلاق ماهر عبد المحسن من جملة من التحيزات، بحيث أنه لا يخفي أن لكل شخص تحيزه الخاص، ولا وجود لفكر دون تحيز يقبع خلفه، فكل موقف محكوم برؤية مسبقة، سواء معلنة أو مضمرة، مصرح بها أو مكبوتة، بحيث أن قراءة النصوص مسبوقة بأحكام، ويعترف الدكتور ماهر بأن الوعي لا يخلو من فكرة ما تكون نقطة انطلاق، وأن الإنسان عموما حيازي بالطبيعة، كما يصرح ماهر بتحيزاته قائلا: «**وإننا لا شك نملك تحيزات، وأحكام سيئة تؤثر بشكل أو بآخر على قراءتنا، وأولا هذه التحيزات هو ولعنا بالمناهج أكثر من المذاهب، وهو الأمر الذي يجعلنا نبحث دائما عن الكيفية التي يتناول بها الكاتب موضوعاته وقضاياه المودعة في نصوصه**»[1].

ومن هذا المنطلق فإن ماهر عندما يؤمن بالتحيزات فهو يقر بوجودها ولا يستغلها كمبدأ ينطلق منه بل أنها مبادئ تفرض نفسها على الفكر إذ أن هذا الأخير لا يكون إلا وفق ما تقومه تحيزات ما، وهو يرى بأنها شيء سيء لا يخدم البحث وتؤثر سلبا على الفكر وتجعله يقع في المذهبية ، كما يقر ولعه في المقابل بالمناهج كتحيزات

1 -ماهر عبد المحسن، نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر، مصدر سابق، ص01.

خاصة ينطلق منها في قراءة النصوص، والتي تجعله يقدم قراءة موضوعية نوعا ما. عند تأويله للنصوص.

# المبحث الثالث: مزالق في فكر ماهر عبد المحسن

حتى يكتمل ما نقدمه بدورنا كقراءة نقدية لما حملته أفكار الدكتور ماهر عبد المحسن، وإيمانا منا بأنه لا وجود لفكر خالص من غير هفوات ومزالق يقع فيها الكاتب والقارئ أثناء البحث، ولأن كل فكرة تحتاج إعادة قراءة ونظر، ولما كان المنهج النقدي أداتنا في تقديم النصوص، ومناقشتها وطرح المتناقضات فيها، وهو حق شرعي في ميدان التفكير الفلسفي.

لا يخلو أي عمل من عثرات ومزالق، ربما هي تحيزات كما يعبر عنها المسيري وغادمر، وبالرغم من قلة الأفكار المتناولة في هذا العمل إلا أننا لن نخرج في طرحنا هذا عما وجد من أفكار ومفاهيم محملة في هذا المؤلف.

حسب ما قرأناه في ما قدمه الدكتور ماهر من قراءات تأويلية وصلنا إلى أن ماهر وقع في بعض المزالق المنهجية وحتى الأيديولوجية والفكرية والتي نصوغها باختصار في منزلقين هما:

**أ. المنزلق المنهجي:**

باعتبار أن المنهج أداة وطريقة في التفكير تكون بمثابة إستراتيجية يتخذها الكاتب في قراءة أو تقديم نصوصه، كمقوم يتحكم في سير أعماله، تحول دون الوقوع في الخلط، وتحكم كذلك توجهه الفكري، ومن هنا فالمنهج ضرورة للتفكير الصحيح يحتكم إليه بهدف الاطمئنان على مسار الأفكار.

يتبنى الدكتور ماهر فكرة المنهج كقاعدة صلبة انطلق منها في قراءة وتقديم النصوص، بهدف تأطيرها وإفرادها في صورة لائقة، لكن هل استطاع الدكتور ماهر استخدام المنهج بالمصطلح العلمي الذي تعنيه كلمة المنهج؟.

ينطلق ماهر من مقولة مفادها ولعه بالمناهج على حساب المذاهب ولكنه في المقابل يربط هذه المناهج بالتحيزات، وهو ما تجسده مقولته التالية: «**وأول هذه التحيزات هو ولعنا بالمناهج أكثر من المذاهب**»[1]

إن هذه الانطلاقة لماهر في تبنيه للمناهج والتي يربطها مباشرة بأنها تحيزات لا تعني الميل للمنهج فحسب لأن المنهج عندما يرتبط بالتحيزات والأحكام المسبقة تسقط عنه صفة الذاتية ويتحول من أداة إلى غاية في حد ذاته وبالتالي مباشرة إلى مذهب، كما أننا

1 -ماهر عبد المحسن، نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر، ص1.

نلحظ أن ماهر من جهة يتبنى المنهج ومن جهة أخرى يؤمن بفكرة أنه لا وجود للوعي المحايد ولا فكر محايد ولا مسافة بين الموضوع المدروس وصاحب الدراسة وهو ما تلمسه في قوله: «**ولما كان إلغاء المسافة بين الباحث وموضوع بحثه هو السمة المميزة للعلوم الإنسانية(...) فإن بحثنا الحالي حول إشكالية التحيز لا يخلو من أي تحيز**»[1].

الملاحظ أن ماهر ينطلق من فكرة التحيز كفكرة منهجية في بحثه لأنه دائما ما يسلم بهذه الفكرة ويعتبرها شيء لصيق بالبحث وبالنص ولا يمكن تجاوزها، والتساؤل هنا: **هل يلتقي المنهج بالتحيزات؟ أليس الانطلاق من فكرة التحيزات هي دحض لفكرة المنهج؟ ناهيك على أن الدكتور ماهر لا يقر بوجود منهج دقيق في المناهج المعاصرة وهذا ينطبق على المنهج التأويلي الذي يتبناه؟**.

إن التناقض يكمن في تصريح ماهر في أنه مولع بالمنهج على حساب المذهب، وهو من هنا يعي أن المنهج ليس المذهب لأنه يعي الفرق بينهما وهو ما نجده في قوله: «**ولهذا السبب كان تساؤلنا منذ البداية: أي النصوص يمكن اعتبارها منهجا؟ وأي النصوص يمكن اعتبارها تطبيقا لهذا المنهج؟**»[2]

وهنا ماهر يقدم تفريق للمنهج والمذهب من منطلق أن المذهب هو تطبيق للمنهج، وبالتالي فهو يرى في المنهج مذهب مطبق إلى حين،

1 -ماهر عبد المحسن، أطياف غادمرية،

2 - ماهر عبد المحسن، نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الآخر، ص2.

يعني أن المنهج هو أداة ينطلق منها للوصول إلى فكرة مطبقة، وهو ما يعني أن المنهج يتحول إلى مذهب بمجرد التطبيق والتناقض ليس هنا بل في تفريقه وإعلاءه من شأن المنهج على حساب المنهج، وهو ما يوحي أن ماهر يفضل المنهج، ويتخذه أداة، لكنه في المقابل يسلم بأنه لا وجود لمنهج دون تطبيق ومن جهة ثانية يربط المنهج بالتحيزات لأن المنهج بهذه الفكرة يسقط عنه صفة المنهجية فورا ويتحول إلى رؤية كونه يرتبط بالميل والأحكام المسبقة وكأننا نصل مع ماهر إلى أن المنهج هو نقطة انطلاق وحكم مسبق ينطلق منه المفكر لأجل الوصول إلى غاية هذه الأخير تكون محملة في المنهج منذ البداية كون مرتبط بتحيزات كمسلمات منهجية، فالمنهج هنا نستطيع القول بأنه أصبح فن لترتيب جملة من الأفكار تكون محملة منذ البداية بهذا الفن فقط نحن نبرهن عليها فقط بالعودة إلى ما لدينا من أحكام سابقة ورؤى كانت منطلقنا الرئيسي في هذا البحث.

وعليه فإن المنهج منذ البداية عند ماهر هو منحاز ناهيك عن قوله بأنه ينحاز إلى المنهج فهذا المنهج في حد ذاته يحمل إنحيازات صاحبه فهو فكرة مسبقة يسلم بها قبل البحث كما يسلم بأنها تحمل انحياز صاحبها فمثلا عندما يقر الدكتور ماهر بأن منهجه هو التأويل هل هذا يعني من المنطلق الذي يقدمه ماهر حول التحيز أن التأويل ليس منهج، بل مذهب، هذا ينطبق على تعريفه للمنهج، فهنا يتحول المنهج إلى رؤية، وبالتالي يصبح غاية المنهج هنا الدفاع عن آراء مسبقة وليس عملية في البحث.

ما نود قوله هو أن التسليم بالتحيزات، وبأن الإنسان بطبعه منحاز تحكمه أفكار مسبقة من شأنها تجريد المنهج من أدواته وتحوله إلى موندیولوجيا.

يتبنى الدكتور ماهر مواقف المسيري كثيرا خاصة في المنهج بالرغم من أنه لا يستخدم نفس منهج المسيري في طرح أفكاره، كون المسيري يتخذ من النقد أكثر من التأويل أو لا نكاد نجد المنهج التأويلي عنده حاضر على خلاف الدكتور ماهر الذي يتخذه أي التأويل منهج في قراءة نصوصه وهذا من خلال تصريح المسيري بعدم وجود براءة في المناهج من خلال موقفه القائل بأن كل الأدوات والمناهج في العلوم الإنسانية متحيزة، وليست صالحة لكل زمان فهي متحيزة في إطارها الاجتماعي، فلا توجد مناهج مجردة عن سياقها وبالتالي تصبح غير محايدة.

لكن المسيري لا يستخدم المنهج التأويلي الذي يتبناه ماهر، لذلك نستنتج أن هذا المنهج وبتطبيق مواقف ماهر عليه نصل إلى أن التأويل ليس منهج بل مذهب ورؤية كونه ينطبق من تحيزات عصره.

وهنا نصل إلى أن التأويل عند ماهر غير بريء من تحيزاته وهو ما يسقط مقولة ماهر حول ولعه بالمنهج على حساب المذهب.

يسلم ماهر بوجود تحيزات ويصفها بالسيئة فكل التحيزات هي منطلقات سيئة بالغة لماهر، كما ينطلق من فكرة أن المنهج أحد

تحيزاته والتي ينطلق منها فصل هذا يعني أن المنهج هو عبارة عن تحيزات سيئة «**لا شك نملك تحيزات سيئة وأحكام توثر بشكل أو بآخر على قراءتنا وأولى هذه التحيزات هو ولعنا بالمناهج أكثر من المذاهب**»[1].

ومن هنا نصل إلى أن ماهر يسلم منذ البداية أنه لا وجود لمنهج خالص. بل كل ما في الأمر هو أفكار مسبقة تنطلق منها لتبرير هذه الأفكار،و كل ما هناك هو منذ البداية مذاهب كبرى نبررها فقط باستخدام مناهج مسبقة كنا قد سخرناها منذ البداية.

**ب. منزلق إيديولوجي:**

يعرض الدكتور ماهر عبد المحسن من خلال ما تم تقديمه في هذا الكتاب إلى جملة من المواقف والآراء وتقديم قراءات تأويلية لها وفق منهجه المقدم في الهيرمنيوطيقا الغدامرية وهي قراءات قدمت إضافات جيدة وجديدة للفكر عموما والجامعة المصرية على وجه التخصيص، خاصة قراءته التي قدمها في كتابه «أطياف غادمرية» والتي حملت قراءاته الجدية والمبدعة لإشكال التحيز التي قارب فيها بين غادمر والمسيري وفق رزنامة مفاهيمية رائعة.

من بين القراءات التي قدمها ماهر وأثارت فينا روح النقد والتساؤل تلك القراءة التأويلية لهشام جعيط والتي حملها مقاله

1 -المصدر السابق، ص1.

ضمن مجلة أوراق فلسفية المعنون بـ «هشام جعيط بين النقد الإسلامي والنقد العلماني» والتي عرض فيها جملة الانتقادات الموجهة لأفكار جعيط من طرف خالد علال الذي مثل النقد الإسلامي ومحمد المزوغي من الاتجاه العلماني.

ما استوقفنا هنا في هذه القراءة هو ما قدمه ماهر من قراءات تأويلية وجملة المفاهيم التي قدمها ماهر حول النقد الموجه لجعيط من قبل علال وليس هنا للنقد بل للإضافة فقط فإنه يمكن القول على خلاف ما يقدمه ماهر حول المواقف والآراء الهجومية التي يعرضها علال حول مفاهيم جعيط وأفكاره والتي عدها ماهر لغة التعصب لشخص جعيط ولأرائه.

يمكننا القول بداية أن نتفق مع ماهر في أن أسلوب الدكتور علال نوعا ما هجومي ثائر، لكن نعتقد في المقابل أن هذه الثورة على الآخر وأرائه ليس موجهة لأشخاص مقصودين مستهدفين من قبل جعيط أو أن له أحكام على شخص لأن ما بين علال مثلا وجعيط لا يوجد لا قرابة فكرية ولا مكانية ولا حتى بينهم تقارب عمري كون الأول يفوق الثاني بحوالي ثلاثون سنة، وبالتالي لا يوجد علاقة بينهما سوى أن علال يملك من المنهج النقدي بحيث لم يسلم أحد منه سواء علماني أو إسلامي مثله أو حتى جزائري أو تونسي أو مغربي التوجه لأنه في اعتقادنا أن علال يهاجم الأفكار لا أصحابها لأنه يقرأ أفكارهم وأعمالهم لا شخصياتهم وانحيازاتهم.

ومنه فإن موقف ماهر فيما يخص أن هناك خصومه حسب ما أوله بين المفكرين محط النقد وماهر إنما هو شعور ناتج عن إيديولوجية ماهر الفلسفية فانتماءه الفلسفي دائما ما يجعله يقف ضد كل ما هو رافض للإبداع الفلسفي والمتجرأ على النصوص.

يمكننا القول هنا أن منهج علال هو النقد باستمرار فهو لم يخفي نزعته الثورية والغاضبة اتجاه كل ما هو من شأنه المساس بالعقيدة إلى حد أنه يستخدم ألفاظ غاضبة وهجومية وليس الأمر متوقف على شخص ما فالقارئ لجل ما يؤلفه خالد علال يصل إلى أن جل عناوين مؤلفاته تحمل مفاهيم الرفض والثورة على الأفكار، منها مؤلف أدعياء العقلانية الذي قدمه ماهر في قراءته التأويلية وكذلك مؤلفه أباطيل وخرافات حول القرآن، ومؤلفه أباطيل وأهواء في كتاب «الكتاب والقرآن» لمحمد شحرور، وكتاب رد على شبهات وتساؤلات، مؤلف التظليل والتحريف في كتاب إحياء علوم الدين، ومنه نستنتج أن ما يقدمه علال هو منهج خاص به ومصطلحات قاموسه الخاص التي يتوجه بها لكل مخالف وما يراه يمس بالعقيدة الإسلامية.

لا غرابة من جهة أخرى أن يقف ماهر موقف سخط وعدم الرضا عما يتوجه لجعيط من انتقادات ومفاهيم لفظية يرى فيها نوع من اللاّاحترام للأشخاص، وهنا نعود إلى ما يقوله ماهر من

خلال السياق التاريخي للكاتب والنص، فالمؤلف هنا لا يكتب من عدم، وبالتالي هذا الأمر ينطبق كذلك على خالد علال فهو يكتب من منطلق انتشار التيار العلماني الذي أصبح أكثر المفكرين العرب يشيعون به ويدعون له سواء بإعلان الأمر أو كبته وهو ما يظهر في مؤلفاته وهو ما استنتجه علال من ما قدمه هشام جعيط.

كما أن ماهر عندما يقول بمصطلح النوايا والتي نجدها في قوله: «**لا نجد مبررا في التحول من الموضوعات للنيل من الأشخاص خاصة فيما يتعلق بالنوايا التي لا يعلمها إلا الله**»[1]

فالنوايا لا تكون في الفلسفة إنما هناك أفكار يتبناها الكاتب ويقدمها وفق نصوصه؛ لأن الحديث عن النوايا يدخل في إطار عقائدي وهو ما يخرجنا من الفلسفة ويدخلنا في مواضيع أخرى، كما أن نوايا جعيط واضحة وهو ذاته لا يخفي شيئا وأفكاره واضحة فهو يتبنى التيار العلماني، ويصرح بذلك في جل مواقفه.

وإن سلمنا مع ماهر بوجود نوايا لا يعلمها إلا الله، ففلسفة علال الهجومية كذلك تدخل من النوايا التي لا يعلمها إلا الله.

1 -ماهر عبد المحسن، هشام جعيط في ميزان النقد بين الإسلاميين والعلمانيين، ص04.



دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

# قائمة المصادر والمراجع

# قائمة المصادر


1. ماهر عبد المحسن أطياف غادمرية مجاز للترجمة والنشر والتوزيع القاهرة 2019 .

2. ماهر عبد المحسن الجسد كسردية بيولوجية وكمعرفة ميتافيزيقة مجلة أوراق فلسفية العدد 61 2018.

3. ماهر عبد المحسن تأويل الظاهرات عند حسن حنفي أوراق فلسفية العدد 64 2016.

4. ماهر عبد المحسن صالح مصباح وأسئلة الحداثة والتنوير مجلة اوراق فلسفية العدد 65 64 2021.

5. ماهر عبد المحسن لمادا صمت المثقفون وتكلم هشام شرابي أوراق فلسفية العدد 41 2015.

6. ماهر عبد المحسن نعيمة الرياحي وثورة الأنا على الأخر مجلة أوراق فلسفية العدد 64 65 2021.

7. ماهر عبد المحسن هشام جعيط في ميزان النقد بين العلمانيين والإسلاميين أوراق فلسفية العدد 42 2015.

8. ماهر عبد المحسن، الموقف من الغرب بين تأسيس الوعي العلمي وغياب الوعي النقدي،مجلة أوراق فلسفية، رئيس التحرير احمد عبد الحليم عطية، العدد82 83 ، 2022.

9. ماهر عبد المحسن، كانط بين انصهار الآفاق واحتراق الآفاق ، مجلة اتجاه ، العدد53 .2021

# قائمة المراجع


1. أحمد عبد الحليم عطية، في عالم عبد الوهاب المسيري «حوار نقدي حضاري»، المجلد الثاني، دار الشروق، ط1، 4002

2. إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 8002.

3. إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، تر محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 8002.

4. ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهى رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، .3891.

5. جان غرايش، الغيرية مقولة أخلاقية، ترجمة وحيد بن بوعزيز، مجلة آيس، العدد الثاني، 7002.

6. جان غرايش، الغيرية مقولة أخلاقية، ترجمة وحيد بن بوعزيز، مجلة آيس، العدد الثاني، 7002.

7. حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمنيوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة اللسانيات، ط1، 6102.

8. حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث و الدرسات السياسات،ط1 بيروت، 6102.

9. حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، لبنان، 2991، ص02.

10. حسن حنفي، دراسات فلسفية، ملتزم للطبع والنشر، القاهرة،

11. حسن حنفي، مقدمه في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991، القاهرة.

12. خالد علال لكبير، نقد العقل الملحد (انتصار العقل والوحي والعلم ضد الإلحاد، دار المحتسب، الجزائر، 0102

13. شحادة الخوري، دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، طلاس للترجمة والنشر، ط2، سوريا، 2991.

14. شحادة الخوري، دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، طلاس للترجمة والنشر، ط2، سوريا، 2991.

15. صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية من هوبز إلى كانط،جداول للنشر والتوزيع، ط1 بيروت لبنان، 1102

16. ط1، القاهرة، 6991.

17. عبد الوهاب المسيري, الهوية والحركة الإسلامية، تحرير سوزان حرفي حوارات، العدد الرابع، دار الفكرة، 0102، دمشق.

18. عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تحرير سوزان حرفي (حوارات) دار الفكر، دمشق، 0102

19. عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، دار الهلال، مصر، 6002

20. عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، ط2، القاهرة، 6002

21. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، سلسلة المنهجية الإسلامية التاسعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .و.م.أ

22. عثمان عامر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع والعقل الاجتماعي، منشورات جامعة ماريتوس، ليبيا، بنغازي، د ط،2002.

23. فاتح عبد الجبار، الاستلاب(هوبز، لوك، روسو، هيغل، فيور باخ، ماركس) دار الفارابي، ط1، بيروت-لبنان، 8102.

24. كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعداؤه، ترجمة حسام نايل الجزء الثاني (هيغل/كارل ماركس)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 5102.

25. محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب (المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 1002

26. محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب (المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط2، بيروت، 1002.

27. محمد الأودي، تلازم الموضوعية والمعيارية في الميفولوجيا الإسلامية، الجزء الأول، المعهد العالمي للفكر الإسلامي

28. محمد المزوغي، الاستشراق والمستشرقون في فكر هشام جعيط، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، 0102.

29. هربرتماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابلس، منشورات دار الأدب، بيروت، 3791.

30. هشام الميلاني، قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 0202

31. هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ترجمة المنجي العيادي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 4891

32. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 3991

33. هشام شرابي، صور الماضي-سيرة ذاتية، دار نلسن، ط1، بيروت، 3991.

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع

دار الكتاب المعاصر للنشر والتوزيع