" جدلية المعرفي و الإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر: التراث نموذجا"

د /ليندة بورايو/ كلية العلوم السياسية و العلاقات الدولية /جامعة الجزائر –3–

lindabourrayou@yahoo.fr

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية جدلية المعرفي و الايديولوجي في الفكر العربي المعاصر وهي ثنائية على مستوى من الأهمية الفكرية ،عاشها الوعي العربي منذ ميلاده الحديث و لم تفارقه حتى اليوم، ولعلها لن تفارقه في المستقبل لأنها من الجدليات التي لا تقبل الحسم، ولأنها ليست مبّسطة بحيث نتبين صور اشتغالها لوعي القارئ العربي بيسر و إنما هي مركبة و تحتاج بالتالي الى قراءة تركيبية لفك الترابط في علاقاتها وإدراكها و بالتالي فان إبراز هذه الطبيعة المركبة لهذه الجدلية هو ما يعنينا في هذه الورقة.

Abstract :

The following study deals with the dialectic cognitive and ideological starting from their origin and historical background then the way wich is used in the modern Arab thought .the focus will be on the reflection towards the two dialectics wich has been played an important roles and influences in forming the Arab thought streams and since this dialectic is complex it

need a synthetic reading .this is what i will try to do in this paper.

مقدمة:

لقد كانت وستظل ثنائية المعرفة والإيديولوجية ثنائية جدلية وإشكالية في الفكر المعاصر مثلما هي ولدت فيه إشكالية. فلقد عاش الفكر العربي المعاصر التوتر الإشكالي بين هذه الثنائية أكثر من مائة عام وفي مجالاته كافة في الفكر والفلسفة وفي العلوم الاجتماعية، كما في قراءته لتاريخه الثقافي والأخر، ناظرا ومنظورا أو قارئا ومقروءا، ولعلها في الفكر العربي هي اقل توترا منه في الفكر الغربي بسبب التفاوت في التطور والتراكم بين الإنتاج الفكري هنا، والإنتاج الفكري هناك، وسبب حداثة الانتباه إلى إشكاليات الإيديولوجية والمعرفة في فكرنا، وحداثة الاتصال والانفصال بين حديها في وعينا المعاصر و في اهتماماتنا الابيستيمولوجية، لكنها اليوم ومنذ ما يزيد على ثلاثة عقود دخلت في دائرة الضوء والتفكير داخل بيئات بحثية عديدة في ميادين الدراسات الفلسفية والاجتماعية عامة.

فرضية الدراسة:

إن نصوص الفكر العربي لا تتوزع على حدود التقسيم الحدّي على نصوص إيديولوجية وأخرى معرفية، وإنما يتخلل الواحد منها الحدان معا.

الإشكالية:

- هل استقامت العلاقة بين المعرفي والإيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر على النحو الذي يمكننا أن نقول أن الوعي العربي تصالح مع الإيديولوجي

كموضوع للتفكير والبحث وتبني المعرفي كخيار في الدرس والتناول؟، ومن خلالها نطرح التساؤلات التالية:

- هل يمكن أن نقيم تمييزا واضحا بين دراسات تطفح باللغة الإيديولوجية (الانحياز الصريح إلى موقف- وأحكام القيمة- والإسقاط التاريخي)، وأخرى تتحرى الموضوعية و الحياد و النظرة الوضعية أكثر؟.
- هل يمكن وصف دراسات معينة في الفكر العربي المعاصر أنّها دراسات علمية أو أنها تخلو من أي تدخل إيديولوجي لمجرد أنها تستعير أدوات معرفية؟.
- وكيف يمكن للفعل الإيديولوجي أن يتسلل إلى النص المعرفي أو الى نص تؤسسه إرادة المعرفة وأدواتها ومفاهيمها؟.
- وسنحاول الاجابة على التساؤلات السابقة من خلال المحاور التالية:

أولا: الإطار الثقافي والتاريخي لتبلور جدلية المعرفي والإيديولوجي في الخطاب العربي المعاصر.

لقد عاش ولا يزال الفكر العربي المعاصر[1] التوتر الإشكالي لجدلية المعرفي والإيديولوجية [2] منذ عصر النهضة، وذلك أن سؤاله الجديد والقديم دار بين حدّين تفوق الآخر "الأوروبي"، وتخلف " الأنا [3] المغايرة"، أملت هذه المقايسة القائمة على وضعين حضاريين مختلفين، على المثقف النهضوي وفي شتى المجالات والاختصاصات إن في كتاباته ودراساته حول الفكر العربي المعاصر أن يدخل مرجعين متلازمين، يتمثل احدهما بمرجع داخلي معيش يجب تغييره ، ويتعين ثانيهما بمرجع خارجي يمد المثقف بالمعرفة غير أن التشابك المرجعين مع بعضهما البعض جعل من الصعوبة بمكان التماس نقاط الافتراق

بين كل ما هو معرفي صرف وبين ما هو إيديولوجي محض، مما جعل من هذه الجدلية والثنائية المركبة مكانا خاصا في تيارات ودراسات حول الفكر العربي المعاصر.

إذ يمكن لأي قارئ في الإنتاج الفكري، منذ بدايات القرن العشرين حتى اليوم، وفي مجالاته كافة أن يلحظ ظاهرة الحضور المتضخم للإيديولوجيا فيه بما هي رؤية إلى العالم والأشياء والظواهر، ولن يعجزه، أن يلحظ ، في امتداد ذلك ضعف مستوى البناء المعرفي لدراسات ذلك إن قورنت بغيرها في ثقافات أخرى في العالم.

وأكثر ما يمكن للقارئ أن يلاحظه هو ذلك الكم الهائل من الانحازات الإيديولوجية التي يبديها المفكرون والكتاب العرب إلى هذه المنظومة الفكرية أو تلك من التي يتصلون بها قراءة واستعمالا، وهذه الانحيازات، إنما تبدو، أكثر ما تبدو، في ميل كتاباتهم إلى التبشير بالأفكار التي اعتنقوها وتنزيلها في نصوصهم منزلة الحق الذي لا يطاله الشك[4].

ولقد يكون لذلك التضخم الإيديولوجي ما يبرره في بعض مراحل التعبير عنه، فالذين كتبوا ما كتبوه دفاعا عن المعاصرة والأصالة والتراث والحداثة وتظهير مصادرها ومراجعها في الغرب إنما فعلوا ذلك – كل من موقعه- في سياقات تاريخية وسياسية شديدة الأثر فيهم، وليس للتحليل الموضوعي لفكرهم ونصوصهم من سبيل إلى تجاهلها إلا أن يكون هو أيضا إيديولوجيا، فمن المشروع أيضا ومن وجهة نظر معرفية تعتني بتحليل الخطاب وبيان نظم المعرفة الحاكمة له أن تأخذ في الحساب تحليل العوامل الغير المعرفية في الخطاب، فتنبه مثلا إلى ظرفية كل خطاب والدوافع والحاجات الذاتية الدافعة له، و إلي مجمل الأسباب التي تفرض على مفكر أو نص فكري أن يتخذ لنفسه هذه الوجهة من الرأي أو تلك، وهذه الطريقة في التعبير وغيرها.

وبالنظر إلى السياق والأطر التاريخية والثقافية التي أدت إلى ميلاد هذه ثنائية نجد أن العديد من المفكرين العرب يعتبرون أن الفكر العربي تسيطر عليه إشكالية مركزية تتمثل فيما اصطلح عليه بإشكالية التراث والحداثة أو إشكالية الأصالة والعاصرة[5]،كما أنها الإشكالية المركزية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، والتي تتحرك حولها كل قضايا ما يسمى بالنهضة العربية[6] بما فيها جدلية المعرفي والإيديولوجي وهي ما تزال معايشة ومطروحة في العالم العربي، رغم مضي حوالي مائتي عام على الاحتكاك المباشر بالغرب، فقد ابتدأت مع هذا الاحتكاك ولم تجد حلا حاسما بعد. وقد أدى عدم حل هذه الإشكالية والجدلية إلى ما يشهده العالم العربي من مشاكل اجتماعية و سياسية و أن تكون ممزقة بين ميول التطرف في الخضوع للأصالة وبين التطرف للخضوع للمعاصرة أو الحداثة، وفي حين يعتقد البعض أن الانشطار الفكري والمعرفي والإيديولوجي وحتى السياسي والثقافي بين التراث والمعاصرة إنما هو من مشاكل العرب الأزلية[7].

والخلاصة أن ثنائية المعرفي و الايديولوجي في الخطاب العربي المعاصر عبارة عن جدلية ولدت من رحم الإشكالية المركزية التي أطرت الفكر العربي المعاصر ولا تزال ألا و هي إشكالية التراث و الحداثة و الأصالة والمعاصرة و التي أثّرت و هيمنة عليه و بشكل كبير، و أنّها بحاجة الى حل لتسهم في تحقيق النهضة العربية ،لكن هدا الأمر لم يتم الى حد الآن.

ثانيا :السياقات التاريخية لميلاد إشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر.

إنّ التراث ظاهرة إنسانية نجدها في كل المجتمعات فلكل أمة تراثها، كما أن جميع الأمم تشترك في تراث إنساني عام، ولهذا، فإنّ التراث يشمل التراث القومي، ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا[8].كما أنّ

التراث في الوعيِ العربي المعاصر لا ينظر إليه على أنّه بقايا من ثقافة الماضي، بل على أنه تمام الثقافة العربية الإسلامية وكليتها، وأنه استمرار للماضي في حاضرنا.

ويبقى أن التوسيع من دائرة تعريف التراث، يجعل لنا مخرجا من خطيئة اختزال التراث في الدين، ويوفر لنا سبلا لمعالجة الإشكاليات كافة التي تترتب على ذلك، كما يفتح لنا مجالا للاهتمام بدراسة الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي بكل ما يتضمن ذلك من قيم وعادات سلوكية وأساليب حياة، وأدوات وأساليب الإنتاج [9].

ومن خلال عودتنا إلى عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، نجد كيف حاول المثقفون العرب في المشرق إحياء التراث الفكري والثقافي العربي، في سعيهم إلى إيجاد هوية عربية مشتركة، تمكّن من إقامة أمة عربية موحدة مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية، فأخذ بذلك استعمال لفظ "التراث" في القرن العشرين، يدل على "ما ورثه العرب عن إسلافهم من حضارة"، وراح اسم "التراث" يختلف في دلالته الخاصة عن اسمين آخرين مشتقين من الفعل (وَرَثَ)، هما "الإرْثُ" و"الميراث". وبالتالي "فالتراث" في دلالته الحديثة يشير إلى: "الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا عن آبائنا وأسلافنا على مر العصور والذي ما يزال فاعلا في ثقافتنا السائدة. وهكذا، فإذا كان الإرث أو الميراث المادي يتطلب موت الأب أولًا، فإن التراث الفكري والحضاري يعني حضور الأب في الابن، واستمرار الماضي في الحاضر[10]".

وإذن، فبإمكاننا أن نستنتج بناءًا على ما تقدم، أن التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، هو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر والذي لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم، كما

أنه غير حاضر في خطاب أية لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا.

و بالنسبة للغات الأجنبية التي نستورد منها، منذ بدء يقظتنا العربية الحديثة تلك المصطلحات والمفاهيم الجديدة على لغتنا وفكرنا، ترجمةً وتعريبا، وهي الفرنسية واللغة الإنجليزية بصورة خاصة، فإنّ كلمتي Héritage وPatrimoine لا تحملان المضامين نفسها التي نحملها نحن اليوم لكلمة "تراث". إن معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة والذي يحيل أساسا إلى "تركة الهالك إلى أبنائه"[11].

ويبقى التراث تراكم حضاري وثقافي ينتقل عبر الأجيال والقرون عن طريق اللغة والمحاكاة والتقليد، ويشمل العناصر المعنوية من أفكار ومعتقدات وسلوك، والعناصر المادية، كالصناعات والحرف والآثار.كما أن التوسيع من دائرة تعريف التراث، يجعل لنا مخرجا من خطيئة اختزال التراث في الدين، ويوفر لنا سبلا لمعالجة الإشكاليات كافة التي تترتب على ذلك، كما يفتح لنا مجالا للاهتمام بدراسة الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي بكل ما يتضمن ذلك من قيم وعادات سلوكية وأسلوب حياة، وأدوات وأساليب الإنتاج [12].

ويبقى السؤال لماذا العودة إلى التراث؟، لا يجد إجابة له إلا في حالة الثقافات المكتنزة بالتاريخ والمسكونة به، أي في حالة المجتمعات التاريخية أو ذات الميراث التاريخي الكبير، وتلك حال الثقافة العربية والفكر العربي الذي يعيش في مجتمع يتنفس التاريخ، كالمجتمع العربي الإسلامي، إذ الغالب في هذه المجتمعات هو الشعور بالاستمرارية في التراث والتاريخ وعدم الانقطاع. [13]

هذه الاستمرارية الموجودة على نطاق واسع، ففي المجتمع العربي هناك استمرارية دينية لم تعكرّها الحروب الدينية، ولا حداثة استئصالية على مثال ما حدث في الغرب، واستمرارية ثقافية تُسْتضاف فيها نصوص الأقدمين، في العلوم الشرعية والعقلية وفي الآداب، وكأنها نصوص معاصرة، واستمرارية لسانية للغة الأمة والوحي لم تقطعها لهجات محلية أو تحل محلها ، مثلما حلّت اللغات القومية الأوروبية محل اللاتينية، واستمرارية في منظومة القيم الموروثة على قاعدة استمرار مفعول الدين والعُرف في النظام الاجتماعي...ومما يزيد من معدّل الشعور بهذه الاستمرارية التاريخية فشل المشروع الحداثي الذي لا يزال يعرف عوائق سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وتراجع تدريجي لمكتسبات الحداثة، مقترنا بالعودة للتقليد والتراث، في المجتمع، والثقافة، والسياسة. (14)

وهكذا نجد كيف تولّد شعور كثيف في الوعي الجمعي العربي والإسلامي، بالتراث والماضي في الثقافة والإنتاج الفكري، الذي بلغ ذراه في الفكر العربي منذ بدايات القرن التاسع عشر، حيث دخل السؤال التراثي في قلب هواجس المثقفين العرب وانشغالاتهم، فكثافة الشعور بالتاريخ الثقافي والسياسي خاصة ازدادت بعد أن أيقظتها الانقلابات الكبرى التي شهدها عمران المجتمع والثقافة العربية منذ حملة نابليون بونابرت على مصر، واحتلال الجزائر، وبداية اضمحلال سلطان الإمبراطورية العثمانية، ومنذ ذلك الحين تدفق سَيْل الكتابات عن التراث: عن الإسلام، والتاريخ العربي، والثقافة العربية والإسلامية الكلاسيكية، والهوية الحضارية، والخصوصيات الثقافية، وما شابه ذلك .... (15)

ولقد أطلّ سؤال التراث في التأليف العربي الحديث والمعاصر، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، في صيغ أسئلة المقارنة بين حاضر العرب والمسلمين الذي كان يعيش آنذاك أسوأ لحظاته وماضيهم الذي رفعته المقارنة إلى سدَّة النموذج والمعيار الذي

تقايس عليه الأوضاع والأزمنة، (النموذج السلف) ، وتحلّل المقارنة بين الزمنين الإسلاميين ، بعض المضاهاة بين أحوال المسلمين في حاضرهم وأحوال غيرهم في محيطهم. [16]

وإذا كان الحاضر خرج خاسرا، فإن صُلحًا عقد مع الوعي الإسلامي بين ماضي المسلمين المرجعي وحاضر الأوروبيين الجذّاب (تفوق تقني، علمي، دولة حديثة...الخ).

إلا أن الشروط العلمية لم تكن قد تهيأت بعد في القرن التاسع عشر وإلى حدود منتصف نصفه الثاني، كي ينطلق البحث في التراث على أصول علمية مثلما أصبح ذلك ممكنا إلى حد ما في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (مع فرح أنطوان[17] وجورجي زيدان[18] خاصة).

لقد كان الانشغال بسؤال التراث في الوعي العربي النهضوي لذلك العهد، سياقان متضافران، سياسي من جهة وتاريخي وثقافي معرفي، أطلقها ما بات يُعرف بالاصطدام الكبير الذي حصل بين المدينة الأوروبية الصاعدة، والزاحفة خارج حدودها الجغرافية والمدينة العربية الإسلامية المتقهقرة، وفي الحالتين كان سؤال الماضي (التراث) يتكون في الوعي العربي، وكان الطلب على الماضي يتزايد متخذا صورتين مختلفتين:

- **الصورة الأولى للتراث:**
  - عبّرت عن نفسها في تقديس التراث وجعله المرجعية للفكر والاجتماع العربي والإسلامي الحديث، ولقد أنتجت هذه الصورة في الفكر العربي ما يعرف بخطاب الأصالة،[19] الذي شدَّد على الاستمرارية التاريخية، واختزل مسألة المسلمين في مشكلتين: تحدي المدنية الغربية للدين والاجتماع من جهة والانحراف عن أصول الإسلام من جهة أخرى.
- **الصورة الثانية للتراث:**

- عبّرت عن نفسها في محاولتها الساعية للعثور على مشتركات وقواسم بين الماضي والحاضر، وبين الإسلام والمدنية الأوروبية الحديثة، وهي محاولة أدت بأصحاب هذا الاتجاه إلى أشكال من التواصل مع الموروث الثقافي والديني، وإلى إعادة تأويله في ضوء مفاهيم العصر وبما يتناسب ومعطيات المنظومة الأوروبية الحديثة، فأصبح هذا الخطاب العصري يتحدث عن علاقات الوصل والانطباق أحيانا بين الشورى والديمقراطية، بين الإجماع كآلية فقهية – والرأي العام ، بين المقاصد في فقه المقاصد الشرعية – والمنافع العمومية (كما سماها الطهطاوي)، أو المصلحة العامة، بين البيعة والعقد الاجتماعي، بين أهل الحل[20]، والعقد ونواب الأمة في البرلمان، بين الحسبة والرقابة الشرعية.

وهكذا ومن خلال ما سبق ذكره نلحظ كيف أن انتباه المفكرين والكتاب العرب إلى تراثهم، شكّل اللحظة التأسيسية في صلة الوعي العربي بالمسألة التراثية، فلقد بدأ التراث سؤالا يدور حول تأريخ الفكر ليس إلّا، مدارُه العلاقة بالأنا، وبالميراث الحضاري والثقافي ، ليتحول إلى إشكالية فكرية خصوصا في ستينات وسبعينات القرن العشرين، محورها التفكير في علاقة الأنا الراهنة، بالأنا التاريخية، تم بالآخر من منظور متطلبات الحاضر.

ثالثا– تجليات التوظيف المعرفي والإيديولوجي في الدراسات التراثية داخل اخطاب العربي المعاصر:

لا يمكن لأي دارسٍ للفكر العربي المعاصر وخصوصا في تناوله لإشكالية التراث فيه، أن يُخفي عنه ذاك التوظيف الذي مُورس على التراث من خلال مختلف القراءات التي أخذته كمادة مدروسة، فالكثير من المفكرين العرب الذي اعتبروا وبدرجات متفاوتة أن التراث – نصوصا وتقاليد ودينا أحيانا – قد صار مُشكلة أو أنه إشكالية

بسبب حضوره القوي والمستمر في الوعيِ والواقع والتقليد والممارسة، وهكذا، فقد كان الهمُّ المعرفي والإيديولوجي كلاهما مسيطران على الساحة الفكرية أثناء الخوض في مسائل النصوص التراثية وقراءتها، سواء أتعلق الأمر بكيفية اختيار المناهج والطرائق لعقلنة التراث وجعله مُعاصر لواقعنا، بما يفضي ذلك إلى إبراز جوانب العقلانية والتقدمية في هذا التراث، وسواء أتعلق الأمر بتفكيك النص التراثي وتبيان حدود تأثيراته لصالح حداثة إيجابية مُستنيرة .

وقد تفاوتت أساليب توظيف التراث بين المعرفي تارة والإيديولوجي تارة أخرى، فالفكرة لدى هؤلاء جميعا في الأصل تحليلية ونقدية وتحرُرية من المشكلة أو الإشكالية، فهناك من بنى رؤية ذات طابع نظري في فهم الموروث ، فكان منه الرجعي والتقدمي، وهناك من عمل ضمن مشروع واسع على عقلنة "التراث" عن طريق تصنيفه في مناهج وتيارات ومدارس، راجيا من وراء ذلك نُصرة الصالح البُرهاني والمتفتح على ثقافة الحاضر والمستقبل (كمشروع الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري من خلال رباعيته في نقد العقل العربي) ليقترن بذلك الوازعُ المعرفي بالوازع الإيديولوجي[21].

ويكون المعرفي عادة في الدراسات الأكاديمية حول النص التراثي من أجل تحقيقه، سواء قام به المستشرقون أو العرب أنفسهم، ويظهر بالخصوص من خلال مدى الاعتماد على مُجمل مخطوطات النص المحقق، والمقارنة بينهما ، للوصول إلى الصيغة الأصلية والمثلى للنص، ويظهر كذلك في الهوامش التي يثبتها المحقق لتفسير ما غمض من النص التراثي، أو للتنبيه إلى ما فيه من خصوصية، أو لوضعه في سياقه التاريخي.

أما البعد الإيديولوجي لتحقيق التراث وقراءته فيظهر أولا من خلال اختيار النص المراد تحقيقه، فقد يُراد منه الاستدلال على فكرة مُسبقة يُؤمن بها المحقق، وقد يُراد منها الدفاع عن خصوصية محلية أو مذهبية، وما إلى ذلك من دوافع التحقيق، إلا أنه يبرز بالخصوص من خلال الهوامش التي يضعها المحقق والتي يرمي من ورائها إلى توجيه القارئ. (22)

وإذا كان لفظ الإيديولوجية يعني في تركيبه اللغوي واللفظي أصلا "علم الفكرة"، أو الفكرة كعلم أو معرفة، فإن الاستخدام السلبي لهذه اللفظة يرجع إلى الأدبيات الماركسية فأكثر الذين تناولوا هذا المفهوم عند كارل ماركس (1818 ، 1883 م) "Karl Mar "يختصرونه في معنى وحيد ورد في كتابه "الإيديولوجية الألمانية" ومقتضاه أنّ "الإيديولوجية هي الوعيُ المطابق للواقع أو الوعيُ المغلوط". (23) ويمكن القول في هذا الصدد أن أدبيات الفكر السياسي المعاصر حرصت على استخدام المصطلح في المنحى السلبي بحيث تصبح عملية إنتاج الإيديولوجية مرتبطة عامة بآليات توجيه الوعي تحت طائلة الأهداف العملية للقوى الاجتماعية المسيطرة أو الباحثة عن الأقنعة الفكروية المستخدمة لتوسيع آرائها وتحقيق مصالحها(24).

ووفقا لما سبق ذكره نستنتج أنه إذا كان الوازع المعرفي لتحقيق التراث وإعادة قراءته له صفة التنويري الذي يزود العقل بالمعلومة الصحيحة، فإن الإيديولوجية التحريفية تحاصر الفكرة بتسويغ مفروض عليها من خارج مدلولها المنطقي، فلا تعود الفكرة صحيحة أو مغلوطة في ذاتها، بقدر ما تصبح أداة فاعلة في تحقيق غاية أو أداة أو مصلحة ما ،للقوى المسطرة في الجماعة المقتنعة بمشروع معين (سياسي، اجتماعي وثقافي ما).

وتنقسم القراءات الإيديولوجية إلى ثلاث اتجاهات كبرى:

1-القراءات التمجيدية للتراث:

وهي المنتشرة على نطاق واسع لدى علماء الدين ذوي التكوين التقليدي في المؤسسات الدينية العريقة، وميزة هذه القراءات أنها تستعيد ما كتبه القدماء وتجتر ما تحتوى عليه كتب التراث دون أدنى مسافة نقدية. وكما هو الشأن في كل عملية تكتفي بالاسترجاع.

2-القراءات التوظيفية للتراث:

وهنا يختلف التوظيف اختلافا كبيرا بحسب الأهداف المراد بلوغها، فقد يستغل مثلا التراث لغايات مذهبية كالدفاع عن فرقة من الفرق (أهل السنة، أو الشيعة والإباضية)، أو مذهب من المذاهب الفقهية (المالكية، والحنبلية...إلخ)، أو الكلامية (الأشعرية، المعتزلة..إلخ)، والسياسية (الخلافة، الحكم الشورى، الديمقراطية، الوحدة العربية..إلخ)، والاجتماعية (منزلة المرأة، والانتصار للمستضعفين، والعدل...إلخ)، والاقتصادية (الاشتراكية، الرأسمالية..إلخ)، والثقافية (حقوق الإنسان، التقدم، العقلانية...إلخ).

ولعل أنّ أهم خاصية لهذا التوظيف أنّه مُتعمد أحيانا، وغير مقصود عن وَعي أحيانا أخرى، ولهذا يكثر الالتباس في هذا النوع بين المعرفي والإيديولوجي[25].

3-القراءة المناهضة:

وهي قراءة عادة ما تكون بغاية الاستنقاص والتحقير، ونفي الإبداع وما إلى ذلك من رفض لمحتوى التراث جملة وتفصيلا[26].

أما بالنسبة **للقراءات المعرفية** للتراث: (أو الساعية إلى أن تكون معرفية بالدرجة الأولى)، فإن المعرفي في هذا المجال لا يعني التحلل من الروابط الثقافية أو ادعاء الموضوعية المطلقة، بل هو ما يدل على تمكن من مناهج البحث الحديثة ومكتسباتها في علوم الإنسان والمجتمع، وقراءة التراث بهذا الهاجس المعرفي هي أساسا محاولة الفهم الأفضل لمدلولاته، إنها وسائل تضمن التواصل مع مفاهيم عصرنا ولكن شريطة أن يكون التعامل مع هذه الوسائل بروح نقدية، وغالبا ما تتسم هذه القراءات بالصبغة التفكيكية في المرحلة الأولى والتأليفية في المرحلة الثانية.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلا شك عندنا في أنّ نصيب القراءات العربية المعاصرة للتراث بهذه المعايير المعرفية قليل من جهة وهامشي من جهة أخرى مقارنة بالقراءات الإيديولوجية. ومن أبرز الدارسين والمفكرين العرب الذين حاولوا إبراز التوظيف المضاعف ل للتراث بين المعرفي و الايديولوجي نجد المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري(1936 ، 2010م) من خلال دراساته المعمقة والتي تستحق الوقوف عليها للتعمق في تجليات المعرفي و الايديولوجي حول دراسات التراث ،فلقد سعى الجابري إلى الفصل بين الإيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر إذ يرى في هذا الصدد:"يمكن أن نفصل بين الإيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر، فالأيديولوجيا هي هذه البدائل الحالمة التي يقدمها هذا المفكر أو ذاك من داخل هذا النموذج أو ذاك أما الجانب المعرفي فيخص طريقته في جعل هذه البدائل الإيديولوجية تعبر عن أو تعكس الواقع، والتعامل معه تعاملات علميا. "[27] وهكذا، فقد قصد الجابري بالإيديولوجي مضمون الخطاب، وبالمعرفي آلية إنتاج الخطاب.

وفي خضم حديث الجابري عن توظيف التراث بين الطرح الإيديولوجي والطرح المعرفي، يرى الجابري أنه يجب العمل على كشف الوظيفة الإيديولوجية التي قام بها فكر

معين في الإطار الاجتماعي والسياسي الذي تحرك فيه. ويقول في هذا الصدد: "إنّ الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما، هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه، مرتبطا بعالمه"[28].

ويرى في موضع آخر أنّ التراث هو من جملة المفاهيم التي وظِّفت إيديولوجيا من خلال الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر[29] شأنها في ذلك شأن جميع المشاريع النهضوية التي عبّرت إيديولوجيا عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في التراث، وبالضبط العودة إلى الأصول ، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، والقفز إلى المستقبل.

فالسؤال النهضوي ، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته ،لا يتنكر للماضي ككل، بل بالعكس، إنّه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب ويحتمي بالماضي البعيد والأصيل ، ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي، إن قوى التجديد تضيّق الخناق على قوى "التقليد" وتحاصرها في كل الجهات[30].

كما نجد الطرح الإيديولوجي للتراث يظهر من خلال رفع الدعوة ضد التهديد الخارجي، الذي كانت تمثله وما تزال تحديات الغرب، مما جعل تلك الدعوة إلى التراث والأصول تتخذ ميكانيزم للدفاع عن الذات، ومن هنا يظهر التوظيف الإيديولوجي المضاعف للتراث فهو من جهة عملية للاحتماء بالماضي والتمسك بالهوية تحت ضغط التحديات الخارجية، ومن جهة أخرى هو إطار نقدي للتراث من أجل تجاوزه وتصفية الحساب معه.

أما عن شكل حضور التراث كمفهوم معرفي في الثقافة العربية الراهنة، فيظهر على حسب منظور محمد عابد الجابري من خلال ثلاث صور رسمت في مجملها أشكالا للوعي بالتراث في الفكر العربي المعاصر.

1-الصورة التقليدية:

وهي تلك المعرفة الكلاسيكية التي نجدها واضحة لدى المثقفين المتخرجين من الجامعات والمعاهد الأصلية كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، فالصورة التي يكونها هؤلاء عن التراث بمختلف فروعه الدينية واللغوية والأدبية تقوم على منهج الفهم التراثي للتراث " La compréhension traditionnelle"، الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، والطابع العام المميز لهذا المنحى والمسلك هو الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء عن التراث والاستسلام لها[31]. وما نتج عن هذه القراءة والفهم غياب النظرة النقدية وفقدان النظرة التاريخية، التي تربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي من أجل فهم تاريخية الفكر. وموضوع البحث. وفهم كيفية تكوينه، وهذا هو عيب هذا النوع من القراءات.

2-الصورة العصرية:

وهي صورة وُزِّعت بين شكلين من أشكال القراءة المعاصرة للتراث العربي والإسلامي، أولها الصورة الإستشراقية وثانيها الصورة المادية التاريخية.

أ-القراءة العصرية للتراث من منظور إستشراقي:

يعتبر الاستشراق ميدان من المعرفة الغربية بالشرق، حضارة وثقافة وعقائد، جمع في عداد المهتمين به مؤرخين ودارسين في ميادين تاريخ الأفكار والأديان واللغات من الباحثين الأوروبيين إبتداءا فالأمريكيين لاحقا، وجمع بين هؤلاء على اختلاف في الرؤى

والمناهج والتخصصات المعرفة بتاريخ الشرق ولُغاته. ويقع الاهتمام بالإسلام وحضارته وتراثه موقعا رئيسيا في منظومة الشرق، إلى حدٍّ كاد فيها معنى الاستشراق يطابق معنى الدراسات العربية والإسلامية التي أنجزها الباحثون الغربيون منذ قرابة أكثر من قرنين[32].

ويرى محمد عابد الجابري أن هناك جانبان للاستشراق يجب استحضارهما معا:

1- الجانب الذي يتصل بالعلاقة الصريحة حينا والخفية حينا آخر، بين الاستشراق والظاهرة الاستعمارية، باعتباره وجها للعدوان الثقافي العربي.

2- والجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية والتاريخية والمنهجية، والتي طبعت المستشرقين في دراستهم للتراث العربي والإسلامي، وهو جانب يبرر تلك الخدمات الجليلة التي قدمها المستشرقون في تحقيق المئات من المخطوطات والنصوص العربية الإسلامية التي كانت مجهولة ونشرها بطريقة علمية[33].

كما أن هناك جيل من المثقفين العرب اعترف لهؤلاء بكبير مساهمتهم في دراسة تاريخنا الثقافي والحضاري، وتصدى لنقدهم نقدا علميا موضوعيا بعيدا عن مفردات السجال الإيديولوجي[34].

ب-القراءة العصرية للتراث من منظور ماركسي:

ويرى في هذا الصدد محمد عابد الجابري أن هذه الصورة الماركساوية تتميز عن سابقتها بكونها تعِي تبعيتها لـ"الماركسية" وتفاخر بها، ولكنها لا تعي تبعيتها الضمنية لذات الإطار الذي تصدر عنه القراءة الإستشراقوية لتراثنا، مستعينة بمفهوم المادية التاريخية كمحاولة لفهم وتحليل التراث، مما يجعلها على حسب الجابري صورة أخرى مثلها مثل الفهم الاستشراقي للتراث وهو فهم من "الخارج"[35].

إلا أنه في الوقت الذي تعامل فيه عدد من المثقفين العرب مع الماركسية كعقيدة جديدة، أو اكتفواباعتماد شقها السياسي، نجد حسين مروة (1910، 1987م)، وطيب تيزيني (1934، -)، قد شغلا مفاهيم وآليات هذه النظرية من أجل تفكيك وإعادة تركيب تاريخ الوقائع والأفكار، في العالم الإسلامي، بقدر كبير من الجدة والتميز، إذ يعتبر كتاب حسين مروة المعنون **بالنزعات المادية فيالفلسفة العربية – الإسلامية** أحد أهم الكتب التي ميزت فترة السبعينيات في الوطن العربي وذات طابع موسوعي، إذ شمل هذا الكتاب فترة زمنية طويلة تبدأ من مرحلة ما قبل الإسلام، وتمتد حتى الحقبة العربية الوسطى، كما تتطرق صفحاته إلى أهم التيارات والمدارس الفكرية، انطلاقا من بعض الاتجاهات الكلامية إلى المدارس الفلسفية والصوفية، مرورا بكل الموضوعات والقضايا اللاهوتية، السياسية أو الثقافية العامة التي عرفتها تلك الحقبة، مبرزا في كتابه هذا النتائج الفكرية المميزة التي أبرزت الدور الفعال لبعض القوى الاجتماعية، والحركات الفكرية التي جرى تهميش دورها على مدى التاريخ العربي.

كما تعتبر محاولة طيب تيزيني في كتابه مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط محاولة أقل ما يمكن أن توصف بأنها جاءت تتسم بطابع الشمولية، لتطبيق المنهج المادي التاريخي على التاريخ والثقافة العربيين، وتتجه أغلب كتاباته بوجه عام إلى طرح إشكالية المنهج، عبر إعادة طرح الأفكار والوقائع في سياقها التاريخي المطابق، وقراءة الدينامية الاجتماعية التي تبلورت هذه الأفكار داخلها وتقديمها بصورة مركبة ومركزة .

وبالعودة إلى منهج الدراسة المستخدم في دراسات المتن التراثي و بصفة عامة ، نجد أنفسنا أمام ثلاث محطات معرفية لقراءة الموروث الثقافي العربي الإسلامي الكلاسيكي منه والحديث، أول هذه اللحظات المعرفية هي لحظة تأريخ الفكر، أو الفكر

الثقافي، وهي أبكر تلك اللحظات في الزمن والتاريخ، بها بدأت الشرارة الأولى الاهتمام بالتراث والتأليف فيه، في الفكر العربي المعاصر[36]، وثاني هذه اللحظات المعرفية، نجد لحظة نقد التراث، والنقد هنا بمعنى التدقيق والقراءة والتحليل، وهي اللحظة المعرفية التي ستزدهر في النصف الثاني من القرن العشرين[37] وأخيرا لحظة نقد العقل: أي نقد النظام المعرفي الحاكم للثقافة العربية أو للتراث، وهو ما سيبدأ فيه الانطلاق منذ مطلع ثمانيات القرن العشرين المنصرم. [38]

ومن خلال العرض السابق نصل إلى **الخلاصة و الاستنتاجات** التالية:

1- أنّ للإيديولوجية تجليات مختلفة في الفكر، فقد تُطل من خلال السؤال الضمني الذي يؤسّس نصا أو معرفة ما، وقد تُطل من خلال الغائيات الحاكمة للكتابة، أكانت مُوعى بها أو غير مُوعى بها، وقد تُطل من خلال فعل الانحياز الفكري إلى مذهب في الرأي أو مدرسة في التفكير أو طريقة في الكتابة.

2- إنه يصعب غالبا التفرقة بين ما هو معرفي وما هُو إيديولوجي في أية قراءة للنص التراثي، إذ أنّ المعرفة لا تعيش في فضاء منفصل عن البُنى السياسية والاجتماعية والفكرية القائمة، ولا توجد معرفة خالصة خارج الإطار الاجتماعي.

3- قد يتجاذب المنزِع المعرفي والمنزِع الإيديولوجي معا المفكر الواحد فتراه في حال يُغّلب أخلاق العلم والمعرفة ، وتراهُ في أخرى ممعنا في النظر الإيديولوجي، وهذا هو الغالب على مفكري الفكر العربي المعاصر خصوصا في تناولهم لإشكالية النهضة حيث تغلُب هذه الازدواجية على وعيهم الفكري.

4- تبقى المسافة بين المعرفة والإيديولوجي محدودة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية عامة، ذلك أن ظواهر التاريخ، الفكر، الاجتماع الإنساني غير الظواهر الطبيعية، ومساحة تدخل الذات والميول والعواطف والمصالح والانحيازات

فيها واسعة إن قُورنت بذات المساحة في ظواهر الطبيعة، وفي الحالين، لا مناص من رُؤية نسبية وواقعية للعلاقة بين المعرفي والإيديولوجي.

الهوامش:

1- نقصد بالخطاب العربي المعاصر هو ذلك الخطاب الصادر عن مفكر عرب بلغة عربية ، سواء كانوا مسلمين أو مسحيين أو غير ذلك، وفكروا فيه ضمن إطار عربي للمزيد أنظر: إبراهيم محمود عبد الباقي، الخطاب العربي المعاصر، عمان: المعهد العالمي للفكر الاسلامي 2008،ص13.

2- تعتبر الإيديولوجية عند بعض المفكرين أنّها الوعي الغير المطابق للواقع ، ويعتبر كل تعريف للأيدولوجيات **بما** هي وعي زائف ومغلوط، أو فكر خاطئ وتقنيع للواقع وتعتيمه، إنما هو ينهل من مصدر ماركسي، فلماركس يعود هذا التحديد النظري لمفهوم الأيدولوجيات قبل أن ينصرف عنه في كتاباته التالية الواقعة في النصف الثاني من القرن 19.وللمزيد انظر: كمال عبد اللطيف، في الايديولوجيا والمعرفة، مدخل عام ، **المستقبل العربي** ، السنة 33 ، العدد381، نوفمبر 2010، ص57-78.أما التعريف اليوناني القديم للمعرفة يجعل تسوغها من جنس الحقيقة الساعية إلى تحصيلها، إذ هنالك افتراض ضمني أنّه من المفترض أن المعرفي له صفة التنويري الذي يزود العقل بالمعلومة الصحيحة.

3_تؤدي "الأنا" عند اللغويين معنيان، الأول يعبّر عن ضمير المتكلم أو المخبر عن نفسه، والثاني يعّبر عن إنيّة الشيء، بمعنى ذاته، وهي عند جمهرة الفلاسفة جميع الأحوال الشعورية، فهي القوة التي تفكر وتشكك، وتقرر وتنفي، وتريد ولا تريد أنظر:-عبد المنعم الحفني،المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولولي، 1991، ص109.أما الآخر فهو ذلك المختلف عني، لكنّه موجود سواء إتفقت معه أو اختلفت، وعليه فلا مفر من الاعتراف به وإلا لجأنا إلى أسلوب الصدام ونفي الآخر.

4-عبد الاه بلقزيز، **المعرفي و الايديولوجي في الفكر العربي المعاصر**، بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،2010،ص13.

5-فاية ، محمد نور الذين، "المعقول و المتخيل في الفكر العربي المعاصر" ، **مجلة المستقبل العربي**، عدد160(1992/6)،ص7.

6-مسكسن محمد، " السرح العربي الحديث بين الهوية وغياب الرؤية التاريخية"، **مجلة الوحدة**،عدد94، ص10-19.

7-صدق عوني ،" الوضع العربي"، **جريدة الشرق الأوسط**، عدد6508، الاحد1996/09/22،ص16، عمود1.

8_ علي القاسمي،، مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري"، (محمد الداهي: المشرف)، **التراث والحداثة في فكر محمد عابد الجابري** ،الدارالبيضاء :دار التوحيدي ،2012 ،. ص117

9_ ثناء فؤاء عبد الله، **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص359.

10_-علي القاسمي،**مرجع سابق الذكر**،ص116.

11_محمد عابد الجابري، ، **التراث والحداثة**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999،.**مرجع سابق الذكر**،ص22..

12-ثناء فؤاء عبد الله، **مرجع سابق الذكر**، ص359.

13- أنظر في هذا الصدد:

سهيل القش، **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي**، بيروت: دار الحداثة، 1981.

14-عبد الإله بلقزيز، **نقد التراث**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص22 .

15-**المرجع نفسه**، ص 23 .

16- أنظر على سبيل المثال:

رفاعة الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ج 3، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973، 1977.

17_ وهو أول من كرس اهتماما خاصا بابن رشد في المفكرين العرب النهضويين، أنظر: فرح أنطوان، **ابن رشد وفلسفته**، ط 3، بيروت: دار الفارابي، 2007

18-جرجي زيدان، **تاريخ التمدن الإسلامي**، ج 2، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1997

19-لقد تعرض ما يُعرف بخطاب الأصالة في الفكر العربي المعاصر للعديد من الانتقادات، منها اعتباره خطاب ضعف في مواجهة الآخر المتقدم، وأنه خطاب انكفاء وتراجع في مواجهة أسئلة الواقع والتطور، خطاب دفاع عن الذات بدل من القيام بالإبداع والمشاركة، للمزيد أنظر:عبد الإله بلقزيز، **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص 13.

20_يرى رضوان السيد في هذا الصدد: "أن الشورى نص قرآني، لكن بعدها السياسي، في القرنين الأول والثاني للهجرة، ما لبث أن غاب منذ القرن الثالث...إلى أن أعاد رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني اكتشافها أو اكتشاف البعد السياسي لها تحت تأثير الاطلاع على الدساتير الغربية....فصارت الشورى مرادفة للحكم الدستوري"، أنظر: رضوان السيد، **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، بيروت: دار الكتاب العربي 1997، ص 157-158

21_رضوان السيد، "الإيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربية وقراءاته " ، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، **المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر**، (تحرير عبد الاله بلقزيز)بيروت: م.د.و.ع، 2010، ص 152 .

22_عبد المجيد الشرفي، "الإيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته"، بحوث ومناقشات ندوة حول المعرفي والايديولوجي في الفكر العربي المعاصر، **مرجع سابق الذكر**، ص 176 .

23_ كمال عبد اللطيف، "في الإيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام"، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية حول المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، **مرجع سابق الذكر**، ص 72 .

24_- مطاع صفدي، في سؤال الحقيقة بين المعرفي والإيديولوجي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، تحرير: عبد الإله بلقزيز، **مرجع سابق الذكر**، ص 66 .

25_-لقد اعترف مثلا المفكر محمد عابد الجابري في العديد من مناسبات سواء في إطار الندوات والمؤتمرات العلمية واللقاءات الصحفية وحتى من خلال كتاباته أن طروحاته لا تخلو بدورها من الطابع الإيديولوجي.

26_-تحتل فئة المستشرقين مكان الصدارة في هذا الاتجاه، أمثال رينان في القرن 19، برنارد لويس وباتريسا كرون في الفترة المعاصرة، ويوجد بالطبع من بين العرب أنفسهم من يناهض التراث أمثال عبد الله العروي ومحمد اركون.

27_أنظر: حوار أجمد المديني مع محمد عابد الجابري، "النقد الإيبستمولوجي والاستقلال التاريخي، أجرى الحوار في باريس، في4 نوفمبر 1983،.

28_ محمد عابد الجابري، نحن والتراث، **المرجع السابق الذكر**، ص24.

29_نفس المرجع.

30-محمد عابد الجابري،**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**،بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،1988، ص21.

31_ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، **مرجع سابق الذكر**، ص26.

32 -للمزيد حول الاستشراق ونقده في الفكر العربي أنظر عبد الإله بلقزيز، نقد الاستشراق في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، **الثقافة العربية في القرن العشرين**، (عبد الإله بلقزيز:المشرف)،بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،2011 ، ص628.

33_محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، **مرجع سابق ذكره**، ص26.

34-لقد ساد في خطاب الإحيائية الإسلامية النقد الإيديولوجي للاستشراق وربطه ربطا مباشرا بالطابع العدواني في وجهه الثقافي منكرين عليهم أية مساهمة علمية وموضوعية في مجال التراث العربي والإسلامي ويظهر هذا جليا في أعمال كل من محمد البهي (1905-1982) في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصِلته بالاستعمار الغربي والذي تلازم لديه نقد الاستشراق بنقد الفئة المتأثرة بالحداثة من العرب، على صلة بالاستعمار، فارتبط نقد الخارج (الاستشراق)، بنقد الداخل (الحداثيين العرب)، أضف إلى ذلك نذكر أعمال أنور الجندي (1917-2002) منها: هزيمة الاستشراق في ملتقى الإسلام، والتبشير الغربي، والإسلام والغرب، والفكر الإسلامي وسموم التغريب والاستشراق..إلخ.

35_ومن أبرز ممثلي المقاربة المادية التاريخية للتراث، حسين مروة (1910-1987)، وطيب تيزيني (1943-)، ولقد تجلت هذه المقاربة في فترة نهاية الستينيات وعبرت عن تحول نوعي في الكتابة الفلسفية في الوطن العربي، تقوم على قراءة تاريخ وواقع الثقافة العربية باستعمال الآليات المنهجية التي تقترحها الماركسية، القائمة على الجدلية للواقع وللثقافة العربيين.

36_ فلقد نشأت بواكير الدراسات التراثية عند ثلاثة رواد: مصطفى عبد الرزاق (1885-1947)، وعباس محمود العقاد (1889-1964) وطه حسين (1882-1973)، حيث اشتهر مصطفى عبد الرزاق بكتابة تمهيد الفلسفة الإسلامية، أما عباس محمود العقاد فلقد اشتهر بدفاعه عن الإسلام تاريخيا وحضارة والذي يظهر جليا في كتابه حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، أما طه حسين فلقد اشتهر بالعديد من الكتب منها "الأدب الجاهلي" الذي بين من خلاله تمرده على العقل الراكد الذي يقدس الماضي ويقدس النصوص المنتمية له وللمزيدأنظر:

حسن حنفي "بواكير الدراسات التراثية في الفكر العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الثقافة في القرن العشرين، **مرجع سابق الذكر**، ص 567 .

37- في هذه اللحظة المعرفية جرى استثمار المادة التراثية بشكل واسع وتزايد الطلب عليها وتم فيها التوظيف المعرفي والإيديولوجي للتراث.

38- حيث عرفت هذه الفترة دراسات نقدية واسعة للتراث العربي الإسلامي تبلورت في شكل مشاريع فكرية أبرزها المشروع الفكر لنقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لمحمد عابر الجابري، وحيث كان النقد هو شعارا لمشروعها، النقد المزدوج: النقد للمعرفة التراثية أو للفكر الموروث والنقد للنظر إلى هذا التراث و للمزيدأنظر:

-كمال عبد اللطيف "الجابري ومشروع نقد العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الثقافة في القرن الواحد والعشرين، **مرجع سابق الذكر**، ص 52 .

-عبد المجيد خليقي، "نقد العقل الإسلامي"، مركز دراسات الوحدة العربية، الثقافة العربية في القرن الواحد والعشرين، **مرجع سابق الذكر**، ص 597.