النهضة وإشكاليات الخطاب العربي

د .عطية إبراهيم إشتيوي بلقاسم

كلية الاداب / جامعة سرت

الملخص

يشـــهد الخطاب الثقافي العربي المعاصـــر أزمة حادة وكبيرة في مكوناته وبنيته ومفاهيمه ونتاجه المعرفي، وهذا يتضـــح في عجزه عن مواجهة وقراءة التحولات الجديدة والمتغيرات التاريخية والحضارية والسياسية العربية والعالمية، بعقلانية متفتحة وإبداعية.

هذا العجز يشـير في مضـمونه إلى وجود إشـكالية في آلية إنتاج المعرفة، وإلى خلل في البنية الثقافية للخطاب النهضـوي العربي، كما يشـير هذا العجز الفكري إلى أن هناك خطأً في عملية تحديد الفكر العربي لخياراته النهضـوية، التي تداخلت في نسـيجه الثقافي والاجتماعي والسـياسـي والاقتصـادي، الأمر الذي يعكس حالة الصـراع العنيف التي تدور رحاها بين الاتجاهات الفكرية العربية، من أجل اسـتيعاب حقيقة النهضـة العربية وامتلاك سبل ووسائل التقدم والنهوض العربي.

من هنا يكون مشـروع النهضـة العربية في جملة إشـكالياته وأبعاده موضـوعاً حيوياً وارتكازياً في الحياة الفكرية والواقعية العربية المعاصـرة. لهذا كان البحث في إشكاليات الخطاب النهضوي العربي هنا موضوعية وضرورية، لإعادة طرح سؤال النهضة من جديد في ضوء أزمة الواقع الراهن.

وفي هذا البحث الموسوم بعنوان النهضة وإشكاليات الخطاب العربي أستعرضنا في مقدمته: توضيح لموضوع الدراسة، والهدف من دراسته ، والأهمية البحثية في هذا الموضـوع، و أشـكليته، وتسـاؤلاته الرئيسـية، وأيضـاً تطرقنا للمنهج المسـتخدم في هذه الدراسـة. ثم قسـمنا البحث إلى مبحثين أسـاسـيين– المبحث الأول: يتناول الإشـكاليات الإبسـتمولوجية في الخطاب العربي المعاصـر. أما المبحث الثاني: يتناول الإشـكاليات البنيوية في خطاب (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) للجابري؛ وبعد ذلك الخاتمة: التي جاءت بجملة ما انتهينا إليه من نتائج وتوصيات.

المقدمة:

لقد عبر مشروع النهضة العربية الحديثة الذي شهدهُ مطلع القرن التاسع عشر، عن الوعي العربي بضرورة النهوض ومجاراة الأمم والحضارات الأخرى في التقدم والرقي، وعن الوعي بأزمة التخلف والانحطاط التي يعاني منها الواقع العربي، فكان السؤال عن كيفية وسبل النهضة، وعن أسباب التخلف والتأخر التاريخي العربي، هو جوهر فكر النهضة العربية الحديثة.

وقد تنوعت الأفكار النهضوية والآراء الإصلاحية والأطروحات الفكرية والثقافية، فيما يخص الإجابة عن تلك الأسئلة، فاتخذت الإجابات أو الأطروحات أبعاداً ومرجعيات وإيديولوجيات مختلفة ومتناقضة مع بعضها البعض، كما كانت النتيجة الاغتراب والانشطار في الشخصية العربية انشطاراً فكرياً يؤيد التراث والأصالة العربية الإسلامية، وانشطاراً فكرياً آخر يؤيد الحداثة والمعاصرة الغربية الأوروبية. وبين هذا وذاك هناك انشطار فكري يدعى المواءمة والتوفيق بين التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية الأوروبية.

هذا الانشطار في الشخصية العربية أدى، إلى عجز تام في الإنتاجية الإبداعية للفكر العربي وابتعاد تام عن قضايا وإشكاليات الواقع العربي، فلم تكن مفاهيم النهضة والتقدم والتحديث والإصلاح الديني والقومية والليبرالية والاشتراكية والعلمانية والتنوير وغيرها ذات صلة وثيقة بالواقع العربي، كما أنها لم تنبع من معاناته وأزمته الحقيقية، فهذه المفاهيم لم يتم تمثلها كجزء من الثقافة العربية، بل تمت محاولة استخدامها بصورة آلية، بعيداً عن بيئتنا العربية؛ الأمر الذي جعل العالم العربي يعيش مأزقاً حضارياً يمس جميع مجالات وميادين الحياة. فلم تعد هناك أزمة تخلف فقط في العالم العربي، بل أزمة خطابات ثقافية.

أي أن الواقع العربي المتأزم لم يعد هو الموضوع أو الإشكالية، بل بات الموضوع أو الإشكالية هي الخطابات الفكرية، فالخطاب الثقافي العربي، سواء الديني أو القومي أو الليبرالي أو الماركسي، لم يحقق نجاحاً ملحوظاً على مستوى الفكر والواقع، فلم يحقق الخطاب الثقافي العربي الديني أي نجاح على مستوى أهدافه وطموحاته المتعلقة بالوحدة الإسلامية، وتطبيق الشريعة

الإسلامية وإقامة دولة الإسلام أو الخلافة الإسلامية، ولم يحقق الخطاب العربي القومي الحرية، والعدالة، والمساواة، أو تحقيق الوحدة العربية وإقامة الدولة القومية الوطنية، ولم يحقق الخطاب العربي الليبرالي مبدأ الفصل بين الدين و الدولة، والحكم الديمقراطي، وإقامة دولة الحرية السياسية، والاقتصادية، والثقافية، أو تحقيق دولة رأس المال، ولم يحقق الخطاب الماركسي الدولة الاشتراكية الشيوعية.

إشكالية البحث:

تقتصر هذه الدراسة على محاولة تحديد الإشكاليات الإبستمولوجية والبنيوية في الخطاب العربي المعاصر ومن أجل ذلك سوف نعمل على قراءة الخطاب العربي نقدياً، لنقلب وجوهه، وتحليلياً لنصل إلى طبقاته وأبنيته المعرفية، ومنطلقاته ومسلماته الأساسية. كما تنطلق الدراسة من عدة **تساؤلات مركزية** وهي: كيف يحيل التفكير في الخطاب النهضوي إلى التفكير في بنية الخطاب العربي المعاصر وآلية تشكله واستراتيجيته، فيما يخص الفكر والحقيقة؟ كيف تأتى أن تبقى إشكالية النهضة في ثقافتنا المعاصرة رهينة للمرجعيات والاتجاهات الإيديولوجية، على صعيد الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية؟، وبأية سبل انتظمت في خطابنا الفكري، وفق أنساق مغلقة وجامدة على صعيد المعرفة والحقيقة؟ وهل تشكل تلك المرجعيات والإيديولوجيات الفكرية فعلاً قوة دافعة للنهضة العربية في المرحلة الراهنة والمعاصرة أم لا؟.

الهدف من البحث:

في هذه الدراسة نطمح إلى القيام بقراءة تحليلية نقدية لخطاب النهضة العربية المعاصر، وذلك في إطار معرفي مفتوح ومتحاور وغير منغلق على الأطر المعرفية الأخرى، التي تمارس القراءة الفكرية ذاتها. كما تهدف هذه الدراسة إلى استقراء منطلقات وآليات اشتغال الخطاب الثقافي العربي المعاصر، وتحليل تكوين وبنية منظومته الفكرية الثقافية في ضوء أزمة الواقع العربي الراهن وقضاياه وإلحاحاته المطالبة بالنهضة والتقدم.

وانطلاقاً من ذلك سوف نعتمد **المنهج التحليلي النقدي** لدراسة الإشكالية الأبستمولوجيا والبنيوية التي ساهمت في أنتاج هذا الخطاب.

أما فيما يتعلق بخطة البحث، فقد قسمت إلى مبحثين يتناول المبحث الأول: الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر: من حيث مفهوم الإبستمولوجية والمنطلقات والأسس و البنى الأساسية ، التي يرتكز عليها الخطاب الثقافي العربي باتجاهاته الدينية، والقومية، والليبرالية، والماركسية ، ومفارقاتها الفكرية مع الواقع العربي المعاصر. أما المبحث الثاني: يتناول الإشكاليات البنيوية في خطاب الفكر العربي من خلال مشروع الجابري نقد العقل العربي التكوين والبنية.

وفي النهاية تتضمن الدراسة خاتمة نقدم فيها تلخيصاً لرؤية فكرية نأمل أن تسهم، ولو بصورة متواضعة جداً، في بناء الخطاب النهضوي العربي الجدير فعلاً بدفع العالم العربي خارج المأزق الحضاري التاريخي الذي يعانيه.

المبحث الأول: الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر

1- مفهوم الإبستمولوجيا Epistemologie.

لكي نتمكن من تحديد الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب العربي المعاصر علينا أولاً أن نحدد مفهوم الإبستمولوجيا. يعرف أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية الإبستمولوجيا بأنها "فلسفة العلوم"[1]، ويضيف إلى ذلك قوله إنها "ليست حقا دراسة المناهج العلمية، التي هي موضوع الطرائقية، وتنتمي إلى المنطق، كما أنها ليست توليفاً أو إرهاصاً ظنياً بالقوانين العلمية، على منوال المذهب الوضعي والنشوئي جوهرياً. المعلومية هي الدرس النقدي لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها، الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي"[2].

وفي الأصل مصطلح إبستمولوجيا Epistemologie "صيغ من كلمتين يونانيتين: Episteme ومعناها: علم، و Logos ومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة"[3]. وهكذا يتضح لنا أن هذا المصطلح الإبستمولوجيا يشر إلى نظرة نقدية لمبادئ العلوم وفروضها ونتائجها. والمبادئ تعني البديهيات والمسلمات التي تشكل أساس عملية المعرفة في حقبة فكرية معينة. والفروض تعني المنطلقات أو التصورات الأولية المعتمدة في نظام المعرفة، والقابلة للاختبار داخل المبحث المعني. أما

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، ط2، مرجع سابق، ص356.
(2) المرجع نفسه، ص357.
(3) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م، ص18.

النتائج فهي الأهداف التي تحقق إمكانية إنشاء المعرفة بصورة تجعلها مقبولة داخل نظام المعرفة. وهنا يجب أن نشير إلى أن هناك خلطاً بين مفهومي الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، على الرغم من وجود فرق ظاهر بينهما، من حيث إن الأولى تبحث في الشروط العميقة لتشكل المعرفة، في حين أن الثانية تبحث في المنظومة التصورية العامة لقيام المعرفة.

فالإبستمولوجيا "تتناول بالدرس والنقد مبادئ العلوم وفروضها ونتائجها، لتحديد قيمتها وحصيلتها الموضوعية"[1]. أما نظرية المعرفة Gnoseologie فتختص بالبحث في إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره، وإذا كانت المعرفة ممكنة، فما أدواتها، وما حدودها، وما قيمتها"[2].

إذاً تتفق الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة في نقطة معينة هي موضوع البحث (المعرفة)، ويختلفان في طريقة أو منهجية البحث في هذا الموضوع.

ومن هنا فإن تحديد الإشكاليات الإبستمولوجية في الخطاب الثقافي العربي المعاصر يتطلب منا البحث في آلية تشكل نظام المعرفة داخل هذا الخطاب، باعتبار أن الخطاب الثقافي العربي المعاصر هو إطار تعقل الوجود والعالم الطبيعي والاجتماعي، أي النتاج العقلي في الموضوعات المختلفة، المادية والروحية، والمعبر عن فاعلية إنسانية، وإن كانت فاعلية نخبة كمعرفية أو مفكرة في التاريخ والاجتماع والطبيعة. فالخطاب هو الموقع الذي تنبني فيه آلية التعقل، وينتج المعنى وتصاغ الحقيقة[3].

2- المنطلقات والأسس الإبستمولوجية للخطاب العربي المعاصر:

بما أن الخطاب العربي المعاصر يرتكز على آلية اشتغال معينة في عملية إنتاجه للمعرفة، فإنه بذلك يكون ذا منطلقات وأسس إبستمولوجية. هذه المسلمات أو المنطلقات أدت في تفاعلها مع الظروف السياسية الاقتصادية والحادثات التاريخية

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مرجع سابق، ص23.

(2) المرجع نفسه، ص20-21.

(3) مقداد ندم عبود، بين القطيعة والخلق، الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الحداثة، 1999م. ص25.

والتكوينات الاجتماعية التقليدية...إلى وجود حالة من عدم الفعالية، على أحسن تقدير، أصابت معظم عناصر الخطاب العربي المعاصر[1].

أول هذه المنطلقات أو البنى التي يرتكز عليها الخطاب العربي هي البنى التقليدية، فالخطاب العربي، يتميز، في بنيته وآليته ومرجعيته، بالتقليدية، فيما يخص المعرفة وطرق تحصيلها. في هذا الصدد يرى نصر محمد عارف أنه "يسيطر على منهجية معظم الإنتاج الفكري العربي نوع من الولوع بالتقليد، والتخوف من الإبداع والتجديد...ولا يقتصر التقليد على مجرد الجزئيات والأفكار والحلول، بل على رسم خريطة الواقع، وتحديد القضايا المحورية التي ينبغي التركيز عليها والتعامل معها...حيث يتم ذلك إما من خلال الاستيراد، وإما من بطون التاريخ، أو من فيافي الجغرافية...وفي كل الأحوال يأتي هذا على حساب الإبداع والتجديد والإصابة في التعامل مع الواقع تعاملاً يفضي إلى فهمه وحسن إدراكه وتحليله، ومن ثم إحسان التعامل معه، لإصلاحه وتطويره وتحسين أدائه"[2].

هنا يبدو نصر عارف منادياً بالانفتاح على الآخر والأخذ منه، والتوافق معه، لكنه، في موقع آخر، ينتقد نفسه لرؤيته الانفتاح على أنه استيراد، فيقول عن العقل العربي إنه "محصور، بدرجة أو بأخرى، ما بين الأفكار الميتة، التي يتم تحريكها من باطن التراث، والأفكار المميتة التي يتم استيرادها من الخارج"[3].

ويرى علي حرب أن التقليدية في الخطاب العربي تتضح لنا من خلال تعلق كل من التراثيين والحداثيين بنماذج أصولية، "فالتراثيون، على اختلافهم، يفكرون باستعادة العهد النبوي أو عصر الراشدين أو العصر العباسي، أو هم يحاولون احتذاء عقلانية ابن رشد أو واقعية ابن خلدون أو قصدانية الشاطبي. والحداثيون، على تباينهم، يفكرون باستعادة عصر النهضة، أو

(1) كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص69-70.
(2) المرجع نفسه، ص ص84-85.
(3) المرجع نفسه، ص87.

العصر الكلاسيكي أو عصر الأنوار، أو هم يحاولون احتذاء منهجية ديكارت، أو ليبرالية فولتير، أو عقلانية كنط أو تاريخوية هيغل أو مادية ماركس"[1].

وهكذا نجد أن ثمة مرجعين يرتكز الخطاب الثقافي العربي على أحدهما: نظام تقليدي، ينزع إلى الماضـــوية المتمثلة في التراث الحضاري العربي الإسلامي، وآخر هو الحداثة، المتمثلة في الثقافة الغربية أو الفكر الغربي.

إذاً هناك في ثقافتنا أو خطابنا الثقافي العربي اتجاه ذو صـــبغة أوروبية، هدفه بناء مجتمع الحداثة، على غرار الحضـــارة الأوروبية، وأخر تراثي تقليدي، هدفه بناء المجتمع التراثي (إعادة العهد الإسـلامي الأول)، ومن ثم يكون النزوع إلى التقليد في الثقافة العربية هو السـبب في إنتاج خطاب مكرر منقطع عن التغيير والتجديد والإبداع، نتيجة احتكامه إلى بنية تقليدية من الناحية الإبستمولوجية، ما جعله يتسم بالتدني والانغلاق على مستوى المعرفة.

في هذا الإطار جاء النقد المعرفي المعاصـــر للخطاب الســـلفي وللحداثي أيضـــاً بتياراته المتنوعة. فقد أغلق المفكرون السلفيون المعاصرون باب الاجتهاد في أمور الحياة المستجدة، ولم يضيفوا أصلاً واحداً إلى أصول

السـلف، واكتفى الماركسـيون بإعادة تصـريف مقولات ومفاهيم نشـأت في حقل نظري مسـتجيب إلى حقل تاريخي مطابق. وبقي أفضل القوميين يعيش من الفكر القومي الأوروبي للقرن التاسع عشر دون إضافة[2].

أما البنية أو الآلية الثانية التي يشـــتغل عليها الخطاب العربي المعاصـــر في مناقشـــة أزمة انحطاطه وتخلفه فهي تقديس الحقيقة والانغلاق ورفض الانفتاح على الآخر. الأمر الذي أدى إلى تحول العمل المعرفي إلى عمل سياسي إيديولوجي، وتحول الخطاب العربي إلى عمليات متواصـــلة من الحجاج الإيديولوجي، وليس الحوار الفكري، أو الانفتاح المعرفي، أو الإخصـــاب الثقافي، أو المثاقفة[3].

---

(1) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998م ، ص 111.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م، ص ص123-124.

(3) كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2001م، ص 72.

وقد فرق علي حرب بين الفكر المنغلق والفكر المتفتح، فالفكر المنغلق عنده "ينظر إلى غيره من خلال هويته الدينية العقائدية، أو القومية اللغوية، أو الحضارية الثقافية. وهو يحاكمه، ويحكم عليه على هذا الأساس، فإن كان يتفق معه بالعقيدة أو المذهب أو العرق أو الثقافة أو النمط الحضـــاري، قبله وتماهى معه، وإلا نبذه إلى خارج يمثل البدعة والكفر، أو العمالة والخيانة، أو التأخر والتخلف، أو الغرابة والهمجية، أو أي اسم آخر يدل على المغايرة الكلية أو على الاختلاف الوحشي"[1].

أما الفكر المنفتح عنده فهو "ينظر إلى غيره من ذوي الهويات الأخرى، نظرة مغايرة، فيتقبله ويرى فيه مكملاً أو مماثلاً، وقد يتماهى معه أو يتوحد به، وذلك بصرف النظر عن فوارق اللغة أو العرق أو الدين أو الثقافة أو أي انتماء آخر"[2].

إن المســـلمة المركزية أو الأســـاس المعرفي الذي ينطلق منه الخطاب الثقافي العربي هو القطيعة أو الإطلاقية التي لا تقبل النسبية، ولا تقبل الحوار والجدال. ومن هنا جاءت الاتجاهات الفكرية في العالم العربي مقيدة بتلك المسلمة التي لا تفضي إلى القبول بالتنوع والاختلاف أو التثاقف، بدءاً من الخطاب الديني، مروراً بالخطاب القومي، وانتهاء بالخطاب الليبرالي والماركسي.

وكمثال على ذلك نجد أن الخطاب الديني ينبذ كل فكر ما عداه، فالحقيقة التي يقف عليها هي الحقيقة الوحيدة الفعلية والباطل، الذي يكتشفه هو الباطل الذي يجب نفيه وتجنبه، لذلك فهو ينطلق من نفسه، كنظام إنتاج أنظمة معرفيه متمركزة على الواحد الأحد، يسعى لاختراق حقول المعارف، وينبت في أرضها لكي يؤسس لها[3].

ونتيجة لادعاء هذا الخطاب امتلاك الحقيقة والانغلاق عليها، نجده قد نفى أو رفض الانفتاح والتثاقف مع الخطابات الأخرى: القومية، الليبرالية، الماركسية، التي بدورها سارت على نفس النهج أو الطريقة: القطعية والإطلاقية والانغلاق، فهذه القطعية والإطلاقية تعتبر مثلاً مسؤولة عن تكلس الخطاب الماركسي العربي، واستمراره في اجترار موضوعات نظرية عديدة، دون تمحيص أو تساؤل (الاشتراكية العربية، البروليتاريان العربية، الوعي الطبقي، الصراع الطبقي في التشكيلات الاجتماعية

(1) علي حرب، نقد الحقيقة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص81.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(3) مقداد ندم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص 96.

لبلداننا)، واســـتمراره في اجترار مخططاته الذهنية عن الأمة والقومية والوحدة والهوية...ومســـؤولة عن تحجر وجمود الخطاب الإسلامي ودورانه حول موضوعات لا تتسع للتفكير والاجتهاد (الدولة الإسلامية، الأصول الشرعية، المقدس)[1].

وكنتيجة لهذه النزعة نجد أن أصحاب الخطاب الديني (الأصوليين) قد حاكموا صادق جلال العظم، وكفروا نصر حامد أبو زيد، وقتلوا فرج فودة...بدعوى الدفاع عن الدين، وحماية العقل وحراســـة الحقيقة. والقوميون العرب، منذ ثورة يوليو، سجنوا الأصوليين والشيوعيين، ناهضوا رفاقهم باسم الدفاع عن العقل الماركسي الأصيل...والأصوليون كفروا وقاتلوا بعضهم البعض باسم الإيمان والعقل والحقيقة. والمفكرون العلمانيون شنوا حربهم من أجل الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان، تحت راية العقل الحر المستنير[2].

والإشـــكالية هنا، كما يرى بلقزيز، تعود إلى هيمنة النصـــوص على الفكر، أي المرجع الذي ترتكز عليه الاتجاهات الفكرية في العالم العربي، فالمفكر العربي في عملية إنتاجه للمعرفة نراه يعتمد على سلطة النصوص، أو المرجع. ويتساءل بلقزيز هنا قائلاً: هل هناك إمكانية لأن يســتغني المفكر الأصــولي الســلفي عن نصــوص الفقهاء وعلماء الدين في عملية إنتاجه للخطاب النهضوي. وكذلك هل لليبرالي أن يخرج عن نصوص مونتسكيو وروسو وماكس فير، وهل للماركسي أن ينتج فكراً دون الرجوع إلى خطاب ماركس وإنجلز ولينين ونصوصهم الماركسية؟[3].

بناء على هذه الأسئلة يرى بلقزيز أن المفكر العربي أسير لهذه النصوص أو المرجعيات الفكرية، فهي من تسيطر على فكره، ومن ثم فهو لا ينتج ولا يبدع غيرها، ولا يخرج عن نطاقها، وهي بالنسبة له مستقر ومقر، وليس عبوراً وممراً لغيرها[4].

وللتحرر من سلطة المرجع النصي يرى بلقزيز ضرورة "إعادة بناء العلاقة به، انطلاقاً من مرجع آخر، أي قراءة نصية[5]. أي أن تجاوز النزعة النصية لا يكون إلا بالانتقال من "التفكير بالنصوص إلى التفكير في النصوص"[6].

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 121.

(2) مقداد ندم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص17-18.

(3) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص122-123.

(4) المرجع نفسه، ص123.

(5) . المرجع نفسه، ص124.

(6) المرجع نفسه، ص124

إذاً هناك، من ناحية إبستمولوجية، إشكالية تتعلق بطبيعة القراءة، فإما أن تكون حرة منعتقة من أسر السلطات المعرفية المسبقة، وإما أن تكون مقيدة بأطر ومرجعيات معرفية تصادر على الحقيقة وترهنها لها.

وهذا ما ذهب إلى توضـــيحه على حرب الذي يرى أن هناك قراءة ميتة، وقراءة حية، فالقراءة الميتة هي "قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية، أو عن أجوبة حاسمة، أو عن معلومات جاهزة، أو عن معارف ثابتة...وهذه القراءة تؤســـس لجمود الفكر وتحجره، أو لركود المجتمع وانحطاطه، وقد تؤول إلى خراب المعنى وانهياره. أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء، وهاجسها الخلق والتجديد...وتهتم بالكشف عن المجهول والمغيب والمسكوت عنه"[1].

من هنا انتقد حرب النص المنغلق الذي لا يقبل الآخر وينفيه، ودعا إلى الانفتاح على الآخر وعدم نفيه وإقصائه. ومن جهته رأى نصر حامد أبو زيد أن "قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية قد تحددت علىِ أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص من نصوص سابقة"[2].

وهكذا نجد في الخطاب الثقافي العربي نزوعاً إلى امتلاك الحقيقة والانغلاق عليها، بناء على نصـــوص مرجعية، تمثل ســـلطة معرفية تتحكم في عملية إنتاج الخطاب الفكري، فالنص هو الخطاب، والخطاب تعبير عن النص. والنص –كما يرى علي حرب– هو "خطاب تم الاعتراف به وتكريسه. إنه كلام أثبت جدارته، واكتسب فرادته، وأصبح أثراً يرجع إليه"[3].

وفي نهاية ذلك فإن المطلوب هو الانفتاح والنســـبية في عملية إنتاج المعرفة أو الحقيقة، أي "إحداث قطيعة مع النزعة النصـــية"[4]. وذلك لا يكون إلا بخوض تجربة نقدية فكرية ومراجعة آلية إنتاج الخطاب الثقافي العربي. هذه التجربة يجب أن تقوم على أساس نزع "هالة القداسة عن القراءات والتفاسير وعن المذاهب والعقائد، وعن الدعوات والإيديولوجيات، وأيضاً عن الأشخاص والأعلام"[5].

---

(1) علي حرب، نقد النص، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م، ص204.

(2) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص19.

(3) علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 12.

(4) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 52.

(5) علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 52.

وإلى جانب البنى التقليدية والانغلاقية في الخطاب الثقافي العربي هناك الثنائية التي تتخذ نوعاً من الحدة والسيطرة على مضمون الخطاب العربي الراهن، من حيث إنها تجعل المفكر العربي أو النخبة المثقفة في العالم العربي، التي أخذت على عاتقها الإصلاح والنهضة (بين و بين)، أي لا اتجاه محدداً لها في صياغة طريق النهضة العربية، فالمثقف العربي يدعو تارة إلى التراث، وتارة إلى تجديد التراث أو الحداثة، وهو تارة مع الأنا، وتارة مع الآخر، وهو تارة مع الأصالة، وتارة مع التغريب والمعاصرة، وهو تارة مع الإسلام، وتارة مع العروبة، وهو تارة مع الليبرالية وتارة مع الماركسية، إلى غير ذلك من الثنائيات الجامدة والحادة. لكن السؤال هنا هو: لماذا هذه الثنائيات في بنية الخطاب الثقافي العربي؟

يجيب محمود أمين العالم عن ذلك مرجعاً السبب إلى "اللقاء بين الأنا العربية الإسلامية، والآخر الأوروبي"[1]؛ هذا اللقاء الذي كان بمثابة صدمة بالنسبة للعالم العربي، وتولد عنه "من ناحية، انبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية، كما تولد عنها من ناحية أخرى الرفض والمقاومة لما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة"[2].

ومن هنا كانت هناك إشكالية في الفكر العربي بين الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، أو بين الأنا والآخر، أو الإسلام وأوروبا. وهي إشكالية يمكن إرجاعها إلى مكونات الثقافة العربية، من حيث أن الثقافة العربية ليس لها مصدر واحد تنبع منه، بل لها ثلاثة مصادر أو مكونات مختلفة، و"تختلف فيما بينها كما وكيفاً، اتساعاً وعمقاً، أسلوباً وجمهوراً، نظراً وعملاً...الأول: التراث القديم، وهو موروث ثقافي ممتد منذ أكثر من خمسة عشر قرناً. والمكون الثاني هو الرافد الغربي المترجم منذ قرنين من الزمان، أي منذ أن أسس الطهطاوي (مدرسة الألسن)...والرافد الثالث هو الواقع المعيش. تجربة العصر، أفراحه وأحزانه، توقعاته وإحباطاته، انتصاراته وهزائمه، هو تراكم الماضي والمستقبل فيه"[3].

ويرى حسن حنفي أن الصراع بين هذه المكونات الثلاثة للثقافة العربية، أي الصراع بين الموروث والوافد، والموروث والواقع، وبين الوافد والواقع في الثقافة العربية هو السبب في نشوء الثنائيات الحادة في الخطاب العربي المعاصر.

---

(1) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1998م، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

(3) حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005م، ص ص130-132.

ويرى السيد محمد الشاهد أن "هذه الثنائيات جاءتنا عن طريق الفلسفة اليونانية، التي بنيت كل تصوراتها الفكرية على تناقض (المادة والروح) و(الوحدة والكثرة)، ثم انتقل هذا الفهم التناقضي لهذه الثنائية وتبناها المفكرون الإسلاميون الأوائل دونما بحث عميق"[1].

أما بلقزيز فيرجع عملية إنتاج الثنائية في الخطاب العربي المعاصر إلى (سلطة المرجع) المتمثلة في الغرب تارة، والتراث تارة أخرى، فهاتان السلطتان هما من يسيطر على آلية التعقل العربي[2].

ويرجع الجابري هذه الثنائية في الخطاب العربي إلى "وجود بنى حديثة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، تستنسخ بشكل مباشر وبتقليد بنى المجتمع الأوروبي المعاصر، مجتمع الحداثة و(ما بعد الحداثة). وإلى جانب هذه البنى الحديثة تنتشر هنا وهناك، وفي كل مكان، بنى مجتمعنا التقليدي التي تكرس استمرار عالم القرون الوسطى، عالم ما قبل الحداثة والتحديث، في كافة المجالات: العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية"[3].

إذاً كانت إشكالية الثنائيات الحادة في الخطاب العربي نتيجة عملية الرفض أو التبني للحضارة الغربية، أو الصدام مع الآخر الغربي المتقدم والمستعمر. هذا الصدام الذي كانت نتيجته وجود خطاب ثقافي يدافع عن الموروث الثقافي العربي الإسلامي، وخطاب آخر يتمسك بعرى الحداثة الغربية، وخطاب وسط توفيقي، يسعى إلى إزالة الخلافات بين التراث والحداثة، ويحاول المواءمة بين النموذجين: نموذج الأصالة ونموذج المعاصرة.

يرى بلقزيز أن المسؤول عن إنتاج هذه الثنائيات الحادة هو الخطاب العربي نفسه، من حيث منطقه في التعامل مع المشكلات والقضايا المعاصرة في العالم العربي. فالخطاب العربي كان كردة فعل ضد الاحتلال والاستعمار الغربي، ولم يكن ناتجاً عن قضايا ونظريات ومنهجيات من داخل نسيجه المعرفي، كما كان خطاباً ذا نزوع سياسي ناتج عن قضية سياسية هي التأخر السياسي والاستعمار، وكان خطاباً ذا طابع سجالي إيديولوجي، فضلاً عن اتسامه بلاتاريخية، من حيث أنه لا

(1) السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر: من العام إلى الأعم، د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م، ص213.

(2) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 51.

(3) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م، ص139.

يعيش حاضره من ناحية فكرية وعلمية وسياسية. وفي ذلك يرى بلقزيز أن السبيل إلى تحرر الخطاب العربي من الثنائيات العقيمة لا يكون إلا بإعادة النظر في مرجعياته الأساسية، وذلك بالنقد والتفكيك لإحداث قطيعة إبستمولوجية مع مكوناته التراثية وأيضاً الوافدة الغربية[1].

وهكذا شكلت الثنائية في الفكر العربي عائقاً إبستمولوجياً، لا تنتج إلا الفشل، ولا تحل الأزمة، بل تزيد من حدتها.

3- التحول من الخطاب الفلسفي إلى الخطاب السياسي في الفكر العربي:

من المآخذ التي تؤخذ على الخطاب الثقافي العربي الراهن أنه ليس ذا محتوى فلسفي، أو بنى فلسفية ذات علاقة بالواقع العربي، حيث إن هناك غياباً واضحاً للحضور الفلسفي كمذهب أو نسق أو تيار أو اتجاه فلسفي، فنحن لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو وديكارت وهوبز وكانط وهيغل في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر، وأغلب الذين اهتموا بالقول الفلسفي في الكتابة العربية...يندرج مجال اهتمامهم في دائرة الأدب والصحافة والإصلاح السياسي والتعليم، فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحفي، مصلح، معلم. وهو في نهاية التحليل مجرد كاتب[2].

يرى كمال عبد اللطيف، أن هناك "أمرين تحكما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا في خطاب الفلسفة في الوطن العربي: أولهما حمولة تاريخ الفلسفة، وثانيهما الموروث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة"[3]. الأمر الذي أنتج "ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي. وقد اتسمت...بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الابتكار والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة"[4].

وظل الخطاب الفلسفي في الفكر العربي غائباً ، لأن المثاقفة المعقدة بين العالمين العربي والأوروبي، لم تؤد إلا إلى معرفة العرب بالمنظومة الفلسفية الفرنسية، المحكومة بفلسفة الأنوار. هذا في المرحلة الأولى، أما في المرحلة الثانية فقد تعرفوا على الليبرالية الإنجليزية والوضعية، ما أدى إلى اتسام الخطاب الفلسفي العربي بسمة سياسية تاريخية[5]. الأمر الذي أدى إلى

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ص48-51

(2) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، د ط، بيروت، دار الطليعة، 1994م، ص20.

(3) المرجع نفسه، ص ص11-12.

(4) المرجع نفسه، ص12.

(5) المرجع نفسه، ص12.

هيمنة البعد السياسي، وبالذات الإصلاحي، على الفكر العربي، فالخطاب الفلسفي –على حد قول الجابري– قد "بقي مناقضاً لنفسه، لطموحاته ومبررات وجوده. لقد كان، ولا يزال، يبحث عن (أصالة) فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية (معاصرة) في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي"[1].

ويضيف الجابري قائلاً: "لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب...غياباً وظيفياً، أما في الخطاب الفلسفي فغياب ماهوي أيضاً. إن ما هو غائب هنا ليس المعقولية وحدها، بل العقل ذاته، فكيف يمكن إذن لخطاب يهاجم العقل أو يتنكر له أن يؤصل فلسفة أو ينتج أخرى"[2].

وعن تحول الخطاب من الفلسفي إلى السياسي، أي نزوعه إلى السياسة دون الفلسفة، يرى بلقزيز أن "الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي المعاصر ويتحرك في دائرته...سواء تعلق الأمر بالاستعمار أو بالتحرر، بالتجزئة أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف"[3].

أما كمال عبد اللطيف فيرى أن البعد السياسي في الفكر العربي قد تشكل "في دائرة الإصلاح السياسي، وداخل هذه الدائرة تم التسليم بأولويات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادئ الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية. لقد تركز البحث في الجانب العملي المتعلق بالإصلاح السياسي، دون أن تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية أو مجاوزتها"[4]، وذلك لأن الفكر العربي النهضوي "يمارس السياسة، لا كخطاب في الواقع القائم، بل كخطاب يبحث عن (واقع) آخر. هو لا يواجه الواقع السياسي القائم، ولا يدعو إلى تغييره أو إصلاحه انطلاقاً من تحليله، بل إنه يقفز عليه، ليطرح كبديل عنه: إما (الواقع) الماضي العربي الإسلامي الممجد، وإما (الواقع–الحاضر) الأوروبي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي"[5].

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م، ص 197.

(2) المرجع نفسه، ص197.

(3) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 17.

(4) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، د ط، بيروت، دار الطليعة، 1994م، ص17.

(5) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 65.

وهكذا لم تكن هناك فلسفة خالصة في الخطاب الثقافي العربي، لم تكن هناك سياسة خالصة في صياغة إشكالية النهضة العربية، الأمر الذي أنتج مفارقة إبستمولوجية شرخت المنظومة المعرفية للخطاب العربي النهضوي.

وعن البحث في أسباب هذا الشرخ المعرفي المسؤول عن عملية إنتاج الخطاب الفكري العربي يرى علي حرب أن السبب يعود إلى وجود عدة أوهام؛ هذه الأوهام تشكل عائقاً حقيقياً، يمسك "بخناق المثقفين، وتمنع المفكرين من تجديد عالم المفهوم، بأداة من أدواته الفعالة، أوعلى صعيد من أصعدته المركبة، أو في بعد من أبعاده المتعددة" هذه الأوهام هي: [1]

1) الوهم الثقافي وهو "وهم النخبة...سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة".

2) الوهم الإيديولوجي وهو "وهم الحرية...اعتقاد المثقف أن بإمكانه تحرير المجتمعات والشعوب من أشكال التبعية والهيمنة أو من شروط التخلف والفقر".

3) الوهم الإناسي وهو "وهم الهوية...اعتقاد المرء أن بإمكانه أن يبقى هوهو، بالتطابق مع أصوله أو الالتصاق بذاكرته أو المحافظة على تراثه".

4) الوهم الماورائي وهو "وهم المطابقة...أن الحقيقة جوهر ثابت، سابق على التجربة، متعالٍ على الممارسة، يمكن القبض عليه عبر التصورات، والتعبير عنه بواسطة الكلمات، ومن ثم ترجمته في الحياة العملية، وعلى أرض الممارسات، من خلال النظم والمؤسسات والتشريعات. إنه وهم المماهاة بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول، وأخيراً بين المقول والمعمول".

5) الوهم الحداثي وهو "وهم الحداثة...تعلق الحداثي بحداثته، كتعلق اللاهوتي بأقانيمه أو المتكلم بأصوله أو المقلد بنماذجه"[2].

---

[1] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، مرجع سابق، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص ص 98- 108

هنا يعرض علي حرب البنى والأسس التي تشتغل عليها الخطابات الثقافية العربية، فتلك البنى أو الأوهام –على حد تعبيره–هي المسؤولة عن حالة التأخر العربي وعدم مجاراته للتقدم والتطور الحضاري للأمم والشعوب الأخرى. وبناء على ذلك تطرح فكرة القطيعة مع تلك البنى الفكرية التي قام عليها النظام المعرفي العربي التقليدي أو العقلاني، هذه القطيعة المطلوبة مع "نظام المعرفة التقليدي الماضوي، لا يمكنها أن تعني الإعراض عن التراث أو نفيه بالقطع المطلق معه...بل إعادة استكشافه، انطلاقاً من فضاء خطاب الاختلاف وحصائله المعرفية الكبيرة. وهذا يحررنا من الخضوع العبودي له"[1].

أما القطيعة المطلوبة "مع نظام المعرفة العقلاني الكلياني، تتحقق بمشاركتنا في تعرية وتفكيك سماكات الأنظمة المعرفية، التي طمرت التاريخ المعاش، تاريخ الفرد، لصالح بناء التاريخ المكتوب الرسمي"[2].

إن القطيعة هنا لا تعني فرض العزلة على المجتمع، أي عزله عن تراثه وماضيه، أو عن الحداثة والعقلانية التنويرية، بل تعني إلغاء مبدأ القدسية في نظام المعرفة العربي، وإلغاء المبدأ الكلي أو الشمولي الذي يطمس الفرد وعقلانيته.

المبحث الثاني: الإشكاليات البنيوية في خطاب (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) للجابري:

وضع الجابري مشروعاً، يعد من أهم مشاريع تجديد الفكر العربي. هذا المشروع تمثل في رباعية نقدية تفكيكية للعقل العربي، كانت بدايته في كتاب (نحن والتراث) سنة 1980م، الذي يعد مقدمة لمشروعه التجديدي، ثم كانت الرباعية النقدية في كتبه: (نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي) 1984م، (نقد العقل العربي: بنية العقل العربي) سنة 1986م، (نقد العقل العربي: العقل السياسي العربي) سنة 1990م، (نقد العقل العربي: العقل الأخلاقي العربي) سنة 2001م.

وفي هذه الدراسة سوف نقتصر على الجزء الأول والجزء الثاني من مشروع نقد العقل العربي، أي التكوين والبنية، باعتبارهما الأطروحات الرئيسة للمشروع، وكذلك لأن المجال لا يسمح بدراسة كاملة وشاملة لجوانب المشروع، لاتساع تفاصيله التحليلية. هذا المشروع الذي يعتبر –على حد قول الجابري– "جزءاً أساسياً وأولياً من كل مشروع للنهضة"[3].

---

(1) مقداد ندم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص45-46.

(2) المرجع نفسه، ص46.

(3) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط8، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م، ص 5.

يختص الجزء الأول من هذا المشروع (تكوين العقل العربي) بدراسة كيفية تكون العقل العربي وتشكله في التاريخ، أي كيفية تكون المنظومة المعرفية للعقل العربي عبر التاريخ.

وقد حدد الجابري في هذا الجزء من نقد العقل العربي النظم التي يتكون منها النظام المعرفي العربي، وهي نظام البيان والعرفان والبرهان، كما عمل على توضيح آلية اشتغال هذه النظم في العقل العربي. أما الجزء الثاني فيختص بدراسة بنية العقل العربي، وقد قام الجابري فيه بالحفر والبحث في آليات المعرفة التي تحكم عملية التفكير وإنتاج المعرفة، أي دراسة العقل العربي داخلياً بتحديد الآليات التي يتأسس عليها نظام المعرفة في الفكر والثقافة العربية للوصول في النهاية إلى الماهية الحقيقية للعقل العربي.

ويقترح الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) "قراءة، أو طريقة في قراءة التراث الثقافي العربي-الإسلامي، تتحرر من سلطة السؤال الإيديولوجي، ومن سلطة السؤال التاريخي، وتعكف على دراسة وفحص ما أسماه (كيان العقل العربي): كيف يشغل هذا الكيان؟ وكيف يتأسس نظماً من المعرفة؟ وما هي أزماته وعوائقه الإبستمولوجية؟ أي دراسته في ضوء الدرس الإبستمولوجي، وبالاستفادة من مكتسباته المعرفية، كما يقترح...مشروعاً محدداً لربط الموروث الثقافي بحاضرنا الاجتماعي والفكري والسياسي، ربطاً يقود إلى هدفين: إعادة بناء وعينا بذلك الموروث على أساس عقلاني، وإعادة تأهيل ذلك التراث، أو بعض لحظاته، للمساهمة في تدشين انطلاقة فكرية نهضوية جديدة"[1].

وقد كان الجابري انتقد كلاً من القراءات السلفية والليبرالية والماركسية للتراث الثقافي العربي. فهو يعتبر "القراءة السلفية للتراث قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه"[2].

أما القراءة الليبرالية للتراث فيقول عنها إنها: "قراءة أوروباوية النزعة، أي تنظر إليه (التراث) من منظومة مرجعية أوروبية"[3].

---

(1) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص130.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م، ص 18.

(3) المرجع نفسه، ص19.

وتتبنى القراءة الماركسية للتراث، أو (الفكر اليساري) –كما يسميه الجابري– المنهج الجدلي، لكنه "لا يتبنى...المنهج الجدلي، كمنهج للتطبيق، بل يتبناه كمنهج مطبق. وهكذا انعكاساً للصراع الطبقي من جهة: وميداناً للصراع بين (المادية) و(المثالية) من جهة أخرى. ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين للأطراف، وتحديد المواقع في هذا الصراع (المضاعف)" [1].

وفي النهاية يرى الجابري أن هذه القراءات الثلاث للتراث تفتقد الموضوعية والنظرة التاريخية، أي أنها تتصف بلاموضوعية وبلاتاريخية، وذلك لأنها تعتمد على طريقة قياس الغائب على الشاهد، "الغائب هنا هو (المستقبل)، كما ينشده أو يتصوره كل من هذه الاتجاهات، أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه (مجد حضارتنا) بالنسبة للتيار السلفي"[2]، أي الماضي. كل هذه القراءات تعد في نظر الجابري قراءات سلفية، "تنزه الماضي وتقدسه، وتستمد منه (الحلول) الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل"[3].

هنا يريد الجابري أن يقدم تحليلاً إبستمولوجياً للمنظومة المعرفية التي يتكون منها العقل العربي، وذلك لإحداث قطيعة معرفية مع البنية التراثية للعقل العربي التي يرى أنها السبب في انحطاط العالم العربي قديماً وحديثاً وفي الوقت الحاضر، أي عصور الانحطاط التي مر بها العالم العربي وامتداداتها.

ويهدف الجابري من نقده العقل العربي إلى تدشين عصر تدوين جديد، أي بناء عهد ثقافي معرفي جديد، وذلك على أساس تطلعاتنا الحاضرة والمستقبلة في البناء والنهضة. وهو يبدأ مشروعه بالعقل، أي تحديد مفهومه وتكوينه المعرفي وبنيته الثقافية الفكرية، والعقل عنده هو الفكر، بوصفه أداة للإنتاج النظري، صنعتها ثقافة معينة، لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات[4].

---

(1) ا محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي مرجع سابق، ص21.

(2) المرجع نفسه، ص23.

(3) المرجع نفسه ، ص27.

(4) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص15.

إذا العقل هو أداة للتفكير، أي للإنتاج النظري الفكري، الذي يشكل النظام المعرفي للثقافة العربية في جميع مستوياتها المعرفية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والطبيعية. وقد تبنى الجابري في تحديده مفهوم العقل معنيين أو دلالتين، كان أندريه لالاند قد قال بهما هما: العقل المكوِّن، والعقل المكوَّن، ما أضفى على المفهوم منطقاً جدلياً، بين "العقل المكوِّن أو الفاعل La Raison Constituante والعقل المكوَّن أو السائد La Raison Constituee"[1]. فالعقل الفاعل يقصد به "الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس"[2]. أما العقل السائد فيقصد به "مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا، وهي –على الرغم من كونها– تميل إلى الوحدة، فإنها تختلف من عصر إلى آخر، كما قد تختلف من فرد إلى آخر"[3].

من خلال هذا التعريف يتضح لنا أن هناك جدلية منطقية يشتغل العقل بناء عليها، فهو كعقل فاعل يعتبر أداة للفكر وإنتاج الثقافة، وكعقل سائد يعتبر نتاجاً للفكر وللثقافة، لمنحه تصورات عن الطبيعة والإنسان والاجتماع. وهذا يحدث تطابقاً بين الإنتاج المعرفي والنظام المعرفي، الذي يحدد بدوره العلاقة بين الفكر والواقع. ويؤكد الجابري أن مفهومه للعقل يتطابق مع مفهوم (العقل المكوَّن) عند لالاند، أي "بوصفه جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها، كأساس لاكتساب المعرفة"، أي "تفرضها عليهم كنظام معرفي"[4].

ويرفض الجابري مفهوم العقل المكوِّن، أي كملكة طبيعية يشترك فيها جميع البشر، وذلك لأنه يتبنى المفهوم العلمي للعقل الذي يرفض النظر إلى العقل كـ"حالة ذهنية فطرية وطبيعية، وتارة تحكم نظرة الفرد والجماعة، كما تحكم العوامل البيولوجية سلوكهما وتصرفاتهما"[5].

وهكذا يعتمد الجابري المنظور العلمي للعقل، ويستبعد النظرة العقلية للعقل كحالة ذهنية فطرية، ومن ثم يكون العقل عنده متكوناً من مبادئ وقواعد تشكل بدورها نظاماً معرفياً، يؤسس المعرفة وعملية إنتاجها داخل الثقافة العربية؛ هذا النظام المعرفي هو ما يعطي فترة تاريخية معينة، بنيتها وأسسها اللاشعورية المتمثلة في التصورات والنظريات والأعمال أو العمليات

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ،ص15.
(2) المرجع نفسه ص15.
(3) المرجع نفسه ص15.
(4) المرجع نفسه، ص37.
(5) المرجع نفسه، ص26.

الذهنية التي يكون بها الإنسان نظرته للكون والإنسان والمجتمع والطبيعة، بناء على ثقافته (الثقافة العربية). ومن هنا فإن بنية العقل العربي تتحدد بناء على جملة من "المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة العربية المنتمين إليها، والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه، بكيفية لاشعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية، ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم"[1].

أما عن مرجعية العقل العربي فقد اختار الجابري عصر التدوين ليكون مرجعاً لهذا العقل، فيقول إن "صورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلام والقسم الأعظم من العصر الأموي إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل، فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة"[2].

وهكذا يكون العقل بنظر الجابري قد تكون بداية وتشكل في عصر التدوين، ومن ثم يكون سؤالنا هنا هو: ما هي عناصر ومعالم وآليات تشكل وتكون العقل العربي وبنيته؟ ويجيب الجابري عن هذا السؤال قائلاً: "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام، على ثلاثة نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يؤسس الموروث العربي الإسلامي (الخالص) (= اللغة والدين كنصوص) والنظام المعرفي العرفاني الذي يؤسس قطاع اللامعقول أو (العقل المستقيل) في الموروث القديم (=الهرمسية أساساً) وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (=الأرسطية خاصة)"[3].

ويرى الجابري أن لكل نظام من هذه الأنظمة آلية لإنتاج المعرفة خاصة به، وكذلك أنماط معرفية معينة، فآلية البيان (قياس الغائب على الشاهد) وآلية العرفان (المماثلة) وآلية البرهان (المنطق الأرسطي). أما أنماط البيان، أولاً كفعل معرفي "الظهور والإظهار والفهم والإفهام"، وكحقل معرفي "هو عالم المعرفة المتكون من علوم اللغة والدين، وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة بنيته اللاشعورية". أما أنماط العرفان أولاً كفعل معرفي "هو

(1) المرجع نفسه، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق ، ص41.
(2) المرجع نفسه، ص62.
(3) المرجع نفسه، ص254.

(الكشـــف) أو (العيان)"، وكحقل معرفي هو عبارة عن "خليط من هواجس وعقائد وأســـاطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشـه، لتقدم له ما يعتقد العرفانيون أنه (الحقيقة) الكامنة وراء ظاهر نصـوصـه". ثالثا كنظام معرفي "هو جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي يتكون منها النظام المعرفي العرفاني في الثقافة العربية الإســلامية". أما أنماط البرهان "كفعل معرفي– اســتدلالي اســتنتاجي (مقدمات فنتائج تلزم عنها)، ثانياً كحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلســفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة (ترجمة كتب أرســطو خاصــة)". ثالثاً كنظام معرفي "يتمحور حول قطبين: أحدهما يخص المنهج، ويوظف الزوج (الألفاظ–المعقولات) الذي يكافئ ويوازن الزوج (اللفظ–المعنى) في النظام البياني، والآخر يخص الرؤية، ويوظف الزوج (الواجب–الممكن) الذي يكافئ الزوجين البيانيين: الأصل/النوع والجوهر/العرض"[1].

ويحدد الجابري لكل نظام معرفي فترته التاريخية التي بدأ فيها وانتشـــر. فالنظام البياني يبدأ من عهد الرســـالة إلى عهد الخلفاء الراشدين، ثم الدولة الأموية، أما النظام العرفاني فيبدأ مع أوائل العصر العباسي، الذي قامت فيه الترجمة، التي كان لها دور كبير في ظهور هذا النظام، كمصـدر خارجي له، يتمثل في الغنوص والثقافة الهرمسية. أما النظام البرهاني فيبدأ في عصـر المأمون، ومع الترجمة يبدأ نشاطه المعرفي.

وهكذا تكون لدينا بنية معرفية متكونة من ثلاثة أنظمة، كل نظام يقوم بمهمته الإبسـتمولوجية في العقل العربي، فالبيان يفيد الظهور والإظهار يقود إلى الفهم والإفهام. والعرفان يفيد الكشف والإشراف ويؤدي إلى المعرفة الناتجة بالعيان. والبرهان يفيد الاستدلال والاستنتاج المنطقي الذي يؤدي إلى المعرفة اليقينية. وفي النهاية يرى الجابري أن هناك ثلاث سلطات رئيسة هي التي تشكل بنية العقل العربي، أو ما يسميها "البنية المحصلة"[2]؛ هذه البنية المحصلة أو السلطات الثلاث هي:

1) سلطة اللفظ، بما هو كائن مستقل عن المعنى، وبما هو ظاهر يخفي وراءه (باطن)

2) سلطة الأصل، أولاً كمصدر للمعرفة، يتمثل في مصدرين (سلطة سلف، أو سلطة إلهية منحها الله للإمام المعصوم)

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م، ص ص556-557.

(2) المرجع نفسه ، ص559.

3) سلطة التجويز، إما أن تكون تجويز بيان، يرتبط بالإرادة الإلهية، ويلغي قانون السببية والنظام في الوجود، أو تجويزاً عرفانياً، يبرر لوجود الكرامات والخوارق[1].

وهكذا تكون لدينا منظومة سلطوية تحدد بنية العقل العربي، وبناء عليها يتم توجيه الفكر، إما عن طريق قياس الغائب على الشاهد، أو ضمن اللاسببية أو البحث عن المعاني دون حقائق الأشياء، فهي تحكم الفكر، ومن ثم فهي تعيق العقل العربي في عملية التطور أو التغيير أو التجديد.

فكل مفكر داخل الثقافة العربية الإسلامية، سواء أكان فقيهاً أو نحوياً أو متكلماً أو ناقداً بلاغياً أو عرفانياً هو، في نظر الجابري، خاضع لتلك السلط الثلاث: اللفظ، الأصل، التجويز[2]. والعقل العربي، عند الجابري، "عقل يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل...وأن آلية هذا العقل في تحصيل المعرفة، ولا نقول إنتاجها، هي المقاربة (أو القياس البياني والمماثلة أو القياس العرفاني) وأنه، في كل ذلك، يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام، يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم"[3].

تلك هي الأزمة التي يعاني منها العقل العربي، ومن ثم الواقع العربي، فكيف السبيل للخروج من تلك الأزمة؟ أي طريق التحرر من تلك السلطات المعرفية في المنظومة الثقافية العربية الإسلامية؟ كيف يتم تحقيق الذات العربية واستقلالها وتحررها التاريخي؟ هكذا يتساءل الجابري، ولا يرى سبيلاً لذلك إلا التجديد والتغيير البنيوي للفكر العربي ونظامه المعرفي.

ولكن كيف يتم التجديد؟ وهل هناك إمكانية لذلك؟ يرى الجابري أن الطريق هو "ممارسة العقلانية في شؤون الفكر والحياة، وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لاشعورية"[4]، أي الانطلاق من داخل التراث نفسه في عملية التجديد والتغيير، وذلك بقراءة وإعادة كتابة التراث بعقلانية نقدية. ولتحقيق ذلك يرى الجابري ضرورة الانتظام مفاهيم علمية بديلة تحرر العقل من سلطة اللفظ وسلطة الأصل، مفاهيم

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق ،ص ص 560-561.
(2) المرجع نفسه، ص564.
(3) المرجع نفسه، ص564.
(4) المرجع نفسه، ص568.

الاستقراء والاستنتاج والكليات والمقاصد، وهي في جوانب العقلانية النقدية للمشروع الثقافي الأندلسي، أي الفكر المغربي المتمثل في ظاهرية ابن حزم، وواقعية الشاطبي، وعقلانية ابن رشد، وعلمية ابن خلدون، في دراسة العمران البشري والتاريخ الاجتماعي. ذلك أن هؤلاء قد "طرحوا مفاهيم تشكل مع مبدأ السببية بنية عقلية أخرى، هي ذات البنية التي قام عليها الفكر الحديث في أوروبا، ولا تزال تؤسس التفكير العلمي اليوم"[1].

الجابري هنا قد رشح الفكر المغربي العربي على الفكر المشرقي العربي الإسلامي، وذلك لأن المشرق العربي كان، في نظره، أرضاً نمت فيها نظم البيان والعرفان، أما المغرب العربي فكان أرضاً للنظام المعرفي البرهاني، القائم على الاستنتاج والاستقراء، بدل قياس الغائب على الشاهد، والقائم على تتبع الحقائق، بدلاً من دلالات ومعاني الألفاظ، والقائم على مبدأ السببية، بدلاً من التجويز أو العادة والتجربة العادية.

وخلاصة القول إن الجابري يدعو إلى روح الواقعية والعلمية والنقدية، التي يتم بها هدم كل ما هو خرافي وغنوصي، وإزاحة كل ما هو فقهي جامد تقليدي. وفي النهاية يكون الجابري بذلك، على حد قول جورج طرابيشي قد "انتصر إبستمولوجياً للعقل البرهاني على العقل البياني، بقدر ما انتصر للعقل البياني على العقل العرفاني. وانتصر إيديولوجياً للعقل (السني) على العقل (الشيعي)، وانتصر جغرافياً لعقل المغرب على عقل، أو بالأحرى (لاعقل) المشرق"[2].

هذه الانتصارات التي يقول بها طرابيشي كانت قد عبرت عن هدف الجابري من مشروعه (نقد العقل العربي: التكوين والبنية) وهو القطيعة المعرفية مع عصر ما قبل الرشدية، أي "مع الروح السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية"[3]. هذا من الجانب المعرفي التاريخي، أما الجانب الجغرافي يتعلق بالقطيعة مع الشرق العربي الإسلامي، باعتباره لا يزال يعيش على هامش السينوية والغزالية والهرمسية.

---

(1) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مرجع سابق ، ص564.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ط1، بيروت، دار الساقي، 1996م، ص24.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص75.

وهكذا تتضح لنا، من خلال ذلك العناصر التي ينتظم بها مشروع الجابري، وهي: "الوضع: العقل العربي في أزمة والثقافة العربية أيضاً. أدى ذلك إلى غياب الاستقلال التاريخي للذات العربية. الغائية: لابد من هدف، إنه إعادة بناء الذات العربية. الوسيلة: الفلسفة، خصوصاً فلسفة العلم. الرسولية: الانتلجنسيا العربية هي المبشرة والمنقذة"[1]. وهكذا هي معالم المشروع البنيوي للجابري الذي يجعل من التراث معاصرة، ومن الرشدية نهجاً حديثاً، ومن القطيعة مصيراً تاريخياً، يتحدد بناء عليها فاعلية العقل العربي في الحاضر والمستقبل، ومن عصر التدوين نموذجاً للتقدم، يهدم القديم، ويبشر بالبناء الفكري الجديد القائم على مرجعيات فكرية قادرة على الإبداع والفعل في الحاضر.

الخاتمة

اتضح من خلال دراستنا للخطاب الثقافي العربي المعاصر، باعتباره الإطار الروحي أو القوة الفكرية الدافعة للنهضة العربية، أنه قد عجز عن تأسيس نهضة حضارية حقيقية في عالمنا العربي. فقد بينت القراءة التحليلية النقدية لإشكالياته المركزية أن هذا الخطاب أثناء تنقلاته بين اتجاهات مختلفة. كان خطاب عنيفاً وانغلاقياً وإطلاقياً ومصادراً للحقيقة.

ومن جهة أخرى كان الثبات والجمود والتقليد هو ما يميز المواقف والاتجاهات النهضوية المتعلقة بأطروحات الإسلاميين (الاتجاه الديني) والعروبيين (الاتجاه القومي) والليبراليين والماركسيين (الاتجاه التغريبي) ، وذلك لأن تلك المواقف والاتجاهات والأطروحات قد بنيت على أساس أنساق معرفية معدة بصورة مسبقة، وهي مغلقة وقطعية تماماً.

هذه المواقف ارتكزت على عقلانية مفارقة للواقع، بعيدة عن التواصلية والمحايثة. ولأن تلك الأنساق المعرفية القطعية قد مثلت آلية إنتاج الخطابات النهضوية العربية، فقد شكلت دائرة مغلقة، قيدت حركة الفكر العربي، وذوبته في دائرة الماضي أو السلف، ودائرة الحداثة أو الغرب (الغريب عن بيئتنا).

ولم تكن تلك النزعة العقلانية للفكر العربي أداة للإبداع أو للتفكر والتفاعل مع قضايا وإشكاليات الواقع العربي الراهن، بل كانت أداة للصراع بين الحداثة والتراث، أو الأصالة والمعاصرة؛ هذا الصراع الذي أنتجته ذهنية تراثية وذهنية

[1] مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، مرجع سابق، ص ص107-108.

حداثوية، فلم تخرج العقلانية العربية بذلك من دائرة الثنائيات المغلقة، ولم تتمكن من تحقيق أي فعل للعقلنة أو للعقل، فظلت أسيرة لعدة سلطويات فكرية مثلت بالنسبة لها المرجعية النهضوية. الأمر الذي جعلها لا تخرج من دائرتها القاهرة إلى حقل الحرية والإنتاجية المعرفية المبدعة.

من هنا تأتي– باعتقادنا–ضرورة التحرر من النموذج الإطلاقي للمرجعيات الفكرية سواء أكانت حداثوية أم قومية أم تقليدية دينية أم ليبرالية و ماركسية. هذا النبذ للإطلاقية هنا لا يعني رفض التاريخ الذي جاءت هذه الاتجاهات في سياقه، بل يعني ضرورة وجود استراتيجية تعقل منفتحة في التعامل مع أزمة الواقع العربي، ما يعني الشروع في تشكيل أفق عقلي فعلي، يسمح لنا باستثمار الإمكانيات والقدرات الثقافية الفكرية في العالم العربي، بصورة فعلية لبناء نهضة عربية حقة.

وهذا لا يكون بنظرنا إلا بإحداث ثورة فكرية شعبية، تستوعب إخفاقات القادة السياسيين للدول العربية والنخبة المثقفة العربية والإسلامية في تحقيق النهضة العربية، وأيضاً إشكاليات التخلف العربي، وإنجازات العصر، والقضايا العربية والعالمية المعاصرة، أي المطلوب تكوين إرادة شعبية واعية، وحرية فكرية فاعلة في الزمان والمكان المعاصرين.

المصادر والمراجع

أولاً – الموسوعات :

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج1، ط2، بيروت، منشورات عويدات 2001م.

المصادر والمراجع العربية:

(1) السيد محمد الشاهد، الخطاب الفلسفي المعاصر: من العام إلى الأعم، د ط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

(2) جورج طرابيشي، نظرية العقل، ط1، بيروت، دار الساقي، 1996م.

(3) حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، ط1، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2005م.

(4) عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 1992م.

(5) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998م.

(6) علي حرب، نقد الحقيقة، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

(7) علي حرب، نقد النص، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1995م.

(8) كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2001م.

(9) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، د ط، بيروت، دار الطليعة، 1994م.

(10) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.

(11) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999م.

(12) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000م.

(13) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م.

(14) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط8، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م.

(15) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط2، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م.

(16) محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، ط2، القاهرة، دار المستقبل العربي، 1998م.

(17) مقداد نديم عبود، بين القطيعة والخلق، الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الحداثة،1999م.

(18) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط2، الدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي، 1997م.