وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة يحيى فارس ــ المدية

كلية الآداب واللّغات

قسم اللّغة والأدب العربي

عنوان رسالة الدكتوراه

المنظومة المعرفية الغربية المؤسسّة لمفاهيم الدّرس النّقدي المغاربي المعاصر الجابري محمد عابد أنموذجا – دراسة سوسيوثقافية -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه ل م د في اللّغة والأدب العربي

نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالب(ة)

محمد حاكم

الأستاذ	الرتبة العلمية	المؤسسّة	الصفة
محمّد زوقاي	أستاذ التّعليم العالي	جامعة المدية	رئيسا
فؤاد بن أحمد نورين	أستاذ محاضر" أ "	جامعة المدية	عضوا مقررا
سليم حيّولة	أستاذ التّعليم العالي	جامعة المدية	عضوا مناقشا
فوزي لدزر	أستاذ محاضر "أ"	جامعة المدية	عضوا مناقشا
محمد بلعزّوقي	أستاذ التّعليم العالي	جامعة البليدة 2	عضوا مناقشا
أحمد زعزاع	أستاذ محاضر"أ"	جامعة البليدة 2	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي : 2025/2024

إهداء:

أهدي جهدي المتواضع هذا:

إلى:

والدي الكريمين أطال الله عمرهما ورزقنا برّهما

وإلى الأستاذ الدكتور: فؤاد بن أحمد نورين الذي لولاه بعد الله عزّوجل لما خرج هذا العمل إلى الوجود.

إلى كلّ من ساعدنا بكلمة طيّبة

أهدي لهم هذا العمل المتواضع.

شكر وتقدير:

أتقدّم بوافر الشكر والتقدير لأستاذي المشرف الّذي وقف بجانبي حتى اكتمل هذا العمل.

كما أتقدم بعبارات الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الّذين تحمّلوا عناء السفر لمناقشة هذا العمل وتصويبه ، فلهم كلّ الشكر والتقدير.

مقدمة

مقدمة:

للمهتمين بشؤون وقضايا النّقد المغاربيّ الحديث والمعاصر جدل كبير حول مجموعة من القضايا المهمّة والخطيرة والّتي أصبحت تطرح نفسها في أدبيّات الخطاب النّقدي المغاربيّ، كقضايا تستوجب البحث والدراسة لأجل معالجتهاوالخروج منها بمجموعة من الحلول. ولعلّ أبرز قضيّة تطرح نفسها في هذا المجال هي علاقة النّقد المغاربيّ بالنّقد الغربيّ.

هذه العلاقة التي أثارت إشكاليات كبيرة في أدبيات الساحة النقديّة العربيّة بصفة عامة كإشكاليةالتأثيروالتأثر، وإشكالية الأصالة والمعاصرة، وإشكالية الأنا والآخر، وإشكالية التراث والحداثة... الخ، كما أنّها حرّكت عناوين بحثيّة كثيرة: مفهوم الإستلاب العقلي، والفكري والثقافي في الدرس النّقدي المغاربيّ، مفهوم التحيّز في الدرس النّقدي المغاربيّ، تأصيل المفاهيم في الدرس النّقدي المغاربيّ... الخ. وبالإضافة إلى كل هذا فقد أحدثت هذه القضيّة رجّة كبيرة في الدّرس النّقدي المغاربيّ حتّى امتدّ أثرُها إلى مُراجعة بعض المفاهيم كمفهوم الهويّةوالأنا والآخر وغيرها من المفاهيم.

وهذا الزّخم الفكري الّذي أثارته هذه القضيّة ناتج عن ذلك البعد المهم الّذي رافقها نتيجة الهيمنة التي أضحى يتّصفبها الآخر الغربي، حتّى أصبحت ثقافته تُمثّل موجة فكريّة عارمة يصعبالوقوف أمامها، نظرا لاكتساحها البعد العالمي والسياسي. وهذا ما يطرح على المثقفين العرب مهمة الوقوف ضدّ هذا المدّ الثقافي الغربي الذي أصبح يُهاجمنا في عُقر ديارنا، وهي

ولاشك مُهمّة نبيلة تتطلب التسلّح بالحس الوطنيّ العربي لأنّها تُمثّل تحدّيا ثقافيا وحضاريا لنا، علينا أن نعدَّ له العُدة ونُجنّد له العقولَ.

ومن وحي هذا الحس الوطني بدأ اهتمامي بهذا الموضوع رغبة مني في بحث هذه العلاقة القائمة بين النّقد العربي والنّقد الغربيّ وتَبيُّنها، وكانت فرصة نجاحي في مسابقة الدكتوراه مناسبة سانحة، لتدارس هذا الموضوع والبحث فيه. وقد كانت المواضيع المطروحة علينا مُتنوّعة وثريّة، ولأنّني كنت مُوجها في ذهني بفكرة مسبقة مفادهاالبحث في موضوع علاقة النّقد الغربيّ بالنّقد العربيّ، فما إن وجدت في هذه المواضيع المطروحة علينا موضوعا عنوانه: المنظومةالمعرفيّة الغربيّة المُؤسّسة لمفاهيم الدّرس النّقدي المغاربيّ- محمد عابد الجابري نموذجا -، وما صَدقتُ أن وجدتُ هذا الموضوعالذي وردت فيه كلمات: (المنظومة الغربيّة/ النّقد المغاربيّ) حتّى تحرّك عندي ذلك الهاجس البحثي الذي كان يُراودني في داخلي منذ أيّام حُصولي على شهادة الماستر.

فاخترتُ مباشرة هذا الموضوع لأنّه كان يُترجم ما كان يجول في داخلي، ولكنّه في نفس الوقت الذي كان يطرح بالنسبة لي موضوعا مُتميّزا لطالما كنت أريدُ الخوض فيه، كان من جانب آخر يُقيّدُني بمدوّنة بحث لاتندرج في مجال النّقد الأدبيّ، أي ذلك النّقد الّذي يتناول الأدب وإنّما كانت المدوّنة تختصّ بطرح ومعالجة قضايا فكريّة، ذلك لأنّ الجابري من المعروف عنه أنّه لم يفرد مجالا لتناول الأدب، وإنّما كان مختصا أكثر بتناول التّراث بصفة عامة والتّراث الفلسفي على وجه الخصّوص. ولكّن رغم ذلك كانت تمثّل لي هذه المناسبة

فرصة سانحةللخوض في الخطاب النّقديلدى الجابري، ومساءلته لاكتشاف المنظومات المعرفيّة الغربيّة الّتي استلهمها في التأسيس لمفهومالتّراث في الدّرس النّقدي المغاربيّ.

وفي الحقيقة لم يكن هذاّ السبب وحده هو الذي جعلني أخوض في هذا البحث وإن كان صراحةلهالحُضوة الكبرى وراء هذا الاختيار، فإنّ رغبتي في مُطارحة مواضيع ذات طابع نقدي كانت حاضرة كذلك هي الأخرى، وبالتّالي فإنّ مُساءلة الخطابات النّقدية بدلا من مساءلة الخطابات الأدبيّة كان دافع يُحرّكني دائما، وربّما نمّاه التخصص الذي أنتمي إليه. فكان البحث في المنظومات المعرفيّة الغربيّة التي أثّرت في الخطاب النقدي وأثْرتهيستهويني أكثر من البحث عن المنظومات المعرفيّة الغربيّة التي أثّرت في الخطاب الأدبي.

وقد محورتُ البحث حول إشكالية مفادها: ما مدى تأثير المنظومات المعرفيّة الغربيّة الّتي استعان بها محمد عابد الجابري في تأسيسه لمفهوم التّراث في الدّرس النّقدي المغاربيّ.

ومن وحي هذه الإشكالية اعترضتني مجموعة من التساؤلاتالفرعية:

- 1/ ماهي أبرز المنظومات المعرفيّة الغربيّة التي استعان بها الجابري في خطابه النّقدي؟.
- 2/ هل كان هناك تنوع في المنظومات النقديّة التي استعان بها الجابري في خطابه النّقدي أم أنّه كان مركزا على منظومة واحدة فقط؟.

- 3/ كيف تمثّل الجابري هذه المنظومات الغربيّة؟. وهل كان متقنا لآلياتها في خطابه النّقدي؟
- 4/ هل تقيّد الجابري بمنطلقات هذه المنظومات الغربيّة حرفيا في قراءة النصوص العربيّة أم أنّ تعامله معها كان خاضع لطبيعة النصوص العربيّة الّتي تتصادم أحيانا مع منطلقات هذه المنظومات الغربيّة؟.
- 5/ هل كان الجابري يُخضع النّص العربي لسلطة المنظومة المعرفيّة الغربيّة في دراسته أم العكس. ؟
- 7/ هل حقّق الجابري من خلال تفعيله لهذه المنظومات النّقدية نتائج في الدرس النّقدي المغاربيّ؟.
- 8/ هل كان استلهام الجابري لهذه المنظومات الغربيّة استلهاما واعيا بخصوصياتها الفلسفيّة ؟.

وقدكانت هناك مجموعة من الأبحاث التي سبقتني إلى البحث في هذا المجال أشير إلى بعضها:

- المنظومة المعرفيّة والنقديّة للدرس السيميائي المغاربيّ وآليات تحديثها (أطروحة دكتوراه)، للباحث: أحمد أمين بوضياف، جامعة المسيلة. حيث حاول هذا الباحث أن يبيّن مرتكزات المنهج السيميائي في الدرس النقدي المغاربي وكيفية الاستفادة من هذا المنهج في أدبيات الخطاب النقدي المغاربي.

- سلطة المرجعيّات المعرفيّة الغربيّة في النّقد المغاربيّ المعاصر قراءة ابستمولوجية في مرتكزات الخطابات النقدية عند: عبد المالك مرتاض، عبد السلام المسدي، محمد بنيس. (أطروحة دكتوراه) للباحث: نور الدين حديد. جامعة باتنة. وقد حاول هذا الباحث أن يتطرق الى بعض المرجعيات المعرفية الغربية التي أثّرت في الفكر النقدي الأدبي المغاربي ويتتبع تمثلاتها في بعض الخطابات النقدية المغاربية.

وقد استفدت من هذه الأعمال التي سبقتني في الرؤية العامة الموجهة لمثل هذا النوع من الأبحاث الذييختصّ في بحث تلك العلاقة التي تجمع النّقد العربي بالنّقد الغربي. إلّا أنّ هذه الأبحاث كانت تشتغل على مدونات نقديّة لنقاد اشتغلوا على النّقد الأدبيّ، أمّا بحثنا هذا فقد كان يشتغل على مُدوّنة نقديّة اختصّت بالبحث في نصوص تُراثيّة مُؤسسة لهُويّة الأمّة العربية ومُجسّدة لوجُودها. من هنا كان هذا البحث يُمثّل تنويعا للخوض في مُدونات نقديّة أخرى، لاتختصّ بالبحث في مجال النّقد الأدبيّ، لتمثّل بذلك إثراء وتوسيعا لهذا الميدان من الأبحاث.

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج التحليلي الوصفي لأنّني وجدته مناسبا للخوض في هذا الموضوع، وذلك لأنّني أتعامل مع مدونة نقديّة مُحللا وواصفا لها. وعن طريق هذا التحليل والوصف استطعت الوصول إلى تحديد المنظومات المعرفيّة الغربيّة التي استعان بها الجابري في مدونته النقديّة. فكان هذا المنهج يمثّلُ إن صحّ التعبير أداة تُعينني بل، وأفكر بها ومن خلالها في استخراج بعض المنظومات الغربيّة. إلى جانب المنهج التكاملي الذي

يساعد الدارس على الخوض في كل الاتجاهات النقدية من مقارنة وتتبع للمسار التاريخي وبسط للمفاهيم الغربية.

وأمّا بالنسبة لحدود البحث الموضوعيّة فقد قسمت هذا البحث الى أربعة فصول تتقدمهما مقدّمة وفي نهايتهما خاتمة، أمّا المقدّمة فقد تناولت فيها تقديما عاما للموضوع.

وقد كان الفصل الأوّل يحمل عنوان: المنظومة المعرفية العلمية السياقية وتشكلاتها الغربية. وقد قسمته الى مبحثين:

كان عنوان المبحث الأوّل: علم الاجتماع– بحث في الخلفيات الفلسفيّة للنّقد التاريخي والنّقد الاجتماعي: حاولت أن أبيّن فيه أنّ علم الاجتماع وميادينه المختلفة وطريقته في الدراسة كان بشكل أو بآخر يمثّل حاضنة علمية ومعرفيّة للنّقد التاريخي والنّقد الاجتماعي. فرُواد هؤلاد النّقدين يدينان سواء أرادوأم لم يريدوا، وسواء أكانوا واعين بذلك أم غير واعين إلى علم الاجتماعى الديناميكي وعلم الاجتماع السكُّوني في شقّ طريقم نحو دراسة الظاهرة الأدبيّة في تاريخيّتها وفي اجتماعيّتها.

والمبحث الثاني كان عنوانه: المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي- بحث في التشكُّل والمفهوم- تطرّقت فيه إلى مفهوم هذه المناهج والحركات العلميّة والمعرفيّة الّتي رافقتها بالإضافة الى تناول طروحات مركزيّةلمجموعة من النّقاد أسّسسوا لهذه المناهج وبيّنوا طرائق الولوج إلى عمق الظّاهرة الأدبيّة لدراستها في تاريخيّتها واجتماعيّتها، فكانوا بمثابة مؤسسين

للاستراتيجيات القرائية وللآليات النقديّة لهذه المناهج الغربية مُبيّنين مسالكها البحثية في الدراسة الاجتماعية والتاريخيّة لمختلف النّصوص المعرفيّة.

وأما الفصل الثاني فقد كان عنوانه: تمثلات الممارسة النقدية السياقية في الخطاب النقدي. وقد قسمته الى مبحثين:

المبحث الأول عنونته بـ: بين سوسيولوجيا الأدب وسُوسيولوجيا النّقد. وقد وضعت هذا العنوان لأنّ ميدان دراستي في هذا البحث يختصّ بالبحث في المدوّنة النقديّة للجابري عن هذه التمثُّلات الاجتماعيّة والتاريخيّة، فأنا أبحث في خطاب النّقد لدى الجابري وهو تحوُّل من ميدان البحث في اجتماعيّة الأدب إلى ميدان البحث في مجال اجتماعيّة الخطاب النّقدي، مع الإشارة طبعا الى أنّ البحث في طبيعة الخطاب النّقدي الأدبي يختلف عن البحث في طبيعة الخطاب النّقدي المعرفي، أي ذلك الخطاب الذي يتناول قضايا المعرفة بصفة عامة. فإذا كان النّص الأدبيّ يختلف عن النّص الفلسفي والنّص الديني، فإنّ النّقد الّذي يتناول الأدب لا شك أنّه سيكون مختلفا عن النّقد الّذي يتناول نصا فلسفيا مثلا وهكذا. كما تعرضت في هذا المبحث الى قضية الثقافة وعلاقتها بالنقد الثقافي باعتبار ان مفهوم التراث في النهاية يعتبر مقوّم من المقومات الثقافية العربية.

والمبحث الثاني كان عنوانه: التمثّلات الاجتماعيّة والتاريخيّةفي تأسيس الجابري لمفهوم التراث وبيّنت فيه كيف استلهم الجابري الإستراتيجيات القرائيّة الّتي جاء بها المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي في تأسيس مفهومي الأصالة والمعاصرة ومفهوم التراث الدينيفي الدّرس

النّقدي المغاربيّ، وبذلت جهدي لكي أبيّن انطلاقا من مساءلة الخطاب النّقدي لدى الجابري أنّ هذه المفاهيم مرتبطة في نشأتها بظروف اجتماعية وتاريخية معيّنة ومن هنا حاولت قدر الإمكان أن أبيّن كيف أسقط الجابري آليات المنهج التاريخي والمنهج الاجتماعي أثناء تأسيسهلهذه المفاهيم. وقد طبّق الجابريُ منطلقات القراءة التاريخيّة والاجتماعيّة على التّراث الدّيني مُمثّلا في آية قرآنية، مع الإشارة بصورة أساسية أنّه نظرا لخصوصية النّص الذي يتعامل معه الجابري في هذا الموضع فإنّني اعتمدت في مساءلة هذا النّص القرآني على قراءة الجابري الذي اعتبر هذا النص تراثا وراح يقاربه وفق منطلقات القراءة الاجتماعيّة والتاريخيّة، أي أنّني جعلت من خطاب الجابري في النّقد الاجتماعي والتاريخي لهذا النّص، هاديا لي في استخراج تمثُلات هذه المناهج على النّص القرآني. وإن كنتُ اختلف مع الجابري في هذه النقطة التي يعتبر فيها النّص الدّيني تراثا، وما أراه أنا: أنّ التّراث الدّيني لا يجب أن يشمل النّص القرآني وإنّما التّفاسير الّتي تتعرّض لهذا النّص القرآني.

وأمّا الفصل الثالث فكان عنوانه: المنظومة المعرفية العلمية الحداثية ومابعد الحداثية وتشكلاتها الغربية. وقد قسمته الى مبحثين:

المبحث الأول عنوانه: الحداثة في الفكر الغربي – بحث في التشكّل والمفهوم- تطرّقت فيه إلى تعريف الحداثة لغة وإصطلاحا مع تناول الظروف والمراحل الأساسيّة في تشكّل هذا المفهوم مع الإشارة إلى المُقوّمات الّتي قامت عليها الحداثة في الفكر الغربي، محدّدا لخصوصيّة هذا المفهوم ومهمته في الدّرس النّقدي المغاربي عند محمد عابد الجابري.

المبحث الثاني كان عنوانه – البنيويّة في الفكر الغربي – بحث في التشكُّل والمفهوم والامتداد – تطرقت فيه الى تعريف البنيويّة لغة واصطلاحا بالاضافة إلى تناول الخلفيات الفلسفيّة واللغويّة التي ساهمت في تشكّل المنهج البنيّوي في الدّرس النّقدي الغربي مع الإشارة الى استراتجياته القرائيّة في تناول النّصوص، ومعرجا على امتداد هذا المنهج في شكله البنيّوي التكويني مع لوسيان غولدمان وتوضيح آلياته الجديدة في دراسة النّصوص.

واما الفصل الرابع فكان عنوانه: تمثّلات الممارسة النقدية الحداثية ومابعد الحداثية في الخطاب النقدي.

المبحث الأول كان عنوانه: التّراث الفلسفي – مقاربة بنيويّة تكوينيّة – وقد حاولت في هذا المبحث أنأبيّن كيف تمثّل الجابري أُسس القراءة البنيويّة التكوينيّة في مقاربته للتّراث الفلسفي مركزا على فلسفة الفارابي، حيث قرأ الجابري هذه الفلسفة قراءة بنيويّة في البداية ليربطها بعد ذلك بالبنيّة الاجتماعيّة الأيديولوجيّة التي كانت سائدة في تلك الفترة، معتمدا في ذلك على إقامة علاقة تماثليّة بين البنيّة اللّغوية لفلسفة الفارابي والبنيّة الاجتماعيّة المقابلةلهذه البنيّة اللغويّة، وقد كانت هذه المقاربة بشكل أو بآخر مرتبطة في إطارها العام بجوانب سيوسيوثقافية اندمجت فيها السوسيولوجيا بالثقافة ، ومن عهنا عمدت الى توضيح البعد السوسيوثقافي ودوره في تأسيس المفاهيم عند الجابري.

والمبحث الثاني كان عنوانه: تجليّات القطيعة الإبستمولوجيّة في مقاربة الجابري للتّراث الفلسفي: وقد حاولت أن أبيّن في هذا المبحث كيف استثمر الجابري هذا المفهوم – مفهوم

القطيعة – في مقاربة التّراث الفلسفي، معرّجا في مرحلة أولى علىمفهوم الابستمولوجيا ومركزا بصفة خاصة على مفهوم القطيعة الإبستمولوجية ومجاله الأصلي الذي نشأ فيه ودواعي استقدامه من طرف الجابري إلى ميدان دراسة التّراث الفلسفي. ومُبيّنا في مرحلة أخرى كيفيّة استثمار الجابري لهذا المفهوم في التأسيس للتّراث الفلسفي، والّذي استطاع من خلاله تحديد العناصر التي تلزمنا في هذا التّراث والّتي تصلح لأن تستمرّ معنا ونستفيد منها في واقعنا المعاصر.

وقد استعملت في هذ البحث مجموعة من المصطلحات والمفاهيم التي تُشكّل جوهر المنظومة المعرفيّة الغربيّة التي وظّفها الجابري في خطابه النّقدي وقد حاولت قدر الإمكان توضيحها مع التركيز على الخلفيّة الفلسفيّة والمعرفيّة الّتي تستند إليها حتّى يتسنى للقارئ إدراك معانيها الأساسيّة ومنطلقاتها الإجرائيّة في تَمثّل مختلف النّصوص ومقاربتها. بالإضافة إلى استعمالي لبعض المراجع الّتي وجدتها تخدمني في هذا الموضوع. ومن أبرزها:

- د. محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدميّة لبعض مشكلاتنا الفكريّة والتربويّة.
- د. محمد عابد الجابري: نحن والتّراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.
- د. محمد عابد الجابري: التّراث والحداثة دراسات. . ومناقشات.

وقد وجدت في هذه المؤلفات دراسات وأبحاث مسكونة بهاجس واحد، هاجس العمل على بلورة رُؤية جديدة لتراثنا العربي الاسلامي باصطناع منهجية حديثة في البحث والفهم والإفهام.

ويكتسي هذا البحث أهميّة كبيرة نظرا لأنّه يُبصّرنا ببعض المنظومات النقديّة الغربيّة الّتي اتجه اليها النّقاد المغاربة لاستلهام أطروحاتهم منها والتأسيس للمفاهيم النقديّة العربيّة تأسيسا جديدا مُستفدين من هذه المنظومات الغربيّة، ومن هنا يكتسب هذا البحث بُعده الإجرائي المُهم في الدّرس النّقدي المغاربيّ. خصّوصا وأنّه يتعرّض لمفاهيم محوريّة تنتمي إلى حقل التّراث الذي يمثّل المُقوّم الأساسي لهُوية الأمّة العربيّة والمُمكّن لوُجودها واستمرارها.

ومنا هنا ستكون قيمة البحث موزعة عبر الوصول إلى مجموعة من الأهداف وهي تتمثّل في: البحث عن المنظومات المعرفيّة الغربيّة التي استلهمها الجابري معرفا بها وبخلفياتها الفلسفيّة وأدواتها المنهجيّة واستراتيجيّاتها القرائيّة ومُعرّضا على تطبيقاتها وتمثّلاتها في الدرس النّقدي المغاربيّ كما تتجلى في خطاب الجابري النّقدي عبر مساءلة هذا الخطاب.

وقد واجهتني بعض الصّعوبات والعوائقالّتي اعترضت طريقيفي سبيل إنجاز هذا البحث وإكماله، فهذا النوع من الأبحاث الذي يشتغل على مفهوم التّراث وكيفيّة تأسيسهفي الدّرس النّقدي العربي بصفة عامة والنّقد المغاربيّ على وجه الخصوص. يحتاج إلى نوع من التخصّص. لأنّه يستلزم ثروة معرفية كبيرة ودقّة في الطرح والمناقشة ونقد المنظومات الغربيّة. بالإضافة إلى صعوبة التعامل مع فكر الجابري الّذي من الصُعوبة بمكان القبض

على المنظومات المعرفيّة الغربيّة الّتي يستعملها لأنّه يرى نفسه أحيانا فوق هذه المنظومات الغربيّة، حتى أنّه في مرحلة ما لاحظتُ أنّه يصلُ إلى نقطة اللّامنهج، أي أنّه يحاول أن يبني لنفسه منهجا خاصا به هو فقط.

وهذا ماشكّل لي صعوبة أخرى تُضاف الى الصعوبة الأولى. وضف إلى ذلك خصوصيّة البحث في هذه المنظومات الغربيّة الّتي تستلزم من الباحث أن يطلّع على هذه المنظومات في لُغتها الأصليّة الّتي كُتبت بها، لكي تحصل على الفكرة من المنبع لأنّ الترجمة قد تخون في بعض الأحيان. وليس الذي يشرب من المنبع كمن يشرب من الحوض.

ولعلّ الصعوبة الأهمُ على الإطلاق والّتي تعترض سبيل أيّ باحث يخوض غمارا في هذا الميدان، هي أنّ هذا المجال من التخصص أي نقد النّقد يحتاج فيه الباحث الى سعة اطلاع واسعة تتعدى المدوّنة النقديّة المُخصصة للدراسة إلى الإطلاع على المدوّنة المعرفيّة الّتي تناولها هذا النّقد.

إلّا أنّه ومع كلّ هذه العراقيل كانت هناك بعض الأمور الّتي هوّنت علينا بعض هذه الصّعوبات أذكر منها تشجيع المشرف وتوفيره لي للمصادر والمراجع الضروريّة لهذا البحث بالإضافة الى التوصيات الّتي كان يُقدّمها في سبيل إخراج هذا البحث إلى الوجود.

وفي الأخير أحمد الله عز وجل الذي أعانني ووفقّني الى إتمام هذا العمل.

الفصل الأوّل

الفصل الأوّل:

المنظومة المعرفية العلمية السياقية وتشكلاتها الغربية

المبحث الأوّل: علم الاجتماع- بحث في الخلفيات الفلسفيّة للنّقد التّاريخي والنّقدالإجتماعي-

المبحث الثّاني: المنهج التّاريخي والمنهج الاجتماعي- بحث في التّشكّل والمفهوم-

تمهيد:

حاولت في هذا الفصل أن أبحث عن المنظومة المعرفيّةالغربيّة السياقية الّتي تتجلّى في الممارسة النّقديّة السّياقيّة عند محمد عابد الجابري، من خلال التّعريف بها والبحث في استراتجياتها القرائيّة وآلياتها المعرفيّة وأدواتها المنهجيّة.

إلّا أنّني لن أبحر في كلّ المنظومات النّقديّة السّياقيّة، وإنّما سأقتصر فقط على تلك المنظومات الّتيأثّرت في الفكر النّقديّ عند محمدعابد الجابري مركزا عليها في سياقاتها الغربيّة مع الإشارة إلى بعض ملامحها في الدّرس النّقدي العربيّ الحديث.

وإذا كان من المتّفق عليه في أدبيّات الخّطاب النّقديبأنّ مجموع الانتاج الإبداعيّ في حقبة ما هو المنبع الّذي بتوجيه منه تخرج مجموعة من النّظريّات والمناهج النّقديّةإلى الوجود لتسائل هذه الأعمال الابداعيّة، فإنّني قد جعلت من الخطاب النّقديّ لدى الجابري هاديا ومعيّنا لي في استخراج منظومة المناهج النّقديّةالغربيّة السّياقيّة الّتي اغترف منها الجابري واستعان باستراتيجياتها القرائيّة للتّأسيس لمفهوم التّراث في الدّرس النّقديّ المغاربيّ من خلال مساءلة الخطاب النّقديّ لدى الجابري.

وقد بدا لي أنّ الجابري يستحضر منظومة المناهج النّقديّة السّياقيّة الّتي تتجلّى في المنهج التّاريخي والمنهج الاجتماعي. وسأتطرق في جانب نظري إلى منظومة هذه المناهج معرفا

بها ومتطرقا إلى خلفيّاتها وأخصّص جانبا تطبيقيّا للبحث في تجليّات هذه المنظومات السّياقيّة على مستوى الممارسة التّطبيقيّة لدى الجابري.

المبحث الأوّل: علم الاجتماع – بحث في الخلفيّات الفلسفيّة للنّقد التّاريخي والاجتماعي-

1/: علم الاجتماع من النشأة إلى التأسيس:

لا تنشأ المعارف والعلوم هكذا دفعة واحدة وإنّما يكون منشؤها دائما مقترنا بإرهاصات تكون مبثوثة هنا وهناك، فتكون ممهدة لذلك العلمالّذي يستند عليها في شق طريقه نحو التّخصّص، وتكون مساعدة له على إكسابه منطلقاته وأدواته المنهجيّة الأولى. حتى إذا عدنا إلى هذا العلم استطعنا أن نؤرّخ له ونكتشف خلفيّاته الأولى وهذا شأن علم الاجتماع الّذيكانت له جذور وبدايات أولى يمكن أن نستلهمها من الفكر الفلسفي القديم.

والفكر الفلسفي عموما نجده دائما ما يمثّل المنطلق لنشأة العلوم والمعارف المختلفة فـ((الفلسفة تمثل طفولة الذّهن، وأيّ ثقافة تحاول أن تتجاوزها لن تبلغ مبلغ النّضج أبدا.))[1]، وإذا كان هذا هو الحال فإنّنا سنحاول أن نجد لعلم الاجتماع بعض مقدماته الأولى في

[1] ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي –(مدرسة فرانكفورت، الوجودية، مابعد البنيوية) – تر: محمد عناني، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2016، ص: 203.

الفكر الفلسفي لكي نجعلها منطلقا ننطلق منه للتّعرض لهذا العلم ومحاولة التّعريف به مع الإشارة إلى الدّين الّذي يدين له بهالنّقدالتّاريخي والنّقد الاجتماعي في العصر الحديث.

ويمكن القول بداية أنّ علم الاجتماع ((قد نشأ كغيره من فروع المعرفة الإنسانيّة بين أحضان الفلسفة، وظلّ الفلاسفة يشيرون إلى ظواهره وموضوعاتهم من خلال تناولهم لقضاياهم الفلسفيّة وبقي هذا شأنه حتى اكتمل عوده، ووصل إلى مرتبة العلم المستقل له مجالاته الخاصّةالّتي يبحث فيها، وقوانينها الدّقيقة كغيره من العلوم؛ ومناهج دراسة علميّة صحيحة قائمة على الملاحظة والتّجربة ووضع الفروض ومحاولة اختبارها، واستطاع العلماء المحدّثون الوصول إلى نتائج وقوانين أمكن صوغها في صور كميّة، بل ومعادلات رياضيّة، ورسوم بيانيّة تعبّر عن الحياة الاجتماعيّة بأدقّ النّتائج.))[1]، وعليه فإنّنا نفهم من هذا أنّ علم الاجتماع قد نشأ نشأة فلسفيّة متداخلا مع مختلف الأفكار والتّأمّلات الفلسفيّة الاجتماعيّةالّتيكانت تطرح من قبل الفلاسفة، شأنه شأن باقي العلوم الإنسانية. وهذا يدل على أنّالفلاسفة كانوا بطريقة أو بأخرى علماء اجتماع، لأنّ قضاياهم المختلفة الّتيكانوا يطرحونها كانت على صلة وثيقة وارتباط كبير بالمجتمع، لأنّ المجتمع هو الّذيكانمُحدّدا لهذه القضايا المطروحة والظواهر المختلفة.

[1]أحمد رأفت عبد الجواد: مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، بدون طبعة، رقم الإيداع 2097/ 1983، ص: 06.

ولكن علم الاجتماع لم يبق في أحضان الفلسفة وإنّما انفصل عنها لكي يشقّ لنفسه طريقا وحقلا متخصّصا يبتعد به عن الفكر الفلسفي التّأملي، لأنّهأصبح في النّهاية علما قائما بذاته، والعلم شيء والفلسفة شيء آخر. صحيح أنّهاتّكأ على الفلسفة أثناء خروجه إلى الوجود ولكنّه مالبث أن استقلّ بنفسه وتنصّل من أبوّة الفلسفة وهذا في الحقيقة هو شأنّكلّ العلوم الّتي تنشأ في البداية مقترنة بالفلسفة ثمّماتلبثأن تنفصل عنها.

من هذا المنطلق يجب((أن نُنوّه إلى عدم الخلط بين الفلسفة الاجتماعيّةوالنّظريّة في علم الاجتماع، فموضوع الفلسفة الاجتماعيّةأقدم بكثير من علم الاجتماع، إذ ما كانت الحياة تدبّ علىالكرة الأرضيّة حتّى أخذ الإنسان يفكر في أحوال المعيشة وفي علاقته بما يحيط به من فصائل حيوانيّة ونباتيّة وما يكتنف حياته من قوى الطبيعة))[1]، ومن هذا المنطلق نعتبر أنّعلم الاجتماع كان ذو جذور فلسفيّة، متعلقا بالبدايات الفلسفيّة الأولىالّتي دعت الإنسانإلى التّفكير في مختلف الجوانبالاجتماعيّةالّتي تحيط به وتكوّنه كفرد، لايعيش وحده وإنّما يعيش وسط مجموعة اجتماعيّة تسودها قضايا متنوّعة ومختلفة.

ومن هنا بدأ يغزو ذهن الإنسان ذلك الفكر الاجتماعي التّأمّلي في مختلف الظّواهر الّتي تسيطر على مجتمعه ويحاول أنّ يجد لها حلولا، وقد كان هذا التّفكير ممزوجا بحس فلسفي ((والمقصود هنا بمفهوم"الفلسفة"النّظريات العامّة والأفكار والتّأمّلات الذّاتيّة والآراء

[1] حسين عبد الحميد رشوان: الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، ط 4، 2011، ص: 01.

الشّخصيّة الّتي تعبّر عن اتجاه أصحابها أكثر مما تعبّرعن حقائق الأمور، ويدخل في نطاق هذا المفهوم المحاولات النّظريّةالّتي تفسّر ظواهر الكون والإنسان والمجتمع، بدون الرجوع إلىالقوانينالّتي تحكمها والوظائف الحقّة الّتي تؤدّيها.))[1]، وعليه فإنّ التّفكير الفلسفي الاجتماعي وفق هذا الطرح كان يمثّل طفولة الذّهن، أو البداية الأولى للتّفكير الاجتماعي.

وهذه البداية الفلسفيّة الأولىكانت تسيّطر عليها النّزعة الفرديّة الممزوجة بتأمّلات غير موضوعيّة أثناء التعرّض للظّواهر المختلفة، فلم تستطع بذلك صياغة قوانيناجتماعيّة موضوعيّة مضبوطة تحكمها، ويمكن أننشير إلى بعض هذه الفلسفات الاجتماعيّة مركّزين على ثلاث حقب زمنيّة، تقترن كلّ حقبة بفكر اجتماعي معيّن تحكمه مظاهر مختلفة وتجسّد نماذج معيّنة في حقل التّفكير الفلسفي الاجتماعي.

أ-/ العصر الاغريقي:

يمكن أننشير في هذا العصر إلى فلسفة أفلاطون الاجتماعيّةالّتيأقرّها في الجمهوريّة الفاضلة الّتيكان يرمي إلىتحقيقها على أرض الواقع ((حيث كان يرمي إلىتقرير الأصول ووضع التخطيط الأمثل لقيام جمهوريّة مثاليّة أومدينة فاضلة تنتفي فيها كلّ الشّرور والآثامالّتي تزخر بها المجتمعات المعروفة لعهده، مدينة فاضلة تقوم على الفضيلة وتظلّها العدالة وتشرف عليها حكومة الفلاسفة. .. غير أنّأفلاطون مزج بين الخيال والواقع مطبّقا نظريّته في

[1] مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني – يوليه – اغسطس – سبتمبر 1971-، ص: 85.

المثل على القوى الاجتماعيّة ومستخدما أسلوبه في التّخيّل الفلسفي والقصصي فجانبه التّوفيق فيما أراده.))[1]، وهذا البعد الاجتماعي الّذي ضمّنه أفلاطون إلىهذه المدينة الفاضلة كانت تحكمه توجهات طوباويّة لتجسيد صورة مثاليّة لمجتمع كامل تشرف عليه حكومة الفلاسفة، فكانت بذلك هذه الفلسفة تمثّل مقدمة من المقدمات الأولى لتأسيس نظام اجتماعي روحه مستمدّة من الفلسفة، وطابعه الاجتماعي الواقعي ممزوجا بالخيال.

ومن هنا ((يصف مؤرّخ الفلسفة الكبير "تسل" مدينة أفلاطون المثلى كما رسمها في محاورة الجمهوريّة بأنّها عمل فنّي فحسب لايصمدأمام تنوّع الحياة الواقعيّة ومرونتها، ومن الجائز بالفعل أنّهذه المدينة المثلى كانت تبتعد عن الواقع إلىحد يتوهم المرء معه بأنّها وليدة الخيال الفنّي عند خالقها فحسب))[2]. ومن الأكيد أنّه رغم الطابع الخيالي لهذه المدينة إلاّأنّالحسّ الاجتماعي يبرز فيها بشكل كبير فمنشؤها اجتماعي وقوانينها اجتماعيّة وهدفها اجتماعي يصبو إلىتحقيق مجتمع كامل ومتكامل.

ب-/ العصر الوسيط:

لقد شهد هذا العصر تحوّلات اجتماعيّة مهمّة، حيث سيطرت عليه المرجعيّة الدّينيّة المسيحيّة بشكل كبير، وسيطر بذلك الفكر الدّيني على هذا الفكر الاجتماعي الّذي ظهر في

[1] مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، عالم الفكر، مرجع سابق، ص: 86.

[2] أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء . الإسكندرية، بدون طبعة، 2004، ص: 160.

هذه الفترة، فكانت الفلسفة الاجتماعيّة في هذا العصر متأثّرة بالجوانب الدّينيّة. ونتيجة لذلك أصبح الفكر الاجتماعي في هذه الفترة يقدّم ((التّاريخ على هيئة دراما، ببداية ونهاية حدّدتهما العناية الإلآهيّة، ومراحل مرسومة بحوادث لها دلالات عليا. وأنتج هذا التوجه تفسيرا دينيّا كلاسيكيّا للتّاريخ في مدينة الله للقدّيس أوغسطينامتدأثره لقرون، وتمثّل في عدد من الكتّاب المسيحيين))[1]. وهذا التناول للتّاريخ الاجتماعي ومختلف الأفكار الاجتماعيّة نلاحظ أنّه يحمل بعدا دينيّا مستلهم من التّراث الدّيني المسيحي.

ومن هنا انتشر فكر اجتماعي تاريخي يعبّر عن هذه المرحلة ويعكس مختلف القضايا الاجتماعيّة والتاريخيّة في قالب ديني، ومن الّذين مثّلوا بفكرهم هذه المرحلة نجد ((اوغسطينالّذي يمثل الفلسفة المسيحيّة في قرونها الأولى، والقديس توماس الأكوينيالّذي يمثّل أوجّ الفلسفة المسيحيّة في القرون الوسطى، وحنا كلفن الّذي يمثل المسيحيّة المتطوّرة في عصر الإصلاح الدّيني، نجد دراسات هؤلاء وغيرهم تحمل صبغا فلسفيّا في ثوب مسيحي خالص))[2]. وقد كانت أفكار هؤلاء تعبّر عن قضايا اجتماعيّة مختلفة توجّهها دائما الرّؤية الدّينيّة المسيحيّة وتعبّر عن الواقع الاجتماعي بأفكار تحمل بعدا دينيّا.

وإذا كان هذا هو شأن الفكر الاجتماعي الفلسفي الّذي ساد في العصر الوسيط في أوروبا فأنّه سينتشر فكر اجتماعي تاريخي عند العرب يمثّله الفيلسوف العربي أبي زيد عبد الرّحمن

[1] عبد العزيز الدوري: فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر المجلد الثاني – العدد الثاني، يوليه – اغسطس – سبتمبر – 1971، ص: 60.

[2] مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 86.

بن محمد بن خلدون* الّذي استطاع من خلال المقدمة الّتي كتبها أن يفتح ميدانا جديدا لدراسة التّاريخ والمجتمع يحمل تميّزا في حقل الفكر الفلسفي الاجتماعي.

ومساهما بذلك في إحداث نقلة نوعيّة في علم الاجتماع وإخراجه من ميدان التّأمّلات الفلسفيّة إلىميدان العلم فـ((واضع المقدمة أدخل المجتمع أو(الاجتماع الإنساني) حسب مصطلحه في مجال العقلانيّة، وهو ما أدّى به إلىالنّظر إلىالمجتمع لا كوقائع مفردة، بل كنظام له منطقه الذّاتي وبنياته الموضوعيّة فكان علمه العمران.))[1]. والّذي يتّضح لنا من خلال هذا أنّابن خلدون لم يستمر على طريقة الفكر الفلسفي التّأملي في صياغة ومعالجة قضايا الوجود الاجتماعيّة والتاريخيّة ومعالجتها، وإنّما أحدث نقلة فيها وذلك من ميدان التّأمّلات الفلسفيّة الاجتماعيّةالّتيكانت قائمة قبله إلىميدان العلم الّذي توجّهه الرؤية العقلانيّة في تناول قضايا المجتمع والتّاريخ.

[9]معن زيادة: المسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول، مكتبة مؤمن قريش، طبعة1، 1988، ص: 531.

* أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن خالد (خلدون) <<Ibn khaldoun>> ولد بتونس في { غرة رمضان 732 هـ = 27 من مايو 1332 م }، توفي سة26 من رمضان 808 هـ = 16 من مارس 1405 م عن عمر بلغ ستة وسبعين عاما، يعد ابن خلدون المنشئ الأول لعلم الاجتماع، وتشهد مقدمته الشهيرة بريادته لهذا العلم، فقد عالج فيها ما يطلق عليها الآن المظاهر الاجتماعية، أو ما أطلق عليه هو " واقعات العمران البشري " أو " أحوال الاجتماع الإنساني " وقد كان ابن خلدون، في بحوث مقدمته سابقا لعصره، وتأثر به عدد كبير من علماء الاجتماع الدين جاؤو من بعده مثل الايطالي "فيكو" والعلامة الفرنسي "أوجست كونت ".

وهذه النّقلة الّتي أحدثها ابن خلدون مثّلت طفرة نوعيّة في علم الاجتماع المعاصر الّذي أصبح يُقبل على دراسة مختلف الظّواهرالاجتماعيّة برؤية عقلانيّة، فإذا كانت هذه الصّفة: صفة العلم، الّتي اكتسبها علم الاجتماع فيما بعد تجد بداياتها الأولى عند ابن خلدون فإنّه يمكن القول بأنّ الخلدونيّة تمثّل التّأسيس الفعلي لعلم الاجتماع التّاريخي.

وأنّ الرّؤية وزاوية المعالجة الّتي اعتمدها ابن خلدون لدراسة المجتمع باعتباره بنية أو نظام متطوّر عبر التّاريخ تكشف لنا ((أنّ فكر ابن خلدون فكر موسوعي يمسّ مختلف الظّواهرالاجتماعيّة، بل والإنسانية عامّة، ويريد أنيجعلها موضوعا لدراسة منهجيّة وبحث علمي. إنّ المقدمة الّتي كتبها ليقدّم فيها مؤلّفه التّاريخي قد تحوّلت إلكتاب مستقل يضمّ علما جديدا ابتكره موضوعا ومنهاجا، هو علمالعمران البشري عامّة، علم ينطلق من دراسة توزّع السّكان في المعمورة وتأثير العوامل الطّبيعيّة والروحيّة في الأفراد والجماعات ليتفرّغ بعد ذلك إلىدراسة العمران البشريّ، البدويّ منه والحضريّ لبيان خصائص كلّ منهما وعلاقة أحدهما بالآخر وما ينشأ عن الحياة الاجتماعيّة بفعل ديناميتها الدّاخلية من قيام دول وصنائع وعلوم وآداب وغير ذلك من دعائم الحضارة ومظاهرها))[1]، إذن لقد تناول ابن خلدون عن طريق هذا الّذي يسمّيه علم العمرانكلّ شيء، تناول الجوانبالطّبيعيّة والجوانب الفكرية ومختلف الجوانبالإنسانية بصفة عامّة، وفسّرها تفسيرا اجتماعيّا، فكانت دراسة مختلف

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط2، بيروت، حزيران/ يونيو 1999.
ص: 217

الآداب دراسة اجتماعيّةتاريخيّة حاضرة عنده من خلال ربطها بجوانباجتماعيّة تاريخية مختلفة ساهمت في نشأتها، وهذه إحدى المقدّمات الهامّة الّتي سيعمل النّقد الاجتماعي والتّاريخي على تطويرها.

يصرّح ابن خلدون في مقدّمته من الكتاب الأوّل في طبيعة العمران في الخليقة ومايعرض فيها من البدو والحضر((إعلم أنّه لمّا كانت حقيقة التّاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني الّذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنّس والعصبيات وأصناف التّقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائعوسائرمايحدث في ذلك العمران بطبيعة من الأحوال، ولما كان الكذب متطرّقا للخبر بطبيعته وله الأسباب تقتضيه(فمنها) التّشيّعات للآراء والمذاهب فإنّ النّفس إذا كانت على حال الإعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التّمحيص))[1]. والشّاهد من هذا أنّابن خلدون في اتجاهه إلىالتّاريخ الّتي تظهر فيه قضايا المجتمع المختلفة لم يتجه إليه كميدانلتحصيل المعرفة على طريقة السّابقين وإنّما اتّجه إليه برؤية عقلانيّة لتمحيص هذه الأخبار وكشف الزّائف من الحقيقي فيها.

[1]عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، تحقيق: أ. م. كاترمير، لبنان، بيروت، عن طبعة باريس سنة 1958، ص: 56.

وهذه الطريقة المبتكرة في النّظر إلىالقضايا التاريخيّةالّتي تعكس بدورها قضايا اجتماعيّة مختلفة، تنتظمها عبقريّة فذّة، تجعل النّزعة العقليّة حاضرة في دراسة القضايا التاريخيّة والاجتماعيّة، وقد كانت رؤية ابن خلدون هذه في فترة زمنيّة لم تظهر فيها النّظريّات العلميّة الحديثة إلى الوجود، فكان بذلك سباقا لهذا النوع من المعالجة الّتي تختبر الحياة التاريخيّة والاجتماعيّةالسّائدة في ذلك الوقت وقبل ذلك الوقت، وهذا مايظهر من خلال قوله ((ثمّإنّ هذه الأحوال الّتي ذكروا فيها كلّها مستحيل عادة مناف للأمور الطّبيعيّة في بناء المدن واختطاطها وإنّ المعادن غايته الموجود منها أن يصرف في الآنيّةوالخرثى وأمّا تشييد مدينة منها فكما تراه من الاستحالة والبعد وأمثال ذلك كثير وتمحيصه إنّما هو معرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقِها في تمحيص الأخبار وتميّيز صدقها من كذبها.))[1].

والمعيار الأساسي وفق ابن خلدون لتمحيص هذه الاخبار هو الاستناد إلى الواقع التّاريخي الاجتماعي الّذي انتجها.

فكأن ابن خلدون يؤكّد هنا على أهميّة النّظرة العقليّة الفاحصة لكلّ معرفة تاريخيّةاجتماعيّة ينبغي الخوض فيها، وذلك عن طريق اخضاعها للمساءلة النّقديّةالّتي تحتكم إلى ميدان العقل قبل قبولها لتبيّين الزّائف منها من الحقيقي، وإلحاح ابن خلدون على هذا يدلّعلى أنّ عملية تحصيل المعرفة الّتي كانت سائدة قبله كان يسيطر عليها فكر ذاتي تغيب عنه الموضوعيّة في طرح هذه القضايا ومعالجتها.

[1]عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، مرجع سابق، ص: 60.

ومن هنا نستطيع القول أنّ ابن خلدون قد أحدث قطيعة معرفيّة مع كلّ الفلسفات الاجتماعيّةالّتي كانت سائدة قبله ليطرح بدلها علما جديدا هو علم العمران وقد اتخذت محاولة ابن خلدون هذه منحيين ((فالأولى هي التّحليل الفلسفي لعلم التّاريخ، أي تشخيص منطق ومفاهيم وأساليب عمل المؤرّخين، والثّانية محاولة اكتشاف معنى أو دلالة في طبيعة المسيرة التاريخيّة، تتجاوز الفهم الّذي يوصل إليه العمل التّاريخي الاعتيادي.))[1]. وهاتان المرحلتان المتتابعتانتبيّنانأنّابن خلدون قد سلك فعلا طريقة علميّة فذّة في دراسة علم العمران حسب اصطلاحه.

والمرحلة الأولى نستطيع أن نمثّل لها ونوازنها بمرحلة الفهم حيث يركّز فيها على طريقة السابقين في كتابة التّاريخ والفكرة الّتيكانت توجّههم والأهداف الّتيكانوا يرمون إليها، ومحاولة تشخيص كلّ هذا برؤية عقلانيّة فاحصة. ثمّ تأتي المرحلة الثّانيةالّتي يمكن أننوازنها بمرحلة التّفسير الّتي هي امتداد للمرحلة الأولى، يحاول فيها تجاوز المعرفة المحصلة في المرحلة الأولى والوصول إلى فهم أكثر موضوعي للحقيقة التّاريخيّة.

وهذا الفهم الموضوعي يكون منطلقا من الواقع التّاريخي الاجتماعي ((فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الّذيهو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتدّ به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تميّيز الحق من الباطل في الأخبار

[1]عبد العزيز الدوري: فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص: 66.

والصدق والكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.))[1]. بمعنى أنّ الواقع الاجتماعي التّاريخي هو الفيصل الوحيد في تحديد الزّائف من الحقيقي في هذه المعرفة.

فالواقع الاجتماعي التّاريخي هو الّذي يحتكم إليه ابن خلدون في بحث مختلف القضايا الاجتماعيّة والتّاريخيّة بحثا موضوعيّا يكون الغرض منه دراسة التّاريخ الاجتماعي بطريقة علميّة موضوعيّة وقد كان ابن خلدون واعيا بأنّ((الكلام في هذا الغرض مستحدث الصّنعة غريب النّزعة غزير))[2]. ولكنه أبى إلّاأنّ يختبر الحياة الاجتماعيّةالتّاريخيّةالّتيكانت سائدة قبله منطلقا من مبدأ أساسي ومهم وهو((أنّالحياة غير المختبرة فكريّا لا تستحق أن تعاش.))[3]، ومن هنا اختبر ابن خلدون بعلمه الّذي استحدثه والّذي هوعلم العمران الحياة التاريخيّةوالاجتماعيّة.

والشّاهد من كلّ هذا أنّ ابن خلدون قد أسّس لنقد اجتماعي تاريخي متميز يختلف عن تلك الفلسفات الاجتماعيّة المختلفة الّتي لم تكن تستند إلى واقع موضوعي يحكمها في دراسة ومناقشة مختلف القضايا وإنّماكانت مرتبطة بعالم ماورائي وبتأمّلات خياليّة أحيانا

---

[1] عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، تحقيق: أ. م. كاترمير، مرجع سابق، ص: 61.

[2] المرجع نفسه، ص: 62.

[3] نايجل رود جرز – ميل ثومبثون – جنون الفلاسفة، تر: متيَم الضايع، دار الحوار سورية، اللاذقية، ط 1، 2015، ص: 11.

وبمرجعيات دينيّة أحياناأخرى، فكانت دراسة القضايا الاجتماعية المختلفة تحتكم إلى هذه العوالم ونتيجة لهذا لم تكن تنطلق من أرضيّةواقعيّة لاختبار هذه المعرفة المحصّلة.

فكأن ابن خلدون أنزل هذه الفلسفات الاجتماعيّةالّتيكانت سائدة قبله إلىميدان الواقع فأسّس علم العمرانالّذي ينطلق من دراسة الواقع لتحصيل المعرفة، جاعلا من هذا الواقع أداة مهمة لتحقيق المعرفة التّاريخيّةالاجتماعيّة المحصّلة، وتلك نظريّة متقدّمة في دراسة المعرفة دشّنها ابن خلدون عن طريق الرّبط بين المعرفة التّاريخيّة والواقع الاجتماعي الّذي أنتجها.

مع الإشارة إلىأنّ ابن خلدون لم يدرس فقط المعرفة دراسة تاريخيّةاجتماعيّة وإنّما تناول مختلف القضايا، وهذا ماجعل أحد علماء الاجتماع في الغرب وهو غاستون بوتول ينوّه بمجهودات ابن خلدون في هذا الميدان، حيث يرى بـ: ((أنّبين نظريّة ابن خلدون وبين النّظريّة الّتي ستعين لعلم الاجتماع ما يثير العجب. .. !))[1]. ودراسات ابن خلدون هذه لم تتوقف عند هذا الحد وإنّما استثمر فيها الدّارسون في العصر الحديث لتأسيس علم الاجتماع بمعناه الحديث.

ج-/ العصر الحديث:

كانت التّحوّلات الّتي شهدتها أوروبا في العصر الحديث مناسبة هامة لظهور هذا العلم إلى الوجود وكان ذلك مع الفيلسوف الفرنسي اوجست كونتAUGUST COMETE 1798 –

[1]حسين جمعة: طه حسين، القامة والظل، دار بن هاني، سورية، طبعة 1، ص: 103.

1857 ((حيث نحت له هذا الاسم "علم الاجتماع"*، وقد كانت هذه النشأة الغربيّة مرتبطة أشدّ الارتباط بظروف التحول الاقتصادي والاجتماعي والسّياسي والفكري في ذلك الوقت.))[1]. ونفهم من هذا أنّطبيعةالتحولات الاجتماعيّة المختلفة الّتيكانت تمر بها أوروبا هي الّتيكانت تمثل المنطلق في تأسيس هذا العلم مع اوجست كونت.

والّذيكانت توجّهه تلك ((الفكرة القائلة بأنّالظّواهرالاجتماعيّة كالظّواهرالطّبيعيّة يمكن النزول بها إلىقوانين وعلم وأنّ الفلسفة كلّها يجب أن تركّز جهودها في إصلاح النوع البشري.))[2]، ومعنى هذا أنّدراسة مختلف الظّواهرالاجتماعيّة والتاريخيّة دراسة علميّة في إطار علم الاجتماع هي الفكرة الأساسيّة في هذا العلم، الّذي ستكون مهمته تنظيم حقل الدّراسات الاجتماعيّة عن طريق النزول بدراسة كلّالظّواهرإلىميدان العلم ومحاولة اكتشاف المنطق الّذي يحكمها ((فقد حمل كتاب الرجل الّذي أدخل تسمية علم الاجتماع خارطة العلوم، وأعني به أوجست كونت، عنوانا هو "دروس في الفلسفة الوضعيّة"، وشيئا فشيئا تكوّنت بعد ذلك بعض التقنيات التّجريبيّة الّتي ساعدت في إبراز بعض الحيثيّات الاجتماعيّة من ثنايا العلم الطّبيعي

Sociologie*هذا المصطلح مكون من مقطعين: أولهما Societas وهي كلمة لاتينية معناها الجماعة. وثانيهما Logos وهي كلمة معناها علم أو بحث.

[1]غاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، تر: غنيم عبدون، مر: د. جلال حسن صادق، مطابع دار القومية للطباعة والنشر، بدون طبعة، ص: 24.

[2]و ل ديوزانت: – قصة الفلسفة – تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1408 هـ 1988م، ص: 481.

خلال القرن الثّامن عشر وذلك على غرار ما أبرزه النّظام التّجاري))[1]، فقد كان ظهور الثّورةالعلميّة في القرن التّاسع عشر ايذانا بتحوّلات مهمّة حدثت في أوروبا، أين سعى الباحثون إلىإدخال مناهج هذه العلوم في دراساتهم المختلفة، ويمكن اعتبار علم الاجتماع أحد هذه العلوم الّتي حاول اوجست كونت أن يستفيد فيه من الثّورةالعلميّةالّتي رافقت العصرالحديث ويدخل مناهجها في دراسة القضايا الاجتماعيّة المختلفة دراسة علميّة. مستثمرا بذلك المبادئ العلميّة لهذه العلوم في حقل علم الاجتماع.

وينبغي أن نشير إلىأنّ تفرّع ((علم الاجتماع عند أوجست كونت إلى قسمين رئيسيين: الإستاتيك الاجتماعي lastatique . أي ثبات المجتمع واستقراره، والديناميك الاجتماعي dynamique أي تطوّر المجتمع وتقدّمه، أو كما يسمّيه السوسيولوجيون في وقتنا المعاصر البناء structureوالتغير change))[2]. ومعنى هذا أنّ اوجست كونت قد جعل هذا العلم يدرس المجتمع وقضاياه المختلفة وفق منطلقين: المنطلق الأوّل هو منطلق الثّبات الّذي عبّر عنه بالاستاتيك الاجتماعي LASTATQUEومنطلق التغيّر الّذي عبّر عنه بالديناميك الاجتماعي.

[1]تيودور فون أدرنو: محاضرات في علم الاجتماع، تر: جورج كتورة، لبنان – بيروت، بدون طبعة، ص: 13.

[2]حسين عبد الحميد أحمد رشوان: الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 105.

وفي المنطلق الأوّل يختصّ علم الاجتماع بدراسة المجتمع كبنية ساكنة محاولا دراسة مختلف القضايا الاجتماعيّة عن طريق ربطها بالمجتمع الّذي أنتجها في فترة زمنيّة محددة. وفي المنطلق الثّاني يختص علم الاجتماع بدراسة المجتمع كتركيبة متطوّرة في الزمان والمكان، محاولا بذلك دراسة مختلف القضايا الاجتماعيّة عبر تطورها التّاريخي.

ولكن اوجست كونت لايركّز على المرحلة الأولى كثيرا، ((فالجزء الرّئيسي حسب اعتراف كونت نفسه، هو علم الاجتماع التّطوّري، فهو عندما جعل التّاريخ الأداة المميزة للمنهج الاجتماعي، وعندما بيّن أنّالظّاهرةالاجتماعيّة بمعناها الحقيقي هي انتقال التّقاليد من جيل إلى جيل، وعندما اعتبر أخيرا أنّالعلم الجديد قد نشأ منذ اليوم الّذي كشف فيه عن قانون الحالات الثّلاث، فقد اختار فعلا أن ينظر إلى الأشياء من وجهة النّظرالتّطوّرية، ولكنّه بعد أن أثبت وجود قوانين خاصّة بالتّطوّر للظّواهر الاجتماعيّة، استنتج بالضّرورة أنّهذه الظّواهر لابد أن تكون خاضعة أيضا لقوانين خاصة بالاستقرار.))[1]. ونفهم من هذا أنّعلم الاجتماع عند اوجست كونت كانيركّز على دراسة الظّاهرة الاجتماعيّة في تطورها عبر انتقال المجتمع من مرحلة إلى مرحلة أخرى والّتي عبّر عنها((بثلاث حالات متتالية: اللاهوتيّة theobgicalوالميتافيزيقيّة metaphysical والوضعيّة positive، تعتبر الأولى نقطة البداية الضّروريّة للعقل البشري، بينما الأخيرة هي حالته الطّبيعيّة، وتبقى الحالة الثّانية مجرد

[1] ليفي بريل: فلسفة أوجست كونت، تر: د. محمود قاسم، ملتزم الطبع والنشرمكتبة الأنجلو مصرية، بدون طبعة، ص: 243-244.

مرحلة عابرة تجعل المرور من الحالة الأولىإلى الحالة الأخيرة ممكنا))[1]، وهذه المراحل الثلاث لم يكن من الممكن أن ينقاد إليها اوجست كونت لو أنّهلم يفعل علم الاجتماع التّطوّري، والّذي عن طريقه استطاع أن يكشف خصائص المجتمع في كلّ مرحلة من هذه المراحل.

فـ ((في المرحلة اللاهوتيّة، يفسر العقل البشري، أثناء بحثه عن الأسباب الرئيسيّة والنهائيّة للظّواهر، الشّذوذات البادية في الكون باعتبارها تدخّلات من عوامل خارقة للطّبيعة، بينما الحالة الثّانية مجرد تعديل بسيط للأولى: حيث تطرح الأسئلة كما هي، ولكن تستبدل العوامل الخارقة للطّبيعة في الإجابات بكائنات مجردة، أمّا في الحالة الوضعيّة، فإنّ العقل يتوقف عن البحث عن أسبابالظّواهر، ويقصر نفسه عن القوانين الحاكمة لها))[2]، وتفسير كلّ مرحلة من هذه المراحل يقودنا إلى القول بأنّ علم الاجتماع التّطوّري قد قاد أوجست كونت في النهاية إلى علم الاجتماع السّكونيالّذييركّز على دراسة المجتمع في مرحلة معيّنة ثابتة.

ويعتبر دوركهايم من علماء الاجتماع الّذين وسّعوا مظّلة هذا العلم ليتناول ظواهر اجتماعيّة مختلفة سواء أكانت ظواهر مركزية او هامشية في المجتمع، وهو مايعطي مزية لهذا أكثر لهذا العلم لأنّه فتح الطريق أمّام تناول ظواهر اجتماعيّة مختلفة منها مظاهر تصنف ضمن اطار الهامش((فليستثمّة دراسات كثيرة تناولت المهمشين ووضعياتهم في المجتمع مقارنة

[1]. أوغست كونت: تر: خالد أبو هريرة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، 16 -9 – 2022، ص: 18

[2]أوغست كونت: تر: خالد أبو هريرة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مرجع سابق، ص: 18

بالمركز اللّهم إلا أبحاث علم الاجتماع الّتي تناولت التهميش الاجتماعي.))[1]؛ وهذه النزعة الشمولية الّتي اختص بها علم الاجتماع في تناول مختلف القضايا منحته فرادة وتميزا في حقل الدراسات الإنسانية، حيث اصبح علم الاجتماع ميدانا خصبا لتناول كلّ القضايا المرتبطة بالمجتمع ومعالجتها ضمن اطارها الاجتماعي.

ودوركهايم واثناء تناوله لمختلف هذه القضايا التفت إلى ظاهرة المعرفة وحاول إنّ يدرسها هي الاخرى كذلك دراسة اجتماعيّة فـ ((بعد إنّ استكمل دوركهايم ومدرسته دراسة مختلف نشاطات المجتمع، وبخاصة النظم الأساسيّة الدينية واللغوية والاقتصادية والسّياسية والجمالية (الفنية)، وأدرك أنّه نجح في تخليص هذه الدراسات من الاتجاهات غير العلميّة وغير الوضعية، شغله موضوع هام كان بعيدا عن منال الدراسة الوضعية، وبالتالي بعيدا عن التفسير الاجتماعي ألا وهو"المعرفةالإنسانية" وبدا له إلى أي مدى يمكن تطويع هذا النشاط الإنساني للمنهج الاجتماعي))[2]. وفي هذه المرحلة بدأ الأدب يدخل ضمن اطار دراسات حقل علمالاجتماع باعتباره يمثل ظاهرة معرفيّة ترتبط بالمجتمع ((فأصبح الأدب ظاهرة اجتماعيّة في المقام الأوّل، ولذلك ينبغي إنّ نلتفت إلى أهمية تطبيق مناهج علم الاجتماع

[1] هويدا صالح: الهامش الاجتماعي في الأدب، قراءة سوسيوثقافية، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015، ص: 08.

[2] مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ص: 94.

الأدبي لدراسة الظّواهرالاجتماعيّة))[1]؛ ومعنى هذا أنّالأدب اصبح منتج اجتماعي يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه المجتمع.

ومن هنا حاول علم الاجتماع إنّ يلج إلى دراسة هذه القضية في اطارها التّاريخي والاجتماعي ويدرسها في اطار علم الاجتماع، وعليه فإنّ((إصرار علماء الاجتماع على الخوض في كلّ شيء في الحياة، كما سبقت الايماءة إلى ذلك، أفضى إلى كلفهم بالظّاهرةالأدبية تحت وطأّة النّزعة التاريخيّةالاجتماعيّةالّتيكانت تعتقد بتأثير المجتمع في الكتابة الأدبية))[2]، فالأدب في النهاية تعبير عن تجربة اجتماعيّةأكثر مما هو تعبير عن تجربة فردية من هنا اقبل دوركايم على هذه المعرفة ((فدرس المعرفة الإنسانية وحلّلها في ضوء منهجه الاجتماعي، وانّتهى من تحليله إلى نظرية خطيرة ملخصها إنّ الحياة العقليّة ومبادئ الفكر ترجع إلى أصول اجتماعيّة وهي من نتاج العقل الجمعي ومن خلقه))[3]، من هنا يصبح الأدب مّنتج اجتماعي يعبر عن ظاهرة اجتماعيّة تطرح نفسها في صلب هذا الواقع.

وقد اهتدى ((دوركايم إلى هذه النّظر ية بعد دراسة وصفية تحليلية للأشكال الأولى للحياة الدينية، بل لعل هذه النّظرية هي النتيجة الّتيكان يهدف إليها من كتابه الأشكال الأولى للحياة

[1]السيد يسين: التحليل الاجتماعي للأدب، القاهرة، ط 3، ص: 45.
[2]عبد الملك مرتاض: في نظرية النقد، دار هومة، الجزائر، طبع في 2010، ص: 115.
[3]مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 94.

الدينية))[1]، حيث ((إنّ الخلاصة العامة لهذا الكتاب هي إنّ الدين قضية جد اجتماعيّة فالتصورات الدينية هي تصورات جماعية تعبر عن وقائع جماعية.))[2]، ومن هنا يمكن القول بأنّالنّقدالتّاريخي والنّقد الاجتماعي ((يدين لعلم الاجتماع قدر دينه للنقد الأدبي، لا في نطاق الكشوف والقضايا والأسس المنهجية الّتي حددت ملامحه"فقد كان ذلك همّ الّذين استقصوا تفاصيل العلاقة بين الأدب والمجتمع من نقاد الأدب ودارسيه، ومن الّذين حاولوا البرهنة على استقلالية الأدب والتعامل مع بنياته وإنّساقه المكونة" بل في مجال التحديد العلمي والاهتمام بالجانب المعياري والتّجريبي في رسم أسس هذا المنهج وقواعده، فقد أتى علم الاجتماع إلى هذا الجانب من البحث المنهجي بالشيء الكثير))[3]، وهذا الّذين نستطيع أن نستشفه من خلال الاتّجاهين الّلذين سطّرهما علم الاجتماع للبحث في مختلف الظّواهرالاجتماعيّة، فعلم الاجتماع التّطوّريأفاد المنهج التّاريخي في تتبّع الظّاهرةالأدبية عبر تطوّرها وربطهابجوانبها التاريخيّةالّتي ظهرت فيها، وعلم الاجتماع السّكونيأفاد المنهج الاجتماعي في دراسة الظّاهرة في واقع معيّن وتحديد التّرابط بين الواقع الاجتماعي وهذه الظّاهرة في اجتماعيتها.

[1] مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مرجع سابق، ص: 94.

[2] معين زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص: 889.

[3] صبري حافظ: الأدب والمجتمع، مجلة فصول، المجلد 1 . العدد 2 . يناير م1981 . ربيع أول 1401 هـ ص: -72- 73.

فإذا كان اوجست كونت قد اشتغل بالتّنظير لهذا العلم فإنّدوركهايم قد اشتغل على تطبيق مبادئ هذا العلم على دراسة مختلف الظّواهرالاجتماعيّةالّتي يعرّفها بأنّها ((هي كلّ ضرب من السلوك الجمعي ثابتا كان أم كان غير ثابت، يمكن أن يباشر نوعا من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كلّ سلوك يعمّ في المجتمع، بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصّورة الّتي يتشكّل بها في الحالات الفرديّة.))[1]، وهذا يعني أنّدوركهايمكانيركّز دائما في دراساته على الظّواهرالاجتماعيّةالّتي تطرح نفسها في المجتمع كسلوك اجتماعي عام ليس خاصّا بفرد معيّن، وإنّما كسلوك يتمظهر في الجانب الاجتماعي ويعبر عن نفسه في المجتمع.

وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية تتميز بخصائص نايعة من هذا المجتمع الّذي أنتجت فيه، فإن الأدب كظاهرة اجتماعية يستمد وجوده وكيانه عن طريق تمثيله لمختلف الجوانب الاجتماعية عبر اللغة التي يتمظهر فيها هذا الأدب، وعبر الثقافة التي تتجسّد من خلالها هذه اللغة وتتشكل في جنس أدبي معين.

والشّاهد من هذا أنّعلم الاجتماع السّكوني قد مهّد الأمرللنّقد الاجتماعي لتناول الأدب كظاهرة اجتماعيّة تعبّر عن مرحلة معيّنة من تطور المجتمع أمّا علم الاجتماع التّاريخي فقد مهّد الأمر للنّقد التّاريخي للأدب على أساس أنّه منتج اجتماعي مرتبط بتطوّرات تاريخيّةمعيّنة.

[1] إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: د: محمود قاسم، مرا: د. السّيد محمّد بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص: 47.

المبحث الثّاني: المنهج التّاريخي والمنهج الاجتماعي- بحث في التّشكّل والمفهوم-

1/ المنهج التّاريخي:

إذا كان علم الاجتماع التّطوّري قد مثّل خلفية معرفيّة اتكأ عليها النّقدالتّاريخي في دراسة الظّاهرةالأدبية عبر تطورها التّاريخي وربطها بجوانبتاريخيّة معيّنة فإنّه يمكن لنا أن نوضّح بصورة جليّة أكثر هذا المنهج التّاريخيوتشكّلاتهفي العصر الحديث عبر محورين: المحور الأوّل نتناول فيه حركات معرفيّة مهّدت لظهور هذا المنهج وبلورت لديه وعيا تاريخيّا وامدته بروح علميّة قوي بها وفتحت له الطريق ووجّهته الوجهة السليمة. والمحور الثّانينتناول فيه مجموعة من النّقاد البارزين الّذين مثلوا بطروحاتهم ركائز أساسية استند عليها هذا المنهج في نقده لمختلف النّصوص ومساءلتها مساءلة تاريخيّا.

ويعتبرالمنهجالتّاريخي من المناهج النّقديّةالسّياقيّة الّتي تعنى بدراسة الأدب دراسة تاريخيّة، دراسة تعنى بالبعد التّاريخيالّذي يتمثّل في هذه النّصوص باعتبارها وثيقة تاريخيّة ((ومن ثمّ فإنّ كلمة تاريخيّة ينبغي أن يحتفظ بها لوصف تلك الدّراسة الأدبيّةالّتي تركّز على تطور الأدب في الزّمن، وبالتالي على مشكلة التّاريخ))[1]، وعليه فاستحضار عنصرالزّمن والتّركيز عليه أثناء دراسة الأدب دراسة تاريخيّة هو مرتكز أساسي يرتكز عليه أنصار المنهج التّاريخي.

[1]رنيه وليك آوستنوآرن: نظريةالادب، تع: عادل سلامة، الناشر دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ -1992، ص 99

ويعدّ ((المنهج التّاريخي أوّل المناهج النّقديّة ظهورا في العصر الحديث، فقد ارتبط بالفكر الإنسانيّ وبالتّطور الأساسيّ له، وانتقاله من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة))[1]، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ هذا المنهجقد مثّل البداية الأولى لتبلور الوعي التّاريخي لدى الإنسان في العصر الحديث، وادراكه لأهميّة البعد التّاريخيالّذي تجلّى في تلك النّقلة من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، حيث أحدث ذلك الإنتقالالتّاريخي وعيا لدى الإنسان في العصر الحديث بأن يلتفت إلى التّأثير الّذي يمارسه البعد التّاريخي على الأدب.

أ/ المدرسة الرومانسيّة:

وإذا ربطنا ظهور المنهج التّاريخي((بالمجال النّقدي على وجه الخصوص، نجد أنّ الإطار الفكري الّذيانبثق داخله هذا الوعي التّاريخي كما تمثّل على وجه التّحديد في المدرسة الرومانسية لأنّهاكانت من الوجهة التاريخيّة عند نشأتها خلال القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر))[2]، ((هيالّتي بلورت وعي الإنسان بالزّمن وتصوّره للتّاريخ، ووضوح فكرة التّسلسل والتّطوّر والارتقاء، والقضاء على فكرة الدورات الزّمانيّة، والحركة الانتكاسيّة للزّمن والتّاريخالّتيكانت تضع العصور الذّهبيّة في الماضي وتنظر إلى الحاضر باعتباره تحلّلا وانهيارا.. . وهذه هي فكرة الكلاسيكيّة. هذا التّصوّر التّاريخي هو الّذي عكس النّظرة

[1] د بسام قطوس: دليل نظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، أستاذ النقد الحديث، كلية الآداب – جامعة الكويت، ص 34

[2] د صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، ط 1، 2002، ص 25

الكلاسيكيّة الّتي ظلّت تؤمن بأنّالأدب والإبداع ماهوإلّا محاكاةimitationللأقدمين، وأنّأدبهم يمثّل النّموذج الأرقى في مجال التّطوّر التّاريخي))[1]، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ الاتجاه الرومانسي قد أحدث تطورا هامّا في سير الدّراسات النّقديّةالغربيّة لأنّهأحدث قطيعة مع المدرسة الكلاسيكيّة الّتيأوقفت الزّمن عند نقطةمعيّنة، وجعلت كلّ الإبداع الّذي يأتي بعد ذلك الزّمنماهوإلّا محاكاة لذلك الأدب الرّاقي.

فجاءت الرّومانسيّة بتصوّر جديد يعتبر الزّمن خطا متسلسلا وقطعت مع فكرة الكلاسيكيّة والأدب الرّاقي وأصبح الإبداع ممتدّا في الزّمن متطوّرا في المكان غير مرتبط بمحاكاة نموذج معيّن. وهذا التّصور التّاريخيالّذيجاءت به الرّومانسيّة اعتبر فتحا جديدا في مجال الدّراسات التّاريخيّة للأدب وأحدث قطيعة في أدبيات الخطاب النّقدي الغربي الكلاسيكي.

وعليه فإنّ((ربطالأدب بالواقع الاجتماعي والثّقافي بأبعادهالمتعدّدة، وتحميله وظيفة تغيير هذا الواقع، كان هو جوهر النّظريّة الرّومانسيّة في علاقة الأدب بالحياة، وهو الّذيانطلقت منه لمعارضة أشكال الأدب السّابقة عليها، خاصّة الكلاسيكيّةالّتيكانت ترى في الأدب مجرّد محاكاة للأقدمين، باعتبارهم يمثّلون النّموذج الأرقى للإبداع. هذه المحاكاة عكسها المنظور التّاريخي عندما وضع هؤلاء الأقدمين في موضعهم الطّبيعي في سلّم التّطوّر البشري، بحيث لاتكون أعمالهم هي النّماذج المثلى للمبدعين في العصور التّالية))[2]، وبناء على ذلك فإنّ

[1] بسام قطوس، دليل النظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات، مرجع سابق، ص 34

[2] صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، مرجع سابق، ص 20

ظهور المنهج التّاريخي داخل الإطار الرّومانسي كان مرتبطا بترتيب الابداع في الزّمن ووضع كل تصوّر لعملية الابداع الأدبي في مكانها التّاريخي وربطها بالزّمان والمكان اللذين انتج فيهما هذا الابداع، وجعل الأدب بصفة عامة مرتبطا بالزمان والمكان.

ويمكن القول كخلاصة لما تمّ ذكره هنا هو أنّ المدرسة الرّومانسيّة حلّلت النّظريّة الكلاسيكيّة في الابداع الّتيكانت ترى في الأدب مجرد محاكاة للأقدمين الّذي يمثّل النّموذج الكامل ووضعتها في إطارها التّاريخي((وندرك هنا فلسفة التّغيير الجوهريّة الّتي جاءت بها الحركة الرّومانسيّة، وفي كيفية احتضانها لنشوء هذا الوعي التّاريخي))[1]، وهي مقدمة ضروريّة وهامّة يمكن اعتبارها كخطوة تمهيديّة لتبلور الوعي بالتّاريخ في الدرساتالنّقديّةالغربيّة الحديثة.

ب/ الثّورةالعلميّة:

ومع المدرسة الرّومانسيّة شهدت أوروباثورة علميّةكانت مصاحبة لهذه الحركة حيث((كان تقدم علوم الطّبيعة خلال القرن التّاسع عشر سببا في محاولة استخدام مناهجها في التّاريخ الأدبي غير مرّة، وذلكأملا في إكسابه ثبات المعرفة العلميّة وتجنّبمافيتأثيرات الذّوق من تحكّم ومافي الأحكام الاعتقاديّة من مسلّمات غير مؤيّدة))[2]، وجدير بالذّكر أنّأوروبا قد شهدت خلال هذه الفترة تطورا وازدهارا علميّا كبيرا، لاسيما في مجال العلوم الطّبيعيّةالّتيأمدّت البحث

---

[1] المرجع نفسه، ص 21

[2] لانسون/ مايبه، نهج البحث في اللغة والادب، تر: محمد مندور، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة، القاهرة، ص31

التّاريخي بمناهج علميّة حاول أنصار المنهج التّاريخي استثمارها في((حركة البحث العلمي الأكاديمي في الأوساط الثّقافيّة والبيئات الجامعيّة على السّواء، ومحاولة رصد أكبر عدد من البيانات عن العصور السّابقة، كان هذا يمثّل الترجمة العلميّة للنّزعة التّاريخيّة في دراسة الأدب ونقده، وضرورة الاهتمام بالتّوثيق، وعدم قبول الأشياء كمسلّمات، والاعتماد على العقل والبرهان، والتعامل مع النّصوص من منطلق تحديد أوّلا درجة نسبتها إلىأصحابها وتوثيقها، ودراسة المصادر الأدبيّة، وعلاقة التّأثيروالتّأثّر بين الأدباء المختلفين، وعلاقات الآداب المحليّة بالآداب العالميّة. كلّ هذا أكمل التّصوّر الزّمني))[1]، وبالتالي فإنّ هذه الحركة العلميّةالّتي شهدتها أوروباكانت مناسبة هامّة لاستثمار مناهجها العلميّة في الدراسات التّاريخيّة و((التّنظيم العلمي للمادّة الأدبيّة ودراستها بتحديد مصادرها، وتوثيق نصوصها، وتحليل مخطوطاتها والكشف عن علاقاتها وعوامل التّأثّروالتّأثير فيما بينها، كان الخطوة التّالية في المنهج التّاريخيالّذي ترتّبت على تأسيسه طبقا لفكرة الوعي الّتي رسّختها الرّومانسيّة))[2]، وبهذا الفتح الجديد الّتي جاءت به الحركة العلميّة في أوروبا استكمالا وتدعيما للوعي التّاريخيالّذي بثّته الرّومانسيّة في الأوساط الأدبية، بدأ المنهج التّاريخي يظهر إلى الوجود ويتأسّس كاتجاه نقدي في دراسة الأدب دراسة تاريخيّة.

1 - 1/ أعلام المنهج التّاريخي:

[1] صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، مرجع سابق، ص 27 28

[2] المرجع نفسه، ص 28

أمّا المحور الثّانيالّذي سنتناول فيه ظهور المنهج التّاريخي فسنركّز فيه على مجموعة من النّقاد الغربيين الّذين مثّلوا بطروحاتهم إطارا فكريّا عامّا يستقي منه المنهج التّاريخي مفاهيمه في الدّراسة النّقديّةالتاريخيّة للأدبلأنّهم كانوا من دعاة ربط الأدب بالتّاريخ، ونجد منهم:

أ/ سانت بوف:

يعتبر هذا النّاقد((من النّقاد الأوائل الّذين وضعوا الخطوات الأولى نحو تشييد نقد أدبي جديد يتجاوز النّزعة العقائديّة dogmatismeالّتيكانت تؤمن بقدسية النّماذج الأدبيّةالكلاسيكيّة. .. فبفضل سانتبوف تجدّد النّقدالأدبي بشكل تام، فالأمر لم يعد أبدا يتعلق – في نظره – بتصنيف الأعمال حسب الاستحقاق بخصوص أكثرها علاقة بنموذج جامد، إنّ الأمر لم يعد متعلقا بالحكم أكثر مما هو متعلق بفهم العلاقات: علاقات النّتاج الأدبي بالإنسان، وعلاقته بالنّتاجات الأدبيّة السّابقة والعتيقة، وطنيّة كانت أم خارجيّة: هكذا أصبح النّقد هو دراسة العلاقات))[1]، ودراسة علاقة النّتاج الأدبي بالإنسانوبالأعمال السّابقة قادته إلى البحث في الظّروف التّاريخيّة المختلفة الّتي ينتج فيها هذا العمل الأدبي ودراسة العمل الأدبي على ضوء هذه الظّروف التّاريخيّة ويمكن اعتبار سانت بيف أنّه يعتمد في نقده ((على تحليل شخصية الأديب، واتخاذها حجر الزّاوية لدراسة النّتاج الأدبي))[2]، وتصبح الشّخصيّة وفق

---

[1] حميد لحميداني الفكر النقدي الادبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، جميع الحقوق محفوظة للمؤلف، شارع القادسية، فاس، ط3، ص 44

[2] زهران محمد جبر عبد الحميد مناهج النقد الحديث الرؤيا والواقع ط1ن 1409 هـ - 1989م دار الارقم للطباعة والنشر والتوزيع ص 14

هذا مدخل أساسي لفهم تاريخيّة النصوص الأدبية لأنّ الشّخصية لا يمكن فهما إلاّ بوضعها في إطارها التّاريخي.

ب/ برونتيير:

يعتبر برونتيير من النّقادالّذين حاولوا ربط الأدب بالتّاريخ مستفيدا من الحركة العلميّةالّتي شهدتها أوروبا خلال القرن التّاسع عشر، حيث ((حاول برونتيير ferdinandebunetiere في أوآخر القرن التّاسع عشر تطبيق نظريّة التّطوّر على الأجناس الأدبيّةمتأثّرا بنظريّة داروين، وذلك في كتابه تطوّر الأنواع في تاريخ الأدب، حيث عمل على استثمار مقولات داروين في المجال الأدبي، مستلهما أهم مقولة في نظريّة تطوّر الأنواع الأدبيّة، وكان بذلك أشهر من قدّم محاولة من هذا النوع، إذ حاول نقل قوانين تطوّر العضويّات إلى مجال الدّرس الفنّي والأدبي عامّة، وإلى مجال الأنواع الأدبيّة بشكل خاص))[1]، وفيهذا الإطار يمكن اعتبار محاولة هذا النّاقد الّذي درس الأجناس الأدبيّة وربط تطوّرها بالتّاريخ اعتمادا على طروحات داروين مقدمة هامّة يستند إليها المنهج التّاريخي حيث اهتدى هذا الناقد من خلال عقد علاقة مقارنة بين تطوّر الجنس الأدبي وتطوّر النوع الأدبي في التّاريخ فرأى أنّ((النّوع الأدبي كالنّوع البيولوجي، ينشأ ويتطوّر وينقرض ولكن المنقرض من الأنواع الأدبيّة– كما المنقرض من الأنواع والكائنات الحيّة –لايفنى تماما وإنّما تتواصل عناصر منه في النّوع

[1]رشام فيروز: شعرية الاجناس الادبية في الادب العربي، دراسة اجناسية لأدب نزار قباني، ط1، 2017، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان ص 45

أوالأنواع الّتي تطوّرت عنه))[1]. ولعلّأهم شيء نستخلصه من هذا هو أنّ ربط الفنّ والأدب باعتباره فن من الفنون بالتّاريخ وملاحظة تطوراته عبر التّاريخ باستحضار عنصر الزّمن هو مايميّز نظريّة برونتييرالتّاريخيّة، ((والفن شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، صورة من صور الثّقافة لهذا فإنّه يمكن القول هنا، أنّالقوانينالتّاريخيّةلتطوّرالفن تعمل وفق القوانينالتّاريخيّة لتطوّر المجتمع))[2]، وتأسيسا على ذلك يمكن القول بأنّ بوادر انبعاث المنهج التّاريخي في العصر الحديث تأسّس بشكل أو بآخر على نظريّة برونتيير في تطور الأنواع الأدبيّة.

ج/ لانسون:

يعتبر لانسون القطب الثالث الّذيأعطى وجودا للمنهج التّاريخي في الساحة النّقديّة((إنّلانسونعلى وجه التّحديد في كتابه منهج البحث في الأدب وهو كتاب بالغ الوجازة والكثافة والجمال، نستطيع أنّ نتبيّن الخطوط الأساسيّة للمنهج التّاريخي في دراسة الأدب ونقده فيه فقد كان كتاب لانسونهذا هو البلورة العلميّة الأخيرة للمحدّدات الأساسيّة للمنهج التّاريخي في النّقدالأدبي))[3]. وهذا يبيّن لنا شيئين: الشيء الأوّلأنّ المنهج التّاريخي من خلال صلاح فضل ارتبط بلانسون، وبما أنّه ارتبط به فلا شك أنّه مارس تنظيما وتقعيدا لهذا المنهج. أمّا الشيء الثّاني فهو التّأثير الّذي مارسه هذا النّاقد على النّقاد العرب، وبالتّالي تأثير المنهج التّاريخي في أدبيات الخطاب النّقدي العربي.

---

[1] رشام شعرية الاجناس الادبية، مرجع سابق، ص 49

[2] عبد المنعم تليمة ن مقدمة في نظرية الادب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سبتمبر 1997، ص 123

[3] صلاح فضل مناهج النقد المعاصر، مرجع سابق، ص 26 27

والمنهج التّاريخي عند لانسونهو الّذي ((يعمل على وضع الكاتب أو الأثر أو النّص في إطاره التّاريخي قبل الحكم عليه))[1]، وهذا إجراء يرى لانسونأنّه يمكّن((كلّ ناقد يريد أن يحكم على بوسويهbossuetأو فولتير voltoir باسم مذهب ما أو دين ما أن يأخذ نفسه بمعرفتهما غير ناظر إلاّإلىأكبر ما يستطيع أن يجمع عنهما من معلومات أو يحقق من علاقات. ومثلنا الأعلى هو أن نصل إلىأننعرض عن بوسويهأو فولتير في شخصيّة لا ينكرها كاثوليكي ولا خصم لرجال الكنيسة وأننصوّرهما في صورة يسلّم الجميع بأنّها حقيقة))[2]، وهذه الموضوعيّةالعلميّة في البحث التّاريخي هي الّتيأعطت نضجا معرفيّا وفكريّا وبثّت روحا علميّة في النّقدالتّاريخي((ولكن النّقدالتّاريخيمالبثأنتطوّر وانزلق إلى نوع آخر من النّقد وهو النّقدالّذي نطلق عليه النّقد الاجتماعي.. . وأنّ حاضنة النّقد الاجتماعي كان هو النّقدالتّاريخي. بمعنى أنّأهم المبادئ الّتي نمت بعد ذلك واستقرت في النّقد الاجتماعي قد نشأت في حضن النّقدالتّاريخي))[3]، ونفهم من هذا أنّالنّقد الاجتماعي كان استكمالا لمشروع النّقدالتّاريخيالّذي استقى منه المبادئ العامة للقراءة الاجتماعيّة.

2/ المنهج الاجتماعي:

[1] لانسون/ ماييه، نهج البحث في اللغة والادب، تر: محمد مندور، مرجع سابق، ص: 17، 18

[2] محمد مندور. النقد المنهجي عند العرب منهج البحث في الادب واللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ابريل 1996 ص 397 398

[3] صلاح فضل مناهج النقد المعاصر، مرجع سابق، ص 37

المنهج الاجتماعي يعتبر كذلك من المناهج السّياقيّة الّتي ربطت الأدب بسياقاته الخارجيّة وهويلتقي في بعض الوجوه مع النّقدالتّاريخي، وأحيانا نجد المقاربة الاجتماعيّة تمتزج بالمقاربة التّاريخيّة نظرا لتقارب هذين المنهجين.

2 - 1/ أعلام المنهج الاجتماعي:

كان هناك مجموعة من النّقاد والحركات الفكريّة الّتي مثّلت لهذا الاتجاه وأخصبته تنظيرا وتطبيقا وسنكتفي بالإشارة إلىأبرزهم.

أ - / باتيستا جوفاني فيكو:

يمكن اعبتار نظرة فيكو التي نظر بها الى طريقة تطور المجتمعات فكرة خادمة للطرح الاجتماعي الذي يتعرض لتفسير الاعمال الادبية من زاوية اجتماعيةن، كما أنها تستفيد من المفكرين الذين سبقوه في هذا المجال، فهو((يرى أن بعض فترات التاريخ لها صفات عامة تتمثل في كل ناحية، وإن فترتين مختلفتين يمكن أن يكون لهما نفس الطابع. ولاحظ أن الفترات المتماثلة في التاريخ تميل للتكرر بنفس التتابع، فكل فترة بطولة تليها فترة كلاسيكية ثم فترة انحطاط نحوى بربرية جديدة، وهكذا فسر فيكو المجرى الكلي للتاريخ على مثال تَنام، وانحلال ثقافي متكرر، ولكنه متكامل.))[1]، ولعل هذه النظرة في فلسفة التاريخ التي يعرضها شديدة الارتباط بنظرية ابن خلدون في المجتمع، حيث قسم فيكو

[1]عبد العزيز الدوري: فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر، المجلد الثانيي، العدد الثاني، يوليه، أغسطس، سبتمبر 1971، ص: 68

التاريخ الى ثلاث مراحل: مرحلة بطولة، ثم مرحلة كلاسيكية وأخيرا مرحلة الانحطاط نحوى بربرية جديدة. وهي نفس المراحل التي أشار اليها ابن خلدون في تقسيمه للفترات التي تمر بها الدولة. وربطها بواقع اجتماعي معين. كما أن فيكو يربط هنا كذالك بين التاريخ الذي يعبر عن مجتمع ما بالهياكل المؤسسية القائمة في ذلك المجتمع. ليؤكد بذلك النظرية الخلدونية التي تربط بين الأدب وتطور المجتمع.

وانطلاقا من هذه النضرة التي نادى بها في فلسفة التاريخ نجده يُؤكدها مرة أخرى ((في معرض حديثه عن علم جديد يدرس الطبيعة المشتركة للأمم، حيث عرض لأهمية الأدب في الحضارات مركزا على دور الشعر في الحضارة القديمة، والعلاقة بين الملاحم البطولية والمجتمعات العشائرية في هذه الحضارة مشيرا الى أن: المجتمع لا يقدم ببساطة مسرحيات وأشعارا وروايات، لكنه ينمي أدبا وأدباء يستخلصون أعمالهم ومهاراتهم الفنية ونضرياتهم منه))[1]، فهو يشير هنا من خلال هذا الطرح الى تلك العلاقة القائمة بين الأشكال الأدبية التي تنتج في مجتمع معين وطبيعة ذلك الواقع الذي ساهم في نشأتها.

ليؤسس بذلك لعلاقة صريحة بين هذه الأعمال الأدبية والواقع الاجتماعي الذي أُنتجت فيه، ومن هنا نستطيع القول مثلا بأن شعراء الملاحم في العصر اليوناني كانوا يعبرون عن جانب من جوانبتلك الحضارة في المجتمع اليوناني في تلك الفترة من الزمن.

[1] محمد حافظ دياب: *النقد الأدبي وعلم الاجتماع، مجلة فصول*، مرجع سابق، ص: 61 60

وإذا كان الأدباء والفنانون في التعبير عن هذا الواقع يلجئون الى الهياكل الفنية التي يبثون فيها أفكارهم فذلك راجع الى أنها ((أدوم على بقاء الزمن، وأرسخ أثرا في ذهن المتلقي، مما لو عُرضت الأفكار على الطريقة التي تُعرض بها المواد العلمية الخالصة.))[1]، فالأعمال الأدبية التي تعرض في هذه الهياكل الفنية تُساعد على منحها بعدا جماليا وفي نفس الوقت بعدا واقعيا تجعل القارئ يستمتع وهو يطّلع عليها كما أنها تمنحها الخلود وتجعلها حاضرة في كل وقت وفي كل زمان وتجمع في طياتها معالم وواقع المجتمعات التي استلهمت أفكارها منها.

ب / مدام ديستال:

حيث أنّهوغير بعيد عن كلّ هذا الّذي طرحناه بالنّسبة لعلاقة الأشكال الأدبيّة بالواقع التّاريخي الّذيانتجها نجد نقاشات أثيرت في القرن التّاسع عشر حول قضيّة ربط الأدب بالواقع الاجتماعي ((حيث بدأ الاهتمام بدراسة العلاقة بين الناحية الاجتماعيّة والأدب فصدر أنذاك كتاب لمدام دوستايلMadame de Stael (18141766) تحت عنوان "الأدب في علاقته بالمؤسسات الاجتماعيّة" متناولة تأثير الدّين والعادات والقوانين في الأدب، وتأثير الأدب فيها، ويمكن اعتبار هذا الكتاب من الأعمال الممهّدة لسوسيولوجيا الأدب، فقد أثبتت فيه دو ستايل جدل التّأثير والتّأثّر المستمر بين الأعمال الأدبيّة والشّروط التّاريخيّة والاجتماعيّة، ورأت أنّ كلّ عمل أدبي يتغلغل في بيئة اجتماعيّة وجغرافيّة ما حيث

[1]زكي نجيب محمود: قيم من التراث، القاهرة، بيروت، ط2، 1989، ص: 279

يؤدي وظائف محدّدة بها. ..))[1]، وقد كان لهذه الدّراسة الّتي وصلت فيها الكاتبة بين مختلف الأنظمة الّتي تشكّل الواقع ومدى تأثيرها في الأدب ومدى تأثّره هو الآخر بها تعتبر أوّل دراسة مُنهجة حاولت الكاتبة من خلالها دخول عالم اجتماع الظّاهرةالأدبيّة.

حيث((يتّفق معظم الباحثين على أنّ الإرهاصات الأولى للمنهج الاجتماعي في دراسة الأدب ونقده بدأت منهجيا منذ أنأصدرت الكاتبة (مدام دي ستايل) كتابها (الأدب في علاقته بالأنظمةالاجتماعيّة عام 1800)، فأدخلتإلى فرنسا بذلك المبدأ القائل بأنّالأدب تعبير عن المجتمع.))[2]، و((تحدد مدام دوستال موقفها في المدخل بقولها: لقد عزمت على أنأنظر في مدى تأثير الدّين والعادات والقوانين في الأدب ومدى تأثيرالأدب في الدّين والعادات والقوانين.))[3]، أي أنّها حاولت الاقتصار على دراسة ظاهرة التّأثيروالتّأثّرالّتي تتم بين مختلف العادات والتّقاليد الّتي تعكس القوميّة المميّزة لمجتمع ما والأدبالّذي يُنتَج فيها؛ ومدى تأثير ذلكالأدب فيها.

---

[1]أنور عبد الحميد الموسى: علم الاجتماع الأدبي، منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد، دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها، دار النهضة العربية، ص: 86 87

[2]صالح هويدي: المناهج النقدية الحديثة أسئلة ومقاربات، دار نينوى، دمشق سوريا، ط1، 1436ه 2015م، ص: 100، 101

[3]روبير اسكاربيت: سوسيولوجيا الأدب، تر: أنطوان عرموني، منشوراتعويدات، بيروت، لبنان، ط01، 1978، ص: 23

وبعبارة أخرى لقد طرحت مدام دوستايل مدى تأثير البيئة الاجتماعيّةبما تحمله من عادات وأخلاق وتقاليد في الأدب ومدى تأثير الأدب فيها، ومنذ أنأثارت هذه القضيّة ((أصبح لايكف نتاج مدام دوستايل، في ظاهره المُشتّت. عن الدّور الّذي تضطلع الثّقافة في تكوين شعب ما وفي تكوين هويّته القوميّة؟))[1]، وبذلك تكون قد أثارت من خلال كتابهاتساؤلات عديدة جعلتها فيما بعد تعتبر أوّل باحثة حاولت التّأسيسلاتجاه نقدي اجتماعي يقوم على نقد الأدب النّاتج في مجتمع ما بما يتوفرعلى درجة اضطلاعه ونسجه للخيوط النّاتجة بين هذا المجتمع والأدبالّذي كُتب فيه، مما أدى بعد ذلك إلى بدايةظهورمحاولات جادّة لإدخال الأدبإلىميدان الدّراسات الخاصّة بعلم الاجتماع الّتي تعتمد على الوضعيّة في معالجتها وطرحها لمختلف الظّواهرالاجتماعيّة.

و((بهذه الملاحظات والأفكار تجاوزت مدام دي ستال ماقدّمه السّابقون عليها في مجال التّفسير الاجتماعي للأدب مما جعل بعض الباحثين يعتبرون دي ستال الرّائدة الحقيقيّة الأولى لسوسيولوجيا الأدب))[2]، وذلك راجع إلىاقتحامها لهذا الميدان الاجتماعي ومحاولتها تقديم الدّليل الملموس الّذي يؤكّد أنّ الأديب يتأثّر بالوعي الجمعي الّذي يعيش فيه بما يحمله هذا الوعي من مجموعة من العادات والأخلاقوالمظاهر الدينية المختلفة الّتيتساهم في صياغة

---

[1] بيار ماشيري: بما يفكرالأدب، تر: د. جوزيف شريم، مر: د بسام بركة، لبنان، بيروت، ط01، حزيران (يونيو) 2009، ص: 33

[2] فتحي أبو العينين: التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية، التراث وإشكالية المنهج، مجلة عالم الفكر، عدد 2 . 1 الكويت، 1995، ص: 177

الأفكار لدىالمبدع وتكوّنها والّتي تجسد هذا الواقع الاجتماعي الّذي يقوم المبدع بترجمته في أعماله الأدبية، فالإنسان بطبعه اجتماعي يعيش وسط أفراد يتأثّر بهم ويُؤثّر فيهم، ((والّذي لاشك فيه أنّ الأديب لا يكتب أدبه لنفسه، وإنّما يكتبه لمجتمعه، وكلّ ما يقال عن فرديته المطلقة، غير صحيح، فأنّه بمجرد أنيمسك بالقلم يفكر فيمن سيقرؤونه ويحاول جاهدا أنيتطابق معهم ويعي مجتمعهم وعيا كاملا بكلّ قضاياه، وأحداثه ومشاكله، لسبب بسيط وهو أنه اجتماعي بطبعه، ومن ثمّكانت مُطالبته بأن يكون اجتماعيّا في أدبه مطالبة طبيعيّة))[1]، ومادام الأمر كذلك فإنّ هذا الأديب لمّا يريد الكتابة والتعبير فلابد أنيعبّر عمّا يرى في مجتمعه من أفكار وأحوال يعيها في مجتمعه ويُجسّدها ويُترجمها في كتاباته، فيكون بذلك تُرجمان مجتمعه وكاتبهم والمتكلّم بلسانهم ينقل أحزانهم وأفراحهم.

ومن هنا سعت مدام دوستايلإلى إثبات العلاقة بين الأدب والبيئة الّتي ينتمي إليها بما تحمله من مميّزات دينيّة وأخلاقيّة تشكّل بنيتها الاجتماعيّة ومدى تأثيرها في هذا الأدب وتأثُّره بها، وسعت في اثباتها لهذه الأفكار إلى الاستعانة بمُحرّك البحث التّاريخي مُستفيدة من مختلف الإجراءات المنهجيّة الّتي يتيحها المنهج التّاريخي في استقصاء الظّاهرةالأدبيّة وتتبعها وفهمها في ديناميكيتها Dynamique واستقصاء الأدوات الجماعيّة الّتي تحتويها.

[1]شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف القاهرة، ط09، رقم الإيداع 19075 / 2004، ص: 191

وعلى إثر خُطاها استطاع مختلف النّقاد الاجتماعيين تتبع مراحل الحضارة الغربيّةالّتي ابتدأت بالشّعر الغنائي ثمّ الملحمي وأخيرا التّمثيلي، وكلّ فنّ من هذه الفنون كان يعكس واقع اجتماعي معيّن في تلك الفترة وجانب من جوانب هذه الحضارة. ((بمعنى أنّ المنطلق التّاريخيكان هو التّأسيس الطبيعي للمنطلق الاجتماعي عبر محوري الزّمان والمكان. إذ يشف المحور الزّماني عن إمكانية أنيرتبط التّغير النّوعي للأعمال الأدبيّة، بالتّحولات الّتي تحدث في الحقب التّاريخيّة المختلفة، وعبر اختلافات المكان. أيضا. إذ أنلكلّ مكانزمانه وتاريخه وظروفه الخاصة.))[1]، ولعل هذا يوضح لنا مدى الارتباط المُتجسّد بين المنهج التّاريخي والاجتماعي الّذي يُعدّ هذا الأخير قد تربى في حضن المنهج التّاريخي نظرا لأنّهكان يستعير منه أدواته للولوج إلى داخل الظّاهرةالأدبيّة والبحث في اجتماعيتها؛ فهو((يستمدمنه بواعثه وأفكاره، ويرتبط به ارتباطا قويا متّصلا.))[2]، ويمكن اعتباره كوجه آخر للمنهج الاجتماعي، أو نستطيع القول بأنّه الفرع المتطور من المنهج التّاريخيالّذي توسّع في دراسة الظّاهرةالأدبيّة بعد أنأضاف إلىالجانبالتّاريخيجوانباجتماعيّة أخرى.

وإذا أردنا أننلخّص الفكرة الّتي قام عليها القرن التّاسع عشر لكان في وسعنا أننقول ((أنّ الابداع المميز للقرن 19كانت الجماعيّة collectivisme تحديدا، أنّها الفكرة الأولى مند

[1]صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، القاهرة، ط 1، 2002، ص: 45

[2]شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف القاهرة، ط09، مرجع سابق، ص: 192

مطلعه، ولم يصنع شيئا منذ أعوامه المئة سوى تنميتها حتى أغرقت الأفق كلّه))[1]. وهذا يعني ان البعد الاجتماعي قد احتلّ مكانة مميزة أصبحت كل الظواهر بموجبه تخضع الى التفسير الاجتماعي.

ج / هيبوليت تين:

وقد كان لتطوّر الدّراسات الخاصّة بعلم الاجتماع على يد أوغستكونت، ودوركهايم أثره على تطوّر النّقد الاجتماعي واكتسابه لأدوات إجرائيّة جعلت منه أقرب إلى العلم منه إلى الفن ويمكن اعتبار النّاقد الفرنسي هيبوليتتينHippolyt Taine (19931928)، أحد أبرز النّقاد الاجتماعيين الّذين تأثّروابالفلسفة الوضعية في علم الاجتماع، ((ويمكن عد التحليلات الّتي جاء بها (هيبوليت تين) في كتابه تاريخالأدب وتحليله عام 1863، أحد أبرز التطبيقات الممثّلة للمنهج الاجتماعي.))[2]، ((وهو كتاب يرى أنّ الشّخصيّة الأدبيّة لم توجد على نحو حر، بل خلقتها مؤثّرات اضطراريّة صببتها في القالب الّذي هي عليه.))[3]، وبدا من خلال هذا التّوجه الّذي يرى في الشّخصيّة الأدبيّة مشروعا تتضافر على تحقيقه وتجسيده مجموعة من الظّروفالاجتماعيّةالّتي تساهم إلى حد كبير في التّحكم في هذا الاتجاه الاجتماعيالّذي

---

[1]خوسيه أورتغا إي غاسيت: تمرّد الجماهير، تر: علي ابراهيم أشقر، دمشق، سوريا، ط1، 2011، ص: 24

[2]صالح هويدي: النقد الأدبي الحديث قضاياه ومناهجه، منشورات جامعة السابع من أبريل، ط 1، 1426هـ، ص: 95

[3]براهيم السعافين: مناهج النقد الأدبي الحديث، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط1، 1997، ص: 43

تعبّر عنه النّفس الإبداعيّة؛ على نحو أصبحت فيه الكتابة ظاهرة اجتماعيّة؛ ((وعلى ذلك فالحركة الكتابيّة هي نفس الاجتماع بما فيه، أي صورة أصليّة للأمم وحقيقة من الحقائق الثّابتة تُمثّل كلّ ضروب الحياة وحركات عقول الأفراد من علماء وأدبيين وفنيين وفلاسفة.))[1]، وانطلاقا من هذه الفكرة راح تين يجري دراساته على تاريخ الأدبالإنجليزي ليصل إلى نتيجة مفادها ((أنّ البيئة والظروف العامّة وروح العصر هي العوامل الّتي تحدّد نوع الأعمال الفنية فلا يبقى منها إلاّ ما يتوافق مع هذه الظروف.))[2]؛ليُكوّن بذالكمايعرفبالقانونالثّلاثي في دراسة الأعمال الأدبيّةالّذي يتكوّن من ثلاث وحدات تتضافر فيما بينها لكي تُخضع الأديب أثناء هذه الدراسة للمعادلة الّتي تُكوّنها وهي أنّ كلّ أثر أدبي هو نتاج هذه العوامل الّتي تؤثّر في المبدع فيعكسها في عمله الإبداعي ويقصد بـ:

((1 . العرق أوالجنسrace؛ بمعنى الخصائص الفطريّة الوراثيّة المشتركة بين أفراد الأمّة الواحدة المنحدرة من جنس معيّن.

2. البيئة، أو المكان أوالوسط، milieu؛ بمعنى الفضاء الجغرافي وانعكاساته الاجتماعيّة في النّص الأدبي.

[1] أحمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط 1، 1921، ص: 64

[2] صلاح فضل: منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1980 م، ص: 26

3الزّمانأو العصر temps؛ أي مجموع الظّروفالسّياسية والثّقافيّة والدّينيّة الّتي من شأنها أنّ تمارس تأثيرا على النّص)). [1]

لتصبح بذلك الأعمال الأدبيّة النّاتجة عن جنس معيّن وفي وسط اجتماعي وفترة زمنيّة محدّدة تعكس طبيعة واقع اجتماعي معيّن، يحمل خصائص مُميّزة لهذه البيئة الاجتماعيّة، يمكن أننستدلّ من خلالها على دراسة الملابسات الخاصّة بهذا الواقع الاجتماعي من عادات وأخلاق كما نستطيع معرفة طبيعة ومميزات الجنس والزّمنالّذي ينُمّ عن هذاالواقع الاجتماعي، ((فينبغي أنيُلتمس من هذه المؤثّرات وينبغي أنيكون الغرض الصّحيح من درس الأدب والبحث عن تاريخه إنّما هو تحقيق هذه المؤثّرات الّتي أحدثت الكاتب أوالشّاعر وأرغمته على أنيصدر ما كتب أو نظّم من الآثار.))[2]؛ وبهذا أخذ النّقد الاجتماعي يسلك مع (تين) طريقا جديدا الّذي من خلاله وجد ((بأنّ أغلب الأدباء الّذين تقفّى آثارهم وتقصّى مآثرهم نشؤوا في أكناف أُسر أدبيّة، غذّتهم الشّعر والأدب، وأسقتهم النّثر والخطب))[3]، ولاشك أنّ هذه النتيجة الّتي توصّل إليها وأثبتها في دراسته للآداب في اجتماعيتها تلتقي في الثلاثية الّتي استنتجها من هذه الدراسة وهي ((أنّالأجناس البشرية "العنصر" و"الوسط الاجتماعي"،

[1] يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، ط1، 1428هـ، 2007 م، ص: 16

[2] طه حسين: في الأدب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط 3، 1352 هـ، 1933 م، ص: 41

[3] متعب القرني: صيارفة الأدب العربي في القرن العشرين، مكتبة مؤمن قريش، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط1، يناير (كانون الثاني) 2017، ص: 15

"والفترة التاريخيّة"، هي العوامل الرئيسية الّتي تُؤثر في شكل الأدب وفي مضمونه.))[1].

لتكتسب هذه الروافد بُعدا أساسيا للباحث المقبل على دراسة اجتماعيّةالظّاهرةالأدبيةومدى تجسيدها لحالة الاجتماع العام.

وقد تعرض هذا الاتجاه الاجتماعي في النّقدالّذي جاء به (تين)إلىانتقادات كثيرة من طرف الدارسين للأدب ولا سيما أنصار الشكل الّذي يُقدّسون دراسة النص الإبداعي دراسة نصوصية بنيوية، أدبية جمالية، الّذين اتجهوا لمهاجمة هذا الاتجاه النّقدي في الاجتماع، من منطلق أنّهم يرون فيه أنّه ((قد وضع الأساس لقواعد ثابتة من المألوف أن تتحجّر لديها عقول الصف الثّاني من الباحثين، إذ اتجهت الدراسات الجامعية بعده إلى التركيز على ظروف وملابسات الإنتاج الأدبي إلى درجة أُهمل معها تماما العمل الأدبي نفسه، حتى تحقق ما تنبأ به فلوبيرالمتشائم من إنّ التاريخ سيمتص الأدب.))[2]؛ وفي الحقيقة هذه إحدى النقاط الجوهرية الّتي تعرض لها منهجتين النّقدي، ورغم أنّه يعتبر من الّذين ساهمواإلى حد كبير في تأصيل الدراسة الاجتماعيّة إلا إنّالشئالّذي أُخذ عليه أنّهأهمل دراسة النصالابداعي في حد ذاته مما يتوفر عليه من عناصر جمالية وأدبية، وبالغ في إعطاء ثلاثيته حيزا كبيرا من أصل العملية الإبداعية إلى درجة إنّالأدب مع (تين) أصبح يُدرس

[1] محمود محمو: العوامل المؤثرة في الأدب، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير، فبراير، مارس، 1971، ص: 264

[2] صلاح فضل: منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، مرجع سابق، ص: 29

كوثيقة تاريخيّة نكشف بها عن طبيعة المجتمع وتاريخه وأصبح معرضا لأن يختلط مع التاريخ الّذي يُستدل به على أحوال الأمم والحضارات.

د/ ابن خلدون:

ولابد أن نشير إلى أنّ هذه الدراسة الاجتماعيّةالّتي أثبتها تين في دراسته للأدب ليست سابقة في تاريخ الآداب وإنّما نجد لها جذورا مبثوثة هي الأخرة في مقدمة ابن خلدون حيث أشار ((في المقدمة الثانّية في قسط العمران من الأرض.))[1]؛إلى مجموعة من الاختلافات الّتي تميز الاجتماع الإنساني والّتي تختلف من منطقة إلى أخرى يكتسب من خلالها الاجتماع الإنساني خصائص مميزةخاصة بكلّ منطقة.

كما أنّه حاول ((في المقدمة الثالثة في المعتدل من الإقليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوانّ البشر والكثير من أحوالهم.))[2]؛ إلى الإشارة بهذا إلى اختلاف الأجناس المُكونة للمجتمع على أساس التأثيرات الّتي يُحدثها كلّ إقليم في جنس معيّن مما يُنتج مجموعة من الأجناس تختلف عن بعضها البعض بحسب التأثيرات الّتي يُحدثها فيها كلّ إقليم.

ولعل هذا يُبين لنا بأنّ ابن خلدون قد استطاع إنّ يجمع في مقدمته مجموعة من الأبحاث الّتي استطاعت أنّ تأسّس لكلّ الدراسات الاجتماعيّةالّتي جاءت بعدها,مما يجعلها أساسا

[1] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق: المستشرق الفرنسي: أ. م. كاترمير، ص: 73

[2] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق: المستشرق الفرنسي: أ. م. كاترمير، ص: 148

لتُراث استطاع أنّ يجمع تحت طياته كلّ الخلفيات الاجتماعيّةالّتي ستأتي من بعدها لدراسة الاجتماع الإنساني ومصدرا مهما من المصادر المؤسسة لعلم الاجتماع في صيغته الوضعية.

هـ / كارل ماركس:

وقد كان للفكر المادي الّتي جاءت به الماركسيّة هو الآخر أثره في تطور المنهج الاجتماعي واكتسابه لأدوات إجرائية جديدة أمَدتهُ بها الفلسفة الماركسيّة، اكتسب بموجبها إطارا فكريا ناضجا، و((نادى النّقاد بعد ذلك بضرورة الرّبط بين الأدب والمجتمع، وعدو الاهتمام بالواقع ضرورة لابد منها، ولقد أولى مفكر مثل ماركس البنية التحتية وهو الاقتصاد اهتماما أساسيا في طبيعة البنية الفوقية أي الثقافة. .. لقد قرن المذهب الاجتماعي بين الأدب وطبيعة الأشكال الاقتصادية، وقد نادى النّقاد الماركسيون بإيجاد علاقة واضحة بين الأشكال الأدبية وعلاقات الإنتاج.))[1]، لتكون بذلك البنية الفوقية الّتي تحتوي على الأشكال الأدبية المختلفة ماهي إلا إنعكاس للبنية التحتية المتمثّلة في أدوات الإنتاج أي الجانب المادي والّذي هو حسب ماركس المُوجّه الأساسي للأدب.

وقد احتلت فكرة الأبنية التحتية والفوقية وضع جوهري في النّقد الاجتماعي الماركسي حيث تتمثل الأولى في ((حقائق الحياة الماديّة المتعينة المتمثّلة في الوجود الفعلي الخارجي

[1]إبراهيم السعافين: مناهج النقد الأدبي الحديث، منشورات جامعة القدس المفتوحة، مرجع سابق، ص: 08

للمجتمعات والبشر، في تجسدها المادي في الجانب الاقتصادي والسّياسي، ونظم العلاقات الاجتماعيّة.))[1]؛ فالجانب المادي في هذه الفلسفة مهم جدا لما يتوفر عليه من مادة أساسية تساهم في توجيه الوعي الإنساني والفكري في بنيته الفوقية حيث ((أنّالقانون والسياسة (اللّذين ذكرهما ماركس) يمثلان البنية الفوقية إلىجانبالجوانب الفكرية والثقافية الأخرى. وهي الدعوةالّتي دفعت النّقاد الماركسيين إلى القول بأنّ فهم الأدب، باعتباره بناء فوقيا، يتطلب فهم الأساس؛ أي البنية الاقتصادية.))[2]، وبالبرغممن أنّ طبيعة النظم والعلاقات الّتي تتكون منها المادة الأدبية تختلف عن طبيعة المادة الاقتصادية إلّا أنّالنّقاد الماركسيين أثبتوا بأنّ العملية الإبداعية والفنية الّتي تشكل البنية الفوقية في الفلسفة الماركسيّة ماهي إلّا عبارة عن إنعكاسات للبنيات الاقتصادية الّتي تشكل المادة التحتية في الواقع الاجتماعي، ((فمن المحال فصل الفكر عن مادة التفكير هذه المادة هي الحامل لجميع التغيرات الحاصلة في العالم.))[3],وقد استلهم ماركس هذه العلاقة الجدلية بين الفكر والمادة من الفيلسوف الألماني(فردريك هيغل)، يقول إنجلز وهو أحد الفلاسفة المؤسسين للماركسية العلميّةإلىجانب كارل ماركس، ((يعتبرهيغلأنّالأفكار الّتي تحصل في الوعي ليست إنعكاسات

---

[1]صلاح فضل: منهج الواقعية في الابداع الادبي، مرجع سابق، ص: 30 .29

[2]محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، مصر، ط3، 2003، ص: 07

[3]فردريك انجلز: الاشتراكية: الطوباوية والعلم، سلسلة دفاتر ماركسية 2، اشراف: سلامة كيلة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1، شباط 2013ص: 27

الأشياء والأحداث الواقعيّة. .. بل هي أسبق من هذه الإنعكاسات.))[1]، إلا أنّه وكما يظهر هنا فإنّ هيغل يهدف إلى جعل الوعي الفكري والثقافي أسبق من الوجود المادي الواقعي، فالفكر في نظره هو الّذي يحدد الواقع والوجود المادي، ((أمّا ماركس خلافا لذلك، فبدل أن يعتبرالأفكار هي الّتي تخلق الشروط الماديّة للوجود، يرى أنّالأوضاع الماديّة هي الّتي تخلق الأفكار، أي أنّمحتوى الوعي ليس سوى بنية فوقية ناجمة عن الوضع المادي الواقعي، ليس سوى اديولوجيا: تلك هي الأطروحة الأساسيّة لنظرية الماديّةالتاريخيّة.))[2]؛ ولعل الشّاهد والواضح من كلّ هذا أنّكارل ماركس قد قام بعكس وقلب النّظريّة الجدلية الهيغلية المثالية وتأسيس نظرية مادية تاريخيّةعلميّة تستند إلى الوجود المادي الّذي يحدد المستويات الفكرية المختلفة، ((فهو لايفترض ميلاد الفكرة الأدبية في الفراغ الميتافيزيقي الّذيكانت تزعمه الفلسفات المثالية عن الوحي والإلهام. وإنّما يحدد البيئة الحضارية الّتيأنبتت التّيار الأدبيتحديدا ماديا صارما.))[3], ولهذا قال النّقاد والدارسون تعليقا على الفلسفة الماركسيّة في الاجتماع أنّالماركسيين يصعدون من الأسفل إلى الأعلى في إشارة إلىأنّهم ينطلقون من عالم المادة الّذي يُجسّد بدوره عالم الأفكارعكس الفلسفة الهيغليةالّتي تنزل من الأعلى إلى الأسفل أيأنّها تعتبر أنّ عالم الفكر أسبق من عالم المادة، وعالم الأفكار هو الّذي يُجسّد العالم المادي من خلاله.

---

[1] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مكتبة مؤمن قريش، ط 1، 1986، ص: 161

[2] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص: 161

[3] غالي شكري: ثورة الفكر في أدبنا الحديث، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 1، سبتمبر 1965، ص: 251

ولعلّ ماركس من خلال هذه المعادلة الّتي يستند إليها يبدو أنّههو الآخر كذلك متأثرا بالفلسفة الوضعية الّتي نادت بضرورة التحرر من الأفكار الثيولوجية" اللاهوتية " والمثالية وبناء عالم الأفكارعلى قواعد موجودة يمكن دراستها والتحقق من نتائجها. ((وبدا نتيجة تركيز ماركس على الإقتصاد بأنّالماركسيّة تساوي الإقتصاد، فاختُزلت في قوانين مبسطة، ومن هنا نشأ التصور القائل بنظرية الإنعكاس؛ بمعنى أنّالوعيهو إنعكاسللواقع المادي وبالتالي فالإقتصاد أوّلا ثمّ يأتي الوعي، والحركة الاقتصادية أوّلا ومن ثمّ تأتي الحركة السّياسية والاجتماعيّة.))[1]. لقد اتجه الفكر الماركسي كلّه ناحية الاتجاه المادي الاقتصادي الّذيأصبح في عصر الماركسيّة هو المُوّجه للتّاريخ وهو الّذي يُحدد مختلف أنماط الوعي الفكري الاجتماعي، وهذه النّظرة الماديّةللتّاريخ هي الّتي قادته فيما بعد إلىالنّظر إلى المجتمع على أنّه يتكون من طبقتين: طبقة البروليتاريين وطبقة البورجوازيين ((ويميز صراع الطبقات، بصورة مركزيّة العلاقاتالإقتصاديةالاجتماعيّة. والمحرك الحقيقي للتّاريخإنّما هوهذا الصراع. ويعني بعض هذا أنّ أي مجتمع ما، ينتج هو نفسه، في كلّ الأطوار، والظروف الإقتصاديّة/الاجتماعيّة من أجل ظهور طبقة جديدة، فيتولد عن الاقطاعيّة البورجوازيّة، وعن البورجوازيّة المنتجة البروليتاريا proletriatالّتي ستغتدي، في مرحلة معيّنة، هي الطبقة المهيمنة.))[2]، وفي ضوء هذه الثّنائية يسير التّاريخ وتتكوّن فلسفة في التاريخ نتيجة هذا الصراع بين المستغِلين

[1]سلامة كيلة: ما الماركسية ؟، تفكيك العقل الأحادي، روافد للنشر والتوزيع، رقم الايداع، / 2014 23910، ص: 19–20

[2]عبد الملك مرتاض: في نضرية النقد، دار هومة، الجزائر، طبع في 2010، ص: 104

والمستغَلين وتتبادل هاتين الطبقتين المواضع في مسار التاريخ حيث أنّالتاريخ لايسير بخط مستقيم وإنّما يسير على شكل دائري. ((وفيهذا الموضع التفاعلي يتبادل السبب والنتيجة موقعيهما باستمرار، بمعنى أنّالّذي يكون سببا في زمن معيّن ومكانمعيّن، قد يصبح نتيجة في زمن آخر ومكانأخرمعيّنين، والعكس صحيح.))[1]؛ ولقد استفاد دعاة الماركسيّة في هذه، الفكرة في تفسيرهم للمجتمعات بشكل دائري وليس بشكل خط مستقيم، بعلم الاجتماع التّطوّريالّذي أشار إليهأوجست كونت وركّز عليه كثيرا في علم الاجتماع باعتباره يكشف لنا عن المسار التّاريخي لمختلف التطورات الاجتماعيّةالّتي مست العصور الاجتماعيّة بدءا من الفلسفة اللاهوتية ومرورا بالفلسفة المثالية وصولا إلى آخر مرحلة في تطور الفكر وهي مرحلة الوضعية في دراسة الفكر.

والّذي يتبين لنا من خلال هذا المسار أنّكلّ مرحلة من هذه المراحل كانت تحكمها ظروف معيّنة تعبر عن الواقع الاجتماعي الّذيكان يحكمها في تلك الفترة، ونستطيع إثبات ذلك بدراسة كلّ مرحلة من هذه المراحل في طبيعتها السّكونية أي الثابتة.

وعليه فإنّالماركسيّة بصفتها فلسفة اجتماعيّة حاولت التركيز في فلسفتها على تغيير الوضعية الاجتماعيّة وتساوي بين كفتي الطبقات الاجتماعيّة لتقضي بذالك على التفاوت الطبقي بين الطبقتين اللتين تحكمان المجتمع ولتفعل كلّ هذا حاولت أن تجيب على السؤال الجوهري: ما الّذي يجعل المجتمع يتحول ويتغير باستمرار؟ ووجدت بأنّ هذا التحول والتغير ناتج عن

[1] فردريك انجلز، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، سلسلة دفاتر ماركسية 2، مرجع سابق، ص: 111

محاولة إمتلاكالإنسان للثروة، وهذا الإمتلاك تحوّل إلى صراع بين المستغَل والمستغِل، المستغِل يريد أن يوسع في أملاكه والمستغَل يريد أن يأخذ حقوقه، وهكذا يتأسّس نظام طبقي من خلال هذا الصراع المتشكل بين الطبقة الفقيرة والّتييمثلها الفلاحون ومختلف العمال الكادحين والطبقة الغنية ويمثلها البورجوازيون أصحاب الثروة؛ والتاريخ يحكمه هذا الصراع، والأدب ومختلف الفنون يجسدون هذا الصراع ويعكسونه في أعمال إبداعية مختلفة.

وبفكرة واحدة تلخص لنا كلّ هذا الحديث الّذي قلناه عن النّقد الماركسي نستطيع القول أنّالماركسيّة وجّهت الأدبإلى الواقع، من خلال الفكر المادي الفلسفي الّتي جاءت به؛واتّجه بذلك النّقد الماركسي إلى فهم هذا الواقع وكيفية التعبير عنه تعبيرا ينم عن فهم تلك العلاقة الّتي تجمع بين الطبقتين اللّتين تُكوّنان المجتمع، وبذلك تكون الفلسفة الماركسيّة من أهم الإسهامات الّتي ساهمت إلى حد كبير في نضوج النّقد الاجتماعي واكتسابه لأدوات اجرائية جديدة.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

تمثّلات الممارسة النقدية السياقية في الخطاب النقدي

المبحث الاول: بين سوسيّولوجيا الأدب وسوسيّولوجيا النّقد

المبحث الثاني: تجليات الممارسة النّقديّة في تأسيس الجابري لمفهوم التّراث.

المبحث الأول: بين سوسيولوجيا الأدب وسوسيولوجيا النّقد:

لطالما سيطرت قضية الثنائيات على مسيرة الحياة الإبداعية والفنية بدءا منالفلسفة الأفلاطونية، الّتي تمثلت في الثنائية الّتي تجمع بين الواقع والمثال والّتيكانت بموجبها الأعمال الأدبية تعتبر تجسيدا لعالم روحاني يتصف بالكمال موجود في عالم المثل وصولا إلى الفلسفة الماركسيّة الواقعيّةالّتي غيرت جوانب المعادلة الفلسفية الّتيكانت قبلها؛ فجمعت هذه الفلسفة بين ثنائية الفكر والمادة جاعلة لعالم المادة الكلمة العليا الّتي تتحكم في الفكر، وتوجهه، ولا شك أنّثنائية الأدب والنّقد من الثنائيات الّتي رافقت كلّ هذه التغيرات الفلسفية من دون أن تتغير أو تنفصل عن بعضها، فهناك اتفاق كلّي بين كلّ الفلاسفة والأدباء والنّقاد على أنّه، ((ثمّة علاقة بين الإبداع والنّقد إذ لا يمكن أن نجد أدبا دون نقد كما لايمكن أن نجد نقدا دون أدب، وإن لم يمارس النّقد على أدب غيره، إذ أنّه من المؤكد أنّه يمارس النّقد على أدبه تصحيحا وصقلا دون أن يعي في كثير من الأحيانأنّه يمارس فعالية نقدية))[1]، وكأن قدر الأدب هو النّقد، فهو يمارس سلطته على العمل الأدبي ويرافقه منذ بداية ظهور وتمثل فكرته في ذهنية المبدع من خلال توجيهه، فإذا اكتملت نشأته فإنّ أوّل عملية تقييم تمارس عليهتسمى بالنّقد الخلاق وهو نقد المبدع لعمله الإبداعي ساعة اكتماله، فإذا قدمه الكاتب إلى الجمهور فإنّه لا محالة سيتعرّض لمجموعة من العمليات النّقديّةالّتي تكون إمّا راضية أو ناقمة عنه، وكلّ قراءة تنظّر من زاوية معيّنة لهذا العمل الإبداعي وتقاربه إنطلاقا

[1] ماجدة حمّود، علاقة النّقد بالابداع الادبيّ، منشورات وزارة الثقافة، سورية، دمشق، 1997، ص: 05

منها((إذ قد تطرح هذه النّظرياتأسئلتها من زاوية الكاتب أو زاوية العمل الأدبي، أو زاوية القارئ، أو زاوية ما نطلق عليه عادة اسم الواقع))[1]، من خلال هذه الزوايا نتج لنا مجموعة من الاتجاهات النّقديّة المتخصصة في نقد الأعمال الأدبية المختلفة، الّتي تطرح كلّ واحدة منها نقدا متخصصا يعالج العمل الأدبي من زاوية معيّنة ويمكن تصنيف هذه المقاربات في ثلاث اتجاهات رئيسية:

اتجاهات تهتم بالجوانبالسّياقيّة، حيث تعمل هذه الاتجاهات على ربط الأدب بالجوانب الخارجية التي أُنتج فيها.

اتجاهات تهتم بالجوانب النّصيّة، مركزة بذلك على المكون الأساسي الذي يتشكل منه الأدب وتمظهراته المختلفة التي تظهر في أدبية الأدب.

اتجاهات تهتم بالقارئ أو المتلقي، وهي تهتم بشكل أساسي على عملية التفاعل بين القارئ والنص، مركزة بذلك على الأثر الذي يتركه القرّاء في النّص.

وكلّ اتجاه نقدي له فلسفة معيّنة يتكأ عليها، وفيما يخص النّقد الاجتماعي-socio critique، فإنّهينضوي تحت الإتجاهاتالنّقديّةالّتي تهتم بالسياق الخارجي في نقد الأعمال الأدبية، حيث: ((يتمثل هذا الإتجاه عند من وصلوا الآثار الأدبية بسياقاتها التاريخيّةأو الاجتماعيّةأو النفسية))[2]، وذهب أصحاب هذا التخصص إلى ((دراسة النص دراسة جدلية

---

[1] رامان سلدن، النضرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء، 1998 م، ص: 19

[2] عبد الناصر حسن محمد، نضرية التوصيل وقراءة النص الادبي، المنيل، القاهرة، 1999، ص: 07

تنطلق، في البدء من البنيات الأدبية الدالة، يليها مرحلة البحث عن علاقة هذه البنيات بِنيَّة فكر فئة معيّنة أوجماعة اجتماعيّةمعيّنة، تعيش في ظروف متشابهة تاريخيّةواقتصادية))[1]، ليصل من خلال هذه العملية إلى معرفة مختلف السياقات الاجتماعيّةالّتي ساهمت في تكوين هذا العمل الأدبي؛((ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن هو صلة هذا المنهج بالمجتمع، وهو أمر غير منكور فهذا المنهج يربط بين النتاج الأدبي بأنواعه المختلفة، والبعد الاجتماعي، بيد أنّكلّإنّتاج أدبي لابدأن يرتبط بالمجتمع وبالحياة الاجتماعيّة))[2]، إذ أنّالنّقد الاجتماعي يختص بدراسة ونقد الأعمال الأدبية من خلال الاستناد إلى الواقع الاجتماعي الّتي تجسدت فيه هذه الأعمال فألهمت الأدباء للتعبير عنها في صيغ اجتماعيّة. يقول أحد النّقاد((بأنّالنّقد الاجتماعي يفسر نوعيا كيف أنّالكتابة حدث ذو طبيعة اجتماعيّة))[3]، أي أنّالناقد يسلك في تفسيره ونقده لمختلف الكتابات على ما تحتويه من إشارات اجتماعيّة تعكسها اللغة في مضامينها ليتسنى له من خلال ذلك معرفة مدى قدرة المبدع على تمثيل قضايا وهموم مجتمعه الّذي يؤثر فيه ويتأثربه، يقول جورج لوكاش: ((إنّه منهج بسيط جدا يتكون أوّلا وقبل أي شيء من دراسة الأسس الاجتماعيّة الواقعيّة بعناية، والّتي فوقها، لنقل، أقيم تولستوي،

---

[1] سمير سعيد حجازى، قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1، 1421 هـ، 2001م، ص: 123

[2] إبراهيم السعافين ، مناهج النقد الادبي، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط1، 1997، ص: 102

[3] أحمد كمال زكي، النقد الادبي الحديث اصوله واتجهاته، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط 1، 1997، ص: 148

والقوى الّتي تحت تأثيرها نمت شخصية تولستوي الإنسانية والأدبية))[1]، والّتي اكتسب بموجبها تولستوي* صفة أكثر كتاب الواقعيّةالّتي سخرت أدبها نحو خدمة المجتمع الروسي في فترة من فتراته، ((ومن هنا يكون بين الأدباء من يلائم عصره ومن لا يلائمه ومن يفهم في عصره، ومن لا يفهم إلا بعد عصره بقرون، ومن هنا يكون بين الأدباء من يتاح له المجد السريع، ويكون منهم من يتاح له المجد البطيئ.))[2] ؛ فأصبح بذلك تمثيل المجتمع والتعبير عنه في الأعمال الإبداعية، طريقا لابدّ أن يمر عليه كلّ مبدع إن هو أراد أن ينقش اسمه على لائحة الأسماء الّتي مجدها التاريخ، ويشتهر مابين أقلام المبدعين والنّقاد، وانطلاقا من هنا، ((لم يعد فهم الكتابات الأدبية، الآن قاصرا على الحكم بدون نظر إلى الصلة الّتي بينها وبين الكاتب وأحواله النفسية وتربيته العقليّةثمّإلى صلة ذلك كلّه بالاجتماع. .. وهذه خطوة خطاها أخيرا النّقدالأدبي في القرن 19.))[3]، إذ انتشرت الدراسات الاجتماعيّةالّتيكانت تدرس الأفراد في المجتمع بصفتهم يعكسون مظاهر الجماعة الّتي ينتمون إليها من خلال اتخاذ ((هذه الشخصية وما يؤلفها من عواطف وميول وأهواء، وسيلة إلىفهم العصر الّذي عاش فيه الشاعر، والبيئة الّتي خضع لها، والجنسية الّتي نجم عنها هذا

---

[1] إنريك أندرسون أمبرت، مناهج النقد الادبي، تر: د طاهر احمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون طبعة، 1412هـ . 1991م، ص: 148

*ليو نيقولايفيتش تولستوي(كونت) ولد في 28 أغسطس/ آب 1828، أديب وفيلسوف روسي، وأحد أعظم الروائيين في العالم، توفي في 20 نوفمبر 1910م.

[2] طه حسين، فصول في الادب والنقد، هنداوي، القاهرة، جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المشهرة برقم 7266 بتاريخ 26/08/ 2012، ص: 09

[3] أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط 1، 1921، ص: 97

الشاعر، فأنت لا تقصد فهم الشاعر لنفسه، وإنّما تقصد إلى فهم الشاعر من حيث هو صورة من صور الجماعة الّتي يعيش فيها. .. فأبو نواس وحده لا يعنيك، وإنّما يعنيك أبو نواس من حيث أنّهكان يعيش، لا أقول مع فلانوفلان))[1]، لتمثّل بذلك هذه العناصر الحالة الاجتماعية التي كانت منتشرة آنذاك والتي تشمل الزّمن والبيئة والعرق، أساس النّقد الاجتماعي الّذي يسعى إلى هتك الظّاهرةالأدبية من زاوية اجتماعيّة وقد ساعدته هذه العناصر على اتخاذ مبادئ وأدوات إجرائية تساعده في التأسيس لهذه العملية النّقديّة ((إذن فأنت تنقد الشاعر لتفهم شخصيته أولا، ثمّ جماعته أوعصرهأوبيئتهوهذا كلّه ثانيا))[2],لتكون بذالك شخصية المبدع وسيلة يتخذها الناقد للوصول إلى السمات التي تعكس مظاهر هذه الجماعة في شموليتها، وفي الحقيقة أنّه؛ ((منذ أن وضع تين أسس العلاقة الديناميكية بين المجتمع والأدب أصبح من الصعب على أي ناقد أن ينكر هذه الصلة مهما حاول التقليل من شأنها، وقد قضى منهجه بصفة قاطعة على السيادة المطلقة لفكرة الإلهام والعبقرية عندما شرح جذورها الاجتماعيّة محتفظا منها بالقدر اليسير المتمثل في الموهبة، وربما كان جازما أكثر مما تسمح به طبيعة موضوعه عندما أكد أنّالبيئة والظروف العامة للعادات وروح العصر هي العوامل الّتي تحدد نوع الأعمال الفنية، فلا يبقى منها إلاّ ما يتصل بنظرية داروين في أصل الأنواع وبقاء الأصلح))[3]، فمن خلال هذه القاعدة الاجتماعيّةالتّينية"نسبة

---

[1] طه حسين، حديث الأربعاء ج 2، دار المعارف، القاهرة، ط 14، ص: 52

[2] المرجع نفسه، ص: 53

[3] د صلاح فضل، منهج الواقعية في الابداع الادبي، دار المعارف، القاهرة، ط 2 ، 1980 ، ص: 26

إلى تين" أصبح الأديب والناقد عاملان في حضرة المجتمع تتلخص مهمتهما فيأن ينقلا ويترجما مختلف العادات الاجتماعيّةالّتي تحتويها بيئتهما، وإلباسها الأشكال الأدبية المختلفة، مجردة بذلك هذه القاعدة، الفن من كلّ الخرافات القديمة الّتي طالما اعتقد الناسأنّها هي الّتي تُدّر على الأدباء قول الشعر وما شابهه من أعمال الفن، لدرجة أنّالمبدعين كانوا يصولون ويجولون على أساس أنّهم متفردون عن باقي البشر بالإلهام الّذياختصّوا به، ليتحول كلّ هذا الإلهام إلى البيئة الاجتماعيّةالّتي أصبحت أكبر ملهم للأدباء، وإنكان تين لا يجرّد الأديب من كلّ شيء وإنّما يحتفظ له ببعض الموهبة على حد قوله.

وكلّما وُفق الأديب في تمثيل مجتمعه كلّما زادت قيمة أسهمه في سوق الأعمال الأدبية وكلّما ارتفع عمله كذلك واكتسب الشهرة والخلود على مرّ العصور، فتمثيل المجتمع هو الّذي يحدد قيمة العمل الأدبي وبقاؤه في صورة تشبه القانون الّذي وضعه داروين ((البقاء الأصلح)).

وإنّكانالنّقد الاجتماعي في تقييمه للأعمالالأدبيةيتكأ على مدى تجسيد هذه الواقعيّة في الأعمال الأدبية، فإنّه بالضرورة يجب أن يتبنى المذهب الواقعي في تخصصه النّقدي لكي يتسنى له هو الأخرأن يكون حاملا لوضع اجتماعي معيّن، ((فقد اتجه بعض نُقادنا إلى محاولة وصل بعض الأدباء الّذين عرضوا لهم بالدراسة والنّقد، وربطهم بمذهب من المذاهب الأدبية المعروفة في أوروبا، ومحاسبتهم أو نقدهم بالخروج على المعروف من خصائص ذلك المذهب، فكانكلّ أديب من الأدباء لابد أن يلتزم مذهبا من تلك المذاهب لا يجاوز دائرته، أو كانه حين يحاول تصوير تجربته مطالب بأن يضع نصب عينيه معالم ذلك المذهب الّذي

يدور في فلكه، وأن يخضع خضوعا مطلقا لتعاليمه))[1]، فالواقعيّة في تناول الأعمال الأدبية من طرف الناقد أمر لابد منه، لأنّ الأديب الّذي يلخص واقعه الاجتماعي لابد عليه أن يلتزم بالواقعيّة في نقله للتجربة الاجتماعيّة.

وهذا لاينفي بطبيعة الحال أنّالمذاهب الأدبية استطاعت هي الأخرى كذالك أن تعبر في حدودها عن التجربة الاجتماعيّة، إلا أنّها ليست بالإمكانيات الّتي أتاحها المذهب الواقعي لمحترفيه الّذين أخذو به في تصوير الواقع والتعمق فيه، ((لقد برهن المذهب الواقعي على أنّه الأطول عمرا بين جميع المذاهب الّتي عرفها النشاط الأدبي والفني، علىأنّه المذهب الّذي كشف له الواقع والفن نفسه عن أسرارهما كما لم يكشف عنهما لمذهب آخر))[2]، ومن هنا اتخذ النّقد الاجتماعي لنفسه مذهبا من المذاهب الأدبية ينير له الطريق ويتكأ عليه في نقده وتقييمه لمختلف الأعمال الأدبية في اجتماعيتها لكي يتسنى له بعد ذلك تقييم هذه الأعمال من منظور المذهب الواقعي، فـ((من السمات الأساسيّة للكتابةالواقعيّةأنّها تسجل الظّواهرالاجتماعيّة من عادات وأخلاق، فتعنى بالبشر العاديين سواء أكانوا أخيارا أم أشرار"وهم غالبا مزيج من الخير والشر"، وكما أنّالكتابة الرّومانسيّة تسعى لكشف حقيقة ما عن الإنسان أو عن وجوده في الكون، فالكتابة الواقعيّة تسعى لكشف حقيقة ما، ولكن عن

---

[1] بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الادبي، دار المريخ للنشر، الرياظ، ط 3، 1406هـ 1986م، ص: 360

[2] جميل نصيف التكريتي، المذاهب الأدبية، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط 1، ص: 233

إنسانمعيّن في مجتمع معيّن))[1]، وهنا تأتي مهمة النّقد الاجتماعي ليبيّن مدى اجتماعيّة تلك الكتابة الواقعيّة في المجتمع الّذي تعبر عنه، فالواقعيّةإن صح التعبير تعتمد على التصوير الفوتوغرافي للواقع، بكلّ ما يحتويه من تناقضات وعكسه في قوالب وأجناس أدبية مختلفة لهذا ((فالواقعيون يعتبرون الأدب وسيلة لا غاية لهذا لم يتغنوابأسلوبهم وقد أعاروا اهتماما بالغا للمنطق، وللطريقة الّتي تعبرعن الأحداث تعبيرا واضحا))[2]، من هنا كانت الواقعيّةأقرب المذاهب الّتي تبناها الأدباءفيالتعبير عن واقعهم؛و((إنّ تفسير الأدب على هذا النحو لا يعنى بحياة الأديب بل يعنى بمضمون الأدب، لأنّالأدب يكون جزءا من حياة الأديب))[3]، ليستطيع النّقد الاجتماعي من خلال هذا المضمون أن يكوّن نظرة على الواقعيّةالاجتماعيّةالّتي يحملها هذا العمل الأدبي ويؤسس لنقده بناء على مدى التزام الأديب بالتعبيرعن قضايا مجتمعه، وقيام هذا التخصص كفيل بأنّ ((يبين العلاقة بين الأدب والظروف الاجتماعيّة المحيطة به، ومثل هذا العمل يفيد في إلقاء أضواء متعددة على الظّاهرةالأدبية، كما يفيد في فهم المجتمع، وبعبارة أخرى، فإنّ دراسة الظّاهرةالأدبية كظاهرة اجتماعيّة يفيد دارس الأدب ونقاده، كما يفيد علماء الاجتماع أنفسهم))[4]، وانطلاقا من هذا يتضح لنا أنّالنّقد الاجتماعي الّذي يدرس العلاقة بين الأدب والواقع الاجتماعي يساهم في

---

[1] شكري عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، 177 . ربيع الأول 1414 هـ . سبتمبر / أيلول، 1993، ص: 28

[2] د سامي هاشم المدارس والأنواع الأدبية، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا . بيروت، 1997، ص: 83

[3] محمد صايل حمدان، قضايا النقد الحديث، دار الامل، الأردن، ط 1، 1991، ص: 102

[4] فتحي ابو العينين، ص 166

معرفة مدى قدرة المبدع على تصوير الواقع الاجتماعي فيأدبه، واستخلاص الصورة الاجتماعيّة الصحيحة للواقع الاجتماعي، يقول طه حسين: ((فالناقد آخر الأمر أديب بأدق معاني الكلمة، والنّقدآخر الأمر أدب بأصح معاني الكلمة أيضا، وربما أتيحت للناقد مزايا لا تتاح للأديب المنشئ فالناقد مرآة لقرائه كالأديب، والقراء مرآة للناقد، كما أنّهم مرآة للأديب أيضا، ولكن الناقد مرآة صافية واضحة جلية كأحسن ما يكون الصفاء والوضوح والجلاء وهذه المرآة تعكس صورة الأديب نفسه كما تعكس صورة القارئ، وكما تعكس صورة الناقد، فالصفحة من النّقد الخليق بهذا الإسم مجتمع من الصور لهذه النفسيات الثلاث: نفسية المنشئ المؤثّرة، ونفسية القارئ المتأثر، ونفسية الناقد الّذي يقضي بينهما بالعدل ويزن أمرهما بالقسطاس))[1]، فالكاتب يرفع من منزلة النّقد والناقد ويسمو بهم إلى منزلة عالية في السموات الّتي تضل المبدع والإبداعوالقارئ، باعتبار أنّالنّقدمرآة تجمع بين أضلاع المثلث الخاص بالعملية الإبداعية "المبدع، الإبداع، القارئ" وبالتالي يصبح النّقد يتمتع بمواصفات تجعل منه عن حق المحقق لهذا المسار الإبداعي ليحقق له كماليته، ((فالنّقد لا يقل أيّ نوع من أنواع الأدبفي أنّه بينما هولايتوقف لحظة عن يكون أداة للشخصية، فهو في الوقت نفسه تعبيرعن روح العصر الّذي جاء منه))[2]؛ فإذا كان الأديب يعمل على إنّتاج نصه الفني وإبرازه إلىالوجود، فإنّالنّقد الاجتماعي يتجاوز هذا النص، إلى البحث في الخلفيات والأصول

---

[1] طه حسين، فصول في الادب والنقد، هنداوي، القاهرة، مرجع سابق، ص: 11

[2] احمد امين، النقد الادبي، هنداوي، القاهرة، جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة المشهرة برقم 8862 بتاريخ 26 /08 /2012، ص: 174

الّتي أثرت على الأديب فاستلهم منهاهذا الأديبلكتابة عمله الإبداعي، ويحاول أن يتطرق إليها في حكمه وتقييمه لهذا العمل الفني، لأنّ مهمة النّقد الاجتماعي تتلخص في مواكبة هذا الأثر الأدبي الّذي ينتجه الأديب وبيان محاسنه ومساوئه، لتصويب الرؤية الاجتماعيّة لكي يتسنى لناقد النّقد بعد ذلك أن يلقى في هذا النّقدالأوّل صورة جلية أكثر وضوحا عن الواقع الاجتماعي، يصل من خلالها إلى استخلاص حضور الاتجاه الاجتماعي في هذا الواقع من هذه النّظرات النّقديّةالأولىويؤسّس لفرع من الدراسة يختص بدراسة اجتماعيّةالنّقدالاجتماعي، فمرافقة النّقد للنقد لا تقل أهمية عن مرافقة النّقدالأوّل للعمل الأدبيإن لم نقل أنّدراسة نقد النّقد تساهم في إيضاح أكثر لجوانب العملية الإبداعية وهذا مايبينه الدكتور أحمد حيدوشأحد المؤسسين للنقد النفسي في الجزائر، يقول: ((وإذا كانت احدى مهمات النّقد مواكبة الأثر الفني، فإنّ مواكبة النّقد للنقد لا تقل أهمية عن هذه المهمة، ذلك أنّالأدب يحيا ويزدهر إذا واكبه النّقد بالتقويم، كما أنّهذا الأخير يحيا كذالك بالنّقد والتقويم فحينما نتناول الأعمال الأدبية بالنّقد لا ريب في أنّمن بين الأشياء الّتي نبحث عنها في تلك الأعمال ما يتمثل في اكتشاف عناصر الخلود والاستمرارية الّتي تتضمنها تلك الأعمال، وحين ننقد النّقد فإنّه مما لاشك فيه أنّنا نبحث من خلال ذلك عن عناصرصالحة لفهم التجربة الأدبية فهما صحيحا ودعم النّقدالأدبي وإغنائه بدراسات مساعدة ومن هنا تأتي أهمية النّقدالّذي يتجه إلى الأعمال النّقديّة بالتأمل والحكم والتوجيه))[1]، فتكون بذالك الدراسة الّتي تتناول النّقدالأدبي تحت

[1] احمد حيدوش، الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث، بن عكنون الجزائر، بدون طبعة، 1990، ص: 05

تخصص "نقد النّقد" بمثابة المرآة الصافية الجليّة كأكثر ما يكون الصفاء والوضوح، يقول جابر عصفور: ((هو قول آخر عن النّقد يدور حول مراجعة القول النّقدي ذاته، وفحصه، وأعني مراجعة مصطلحات النّقد، وبنيته المنطقية، ومبادئه الأساسيّة وفرضياته التفسيرية، وأدواته الإجرائية.))[1]، لتكون بذلك الخلاصة الأساسيّة لهذا التخصص أنّه يمنحنا التمكن من العمل الأدبي على مستوى درجة عالية من الوضوح ويسمح لنا من خلال ذلك بتكوين أكثر صفة موضوعية للصورة المستخرجة من النّقدالأوّل، ((ويمكنأن نستعمل لذلك المعنى مثل مصطلح "اللّغة الواصفة"، أو "اللغة الحاوية" أو حتّى "لغة اللّغة" أو "كتابة الكتابة"، وذلك كما ترجم سامي سويدان مصطلح critique de lacritiqueإلى مصطلح " نقد النّقد".))[2]، على أنّنقد النّقدالّذي يدرس النّقدالأوّل لا ينبغي أن يفهم منه أنّه يقصد إلىإلغاء النّقدالأوّل بحجة أنّه نقد ضعيف وهزيل لا يستطيع أن يكشف عن حدود التجربة الاجتماعيّة، في الأعمال الأدبية وهذا ما بينه عبد المالك مرتاض بقوله: ((فالنّقدالثّانيالّذي يكتب عن الأوّل، أوالثالث الّذي يكتب عن الثّاني، أو حتى الرابع الّذي يكتب عن الثالث، ليس بالضرورة أن يكون من أجل المعارضة والمناوئة ولكن من أجل إلقاء مزيد من الضّياء على أصول المذهب النّقديّ وتبيان أصوله المعرفيّة وتوضيح الخلفيات الّتيتستمدّ منها

[1] جابر عصفور، نقاد نجيب محفوظ . ملاحضات اولية . مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، ابريل 1981، جمادى الآخرة 1401 هـ، ص: 164

[2] عبد المالك مرتاض، في نضّرية النّقد، دار هومة، الجزائر، طبع في 2010، ص: 222

مرجعيّاته على المستويين المعرفي، والمنهجي جميعا))[1]، ولعل ما يقصده عبد المالك مرتاض بذالك أن تتابع كلّ هذه العمليات النّقديّة هو تسليط الضوء أكثر فأكثر على التجربة الإبداعية وتصويب النّظرة وتعميقها للبحث فيها عن تجربة جديدة تتيح لنا أكثرتشخيص العملية الإبداعية، وهذا مايلفتإليهالنّظرالناقد المصري أحمد ضيف في كتابه: "مقدمة لدراسة بلاغة العرب"، حيث يشير إلى قول بعض النّقاد وهو؛ ((أنّ الحالة الاجتماعيّة لأمة من الأمم تعرف من آراء النّقادأكثر مما تعرف من البلاغة نفسها، أي أنّه يمكن أن يعرف الإنسان من ملاحظات النّقاد على الكتّاب والشعراء صحة مطابقتها للأخلاق والعادات من عدمها، لأنّالنّقاد يرون ما لا يراه الكاتب نفسه، فتكون أرائهمأقرب إلى الصواب من أراء الكاتب))[2]، ولقد استمد هذه الوجهة من الدراسة الّتي ترى بأنّالنّقدأقرب وأصح لكشف ملامح الحالة الاجتماعيّة لعصر من العصور، مما كان يراه من تناقض بين بعض الأدباء في التعبير عن الحالة الاجتماعيّة لأمة من الأمم رغموجود نفس الظروف المؤثرة عليهم في تلك الفترة.

ومن هنا نجد ((قصص بول بورجيه paulbourget، القصاص الفرنسي بها نزعة دينية كاثوليكية لأنّها تدعي إلى الكنيسة الكتوليكية وإلى مذاهبها، وتعمل على تأييد ذلك، وإنطول فرانس anatelefrance المعاصر له رجل فيلسوف ملحد، قصصه مملوءة بالهزئ والسخرية من العالم ومن الأفكار الدينية، وكلا الكاتبين يكتب وينشر أفكاره الخاصة، في نفس البيئة

---

[1] عبد المالك مرتاض، في نظرية النقد، مرجع سابق، 227

[2] أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط 1، 1921، ص: 74

الّتي ينشر فيها الآخر أفكارا تخالفها، فأيّهما يصح أن يكون قلمه وأفكاره دليلا على البيئة الّتي يعيش فيها؟ هذا يدل على نزعات فردية، وعلى مجتمعات وأفكار خاصة، لا على الأمة أو حالة الاجتماع العام))[1]، والإختلاف هنا واضح بين الأديبين فعلى الرغم من أنّهما ينتميان لنفس البيئة والعرق ويعيشان في نفس العصر، إلا أنّنا نجد وجهات نظر مختلفة بينهما يعكسانها عن حالة الاجتماع العاملذلك العصر، من هنا كان يرى بعض النّقادأنّالنّقد أصدق تعبيرا عن حالة الاجتماعمن الأدبوذالكلأنّالنّقد يُخضع مثل هذا الإبداع للنقد الاجتماعي الّذي لا يرحم ولا يعترف بأي عوامل نفسية ذاتية وإنّما يصدر أحكامه بناء على مجموعة من التحريات الّتي تستند على دراسات تحقيقية موضوعية.

وهذا ما فعله طه حسين كذلك عند ما خرق هذه القاعدةالّتي تعتبر أنّ: "الأدب تعبير عن المجتمع"الّتي لطالما اعتبرها الأدباء مسلمة وراح ينقدها انطلاقا من مبدأ الشك الديكارتي وبكثير من الجرأة راح يحاول هزّ هذه الفكرة يقول: ((ومن أراد أن يصف شيئا من الأشياء وصفا علميا فنيا صادقا يعطيك منه صورة مشابهة أو مقاربة فلا بد له من العلم بما يصف. وما رأيك فيمن يصف ما يجهل ؟ هو إمّا كاذب أو صاحب خيال. والحق أنّكثرة الّذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون ويتخيلون))[2]، وقد حاول بكلّ السبل أن يثبت هذه الفكرة ويدعمها بدراسة تناول فيها تاريخ الأدب الجاهلي في كتابه: "فيالأدب الجاهلي" ليصل إلى نتيجة غريبة هزت كلّ العقول وهي التشكيك بصورة واضحة في تراث الأمة العربية

---

[1] أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب مرجع سابق، ص: 72. 72

[2] طه حسين، في الادب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط 3، 1352 هـ، 1933، ص: 52

قاطبةوالّتي طالما افتخرت به وقارنته بالتراث اليوناني وهو ذلك الأدب الجاهلي وأصحابه المخلدون في الذاكرة العربية، إلى درجة يجعل القارئ لكتابه يكاد يجزم بأنّهذاالأدب الجاهليالّذي يعكس بيئة وتراث هذه الأمة الغابرة من الأمم ليس من الجاهلية في شيء: ((إنّ الكثرة المطلقة مما نسميه أدبا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنّما هي منتحلة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين، وأكاد لا أشك في أنّما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيء ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الإعتماد عليه في استخراج الصور الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي))[1]، وفي واقع الامر إنّ طه حسينكما يبدو في قلمه هذا شديد التأثر بمنهج الشك الديكارتي الّذي قاعدته الأساسيّةأن يتجرد الباحث من كلّ المعلومات والأشياء المخزنة في فكر الباحث بدون وجود أدلة موضوعية تحكمها وتقنن هذه المعلومات، فذهب من خلال هذا إلى نقد الأدبالّذي يعبّر عن الحياة الجاهلية في البيئة الجاهلية والدعوة إلى استخلاص صورة الحياة الجاهلية من المصدر الّذي لا جدال على صدقه وأصحيته ألا وهو القرآن، ((فالقرآنهو أصدق مرآة للعصرالجاهلي ونص القرآنثابت لا سبيل إلى الشك فيه))[2]، إلاّأنّ هذا لا يمنعنا من أنّ نسلم معه في هذه الأفكار الّتي يطرحها وذلك نتيجة لأنّها تستند إلى كثير من الموضوعيّةالّتي جعلت بعض النّقاد فيما بعد يحذون حذوه في البحث عن معالم الحياة الاجتماعيّة للبيئة الجاهلية في هذا النّقدالّذي كتبه، وبهذا أصبح هذا النّقد وسيلة يمكن

---

[1] المرجع نفسه: 63

[2] طه حسين، في الادب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط 3، مرجع سابق، ص: 69

اعتبارها أكثر إيضاحا من ذلك الأدب القديم للولوج إلى معالم هذه البيئة الجاهلية؛ واستلهامها من اجتماعيّة هذا النّقد.

وقد دعم طه حسين فكرته الجديدة هذه بمجموعة من الشواهد أهمها: الإنتحال وكذب الرواة وذلك بنسبة الشعر إلى غير أصحابه وكثرة الشخصيات المتشابهة في الاسم إلى درجة أنّها اعتبرت شخصيات أسطورية لا وجود لها في العصر الجاهلي بالإضافة إلى المتانة والجزالة الّتيكان يتوفر عليها الشعر الجاهلي الّتي لا تدل على الجاهلية في شيء.

فانطلاقا من هذه الفكرة الّتي نادى بها طه حسين وأحمد ضيف وغيرهما من النّقاد بدأت تظهر دراسات تحذو حذوهما وتتخذ هذه الدراسات النّقديّةميدانا للبحث عن حالة الاجتماع العام في عصر من العصور عن طريق البحث في اجتماعيّة هذا النّقد.

ولكن علينا أن نشير إلى ((خطورة الإنحرافالّذي تقع فيه بعض الدراسات.. . إذ تجد نفسها تضع النص الأدبي على قدم المساواة مع النصوص الثقافية والفكرية الأخرى، متناسية هكذا خصوصياته الّتي تميزه عن تلك النصوص))[1]، ومعنى هذا أنّنا في تعاملنا مع النص النّقدي عند الجابري يجب أن ننتبه إلىأنّه يختلف عن النص النّقدي الأدبي الّذي يتناول النصوص الأدبية بالنّقد.

[1]سعيد عبدلي: المنهج الموضوعاتي في النقد الادبي. (أسسه وإجراءاته)، دار التنوير – الجزائر، سنة النشر 200، ص: 14

وبمعنى آخر فإنّنا عندما نبحث عن تجليات هذه المنظومات السّياقيّة الغربيّة عند مساءلة الخطاب النّقديلدى الجابري سنجدها مختلفة عن تجليها في النص الأدبي او النّقدالّذي تناول هذا الأدب((وهذا مايوضحه غريماس أيضابقوله: هل يمكن أن نميز من وجهة نظر المحتوى قصيدة أو رواية أو نصا أدبيا عن كتاب في السياسة والفلسفة؟.))[1] من هنا اتجهت إلى مساءلة خطاب الجابري النّقدي والبحث فيه عن تمثلات هذه المنظومات الغربيّة بطريقة تكون مختلفة عن البحث عن تمثلات هذه المنظومات في الدرس النّقدي الأدبي.

والتحوّل من البحث في سوسيولوجيا الأدب الى البحث في سوسيولوجيا الخطاب النقدي باعتبار ان الخطاب النقدي منتج ثقافي أكثر ممّا هو منتج أدبي يطرح قضية النقد الثقافي والتحول من الأدبي إلى الثقافي.

1/ الثقافة والنقد الثقافي:

في هذه الجزئية تطرقت الى معالجة مفهوم النقد الثقافي معرجا على خلفياته الفلسفية التي ساهمت في نشأته وظهوره الى الوجدود كاستراتيجية قرائية تطرق ميادين بحثية جديدة، كما بينت تلك العملية التحولية التي تمت من النقد الادبي الى النقد الثقافي وكيف وسع هذا التناول الجديد لقضايا الثقافة في المواضيع والمفاهيم التي كان يتناولها النقد الادبي كما عرّجت على مفهوم الثقافة وعلاقتها بطروحات النقد الثقافي.

2 / النقد الثقافي في الفكر الغربي (المفهوم والخلفيات):

[1] المرجع نفسه، ص: 14

2 – 1المفهوم:

يورد عبد الله الغدامي في كتابه "النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية" تعريفا عاما للنقد الثقافي يمكن اعتباره بطريقة ما، شاملا لكل أبعاد هذا النقد، وقد اعتمد في تعريفه هدا على طروحات فسنت ليتش حيث ((يطرح فنست ليتش مصطلح النقد الثقافي مسميا مشروعه النقدي بهذا الاسم تحديدا ويجعله رديفا لمصطلح مابعد الحداثة ومابعد البنيوية، حيث نشأ الاهتمام بالخطاب بما أنه خطاب، وهذا ليس تغييرا في مادة البحث فحسب ، ولكنه تغيير في منهج التحليل ، يستخدم المعطيات النظرية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسساتية، من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل الأدبي))[1]، وفي هذا التعريف تتمثّل لنا المحددات والأطر العامة للنقد الثقافي ، حيث يعتبر هدا التخصص بمثابة مشروع نقدي خاص بكل ناقد، ويعنى هذا أن النقد الثقافي يعتبر استراتيجية قرائية يفعّلها كل ناقد في حقله التخصصي، لتجسيد مشروع نقدي معين يعمل عليه ويطمح الى تحقيقه، كما نجدبأن النقد الثقافي قد نشأ مسايرا للفتوحات المعرفية التي جاءت بها مابعد الحداثة ومابعد البنيوية حيث طرحت هذه الاتجاهات ميادين بحثية جديدة.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أننا لن نستطيع فهم النقد الثقافي إلا بربطه بهده التحولات، فمن المعروف أنه في هده الفترة "فترة مابعد الحداثة ومابعد البنيوية" حصلت

[1]عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراء في الأنساق الثقافية العربية،المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية – الدار البيضاء،ط، 2005، ص:31، 32

تحولات مهمة في أدبيات الخطاب النقدي الغربي، حيث انتقل الاهتمام من نقد النص وتركزالاهتمام على نقد الثقافة ، وهدا التحول هو ما رافقه ظهور استراتيجيات قرائية جديدة.

فكان النقد الثقافي بذلك إحدى هذه النتائج التي أفرزتها هذه المجالات حيث تحول الاهتمام الى البحث في الخطاب الثقافي بالاستعانة بمعطيات خارجة عن ميدان الأدب تستمد مضامينها من السياسة والتاريخ والمجتمع((فالنقد الثقافي نشاط او فعالية تعنى بالانساق الثقافية التي تعكس مجموعة من السياقات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والاخلاقية والسياسية والقيم الحضارية بل حتى الانساق الثقافية والدينية والسياسية))[1]،وهذه الأنساق نجدها متخفية ومضمرة في ثنايا النصوص المختلفة، وهي مرتبطة بإطارثقافي عام أنتجها.

ويجعلها تختفي وراء القيم المختلفة، ولكن عند مساءلة هذه النصوص نجد هذه الأنساق تتهاوى، وتفكك نفسها بنفسها، ولن يتأتي ذلك إلا بقراءة الجوانب التي سكتت عنها هذه النصوص ((وإبراز كل أشكال السلطة والهيمنة والقوة التي تنطوي عليها في مرحلة ازدياد الأسئلة حول قضايا تتعلق بالانسان ووضعه وعلاقته بالثقافة والمجتمع))[2]، بمعنى أن النقد الثقافي مناسبة تتيح لنا كشف كل مايتخفى وراء هذه النصوص التي تقدم لنا معرفة ما، والهدف هو إزالة المضمر والمسكوت عنه في ثناياها.

---

[1] سمير خليل: النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دار الجواهري، شارع بغداد، لبنان –بيروت،ط1، 2012، ص:07

[2] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021، ص: 296

ويعرف ميجان الرويلي وسعد البازعي قي كتابهما دليل الناقد الأدبي النقد الثقافي بأنه((نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعا لبحثه وتفكيره ويعبر عن مواقف إزاء تطوراتها وسماتها))[1]، وهذا يدعم ماقلناه من ان النقد الثقافي ميدان واسع منفتح على كل الجوانب المعرفية التي تحتويها مختلف الخطابات بهدف دراسة أشكال المعرفة الثقافية التي تحتويها هذه الخطابات وتتبعها وتسليط الضوء عليها لاكتشاف مختلف الجوانب التي تحتويها.

2– 2/ الخلفية الفلسفية للنقد الثقافي:

من المعروف أنه لكل استراتيجية قرائية خلفيات فلسفية تتكئ عليها قبل أن تخرج الى الوجود كنظرية متكاملة ((وبما ان النقد الثقافي هو احدى نتاجات الثقافة النقدية الغربية، ونتيجة افرازات بحثية، فلسفية واجتماعية وعلم . نفسية ، واقتصادية وسياسية، فإنه كان محتما علينا البحث في أصوله المعرفية التي أنتجته، والمرتبطة خصوصا بفكر ما بعد الحداثة وبأراء البنيوية وما بعد البنيوية والمقولات النظرية التي ظهرت مع التفكيكية، وكذلك التنظير النقدي عند فلاسفة مدرسة فرانكفورت، كل هذه التيارات والمذاهب وفّرت الأسس المعرفية لهذه الاستراتيجية القرائية الجديدة))[2]، والذي يظهر لنا من خلال هذا أن هناك حقول معرفية

[1] ميجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص:305

[2] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص: 21

عديدة أسهمت في ظهور ونضج هذا التوجه النقدي، والذي أصبح مظهرا مهما في أدبيات الساحة النقدية الغربية والعربية، وهي حقول تنبع من الثقافة الغربية وسأحاول أن أتطرق إليها مركزا على الجوانب التي تخدم موضوعنا هنا.

أ./ فكر مابعد الحداثة وأثره على النقد الثقافي:

يمكن القول بـ((أن كلمة مابعد الحداثة postmodernism تشير عموما الى نوع من الثقافة المعاصرة، ولكن مصطلح مابعد التحديث post;odernism يعني فترة تاريخية معينة. إن فكرة مابعد التحديث هو أسلوب فكري يشكك في المفاهيم التقليدية للحقيقة، والعقل، والهوية، والموضوعية، وفي فكرة اتجاه العالم نحو التقدم والتحرر، وفي مجالات العمل التي لا خيار سواها، وفي القصص الشمولي، أوفي التفسيرات النهائية))[1]،وهذه التوجهات الجديدة لفكر مابعد الحداثة ومابعد التحديث التي غيّرت النظرة إلى المفاهيم المركزية التي كانت سائدة، وشكّكت في مصداقيتها ومصداقية طروحاتها، يمكن أن نعتبرها مدخلا مهما لفهم التحول نحو النقد الثقافي ((حيث صار النقد الثقافي هو الحامل لتلك التحولات والمعبر عنها))[2]، فهذه التحولات التي رافقت فكر مابعد الحداثة كالتشكيك في مواضيع تخص الهوية والحقيقة وبعض المفاهيم ورحبت بـ ((فكرة الاختلاف الثقافي والتعدد

[1] تيري إيجلتون: أوهام مابعد الحداثة، تر: منى سلام، مطابع المجلس الأعلى للآثار ، مصر، 200، المقدمة، ص: 7

[2] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص: 295

والتنوع هي فكرة جاءت كنتيجة لتفكيك المركزية الغربية المرتبطة بالمقولات الأوروبية ، التي تحدد الذات والآخر ، وساهمت في تشكل الانساق الثقافية))[1] وهذه الفكرة : فكرة الاختلاف من أهم الافكار التي ركزت عليها أدبيات ما بعد الحداثة ، حيث رحبّت بالاختلاف الثقافي وجعلته واقعة أساسية لا يمكن تجاوزها، وهذا ضدا على المركزية الغربية التي ارتبطت بالثقافة الأوروبية وبالانسان الأوروبي.

ب/. مابعد البنيوية والعودة الى التاريخ :

إذا كانت البنيوية قد أغفلت الواقع الخارجي في دراستها للنصوص وركّزت على النص كبنية مغلقة ونادت في دراستها بأن النص بناء مغلق يمكن تفسيره تفسيرا لغويا اعتمادا على بنايته وأنساقه الداخلية، فإنّ مابعد البنيوية دعت إلى ((اعتماد مداخل نقدية ترى في النصوص الأدبية تحديدا نتاجات لصراعات أيديولوجية وتاريخية))[2]، وهذا الخروج بتفسير النص من سجن اللغة الذي فرضته البنيوية إلى رحاب السياق العام الذي أنتج النص، يعتبر مدخل من الداخل التي سيساهم النقد الثقافي في بلورتها وإخراجها كاستراتيجية قرائية واضحة المعالم الى الوجود.

حيث أخرجت مابعد البنيوية النص من سجن هذه الأخيرة إلى الفضاء الثقافي العام ((والحديث عن مابعد البنيوية هو حديث عن التفكيكية التي عرفت مع المفكر الفرنسي جاك

[1] المرجع نفسه، ص: 43

[2] المرجع نفسه، ص: 48

دريدا ثم مع جماعة "يال" في الولايات المتحدة الأمريكية))[1]، وتتلخص الاستراتيجية القرائية للتفكيك في الغياب و((تأكيد استحالة الحضور))[2]، وهذا الغياب للدلالة أو التأجيل المستمر لها هو مايجعل الخطابات لا تتوفر على حقيقة مطلقة ، وإنّما الحقيقة فيها مؤجلة إلى مابعد.((فمن خلال قراءته لنصوص الثقافة الغربية الأدبية والفلسفية والعلمية اكتشف دريدا أنّها ترتكز إلى ثنائيات، مثال ذلك الأنا والآخر،الذّات وغير الذات، والوعي واللاوعي، والحقيقة واللاحقيقة ، والعقل والجنون، والفكر الغربي يقوم يقوم بتغليب الأوّل على الثاني دائما،غير أنّ النص بحسب القراءة التفكيكية يمكن له أيضا أن يظهر الثّنائية الثانية أي تلك المهملة والتي تمّ إقصاؤها في الظاهر وهذا هو مايعنيه ديريدا بالمخبوء أو المقموع في ثنايا النصوص، وهذه الفكرة أفادت النقد الثقافي من حيث إنّها أوضحت أنّ النص الذي تظهر فيه الأنا يقوم بإقصاء الآخر، والآخر هذا والمقموع في النّص يمكن له أن يتكلم أو أن يتم إنطاقه))[3] ،وهذا التحول في قراءة النصوص مع التفكيكية سيكون هو الآخر مدخلا مهما من المداخل التي سيعتمدها النقد الثقافي في دراساته لمحتلف الخطابات والمفاهيم الثقافية وكشف ارتباطاتها بالثقافة التي أنتجتها وبالأنساق المضمرة التي تحتويها.

---

[1] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص:ص: 52

[2] علي صديقي: إشكالية التحيّز في النقد العربي المعاصر –دراسة تحليلية نقدية – دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط1، 1437هـ - 2016م، ص:104

[3] سليم حيولة:استراتيجيات النقد في الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص: 56

ج/ مدرسة فرانكفورت والتحليل الثقافي:

يمكن القول((إن فلاسفة مدرسة فرانكفورت الألمانية هم مجموعة من الباحثين كوّنوا حلقة حول معهد الدراسات الاجتماعية، وعملوا على إنتاج آرراء من نوع خاص، تتناسب والتغيّرات التي بدأت تظهر نتائجها في ثلاثينيات القرن العشرين في أوروبا، وقد ركزوا في بحوثهم على دراسة المجتمعات الأوروبية الحديثة من مختلف ججوانبها، وأولوا الثقافة أهمية كبرى في مقارباتهم التحليلية ، وذلك لانتباههم للقيمة الكبيرة التي تحتلها في العالم المعاصر))[1] ويتضح لنا من خلال هذا أن الموضوع الأساسي الذي كان يسترعي هؤلاء الجماعة هو موضوع الثقافة ، حيث ركّزوا عليها في تحليلاتهم وطرقوها من جوانب متنوعة ومتعددة.((والواقع أن الأعمال التي قدمها ممثلو مدرسة فرانكفورت تطرح اهتمامامشتركا، تجسّد في محاولة صوغ فلسفة نقدية بديلة ، تقف بإزاء التيارات النظرية البورجوازية، التي مارست ، ولم تزل ضنوفا من السلطة الفكرية ... وتمثل مرمى هذه الفلسفة النقدية في تحرير المشروع الغربي، وهو ما استتبعه بالضرورة تنوعا في أنساقها ومسالكها))[2]. ونفهم من هذا أن هؤلاء الجماعة قد مثّلوا تيارا يحمل فكرا نقديا يهدف الى زعزعة المفاهيم والمواضيع التي قامت عليها الثقافة الغربية ، فهي تهدف في الأخير الى زرع فلسفة نقدية بديلة. وهذا ما

[1] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص: 81

[2] توم بوتمور : مدرسة فرانكفورت، تر:سعيد هجرس،دارالكتب الوطنية/ بنغازي – ليبيا، ط2، حزيران/ يونيو/ الصيف 2004، ص: 15

يلتقي مع طروحات النقد الثقافي الذي زعزع المشروع الفكري الغربي وحاول تدشين فلسفة نقدية واستراتسجية قرائية بديلة تكشف المضمر والمتخفي وراء هذه الثقافة.

3 / مفهوم الثقافة والتحول من الأدبي الى الثقافي:

لكي نفهم طبيغة التحول من النقد الأدبي الى النقد الثقافي لابد علينا أن نعرج على مفهوم الثقافة محاولين الإشارة الى تلك اللحظة المفصلية التي تمّ فيها التحول من الأدبي الى الثقافي ، لأنه يظهر لنا وبصفة مبدئية من خلال ما سبق بأن النقد الأدبي اهتمّ بالبحث في النصوص الأدبية والنقد الثقافي اهتمّ بالبحث في الخطابات الثقافية.

ويعتبر مفهوم الثقافة من المفاهيم التي تستعصي على التحديد لأنه يتلبس بمفاهيم كثيرة يمتزج معها، فإذا كانت ((الثقافة هي الأفكار والمعتقدات والقيم، فلا بدّ أنها تتضمن مجموعة هائلة ومتنوعة من القضايا/ من ردود أفعال الأفراد حول حدث ما الى وجهات النظر الأخلاقية المجسّدة في ديانة معينة أو في رواية أدبية . ومن هذا المنطلق نجد "الثقافة" في كل مكان حولنا))[1]، ومن هنا يظهر لنا بأن مفهوم الثقافة مفهوم يلتقي مع مفاهيم محورية تؤسس لوجود المجتمع، فما دامت الثقافة شاملة للأفكار والمعتقدات، فإنّها ولا شك ستتلبس مع مفاهيم محورية في الفكر النقدي العربي.

[1] ديفيدإنغليز -جون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصيرالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط1، بيروت، آذار/ مارس 2013، ص:15 -16

ومن هنا عرّف تايلور الثقافة بأنها ذلك ((المركب الذي يضم المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والأزياء وكل الملكات الأخرى والعادات التي يكتسبها الانسان من هو عضو في المجتمع))[1]، ولعل الذي يتضح لنا من خلال هذا ان مفهوم الثقافة مفهوم يتميز بالشمولية التي تجعل أي نشاط او فعل للإنسان عبارة عن ممارسة ثقافية. ومن هنا فـ((إن الثقافة، بالنسبة الى تايلور، تعبرعن كلية حياة الإنسان الاجتماعية، وتتميز ببعدها الجماعي))[2]، هذه الكلية التي تعبر عن نفسها في مفاهيم وممارسات ثقافية مختلفة.

ولكي نفهم طبيعة النقد الثقافي علينا أن نبين تلك العملية التحولية التي تمت من النقد الأدبي الى النقد الثقافي، وفي هذه النقطة يرى سليم حيولة يأن ((النقد الأدبي بدأ مسيرته من خلال دراسة الأدب والعمل على تحليل النصوص الأدبية تحليلا ينحو نحو دراسة شكلية وجمالية لبنيتها، واكتشاف خصائصها اللغوية دون تجاوز ذلك الى غيره، كما أن النقد الأدبي يخضع لتوجيهات المؤسسة الاكاديمية في آرائه وأحكامه، التي يصدرها في ماهية الأدب وأسرار الإبداع))[3]، ويتضح لنا من خلال هذا أن النقد الادبي بما أنه اختص بدراسة النصوص الأدبية وتحليلها تحليلا لغويا شكليا كأنه بذلك مثّل احدى نتائج الحركة البنيوية، هذا من جهة

---

[1] طوني بينيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت –لبنان، ط1، بيروت، أيلول (سبتمبر) 2010، ص: 232

[2] دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر:منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1: بيروت، آذار (مارس) 2007، ص: 31

[3] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرجع سابق، ص: 294

، ومن جهة أخرى فهو نقد غير حر، أي أنّه نقد خاضع لسلطة المؤسسة في أحكامه النقدية التي يصدرها، فهو نقد إيديولوجي تظهر فيه نزعة التخصص وسلطة المؤسسة الأكاديمية.

وأما النقد الثقافي ((فهو مظلة واسعة تضم تحتها الاتجاهات النقدية الغربية كالتاريخانية الجديدة new historicism والمادية الثقافية cultura lmaterialism وما بعد الكولونيالية post-colniality والنقد النسوي feministcriticism ويتبنى منظرو النقد الثقافي على اختلافهم مشروعا نقديا يؤكد أهمية العودة الى النص والإفادة من كل ما تنتجه السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسساتية. والنقد الثقافي بذلك يحاول أن يتجاوز التصنيف المؤسساتي للنص بوصفه وثيقة جمالية الى الإنفتاح على الخطاب بوصفه ظاهرة ثقافية أوسع، له نظامه الخاص))[1]، ولعل هذا مايوضح لنا بأن التحول من الأدبي الى معالجة الثقافي قد رافقه تحول آخر، وهو التحول من النص الى الخطاب،هذا الأخير الذي يمثل الثقافة في مظهرها العام، وبما أنه كذلك فلا شك أنه سيكون حاملا لمظاهر حضارية وثقافية أوسع، لا يمكن لنا فهمها دون وضعها في إطارها الثقافي العام.

وعلى هذا الأساس يمكن فهم طبيعة((التحول من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي وهو تحول من النص إلى الخطاب، الذي يعتبر مرجعا مهما في الدراسات الثقافية ، ومدخلا لابد منه من أجل فهم هذا التحول وطبيعته والشكل الذي سيتخذه فيما بعد والقضايا الذي اشتغل عليها... وإن الاهتمام بالخطاب من أجل توضيح استراتيجياته المنطقية في حمل المعنى

[1] بسام قطوس: النظرية النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 197

هي القضية الأساسية في التحليل))[1]، ويتضح لنا من خلال هدا أن التحول من النص الى الخطاب ((الخطاب باعتباره مقول الكاتب – أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء- هو بناء من الأفكار))[2] هو الذي أعطى الشرعية في الأخير لميلاد هدا النوع من النقد الذي اختصّ بدراسة الخطاب كمنتج ثقافي عام يخفي وراء بنياته أنساقا مضمرة يسعى النقد الثقافي لكشفها وتحليلها.

و((لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف "المفهوم من خلال المنطوق" بل يتجاوز دلك الى ما يطلق عليه فحوى القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم المسكوت عنه هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول))، وعليه فإن النقد الثقافي سيكون وفق هذا احدى نتائج التحول من النص الى الخطاب الثقافي، حيث اختص هدا النوع من النقد بتحليل الخطاب كمتج ثقافي تتجسد عبره مجموعة من المفاهيم التي يكون الخطاب حاملا لها. ومن هنا فإن((النقد الثقافي لن يكون إلغاء منهجيا للنقد الأدبي، بل إنه سيعتمد اعتمادا جوهريا على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي))، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن النقد الثقافي يأخد تأسيسه الأوّلي من ميدان النقد الأدبي الذي ساد في فترة الحداثة ، إلا أنّه وسع في هذا

[1] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، مرع سابق، ص: 298

[2] محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان،ط5، بيروت ، آذار/مارس 1994، ص: 15

النقد لجعله يتناول مفاهيم ثقافية أوسع وكشف ارتباطاتها بالجوانب الاجتماعية والتاريخية التي أنتجتها.

المبحث الثاني: تجليات الممارسة النّقديّة عند الجابري في تأسيس الجابري لمفهوم التراث:

لقد شكّلت قضية التراث الشغل الشاغل لمحمد عابد الجابري، راح يقاربها على ضوء مفاهيم مختلفة ومتنوعة، فكانت إشكالية الأصالة والمعاصرةإشكالية منبثقة في جوهرهاعن هذهالقضية في صيغتها العامة، قدّم الجابري مقاربة لها في خطابه النقدي، وذلك عن طريق ربطهما بسياقات تاريخيّة واجتماعيّة معينة. كما انشغل في جانب آخر بمقاربة مفهوم التراث الديني عن طريق ربطه هو الآخر بسياقاته التاريخيّة والاجتماعيّة.

1 / تجليات البعد التّاريخي والاجتماعي في تأسيس الجابري لمفهومي الأصالة والمعاصرة:

يربط الجابري هذين المفهومين بقضية التراث الّتيأصبحت تشكل مفهوما محوريا في طروحات الدرس النّقدي المغاربي وأثارت جدالا واسعا((وهذه القضية بما تحمله من مشكلات تكتسب أهميتها القصوى من كونها تعبر عن حركة مزدوجة في المجتمع العربي المعاصر: حركة فكرية نشطة تدور بين المثقفين والكتاب على اتساع الوطن العربي، ويحتدم فيها الجدل، ويثور الخلاف إلى حد العنف اللفظي الشديد أحيانا، وتدور حول قضية العودة إلى الجذور، واعادة تعريف الهوية، على اختلاف واسع من المنهج والاتجاه، وحركة جماهيرية تتسم بالديناميكية والاتساع والشمول، تتسم بالميل إلى العودة التراث. وهذهالعودة تتخذ أشكالا

ثقافية وسياسية شتى.))[1]، ويبدو أنّأهميتها كذلك تكتسبها من الموقع الّذيأصبحت تحتلههذه القضية في أدبيات الخطاب النّقدي العربي ((وليس تكاثر الأعمال المنشغلة بالتراث، دراسة وتقويما، إلا دليلا قاطعا على الشعور بملازمة التراث لنا، تاريخا وواقعا))[2]، وإذا كانت قضية التراث قد طرحت في بداية الأمر مع المشروع النهضوي العربي ((الّذيتجند من أجل أن تتحرر الأمة العربية من الإستعمار))[3]، فإنّ هذا الطرح النهضوي لم يكن نتيجة اختمار طبيعي لتوجه العرب نحو المسستقبل وإنّما كان بفعل دافع خارجي حتّم على الأمة العربية طرح قضية التراث.

ولكن ذلك المشروع النهضوي الّذيكان يروم تحقيق الإستقلال وتشكيل وحدة عربية هاهو((يسفر هو الآخر عن نقيضه، وهو الدولة القطرية الّتي قامت في كلّ قطر من الأقطار العربية حسب التقسيم الإستعماري. وهكذا فبدلا من وحدة عربية شاملة، كان يحلم بها معظم رواد النهضة العربية وكثير من منظري القومية العربية في ما بعد، يجد العرب

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت– لبنان، ط 2، ص: 11

[2] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص: 19

[3] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ص: 49

اليوم أنفسهم أمام دولة قطرية مستقلة لها وضع قانوني مكرس))[1]. وقد ظهرت هذه القضية مرة أخرى إلى الوجود مع ((نهاية الستينات، مصاحبة لحركة النّقد الذاتي العنيفة الّتي جرت كرد فعل لهزيمة حزيران*/ يونيو 1967))[2]، لقد أحدثت هزيمة حزيران شرخا كبيرا في الوعي العربي، وكانت مناسبة للتأمل في الذات ونقدها فعاد" الاهتمام بقضية التراث، والّتي جرى العرف الفكري لدينا أن نعالجها تحت عنوان الأصالة والمعاصرة"، ولكن قضية طرح التراث أصبحت تطرح نفسها في الفترة الأخيرة وسط قلب قضية تعتبر من أخطر القضايا في الدرس النّقدي العربي الحديث وهي علاقة النّقد العربي بالنّقدالغربي. ذلكأنّ معالجة التراث أخذت مناحي مختلفة.

فهناك من أقبل يعالج هذه القضية ويعيد تأسيسها في الوعي العربي الحديث بالغوص فقط في هذا التراث دون الاستعانة بأي منهجيات حديثة و((يتعلق الأمر هنا بالتيار السلفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر، التيار الّذيانشغل أكثر من غيره بالتراث وإحيائه واستثماره في اطار قراءة إيديلولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الإيديولوجي، على الماضي، ثمّ البرهنة –انطلاقا من عملية الإسقاط هذه – على أنّ ما تم

---

[1]محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ص: 49

*يُقصد بهزيمة حزيران تلك النكسة التي منيت بها جيوش عربية أمام الجيش الإسرائيلي في حرب يونيو/ حزيران 1967.

[2]محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت– لبنان، ط 2، ص: 49

في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل))[1]، ومن هنا انبعث تيار الأصالة في الثقافة العربية((فالأصالة في ثقافة ما، هي جذورها الأصيلة، وثوابتها المستمرة، أي هويتها الممثلة للبصمة الّتي تميزها عن غيرها من ثقافات أمم الحضارات الأخرى))[2]، فالأصالة بهذا المعنى هي الهوية العربية، الّتي تحيل إلىكلّماهوأصيل في هذه الثقافة وقد مثله في الدرس النّقدي المغاربي محمد عمارة.

وهناك تيار آخر: وهو تيار الحداثة الّذي دعا إلى تفعيل منهجيات حديثة والاتجاه إلى تشريح التراث حيث عمد أنصار هذا التيار إلى ((التوسل بأدوات البحث الّتي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات))[3]، ومن هنا انبعث تيار المعاصرة الّذي يعني((مواكبة التقدم على الصعيد العالمي))[4]، فدعوة المعاصرة في هذا المنحى تحمل دعوة الحداثة والإنخراط في الفكر العالمي المعاصر.

وهذا التيار الثّاني من ممثليه في الدرس النّقدي المغاربي محمد عابد الجابري الّذي عمدت إلى تسليط الضوء على خطابه النّقديلأبين كيف بحث اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث وحاول أن يبين ارتباطها بظروفهما التاريخيّة والاجتماعيّةالّتي تشكلت فيها،

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6، ض: 12

[2] محمد عمارة: أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط، ص: 25

[3] طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص: 10

[4] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ص: 16

وقد رأى الجابري((أنّ المنهج التّاريخي يفرض نفسه هنا أكثر من أي مكان آخر. إنّه المنهج القادر وحده على إبراز خيوط الترابط الجدلي بين الفكر والواقع، بين معطيات هذي وسمات ذاك))[1]، محاولا أن يؤسس هذين المفهومين تأسيسا جديدا في الدرس النّقدي المغاربي مقيما بذلك تناظرا بين هذين المفهومين والظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة اللتان تشكلا فيها.

أ/ إشكالية الأصالة والمعاصرة – مقاربة تاريخيّة -

للنفاذ إلى هذه الجزئية يرى الجابري أنّه علينا أن نحدد زمان ومكانإنبعاثها في الفكر العربي وفي هذا يفعل الجابري المنهج التّاريخي ويتوجه إلى التاريخ لتحديد الترابط بين الواقع التّاريخي وهذه المسألة، وليبين لنا بأنّها ارتبطت بواقع تاريخي معيّن.

وبالعودة إلى التاريخ يرى الجابري بأنّه((قد بدأت اشكاليتنا الفكرية الّتي عبّر عنها رواد الفكر العربي الحديث بمشكل النهضة مع بداية التوسع الإستعماري أي انطلاقا من أوائل القرن التاسع عشر "غزو نابيلون لمصر". ومنذ ذلك الوقت والتحدي الإستعماريالعربي يشكل احدى المحددات الرئيسية لإشكاليتنا الفكرية))[2]، إنّ تحديد زمان ومكانإنبعاث هذه الإشكالية عبر استحضار بعدها التّاريخي لهو مدخل مهم وأساسي في القراءة التاريخيّةلتحديد ذلك

---

[1]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121

[2]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121ص: 93

الترابط بين الواقع التّاريخي ومسألة الأصالة والمعاصرة((إذ أنّ لكلّ مكان زمانه وتاريخه وظروفه الخاصة))[1] ومن خلال استحضار هذه السياقات التاريخيّة يربط الجابري بين الأصالة والمعاصرة والظروف التاريخيّةالّتيأوجدتها والّتي لخصها في ظرفين هما: النهضة والتحدي الاستعماري الغربي.

وهما ظرفين مترابطين فالنهضة العربية كان المحرك الأساسي لها هو التوسع الاستعماري في المنطقة العربية((لقد وجد العرب أنفسهم، عند بدء يقظتهم في النصف الثّاني من القرن الماضي، بل قبله ببضعة عقود من السنين، أمام ثلاثة أنواع من الواقع: واقع الحضارة الغربيّةالّتي داهمتهم في عقر ديارهم وهم شبه غفاة حضارة ميزتها العقلانيّة في التفكير والتظيم والعمل.. . وواقع جامد، واقعهم هم. يكبل انطلاقتهم ويكرس الإستسلام والتواكل.. . ثمّ واقع تراثي، عربي إسلامي، يذكرهم بذلك الماضي المجيد الّذي عاشه أجدادهم في القرون الوسطى والّذي يغويهم بالرجوع إليه والتماس الحلول))[2]، وفي وسط هذه الظروف التاريخية ظهرت ظهرت الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث الّذيكان مرافقا للغزو الإستعماري واستيقاظ العرب على هذا الواقع الاستعماري ومحاولة إيجاد حلول لهذا الوضع.

---

[1] صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، شارع قصر النيل، القاهرة، ط1، 2002، ص 45

[2] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 115

وهنا((بدأت المشكلة تتفتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب، في لحظة تاريخيّةكان فيها التخلف هو السمة الغالبة في أرجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخيّة معروفة، وليس هنا مجال للتفصيل فيها، في حين كان الغرب في أوج قوته الاقتصادية والسّياسية والعسكرية والتكنولوجية. لذلك طرحت أسئلة محورية: لماذا التخلف؟ وكيف يمكن لنا أن نأخذبأسباب التقدم؟ وماهو سر التقدم الغربي.. . كلّ هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة الأصالة والمعاصرة، الّتي ظهرت منذ بداية عصر النهضة العربية الحديثة، والّتي حاول المجتمع العربي أن يضع لها إجابات متعددة. "[1] وفي هذه الظروف التاريخيّةالّتيأوجدت إشكالية الأصالة والمعاصرة والّتي يلح الجابري على((استحضار هذا المحدد الرئيسي عند بحث إشكالية الفكر العربي من أوائل عصر النهضة إلى اليوم))[2]، ظهرت دعوات مختلفة للخروج من هذا الوضع ((بين التوجه إلى الماضي العربي الإسلامي الّذين يقرؤون صورته النموذجية في التراث، والمستقبل العربي الّذين يقرؤون صورته النموذجية في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته))[3]، وعليه فإنّه يتضح لنا بأنّ هذه الازدواجية

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت– لبنان، ط 2، ص: 12

[2] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 93

[3] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 94

الّتي تقاسمت مفكري النهضة بين التوجه إلى التراث أو التوجه إلى الغرب المتقدم علينا والمستعمر لنا في نفس الوقت ترتبط بظروف تاريخيّة محددة.

ونتيجة لهذا ((انقسم الوعي العربي –ومايزال مقلوبا –إلى نوعين من الوعي. الوعي المؤسس على الاغتراب الرافض للتراث، نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الّذيرسخه الغرب المتقدم- والمستعمر- في مجتمعنا، والوعي المؤسس على الاغتراب الّذي يقرأ في التراث العربي الاسلامي كلّ ايجابيات الحضارة الغربيّة الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعيّة. وفي هذا الإطار تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة))[1]، الّتيكانت نتاج ظروف تاريخية ارتبطت((بخطاب يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائما هو هو قطباه: التراث أو الأصالة من جهة والفكر الأوروبي المعاصرة الحداثة من جهة أخرى. ومن هنا كانت الاتجاهات أو الّتيارات الّتي يمكن للمرء أن يرصدها ويقارن بينها في هذا الخطاب لا تختلف في همومها ومضمونها ولغتها إلا باختلاف موقعها في ذلك المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي وما كان في أحد القطبين فهو إمّا سلفي ينشد الأصالة وإمّا عصراني ينشد الحداثة))[2] والشّاهد من هذا أنّ محمد عابد الجابري يرجع ولادة وانبعاث هذه الازدواجية في التوجهات النهضوية الفكرية العربية والّتي توزعت مابين من ينادون بالعودة

---

[1] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 94

[2] محمد عابد الجابريالخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، اكمل ص: 38

إلى التراث والّذي مثلهم تيار الأصالة وتيار من ينشدون الارتباط بالحداثة الأوروبية والّذين مثلهم تيار المعاصرة إلى سياقات تاريخيّة هي الّتيأوجدتها وارتبطت بها.

ولكن لم تكن وحدها الظروف التاريخيّة هي الّتيأوجدت هذه الاشكالية وإنّماكانت هناك أبعاد اجتماعيّة تعكسها هذه الاشكالية.

ب/ إشكالية الأصالة والمعاصرة – مقاربة اجتماعيّة -

فإذا كان الجابري قد بين أنّ هناك ارتباط بين السياق التّاريخي وإشكالية الأصالة والمعاصرة من خلال توضيحه بأنّ هذه الاشكالية تعكس سياقا تاريخيا معيّنا فإنّه يرى بأنّ هذه الاشكالية كذلك ((إنّما تعكس في الواقع ازدواجية في الوضع التّاريخي الاجتماعي العام))[1]، وبطريقة أخرى حاول الجابري أن يبين كيف ((تعكس هذه الازدواجية في الفكر ازدواجية مماثلة في الواقع الاجتماعي الّذي عاشه ويعيشه العالم العربي))[2]، ونفهم من هذا أنّ الجابري حاول أن يربط بين الظروف الاجتماعيّة وتشكل هذه الاشكالية. ((وعلى أساس

[1]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 125

[2]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121

هذا المنهج وانطلاقا منه))[1]، يدخل الجابري إلى مناقشة هذين المفهومين ليبينّ أنّهما ارتبطا بواقع اجتماعي معيّن.

ومن هذا المنطلق يرى الجابري بأنّ((ظهور بواكير اليقضة العربية الحديثة في المشرق، خاصة في مصر وسوريا الطّبيعيّة، منذ أوائل القرن الماضي، وذلك نتيجة تطور نسبي في قوى الإنتاج تجلى بكيفية خاصة في نمو الحرف التقليدية وظهور بعض الصناعات الاستهلاكيةواتساع مجال المبادلات التجارية، مما أدى إلى ظهور طلائع بورجوازية طرحت أفكارا سياسية تناهض الحكم العثماني الاقطاعي وتطالب بنوع من الاستقلال للولايات العربية))[2]، وهذه الطبقة البورجوازية العربية الّتي ظهرت إلى الوجود كانت تعكس نظاما فكريا معيّنا نتيجة البنية الاقتصادية الّتيكانت تمثلها((فراحت تبحث عن أسواق لها خارجبلدانها. وقد أدى هذا التوسع التجاري إلى نشر الفكر الليبرالي في المناطق الّتيكانت لها معها صلات تجارية))[3]، فكانت هذه مناسبة لتلاقح أفكار الطبقة البورجوازية العربية مع الفكر الليبرالي الغربي ((وهكذا وجدت الطلائع البورجوازية وشبه البورجوازية العربية في الايديولوجيا الليبرالية الغربية، وبكيفية خاصة في أفكار الثّورة الفرنسية، معيّنا تستقي منه

---

[1] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121

[2] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121

[3] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121

رؤاها الفكرية الّتي لم تكن قد اكتملت بعد، فرددت شعارات الثّورة الفرنسية وافكار الكتاب الّذين مهدوا لها. ومن هنا إنطلق تيار التجديد أو تيار المعاصرة في فكرنا العربي الحديث))[1]، والّذي يطرحه الجابري هنا في اطار تشكل تيار المعاصرة في الفكر العربي له علاقة بالواقع الاجتماعي العربي الّذي تكونت فيه الطبقة البورجوازية.

فالبنية الفكرية الفوقية للطبقة البورجوازية العربية كانت نتيجة وضع اقتصادي اجتماعي معيّن تكونت وعاشت فيه هذه الطبقة وكان سببا لانبعاث تيار المعاصرة في الفكر العربي وذلك بسبب أنّأفكارها كانت متشبعة بالفكر الغربي نتيجة احتكاكها بالفكر الليبرالي الغربي فقد ((أثر الفكر الليبرالي الغربي على النخبة المثقفة العربية (الشرقية) قبل أن تكتمل فيها الشروط الاقتصادية والاجتماعيّة والسّياسية الملائمة.. . وإذا كانت الايديولوجيا الليبرالية قد اكتسحت مناطق مهمة من العالم العربي نتيجة التوسع التجاري الاقتصادي للرأسمالية العربية، فإنّ الاستعمار المباشر قد عمل على تركيز بعض جوانب هذه الإديولوجيا في المدارس الّتيأنشأها، سواء تلك الّتي سميت بمدارس البعثات والإرساليات أو بالمدارس الحكومية الرسمية))[2]، والّذييتضح لنا من خلال هذا هو أنّ تيار المعاصرة في الفكر العربي إنّما يجد اطاره العام في الوضع الاجتماعي الاقتصادي الّذيكان سائدا، والّذيأثّر على توجه الفكر العربي نحو استلهام الفكر الغربي. ضف إلى ذلك تلك الثقافة الاستعمارية الّتي حاول

[1] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 121 - 122

[2] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 122

المستعمر أن يبثها في المرافق والمؤسسات الّتيكانت تحت سيطرته. ولهذه الظروف الاجتماعيّة وغيرها انبعث تيار المعاصرة في الفكر العربي.

وفي مقابل تيار المعاصرة وجد تيار الأصالة في الفكر العربي الّذي هو الآخر ارتبط بظروف اجتماعيّةأوجدته، ويمكن اعتبار أنّ الظروف الاجتماعيّةالّتيأوجدت تيار المعاصرة هي نفسها الّتيأوجدت تيار الأصالة مع اختلاف فقط في المواقف والمواقع.

فالطبقة البورجوازية العربية الناشئة الّتيأوجدتها ظروف اقتصادية معيّنة ووجدت في الفكر الغربي ملاذا ومعيّنا لها، فكانت الممثل للتيار المعاصرة في الفكر العربي فإنّ هذا الّتيار ((سرعان ما أخذ في النكوص والتراجع نتيجة التدخل الاستعماري نفسه. هذا التدخل المباشر الّذيأخذ يهدد منذ أول يوم مصالح الطبقة البورجوازية الناشئة، مما جعل ممثليها على الصعيد الايديولوجي ينتكصون بدورهم ويبحثون لهم عن مرتكزات خارج المعاصرة))[1]، ونفهم من هذا أنّ الوضع الاجتماعي الّذي خلق لنا يتار المعاصرة في الفكر العربي والّذيكان مرافقا لبداية نشوء وتكون الطبقة البورجوازية العربية قد انعكس إلى تيار آخر نتيجة الوضع الاجتماعي الّذيأصبحت تعيش فيه هذه الطبقة البورجوازية نفسها.

وهذا بسبب تغلغل الاستعمار الفرنسي وتهديده لمصالح هذه الطبقة ف((التوسع الرأسمالي الغربي في القرن التاسع عشر قد عمل على نشر الأفكار الليبرالية في المراكز الحساسة في

[1]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، جميع حقوق الطبع محفوظة، ص 122

الوطن العربي (مصر وسورسة) والتدخل الاستعماري المباشر قد جعل القوى المتجاوبة مع هذه الأفكار تنتكص إلى الوراء وتتحالف مع الاقطاع وتبني جزء من ايديولوجيته مع محاولة تطويرها))[1]، وعليه فإنّه يتضح لنابأنّ هذا الوضع الاجتماعي المعاكس الّذي فرضه الاستعمار على الطبقة البورجوازية هو الّذيكان سببا في ظهور تيار الأصالة.

وعليه فإنّانبعاث تيار الأصالة في الفكر العربي إنّما يجد واقعه في الوضع الاجتماعي والّذيكان في كلّ مرة يعكس نمطا فكريا معيّنا، إمّا مؤسسا على المعاصرة وإمّا مؤسسا على المعاصرة. ولعلّ هذا يبين لنا بأنّ مفهومي الأصالة والمعاصرة إنّما يجدان موقعهمافي الوضع الاجتماعي الّذيكان يفرض نفسه ((كتوتر يهز وجدان العرب وفكرهم ويتأرجح بهم ما بين ماض يحنون إليه ويفرطون في تمجيده، وبين حاضر يرفضونه ويلتمسون التخلص من أثقاله بتقليد الغرب والإندماج في ثقافته وحضارته))[2]، ونخلص من هذا إلىأنّ الممارسة النّقديّة السياقية الّتي فعلها الجابري كشفت لنا عن ارتباط اشكالية الأصالة والمعاصرة والمفاهيم الّتي تؤسسها بالوضع الاجتماعي التّاريخيالّذيكان مسيطرا عليها.

2 / التراث الديني – مقاربة اجتماعيّةتاريخيّة–

[1] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدّمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، مرجع سابق، ص 124

[2] المرجع نفسه، ص 125

لقد شكل التراث الديني عند محمد عابد الجابري مادة مهمة راح يتوسل إليها ويقاربها وفق منطلقات القراءة الاجتماعيّةالتاريخيّة، ويمثل التراث الدينيعند الجابريجزء من التراث العاملللأمة العربية بمرجعيتها الإسلاميةوبما أنّ((الإسلام يقوم على أصلين، هما القرآن والحديث النبوي الصحيح)) [1]، فإنّ محمد عابد الجابري ينظر إلى التراث ((بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الّذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية ايديولوجية.))[2]، وعليه فإنّ التراث الدينيجزء من التراث العام للأمة العربية يتجه الجابري الجابريإلى مقاربته باستعمال منظومة المناهج النّقديّةالسّياقيّة.

ويختار الجابري من هذا التراث الديني آية قرآنية تطرح أو تبين ((نصيب البنت من الإرث في الإسلام وهو الثلث كما يتبين من قوله تعالى: «.. . للذكر مثل حظ الأنثيين. .. »))[3]، والشيء الّذي نلاحظه في البداية من خلال هذا أنّ الجابري يعتبرالقرآن تراثا ويقدم قراءة له مستثمرا استراتجيات قرائية غربية. ونحن بدورنا سنسلط الضوء على قراءة الجابري لهذه الآية مبينين كيف استلهم طرحات المنهج الاجتماعي والتّاريخي في مقاربة هذا النص القرآني.

---

[1] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2014، ص: ب، من مقدمة الكتاب.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط2، حزيران/ يونيو 1999، ص: 21، 22

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 2، بيروت، حزيران/يونيو 1999، ص 54

ينطلق الجابري في مناقشة هذا الحكم الّذي تطرحه الآية القرآنية ويحاول أن يبين ارتباطه بظروف اجتماعيّة وتاريخيّة منطلقا بذلك من الواقع الاجتماعي التّاريخيالّذيكان يسود المجتمع العربي في العصر الجاهلي قبل نزول الإسلام، ومن هنا يرى الجابري ((أنّه لكي نجعل هذا الحكم معاصرا لنفسه يجب أن نقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص، أعني المجتمع الّذي نزل فيه الإسلام وقد كان ذا بنية قبلية كما هو معروف))[1]، وعليه فإنّ ضرورة ربط هذا الحكم الّذي احتوته هذه الآية بمحيطه الاجتماعي وواقعه التّاريخي مقدمة كبرى سينطلق منها الجابري لاستنطاق هذا الحكم الّذي تطرحه الآية وتبيين بذلك أنّهكان يلائم ظرف تاريخي اجتماعي معيّن.

ووفق هذا ينتقل الجابري إلى تبيين أو توضيح كيف كانت تقوم الملكية في المجتمع الّذي نزل فيه الإسلام والشيء الّذي يعمل الجابري على ((ابرازه في هذا الشأنأنّ الملكية في المجتمع القبلي الرعوي ملكية مشاعة أو تقوم على نوع من الشياع))[2]، ويسترسل الجابري في توضيح هذا النوع من نظام الملكية الّذي يعتمد على الشياع وذلك عن طريق جعل القبيلة هي المالكة لكلّ شيء، فالملك الشياعيمنطلقه القبيلة ((فالأصل أنّ القبيلة هي الّتي تملك وليس الفرد، والعلاقة بين القبائل الرعوية هي علاقة نزاع حول المراعي ووسائل العيش))[3]، وعلى ضوء هذا فلنسجل ملاحظة أولى وفق هذا الطرح وهي أنّالقبيلة في الإسلام هي

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 54

[2] المرجع فسه، ص: 54

[3] المرجع فسه، ص: 54

الّتيكانت صاحبة الملك والمتصرفة فيه، بمعنى أنّ الفرد يكتسب وجوده من مجتمع القبيلة الّتي يعيش فيها وتحتويه وعليه فإنّ الملك لم يكن ملكا فرديا وإنّماكان ملكا اجتماعيا تتصرف فيه القبيلة.

وعلى اساس هذا يمكن القول بأن((النصيب المشاع هو: السّهم الساري الى كل جزء من أجزاء المال المشترك. فالملكية الشائعة إذا هي: ماتعلق كل نصيب منها بجزء نسبي غير معين ولامعزول))[1]، ومن هنا انوجدذلك النزاع بين القبائل حول هذه الأملاك، وتجدر الاشارة إلىأنّه لم تكن القبائل تجد صعوبة في تحميس الأفراد للقتال لحماية هذه الأملاك بل الفرد كان بدافع لا شعوري يجد نفسه يحمل السيف ويقاتل مع قبيلته ضد عدوها فملك القبيلة يعتبر في النهاية ملكه.

وبعد هذه الملاحظة الأولى ينتقل الجابري إلى نقطة أخرى في طريق توضيح هذا الحكم الّذي نطقت به الآية وتبيين أنّه نتاج ظرف تاريخي واجتماعي معيّن وهذه النقطة تتمثل في توضيح نظام القرابة الّذيكان يسود بين هذه القبائل، فهذه القبائل كانت مكونة من أفراد، وهؤلاء الأفراد كان يحكمهم نظام مصاهرة محدد، والنقطة الّتي يبرزها الجابري هنا ((أنّ نظام المصاهرة لدى القبائل العربية يقوم على تحريم الزواج بالمحارم وتفضيل الأباعد على الأقارب، والزواج من القبائل البعيدة مطلوب في اطار التحالفات الّتي يفرضها المجتمع

[1]. صحراوي غريب. امتيازات المالك على الشيوع استعمالا واستغلال وتصرفا دراسة فقهية مقارنة، مجلة الدراسات القانونية، المجلد الخامس، العددك الثاني، السنة: جوان/ 2019م/ شوال 1440هـ، ص: 50

القبلي))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا الطرح الّذي يطرحه الجابري هنا أنّ نظام العلاقات الأسرية الّذي يحكم هذه القبائل كان يقوم دائما على اختيار نساء من قبائل أخرى ليست من القبيلة الّتي ينتمي إليها ذلك الفرد، فكانت النساء الأباعد بتعبير الجابري مفضلات على النساء الأقارب، ومن هنا كان مجتمع القبيلة عبارة عن ((وحدة متميزة ذات كيان خاص))[2] تتحد على ضوئه علاقات أسرسة خاصة.

ولكن يبدو أنّ النظام التزاوجيالّذيكانت تستند إليه هذه القبائل وتنتظم فيه كان بدافع تشكيل تحالفات قبلية عن طريق هذا النظام التزاوجي، فاستقدام المرأة على التزاوج من قبيلة بعيدة كانت تستلزم عنه نتيجة أخرى وهي تشكيل تحالفات مع القبيلة البعيدة وخلق علاقات سلمية معها من هنا كان ((الحفاظ على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعا من تبادل النساء بعبارة كلود ليفي شتراوس، الشيء الّذي يعني تزويج البنت خارج قبيلتها))[3]، وقد كانت هذه الطريقة الّتي تسير عليها هذه القبائل في تزويج البنات من قبائل متباعدة طريقة مناسبة لتشكيل تحالفات بين هذه القبائل وتحقيق نظام سلمي بينها كما قلنا.

ولكن هذا النظام التزاوجي بين القبائل خلق مشاكل بينها تتعلق بالإرث أو المال فـ ((تزويج البنت لشخص من قبيلة غيرقبيلتها كثيرا ما يثير مشاكل تتعلق بالإرث في حالوفات

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 54

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط06، 1993، ص27

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 54

أبيها))[1]، وبما أنّنا قلنا في السابق بأنّ الملكية عند العرب كانت تقوم على الشياع أي أنّ القبيلة هي الّتي تملك وليس الفرد، فإنّ توريث البنت في حال وفاة أبيها هو توريث للقبيلة الّتي تزوجت فيها لإنّ الملك يصبح من حق القبيلة وهذا وفقا للنظام الّذيكان سائدا ((ذلك لأنّه إذا كان لها أن تأخذ نصيبا مما ترك فإنّ هذا النصيب، سواء أكان ماشية أو مجرد الحق في المرعى المشترك، سيؤول إلى زوجها، أي إلى قبيلته))[2]، وهذا ماكان يخلق مشاكل بالإضافة إلىأنّهكان غير مقبول فـ ((هذا شيء غير مقبول وكثيرا ما يؤدي إلى خصومات وحروب تهدد المجتمع القبلي بالفناء. أمّا الولد الذكر فمفهوم أنّ ما يرثه من أبيه يبقى في قبيلته كما كان من قبل فكأنما هي الّتي ورثته))[3]، وعليه فإنّه إذا كان تزويج المرأة في ذلك الوقت مرتبط بالقبائل البعيدة وقد نتج عنه تشكيل تحالفات بين هذه القبائل المتصاهرة، فإنّه في الجانب المقابل خلق مشاكل تتعلق بتوريث المرأة المتزوجة في قبيلة أخرى.

وزد على هذا ((محدودية المال المتداول في المجتمع الغربي القبلي في الجاهلية سهل علينا ادراك كيف أنّ توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن على المستوى الاقتصادي خصوصا مع تعدد الزوجات، وهو شيء كان معمولا به بكثرة في المجتمع العربي قبل

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 54

[2] المرجع نفسه، ص: 54

[3] المرجع فسه، ص: 54

الإسلام))[1]، وإذا كان توريث البنت كان سيخلق مشاكل نتيجة انتقال ملكها الّذي ترثه إلى قبيلة زوجها، فإنّ نقص المال المتداول في تلك الفترة وفق الجابري قد زاد الأمر تأزما خصوصا وأنّ المجتمع العربي قبل الإسلام كان يعتمد على نظام التعدد في الزواج، وإذا كانت كلّ امرأة تأخذ نصيبها من قبلتها فإنّ تلك القبيلة ستكون معرضة لنفاذ الملك من هنا ((فإنّ تعدد الزوجات يمكن أن يصبح، في حالة توريث البنت وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي، إذ يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه داخل القبيلة، أو تركيزها في قبيلته على حساب قبائل أخرى))[2]، أضف إلى ذلك مشكلة أخرى كانت ستنشأ لو ورثت البنت وهي مشكلة المنازعات الّتيكانت ستحدث نتيجة تركيز الثروة عند قبيلة معيّنة في حال قرر الفرد تعدد الزوجات فـ ((قد ينشأ من ذلك من منازعات ومشاكل في مجتمع لا دولة فيه ولا قانون، مجتمع يكون فيه الحق للأقوى دائما))[3]، وهذا يعني أنّ كثرة المال كان سيجر وراءه ظهور صراعات لم يكن المجتمع العربي في الجاهلية يقدر على مواجهتها نظرا لعدم وجود قوانين تنظم الحياة الاجتماعيّة في تلك الفترة ((ومن هنا كان المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي للبنت نفس الحق الّذي للولد في الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم البنت من الإرث

---

[1] المرجع فسه، ص: 54

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 54. 55

[3] المرجع نفسه، ص: 55

تماما اتقاء للمشاكل الّتي ذكرنا))[1]، وعليه فإنّ عدم توريث البنت في المجتمع الجاهلي أو عدم إعطائها حقها تماماإنّما هو حكم يجد تحققه في الواقع التّاريخي الاجتماعي((الّذيكان تدبيرا يفرضه المحيط الاجتماعي))[2]، الخاص بتلك الفترة من الزّمن.

ولكن مع مجيء الإسلام لم يكن من الممكن أن يقبل هذا النظام الغير عادل في حق المرأة، ولكنهكذلك كان عليه أن يراعي نظام المجتمع القبلي الّذيكان سائدا في الجاهلية فـ ((عندما جاء الإسلام، وكان يمثل زمن نزول القرآن التشريعي بالمدينة، مرحلة الانتقال من مجتمع اللادولة، مجتمع الجاهلية، إلى مجتمع الدولة، أقر نوعا من الحل الوسط يتناسب مع المرحلة الجديدة))[3]، والّذي يتضح لنا من خلال هذا أنّ مجيء الإسلام كان إيذانا بتدشين مرحلة إنتقالية جديدة، وذلك من نظام اجتماعي تحكمه القبيلة الّتي تسودها عصبيات قبلية ومشاكل اجتماعيّة مختلفة، ولا تحتكم إلى أي نظام يحكمها إلى مجتمع الدولة الإسلامية القائمة على العدالة. وباختصار هي مرحلة إنّتقالية من مجتمع الفوضى في كلّ شيء إلى مجتمع النظام والعدالة في كلّ شيء.

والإسلام كان لا بد له أن يراعي هذه النقلة التاريخيّة ويحترم كذلك طبيعة هذه القبائل الّتيكانت سائدة في العصر الجاهلي ((وهكذا فبدلا من حرمان البنت من الإرث جملة، منحها الثلث وأضاف إلى ذلك تدبيرا يقيم نوعا من التوازن بأنّ جعل نفقتها

---

[1] المرجع فسه، ص: 54

[2] المرجع فسه، ص: 55

[3] المرجع فسه، ص: 55

على زوجها))[1]، وعليه فإنّه يتضح لنا بأنّ هذه القيمة الّتي منحها الإسلام للمرأة من الإرث (الثلث) قد وازنها وأضاف إليها نفقة الزوج، فيكتمل بذلك نصيبها من الإرث، ويكون بذلك النظام الإسلامي قد نزل موافقا لطبيعة المجتمع في تلك الفترة ومراعيا لمختلف الظروف التاريخيّة والاجتماعيّةالّتيكانت تشكله وذلك بأن ورث المرأة الثلث ولكنه أقر لها ملكا أخر وهو نفقة الزوج عليها وبذلك تأخذ نصيبها كاملا من الملك ((وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار بساطة الاقتصاد أنذاك ومحدودية الملكية استطعنا أن ندرك بسهولة كيف أنّ توريث البنت الثلث فقط كان يجد تبريره ومصداقيته في المجتمع الإسلامي الناشئ، في خصوصياته ومتطلبات نوع العدالة الّتي تلائمه، العدالة الّتي تعني هنا خير الأمور أوسطها: لأنّ في الحل الوسط حفاظا على التوازن الّذي تستحيل الحياة بدونه في المجتمع القبلي))[2]، ومن هنا يتضح لنا بأنّ الحكم الّذي تنطق به هذه الآية((يفهم ويتفهم الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب لمتطلبات المجتمع الّذي خاطبه أول مرة. أنّه حكم جاء في إطار معهود العرب بتعبير الفقهاء))[3]، وعليه فإنّ الجابري قد سعى من خلال هذا إلى إقامة علاقة تماثلية بين هذا الحكم وسياقه الاجتماعي والتّاريخي، ليتبين لنا في الأخير من

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. .. ومناقشات، مرجع سابق، ص: 55

[2] المرجع نفسه، ص: 55

[3] المرجع فسه، ص: 55

خلال قراءتنا لخطاب الجابري أنّه استعان بالمنهج التّاريخي الاجتماعي ليقيم هذه العلاقة التكاملية بين التراث الديني والمجتمع الّذي نزل فيه.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

المنظومة المعرفية العلمية الحداثية ومابعد الحداثية وتشكلاتها الغربية

المبحث الاول: الحداثة في الفكر الغربي – بحث في التشكل والمفهوم-

المبحث الثاني: – البنيوية في الفكر الغربي – بحث في التشكل والمفهوم والإمتداد –

تمهيد:

سأحاول في هذا الفصل أن أبيّن المنظومة االمعرفيّة الحداثيّة الغربيّة الّتي استعان بها الجابري في التأسيس للتّراث الفلسفي في الدّرس النّقدي المغاربي في صيغتها الغربيّةوتبيين تمثلاتها في الدّرس النّقدي المغاربي عبر مساءلة الخطاب النّقدي لدى الجابري.

المبحث الاول: : الحداثة في الفكر الغربي – بحث في التشكل والمفهوم-

1/ مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا:

أ-/ لغة:

بالعودة الى لسان العرب لبحث هذا المفهوم وتعريفه لغويا نجده ينحدر من مادة ((حدث: الحديث: نقيض القديم. والحدوث نقيضه القدمة. حدث الشيء يحدث حدوثة وحداثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه.))[1]، والشيء الذي نلاحظه في هذا التعريف المعجمي للسان العرب هو أنّ الحداثة لايمكن فهمها إلّا بربطها بالقديم، كما أنّها في جانب ثان مُتعلّقة بالجديد، أي بما هو مستحدث.

[1]ابن منظور: معجم لسان العرب، المجلد 02، دار صادر بيروت، ص: 131

وهذا المعنى نجده كذلك في القاموس المحيط: ((حدث حدوثا وحداثة: نقيض قدم، وتُضم داله اذا ذكر مع قدُم))[1]، ووفق هذا فإنّ الحداثة في اللّغة هي نقيض القديم ومتواكبة مع الشي المُحدث أو الجديد ((والحديث: الجديد))[2]، ولكنّ ارتباط الحداثة بالحديث أي بكل ما هو جديد يجعل من الصّعوبة بمكان تحديد الشيء الذي يُمثّل الحداثة، فكلُّ شيء حديث سيصبح قديما بمجرّد ظهور شيء جديدوهذا، مايجعل الحداثة تلهث فقط وراء الجديد.

والمعنى نفسه يردُ في معجم الوسيط حيث نجد هذا المعجم ينقل لنا الفعل (حدث) بنفس المعنى الذي تنقله المعاجم الأخرى فـ ((حدث الشيء حدوثا، وحداثة: نقيض قدم، واذا ذكر مع قدم ضم للمزاوجة كقولهم: أخذه ماقدموماحدث))[3]، والّذي نفهمه من خلال شروحات هذه المعاجم أنّ الحداثة تعني الشيء الجديد في كلّ شيء، وهذا مايجعل منها مفهوما يتناقض مع القديم، ومنا هنا كانت هذه المعاجم تضع الشيء الحديثكمقابل للقديم.

ب -/ اصطلاحا:

---

[1]الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، طبعة فتية منقحة ومفهرسة، ص: 167

[2]المرجع نفسه: ص: 167

[3]شوقي ضيف: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، ط 04، 1425هـ / 2004م، ص: 159

مفهوم الحداثة مفهوم فضفاض ليس من السّهل أن نضع له تعريفا مُحدّدا ومضبوطا وفي هذا الصّدد يقول جان بودريار((ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا بحصر المعنى، وإنّما هي صبغة مميزة للحضارة، تعارض صبغة التقليد أي أنّها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنّها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب ويتضمّن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى تطوّر تاريخي بأكمله وإلى تبدّل في الذهنيّة.))[1]، ومن خلال هذا الطرح لأحد المفكرين الضليعين في الحداثة تتضح لنا الصّورة العامة لهذا المفهوم، فالحداثة شاملة لكل الميادين، أي أنّها لا تتعلق بميدان واحد، فهناك الحداثة السوسيولوجية، والحداثة السياسية، والحداثة التاريخية، والحداثة الأدبيّة.

إلّا أنّ الشيء المُميّز فيها هو أنّها ترتبط بالتحضّر أي بنقل الفكر من الحالة التقليدية إلى حالة متطوّرة متسايرة مع الحضارة، كما أنّ الحداثة مرتبطة في نشأتها بالمجتمعات الأوروبية ومارافقها من تحولات أوصلتنا في النّهاية إلى هذا المفهوم. فهي نتاج مسلسل طويل من التطورات والأحداث الّتي غيّرت وقلبت كلّ المفاهيم والتصورات ومسّت حتىّالذهنيّات في المجتمعاتالغربيّة فـ((الغرب إذن قد تمثّل الحداثة وعاشها كثورة.))[2]، ومعنى هذا أنّ الحداثة تعبّرعن مسيرة حياة عاشها المجتمع الغربي وهي مُجسدّةلخصوصيّاته.

---

[1] محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد 03، 01 يونيو 1984، ص: 12

[2] ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة 1997، ص: 31

2/ خصائص الحداثة:

تميّزت الحداثة بمجموعة من الخصائح والملامح العامة يمكن إجمال بعضها في:

أ/ الحداثة مفهوم شمولي:

أي أنّها تتميّز بالشمولية الّتي تغطي كلّ المجالات فهي((مفهوم شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني.))[1]، وهذا مايجعل منها حداثة عابرة للعالم ومحتوية لكُلّ المجالات تحت لوائها، ولكنّ شمولية هذا المفهوم وتغلغله في كلّ المجالات لا يعني أنّها صفة إيجابية تُميّزه كمفهوم، أو أنّه حامل لصفة يتوجّبُ على كلّ الفكر إمّا أن يتلبّس بها أو ينسحب من الوجود ويتراجع إلى الوراء، وإنّما الشمولية كانت نتيجة تحريك إعلامي غربي لهذا المفهوم حتّى غزا كلَّ المجالات وأصبح موضة العصر واتجهت كلّ المجالات تسعى لاستنساخ هذا المفهوم في حقلها.

ب/ الحداثة صانعة للحضّارة:

حيث اعتبرت الحضّارة ((من المفاهيم المؤسسة لفكر الحداثة في أوروبا القرن التاسع عشر مفهوم الحضّارة ويقابله التوحش. وقد ظهر هذا اللّفظ في أواخر القرن الثامن عشر قرينا للمدينة الأوروبية يحمل معه مضمون لفظ أقدم منه، لفظ المتحضّر الذي وضع مقابل لفظ المتوحش وهو الكائن البشري الذي وصف بأنّه يعيش طبقا لقوانين

[1]: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون، منشورات الاختلاف، الجزائرالعاصمة– الجزائر، ط1، 1427 هـ – 2006م. ص: 22

الطبيعة. .. ومن هنا تلك المهمّة الّتي أعطتها الحداثة الأوروبية لنفسها، مهمّة تمدين الشعوب المتوحشّة ونشر الحضّارة فيها. وقد وجدت هذه الفكرة التعبير الفلسفي عنها لدى هيغل الذي جعل من أوروبا القارة الّتي تحقّق الفكرة والفكرة عنده هي المطلق الذي ينشد إليه كل تطوّر وتقدّم عبر التاريخ كلّه))[1]، ولكنّ هل فعلا صنعت الحداثة الأوروبية ذلك الإنسان الغربي المتحضّر والمتطوّر والّذي يمثّل المحصّلة التاريخيّة والنموذج الذي تنشده المسيرة النهائيّة للتاريخ الأوروبي، والّذي يجسدّها ذلك الإنسان الحداثي الأوروبي كما يدعو إلى ذلك هيجل. ؟. أعتقد بأنّ ربط مفهوم الحداثة الغربيّةبالحضّارة بحاجة إلى مراجعة ونقد وكشف مُتبصّر لعلاقة هذا المفهوم بالحضّارة، لأنّنا نرى بأنّ مفهوم الحداثة الغربيّة الّذي ارتبط في نشأته بنقل الإنسان من التوحّش الى التحضّر هو في حقيقته يتناقض مع نفسه.

ج/ ارتباط الحداثة بالمركزيّة الأوروبيّة:

فـ"((الحداثة ظاهرة تتميّزبأوروبيتها.))[2]، وعليه فإنّ الحداثة مرتبطة بإطارها التّاريخي الأوروبي، ومن هنا عرّف عبد الوهاب المسيري الحداثة بأنّها ((ظاهرة غربيّة انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية 1789م، وعنت التغيّر في النظام السياسي من

---

[1] محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركزدرسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 02: بيروت، حزيران/ يونيو 2000، ص 22-23

[2] هشام شرابي: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدةة العربية، بيروت – لبنان، ط01: بيروت، كانون الثاني/ يناير 1992، ص: 36

النظام الملكي إلى الديمقراطي الّذي يقوم على سلطة الشّعب والمجالس الممثّلة للشعب، واعتماد الليبراليّة نظاما اقتصاديا، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. والزاميّة التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة الى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تتميّز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدّولة لا بسلطة اخرى.)) [1]، وهذا الميثاق الوديع والدستور الشامل الذي جاءت به الحداثة نلاحظ تهافته وتفكّكه في الآونة الأخيرة حتى أنّه أصبح ((يفقد ذاته في التفاهة.))[2]، وهذا نقد وجّهه أحد المختصين في نقد الحداثة الغربية وهو آلان تورين.

كما أنّ ارتباط الحداثة بأوروبا والغرب ((ترتّب عنها عواقب وجوديّة مدمّرة للعالم غير الأوروبي.))"[3]، وهذه حقيقة التفت إليها النّقد العربي مؤخرا وراح يقدّم نقدا لهذه الحداثة العالمية، وذلك نتيجة الأزمة الوجودية الّتي أصبحت تلازم الإنسان العربي على أنّه تابع للآخر، وأصبح يبحث في حلبة الصّراع عن نفسه، وهنا ارتدّ الفكر العربي إلى ذاته وراح يفتّش في الماضي العربي عن تربة عربية يستنبت فيها حداثة عربيّة أصيلة.

---

[1] عبد الوهاب المسيري – د. فتحي التريكي: الحداثة ومابعدالحداثة جميع الحقوق محفوظة لدار الفكر دمشق، ط03، ص: 349

[2] ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، مرجع سابق، ص: 21

[3] هشام شرابي: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 36

د -/ الحداثة دعوة الى الجديد:

أصبحت الحداثة ظاهرة تقابل التّقليد، فالحداثة ((تعبّر دائما – من جديد – عن الوعي بحقبة ما، تتحدّد إضافة إلى ماضي الحقبة القديمة، من أجل أن تتصوّر هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم الى الجديد))[1]، وبهذا المفهوماعتبرت الحداثة ثورة على القديم ودعوة الى الجديد في كل شيء. فمع ((ظهور الحداثة يطرأ تحول بنيّوي عميق، وتبدأ مرحلة تاريخيّة جديدة، فلا يعود التطور الثقافي قضية تلقيح وتواصل بين ثقافات على مستوى واحد من الأهمية))[2]، ومن هنا ارتبطت الحداثة بالقطيعة مع الماضي وهي بهذا المعنى تعمل على إحلال منظومات فكريّة جديدة في التفكير تحلّ محلّ منظومات تقليديّة.

ولكنّ ارتباط الحداثة بالتجديد لا يعني أنّ التّجديد علامة على التطوّر، فقد يكون التجديد علامة على الضعف، فالتجديد في الفكر ربّما قد يكون دلالة على أنّ هذا الفكر لم يستطع أن يثبت أمام البنيّة الفكرية التجديديّة للحداثة، وبالتالي فهو فكر ضعيف، فكر غير محصّن، من هنا فإن دعوة التجديد التي رافقت الحداثة أوقعت نفسها في مأزق مع الفكر التقليدي. فلم يعد كل فكر حداثي فكر تجديدي بما تعنيه كلمة التّجديد من معنى.

---

[1] يورغن هابرماس: الحداثة: مشروع لم يكتمل. تر: فتحي المسكيني، مجلة تين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 01 – المجلد الاول –صيف، ص: 184

[2] هشام شرابي: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 39

وذلك لأنّ الحداثة أقامت ((علاقة قائمة بين مركز قوّة وهيمنة من جهة أولى ومحيط تابع وخاضع من جهة ثانية))[1]، وهذا دليل على أنّ الحداثة أحدثت صدمة كبيرة في الفكر وأوقعت نفسها في أزمةوتناقضاتنتيجة الفروقات التي أقامتها مابينَ الفكر.

هذه بعض ملامح الحداثة أوجزناها هنا وقمنا بالتعليق عليها ونقدها بما رأيناه يتماشى مع إطار النقد البنّاء الّذي يرمي إلى ربط مصطلح الحداثة بالبيئة الي أنتجته والأهداف الّتي كان يرمي إلى تحقيقها من خلال خصائص هذا المفهوم الّتي رصدناها هنا.

3/ السياق التاريخي للحداثة:

لقد كان تشكّل مصطلح الحداثة مرتبط بمسار طويل من الأحداث التاريخية و((يمكن القول بداية، إنّ الحداثة مرتبطة في أوروبا بتغيرات هائلة، في المجتمعات الأوروبية وثقافاتها وسياساتها واقتصادها وعلومها الإنسانية ومجمل مناحي الحياة، ممّا كان له الأثر الكبير في الإنسان الأوروبي وعلى تصوّره للواقع وفهمه لذاته وعلاقته بغيره، وهذا هو مايسم الحداثة، أي الجديد في كلّ شيء تقريبا، بدءا من بروز تصور حديد للانسان نفسه ولعالم الميتافيزيقا، ولمجمل مايحيط به في حياته وما يكتبه، والتغيرات التي حدثت في العالم ابتداء من وعي الانسان بنفسه بعد خروجه من القرون الوسطى، حين حصل التحوّل الجوهري الذي قلب حياة الانسان، وأحسّ هذا الأخير أنّه بصدّد الدخول في زمن جديد، وبدأ يمتلك تصورا جديدا

[1] هشام شرابي: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 39

لذاته ولما يحيط به))[1]. فهذه المسيرة الحافلة بظهور مجموعة من الإنقلابات الفكرية لدى الإنسان الأوروبي والّتي غيّرت رؤيته إلى ذاته وأهم شيءرؤيته إلى الوجود، هي الّتي أوصلتنا إلى هذا المصطلح: الحداثة.

فالحداثة بهذا المعنى ((لم تكن وليدة لحظة معينة، وإنّما تعود إلى مراحل تاريخيّة معيّنة، أسهمت في تشكيلها وبلورتها في شكلها الحالي، هذه المراحل التاريخية تُحدّثنا بأنّ المشروع الثّقافي الغربي قبل أن يبلغ مابلغه من الحداثة، كان جنينا أسهمت مجموعة من العوامل والمسببات المتنوعة في إنضاجه. فالحداثة كمشروع ثقافي طموح عملت المجتمعات الأوروبية في صناعته ليكون وليد هذه المجتمعات. .. وإذا أردنا الاجمال نقول: إنّه وليدها الشّرعي، وإنّه في الأساس يخاطب الإنسان الأوروبي، لكونه نبع من نفسيّته ونما في بيئته.))[2]، ولكنّ ارتباط الحداثة بمسيرة وتحولات نوعية عاشتها المجتمعات الأوروبية لا يعني أنّهناك اتفاقا في تحديد بداياتها وإنّما يبقى سؤال النشأة والبداية يضعنا ((بإزاء مشاكل خلافية يصعب حلّها، فالمفكّر الأمريكي البرجماتي ريتشارد رورتي يلحق الحداثة بفكر ديكارت (القرن 16/ 17 الميلاديان)، والمفكر الألماني يورغن هابرماس يربطها بعصر الأنوار(القرن الثامن عشر ميلادي)، والنّاقد الأمريكي فريدريك جامسون يحدّد تاريخ ميلادها في النصف الأوّل منهذا القرن وإذا كان هذا الأمر يدلّ على شيئ، فإنّما يدلّ على غموض مفهوم

[1]سليم حيولة: استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - ص: 22

[2]سليم حيولة: استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - مرجع سابق، ص: 22-23

الحداثة واضطراب معناه وقلق فحواه))[1]، إلّا أنّ هناك نوع من الإتفاق على أن الحداثة ((مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة))[2]، وعليه فإنّالنّهضة والأنوار يشكّلان مرحلتان حاسمتان في التكوّن التاريخي لمفهوم الحداثة، لأنّهما منحاهتلك المقومات الجوهرية التي يمتاز بها في أدبيّات الدّرس النّقدي الغربي ((ذلك أنّ مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا (القرن التاسع عشر) بعد مرحلة الأنوار (القرن الثامن عشر) التي قامت هي نفسها بعد مرحلة النّهضة الثانية (القرن السادس عشر) والتي سبقتها نهضة أولى (القرن الثاني عشر)))[3]، وعليه فإنّ الّذي نفهمه من هذا هو أنّ الحداثة مفهوم قديم جديد في أدبيّات الخطاب النّقدي الغربي الحديث وتعود بداياته إلى القرن الثاني عشر في أوروبا، وما تلاه من تطورات إلى غاية تشكّل مصطلح الحداثة في القرن التاسع عشر. فلنسجّل هذه النتيجة ولننتقل الى إبراز الملامح الأساسيّة المميّزة لعصري النّهضة والتنوير لأنهما مثّلا كما قلنا ركيزتان أساسيتانفي خروج المشروع الحداثي إلى الوجود.

أ/عصر النهضة:

---

[1]محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت – لبنان ط01، شباط (فبراير) 1996، ص: 10

[2]محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط2، بيروت، حزيران/ يونيو 1999، ص: 16

[3]محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2: بيروت، حزيران/ يونيو 2000، ص: 59

يمكن القول بصفة مبدئيّة ((أنّ الميلاد الجديد الذي يشير إليه"عصر النّهضة"قد انطلق من إيطاليا، ليعمّ أوروبا، في القرنين الخامس العشر والسادس عشر، وهو يتمثّل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة اعتمدت احياء التراث الإفريقي – الروماني، ممّا جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة، بل ميلادا جديدا لقارة ظلت شبه ميتة طوال القرون الوسطى، وبكيفيّة خاصة في القرون المظلمة منها))[1]، ونفهم من هذا أنّ مصطلح النّهضة قد ارتبط في نشأته بالمجتمع الغربي في القرون الوسطى وهو يحمل نزعة تجديدية تختص بإعادة بعث الحياة في التراث الأوروبي القديم، فالنّهضة هنا قامت ضدا على التّقليد ومهمتها تلخصّت في بعث الحياة في هذا التراث الغربي.

ومن هنا نستطيع القول بأنّ مفهوم النهضة ((اصطلاح يستخدم في تاريخ الفلسفة للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعيّة والفلسفيّة الّتي ظهرت في أوروبا بصفة مبدئية في إيطاليا خلال انهيار الاقطاع وقيام المجتمع البرجوازي الأوّل من القرن الخامس عشر حتى أوائل القرن السابع عشر))[2]، ومن هنا ارتبطت النهضة بظهور مجموعة من الأحداث والتطورات الجديدة التي قامت على أنقاضها ظهور حركات فكرية جديدة تنادي بمبادئ جديدة تحاول إحلالها محل المبادئ القديمة ((وتتجلى مظاهر التجديد في أوروبا عصر النّهضة بحوادث كبرى وتطورات عظيمة أشبه ما تكون بثورات، الثورة الفكريّة والدينيّة والأخلاقيّة والسياسيّة

---

[1] محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط5: بيروت، آذار / مارس 1994، ص: 22

[2] م. روزنتال–ب يودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985، ص: 522

الجديدة والاقتصاد الجديد))[1]، فقد شهد عصر النّهضة تحوّلات مهمّة على صعيد كلّ الجوانب التي تمسّ الإنسان والمجتمع فظهرت مجموعة من الأفكار الثوريّة التي شملت جوانب متعددة ومختلفة.

وما يهمنا هنا هو أن نعرف الظواهر التي ميّزت النّهضة الأوروبيّة ونحاول تحديد إطارها العام ((ولا نطمح في أن نصل من ورائه إلى أحكام مطلقة. . نعم كلّ ما نريد أن نعرفه هو مميزات النّهضة في إطارها العام. . تلك النّهضة التي نادت بإمامة العقل ومجّدت كرامة الإنسان))[2]، وعليه فإن الإعلاء من شأن النزعة العقلانيّة والنزعة الإنسانيّة هما ما ميزا النّهضة الأوروبيّة الحديثة، فـ ((حصل التحوّل الجوهري الذي قلب حياة الإنسان، وأحسّ هذا الأخير أنّه بصدد الدخول في زمن جديد، وبدأ يمتلك تصورا جديدا لذاته ولما يحيط به))[3]، وهذا التصور والوعي الجديد الذي أصبح يمتلكه الإنسان الأوروبي في عصر النّهضة تجلّى في ميادين معرفية وثورات فكرية ودينية مختلفة.

ففي المجال الدّيني اتسم الفكر النّهضوي الذي ظهر في هذه الفترة ((في تقويض سلطة الكنيسة ورجالها بشكل كبير، ظهور حركة الإصلاح الديني Réforme Religieuseبزعامة

---

[1]نور الدين حطوم: تاريخ عصر النهضة الاوروبية، دار الفكر، دمشق ن سورية، 1405- 1985، ص: 06

[2]ضمد كاظم، النهظة الاوروبية وقضية الحرية، اصدار عن منتديات ليل الغربة، نيسان/2009، صك45-46

[3]سليم حيولة: استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - مرجع سايق، ص: 22

مارتن لوثر 1483 -1546، وهي الحركة التي بدأت في ألمانيا ثمّ شملت عددا من البلدان الأوروبيّة، فقد كانت حركة مناهضة للكاثوليكية وعملت على التقليل من قيمة الكنيسة والرفع من قيمة الإيمان الشخصي فوق المظاهر الخارجية للدين))[1]، أين عمدت هذه الحركة الإصلاحيّة على هدم وتقويض سلطة الكنيسة التي كان((يوجهها ويديرها البابا الذي ازداد سلطانه على الكنيسة إلى حد عظيم في تلك المرحلة))[2]، وقد كانت مهمة الإصلاحي مارتن لوثر التقليل من هيمنة سلطان الكنيسة على الناس ((فقد أنكر مارتن لوثر أنّ الكنيسة ورجال الدين وسطاء بين الإنسان والله وأنكر صكوك الغفران، ورأى أن كلّ إنسان يجب ألّا يخضع إلّا لسلطان الكتاب المقدّس، كما دعى إلى حريّة تأويل النّصوص المقدّسة))[3]، وهذه الحركة الفكريّة التي شهدت انطلاقتها الأولى من أوروبا بالتمرّد على القيود الفكريّة التي كانت قد سطّرتها الكنيسة ستعرف توسُّعا وسيكونلها صدى كبير فيما بعد.

وفي الجانب العلمي نجد نظرية كوبرانيك التي حدّت هي الأخرى من سلطة الكنيسة ((فكوبرانيك قوض نظرية مركزية الأرض التي قال بها بطليموس وتبنتها الكنيسة))[4]، وبهذه الحركات الإصلاحية يظهر عصر جديد في أوروبا، عصر حاول التخلّص من تلك السلطة

---

[1] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص: 29

[2] بيار غريمال: موسوعة تاريخ اوروبا العام، تع: أنطوان إ. هاشم، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان، ص: 451

[3] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص: 29

[4] علي صديقي: اشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيعن عمان، الاردن، ط1، 1437هـ – 2016م، ص: 75

الغيبيّة الّتي كانت متحكّمة في الإنسان ومُكبّلة لوجوده وخاضع هو لسيطرتها، ونزعت عنه القيود، وظهرت النّزعة الإنسانيّة في أرقى صورها ((وهكذا تأسّس الإيمان الذاتي أو الشخصي، القائم على علاقة مباشرة بين الإنسان وربّه، مما يفتح المجال أمام الاجتهاد والتفسير الفردي للنّصوص المقدّسة))[1]، وهذا مكسب من المكاسب التي أحدثتها النّهضة الأوروبيّة الحديثة، ويمكن القول ((أنّ الحركات الفكرية التي شهدها تعد من جهة مساهمة في إحداث نوع من القطيعة مع كلّ ما هو تقليدي، لبلورة تصور جديد للعالم مختلف عن التصوّر التقليدي، ومن جهة أخرى فإنّ أفكار النهضة الفلسفيّة والعلميّة تعدّ القاعدة الأساسية التي سيتم تطويرها في أثناء ما يسمى بعصر التنوير، والّتي ستشكّل فيما بعد مقدمات الحداثة))[2]، ونفهم من هذا أنّ عصر النّهضة بما شهده من حركات فكريّة تركّز بصفة عامة على الحريّة الفكريّة والرؤية الذاتية في معالجة قضايا الوجود ستُمثّل أرضية خصبة سينطلق منها عصر التنوير ويُطوّرها.

ب/ عصر التّنوير:

يرى أندري لالند ((أن فلسفة الأنوار D. Aufklarung حركة فلسفيّة في القرن الثامن عشر، متميزة بحركة التقدّم، وبتحدي التقليد والسلطة، وبالايمان بالعقل وبالآثار التهذيبية

[1] فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون، مرجع سابق، ص: 30

[2] المرجع نفسه، ص 30

للتعليم، وبالدعوة إلى التفكير والى الحكم ذاتيا على الأمور))[1]، من هنا يرى هابرماس أنّ مشروع الحداثة ((صاغه فلاسفة التنوير))[2]، وإذا أردنا أن نبيّن العلاقة بين التنوير والحداثة فإنّنا سنجد بأنّ((لفكر الحداثة علاقة وثيقة بفكر الأنوار في أوروبا، وتحديدا في القرن الثامن عشر، حيث يصادفنا في هذا السياق نص فلسفي هام من النّصوص الأساسية لفهم الحداثة الغربيّة وكل ما يتعلق بها، وهو نص ظهر في سنة 1784، عنوانه (Qu'est-ce que les lumières) حين استجاب ايمانويل كانط Kant لسؤال صديقه بيستر Biester: ما هي الأنوار؟ وأجاب عنه من خلال مقالته التي تعتبر نصا أساسيا لفهم عصر الأنوار وذلك للقيمة التي أعطيَت للعقل من خلاله، وهي دراسة كتبها في كونغسبيرغ في بروسيا بتاريخ الـ 30 سبتمبر 1784))[3]، ونفهم من هذا أنّ عصر الأنوار قد ارتبط بتقديس العقل وإعطاء السلطة المطلقة له.

وإعطاء السلطة للعقل ترتَّب عنه مجموعة من الأشياء الأخرى وهي الإعتداد بالذات التي تمارس هذه العقلانيّة في دراسة المعرفة ومحاولة إخضاعها لسلطة العقل لكي تبرهن على صحتها أو خطئها وكانت النتيجة التأسيس لحقبة من البحث المعرفي التي ميزت أوروبا في

---

[1] أندريهلالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط02، 2001، ص: 759

[2] يورغن هابرماس: الحداثة: مشروع لم يكتمل. تر: فتحي المسكيني، مجلة تين للدراسات الفكرية والثقافية، مرجع سابق، ص: 188

[3] سليم حيولة: استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - مرجع سابق،: ص: 23

عصر الأنوار. و((يشير التنوير أو فلسفة الأنوار La philosophie des lumières إلى الحركة الفلسفيّة التي ازدهرت في أوروبا أثناء القرن 18م، والمتميزة ببروز فكرة التقدم وبتحدي التقليد والسلطة والدعوة للإيمان بالعقل، وبالآثار التهذيبية للتعليم وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور. وجاءت هذه الحركة نتيجة عوامل عديدة، كالصراعات الدينيّة الدموية التي شهدها القرنين 16 و17م، كما ارتبط ظهورها بانتشار المعرفة العلمية، حيث أصبح الاتجاه العام هو الإقتداء بآراء العلماء بدلا من سلطة أرسو (384 – 322) ق م أو الكنيسة أو أي مرجع غير علمي آخر، لأن كشوف العلم بدأت تغير وجه الحياة في أوروبا، ومصطلح التنوير مناسب لوصف هذه الحركة، لأنها انتصرت للحرية والعقل والعلم ضد التقيد بأغلال القديم حتى لو كان خاطئا، وهذا شبيه بالإنتقال من الظلمة إلى النّور))[1]، وهذه العملية بحسب مطاع صفدي تعتبر ((مهمة تنويريّة))[2]، وهذه المهمة الّتي بيّن لنا كانط بأنهّا تُعبّر عن ((خروج الإنسان من حال كونه قاصرا، وتعني هذه الحالة أنّه عاجز عن استعمال ذهنه دون الاستعانة بالآخرين، وهو المسؤول عنها، لأنّ سببها ليس في الذهن، بل في أخذ القرار ونقص في الشجاعة، فكن شجاعا واستعمل ذهنك، هذا هو رصيد الأنوار))[3]، ومن هذه الصفات اكتسبت الحداثة في المشروع الغربي مميزاتها التي قامت على ((ثلاثة مفاهيم أساسية هي الذاتيّة subjectivité والعقلانيّة Rationalisme،

---

[1] فارخ مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون: مرجع سابق، ص: 33

[2] مطاع صفدي: نقل العقل الغربي، الحداثة مابعد الحداثة، مركز الأنماء القومي، لبنان- بيروت، ص: 56

[3] فارح مسرحي: الحداثة في فكر اركون، مرجع سابق 33

والعدميّة nihilisme. ونحن نعتقد أنّ هذه المفاهيم، أو التصورات، المتعلقة بالوجود والمعرفة والقيم، إنّما تشكّل في العمق، أساس الحداثة الفلسفية))[1]، ونفهم من هذا أنّ هذه المفاهيم هي ركائز أساسية تقوم عليها الحداثة الغربيّة وسنأتي على شرحها وتوضيحها.

4/المقوّمات الفلسفيّة للحداثة:

قامت الحداثة على ثلاثة مفاهيم أساسية تتمثل في:

أ/ الذاتيّة:

لقد مثّلت الذاتيّة منطلقا أساسيا في الحداثة الغربيّة وتعتبر الذاتيّة استكمالا للنزعة الإنسانية التي أفرزتها النّهضة الأوروبيّة الحديثة وطوَّرها عصر الأنوار ووفق هذا المفهوم ((أصبح العالم صورة Bild، أي وجودا قابلا لأن نتمثّله فنغزوه ونحوّله إلى موضوع بعد أن تتناوله يد الإنسان بمقاييسها الكمية الحسابية وتضبط قوانينه بتقعيدها وتعقيلها. وقد شارك في رسم هذه الصورة كل من الفلسفة الديكارتيّة وعقلانية لايبينتز وشكيّة هيوم والثورة العلميّة الّتي أفرزتها أعمال غاليلي ونيوتن والّتي وجدت تعبيرها الأسمى في الفلسفة الكانطيّة.. . وبالطبع نتج عن ذلك أن وضع الانسان سلّم قيّم جديدة وفق مقاييس نفعيّة، فلم تعد الكائنات تملك نظاما

[1]محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر، مرجع سابق، ص: 12

قيميا من وضع الآلهة، وإنّما أضحت تخضع لنظام قيمة الذاتيّة))[1]، وهذه القيمة الذاتيّة الّتي ألغت طبيعة الحصول على المعرفة وفق النظام الذي كان سائدا من قبل والذي كان يعتمد على مصادر مختلفة في تحصيل المعرفة نتج عنها أشياء جديدة ((ويبقى المهم بالنسبة الينا في هذا المجال هو ما تمثُّله الذاتيّة بالنسبة للعصر وأثرها في إيجاد أشكال ثقافيّة جديدة بل ورؤية في التناول فارقة بينها وبين ما سبق، لأنّ الذات الّتي لم يشر إليها من قبل وكانت الحلقة الضائعة، صارت اليوم ذات أهمية في كلّ مقاربة، وهذا هو ما يعنينا في هذا السياق لأجل فهم ما يترتب عنه من تغيُرات، وهذا ما يقصده هابرماس بقوله أنّ مبدأ الذاتيّة من جانب آخر، مبدأ محدد لأشكال الثقافة الحديثة. ينبني على هذا التصور الجديد فهم آخر يتعلق بمختلف ما تنتجه الذات وما تستهلكه، بالإضافة الى أهميّة كل هذا في فهم مختلف النقاشات والإشكالات التي سوف تظهر فيما بعد))[2]، وإعطاء أهمية للذات معناه خلق رؤية جديدة في التّناول المعرفي والثقافي للنّصوص تكون مختلفة عن سابقاتها وبهذا المنظور أصبح التّناول الذاتي للمعرفة صفة فارقة ميّزت الحداثة.

ب/ العقلانيّة:

---

[1] محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر، مرجع سابق: ص: 13

[2] سليم حيوبة، استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - مرجع سابق،: 25

يُشكّل مفهوم العقلانيّة الملمح الثاني للحداثة، والحداثة ((متماهية مع انتصار العقل))[1]، وظهور النزعة العقلانية التي أخذت على عاتقها ((تطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود. .. يعني ذلك أنّ الفكر الفلسفي قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل واثباته من ناحية، واستبعاد تجليات اللّاعقل من ناحية أخرى))[2]، وقد كان من نتائج هذا المفهوم هو فتح المجال أمام ((التعامل العقلاني النّقدي مع جميع مظاهر حياتنا))[3] و((يُعتبر الفيلسوف لايبنتز أوّل من أسّس الحداثة الفلسفية على مبدأ العقلانية. .. ومحصّلة هذا المبدأ أنّ الإنسان تحوّل من متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقّب عن أسراره، يجوب العالم ويبحث له عن أسبابه المعقولة مميّزا إيّاها عن الأسباب غير المعقولة إلى أن انفتحت أمامه أبواب العلم الحديث، فصار يجد فيه ما يمدُّه بمعرفة أسرار الموجودات ويمنحه سلطة عن الكون ويستعيظ به عن ألغاز الميتافيزيقا القديمة))[4]، هذه العقلانيّة الّتي فتحت آفاقا فكريّة كبيرة في الدّرس النّقدي الغربي وأصبح بموجبها كلّ شيء عليه أن يُبرّر وجوده أمام محكمة العقل وذلك إثباتا للوجود

---

[1] آلان تورين: نقد الحداثة، مرجع سابق، ص: 46

[2] فتحي التريكي. د,رشيدةالتريكي: فلسفة الحداثة انتاج ومنشورات: مركز الانماء القومي بيروت 1992، ص: 17

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 1، بيروت، تموز، / يوليو، 1991ص: 18،

[4] سليم حيولة: سليم حيوبة، استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية - مرجع سابق، تاكد من الصفحة جيدا، ص: 25

وإلّا عليه أن ينسحب، بالإضافة إلى أنّ العقلانيّة فرضت على الفكر الغربي أن يراجع تراثه ويخضعه لسلطان العقل.

ج - العدميّة:

وهذا المفهوم يعتبر ثالث مقوّم من مقومات الحداثة ((وهيالقول بعدم وجود أي شيء مطلق ومن ثمّة نفي أيّة حقيقة أخلاقية وأيّة هيكليّة للقيّم))[1]، والعدميّة استلهمها الفكر الحداثي من الفلسفات الغربيّة الحديثةوأهمها كانت فلسفة نيتشه فكان ((نيتشه هو أوّل من ذكر مبدأ العدميّة. ويقصد بهذا المبدأ أنّ لا قيمة للقيم، أي أنّ ماكان في العصور السالفة مبادئ راسخة ثابتة ومُثلا عليا صار، مع مجيء عصر الحداثة، عدما أفقد القيم كلّ معنى أو حقيقة. والحق أنّ حركة التنوير استبقت نيتشه إلى تقرير مبدأ العدميّة، وكان ذلك من خلال كشفها عن أساس المثل الدينيّة والقيم الاخلاقيّة والمبادئ السياسيّة، فعرّتها وأبانت تهافتها. وهي باستنباتها لذلك لم تقم، في الحقيقة، إلّا بهتك المحجوب وفضح المستور، نقصد الميتافيزيقا الّتي تكفّلت، في الماضي، بضمان قيمة القيم. وإذن أصبحت العدميّة دليلا على افتراس العدمللأخلاق والدين))[2]، وهذا المجال الّذي فتحته العدميّة أمام نسبيّة المعرفة وعلى أساس قبولها للمراجعة والنّقد وحتىّ**تخطيئها** واستبدالها بمعرفة أخرى، وذلك من منطلق عدم وجود معرفة كاملة مطلقة وإنّما هناك فقط تفسير نسبي للمعرفة لا يلبث أن يتهاوى ويأتي

---

[1] فارح مسرحي: الحداثة في فكر اركون، مرجع سابق، ص: 42

[2] محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر، مرجع سابق، ص: 14

مكانه تفسير آخر قد فتح الباب على مصراعيه أمام مناقشة القضايا الفكرية والأفكار المختلفة وإعادة طرحها طرحا جديدا.

ويمكن القول بأنّ هذ الفكر النّهضوي والأنواري والّذي كانت خلاصته تشكّل الحداثة بمفاهيمها الأساسية قد أثّر في الممارسة النقديّة لدى الجابري أثناء تأسيسه لمفهوم التراث في الدرس النّقدي المغاربيّ.

5/ خصوصيّة الحداثة عند الجابري:

إلّا أنّه ينبغي أن نشير إلى خصوصية الحداثة عند الجابري، فإذا كان تتبعنا لسياق تشكّل الحداثة قد بيّن لنا ارتباطها بسياقها الأرّوبي فإنّ محمد عابد الجابري ينتبه إلى هذه المعطيات التاريخيّة الّتي تشكّلت فيها الحداثة الأروبيّة.

ورغم تسليمه ((بأن الحداثة الأوروبيّه هذه تمثّل اليّوم حداثة عالميّة فإنّ مجرّد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرّد عليه، يجعلها حداثة لاتستطيع الدخول في حوار نقدي تمرّدي مع معطيات الثقافة العربيّة لكونها لاتنتظم في تاريخها. إنّها تقع خارجها وخارج تاريخها لاتستطيع أن تحاورها حوارا يحرّك فيها الحركة من داخلها))[1]، وهذا مايجعل الحداثة الأوروبيّة مرتبطة في تشكلّاتها بالثقافة الّتي أنتجتها والّتي مرّت بمجموعة من التحوّلات ابتداء من عصر النّهظة هذا الأخير الّذي مهّد لعصر الأنوار وكانت المحصلة

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 16

النهائية خروج هذا المصطلح إلى الوّجود. ولكن كيف يتعامل الجابري مع هذا المفهوم عندما يريد الإستفادة منه في الثقافة العربيّة؟.

يرى الجابري أنّه ((في العالم العربي فالوضع يختلف عن النّهظة والأنوار والحداثة لاتشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز منها اللّاحق منه السّابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة الّتي تمتد بداياتها إلى مايزيد على مائة عام، وبالتّالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة فيجب أن لا نفهم منها مايفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني أنّها مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النّهضة))[1]، وهذا مايعني أنّنا في العالم العربي نفتقد إلى تلك المراحل والأشواط المتتابعة الّتي قطعتها الحداثة الأوروبية ودخل بموجبها المجتمع الأوروبي في عالم الحداثة. فهل يعمد الجابري إلى حرق كلّ هذه المراحل الّتي مرّت بها الحداثة في موطنها الأصلي ويوظّفها مثل الطريقة التي وظّفت فيها في المجتمعات الغربيّة.

والحقّ أنّ الجابري كان واعيا تمام الوعي أثناء استقدامه لهذا المصطلح وتوظيفه في الدّرس النّقدي المغاربي بأنّه مرتبط بأروربيته، ولكنّ هذا لايعني وفق الجابري بأنّنا ((لم ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرد منفعلين))[2]، وإنّما فقط يجب أن نلتفت وننتبه إلى خصوصيّة هذا المفهوم الغربي، وعلى أساس هذا الوعي راح الجابري يلتمس طريق الحداثة عندنا، والذييرى

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 16

[2] المرجع نفسه: ص، 17

بأنّه يجب ((أن ينطلق من الإنتظام النّقدي في الثّقافة العربيّة نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الإعتبار تعني أوّلا وقبل كلّ شيئ حداثة المنهج وحداثة الرؤيا، والهدف تحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديلوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبيّة والتاريخيّة))[1]، من هنا يربط الجابري بين الحداثة العربيّة والتراث العربي فطريق الحداثة عندنا يجب أن يبدأ من التراث، تراثنا نحن فـ ((الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها. الحداثة رسالة ونزوع من أجل التحديث، تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقليّة والوجدانيّة، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإنّ خطاب الحداثة فيها يجب أن يتّجه أوّلا وقبل كلّ شيئ إلى التّراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤيا عصرية عنه))[2]، وعليه فإنّ استنبات الحداثة عندنا لاتكون إلّا عبر العودة إلى هذا التراث والإنطلاق منه والدخول في عالم الحداثة.

ومن هنا كانت الحداثة عند الجابري تقوم على تلك العلاقة الجدلية بالتراث، ويمكن القول أنّ هناك دعوتان اساسيتان رافقتا الحداثة عند الجابري: القطيعة مع التراث، والإنطلاق من منجز الحاضر الغربي على وجه الخصوص والتواصل مع التراث واتخاذه قاعدة للإنطلاق.

ووفق هذا كانت الحداثة في نظر الجابري ((لاتعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ماتعني الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى مانسميه بالمعاصرة))[3]، من

---

[1] المرجع نفسه، ص: 15

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع ساب، ص: 17

[3] المرجع نفسه: ص، 15 -16

هنا طُرحت تلك العلاقة الجدليّة بالتراث في تأسيس الجابري لهذا المفهوم في الدرس النقدي المغاربي فـ ((ليست الحداثة شيئا معاديا للتراث إذا، ولاهي تخريبه. إنّها تخريب وبناء جديد في آن، ولكنّه تخريب فهم التراث وطريقة التعامل معه. وليست هي دعوة إلى شعوبيّة جديدة، لأنّها من صميم الأصالة العربيّة فعمليات قهر السائد كانت في كل عصر))[1]، وعليه فإنّ الحداثة العربيّة تكون وفق هذا الطرح الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث والإنتقال به من فهم قديم إلى فهم جديد، ولكنّ هذا الفهم الجديد لابد أنينطلق من هذا القديم ويأسّس عليه فهما جديدا.

وهذا ماأدّى بالجابري إلى أن يُفعل هذا الميكانيزم الحداثي الّذي لم يكن حاضرا عندنا من قبل ((ذلك أنّ مايميّز الثقافة العربيّة منذ عصر التدوين إلى اليّوم هو أنّ الحركة داخلها لاتتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطوّرت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلّس وتقوقع وإجترار، فساد فيها ماسبق أن عبّرنا عنه بالفهم التراثي للتّراث وهو الفهم الّذي مازال سائدا إلى اليوم. ومن هنا كان من متطلبّات الحداثة في نظرنا تجاوزهذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصريّة له))[2]، ويتضح لنا من خلال هذا أنّ القطيعة مع الفهم التراثي للتراث الّتي يدعو إليها الجابري كما يحددها ((لاتتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلاعلاقة لها بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في

---

[1] يزيرهسقال. حركة الحداثة طروحها وانجازاتها، منشورات ميريم، لبنان، الطبعة 01، بيروت 1991، ص: 09

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص15

المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ. إنّ رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لاعلمي لا تاريخي هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الإنحطاط))[1]، وعليه فإنّ هذه القطيعة لايرحّب بها الجابري بل ويعتبرها اجراء معرفيا غير صحيح وإنّما دعوته إلى القطيعة متعلقة بـ (التخلّي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرّر من الرواسب التراثيّة في عمليّة فهمنا للتراث)[2]، ومن هنا تتضح لنا دعوة الحداثة وخصوصيتها في الدّرس النّقدي المغاربيّ عند الجابري والّتي تتجلى في تجاوز هذا الفهم التراثي إلى فهم حداثي يُواكب به المعاصرة.

ولتوضيحِ أكثر لخصوصيّة الحداثة عند الجابري نستطيع القول بـ ((أنّ موضوع المعرفة ليس هو المشكلة، بل التعاطي مع هذا الموضوع بطريقة موضوعيّة تنظر الى التراث كأحد مقوّمات شخصية الأفراد وكجامع لهم في شخصية أعم، أي شخصية الأمّة الّتي تملك هذا التراث))[3]، ومن هنا كانت عملية معالجة التراث معالجة موضوعيّة علميّة هي التيتؤرق فكر الجابري وهذا يؤكّدماقلناه بأنّ الجابري همّه الوحيد كان تحقيق دراسة موضوعيّة للتراث.

المبحث الثاني: – البنيويّة في الفكر الغربي – بحث في التشكّل والمفهوم والامتداد –

1/ مفهوم البنيويّة لغة واصطلاحا:

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث دراسات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان، ط6، 1993، ص: 20

[2] المرجع نفسه، ص: 21

[3] نايلة ابي نادر: المنهج في دراسة التراث بين اركون والجابري، مرجع سابق، ص: 247

((لقد اقترن في أذهان كثير من الدارسين بأنّ البنيويّة مرادفة لمفهوم البنيّة، وأنّ الحديث عن البنيّة وفهمها ودراستها هو حديث وفهم ودراسة للبنيوية (.. .)فهي أشبه ماتكون-هنا – بمفهوم العلامة بالنسبة للسيميائيات، والأسلوب بالنسبة للأسلوبيات، والتيمة بالنسبة للموضوعاتية.))[1]، ومن هنا ذلك الإرتباط الوثيق بين البنيّة والبنيويّة، فالبنيّة هي المركز في تعريف البنيويّة وفي محاولة ايضاحها سنكون قد أزلنا الالتباس عن البنيويّة.

أ - لغة:

إنّ البنيويّة تنحدر من الجذراللغوي"بنية"ونجدها في معجم لسان العرب((والبِنْيَةُوالبُنْيَةُمَابَنَيْتَهُ، وهو البِنَى والبُنَى؛ وأنشد الفارسي عن أَبي الحسن:

أولئك قومُ، إن بَنَوْا أَحْسَنُوا البُنى،

وإن عاهَدُوا أَوْفَوْا، وإن عَقَدُوا شَدُّوا))[2]

وقوله كذلك: "البِنَاءُ واحد الأَبنية وهي البيوت التي تسكنها العرب في الصحراء، فمنها الطِّراف والخِباء والبناءُ والقُبَّة المِضْرَبُ"[3]، والملاحظ في هذا التعريف أنه يجعل البنية عبارة عن فعل نقوم به(والبنيةمابنيته)؛ كما أن هذه البنية تحمل صفة التميُّز (إن بنوا أحسنوا

---

[1] احمد يوسف: القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، ط01، 1428هـ -2007م، ص: 114

[2] ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر للطباعة والنشر بيروت- لبنان، ط04، 2005، ص: 60

[3] المرجع نفسه، ص: 161

البنى)؛ بالإضافة الى طابع الخصوصية في هذه البنية (فمنها الطّراف والخباء والبناء)، ومن هنا فإن كلمة البنية تحمل في طابعها اللّغوي وفق هذا المعجم ثلاث صفات تُميزها: وهي الفرادة والخصوصيّة وطابع الجدّة فيها.

وفي معجم الوسيط نجد ((بنى الشيء – بنيا، وبناء، وبنيانا: أقام جداره ونحوه. يقال: بنى السفينة، وبنى الخباء. واستعمل مجازا في معاني كثيرة، تدور حول التأسيس والتنمية. يقال: بنى مجده، وبنى الرجال))[1]، والشيء الذي نلاحظه في هذا المعنى اللّغوي الّذي ذكره صاحب معجم الوسيط أنّه متناسب مع نفس المعنى الّذي ذكره صاحبلسان العرب، فالبنية تحمل معنى الفعل الذي نقوم به، فهي تحتاج إلى فعل فاعل، كما أنّها تستعمل في معاني مجازية مختلفة كبناء المجد وبناء الرجال.

وفي موسوعة لالاند الفلسفية نجد ((بنيويّةstructualism، فهو العلم الذي يعتمد منهج تحليل الظواهر النفسانية إلى عناصرها (أحاسيس، خيلات، نزعات، الخ.) وإلى تحديد أبعادها (كثافة/توتر، ديمومة))[2]، والشيء الجديد الذي أضافته هذه الموسوعة إلى التعريف السابق هو طبيعة المنهج الّذي يستعمله هذا المفهوم في معالجته للظواهر وهو يتمثّل في المنهج العلمي، كما أنّها ربطت البنيويّة بالجانب النفسي الّذي يبحثفي بنية الجوانب الغير

---

[1] شوقي ضيف: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، ط 04، 1425هـ – 2004م، ص: 72

[2] أندريه لالاند: موسوعة لالاندالفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الاول، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط02، 2001، ص: 1340

المحسوسة في تركيباتها البنيويّة محددا أبعادها على أساس هذه البنبة، كما أنّ البنيويّة تحمل ذلك الطابع الترتيبي بين عناصرها ((ترتيب الأجزاء التي تشكّل كلا في مقابل وظائفها))[1]، ومن هنا كانت الأجزاء التي تتركب منها بنية ما تخضع لترتيب متكامل بين وحداتها والتي في النّهاية ستؤدي وحداتها المرتَّبة وظيفة ما.

ب - اصطلاحا:

البنية Structure هي: ((مفهوم يشير الى النظام المتسق الّذي تتحد كلّ أجزائه بمقتضى رابطة تماسك تجعل من اللّغة مجموعة منتظمة من الوحدات أو العلامات الّتي تتفاضل ويحدد بعضها بعضا على سبيل التبادل.))[2]، وهذا التعريف الموسّع يلج بنا إلى عمق هذا المصطلح من خلال التوضيحات الّتي يبسطها لنا، فالبنية تتميز بالتناسق بين عناصرها، فهي عبارة عن نظام إذا حذفنا منه شيئا ستتغيّر هذه البنية وستختل، كما أنّها تتميز بالشموليّة وفي نفس الوقت فإنذ طريقة عمل هذه البنية تُحدّدها تركيبات الوحدات البنيويّة المُتضمنة داخل هذه البنية.

و((تُعنى البنيويّة في معناها الواسع بدراسة ظواهر مختلفة كالمجتمعات، والعقول، واللّغات، والآداب، والأساطير، فتنظر إلى كلّ ظاهرة من هذه الظواهر بوصفها نظاما تاما، أو كلا مترابطا، أي بوصفها بنية، فتدرسها من حيث ترابط نسقها الداخلي لا من حيث تعاقبها

---

[1] المرجع نفسه، ص: 1341

[2] سعد حجازي: قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر، دار الافاق العربية، بمدينة نصر –القاهرة، ط01، 1421هـ – 2001م، ص: 124

وتطورها التاريخيين. كما تعنى أيضا بدراسة الكيفيّة التي تؤثر بها بنى هذه الكيانات على طريقة قيامها بوظائفها))[1]، ولقد وضع ليونارد جاكسون في هذا التعريف الذي ورد في كتابه: "بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيويّة" يده على الخصائص الجوهرية للدراسة البنيويّة فهي: منهج شامل لكلّ المعارف والحقولكماأنّهاتركز في تحليلاتها على النّظام أو النّسقالذييحكممختلفهذه التخصصات في جانبها البنيّوي، وهو بمعزل عن مختلف السياقات الخارجيّة، ويتميز هذا النسق بمجموعة من العلاقات التي تحكم وحداته البنيويّة عن طريق مختلف التفاعلات وفق نظرة كلية شاملة لكل أجزاء هذه البنى.

من هنا كانت البنية هي المنطلق الأساسي لكلّ شيء سواء كان عقلا أو مؤسسة اجتماعية. .. الخ، فهي التي تتحكّم فيه ويمكن اعتبارها المنطلق الأساسي لكلّ العمليات الناتجة.

وهكذا تكون النظرة البنيويّة بمثابة ((الملكة التي يستطيع بها كلّ إنسان ان يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ ضرورية وكليّة))[2]، فالبنيويّة أضحت بمثابة المركز أو الإشعاع الّذي بسيطرتنا عليه وتحديده نستطيع الولوج إلى أعماق مختلف الظواهر في طبيعتها البنيويّة.

---

[1] ليونارد جاكسون: بؤس البنيوية الادب والنظرية البنيوية، تر: ثائر ديب، سورية– دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط02، 2008، ص: 47

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –لبنان، ط 05، بيروت، آيار/ مايو 1991، ص: 15

وعليه فإنّ ((البنيويّة ليست علما وإنّما هي شبه علم يستخدم لغة ومفردات معقدّةورسوم بيانيّة وجداول متشابكة، تخبرنا في النهاية ماكنا نعرفة مسبقا. ومن هنا فالبنيويّة ليست فقط مضيعة للجهد والوقت وإنّما هي أذى ضار يسلب الأدب والنّقد خصائصهما وسماتهما الإنسانيّة))[1]، والشّيء الجديد الّذي أضافه هذا التعريف الإصطلاحي أنّه جعل البنيويّة مرادفة للعلم فهي ليست علما بالمعنى الدقيق، كما أنّه وصف الدراسة البنيويّة بالدّراسة المعقدة نتيجة الطرائق الّتي تستعملها في دراساتها البنيويّة، كما أنّ هذه الدراسات البنيويّة وكأنّها في النّهاية لن تضيف جديدا وإنّما فقط ستبرهن على تلك النتيجة الّتي كانت محددة سلفا، وكأنّها تصبح بمثابة دراسة عبثية لاتستحق أيّ جهد نضيعه فيها. بالإضافة إلى أنّالبنيوية قد أتت بنتائج وخيمة على الأدب لأنها سلبته ذلك المكوّن الخارجي الّذي يستند إليه الأدب ويمثّله، وأصبحت دراسة الأدب وفق هذا وكأنّها تبحث في قصور أدبيّة خالية من المضمون.

ومهما يكن فإنّ البنيويّة قد مثّلت أداة منهجيّة مهمة في دراسة الأدب ونقده نتيجة الطريقة الجديدة التي جاءت بها في مجال الدراسات البنيوية.

2/الخلفيّة الفلسفيّة للبنيويّة:

[1]ميجان الرويلي، د. سعد البازعي: دليل النقد الادبي اضاءة لاكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 03، 2002، ص: 75

لقد أحدثت البنيويّة في الفكر الغربي المعاصر موجة فكرية عارمةبسبب المنطلقات والمبادئ الجديدة الّتي سنتها في دراسة النّصوص الأدبيّة وفك شفراتها حتّى أصبحت ((سيدة العلم والفلسفة رقم واحد، بلا منازع إبتداء من سنة 1966 حتي اليوم. .. وبعد أن كان الفلاسفة – حتى عهد قريب –لايتحدثون إلّا عن الوجود والذات والإنسان والتاريخ أصبحواوالآن لا يكادون يتحدثون إلّا عن البنية والنسق والنظام واللّغة))[1]، وهكذا أصبحت البنويّة تمثّل في أدبيات الفكر الغربي خطابا نقديا جديدا يستمد من الفلسفة والعلمروافده ومنطلقاتهوجذوره الفكرية وقد أحدثت طفرة كبيرة في الساحة النقديّة الغربيّة حيث أزالت الستار عن المفاهيم الّتي كانت تناقش قبل الستينات من القرن العشرين.

حيث((عرف الفكر المعاصر، وبصفة خاصة في فرنسا ابتداء من الستينات ازدهارا ملحوظا للتيارات الفلسفية المنتقدة للنّزعة الإنسانيّة، ربّما لم يشهد لهم مثيل من قبل في تاريخ الفكر والفلسفة. لقد تكاثرت تلك التيارات في أشكال وألوان متعددة وداخل ميادين معرفية وثقافيّة متنوّعة))[2]، وهذا الهوس الذي طارد هذه التيارات الإنسانية في سعيها للتخلص من الإنسان وإزاحته عن الوجود لصالح البنية الّتي أحلّت محلّه ((ساهمت في رسم ملامحها وتحديد توجهاتها، عدّة شخصيات، أهمّها: كوبرنيكnicolascopernik، ونيتشه، وداروِن، وفريد،

[1]زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية مشكلة البنية أو اضواء على البنيوية، مكتبرمصر، ص: 07

[2]عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة بيروت، ط 01، 1992، ص: 15

وماركس karlmarx))[1]، فقد كان لكلّ شخصية من هذه الشخصيات دور في التمهيد لفلسفة موت الإنسان التي ستدّق أجراسها في النّقد الغربي المعاصر فيما بعد.

فإذا ((كانت النظرة التقليدية، منذ بطليموس، قد عودت الإنسان على الحياة في عالم مغلق، هو له بمثابة المركز، وهاهو ذا العالم الإنساني يفقد على حين بغتة مركزه نتيجة إكتشافكوبرانيك. .. وقد أمسى الإنسان وكوكبه اليوم محض نقطة لا متناهية الصفر وعديمة الشأن في بحر المجرات والأفلاك الذي لاقرار لك))[2]، هذا التقليل والتقزيم من حجم الإنسان الذي أصبح مكوّن بسيطمن مكوّنات هذا الكون الواسع يمكن إعتباره مقدّمة من المقدّمات الأولى لتفكيك مقدرة الإنسان والحطّ من قيمته.

أمّا بالنسبة لنيتشه فقد دعا ((إلى ضرورة تجاوز الإنسان، تلك الضرورة التي يعبّر عنها زرادشت في مواضع عديدة من الكتاب، وتغدو مثل لازمة: الإنسان شيئ لابدّ من تجاوزه))[3]، لتوجه بذلك فلسفة نيتشه ضربة أخرى للذّات الإنسانيّة.

وهاهو داروين يتعرّض لإذلال هذه النفس الإنسانيّة عبر نظريّة التطوّر الّتي ترى ((أنّ الإنسان أصله قرد))[4]، أمّا الضربة الأخرى الّتي أُلحقت بالإنسانيّة فكانت على يد سيغموند

---

[1] علي صديقي: اشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيعن عمان، الاردن، ط1، 1437هـ – 2016م. ص: 75

[2] روجيه غارورديك البنيوية فلسفة موت الانسان: تر: ججورجطرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط01، تشرين ثاني (نوفمبر) 1979، ص: 09

[3] فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: علي مصباح منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) – بغداد، ط 01، 2007، ص: 24

فرويد حيث ((قلبت التحليلات النفسية لفريد مفهوم الشخصيّة قلبا جذريا وذلك من خلال إبتداعه لمفهوم اللّاشعور الّذي يعدّ عنده أساس التحكّم في السلوك الواعي للشخصية. .. فأهميّة الإنسان من وجهة نظر فرويد لا تكمن في كونه كائنا عاقلا ولا في كونه ذات قاصرة وواعية متحكمة في نفسها، ومواضيعها الخارجية بالمعنى الديكارتي ولكن بوصفه كائنا حيوانيا له حاجياته ورغباته المرتبطة بدوافع الغريزة وحاجيات الجسد))[1]، ولعل هذه الصّورة المنحطة في تصوير النفس الإنسانيّة على أنّها ذات حيوانية تمهّد الطّريق هي الأخرى نحوى القضاء على الإنسان.

أمّا ماركس فقد أكد على ((الطبقة والعلاقات الإجتماعية أكثر من تأكيده على الفرد والوعي والإرادة))[2]، وفي هذا التأكيد على قيمة الطبقة إلغاء للبعد الإنساني وإزاحته عن الوجود، وبذلك يمكن إعتبار أنّ هذه التيارات الفلسفيّة قد مهدت لفكرة موت الإنسان الّتي سيصدح بها الخطاب النّقدي الغربي المعاصر وينادي بها النّقادالغربييفي أدبيات الساحة النّقدية الغربية.

3/ موت الإنسان في الخطاب النّقدي الغربي المعاصر:

---

[4]الشيخ مرتضى فرج، الداروينية، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 01، 2017- 1439 هـ، ص: 10

[1]رفيق عبد السلام بوشلاكة (مآزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لمابعدالحداثةà مجلة اسلامية المعرفة، المجلد الثاني، العدد 06(30يونيو/حزيران 1996)، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ص: 03

[2]المرجع نفسه، ص: 04

لقد وجد الفكر النّقدي المعاصر في هذه التيارات الفلسفيّة التي تنادي بموت الإنسان أرضية خصبة ليدشّن بإشراف منها على موت الإنسان في الفكر النّقدي المعاصر وليعلن عن نشوء نظريات جديدة في فهم الفكر والمعرفة والوجود.

ويمكن اعتبار ميشال فوكو من الّذين استلهموهذه التيارات الفلسفية والفكريةليعلن عن موت الإنسان وبداية مرحلة جديدة في الفكر الغربي ((فنهاية الإنسان هي بدورها عودة بداية الفلسفة. فلم يعد يمكن اليوم التفكير إلّا داخل الفراغ الّذي يتركه وراءه الإنسان المندثر ذلك أنّ هذا الفراغ لا يشكل نقصا. فليس هو أكثر من إعادة انتشار لفسحة يتسنى فيها التفكير مجددا))[1]، وفي هذا الإطار الجديد الذي أُلغي فيه دور الإنسان وُجد ذلك الفراغ وانفتح باب التفكير النّقدي وشهد النّقد الغربي من خلال هذا الفراغ ظهور حركات فكرية وبروز نظريات معرفيّة مختلفة في تفسير المعرفة والوجود.

وقد وجدت مقولة موت الإنسان عند ميشال فوكو صدى عند رولان بارت الّذي أعلن عن موت الكاتب أو المؤلف ((لقد أصبحنا نعلم أن الكتابة لا يمكن أن تنفتح على المستقبل إلّا بقلب الأسطورة التي تدعمها فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف))[2]، ومع رولان بارت يكتمل المشهد النّقدي الغربي ويسدل الستار نهائيا عن الحقبة التي كان الإنسان فيها يمثّل سلطة

---

[1] ميشيل فوكو الكلمات والاشياء: تر: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي لبنان – رأس بيروت، 1686 – 1990، ص: 281

[2] رولان بارط: درس السيميولوجيا، تر: ع. بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب ط03، 1993، ص: 87

مرجعية في الدّراسات النّقدية الغربيذة. ((وهكذا تم القضاء على آخر سلطة مرجعية أو مكرز ثابت يمكننا أن نحيل إليه، ونستمدّ منه الدلالة والمعنى، أو شرعية قراءتنا وتفسيراتنا. إنّها حقا لحظة تأسيسية لنمط جديد من النّقد إنّه نقد موت المؤلف))[1]، وهذا النّقد الذي أعلن عن نفسه عن طريق ظهور مناهج جديدة في الساحة النّقدية الغربيّة.

ويمكن القول أنّ البنيويّة كانت هي المحصلة التي انتهت إليها هذه التيارات الفلسفية والحركات النقدية بدءا من نيتشه الذي أعلن عن موت الإله واستمرارا مع ميشال فوكو الذي أعلن موت الإنسان ليختمها رولان بارت بموت المؤلف وظهور نظريات جديدة تحفل بعناصر أخرى من غير الكاتب والمؤلف في الدرس النّقدي الأدبي.

فظهرت نظريات جديدة في تفسير وقراءة النّصوص الأدبيّة في النّقد الغربي يهمنا منها البنيويذة التي كانت نتيجة من النتائج الّتي انتهى إليها هذا المسار الفلسفي والنقدي في الفكر الغربي.

ولكنّ المسار الفلسفي والنّقدي لم يكن وحده الذي أنتج لنا البنيويّة في الفكر الغربي المعاصر، وإنّما وُجد مسار آخر وهو المسار اللّغوي الّذي كانت محصلته في النّهاية ظهور المنهج البينوي في قراءة النصوص. فلنلق نظرة على هذا المسار ومختلف الحركاتالمرافقة له.

4/ الخلفيّة اللّغوية للبنيّوية:

[1] علي صديقي: إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص: 81

لقد مهّدت للبنيويّة في الدرس النّقدي الغربي المعاصر مجموعة من الإتجاهات اللّغوية التي كانت في عمقها تتعامل بنيويا مع الظواهر اللّغوية ومختلف النّصوص الأدبيذة، أي أنّ ممارساتهم كانت ممارسات بنيويّة وتمثل محاضرات العالم اللغوي فرديناند دوسوسير وتيار الشكلانيين الروس وجماعة النّقد الجديد أهم الأقطاب التي ساهمت في نشوء البنيوية وتحديد إستراتجياتها القرائيّة في النّقد الغربي المعاصر.

أ/ البنيّوية وعلاقاتها باللّسانيات:

بالعودة إلى أدبيّات الخطاب النقدي الغربي نجد أنّه قد ((صار من البديهي القول بأنّ العالم اللّغوي السويسري فيرديناندوسوسير FERINAND DE SAUSSURE 18576 1913 يعدّ المؤسس الحقيقي للحركة البنيّوية الحديثة وبخاصة من خلال كتابه الهام دروس في الألسنيّة العامة generale cours delinguistique الّذي صدر سنة 1916 والّذي ضمّنه دراسات علمية بنيوية مستفيضة فصل فيها بين اللّغة والكلام، بحيث تصبح اللّغة بحسبه نسقا من العلامات منظما وعضويا))[1]، ونفهم من هذا أنّ هذه الدروس فتحت الطريق أمّام الممارسات البنيويّة اللّاحقة نتيجة التصور الجديد الذي جاءت به حول كيفية دراسة اللّغة، أين كانت تطبيقاتها حول اللّغة، تطبيقات بنيويّة من خلال مجموعة من الثنائيات أشاعتها حول اللّغة تتقدمها ((ثنائيات اللّغة والكلام والدال والمددلول والآنية

[1] عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية والساحة المركزية بن عكنون – الجزائر، ط 03، ص: 26

والزمانية، وغيرها من المفاهيم الّتي شكلت الجوهر البنيوي بعد ذلك))[1]، حيث أنّه ومن خلال هذه الثنائيات تظهر لنا أصول الممارسة البنيّوية للنّصوص الأدبية ((ومن النتائج المباشرة لهذا التفكير الجديد في اللّسانيات، اتساع المعطيات اللّغوية المعتمدة في البحث اللّغوي على عكس ما كان معمولا به في المقاربتين المقارنة والتاريخية اللّتين حصرتا اهتماماتهما اللّغوية كما هو معلوم في الألسن الهندية – الأوروبية، أو على الأصح الألسن ذات الحضارات الكبرى، لاسيما ما كان منها أوروبيا))[2]، حيث وسّعت اللّسانيات مجال الدراسة وطرقت أبوابا وزوايا أخرى في البحث بعدما كانت الدراسة التاريخيّة للغات والدراسة المقارنة هي المسيطرة في مجال دراسات اللّغات مع اعطاء المزيّة للغات الأوروبيّة. ((وبرغم أن البنيّوية لم تكن مصطلحا اخترعه سوسير نفسه أو استخدمه مطلقا، ولكنّه واحد من افتراضات سوسير المركزية ربّما يصاغ كالاتي: لكي نقوم بأيّة دراسة جادة للظواهر اللّغوية يجب علينا أن نعطي الأولوية للفكرة القائلةأنّ الكلام عبارة عن بنيةوأنّ خصائصهاالأساسية – الوحيدة – خصائص بنيوية))[3]، وفي هذا يتضح لنا بأنّ اللّسانيات حدّدت موضوعها في دراسة بنية هذه اللّغة مع اقصاء كل ماهو خارج عنها. مخالفة بذلك الدراسات التاريخيّة والمقارنة للّغات الّتي كانت سائدة من قبل.

---

[1]يوسف وغليسي. النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية الى الالسنية، اصدارات رابطة ابداع الثقافة، حقوق الطبع محفوظة، الايداع القانوني: 20021 -188، ص: 114

[2]مصطفى غلفان: اللسانيات البنيوية منهجيات واتجاهات، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكتب الوطنية / بنغازي – ليبيا، ط 01، حزيران / يونيو 2013، ص: 16 17

[3]أحمد شاكر الكلابي: اعلام الفكر اللغوي التقليدي الغربي من سقراط الى سوسير ج01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط01، آذار / مارس / الربيع 2004 إفرنجي، ص: 258

ومن خلال هذه المنهجيّة في دراسة اللّغة التي جاءت بها اللّسانيات أعطت بذلك الحق لـ((فرديناندي سوسير الذي يعتبر الرائد الأول للبنيّوية))[1]، وذلك لأنّه سطّر هذه الاستراتيجية القرائيّة الجديدة وحدّد موضوعها الأساسي فيدراسة اللّغةدراسة داخلية علمية، والّتي خالف بها الدراسات السابقة.

ب/البنيّوية وعلاقتها بالشكلانية الروسيّة:

إذا كانت اللّسانيات مثّلت الشرعيّة الأولى الّتي استمدت منها البنيّوية وجودها في النّقد الغربي فإنّ حركة الشكلانيين الروس هي الأخرى كانت تمثّل ثورة في مجال الدراسات اللّغوية استمدت منها البنيّوية أسسها ومبادئها وأقامت عليها مفاهيمها حيث ((يرى مؤرخو النقد أنّ البنيويّة سليلة الشكلانيّة الروسيّة الّتي كثيرا ماتلتقي هي الأخرى مع أدبيّات النّقد الجديد الأنجلوسكسوني، وإذا عدنا الى الشكلانيّة ألفيناها نزعة لسانية خالصة))[2]، والحركة الشكلانيّة قامت كرد فعل ضدّ الاتجاهات الخارجيّة في دراسة الأدب ودعت إلى التركيز على الشكل الأدبي الّذي تتمظهر فيه أدبيّة الأدب. ((وقد تطوّرت تلك الدراسات في روسيا منذ عشرينات القرن العشرين، وركّزت على دراسة الشكل الأدبي ودلالته، وكانت تحليلاتهم

---

[1] جان بياجيه: البنيوية، تر: عارف منيمنة، بشير أوبري، منشوراتعويدات، بيروت –باريس، ط 04، 1985، ص: 05

[2] احمد يوسف: القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، مرجع سابق، ص: 91

لمفهوم الشكل قريبة جدا من مفهوم البنيّوية))[1]، وهذا النّزوع نحو الإهتمام بشكل الأدب الّذي في النهاية هو تركيز على المادة التي يتكون منها الأدب يمثّل رؤية جديدة في الدراسات النّقدية الغربيّة.

ويمكن القول بأنّه ((مع الشكلانيين الروس كان أول ظهور للاصطلاح البنيوي، في البيان المنهجي الّذي أصدره اثنان منهما لعلهما جاكبسون ويوري تينيانوف سنة 1928، في خصوص العلاقة بين نماذج التحليل اللّغوي والأدبي، وقد جاء –ضمن ماجاء– في هذا البيان: تحليل القوانين البنائية للغة والأدب.. . ، حيث ظهر المصطلح بطريقة منهجية مقصودة، عكس استعمالاته العفوية السابقة))[2]، وبهذامثّلت حركة الشكلانيين الروس نقلة نوعية في مجال ظهور المنهج البنيوي لأنّها كانت السبّاقة لسن مصطلح البنية وومارسة هذا النوعفي تحليلاتهم للأدب الّتي من خلالها ستنتقل هذه الممارسات البنيّوية إلى دراسة مختلف تمظهرات الوجود الإنساني.

ج/ البنيّوية وعلاقتها بالنقد الجديد:

حركة النّقد الجديد هي الأخرى كان لها دور محوري وبارز في تشكيل البنيّوية و((النقد الجديد necriticismتسمية أطلقت على الحركة النقدية الّتي ظهرت في أعقاب أفول المنهج

[1]محمد زغلول سلام: النقد الادبي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين النقد الجديد - الواقعية ج 2، منشأة المعارف بالاسكندرية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، رقم الايداع: 25361/ 2007، الترقيم الدولي: 1 – 1557 -03 – 977، 22 23

[2]يوسف وغليسي. النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية الى الالسنية، ص: 118

الشكلاني السابق متخذة من الجامعات الأمريكية، وجامعات الجنوب الأمريكي تحديدا مركزا لها))[1]، وكان أنصار هذه الحركة النقدية يؤكدون على ((أنّ مهمة النقد الأدبي، هي الإهتمام بوحدة العمل فأجزاؤه وعناصره لا يمكن أن تبحث منفردة إذ يوجد بينها خيال واحد، وتربط بينها علائق وثيقة))[2]، وهذا التركيز على العلاقات التركيبية بين أجزاء العمل الأدبي وفهم هذا النّص من خلال تلك العلاقات وتجنب كل ماهو خارج عن الأدب يظهر فيه ذلك التشابه ((بين النقد الجديد. .. والنقد البنيوي. .. بل إنّ النقد البنيوي سمي أيضا بالنقد الجديد، كما أن إصطلاح البنية ظل شائعا بين النقاد الجدد في أمريكا. .. فالعمل الأدبي عندهم جميعا وجود خاص له منطقه وله نظامه))[3]، وفي هذا تظهر لنا النقاط المشتركة بين النّقد الجديد والنّقد البنيوي فكلاهما يفصلان النّص عن الواقع الخارجي الذي تشكذل فيه، ومن هنا ((لا تختلف البنيّوية عن النّقد الجديد: فهي تتعامل مع النّص على أنّه مادة معزولة ذات وحدة عضوية مستقلة، وأنّه منفصل ومعزول عن سياقاته وعن الذات القارئة))[4]،

---

[1] بسام قطوس: دليل النظرية النقدية المعاصرة، أستاذ النقد الحديث كلية الآداب جامعة الكويت، ص76،

[2] محمد زغلول سلام: النقد الادبي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين النقد الجديد - الواقعية ج 1، منشأة المعارف بالاسكندرية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، رقم الايداع: 25361/ 2007، الترقيم الدولي: 1 – 1557 -03 – 977، ص: 26

[3] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيكسلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، صدرت السلسلة في يناير 1978، باشراف احمد مشاري العدواني، 1923 – 1990، ص: 170، 171

[4] مبجانالرويلي. د. سعد البازعي: دليل الناقد الادبي، مرجع سابق ص: 75

فهذاالتحديد لمجال للدراسة وميدانها الأساسي هو مايجعل من الحركتين النقديتين تلتقيان في اجراءات قرائية واحدة للنص.

ويتّضح لنا من خلال هذا أنّ اللّسانيات وتيار الشكلانيين الروس وحركة النقد الجديد مثلوا مسارا لغويا نضجت من خلاله الحركة الّتي عرفت بالبنيوية، وتحدّدت إستراتجياتها القرائية من خلال المنهجيات الّتي سطّرتها هذه الإتجاهات اللّغوية في قراءة النّصوص والّتي أصبحت بموجبها الحركة البنيّوية تحتكم إلى قاعدة راسخة وهي: فهم النّص من خلال النّص ذاته.

وقد ((انبثقت عن البنيّوية إتجاهات وتيارات بنيّوية، كالبنيّوية الشكلانيّة، والبنيّوية التكوينيّة، والبنيويّة الأنثربولوجية، إذا جاز التعبير الّتي برزت على يد فلادمير بروب في تحليله الحكاية الخرافية الشفهية تحليلا موضوعيا))[1]، ويهمّنا من هذه الإتجاهات: البنيّوية التكوينيّة، لأنّ محمد عابد الجابري استعان بها في تأسيس التراث الفلسفي، فما هو مفهومها وخلفياتها الفلسفية واستراتجياتها القرائية؟.

1– 1/البنيّوية التكوينيّة:

لقد شكّلت البنيوية التكوينية استراتيجية قرائية مهمة اعتمد الجابري آلياتها القرائية للتأسيس لمفاهيم نقدية عربية مهمة في الدرس النقدي المغاربي، وسنتعرف في هذه الجزئية على هذا المنهج وميكانيزماته في قراءة النصوص الابداعية.

[1] بسام قطوس: دليل النظرية النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 113

1 – 2/ مفهوم البنيّوية التكوينيّة:

البنيّوية التكوينيّة ((هو ذلك المنهج الّذي يتناول النّص الأدبي بوصفه بنية إبداعيّة متولّدة عن بنية اجتماعيّة وذلك من منطلق التسليم بأنّ كلّ أنواع الإبداع الثّقافي متولّدة عن وضع إجتماعي محدّد لطبقة أو مجموعة اجتماعية بعينها))[1]، ومعنى هذا أنّ البنيةاللّغوية الموجودة في ثنايا النّصوص هي انعكاس لواقع إجتماعي إيديولوجي يتجسّد لنا من خلال هذه البنية اللّغوية، التي تعبّر عن نفسها بانتمائها لطبقة اجتماعية معينة تعكس إيديولوجيتها الّتي هي ((بمعناها الخاص منظومة الأفكار الّتي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك))[2]، فالبنيّوية التكوينيّة تبحث عن انعكاس البنية اللّغوية عند طبقة اجتماعية تحمل إديولوجية معينة، وبهذا المعنى فالتحليل البنيوي التكويني سيبقى ناقصا في البحث عن تمثلات هذه البنية الكاملة في المجتمع مالم يسعفه الطرح الأديولوجي الواعي.

1 -3 / الخلفيات الفلسفيّة للبنيّوية التكوينيّة واستراتيجياتها القرائيّة:

- **أ/ الفلسفة الماركسيّة:**

---

[1] جابر عصفور: نظريات معاصرة، مهرجان القراءة للجميع، صيف 98، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الإيداع بدارالكتب9603 / 1998، ص: 83.

[2] عبد الوهاب المسيري، دز فتحي التريكي: الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان/ دار الفكر دمشق –سورية، ط03، 1431 هـ – 2010 م، ص: 341

من خلال التعريف الذي أوردناه للبنيّوية التكوينيّة يظهر لنا أنّها نشأت في ظلال الماركسيّة الّتي ركّزت في تحليلاتها على التّفسير المادي للنّصوص الإبداعيّة، فقد مثّلت الماركسيّة اتجاها سياقيا ماديا في تفسير الأدب ولكن مع ظهور البنيّوية حصل عزل لهذه المبادئ الخارجية في تفسير الأدب، إلّا أنّ مغالاة البنيّوية وإغراقها في الصورية جعلها تفقد بريقها لأنّه من غير الممكن أن نعزل النّصوص عن سياقاتها الخارجيّة، فالنّص في النهاية ابن بيئته.

وفي ظلّ هذه التناقضات بين ثنائية الداخل والخارج برز المنهج البنيّوي التكويني ((إستجابة لبعض المفكرين والنقاد الماركسيين وعلى رأسهم لوسيان غولدمان للتوفيق بين طروحات البنيّوية، في صيغتها الشكلانيّة، وأسس الفكر الماركسي الجدلي الّذي يركّز على التفسير المادي الواقعي للفكر والثقافة عموما، وهو سعي لتجاوز مفهوم البنية المغلقة للنّص ومحاولة لربطه بسياقه الإجتماعي، من خلال تأكيد العلاقة الجدلية بين خارج النص وداخله))[1]، وهذه العملية التوفيقية الّتي تمت بين البنية اللّغوية والبنية الإجتماعية والّتي قام بها غولدمان هي سعي لتجاوز مأزق النموذج البنيوي المغلق الّذي أوقعت فيه البنيّوية نفسها.

وهذا مارآه جاك دوبوا إجراء مميزا جاء به غولدمان، بيّنه قوله: ((إنّ أفضل استحقاق للوسيان غولدمانL. goldman هو بدون شك أنّه بلور منهجا دقيقا، وهو المنهج الّذي تتصدره مقولات كبرى، كمقولة الكلية ومقولة البنية الدالة المأخوذتان من إستطيقا جورج لوكاش G.

[1] بسام قطوس: دليل النظرية النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص: 113، 114

luckas والفكرة الأساسية في البنيوية التكوينية تقتضي بأن تكون الفئات الإجتماعية هي المبدعة الحقيقية للإبداع الثقافي، وعالم الإجتماع الأدب ينطلق إذا للبحث عن تماثل البنية بين إديولوجية الفئة الإجتماعية، فكر العمل الأدبي))[1]، ومعنى هذا أنّ هناك تماثل أو تناظر بين البنية اللّغويّة والبنية الإجتماعيّة لطبقة اجتماعية ما، وإجرائيّة المنهج البنيّوي التكويني تكمن في إستخراج تلك البنية اللّغوية وملاحظة ما يماثلها على صعيد البنية الاجتماعيّة.

وقد قدم لوسيان غولدمان منهجه هذا متأثرا أو مستفيدا من أطروحات فلاسفة أبرزهم:

- **ب/ هيغل ومقولة الكليّة:**

يمكن القول بأنّ ((إحدى الأفكار الأساسيّة لفلسفة هيغل هي أنّ الواقع لايمكن فهمه إلّا ككل متسق، ككليّة دالة، والفكر الّذي لا يفهم العالم الموضوعي ككلية بل يعزل الظواهر الفردية بعضها عن بعض يظل تجريديا، والمدخل الّذي يتناول الظواهر في علاقتها بكليّة تتخذ فيها معناها من أجل إقامة علاقات فيما بينها، هو وحده الذي يقدم بشكل عيني))[2]، وعليه فإنّ مقولة الكليّة الّتي ينادي بها هيغل هنا ضرورة مُهمّة في معالجة مختلف الظواهر، فالفهم

---

[1] لوسيان غولدمان: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: محمد سبيلا، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت – لبنان، ط 02، 1967، ص: 75

[2]: بيير زيما: النقد الاجتماعي، تر: عايدة لطفي، مرا: د. سيد البحراوي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 1991، ص: 45

الحقيقي والكامل هو الّذي يعالج الموضوع في كليته ولا يفصل وحداته عن بعضها البعض ولكنّ فهم هذه الكليّة لن يكتمل إلّا بتحديد علاقتها بكليّة أخرى تستلهم منها هذا المعنى.

ولعلّ هذا التوضيح لمقولة الكليّة يُظهر لنا مدى التقارب الفكري بين هيغل وطروحات غلولدمان الّتي ستأتي فيما بعد، هذا الأخير الّذي نجده يسير في نفس التوجّه الفلسفي الّذي يطرحه هيغل وينادي به من خلال هذه المقولة.

- **ج/ جورج لوكش:**

يعتبر جورج لوكاش من المفكرين الذين يُحسبون على الإرث الماركسي والفلسفة الماركسية ولكنه في الحقيقة مثّل رؤية تجديدية لهذا الفكروانتشله من صيغه التقليدية التي كانت ترى ان العمل الابداعي او الفكري مجرد انعكاس للواقع الاجتماعي الاقتصادي.

نعم، جورج لوكاش يحافظ على قاعدة هذا المصطلح "مصطلح الانعكاس" ولكن ((يستخدم لوكاش مصطلح الانعكاس reflection استخداما متميزا يُبين عن عمله كلّه، فقد رفض النزعة الطبيعية naturalism العملية التي كانت نزعة جديدة آنذاك في الرواية الأوروبية، وعاد الى النظرية الواقعية القديمة الّتي ترى الرواية انعكاسا للواقع، لا بمعنى أنّها تقتصر على وصف المظهر السطحي للواقع، بل بمعنى أنّها تقدّم انعكاسا أكثر صدقاوحيوية وفعالية للواقع، فالإنعكاس معناه تشكيل بنية ذهنية تصاغ في كلمات))[1]، وفي هذا تميُّز للبحث قي اجتماعية الأعمال الابداعية، فجورج لوكاش هنا يطرح مصطلح الإنعكاس بصفة جديدة

[1] رامان سلدن: النظرية الادبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء – القاهرة، 1998 م، ص: 55

تجعله يبتعد به عن ذلك الطرح الماركسي الميكانيكي ويجعله متعلقا بالبنية اللّغوية التي يرصفها المبدع في كلمات تعكس بنية ذهنية لواقع اجتماعي يقابلها.

وكأنّ جورج لوكاتش بهذايبحث عن طريقة أخرى للبحث في اجتماعية الأعمال الأدبية انطلاقا من البنيات الّتي تشكل هذا العمل الأدبي، وهذه النظرة هي في الحقيقة امتداد للمقولات التي ترددت في مؤلفه التاريخ والوعي الطبقي، مثل مقولة الكلية والوعي الطبقي، باعتبارهما تعبير عن الوعي الشامل الذي يميز طبقة ما، يقول: ((ليست أولية الأهداف الإقتصادية في شرح التاريخ، هي التي تميز بصفة فاصلة الماركسية عن العلم البورجوازي، وإنما النظرة الكلية، إن مقولة الكلية، والسيادة المقررة، في كل القطاعات للكل على الأجزاء، هي التي تكون جوهر المنهجية التي أخذها ماركس عن هيغل وحولها بطريقة إبداعية، ليجعل منها أساسا لعلم جديد تماما.))[1]. فمقولة الكلية هي التي تستطيع أن تجعلنا ندرك الواقع في شموليته والتي نستطيع من خلالها أخذ رؤية شاملة كاملة عن هذا الواقع, وتجسيده في بنية كلية Totalité وهي ((بنية أدبية تتألف من عناصر داخلية يحكمها عناصر خاضعة للنظام الذي يحكم عناصر الأثر ككل))[2]، والتي نستطيع من خلال إدراكها وتحليلها، فهم وتفسير هذا الواقع في جانبه الاجتماعي المُتجسد في مختلف المستويات البنيوية التي تعرضها اللغة.

---

[1] جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنّا الشاعر، دار الاندلس، ط 2، 1982 م، ص: 33.

[2] سميرسعيدحجازى: قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، مرجع سابق، ص: 140.

وهذا ما سنلاحظ أنه يلتقي مع توجهات غولدمان فيما بعد على مستوى المفاهيم التي ستقوم عليها البنيوية التكوينية.

1 – 4 / لوسيان جولدمان وصياغة البنيوية التكوينية:

لقداستلهم لوسيان غلودمانGoldmann كل هذا الإرث اللوكاتشي بالإضافة الى بعض المفاهيم الأخرى التي استعارها من أستاذه "جان بياجيه" ليُؤسس منهجه في علم اجتماع الأدب: البنيوية التكوينية Structuralism génétique، ((وهوالمنهج الذي يتناول النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية متولدة عن بنية اجتماعية، وذلك من منطق التسليم بأن كل أنواع الابداع الثقافي تجسيد لرؤيا عالم متولدة عن وضع اجتماعي محدد لطبقة أومجموعة اجتماعية بعينها.))[1]، مستفيدا بذلك من مقولة الكلية التي وضعها جورج لوكاتش؛ على أنها المدخل الأساسي لأي ناقد اجتماعي يريد التأسيس لدراسة المجتمع وفهمه كصورة كلية، ((ومعلوم أنّ غلودمان قد طوّع هذه المفاهيم ولعّل أبرزها "رؤية العالم" ومفهوم "التّناظر".))[2]، فهذه الطريقة هي التي تتيح للناقد والأديب معرفة كل مايحيطبالأوضاع الشاملةالتي تميز طبقة من الطبقات الاجتماعية لكي يستطيع في الأخير تجسيدها والتعبير عنها في عمله الإبداعي.

---

[1] جابر عصفور: نظريات معاصرة، مهرجان القراءة للجميع، صيف 98، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الإيداع بدارالكتب9603 / 1998، ص: 83.

[2] الذهبي اليوسف: الأدب والأيديولوجيا في النقد العربي الحديث، الدار المتوسطة للنشر، الجمهورية التونسية، ط1، م2016 – 1437هـ، ص: 248.

ورؤية العالم التي كثيرا ما ترددت في كتابات غلودمان هي بمثابة امتداد لمقولة الكلية. ((واذا كان العمل الأدبي يتجاوب بنيويا مع ماتتجه اليه المجموعة على هذا النحو، فلا سبيل الى دراسته الا من زاوية طبيعته، أي بالتركيز على صياغاته المتلاحمة، من حيث هي بنية توازي بنية أخرى أو تتجاوب معها، ومن المهم أن نؤكد أن هذا التوازي، أو التجاوب هو بين أبنية للمقولات، وليس بين محتويات إمبريقية مبعثرة هنا أوهناك))[1]، وهي قائمة أساسا على فكرة التماثل بين بنيتين بنية اجتماعية وبنية أدبية، فالمجتمع بنية والنص بنية، والعلاقة بينهما ليست علاقة قائمة على الانعكاس كما نادت بذلك الفلسفة الماركسية بقولها إن الأدب مرآة تعكس الواقع، وإنما هي علاقة قائمة على أساس التماثل، بين بنيتينبنية لغوية وبنية اجتماعية.

وبهذا نستطيع القول ((إن العلاقة بين حياة المجتمع والخلق الأدبي لا تتصل بمضمون هذين القطاعين من الواقع الإنساني عموما. وإنما تتصل بالأبنية العقلية أساسا، أي ما يمكن أن يسمى بالمقولات التي تشكل الوعي الأمبريقي لمجموعة اجتماعية بعينها، وبالعالم التخيلي الذي يخلقه الكاتب))[2]، ووفق هذا ((فالبنية ذات طابع وظيفي من حيث أنها تجاوز نوعي لمشكل قار في أعماق هذا الموقف. وهي بنية دالة من حيث أنها تنطوي على معنى موضوعي لهذا المشكل. وهي بنية جمالية، لأنها تجاوز نوعي، أي لأنها صياغة خيالية

[1] جابر عصفور: عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان غلودمان، مجلة فصول، المجلد2 . العدد2 . يناير1981 . ربيع اول1401، ص: 96.

[2] لوسيان جلودمان: علم اجتماع الادب الوضع ومشكلات المنهج مجلة فصول، المجلد2 . العدد2 . يناير1981 . ربيع اول1401، ص: 102.

وليست تصورية للمشكل، وهي بنية موازية أو متجاوبة مع أبنية أخرى، تصوغ المشكل صياغة نوعية مغايرة.. . وهي لذلك كله بنية متولدة عن بنية أشمل، وأبنية أشمل هي رؤية العالم عند المجموعة الاجتماعية، أو الطبقة التي ينتمي إليها الأديب»[1]. ليكون بذلك لوسيان غلودمان، ((بخلاف البنيويين المنكبين على مشاكل اللّغة الفنية، حيث كانوا يأملون اكتشاف ما لايمكن وصفه، كان في منتهى الوضوح فيما يخص حدود المنهجية التي يتبناها، إنه يعتبر أن التفسير السوسيولوجي هو أحد أهم العناصر في تحليل عمل فني ما))[2]، وقد تميز هذا المنهج الغلودماني بـ ((مرحلتي "الفهم" La compréhension و"التفسير" L'explication: تهتمّ مرحلة "الفهم" بالكشف عن المكوّنات النّصّيّة والعلاقات القائمة بينها للوصول الىّ البنية الدّالّة La structure significative. وفي هذه المرحلة يُنظر الى النّص بما هو وحدة مُكتفية بذاتها. وبعد الكشف عن " البنية الدّالة" وذلك بالوقوف على "النّسق" الّذي يكوّن العناصر الدّاخلية للعمل، تأتي مرحلة "التّفسير" الّتي يتمّ فيها إقامة علاقة بين "البنية الدّاخليّة" للعمل الأدبيّ و"البنى الدّالة" Structures catégorielles significatives. و"البنى الذّهنيّة" Structure mentale. ويكون ذلك بضرب من "التّناضر" Homlogie. ومن هنا، فإنّ الأدب ليس انعكاسا بسيطا لـ"الوعي الجماعيّ الواقع" Consciense collective réelle بقدر ما هو تعبير عن مدى انسجام هذا "الوعي" عند

---

[1] جابر عصفور: عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان غلودمان، مجلة فصول، مرجع سابق، ص: 88.

[2] لوسيان غلودمان: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: محمد سيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت لبنان، ط2، 1986، ص: 42.

جماعة ما. وفي هذا الإطار يميّز غولدمان بين نوعين أساسيّين من "الوعي": وهما "الوعي الواقع" "والوعي الممكن))[1]. ولعلّ في هذا المقتطف الذي يورده الناقد الجزائري الذهبي يوسف في كتابه الأدب والأديولوجيا، خير ما نختم به مناقشتنا لهذا المنهج البنيوي التكويني، الذي تمكّن فيه غولدمان أن يبيّن لنا كل الأدوات الإجرائية التي تميزه كمنهج، في تحليله لمختلف النصوص.

ونستطيع القول بأن هذا المنهج الذي جاء بطريقة مميزة في تحليله للنصوص استطاع أن يوفق بين الاتجاه السياقي الداخلي والخارجي في دراسة النصوص. أي أنه استطاع أن يجمع بين ثنائية(الداخل /الخارج) في قراءته للأعمال الإبداعية، مستفيدا بذلك من المفاهيم التي جاء بها علم اللّغة الحديث ومطورا الرؤية السياقية للمناهجالحديثة في نظرتها للنصوص على أساس الواقع الخارجي الذي أنتجها.

[1]الذهبي اليوسف: الأدب والأيديولوجيا في النقد العربي الحديث، مرجع سابق، ص: 133 – 134.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

تمثّلات الممارسة النقدية الحداثية ومابعد الحداثية في الخطاب النقدي

المبحث الأول: تمثلات البعد البنيوي التكويني الأيديولوجي في قراءة الجابري للتراث الفلسفي

المبحث الثاني: تجليّات القطيعة الايبستمولوجية في مقاربة الجابري للتراث الفلسفي

تمهيد:

سأحاول في هذا الفصل أن أحدّد تجليات الممارسة النقدية الحداثية التي تتجلى في الخطاب النقدي لدى الجابري أثناء تأسيسه للخطاب الفلسفي الإسلامي حيث اعتمد على طوحات الحداثة ومابعد الحداثة التي وجد فيها آليات اجرائية مناسبة مكنّته من الخوض في هذه المفهوم وتقديم قراءة عصرية له.

المبحث الأول: تمثلات البعد البنيوي التكويني الأيديولوجي في قراءة الجابري للتراث الفلسفي

1/ البعد السوسوثقافي ودوره في تأسيس المفاهيم النقدية عند الجابري:

إنّ ((العلاقة بين الثقافة والمجتمع أهم سمة لما بعد الحداثة، وإن فترة الحداثة والفكر الذي سبقها هي عدم الإهتمام بالتأثيرات المتبادلة بينهما))[1]، فإذا كانت الحداثة قد أغفلت مختلف الجوانب السياقية وعزلت النص عن محيطه الخارجي الذي أنتجه، فإن النقد في فترة مابعد الحداثة حاول ان يعيد للنص الى البوتقة الثقافية التي أُنتج في ظلها، لأنها أدركت وبكل وضوح أنه من غير الممكن نهائيا عزل النص عن محيطه الثقافي والحضاري العام الذي أنتجه.

[1] سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية)، مرجع سابق، ص: 28

وهذا ما أدى إلى ((بروز التصور الجديد وعلى الخصوص فيما يتعلق بقضايا الإبداع والفن، وخصوصا مايتعلق بالأرضية التي ساهمت في نشوء القراءة النقدية الجديدة واهتماماتها الجديدة))[1]، وهذا التصور الجديد الذي يأخذ بحسبانه العوامل الاجتماعية والثقافية في دراسة النصوص الادبية وتأسيس المفاهيم الفكرية قد مثله الجابري في الخطاب النقدي المغاربي في بعض وجوهه، الذي انتبه الى ذلك الحضور الذي يمارسه البعد السوسيوثقافي في تاسيس المفاهيم العربية، أين نلمس عنده ذلك الهاجس الثقافي الاجتماعي في بحثه لمفاهيم عربية مختلفة عن طريق ربطها بجوانب اجتماعية وتاريخية وأيديولوجية أنتجتها.

ومن هنا يرى الجابري بأنّه ((اذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو ان المسألة الثقافية لم تعد في الظلّ، لم تعد تابعا، بل إنها، شئنا أم كرهنا، تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات))[2]. وهذا يقودنا الى البحث عن سر ذلك الحضور المميّز للبعد الثقافي في الوضع الراهن لدرجة أنه أزاح البعد الاجتماعي ليحلّ محلّه، أو بطريقة أخرى ليضمنّه داخله ويصبح متفاعلا مع البعد الثقافي

[1]سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية إلى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية)، مرجع سابق، ص: 35

[2]محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، ط2: بيروت، آذار / مارس 1999، ص: 13

وبموجب هذا أصبحت ((تكتسي المسألة الثقافية في عالم اليوم ، وفي مختلف الجهاتوالاقطار ، أهمية خاصة : فما من بلد في عالم اليوم إلا ويعاني بصورة ما، وبهذه الدرجة وتلك ، مظهرا أو مظاهر عدة تتدخل كلها في تكوين هذه المسألة أو تشكل اجدى تجلياتها، حتى أصبح من الجائز القول إن المسألة الثقافية بمعناها الواسع هي اليوم المحرّك للتاريخ: التاريخ المعاصر... بل هي تقدّم نفسها ، في بعض الأقطار كفاعل وحيد))[1]،ويتضح لنا منى خلال هذا أن الثقافة كمفهوم أصبحت تحتل مكانة مميزة في أدبيات الساحة النقدية الثقافية ، ومن هنا ظهر نوع من النقد يختص بنقد هذه المفهوم وتجلّياته المختلفة التي تتمظهر في خطابات ومفاهيم مختلفة.

و((هذا الانقلاب الذي حدث في مجال العلاقة بين الاجتماعي والثقافي والذي يجسّمه تراجع الشعارات المعبّرة عن المسألة الاجتماعية لحساب شعارات المسألة الثقافية لم يعد ينظر اليه اليوم على انه حدث عارض يمر سريعا كما تمر الموضة بل غدا موضوعا اجتماعيا وثقافيا وسياسيا يتحدّث عنه))[2]، وهذا الموضوع الاجتماعي يمكن ادراجه تحت ((منهج سوسيولوجيا الثقافة هو المنهج الذي يشير بشكل أو بآخر إلى العوامل الاجتماعية والعوامل الثقافية. ونحن هنا لا نحدد ما على منهج ما أن يقوم به عند دراسة هذه الموضوعات، إنّما يكفي لهذا المنهج أن يشير الى العلاقة بين الثقافة من ناحية والمجتمع من ناحية أخرى. وبما أن السوسيولوجيا هي العلم الذي يبحث في الأبعاد الإجتماعية للحياة

[1] محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص:13- 14

[2] المرجع نفسه، ص: 15 - 16

الإنسانية، فإن دراسة الثقافة ضمن حدود السوسيولوجيا تعني البحث في العوامل الاجتماعية والثقافية معا))[1]، والذي يتضح لنا من خلال هذا أن البعد السوسيوثقافي آلية منهجية مهمة لدراسة وتأسيس المفاهم في إطارها الثقافي الاجتماعي العام الذي أنتجها. وهي عملية يرى الجابري بأنها ضرورية ((في الثقافة العربية ، وهي علاقة ما كان يمكن لنا قط إهمالها أو التقليل من أهميتها ومفعولها، وإلا فقد التحليل بعده التكويني ، أعني مايمنح موضوعه تاريخه))[2]، لأنها تستطيع أن تنفذ وبلا شك الى عمق هذه المنفاهيم وملاحظة الجوانب الاجتاعية والثقافية التي أنتجتا.

وعليه فإن الدراسة السوسيوثقافية تمنح للبعد الاجتماعي التكويني في تأسيس المفاهيم فعالية اجرائية أكثر أهمية في قراءة المفاهيم العربية وهو مالمسناه عند محمد عابد الجابري وهو ((ينطلق من محددات هذه الثقافة ومكوناتها))[3] عبر مجموعة من المفاهيم التي تشكل بشكل أو بآخر بعدا مهما من أبعاد هذه الثقافة العربية الإسلامية . وقد أدّت ((السوسيولوجيا والدراسات الثقافية دورهما جيدا إذ أفادت إحداهما بدلا من الأخرى))[4]، وسنحدد تجليات هذه الأبعاد السوسيوثقافية التي تتمثل في جوانب اجتماعية وتاريخية وأيديولوجحية مختلفة من خلال مساءلة الخطاب النقدي لدى الجابري .

---

[1] ديفيد إنغليز - جون هيوسون: مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، مرجع سابق، ص: 21

[2] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط9: دار النشر المغربية.الدار البيضاء 2003، ص: 7

[3] المرجع نفسه، ص: 13

[4] ديفيد إنغليز - جون هيوسون: مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، مرجع سابق، ص: 329

ولقد شكل التراث الفلسفي الاسلامي واحد من أهم المفاهيم التي اتجه الجابري الى قراءتها واعادة تأسيسها في الدرس النقدي المغاربي مُوليا لها اهمية كبيرة، ويرى الجابري أنّ نشأة هذا التراث كانت مرتبطة((بالمجادلات الكلامية "علم الكلام" التي قامت أول الأمر للدفاع عن العقيدة الاسلامية بحجج عقلية ضد الفرق المناوئة للاسلام. وقد ترجم المسلمون الفلسفة اليونانية، خاصة في عهد الخليفة المأمون العباسي للاستعانة بها ضد خصومهم أصحاب الملل والنحل))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا ان الفسفة الاسلامية لم تنشأ نشأة طبيعية حركتها تلك التأملات التي تتساءل حول طبيعة هذا الوجود، وإنّما نشأتها كانت مقترنة بتحقيق هدف معين وهو استعمالها كوسيلةدفاع ضد خصوم الشريعة الاسلامة، ((فالفلسفة الإسلامية ليست فلسفة بهذا المعنى، فهي لم تكن قراءة لتاريخها الخاص، بل بالعكس كانت قراءة – ويجب أن نقول منذ الآن كانت قراءتين او قراءات مختلفة – لفلسفة اخرى، فلسفة ارسطو على الخصوص. يتعلق الامر اذن بالنسبة لفلاسفة الاسلام، لا بالتفلسف بالمعنى المشار اليه آنفا، بل ببذل مجهود فكري معرفي لإعادة بناء بنية نظرية أجنبية، حتى تصبح، إن لم تكن متوافقة، فعلى الاقل غير متناقضة مع البنية الفكرية التي يصدرون عنها، بنية الفكر الديني الاسلامي.))[2]، ومنهنا اتجه الفلاسفة المسلمون الى الفلسفة اليونانية لترجمت مايساعدهم على أداء هذه المهمة، وهذا مايدلعلى أنّحركةالترجمةالفلسفية التي تمّت في تلك

[1]محمدعابد الجابري: دروس في الفلسفة والفكر الاسلامي، دار الروافد الثقافية ناشرون، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2020، ص: 32

[2]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 212

الفترة كانت تحكمها دوافع ايديولوجيةتتحتكم هي الأخرى الى الواقع الاجتماعي التاريخي الذي كان سائدا أنذاك.

وقد اتجه الجابري الى هذا التراث الفلسفي يقاربة وفق منطلقات البنيوية التكوينية التي وفرت له ((خطوتين في البحث متكاملتين: التحليل التكويني – البنيوي للفكر موضوع البحث، والتحليل الاجتماعي التاريخي للمجتمع الذي قدّم القاعدة، أو البنية التحتية لهذا الفكر))[1]، وقد اعتمد في قراءته لهذا التراث على لحظتين متتباتبعتين. اللحظة الأولى ركّز فيها على تحقيق ((تاريخية الفكر اي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الاقتصادي الثقافي الذي انتجه، او على الاقل تحرك فيه))[2]، وقد وجد الجابري في المنهج البنيوي التكويني بما يوفره من اجراءات هاديا له، على تحقيق النتيجة التي يصبو إليها، وهي ربط الفكر الفلسفي بإطاره التاريخي والاجتماعي والاديولوجي. وذلك قبل أن ينتقل الى اللحظة الثانية التي يطمح الى تحقيقها منخلال قراءته لهذا التراث.

إنّها لحظة ((التفكير فيه في أفق معالجته على مستوى الممارسة النظرية، أفق توظيف هذا التراث في حياتنا الفكرية الراهنة))[3]، من هنا فإن الجابري قد جعل همّ اشتغاله بالتراث موزعا عبر ((مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف والاستثمار))[4]، وسنقتصر في هذا

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 227

[2] المرجع نفسه، ، ص: 29

[3] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 46

[4] المرجع نفسه، ص: 47

المبحث على كيفية تأسيس الجابري للتراث الفلسفي في اللحظة الأولى التي عمد فيها الى ربط التراث الفلسفي باطاره التكويني التاريخي الاجتماعي والثقافي بصفة عامة مُبينا الاديولوجية التي كان حاملا لها.

2/ مشكلة المنهج المُوجه لقراءة الجابري للتراث الفلسفي – محددات عامة-

لقد اتجه الحابري الى قراءة التراث الفلسفي وإعادة تأسيسه تأسيسا جديدا في الدرس النقدي المغاربيمُستلهما في ذلك منهجا توجهه رؤية خاصة به، مقدما بذلك ((قراءات معاصرة لجوانب اساسية من تراثنا الفلسفي، أنجزناها مساهمة متواضعة منا في المجهود المتواصل الذي يبذله الفكر العربي في سبيل إقرار طريقة ملائمة في التراث))[1]، فالجابري في هذه القراءات التي يقترحها للتراث الفلسفي يحاول تقديم رؤية جديدة في قراءة هذا التراث تستفيد من الاستراتيجيات القرائية المعاصرة، بهدف تقديم الجديد حول المعرفة بهذا التراث.

ولكن رغم تعدد هذه القراءات التي يجعلها الجابري قراءات بالجمع وليس قراءة واحدة، فهي تشترك في منهج واحد ورؤية واحدة، اي ان المنهج والرؤية اللتان اعتمدهما الجابري في قراءة هذا التراث يصدران في النهاية من مشكاة واحدة، فقط هي قراءات لأنّها كانت في عملية الانتاج معزولة كل واحدة منها عن الأخرى فـ((هي قراءات – بالجمع – لا لأنها تختلف عن بعضها بعض في المنهج والرؤيةفقط بل لكون كل واحدة منهاانجزت بعزل عن

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 11

الاخرى))[1]، اذا في النهاية هي قراءة لتراثنا الفلسفي تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة، رغم أنها قراءات مختلفة ومتعددة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ ما يميز هذه القراءة أنها((ليست مجرد بحث او دراسةلأنّها تتجاوز البحث الوثائقي والدراسة التحليلية – بل الأعمال التجميعية – وتقترح صراحة، وبوعي تأويلا يعطي للقارئ معنى يجعله في آن واحد ذا معنى بالنسبة لمحيطه، الفكري – الاجتماعي – السياسي، وايضا بالنسبة لنا نحن القارئين))[2]، وعليه فإن الجابري عندما يطلعنا بأن هذه القراءة تصدر عن منهج واحد وعن رؤية واحدة ينتقل بنا الى الصفة الثانية التي تميز هذه القراءة أو الموجهات العامة التي تضبطها، أو نستطيع القول حدودها النظرية وإطارها العام.

وأوّل هذه الموجهات العامة أنّها قراءة تلتزم بالإطار العلمي أو بالآليات الاجرائية العلمية المضبوطة التي لا تبحث في التراث الفلسفي لمجرد البحث فقط أو التّأريخ للمعرفة بهذا التراث وإنّما هي قراءة هادفة تهدف الى دراسة هذا التراث عن طريق ربطه بمحيطه الثقافي العام الشامل لكل مناحي الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية.

فهي قراءة تتجاوز البحث في التراث الفلسفي لتكوين معرفة بهذا التراث الى البحث في هذا التراث لتكوين حقيقة لهذا التراث، وهي قراءة تسعى جاهدة لأن تحقق تاريخية النص التراثيوعلاقته بالواقع الذي انتجه باستثمار آليات قرائية علمية، وهذا مايشكل معرفة معاصرة

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، مرجع سابق، ص: 11

[2]المرجع نفسه، ص: 11

لنا نحن القارئين لهذا التراث، ((فمن جهة تحرص هذه القراءة على جعل القروء معاصرا لنفسه على صعيد الاشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي، ومن هنا معناه بالنسبة لمحيطه الخاص –ومن جهة اخرى تحاول هذه القراءة أن تجعل المقروء معاصرا لنا ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقولية، ومن هنا معناه بالنسبة لنا نحن))[1]، ويعني هذا أن الجابري في قراءته هذه التزم منحيين لتحقيق الغاية او الهدف النهائي من قراءة التراث الفلسفي، الغاية الأولى يطمح فيها الى ربط الخطاب الفلسفي بالواقع التاريخي الاجتماعي الذي أنتجه والغاية الثانية هي ممارسة نوع من المعرفة العلمية لهذا التراث بهدف اكتشاف بعض الجوانب المعرفية فيه والتي تصلح لأن تستمر معنا من هذا التراث في الوقت المعاصر.

وهذه الجوانب يمكن أن نكتشفها بممارسة العقلانية في تراثنا محاولين تحديد الجوانب الموجودة فيه والتي تستطيع ان تعيش معنا وتستمر في واقعنا وتفيدنا في حاضرنا ((الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في اغناء ذاته أو حتى إعادة بنائها))[2]، وعليه فان الهدف الأخير الذي يتوخاه الجابري سيكون محاولة اكتشاف الجوانب المهمةفي هذا التراثوالمساعدة لنا على إعادة بناء ذاتنا وتطوير واقعنا في الوقت الراهن.

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابقص: 12

[2] المرجع السابق، ص: 12

ولتحقيق الغاية الاولى علينا فصل التراث عنا، ولتحقيق الغاية الثانية علينا وصل هذاالتراث بنا من جديد، لاكتشاف ما يصلح فيه لأن يكمل المسير معنا، وقد كان الجابري واضحا في تحديد الأطر العامة لهذه القراءة عندما قال: ((قراءتنا تعتمد الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين))[1]، ومصطلحا الفصل والوصل اللذان ينادي بهما الجابريفي رسم الطريق العام للقراءة التي يقترحها يجرّان خلفهما حكاية ترسانة المنظومة المعرفية الغربية التي فعّلها الجابري في قراءته لهذا التراث وفق هاتين الخطوتان اللتان تعتمدان الفصل والوصل كاجرائين مهمين.

ونستطيع القول للتوضيح أكثر أنّ فصل المقروء عنا، الذي هو هنا التراث الفلسفي معناه ربطه بمحيطه الثقافي الاجتماعي السياسي الذي أنتجه ولن يتأتى ذلك الا بتجديد الاشكالية المحركة لهذا الفكر كما يقول الجابري، والتي من خلالها نستطيع اكتشاف المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي لهذا الفكر الفلسفي، أمّا عملية الوصل فهي تهدف الى ((اضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء الى مجال اهتمام القارئ))[2]، واضفاء المعقولية معناه محاولة اكتشاف الجوانب المعرفية الكامنة فيه بهدف تحريكها واستثمارها في واقعنا الراهن لتحقيق التقدم واعادة بناء الذات العربية انطلاقا من تراثها.

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 12

[2] المرجع نفسه، ص: 12

والتساؤل الذي يطرح نفسه هنا: ماهو المنهج الذي اعتمدهالجابري في مساءلته للتراث الفلسفي ؟

يرى الجابري بأن ((مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا ليست مشكلة اختيار بين منهج تاريخيوأخر وظيفي وثالث بنيوي.. . الى اخر القائمة. قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لايصلح في ميدان اخر، ولكنها جميعا لاتصلح الا عندما يكون الموضوع منفصلا عن الذات، يتمتع باستقلاله –النسبي- كاملا فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخلفي تكوينه بكيفية مباشرة))[1]، ومن هنا يتضح لنا بأنّ الجابري ليس مهووسا بتفعيل المناهج الغربية هكذا اعتباطيا، وإنّما هو حذر في استقدام هذه المناهج، أي أنّه حريص على أن يختار منها ما يساعدنا على تحقيق دراسة موضوعية للنص التراثي فقط.

وذلك عن طريق تحقيق أكبر مسافة ينا وبين هذا النص((خصوصا عندما يتعلق الأمر بموضوع هو نفسه جزء من الذات والذات جزء منه، كالتراث عموما. فإن مشكلة المنهج تصبح حينئذ مشكلة الوسيلة التي تمكن من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهماعلى أساس جديد))[2]، ويتضح لنا من خلال هذا أن الجابري واعي بخصوصية النص الذي يتعامل معه، فهو نص متعلق بهوية الأمة العربية ومرتبط بوجدانها، وبالتالي فهو فاهم لطبيعته وواعي بسلطته على الذات القارئة.

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 21:

[2] المرجع نفسه، ص: 21

ومن هنا فإن مشكلة المنهج عند الجابري ستكون محكومة في نهايتها بالتخلص من كل قراءة تقع تحت سلطة هذا النص والارتقاء به إلى مصاف الموضوعية في الطرح، وعن طريقذلك سيتطلع الجابري لاكتشاف الجوانب التي ما زالت حية في هذا التراث. وهذه موجهات عامة للمنهج الذي يقترحه الجابري لدراسة هذا التراث ويمكن اجمالها في ثلاث نقاط:

أ/القطيعة مع الفهم التراثي للتراث:

لقد وظف محمد عابد الجابري هذا المفهوم (القطيعة)في دراسة التراث، وفي استعماله له يؤكد على انه سيستلهم الجانب الاجرائي فيه فقط، فالقطيعة الابستمولوجة التي ينشدها الجابري ((لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فهي لا علاقة لها اطلاقا بالأطروحة الفاسدة المناديةبالقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ. ان رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط))[1]، ومن هنا فإن الجابري يستعمل مفهوم القطيعة كمفهوم إجرائي عن طريق جعله ((يتناول الفعل العقلي. والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة ادوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين. قد يضل موضوع المعرفة هو هو، ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والاشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير. وعندما يكون الاختلاف عميقا وجذريا، أي عندما يبلغ

[1]محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 20

نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها الى القراءات السابقة نقول: إنّ هناك قطيعة ابستمولوجية.))[1]، ومن هنا يتضح لنا بأنّ القطيعة التي يقصدها الجابري تخص الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث باستعمال أدوات ومناهج جديدة تقطع مع الطريقة التقليدية التي كانت تتناول التراث.

ومن هنا فان القطيعة التي يدعو اليها الجابري ((ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية الى كائنات لها تراث))[2]، وكأن الجابري يحاول عن طريق هذا المصطلح التخلص من هيمنة النص التراثي علينا ليفسح لنا المجال لنمارس نحن سلطتنا عليه.

والسلطة التي بقصدها الجابري لا تعني ممارسة احتكارية للنص التراثي بل ((الهدف: تحرير تصورنا للتراث من البطانة الاديلوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابه العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخيبة))[3]، وتحرير النص التراثي من هذه الهيمنةيقودنا الىالحديث عن الموجه الثاني المحدد لقراءة الجابري لهذا التراث والذي سيكون هدفه تحقيق أكبر قدر من الموضوعية.

ب/تحقيق مطلب الموضوعية في دراسة التراث:

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 20

[2] المرجع نفسه، ص: 21

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 16

إن مشكلة تحقيق الموضوعية عند الجابري هي المحدد الأساسي في تحديد المنهج الذي يقترحه الجابري لدراسة التراث وهذامايؤكده بقوله: ((مشكلة المنهج في هذه الحالة هي أولا وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية))[1]، ونفهم من هذا أنّ مطلب الموضوعية هي الرهان الأساسي الذي سيراهن الجابري على تحقيقه اثناء قراءته للتراث الفلسفي.

وتحقيق الموضوعية في دراسة التراث اجراء ضروري في اللحظة الأولى لحظة فصل هذا التراث عنا، ولكن لماذا الإلحاح على الموضوعية ؟، ((لأن القارئ العربي مؤطر بتراثه، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلقى القارئالعربي، ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة وتفكير، كحكايات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق. كل ذلك بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية: فهو عندما يفكر، يفكر بواسطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرفاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر. ولذلك فعندما يقرأ القارئ العربي نصا من نصوص تراثه يقرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما))[2]، من هنا نفهم لماذا يلحّ الجابري على مطلب الموضوعية في قراءته للتراث. وذلك لأن هذا العامل سيساعدنا على التحرر من سلطة التراث علينا أثناء تعاملنا معه، وذلك من منطلق علمي موضوعي الطرح.

ج/ تحقيق مطلب الاستمرارية في دراسة التراث

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 21

[2] المرجع نفسه، ص: 22

ولكن التعامل مع التراث بموضوعية لا يعني أن الجابري كان همّه الأساسي تحقيق الموضوعية فقط في دراسة هذا التراث وإنما كان يطلب شيئا اخر، في هذا التراث وهو محاولة اكتشاف جوانب الاستمرارية فيه وذلك عن طريق بنائه في واقعنا المعاصر مرة أخرى لكي يستمر معنا.

ومن هنا فإن ((فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية، ولكنها مجرد خطوة تمهيديةتتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناء جديد وفي افق جديد))[1]، وعليه فإن هاجس البحث عن جوانب الاستمرارية في هذا التراث مُوجه آخر من الموجهات العامة التي تحدد تعامل الجابري مع هذا التراث ((فهو جزء منا أخرجناه من ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الانثربولوجي في منشآته الحضارية أو البنيويةولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة. .. بل فصلناه عنا من أجل ان نعيده اليناقي صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصرا لنا))[2]، ونفهم من هذا أن همّ التراث عند الجابري أو الهم الذي كان يحمله الجابري من وراء اشتغاله بالتراث ليس هما مرتبطا بتحقيق موضوعية النص التراثي الفلسفي فقط، وإنما كان يحمل كذلك هما مستقبليا، أو هما مرتبطا بالمستقبل، فكان ((مشكل الاستمرارية))[3]

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيمرجع سابق، ص: 23

[2] المرجع نفسه، ص: 24

[3] المرجع نفسه، ص: 25

هاجسايطارد الجابري من وراء اشتعاله بهذا المفهوم عن طريق إعادة تأسيسه في الدرس النقدي المغاربي اعتمادا على منظومة الحداثة الغربية.

وهذا الانخراط الواعي مع النص التراثي الفلسفي عن طريق تفعيل اليات مفهومية قرائية مستلهمة من المنظومة المعرفية الغربية ستجعلنا نستكشف الجوانب المفيدة في تراثنا الفلسفي والتي تصلح لان تستمر معناونستفيد منها في واقعنا المعاصر.

ويمكن القول إن هذه الموجهات الثلاثة هي التي تتحكم في الأخير في المنهج الحداثي الذي سيستعين به الجابري في قراءة التراث الفلسفي واعادة تأسيسه في الدرس النقدي المغاربي، ونستطيع القول أنّ هذه العناصر توجههافي النهاية ((فكرة الحداثة بصفة عامة))[1]، فلنسجل اذا أن الحداثةالتي يقصدها الجابري هنا هي الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث من المستويات التقليدية الى المستويات الحداثية، وذلك عن طريق احداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث والإقبال على دراسة هذا التراث دراسة موضوعية لاكتشاف جوانب الاستمرارية فيه.

وسننتقل الآن الى البحق عن تمثلات المنظومة الغربية الحداثية في تأسيس التراث الفلسفي في النقد المغاربي بناء على هذه الموجهات التي حدّدها الجابري كمقدمة أساسية تحكم الاطار العام للمنهج الذي يوظفه في تأسيس التراث الفلسفي.

---

[1]محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، ص: 276

3/ نقد القراءات السائدة للتراث – طريق نحو القراءة العلمية للتراث –

اذا كان الجابري ينادي بضرورة تجاوز الفهم التراثي للتراث فان هذا التجاوز يتطلب قبل ذلك نقد القراءات التي كانت سائدة، ذلك لأن هذا الإجراء سيمكننا من الوقوف على الجوانب السلبية التي أغفلتها تلك القراءات وبالتالي فإن مهمة المنهج الذي سيقترحه الجابري سيكون مستفيدا ممّا اغفلته هذه القراءات.

ولقد جعل محمد عابد الجابري من الميكانيزم النقدي للقراءات السائدة للتراث مقدمة اساسية سيعتمد عليها بعد ذلك لتقديم الجديد والتأسيس لمفهوم التراث، فالنقد الذي سيقدمه الجابري لمختلف القراءاتالسائدةمنطلق أساسي وأرضية لابد منها في سبيل الوصول الى تقديم قراءة جديدة تستدرك وتسفيد من الهفوات التي وقعت فيها تلك القراءات السائدة.

وهذا ما يؤكده الجابري بقوله: ((ان التفاهم حول طريقة جديدة للتعامل مع التراث لايمكنان تتم بدوم مناقشة او مراجعات))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا أنّ تقديم الجديد حول هذا التراث سيكون مستفيدا من النقد الموجه لهذه القراءات. وتلك خطوة أساسيةفيسبيل إقرار طريقة ملائمة للتعامل مع التراث، فلا يمكن تقديم الجديد دون محاكمة للقديم من القراءات السائدة، وتلك مقدمة أساسية ينطلق منها الجابري. وفي الحقيقة إنّ عملية المعرفة عملية تراكمية يؤسس السابق منها اللاحق، وقد حاول الجابري أن يستفيد من هذا الإجراء أثناء مقاربته للتراث.

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 05

أ/ نقد قراءة التيار السلفي للتراث:

التيار السلفي أحد الذين اجتهدوا في تقديم قراءة للتراث وقد نافحوا عنها انطلاقا من وجهات نظر آمنوا بها فكانت قراءاتهم للتراث مسرحا تداولته أقلام النقاد ومن بينهم الجابري، ((هذا التيار الذي انشغل أكثر من غيره بالتراث وقام بإحيائه في اطار قراءة ايديولوجية سافرة، أساسها اسقاط صورة المستقبل المنشود، المستقبل الايديولوجي على الماضي، ثم البرهنة- انطلاقا من عملية الاسقاط هذه – على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل))[1]، والذي يتضح لنا هنا هو أنّ آلية القياس التي اعتمدها هذا التيار شكّلت منطلقا أساسيا ومقوّما مهما سيكون له النصيب والحظ الوافر في قيادة هذه القراءة التي((تقوم على منهج يعتمد ماسبق أن أسميناه بـ"الفهم التراثي للتراث"، الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبّرون فيها عن آرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم))[2]، ويمكن القول بأنّ هذه الآلية التي دائما ما ينطلق منها هذا التيار جعلته يدور في معادلة ذات طرفين: يدور فيها ويقفز السلفي بين طرفيها اللّذين ليسا على درجة واحدة من التأثير، فهو يتشغل بالمستقبل وفي ذهنه الماضي، أي أنّ الماضي موجه لمستقبله، وقد أنتج لنا هذا التيار المنشغل بالتراث ((السلفية الدينية التي رفعت شعار الأصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، الأصالة والجذور والهويةمفهومة على أنّها

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 12

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 26

الاسلام ذاته الاسلام الحقيقي لا إسلام المسلمينالمعاصرين))[1]، هكذا عانت قراءة هذا التيار من وهم التحقق الممكن، فلا الماضي تحقق في الواقع، ولا كان مصدرا لتحقق المستقبل في الواقع كذلك.

وهذا ماخلق صورة وهمية في القراءة التي يقترحها هذا التيار للتراث، القراءة التي تنطلق من الماضي الممكن ((كأساس لكل واقع ممكن))[2]، وهذه الصورة الممتدة في الماضي خلقت صراعا لدى التيار السلفي في واقعه المعاصر الذي يعيشه((لذلك تراه يستعيد الصراع الايديولوجي الذي كان في الماضي ويتخرط فيه، منافحا ومناضلا))[3]، وهذا مايجعل السلفي يعيش صراعات الماضي في الحاضر ويحاول احياءها والدخول في قضاياها التي هي قضايا ليسا معاصرة لنا بمضمونها وواقعها، وهذا ما أوقعها تحت أزمة اللاتاريخية.

ومن هنا فإن الجابري يرى أنّ ((المنهج السلفي – بالمعنى الواسع لكلمة سلفية – منهج انتقائي يسعى الى تأكيد الذات أكثر من سعيه الى أي شيء آخر. وو في الأعم الأغلب منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار مايبكي الحاضر. ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال، تحت ضغط ويلات الحاضر

[1]محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 13

[2]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 14

[3]المرجع نفسه، ص: 13

وانحرافاته))[1]، وهذا يعني أن تكرار صورة الماضي ومحاولة نقل أحداثها الى المستقبل والدفاع عنها والعيش في ظلالها أوقعنافيمأزق التراث الذي يكرر تفسه وهذا ما ((مايجعل التراث ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان))[2]، وهذه الاستمرارية للذات السلفية في قراءتها للتراث من منظورها أوقعها في آفة أخرى وهي أنّها جعلت ((الذات تتحدد بالايمان والعقيدة فلقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد المحرك للتاريخ. أما العوامل الاخرى فهي ثانوية أو تابعة أو مشوهة للمسيرة))[3]، وهذا الاقصاء الذي تمارسه الذات السلفية في دراسة التراثجعلها تُغيّب النظرة الشمولية في النظر الى التراث وتقصيها.

فلنسجل كخلاصة لهذا النوع من القراءة السلفية أنها اغفلت من منظور الجابري نقطتين مهمتين:

النقطة الاولى: أنها ركزّت قراءتها في معادلة ذات طرفين فقط: الماضي والمستقبل. وفي هذه المعادلة لم تنطلق من معطيات واقعية متحققة على صعيد الواقع لا في الماضي ولا في المستقبل، وإنما انطلقت من عالم الممكن. فالماضي الذي انطلقت منه السلفية لتأسيس المستقبل لم يكن ماضيا مُتحققا، بل كان ماضي ينتمي الى الواقع الممكن كما تخيله السلفي،

---

[1] محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ط02، مارس 1981، ص: 14

[2] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 13

[3] المرجع نفسه، ص: 13

وكانت النتيجة أنه انتج مستقبلا، لا ينتمي الى الواقع حسب الجابري وإنما ينتمي الى عالم المستقبل الممكن، وهذا ما أوقعها في النظرة اللاتاريخية للتراث.

النقطة الثانية: أنها اتصفت بالنظرة الضيقة للتراث، أي أنّها جعلته وفق منظورها مرتبطا فقط بالنظرة الدينية فركزت عل جانب وأغفلت جوانب أخرى كان يمكن لها أن تستثمرها في تقديم قراءة شاملة للتراث. وعليه فإن هذه القراءة وقعت في أزمتين: الافتقاد الى التاريخية والافتقار الى النظرة الشمولية.

ب/نقد قراءة الليبرالي العربي للتراث:

إذا كانت القراءة السلفية تنطلق من الماضي لتأسيس الحاضر العربي فإنّ الليبرالي العربي في قراءته للتراث قد قام بعكس المعادلة، فهو ينطلق من الحاضر لتأسيس الماضي، ولكن الحاضر الذي ينطلق منه ليس حاضرنا نحن العرب الذي نعيشه وانّما ((الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه، هو بين الحاضر والماضي ولكن لا حاضرنا نحن، بل حاضر الغرب الاوروبي الي يفرض نفسه كذات للعصر كله، للانسانية جمعاء))[1]، والشيء الذي نلاحظه في نقد الجابري لهذه القر اءةهو أنّها ادخلت واقعا أو محورا جديدافي طرفي المعادلة وجعلته منطلقا لتاسيس الماضي.

فكانت هذه القراءة كمن أدخل جسما غريبا، لا يتوافق مع الذات التراثية العربية التي نقل اليها. إنه الحاضر الأوروبي الذي جعله الليبرالي الغربي ((ينسحب على الماضي نفسه يلوّنه

[1]محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 14

بلونه))[1]، فكانت بذلك قراءة الليبرالي العربي للتراث تستثمر أدوات معرفية تنتمي إلى حاضر مغاير مؤسس عل تراث الاخر، فيقرأ بذلك الليبرالي العربيتراثه ((قراءة أورباوية النزعة، أي ينظر اليه من منظومة مرجعية أوروبية، ولذلك فهو لايرى فيه إلا مايراه الأوروبي))[2]، وهذه نتيجة طبيعية سيصل اليها الليبرالي العربي اذا كان يستعير ادوات قرائية ليست من إنتاجه ولم يخترعها ولم يؤسسها انطلاقا من تراثه.

وسيلتقي هنا وبلا شك مع نفس آليات ((مناهج المستشرقين على تباين درجة علميتها تعالج تراثنا معالجة خارجية، تعالجه كموضوع، وليس كذات وموضوع، تضعه هناك لا هنا وهناك معا. أضف الى ذلك أنها مناهج مؤطرة أيديولوجيا برؤى تمليها نزعة التمركز حول أوروبا النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا وعطيات حاضرها مرتكزا ومرجعا.))[3]، والذي نفهمهمن خلال هذا أن القراءة الاستشراقيةمتسلحة بالنزعة العلمية في ظاهرها ولكن أثناء تعاملها مع التراث تكون مبطنة بتحيزات ايديلوجية في عمقها فتنزع عنها طابع الموضوعية . ومن هنا سيقع الليبرالي العربي تحت آفة تحيزات القراءة الاستشراقية ويستعير منطلقاتها بدون وعي منه.

وعليه فان الرؤية الاستشراقية للتراث العربي تعتبر مقوما من المقومات التي وجّهت قراءة الليبرالي العربي لتراثه وهي ((تقوم من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على قراءة

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 14

[2]المرجع نفسه، ص: 14

[3]محمد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، مرجع سابق، ص: 14

تراث بتراث، ومن هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد كل شيء الى أصله، وعندما يكون المقروء هنا هو التراث العربي الاسلامي فان مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده الى أصوله اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية. .. الخ))[1]، وهذا التوجه المسبق الذي تحمله القراءة الاستشراقية والمحمّل بالنظرة الايديولوجية والنزعة المركزية يجعله الجابري إجراء غير علمي تحكمه المركزية الأوروبية.

ومن هنا ((يصبح المستقبل في الآتي العربي مشروطا باستيعاب الحاضر – الماضي الأوروبي))[2]، ولعل هذا ما سيساهم في الاخير في بناء مستقبل عربي على أنقاض تراث غير تراثه، مما ينتج عنه في الأخير ((استلاب للذات خطير))[3]، وانطلاقا من هنا راح بعض الباحثين العرب وحتى الغربيين منهم يحاولون كشف تحيزات هذه الدراسات الإستشراقية مفعلين اطروحات المنظومة الما بعد الحداثية، بل وفي بعض الأحيان محاولة الاجتهاد في إثبات أن الأوروبيين هم من استفادوا من التراث العربي وهذا ملمح أصبح يطرح نفسه في أدبيات الخطاب النقدي العربي وهو جدير بالإهتمام.

والخلاصة التي نصل اليها من خلال نقد الجابري، هي أن القراءة الاستشراقية تنطلق من نتيجة مسبقة، همها، الأساسي هو البرهنة عليهافهي لا تدرس التراث العربي لتحقيقه وفهمه واستجلاء مميزاته الجوهرية وانّما تدرسه بتوجيه مسبق وهو خدمة المركزية الأوروبية وذلك

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 14:

[2] المرجع نفسه، ص: 14

[3] المرجع نفسه، ص: 15

انطلاقا من الحاضر الأوروبي، ومن أدوات معرفية مُستلهمة منه تدعي الموضوعية والعلمية وهذا ما يجعلها تلتقي مع منطلقات قراءة الليبرالي العربي للتراث.

ج/ نقد قراءة الفكر اليساري المعاصر للتراث:

الفكر اليساري المعاصر انشغل هو الآخر بقراءة التراث، وقد حاول الجابري كذلك أن يخضع قراءته للتراث لمبضع النقد العلمي محاولا تشخيص عيوبها والهفوات التي سقطت فيها.

ومن المعروف أن الفكر اليساري المعاصر ينطلق من ارث الفلسفة الماركسيةوينظر الى التراث((كمشروعالثورة التي لم تتحقق بعد))[1]، وعليه فان الجابري يرى أن تنظيرات هذا الاتجاه للتراث تنطلق من هذه المقدمة، وستكونالمهمة هي التأسيس ((لمشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتاصيلها))[2]، وثنائية: (الثورة/ التراث) شكلت هاجسا ضاع فيه أنصار الفكر اليساري المعاصر في قراءة التراث ((والعلاقة هنا جدلية: مطلوب من الثورة ان تعيد بناء التراث، ومطلوب من التراث ان يساعد على انجاز الثورة.. . والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغةباحثا عن منهج للخروجمنها))[3]، ولكن ماسببه هذا التيه الذي تعاني منه القراءة اليسارية المعاصرة للتراث وكيف الخروج من هذا التيه؟، والحق أن بناء التراث في علاقته الجدلية مع الثورة جعلت

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 15

[2] المرجع نفسه، ص: 15

[3] المرجع نفسه، ص: 15

الفكر اليساري تائه في التوفيق بين بناء التراثوبين مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد والسبب في نظر الجابري راجع ((لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتسنى – في تقديرنا- المنهج الجدلي كمنهج للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق. وهكذا فالتراث العربي الاسلامي يجب ان يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة: وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة اخرى))[1]، وعليه فإن ما بين إخضاع التراث للمنهج الجدلي واخضاع المنهج الجدلي للتراث فرق واختلاف كبير.

فالمطلوب من المنهج أن يكون ملهما ومساعدا لنا على تقويم التراث لا استعماله بما يجعل الموضوع يتناسب معه ويتقولبوفققوالبه. وهذا ماوقعت فيه هذه القراءة. فالمطلوب هو التسلح بهذا المنهج أثناء دراسة التراث لا أن نأتي بالتراث ونخضعه لهذا المنهج، وبالتالي يصبح التراث ميدانا للبرهنة على صحة آليات المنهج الجدلي، التي طبقناها على التراث، وهذا ماوقع فيه الفكر البساري المعاصر، أين ((تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الاطراف وتحديد المواقع في الصراع المضاعف. واذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيامبهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ماجدث، وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه، القى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف به أحداث تاريخنا))[2]، ولعل هذا النقد الذي يقدمه الجابري لهذه القراءة اليسارية للتراث العربييبين لنا خطورة وسلبيات التعامل مع الآليات المنهجية والقوالب الجاهزة

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص: 15

[2] المرجع نفسه، ص: 15

للمنهج الجدلي، فعندما نأتي بآليات المنهج الجدلي ونخضع التراث لها، ونخيطه وفقا لها، يصبح هنا المطلوب هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تفعيل المنهج للاستفادة من آلياته لاكتشاف الموضوع. وباختصار على المنهج أن يكون في خدمة الموضوع لا الموضوع في خدمة المنهج.

و((هكذا تنتهي هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الاسلامي الى سلفية ماركسية أي الى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي، وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج))[1]، وعليه فان هناك فرق بين إخضاع التراث للمنهجالجدليوتطبيق المنهج الجدليعلى التراث، وهذا ما أوقعت القراءة اليسارية المعاصرة نفسها فيهولم تنتبه لهذا. وعليه فإن الذي يتصح لنا في الأخير من خلال النقد الذي وجهه الجابري لهذه القراءة هو أنها وظّفت المنهج الجدلي ومفاهيمه كقوالب جاهزة. نعم، هي أدوات يمكن أن نستثمرها في قراءة التراث ولكن علينا أن نركز على الجانب الاجرائي فيها فقط.

ومن هنا دعا الجابري الى تجاوز هذه القراءات لأنّ هذه ((القراءات الثلاثة التي حللناها آنفا باختصار، وجدنا أن مايجمع بينها من الناحية الالبستمولوجية– أي من ناحية طريقة التفكير التي تعتمدها كل منها – هو وقوعها جميعا تحت افتين: آفة في المنهج، وآفة في الرؤية – فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات الى الحد الأدنى من الموضوعية. - ومن ناحية الرؤية

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 16

تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية))[1]، ومنا هنا دعا الجابري الى ((التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث))[2]، والتحرّر من عملية الفهم التراثي للتراث وفق الجاريلن يكون إلا باستثمار خطاب الحداثة الذي ستكون مهمته تحقيق ((تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث الى فهم جداثي الى رؤية عصرية له، فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ماتعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى مانسميه المعاصرة))[3]، وعليه يمكن أن نفهم من هذا أنّ هناك دعوتان قد رافقتا الحداثة عند الجابري: القطيعة مع الفهم التراثي للتراث والانطلاق من منجز الحاضر الغربي على وجه الخصوص والتواصل مع التراث واتخاذه قاعدة للانطلاق.

4/ التراث الفلسفي – مقاربة بنيوية تكوينية ايديولوجية –

يرى الجابري بداية ((ان الفلسفة العربية الاسلامية. .. كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصر في وحدة. وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية والثقافيةوالدينية. ففي إطار هذا الكل ومن خلال تناقضاتهوصراعاته يجب أن ننظر الى هذه الفلسيفة اذا نحن أردنا فعلا أن

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 16

[2] المرجع نفسه، ص: 21

[3] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط2، بيروت حزيران / يونيو 1999، ص 15، 16

نكتب تاريخها داخل التاريخ لا خارجه))[1]، وعليه فإن فهم هذه الفسفة على حقيقتهالن يتأتى إلا بوضعها في إطارها التاريخي الاجتماعي التي تشكلت فيه وربطها بمختلف الجوانبالاجتماعية والثقافية والسياسية من مسيرة التاريخ العربي.

وهذه خطوة مهمة نتجنب من خلالها ((عزل الفكر الفلسفي في الاسلام عن محيطه الثقافي السياسي والاجتماعي. .. الحضاري، وبالتالي تشويه هويته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوره))[2]، ولتجنب هذه العملية التشويهية في دراسة الخطاب الفلسفي في الاسلام علينا أولا تحديد الاشكالية الفكرية العامة التي كانت تتحرك فيها الفلسفة التي سنعالجها والتي من خلالها نستطيع ربطها بالواقع التاريخي الاجتماعي الذي كان سببا في نشأتهالنأتي في الأخير الى تحديد البعد الأديولوجي الذي كانت تتضمنه هذه الاشكالية، أي تحديد الأديولوجية التي كانت تخدمها هذه الاشكالية في تلك الفترة.

وهذا التسلسل في القراءة يجمله الجابري ويحدده في ثلاث استراتيجيات قرائية وهي ((المعالجة البنيوية – التحليل التاريخي –الطرح الأديولوجي))[3]، وهي خطوات متتابعة يراها الجابري كفيلة بتقديم دراسة عصرية للتراث الفلسفي تُجنبنا السقوط في الهفوات التي وقعت فيها القراءات السابقة التي نقدها، والتي تبيّن لنا من خلال نقد الجابري لها أنها عانت من

---

[1]محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 35

[2]المرجع نفسه، ص: 35

[3]ينظر المرجع نفسه، ص: 24

((اللاتاريخية والافتقاد الى الموضوعية))[1]، وعليه فإن هذه الخطوات المنهجية الثلاث التي اعتمدها الجابري هناحصّلها من خلال نقده للقراءات السابقة.

والجابري يفعل هذه القراءة أثناء التعامل مع فلسفة الفارابي بهدف تحديد الإشكالية العامة التي كان يتحرك فيها ومن خلالها الخطاب الفلسفي في الاسلام والتي ((تتلخص في معاملة صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتحولات التي يجريها عليها محور واحد. يتعلق الأمر أساسا بمحورة فكر صاحب النص حول اشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من افكارها مكانها الطبيعي أي المبرر أو القابل للتبرير داخل هذا الكل.. .))[2]، وفي هذا الطرح تتجلى الأطر العامة للقراءةالبنيوية التي تركز على الكليّة والشمولية في التعامل مع النص، كما أنها تولي اهتماما للعلاقات التركيبية أثناء التعامل مع النصوص وقابليتها لمجموعة من التحولات التي تتم داخل إطار هذا الكل.

وعليه فان الناقد هنا يستعمل البنيوية بما توفره من مقولات وأُطر مفاهيمية بهدف القبض على الاشكالية العامة لدى الفارابي، أي أن الجابري من النقاد المغاربة الّذين سلكوا هذا المسلك، ووجد في البنيوية اجراء موضوعيا يسعفه ويمكّنه من تحديد الاشكالية العامة التي كان يتحرك من خلالها هذا الفيسلسوف، ثم تأتي بعد ذلك العملية الأخرى وهي ((التحليل

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 16

[2] الملرجع نفسه، ص: 24

التاريخي: ويتعلق الأمر أساسا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا الربط ضروري ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل ايضا لاختيار صحة النموذج البنيوي الذي قدمته المعالجة السابقة))[1]، وهو يقصد بالمعالجة السابقة المعالجة البنيوية، بمعنى أن الجابري يحاول أن يقيم تناظرا أو تقابلا، بين البنية التي حددها في المرحلة الأولى، والبنية تتلخص وفق فهم الجابري في تحديد إشكالية الفارابي ثم يأتي لإقامة تماثل بينها وبين الأبعاد التاريخية والاجتماعية التي تماثلها على صعيد الواقع.

ليأتي بعد ذلك على المرحلة الأحيرة وهي تمثل مرحلة استخلاص ((الطرح الايديولوجي: ان التحليل التاريخي سيظل نافصا، صوريا مجردا، مالم يسعفه الطرح الايديولوجي، اي الكشف عن الوظيفة الاديولجية الاجتماعية السياسية التي اداها الفكر المعني، الذي ينتمي اليه، ان الكشف عن المضمون الاديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لتفسه مرتبطا بعالمه))[2]، وعن طريق هذه المرحلة الاخيرة نكون قد استكملنا تحقيق تاريخية للنص التراثي الفلسفي بعد ماكنا قد حققنا الموضوعية في المعالجة البنيوية، لانّ الكشف عن المضمون الايديولوجي اجراء مُكمل ومُوضّح أكثر لتوضيح وتبيين ارتباطهذا الفكر بالواقع التاريخي الاجتماعي الذي انتجه.

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 24

[2] المرجع نفسه، ص: 24

اذن هيحطوات مهمة يعتمدها الجابري ويستعين بها في قراءة التراث الفلسفي وإعادة تاسيسه تأسيسا معاصرا في اللحظة الاولى من القراءة، لحظة فصل هذا التراث عنا وربطهبواقعه التاريخي الاجتماعي الذي أنتجه. وهي الطرح البنيوي التكويني مسعوفا بالطرح الأديولوجي، وهي خطوات مبنية أو مستوحاة من سلبيات القراءات السابقة التي قام بنقدها والتي كانت تقدم فهما تراثيا للتراث، والتي قطع الجابري معها لأنه رآها تتميز بفكر ((في مجمله لا تاريخي بفتقد الى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. واذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني فهو ينطبق ايضا على التيارات الاخرى باعتبار ان لكل منها سلفا يتكئ عليه ويستنجد به. هكذا يقتبس العرب جميعا مشروع نهضتهم من نوع الماضي، اما الماضي العربي الاسلاميواما الماضي –الحاضر الاوروبي.. . انه النشاط الذهني الآلي الذي يبحث عن الحلول الجاهزة لكل المشاكل المستجدة في اصل ما))[1]، وسنحاول استخراج تمثلات هذه الاستراتيجيات القرائية التي فعلها الجابري على فلسفة الفارابي من خلال مساءلة خطابه النقدي.

أ/محمد عابد الجابري والبنيوية:

يصرح الجابري في البداية ويعلن ولاءه صراحةللمنهج البنيوي وبدون أي لف ودوران ((لقد انطلقنا في قراءة فلسفة الفارابي السياسية والدينية وهي اولى محاولاتنا في هذا المجال، من

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 19

مبدا اساسيوهو قراءة الفارابي بواسطة الفارابي نفسه، متقيدين بمعطيات نصوصه وحدها، واضعين كل التاويلات والشروح التي تناولت من قريب اوبعيد فلسفته بين قوسين))[1]، وقراءة الفارابي بواسطة نصوصه فقط، واستبعاد كل القراءات او التأويلات أو الشروحات التي تناولت فلسفته من قريب أو بعيد، بل وحتى استبعاد الفارابي نفسه من هذه القراءة واقصاؤه، أهم اجراء نادت به البنيوية حين ركزت على النص فقط ولا شيء غير النص.

ولكن الجابري الذي حدّد هذه الآلية القرائية في البدايةلا يلبث إلا أن يجد نفسه قد حاد عنها قليلا وهذا راجع لخصوصة الفلسفة العربية الاسلاميةوراجع كذلك الى صعوبة عزل الخطاب الفسفي في الاسلام عن محيطه الخارجي. حيث نجد أنه لم يستطعالاستغناء عن مظهر من المظاهر الخارجية في قراءته البنيوية وأقحمه أثناء تحديد الاشكالية العامة لدى الفارابي، فهناك ((شيء واحد لم يكن من المكن ادخاله في القوسين، هو الفلسفة اليونانية: فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو))[2]، وهنا نجد الجابري قد خالف القاعدة البنيوية التي تقول بالنص ولاشيء غير النص، إلا أن الجابري يبدو أنه حاول هنا أن يخلق بيئة خاصة بشخصه أثناء توظيفه للمنهج البنيوي، الذي يستعمله لتحديد الاشكالية العامة لهذا الفيلسوف، جاعلا غايته من ذلك المزج بين التراث والحداثة، باعتبار أن البنيوية تمثل في النهاية جزء من الحداثة.

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 44

[2] المرجع نفسه، ص: 44

ومن خلال قراءته هذه التي كانت على حساب المنهج بنى توليفة قرائية خاصة به، متخطيا خطوات القراءة المنهجية الحرفية للاستراتيجية القرائية للبنيوية، ولكنّ القارئ للخطاب النقدي لدى الجابري الذي يقرأ هذه الفلسفة لايمكن إلا أن يعذره في هذا الطرح، لأن إعادة قراءة التراث الفلسفي لها حيثيات وتفاصيل تجعل تفادي الصدام في استلهام المنظومات القرائية الغربيةلبناءاستراتيجية دقيقة غير ممكن.

ولكن رغم صعولة استلهام هذه النظريات القرائية الغربية وتطبيقها بحذافيرها على النص العربي، الا انها تمثل لنا وفق الجابري ((فرصة اخرى للعودة بافهامنا وجماع وعينا الى تراثنا العربي الاسلامي لنجدد الاتصال به، ونعمق فهمنا له، على ضوء تطور وعينا، ونمو معارفنا، وتحسن اساليبنافي البحث والدراسة))[1]، عسبذلك ان نصل الى نتائج مغايرةتشكل لنا وعيا صحيحا ومعاصرافي نفس الوقت حول تراثنا الفلسفي.

ومن هنا يرى الجابري ((بأن تمجيد ذكرى الفارابي لن يكون في مستوى القيمة التاريخية التي لهذا الفيلسوف إلا اذا نجحنا في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه، بكل فكره ووجدانه، والتي دفعت به الى انشاء منظومة جمعت بين الميتافيزيقا والدين والسياسة والاجتماع جمعا تركيبيا رائعا))[2]، ونفهم من هذا ان تحديد الاشكالية التي تحرك في اطارها هذا الفيلسوف وتعميق الوعي بها وتحليلها طريق يؤدي بنا الى فهمها على ضوء الواقع

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 55

[2] المرجع نفسه، ص: 60

الاجتماعي الاديولوجي الذي أنتجها، وبالتالي المساهمة في تقديم قراءة تاريخية علمية واعيةلهذا النصالفلسفي.

وتتلخص هذه الاشكالية وفق خطاب الجابري في ((مسألة التوفيق بيت الدين والفلسفة، المسألة التي تعتبر محور الجهود الفكرية والفلسفية في التراث العربي الاسلامي))[1]، فكيف حدد الجابري هذه الاشكالية على ضوء نصوص الفارابي نفسه. واضح هنا وفق الجابري ((ان العملية ليست سهلة، ولكن الحرص على ربط أفكار صاحب النص ببعضها بعض، والانتباه الى طريقة – أو طرائق التعبير لديه، واستحضار مخاطبيه، كل ذلك يجعل المهمة أقل صعولة وأقرب منالا))[2]، وعليه فإن الذي نفهمه من خلال هذا أن الجابري يركز على العلاقات التركيبية في نصوص الفارابي التعبيرية لفهم اشكاليته وتحديدها، فلنتجه الى خطاب الجابري لتحديد هذه الاشكالية منتقلين بعد ذلك الى ربطها بسياقها التاريخي الاجتماعي الذي انتهجها محاولين في الاخير طرح التمثلات الايديولوجية الكامنة فيها.

واشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة يحددها الجابري على ضوء نصوص الفارابي الذي يراه من الفلاسفة الذين ((أدركوا فعلا ان مافي الدين هو مثالات لما في الفلسفة))[3]، ومن هنا يرى الجابري من خلال دراسته لنصوص الفارابي الفلسفية أن هذه الاشكالية التي ((اندمجت فيها الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا، كان الدافع اليه، والغاية المتوخاة منه، في ان

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 60

[2] المرجع نفسه، ص: 24

[3] المرجع نفسه، ص: 70

واحد، هما، دمج الفلسفة في الدين، والدين في الفلسفة))[1]، وهذا الاندماج بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية والتي كانت محصلته ظهور إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، إشكالية استوحاها الجابري عن طريق تفعيل مبدأ مهموأساسي من المبادئ البنيوية وهي قراءة الفارابي بواسطة نصوصه فقط.

وهي ((الخطوة الاولى نحو الموضوعية، والمكتسبات المنهجية للعلوم الالسنية المعاصرة تقدم لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، الطريقة التي نلخصها في القاعدة الذهبية التالية: يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجب وضه كل ذلك (المسبقات والرغبات)بين قوسين والانصراف الى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين اجزائه))[2]، وعليه فان التركيز على المكونات اللغوية للنص التراثي الفلسفي وفق الجابري، ومحاولة استخلاص المعنى والاشكالية من خلال هذه العلاقات القائمة بين التراكيب اللغوية، تجعلنا نستخلص الإشكالية لدى الفارابي على ضوءهذه الدراسة اللغوية، لا على ضوء فهم سابق على هذه المفردات اللغوية والعلاقات القائمة بينها.

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 60

[2] المرجع نفسه، ص: 23

وعليه فان الجابري يؤكد على ضرورة((التعامل مع النص التراثي بوصفه شبكة من العلاقات وتوجيه الانتباه والاهتمام الى ملاحقة هذه العلاقات،))[1]ومن هنا فإن نزع السلطة الخارجية التي كانت تشكل فهمناالمسبق حول هذا النص والاقتصار فقط على توجيه الاهتمام الى النص التراثي في حد ذاته، طريقة تمكننا من نزع السيطرة التي كان النص التراثي يمارسها علينا وفسح المجال لكي نمارس نحن سلطتنا عليه ويصبح هو الخاضع لسيطرتنا.

وهذا اجراء من الإجراءات البنيوية المهمة ((ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوعبناء جديدا وفي افق جديد. يتعلق الامر، اذن بالخطوة الثانية على طريق الموضوعية، الخطوة التي تعيد الانطلاق من فصل الموضوضع عن الذات فصلا يجعله يسترجع هو الاخر استقلاله وشخصيته: هويته وتاريخيته))[2]، وعليه فان المعالجة البنيوية التي فعلها الجابري لتجديد إشكالية الفارابي سيسعى في خطوة أخرى الى ربطها بالواقع التاريخي الاجتماعي الذي أنتجها وهنا سنصل الى المرحلة الموالية أو الخطوة الأخرى وهي مرحلة التحليل التاريخي الاجتماعي للفكر الفلسفي الذي أنتج هذه الاشكالية.

ب/ إشكالية الفارابي والواقع التاريخي الاجتماعي الذي أنتجها:

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 23

[2] المرجع نفسه، ص: 23

في هذه الجزئية من البحث سنحاول انطلاقا من الخطاب النقدي لدى الجابري الذي عالج هذه الاشكالية في إطارها الاجتماعي التاريخي محاولا إقامة ((مايمكن اقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع))[1]، أي أننا سنحاول إقامة تناظر بين هذه الاشكالية والواقع الاجتماعي التاريخي الذي أنتجها.

لقد حددت الإشكالية التي كان يجسدها الفارابي في نصوصه الفلسفية من خلال الخطاب النقدي لدى الجابري وهي اشكالية قلنا أنها تتمحور حول التوفيق بيت الدين والفلسفة، حيث ((نقل اجدادنا الفلسفة اليونانية، كما وصلتهم، الى اللغة العربية، وحاولوا التوفيق بينها وبين معطيات المجتمع الاسلامي، الدينية والفكرية. ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق، لم يكن عملهم ذاك مجرد ترف فكري، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة في الاطلاع على مالدى الغير من معارف وعلوم، بل لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم الى ذلك، دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه، واقعهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، وبكلمة واحدة واقعهم الحضاريالعام))[2]، وهذا يعني أنه كان هناك دوافع اجتماعية تاريخية عامة هي التي ولدت هذه الاشكالية، وجعلت خطاب الفلسفة الاسلامية عند الفارابي يتجه الى الجمع بين الدين والفلسفة. وعليه فإن هذه الاشكالية فرضها الواقع الاجتماعي التاريخي فرضا.

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 59

[2] المرجع نفسه، ص: 59

ومايهنا هنا بصفة خاصة هو التركيز علىاستخراج الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يناظر أو يماثل هذه الاشكالية اعتمادا على قراءة الجابري لفلسفة الفارابي، وذلك حتى يمكن لنا أن نتبين بصورة واضحة علاقة هذه الاشكالية بالواقع التاريخي الاجتماعي الذي انتجها.

لقد كان الفارابي من منظور الجابري يعيش ((في وقت أخذت فيه الامبراطورية العربية بالتفكك الى دويلات متنافسة متناحرة، والصراعالايديولوجي يتشعب مع كثرة المذاهب والملل. الشيئ الذي كان يهدد في آن واحد، وحدة السلطة واستمرارية الدولةومن ورائهما وحدة العقل ودوام المجتمع))[1]، وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا السياق الاجتماعي التاريخيالذي عاش في ظلّه الفارابي والذي كان يميّزه ظهور ايديولوجيات مختلفة ومتنوعة تتصارع بالأفكار، كل منها يمثل تيارا مختلفا، تبدأ تتكون لدينا فكرة حول لماذا اتجه الفارالي الى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، ففيالنهاية الفلسفة لها رؤية معينة في البحث عن الحقيقة ومعالجة قضايا الوجود والدين كذلك له هو الآخر له رؤيته الخاصة في النظر الى الوجود والبحث عن الحقيقة فيه. فكيف أمكنللفارابي أن يوفق بين هذه الثنائية: ثنائية الدين والفلسفة.

وما يظهر لنا من خلال قراءةالجابري أن الفارابي دعا الى ((الاخذ بخطاب العقل الكوني الذي لايرى في الاختلاف بين الدين والفلسفة سوى اختلاف في طريقة التعبير: الأول يستعمل الطريقة الجدلية الخطبية والثانية تستعمل الطريقة البرهانية))[2]، ويتضح لنا من

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 38

[2] المرجع نفسه، ص: 38

خلال هذا أن الفارابي عالج اشكالية الدين والفلسفة داخل اطارها الاجتماعي العام، فكلاهما يبحثان عن الحقيقة وكلاهما يفعلان العقل كاداةللبحث عن الحقيقة، والإختلاف فقط يكمن في الطريق الذي يسلكه كل منهما للبحث عن الحقيقة، ولذلك دعا الى الأخذ بالعقل الكوني ((ومن ثمة فالاختلاف يزول تماما بدمج أحدهما في الاخر على اساس ان مافي الدين مثالات لما في الفلسيفة، واعادة الوحدة الى المجتمع ببناء العلاقات فيه على اساس من النظام والتراتب الهرمي))[1]، وهذا الدمج بين الدين والفلسفة في اطار العقل الكونيهو ما أعاد في النهاية ((الوحدة والنظام الى الفكر والمجتمع معا))[2]، ومن خلال هذا يتضح لنا بأن اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفةكانت لها مبرراتها وإطارها التاريخي الاجتماعي الذي نبتت فيه وعكست الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك الفترة. ولكن كذلك كان لهذه الاشكالية بعد ايديلوجي تعكسه.

ج/ البعد الايديلوجي وتمثلاته في إشكالية الفارابي:

بعدما بيّنا ارتباط هذه الاشكالية بالواقع التاريخي الاجتماعي العام على أساس أنها نبعت منه نأتي الآن انطلاقا من خطاب الجابري دائما الى محاولة ((الكشف عن الوظيفة الايديلوجية (الاجتماعية –السياسية) التي أداها الفكر المعني، الذي ينتمي اليه، يتعلق الأمر اذن، بازالة القوسين عن الفترة التاريخية التي ينتمي اليها النص))[3]، وعليه فإن الكشف عن الوظيفة

---

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 38

[2] المرجع نفسه، ص: 38

[3] المرجع نفسه، ص: 20

الاديولوجية مرتبطة بمعرفة الحقبة التاريخية التي طرحت فيها هذه الاشكالية، لأن موضعة هذه الاشكالية في إطارها التاريخي سيكون خطوة مهمة للكشف عن الوظيفة الاديلوجية لهذا الفكر الذي جسدته هذه الإشكالية، وبالتالي تحقيق فهم تاريخي أكثر وضوحاللنص التراثي ((فالكشف عن المضمون الاديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه))[1]، وهذا ماسنحاول الوصول اليه وتوضيجهمن خلال البحث عن تمثلات البعد الأديلوجي المصاحب لهذه الاشكالية عند الفارابي والتي تمثل في عمقها من خلال طروحات الجابري ((مشروع ايديلوجي وظف الفلسفة وعلومها للدفاع عن قضية))[2]، وعليهفان فلسفة الفارابي اذن كانت منذ البداية تمثل فلسفة هادفة في المجتمع الذي ظهرت فيه وهذا ماسيكسبها بعدا اديولوجيا فيما بعد.

واذا ازلنا القوسين عن الفترة التاريخية التي قدم فيها الفارابي قراءة للقلسفة اليونانية من خلال خطاب الجابري نجد أن الفارابي ((قدم قراءة عربية اسلامية للفلسفة اليونانية تمت في زمان ومكان معينين: اما الزمان فهو العقود الاخيرة من القرن الثالث هجري والعقود الاولى من القرن الرابعالعهجري. واما المكان فهو بغداد ودمشق وربما مصر ايضا))[3] وقد ((قراالفارابي افلاطون وارسطو))[4]، ولكن مايظهر لنا من خلال الخطاب النقديهو أن عملية القراءة هذه التي قام بها الفارابيلهذين الفيلسوفين لم تكن في عمقها قراءة بريئة وإنما كانت

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص24

[2] الملرجع نفسه، ص38

[3] المرجع نفسه، ص62

[4] المرجع نفسه، ص: 62

محملة ومبطنة بشحنات ايديولوجية فـ ((لقد كان الفارابي يعرف أن افلاطون اسبق زمانا من ارسطو، وانه استاذ له، وانه فيلسوف الهي يقول بوجود الصانع، وبوجود مثل مفارقة في عالم الاله، لا تندثر ولا تفسد. وان ارسطو يخالف استاذه في كل ذلك اذ يقول بقدم العالم وعدم مفارقة الصور.. . ومع هذا كله يأبى الا ان يجعلهما في منزلة واحدة، وعلى رأي واحد في هذه المسائل الاساسية))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا الذي يطرحه الجابري هنا أن الفارابي كان يعلم بأنّ فلسفة افلاطون تخالف فلسفة ارسطو الا أنه سعى الى الجمع بينهما، فماهيالدوافع الاديولوجية التي وجهته هذه الوجهة؟.

يرى الجابري((ان الدوافع التي دفعته الى الجمع بين رأيي الحكيمين هي ذلك الصراع الصاخب الذي شهده عصره، صراع اجتماعي حضاري.. . اما الغاية من الجمع بين راي الحكيمين فهي الجمع بين اراء معاصريه، اي العمل على توحيد الرؤية الدينيةوالفلسفية والسياسية والاجتماعية وازالة الشك والارتياب وتحقيقالتعاون بين سائر الافراد والفئات))[2]، وعليه فان الصراعات الأيديلوجية التي كان يعيش الفارابي في ظلّها هي ((المحور الموجه لقراءة الفارابي))[3]، وبالتالي كان هناك أبعاد ايديلوجية هي التي حرّكت الفارابي نحو قراءة افلاطون وأرسطو وهي أبعاد مستوحاة من الأيديلوجية التي كانت تفرض نفسها في تلك الفترة.

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص69

[2] المرجع نفسه، ص63

[3] المرجع نفسه، ص63

وفي الأخير أقولبأنّني أردت ان أبيّن تمثلات المرجعيات المعرفية الغربية في قراءة الجابري للتراث الفلسفيفي المرحلة الاولى أو في اللحظة الأولى التي أطلق عليها الجابري لحظة الفصل، أي أنني تتبعت الآلية القرائية التي وظفها الجابري في عملية فصل التراث عنا ومعالجته في واقعه التاريخي الاجتماعي الذي أنتجه. وقد وجدت بأنه قد فعل الاستراتيجية القرائية المتمثلة في البنيوية التكوينية، فحددت من خلال هذا المنهج الاشكالية التي حركت هذا الفيسلسوف من منظور بنيوي ثم أقمت تماثلا بين هذه الاشكاليةوواقعها التاريخي الذي أنتجها ثم انتهيت أخيرا الى استخلاص الابعاد الاديولوجيةالثاويةوراءهذه الإشكالية.

المبحث الثاني: تجليّات القطيعة الايبستمولوجية في مقاربة الجابري للتراث الفلسفي

1/ القطيعة الإبستمولوجية – المفهوم والنشأة -:

يمكن القول بداية أن الجابري اعتمد في اللحظة الثانية: لحظة الوصل، أثناء قراءتهللتراث الفلسفي لإعادة وصله بنا من جديد لاكتشاف الأبعاد الموجودة فيه والتي تصلح أن تستمر معنا على مفهوم القطيعة الابستمولوجية. الذي استثمر آلياتها القرائية في التاسيسلفهوم التراث الفلسفي تأسيسا جديدا.

أ - / مفهوم الإبستمولوجيا:

يعرف الجابري الايبستمولوجيا بقوله: ((الايبستمولوجياEPISTEMOLOGIEمصطلح جديد، كما قلنا، صيغ من كلمتين يونانيتين EPISTEME ومعناها: علم، وLOGOS ومن معانيها: علم، نقد، نظرية، دراسة.. . فالايبستيمولوجيا، إذن، من حيث الاشتقاق اللغوي هي (علم العلوم).. . وهذا لا يختلف كثيرا عن معناها الاصطلاحي"[1]ص 18 ولعل الشيء الذي يتضح لنا من خلال هذا ان الابستمولوجيا ميدان معرفي جديد يتميزبإجراءات علمية وهو يطرق المواضيع المعرفية من زاوية علمية نقدية بهدف الكشف عن الفلسفة المعرفية التي تطرحها هذه المواضيع. وهذا ماجعل لالاند يقصّر هذه ((الكلمة على فلسفة العلوم))[2]، ويهنا بصورة خاصة هنا مفهوم القطيعة الابستمولوجية الذي استفاد الجابري من آلياته القرائية في التأسيس لمفهوم التراث الفلسفي في الدرس النقدي المغاربي.

ب - القطيعة الإيبستمولوجية ومفهومها

((يعدمفهوم القطيعة من المفاهيم التي عرفت رواجا واسعا في مختلف حقول المعرفة الانسانية كالفلسفة وعلم الاجتماع وتاريخ الفكر في المجال التداولي الغربي، الا أن تتبع نشأة هذا المفهوم يظهر انه لم يتولد من النظر في العلوم الانسانية، بل هو مجتلب من مجالات

---

[1] محمد عابد الجابري، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروتن لبنان، ط5 بيروت، حزيران/يونيو2003، ص: 18

[2] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تع: خليل أحمد خليل، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ص: 356

دراسية لا علاقة لها، ابتداء، بالانسانيات، اذ كانت نشأته الأولى في أحضان مباحث تتعلق بالعلوم الدقيقة. كالبحث في أسسها وآليات تطورها ومنطق هذا التطور. وكان رواد هذه المباجث من العلماء المتخصصين في مختلف فروع العلوم كالرياضيات والفيزياء والفلك. .. الخ))[1]، والشيء الأول الذي يظهر لنا فيما يخص نشأة هذا المفهوم هو ارتباطه بالسياقالثقافي الغربي، بالإضافة الى سعة انتشاره واستعمالاته المختلفة في كل الحقول المعرفية نظرا لما يفدمه من آليات اجرائية بحثية لدراسة المعرفة، أمّا الشيء الثاني فهو ارتباطه بحقل العلوم الدقيقة، مما يدل على أن في انتقاله الى ميدان العلوم الانسانية كان يمثل خروجا من حقله الذي نشأ فيه الى حقل آخر مختلف. وهذا يطرح طبعا اشكاليات النقلة المعرفية للمفهوم من حقل الى حقل اخر.

و((اول من استعمل هذا المفهوم هو فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار. وقد كانت النظرة السئدة قبله ان العلم ينموا بالاتصال، مثلما تنمو الشجرة او الجسم. القديم يؤسس الجديد، ويبقى حاضرا فيه بشكل من الاشكال. لكن باشلار حين درس العلم، تبين ان العلم لاينموبالاتصال، وانما ينمو عبر قطائع، اي على انفصالات، بمعنى ان العلماو التفكير العلمي ينبني، في قبة معينة، على مفاهيم تكون هي اساس انتاج المعرفة والكشوف العلمية، الى ان تستنفد استنفادا كاملا، فتقع ازمة في الفكر العلمي، وهذه الازمة لا تحل الا بظهور مفاهيم جديدة، تقطع العلاقة او الصلة بالمفاهيم القديمة، اي يحدث بينها وبين هذه المفاهيم

[1] امبارك حامدي: التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي بحث في مواقف الجابري واركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربيةن بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017، ص: 37

انفصال تام))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا أنّ مفهوم القطيعة نما وترعرع في ميدان العلم حيث استعمله باشلار ليبين أنّ العلم لاينمو عبر خط متصاعد وإنّما كل مرحلة في تطور العلم تقطع مع المرحلة التي تسبقها.

وهذا ما أكده باشلار((اذ ان العلم في نظره لاينمو الا عبر القطيعة والانفصال. هناك مفاهيم ينبني عليها التفكير العلمي في حقبة ما، وهي اساس في انتاج المعرفة والاكتشافات العلمية، لكن هذه المفاهيم تستنفد لشكل كامل، فتحدثأزمة علمية لا تحلّها الا مفاهيم حديدة اخرى. هناك اذنعملية قطع العلاقة او الاتصال بالمفاهيم القديمة اذ لايمكن العودة الى الجهاز المعرفي القديم.))[2]، وهذه الطريقة في تفسير ظهور ونشأة العلم اعتبرت ظاهرة فريدة ومتميزة عبر عنها باشلار بمفهوم القطيعة و((يستخلص دارس مفهوم القطيعة الابستمولوجيةla coupure (rupture) epistemologique عند باشلار أنّها عبارة عن قفزات نوعية تحدث في تاريخ العلوم وتتجسد في نشأة نظرية علمية جديدة لاتستند في أسسها ومبادئها الى ماقبلها من نظريات، ولاتحدث هذه القفزات بصورةمفاجئة، بل من الملاجظ أنها

---

[1]محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 327

[2]نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري، مكتبة مؤمن قريش، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط1، بيروت حزيران/ يونيو 2008، ص: 247

تتشكل عبر مسار معقد يتبلور خلاله نظام غير مسبوق.))[1]، والقطيعة بهذا المفهوم تلتقي مع الأفكار والحركات التي شهدها عصرالنهضةوعصر الأنوار.

والتي ((تعد من جهة مساهمة في احداث نوع من القطيعة مع كل ماهو تقليدي، لبلورة تصور جديد للعالم مختلف عن التصور التقليدي، ومن جهة اخرى فان افكارالنهضة الفلسفية والعلمية تعد القاعدة الاساسية التي سيتم تطويرها في اثناء مايسمى بعصر التنوير، والتي ستشكل فيما بعد مقدمات الحداثة))[2]، فكانت بذلك اجرائية هذا المفهوم هي وراء نقله من حقله الذي نشأ فيه الى حقل آخر، فالجابري ((اخذ مفهوم القطيعةالابستمولوجية ليستعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية. .. يصف عمله على أنه توظيف لهذا المفهوم توظيفا جديدا في مجال آخر، وهو بالنسبة لي مفهوم اجرائي مكّنني من ان الاحظ اشياء لماكن الحظها من قبل طرحه كاداة للعمل))[3]، ولكن هل يمكن الأخذ بإجرائية هذا المفهوم وغيره من المفاهيم الأخرى التي استعملها الجابري في قراءة التراث دون الأخذ بالخلفيات الفلسفية لهذه المفاهيم، والمعرف أنه من الصعوبة بمكان فصل المفهوم عن حقله الفلسفي الذي نشأ فيه.

---

[1] مبارك حامدي: التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي بحث في مواقف الجابري واركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربيةن بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017، ص: 60

[2] فارح مسرحي: الحداثة في فكر اركون، مرجع سابق، ص: 30

[3] نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري، مرجع سابق، ص: 246

وهذا مايجعل الجابري يخوض مغامرة في نقله لهذه المفاهيم واستعمالها، وتفعيلهافي التأسيس للتراث الفلسفي تأسيسا جديدا، في اللحظة الثانية من القراءة التي يعتمدها في مقاربة التراث الفلسفي وهي لحضة الوصل، والتي استطاع من خلالها تحديد الجوانب التي تصلح لان تستمر معنا من تراثنا.

وهنا يتجلى تأثيرالحداثة الغربية في طروحات الجابري حيث أخذ هذا المفهوم (القطيعة الابستمولوجية) وفعّله في دراسة بنية الفكر الفلسفي في المشرق وبيّن اختلافهعن بنية الفكر الفلسفي في المغرب. وهو مفهوم من المفاهيم التي راها الجابري كفيلة بـ ((تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث الى فهم حداثي، الى رؤية معاصرة له))[1]. من هنا راح الجابري يستعين بالآليات الاجرائية التي يطرحها هذا المفهوم ويوظفها في مقاربة التراث الفلسفي.

ج/ تجليات القطيعة الإبستمولوجية في التأسيس للتراث الفلسفي:

اذا كنت قد ركزت في السابق على تمثلات البنيوية التكوينية في دراسة الجابري للتراث الفلسفي في اللحظة الاولى من القراءة التي يقترحها، أي لحضة الفصل فانني سأحاول في هذا المبحث أن استخلص تمثلات المنظومة المعرفية الحداثية في اللحظة الثانية من القراءة التي تعتمد على الوصل.

[1]محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 15، 16

أي أنني بعدما تتبعت المنظومة المعرفية الغربية التي استعان بها الجابري في اللحظة الأولى من قراءته للتراث الفلسفي، سأعود لتتبع خطاب الجابري للبحث عن تجليات منظومة الحداثة الغربية التي استعملها في اللحظة الثانية: لحظة الوصل.

ويتجلى تأثير الحداثة الغربية في طروحات الجابري في مفهوم القطيعة الإبستمولوجية التي أحدثها الجابري ونادى بها، والتي تقطع بين بنية الفكر الفلسفي في المشرق وبنية الفكر الفلسفي في المغرب، مستفيدا من هذا المفهوم الذي ((يبدي قطائع عامة بين المعرفة العامية والمعرفة العلمية، بمجرد أن نشرع في التأسيس لعلم متطور، هذا العلم الذي، بسبب هذه القطائع ذاتها، يمكنه ان يحمل طابع الحداثة))[1]، ومن هنا راح الجابري يستعمل هذا المفهوم في دراسة التراث الفلسفي ويقاربه مقاربة حداثية، وسنعمد من خلال تفحص خطاب الجابري النقدي الى استخراج تمظهرات هذا المفهوم وتمثلاته في التأسيس للتراث الفلسفي لتقديم رؤية جديدة له تستفيد من هذا المفهوم.

وقد استعمل الجابري مفهوم القطيعة الابستمولوجية ليفصل به بين ((روحان ونظامان فكريان في تراثنا الثقافي: الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية اخرى: الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب، وانه داخل الاتصال الظاهر بينهما هناك انفصال نرفعه الى درجة القطيعة الابستمولوجيةبينالاثنين: قطيعة تمس في آن واحد: المنهج والمفاهيم

[1] عبد الفتاح سعيدي: فلسفة العلم عند غاستون باشلار. مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجماعية، مجلد 2 (عدد2)2011، ص: 86

والاشكالية))[1]، وهذا يعني أنه كان في تراثنا الفلسفي بنيتين فلسفيتين مختلفين متمايزتين: بنية فلسفية مشرقية وبنية فلسفية مغربية

وهذا الإختلاف في البنية الفكرية الفلسفيةنجده تتجلى على مستوى المنهج والمفاهيم والإشكالية بين((مدرسة فلسفية مغربية مقابل المدرسة الفلسفية المشرقية))[2]، ونستطيع القولبأن بنبة الفكر الفلسفي في المشرق قد مثلتها فلسفة الفارابي وابن سينا، أما بنية الفكر الفلسفي في المغرب، فقد مثلتها فلسة ابن رشد، وسنحاول أن نبحث في كل بنية فكرية فلسفية عن المنهج والمفاهيم والاشكالية التي كانت تحركها، وذلك لنبيّن كيف تمت القطيعة الابستمولوجية بين المدرستين، محاولين الوصول في الأخير الى استخلاص من هذا التراث ((ماتبقّى منه، أي بما بقي منه صالحا لأن يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للتطوير والاغناء ليعيش معنا مستقبلنا.. .))[3]، وعليه فإن تبيين كيفية استثمار الجابري لهذا المفهوم الحداثي في فصله بين بنية الفكر الفلسفي المشرقي وبنية الفكر الفلسفي المغربي عند مساءلة خطابه النقدي، سيمثّل منطلقا لنا للبحث عن الجوانب القابلة للاستمرار معنا من هذا التراث.

لقد كانت الإشكالية الأساسية لدى المدرسة الفلسفية في المشرق ((التي بلغت اوجها مع ابن سينا، محاولة متواصلة لدمج بنية الفكر العلمي (اليونانية) في بنية الفكر الديني (

[1]محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 212

[2]المرجع نفسه، ص: 251

[3]. المرجع نفسه،: ص: 47

الاسلامية) باعتبار ان الاولى تمثل الرؤية العقلية العلمية للكون والانسان، والثانية تمثل الحقيقة المطلقة وايضا الهوية الحضارية))[1] وهذا العملية التركيبية بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي ماهي الا ترجمة للاشكالية التي عالجناها من قبل في فلسفة الفارابي والمتمثلة في اشكالية التوفيق بين العقل والنقل وهي تمثل الاشكالية الفكرية المركزية او المحورية في بنية الفكر الفلسفي في المشرق.

واذا حاولنا استخلاص اشكالية ابن رشدالتي ((تحمل سمات مشروع ثقافي متميزداخل الثقافة العربية الإسلامية))[2]من خلال خطاب الجابري النقدي نجد ان الوضع يختلف ((ان مشروعه الفلسفي يقوم اساسا على الفصل بين الفلسفة والدين حتى يتأتى الحفاظ لكل منهما على هويته الخاصة))[3]، والملاحظة الأساسية التي نستشفّها من هنا أن طابع الاشكالية العام يختلف اختلافا واسعا وكبيرا بين بنية هذا الفكر الفلسفي الذي يمثّله ابن رشد وذاك. ف((ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصول خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك كان من غير المشروع في نظره دمج اجزاء من هذا البناء في البناء الآخر))[4]، فإذا كانت المدرسة الفلسفية في المشرق تقوم على دمج بنية الفكر الديني مع بنية الفكر الفلسفي اليوناني، فإن المد رسة الفلسفية في المغرب، على عكس ذلك تماما فقد سعت الى الفصل بين الفكر

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ، ص: 31

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 181

[3] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق ، ص: 212، 213

[4] المرجع نفسه، ص: 238

الديني والفكر الفلسفي، وجعل لكلّ ميدان منهما طريقه الخاص، ((يتعلق الامر اذن باشكاليتين مختلفتين متباينتين.. . اشكاليتين لم يكن هناك بينهما لا على الصعيد الايديلوجي، ولا على الصعيد الابستمولوجي، ومن هنا كانت القطيعة بينهما، وهي قطيعة لاتمسلا الفكر الفلسفي ولا الفكر الديني، بل الطريقة التي يقر بها هذا وذاك))[1]، ويتضح لنا من خلال هذا ان القطيعة لا تمس مجال قطع العلاقة مع الفكر، سواء اكان الفكر الفلسفي او الفكر الديني، وإنما القطيعة كانت متعلقةبكيفية قراءة الفكر الفلسفي والفكر الديني.

فاذا كانت المدرسة الفلسفية في المشرق مع الفارابي وابن سينا سعت الى تقديم قراءة تجمع بين الفكرين:__الفكر الديني والفكر الفلسفي اليوناني، فإن المدرسة الفلسفية في المغرب حافظت على هوية كل فكر منهمابـ((قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة))[2]مع جعلهمافي نهاية الأمر ((يهدفان الى نفس الهدف))[3]، وهذا الإختلاف على مستوى الاشكالية هو ما جعل الجابري يرى ان الفكر الفكر الفلسفي في المغرب يحقق قطيعة على مستوى الاشكالية مع الفكر الفكر الفلسفي في المشرق.

وعليه فـ ((انالتصال الظاهري بين المدرستين بوصفهما تنتميان الى مااصطلح على تسميته: الفلسفة الاسلامية او الفلسفة في الاسلام، لاينبغي ان يخفي عنا انفصالا اعمق بينهما))[4]،

---

[1]محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 213

[2]المرجع نفسه، ص: 238

[3]المرجع نفسه، ص: 213

[4]المرجع نفسه، ص: 211، 212

وهذا الانفصال الذي ظهر أولا على مستوى الاشكالية سنحاول توضيحه اكثر على مستوى المفاهيم والمنهج.

يرى الجابري ((ان المنهج الذي اعتمده ابن سينا في عرضه للقضايا الفلسفية هو فعلا نفس طريقة المتكلمين، وبالاخص طريقة المتقدمين منهم، بتعبير ابن خلدون، انه ماسبق ان اسميناه بـ المنطق الاسلامي الثلاثي القيم))[1]، فلنسجل بصفة مبدئية أن المنهج الذي اعتمدته المدرسة الفلسفية في المشرق منهج ذو أركان ثلاثة وهو يتماثل أويتشابهه مع منهج المتكلمين، ولكنه وفق طرح الجابري يظهر لنا بأن هذا المنهج عقيم وعقمه يظهر في منطقه الثلاثي حيث أنه ((لايهدف الى البحث عن النتيجة، كما هو الشأن في القياس الارسطي، بل كان هدفه البحث عن الحد الاوسط، ذلك لان النتيجة معطاة سلفا، وهي الحكم الشرعي الوارد في القرآن الكريم، او البنية بالنسبة للفقه، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين والنص اللغوي – بما فيه القرآن- بالنسبة للنحاة))[2]، والذي يتضح لنا هو أن هذا المنهج يخالف الطريقة العلمية في البحث والدراسة، لأن النتيجة فيه موجودة ومقررة مسبقا قبل الخوض في البحث.

وعملية البحث في النهاية حسب هذا المنهج هي اثبات لهذه النتيجة المحددة سلفا. ((وهذا استقراء ناقص))[3]، يخالف الفكر النظري الفلسفي في المغرب مع ممثله ابن رشد، الذي

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق،ص: 214

[2] المرجع نفسه، ص: 215

[3] الملرجع نفسه، ص: 215

ينظر وفق الجابري ((الى الفكر النظري في المشرق كفكر واحد تجمعه وحدة المنهج، وانه يرفض هذا المنهج بقوة لكونه منهج غير برهاني، الشيء الذي يعني ان المنهج الذي يصدر عنه فيلسوف قرطبة او يدعوا اليه منهج برهاني))[1]، وعليه فإن الذي نفهمه من خلال هذا هو أن منهج ابن رشد منهج علمي برهاني يخالف منهج ابن سينا والفارابي، والذي لاحظ ابن رشد فيه أنّه منهج لا يتميز بالطريقة العلمية في البحث والدراسة، فهو منهج يهدف فقط الى البرهنة على النتيجة الموجودة في ذهن الباحث.

وعليه فإن هناك قطيعة بين المدرستين على مستوى المنهج كذلك، وسنحاول الآناكتشاف القطيعة على مستوعى المفاهيم عند كل مدرسة فلسفية، وفي الحقيقة يرى الجابري ((ان رفض المنهج يؤدي الى رفض المفاهيم المؤسسة عليه، ورفض المنهج والمفاهيم معا))[2]، لأنه في النهاية كل منهج له عدّة وأدوات مفهومية يستعين بها لقراءة النصوص، وبما أنه قد كانت هناك قطيعة على مستوى المنهج فإن القطيعة ستمتد بصورة حتمية الى المفاهيم التي تؤسس ذلك المنهج ((والمفاهيم الاساسية التي كانت تتكون منها بنية الفكر النظري، الفسفي الديني، في المشرق على عهد العباسيين هي التالية: الحدوث والقدم، الممكن والواجب، العلم الالهي والعلم الانساني، النهاية واللانهاية، الكثرة والوحدة، السببية وحرية الارادة))[3]، وهي مفاهيم يلاحظ الجابري أنها ((تعتمد في ديناميتها الداخلية، على نوع من الاستدلال يعمد

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 214

[2] المرجع نفسه، ص: 218

[3] المرجع نفسه، ص: 218

دوما الى مقايسة ماهو ميتافيزيقي بما هو فيزيقي (طبيعي) معتمدا في البحث عن قيمة ثالثة))[1]، وهذا ما يجعلها تتميز((بالطابع التوفيقي الواضح))[2] وهذا التشكل لهذه المفاهيم التي تعتمد في شكلها العامعلى طابع المقايسة بين العالم الديني والوجود الطبيعي معتمدة على حد أوسط يجمع بين العالمين، بين هذا الوجودوذاك، هو مايرفضه ابن رشد وفق الجابري الذي ((يرى ان للدين مبادئ واصول خاصة، وان للفلسفة كذلك مبادئ واصول خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي))[3]، ومن هنا ترفض الفلسفة في المغرب مع ابن رشد الفكر الفلسفي في المشرق الذي سطّر مفاهيم تجمع بين عالمين مختلفين: عالم الوجود الطبيعي وعالم الوجود الميتافيزيقي ((ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة قضايا الدين داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفسفة))[4]، وهذه الطريقة هي ماتجنبنا الوقوع في ذلك ((الخطأ الناجم من محاولة دمج قضايا الدين في قضايا الفلسفة، والعكس لأن عملية الدمج هذه غير ممكنة في نظر ابن رشد إلا بالتضحية، إما بأصول الدين ومبادئه، وإما باصول الفلسفة ومبادئها))[5]، وهذا الفصل ينم عن قدرة علمية

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق،ص: 226

[2] المرجع نفسه، ص: 226

[3] المرجع نفسه، ص: 238

[4] المرجع نفسه، ص: 238

[5] المرجع نفسه ،ص: 238

عند ابن رشد وطرح علمي دقيق يمتاز بتلك ((النزعة الاكسيومية في تفكيير ابن رشد))[1]، وهي نزعة تقطع وتفصل مع كل تلك المفاهيم التي تاسس بنية الفكر النظري في المشرق.

وعليه فإن الذي نصل اليه في النهاية هو ان بنية الفكر الفلسفي في المشرف تمتاز بإشكالية ومنهج ومفاهيم مختلفة عن بنية الفكر الفلسفي في المغرب، وهي وفق الخطاب النقدي لدى الجابري تقطع معها، اي انه بين الفكرين الفلسفييننتوجد قطيعة ابستمولوجية على مستوى الاشكالية والمنهج والمفاهيم.

د/ التراث الفلسفي وجوانب الاستمرارية:

وبعد أن أثبتنا وفق طرح الجابري أن بنية الفكر الفلسفي في المشرق قد أحدثت قطيعة مع بنية الفكر الفلسفي في المغرب، سنحدد من خلال وحي هذه القطيعة، العناصر الحية المتبقية في تراثنا الفلسفي والتي تصلح لأنتساعدنا على إعادة بناء ذاتنا والاستمرار معنالـ ((ان المقروء هو تراثنا نحن، فهو جزء منا اخرجناه من ذواتنا لا لنلتقي به هناك بعيدا عنا، لا لنتفرج فيه تفرج الانثربولوجي في منشآته الحضارية او البنيوية ولا لنتأمله تأمل الفيلسوفلصروحه الفكرية المجردة. .. بل فصلناه عنا من أجل ان نعيده الينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل ان نجعله معاصرا لنا))[2]، وهذا يعني أنّنافي حاجة الى

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 239

[2] المرجع نفسه، ص: 24

هذا التراث، ((فهو شئنا أم كرهنا، مقوم أساسي من مقومات الحاضر))[1]، ولكن بحاجة إليه عن طريق إقامة علاقات جديدة معه، لاكتشاف جوانب الاستمرارية فيه، والتي تفيدنا في حاضرنا وتساعدنا على المضي قدما، و((اذا نظرنا الآن الى تراثنا الفلسفي على ضوء هذه التوضيحات سهل علينا ان نتبين ماتبقى منه. لقد استبعدنا بصورة نهائية المحتوى المعرفي في ذلك التراث.. . واذن فما تبقى من تراثنا لايمكن ان يكون منتميا الى اللحظة الاولى لان اللحظة الثانية الغتها تاريخيا))[2]، وعليه فان اللحظة الثانية ستحتوي بلاشك مقومات تصلح لأن تمتد معنا فيحاضرنا وتكون بمثابة عامل يساعدنا على ((البحث عن الحقيقة))[3] في عالمنا المعاصر.

ومن هنا فإنه وفقالجابري ((ماتبقى من تراثنا الفلسفي اي مايمكن ان يكون فيه قادرا على ان يعيش معنا عصرنا لايمكن ان يكون الا رشديا، فلننظر الان الى ماتبقى من الرشدية كعناصر صالحة للتوظيف في حياتنا الفكرية المعاصرة))[4]، والذي نفهمه من هذا هو أن الرشدية تحفل بمقوّمات تصلح لأن تستمر معنا من تراثنا، ففيما تتمثل هذه المقومات.

أوّل مقوم يراه الجابري اجراء يجب علينا أن نستلهمه في واقعنا المعاصر من الروح الرشدية هو القطيعة الابستمولوجية التي أحدثها ابن رشد ((مع الطريقة التي عالج بها الفكر النظري

---

[1] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مرجع سابق، ص: 37

[2] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 49

[3] ممد عابد الجابري: من أجل رؤية تقدمية، مرجع سابق، ص: 75

[4] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ، ص: 49

– الكلام والفلسفة- العلاقة بين الدين والفلسفة. لقد رفض طريقة المتكلمين في التوفيق بين العقل والنقل ورفض طريق الفلاسفة الهادف الى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين))[1]، فهذه القطيعة التي أحدثها ابن رشد تساعدنا وفق الجابري على حل إشكالية الدين والفلسفة التي تطرح نفسها علينا في الواقع المعاصر الذي نعيش فيه.

ومن هنا يرى الجابري بأن ((قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة اخرى، فلنأخذ منه – اذا كان لابد من استعمال هذه الكلمة مرة اخرى- هذه القطيعة، ولنتجنب تأويل الدين بالعلم وربطه به لأن العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار، ولتجنب تقييد العلم بالدين لنفس السبب.))[2] ونفهم من هذا أن الجابري يسعى الى الإستفادة من هذا المفهومفي واقعنا المعاصر، من خلال فهم الدين داخل الدين وعدم ربطه بالعلم، لأن العلم كما قال باشلاريناقض نفسه ويلغي نفسه باستمرار. ولكن هذا الطرح الذي يطرحه الجابري هنا بفصل الدين عن العلم، وبفهم كل منهما داخل حقله، يصدر عن رؤية علمانية واضحة ويناقض نفسه ويفكك نفسه بنفسه، لأن الدين يحث على العلم والعلم شارح ومستكشف للدين.

أما المقوّم الثاني الذي يراه الجابري صالحا للاستمرار معنا، والذي استخلصة من اللحظة الثانية لابن رشد التي ألغت اللحظة الاولى، فهو البديل الذي قدمه ابن رشد بعد تحقيقه

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 50

[2] المرجع نفسه ، ص: 50

للقطيعة، حيث وجد الجابري بأن ((ابن رشد لم يقطع وحسب بل قدم البديل، والقطيعة – في المعنى الذي نستعملها فيه هنا –لاتؤسس نفسها إلّا من خلال بديل جديد تقدمه كنفي للقديم وتعويض له – والبديل الذي قدمه ابن رشد في هذا المجال. مجال العلاقة بين الدين والفلسفة، يقبل أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من اصالة ومعاصرة))[1]، وهذا البديل هو فعلا مانحتاجه أن يستمر معنا في واقعنا المعاصر، لأنه يساعدنا على دراسة كثير من القضايا التي تطرح نفسها اليوم، وأهم هذه القضايا هي كيفية التعامل مع تراثنا ومع الفكر العالمي المعاصر، وهذا ((تصور جديد تماما للعلاقة بين الدين والفلسفة، تصور يلتمس المعقولية لكل منهما من داخله.))[2] من هنا يرى الجابري بأن هذا الفصل يصلح لأن نستفيد منه نحن في واقعنا المعاصر وذلك عن طريق بناء ((علاقتنا مع تراثنا من جهة والفكر العالمي المعاصر على نفس الأساس ايضا، فنبني لأنفسنا فهما علميا موضوعيا للجانبين معا يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا وتاصيل حداثتنا))[3]، وذلك بفهم تراثنا من داخله وربطه بمختلف سياقاته الخارجية التي أنتجته وفهم الفكر الأوروبي في في خصوصيته وربطه بالبيئة التي انتجته وقولبت مناهجه ونظرياته. وهذا الاجراء البديل الذي طرحه الجابري هنا، مستلهما اياه من الروح الرشدية يصلح لناكي نعالج على ضوئه تلك العلاقة التي تربطنا بتراثنا وبالفكر

---

[1] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 50، 51

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مرجع سابق، ص: 209

[3] محمدعابدالجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص: 51

العالمي المعاصر، وهي طريقة علمية تساعدنا على تحقيق فهم موضوعي لكلا الجانبين. وذلك عن طريق معرفة الجوانبالتي تصلح لنا من تراثنا وفي نفس الوقت نستفيد من الجوانب التي يطرحها الفكر العالمي المعاصر.

خـــاتمــة:

خـــاتمــة:

وفي الختام فقد حاولنا في بحثنا هذا القبض على بعض المنظومات المعرفيّة الغربيّة الّتي فعّلها الجابري واستفاد منها في التأسيس لمفهوم التّراث في الدّرس النّقدي المغاربيّمركزين على إشكالية أساسية وهي البحث عن المنظومات المعرفيّة الغربيّة وتمثلاتها في الدّرس النّقدي المغاربيّ عند محمد عابد الجابري من خلال مساءلة خطابه النّقدي. وقد جمعنا في بحثنا هذا بين مستوي نظري يبحث في بعض المنظومات الغربيّة الي استلهمها الجابري في طروحاته النّقدية حول التراث. ومستوى آخر تطبيقي يبجث عن تأثير هذه المنظومات في الدّرس النّقدي المغاربي من خلال مساءلة خطابه النّقدي.

وقد توصّلنا الى مجموعة من النتائجأثناء مساءلة هذا الخطاب النّقدي لدى الجابري نجملها كالتالي:

1- تنوُّع المنظومات النّقديّة التي استلهمها الجابري مابين منظومات نقديّة سياقيّة ومنظومات نقديّة نسقيّة.

2- الفكرة العامة التي قامت عليها الحداثة عند الجابري ذات وجهين: القطيعةمع الفهم التراثي للتراث والانطلاق من منجز الحاضر الغربي على وجه الخصوص، والتواصل مع التّراث واتخاذه كقاعدة للإنطلاق.

3- لم يستلهم الجابري هذه المنظومات المعرفيّة الغربيّة بقضّها وقضيضها وإنّما في استلهامه لهذه المنظومات الغربيّة حاول أن يخلق بيئة خاصة بشخصه وذلك من

خلاله بنائه لتوليفة منظوميّة معرفيّة خاصة به متخطيا القراءة المنهجية والحرفية التي تطرحهاهذهالمنظومات الغربية كاستراتجيات قرائيّة.

4- لقد كان هناك وعي نقدي عند الجابري في استلهامه لهذه المنظومات الغربية مما جعله يتفادى الصدامات التي خلقتها هذه المنظومات الغربية في الدرس النقدي المغاربي، فجعل التراث في خدمة هذه الاستراتيجيات القرائية للمنظومات الغربية لا جعل التراث في خدمتها، وهذا اجراء مكنه من الافلات من سلطتها المعرفية، وبالتالي صيانة الخصوصية الهوياتية للنص الذي يتعامل معه.

5- كان تعامل الجابري أثناء استقدامه لهذه المنظومات يتمّ على حسب النص وليس على حسب المنهج. أي أنّ المنهج كان خادما لطبيعة النّص، لا النّص خادما لطبيعة المنهج.

6- تعامل الجابري مع هذه المنظومات كان يدخل في خانة التّلقي الايجابي وليس التّلقي السلبي

7- استطاع محمد عابد الجابري أن يُقدّم رُؤية معاصرة في التأسيس لبعض المفاهيم في الدّرس النّقدي المغاربي مستلهما أدوات المنظومة الغربيّة مثريا بذلك الساحة النّقدية العربيّة بدراسات جادّة في هذا المجال.

8- مثّلَ محمد عابد الجابري نموذجا لذلك النّاقد الذي يُجدّد في أدواته ويستجيب للتطورات الّتي يفرضها العصر من خلال مواكبته للحداثة الغربيّة مع التميّز في تطبيق مفاهيمها في الدّرس النّقدي المغاربيّ.

9-لقد شكّلت مقاربات محمد عابد الجابري تنوُّعا في المفاهيم التراثيّة ممّا خلق ثراء وتميّزا في مقارباته النّقدية.

ولكن رغم هذا يبقى هذا النّوع من أنواع البحوث في حاجة إلى من يخوض في أعماقها أكثر وأكثر وذلك لطرق بعض الجوانب الأخرى في هكذا أنواع من الأبحاث، جوانب مثل:

1-صعوبات وعوائق وتحديّات تلقي هذه المنظومات الغربية في الدّرس النّقدي المغاربيّ.

2-المفاهيم العربيّة مابين خصوصيتها الهوياتية وآليات المنظومات الغربيّة الاجرائيّة.

3-المنظومات الغربيّة وضرورة إخضاعها للنّقد قبل استلهام أدواتها في مساءلة النّصوص النّقدية.

4-المنظومات الغربيّة مابين التلقي السلبي والتلقي الايجابي في الدّرس النّقدي المغاربيّ.

5-تلقي المنظومات النّقدية الغربيّة في الدّرس النّقدي المغاربيّ بين الحسّ الأدبي والعقل النّقدي.

6-النّقاد المغاربة ورهانات الحداثة الغربيّة في التعامل مع النصوص النقديّة العربيّة.

ومع هذا لابدكذلك أن أنبّه الباحثين لمجموعة من النقاط وهم يخوضون مغامرة البحث في مثل هكذا مواضيع أُجملها في نقاط هي الأخرى:

1- إنّ التعامل مع مدونة نقديّة يدخل في إطار نقد النّقد وهي تطرح تحدّيات كثيرة على الباحث من بينها أنّ التعامل مع مدوّنة نقديّة يختلف عن التعامل مع مدوّنة أدبيّة، ذلك لأنّ المدوّنة النّقدية تستلزم من الباحث أن يُوسّع دائرته لتجاوز هذه المدوّنة النّقدية إلى المدوّنة الأدبيّة التي تعرّض لها النّقد لتحقيق موضوعيّة أكثر في الدراسة. ومن جانب آخر التّعامل مع المدوّنة النقديّة المعرفيّة يختلف عن التعامل مع المدوّنة النقديّة الأدبيّة ذلك لأنها إن صحّ التّعبير تستلزم المدوّنة النّقدية الأدبية صفة أو خصوصيّة التحاقليّة للخوض فيها.

2- على الباحث أن يسعى قدر الإمكان لتحصيل لغات أخرى وإتقانها بصورة جيدة قبل الخوض في البحث في هذه المنظومات الغربيّة لأنّ البحث في هذه المنظومات الغربيّة باللّغة التي يكتب بها الكُتاب الغربيين أحسن من البحث في الكتب التي تَرجمت هذه المنظومات، وهذا ليس إنقاصا من حقّ التّرجمة العربيّة وإنّما فقط لفت الإنتباه إلى أنّ أخذ المادة من لُغتها الأصلية دائما ما يكون أحسن من أخذ المادة من اللّغات المُترجم إليها. نظرا لخصوصيات الترجمة وخصّوصيّة اللّغة العربيّة في حدّ ذاتها.

3- الحذر ثمّ الحذر أثناء التعامل مع هذه المنظومات الغربيّة لأنّها نشأت في ظروف خاصة وسياقات معينة وبالتّالي فإنّ استقدامها في السياق العربي قد يخلق مشاكل أو صدامات مابين خلفياتها الفلسفيّة وخصّوصيّات النّصوص العربيّة.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

1. جابر عصفور: نظريات معاصرة، مهرجان القراءة للجميع، صيف 98، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الإيداع بدارالكتب9603 / 1998.
2. إبراهيم السعافين ، مناهج النقد الادبي، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط1، 1997، ص: 102
3. ابراهيم السعافين: مناهج النقد الأدبي الحديث، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ط1، 1997.
4. إبراهيم السعافين: مناهج النقد الأدبي الحديث، منشورات جامعة القدس المفتوحة، مرجع سابق.
5. احمد امين، النقد الادبي، هنداوي، القاهرة، جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة المشهرة برقم8862 بتاريخ 08/26 /2012.
6. احمد حيدوش، الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث، بن عكنون الجزائر، بدون طبعة، 1990.
7. أحمد رأفت عبد الجواد: مبادئ علم الاجتماع، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، بدون طبعة، رقم الإيداع 2097/ 1983.

8. أحمد شاكر الكلابي: اعلام الفكر اللغوي التقليدي الغربيمن سقراط الى سوسير ج01، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ط01، آذار / مارس / الربيع 2004 إفرنجي.

9. أحمد ضيف: مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط 1، 1921.

10. أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب، مطبعة السفور، القاهرة، ط 1، 1921.

11. أحمد كمال زكي، النقد الادبي الحديث اصوله واتجهاته، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط 1، 1997.

12. أحمد يوسف: القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة.

13. أحمد يوسف: القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، ط01، 1428هـ -2007م.

14. إدريس هاني: ماوراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح، مكتبة مؤمن قريش بيروت – لبنان، ط 01، 2009.

15. أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء . الإسكندرية، بدون طبعة، 2004.

16. ألان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الاعلى للثقافة 1997.

17. امبارك حامدي: التراث واشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي بحث في مواقف الجابري واركون والعروي، مركز دراسات الوحدة العربيةن بيروت، كانون الثاني/ يناير 2017.

18. إميل دوركايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، تر: د: - - محمود قاسم، مرا: د. السّيد محمّد بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.

19. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الاول، منشوراتعويدات، بيروت – باريس، ط02، 2001.

20. أندريه لالاند: موسوعة لالاندالفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد الاول، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط02، 2001.

21. إنريك أندرسون أمبرت، مناهج النقد الادبي، تر: د طاهر احمد مكي، مكتبة الآداب، القاهرة، بدون طبعة، 1412هـ .1991م.

22. أنور عبد الحميد الموسى: علم الاجتماع الأدبي، منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد، دكتوراه دولة في اللغة العربية وآدابها، دار النهضة العربية.

23. إيميل دوركايم: علم الاجتماع والفلسفة، تر: د. حسن أنيس، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 1، 1966.

24. بدوي طبانة، التيارات المعاصرة في النقد الادبي، دار المريخ للنشر، الرياظ، ط 3، 1406هـ1986 م.

25. بسام قطوس: دليل نظرية النقدية المعاصرة مناهج وتيارات.

26. بيار غريمال: موسوعة تاريخ اوروبا العام، تع: أنطوان إ. هاشم، عويدات للنشر والطباعة، بيروت – لبنان.

27. بيار ماشيري: بما يفكرالأدب، تر: د. جوزيف شريم، مر: د بسام بركة، لبنان، بيروت، ط01، حزيران (يونيو) 2009.

28. بيير زيما: النقد الاجتماعي، تر: عايدة لطفي، مرا: د. سيد البحراوي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط01، 1991.

29. تشارلز أ. موز: تاريخ الأدب الروسي، تر: شوكت يوسف، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، بدون طبعة، 2011.

30. توم بوتمور : مدرسة فرانكفورت، تر:سعيد هجرس،دارالكتب الوطنية/ بنغازي – ليبيا، ط2، حزيران/ يونيو/ الصيف 2004.

31. تيري إيجلتون: أوهام مابعد الحداثة، تر: منى سلام، مطابع المجلس الأعلى للآثار ، مصر، 2000.

32. تيودور فون أدرنو: محاضرات في علم الاجتماع، تر: جورج كتورة، لبنان – بيروت، بدون طبعة.

33. تيودور فون أدورنو: محاضرات في علم الاجتماع، مرجع سابق..

34. جابر عصفور: نظريات معاصرة، مهرجان القراءة للجميع، صيف 98، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، رقم الإيداع بدارالكتب9603 / 1998.

35. جابر عصفور: نقاد نجيب محفوظ . ملاحضات أولية، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل، جمادى الآخرة 1401 هـ، 1981.

36. جان بياجيه: البنيوية، تر: عارف منيمنة، بشير أوبري، منشوراتعويدات، بيروت – باريس، ط 04، 1985ز

37. جميل نصيف التكريتي، المذاهب الأدبية، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ط 1.

38. جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، تر: حنّا الشاعر، دار الاندلس، ط 2، 1982 م.

39. جيل فريول، معجم مصطلحات علم الإجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، مرا: د بسام بركة، دار ومكتبة الهلال بيروت، ط 1 2011.

40. جيل فريول، معجم مصطلحات علم الإجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، مرا: د بسام، مرجع سابق، ص: 58

41. حسين جمعة: طه حسين، القامة والظل، دار بن هاني، سورية، طبعة 1.

42. حسين عبد الحميد أحمد رشوان: الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية فيعلم الاجتماع، مرجع سابق.

43. حسين عبد الحميد رشوان: الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، ط 4، 2011.

44. حميد لحميداني الفكر النقدي الادبي المعاصر.

45. خوسيه أورتغا إي غاسيت: تمرَد الجماهير، تر: علي ابراهيم أشقر، دمشق، سوريا، ط1، 2011.

46. دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر:منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط1: بيروت، آذار(مارس) 2007،

47. ديفيد إنغليز – جون هيوسون. مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات الدوحة – قطر، ط1، بيروت آذار/مارس 2013.

48. ديفيدإنغليز-جون هيوسون، مدخل الى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصيرالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،ط1، بيروت، آذار/ مارس 2013.

49. الذهبي اليوسف: الأدب والأيديولوجيا في النقد العربي الحديث، الدار المتوسطة للنشر، الجمهورية التونسية، ط1، م2016 –1437هـ.

50. رامان سلدن: النظرية الادبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء – القاهرة، 1998 م.

51. رامان سلدن، النضرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، القاهرة، دار قباء، 1998 م.

52. رشام فيروز: شعرية الاجناس الادبية في الادب العربي، دراسة اجناسية لأدب نزار قباني، ط1، 2017، دار فضاءات للنشر والتوزيع، عمان.

53. رمضان الصباغ: الماركسية والالتزام، مجلة فصول، المجلد الخامس، العدد الرابع، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1985،.

54. رنيه وليك آوستنوآرن: نظريةالادب، تع: عادل سلامة، الناشر دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ -1992.

55. روبير اسكاربيت: سوسيولوجيا الأدب، تر: أنطوان عرموني، منشوراتعويدات، بيروت، لبنان، ط01، 1978.

56. روجيه غارورديك البنيوية فلسفة موت الانسان: تر: ججورجطرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط01، تشرين ثاني (نوفمبر) 1979.

57. روزنتال–ب يودين: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1985.

58. رولان بارط: درس السيميولوجيا، تر: ع. بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب ط03، 1993.

59. ريتشارد وولين: مقولات النقد الثقافي –(مدرسة فرانكفورت، الوجودية، مابعد البنيوية) – تر: محمد عناني، الجزيرة، القاهرة، ط1، 2016.

60. زكريّا إبراهيم مشكلات فلسفية مشكلة البنية، الناشر: مكتبة مصر رقم الإيداع. 3745 /1995، الترقيم الدولي: 4 -0591 -11-977.

61. زكرياء إبراهيم، مشكلات فلسفية مشكلة البنية أو اضواء على البنيوية، مكتبرمصر.

62. زهران محمد جبر عبد الحميد مناهج النقد الحديث الرؤيا والواقع ط1ن 1409 هـ-1989م دار الارقم للطباعة والنشر والتوزيع.

63. سامي هاشم المدارس والأنواع الأدبية، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا . بيروت، 1997.

64. سعد حجازي: قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر، دار الافاق العربية، بمدينة نصر –القاهرة، ط01، 1421هـ – 2001م.

65. سعيد عبدلي: المنهج الموضوعاتي في النقد الادبي.

66. سلامة كيلة: ما الماركسية ؟، تفكيك العقل الأحادي، روافد للنشر والتوزيع، رقم الايداع، 2014 / 23910.

67. سليم حيولة. سليم حيوبة، استرتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية -

68. سليم حيولة:استراتيجيات النقد الثقافي في الخطاب المعاصر من القراءة الجمالية الى القراءة الثقافية – بحث في الأصول المعرفية- ، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2021.

69. سمير خليل: النقد الثقافي من النص إلى الخطاب، دار الجواهري، شارع بغداد، لبنان – بيروت،ط1، 2012.

70. سمير سعيد حجازى، قاموس مصطلحات النقد الادبي المعاصر، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1، 1421 هـ، 2001م.

71. السيد يسين: التحليل الاجتماعي للأدب، القاهرة، ط 3.

72. شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، عالم المعرفة 177، ربيع الأول 1414هسيتمبر/ أيلول1993.

73. شكري عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، 177 . ربيع الأول 1414 هـ . سبتمبر / أيلول، 1993.

74. شوقي ضيف: في النقد الأدبي، دار المعارف القاهرة، ط09، رقم الإيداع 19075 / 2004.

75. الشيخ مرتضى فرج، الداروينية، العتبة العباسية المقدّسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 01، 2017- 1439 هـ.

76. صالح هويدي: المناهج النقدية الحديثة أسئلة ومقاربات، دار نينوى، دمشق سوريا، ط1، 1436هـ 2015م.

77. صالح هويدي: النقد الأدبي الحديثقضاياه ومناهجه، منشورات جامعة السابع من أبريل، ط 1، 1426هـ.

78. صلاح فضل: مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، شارع قصر النيل، القاهرة، ط1، 2002.

79. صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر، ميريت للنشر والمعلومات، ط 1، 2002.

80. صلاح فضل، منهج الواقعية في الابداع الادبي، دار المعارف، القاهرة، ط2 ، 1980.

81. ضمد كاظم، النهظة الاوروبية وقضية الحرية، اصدار عن منتديات ليل الغربة، نيسان/2009.

82. طه حسين، حديث الأربعاء ج 2، دار المعارف، القاهرة، ط 14.

83. طه حسين، فصول في الادب والنقد، هنداوي، القاهرة، جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المشهرة برقم 7266 بتاريخ 2012 26/08/

84. طه حسين، في الادب الجاهلي، مطبعة فاروق، القاهرة، ط 3، 1352 هـ، 1933. .

85. طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

86. طوني بينيت. مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، بيروت، أيلول (سبتمبر) 2010.

87. طوني بينيت: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت –لبنان، ط1، بيروت، أيلول (سبتمبر) 2010.

88. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، المجلد الأول، تحقيق: أ. م. كاترمير، لبنان، بيروت، عن طبعة باريس سنة1958.

89. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، تحقيق: المستشرق الفرنسي: أ. م. كاترمير.

90. عبد الرزاق الداوي: موت الانسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي شتراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة بيروت، ط 01، 1992.

91. عبد العزيز الدوري: فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر المجلد الثاني – العدد الثاني، يوليه – اغسطس – سبتمبر – 1971.

92. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية الى التفكيكسلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافةوالفنون والآداب- الكويت، صدرت السلسلة في يناير1978، باشراف احمد مشاري العدواني، 1923 – 1990.

93. عبد الله الغذامي: النقد الثقافي قراء في الأنساق الثقافية العربية،المركز الثقافي العربي، المملكة المغربية – الدار البيضاء،ط، 2005.

94. عبد المالك مرتاض، في نضّرية النّقد، دار هومة، الجزائر، طبع في 2010.

95. عبد المنعم تليمة ن مقدمة في نظرية الادب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سبتمبر 1997.

96. عبد الناصر حسن محمد، نضرية التوصيل وقراءة النص الادبي، المنيل، القاهرة، 1999.

97. عبد الوهاب المسيري – د. فتحي التريكي: الحداثة ومابعدالحداثةجميع الحقوق محفوظة لدار الفكر دمشق، ط03.

98. عبد الوهاب المسيري، دز فتحي التريكي: الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان/ دار الفكر دمشق –سورية، ط03، 1431 ه – 2010 م.

99. علي صديقي: اشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر. دراسة تحليلية نقدية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيعن عمان، الاردن، ط1، 1437ه – 2016م.

100. علي صدّيقي، إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع عمان – الأردن، ط1، 1437ه -2016م.

101. عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية والساحة المركزية بن عكنون – الجزائر، ط 03.

102. غاستون بوتول: تاريخ علم الاجتماع، تر: غنيم عبدون، مر: د. جلال حسن صادق، مطابع دار القومية للطباعة والنشر، بدون طبعة.

103. غالي شكري: ثورة الفكر في أدبنا الحديث، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 1، سبتمبر 1965.

104. فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد اركون، منشورات الاختلاف، الجزائرالعاصمة– الجزائر، ط1، 1427 هـ – 2006م.

105. فاروق العمراني: تطور النظرية النقدية عند محمد مندور، جميع الحقوق محفوظة للدار العربية للكتاب، بن عروس، تونس، ط1، 1988.

106. فتحي أبو العينين: التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية، التراث وإشكالية المنهج، مجلة عالم الفكر، عدد 2 . 1 الكويت، 1995.

107. فتحي التريكي. د,رشيدةالتريكي: فلسفة الحداثة انتاج ومنشورات: مركز الانماء القومي بيروت 1992.

108. فردريك انجلز: الاشتراكية: الطوباوية والعلم، سلسلة دفاتر ماركسية 2، اشراف: سلامة كيلة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط 1، شباط2013.

109. فردريك انجلز، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، سلسلة دفاتر ماركسية 2، مرجع سابق.

110. فريدريش نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، تر: علي مصباح منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) – بغداد، ط 01، 2007.

111. كارل بوبر: عقم المذهبالتاريخي، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، تر: عبد الحميد صبره، دار المعارف، الإسكندرية، ط 3، 1959.

112. لانسون/ مايبه، نهج البحث في اللغة والادب، تر: محمد مندور، حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة، القاهرة.

113. لوسيان غولدمان: البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تر: محمد سبيلا، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت – لبنان، ط 02، 1967.

114. ليفي بريل: فلسفة أوجست كونت، تر: د. محمود قاسم، ملتزم الطبع والنشرمكتبة الأنجلو مصرية، بدون طبعة.

115. ليونارد جاكسون. أسس النظرية الأدبية الحديثة بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، تر: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

116. ليونارد جاكسون: بؤس البنيوية الادب والنظرية البنيوية، تر: ثائر ديب، سورية– دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط02، 2008.

117. ماجدة حمّود، علاقة النّقد بالابداع الادبيّ، منشورات وزارة الثقافة، سورية، دمشق، 1997.

118. ماكس فيبر. مفاهيم أساسية في علم الإجتماع، تر: صلاح هلال، مر: محمد الجوهرى، المركز القومي للترجمة القاهرة، ط1، 2011.

119. مبجان الرويلي، سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2002، ص:305

120. متعب القرني: صيارفة الأدب العربي في القرن العشرين، مكتبة مؤمن قريش، دار مدارك للنشر، الإمارات العربية المتحدة، ط1، يناير (كانون الثاني) 2017.

121. محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت – لبنان ط01، شباط (فبراير) 1996.

122. محمد الشيخ، ياسر الطائي: مقاربات في الحداثة ومابعد– الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر.

123. محمد زغلول سلام: النقد الادبي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين النقد الجديد- الواقعية ج 1، منشأة المعارف بالاسكندرية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، رقم الايداع: 25361/ 2007، الترقيم الدولي: 1 – 1557 -03 – 977.

124. محمد زغلول سلام: النقد الادبي المعاصر في النصف الثاني من القرن العشرين النقد الجديد- الواقعية ج 2، منشأة المعارف بالاسكندرية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، رقم الايداع: 25361/ 2007، الترقيم الدولي: 1 – 1557 -03 – 977.

125. محمد صايل حمدان، قضايا النقد الحديث، دار الامل، الأردن، ط 1، 1991.

126. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات.

127. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات. . ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت –لبنان، ط2، بيروت، حزيران/ يونيو 1999.

128. محمد عابد الجابري: التراث والحداثةدراسات. .. ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان.

129. محمد عابد الجابري: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربيةبيروت–لبنان، ط 2.

130. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان،ط5، بيروت ، آذار/مارس 1994.

131. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، ط2: بيروت، آذار / مارس 1999.

132. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي،مركز دراسات الوحدة العربية، ط2: بيروت، آذار / مارس 1999.

133. محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2: بيروت، حزيران/ يونيو 2000.

134. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط9: دار النشر المغربية.الدار البيضاء 2003.

135. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط 05، بيروت، آيار/ مايو 1991.

136. محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 6.

137. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: 22

138. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت – لبنان، ط الأولى بيروت آذار / مارس 2001.

139. محمد عابد الجابري، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروتن لبنان، ط5 بيروت، حزيران/يونيو2003

140. محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، د ط.

141. محمد عمارة: أزمة الفكر الاسلامي المعاصر، دار الشرق الاوسط.

142. محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة العالمية للنشر، لونجمان، مصر، ط3، 2003.

143. محمد مندور. النقد المنهجي عند العرب منهج البحث في الادب واللغة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ابريل 1996.

144. مصطفى غلفان: اللسانيات البنيوية منهجيات واتجاهات، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار الكتب الوطنية / بنغازي – ليبيا، ط 01، حزيران / يونيو 2013.

145. مطاع صفدي: نقل العقل الغربي.

146. معن زيادة: المسوعة الفلسفية العربية المجلد الأول، مكتبة مؤمن قريش، طبعة1، 1988.

147. معين زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص: 889.

148. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي: دليل النقد الادبي اضاءة لاكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 03، 2002.

149. ميشيل فوكو الكلمات والاشياء: تر: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي لبنان – رأس بيروت، 1686 – 1990.

150. نايجل رود جرز – ميل ثومبثون – جنون الفلاسفة، تر: متيَم الضايع، دار الحوار سورية، اللاذقية، ط 1، 2015.

151. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري، مكتبة مؤمن قريش، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، بيروت حزيران/ يونيو 2008.

152. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط1، 2014.

153. نور الدين حطوم: تاريخ عصر النهضة الاوروبية، دار الفكر، دمشق ن سورية، 1405 -1985.

154. هشام شرابي: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط01: بيروت، كانون الثاني/ يناير 1992.

155. هويدا صالح: الهامش الاجتماعي في الأدب، قراءة سوسيوثقافية، رؤيا للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2015.

156. و لديوزانت: – قصة الفلسفة – تر: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1408 ه 1988م.

157. يزيرهسقال. حركة الحداثة طروحها وانجازاتها، منشورات ميريم، لبنان، الطبعة 01، بيروت 1991.

158. يوسف وغليسي. النقد الجزائري المعاصر من اللانسونية الى الالسنية، اصدارات رابطة ابداع الثقافة، حقوق الطبع محفوظة، الايداع القانوني: 20021 -188.

159. يوسف وغليسي: مناهج النقد الأدبي، جسور للنشر والتوزيع، ط1، 1428ه، 2007م

المعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثاني، دار صادر للطباعة والنشر بيروت- لبنان، ط04، 2005.

2. شوقي ضيف: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، جمهورية مصر العربية، مجمع اللغة العربية، الادارة العامة للمعجمات واحياء التراث، ط 04، 1425ه – 2004م.

3. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، طبعة فتية منقحة ومفهرسة.

المجلات:

1. جابر عصفور، نقاد نجيب محفوظ. ملاحضات اولية. مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، ابريل 1981، جمادى الآخرة 1401 هـ.
2. جابر عصفور: عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان غلودمان، مجلة فصول، المجلد2 . العدد2 . يناير 1981 . ربيع اول1401.
3. رفيق عبد السلام بوشلاكة (مآزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لمابعدالحداثةà مجلة اسلامية المعرفة، المجلد الثاني، العدد 06(30يونيو/حزيران 1996)، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.
4. صبري حافظ: الأدب والمجتمع، مجلة فصول، المجلد 1 . العدد 2 . يناير م1981 . ربيع أول 1401 هـ.
5. عبد الفتاح سعيدي: فلسفة العلم عند غاستون باشلار. مجلة الباحث في العلوم الانسانية والاجماعية، مجلد 2 (عدد2)2011.
6. لوسيان جلودمان: علم اجتماع الادب الوضع ومشكلات المنهج مجلة فصول، المجلد1 . العدد2 . يناير 1981 . ربيع اول1401.

7. ¯محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد 03، 01 يونيو 1984، ص: 12

8. محمود محمو: العوامل المؤثرة في الأدب، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير، فبراير، مارس، 1971.

9. مصطفى الخشاب: الفلسفة وعلم الاجتماع، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني – يوليه – اغسطس – سبتمبر 1971-

10. يورغن هابرماس: الحداثة: مشروع لم يكتمل. تر: فتحي المسكيني، مجلة تين للدراسات الفكرية والثقافية، العدد 01 – المجلد الاول –صيف، 2012.

11. صحراوي غريب. امتيازات المالك على الشيوعاستعمالا واستغلال وتصرفا دراسة فقهية مقارنة، مجلة الدراسات القانونية، المجلد الخامس، العددك الثاني، السنة: جوان/ 2019م/ شوال 1440هـ،

الفهرس

فهرس المحتويات

مقدمة: .....أ

الفصل الأوّل: المنظومة المعرفية العلمية السياقية وتشكلاتها الغربية 15

المبحث الأوّل: علم الاجتماع – بحث في الخلفيّات الفلسفيّة للنّقد التّاريخي والاجتماعي- 17

1/: علم الاجتماع من النشأة إلى التأسيس: 17

أ-/ العصر الاغريقي: 20

ب-/ العصر الوسيط:..... 21

ج-/ العصر الحديث:..... 29

المبحث الثّاني: المنهج التّاريخي والمنهج الاجتماعي- بحث في التّشكّل والمفهوم- ... 38

1/ المنهج التّاريخي: 38

أ/ المدرسة الرومانسيّة:..... 39

ب/ الثّورةالعلميّة:..... 41

1 - 1/ أعلام المنهج التّاريخي:..... 42

أ/ سانت بوف:..... 43

ب/ برونتيير : 44

ج/ لانسون: 45

2/ المنهج الاجتماعي: 46

2 - 1/ أعلام المنهج الاجتماعي:..... 47

أ - / باتيستا جوفاني فيكو: 47

ب / مدام ديستال: 49

ج / هيبوليت تين: 54

د/ ابن خلدون:..... 58

هـ / كارل ماركس:..... 59

الفصل الثاني 66

تمثّلات الممارسة النقدية السياقية في الخطاب النقدي 66

المبحث الأول: بين سوسيولوجيا الأدب وسوسيولوجيا النّقد: 67

1/ الثقافة والنقد الثقافي:..... 82

2 / النقد الثقافي في الفكر الغربي (المفهوم والخلفيات): 82

2 – 1المفهوم: 83

2– 2/ الخلفية الفلسفية للنقد الثقافي:..... 85

أ/ فكر مابعد الحداثة وأثره على النقد الثقافي: 86

ب/. مابعد البنيوية والعودة الى التاريخ : 87

ج/ مدرسة فرانكفورت والتحليل الثقافي:..... 89

3 / مفهوم الثقافة والتحول من الأدبي الى الثقافي: 90

المبحث الثاني: تجليات الممارسة النّقديّة عند الجابري في تأسيس الجابري لمفهوم التراث: 94

1 / تجليات البعد التّاريخي والاجتماعي في تأسيس الجابري لمفهومي الأصالة والمعاصرة: 94

أ/ إشكالية الأصالة والمعاصرة – مقاربة تاريخيّة - 98

ب/ إشكالية الأصالة والمعاصرة – مقاربة اجتماعيّة -..... 102

2 / التراث الديني – مقاربة اجتماعيّةتاريخيّة–..... 106

الفصل الثالث المنظومة المعرفية العلمية الحداثية ومابعد الحداثية وتشكلاتها الغربية .. 117

المبحث الاول: : الحداثة في الفكر الغربي – بحث في التشكل والمفهوم- 118

1/ مفهوم الحداثة لغة واصطلاحا:..... 118

أ-/ لغة:..... 118

ب-/ اصطلاحا:..... 119

2/ خصائص الحداثة: 121

أ/ الحداثة مفهوم شمولي:..... 121

ب/ الحداثة صانعة للحضّارة: 121

ج/ ارتباط الحداثة بالمركزيّة الأوروبيّة:..... 122

د-/ الحداثة دعوة الى الجديد: 124

3/ السياق التاريخي للحداثة: 125

أ/عصر النهضة: 127

ب/ عصر التّنوير:..... 131

4/المقوّمات الفلسفيّة للحداثة:..... 134

أ/ الذاتيّة:..... 134

ب/ العقلانيّة:..... 135

ج - العدميّة:..... 137

5/ خصوصيّة الحداثة عند الجابري:..... 138

المبحث الثاني: – البنيويّة في الفكر الغربي – بحث في التشكّل والمفهوم والامتداد –142

1/ مفهوم البنيويّة لغة واصطلاحا:..... 142

أ - لغة:..... 143

ب - اصطلاحا:..... 145

2/الخلفيّة الفلسفيّة للبنيويّة:..... 147

3/ موت الإنسان في الخطاب النّقدي الغربي المعاصر:..... 150

4/ الخلفيّة اللّغوية للبنيّوية:..... 152

أ/ البنيّوية وعلاقاتها باللّسانيات: 153

ب/البنيّوية وعلاقتها بالشكلانية الروسيّة:..... 155

ج/ البنيّوية وعلاقتها بالنقد الجديد:..... 156

1– 1/البنيّوية التكوينيّة: 158

1 – 2/ مفهوم البنيّوية التكوينيّة:..... 159

1 -3 / الخلفيات الفلسفيّة للبنيّوية التكوينيّة واستراتيجياتها القرائيّة: 159

1 – 4 / لوسيان جولدمان وصياغة البنيوية التكوينية: 164

الفصل الرابع تمثّلات الممارسة النقدية الحداثية ومابعد الحداثية في الخطاب النقدي ... 169

المبحث الأول: تمثلات البعد البنيوي التكويني الأيديولوجي في قراءة الجابري للتراث الفلسفي 170

1/ البعد السوسوثقافي ودوره في تأسيس المفاهيم النقدية عند الجابري: 170

2/ مشكلة المنهج المُوجه لقراءة الجابري للتراث الفلسفي – محددات عامة- 176

أ/القطيعة مع الفهم التراثي للتراث: 181

ب/تحقيق مطلب الموضوعية في دراسة التراث: 182

ج/ تحقيق مطلب الاستمرارية في دراسة التراث 183

3/ نقد القراءات السائدة للتراث – طريق نحو القراءة العلمية للتراث – 186

أ/ نقد قراءة التيار السلفي للتراث: 187

ب/نقد قراءة الليبرالي العربي للتراث: 190

ج/ نقد قراءة الفكر اليساري المعاصر للتراث: 193

4/ التراث الفلسفي – مقاربة بنيوية تكوينية ايديولوجية –..... 196

أ/محمد عابد الجابري والبنيوية: 200

ب/ إشكالية الفارابي والواقع التاريخي الاجتماعي الذي أنتجها: 205

ج/ البعد الايديلوجي وتمثلاته في إشكالية الفارابي: 208

المبحث الثاني: تجليّات القطيعة الايبستمولوجية في مقاربة الجابري للتراث الفلسفي ....

1/ القطيعة الإبستمولوجية – المفهوم والنشأة -:..... 211

أ - / مفهوم الإبستمولوجيا: 212

ب- القطيعة الإيبستمولوجية ومفهومها 212

ج/ تجليات القطيعة الإبستمولوجية في التأسيس للتراث الفلسفي: 216

د/ التراث الفلسفي وجوانب الاستمرارية: 224

خـــاتمــة: 230

المصادر والمراجع: 236