



رقم المذكرة : 2026/....
مذكرة مقدمة لاستكمال المتطلبات لنيل
شهادة الماستر
الميدان: اللغة والأدب العربي
الشعبة: دراسات نقدية.
التخصص: نقد حديث ومعاصر .
عنوان المذكرة :

تجليات العلاقات المعرفية بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم
"محمد عابد الجابري نموذجاً"

إشراف الأستاذ (ة): بوراس
أ.د. علا عبد الرزاق .

إعداد الطالبة:
أحلام سعيدة

الصفة	الجامعة	الرتبة	الإسم واللقب
رئيسا	بلحاج بوشعيب عين تموشنت	أستاذ التعليم العالي	محمد نجيب مغني صنديد
مشرفا ومقررا	بلحاج بوشعيب عين تموشنت	أستاذ التعليم العالي	علا عبد الرزاق
ممتحنا	بلحاج بوشعيب عين	أستاذة التعليم العالي	بن عيسى أسماء

	تموشت		
--	-------	--	--

- السنة الجامعية: 2026/2025



التصريح الشرفي

الخاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لانجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ 27 ديسمبر 2020 الذي يحدد القواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها)

أنا الممضي أسفله.

اسم ولقب الطالب(ة)	التخصص	رقم بطاقة التعريف الوطنية	تاريخ الاصدار
بوزجاجة محمد سعيدة	قسم اللغة والأدب العربي	402578958	10.8.10.8

المسجل (ة) بكلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية

قسم اللغة والأدب العربي، الشعبة: العربية، التخصص: اللغة والأدب العربي، وعناصر:

والمكلف (ة) بإنجاز مذكرة ماستر، عنوانها:

.....

.....

أصرح بشرفي أنني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في
انجاز البحث المذكور أعلاه.

عين تموشنت في:

توقيع المعني (ة)

.....

تصديق على الإمضاء
بوزجاجة محمد سعيدة
10.8.2026



عن رئيس المجلس الشعبي الجامعي
و بتفويض عنه
السيدة: بن شيخ هواية



الترخيص بإيداع مذكرة الماستر

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة) المشرف(ة).....علاء الدين.....
على مذكرة التخرج في الماستر الموسومة:

.....تجارب الأدب العربي في القرن العشرين.....
.....المؤلف: الدكتور عبد الحميد بن عبد الحميد.....

من إنجاز الطالب(ة): علاء الدين.....

الميدان: اللغة والأدب العربي

الشعبة: علاء الدين.....

التخصص: علاء الدين.....

بعنوان السنة الجامعية: 2026/2025

أشهد أن الطالب(ة) قد قام(ت) برفع كل التحفظات المطلوبة من طرف لجنة المناقشة، وإمكانه(ها) إيداع النسخة
الإلكترونية المصححة على مستوى المستودع الرقمي لجامعة عين تموشنت بلحاج بوشعيب-

إمضاء رئيس اللجنة

أ. بوشعيب د. بوشعيب

حرر بعين تموشنت: 26/06/2024

إمضاء المشرف

الأستاذ الدكتور: علاء الدين
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية
تحليل المخطوطات
القسم العربي
الكلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر و تقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

-في البداية أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور علاء عبد الرزاق الذي تابعتني خلال إعدادي لهذه المذكرة، وأشكره على كل ما قدمه لي من توجيهات علمية قيّمة، ونصائح بناءة، وملاحظات دقيقة كان لها بالغ الأثر في توجيه هذا البحث وإخراجه في صورته النهائية. فله مني فائق الاحترام والتقدير .

-كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى جميع أعضاء لجنة المناقشة على تجشّمهم عناء قراءة وتصويب هذه المذكرة ، أساتذتي الأفاضل،الذين ساهموا في تكويني العلمي والأكاديمي، ولم يبخلوا علي بعلمهم وخبرتهم طوال سنوات الدراسة .

ولا يفوتني أن أشكر كل من ساعدني من قريب أو بعيد في إنجاز هذه المذكرة،سواء بالنصح أو التوجيه أو الدعم المعنوي، وكل من كان له دور ولو بكلمة طيبة أو تشجيع صادق. وفي الختام، أسأل الله عزّ وجل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يوفق الجميع لما فيه الخير والصلاح.

إهداء

الحمد لله حبا وشكرا وامتنانا، ما كنت لأفعل هذا لو لا فضل الله ومنّته ،فالحمد لله على البدء وعلى الختام". "وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" سورة يونس الآية 10 فالحمد لله اللهم لا تجعله آخر عهدي من العلم واجعلها خير بداية لطريق أعظم اللهم بارك لنا في عملنا وانفعنا بما علمتنا.

أهدي ثمرة جهدي ودراستي وفرحتي المنتظرة الى نبراس أيامي ووهج حياتي إلى التي ظلت دعواتها تضم اسمي دائما إلى من أفنت عمرها في سبيل أن أحقق طموحي أُمي الغالية حفظها الله

كما أتقاسم ثمرة هذا الجهد إلى من تربيته على يده ومن علمني القيم والمبادئ إلى من لا ينفصل اسمه عن اسمي إلي فرحتي الدائمة الى مصدر قوتي فخري لطالما عاهدته بهذا النجاح وها أنا أتممت وعدي وأهديته إليك أبي الغالي حفظه الله.

كما أهدي هذا العمل إلى ملهمي الدائم وصانع نجاحي ومصدر قوتي زوجي بارك الله فيه دمت لي سندا ومعينا .

و إلى صفوة أيامي سلوة أوقاتي إلى الشموع التي تنير لي الطريق دوما رفيقات دربي أخواتي وصديقاتي .

ما سلكنا البدايات إلا بتيسيره وما بلغنا النهايات إلا بتوفيقه وما حققنا الغايات إلا بفضلته فالحمد لله .

مقدمة

مقدمة:

يُشكّل التراث العربي القديم أحد المرتكزات الأساسية في بناء الوعي الفكري والثقافي العربي، إذ يختزن منظومة واسعة من المعارف والتصورات التي أسهمت في تشكيل العقل العربي عبر مختلف العصور، كما يُعدّ من أهم المكونات الثقافية والفكرية التي تعبر عن هوية الأمم وخصوصيتها الحضارية، إذ يشتمل مختلف المعارف والتجارب الفكرية والأدبية التي تنتقل عبر الأجيال وتشكل رصيداً حضارياً يعكس تطور المجتمعات عبر التاريخ، ويحتل التراث العربي القديم مكانة بارزة ضمن هذا الموروث، لما يتضمنه من إنتاج فكري ومعرفي أسهم في تشكيل العقل العربي وبناء الثقافة العربية الإسلامية، ومع التحولات الفكرية والمعرفية التي شهدتها العصر الحديث، برزت الحاجة إلى إعادة النظر في هذا التراث لا باعتباره معطى ثابتاً، بل بوصفه مجالاً للفهم والتحليل والنقد في ضوء المناهج الحديثة والرؤى الفكرية المعاصرة. وفي هذا السياق، ظهر الفكر النقدي المعاصر بوصفه مقاربة فكرية تسعى إلى إعادة قراءة التراث العربي والكشف بنيته المعرفية وآليات انشغاله بما يسمح بإقامة علاقة جديدة معه.

ويكسب هذا الموضوع أهمية بالغة تنبع من ارتباطها بإشكالية معرفية وفكرية احتلت حيزاً واسعاً في الدراسات العربية المعاصرة، والمتمثلة في إعادة قراءة التراث العربي القديم وتحليله في ضوء المقولات النقدية الحديثة. وتسعى الدراسة أيضاً إلى إبراز طبيعة التفاعل بين الموروث العربي والمناهج النقدية المعاصرة، كما تتجلى أهميته في محاولته الكشف عن مدى إمكانية توظيف التراث في بناء فكر عربي حديث قادر على مواكبة متطلبات العصر. وعليه عنونتُ بحثي بـ: "تجليات العلاقات المعرفية بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم".

وما دفعني لاختيار موضوع هذا البحث هو جملة من الأسباب منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي، فالأسباب الذاتية هي:

أولاً: أن الموضوع يندرج ضمن مجال التخصص: "نقد حديث ومعاصر".

ثانياً: اهتمامي بالموضوع والرغبة في التعمق في مختلف جوانبه، أما بالنسبة للأسباب الموضوعية فتمثلت في: أولاً: توجيه الأستاذ المشرف لي وهو الأمر الذي حفزني إلى هذا الموضوع.

ثالثاً: أن هذا الموضوع يندرج ضمن القضايا الفكرية الراهنة التي تسعى إلى إعادة النظر في التراث العربي من منظور نقدي.

ومن بين الدراسات السابقة التي تناولت موضوع علاقة الفكر النقدي بالتراث العربي نذكر:

1. الفكر النقدي العربي المعاصر لجورج طرابيشي أنموذجاً وهي مذكرة نيل شهادة ماستر من إعداد الطالبة زريق خديجة.
2. قراءة في كتاب الفكر النقدي الأدبي المعاصر لحمداني وهي مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر من إعداد الطالبتين عتو نجاة وبوجاجة أحلام.
3. نقد جورج طرابيشي مشروع محمد عابد الجابري وهي مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر أكاديمي في الفلسفة من إعداد الطالب أحمد لشعل.

وانطلاقاً من ذلك، تتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل الآتي:

كيف تتجلى العلاقات المعرفية بين الفكر النقدي المعاصر و التراث العربي القديم؟ وما طبيعة هذا التفاعل بين الاستلهام والتجاوز وإعادة التأويل في بناء وعي نقدي عربي حديث؟

ويتفرع عن هذا السؤال جملة من الإشكالات، من أبرزها: هل تعامل النقد المعاصر مع التراث بوصفه امتداداً معرفياً أم بوصفه موضوعاً لإعادة القراءة والنقد؟، إلى أي حد استطاع الفكر النقدي المعاصر أن يعيد قراءة التراث العربي القديم قراءة إبستمولوجية تتجاوز الشرح والتقديس؟ وما حدود الاستفادة من التراث العربي القديم في تأسيس مشروع نقدي عربي معاصر مستقل؟.

كل هذه الأسئلة والإشكاليات حاولت الإجابة عنها في هذا البحث على ضوء خطة قسمتها إلى فصلين: الفصل الأول نظري والفصل الثاني تطبيقي.

بالنسبة للفصل الأول جاء بعنوان الإطار النظري للعلاقة بين النقد المعاصر و التراث العربي، والذي يتكوّن من مبحثين: المبحث الأول مفهوم التراث وحدود حضوره في الدرس النقدي، وبتضمن المطالب التالية: المطلب الأول: تعريف التراث العربي و تنوع مكوّناته، والمطلب الثاني : مناهج التعامل مع التراث و إشكاليات قراءته في النقد العربي المعاصر، أما المبحث الثاني : الفكر النقدي

المعاصر وإعادة بناء العلاقة مع التراث، ويتضمن مطلبين وهما: المطلب الأول: تعريف الفكر النقدي المعاصر، والمطلب الثاني: أبرز المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر.

والفصل الثاني التطبيقي الموسوم بقراءة التراث في الفكر العربي المعاصر "محمد عابد الجابري نموذجاً". فتطرقُ فيه بمبحثين وهما: المبحث الأول منهج محمد عابد الجابري في قراءة التراث، ويتضمن مطلبين: المطلب الأول: تحليل أنظمة المعرفة عند الجابري، المطلب الثاني: منهجية قراءة التراث عند الجابري.

أما المبحث الثاني هو أبعاد مشروع عابد الجابري في تجديد التراث ويتضمن مطلبين وهما: المطلب الأول: الإسهامات المعرفية في مشروع الجابري والمطلب الثاني: أثر مشروع الجابري في تجديد الفكر النقدي العربي المعاصر. ثم أنهينا البحث بخاتمة تشتمل على أهم النتائج التي توصلنا إليها.

ولتحقيق أهداف هذا البحث، اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي، لأنه يتيح وصف وتحليل المشاريع النقدية ودراسة مضامينها، ولأنني رأيت أنه يُناسب طبيعة البحث خاصة في الجانب التطبيقي وذلك لدراسة النصوص وتحليلها في سياقاتها المعرفية.

ولقد اعتمدت على الكثير من المصادر والمراجع أهمها:

- (1) — نحن والتراث — قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي — لمحمد عابد الجابري.
- (2) — الفكر النقدي الأدبي المعاصر — مناهج ونظريات ومواقف — لحميد حمداني.
- (3) — بنية العقل العربي — دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية — لمحمد عابد الجابري.
- (4) — الفكر العربي لمحمد أركون.
- (5) — مفهوم العقل لعبد الله العروي.
- (6) — التراث والحداثة — دراسات ومناقشات — لمحمد عابد الجابري.

وفي الأخير أتقدم بالشكر والعرفان لأستاذي المشرف "علا عبد الرزاق" وإلى كل من قدّم لنا الدعم من قريب أو من بعيد وكل هذا العمل بتوفيق من الله تعالى.

بوراس أحلام سعدية

عين تموشنت

19/05/2026

مدخل:

مسارات النقد العربي
المعاصر

تمهيد:

لم يكن النقد العربي ثابتاً عبر مختلف مراحل، بل عرف تطوراً تدريجياً ارتبط بالتغيرات الفكرية والثقافية التي شهدتها المجتمع العربي. فقد ظهر في بداياته ضمن التراث الأدبي القديم، وكان مرتبطاً بالشعر وعلوم البلاغة، ثم شهد تحولاً ملحوظاً مع عصر النهضة نتيجة الاحتكاك بالثقافة الغربية وما صاحب ذلك من حركة ترجمة وانفتاح معرفي. ومع مرور الوقت، تطوّر النقد العربي وبدأ يستفيد من مناهج حديثة، مما أدى إلى بروز اتجاهات نقدية معاصرة تهتم بتحليل النصوص بطرق أكثر عمقاً وتنظيماً. ومن هنا، يمكن تتبع مسارات تطور النقد العربي من خلال الوقوف عند أهم المراحل التي مرّ بها، وصولاً إلى النقد المعاصر الذي أعاد النظر في التراث العربي وطرح قراءات جديدة له.

أولاً: النقد العربي القديم (التراثي).

لقد نشأ النقد عند العرب أول مرة في صورة ملاحظات قوامها الذوق و الارتجال والسليقة، معتمداً في ذلك على الانفعال والتأثر المباشر بمظاهر الإنشاد، وبدأ النقد مع بداية القرن الأول الهجري يعرف شيئاً من التطور فتعتاد نواحيه، من نقد لغوي، إلى نحوي، إلى عروضي، وآخر يلحظ البيئة، أو يهتم بالشاعر وبيئته في العملية الإبداعية.

ومع بداية القرن الهجري كان النقد العربي القديم قد وصل إلى حالة النضج والاكتمال، حيث تغذى في هذه المرحلة من ينابيع الثقافات المتعددة، التي امتزج فيها الجدل الفكري والمذهبي بالفلسفة والمنطق، كما امتزجت طباع الناس بمختلف المؤثرات الاجتماعية والسياسية الوافدة من البيئات المجاورة في ظل توسع رقعة الدولة الإسلامية مع الفتوحات.

مما لا شك فيه أنّ المصطلح النقدي العربي نشأ عربياً خالصاً من جنس طبيعة شعرهم وخصائصه، ولكنّه سرعان ما تشرب من ثقافات الأمم الأخرى، وتغذى من أفكارهم الفلسفية والعقلية، ولعلّ أول من صنع ذلك ابن المعتز في كتاب "البديع" وتبعه بعد ذلك قدامة بن جعفر: "نقد الشعر"، ثمّ تواصل مسار النقد العربي نحو التطور والرقى حتى بلغ حالة النضج والاكتمال على يد حازم القرطاجني في كتابه: "منهاج البلغاء وسراج الأدباء".

ولذلك فتسمية النقد العربي القديم بالغنائي أو كما يسميه بعضهم بالانطباعي أو التأثيري التي اتسم بها خلال عصوره الأولى: الجاهلي، وصدر الإسلام، والعصر الأموي، هي مرحلة طبيعية من عمر هذا النقد الذي ترعرع في ظل ثقافة شفوية قائمة على موهبة الإبداع الفطري الصائبة في تذوق اللغة وفهم طبائع الأشياء، قبل أن تمتزج ثقافة العرب بالثقافات الوافدة من الفهرس والروم، وبالثقافة اليونانية على وجه خاص.

تُعد الغنائية إحدى الخصائص الجوهرية للشعر العربي القديم، إذ نشأ الشعر في جوهره على الإنشاد والغناء، ليعبر عن مشاعر الشاعر وأحاسيسه الدقيقة تجاه مظاهر الحياة البدوية القاسية. وقد ساهمت هذه البيئة في صقل مشاعره، فتجلت في أغراض شعرية متنوعة، منها الرثاء والفخر والمدح والهجاء، وغيرها.

كان الغناء مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالشعر، وخصوصاً في العصر الجاهلي، حيث كان الشعراء يُعرفون بالإنشاد. فقد روى أن المهلهل بن ربيعة من أوائل الشعراء الذين غنوا بعض قصائدهم، ومنها قصيدته التي يقول فيها:

لَسْتُ أَرْجُو لَذَّةَ الْعَيْشِ مَا أَزَمْتُ أَجْلَادُ قَدِّ بَسَاقِي

كما أكد أبو الفرج الأصفهاني أن بعض الشعراء، مثل الصعاليك من أمثال السليك بن السلكة وعنقمة بن عبدة الفحل والأعشى، غنوا أشعارهم وكان الأعشى يوقع شعره على الآلة الموسيقية المعروفة، ما أطلق عليه العرب لقب "بصناجة العرب".

وكان الغناء جزءاً من الحياة اليومية، يتجلى في الإنشاد الشعبي المعروف بالحداء، وهو غناء يُلقى أثناء السفر وراء الإبل، كما عبّر عنه أبو تمام في وصفه، واصفاً إياه بالوسيلة التي يعبر بها الشعراء عن شعرهم في المجالس.

وقد تميّز غناء العرب في العصور الجاهلية بثلاثة أوجه رئيسية: النصب، السناد، والهجج. فالنصب كان يُغنى للركبان والقيينات، ويستخدم في المراثي، ويُستند إلى وزن الطويل في العروض. أما السناد فكان ثقیلاً ومُتعدد النبرات، بينما الهجج كان خفيفاً يُرقص عليه. واستمر هذا التقليد حتى العصور الإسلامية المبكرة، حيث جلب الغناء الرقيق من فارس والروم، مع استخدام الآلات الموسيقية كالدف والمزمار والمعارف.

ويكشف هذا التصنيف عن تطور الذائقة الفنية عند العرب، وعن حضور البعد الموسيقي في تشكيل التجربة الشعرية، وقد ظل هذا الطابع ملازمًا للغناء العربي إلى أن جاء الإسلام، ثم اتسعت آفاقه بعد الفتوحات، ولا سيّما بعد فتح العراق، حيث تأثر العرب بأنماط غنائية جديدة وافدة من فارس والروم، فظهر ما عُرف بالغناء المجزأ، المؤلف على أنغام فارسية ورومية، كما شاع استعمال عدد من الآلات الموسيقية، مثل العود والطنبور وسائر المعازف والمزامير.¹

ثانياً: النقد العربي الحديث في عصر النهضة و بدايات التحديث.

شهد النقد العربي في عصر النهضة تحوُّلاً ملحوظاً نتيجة جملة من العوامل الفكرية والثقافية، من أبرزها الاحتكاك بالثقافة الغربية، وظهور حركة الترجمة، والانفتاح على مناهج جديدة في الأدب والفكر. وقد أسهمت هذه المرحلة في تجاوز الطابع التقليدي الذي طبع النقد القديم، حيث بدأ النقد العربي يتجه تدريجياً نحو قدر من التنظيم والوعي المنهجي، مع السعي إلى تجديد أدوات قراءة النصوص وتحليلها. ومن ثمّ، مثّلت النهضة العربية مرحلة أساسية مهّدت لظهور اتجاهات نقدية حديثة كان لها أثر واضح في تطور الخطاب النقدي العربي.

وقد مهّدت هذه التحولات التي شهدها عصر النهضة لظهور مرحلة جديدة في مسار النقد العربي، تمثّلت في النقد العربي الحديث الذي سعى إلى تجاوز الطابع التقليدي، والانفتاح على رؤى ومناهج أكثر وعياً وتنظيماً.

وإذا تتبّعنا بدايات النقد في صدر الإسلام، أمكننا ملاحظة حضوره في بعض الممارسات الأدبية، ولاسيما في الأسواق الأدبية التي شكّلت فضاءً لتنافس والمفاضلة بين الشعراء والخطباء، مثل سوق المربد بالبصرة. وقد اتسم النقد في هذه المرحلة بطابع تحكيمي مباشر، قائم على إصدار الأحكام وتفضيل النصوص، وهذا ما يجعله في بداياته ممارسة نقدية أولية سبقت ظهور النقد المنهجي بصورته المعروفة لاحقاً.

مع بزوغ عصر النهضة واحتكاك المشرق العربي بالغرب، بدأ المثقفون العرب يطّلعون على أساليب الفكر والأدب والنقد والثقافة الغربية، فتبيّن لهم أن النقد ليس

¹كتاب العمدة: لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل — سورية، ط 5، ص 241.

مجرد انطباعات عابرة، بل هو مجال له أصوله ومناهجه ووظيفته في توجيه الكتابة والإبداع. وقد أسهم هذا الوعي الجديد في إبراز أهمية النقد في النهوض بالأدب والفكر، خاصة مع اتساع هامش حرية القول والكتابة، مما أتاح للأدباء فرصة إعادة النظر في ذواتهم والتعبير عن واقعهم بصورة أكثر وعياً وصدقاً. وكان البارودي من أسبق شعرائنا إلى ذلك، فقد صور عصره وظروف قومه وثورتهم على الخديوي إسماعيل، وأخذت الشعوب العربية تصارع الاستعمار الغربي المشؤوم، وصوّر شعرائنا متاعس هذه الشعوب وانبثق في شعرنا نوعان جديدان: الشعر السياسي والشعر الاجتماعي (حافظ إبراهيم وأحمد شوقي...) كما ظهر جيل جديد من الأدباء والشعراء الذين عبّروا عن معاناة الشعب المصري وتطلعاته، ومن أبرزهم عبد الرحمن شكري وإبراهيم عبد القادر المازني وعباس محمود العقاد. ولم يقتصر أثر النهضة على الشعر فقط، بل امتد إلى النثر أيضاً، حيث واصل الكتّاب مواجهة الاستعمار بالقلم والفكر، كما هو الشأن عند عبد الله النديم ومصطفى كامل.

ومن جهة أخرى، شهدت هذه المرحلة بروز فن القصة بمعناه الفني الحديث، ومن أبرز نماذجه رواية زينب لمحمد حسين هيكل، التي تُعد من البدايات المهمة في تطوير السرد العربي من خال للرواية العربية الحديثة. كما أسهم توفيق الحكيم أعماله الأدبية، ومنها رواية عودة الروح. وإلى جانب ذلك، انخرط عدد من الأدباء في مجال الصحافة والكفاح السياسي، فجمعوا بين الإبداع الأدبي والوعي الوطني، مما جعل الأدب في العصر الحديث أداة للتعبير والتغيير في آن واحد.

وأسهمت مجموعة من العوامل في نشأة النقد العربي الحديث من أهمها حملة "نابليون بونابرت"¹ على مصر سنة 1798، ومن هنا كان الطريق سهل بالنسبة له للوصول إلى الانجليز وغيرهم، وكانت أهدافها سياسية واقتصادية استعمارية إلى أن المصريين بنخبهم استطاعوا أن يستثمروا الجانب الإيجابي منها: استيقاظهم على نظم سياسية على درجة من التنظيم وأوضاع اجتماعية جديدة

¹محمود تيمور، اتجاهات العربي في السنين المائة الأخيرة، المطبعة النموذجية، ص 06.

وحقوق الإنسان واكتشافهم لفن الطباعة الوافد مع الحملة الفرنسية الذي ساعد على بعث التراث القديم خاصة في طبع الكثير من أمهات الكتب والدواوين.¹

كما كان للتعليم دور كبير ومهم في فترة القرن التاسع عشر، فنجد "الملك إسماعيل" الذي أنشأ ديواناً سماه "ديوان المدارس" وشارك فيه العديد من المصريين والأجانب للنهوض بالتعليم وهكذا اتسع التعليم العالي ما بين الكليات والمعاهد.²

ومن العوامل التي أسهمت في نشأة النقد العربي الحديث أيضاً، البعثات العلمية التي أرسلت إلى أوروبا، والتي بدأت في المجال العسكري ثم اتسعت لتشمل الجوانب الفكرية والأدبية. وقد كان لهذه البعثات، إلى جانب حركة الترجمة والتأليف، دور بارز في نقل الثقافة الغربية والانفتاح على مفاهيم جديدة أسهمت في تنشيط الحياة النقدية. كما ساعد انتشار الطباعة وازدهار التأليف في تهيئة بيئة ثقافية مناسبة لظهور وعي نقدي حديث، كما فعل "أحمد فارس الشدياق" في "الساق على الساق" ومحمد عبده في رسالة التوحيد وغيرهم، هذا جانب المؤلفات الأدبية مثل "مجمع البحرين ناصف اليازجي"³.

ساهمت الصحافة أيضاً بدورها في بعث الحركة النقدية في مصر خاصة بفضل الحملة الفرنسية فأسسوا أول جريدة اسمها "الوقائع"⁴ وكانت تصدر باللغة العربية واللغة التركية في أول أمرها فحرص على صدورها "محمد علي باشا" إضافة إلى "رفاعة الطهطاوي"، كما نجد أيضاً صحيفة أخرى هي "روضة المدارس" وهي ثقافية وأدبية أنشأها "علي مبارك" سنة 1870، وغيرها من الصحف الأخرى، وما كاد القرن التاسع عشر ينتهي حتى ساد الصحافة أسلوب صحفي راقى على رأسه (الشيخ يوسف ومصطفى كامل)⁵.

كما لا يمكن إغفال أثر المستشرقين في الحركة النقدية العربية، رغم ما أثارته إسهاماتهم من جدل بين مؤيد ومعارض. فقد أسهم بعضهم في دراسة الأدب

¹ محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص 05.

² ينظر إبراهيم أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978، ص 73.

³ إبراهيم أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي المعاصر، ص 80.

⁴ المرجع نفسه، ص 85.

⁵ ينظر عز الدين الأمين، نشأة النقد الأدبي الحديث في مصر، ص 88.

العربي وتحقيق نصوصه وتدريسه، في حين وُجّهت إلى بعضهم انتقادات تتصل بطبيعة قراءتهم للتراث العربي. ومهما يكن، فإن هذه العوامل مجتمعة أسهمت في بعث حركة نقدية جديدة، قامت على إعادة إحياء التراث النقدي العربي والانفتاح في الوقت نفسه على آفاق التجديد.

ثالثاً: النقد العربي المعاصر.

ومع استمرار هذا التطور، دخل النقد العربي مرحلة أكثر نضجاً واتساعاً، تمثّلت في النقد العربي المعاصر، الذي اتسم بتعدد اتجاهاته وانفتاحه على مناهج نقدية حديثة أسهمت في تطوير آليات قراءة النصوص وتحليلها.

تطورت في العصر الحديث الحركة النقدية وبلغت حداً من النهضة أن استوعبت العلوم والفنون والتيارات الفلسفية والفكرية، وتوزعت النقد المعاصر مناهج سهلت مساءلة الأعمال الأدبية والكشف عن قيمها الفنية والفكرية والإيديولوجية، وقد تمّ له ذلك بعد عملية التظافر المنهجي التي حصلت مع المناهج الفنية والعلمية والفلسفية. وعليه يمكن القول إن النقد منذ نشأته الأولى إلى اللحظة الراهنة قد تنازعت ثلاث سلطات: 1- سلطة المبدع (المناهج السياقية)، 2- سلطة النص (المناهج النسقية)، 3- سلطة القارئ (مناهج ما بعد الحداثة).

1. إرهابات النقد العربي المعاصر:

اتسمت المقاربات المنهجية الحديثة باتجاهها السياقي، حيث تعاملت مع المنجز الأدبي من منطلق مقولات التاريخ والمجتمع، وكذلك سيرة الأديب، وكل ما يتعلق بالممارسة الإبداعية الأدبية من ظروف ووقائع ناتجة عن الخصوصيات الثقافية والحضارية، بينما راح النقد الأدبي المعاصر يتجه وجهة بنيوية تعنى بمقاربة النص منه وإليه.

سابق هذا التوجه عدة إرهابات تمهيدية ساهمت في تشكيل مفهوم النسق ضمن التحليلات النقدية للأدب، ومن أبرز تلك المساهمات ارتباطها بالبحوث اللغوية. فقد أحدثت التحولات الجذرية في علم اللغة المعاصر قفزة نوعية، أبعدت النص

الأدبي عن الاعتماد على التأملات الذاتية والانطباعات الفردية، مما منح الأول طابعاً علمياً وأتاح للثاني تحليلاً منهجياً دقيقاً.¹

مع انفتاح النقد الأدبي على المفاهيم الأساسية لعلم اللغة الحديث آفاقاً جديدة، إذ أخضعه لقوانين هذا العلم، فأفضى ذلك إلى إنتاج توجيهات منهجية مبتكرة على صعيد الإجراءات النقدية. وكان هذا التحول مدفوعاً بأفكار العالم اللغوي السويسري فرديناند ديوسوسير، خاصة محاضراته في اللغويات، التي رسخت الإطار المنهجي للفكر البنوي في دراسة اللغة، ومن هذه الأفكار:²

- ضرورة التمييز بين اللغة (النظام) واللغة (الكلام)، حيث تقوم اللغة النظام على مجموع القواعد النحوية والصرفية، أما اللغة الكلام فتقوم على الاستعمال الفردي لهذه اللغة لدى المتكلم.
- تقتضي دراسة اللغة بوصفها نظاماً من الإشارات التركيز على العلامات اللغوية، التي تتشكل من تركيب الصور الصوتية (الدوال) والتصورات الذهنية (المدلولات)، وما يربط بينها من علاقات، وقد تم إدخال عنصر المرجع لاحقاً في النقد البنوي.

وقدّم ديوسوسير من هذا المدخل، مجموعة من الثنائيات المتقابلة في وصف النظام اللغوي، وتأتي ثنائية اللغو والكلام في مقدمتها، حيث ميّز بين القواعد والمبادئ الخاصة بلغة معينة، التي تعمل على المستوى الذهني الجماعي كنموذج مرجعي للنظام اللغوي الخاص بها، وبين الممارسات الفعلية التي يجسدها أداء الأفراد أثناء تواصلهم عبر الكلام. فبينما يكون الكلام فردياً وآنياً، فإن اللغة جماعية، وهي التي تتحكم في توجيه عمليات الكلام بوصفها مرجعاً يُحتكم إليه.³

كما ميّز سوسير بين المحور التزامني الوصفي الذي تتم على مستواه دراسة اللغة، بمعزل عن التطور التاريخي والمحور التعاقبي (التطوري التاريخي) الذي

¹ عاشور تومة، الأبعاد العلمية في النقد الأدبي العربي المعاصر، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، تخصص النقد الأدبي، إشراف محمد عبد الهادي، قسم الأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة بسكرة، 2009 — 2010، ص 66.

² ينظر، علي آبت أوشان، اللسانيات والبيداغوجيا نموذج النحو الوظيفي (الأسس المعرفية والديداكتيكية)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 1998، ص 136 — 137.

³ صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، مصر، ط 1، 2002، ص 86.

تتم على مستواه دراسة النص تزامنا بالنظر إليه كبنية مستقلة، كما فرّق بين العلاقات الأفقية وهي علاقات التركيب والتأليف، وما تؤديه من وظائف داخل السياق، وكذلك العلاقات العمودية وهي علاقات الاستبدال والاختيار التي يقوم بها الكاتب على سبيل انتقاء الكلمات¹.

ظهر عن هذا التوجه اللغوي ظهور المناهج النقدية النسقية التي تعنى بدراسة النسق اللغوي في النصوص الأدبية، والعمل على تحليله وفق القوانين التحليل اللساني، فظهرت الشكلانية؛ مؤسسة منهجها على مفهوم الشكل رافضة المقولة النقدية الكلاسيكية التي ترى في النص الأدبي ثنائية الشكل و المضمون مع التأكيد أن العلامة الفارقة بالنسب للإنجاز الأدبي متعلقة بـروز شكله.

وقد ذهب أنصار هذا الاتجاه إلى ربط شعرية النص بالقيم الشكلية، وفي هذا السياق " اهتم جان كوهين بالشكل وجعله في بؤرة اهتمامه؛ لأن الأدب ليس علما بل هو فن، والفن شكل وليس شيئا آخر غير الشكل، وأن اللغة الإبداعية خصوصياتها التي تميزها عن اللغة العادية، وأن جمالية اللغة الشعرية ليست اعتباطية ومن محض الصدفة، بل هناك مقاييس يتم نهجها، وصور تعبيرية يستعملها الشاعر"².

تأثرت المقاربات النقدية للنص الأدبي بالتوجه الشكلاني، وكذلك بالفكر اللساني الحديث بشكل عام، إذ نشأت كنتيجة للبنىوية وتطورها ضمن النهج النقدي، يقوم هذا الإتجاه على افتراض أن شكل النص يعكس بنيته الشاملة، وهي بنية قابلة للتحليل الفرعي و التوزيعي.

أحدثت المرجعية اللسانية تحولاً جذرياً في المنظومة النقدية الأدبية، فأطلقت عهداً جديداً في تاريخ النقد الأدبي. برزت ملامح هذا التحول في الدراسات النقدية الغربية، ويتوفر للنقد الأدبي العربي خاصة تطبيقها وفق المبادئ الآتية³:

¹ ينظر: أحمد حساني، مباحث في اللسانيات (مبحث صوتي، مبحث دلالي، مبحث تركيبية)، منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2013، ص 225.

² عاشور توأمة، الأبعاد العلمية في النقد الأدبي العربي المعاصر، ص 81.

³ ينظر: أحمد مداني، المرجعية الفكرية للمناهج النقدية الغربية المعاصرة وتأثيرها على النقد العربي، مجلة دراسات لسانية، جامعة البليدة، سبتمبر 2018، ص 186.

- إقصاء السياقات الخارجية التاريخية والإنسانية للنص، وبذلك استحالت كل الظروف التاريخية والواقعية في حكم المرجعية الملغاة.
- التركيز على البنيات اللغوية الداخلية للنص.
- تخطي عتبة المناهج السياقية التاريخية والاجتماعية والنفسية في المقاربات الإجرائية للغة النصية .
- عزل النص الأدبي عن صاحبه، فلا صلة له بإنتاجية المعنى وبناء الدلالات اللغوية.

أدى التحول من مقولة السياق إلى مقولة النص في النقد الأدبي المعاصر إلى تجاوز التصورات المنهجية السابقة، متماشياً مع متطلبات فهم وتأويل الممارسات النصية المعاصرة. غير أن النص وما يتمتع به من سلطة جمالية، استمر في مراوغة المقاربات النقدية متجاهلاً مفاهيمها الإجرائية، ولهذا لم يتصل النقد بمنظومة جديدة من المناهج.

2. علاقة النقد العربي المعاصر بالتراث.

يُعد السبب الرئيسي في رجوع الناقد المعاصر إلى التراث، هو ما أملت ضرورات ومؤثرات تركت ظلالها على النص العربي مما حدا به إلى هذا التوجه، وهو استلهم التراث النقدي والإبداعي على السواء، هذا الأخير الذي خضع لمؤثرات وظروف شكلت في مجموعها دوافع للرجوع إليه، وجعلت الناقد المعاصر يجد نفسه بأمس الحاجة والإلحاح للاستفادة من إمكاناته ومخزوناتهِ وتجاربه بالخصوص وكذلك بسبب تجاوز المنجز النقدي للزمان والمكان بكثير من النضج، إضافة إلى أن التراث قد يكشف عن شهادة إبداعية حية تتصل به و مازالت بحاجة إلى الاكتشاف، حسب القراءات المعاصرة.

يقول "عبد الملك مرتاض" أنه "يجب أن نبحث في أمر تراث نقدنا الأدبي وننبش في النظريات التي تكون قد واكبته، لنحاول تطويرها وتحديثها بناء على ما جد في سوق العصر الجديد وبعض ذلك يمكن أن يربط جيل الحاضر بالماضي"¹.

¹ عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، (مسألة حول نظرية الكتابة)، دار الغرب للنشر، 2003م، ص7.

والبداية تكون مع الأقدم في وضع النظريات النقدية التي حددت معايير نجاح أو فشل العمل الأدبي.

بما أن التراث يُعد ذاكرة الشعوب وسندها الخلفي الذي تعود إليه في أوقات ضعفها، متفتحة فيه العبر والقيم المساعدة على النهوض من كبوتها، فقد أولى العديد من العلماء والمفكرين العرب المسلمين اهتمامًا بالغًا بالتراث. إذ كانت الدعوة إلى إحيائه قائمة منذ زمن بعيد، متمرسًا في مسارها الصحيح، قبل أن يدخل المنهج الغربي بمفاهيمه التي لا تتوافق مع ذاتية الأدب العربي¹.

ويجب الإشارة إلى أن إحياء التراث يعني فهمه، وما التحقيق والنشر إلا مقدمة للفهم، بل إن الفهم نفسه غير كاف للإحياء، لأن فهم النص القديم يمكن أن يبعث فيها الحياة للحظات؛ فلا قيمة للتراث إلا إذا فهمناه في ضوء ثقافة العصر، بحيث يصبح جزءًا منها².

من بين الأسباب البارزة التي دفعت الناقد المعاصر إلى العودة إلى تراثه واستحضاره في إبداعه والتي كان لها أثر واضح هي: العوامل السياسية والاجتماعية والقومية التي تحاكي كل مظاهر القهر والطغيان، فمحاولة الشاعر المعاصر اللجوء إلى تراثه هو كونه وجد فيه أصوات يستطيع بفضلها مجابهة الضعف وبطش السلطة؛ مما يُثبت وجوده القومي، ويحيي به عراقة شخصيته العربية انطلاقًا من جذوره القومية القوية³.

إن قيمة التراث ليس في ذاته، وإنما قيمته في مقدار ما يمكن أن يحققه من اندماج بحركة الحاضر واتجاه صوب المستقبل. وبالتالي فإن دراسة هذا التراث ووعيه على نحو جديد ينبغي أن يتم على أساس من هذه الحقيقة التي تتخذ من الواقع الراهن قاعدة فكرية في وعي جوهر طبيعة الماضي وفي تحديد الاتجاه الصحيح له في حركة الحاضر كي يسهم في بناء المستقبل. ولذلك فإن الإحياء الحقيقي للتراث يأتي باستلهامه فيما يؤثر تأثيرًا فاعلاً في نفوس أوسع رقعة جماهيرية

¹ علي الأطرش، سامية موسى ناقد، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، الجزائر، 1992م، ص 20.
² شكري عياد، على هامش نقد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، ماي 1993م، ص 73.

³ علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1978م، ص 24.

قارئة وأمية على السواء. ولن يتم ذلك إلا بتوفير شرطين أساسيين يرى الدكتور "محمد عابد الجابري" أنهما من الخطوات الرئيسية التي تسمح للتراث المقروء بأن يكون معاصرًا، وهما:

أولاً: الحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي.. بالنسبة لمحيطه الخاص.

ثانياً: الحرص "على جعل المقروء معاصراً لنا، ولكن على صعيد الفهم والمعقولية. بالنسبة لنا نحن إن إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ معناه نقل المقروء إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي قد يسمح بتوظيفه من طرف هذا الأخير في إغناء ذاته أو حتى في إعادة بنائها"¹.

يُعد حسن حنفي من أبرز المفكرين العرب الذين أولو قضية التراث اهتماماً كبيراً، إذ لم ينظر إليه باعتباره مجرد موروث تاريخي يستعاد كما هو، بل اعتبره مشروعاً فكرياً قابلاً لإعادة القراءة والتأويل. وقد سعى إلى ربط التراث بالواقع المعاصر، من خلال توظيفه في فهم قضايا الحاضر والإجابة عن أسئلته، لذلك جاءت قراءته للتراث قائمة على محاولة إحيائه من الداخل وإعادة بنائه في ضوء حاجات العصر.

يُشير حسن حنفي إلى إشكالية التراث فيقول إن "التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة. فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت معطى حاضر على عديد من المستويات"²، ولهذا يعتبر حسن حنفي أن الإشكال هنا ليس تجديد التراث، وإنما السعي للمحافظة على استمرار الثقافة الوطنية وتأصيل الحاضر ودفعه نحو التقدم، فيقول "التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر"³؛ ولهذا يعتبر حسن حنفي أن أهمية التجديد تكمن في مساهمته في تطوير الواقع و حل مشكلاته؛ وهنا يبين لنا أن التراث ليس متحفاً للأفكار نفخر بها وننظر لها

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 16

² حسن حنفي، التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، 1992م، ص 13.

³ المرجع نفسه، ص 13.

بإعجاب، بل يعتبره نظرية للعمل؛ بمعنى أنه " ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض"¹.

❖ ميادين التراث والمعاصرة عند حسن حنفي:

1. تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري.
 2. تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية.
 3. تحليل أبنية الواقع إلى حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير، الناشئة بدورها عن الموروث القديم. ولهذا يشير حسن حنفي إلى أن أهمية التجديد لا تقع على عاتق فرد واحد؛ ب هي مهمة طليعة المثقفين وجمهور الباحثين نظرًا لتعدد جوانب التراث وحاجته إلى باحثين متخصصين، كل في ميدانه.
- يرى محمد عمارة أن التيار القومي الإسلامي يقوم على "إحياء التراث" وجعله دافع للتقدم، في قوله " سلاحا في معركة تقدمنا وانعتاقنا من قيود التخلف والاستبداد... أن تجعل هذا التراث كتيبة من كتائب حربها ضد التخلف والجمود، وتيارا ساريا في ضمير هذه الأمة يربطها بأمد صفحات تاريخها وحضارتها، يذكي فيها إحساس الأصالة والمجد، بقدر ما يدفع خطواتها على الطريق إلى الأمام"²، وعلى هذا الأساس فإن ما يدعو إليه التيار القومي الإسلامي هو إحياء التراث بما يخدم الأمة العربية الإسلامية واعتبره سلاحا في معركتها ضد التخلف والجمود وأن إحياء التراث يكون خدمة قوى التقدم، وذلك من خلال إحياء الجوانب العلمية المتقدمة والثورية في تراثنا.

وصفوة القول، إن التراث ظل حاضرا في صميم انشغالات النقد العربي المعاصر، لا باعتباره أثرا ماضيا منتهيا، بل بوصفه بنية ثقافية ومعرفية قابلة لإعادة الفحص والتأويل، ومن هنا، لم تتحدد علاقة النقد العربي المعاصر بالتراث في إطار موقف واحد، وإنما اتسمت بالتعدد والاختلاف تبعا لتنوع الرؤى والمناهج والمقاصد الفكرية. وبهذا أصبح التراث فضاء حيويًا للحوار النقدي

¹المرجع السابق، ص13.

²جورج الطرابيشي، مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة، 1993م، ص 63 — 64.

ومجالاً لإعادة بناء الأسئلة أكثر من كونه مجرد مادة للاستعادة والتكرار، الأمر الذي يؤكد استمرارية حضوره في تشكيل الوعي النقدي العربي المعاصر.

الفصل الأول : الإطار النظري للعلاقة بين النقد المعاصر و التراث العربي

تمهيد:

يُعدّ التراث العربي القديم أحد أهم المكونات التي أسهمت في تشكيل الوعي الثقافي والمعرفي العربي، لما يحمله من رصيد فكري وحضاري يعكس تجارب الأمة وإنتاجها عبر مختلف العصور. غير أن التعامل مع هذا التراث لم يبقَ ثابتاً، بل عرف تحولات متعددة تبعاً لاختلاف الرؤى والمناهج التي تناولته بالدراسة والتحليل.

ومع ظهور الفكر النقدي المعاصر، برزت محاولات جديدة لإعادة النظر في التراث، تجاوزت القراءات التقليدية القائمة على التلقي أو التقديس، واتجهت نحو مقارنته بأدوات معرفية ومناهج حديثة تسعى إلى فهم بنياته الفكرية والكشف عن آليات إنتاج المعرفة فيه.

ومن هذا المنطلق، أصبح التراث مجالاً خصباً للحوار بين الماضي والحاضر، حيث تعددت مشاريع المفكرين العرب المعاصرين في قراءته، واختلفت مواقفهم بين القطيعة معه، أو تجديده من داخله، أو إعادة بنائه وفق رؤية نقدية عقلانية. وبناءً على ذلك، يتناول هذا الفصل الإطار المفاهيمي والنظري للعلاقة بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم، من خلال الوقوف عند مفهوم التراث ومكوناته، ثم التعريف بالفكر النقدي المعاصر وامتداداته النظرية، وصولاً إلى مناهج التعامل مع التراث وإشكاليات قراءته في الفكر العربي المعاصر.

المبحث الأول: مفهوم التراث وحدود حضوره في الدرس النقدي.

المطلب الأول: تعريف التراث العربي وتنوع مكوناته .

1) مفهوم التراث:

يُعدّ مفهوم التراث من المفاهيم المركزية في الدراسات الفكرية والنقدية المعاصرة، لما ينطوي عليه من حمولة معرفية وثقافية واسعة، ولارتباطه الوثيق بإشكالات الهوية والذاكرة الحضارية. وقد اختلفت المقاربات التي تناولت التراث باختلاف الخلفيات الفكرية والمنهجية، مما جعل تعريفه وضبط دلالاته أمراً ضرورياً قبل الخوض في دراسته وتحليل مكوناته. وانطلاقاً من ذلك، يقتضي هذا المبحث الوقوف عند مفهوم التراث لغةً واصطلاحاً، ثم الانتقال إلى تعريف التراث العربي وبيان مكوناته الأساسية.

أ - لغة:

وردت كلمة تراث في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿كَأَلَّا بَلْ لَا تُكْرُونَ أَلْيَتِيمَ (19) وَلَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (20) وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا (21) وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (22)﴾¹

وقد فسر الزمخشري عبارة « أَكْلًا لَمًّا » بـ « الجمع بين الحلال والحرام »، وهذا هو معنى اللَمِّ، وبالتالي فمعنى (وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا) أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم، فـ «التراث» هنا المال الذي تركه الهالك وراءه.²

ونجد كلمة "ميراث" قد وردت في القرآن الكريم مرتين في سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾³، وفي سورة الحديد في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلَيْكَ أَعْظَمَ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁴ بمعنى أنه "يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باق لأحد من مال أو غيره".⁵

أما في المعاجم العربية القديمة، فقد تم تناول كلمة "تراث" بكثرة، فجاءت لفظة التراث في لسان العرب، لابن منظور من مادة (و.ر.ث)، وهي تتمثل في "الوارث: صفة من صفات الله عز وجل وهو الباقي الدائم الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم والله عز وجل، يرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين أي أن الله سبحانه وتعالى هو الأحق والأفضل في الإرث بعد فناء المخلوقات، إذ يختص بالتصرف في كل الموجودات والأماك، وهو المستمر في ملكه وعلمه

¹ سورة الفجر، الآية (19، 22).

² محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 22.

³ سورة آل عمران، الآية 180.

⁴ سورة الحديد، الآية 10.

⁵ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 22.

وقدرته بعد زوال كل ما سواه فيرجع ما كان ملك العباد إليه وحده لا شريك له، و يُقال: وَرِثْتُ فَلَانًا مَالًا أَرِثُهُ وَرِثًا وَوَرِثًا إِذَا مَاتَ مُوَرِّثُكَ، فَصَارَ مِيرَاثُهُ لَكَ.¹

ونجد في معجم الوسيط كلمة « ورث » أي « وَرِثَ فَلَانًا الْمَالَ، ومنه، وعنه- (يَرِثُهُ) وَرِثًا، وَوَرِثًا وَإِرْثًا، وَرِثَةً، وَوَرَاثَةً: صار إليه ماله بعد موته. ويُقال: وَرِثَ الْمَجْدَ وَغَيْرَهُ. وَوَرِثَ أَبَاهُ مَالَهُ وَمَجْدَهُ، وَوَرِثَهُ عَنْهُ- فهو وارث (ج) وَرِثَةٌ، وَوَرَرَاتٌ ».²

ونلاحظ من خلال هاذين المفهومين أن كلمة « تراث » جاءت في مادة (و. ر. ث) وتجعل المعاجم القديمة هذه الكلمة مرادفة لـ « الإرث » و « الورث » والميراث»، وهذه المرادفات تطلق على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب، ومنه «التراث» ما يَخْلُفُهُ الرَّجُلُ لَوَرِثَتِهِ.

ب- اصطلاحاً:

« من الملاحظ أن التراث هو القيمة الثابتة لدى جميع الأمم التي تبني منه حاضرها ومستقبلها؛ لذلك ينهل منه المبدعون تجاربه الفياضة بالقيم المثبوتة في نفوس الناس؛ ليعبروا من خلالها عن وجودهم ووجود حاضرهم، وليقيموا الصلة بين الماضي والحاضر.³

يحدد "محمد عابد الجابري": مفهوم التراث بأنه: « كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا، أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد ».⁴

نلاحظ أن هذا التعريف عام، يشمل التراث بكل أنواعه من مادي ومعنوي وقومي وإنساني وغيرها، ويمزج التراث الماضي بالحاضر.

ويرى "ضياء عزاوي" أن التراث: « جماع للتاريخ المادي والمعنوي للأمة منذ أقدم العصور حتى الآن ».¹

¹ ابن منظور، لسان العرب، (مادة و. ر. ث)، دار المعارف، القاهرة، 1980، 4808، 4809.

² إبراهيم مصطفى وآخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية- مكتبة الشروق الدولية، م 1، ط 4، 2004م، ص 1024.

³ سيد علي إسماعيل، أثر التراث العربي في المسرح المصري المعاصر، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 9.

⁴ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة دراسات ومناقشات، ص 45.

أما مفهوم التراث عند "علي حداد"، فهو: «ما تراكم من تقاليد، وعادات وتجارب، وعلوم، وفنون في شعب من الشعوب. وهو جزء أساس من قوامه الاجتماعي والإنساني، والسياسي، والتاريخي، والخلقي، يوثق علاقته بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث و إغنائه»². ولعل رأي حداد يعتبر أكثر وضوحاً وشمولاً سواءً فنياً أو أدبياً لكل ما خلفته الأجيال.

يتضح من خلال تتبع الدلالات اللغوية والاصطلاحية لمفهوم التراث أنه لا يُختزل في كونه ماضياً منقضيّاً أو مخزوناً جامداً من النصوص والأفكار، بل يُعدُّ بنية معرفية وثقافية مركّبة، تشكّلت عبر مسار تاريخي طويل، وأسهمت في بناء الوعي الحضاري للأمة العربية الإسلامية. فالتراث من هذا المنظور هو حصيلة تفاعل مستمر بين الإنسان وزمانه وسياقه الفكري والاجتماعي، وهو ما يجعله قابلاً للفهم والتأويل وإعادة القراءة في ضوء التحوّلات المعاصرة.

كما يكتشف الاستعمال القرآني لمفهوم التراث عن حضور بين قيمي وأخلاقي يوجّه عملية التلقي والتعامل مع الموروث، الأمر الذي يؤكّد أنّ الإشكال لا يكمن في التراث ذاته، بقدر ما يكمن في آليات توظيفه واستثماره. ومن هنا، فإنّ المقاربة العلمية للتراث تقتضي تجاوز المواقف الثنائية التي تتأرجح بين التقديس المطلق والقطيعة التامة لصالح رؤية نقدية وسطية تقوم على الفهم والتحليل والتمييز بين ما هو تاريخي ظرفي وما هو معرفي قابل للتجديد.

وعليه، فإنّ التراث هو خزانة وذاكرة. هو خزانة جامعة لأنه يحتوي على خلاصة التجارب والخبرات لدى أمة أو شعب أو جماعة. وهو ذاكرة حافظة تمثل صلة الوصل بين الأجيال، و به تتفرد جماعة عن أخرى، حيث لغتها ومعتقداتها أو قيمها وعاداتها وكل ما يكوّن خصوصيتها الثقافية التي تميزها عن غيرها. ومن هنا فالتراث هو للهوية الجذر الضارب والأساس الراسخ...، وهنا تتباهى الأمم بتراتها الذي هو من خصائص هويتها وعلامات شخصيتها، كتباهي العرب بلغتهم وشعرهم وقرآنهم وفتوحاتهم كتباهي الغربيين باكتشافاتهم وثوراتهم وفلسفاتهم

¹ ضياء عزاوي، كيف نعيد قراءة معاصرة، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1985، ص 34.

² علي حداد، التراث في الشعر العراقي الحديث، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، 1986، ص 13.

وعلومهم وتقنياتهم... وغيرها، التي نقلت البشرية من عصورها القديمة واللاهوتية إلى العصور الحديثة.

خصائص التراث:

يُعدّ التراث من أهم المرتكزات التي تقوم عليها هوية الأمم، إذ يشكّل خاصّة تجاربها التاريخية والثقافية والحضارية عبر العصور. فهو ليس مجرد موروث ثابت، بل كيان حيّ يتفاعل مع الواقع ويؤثر في تشكيل الوعي الجمعي للمجتمع. ويتميّز التراث بجملة من الخصائص التي تمنحه استمراريته، من حيث التنوع، والعمق الرمزي، والقدرة على التجديد والتأثير، وتكمن أهمية الوقوف عند هذه الخصائص في كونها مدخلاً أساسياً لفهم طبيعة التراث وآليات حضوره في الثقافة المعاصرة. ولقد تفرد التراث بخصائص "تميّزه عن باقي الأضراب الإنسانية الأخرى سواء تعلق الأمر بالأشكال التعبيرية الرائجة أو بالأنماط الأدبية الأكاديمية السائدة"¹، ونذكر منها:

1. التراث غير محدد في ثقافة أو عادات معينة أو منجزات حضارية بعينها إنها هو عام

ومتكامل لا ينفصل بعضه عن بعض، إنّه كل ما يتركه الأول للآخر ماديا ومعنويا، وهذه النظرة شاملة للتراث باعتباره الماضي المؤثر في الحاضر والمستقبل، إذن، فالتراث لا ينحصر في حضارة ما بل هو ثقافة معينة، فهو الذي كتبه القدامى في الماضي وحفظته الكتب والألسن في الحاضر.

2. يمتاز التراث بانطوائه على جميع المراحل التاريخية التي مرّت بها الحضارة الإنسانية، ابتداءً

من أول اجتماع إنساني عرفته الحضارة، واستيعابه لنتائج مختلف الحضارات.²

¹ عبد الحليم بوشراكي الآداب واللغات جامعة الأخضر باتنة 2010/2011م، ص 14. التراث الشعبي والمسرح في الجزائر (مسرحية الاجواد لعلوكة - أنموذجا) مذكرة نيل شهادة الماجستير في الأدب العربي الحديث قسم اللغة العربية وآدابها الآداب واللغات جامعة الأخضر باتنة 2010/2011م، ص 14.

² وطفاء حمادي هاشم، التراث وأثره وتوظيفه في مسرح توفيق الحكيم، المجلس الأعلى للثقافة، د ط، 1998: ص 8.

3. ينتقل عبر الأجيال "بالرواية والحفظ" متغير لا ينال التغيير من أصوله، بل من تتابع الشكل

الفني والمحتوى المضموني متلائما من متغيرات الحياة متعمداً على أصول ثابتة في فنونه المختلفة التي تنحصر في دوائر ثلاث: (الأمثال، والأغاني، والسير الشعبية)¹، ومن ثم تجد الإضافات طريقها عبر

الحقب الزمنية فتترك كل حقبة ميزتها، وطابعها، وصبغتها فتطفو معاناة الأفراد ومآسِيهم في صراعهم الطبيعي الذي لا مفر من خوضه، وتعتلي منابر السير، والملاحم، والأساطير والحكايات، والطقوس، إنه الصراع الحاد الذي كانت الطبقات الشعبية تحياه بين الواقع والخيال أو بين الحقيقة والحلم، ليصبح التراث بديلاً خيالياً للواقع.²

وعليه، الرواية والحفظ أبرز خاصية للتراث إذ يشكّلان ركيزتين أساسيتين في صون التراث وضمان استمراريته عبر الزمن، إذ أسهما في نقل الموروث الثقافي من جيل إلى آخر، وحفظ معالم الهوية الجماعية من الضياع والاندثار. فقد مثّلت الرواية خاصة في المجتمعات الشفوية وسيلة فعّالة لتداول المعارف والقيم والعادات، بينما تولّى الحفظ مهمة تثبيتها في الذاكرة الجمعية وضمان بقائها رغم التحولات التاريخية والاجتماعية، ورغم أنّها تختف في روايتها إلا أنّها تبقى حافظة لنفس الفكرة وخادمة لمبدئ إنساني سامي.

4. ومما يميّز التراث أنّه متعدد المصادر وهذا ما نهج إليه "محمد مندور" وحصرها في ستة مصادر وهي: {الأسطورة، — التاريخ، — واقع الحياة المعاصرة للكاتب، — الخيال الذي يبتدع الأحداث بقدرته الخالقة، — التجارب الشخصية للأديب، — العقل الباطن}.³

¹ حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الرواية الجزائرية، منشورات التبيين الجاحظية، سلسلة الإبداع الأدبي - الجزائر، د ط، 2000، ص 11.

² بلحيا الطاهر، التراث الشعبي في الأدب الحديث، منشورات التبيين الجاحظية، سلسلة الإبداع الأدبي - الجزائر، د ط، 2000، ص 12.

³ أمينة فزازي، الأدب الشعبي (مناهج التاريخية والأنثولوجية والنفسية والمرفولوجية في دراسة الأمثال الشعبية التراث الفولكلور والحكاية الشعبية)، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1432، 1432هـ/2011م، ص 229.

وهذه الخاصية منحت للكتاب والأدباء سعة الرؤية وثراءً في المادة الإبداعية، إذ مكّنتهم من استلهم الماضي والحاضر، والواقع والمتخيل، والوعي واللاوعي في بناء أعمالهم الأدبية. كما وقّرت لهم حرية فنية في التشكيل والتعبير، وأبعدت النص الأدبي عن الجمود والتقليد، فجعلته أكثر عمقاً وتنوعاً وقدرةً على التأثير. وبفضل هذا التعدد، أصبح الإبداع الأدبي مجالاً مفتوحاً للتجريب والتجديد، مع الحفاظ على الصلة بالتراث والهوية الثقافية.

وعليه، يمكن القول أنّ التراث يمثل رافداً أساسياً من روافد الفكر النقدي العربي المعاصر، لا بوصفه سلطة معرفية مغلقة، بل باعتباره مجالاً مفتوحاً للحوار والتفاعل وإعادة البناء. وهو ما يفسّر انشغال المفكرين العرب المعاصرين، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري، بمساءلة التراث وتحليل بنياته المعرفية، في محاولة لإعادة وصل الماضي بالحاضر ضمن أفق نقدي عقلاني يراعي متطلبات العصر دون التفريط في الخصوصية الثقافية.

(2) التراث العربي ومكوناته:

يُعدّ التراث العربي أحد المرتكزات الأساسية التي تشكّلت في إطارها الهوية الثقافية والحضارية للأمة العربية، إذ يمثل خلاصة ما أنتجته من معارف وأفكار وقيم عبر مسارها التاريخي الطويل، وهو لا يقتصر على كونه ماضياً منقضيّاً، بل يُعدّ بيئة معرفية فاعلة أسهمت في بناء العقل العربي وتوجيه أنماط تفكيره.

ويقصد بالتراث العربي مجموع النتاج الفكري والثقافي والعلمي والأدبي الذي أبدعته الأمة العربية في إطار لغتها العربية ومرجعيتها الحضارية، وفي مقدمتها المرجعية الإسلامية، وهو نتاج تراكمي يعكس تفاعل الإنسان العربي مع واقعه التاريخي والاجتماعي والمعرفي. وقد شكّل هذا التراث مجالاً مركزياً للدراسة والمساءلة في الفكر النقدي العربي المعاصر، خاصة في محاولات إعادة قراءته وتقويمه.

يُعتبر التراث العربي واحداً من كنوز الحضارات الإنسانية الشامخة، فهو تراث عريق ممتد من الجذور، وحين بزغ فجر الإسلام على الجزيرة العربية، نمّاه وكشفه للعالم، ولما امتدّت فتوحاته، ودخلت فيه أمم كثيرة ذات حضارات قديمة، وهجرت لسانها القديم واتخذت اللسان العربي أداة فكر وبيان، أنتج لنا هذا التزاوج

أمة جمعت بين صنوف شتى من الثقافات والعلوم التي أثّرت التراث الإنساني، وجاءت هذه العلوم مسطرة على لفائف ورق البردي وغيرها، ثم تطوّر العمل بها حتى باتت تُعرف بـ "المخطوطات" التي صارت — فيما بعد — علماً قائماً من أنفس العلوم يُدرّس ويُدرّس.

إنّ التراث العربي غني ومتنوع، فهناك التراث العلمي والديني والفلسفي واللغوي والأدبي وهناك الأساطير والحكاية والقصص والسير الشعبية والأمثال التي تثير الخيال والفكر على أجنحة المتعة والمعرفة. ومن الخطأ أن نحدد تراثنا بتاريخ معين، فهو نهر متدفق منذ آلاف السنين صُبّت روافد متنوّعة، مصرية قديمة، سومرية بابلية، أكادية، آشورية، آرامية، ثم جاءت الحضارة العربية لتصبغها بهويتها وتستقبل روافد جديدة من يونانية وفارسية وهندية، فالتراث العربي في القدم قد منحنا تنوعاً وغنى فهناك الأساطير والقصص الخيالية التي وردت في أخبار العرب كقصصهم عن إرم ذات العماد والحية ذات الصفا وزرقاء اليمامة، والقصص التي وردت في كتابات الفراعنة والبابليين والسومريين كملحمة جلجامش السومرية وملحمة أقهات الكنعانية في أوغاريت.

يُعدّ التراث من أبرز ما خلّفته الأجيال السابقة، إذ يمثل إرثاً حضارياً وثقافياً تتناقله المجتمعات عبر العصور، معبراً عن حياة الإنسان وتجاربه المتراكمة. ويتغذى هذا الإرث من عملية التفاعل الحضاري القائم على التأثير والتأثير بين الثقافات المختلفة، مما يجعله أشبه بلوحة فيفسائية متعدّدة الألوان. وتتجلى هذه اللوحة في مظاهر الثقافة الشعبية المتنوعة، مثل الرقص والغناء والحكايات والخرافات، التي تعكس خصوصية المجتمع وهويته الثقافية، ومنه يمكن تقسيم التراث إلى قسمين هما:

1. التراث المادي:

يصدر هذا النوع من التراث من السلوكيات، أو النشاطات التي تأتي أو تظهر من الإنسان، وأهم منجزاته المادية مثل مبان وأشكال وعمران وغيرها، وفي هذا السياق يقول "زكي نجيب": "إنّني لعلّ علم بأن هناك شيئاً اسمه التراث ولكن قيمته عندي هي كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن أن نأخذها على السلف لنستخدمها اليوم، ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة... وأنّ

الحالة التي يعانيها العالم اليوم هي في رأيي كافية للدلالة على ما تستطيعه تلك الصورة الفكرية التقليدية... في حل مشكلاتنا¹

فالتراث موروثة تنتقل عناصره عبر الأجيال عن طريق السلف، حتى في الصورة المادية الملموسة، غير أن المحافظة عليه لا تعني الجمود عند أشكاله القديمة، بل تقتضي توظيفه بطرائق جديدة وصيغ معاصرة تتلاءم مع متطلبات الزمن الحاضر، بما يضمن استمراريته وحضوره في حياة المجتمعات، وسيبقى "مجموعة من الوسائل التقنية، التي تتوارثها عن سلف حيث يسعى الإنسان من هذه التقنيات والوسائل إلى تطويرها هذا من جهة ومن جهة أخرى يمكننا القول، إنه يسعى إلى تطوير وسائل الحياة المعيشية للإنسان، وتوفير ما يضمن له الرفاهية والأمن والراحة والاستقرار وسيان أن يصنع الإنسان مطرقة حجرية أو يبني مصنعا أو يحضر مغارة للإيواء في عصر ما قبل التاريخ أو يبني ناطحات سحاب في العصر الحديث، فالغاية من تطوير وسائل الحياة واحدة هو تحسين ظروف معيشة الإنسان ووسائل تكفيه مع المحيط²، ومن هنا يمكن القول أن الإنسان يسعى من خلال توظيف هذه التقنيات والوسائل، إلى تطويرها والارتقاء بها من جهة، وإلى تحسين حياته وحياة مجتمعه من جهة أخرى، بما يحقق له قدراً أكبر من الراحة ويسهم في تنمية مهاراته وتعزيز قدرته.

إن الحديث عن التراث في بيئة معينة "يكتسب أهميتها، خاصة إذ يساعد على عقد دراسات مقارنة للخصائص الاجتماعية لهذا الشعب أو ذلك من خلال عاداته وتقاليده وسائر مآثوراته الشعبية"³، بمعنى آخر، تمتلك كل بيئة تراثها الخاص الذي يميزها عن غيرها ويمكن التعرف عليه من خلال خصائصها الاجتماعية وما يرتبط بها من عادات وتقاليده. كما يظهر هذا التراث أيضاً في المظاهر المادية الملموسة، مثل العناصر المعمارية وما تحمله من زخارف في الأعمدة والتيجان والشرفات، إضافة إلى الأشكال الهندسية والخط العربي. وتعدّ هذه العناصر جزءاً من الفن الإسلامي

سعيد سلام: التناسل التراثي الروائي الرواية الجزائرية نموذجاً، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، دط، 2010، ص 14.

أسهمان مزياني، التراث الشعبي في رواية سيد الخراب الطويل سعاد، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الأدب واللغة العربية، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر بسكرة

— 2016 — 2016، ص 24.

المرجع نفسه، ص 14 - 15.

الذي تجلّى في مختلف العصور التاريخية، وبذلك يتمثل التراث المادي في تلك المظاهر الملموسة التي تعكس الطابع الحضاري والفني للحقبة التاريخية التي نشأت فيها¹.

يتمثل التراث المادي في مختلف المظاهر الملموسة والماديات التي حافظت على شكلها عبر فترات زمنية طويلة حتى وصلت إلينا بصورتها الحالية. ومن ثمّ يصبح الحفاظ على هذا التراث مسؤولية مشتركة، لما يحمله من قيمة حضارية ورمزية تعزّز بها الأمم. ولا يقتصر التراث المادي على المباني والمنشآت العمرانية فحسب، بل يمتدّ ليعبر عن عمق المجتمع وثقافته، من خلال ما يعكسه من تفاصيل دقيقة تتجلى في أنماط اللباس والأكل، إضافة إلى ما يرتبط بالسلوك الاجتماعي وطرائق التعامل بين الأفراد المجتمع.

2. التراث اللامادي:

التراث اللامادي وما يسمى بالتراث المعنوي أو الفكري ويمثل في أبسط تعريفاته ذلك "النشاط في الصور التي ترتسم في ذهن الإنسان وهو يواجه لغز الوجود محاولاً فهمه في مختلف مراحل حياة الفكر البشري واضطرابات في غيبوبته وصحوته فيما يظهر على السطح وفيما يخفيه في أعماق شعوره في أمانيه وخيبته، في فرحه وحزنه في تفاؤله وتشاؤمه، هي صور فكرية لا تعرف التوقف أو السكون سبيلاً" كما يتجلى هذا النشاط أيضاً من خلال المعتقدات الإنسانية التي تتمثل في السحر، والقول وغير ذلك من هذه العناصر التراثية غير ملموسة، فالتراث اللامادي نابع من الوجدان وذات الشعب ولذلك: "فالدعامة المعنوية تمثل الخصوصية لكل مجتمع فهي لا تنتقل بسهولة من مجتمع إلى آخر ولا تتطور بسهولة أيضاً لأنها متعلقة بالكيان الوجداني للمجتمع وكذلك ما يخص منها القيم الروحانية والأخلاقية". ويُعرف أيضاً بالتراث التقليدي، أو الحي هو التراث غير الملموس، ولا يقتصر على التقاليد الموروثة عن الماضي فقط، بل يشمل أيضاً الممارسات الريفية والحضرية المعاصرة، التي تشترك فيها جماعات ثقافية متنوعة، التي تجدد الهوية والاستمرارية، فهو إذاً حلقة وصل بين الماضي والحاضر.

أسمهان مزياني، التراث الشعبي في رواية سيد الخراب الطويل سعاد، المرجع نفسه، ص 25.

كما يمكن أن نعرفه بأنه التراث الحي الروحي للبشرية، الذي يشمل جميع الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات، بالإضافة إلى الأشكال الحية للتعبير التي ورثتها الأجيال السابقة و تناقلتها عبر العصور، مثل التقاليد الشفوية، والفنون والطقوس، والأحداث الاحتفالية، والمعارف والممارسات المتعلقة بالحرف التقليدية.

كما تسعى العديد من المنظمات والهيئات الدولية والمحلية، على حماية هذا الموروث الحي من خلال التعريف به بين مختلف الفئات الاجتماعية، لأجل اتخاذ سبل كفيلة لإحيائه. على رأسها اليونسكو، التي تسعى في المقام الأول على وضع عدة أنشطة بين الجهات الفاعلة في التراث، المحلية والدولية، من أجل عقد عدة شراكات لصون التراث اللامادي لشعوب الإنسانية بالتعاون مع عدة صناديق دولية مخصصة لحماية التراث الحي¹، لتحقيق التنمية وتوعية مختلف الشعوب، بضرورة صونه وإيصاله للأجيال اللاحقة في أحسن صورة له.

من خلال تطبيق مبدأ إحياء التراث اللامادي، يتحقق التواصل بين الأجيال مما يجعله يحتوي على دلالات ومضامين وأفكار ومعتقدات وقيم ثقافية متعددة. وفي الوقت نفسه، لا يُقِيم التراث الحي كمجرد سلعة ثقافية بناءً على مقارنات استثنائية فحسب، بل يستمد قيمته وأصوله من المجتمعات المحلية التي تنتقل معارفها في العادات والتقاليد والمهارات عبر الأجيال من مجتمع إلى آخر. كما ترتبط قيم التراث اللامادي بعدة عوامل اجتماعية، وعلمية، وثقافية، وفنية، وتاريخية، ودينية².

ومن هنا يمكن استخلاص أن التراث اللامادي لا ينتقل بسهولة بين الأجيال، بل يتم انتقاله بدرجة من العسر والصعوبة وذلك لارتباطه الوثيق بالجوانب الوجدانية والمعنوية لدى الإنسان. كما أن اكتسابه ليس أمراً يسيراً لأنه يتصل بالبعد الذاتي والفكري للفرد، الذي يتشكّل عبر التجربة والتفاعل مع محيطه الثقافي والاجتماعي.

المطلب الثاني: مناهج التعامل مع التراث وإشكاليات قراءته في النقد العربي المعاصر.

¹ الإستراتيجية المتوسطة الأجل للفترة 2008 – 2013، دراسة مطبوعة لليونسكو، طبع في فرنسا تحت رقم 34م/4، باريس، ص 30.

² خليفة، إستراتيجية قطاع الآثار والمتاحف، الهيئة العليا للسباحة، دبت، ص 32.

تُعد إشكالية "التعامل مع التراث وقراءته" من أبرز القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وما زال النقاش حول التراث مستمرًا إلى اليوم، من خلال استكشاف مفاهيمه وقضاياها وإشكالاته ومناهج قراءته. فمصطلح "التراث" لم يبرز في ساحة النقاش الفكري العربي المعاصر إلا في سياق إشكالية النهضة، حيث استخدم استخدامًا نهضويًا.

وقد تباينت مواقف المفكرين والنقاد العرب في التعامل مع، فظهرت مناهج متعددة تراوحت بين القطيعة، والانتقاء، والتأصيل، وهو ما جعل قراءة التراث مجالًا خصبًا للاختلاف والاجتهاد.

1) عبد الله العروي "منهج القطيعة مع التراث":

يُعد المفكر المغربي عبد الله العروي من أبرز دعاة الحداثة في الفكر العربي المعاصر. فقد ركز إنتاجه الفكري، الذي امتد منذ ستينيات القرن العشرين وحتى اليوم، على قضايا النهضة كمدخل موضوعي وضروري لتجاوز حالات التخلف والتدهور. ويعتبر العروي أن تحقيق هذه النهضة المنشودة يتطلب قطيعة جذرية مع التراث، مسندًا إلى سببين رئيسيين: الأول، اعتبار التراث المعطى ميثًا انتهت صلاحيته مع الظروف التاريخية والحضارية التي أنتجته؛ والثاني، رؤيته بيئة خصبة للتناقضات الإيديولوجية العربية المعاصرة، لاسيما الإيديولوجية السلفية¹.

هكذا أصبحت القطيعة مع التراث، في نظره قضية واقعية يميلها الانقطاع التاريخي، لوجود مسافات زمنية شاسعة بين العرب والموروث الماضي، بحيث لا يفيد فيها النقد الجزئي. فما يفيد هو طي الصفحة، وهو ما يسميه بالقطيعة المنهجية². يعتمد منهج عبد الله العروي في تحقيق النهضة المنشودة على منطلقات فكرية حداثية، مستمدة أساسًا من فلسفة التنوير والتراث الماركسي ففي رأيه، تتقارب هذه المنطلقات رغم اختلافها، لتأخذ صورة واحدة واتجاهًا موحدًا وفقًا لقانون التطور التاريخي الحتمي. ومن ثم، يرى أن تبني الفكر التاريخي التقدمي هو الحل الأمثل لأزمة الحداثة.

¹ عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1996، ص15.

² المرجع السابق، ص10.

من هنا كانت القطيعة مع التراث اختيار تاريخي، دفعته إلى التصريح بتوجيهه التاريخاني، حيث يقول في كتابه السنة والإصلاح: "لا أرى نفسي فيلسوفاً — من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ — ولا أرى نفسي متكلماً ولا حتى مؤرخاً همه الوحيد استحضار الواقعة، كما وقعت في زمن معين ومكان محدد. ويضيف قائلاً: "لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين، ولا التاريخ بل رفعت راية التاريخانية، في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية، لكثرة ما فُتدت وسُفّحت"¹.

إن الإشكال لا يكمن إذن، حسب العروي في التراث ذاته، وإنما مع أعداء الحداثة الذين رفضوها بدعوى أنها نتاج الحروب والاستعمار والمناهضة للدين، لهذا السبب انتقد الفكر السلفي واصفا إياه بالرجعي، أي النقيض المباشر للفكر التاريخي التقدم.

لهذه الاعتبارات حث العروي على إحداث القطيعة مع الماضي والحسم مع التراث وطي الصفحة، والرهان على النخبة المثقفة في المقام الأول، ما دامت العامة توجيهها التقاليد التراثية بحيث يقول: "لا يستطيع أحد أن يدعي أنه يدرس التراث دراسة علمية موضوعية، إذا بقي في مستوى ذلك التراث"². على المثقفين إذن، يدعو العروي، إلى إحداث قطيعة جذرية مع التراث والتخلص منه، وذلك من أجل تحقيق الثورة الثقافية المنشودة التي تمكن من الدخول في عصر الحداثة والاندماج فيه. ففي نظره كل ثورة تتجه نحو الأمام لا الخلف.

2) القراءة التراثية للتراث عند "طه عبد الرحمن":

التراث حسب طه عبد الرحمن "عبارة عن جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدّد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية حيّة كانت أم ميتة"³.

انطلاقاً من هذا التعريف المركز، يتضح أنّ مفهوم التراث عند طه عبد الرحمن يشمل مجالات متنوعة، منها اللغة والنقد والبلاغة وعلم الكلام وعلوم القرآن. هذا

¹ عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008، ص 89.

² عبد الله العروي، مفهوم العقل، المرجع السابق، ص 11.

³ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2000م، ص 16.

التوسيع يمدّ دائرة مصادر التراث الإسلامي لتشمل القرآن الكريم، إضافة إلى اجتهادات المسلمين، غير أنّ إدماج القرآن في مفهوم التراث يعني إضفاء القدسية عليه، وهو ما أثار انتقادات واسعة من باحثي المجال الديني، وفي الصّدر منهم الأزهر الذي أكّد في توصياته على غير قُدسية التراث. فالتراث بالحسب، مجرد اجتهاد بشري قابل للنقد والمراجعة، بينما القرآن وحيّ إلهيّ مقدّس.

تتجلى أهمية التراث عند طه عبد الرحمن في اعتباره أداة لتعزيز الهوية ودعم الإبداع، حيث يقول: "فلا إبداع بغير تراث ولا هوية بغير تراث إذ يكون التراث بمثابة المرتكز الذي يسمح للإنسان أن يستجمع قواه ليمتد في المستقبل، فالماضي هو عبارة عن نقطة ارتكاز للاندفاع بقوة إلى المستقبل... ففي الماضي وفي إنتاجه كل ما يمكن أن يمدّ المسلم بأسس تثبيت هويته ودعم إبداعه"¹.

منطلقاً من إقراره بأهمية التفكير النقدي، يشكك طه عبد الرحمن في جدوى القراءات النقدية التي اعتمدها بعض المفكرين العرب المعاصرين، والتي دعت إلى قطيعة جزئية أو كلية مع التراث باسم الدخول إلى عالم الحداثة، إذ انتقدوا التراث الإسلامي بأدوات ومفاهيم غربية دخيلة مثل العقلانية والتاريخانية، في حين يقتضي قراءة التراث الاستعانة بآليات استدلالية ولغوية أصيلة أوجدت مضامينه لا منقولة؛ ويُطلق على هذه الآليات "المناظرة العقلانية" أو "العقلانية الحوارية"، انطلاقاً من أن الأصل في الكلام هو الحوار الموصول بالفطرة والوجود، مما يستلزم قراءة التراث بالتراث عبر مبدأ "القراءة الشمولية التكاملية" رافضاً القراءات التجزئية والتفاضلية؛ وتتكون المنهجية من ثلاثة محاور: قراءة كلية دون حذف أو استثناء، وإعادة اعتبار لجوانب تعرضت لتشنيع باطل وإهمال فاحش، والاستعانة بالأدوات التراثية كاللغة والبلاغة والحجاج أي الاحتكام إلى المجال التداولي الإسلامي متجاوزاً المناهج الدخيلة؛ ويستند موقفه إلى دعامين: الأولى نقد الخطابات التجزئية التفاضلية "العقلانية المجردة" المفصولة عن سياقاتها التداولية بتركيزها على المضامين دون وسائلها اللغوية والمنطقية، والثانية تجديد النظر وإبداعه باستئناف عطاء التراث وبنائه من جديد أي إحيائه.

(3) التعامل الانتقائي مع التراث عند " محمد عابد الجابري ".

¹ طه عبد الرحمن، الحوار أفقاً للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013م، ص 60.

يعتبر الجابري أن كلمة التراث في النقد العربي المعاصر، تتميز بخصوصية، لما تحمله من شحنات وجدانية ومضامين إيديولوجية، بحيث لا يمكن ترجمتها في نظره، بما يقابلها في اللغات الأخرى. وعليه، يشير التراث عنده إلى كل ما هو حاضر فينا أو معنا، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، القريب منه أو البعيد¹. ليس التراث إذن هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد فحسب، بل ما ينتمي أيضاً إلى الماضي القريب وله علاقة بالحاضر.

تساءل الجابري عن إمكانية تحقيق النهضة المنشودة انطلاقاً من العودة إلى التراث. فأكد على استحالة تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة دون الانطلاق من التراث العربي الإسلامي، شريطة امتلاك منهجية فعالة عند قراءة هذا التراث، باعتماد منهج عقلائي نقدي يتيح انتقاء التراث العقلاني التنويري (نموذج ابن رشد والمعتزلة). هذا التراث العقلاني الذي يخدم مشروع النهضة، ويُبعد التراث الذي يعيق مسيرة التقدم والنماء (نموذج الفيلسوف ابن رشد). المطلوب إذن هو فهم التراث فهماً عقلائياً، من خلال التعامل مع النصوص التراثية بشكل عقلائي. لهذا السبب اهتم الجابري بالعقل كأداة لتحديث التراث، وكان اهتمامه نابعاً من ارتباطه الحداثي بالعقلانية عنده.

يمكن تلخيص موقف الجابري من إشكالية التراث في ما يأتي:

- تحقيق النهضة المأمولة لا ينطلق من فراغ، بل لا بد من الانتظام في التراث العربي الإسلامي، وليس تراث الغير².
- يستوجب على العرب قراءة تراثهم وتراث غيرهم قراءة نقدية قائمة على العقل "فمن لم يؤسس ماضي تأسيساً عقلائياً، فلن يستطيع أن يؤسس حاضراً ولا مستقبلاً بصورة معقولة³.

هكذا يتبين أن الجابري يوجه نقداً مزدوجاً؛ لدعاة القطيعة مع التراث من جهة، ومن جهة أخرى لهؤلاء لذي يرفضون الاستغناء عنه كلية¹. ومن ثم يمكن اعتبار

¹ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص 45.

² المرجع نفسه، ص 33.

³ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1991، ص 103.

توجهه في تناول موضوع التراث، توجهها توفيقيا تركيبيا. الغاية إذن حسب الجابري هي تحديث التراث؛ وتحديثه لا يكون برفضه ونفيه، بل بالتعامل معه تعاملًا نقديًا من أجل صياغته في حلة جديدة.

في نقده للأطروحتين الأصولية والحداثية يرى الجابري أن الفريقين معا يعيشان وعيا مغتربا: وعي الأصوليين المؤسس على الاغتراب الذي يقرأ في التراث العربي كل إيجابيات الحضارة الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات اجتماعية؛ ووعي الحداثيين المؤسس على الاغتراب الرافض للتراث هو أيضا وعي مقلوب نتيجة الاستلاب الثقافي والحضاري للغرب المتقدم. ويطرح الجابري البديل في تجاوز الأطروحتين، وذلك بأن نقوم بقراءة التراث قراءة عقلانية استملاكية، بحيث نتعامل مع ترائنا بمعقولية وموضوعية بطريقة تجعله معاصرا لنا، وذلك عن طريق وصله بنا، ومعاصرا لنفسه ربما يقتضي فصله عنا. وإذن فتعامل الجابري مع التراث يكون كتعامل الغرب مع ترائه، مبنيا على أساس قاعدة الفصل والوصل.

يُنكر الجابري على القراءات الأصولية والحداثية للتراث القراءة الإيديولوجية، إذ يُوظف التراث كسلاح إيديولوجي في الساحة السياسية والاجتماعية لخدمة مطامع حزبية أو شخصية.

عندما يوجه الجابري نقداً مزدوجاً للتراثيين والحداثيين على حد سواء، فإنه يرى، من جهة، ضرورة تحرير النظرة إلى التراث من الإيديولوجيا والوجدانية اللتان تنزعان عنه طابع النسبية والتاريخية؛ ومنهجية ثانية، عدم مشروعية اجتناب الفكر السلفي في المحيط العربي بدعوى أنه عائق أمام تحقيق حلم الحداثة المنشودة. ذلك أن الفكر السلفي متجذر في الوطن العربي، وهو مكوّن أصيل من مكوّنات الفكر العربي المعاصر. هكذا يوجه الجابري نقده إلى العروبي، لأنه تبني موقف القطيعة التامة مع التراث، ورفض الفكر السلفي مطلقاً بحجة أنه يعيق النهضة المتوخاة. أما الجابري فيعتبر الفكر السلفي فكراً متأصلاً في التراث العربي، فإن رفضه يعني رفض جزء هام من هذا التراث، وهو أمر غير مقبول وغير ممكن في نظره.

¹ المرجع نفسه، ص 37.

إذن، المطلوب غربلة التراث عبر إعادة قراءته قراءة موضوعية ومنهجية. وهذا يُطرح، حسب الجابري، مشكلتين متلازميتين في التعامل مع التراث: أولاًهما مشكلة الموضوعية، أي كيفية فصل الذات عن الموضوع في التعامل مع تراثنا العربي الإسلامي؛ وثانيتهما مشكلة الاستمرارية، بمعنى أن التراث ما زال مستمراً في ثقافتنا المعاصرة، ويحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره، وتمثيل إيجابياته ومواقفه البناءة.

هكذا يتبين أن الجابري لا يدعو إلى قطيعة راديكالية مع التراث، وإنما يتوسم قراءة نقدية للتراث موصولة بأسئلة العصر مما يجعل هذا التراث قابلاً للتطوير والتحديث وفق منطق إعادة تأصيل التراث لا من خلال الرجوع إلى الأصول، وإنما من خلال إعادة التأصيل بفكر منفتح على حد قوله "تحديث أصالتنا وتأصيل حداثتنا"¹.

بهذه الطريقة يتبلور الفرق بين عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن في تعاملهم مع التراث، من زاوية تحقيق النهضة المنشودة. فمشروع العروي يقوم على القطيعة الجذرية مع التراث، بهدف ركوب قطار الحداثة لتطوير المجتمع، دون إضاعة مزيد من الزمن في البحث عن نماذج نهضوية في الماضي، هذه النماذج هي في الواقع متضاربة ولا وجود لها إلا في أذهان التراثيين. أما الجابري، فيدعو إلى تحقيق النهضة موازاةً مع الحفاظ على الهوية، مما يستلزم التعامل مع التراث كوسيلة لتحقيق أهداف التقدم؛ ذلك من منظور نقدي انتقائي وتجزئي وتفاضلي، في سياق واقعي جدلي وإيديولوجي. في المقابل، يحث طه عبد الرحمن على قراءة التراث "بالتراث"، أي قراءته من الداخل، انطلاقاً من نقد شمولي تكاملي يسعى إلى إحياء الوصل مع التراث في كليته، بمعنى اعتباره غاية بحد ذاته لا مجرد وسيلة. وذلك في ضوء رؤية لغوية منطقية وتداولية، بعيدة عن تعقيدات الواقع.

المبحث الثاني : الفكر النقدي المعاصر وإعادة بناء العلاقة مع التراث.

المطلب الأول: تعريف الفكر النقدي المعاصر .

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1993، ط6، ص 51.

يُعد الفكر النقدي عاملاً أساسياً في تعزيز الإبداع الفكري، ودعم العلوم والآداب، مما جعله يلقي اهتماماً واسعاً لدى الباحثين والنقاد في استكشاف المعارف والموضوعات ذات الأهمية المعاصرة، فقد تناولوا أبرز القضايا التي أثارها العصرية في المجالات السياسية والفنية والأدبية، إذ يمثل النقد عملية تحليلية تعتمد على العقل في الحكم على المواضيع والقضايا، وطرح المشكلات الجوهرية مع القدرة على حلها بموضوعية تامة، بعيداً عن الانفعال، ملتزماً بالصدق والمصادقية.

وبالتالي، كان الفكر النقدي دافعاً لتطوير عجلة التغيير والتقدم نحو آفاق جديدة، متأثراً بتحولات الزمن واستمرارية الحياة، فلا بدّ للمفكر الناقد المعاصر من مواكبة تطورات عصره ومستجدّاته، وتعديل أسلوبه الفكري بما يتناسب مع البيئة الجديدة التي يعيشها.

I. مفهوم الفكر لغة واصطلاحاً:

لغة:فكر، الفكر والفكر، إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه:ولا يجمع الفكر ولا العم ولا النظر قال، وقد حكى ابن دريد في مجمعه أفكار والفكرة والفكر وقد فكر في الشيء قوله بابه ضرب كما في المصباح وأفكر فيه و تفكر.

بمعنى ورجل فكّير، مثال فسّيق، وفكّير : كثير الفكر، الأخيرة عن كراع اللّيث، التفكّر اسم التفكير، ومن العرب من يقول: الفكر الفكرة، والفكرى على فعلى اسم، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفكر بالفتح، قال يعقوب: يقال ليس في هذا الأمر فكر أي ليس لي فيه حاجة، قال: والفتح في أفصح من الكسر¹.

جاءت مادّة "فكر" في "لسان العرب" بمعنى إعمال الخاطر في الشيء، وفي "معجم الوسيط"²: الفِكْرُ مَقْلُوبٌ عَنِ الْفَرَكِ، لكن يستعمل الفِكْرُ في الأمور المعنوية، وهو فرك الأمور وبحثها للوصول إلى حقيقتها.

¹ ينظر، ابن منظور، لسان العرب، مادة فكر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، ج11، ص211.
² ينظر، معجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، طبعة المكتبة الإسلامية، إسطنبول، تركيا، ط2، ج2، مادة (فكر)، ص698.

وجاء عند "ابن فارس": "فَكَرَ؛ الفاء والكاف والراء: تردّد القلب في الشيء، يقال: تفكّر، إذا ردّده قلبه معتبراً، ورجل فِكْرٌ: كثير الفكر"¹.

وقد وردت مادة (فكر) في القرآن الكريم في نحو عشرين موضعاً، ولكنها بصيغة الفعل، ولم ترد بصيغة الاسم أو المصدر؛ قال الله تعالى:

(إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ)²؛ أي فكر فينما أنزل على عبده محمد صلى الله عليه وسلم من القرآن، وقدر فيما يقول فيه. وقال تعالى(أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)³أفلا تتفكرون في آيات الله؛ لتبصروا الحق فتؤمنوا به.

اصطلاحاً: للفكر تعريفات كثيرة منها: " هو جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة وبوجه خاص هو ما يتم به التفكير من أعمال ذهنية، وهو أسمى صور العمل الذهني بما فيه من تحليل وترتيب وتنسيق"، وعرفه الزبيدي بقوله: "الفكر في المصطلح الفكري: والفلسفي خاصة هو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات: أي النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم ونحو ذلك وهو كذلك المعقولات نفسها أي الموضوعات التي أنتجها العقل البشري".

وبالتالي، يمكن اعتبار الفكر مرادفاً للنظر أو التدبر، إذ يشير إلى التأمل في الوقائع والأمر، فمن خلال الفكر، يصبح من الممكن الاستدلال على المطلوبات، أي الوصول إلى ما يُراد تحقيقه، وبهذا المعنى، يُعدّ الفكر أداة أساسية أو وسيلة في عملية التفكير ذاتها، تتطلب بذل قوى عقلية وجهوداً نفسية مكثفة، للوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء، أو لتكوين آراء متعلقة بالقضايا المطروحة.

فكما ورد عند ابن منظور: "إعمال الخاطر في الشيء"، فقد ورد عند الراغب الأصفهاني بأنه: "قوة مطردة للعلم إلى معلوم، وجولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يمكن أن يُقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"⁴. العقل في الشيء، وترتيب ما يعلم ليصل به إلى مجهول"¹، أو:

¹مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عن دار الجيل، ط1، 1991م، مادة (فكر)، ج4، ص 446.

²سورة المدثر: 18.

³سورة الأنعام: 50.

⁴ مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (فكر)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1، 1992م، دار العلم بدمشق، والدار الشامية ببيروت، ص83.

"إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول"²، كما عرّفه طه جابر العلواني بأنه: "اسم عملية تردّد القوى العاقلة المفكّرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهنًا، بالنّظر والتدبّر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومّة، أو الوصول إلى الأحكام، أو النسب بين الأشياء"³.

فالفكر إمّا أن يراد به الكيفيّة التي يدرك بها الإنسان حقائق الأمور التي يعمل فيها عقله، فيكون الفكر عندئذٍ بمثابة الأداة أو الآليّة في عمليّة التّفكير، وما يلحق بها من طاقات وقوى وملكات عقليّة ونفسيّة. وإمّا أن يراد به ما نتج عن ذلك من تصوّرات وأحكام ورؤى حول القضايا المطروحة، ثمّ تتّسع دائرة مفهوم الفكر أو تضيق تبعاً لمنطلقات المحدّد لمفهوم الفكر، فإذا اتّسع مفهوم الفكر اشتمل على الموروث الفكري للإنسان في ان منال من يدخل العلوم التجريبية والتطبيقية داخل مفهوم الفكر، فيشتمل على النّشاط الإنساني بعامّة بما يخرج مفهوم الفكر عن الفكر ليشتمل على مفهوم الثقافة بل الحضارة أيضاً.

II. النقد لغة واصطلاحاً.

لغة: النقد : خلاف النسيئة ، والنقد والتنقاد : تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها ، أنشد سيبويه :

تنفي يداها الحصى ، في كل هاجرة نفي الدنانير تنقاد الصياريف، ورواية سيبويه : نفي الدراهم وهو جمع درهم على غير قياس أو درهم على القياس فيمن قاله ، وقد نقدها ينقدها نقدا وانتقدها وتنقدها ونقده إياها نقدا : أعطاه فانقدها أي قبضها الليث : النقد تمييز الدراهم وإعطائها إنساناً ، وأخذها الانتقاد ، والنقد مصدر نقده درايمه ، ونقده الدراهم ونقدت له الدراهم أي أعطيته قال سبويه قالوا : هذه مائة نقد الناس على إرادة حذف اللام إذا أخرجت والصفة في ذلك أكثر قوله أنشده تلعب : لتنتجن ولدا أو نقدا فسرّه فقال لتنتجن ناقة فتقتني أو ذكرا فيباع ، لأنهم قلّما يمسون الذكور ، ونقد الشيء ينقده إذا نقره بأصبعه كما تنقر الجوزة والمنقذة :

¹ ينظر: معجم الوسيط، ج2، ص698.

² المصدر نفسه، ص698.

³ الأزيمة الفكرية، طه جابر العلواني، ص27.

حريرة ينقد عليها الجوز والنقده ضربة الصبي جوزة بإصبعه ،ونقد أرنبته بأصبعه إذا ضربها¹.

اصطلاحاً: إن مفهوم النقد الاصطلاحي تتعدد تعاريفه وتختلف بين النقاد في المبنى وتتفق في المعنى ، فنجد أحمد الشايب يعرفه بأنه " دراسة الأشياء وتفسيرها وتحليلها وموازنتها بغيرها المشابهة لها أو المقابلة ، ثم الحكم عليها ببيان قيمتها ودرجتها"².

ويقول: فهو عندهم التقدير الصحيح لأي أثر فني وبيان قيمته في ذاته ودرجته بالنسبة إلى سواه ...و النقد الأدبي يختص بالأدب وحده وإن كانت طبيعة النقد واحدة أو تكاد،سواء أكان موضوعاً أدبياً أم تصويراً أم موسيقى فالنقد الأدبي في الاصطلاح هو تقدير النص الأدبي تقديرًا صحيحاً وبيان قيمته ودرجته الأدبية"³.

ومن تعريف أحمد الشايب للنقد نجد بأنه يقوم على دراسة النصوص الأدبية وتحليلها والوقوف عند خطأ الأديب وإصابته في نصه الأدبي والمقارنة مع النصوص الأخرى والحكم بالجودة أو الرداءة.

وقد كان شائعاً عند العرب أن النقد هو الاستهجان و الذم ،لذلك اعتبروه كراهية لإظهار المساوئ لا لإظهار المحاسن ، و هناك من يرى النقد بأنه" فن دراسة النصوص الأدبية لمعرفة الاتجاه الأدبي و تحديد مكانتها في سيرة الآداب والتعرف على مواطن الحسن و القبح مع التفسير و التعليل"⁴.

في حين قدامة بن جعفر يرى بأن النقد قائم على تمييز جيد الشعر من رديئه في قوله: " العلم بالشعر ينقسم أقساماً ، قسم ينسب إلى علم يعرضونه ووزنه وقسم ينسب إلى قوافيه و مقاطعه و قسم ينسب إلى علم معانيه و المقصد منه وقسم إلى علم جيده و رديئه"⁵.

¹ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة نقد، ج 14، ص 335.

²أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1994، ص 115.

³ أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1994، ص 116.

⁴ مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، مكة الطباعة، 1998م، ص 43.

⁵ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانمي، ط2، القاهرة، مصر، ص 7.

فالنقد في أدق معانيه هو مجموعة من الأساليب المتبعة تقوم بفحص الآثار الأدبية و يختلف الأسلوب باختلاف الناقد ويهدف إلى تحليل النصوص الأدبية وتفسيرها و موازنتها بغيرها .

أمّا أحمد أمين فيقدم لنا تعريفاً للنقد باعتباره "استعراض القطع الأدبية لمعرفة محاسنها و مساوئها ثم قصرت على العيب لما كانت من مستلزمات فحص الصفات و نقد عيبها"¹.

III. مفهوم الفكر النقدي المعاصر.

إنّ مفهوم تفكير النقد يصعب تحديده بدقة، وقد أدى ذلك إلى اختلاف واسع بين العلماء والباحثين في تعريفه. فمن جهة، يُعرّفه الفيلسوف جون ديوي بأنّه "عملية تفكير تأملي عميق"، أما روبرت جليسر، من جهة أخرى، فيُضيف بُعداً تجريبياً، إذ يرى أنّه يتضمن الاستفادة من الخبرة التي يكتسبها الفرد جرّاء الصعوبات والتحديات السابقة، بالإضافة إلى معرفته بمناهج التقصي والاستدلال المنطقي، وصولاً إلى قدرته على تفعيل المهارات اللازمة لتطبيق المعرفة السابقة بفعالية؛ أي هو عملية تتطلب أن يكون لدى الفرد معارف متنوعة وتجارب في الحياة تكسبه الخبرة التي من خلالها يستطيع تطبيق مهاراته.

المطلب الثاني: أبرز المشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر.

ولم يبق الفكر النقدي المعاصر حبيس التصورات النظرية العامة، بل تجلّى في عدد من المشاريع الفكرية العربية الحديثة التي سعت إلى مساءلة التراث وإعادة قراءته في ضوء مناهج جديدة. ومن أبرز هذه المشاريع ما قدّمه كل من محمد أركون، وجورج طرابيشي، وحמיד لحمداني، الذين مثّلوا نماذج بارزة لتعدد الرؤى والمقاربات داخل الفكر النقدي المعاصر.

1. محمد أركون:

بدأ مشروع أركون النقدي يتبلور عندما صدر كتابه "محاولات في الفكر الإسلامي" عام 1973م، واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي

¹ أحمد أمين، النقد الأدبي، كلمات عربية للترجمة والنشر، 1990م، ص 1.

الكلاسيكي ثم كتاب "قراءات في القرآن" عام 1982، واتضح المشروع وملاحمه عندما أصدر كتاب "نقد العقل الإسلامي"، ويتلخص مشروع أركون النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية.

ويعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث والإسلام، والغاية التي يهدف إليها مشروعه هي إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، ويعتبر "أركون" أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، الذي تصدى ضمن مشروعه الفكري الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة مثيرة ما اعتبرت من الظواهر النادرة التي يمكن التفكير بها وهي الظاهرة الإسلامية. ومشرعه يمثل اختبار نقدي للفكر في فهم الواقع الإسلامي في أبعاده المختلفة.

وينطلق "أركون" في أطروحته النقدية للفكر العربي الإسلامي، من مفاهيم رئيسية ثلاث، تصدرت تقريبا كل دراساته وإن كان ذلك بأشكال مختلفة وهي: الدين، الدولة، الدنيا، ولقد عمد في المجال الإسلامي على تحديد الظاهرة الدينية وبلورتها مفهومها وصولاً إلى إشكالياتها، وهو يعتقد اعتقاداً جازماً أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الإسلامي انطلاقاً من الخطاب القرآني¹.

ويحاول "أركون" في مشروعه النقدي أن يحيلنا إلى إشكالية ابستمولوجية كبيرة تحتل مكانة في الفضاء المعرفي المعاصر وهي مدى عمق المسافة والأبستمولوجية التي تفصل بين الفضاء العربي الإسلامي والفضاء الأوروبي العلماني.

وهدف مشروع أركون النقدي كما يزعم تجديد الفكر الإسلامي عبر إحداث ثورة داخلية عارمة، لا تدع مجالاً معرفياً إلا سلكته، ليتمكن المسلمون الالتحاق بركب الحضارة، والحقيقة التي ينتهي إليها تلخص مشروعه في إفراغ الإسلام من محتواه الديني تماماً وإنزاله إلى الساحة الفكرية البشرية، ليتسنى ذوبانه في

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي "نحو الخروج من السياجات الدوغرامية المغلقة، تر: هاشم صالح، دار الطبعة، بيروت، ط1، 2011، ص 71.

المنظومة الغربية، التي لا يرى أركان الصواب والحقيقة والخلاص إلا عبرها¹، ومن أهدافه أيضاً، تأسيس نظرية جديدة في التعامل مع التراث، تقوم على نقد بنيته التكوينية وآلياته المعيارية، ثم إبعاده عن قوامه الأصلي من خلال إخضاعه للنموذجية الغربية في التفكير. كما يسعى إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي والعربي بصورة جديدة كلياً².

كان هدف محمد أركون في مشروعه النقدي بناء إسلاميات تطبيقية، من خلال تطبيق المناهج العلمية على القرآن الكريم. ومن بين هذه المناهج تلك التي طبقها النقد على النصوص المسيحية، والتي أخضعت النص الديني لمحك التاريخي المقارن، والتحليل اللساني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى. طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية ليوليه الباحثون العرب والمسلمون اهتماماً، خاصة أنه يرتبط بالبحوث في النص الديني بشكل عام. إنه مشروع مبني أساساً على التعرف على الظاهرة الدينية، ليتم حلها في أفق أوسع من الأفق الإسلامي المحدود. كما يفتح مشروع أركون أبواباً أوسع لتاريخ الأديان إذا انطلقنا من القرآن ومن منطقه، الذي يطرح قضية تاريخ النجاة؛ أي كيف نعيش حياتنا كمؤمنين متلقين كلام الله، لنطبقه على واقعنا³.

ويجب أن نشير إلى أن هناك منطلقات رئيسية في مشروع أركون النقدي منها:

● تحديد مفهوم العقل الإسلامي:

يُقصد "بالعقل الإسلامي" عند أركون ليس الاستخدام السائد لدى الفلاسفة المسلمين التقليديين، بل القوة الفكرية المتطورة والمتغيرة التي تتأثر بتغيرات البيئات الثقافية والأيدولوجية، وهي خاضعة للعوامل التاريخية، كما تشمل المنهج نفسه. فهو ليس جوهرًا ثابتًا، إذ لا ينفصل العقل الإسلامي عن الوحي في السياق الإسلامي، على عكس العقلانية في الفكر الحدائي التي ترفض الخضوع لأي سلطة خارج سلطة العقل ذاتها. ويرى أركون أن غياب نقد هذا العقل الإسلامي

¹ محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985م، ص 119.

² محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، دار الإنماء القومي بالتعاون مع منظمة اليونيسكو، ط1، 1990م، ص 174.

³ إدريس ولد قابلة، جولة في فكر أركون، دار ناشري، 2003م، ص7.

أدى إلى اتساع دائرة "اللامفكر فيه"، ويبدأ هو مشروعه بتفكيك هذا العقل من خلال التوضع داخل الميتافيزيقا وتوجيه ضربات متتالية لها من الداخل.

ويُمثل أركان العقل الإسلامي الكلاسيكي بالقرآن والسنة ورسالة الإمام الشافعي، وينتقد الإسلاميات الكلاسيكية، لأنها تحصر اهتمامها في الإسلام مثلما تمثل في كتابة الفقهاء وإهمالهم ما تبقى، ولقد ارتبط الإسلام السني ارتباطاً وثيقاً بالسلطات السياسية¹.

يُركز أركون في نقده للعقل الإسلامي على قضية محورية تتمثل في خلع القداسة عن القوانين البشرية السائدة في المجتمعات الإسلامية منذ نشأة الإسلام الأولى. يرى أن هذا التقديس لا يزال يحمل أبعاداً هائلة لدى الحركات الأصولية المعاصرة، مما يشكل واحدة من أبرز العقبات أمام تحرير العقل الإسلامي من آثارها السلبية. ويؤكد أن دراسة مفهومي "خلع القداسة" و"التعالى على القانون" سواء بالنسبة للقوانين أو مؤسسات الدولة والإدارة أو شخص الخليفة ووظيفته أمر أساسي وحاسم. ففي سياق مقارنة الإسلام بالعلمنة، يلاحظ أن الحديث عن الإسلام يستدعي فوراً مقدساً متشرباً في كل مكان، غير ملموس، جامد أبدياً. ويضيف أركون: "نلاحظ اليوم أن هذا المقدس نفسه بدأ ينحرف ويتبعثر، ويتجسد في كل الأشياء والأعمال التي تتوسط بين المؤمنين والثقافات الدينية المتنوعة من جهة، وبين العقل الإلهي من جهة أخرى"².

• الإسلاميات التطبيقية:

هو مصطلح بديل لمصطلح "الإسلاميات التقليدية" حيث يدعى أركون أنه وجد نفسه مرغماً على الدخول في دراسة كبرى للعقل الإسلامي تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه؟ فالإسلاميات التطبيقية تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر لتمس المشكلات الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجتها الراهنة، وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها لإغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة، فقد حاول أركون من خلال نقده للاستشراق ودعوته لمشروع الإسلاميات التطبيقية، فتح طرق جديدة في البحث أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل

¹ أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية عند أركون، سلسلة شرفات، 2013م، ص75.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، ص64.

الإسلامي" ويعود مصدر مصطلح الإسلاميات التطبيقية أن أركون استلهم هذه التسمية من كتاب "روحيه باستيد" بعنوان "الأنثروبولوجيا التطبيقية" وهو يفهم منه أن علم الإسلاميات التطبيقية مرتبط بالأنثروبولوجيا. وتنطلق الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون من واقع المسلمين وحاضرهم ومشكلاتهم ثم استنباط ما يتعلق بهم من تعليم ديني وأغراض ومصالح اقتصادية¹.

ويتحدث أركون عن منهجيته "الإسلاميات التطبيقية" بقوله أنها ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومن وجهة نظر أبستمولوجية، فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك خطاب أو منهج يرى أنها في كل مساراتها تعددية المنهاج. وتسعى أيضاً إلى نقد العقل الإسلامي باعتباره عقلاً دوغمائياً، وهذا العقل هو عقل الإنسان المسلم اليوم ليزال منغلق داخل السياج الدوغمائي المنغلق.

سعى الإسلاميات التطبيقية إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية في الغرب، المعروفة بالاستشراق، والتي تميزها الرؤية السكونية، بالإضافة إلى اعتماد المناهج الوضعية والتاريخية والفيلولوجية (المرتبطة بالفقه واللغة)، والتي قد تجاوزها التطور العلمي المعاصر. وتهدف هذه الإسلاميات إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقاً من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية، وحاجاتها الراهنة².

تمثل الإسلاميات التطبيقية مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة عملية بما فيها القرآن القرآن والحديث والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى.

• قراءة النص القرآني:

يُظهر معالجة أركون للنص القرآني اعتباره جزءاً من التراث الذي يتطلب قراءة نقدية وإعادة كتابة تاريخه وفق محدّدات المشروع الذي يتبناه. بالمعنى، ليس القرآن أكثر من نص تشكل تاريخياً في شروط مُعينة، مثل غيره من النصوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية، كالشعر الجاهلي

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط4، ص 195-197.

² المرجع نفسه، ص36.

والشعر العباسي. وهذا يعني نزع القدسية عنه باعتباره نصاً إلهياً ذا خصوصية، مخضعاً إياه للنقد التفكيكي والقراءة الحفرية عبر توظيف جميع المناهج الممكنة، لفرض "قراءة تاريخية" عليه، ومخضعاً إياه لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل اللغوي التفكيكي.

ويرى أن المراجعة النقدية للنص القرآني تتطلب أولاً إعادة كتابة قصّة تشكله بشكل جديد كلي، أي نقد القصة الرسمية للتشكل التي رسّخها التراث المنقول نقداً جذرياً. وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي وصلت إلينا، سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي أو سني. ويقول إننا نتطلع إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة المتصلة بهذا النص منذ ظهوره بالمعنى اللغوي الحالي، حيث تكون قراءة النص القرآني قراءة نقدية وتأسيسية، إذ لا نستطيع أن نغفل عن القراءات السابقة بدون أن نكون قد كشفنا النقاب عن جميع دلائلها¹.

ويتطرق أركون من خلال عرض لقراءة النص الديني إلى ما يسمى "تاريخية النص الديني"، وذلك بناء على وضع النص الديني ضمن الإسلامي، فإنه في موازاة ذلك يضع صفة القداسة جانباً ليرز حقيقة التاريخية، وهو يدرك أنه ما أمكن ذلك إلا إذا قام بتفكيك المسلمات التي ينطوي عليها التفسير التقليدي للخطاب القرآني، لأن المسلمات اللاهوتية تؤدي إلى أسطرت القرآن برفع إلى العالي المقدس، فتفقد صفتها التاريخية وعلاقاتها بالظروف التاريخية التي ظهرت فيها. إن تعامل أركون مع النص القرآني - وهو النص المؤسس للثقافة العربية الإسلامية، يقوم أساساً على إعادة النظر في قداسته والكشف عن آليات تعاليه، من خلال البحث في طبيعته اللغوية، إن ما يهم أركون ليس النص كوحي إلهي، وإنما يهمه الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية مجسده في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك².

• المخيال الديني:

¹ محمد أركون، الفكر العربي، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985م، ص30 - 33.

² محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005م، ص16.

لقد شغل المخيال الديني مكانة مركزية في مشروع محمد أركون لنقد العقل الإسلامي، حيث ركز على آثاره في المستويات التاريخية والاجتماعية والنفسية. وتكمن الخطورة في الاستخدام الذي تقوم به الحركات الأصولية لهذا المخيال، إذ تحولها إلى أداة عقلانية فعالة قادرة على تعبئة الجماهير. يوضح أركون فهمه لهذا المفهوم وأهمية التركيز عليه بقوله: "عندما أتحدث عن المخيال، لا أقصد تصفية العقلانية المتجذرة في كل تراث ديني من أي بعد عقلي، بل أسعى إلى إدخال مقولة أنثروبولوجية تفسر كيفية تشكل تصور الوقائع، وكل اللغات اللاحقة التي تشير إليها. فالمخيال، من منظوره الخاص، يمثل ملكة معرفية أساسية؛ إذ يساهم كوعاء للصور وقوة اجتماعية هائلة في إحياء التطورات العقلية، محولاً إياها إلى حقائق مبهرة وقيم مطلقة لا تقبل الجدل، تجعل الجماعة على استعداد لتقديم التضحية الكبرى من أجلها. ومن خلال هذه العملية التاريخية والاجتماعية، تثرى الذاكرة الجماعية ويُختبر المخيال الاجتماعي"¹.

• العلمنة:

يناقش محمد أركون قضية العلمنة من زوايا مغايرة تمامًا لتلك التي اعتادتها الأيديولوجيات التقليدية. فقد حصر الطرح العلماني السائد عادةً في فصل الدين عن الدولة، أو في موقف سلبي تجاه الدين ذاته. أما أركون، فقد قدم مقاربات مفتوحة، بعيدة عن الإيديولوجيا والاختزال، مع إبراز السلبيات المحمولة في هذه الرؤى، مما يوفر وجهة نظر متوافقة مع نقد العقل الإسلامي. وهي قابلة للمساهمة في تحرر المجتمعات العربية والإسلامية إذا ما أُتيحت فرصة تطبيقها. ويحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها موقف الروح وهي تناضل لامتلاك الحقيقة أو الوصول إليها. فالعلمنة تتجاوز بكثير التقسيم القانوني للكفاءات بين الجهات المتعددة في المجتمع؛ إنها، قبل كل شيء، مسألة معرفة ومسؤولية الروح البشرية، أي الإنسان. هنا تكمن جوهر العلمنة، وهي تفرض نفسها بشكل متساوٍ وإلزامي على الجميع².

وعلى امتداد أطروحاته حول العلمنة، يصر أركون على ربطها بقضية الحرية، ويجعل المفهومين مترابطين ترابطاً عضوياً. ويشدد على رفض تحول العلمنة إلى

¹ المرجع نفسه، ص29.

² محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، ط 3، 1996، ص10.

أيديولوجيا تقوّل الفكر أو تحد من حريته. فالعلمانية، كما يراها، تمثل تجلياً للحدّثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية لكل المواطنين دون استثناء، إلى جانب الاعتراف بالتعددية الدينية وحرية الاعتقاد.

كما تمثل العلمنة موقف الروح أمام إشكالية المعرفة: هل يحق للإنسان معرفة أسرار الكون والمجتمع، أم لا يحق؟ ويخلص أركون من دراسته إلى أن العلمنة وحدها تحافظ على البعد الروحي الذي يحتاجه الإيمان، فتضعه في مكانه الطبيعي، وتمنع المتاجرة السياسية به واستغلاله لأغراض سياسية أو غير أخلاقية¹.

2. جورج طرابيشي.

يُقسم جورج طرابيشي الفكر النقدي إلى مرحلتين أساسيتين، كل منهما له مساره الخاص. في المرحلة الأولى، تبنى الإيديولوجيات الغربية الحديثة من الماركسية إلى القومية، مع قطيعة تامة مع التراث. أما في الثانية، فقد توجه نحو اكتشاف التراث عمومًا، ونقد عمل الجابري "نقد العقل العربي" خاصة. في حوار مع جريدة "الحياة" (يناير 2006)، يقول: "لابد أولاً من الاعتراف بأن الجيل الذي أنتمي إليه، والذي جاء تاليًا لجيلين نهضويين قسمناهما جيل الثورة، عاش وأعشنا معه قطيعة كاملة مع التراث. اتجه تفكيرنا وبنياننا الذهني كله نحو الإيديولوجيات الغربية الحديثة التي تحولت كلها على أيدينا إلى كتب مقدسة، سواء كانت ماركسية أو قومية أو اشتراكية أو وحدوية. عشنا قطيعة تامة مع تراث كنا ننظر إليه على أنه ليس أكثر من كتب صفراء".

يتميز المشروع الفلسفي عند "جورج طرابيشي" بثلاثة جوانب رئيسية: الأول يركز على نقل وترجمة أبرز أعمال الفكر الغربي الحديث والمعاصر إلى اللغة العربية؛ والثاني يخصص لنقد الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر؛ أما الثالث فيعتمد على البحث في التراث العربي من خلال تنفيذ نقد واسع النطاق لمشروع الدكتور محمد عابد الجابري بعنوان نقد العقل العربي. ولا يُعد العمل الذي يقوم به طرابيشي في كتابه نقد نقد العقل العربي سوى مناسبة لتأكيد موقفه

¹ المرجع نفسه، ص11.

الفلسفي، مع التعمق في دراسة التراث. كما يعتمد جورج طرابيشي في مشروعه الضخم على مستويين رئيسيين للمناهج. الأول مخصص لمعالجة المشكلات المعاصرة المتعلقة بقضايا النهضة والحداثة، بينما الثاني يركز على قضايا التراث من خلال مشروع «نقد العقل العربي». أما في سياق القضايا المعاصرة، فيستخدم طرابيشي المنهج التحليلي النفسي لنقد الواقع الفكري والثقافي العربي. وفيما يتعلق بالتعامل مع التراث عبر مشروع «نقد العقل العربي»، يلجأ إلى المنهج التفكيكي لإعادة النظر في الأسس المعرفية (الإبيستمولوجية) لنص الجابري، ثم يعتمد منهجي الحفر الأركيولوجي والنقد التاريخي للوصول إلى الأصول التراثية للمفاهيم والمقولات الواردة فيه، وأخيراً منهج التركيب لبناء هذه المفاهيم والمقولات من جديد في صورتها الصحيحة بناءً على نتائج النقد¹.

(3) حميد لحداني:

يُعدُّ حميد لحداني من الوجوه البارزة في ميدان النقد العربي المعاصر، حيث ساهم بشكل فعال في تعزيز الوعي بالمناهج النقدية الحديثة، محاولاً تجاوز القراءات التقليدية للنص الأدبي باتجاه قراءات مبنية على التحليل المنهجي والرؤية العلمية الدقيقة. يقوم مشروعه النقدي على مجموعة من الأسس الفكرية والمنهجية الأساسية، التي وجهت رؤيته للنص الأدبي وحددت خصائص مقاربتة له، سواء في جانب البنية أو الدلالة أو آليات العملية النقدية. ومن هذا المنطلق، يبرز الوقوف عند أهم هذه الأسس، التي شكّلت الركيزة الجوهرية لتجربته النقدية. ومن خلال كتابه "الفكر النقدي الأدبي المعاصر" يمكن استنتاج أسس الفكر النقدي عنده وهي الآتي:

1/ الإقناع والتدقيق:

في النقد القديم، كان الإصدار الشفوي للأحكام يعتمد أساساً على تذوق الناقد الشخصي للعمل الأدبي، دون الالتزام بضوابط منهجية أو معايير محددة، مما جعل هذا النوع من النقد أمراً صعب التحديد والتطبيق. ويستشهد حميد لحداني هنا برأي "ألان روب غريليه" (1922-2008)، حيث يقول:

¹ أحمد لشعل، نقد جورج طرابيشي لمشروع محمد عابد الجابري، مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في الفلسفة، جامعة عمار تليجي بالأغواط، كلية العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة، 2017/2018، ص 47.

"النقد شيء صعب بل هو أصعب من الفن بمعنى من المعاني، فبينما يكتفي الروائي مثلاً الاعتماد على إحساسه دون أن يحاول أن يفهم أسباب اختياره لهذا العنصر أو ذاك بينما يكتفي القارئ بأن يعرف ما إن كان هذا الكتاب أو ذاك فقد أثر عليه، أن يعرف أنه يحب الكتاب أو لا يحبه أو أنه قد أفاد منه بجديد أم لا، نجد الناقد ملزماً بمعرفة كل هذه الأسباب جب عليه أن يحدد كل ما أتى بهذا الكتاب وإن يقول لم أحبه وإن يصدر عليه حكماً تقييمياً....¹

لذلك، أصبح من الضروري على كل ناقد أن يتبنّى منهجاً نقدياً محدداً، أو يستمدّ من المناهج المتنوعة ما يناسبه، دون الاعتماد الكلي على الذوق الشخصي؛ فإنّ أي دراسة لا تخضع لرؤية واضحة وتصوّر شمولي - كما يرى حميد لحمداني - ستبعد الناقد لا محالة عن الأهداف الأساسية، من أبرزها:

1- فهم الظاهرة الأدبية المدروسة و استيعاب عناصرها المسؤولة عن جمالياتها أو عدم جمالياتها.

2- محاولة كشف الدلالات الظاهرة والخفية والمحتملة بمعنى اغناء النص بإقامة حوار منتج مع بنياته الدالة.

3- إقناع القراء والمهتمين بتقويم الأعمال الأدبية لأن ما توصل إليه الناقد من نتائج وأحكام ودلالات هو شيء قريب من الصواب لأنه بذلك سيضمن بذلك أكبر عدد ممكن من المؤيدين لنظرته الخاصة ونتائج تحليله.²

يرى الناقد حميد لحمداني أنّ الأعمال الأدبية ليست مجرد مادة جامدة تُجَبُّها أو نرفضها حسب مزاجنا، بل تحمل في جوهرها أسباب قبولنا أو رفضنا لها. فالحكم النقدي لا يعتمد فحسب على المعرفة الحدسية واللاشعورية، وإنّما يقوم أساساً على المعرفة الواعية، أي على التحصيل العلمي والخبرة المتركمة.

وفي الحديث عن المسألة الإقناع يستند ناقدنا إلى كتاب ما قال في النقد لصاحبه غراهام هو المترجم من طرف محي دين صبحي حيث يقول: "إن المسألة النقدية مفتوحة للنقاش العقلي و لا نستطيع في العديد أن نتوقع منها بلوغ اليقين، غير أن

¹ حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012، ص11.

² حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012، ص12.

الأحكام الأدبية لا تقتصر على أن تكون (مسألة ذوق) على نحو ما يفضل الشاي أو القهوة فنحن نستطيع أن نقدم تعليلاً لآرائنا الأدبية وحيثما نستطيع أن نقدم تعليلاً بإمكاننا أن نقنع ونقتنع¹.

2/ الذاتية والموضوعية:

الذاتية مصطلح يشير إلى صفة خاصة تعكس خبر خاصة لدى المبدع ويستخدم المصطلح أحياناً للدلالة على خبرة المبدع التي لا تسمح بتحقيق الآخرين فيها، ولهذا فهو يعني أيضاً كل ما هو يتميز في النص الأدبي المعين ويرتبط بجوانب النفس الشعورية.

يبرز الناقد مسألة الذاتية والموضوعية لارتباطها الوثيق بالنقاد أنفسهم، إذ هم من يحددون طبيعة الدراسة النقدية التي سيتولونها.

يرى الناقد أن العملية النقدية تشمل عناصر مترابطة: الذات + الموضوع - المعرفة الحدسية المتجسدة في الذوق و المعرفة المكتسبة الواعية المتجسدة في الفكر. ويضيف قائلاً: "نلاحظ في كل قراءة، مهما كان نوعها، حضوراً للذات والموضوع معاً؛ غير أن هيمنة الذات على موضوعها تولد ما نسميه قراءة ذاتية، بينما هيمنة الموضوع على الذات تؤدي إلى قراءة موضوعية. وما معنى هيمنة الموضوع على الذات؟

أي أن تتنازل الذات عن معرفتها الحدسية المباشرة، وتقرب من موضوعها بفحص أعمق، مستخدمة أقصى الملكات الفردية دون سيطرة الميول والعواطف².

ومن ثم، لا تكون القراءة الذاتية ذاتية بشكل مطلق، إذ لا تنفي الموضوعية تماماً؛ كذلك القراءة الموضوعية ليست موضوعية مائة في المائة، فهي لا تتخلّى كلياً عن الذاتية. يخرج الناقد إذن إلى نتيجتين رئيسيتين:

— كل تحليل أو حكم نقدي نصفه بأنه ذاتي لا يمكن أن يكون كذلك إلا بشكل نسبي، وهو يكون ذاتياً لأنه يهمل الموضوع لحساب الرأي الشخصي .

¹ حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط 2، 2012، ص 16.

² المصدر نفسه، ص 14.

— كل تحليل أو حكم نقدي نصفه بأنه موضوعي لا يمكن أن يكون كذلك إلا بشكل نسبي، وهو يكون موضوعياً لأنه يهتم بالنص ويتبع طرائق الاستدلال المنطقي¹.

3/ الطريقة والمنهج:

يُعدّ التفريق بين مفهوم " المنهج " و " الطريقة " من أدق القضايا المصطلحية التي تواجه الباحثين في الدراسات الأدبية، فالمنهج يُعرّفه " عبد الرحمان بدوي " المنهج بقوله: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، التي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته حتى يصل إلى النتيجة معلومة أو أنه الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي تقوم بها بصدد الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها². أما الطريقة، فيقول ناقدنا: "أما طرائق التحليل فهي الخطوات التي يتبعها الناقد في دراسة نص معين، وهذه الخطوات بعضه يفرضه نوع المنهج المتبع، والبعض الآخر يفرضه النوع الأدبي، والبعض الأخير يفرضه مزاج وفكر الناقد".

فمثلاً، إذا اعتمد ناقدٌ منهجاً نفسياً في تحليل نصٍّ أدبي، فإن هذا المنهج يفرض عليه عادةً تخصيص خطوة في التحليل يناقش فيها العوامل اللاشعورية الفاعلة في النص، مهما كان النوع الأدبي المُدرّس.

غير أن تحليل قصيدة شعرية من منظور هذا المنهج يفرض عليه خطوات إضافية تتعلق بالاهتمام بالموسيقى الشعرية والصور واللوحات، بينما يفرض نوع الرواية الإشارة الضرورية في إحدى خطوات التحليل إلى الشخصيات والأدوات الأساسية الفاعلة في الحدث، أما المسرح فإنه يستدعي الاهتمام في خطوات خاصة بالتشخيص الدرامي وبالديكور، وردود أفعال الجمهور... إلخ³.

هكذا يكون الناقد هو المسؤول عن اختيار الطريقة التي يراها مناسبة، وعن اختيار خطة العمل النقدي الذي سيمارسه؛ فكلما كانت طريقة معالجة الموضوع

¹ حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي، المصدر السابق، ص 18.

² عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، ط3، الكويت، 1963، ص5.

³ حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012، ص18.

مضبوطةً ومنطقيةً، كلما زادت سلطة الناقد على القارئ: إقناعيةً وبيداغوجيةً ومعرفيةً.

يقول حميد الحمداني: وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن عددا من النقاد يمكن أن يستخدموا منهجا واحدا لدراسة نص شعري لكنهم ليسوا مجبرين جميعا على إتباع طريقة واحدة، معنى أن التزامهم بمنهج واحد لا يلزمهم بإتباع طريقة حرفية واحدة، خصوصا فيما تعلق بما يفرضه النوع وبما يفرضه مزاج وفكر الناقد، أما ما يفرضه المنهج في الطريقة فهو أمر ضروري الحضور في سياق خطة كل واحد منهم¹.

4/ الوعي بالمناهج النقدية.

ذكرنا فيما سبق أن النقد الأدبي القديم كان يعتمد على ملكة الذوق، وهي مرحلة سمّاها ناقدنا بالنقد الحسي أو طفولة النقد الأدبي. وبفضل الخبرة التي اكتسبها الناقد القديم، أصبح يربط الأدب بالظروف الخارجية سواء كانت تاريخية أو اجتماعية، فأصبح يعرف أسرار العلاقة بين الأدب ووقائع التاريخ. قد تجلّت هذه المعرفة عند الناقد العربي القديم في نقل الأخبار عن الشعراء وبيئاتهم والصراع الدائر في الوسط الاجتماعي، وتحديد الدور الذي قام به إنتاجه الأدبي في ذلك الصراع. لم تكن بين يدي الناقد "التاريخي الإخباري" علومٌ إنسانيةً متطورةٌ تعزّز معرفته بالتاريخ نفسه وبالوقائع الأدبية، لذلك كان يستند إلى معرفته الثرية أي إلى موسوعته الثقافية. وعليه كانت الذات "ذات الناقد" هي التي تتولّى جميع المهام: بناء المعرفة بالواقع وبناء معرفة بالموضوعات الأدبية المُدرّسة.

وبظهور البلاغة العربية أصبح هناك اهتمامٌ بالنصوص الأدبية في ذاتها. يقول حميد الحمداني: كان تطبيقُ البلاغة بكلِّ ما حصّل فيها من تطوُّر بفضل الحضور الكثيف للشعر في الحياة الثقافيّة العربيّة، وقُدرة المتذوّقين والنقاد على التمييز بين مجموعة متباينة من القيم التعبيرية واللفظية التجميلية وبفضل استيعاب المنطق اليوناني، فقد رأى إلى اتجاّة نقدي عربي يمكن جعله مواجها لاتجاه الذوقي، لأنه يغلب الجانب الموضوعي في التحليل. والفائدة من دراسة المناهج ومعرفتها تتمثل في:

¹المصدر نفسه، ص18.

1. أنه ينبغي أن نعلم أن التقديم يعد قائماً على دعامة الذوق وحده كما كان في الماضي ولكنه تجاوز ذلك إلى معرفة منظمة لها قوانينها ومحدداتها تمثلت في المناهج على أنه لا يمكن الاستغناء عن الذوق بطريقة نهائية.
2. أننا بإخضاعنا النقد الأدبي للمناهج سنحصل على دراسة موضوعية بالإضافة إلى أن الاهتمام بالمناهج النقدية سيقودنا إلى التعرف على مختلف العلوم الإنسانية كعلم التاريخ، علم الاجتماع، علم النفس، اللسانيات، وأيضاً المنطق والفلسفة والإعلاميات¹.

5/ النظرية والممارسة في النقد:

بناءً على ما سبق، يتضح أن جميع المناهج النقدية تشترك في دراسة الظاهرة الأدبية، لكنها تختلف في الجانب الذي تركز عليه كل منها، ومن حق الناقد أن يتعرف على المفاهيم والأدوات الخاصة بكل منهج.

وفي هذا السياق، يوجه لحمداني نقداً لاذعاً للمنهج التكاملي، معتبراً إياه نقداً تليفقياً، فيقول: "لا نريد في هذه الدراسة، كما قد يظن البعض، أن نعود إلى مكان دُعي سابقاً في نقد العربي الحديث خلال أواسط القرن العشرين بالمنهج التكاملي الذي دعا إليه قبل زمن بعيد كما نشأ الميلاد، وسيد قطب (1906-1966) وغيرهما فيما بعد، لأننا نعرف أن هذا التصور لم يملك رؤية تاريخية ومعرفية بطبيعة المناهج، ولا بعلاقات التفاعلية القائمة بينها وبين طبيعة الأدب، وإنما كان نقداً تليفقياً (critique synchrétique) ينطلق من فكرة إرضاء الجميع وإصلاح ذات البين بينهم، أو مجرد الرغبة في الجمع بين المناهج المختلفة"².

يرى أن تاريخ النقد الأدبي هو جهد مستمر شارك فيه جميع النقاد سواء في العالم العربي أو غيره، كما يرى أن الأدب لا يستطيع التخلي عن المناهج جميعها، إذ إن هذه المناهج مترابطة فيما بينها. فيقول إن الأدب لا ينفصل عن وجوهه الثلاثة الأساسية: الوجه الذاتي، والوجه التاريخي الاجتماعي، والوجه اللغوي التعبيري،

¹ حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012، ص27.

² حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012، ص70-71.

وأنة لا سبيل إلى الفصل التام بين هذه الوجوه إلا في إطار رؤية اختزالية للنصوص الأدبية، أو في إطار استخدام الأدب لأغراض براغماتية لا غير¹.

خلاصة:

من خلال هذا الفصل، تبين أن دراسة العلاقة بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم تقتضي الوقوف عند المفاهيم الأساسية التي توطر هذا المجال، إذ يمثل التراث رصيذاً معرفياً وحضارياً قابلاً للقراءة وإعادة الفهم، بينما يشكل الفكر النقدي المعاصر أداة منهجية تسعى إلى مساءلة هذا الموروث وتحليله وفق رؤى جديدة.

كما كشفت الدراسة عن تعدد مناهج التعامل مع التراث في الفكر العربي المعاصر، واختلاف المواقف بين من دعا إلى القطيعة معه، ومن أكد ضرورة تجديده من داخله، ومن سعى إلى إعادة قراءته قراءة نقدية عقلانية. وهو ما يبرز أن التراث لم يعد مجرد ماضٍ منغلق، بل أصبح مجالاً للحوار المعرفي بين الأصالة والمعاصرة، وميداناً لإنتاج أسئلة فكرية جديدة.

¹المصدر نفسه، ص 28.

**الفصل الثاني : قراءة التراث
في الفكر العربي
المعاصر "محمد عابد
الجابري نموذجاً".**

تمهيد:

بعد الوقوف في الفصل الأول عند المفاهيم الأساسية المرتبطة بالتراث العربي القديم والفكر النقدي المعاصر، ومختلف المناهج التي اعتمدها المفكرون العرب في مقاربة التراث، يأتي هذا الفصل للانتقال إلى الجانب التطبيقي من خلال دراسة أحد أبرز المشاريع الفكرية التي انشغلت بإعادة قراءة التراث، وهو مشروع محمد عابد الجابري.

فقد مثّل مشروع الجابري محاولة معرفية بارزة في الفكر العربي المعاصر، سعت إلى مساءلة بنية العقل العربي والكشف عن آليات إنتاج المعرفة داخل الثقافة العربية الإسلامية، وذلك عبر اعتماد قراءة نقدية عقلانية للتراث تتجاوز مواقف التقديس والرفض المطلق.

وانطلاقاً من أهمية هذا المشروع، يتناول هذا الفصل أبرز مرتكزاته المعرفية والمنهجية، من خلال الوقوف عند مفهوم نقد العقل العربي، وتحليل أنظمة المعرفة التي حددها الجابري، إضافة إلى دراسة منهجيته في قراءة التراث وأثر مشروعه في تجديد الفكر النقدي العربي المعاصر، مع التوقف عند أهم الانتقادات التي وُجّهت إليه.

المبحث الأول: منهج محمد عابد الجابري في قراءة التراث.

المطلب الأول: تحليل أنظمة المعرفة عند الجابري.

بنى محمد عابد الجابري قراءته للتراث العربي على مقاربة معرفية تهدف إلى تفكيك الهيكل الداخلي للعقل العربي، واكتشاف الآليات المنظمة لإنتاج المعرفة فيه. ومن هذا المنطلق، قام بتصنيف الأنماط الرئيسية للمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، سعياً لفهم آليات عمل هذا العقل وتحديد مرجعياته الأساسية. ويتجلى ذلك في تحليله لأنظمة المعرفة في كتابه "بنية العقل العربي"، حيث قسّم المعرفة إلى نظام بياني وبرهاني وعرفاني، مبيناً خصائص كل نظام وأثره في تشكيل العقل العربي.

1. النظام البياني:

يُشير مصطلح "النظام البياني" أو ما يُعرف عند الجابري بـ "المعقول الديني العربي"، إلى تلك الممارسة العلمية التي تستند إلى علوم اللغة، وما يتفرّع عنها من آليات أساسية مثل القياس الذي يبرز لدى الأصوليين والنحويين والمتكلمين.

يُمثل البيان بهذا المعنى، الحقل المعرفي الذي صقلته وأكّده علوم اللغة العربية الإسلامية الاستدلالية النقيّة ونقصد بها النّحو والفقه والكلام والبلاغة.

يُشكّل نظام المعرفة في علوم العربية الاستدلالية من — النحو والفقه والكلام والبلاغة — هذا النظام داخل الثقافة العربية الإسلامية، ويمكن أن يُطلق عليهم، حسب الجابري، اسم "البيانين" كما يمكن أن نطلق هذه التسمية على وجه أخص على من أسهموا في تقنين الحقل المعرفي البياني عن طريق تحديده وتقسيم فروعه والكشف عن النظرة التي يحملها هذا الحقل في العالم والكون، ويعبّر عنه كذلك الجابري بقوله "أنهم بكلمة واحدة علماء البيان من لغويين ونحاة... ينتمون جميعاً إلى حقل معرفي واحد هو النظام البياني"¹.

وصل الجابري انطلاقاً من دلالة (ب، ي، ن) في لسان العرب ابن منظور التي يحددها في خمسة دلالات : الوصل، الفصل، الظهور والوضوح، الفصاحة، الإنسان حيوان مبين، ليخلص الجابري إلى القول "أن البيان في إطاره المرجعي اللغوي الأصلي يفيد الفصل الانفصال و الظهور و الإظهار... وإذا شئنا ترتيب معاني البيان على أساس الإظهار التمييز بين المنهج و في النظام المعرفي البياني قلنا البيان كمنهج يفيد الفصل و الإظهار والبيان كروية تفيد الانفصال و لظهور"²؛ هذا يعني أن البيان كحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية و الإسلامية - علوم اللغة و علوم الدين -، و البيان كنظام معرفي هو جملة المبادئ و المفاهيم و الإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية و المحددات و السلطات التي تحكم المتلقي وتوجهه للمعرفة المنتج لها داخل الحقل المعرفي البياني دون أن يشعر بها أو يختارها.

منذ نشأتها، انقسمت الدراسات البيانية إلى فريقين رئيسيين: الأول يركز على تفسير قوانين الخطاب لدى الشافعي، والثاني يعنى بشروط إنتاج الخطاب، المتمثلة في مؤسسة الجاحظ المعاصر للشافعي، أي تفسير القرآن في عهد النبي وعهد الصحابة. ويرى الجابري أن الشافعي هو المؤسس الحقيقي لهذه القوانين، رغم المحاولات السابقة، وهو ما يتجلى في قوله: "لقد كان الإمام الشافعي على معرفة

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص13.

² المرجع نفسه، ص162.

دقيقة باللغة العربية وأساليبيها ولذلك لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن، بل اهتم بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبذلك كان أول واضع لقوانين الخطاب البياني، وبالتالي المشرع الأكبر للعقل العربي¹. ومن جهة أخرى، يحدد الجابري الأزواج الإستمولوجية للنظم المعرفية، وهي: اللفظ/المعنى الأصل/الفرع، الخير/القياس، وهي المفاهيم الأساسية الأولية للنظام البياني.

● اللفظ والمعنى:

اهتم بهذه المشكلة الاستيمولوجية كل من النقاد والمفسرين واللغويين، الذين اعتبروا العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة انفصال تام، إذ يُعدّان كيانيين متميزين تماماً. ويظهر ذلك جلياً في المعاجم اللغوية لدى اللغويين، حيث اعتمدوا منهج الفراهيدي في حصر الألفاظ القابلة للتركيب من الحروف الهجائية، مع البحث فيها عن ما هو مستعمل له معنى وعما هو مهمل بلا دلالة، فأدخلوا جميع الألفاظ إلى حقل الممكن أو المستعمل مقابل حقل المهمل. وقد أفضت هذه النظرية إلى اعتبار الألفاظ التي يمكن للعرب استعمالها في مخاطباتهم وتسمياتهم للأشياء، أو إهمالها. ولم تقتصر علاقة الانفصال هذه على اللغويين، بل امتدت إلى المتكلمين والفقهاء في مسألة أصل اللغة، سواء كانت ترجع إلى الاصطلاح أو المواضعة أم إلى التوفيق والإلهام، وذلك بناءً على اعتبارات خاصة بكل فريق. فقد ذهب الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين إلى المواضعة، بينما مال أهل السنة إلى التوفيق. ورغم هذا الاختلاف بينهم، إلا أنهم اتفقوا على أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة انفصال، كما يقول الجابري: "إلا أنهم متفقين على أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة انفصال"².

كما يدل النحو العربي للحركات على انفصال عناصر اللفظ عن المعنى ومحدداته، وهو ما أشار إليه الجابري في قوله: "النحو العربي تخصيص المعنى وتحديد أكثر

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص 2.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص42.

مما هو تنظيم وضبط للمبنى¹، أي الإعراب. إن اهتمام سيبيويه، عالم النحو العربي، يشير بوضوح إلى وجود هذه الإشكالية في اللغة

العربية؛ فالمتكلم باللسان العربي لا يمكنه التعبير بطريقة صحيحة إلا إذا اهتم بالمعنى، مما يعني أن المتحدث بها يجب أن يفكر أثناء الكلام أو العكس، أي يفهم ليتمكن من القراءة الصحيحة، بخلاف اللغات الأخرى التي تُكتب فيها الحركات مع الحروف فنقرأ لنفهم. يقول الجابري في ذلك: "في اللغات التي تُكتب فيها الحركات مع الحروف نقرأ لنفهم، أما في اللغة العربية فيجب أن نفهم أولاً حتى نتمكن من القراءة الصحيحة"².

ومن الذين انشغلوا بثنائية اللفظ والمعنى علماء الكلام، سواء في قوانين تفسير الخطاب أو قوانين إنتاجه. ومن أبرز القضايا الكلامية التي اهتموا بها قضية خلق القرآن؛ فقد انتهوا بعد مناقشتها إلى القول بأن القرآن قديم بمعانيه ومخلوق بألفاظه. أما المسألة الثانية التي شغلت علماء الكلام فهي التأويل، حيث اعتمد الجابري في تحليله على شروط التأويل عند المعتزلة، وهي المواضعة التي تُثبت المعنى للألفاظ والعبارات. إن القول بقديم معاني القرآن أدى حتماً إلى ربط هذه المعاني بالمواضعة اللغوية السائدة حين نزوله، هكذا فقد ربط التأويل الذي يجسد المظهر العقلي في النظام البياني بالمواضعة اللغوية كما عُرفت في زمن معين.

لم يقتصر الاهتمام بالتأويل على المتكلمين وحدهم، فقد باشر البلاغيون في نجد هذا الاهتمام أيضاً، ومن أبرزهم عبد القاهر الجرجاني، الذي فسّر فكرة الإعجاز على أساس نظرية النظم من خلال كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، اللذين يدوران حول فصاحة الكلام وبلاغته، ويرتبطان بعلم النحو وأحكامه. يهدف الجرجاني عبرهما إلى إثبات أن الإعجاز لا يقتصر على اللفظ وحده، ولا على المعنى وحده، بل يتحقق في نظم الكلام إذا توجهنا إلى الفقه وعلم الكلام، فنجد أن البحث الأصولي يتناول العلاقة بين اللفظ والمعنى من ناحيتين: نظرية وتطبيقية. فالنظرية تتمثل في ثلاث مسائل رئيسية: - هل اللغة توفيق أم اصطلاح؟ - جواز أو عدم جواز القياس في اللغة؟ - الأسماء الشرعية كالصلاة والصيام والزكاة إلخ. أما من الناحية التطبيقية، فيرى الجابري أن الأصوليين

¹المرجع نفسه، ص66.

²المرجع السابق، ص63.

انطلقوا من العقل البياني في تناول القضايا المتعلقة بالخطاب الشرعي، أي أنهم اهتموا بالتشريع على أساس دلالة اللفظ والمعنى، فهمشوا بذلك مقاصد الشريعة، مما أدى إلى إغلاق باب الاجتهاد. وفي هذا السياق، يقول الجابري: والواقع أن الشيء الأساسي الذي لا بد أن يلفت نظر الباحث الإبستمولوجي في علم أصول الفقه هو أن النشاط العقلي داخله نشاط وحيد الاتجاه، يتجه دائماً من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة وعلم النحو... فجعلوا الأصوليون من الاجتهاد اجتهاداً في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية¹.

نتج عنه أن العقل البياني يتميز بخاصيتين :

لانطلاق من الألفاظ إلى المعاني: و هذا يؤكد على أهمية اللفظ على حساب المعنى الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات: أي الاهتمام باللفظ على حساب الشريعة.

ويخلص "الجابري" من دراسته لدائرة البيان إلى اعتباره اللغة العربية محدداً أساسياً للعقل العربي إلا أنها في نظره لغة لا تاريخية وغير متجددة، بقيت جامدة ومحدودة على حالها جمعاً وتقنياً وصناعة منذ عصر التدوين، ويكون الأعرابي بهذا هو صانع العقل العربي على حد تعبير "الجابري"، وما حافظ على هذا الجمود هو آلية القياس التي تجعل اللاحق تابعاً للسابق، هذه الآلية التي انتقلت بعدها إلى مختلف الميادين البيانية من بلاغة وكلام وأصول فقه.

● الأصل والفرع:

يؤكد الجابري أن مفهومي "الأصل" و "الفرع" برزاً في عصر التدوين تحديداً، إذ يقول: "الأصل والفرع إنما ظهر في عصر التدوين". وقد تجلّى هذا المفهوم عند النحاة مع الخليل بن أحمد الفراهيدي، الذين أرجعوا الألفاظ العربية إلى عدد معين اعتبروه أصلياً في الكلمة، واعتبروا الباقي مزيّداً عليه. أما في علم الكلام، فقد ظهر مفهوم الأصل عند المعتزلة الذين قالوا بالأصول الخمسة وبنوا عليها مذهبهم. وفي مجال الفقه، فإن الشافعي هو أول من حدّد الأصول في أربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، والقياس. وتكمن أهمية الشافعي -كما يرى الجابري-

¹جرماني الزهرة، الأصول الفكرية للنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني دراسة نظرية، مجلة امارات في اللغة والأدب والنقد، 2021، ص9.

"ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها كالأستحسان والمصالح المرسلّة... بل لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول جعلت منها لبنية المؤسسة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي"¹.

ويؤكد الجابري أن عملية التفكير في الحقل البياني تقوم كلها على "الأصل"، من هنا كانت الأصول ثلاثة أصناف: أولاً، انطلاقاً من أصل (الاستنباط): أي استنباط المعرفة من الأصل، وهو عكس الاستنباط البرهاني؛ ثانياً، التفكير انتهاءً إلى أصل: أي القياس قياس فرع على أصل أو غائب على شاهد، ويختلف القياس المنطقي عن القياس البياني في أن الأخير يقيس أمراً على أمر آخر، أي المساواة أو المقاربة، بينما القياس الأرسطي تكون نتائجه لازمة وضرورية؛ ثالثاً، التفكير بتوجيه من أصل: أي اعتمادهم على الطريقة التي وضعها الأصوليون في استنباطهم للأحكام.

الإشكال المتعلق بالأصل والفرع يتمثل في القياس البياني. يُعرّفه الجابري بأنه آلية للنشاط الإنتاجي المعرفي البياني، ويسميه "القياس البياني". فالقياس البياني لا يقتصر على استخراج نتيجة ملزمة ضرورياً من مقدمتين أو أكثر كما في القياس المنطقي، بل يعتمد على إضافة أمر إلى آخر بنوع من التقريب أو المساواة. إنه ليس عملية جمع أو تأليف، وإنما مقارنة ومقايضة تستند إلى ظن القائس أو

المجتهد، فالحكم الناتج عنه ليس يقينياً. "أما وجه الخلاف بين القياس في حقل الثقافة العربية الإسلامية والقياس الأرسطي فيكمين في كون نتائج القياس الأرسطي لازمة وضرورية صورياً، أما القياس في البيان العربي فهو يتأسس على مجرد الظن"². ويتكون القياس البياني في بنيته العامة من أربعة عناصر: الأصل، والفرع، والحكم، والعلة. ويختلف القياس في علم الكلام عن نظيره في الفقه والنحو، إذ تفيد العلة عند المتكلمين العلم اليقيني، بينما تفيد الظن في الفقه والنحو.

● العرض والجوهر: (المكان والزمان).

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص104.

² رضا شريف، أسئلة التراث والحداثة في فكر الجابري، مؤسسة الحكمة للنشر والتوزيع (د.ط)، 2018، ص178.

يحدد البيانين مفهوم كل من الزمان والمكان؛ فهم يربطون الزمان بالحدث إذ هما متلازمان، أي يختلف الزمان باختلاف الحدث المزمّن فيه. أما المكان فهو "موضع كينونة الشيء"¹، وهو لا ينفك عن المتمكن فيه. كما اهتم المتكلمون بفكرة الجوهر الفرد، فعند المعتزلة الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ. أثّرت هذه النظرية عند المتكلمين انطلاقاً من فكرة حدوث العالم: هل هو قديم أم حديث؟ وبما أن العالم عبارة عن أجسام تحتوي على أجزاء، فالقول بقدمه أو حدوثه يتوقف على هذه الأجزاء؛ فيقول المتكلمون إن هذه الأجزاء لا بد لها من نهاية إلى حد آخر لا يقبل التجزئة، وهذا ما يسمى جوهر الفرد. رائدها أبو الهذيل العلاف، فهو أول من قال بفكرة الجوهر الفرد.

تقوم نظرية الجوهر الفردي على ثلاثة مبادئ أساسية²: المبدأ الأول ينص على أن الوجود لا يشمل سوى الجواهر والأعراض. أما المبدأ الثاني فيؤكد أن الأعراض لا تستمر في زمانين، أي أنها تتغير مع تغير الزمان. والمبدأ الثالث يفيد بانفكاك الجواهر عن الأعراض، إذ لا يقوم الجوهر بدون عرض؛ فإذا انعدم عرض ما، يحل محله ضده. وهذه الجواهر لا تمتلك مكاناً، بل توجد في الخلاء، ولذلك تتخذ أربع حالات: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

يحكم النظام المعرفي البياني بمبدأين أساسيين: مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز، وهما متكاملان ضمن نظرية الجوهر الفردي، التي ترى في علاقة مكونات الأشياء علاقة تجاوز لا تداخل. وهذا ما أدى إلى إلغاء "مبدأ السببية في التفكير العربي البياني. يرجع الجابري السبب في ذلك إلى اللغة العربية، باعتبارها المبدأ الحاكم للتفكير البياني، وذلك بفعل البيئة الجغرافية للعرب. فمبدأ الانفصال مثلاً، يستمد مرجعه من بيئة الصحراء، حيث تُشبه حبات الرمل الوحدات المستقلة، مما يجعل العلاقات بين الأجسام قائمة على المجاورة. يقول الجابري في ذلك: إن العلاقات في مجتمع رعي هي علاقات انفصال، أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة. أما المبدأ الثاني، التجويز، الذي يحكم الرؤية البيانية للعالم، فيجد

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص181.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص188.

أصله في الطبيعة الصحراوية، حيث يصبح أمراً مألوفاً في بيئة تتسم بتغيرات مفاجئة متفرقة، كالرياح والأمطار غير المتوقعة.

● النظام العرفاني:

يعرف "العرفان" بشكله العام على أنه «الكشف والإلهام والنور الذي يقذف بالقلب، فهو معرفة ذوقية، وهو يقع عند الصوفية في مقابل البيان عند أرباب اللغة والبلاغيين، وفي مقابل البرهان عند الحكماء يأخذ طابع المنهج عند الصوفية، وهو أدنى درجات المعرفة»¹.

أما "النظام العرفاني" أو كما يسميه الجابري "باللامعقول العقلي" فيعتبره «علماء دخيل تسرب إلى الثقافة العربية الإسلامية مع الفتوحات من الموروث القديم، ويمثل جملة الأفكار وثقافة العقائد التي سبقت الإسلام، والتي تبلورت وتجلت مع عصر التدوين في شكل موروث فلسفي علمي»².

يُعرّف الجابري النظام المعرفي بأنه منهج في اكتساب المعرفة، ورؤية للعالم، وموقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات السائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى³. ويقصد الجابري بالعرفان هنا ذلك الموروث القديم الذي تسرب إلى الحضارة العربية الإسلامية من بلاد فارس واليونان ومخلفات العصر الهلنستي كالهرمسية وما شاكلها، الذي اندمج في الثقافة العربية الإسلامية في إطار تداخل الثقافات، فوظفته الثقافة العربية الإسلامية توظيفاً جديداً وأضفت عليه معنى إسلامياً آخر.

والعرفانيون هم المتصوفة والشيعة بشقيهما الإمامية والإسماعيلية، والفلاسفة الباطنيون والإشراقيون؛ فهؤلاء جميعاً يجمعهم منهج واحد في الرؤية والتفكير، وهو المنهج العرفاني الذي يغيب العقل ويستند إلى الأمور الباطنية في سعيه للحقيقة، إذ يرى أنّ المعرفة الحقّة بالله وبأمر الدين هي التي تقوم على تعميق

¹ بن سماعيل موسى، النقد ونقد النقد في الفكر العربي المعاصر، مجلة الأحياء، جامعة باتنة، الجزائر، العدد 15، دس، ص 138.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص 234.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982، ص 254.

الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يُكسب قدرة على الاستعمال في ميدان الإرادة.

ومن خصائص النظام العرفاني¹:

1. القول بآله واحد يعبر عنه بالوصف ويدرك بالعقل، والتطهير و مواصلة الدعاء؟
2. القول بترابط العالم السفلي والعالم العلوي وعدم إقامة أي فواصل بين السماء والأرض (اتصال آفاق الكائنات بعضها البعض).
3. القول بسلاسل الأسباب غير المنتظمة، الأسباب التي يغلب فيها الشذوذ على الإطار، وتخضع لتقلبات التجربة وليس للضرورة العلمية. ويضيف الجابري لهذه الخصائص خاصيتين وهما:
— القول بالأصل الإلهي للنفس وما يتصل بذلك من نزعة تصوفية.
— عدم الفصل بين العلم والدين.

تعتمد التيارات العرفانية على استخدام ثنائية الظاهر/الباطن في جميع فروعه الثقافية، بما في ذلك التيارات العرفانية في الثقافة العربية الإسلامية. فقد تبنت العرفانية هذا الموروث وأدمجته في الثقافة العربية الإسلامية عبر الفلسفة الدينية الهرمسية والعصر الهلنستي، سواء من خلال السياسة كما عند الشيعة، أو عبر السياسة والعقيدة كما في الصوفية، ولعل ما سهل انتشار هذه التيارات في الإسلام أنها عثرت على مفاهيمها داخل النصوص الدينية. ولم يقتصر حضور الهرمسية على الشيعة، بل امتد إلى الصوفية وكافة الاتجاهات العرفانية التي تميز بين الظاهر والباطن في الشريعة. يقول الجابري: "من هنا يجب أن نلتزم المدلول البعيد والحقيقي لذلك التمييز الذي أقامته اتجاهات عديدة في الإسلام انطلاقاً من عصر التدوين... بين الظاهر والباطن في الخطاب القرآن²".

¹ بايع راسو خولة، البيان والعرفان والبرهان عند الجابري، مذكرة لنيل شهادة ماستر، تخصص فلسفة عامة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2021/2022، ص23.

² ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص212.

كما سعى الجابري إلى التمييز بين علم الظاهر وعلم الباطن، بدلاً من الالتزام بالتقابل بين الظاهر والباطن في النص القرآني. ويرى أنه من الطبيعي مع انتشار التيارات العرفانية في الإسلام وتراكم أدبياتها إلى التمييز تمييزاً حاسماً بين علم الظاهر وعلم الباطن¹. وهذا ما نجده عند الشيعة، إذ تميز في مؤلفاتها بين كتب الظاهر الموجهة إلى عامة الناس ومؤلفات الباطن الخاصة بهم.

● النظام البرهاني:

"البرهان في اللغة العربية هو "الحجة الفاصلة بينة"، ولا تكاد المعاجم العربية تضيف تفاصيل أخرى. أما في اللغات الأوروبية فكلمة démonstration تعني في أصلها اللاتيني الإشارة والوصف والبيان والإظهار. وفي الفرنسية يفرقون بين الفعل démontrer بمعنى عرض الشيء أو الأمر بوضوح وتماسك منطقي، وبين montrer وهو الفعل الذي يفيد الإشارة إلى الشيء إشارة محسوسة. أما في الاصطلاح المنطقي فـ "البرهان" بالمعنى الضيق للكلمة هو "العمليات الذهنية التي تقرر صدق قضية ما بواسطة الاستنتاج، أي بربطها ربطاً ضرورياً بقضايا أخرى بديهية، أو سبقت البرهنة على صحتها". أما في المعنى العام فالبرهان هو كل عملية ذهنية تقرر صدق قضية ما"².

ويعرف الجابري البرهان: "بأنه نظام معرفي يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي ويسميه الجابري "بالمعقول العقلي" والذي يقصد به المعرفة العقلية المؤسسة على مقدمات عقلية صرفة"³.

ويعتبر "الجابري" المنهج العلمي والبرهاني الذي يعتمد - حسب قوله - قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية وحدها دون غيرها في اكتساب معرفة بالكون ككل وأجزاء، لا بل لتشبيد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه الملح والدائم إلى طلب اليقين⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 277.

² محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص 383.

³ المرجع نفسه، ص 343.

⁴ المرجع السابق، ص 383.

ثم يوضح الجابري الفارق بين البرهان والبيان تحليلياً، حيث يتجلى هذا الاختلاف في اعتماد البيان على النص والإجماع والاجتهاد كمراجع أساسية، بهدف إقامة تصور كلي للعالم يعزز العقيدة الإسلامية ويخدمها. أما العرفان فيتخذ من الكشف الطريق الوحيد للمعرفة ويهدف إلى تحقيق وحدة مع الله، أما البرهان فيعتمد على الحواس والتجربة والعقل في اكتساب المعرفة حول العالم تتميز بالدقة واليقين. كما يتميز البرهان عن البيان والعرفان منهجياً ورؤيويًا، حيث يستند إلى المنهج الأرسطي ويفعل رؤيته الكونية والإلهية والإنسانية، مما أدخله في صدام تحليلي مع البيان.

يُفسّر الجابري تصنيف النظام البرهاني بعد النظامين البياني والعرفاني بأن الثقافة العربية الإسلامية تعرّفت على المنطق الأرسطي في مرحلة متأخرة نسبياً، بعد تعرّفها على الفكر الهرمسي بحوالي قرن من الزمن. فقد بدأ تأثير أرسطو يظهر فعلياً في عهد المأمون، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بجهود الترجمة لحنين بن إسحاق (ت. 260 هـ) وابنه إسحاق (ت. 298 هـ).¹

وبخلاف التقسيمات السابقة، يقسم الجابري النظام البرهاني إلى قسمين رئيسيين: مدرسة المشرق ومدرسة المغرب. فما الذي يُبرّر هذا التقسيم من وجهة نظر الجابري؟

1. مدرسة البرهان بالمشرق:

• الفارابي: 874 – 950م.

إنّ الإسهام الجديد الذي قدّمه الفارابي للثقافة العربية الإسلامية يكمن في إتقانه المنطق، إذ وجد فيه الوسيلة القادرة على إنهاء الفوضى والتفكك اللذين أصابا الفكر في عصره، وهو ما يؤكد الجابري بقوله: "إن الثقافة العربية الإسلامية مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر مما هي مدينة لغيره ممن جاءوا قبله وبعده... لقد استرجع الفارابي صناعة المنطق كاملة واستحق لقب "المعلم الثاني" بعد المعلم الأول في صناعة المنطق خاصة².

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص234.

² المرجع نفسه، ص242.

لم يقتصر اهتمام الفارابي بالمنطق على التوفيق بين الفلسفة والدين، بل تجاوزه إلى محاولة تأسيس الفلسفة داخل الثقافة العربية الإسلامية. وقد حقق ذلك من خلال ترتيبه للعلاقة بين المنطق والنحو، وبين البرهان والبيان؛ فأسس المنطق كعلم مستقل عن النحو، ورتب العلاقة بينهما مستمداً من ارتباط كل منهما باللفظ والمعنى. وهذا ما دفع الجابري إلى الحكم على كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق" للفارابي بأنه عمل عربي أصيل، إذ يحتوي على تصنيفات شكلت مدخلاً للمنطق في الثقافة العربية حيث تمثل اللغة والنحو السلطة المرجعية. فلم يكتفِ الفارابي بتصنيف الحروف والألفاظ المتوفرة في اللغة العربية كما في اللغات الأخرى، بل تجاوز ذلك بفتح نوافذ واسعة على عالم آخر غير عالم البيان؛ علم يصنف فيه الألفاظ حسب دلالتها المنطقية لا حسب تأثيرها النحوي¹. وبهذا، جعل اللفظ تابعاً للمعنى، على عكس النهج السائد عند النحويين الذين جعلوا المعنى تابعاً للفظ.

وهنا تبرز أهمية الفارابي، إذ أحدث نقلة نوعية في بنية العقل العربي الإسلامي، من خلال تحريره من الأساليب اللغوية النحوية، وانتقاله إلى التحليل المنطقي البنوي. وقد أكد الجابري ذلك بقوله أن الفارابي كان في المنطق أرسطو العرب.

• ابن سينا: 370هـ – 980هـ.

من خلال قراءته النقدية لفكر ابن سينا، توصل الجابري إلى أن فلسفته تمثل امتداداً لفلسفة الفارابي مع خروج عنها في الوقت ذاته. فقد تبني ابن سينا الهيكل العام لفلسفة الفارابي، لكنه انحرف عنه باتجاهه نحو مسار آخر. وعلى الرغم من اعتراف ابن سينا بفضل الفارابي عليه، إلا أنه خرج عن ما أقره الأخير؛ فالفارابي ركز على العقل، وجعله أساس منظومته الثنائية في الكون القائمة على الوحدة والنظام.

هذا ما دفع الجابري إلى تصنيف ابن سينا بأنه ليس الفيلسوف الذي وصلت معه العقلانية الإسلامية إلى ذروتها كما يُعتقد، بل الشخصية التي ساهمت في تثبيت لا عقلانية جوهرية داخل الفكر العربي الإسلامي تحت ستار عقلانية زائفة. ويستمد

¹ ينظر: محمد عابد الجابري،، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص431.

الجابري دليله من تأسيس ابن سينا للفلسفة المشرقية، التي بغت التخلص من أرسطو أكثر من الاستفادة منه، مما يؤكد الجابري أنّ ابن سينا المدشن الفعلي لمرحلة أخرى في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي، مرحلة التراجع والانحطاط. ففلسفته ذات الطابع الروحاني واللاعقلاني، لم تبتعد عن أرسطو والفارابي فحسب، بل انحرفت أيضاً عن الواقعية الدينية التي تجسدت في القرآن ودعمها المتكلمون؛ ويعزو الجابري ذلك إلى انتماء ابن سينا إلى المذهب الشيعي، إذ نشأ في بيئة إسماعيلية وتتلمذ على رسائل إخوان الصفا¹.

إذن، هذا ما دفع ابن سينا لبناء مشروعه على أسس عرفانية روحانية، مما أسهم في تراجع الفكر العربي الإسلامي عن العقلانية التي بلغت أوجها مع الفارابي. ففلسفته ليست سوى مزيج بين إلهيات الفارابي وأخرويات الإسماعيلية، لذا انتزع الجابري منه صفة "الممثل الرسمي" للبرهان، وحكم عليه بأنه أكبر مكرس للفكر الغيبي الظلامي في الإسلام؛ إذ جعل التنجيم والسحر مظاهر اللامعقول علوماً أصيلة في منظومته الفلسفية المطلي بطلاء أرسطي زائف.

2. مدرسة البرهان بالمغرب:

إذا كان ميلاد العقل العربي يعود إلى عصر التدوين، فإن هذا العقل قد عاش أزمة انعكست في فكر الغزالي، بصفته ملتقى طرق البيان والعرفان والبرهان. ففي تصادم هذه النظم المعرفية الثلاثة، أنتجت أزمة الشك اللاإرادي، التي برزت منها ظاهرة التداخل الفلسفي بينها. أما لحظة إعادة تأسيس العقل المغربي، فقد بدأت مع ابن حزم الأندلسي (384-456 هـ)، الذي سماها الجابري "العقلانية المغربية"، إذ أقصت العرفان (التصوف الكشفي) وأعدت ترتيب العلاقات بين البيان والبرهان، بتأسيس الأول على الثاني. لذا يصفها الجابري بلحظة التجديد العقلاني النقدي².

● ابن حزم: 384هـ – 456هـ.

يبرز الجابري أهمية ابن حزم في نقده للعرفان الشيعي والعرفان الصوفي، وكذلك للقياس الفقهي، ليؤسس البيان على أساس منطقي يقوم على قواعد العقل الكلية،

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص481.

² بن علي عبد الغاني، العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر، مجلة دراسات، ع1، ص14.

بإتباع النهج الاستنباطي من الكل إلى الجزء خلافاً للقياس الجزئي على جزء كما اشترط في المفتي إتيان المنطق. ولهذا يعد الجابري كتاب الأحكام في أصول الأحكام من أبرز الكتب الأم في علم أصول الفقه. حيث يقول الجابري: "إنّ ظاهرية ابن حزم ليست نصية متشددة تضيف من مجال العقل كما يعتقد أنها نزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص و بالنص وحده في ما ورد فيه نص وهو قليل ومحصور أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل"¹.

فنظرية ابن حزم تحمل في مضمونها مشروعا نقديا للعرفان الشيعي الصوفي منهجا و رؤية فهو ينكر القول بالإلهام و صدور الخوارق و الكرامات من الأولياء لان هذه الصفة تخص الأنبياء دون غيرهم من البشر كما أنكر القول بالإمام و أبطل التقليد بل ذهب إلى حد تحريمه حيث حرم تقليد الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية و الكلامية كما حرم تقليد الرجل العامي وهو بهذا لم يبق إلا على العقل والحس " كمصدر للمعرفة يقول ابن حزم " : لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين أحدهما ما أوجبه بديهية العقل والحس ، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس"².

بناءً على هذا الأساس، يرى الجابري أن الحكم على الظاهرية عند ابن حزم من منظور إبستمولوجي يؤدي إلى اعتبارها مشروعاً فكرياً فلسفياً يهدف إلى تأسيس "البيان" وإعادة تنظيم العلاقة بينه وبين "البرهان"، مع إقصاء تام لـ "العرفان".

وفقاً للجابري، فدعوة مشروع ابن حزم للاعتماد على المنطق لم تقتصر على العقلانيات، بل امتدت إلى الفقهيات أيضاً، فجعل من المنطق آلة برهانية. وقد أراد بذلك تأسيس البيان عقيدةً وشرعيةً على أساس البرهان، ونلاحظ كذلك اعتماد ابن حزم الاستنتاج والاستقراء على مستوى العقيدة والشرعية، لذا اعتبره الجابري مؤسس البيان على البرهان في المنهج والمفاهيم والرؤية³.

¹ينظر: محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص 528.

²ينظر: المرجع نفسه، ص 308.

³ينظر: : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط9، 2009، ص 522.

وعليه، يمكن القول إن ظاهرية ابن حزم لم تكن تضيقاً على العقل كما يُعتقد، بل كانت عكس ذلك: ثورةً متعددة الأبعاد ضد التقليد والقياس، أي ضد سلطة السلف. ومن ثم يتضح أن مشروع ابن حزم كان تجديدياً يهدف إلى إعادة بناء مكانة العقل والنقد.

أستنتج من هذا المطلب أفكاراً أوجزها في النقاط التالية: النظام البياني، أو ما يسميه الجابري "المعقول الديني"، هو الحقل المعرفي الذي شكلته اللغة لدى اللغويين والنحاة وعلماء الكلام وأصول الفقه وغيرهم. يخلص الجابري، بعد تحليله للبيان، إلى اعتبار اللغة المرجع والمحدد الأساسي للعقل العربي، وينظر إليها نظرةً لا تاريخية. أما النظام المعرفي في العرفاني، فيُعد دخيلاً على الثقافة العربية الإسلامية، وهو - حسب الجابري - مزيج من ثقافات قديمة؛ فقد لُقّب بـ"العقل المستقل" الذي كان سبباً في انحطاط العقل العربي.

المطلب الثاني: منهجية قراءة التراث عند محمد عابد الجابري.

1. تجديد التراث.

لا يرفض الجابري العودة إلى التراث، إذ يؤكد أن جميع النهضةات التاريخية كانت قد انطلقت بانتظام مع التراث، وجعلته أساساً للنهوض نحو المستقبل. فهو يرى من خلال كتابه "نحن والتراث"، أنّ النهضة يجب أن تنطلق من تراثنا الخاص، لا من تراث الآخرين. ويقول في هذا السياق: "النهضة لا تنطلق من فراغ، بل لابدّ فيها من الانتظام في التراث؛ والشعوب لا تحقق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها، بل الانتظام في تراثها هو... أمّا تراث الغير، صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، فهو ضروري لنا فعلاً، لكن لا كتراث نندمج فيه ونذوب في دوره ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية وعلمية ومنهجية متجددة ومتطورة، يلزمنا الانتظام الواعي العقلاني في تراثنا"¹.

إذن، لا يتم قراءة التراث من خلال إلغائه، بل من جهة الانتظام فيه، والتعامل معه تعاملًا نقدياً عقلانياً. وحسب الجابري فإنّه بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط6، 1993م، ص33.

الراهنه روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة.

وتحديث التراث حسب الجابري يكون بالعقل و يرفض كل أشكال اللاعقلانية ، والاستيعاب العقلاني هو شرط أساسي لتأسيس التراث لقوله: "إننا ما م نؤسس ماضينا تأسيساً عقلانياً، فلن نستطيع أن نؤسس حاضراً ولا مستقبلاً بصورة معقولة"¹.

2. منطلقات قراءة التراث.

يطرح الجابري مشكلتين أساسيتين في منهجه لقراءة التراث، تتمثلان في:

— مشكلة الموضوعية.

— مشكلة الاستمرارية.

● مشكلة الموضوعية:

يطرح محمد عابد الجابري السؤال الجوهرى: كيف نبني أنفسنا فهما موضوعيا لتراثنا؟ ويؤكد أن القضية المنهجية الأساس التي يواجهها الفكر العربي المعاصر في سعيه لإيجاد طريقة علمية ملائمة للتعامل مع تراثه لا تقتصر على المعنى التقليدي لـ "الموضوعية" الذي يعني الحرص على عدم تدخل الذات (بوصفها رغبات وميول)² في الموضوع.

بل إنها تتجاوزه إلى طرحين مترابطين:

— أولهما مستوى العلاقة الذاتية من الذات إلى الموضوع، حيث تعني الموضوعية فصل الموضوع عن الذات.

— وثانيهما مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات، حيث تعني فصل الذات عن الموضوع.

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المصدر السابق، ص 257.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 21.

ويشدد الجابري على أن تحقق الموضوعية في المستوى الأول مشروط بتحقق الثاني، إذ يقول: "ليست مشكلة المنهج بالنسبة لموضوعنا مشكلة اختيار بين كمنهج تاريخي أو وظيفي أو بنيوي... إلى آخر القائمة، قد يصلح أحد هذه المناهج في ميدان وقد لا يصلح في ميدان آخر، ولكنها جميعاً لا تصلح إلا عندما يكون لموضوع منفصل عن الذات يتمتع باستقلاله النسبي الكامل، فلا يدخل في تكوين الذات ولا الذات تدخل في تكوينه بصفة مباشرة"¹.

وبناء على ذلك، عند التعامل مع موضوع يتشابك فيه الذات بالموضوع ذاتياً، كالتراث عموماً، تتحول مشكلة المنهج إلى قضية الوسيلة التي تفصل الذات عن الموضوع والعكس، لتتيح إعادة بناء علاقتهما. وفي هذه الحالة، يصبح المنهج أولاً وقبل كل شيء مشكلة الموضوعية.

كما يجب الإشارة إلى أن فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية، لكنها خطوة تمهيدية تمكن الذات من استرجاع فعاليتها الحرة، لتبدأ في بناء جديد. وفي هذا السياق، تُعدّ الخطوة الثانية نحو الموضوعية عودة إلى فصل الموضوع عن الذات، فصلاً يُعيد له استقلاله وشخصيته (هويته وتاريخيته). ومن ثمّ: "فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات، عمليتان متداخلتان؛ فُصِلَتْ بينهما لضرورة العرض، إذ يشكلان معاً اللحظة الأولى في المنهج: لحظة طلب الموضوعية"².

● مشكلة الاستمرارية.

يُصرّح الجابري بأنّ التراث ليس: "إنتاجاً تاريخياً وحسب، إنتاجاً صنعه التاريخ والمجتمع بل هو أيضاً عطاء ذاتي إنساني لشخصيات دخلت التاريخ لأنها استطاعت أن تتحرر ولو نسبياً من قيود المجتمع والتاريخ غير أنّ هذا العطاء لا يقدم نفسه في الغالب في شكل مباشر"³.

¹ محمد الداوي، التراث والحدث في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرباط، المغرب، دط، 2007م، ص102.

² محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المصدر السابق، ص24.

³ محمد عابد الجابري، المصدر نفسه، ص23.

استعمل الجابري مفهوم الاستمرارية على أنه: "اهتمامه بشؤون الدنيا وإعلائه من قيمة الإنسان (..٠) واستمرار التراث العربي الإسلامي في النهضة العربية الحديثة هو السبب الجوهرى في تعطيلها (...) الانتظام في التراث"¹.

وعليه، تظل اللحظة الراهنة في مسيرتنا العربية المعاصرة امتداداً للحظة نهضوية مستمرة، حيث يبقى حلم النهضة قائماً دون تحقق كامل، إذ لا تنبثق النهضة من فراغ مطلق، بل تستلزم انتظاماً منهجياً في التراث الخاص. فالشعوب لا تبني نهضتها من خلال الانتظام في تراث الآخرين، وإنما يأتي ذلك الانتظام في تراثها هي السبيل الوحيد لتحقيق ذلك الهدف.

3. تجديد المنهج في قراءة التراث.

يهتم الجابري في رؤيته المنهجية بنقد المناهج التي تُفقد التراث الإسلامي أصالته، إذ يرى أن أبرز ما عرقل الدراسات الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ومنعها من الوصول إلى نتائج مترابطة تُكمل بعضها بعضاً وتوسع البحث وتعمقه، هو تأرجحها بين طرق ومناهج في البحث والتفكير تُفقد التراث العربي الإسلامي أصالته، وتُفكك وحدته، وتُخرجه أو بعض جوانبه وقضاياها عن إطاره الحقيقي الذي نبتت في أرضه وتنفست في مناخه.

ينتقد الجابري المنهج الماركسي وماركسيي العرب في تعاملهم مع التراث، إذ يرى أن أصحاب هذا المنهج يسعون إلى إخضاع الفلسفة الإسلامية لقوالب جاهزة، فيصبح دور الباحث أو المؤرخ مجرد اجتهاد في مقاربتها بأحد هذه القوالب، وبالتحديد القالب التاريخي المناسب لها. إنه المنهج الجدلي المطبق الذي يحاول الماركسي العربي تطبيقه للبرهنة عربياً على صحته، وبالتالي على أصالة موضوعه، فالأصالة هنا تُستمد حقيقتها من قابليتها للتوافق مع إحدى هذه القوالب الجاهزة².

ينتقد الجابري الرؤية الاستشراقية أيضاً، إذ ربط المستشرقون الفكر الفلسفي العربي ربطاً ميكانيكياً بأجزاء الفكر اليوناني، فكانت النتيجة تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي. يقول الجابري: "إن هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط

¹ محمد الداوي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص77.

² محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص151.

الميكانيكي بين أجزاء الفكر الفلسفي العربي وأجزاء الفكر اليوناني قد أضر بالتراث العربي الإسلامي، وأضر بتقدم الدراسات الإسلامية حتى لدى المستشرقين أنفسهم، هذا فضلاً عن كونه منهجاً غير علمي بالمرّة، لأنه يصدر عن ظاهرة طفولية: ظاهرة التمرّكز حول الذات، الظاهرة التي تجعل الإنسان ينظر إلى الأشياء من مركز واحد يربطها به، هو بالنسبة للمستشرقين والباحثين السائرين في ركابهم، الحضارة الغربية وأصولها الإغريقية واللاتينية¹.

اعتمد الجابري على ثلاث خطوات منهجية أساسية وهي:

المعالجة البنيوية: يقصد بالجابري هنا دراسة التراث كما هو معطى لنا، بعيداً عن كل أشكال الفهم السابق له. يتعامل مع التراث ككل يحتكم إلى مجموعة من الثوابت المقترنة بالتغيرات، معتبراً أنه من الضروري محورة فكرة صاحب النص حول إشكالية واضحة تستوعب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي الرأي المبرر أو القابل للتبرير داخل الكل؛ إذن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي بتجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ بهذه الطريقة وحدها، يرى الجابري، أننا سنتمكن من التحرر من الفهم المسبق الذي أسسته المسبقات التراثية، فنضعها جميعاً بين قوسين، ونستخلص معنى النص كمجال للدراسة بالاعتماد على النص نفسه فحسب. ومن ثم، يُعدّ الجابري المعالجة البنيوية خطوة أولية ضرورية لتفكيك النصوص التراثية وفهمها².

التحليل التاريخي: يتبنى صاحب النص قراءة تاريخية تعتمد على استنتاج السياقات التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، مع ربط الفكر المدروس بكافة أبعاده الثقافية والإيديولوجية. يؤكد الجابري ذلك في قوله أنّ هذا الربط يُعد ضرورياً لتحقيق فهم تاريخي للفكر المحلّ فحسب، بل كذلك للتحقق من صلاحية النموذج (البنيوي) الذي برز من المعالجة السابقة³؛ ولا يقصد بالصلاحية هنا الصدق المنطقي أو غياب التناقض الذي تمّ الوصول إليه أو جزئياً منه عبر

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص 57 - 58.

² ينظر: جميل حمداوي، مقالة: منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث الإسلامي..، 2012م،

www.alukah.net.

³ ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص 24.

التحليل البنيوي، بل يُقصد بها: الإمكانية التاريخية، أي تلك الإمكانية التي تُمكننا من إدراك ما يمكن أن يحتويه النصّ وما لا يمكن أن يحتويه، وبالتالي تُعيننا على كشف ما كان بإمكانه قوله لكنه امتنع عنه.

الطرح الإيديولوجي: من خلال هذا الطرح، يرى الجابري أنه يمكن الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية للفكر بجانبها السياسي والاجتماعي داخل الحقل المعرفي، بهدف استجلاء المضمون الأيديولوجي للنص التراثي. يُعدّ هذا الكشف الوسيلة الوحيدة لجعل النصّ معاصراً لنفسه، مما يتيح إعادة تاريخيته.

ويقصد الجابري بهذا أن المستويات المقترحة لقراءة التراث أو معالجته لا تركز على أولوية أحدها على الآخر، إذ يتحكم في ذلك طبيعة الموضوع؛ فبعضها تستدعي البدء بالتحليل التاريخي، وبعضها الآخر بالمعالجة البنيوية.

إنّ أساس الرؤية التي قام عليها الجابري تقوم على تعدد المناهج إلا أن هذا التعدد يغلب عليه المنهج البنيوي حيث أكدّ وأقر بتبنيه لهذا المنهج قائلاً: "إنّ التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماماً إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى، وإذا كان صحيحاً أن لكل مركب بنية فإن تحليل مركب يختلف عن تحليل البنية، تحليل المركب؛ يعني كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات"¹.

يُشير أحمد محمد سالم إلى أن الجابري، في تعامله مع التراث، اعتمد ثلاث خطوات منهجية رئيسية، حيث ركز بشكل واضح على المعالجة البنيوية وبعض الطرح الإيديولوجي في بعض الأحيان، دون التركيز على التحليل التاريخي. ولهذا السبب، اقتصر تحليله على البعد الإبستمولوجي، وإن كان هذا الاختصار يحمل فضيلة بارزة، إذ دشّن الجابري تياراً جديداً في الساحة الثقافية العربية، وهو النقد الإبستمولوجي للعقلية العربية. فهاجس الجابري الأساسي يكمن في البحث عن الأطر النظرية والبنى الثابتة التي تحكم توجيه هذا العقل².

¹ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص 47 — 48.

² أحمد محمد سالم، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، رؤية القاهرة، ط1، د.ت، ص 204.

وخلاصة القول، فإن منهجية عابد الجابري في قراءة التراث تقوم على مقارنة نقدية عقلانية، تسعى إلى تحليل بنيته وفهم سياقه والكشف عن أبعاده، بما يسمح بتجاوز القراءة التقليدية وإعادة توظيف التراث في ضوء متطلبات العصر. وهذا ما سيتضح من خلال إبراز إسهامات هذا المشروع وأثره في تجديد الفكر النقدي العربي المعاصر.

المبحث الثاني: أبعاد مشروع الجابري في تجديد التراث.

المطلب الأول: الإسهامات المعرفية في مشروع الجابري.

يتمحور مشروع الجابري حول مفهوم "نقد العقل العربي"، الذي يعنيه النقد الإبستمولوجي للتراث العربي على مستويين: تكويني تاريخي، وبنوي نسقي، في ثلاثة حقول رئيسية هي المعرفة والسياسة والأخلاق. ولا يخفي الجابري أن غاية المشروع تكمن في تأسيس عصر تدوين جديد، ودفع الزخم للمشروع النهضوي العربي¹.

ومن هنا يتضح أن المنهج الذي اعتمده الجابري في التعامل مع التراث العربي، خاصة في ساحة الفكر والفلسفة، وهو منهج بنوي تكويني إلى ثلاث خطوات أساسية:

1. المعالجة البنيوية الداخلية: تركز هذه المعالجة على استقراء دقيق لدلالات الألفاظ والمفاهيم،

مع استكشاف المعاني والمعطيات الدلالية الأساسية، بهدف تحديد القضايا والإشكاليات الفكرية الجوهرية بدقة منهجية.

¹ ينظر: ولد أباه السيد: أعلام الفكر العربي المعاصر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنقد، بيروت، لبنان، 2010م، ص162.

2. المعالجة التاريخية: تهدف إلى كشف الأبعاد التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي شكلت وأفرزت هذه الإشكاليات الفلسفية والفكرية لدى صاحب النص، مما يوضح سياقاتها الظرفية¹.
3. الوظيفة الإيديولوجية: تهدف هذه الخطوة إلى الكشف عن الأدوار والوظائف الإيديولوجية التي أداها الفكر المعني داخل الفضاء السياسي والاجتماعي لعصره، مما يبرز دوره في تشكيل الديناميات الثقافية والسلطوية².

يُعد مشروع عابد الجابري من أبرز المشاريع الفكرية التي بذلت جهداً في إعادة قراءة التراث العربي من زاوية نقدية حديثة، إذ ركّز على تحليل هيكل العقل العربي واكتشاف آليات عمله. ولم يقف عند الحد النظري فحسب، بل امتدّ إلى تفكيك أنماط المعرفة التي شكّلت هذا العقل، بهدف استيعاب أسسه وتحديد سماته. ومن ثم، يبرز الضرورة للتوقف عند أبرز المرتكزات التي استند إليها هذا المشروع، والتي تشكّل مدخلاً جوهرياً لإدراك طبيعته وامتداداته.

إنّ العقل العربي الذي يقصد به الجابري في مشروعه "نقد العقل العربي" هو الذي تكون وتشكل في جوف الثقافة العربية وفي الحين نفسه ساهم في إنتاجها وإعادة إنتاجها. وقد رأى الجابري أن نقد العقل العربي شرط لازم من شروط النهوض ولعل غيابه في فكر النهوض الحديث أحد أسباب تأخرها عن المسيرة الحضارية. وتتطلب عملية النقد التي يمارسها أو يسعى إلى ممارستها على العقل العربي بسببه التحرر من قيود القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربية الإسلامية دون التزام بها.

توجه الجابري إلى "العقل العربي" لاستكشاف آلية عمله والعوامل الكامنة فيه، ونمط تصوره للكون والإنسان والتاريخ. فهناك يجب البحث عن الإجابة على السؤال النهضوي المزمّن: لماذا تأخر العرب وتقدم الآخرون؟.

يرى الجابري أن هذا السؤال سيظل معلقاً إذا لم يُطرح على الصعيد الإبستمولوجي، ولم يُوجه مباشرة إلى "العقل العربي". يقول إن "المسلمين إنما

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص24.

² حمداوي جميل، إشكالية التراث والمنهج عند عابد الجابري، مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، العدد 67، 2012، ص18.

بدؤوا يتأخرون حين بدأ العقل عندهم يقدم استقالاته، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون حينما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويساءل نفسه".

إن العقل، بوصفه الأداة المنتجة للقواعد المنظمة للواقع الاجتماعي العربي المتخلف، هو مصدر الخلل الذي يجب توجيه النقد إليه، لتحديثه وتغيير مسلماته وأبنيته السائدة وآلية عمله. ذلك من أجل تحوّل تاريخي في صالح الإنسان العربي. المهمة الأساسية والجوهرية لمشروع نقد العقل العربي عند الجابري تكمن في هذا التحوّل، الذي خلص إلى أن الفكر يبرز فيه "قوة فاعلة" عليها أن تتدخل لتغيير الشروط الاجتماعية التاريخية، كما حدث في أوروبا وفي اليونان وعند العرب قديماً.

والهدف الأسمى الذي توخّاه الجابري من مشروعه النقدي هو التحوّل في مسار النهضة العربية وقد أكّد ذلك بقوله: مشروعا هادفاً، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرّر مما هو ميت أو متخسّب في كياننا العقلي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها، ولعلّها تفعل ذلك قريباً¹.

ولتجسيد المقاربة النقدية التي اعتمدها الجابري في قراءته للتراث العربي، يمكن الوقوف عند نموذج من نصوصه، يتضح من خلاله حضور هذه الرؤية على المستوى التطبيقي وكيفية اشتغالها داخل النص التراثي.

يقول عابد الجابري: "وهي أنّ ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتحديد للفكر الإسلامي يتوقّف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده، بل أيضاً ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون، هذه النزوعات العقلية التي لا بد منها إذا أردنا أن عيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكّنا من الانتظام فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها. إنه بدون

¹ ينظر: كرم الحلو، مقالة مشروع محمد عابد الجابري النقدي ومآله الخائب، سبتمبر 19، 2024.

التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن تمكن قطّ من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العرب المعاصر ...¹.

يحاول هذا النص تحديث العقل العربي وتجديد الفكر الإسلامي، ويرتبط مشروع الجابري فيه بأحدث إنجازات العلوم، مع إعادة قراءة التراث بعين نقدية.

1. التحليل النقدي:

ينخرط الجابري في نقدٍ ضمنيٍّ للعقل العربي التقليدي، سواء أكان عقلاً تقليدياً بمعنى الالتزام بمذاهب معيّنة في الفلسفة، أو عقلاً قائماً على التجربة بمعنى الانحراف عن مقاربة تأملية في تطبيق المعرفة. ولا يمكن تحقيق التحديث إلا من خلال تقاطع القراءة الحديثة والقراءة النقدية للتراث، كما أكد.

يظهر النص ممارسة نقدية ضمنية ولكن عميقة للعقل العربي التقليدي، الذي يقع في فخين متلازمين: التقليد الأعمى للتراث كمصدر مقدس لا يُمس، مما يُجمّد الإبداع ويُعيق التفاعل مع الواقع المتغير، أو الاستيراد السطحي للمعارف الغربية دون تمحيص أو اندماج، كما في محاولات "التحديث الإصلاحي" السطحي خلال عصر النهضة. يؤكد الجابري أن هذين الفخين يُعيدان إنتاج "التبعية المعرفية"، حيث يصبح العقل العربي إما تابعاً للماضي أو للحاضر الخارجي، دون قدرة على توليد معرفة أصيلة.

يتجاوز الجابري هذا النقد إلى مستوى دياكتيكي بتأكيد أنه التحديث الحقيقي لا يتحقق إلا من خلال الاقتران المنهجي بين الاستيعاب الفعال للمنجزات المعاصرة كالمناهج العلمية والنقد التاريخي الغربي والقراءة النقدية للتراث، التي تكشف عن إمكاناته الخلاقة المكبوتة وتتجاوز رواسب الجمود الفكري الناتج عن التلقين الديني أو الثقافي. هذه القراءة ليست مجرد إعادة تفسير، بل عملية تفكيك وبناء تُحرّر التراث من أساطيره الذاتية، مستلهمة من نقدية ابن حزم في مواجهة الخرافات، لتصبح أداة للنقد الذاتي الذي يُمكن العقل العربي من الخروج من دائرة التكرار إلى مسار الإنتاج الإبداعي.

¹ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المصدر السابق، ص 552.

بهذا، يصبح نقد الجابري نقداً توليدياً يرفض الثنائيات الجامدة (تراث/حادثة، شرق/غرب)، مفضلاً حواراً داخلياً يُعيد صياغة الهوية العربية كعملية مستمرة.

2. التحليل المعرفي:

يكشف النص عن البنية المعرفية الأساسية لمشروع الجابري، الذي يقوم على استحضار نماذج فكرية محددة من التراث العربي-الإسلامي كمرتكزات لبناء عقل حديث قادر على التفاعل مع التحديات المعاصرة، حيث يُصنف هذه النماذج تاريخياً ووظيفياً لتكون أدوات تحليلية وليست مجرد رموز تاريخية. فمن عقلانية ابن رشد (القرن 12)، التي دافعت عن الفلسفة أرسطية في وجه الجمود الغزالي من خلال فصل الدين عن العقل دون تعارض، إلى نقدية ابن حزم (القرن 11) الظاهرية المنطقية التي فككت الخرافات والطائفية بالعودة إلى النص الحرفي كأساس للدلالة، مروراً بأصولية الشاطبي (القرن 14) في "الموافقات" التي أسست لمقاصد الشريعة كإطار مرّن يتجاوز الظاهر ليحقق المصلحة العامة، وصولاً إلى تاريخية ابن خلدون (القرن 14) في "المقدمة" التي حللت الدورات الحضارية بعوامل اجتماعية واقتصادية، يقترح الجابري هذه النماذج كـ "بُنى معرفية" متكاملة.

هذه الإستحضارات ليست عشوائية، بل تُشكل معاً عقلاً عربياً مركباً يجمع بين المنطق (ابن حزم)، العقلانية الفلسفية (ابن رشد)، المقاصدية الأخلاقية (الشاطبي)، والتحليل التاريخي (ابن خلدون)، مما يتيح إعادة بناء الفكر العربي كمشروع دياكتيكي يتجاوز الثنائية التقليدية بين النقل والعقل أو الدين والدنيا. يعتمد الجابري هنا على منهجه في "نقد العقل العربي" لتصنيف التراث إلى ثلاث بُنى (بيانية، عقلانية، دعوية)، حيث يُفضل الثانية والثالثة المُحدثة كأساس للمعرفة النقدية.

2. التحليل التاريخي:

يعتبر مشروع الجابري في هذه الأسطر توقفاً فاصلاً في سيرورة نمو النشاط الذهني العربي في العصر الحالي. تعود جذور هذا الطرح إلى الزمن الذي تلا

صدمة 1967، حينما ظهر عجز الأفكار القومية والاشتراكية عن الوصول إلى الصحو الحضارية.

يلاحظ الخبراء أن تراجع أصحاب الفكر اليساري في السبعينيات ساعد على ظهور التوجهات السياسية الدينية، مما جعل عقد الثمانينيات وقتاً لرؤية جديدة للتراث لغرض تعديل المسار. يبرز مشروع الجابري هنا كفعل فاحص لمواقف سابقة مثل "الصحو الإسلامية" التي كتبها أحمد أمين، لأن أحمد أمين اهتم بتبديل الظاهر دون إجراء فحص للهياكل العميقة. يُنظر إلى الجابري كمتجاوز لمؤسسي الفكر أمثال مالك بن نبي الذين جعلوا للتراث قيمة ثقافية دون استخدام أدوات فاحصة. وضعت القواعد في "نقد العقل العربي" (1982-1984) بهدف تقسيم العقول إلى أصناف بيانية وعقلانية ودعوية. اعتمد الجابري على أفكار ابن خلدون لكي يشرح كيف تتغير الحضارات، مما أدى إلى بناء فهم يوضح أوقات الكسل الفكري واللحظات المضيئة مثل زمن المعتزلة وابن رشد.

يظهر هذا المسار تداخلاً مع الوضع العالمي للمرحلة التي تلت خروج المستعمر. تأثر الجابري بما كتبه إدوارد سعيد حول فحص الاستشراق، غير أن الجابري لم يقبل التبعية المباشرة للغرب. يزعم مفكرون أن الجابري فضل الحديث مع الذات لكي يرتب التاريخ القديم بشكل يجعل منه وسيلة للتحسين، مثلما فعل عندما ذكر ابن حزم كعلامة للفحص في أوقات الخلافات الطائفية. أدرج هذا النص ضمن حركة إحياء الفحص القديم التي ظهرت لاحقاً عند عبد الله العروي وعادل الأسطة. تكرار البحث في هذه المفاهيم جعل مشروع الجابري أساساً لرسم خريطة للنشاط الذهني العربي لأنها عملية لا تتوقف عن الصنع والتغيير..

المطلب الثاني: أثر مشروع الجابري في تجديد الفكر النقدي العربي المعاصر.

انتشر تعبير "العقل العربي" في مجالات متنوعة جداً بعد ظهور فكرة نقد العقل العربي من قبل الجابري. هذا المصطلح تجاوز المعنى المحدود الذي وضعه الجابري حين وصف العقل العربي بأنه التفكير الذي يتكون داخل المحيط الثقافي العربي حين يقوم العقل العربي بإنتاج هذه الثقافة وتكرارها. يعتقد الكثير من المفكرين أن عملية مراجعة العقل العربي تهدف إلى إعادة تقييم محتويات البيئة الفكرية الإسلامية في جميع فروعها المتعددة. نقد العقل العربي يركز بشكل قوي

على بناء العقل العربي وطرق اشتغاله الداخلية. تم تأسيس هذا العمل الفكري الضخم بواسطة الجابري الذي يعتبر من المنشئين للبحث الفلسفي في دولة المغرب عبر فترة زمنية تزيد عن عشر سنوات. العقل العربي ظهر في أربعة مؤلفات كتابية كبيرة هي: "تكوين العقل العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي"، و"العقل الأخلاقي العربي". لاقت أفكار الجابري قبولاً كبيراً وتمت طباعة الكتب مرات كثيرة في بلدان عربية مختلفة لأن العقل العربي يمثل قضية حيوية. هذه الأفكار تسببت في حدوث مواجهات كلامية قوية في الأماكن التعليمية والمراكز الثقافية. شخصيات فكرية مشهورة ظهرت لكي تناقش العقل العربي بسبب الرغبة في إبطال الحجج أو إظهار النقص في المفاهيم أو في التسلسل الزمني.

بالرغم من انتشار هذا المشروع، انتقد بعض المفكرين الجابري ومن أبرزهم:

• جورج طرابيشي:

يذكر طرابيشي أنه تأثر في البداية تأثراً عميقاً بالجزء الأول من مشروع عابد الجابري، وهو كتاب تكوين العقل العربي، حتى أنه كتب عنه تعليقاً مطولاً في مجلة الوحدة، ثمّن فيه الكتاب تثنياً رفيعاً باعتباره عملاً لا يُثَقَّف القارئ فحسب، بل يُحدّث فيه تحولاً جذرياً. يقول في ذلك: "لقد صرّحتُ وكتبتُ مرات عديدة أنني سُجِرْتُ في البداية سحراً حقيقياً بكتاب الجابري تكوين العقل العربي، وقد كتبتُ عنه حينئذٍ في مجلة الوحدة أنه ليس كتاباً يُثَقَّف فحسب، بل كتاب يُغيّر أيضاً؛ فمن يقرؤه لا يعود بعد قراءته كما كان قبلها"¹.

هذا المديح نفسه، حسب جورج طرابيشي، هو ما دفعه لاحقاً إلى الانتقال إلى موقع "نقد النقد"، بعد أن اكتشف مصادفةً أن الجابري يصوغ إشكالياته –التي بدت في البداية أسرة– انطلاقاً من شواهد مزيفة. «ولقد شاءت الصدفة –يروي ناقد نقد العقل العربي– أن أقع على الأصل الأجنبي لشاهد وظّفه الجابري في

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي 1، ط1، دار الساقي، بيروت (لبنان)، 1996، ص 08.

إسناد أطروحاته، فدهشت لما وجدته في روحه وحرفه معاً ينطق بعكس ما يقول»¹.

دفع هذا الأمر طرابيشي إلى التنقيب في المراجع التي استند إليها الجابري، فتوجّه نحو كتابه تكوين العقل العربي ليقراه من جديد بمحاسبة نقدية صارمة. «ومن ثم –يضيف طرابيشي– اندفعت أحرى شواهد واحدًا فواحداً، سواء كانت عربية أم أجنبية، فانفتح أمامي باب أكبر للذهول؛ فليس بين مئات شواهد في تكوين العقل العربي سوى قلة قليلة لم تُصبّ تحريفاً أو تزيفاً أو توظيفاً بعكس منطوقها. اكتشفت أن الزيف –ولا أتردد في استعمال هذه الكلمة– يكمن في الإشكاليات نفسها، لا في تعزيزاتها وحيثياتها فحسب»².

لذلك، هاجم طرابيشي الجابري في عدّة مواقف، متهمًا إياه بعدم قراءة الكتب التي أحال إليها في هوامشه، «وإنما اعتمد مصادر ثانوية ظلّ ساكتاً عنها، وأهمّها معجم اللغة الفلسفية لبول فوكوي، وكتاب العقل والمعايير لـ«لاند». واعتبر أن الجابري لم يتعرّف إلى نظرية لاند في مصدرها الأصلي، وذلك من خلال قرائن جمعها الناقد حول جملة من النصوص الموظّفة من المصادر الأجنبية»³.

كشف طرابيشي أخطاء الجابري في الترجمة والفهم، بل وفي التحريف والتزييف في كثير من الأحيان، أخطر ما في نقده؛ إذ يرى أن تقنية "التلصيق المفاهيمي" التي تمارسها الإبستمولوجيا الجابرية تنزع المفاهيم من نسقها الأصلي نزاعاً عنيفاً، ثم تزجّ بها زجّاً لا يقل عنيفاً في نسق الجديد. يقول طرابيشي: «لقد وجدنا ناقد العقل العربي يستعير باعترافه مفهوم النظام المعرفي (الإبستمية) من فوكو، ووجدناه يستعير بغير اعترافه مفهوم البنية اللاشعورية من ليفي شتراوس، وبما أن هذه الاستعارة المزدوجة جاءت لا من مصدرها بل مفصولة عن سياقها، فقد توهم ناقد العقل العربي أنه نستطيع أن يلصق المفهومين أحدهما بالآخر لصق

¹ جورج طرابيشي، نظرية العقل، المصدر نفسه، ص 8 – 9.

² ينظر: جورج طرابيشي، نظرية العقل، نقد نقد العقل العربي 1، ط1، دار الساقى، بيروت (لبنان)، 1996، ص 9.

³ ينظر: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، د ط، إفريقيا الشرق، المغرب، 2009م، ص 84.

محمول بالموضوع»¹. وعليه، يرى طرابيشي تناقضاً تعريفيًا بين مفهوم البنية اللاشعورية ومفهوم النظام المعرفي.

ومن أبرز الأسباب التي دفعت جورج طرابيشي لمهاجمة مشروع "نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري هي المشاكل التي أغلقها الجابري بإجابات اعتمدت على شواهد مزيفة لخدمة قضايا معينة. أراد طرابيشي إعادة فتح هذه القضايا بأسئلته النقدية. قادته اكتشافاته وخيبة أمله إلى إطلاق مشروع نقدي موازٍ يتمثل في سلسلة كتبه "نقد نقد العقل العربي"، التي فتحت آفاقاً جديدة في الفكر العربي المعاصر. بذلك، أصبحت ردود طرابيشي أداة حاسمة لتفكيك الأسس الأساسية لمشروع الجابري النقدي.

رغم ما أثير حول مشروع الجابري من انتقادات، أسهم عبر سلسلة من النصوص في ترسيخ مجموعة من المبادئ والقناعات الفكرية التاريخية بخصوص قراءة التراث العربي الإسلامي (الذي حظي أيضاً ببعض ردود الفعل)، والتأمل فيما يُشار إليه بمشروع النهضة العربية، إلى جانب القضايا السياسية المرتبطة بالمغرب. وكان من خلال هذه القدرة تحديدًا تميّزت أعماله حين يتعلق الأمر بمجال الفكر المغربي والعربي المعاصر. وإذا جاز لنا وقلنا إن أعماله المتجسدة أساسًا في مشروع "نقد العقل العربي" كانت موهوبة بما يكفي من نمط وجودٍ يتيح حضوره في المعارك الدائرة في قلب السياق السياسي والفكري العربي الراهن.

خلاصة:

من خلال هذا الفصل، تبين أن مشروع محمد عابد الجابري يمثل أحد أبرز المشاريع الفكرية التي حاولت إعادة النظر في التراث العربي الإسلامي من خلال منظور نقدي عقلاني، إذ لم يتعامل مع التراث بوصفه موروثًا ثابتًا، وإنما باعتباره بناءً معرفيًا قابلاً للتحليل والمراجعة. وقد كشف تحليل مرتكزات مشروعه عن اهتمامه بدراسة بنية العقل العربي وآليات اشتغاله، من خلال تصنيفه لأنظمة المعرفة إلى البين والعرفان والبرهان، ومحاولة إبراز دور العقل البرهاني في تحقيق التجديد الفكري. كما اتضح أن منهجيته في قراءة التراث قامت على توظيف آليات متعددة، تجمع بين التحليل

¹ جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي "نقد نقد العقل العربي" 2، ط1، دار الساقى، بيروت (لبنان)، 1998م، ص ص 291 – 292.

التاريخي والنقدي والبنوي للكشف عن مضامين النصوص وسياقاتها.

ورغم القيمة المعرفية التي حققها مشروع الجابري في تجديد الفكر العربي المعاصر وإثارة النقاش حول قضايا التراث والنهضة، إلا أنه لم يسلم من النقد، خاصة من طرف جورج طرابيشي الذي قدم قراءة نقدية مضادة ضمن مشروعه "نقد نقد العقل العربي". وهو ما يؤكد أن مشروع الجابري ظل تجربة فكرية حية أسهمت في إثراء الحوار حول علاقة التراث بالحدثة

خاتمة

- وفي ختام هذا البحث خلُصنا من وراء هذه الدراسة مجموعة من النتائج التي تعكس طبيعة هذه العلاقة وتبيّن أبعادها الفكرية، وذلك كما يلي:
1. -تبيّن أن التراث العربي القديم يمثل رصيّدًا معرفيًا وثقافيًا أساسيًا أسهم في تشكيل بنية العقل العربي ولا يمكن تجاوزه أو القطيعة معه، بل يستدعي قراءة واعية ومتجددة
 2. - أظهر الفكر النقدي المعاصر توجهًا واضحًا نحو إعادة قراءة التراث، من خلال مقاربات تحليلية تسعى إلى فهمه في سياقه التاريخي والمعرفي بعيدا عن التقديس أو الرفض المطلق.
 3. - يقوم الفكر النقدي المعاصر على جملة من الخصائص من أبرزها النزعة العقلانية والطابع النقدي والانفتاح على المناهج الحديثة، إضافة إلى الوعي بالتاريخ.
 4. تتجلى العلاقات المعرفية بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم في كونهما يشكلان مجالًا تفاعليًا حيث يستمد النقد موضوعه من التراث ويعيد بناءه وفق رؤى معاصرة.
 5. يعدّ مشروع محمد عابد الجابري (في نقد العقل العربي) من أهم المشاريع الفكرية في العالم العربي الحديث والمعاصر، وما يميّزه هو أنه اتجه إلى الطريقة التي يتم بها إنتاج الأفكار وليس إلى الأفكار بحد ذاتها.
 6. العقل العربي حسب الجابري يتشكل تحت تأثير ثلاثة أنظمة معرفية متميزة هي: النظام البياني التي جسدها أنظمة الايديولوجيا السنية، والنظام البرهاني التي وضع أسسها فلاسفة منهم الفارابي وابن سينا، والنظام العرفاني التي تجسدت في الايديولوجيا الشيعية ويصف دائرة العرفان بأدنى مراتب العقلانية أدت إلى إعاقة سوء نشوء العقل العلمي واستقلاله لأنها تستسقي عناصرها من الأساطير الهرمسية أن النقد الذي جاء به الجابري مرتبط أساسا بالظاهرة التراثية وذلك من خلال التركيز على آليات قراءته من الفهم التراثي للتراث ثم تجاوزه.
 7. ينطلق الجابري في تجديد مفهوم العقل العربي وغايته من قراءة ابستمولوجية وليست قراءة ايديولوجية.
 8. ورغم القيمة الفكرية التي يحملها مشروع الجابري ، إلا أنه تعرض لموجة إنتقادات أهمها انتقاد جورج طرابيشي الذي اتهم الجابري بأنه يقوم بعملية هجاء واحتقار للعقل العربي.
- وفي ضوء النتائج المتوصل إليها، يمكن اقتراح جملة من التوصيات والآفاق البحثية التي من شأنها تعميق دراسة العلاقة بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم، من أبرزها

9. — ضرورة مواصلة إعادة قراءة التراث العربي القديم في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، بما يسمح بالكشف عن أبعاده المعرفية وإمكاناته المتجددة.
10. — توسيع مجال البحث ليشمل نماذج أخرى من النقد المعاصرين إلى جانب الجابري مثل عبد الله العروي و محمد أركون قصد المقارنة بين مناهجهم في قراءة التراث .
11. تعميق البحث في العلاقة بين التراث والحداثة، واستكشاف سبل تحقيق التوازن بين المحافظة على الهوية والانفتاح على الفكر العالمي. وفي الأخير، يظل موضوع العلاقة بين التراث والفكر النقدي المعاصر مجالاً مفتوحاً للبحث والدراسة، نظراً لما يطرحه من إشكالات متجددة تستدعي مزيداً من التحليل والتأمل.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع

المعاجم :

- ابن منظور، لسان العرب، تح عبد الله على الكبير، محمد أحمد حسب الله ، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د ط، 2016م.
معجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، طبعة المكتبة الإسلامية ، إسطنبول، تركيا، ط2، ج 2، مادة (فكر).
جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982م.
الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق الشيخ صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ط2 .
ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، ط1، 1991.

الكتب العربية:

1. -ابن رشيق القيرواني، العمدة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سورية، ط5.
2. -إبراهيم أبو الخشب، تاريخ الأدب العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1978.
3. -أحمد أمين، النقد الأدبي، كلمات عربية للترجمة والنشر، 1990.
4. -أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط10، 1994.
5. -أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، منشورات كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة، ط2، 2013.
6. -أمنية فزازي، الأدب الشعبي: المناهج التاريخية والأنثروبولوجية والنفسية والمورفولوجية في دراسة الأمثال الشعبية والتراث الفولكلوري والحكاية الشعبية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2011.
7. -إدريس ولد قابلة، جولة في فكر أركون، دار ناشري، 2003.
8. -جورج طرابيشي، إشكاليات العقل العربي: نقد نقد العقل العربي 2، دار الساقى، بيروت، ط1، 1998.
9. -جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، 1993.

10. -جورج طرابيشي، نظرية العقل: نقد نقد العقل العربي 1، دار الساقى، بيروت، ط1، 1996.
11. -حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، 1992.
12. -حلمي بدير، أثر الأدب الشعبي في الرواية الجزائرية، منشورات التبيين الجاحظية، الجزائر، 2000.
13. -حميد حمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، ط2، 2012.
14. -خليل عبد الله العروي، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2008.
15. -سعيد سلام، التناص التراثي الروائي: الرواية الجزائرية نموذجًا، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2010.
16. -سيد علي إسماعيل، أثر التراث العربي في المسرح المصري المعاصر، مؤسسة هندأوي، المملكة المتحدة، 2017.
17. -شكري عياد، على هامش النقد، أصدقاء الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.
18. -صلاح فضل، مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، ط1، 2002.
19. -طه عبد الرحمن، الحوار أفقًا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2013.
20. -طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2000.
21. -عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، الكويت، ط3، 1963.
22. -عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1996.
23. -عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم: مساءلة حول نظرية الكتابة، دار الغرب للنشر، 2003.
24. -علي آيت أوشان، اللسانيات والبيداغوجيا: نموذج النحو الوظيفي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 1998.
25. -علي حداد، التراث في الشعر العراقي الحديث، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1986.

26. -علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، 1978.
- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2.
27. -محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، دار الإنماء القومي، ط1، 1990.
28. -محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
29. -محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقى، بيروت، ط3، 1996.
30. -محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط4.
31. -محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1985.
32. -محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011.
33. -محمد الداوي، التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، دار التوحيد، الرباط، 2007.
34. -محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1991.
35. -محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009.
36. -محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993.
37. -محمد مندور، النقد والنقاد المعاصرون، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.
38. -محمود تيمور، اتجاهات الأدب العربي في السنين المائة الأخيرة، المطبعة النموذجية.
39. -مصطفى عبد الرحمن إبراهيم، في النقد الأدبي القديم عند العرب، مكة للطباعة، 1998.

40. -الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق، ط1، 1992.
41. -وطفاء حمادي هاشم، التراث وأثره وتوظيفه في مسرح توفيق الحكيم، المجلس الأعلى للثقافة، 1998.
42. -يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، إفريقيا الشرق، المغرب، 2009.

* المقالات

1. -أحمد مداني، «المرجعية الفكرية للمناهج النقدية الغربية المعاصرة وتأثيرها على النقد العربي»، مجلة دراسات لسانية، جامعة البليدة، 2018.
2. -أحمد بوعود، «الظاهرة القرآنية عند أركون»، سلسلة شرفات، 2013.
3. -بن سماعيل موسى، «النقد ونقد النقد في الفكر العربي المعاصر»، مجلة الأحياء، جامعة باتنة، العدد 15.
4. -بن علي عبد الغاني، «العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر»، مجلة دراسات، العدد 1.
5. -جرماني الزهرة، «الأصول الفكرية للنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني»، مجلة إمارات في اللغة والأدب والنقد، 2021.
6. -حمداوي جميل، «إشكالية التراث والمنهج عند عابد الجابري»، مجلة المنهاج، العدد 67، 2012.
7. -ضياء عزاوي، «كيف نعيد قراءة معاصرة»، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1985.
8. -كرم الحلو، «مشروع محمد عابد الجابري النقدي ومآله الخائب»، مقال إلكتروني، 2024.

المذكرات

- أحمد لشعل، نقد جورج طرابيشي لمشروع محمد عابد الجابري، مذكرة ماستر في الفلسفة، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، 2018.
- أسمهان مزياني، التراث الشعبي في رواية سيد الخراب الطويل لسعاد، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2016.
- بايع راسو خولة، البيان والعرفان والبرهان عند الجابري، مذكرة ماستر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2022.

- عاشور توأمة، الأبعاد العلمية في النقد الأدبي العربي المعاصر، مذكرة ماجستير، جامعة بسكرة، 2010.
- عبد الحليم بوشراكي، التراث الشعبي والمسرح في الجزائر: مسرحية الأجواد لعلولة أنموذجًا، مذكرة ماجستير، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2011.
- علي الأطرش، سلامة موسى ناقدًا، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1992.

ملحق

الناقد في سطور :

عابد الجابري (27 ديسمبر 1935-3 ماي 2010) مفكر وفيلسوف مغربي، يُعدّ من أبرز أعلام الفكر العربي المعاصر. اشتهر بمشروعه النقدي حول بنية الفكر العربي، ولا سيما من خلال سلسلة «نقد العقل العربي»، التي تُرجمت إلى عدد من اللغات الأوروبية والشرقية وأثارت نقاشًا واسعًا في الأوساط الفكرية العربية.

انشغل الجابري بقضايا التراث والحداثة، والعقلانية، والتعليم، والديمقراطية، وقدم إسهامات بارزة في إعادة قراءة التراث الفلسفي العربي، إلى جانب نشاطه الفكري، مارس الجابري العمل الأكاديمي والصحفي والسياسي، وكان له حضور مؤثر في النقاشات الفكرية والسياسية بالمغرب والعالم العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين. كرّمته اليونسكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، إضافة إلى تميّزه بطريقة خاصة في الحوار. تحصل على عدة جوائز منها جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، مؤسسة MBI تحت رعاية اليونسكو في 14-11-2005

جائزة الرواد. مؤسسة الفكر العربي بيروت في 07-12-2005

ميدالية ابن ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شاركت فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة 16 نوفمبر 2006.

فہرس

	بسملة
	شكر
	اهداء
	مقدمة
11	مدخل: مسارات النقد العربي المعاصر
	الفصل الأول الإطار النظري للعلاقة بين النقد معاصر والتراث العربي
26	المبحث الأول : مفهوم التراث وحدود حضوره في الدرس النقدي
26	المطلب الأول : تعريف التراث العربي وتنوع مكوناته
37	المطلب الثاني: مناهج التعامل مع التراث وإشكاليات قراءته في النقد العربي المعاصر
44	المبحث الثاني: الفكر النقدي المعاصر وإعادة بناء علاقات مع التراث
44	المطلب الأول : تعريف الفكر النقدي المعاصر
49	المطلب الثاني : ابرز مشاريع النقدية في الفكر العربي المعاصر
	الفصل الثاني: قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر " محمد عابد الجابري أنموذجاً"
66	المبحث الأول : منهج عابد الجابري في قراءة التراث
66	المطلب الأول : تحليل أنظمة المعرفة عند الجابري
81	المطلب الثاني: منهجية قراءة التراث عند عابد الجابري
88	المبحث الثاني : أبعاد مشروع الجابري في تجديد تراث
88	مطلب الأول : الإسهامات المعرفية في مشروع عابد الجابري
93	مطلب الثاني : أثر مشروع الجابري في تحديد الفكر النقدي العربي المعاصر
98	خاتمة
101	قائمة المصادر والمراجع
108	ملحق
110	فهرس
112	ملخص

ملخص

ملخص :

أجرت هذه الدراسة تحليلاً لعلاقات المعرفة المتجلية بين الفكر النقدي المعاصر والتراث العربي القديم، مستهدفةً الكشف عن طبيعة هذه العلاقة وسبل تعامل الفكر النقدي الحديث مع التراث في ضوء المناهج المعاصرة. وركز البحث على إبراز أبرز المقاربات النقدية التي اتخذها النقاد المعاصرون في قراءة التراث وتحليله، مع تخصيص نموذج تطبيقي لمشروع محمد عابد الجابري. واستخدمت الدراسة المنهج التحليلي مدعوماً بالمنهجين التاريخي والنقدي لدراسة النصوص وتحليلها والكشف عن أبعادها المعرفية. وتشير النتائج إلى أن الفكر النقدي المعاصر ساهم في إعادة قراءة التراث العربي القديم بمنظور عقلاني نقدي يعتمد الفهم والتحليل بدلاً من التقديس أو الرفض القطعي. كما تبين أن مشروع الجابري مثّل محاولة فكرية جادة لتجديد الفكر العربي عبر نقد العقل العربي وكشف بنيته المعرفية. الكلمات المفتاحية: الفكر النقدي المعاصر، التراث العربي القديم، نقد العقل العربي، محمد عابد الجابري، التجديد، المعرفة.

Summary : This study analyzed the manifestations of the cognitive relationships between contemporary critical thought and ancient Arab heritage, aiming to reveal the nature of this relationship and the ways in which modern critical thought deals with heritage in light of contemporary approaches. The research focused on highlighting the major critical approaches adopted by contemporary critics in reading and analyzing heritage, while dedicating an applied model to the project of Mohammed Abed Al-Jabri. The study employed the analytical method, supported by both the historical and critical approaches, to examine and analyze texts and uncover their cognitive dimensions. The findings indicate that contemporary critical thought has contributed to re-reading ancient Arab heritage from a rational and critical perspective based on understanding and

analysis rather than sanctification or absolute rejection. The study also showed that Al-Jabri's project represented a serious intellectual attempt to renew Arab thought through critiquing the Arab mind and revealing its cognitive structure. Keywords: Contemporary Critical Thought, Ancient Arab Heritage, Critique of Arab Reason, Mohammed Abed Al-Jabri, Renewal, Knowledge.