# المعرفي والإيديولوجي في تأطير المنهج

**الدكتور : أحمد مداس**
**قسم الآداب واللغة العربية**
**كلية الآداب واللغات**
**جامعة بسكرة- (الجزائر)**

## ملخـــص:

في هذا المقال إجابة عن الإشكاليات الآتية :

- هـل يجـب أن يتوافـق المـنهج والمـزاج الثقـافي والحضاري ؟
- هـل ينبغـي أن يتنـاغم السـياسي والفكـري والعلمي ؟
- هل يجب أن يُراعَى ميزان الأصالة والمعاصرة؟

لمناقشة هذه الإشكاليات يطرق عبد الله العروي موضوعات العرب والأصالة ومعرفة الذات والوعي بها وممارسة القطيعة في المجتمعات العربية ليبيّن الطبيعي والمفروض على المجتمع وعلاقات الواقع والواجب ليستخلص فكرة التأقلم والتسويغ جمعا بين الأصالة والمعاصرة بمنطق التناسب والتناغم والانسجام، والرؤية الكلية والشمولية بين السياسي والاقتصادي والمعرفي .

## Résumé :

Dans cet article on tend à répondre à la problématique suivante :

- Faut-il que la méthode soit cohérente avec la culture ?
- Faut-il que le politique, l'intellectuel et le cognitif soient cohérents ?
- Est-il nécessaire de prendre en considération l'Authenticité et la modernité?

Pour débattre ces problématiques, A.LAROUI a travaillé sur l'Authenticité, la connaissance, et la conscience de soi,et la pratique de la rupture, dans les sociétés arabes pour définir le naturel et l'intrus, ainsi que le réel et le devoir, et ce pour arriver à l'idée d'adaptation tout en mettant en évidence la nécessité de l'Authenticité et de la modernité de manière que le politique, l'économique et le cognitif soient homogènes et harmonisés

**مقدمة :**

يعرض عبد الله العروي في كتابه :" الإيديولوجيا العربية المعاصرة" طبيعة التوجهات الكبرى للمجتمعات العربية المعاصرة، ويجعل منه ميدانا لصراع تيارات كبرى تتكئ على نماذج إيديولوجية مختلفة تصنع صراعا على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية مما أظهر تباينا في تركيبة المجتمع العربي، ففقد كل مقوم للوحدة، وتبت دواليب الصراع الفكري والايديولوجي الأمر الذي عمق الفجوة بين التوجهات والاختيارات مما أسس للوضع الذي عاشته المجتمعات العربية واستحقت صفة الجمع (مجتمعات عربية) بدل صفة الإفراد(مجتمع عربي) التي كان يجب أن يكون عليها الوضع ثم الاتفاق على نموذج فكري وإيديولوجي يسمح بالتعدد في تكوين المجتمع الواحد .

يناقش بشيء من الموضوعية القاسية مسألة **العرب والأصالة** من خلال البحث عن الذات في الوعي العام والخاص للشعوب العربية؛ ولذلك يختار ثلاثة نماذج هي شخصيات وتعريفات للذات العربية المعاصرة التي انغمست في الأصالة حتى التقوقع على الذات، فلم تعد تدري ما لها وما عليها، الأمر الذي جعلها لا تتصالح مع العصر الذي بدا في صورة العدو المساند للعدو التقليدي الغرب، أو مارست قطيعة نزعت بها إلى التشتت والتفتت، لتصاب بانفصام في ذاتها، غيّب عنها صفة التعايش وقبول الآخر، مما شجع على انتشار ثقافة التهميش والرفض للآخر إن على المستوى الداخلي أو المستوى الخارجي، فكانت المركزية هدفا لكل طرف، وغيره هوامش موجودة يجب محاربتها والتخلي عنها .

إن الإشكال قائم عند كل شريحة من المجتمع العربي على أساس التماثل في استقاء النموذج المناسب وهو عينه الإشكال من حيث هو تباعد في الإدراك الحقيقي لحقيقة النموذج، لاختلاف المزاج التاريخي، وعدم التلاؤم بين الثقافات والمد الحضاري؛ لأن النموذج لا يقوم على القطيعة في تربته الأصلية كما هو عندنا في كثير اختياراتنا الاقتصادية والإيديولوجية، لافتقار الاختيار إلى الرابط بين الحقيقة والواقع، مما أنتج قيما وقيما مضادة أو مختلفة، فكان التماثل متناقضا، في الوقت الذي يفترض فيه التوافق، فالغايات مختلفة في دقائقها وإن اتفقت في كلياتها، وكذلك الوسائل المعتمدة، فلا ريب في وجود غير متجانس

لا يحقق غايةً ولا يرسم معالم لمجتمع يقوم على المعرفة، هي قيّم ومفاهيم عند غيرنا صارت عندنا بإدراك ناقص بل خاطئ .

يبدو السبب في ذلك ممارسة القطيعة بل فن ممارستها وإجادة الانفصال من جهة الاختيار علاجا لأزمة الذات، مما أنتج ازدواجية الوعي، وعدم الوقوف على أزمة الذات والوعي بها؛ فبات التفتت الاجتماعي، والتفتت العقائدي سمتين للمجتمعات العربية ذات الرؤية الاجتماعية والاختيار الإيديولوجي غير المنسجم مع الذات ومقوماتها .

وقد نهج في هذا التحليل منهجا وضعانيا فماركسيا ومنطقا جدليا ليصل إلى هذه العلة التي جعلته يختار نموذجا فيه من مقومات الوجود ما قد يجعله صالحا للمجتمع العربي، معتمدا على ما يفرزه الزمن والاتكاء على العقل الكوني، ليكون الوعي بالذات على حقيقتها مرتبطا بمعرفتها وبوجوب الانخراط في عالم يسهم فيه كلٌّ من جهته من حيث التنمية، والمصالح المشتركة والمفردة الخاصة، ولوسائل التعبير على تنوعها-الصحفية والأدبية والفلسفية والمعرفية- أن تبيّن ذلك للرأي العام على جميع المستويات طلبا لوضوح الرؤية وسلامة التّوجه، وخروجا من الأزمة إلى واقع يبتعد عن التناقض، ويقترب إلى متطلبات الذات .

### 1- قراءة في مصنف عبد الله العروي :

خلاصة الكتاب وبداية البحث: (خلاصة متفائلة؟ نعم. وخلاصة غامضة في الوقت نفسه. نؤكد الوحدة الجوهرية بين العرب والغرب رغم صراعاتهم المتجددة، ولا نعترف بغلبة أحد. أو لا نتعرض بذلك لتأويلات متناقضة؟ قد يفهم البعض من كلامنا دعوة إلى الاستسلام، والبعض الآخر نداءً إلى نقل المواجهة إلى مجال أعلى. هذه مجازفة نقبل نتائجها راضين: قد يتيه عن الصواب مَن يبالغ في التدقيق !) [1] .

يعتقد قارئ هذا الكلام أنّ في المسألة ضمٌ وانسلاخ واستسلام ودعوة صريحة لذلك، إلا أنه يستفصل ليُدرَك على أساس المخالفة بين العرب والغربيين، من حيث الخصائص والمميزات الحضارية والثقافية، بوصفها ركيزة أصيلة، كما يُدرَك على أساس المشابهة والوحدة الكونية والمعرفية، بوصفها دعيمة يفرضها العصر والتمدن، كلّ ذلك من غير استلاب ولا استسلام، ولا صدّ ولا تقوقع، بل هو الانفتاح والتعايش والحوار.

ومهما يكن من أمر فإننا أمام صراع إيديولوجي بين الاشتراكية العربية ممثلةً في المشروع القومي العربي، وبين المشروع الليبرالي على المستويين العربي والدولي[2]. وقد يكون للعوامل التاريخية والسياسية والنفسية دور مهم في هذا المنحى، الأمر الذي أسهم في بناء الحداثة العربية بتغيير الواقع العربي وإقصاء الحركات الدينية والتحوّل إلى السلطة المدنية اللائكية؛ إذ يناقش العروي الموضوع من ثلاث زوايا مستندا إلى فكر محمد عبده في فهمه للواقع وعلاقته بالدين الحنيف[3]، كما استند إلى آراء لطفي السيد رجل السياسة المتأثر بالحياة السياسية في أوربا، وسلامة موسى داعية التقنية من خلال الثلاثية الشهيرة: "الصناعة، العلم، التطور"[4]، وذلك من خلال في تشخيصهم للوضع في المجتمعات العربية وإدراكهم للحال القائمة، بتجاوز الإصلاح الديني إلى السياسة الرشيدة مع الثاني، فالصناعة والتكنولوجيا بوصفها مفتاح التقدم والرقي في عالم لا يؤمن إلا بذلك مع الثالث[5].

وفي هذا الموضوع مسألتان؛ الأولى مسألة تشخيص الوضع وتحديد مسببات وضع المجتمعات العربية. والثانية إدراك الهوية ومعرفة الذات وأشكال الوعي بها. ويتعلق بالمسألتين مسألة ثالثة وهي أن لا تصوّر لهما إلا في ظل علاقتنا بالغرب بوصف قيّمه معايير يقاس عليها التطور في مجالات مختلفة، وهذا وجه. والوجه الثاني، أن يتموقع في موقع العدو والمنافس حضاريا وثقافيا وقبل كل ذلك عقائديا [6].

في هذا المناخ تأتي هذه القراءة لتعيّن الأطر العامة للنقد المعرفي والحضاري من منظور عبد الله العروي في كتابه السالف الذكر.

### *1-1- مصنفات أخرى غير " الإيديولوجيا العربية المعاصرة " :*

كان قد صدر لعبد الله العروي عن المركز الثقافي العربي قبل كتابه "الايديولوجيا العربية المعاصرة" عدد من المصنفات تناولت أطرا معرفية ومنهجية نظريا وإجرائيا، تصب في مضمون كتابه الأخير موضوع البحث. ففي البداية مدار المفاهيم؛ فكتابه "مفهوم الدولة" يحدد الإطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي مع تحديد قواعد الضبط الاجتماعي[7] دستورا وقانونا ودينا وأخلاقا وغيرها. وفي كتابه الآخر "مفهوم الحرية" تحديد للإطار الإنساني المفرد والجمعي راصدا العلاقة بين الفرد والمجتمع وطبيعتها تجاه الدولة على أساس الحرية في الاعتقاد والتعبير، وتناسب ذلك جميعا .

وفي كتابه"مفهوم الايديولوجيا" طبيعة الاختيارات بخلفياتها الفكرية والفلسفية والمذهبية وكيفية تأقلمها مع العصر والمجتمع المعاصر. وليبرر كلّ ذلك جاء كتاباه "مفهوم التاريخ" و"مفهوم العقل" معيارين منهجيين لطبيعة النقاشات التي تحويها الكتب السالفة. وتظهر جميعا في صورة سلسلة يتطلب بعضها بعضا إن لم نقل أولها يستدعي آخرها لكمال البيان والوضوح .

وفي مدار الانتماء؛ جاء كتابه "العرب والفكر التاريخي" بلورةً لفكرة المنهج التاريخي في قراءة الواقع. والظاهر أن العرب في هذا الإطار طائفتان: إما معتدٌّ بالتاريخ كحال الكاتب؛ وهو قارئ جيد للأحداث، ومستشرف للآفاق، وإما غير متعظ بالتاريخ، قد خوى جرابه من فضائل سابقه .

وعلى ذلك يأتي كتابه"العرب والفكر التاريخي" تعيينا للممارسات الواقعية ومدى صلتها بالمعرفة التاريخية من جهة، ومن جهة أخرى رصد الانتماء الجمعي المصغّر، تعينا للأصيل الثابت في الشخصية العربية، وما يلائمه من معاصر يصنع اكتمالا وتوازنا، كما يصنع وجودا مميزا أو على الأقل متصالحا مع العصر.

وجاء كتابه الآخر" ثقافتنا في ضوء التاريخ" معيّنا للانتماء الجمعي الموسّع، ومدى علاقته بباقي الثقافات من حيث التناغم والتعايش وحتى الانسجام بدل الصّد والرفض و المعاداة .

إن المدارين في عمومهما ودون الذهاب إلى محتواهما العلمي والفكري يرسمان طبيعة ما عليه المجتمعات العربية من حيث الوجود وعلاقته بالواقع والتاريخ والثقافة والممارسات، ممّا ينمّ على معرفة عميقة ، وتجربة فيها الكثير من الدقة والإلمام بما لا يدع مجالا للشك في الطبيعة المعرفية للمصنفات ومحتوياتها. وهو ما يجعل قراءتها قراءة نقدية متفحصة يُعطي ثمارا معرفية، إن على مستوى الإدراك والفهم، وإن على مستوى التقويم ورسم الأطر العامة.

وعلى الرغم من الطبيعة الأكاديمية والمعرفية لهذه الكتب؛ فإنه لا يتوانى في إيصال محتوياتها بوسائل تعبير أدبية ممثلةً في روايات للمؤلف "الغربة" و"اليتيم" و"الفريق" وكذا " أوراق".

إن هذه الصورة المقدمة بشكل عام في مجمل مصنفاته ترسم إطارا نظريا يرصد

الدولة والحرية والايديولوجيا بمعيار التاريخ والعقل والمنطق، رابطا الواقعي بالتاريخي وصلا واستكمالا، وليس في ذلك من القطيعة شيء، وفيه- أي الإطار النظري- تقويم مسارات واختيارات، ورصد مفاهيم وقيم. وهو ما يستدعي الإطار الإجرائي تدليلا وبرهنة؛ فمعيار التاريخ معرفة ثابتة، تثاها بوسائل التعبير الفنية التي تشتغل على تبسيط المعرفة وتعميقها في النفس والذات التي يخيّم عليها الجهل، ويغيب عنها الوعي بها، والموجود منه وعي خاطئ يتغذى على القطيعة؛ فلا يحافظ على أصيل ولا يهتم لمزاج حضاري أو ثقافي له كينونة في الذات، ومجرد التغاضي عنه ينفي الانتماء، ويمحو الشخصية المستقلة، ويعمّق الشعور بالاستلاب، ويُسرّع التّلاشي والاندثار، وهو غير المرغوب فيه .

### 1-2- مع محتوى كتابه موضوع البحث :

إن هذه الصورة هي عينها المرصودة والمعبّر عنها في محتوى كتابه "الايديولوجيا العربية المعاصرة"؛ فقد بدأه بتعيين الدوافع والأسباب لحال الأمة في محور العرب والأصالة والبحث عن الذات[8]، ثم ثنّاه بالوسائل المعرفية ومنهج التحقيق فيما سماه "العرب والاستمرار التاريخي"[9] مستعرضا الوسيلة الذهنية المنطقية في"العرب والعقل الكوني"[10] والوسيلة المادية المحسوسة في "العرب والتعبير عن الذات"[11].

ترى في الشّق الأول صراع الأنا والهو والأنا الأعلى وملامح التركيب الشخصاني للذات العربية المجهول بكينونتها وطبيعتها، وكذا المجهول بوعيها، مما أنتج تشتّتا وممارسة للقطيعة المعرفية والثقافية والحضارية، وزرعا لقيمة عدم التعايش وتكريس الرفض والمعاداة؛ فبدا بين العصر والعرب مشكلة وسوء وفاق .

ونشهد في الشق الثاني وسيلة ذهنية عقلية ذات بعد مادي تسعى إلى الإقناع لاعتمادها العقل والمنطق والتاريخ، وهذا خطاب لطائفة من الأمة الأصل عندها المعرفة المُجزأة. وفي الوسيلة المادية المتعلقة بوسائل التعبير فإنها تنفي بعدا ذهنيا، وهي موجهة للعامة ممن يرى الحقائق في الأعيان قبل استقرارها في الأذهان .

لقد تم الربط بين المادة والواقع الملموس، وبين الجوهر وما أدركته الأذهان على أساس التجريب والقياس والملاحظة والاستنتاج التاريخي لواقع الأمة بعد انحطاطها وفي زمن محاولات نهضتها. ونظرا لخطأ التشخيص في البدايات؛ فقد بقي الجهل بالذات والوعي

بها كما كان لا يستند إلى أصالة إلا جعلها مفردة لا يخالطها شيء من معاصرة، ولا يستند إلى معاصرة إلا وَجَبَّ عنها كل أصالة، فبدت زرعا في غير أرضه لا يلبث أن ييبس ويصبح هشيما وتذهب فوائده. وقد بدا من هذا التحليل نموذجان :

- الأول: مشوه بالاقتصار على أحد طرفي الثنائية(أصالة/معاصرة)
- الثاني : أكثر معقولية ومنطقا وهو الجامع بين طرفي الثنائية بالتناسب؛ بما يصنع التميز والعصرنة .

إن النموذجين يمثلان في الوجود العربي المعاصر نموذج الدولة القومية وهو المعزوّ إلى الأول ونموذج الدولة الليبرالية وهو المعزوّ إلى الثاني. وفي الأول قطيعة أنتجت فشلا على كل الأصعدة-حسب المؤلف-، وفي الثاني وصل وتناغم، قد يكون هو الحل من حيث جودة الاختيار وسلامة المنهج .

سيتم الانتقال من الفكري والفلسفي إلى السياسي والاقتصادي إلى العلمي والنقدي ليكون لكل نموذج منطقه الخاص على صحة ما يراه الكاتب صحيحا سليما، و خطأ ما يراه خاطئا غير مصيب. وقد جرى في عمله على التناغم والانسجام والتوافق بدل التفكك والتفرد والانشطار .

يقع الانسجام الكلي إذا توافق الجزء والبعض مع كلّها؛ فيتوافق الاقتصادي والسياسي والأدبي والنقدي والسلوكي والثقافي منهجيا وإجرائيا بما تقتضيه الحاجة، لتتشكل وحدة قوية طبيعية تقوم على أساس المجتمع الواحد المختلف بالاختيار والتعايش .

وأما المجتمع المتفق بالقوة على الوحدة الشكلية المنافية للطبيعة البشرية فلا يلبث أن يفقد الصلاحية ويسري عليه عدم الانسجام، بل التمزّق والتفكّك. ويعطي تنوع بنية المجتمع الواحد آمالا جديدة في كل اختيار، في الوقت الذي يسهم الثبات والتراتبية في التقلص والانكماش وتهيئة أسباب الضعف والتقهقر بدليل الحاصل تاريخيا .

إن عدم الاكتراث بالنفسي والاجتماعي والعمل بذلك لتكريس الاختيار السياسي والاقتصادي ينتهي بالانهيار (جدار برلين) أو بالتفكك (الجمهوريات السوفياتية)، وتؤدي غلبة المثالي على الواقعي إلى تغليب الإيديولوجي على المعرفي فيما يعارض الطبيعة ويرفع وينفي الاختلاف المحمود المميز بالنقاش وقبول الآخر ويقدم ويناقش قضايا جوهرية تخص

الهوية من حيث الوحدة والتّشظي .

يطرح الكاتب قضية **العرب والأصالة** في عصر التيه الذي يقتضي تجديدا على مختلف الأصعدة فقد تبيّن أنهم يعادون العصر الذي يعيشون فيه ولا يبذلون جهدا للتصالح معه، وذلك ناتج عن البحث عن الذات منذ فجر النهضة والإحياء بما أنتج في نهاية المطاف مظهرا مُشوَّهًا لأمة ذات تاريخ عريق .

لقد بدا التشتت والتفتت والانفصام والتعدد بدل الكل المختلف الذي تقتضيه الحاجة الموافقة للطبيعة البشرية بالعمل على قبول الآخر والتعايش معه. إن الحاصل هو البحث عن المركز بغية التأثير والنهضة مما أنتج هوامش عدة، ليتبادل الطرفان الرفض، وتجاهلا معا الحقيقة والواقع؛ فصار لكل تيار قيم تتناقض ولا تتماثل، على الرغم من وحدة الغايات: النهضة والبعث والعودة ...

إن أولى القضايا خلاف بين ثلاث شخصيات وثلاثة تعريفات للنهضة والبعث والذات والوعي بها :

- الشيخ(رجل الدين ويقصد محمد عبده) الذي يرى الغاية بالعودة إلى مركزية العقيدة والعودة إلى روح الإسلام دون الاعتداد بالعصر ولا بمقوماته، والعودة بكل قضية إلى حلّها في زمن النبوة بحثا في الأدلة الشرعية وتطبيقاتها في العقيدة والفقه المقارن دونما ربط بما يثيره الواقع من قضايا المعاصرة. وهذه ذات وهذا وعي يخصّها .
- رجل السياسة(ويقصد لطفي السيّد) الذي ينهج نهج العلمانية وفصل السلطات والاهتمام بالإصلاح السياسي على غيره وصولا إلى النموذج الأوفى لحكم أمة لها كل هذا التاريخ وهذه ذات أخرى ووعي يخصّها.
- داعية التقنية (ويقصد سلامة موسى) الذي لا يرى إلا المعاصرة في استخدام التقنية والنهضة الصناعية والزراعية في عالم لا يؤمن إلا بالاقتصاد القوي الذي يدرُّ مالا، ويضمن مصادر رزق، ويحقق نموا متزايدا. وهذه ذات أخرى ووعي يخصّها، وكلها هويات متصارعة .

والواضح حسب الاستقراء التاريخي أن هذه التيارات الثلاثة قامت على الصراع وطلب المركز مع تهميش باقي الأطراف دونما رؤية جماعية لتجميع هذه الرؤى في منهج

واحد، وربما السير بها جميعا باتجاه الوحدة والنهضة والتطور، إلا أن المانع كان كامنا في رفض كل تيار للتيارين الآخرين، مما أنتج الخلاف وصعَّد الصراع وأجّل تطوّر الأمة ونهضة المجتمع العربي، أو بالأحرى المجتمعات العربية .

ومع ذلك فإنّ التيارات الثلاثة في بحثها عن الذات والهوية[12] تنطلق جميعا من فكرة: من نحن مقارنةً بأوروبا؟ أو نحن والغرب على أساس التطور أو التعصب أو الانحلال الأخلاقي .. وفي كلّ مرة نبحث فيها عن علل المجتمعات العربية وعيوبها إلا ونعود فيها إلى علاقتنا بالغرب على وجه المشابهة أو المقارنة[13]، مما أفقدنا التوازن، وضيع هويتنا في اشتغالنا بالغرب .

ينتقي الشيخ كلَّ مشرق من الحضارة العربية الإسلامية ويقدّمه أنموذجا يُحتذى به[14]، ويعارض به الغرب، ويجعل من العقل والحرية قيمتين جوهريتين تكفلها العقيدة الإسلامية، وقد سقطتا من الفكر الغربي بإهانة ديكارت DESCARTES، واضطهاد روسو ROUSSEAU وغيرهما، وهو يعلم ما حدث للغزالي وابن رشد والفارابي والرازي[15]؛ فاختلط عليه التفريق بين المعرفي والإيديولوجي، وهما سواء في البيئتين معا، الأمر الذي شوه المنطلقات المعرفية عنده لتحديد الهوية والذات العربية، بل فقد بذلك أسس الوعي الحقيقي بهما .

وينطلق لطفي السيد من أثر الفكر الديني على التفكير المؤسساتي؛ فيتعقب جرائم الكنيسة، ويستلهم من فلسفة التنوير النسق الفكري الذي يؤسس للديمقراطية بنظام برلماني، ينتفي معه الاستبداد السياسي، فيكون التشخيص على هذا النمط محتاجا إلى انتخاب مجلس نيابي حلا لأزمة المجتمع العربي[16]، وفاته –كما يرى العروي- أن الإصلاح لا يتعلق إلا بالطبيعة الذاتية للمجتمع، ويضرب له ما قرره علي عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم" من أنّ الشريعة تتكيف مع أي نظام !. فخاب السيد في إدراك مسعاه وفاته الوعي الحقيقي بالذات والهوية، وكأن المسألة مسألة معرفة قاصرة لا تقوى على الشمول .

ومن جهته، فإن سلامة موسى "لم يزد في ذهنه الغرب وضوحا بقدر ما زادت ثقافته غموضا"[17]، وما تحقق في الغرب ما كان ليتحقق عند العرب ما لم يهيئوا لذلك ويستعدوا له، وهو الغائب إلى اليوم .

وعلى هذا؛ فقد مرَّ وعي العرب بثلاث محطات ومن زوايا نظر مختلفة، إلا أنه لم يدرك هويته، ولم يتحدد وعيه بها، لا منفردةً ولا في علاقتها بالغرب، وبخاصة إذا كان الأمر مرتبطا أصلا بأشكال وعي يعتريها القصور والضعف .

**القضية الأخرى** "ممارسة القطيعة" الناتجة عن الاختيار وأزمة الذات وعدم الوعي بها، وذلك بسبب ازدواجية الوعي والقناعات الخاصة التي فتّتت المجتمع، وعدت رؤاه العقائدية والتصورات التنموية من منظورات مختلفة دون الإقناع ولا الاقتناع، بل سار الأمر على استيراد واستلهام رؤى يُعتقَد أنها تؤدي الرّسالة وتحقّق الغاية، ولكن بصفات الرفض وعدم القبول وعدم التعايش مع الآخر.

إن المسألة مرتبطة بمعرفة الذات بل تعريفها والوعي بها، وأصل الموضوع أزمة المعرفة وتوابعها بما في ذلك منهج البحث والتشخيص؛ فأمة لها ماض وتاريخ عريق، فقدت مكانتها وتلاشت حضارتها، ورامت عودة وبعثا ونهضة، فكان لزاما عليها أن تزاوج بين الأصالة والمعاصرة على أساس الأصالة المعصرنة، أو على أساس معاصرة لها جذور أصيلة حيث يتعايش الأصيل والجديد بسلام وسلاسة ووفاق، فيفقد الإيديولوجي أولويته أمام المعرفي دون تلاش ولا اندثار، لتحدث المصالحة مع العصر، وينتفي الرفض ويتبخر الصراع ليتحوّل حوارا مستمرا .

لقد سبّب الصراع والرفض منع المنفعة وصدّ التّوسط، وغذّى القطيعة، وشَرَّبَ المعاداة وأنتج نموذجين :

- الأول: المتشدّد المتطرّف، وقوامه أصالة ولا معاصرة، أو العلمنة المنافية لكل أصالة أي أصالة فقط، أو معاصرة فقط. ومن ذلك الصراع بين العقيدة الإسلامية والتيار العلماني بنيّة بناء نظام ثقافي جديد مغاير للمركز القديم[18] .
- الثاني: المتوسط المعتدل، وقوامه تلازم الأصالة والمعاصرة وتناسبهما بما يبني الذات والوعي بها تشخيصا واختيارا ومراجعةً[19] .

لا شكّ في أن القطيعة تفرض عدم التعايش في عصر يريد الاختلاف كما يريد التعايش والأفق الممدود أصلا من أصول الحياة على الرغم من الشعور بالتجاوز والسّطو

على الحقوق المسلوبة بما يسمّى صراع المركز والهامش في الوعي الجمعي، ويفرض مركزة الهامش ومعارضة المركز من جهة فعل التهميش .

لقد صار الأمر إلى المركز المرفوع بما لا يتطلب هامشا، ولكن في حال كحال العرب في هذا العالم؛ فإن الوجود يشاكه العدم، ولا تستطيع كل القوى الكونية من قلب هذا الشعور أو تغييره إلا بالمعرفة التّي تبدو غائبة في مجتمع لا يؤمن بها ولا بمجتمع المعلومات والمعرفة التي ترصد الحقائق وترسم الاستراتيجيات الاستشرافية .

إن الاختيار الكلي يهيكل كل اختيار جزئي بل يندرج الأخير منهما داخل الأوّل في وئام وتناغم، وقد سبق للأمة العربية أن عاشت مثل هذا التشتت في صراع المحافظين والمتكلمة والفلاسفة والمتصوفة، وخرجت-الأمة- خاسرة الفكر والمنهج والصورة الحضارية فيما كان يفترض أن يكون مؤشّر قوّة. ولعلّ للحقب التاريخية وتطور الفكر وانفتاحه وسيطرة المقدّس دور في هذا الوضع، مما أشاع خطأً هذه الرؤى التي تتنافس وتتعارض دون فكر الاختلاف، وقد كانت على الرغم من كلّ ذلك بيئات متنوّعة أسهمت إلى حدّ كبير في بناء المجتمع الموحّد والمختلف، وبيئة إنتاج المعرفة بشروطها .

والقضية التالية: منهج التحليل؛ ذلك أن كلاما كالذي نسوقه في هذا المقام يفرض علينا دليلا منطقيا مقبولا، وإلا فهو مجرد تحليل ليس فيه من الحقيقة إلا ومضات أُسيء تأويلها وإدراكها، فظهرت في شكل صورة يشوبها التشويش والتشويه أكثر مما هي حقيقة ثابتة. لهذا السبب اتكأ التحليل على منهج وضعاني يحدّد وضعية كل طرف وسبل تفكيره وخوضه لمعركة الصراع التي لا يريد فيها حوارا ولا استسلاما، بل يشير إلى مقاومة تفقد قداستها في كل حين، لتتحوّل شكلا من المعارضة ينتفي الوجود هدفا دون سواه. كما اتكأ على المنطق الجدلي وعلى العقل الكوني راصدا نتائج التاريخ القائم على تلاشي الاشتراكية والمد الماركسي في مقابل صمود الليبرالية في مجمل أشكالها .

إن انهيار الماركسية في أوربا الشرقية قد أدّى إلى تقسيم الدولة القومية العربية المتأثرة بها، وهي التي كانت تتقدم مسيرة الشعوب العربية، وتم استبدالها بنظام يقوم على الملكية الخاصة والمبادرة الحرة، وتعميم منطق التنافس في الميادين الاجتماعية وهو ما يصطلح عليه بالليبرالية [20] .

في تقرير هذه الحقيقة دليل تاريخي مادي على ثبات الطبيعي واندثار غيره، وهذه مسألة. والمسألة الثانية التحوّل من وضع إلى وضع، وهو ما ينعكس على كل الميادين بما في ذلك وسائل التعبير التي ستعالج هذا التحول فترة من الزمن .

### 3-1- مع مضمون مدخل الكتاب :

في مدخل الكتاب عين المؤلف النقاط الأربع التي تشكّل العمل وتستوفيه[21]:

- مسألة الذات والهوية عند العرب تقتضي رؤيتهم إلى الغرب مقارنةً واختلافا .
- مسألة التاريخ والواقع التاريخي في حياة العربي من حيث هو فتح وانكسار، قوة وضعف، نور وظلمة .
- مسألة المنهج (فكريا وعلميا)، والوحدة الكونية بين العرب والغربيين .
- مسألة التعبير وكيف تتمثل هذه الوضعية فنيا، ليعبر عن قيمة كونية يفهمها كل البشر .

وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسائل في بداية البحث من خلال فعل القراءة والاستنتاج، كما عين مفهوم الايديولوجيا في ثلاث صور، أولا ما ينعكس في الذهن من أحوال الواقع انعكاسا محرفا بتأثير لا واع من المفاهيم المستعملة، ثانيا نسق فكري يستهدف حجب واقع يصعب وأحيانا يمتنع تحليله، ثالثا نظرية مستعارة لم تتجسد بعد كليا في المجتمع الذي استعارها لكنها تتغلغل فيه كل يوم أكثر فأكثر[22]. حسب فهمي المسألة مرتبطة بفكرة مخالفة الطبيعة ورؤية الأشياء بغير ما هي عليه حقيقة، فيكون في كلّ حال من الأحوال الثلاث قطيعة وقوة وضغط، وليس هناك من تناسب بين عناصر الوجود الذي تشيع فيه، ولذلك تَلمَس روح المخالفة في كلّ صوره من الصور الثلاث إذا ما قارنتها ببعضها أو بتعاريف غيره [23]، ويبقى المهم أنه يريد ما عليه الفرد من سلوك يوافق قواعد الضبط الاجتماعي للمجتمع الذي يعيش فيه .

يركز الباحث على الدولة بدل المجتمع مستعمرة كانت أو ليبرالية أو قومية[24]، ليقارن بين نموذجي الدولة الليبرالية والدولة القومية من حيث الاقتصاد؛ وحيث تقاوم الدولة القومية الاستغلال الامبريالي الذي لا تنجح فيه، كما تحاول وضع حد لنهب الامبريالية

بالتأميم والاحتكار وتعديل الأسعار، في حين تقبل الدولة الليبرالية الاستغلال، وتترك الامبريالية تجني من النهب ريعا وأرباحا [25] .

إن الإشكال في وضوح رؤية الليبرالية وقبولها ما تراه القومية مخالفة لقوانين الكينونة البشرية، ليكون بين الوجودين مناهضة ومقاومة وصراع كما هو في الإطار السياسي والاجتماعي[26] أيضا، لذلك تسعى الدولة القومية إلى مسح تفاوت الفئات والاستغلال[27] والاعتماد على التخطيط المضبوط عكس الدولة الليبرالية .

إن المميز لهذا الطرح هو صورة مخالفة الطبيعة الواقعية للبشر والميل إلى مثالية لا تجد إلى تحقيقها سبيلا في حياة الناس بما يغذي فكرة تبني ما لا ينشأ في المجتمع من مقوّمات، وتكريس القطيعة بالاقتناع بالفكرة في غير مزاجها الثقافي والحضاري وطبيعتها المتعارف عليها، وهذا هو بيت القصيد؛ لذلك فإن تطبيق نموذج ما -بممارسته القطيعة مع التاريخ والدين والنظام الاجتماعي الطبيعي، لإنجاح النموذج المختار في غير بيئته، ووفق مبدأ المثالية والواجب- هو استجابة لردة فعل آنية لآثار نظام قائم يشكل وجودا مضادا، ولا يعتد بالواقع والحاجة الطبيعية للفرد والمجتمع .

ولو تتبعنا تطبيق النظام الاشتراكي في الدول القومية العربية، وكذا وسائل التعبير الفني ونقدها لتبيّن لنا ذلك واضحا، فهو بريق الابتداء ثم أفول لا نهضة بعده إلا ما جاء من قبيل الدرس التاريخي والمعرفي؛ فقد ازدهر في فترة السبعينيات الأدب الشعبي بالموازاة مع المد الاشتراكي في الجزائر مثلا، ثم تمَّ التغاضي عنه وتجاوزه إلى غيره لانتقاء أسباب شيوعه، وخروج المجتمع إلى الانفتاح الاقتصادي وتحرّر السوق .

لا شكَّ في ارتباط هذه المظاهر الفنية بالتاريخ العربي قديمه وحديثه؛ فنكسة 1967 انعكست آثارها على النتاج الأدبي حتى تماهت الحدود بين التاريخي والفني[28]، ولم يعد من حاجة إلى الفصل بينهما لقيام أحدهما مقام الآخر وزيادة، بل تطورت الأشكال إلى حد التفسّخ، فلم يعد لأي شكل خاصيّة تميزه إلا دقيق الفنّ الذي يبقيه فنّا مستقلا عن غيره؛ فصار في الشعر السّردُ والقصُّ ومقوّماتهما، والحدث والصراع، والفن والتاريخ، وقضايا نفسية واجتماعية وإيديولوجية وثقافية ومعرفية مما جعل المدّ النقدي ينتقل من المؤلف إلى النص إلى القارئ، ومن المعارف المفردة والمتخصصة إلى تكامل المعارف وتشكيل نمط

القراءة الذي يستجيب لكل مرحلة من المراحل الثلاث. وقد ارتبط بكل هذا الانتماءُ الإيديولوجيُ في خلافه مع كلّ وجود يخالفه ويعارضه اتجاها فنيًّا ورؤيةً فكريةً؛ فالواقعية في شكلها الطبيعي والواقعي والواقعي الاشتراكي في تصوير صدمة التاريخ والنكسة، فتحت سببا ملحًّا لصدمة الحداثة في مخالفتها المألوف والرتيب، والثورة على كلّ تقليد، وإن كان للحداثة في تراثنا بداية غير هذه، وللغربيين سبقٌ يعود إلى التقويم الذاتي والنقد المستمر للذات والواقع .

تتعلق المسألة بالموصوف السائد والموجود في كلّ ثقافة، وبالموضوع الذي يحضر ويغيب ويصعب تحديده لقربه من الضياع وارتباطه بمكان وزمان محددين من غير تكرر، وإن حدث –أي التكرار- فبمعالم جديدة فيها اختلاف عما سبق ويكون فيما سيلحق به اختلاف أيضا[29]؛ ذلك أن الموضوع في شكله الفكري موصوفا قد يقع في كل المجتمعات والثقافات، ولكن الموضوع على حقيقته الوجودية يحضر ويغيب من جهة التمظهر وصورة الوجود، فقد يكون موافقا للواقع المعيش وقد لا يكون أصلا، فيكون الحديث عنه في حال التعبير حديث الغائب في الحضور، أو حديث الحاضر في الغياب، وكأننا أمام ظاهرة أخذت حيزا معرفيا في مجتمع ما، نناقشها في مجتمعنا وكأنها ظاهرة موجودة فيه، والأمر ليس كذلك. من هنا يتقابل الموصوف في حضوره ووجوده، والموضوع في حضوره وغيابه، وإن كان في كثير الأحيان ومن جهة التنظير غائبا وضائعا أصلا، وهو المعبَّر عنه باختلاف الأمزجة الثقافية والحقائق الاجتماعية في المجتمعات المختلفة .

ولا شكَّ في ارتباط ذلك بالمنهج تحوّلا وتغيّرا واستبدالا؛ فالبنيوية وتفريعاتها مثلا في المجتمعات الليبرالية تشع بصفة النجاح كونها تأتي دورا من أدوار المجتمع تقتضيه الحاجة ويفرضه الواقع، ولكن بتطبيقاتها في المجتمعات القومية العربية لم يلق قبولا ولا نجاحا في بعضها كمصر وسوريا وصار أمرا غريبا في تونس والجزائر بفعل القطيعة. ونحو ذلك باقي مناهج النقد التي تتأثر إيجابا بالواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ لذلك ليس غريبا أن تتنامى حركات الرفض في بعض المجتمعات العربية التي لم تستوعب هذه النقلة على نوعيتها ونعتها بالمروق والخروج عن المألوف لا من جهة كونها حداثيّة متأصلة في الفكر والمجتمع العربيين، ولكن لكونها استيرادا لمناهج تحليل إلى غير بيئتها، مما يستوجب

البحث عن آليات ومناهج ونظريات عربية خالصة بالعودة إلى التراث كما فعل البعض ولم يوفقوا في مسعاهم في نظري على الأقل، أو بالمزاوجة بين مقتضيات الموروث ومفاهيمه النظرية والإجرائية، وتغذيتها بما يلائمها من مقاربات معاصرة، فنتج مظهر له عدة صور:

1- مقاربات معـــــاصرة لنصوص عربية تراثية (محمد مفتاح)[30] .

1- مقاربات معاصرة تماما (سعد مصلوح) [31] .

2- نقد معرفي على النمط القديم فقدَ رونقه وجماله إلا لغته التي تستحق الاطلاع والوصف .

3- مقاربات حداثية صعب استيعابها على الذائقة العربية (كمال أبو ديب) [32] .

ولكي يكون لهذا الوضع شيء من المصداقية؛ فإن العمل على الجمع بين الأفضلين أولى وأفضل من ترك أحدهما على رأي علماء الحديث عندنا. وعلى هذا يكون حديث المقاربات ووسائل التعبير مُسَوَّغًا في كتاب عبد الله العروي من جهة أنه عرض هذه الوسائل وبيَّن أنها تحقق انتشارا أوسع في الأوساط الاجتماعية المختلفة، مما يساعد على نشر وتبني بل وقبول هذه الرؤية[33]. لقد ارتبط الوجود البشري عموما بالمد الثقافي بوصفه ميزة خاصة لكل أمة الأمر الذي يطرح الشعر والفن والرواية والمسرح والسنيما، وهي من مقومات الثقافة ووسائل التعبير التي ترسم صورة الإنسان والمجتمع عند الأنا وعند الآخر، وتصل حدّ تشكيل المعرفة والاستشراف والتنبؤ .

ومن جهة أخرى ومنهجيا؛ فقد فَقَدَ السياق بريقه ردحا من الزمن، ولمع النسق وصار النص في بيئته اللغوية غايةً في حدّ ذاته قبل أن يستحوذ القارئ على إنتاج فعل القراءة في استجاباته وتلقي محتويات النصوص[34] .

ومع كلّ هذه المدارات؛ فإنّ المدّ الجمالي والتحليل اللغوي لبنى النص في مرحلتي الوصف والتفسير لم يرق إلى حدّ القراءة ذات البعد الثقافي والحضاري، مما شجّع على تعدّي البنيويات والسيميائيات والأسلوبيات بوصفها مقاربات نقدية أدبية إلى نقد حضاري وثقافي ومعرفي يستكمل ناقص السابق، ويستدرك عليه، ليتجاوزه ثم يعوّضه[35]، إلا أن ظهور المد التأويلي مع السيمياء[36] أفقد النقد الحضاري الثقافي (المعرفي) توازنه؛ فقد جمع بين البنى السطحية والعميقة وعلاقاتها بالواقع والفعل التواصلي[37]، ليحقق مقاربةً ذات بعد ثلاثي

وصفا وتفسيرا وتأويلا، ثم غزا المدّ التداولي الساحة النقدية واللغوية[38]، فأعاد للسياق دوره في عمليات الفهم الذهنية، وفتح المجال أمام القصدية في صورتيها مع صاحب النص ومع النص ذاته، وتحولت من مقاربة النصوص وتحليلها إلى تعليم اللغات الثانية لغير الناطقين بها، فجمعت بذلك بين المقاربة التحليلية والمقاربة التعليمية، واكتسبت معها الاستعارات نحوا جديدا تعدى جماليات اللغة وفن القول إلى ربطها بالمذهب والوجود المتجانس أو المختلف لحيثيات إيرادها واستخدامها، فتعبّر عن الطبيعة الإيديولوجية كما تعبّر عن الطبيعة الدعائية ليكون للطبيعة التداولية قصدا وفهما واستعمالا مدار آخر تتحقق معه سبل لغة التواصل الجديدة في عالم تتجدد آليات التعبير فيه بشكل لافت ومتسارع وسلس، لارتباط كلّ ذلك بالتحولات التاريخية والاجتماعية بل بالحياة السياسية والاقتصادية في توافقاتها مع متطلبات الحضارة الغربية وثقافاتها القائمة على الاتساع والاستيعاب والمثاقفة. في حين تجد المجتمعات العربية مشكلةً مع المناهج المعرفية والنقدية على كلّ المستويات صدًّا أو قبولا، توسّطا أو تطرفا .

وأصل مشاكلنا: "ثقافتنا الموروثة ومعارفنا المعاصرة"؛ ففي الوقت الذي ينادي كثيرون بالعودة إلى التراث والمعرفة الأصيلة، وهجر المعرفة الغربية لأسباب حضارية وثقافية[39]، تدعو أصوات أخرى إلى الانفتاح على الغرب والإفادة من كلّ منجزاته كحال الغدامي مع النقد الثقافي والدراسات اللغوية والنقدية في المغرب العربي، وبشيء من الضيق في لبنان (ميشال زكريا) وفي سوريا (منذر عياشي) وفي الأردن (نهاد الموسى). كما سعت أطراف أخرى إلى تعقب المفاهيم الغربية في ثقافتنا الموروثة، وتوقفوا عند التشابهات والتواشجات، وفاتهم لمسة التطوير والتجديد والبناء والاستعمال؛ ذلك أن وجود الفكرة في تراثنا لا يعني بالضرورة أصالتها عندنا، كما أن إلحاقها بصاحبها في ثقافتنا الموروثة لا يعني نفيها عن الآخر مطلقا، وإنما الظاهر أننا لم نستثمر معارفنا في إنتاج نظريات متكاملة معرفيا، ولا مناهج مرتبة نظريا وإجرائيا، ولو وفقنا في ذلك لتمّ بناء ما لا نحتاج معه إلى غيره، دفعا للاختلاف الثقافي وللقطيعة المعرفية، وتغليبا للمعرفي على الإيديولوجي، لأننا نفكر تفكيرا أحاديا يرفض التعريج على الآخر في ثقافتنا فضلا عن الآخر في ثقافة غيرنا؛ لاحظ خلاف المحافظين والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من طوائف المسلمين[40] على الرغم من محاولات

الإصلاح في الأندلس فيما يمكن تسميته ببيئة **إنتاج المعرفة**[41]، وانظر ما فعله الخليفة المتوكل بالمعتزلة، والمرابطون بكتب الغزالي، وفقهاء الموحدين بابن رشد[42]، أو تأمل حصار الفارابي والرازي وابن رشد في قوله بالحقيقتين..فقد تمَّ تجميد العقل والحدّ من حرية التفكير والإبداع[43]. وكان الأصل في كل ذلك تحرير العقل من كلّ السلطات عدا سلطة العقل والمعرفة، لـ **(تحرير الذاكرة من عمليات المحو والإثبات الايديولوجية..)**[(44)] وفق النظام المعرفي المعتمد، عرفانا وكشفا كما عند المتصوفة، وبيانا وجدلا كما عند المتكلمة، وبرهانا كما عند الفلاسفة، لأن ذلك يشكّل النموذج الأكمل بعد الاستقصاء والجدل والنفي والإثبات[(45)].

وبناءً على هذا الطرح فإن من مشاكلنا: "صراع البيان والوضوح" والغموض في الصراع القائم بين المحافظين وبين المولدين والمحدثين. ومنها أيضا "المد الإيديولوجي وثقافة الانتماء وإنتاج الخطاب عند المعتزلة والأشاعرة والمحافظين". وقد سرى هذا الصراع على كلّ أشكال النتاج الفكري والفلسفي والفني، حتى صار المصنف وعاءً تصب فيه كل معارف المذهب ومنهجه في التحليل والاستدلال، والدعوة إليه، وردّ الشبهات، وبيان أوجه التمييز بين ما عند الطائفة في مقابل غيرها[46]. وهذا من الناحية التاريخية .

وأما من الناحية الإجرائية؛ فإن لكلّ مذهب منهجا يسعى إلى تطويع النصوص لبيان ما للمذهب من أحقية الاتباع، وهو ما أسهم كثيرا في تصدّع المجتمع العربي القديم وحتى الحديث بفعل ربط كل فضيلة للبحث العلمي والشرعيّ منه على الخصوص بصحة الاعتقاد وفساده، فطال الخلاف والرفض وعدم التعايش أقدس ما عند الأمة من مقومات الوجود والضوابط الاجتماعية التي تصنع وحدةً وفكرا متزنًا .

وفي حياتنا المعاصرة؛ فإنَّ تغييب الآليات يعتّم صورة المقاربة مهما كان نوعها، وتداخل الآليات بالمداخل النصية شوّه نوع المقاربة، وضيّع وضوح المعالم الإجرائية والأطر المعرفية، مما أثار الرفض والاشمئزاز، وقرّب النقد الحضاري والثقافي والمعرفي، وهو أكثر جذبا وواقعية من الجمالي الخالص أو اللغوي الخالص، وفيه رؤية شمولية موسوعية من منظور أحادي ثقافي معرفي قبل أن يأتي عليه مدّ السيمياء والتداولية كما أسلفنا معطلا تسويغ النقد الثقافي المعرفي على الأقل في البيئات التي انتشرت فيها المعرفة الأولى .

ولا يخفى تواشج النقد الأدبي بالنقد الإيديولوجي[47] من حيث اتخاذ الرواية والقصة والمسرحية وسائل للترويج الفكري والتعبير عنه وعن محموله السياسي والاجتماعي[48]، فلا يقال إنّ الإبداع عفوي يتأسس على الموهبة والملكة والسليقة كما تقرّر عند النقاد القدامى[49] إلا من جهة امتلاك أهلية التعبير، لأنه في الحقيقة دراسة وتمعن وتذوق واستيعاب، وقبل ذلك جميعا انتماء إلى فكر وإيديولوجيا، ولذلك تأتي المشابهة في المقاربة في صناعة موقف تقتضيه الحاجة أو التأكيد على مبدأ من مبادئ الوجود .

يبقى التعبير مستشكلا حينما نستعير من غيرنا ما نعبّر به عن حالنا، وهو ما يعبر به العروي بالأشكال المستعارة التي نملؤها بأغراضنا، فيستحيل أن يتوافق القصد عندنا وقصد مادة تلك الأشكال. ومثله لو استعاروا منا شكلا كبنية القصيدة العربية القديمة فيستحيل أن يبرع فيها غير من ألف ذاك الشكل ومادته[50] .

يؤدي عدم تلاؤم الشكل والموضوع إلى مسخ وكسف وصورة أساسها التناقض والتضاد. والحقيقة أن يقف الباحث الممحص لمثل هذه الأقوال مدهوشا مصدوما؛ فهل هي أزمة أم هي وضعية قائمة بذاتها وهي على ما هي عليه؟ وكذلك هي لا تُدرَك إلا كما هي، ولا تحيل إلا على حالها، فيكون النقد نقدا متغيرا لا ثبات فيه، بل يتميز بالتحولات، ويقوم على نقد الذات والمعرفة والمنهج والظاهرة، ساعيا التقويم والتقييم، وقاصدا استمرار التجديد في الأشكال والتعبيرية كما في مناهج نقدها بما يفرض تعميق المعرفة والممارسة المتواصلة من غير أن تسمح للفجوة المعرفية من الحدوث ولا التوسع .

وقد حصل وإن أدرك النقد العربي في المغرب العربي هذه الحقيقة، فخطا الخطوة العملاقة باتجاه واقع النقد الغربي، فصار ما ينتج في المغرب العربي قريب مما ينتج عند الغرب في الوقت الذي استقر فيه النقد على التقليد بعد الإحياء في بعض مناطق المشرق العربي، الأمر الذي جعل من النقد العربي المعاصر تابعا متأخرا عن النقد الغربي، ليبقى بين العرب والغربيين فجوة ما فتئت تتسع، ولا يصل من معارف الغربيين إلينا إلا ما تهالك وصار ملكا مشاعا، قد أُشبع بحثا، وفَقَدَ ماءه وعطره، فعاد ما يُحقّق عندنا على جدّته وجودته باهتا يفقد بريقه بعد حين، فلا يحقّق وقعًا جماليًا ولا وظيفةً معرفية .

**خاتمة :**

في هذا البحث تحليل لوضع قائم، تمَّ التعامل معه وفق قضاياه الجوهرية ممثلةً في العناصر الآتية :

- العرب والأصالة
- معرفة الذات والوعي بها .
- ممارسة القطيعة .
- منهج التحليل .

وقد قدّم الباحث رؤيته بمقاربة الطبيعي بدل المثالي المفروض قسرا على المجتمع، ومقارنة الواقع والواجب، ليتقرَّر التأقلم والتسويغ في التعامل مع الأصالة والمعاصرة. وهو ما يفرض نظريا التناسب والتناغم والانسجام، والنظرة الكلية والشمولية بين الفكري والسياسي والاقتصادي والمعرفي، على أساس الحرية والعقل، والانتقال من الإيديولوجي إلى المعرفي. كما يفرض إجرائيا تعميق المعرفة بالتراث، وتعميق المعرفة بالنتاج الغربي (المعاصرة)، وربط علائق التشابه وتوحيدها، وتعيين الاختلافات وربطها بنظريات المعرفة، والبحث في تطوير الرؤى والانتقال من النظرية إلى المنهج تفردا وتركيبا، بتكريس الموضوعية وتكامل العلوم .

يبدو من هذه الرؤية تضييق للفجوة المعرفية بالإبداع وجودة التنظير، وترك التقليد والاتباع إلى الاجتهاد والابتكار والإبداع بما يتناسب والهوية المعرفية والتاريخية والامتداد الحضاري والثقافي .

إن الفكرة المطروحة للنقاش هنا يمكن تلخيصها في الومضات الآتية :

1- مركزية الرؤية المفردة وعدم الاعتداد بغيرها بل تهميشها .
2- انعدام الرؤية الجامعة بتعايش التيارات وتكاملها في مجتمع مختلف وموحد في آن واحد، ليكون في بعضها خلف لغيرها، بتبادل الأدوار والسعي لتقديم الحلول لكل حادث؛ فيكتسب كل تيار أهميته المعادلة لبقية التيارات الأخرى، بوصفه ركنا أساسا في تركيبة المجتمع .
3- إثبات الوجود الذاتي وإثبات وجود الغير فكرا وعينا، إثباتا للتعايش بدل الرفض والصدّ .

4- رفع حال الرفض والتمسّك بحال التعايش والحوار بغية توازن بنية المجتمع .
5- الاتزان الفكري ودفع الاضطراب العقدي والمنهجي والسياسي والاقتصادي، ولكن بغير الرفض والتهميش .
6- ولّدت صورة الرفض وعدم التعايش في المجتمع العربي قبل الانحطاط صراع الطوائف والفرق، وهو دليل على عدم الاتعاظ بها في الحاضر.
7- الاختلاف داخل الوحدة قوة ونمو، والاختلاف خارج الوحدة ضعف وتشتت وذهاب ريح؛ لأن التشظي ينفي الوحدة، ويصعب تحديد الهوية ومعرفة الذات والوعي بها.

من هنا صار توافق المنهج والاختيار والمزاج الثقافي والحضاري ضرورة يفرضها الواقع، ليتناغم الاجتماعي والمعرفي في ميزان الأصالة والمعاصرة، ليكون في منحى حياتي ذلك الوجود المتجانس الجامع بينهما في وفاق .

## الهوامش والمصادر والمراجع :

1 - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2011، ص256. وهو آخر ما جاء في الكتاب.

2 - ينظر عبد الله العروي، السابق، ص 16 .

3 - عبد الله العروي، السابق، ص40-41 .

4- عبد الله العروي، السابق، ص50 .

5 - عبد الله العروي، السابق، ص42-48 . وينظر: برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص145 .

6 - ينظر:عبد الله العروي، السابق، ص49 وما بعدها .

7- ينظر: محمد رأفت عبد الجواد، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، 1983، ص108-114. ويرى ملحم قربان في كتابه إشكالات نقد منهجي في الفلسفة والفكر السياسي وفلسفة التاريخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1981، ص247 أنها تتعلق بالقانون والدستور فقط ويسميه إطار الشرعية وهو الشق الملزم من صور الضبط الاجتماعي .

8- ينظر: العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص33- 94 .

9 - ينظر: العروي، السابق، ص95- 138 .

10- ينظر: العروي، السابق، ص139- 204 .

11- ينظر: العروي، السابق، ص205- 250 .

12- عبد الله العروي، السابق، ص35- 36 .

13- عبد الله العروي، السابق، ص37- 38 .

14- عبد الله العروي، السابق، ص42 .

15- عبد الله العروي، السابق، ص40-41 .

16- عبد الله العروي، السابق، ص42- 44 .

17- عبد الله العروي، السابق، ص48 .

18- ينظر: محمد صالح المراكشي، تهميش المركز في الثقافة العربية، ضمن كتاب المركز والهامش في الثقافة العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995، ص283. وقد ركز على أعمال العلمانيين شلبي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى في حطّهم الفكر الديني، ورفعهم للعلم في حل مشكلات المجتمعات العربية بدل الفكر القائم على الأحقاد والفتن والتعصب.تنظر الصفحات 285-286-287 منه. وينظر: فتحي القاسمي، الأقليات المسيحية ودعوتها إلى علمنة الفكر العربي الحديث، ضمن كتاب المركز والهامش في الثقافة العربية، ص252- 253 وذلك من خلال تشبعهم وتواصلهم المبكر بالغرب، ودعوتهم إلى القومية العربية مقوّما جامعا ونافيا للظلم السياسي الواقع عليهم .

19- وينظر أيضا : برهان غليون: مجتمع النخبة، ص270 متحدثا عن التنوع الإيديولوجي داخل ثقافة التعايش السلمي والتنافس .

20- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة ، ص 16 .

21- العروي، السابق، ص24 .

22- العروي، السابق، ص29 .

23- ينظر: لويس ألتوسير، الإيديولوجيا –دفاتر فلسفية-، تر: محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1999. ص08 وفيها: (تتقيّد سلوكات الأفراد والمجتمعات بأنساق سياسيّة وقانونيّة وأخلاقيّة وجماليّة ودينيّة وفلسفيّة)كما تتقيد بالضرورة سلوكات الأفراد داخل المجتمعات بأنساق تتحكم في تنظيم المجتمع وتكتسب منها الشرعيّة والسلطة . وينظر:

Lucien Goldman: le Dieu caché, éditions Gallimard, Paris, 1983, p24

24- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص29- 30 .

25- العروي، السابق، ص29 .

26- العروي، السابق، ص30 .

27- في مفهوم الإيديولوجيا لا اختلاف في وجود إيديولوجيا وإيديولوجيا مضادة. ينظر: كارل مانهايم: الإيديولوجيا واليوتوبيا، دفاتر فلسفية، ص14 . للتوسع ينظر:

Paul Ricœur : l'idéologie et l'utopie, éditions du Seuil, 1997, p-p355-410.
وطبيعي أن تختلف الرؤى والانتماءات بل وطبيعي أن تتصارع، ليظهر الخصم منهما الوجه الخفي للنسق الإيديولوجي المضاد كما يرى الماركسيون. ينظر:
- Marx –Engels : l'idéologie allemande, édition, Paris, p20.
وينظر أيضا: برهان غليون، مجتمع النخبة، ص221 وهو يميز بين الإيديولوجيا والثقافة.

28- ينظر: جورج لوكاتش، الرواية، تر: مرزاق بقطاش، المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ط، 1984، ص8 في قوله: (الرواية هي الشكل الأكثر دلالة على المجتمع[الأروبي]...). وما يسري على المجتمع الأوروبي يسري على باقي المجتمعات البشرية .

29- ينظر: العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص22 .

30- ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د ط، يحلل رائية ابن عبدون. و كتابه الآخر: في سيمياء الشعر القديم، دراسة تطبيقية ونظرية دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، 1989، يحلل نونية أبي البقاء الرندي. وله في دراسة المنهج النقدي كتب كثيرة منها "التلقي والتأويل" مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1994. و"المفاهيم معالم".. نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1999 .

31- ينظر: سعد عبد العزيز مصلوح، في النص الأدبي دراسة أسلوبية إحصائية، عالم الكتب الحديث، إربد ، الأردن، ط3، 1422هـ/2002 م، فيما سماه المعالجة الإحصائية.

32- ينظر: كمال أبو ديب، الرؤى المقنعة، نحو منهج بنيوي في قراءة الشعر الجاهلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986 .

33- ينظر العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 19 وما بعدها في حديثه عن النقد والإبداع .

34- ينظر: فولفغانغ إيزر، نظرية جمالية التجاوب، تر وتق: حميد الحمداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1994، ص11 -30 .

34- ينظر السابق، ص55-102

35- ينظر: الغدامي، النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000 .

36- ينظر للتمثيل: روبرت شولز، السيمياء والتأويل، تر: سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص109 وما بعدها متتبعا الظواهر السيميائية بوصفها مداخل للقراءة والتأويل .

37- ينظر: هنريش بليت، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999، ص 25-37 تعيينا للبعد التداولي للبلاغة، وص51-62 تعيينا لاتجاهات الأسلوبية في ضوء نموذج التواصل، وص66 لعلاقة الدليل اللغوي بالواقع .

38- جورج يول وجيليان براون، تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، النشر العلمي والمطابع: جامعة الملك سعود، الرياض، م.ع.س، 1997، ص32-227. وفيها حديث عن الإحالة وعملية الافتراض لبحث التطابق المنطقي والسببي بين الملفوظات والمقام وملامح السياق، ويقترح تعيين مقاطع الخطاب وإطار الموضوع وتحليل بنية المعلومات والإطارات المعرفية والمدارات والمخططات والأنساق والنماذج الذهنية، ص285-302.

39- ينظر للتمثيل: عبد العزيز حمودة في المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، عالم المعرفة، عدد 232، 1998، ص 345 في نقد التفكيك واصطلاحه "الرقص على الأجناب"، وله في ص 329 مناقشة لمصطلحي الاختلاف والتأجيل(différance) (différence) واللعب المنتظم للاختلافات. وص41 -42 وقبلها ص39 في تتبع غموض التحليل البنيوي وتخطيطاته، وقد خرج بما مفاده فشل البنيويين في تحقيق المعنى، كما نجح التفكيكيون في تشتيته .

40- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، سلطة السياسة وسلطة النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/المغرب، بيروت/لبنان، ط2، 2005، ص26 متحدثا عن بيئة الأندلس. وأفرد في الصفحات من 58-64 كلاما مهما عن التعددية ودلالة الاختلاف.

41- ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص26 متحدثا عن بيئة الأندلس. وأفرد في الصفحات من 58-64 كلاما مهما عن التعددية ودلالة الاختلاف. وقد تعيّن

الوجود الاجتماعي للمفكر، وأفضل سبل الاجتهاد المتاحة له شرطين لإنتاج المعرفة. تنظر ص110 منه. وفي ص134 من الكتاب نفسه ما مفاده أن مثل هذا الوضع يهيئ الأمة (للخروج من أسر إنتاج الإيديولوجيا إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي) .

42- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص40 .

43- العروي، السابق، ص41 .

44- نصر حامد أبو زيد، النص والخطاب، ص138. وينظر أيضا: برهان غليون، مجتمع النخبة، ص269 في حديثه عن سلطة المعرفة، وفي ص 165 يتعيّن التّحرّر الفكري عنده مفتاحا لكل تحرر سياسي واقتصادي .

45- ينظر نصر حامد أبو زيد : الخطاب والتأويل، ص39 - 40 .

46- ينظر للتمثيل لا الحصر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405هـ/ 1985م، ص54 في ذم قياس أهل الرأي وص60 في ذم علم الكلام وكان قد رماهم بالكذب والتناقض في ص3 منه.وينظر: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تح: محمد الشيمي شحاته، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ج م ع، 2002، ص38-39 في بيان صفة الإرادة عند المعتزلة وما فيها من اضطراب عندهم. وينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح وتع: محمد مرسي عامر، مر: شعبان محمد إسماعيل، دار المصحف، القاهرة، مصر، ط2، 1397هـ/1977م، ص55- 56 مفسرا قوله تعالى: (على كل شيء قدير) إذ يقول: (مشروط في حد القادر أن لا يكون الفعل مستحيلا.. فكأنه قيل: على كل شيء مستقيم قدير) والقول بهذا فيه ما فيه تجاه قدرة الله تعالى .

-وينظر:ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص3 وص20 وص23-29 في الرد عن النظام، ص54 في ذم القياس وأهله، وص60 في ذم علم الكلام. ذكر الرازي في التفسير الكبير(مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت. ط.، ج2، ص173 فساد قول الفلاسفة وصحة قول المتكلمين في مسألة علم الله بجزئيات ما خلق،

وكذا فساد قول المعتزلة بإيجاد العبد لأفعاله في تفسير(وهو بكل شيء عليم). فالذم يطال القياس منهجا والاستنتاج تأويلا .

-وينظر: الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج1، ص132 في خلاف الفلاسفة والمتكلمين في تسمية الجوهر والجوهر الفرد والجسم، وفي ص141-149 منه حديث عن الصفات السلبية والإضافية .

-وينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا-بيروت،1424هـ/ 2003م، ص264-265، في تفسير قوله تعالى: (والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه)[الزمر/67] فإن اليمين تقع بمعنى القدرة على سبيل التلويح بالمثل دون التصريح، كما اليد يمكن أن تكون عبارة عن النعمة أو عبارة عن الاتباع وعدم المخالفة كما في قوله تعالى: (لا تقدموا بين يدي الله ورسوله)[الحجرات/1] وليس المراد الجارحة دفعا للتشبيه، وإعمالا للعقل والإدراك المقبولين .

47- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص20 .

48- العروي، السابق، ص20. وينظر في الموضوع: باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، تر: محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986، ص25. وله في هذا الكتاب ص 29-30 ما نصه: (الكلمات منسوجة من خيوط إيديولوجية عديدة لا تحصى، إنها لحمة العلاقات المجتمعية لجميع مجالاتها، ويتضح من ثمَّ أن الكلمة ستكون دائما المؤشر الأكثر ملموسية لكل التحولات المجتمعية). فالكلمة تصاحب الفعل الإيديولوجي، وتشخص الأزمة، وبها توصف الحلول. وللفكر الإيديولوجي علاماته ودلائليته قصدا واستخداما، تعيينا وإحالةً في الوعي الاجتماعي. ينظر: سعيد بن كراد، النص السردي-نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، 1996، ص08. ومن ذلك رؤية العالم على الرغم من تعارض الوعيين الفردي والجماعي. ينظر: حميد لحميداني، النقد الروائي والإيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص23. وقد تحدث لوسيان غولدمان عن رؤية العالم وعن حقيقتها وما تحققه بوصفها رؤية فنية ونقدية في الآن نفسه. ينظر:

Lucien Goldman: le Dieu cache, p25.

49- العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 20 .

50- العروي، السابق، ص21 .