مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب
Issn:2570 0058/E-issn:1969-2676
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/485

المجلد: 07 العدد: 02 جوان (2023) ص 800-809

قراءة في خطاب الفكر النّقدي العربيّ المعاصر
"مُساءلات ومُقترحات أبستيمولوجية"

Reading the Contemporary Arabic Discourse of Critical Thought
"Accountabilities and Epistemological Suggestions"

د. أسماء حديد*

جامعة جيجل (الجزائر)

samaalaraby3@gmail.com

معلومات المقال

تاريخ الارسال: 2023/3/25

تاريخ القبول: 2023/05/16

الكلمات المفتاحية:

- ✓ النقد العربي المعاصر
- ✓ النظرية
- ✓ الابستيميه

الملخص:

تؤسّس هذه الدّراسة لوجودها انطلاقا من معضلة "الأبستيميه" بغية مساءلة مشروع النّقد العربيّ المعاصر عن هويّته المعرفيّة، لتقدم جهدها في إطار "نقد النّقد"؛ إذ نواجه لحظة الحديث عن النّقد العربيّ، جملة إشكاليّات جوهريّة على مستوى هذا الحقل؛ فمن إشكاليّة ترجمة نظريّات النّقد الغربيّ لتوظيفها في قراءة النصّ العربيّ، إلى إشكالية المنهج/المصطلح، وخصوصيّاته الثّقافية والتّاريخية، والتي ترجع إلى معضلة التّنظير. وهنا تبرُز أهميّة إعادة طرح سؤال الأبستيميّة، لنخلص إلى أنّ أصل المُعضلة في نقدنا العربي أنطولوجيّ-سيكولوجيّ، ما يؤكّد ضرورة تجاوز إشكاليّة الذّات/الآخر، الاتّباع /الإبداع، من خلال الرّجوع الى أصل الثّقافة العربيّة، استرجاعا للكينونة.

Article info

Received *25/ 03/2023*

Accepted *16/05/2023*

Keywords:

- ✓ *contemporary Arabecriticisme*

Abstract :

Based on the issue of 'epistemology', this study questions the modern and contemporary Arab critique project for its epistemological identity, in the "critique of criticism" framework. There are various various problems concerning Arab criticism; the problem of translating and employing Western theories in reading Arabic texts, and the problem of method/ terminology and it's cultural and historical specifications. This is derived from the dilemma of theorization; which is the creative act related to the philosophical mind reference found in Western speeches. This reraises the

*المؤلف المرسل

epistemic question, concluding that the essence of the dilemma in Arab criticism is ontological-psychological.

✓ *epistemology*
✓ *théories*

1. مقدمة:

تؤسّس ورقتنا البحثية كينونتها المعرفيّة انطلاقا من مساءلة واقع الخطاب النّقدي في الساحة العربيّة المعاصرة، على سبيل استنطاق خطابه "المضمر" ما وراء "المقول"؛ فقد أعلن -منذ فجر العصر الحديث- نوايا الانفتاح الثقافيّ والحوار الحضاريّ، في ظاهر خطاباته، إلاّ إنّ المسلّم به في التّاريخ الثّقافيّ الحديث، أنّ معضلة نقل المعرفة عن الثقافات الغربيّة، باتت مرادفا لمغزى التبعيّة الثّقافيّة، وهي المعضلة التي طبعت حقل الدّراسات الأدبيّة والنّقدية كما هو حال غيرها من حقول المعرفة، حيث تبنى العقل العربيّ (الاسلاميّ) أنظمة المعرفة الانسانيّة نقلا عن الثقافات الأجنبيّة، وهذا الحضور يتجلى على مستوى المؤسسات التربوية التعليمية، على رأسها الجامعة العربية (الجزائرية) والتي تؤسس لدورها التعليمي انطلاقا من نظريات الغرب؛ كما شهدناه –على سبيل التمثيل- مع ترجمة بحوث العالم اللغوي (ف. دي سوسير)، وبحوث العالم النفساني س. فرويد، والبحوث الفلسفية (هيغل، نيتشه) فضلا عن نصوص فلسفة الدين ودراسات الكتاب المقدّس. وهو ما يجعلنا في مواجهة معضلة وجوديّة فلسفية: "هل بات العقل العربي الحديث رهين العقل الغربي؟" وتنهض قراءتنا النقديّة مراجعة مسارات الخطاب النقدي العربي وإعادة فهمه بوصفه عقلا معرفيّا(أبستيميّا)، ووعيا انطولوجيّا (وجوديّا)، ما يستوجب توظيف أدوات القراءة النّقديّة اشتغالا في حقل (نقد النقد) إفادة من معين النقد الأبسيمولوجي، تفكيكا حفرا تأويلا، على طريق تنوير دوائر العتمة في الوعي النّقدي العربيّ المعاصر، فهل يمكن العثور على ما يمكن تسميته بـ: تمايز الذات المعرفيّة الثقافيّة العربيّة، سواء على مستوى خطاب الأدب ونقده، أو على مستوى العقل الفلسفي بمعنى كلي؟ ولماذا -بعد نقل النظريات والمناهج ومحاكاتها- لم نتقدّم؟ لماذا مازلنا نعاني تأخرا منهجيّا؟ ما هي أصول هذا العجز المعرفي؟ وكيف السبيل إلى تجاوزه؟

2. الخطاب النّقدي العربيّ المعاصر ومعضلة الأبستميّة:

يمكن القول إن مراجعة تاريخ النّقد "العربيّ" المعاصر، يقف بالدّارس على مسار حافل منذ بدايات النقد العربي الحديث؛ نشأته وتأسيسه مع زمن مصطفى العقاد وأحمد الرّافعيّ وطه حسين وأحمد الشايب، وصولا إلى انبثاق النقد الشّكلاني والنّقد الجديد، وتبلور أسس النّقد البنيويّ وما بعده؛ التفكيكي والتأويلي والثّقافيّ، أو ما يصطلح عليه النّقاد بـ (الحداثة) النقديّة وما بعدها (...) علما أنّ مصطلح الفكر النّقديّ العربيّ – موضوع هذه المقاربة- "ينتظم في مشمولاته جملة نصوص الفكر النّقدي التي كتبها كتّاب باللغة العربيّة أو بلغة أجنبيّة أخرى مع تحقّق انتقال الكتابات في الحالة الثّانية، إلى حيّز التّأثير والتّداول (...) عن طريق التّرجمة إلى العربيّة".(البنكيّ، 2005، ص31)

وهذا المشهد –بلا ريب- يحاكي مرجعه الغربيّ؛ حيث عرف تاريخ النقد لحظات فارقة من الأرسطيةّ إلى الكانطيّة إلى الماركسيّة، وصولا إلى زمن الحداثة النّقديّة، إذ كان "خطاب الحداثة الشّغل الشّاغل لنقّادنا، فلا يكاد يخلو بحث من أبحاثهم من الحديث عن الحداثة، الشّعريّة منها والنّقدية. وسارعوا إلى ترجمة مقولاتها في أصولها الغربيّة، وتمثّلها في إنجازاتهم ومقارباتهم للنّصوص الإبداعيّة، محاولين تأسيس شرعيّة لهذا المشروع المستورد". (عودة، ص10)

إلا أنّ النقد إذ ينقلب على ذاته، متسلحا بذات الإجرائيّة النّقديّة، يكشف لذات النّقد نزعته المسكوت عنها، إلى إتباع الآخر (الغربيّ) معرفيّا، ومحاكاة مساراته التاريخية، وهنا نكون في مقام نقد النّقد على خطى (محمد الدغموميّ)، والذي "يتموضع في مكان آخر يجعله أبستمولوجيّة نوعيّة خاصّة بموضوع معرفيّ هو النّقد الأدبيّ".(الدّغموميّ، 1999م، ص10)؛ ذلك أنّ النّقد خطاب حواري كغيره من خطابات المعرفة.(الدّغموميّ، 1999م، ص10)

فهل يمكن القول إنه لا وجود لخطاب عربي الهوية، في واقع الممارسة، فهو مسكون بالرّوح الخلاّقة التي تُبدعه فلسفة/ منهجا/مصطلحا/خطابا متداولا، و"لا يخفى أنّ النّقد الأدبيّ، من حيث هو "موضوع"، يتصف وضعه المعرفيّ بأنّه "إشكاليّ"؛ إذ لا يستقر ولا يرضى بحدود صارمة ولا يقنع بمرجعيّة أو استراتيجيّة واحدة(...) إضافة إلى هذا، فإنّ النّقد الأدبيّ لا يمتلك وجودا يخصّصه في المعرفة. فهو دائما يقترن بعلم ما أو فلسفة أو بأشكال أخرى من المعرفة، ويتحرك بحريّة ليكون مكان حوار لحقول مرجعيّة أهمّها...حقل الأدب، حقل المعرفة(العلوم الانسانيّة، حقل العلم(...)، حقل النّقد نفسه، حقل الثقافة(...)،حقل الحياة".(الدّغموميّ، 1999م، ص10)، وهو ما أثار تساؤلنا النّقديتأييدا لما أثارته وعالجته الدراسات السابقة، فقد طرح نقاد النّقد العربيّ الحديث مساءلاتهم على المنجز النقديّ العربيّ، في سياق إجماعهم على "ما يعانيه الخطاب النّقديّ من أزمات؛ أزمة في التّأسيس لكسب شرعيّة الوجود كأيّ مشروع فكري، وأزمة في المنهج الذي به يُترجم هذه الشّرعيّة، وأزمة في المصطلح، باعتباره المفتاح الرّئيسيّ لبوّابة العلوم". (بارة، 2005م، ص5).

ومنذ (سيّد البحراوي) نلتقي بسؤال المنهج في كتابه (البحث عن المنهج في النّقد العربيّ الحديث)، مراجعا حصيلة المنجز الذي قدمه النّاقد العربيّ اليوم، حيث إن "حركة الفكر العربيّ الحديث وضمنه النّقد(...) حركة بحث عن منهجيّة حديثة تكون قادرة على مواجهة التّفكير القديم"(البحراويّ، 1993م، ص9)، إلاّ إنّ الإشكالية التي تهمّنا من وجهة نظر (البحراوي) هي كما شرحها في سياق دراساته عن (طه حسين) وأبناء جيله، "تدور حول مدى نجاح هذا النّاقد كمثقّف في القيام بالدّور المنوط به في ثقافته ومجتمعه"(الدّغموميّ، 1999م، ص9)، بالأحرى: هل أبدع النّاقد العربيّ نص الحاضر ليكتب ذاته الثقافيّة؟

إلا أنّ الناقد (عبد الغني بارة)، يرى أن معضلة الحداثة في النّقد العربيّ المعاصر لم توفّ حقّها بعد، والدّليل على ذلك ما يواجه طريقنا من قلّة الدّراسات السّابقة، بل إنّ "تلك الدّراسات التي حاولت تتبّع هذه الإشكاليّة، كانت لا تجرؤ على استكناه جذور الأزمة، بل قصارى ما تفعله، هو وصف وتشخيص حالة الغموض التي أضحى عليها خطاب الحداثة، على مستوى المصطلح والمنهج، دون محاولة وصف العلاج الشّافي للأزمة، أو طرح البديل الذي يسير بمشروع النّقد العربيّ نحو التّأسيس والشّرعية"(بارة، 2005م، ص9)، ويقول (ناظم عودة) في مقدّمة دراسته القيّمة، في سياق بحثه عن نظريّة نقدية في الثقافة العربيّة: "منذ النّصف الثّاني من التّسعينيّات، بات يلحّ عليّ سؤالان: لماذا لا تستطيع الثّقافة العربيّة أن تبتكر نظريّاتها الخاصّة؟"(عودة، ص10)؛ فالناقد العربيّ -من منظورنا- لا ينتج المعرفة، ولا يخلق النظريات، بما أنّ الإبداع الحقيقيّ يكمن في تفعيل القدرة، من داخل الذّات، على خلق الأفكار والمفهومات والمصطلحات.

والمفهوم الغربيّ للحداثة –بما هي عنوان الحضارة الغربية المعاصرة- يشرح لنا جوهر المشروع الحداثيّ الغربي، والذي يقوم على النّزعة النّقدية، واستبعاد التقديس، ومعيار الذات/الدّاخل؛ "الحداثة لا تقدّسشيئا بما في ذلك ذاتها وتاريخها، فمثالها لا يقع خارجها(...) لأنّها لا تستمدّ مشروعيّة من أيّ مثال، بل من ذاتها عبر التّجربة والخطأ وإعمال العقل"(مجموعة مؤلّفين، 2006، ص6).فضلا عن ذلك، لا يعمل الناقد العربيّ على تطوير منظومة اللغة العربية الاصطلاحية العلمية والفكرية، بما يستجيب لمتغيرات الواقع.

وعليه، فالحديث عن معضلة النقد العربيّ المعاصر، ينبغي أن يتجاوز نفسه إلى ما وراء النّقد، بما إن المعضلة تتعلق بنظام (العقل) ذاته: أنظمة الفكر وصروح الفلسفة وأنساق الثقافة، فمشاريع النقد الغربي تولد من رحم الثقافة، والثقافة لا تنفكّ عن الفلسفة؛ فهي "رؤية شعب ما للعالم تتجلّى من خلال إبداعه ووعيه الفكريّ والعلميّ والفنيّ، وقيمه الدّينيّة والرّوحيّة التي يؤمن بها...الفلسفة يظلّ لها دور مركزيّ في بناء تلك الرّؤية أو ذلك الوعي"(توفيق،2007م، ص7). ولعلّ المبدأ هو: وعي الذّات/الآخر، بوصفها هويّة ثقافيّة ذات خصوصيّة حضاريّة وتاريخيّة

وتأسيسا على المعطيات السالفة، يتبدّى الخطاب النقدي جزءا من كلّ، والكلّ هنا هو ذلك النسق الفلسفي المابعد حداثيّ، يؤسس لكينونة النّقد إبداعا، ليمنحه شرعية الوجود، بما هو النصّ المقول، ويضمر في الآن نفسه خطابه الثّقافيّ، بل إنّ النّقد بات مصطلحا متداولا بالمفهوم الفلسفيّ الكليّ بعدما تماهى الجزء في الكلّ وبات النّقد مرادفا للحداثة والعقل. (مجموعة مؤلّفين، 2006، ص6)

فهل بعد كل هذا، يبدع الناقد العربيّ فلسفته بوعيه الوجودي إبداعا من داخل ذاته الثقافية؟ فالنّاقد –كما هو حال الاديب- في نظام العقل المعرفيّ الغربي (الكليّ)، يرتكز على نظرية المعرفة (الأبستيمولوجيا)، ويستلهم خطابه النقدي من نظريات الفلسفة، والتي هي بمثابة الأصول والمرجعيات للخطاب النقدي، فهل قام المفكرون العرب المحدثون بهذا الدور الفلسفي (الأبستيمولوجيّ)، وهل أسهم الخطاب الفكري المعاصر في تأسيس وعي أدبي ونقدي على مستوى التنظير والممارسة؟

يقترح (محمد عابد الجابري) مقولة (استقالة العقل)، والعقل (المستقيل)، وهو ذلكالعقل الذي تخلّى عن أداء وظيفته النقدية والابداعية(الجابري، 2009)، وكما هو بيّن للمتأمّل في مسارات الفكر العربيّ، فهو لم يبدع فلسفة للحياة والمعرفة، وحال المفكر العربي لا يختلف عن حال النّاقد العربيّ –هذا إذا سلّمنا بوجود مفكّر عربي معاصر بالمعنى السّليم- فهو سجين متاهة الوعي المعرفي، ورهين عقدة المحاكاة الفكرية، يسبح بعيدا عن برّ الأمان الحقيقيّ (ذاته)، ويغرق في متاهة السؤال السّرمديّ الذي لم يستطع منه فكاكا: لماذا تقدّم الغرب وتأخّرت نهضة العرب والمسلمين؟

ما نسلّم به إلى جانب المؤرّخين، أن اتّصال العرب بالفكر الغربي ليس بدعا من المذاهب، فهو حادث منذ عصور قديمة عبر جسور الترجمة، وتجدد الاتصال في عصر التوسع الاستعماري الأوروبي، حيث شهد تاريخ العرب جمودا فكريا في مقابل التّقدّم الحضاريّ الغربيّ. ومع توسّع المدّ الحضاري الغربيّ، نشأت مواقف المفكّرين العرب من العلاقة مع الآخر المتقدّم؛ فمنهم من يدعو إلى محاكاة النموذج الحضاري الغربي، ومنهم من يتبنّى معتقد القطع مع الآخر؛ لنشهد"خروج الموقف التوفيقي من صلب الموقف الحداثي التّغريبيّ، الذي تبنّى القول بحداثة غربية مطلقا، مُستبعدا قيمة الدّين في الحياة وفي مشروع التحديث الثقافي بوجه عام. في حين فضّل الموقف التوفيقيّ خيار القول بإمكانية الجمع بين الحداثة "بالمفهوم الغربي المستلهم"، والدين (الإسلام)، مقرّا بأهمية "الدّين" في بناء مشروع الحداثة الثقافية الشاملة في المجتمع العربي، مستشرفا إمكانية الوفاق بين قطبي "الإسلام" و"الحداثة" في صيغتها الأوروبية".(حديد، 2017م، ص11)، وانبعثت اتّجاهات الفكر العربيّ الحديث، من فكر النّهضة العربيّة، والذي مثّل القاعدة التي بنيت عليها سائر اتجاهات الفكر العربيّ المعاصر، والتي كانت عرضة للمؤثّرات الفكريّة للعقل الغربي الحديث، بوصفه عقلا علميّا تجريبيّا، مرتدّا عن الفلسفة والميتافيزيقا، وهذه الآثار تمثّلت في:

-التّفسير الماركسيّ المادّي للتاريخ

-التّفسير الدّارويني العلمي للتطور البشري

-التّفسير الهيغليّ الجدلي للتاريخ

-التّفسير الفرويديّ الجنسيّ للنفس الانسانيّة

وعلى الرغم من كل تلك الجهود، التي عرفها العقل العربيّ الإسلاميّ الحديث، في سياق نشوء وتطوّر اتجاهاته الفكريّة المتعدّدة، إلا أن معضلة النّقل والاتّباع ظلّت تطبع مساراته الفكريّة، لتؤول الى صراع ثلاثيّ الدّوائر، ممثّلا في المذهب التّغريبي والأصولي والتوفيقيّ، وهذه الاتجاهات الفكريّة، في محصّلة نتائجها، لم تتوصل إلى اقتراح إبدال معرفيّ، فالفكر العربيّ الحديث لم يتجاوز حدود معضلة التراث والحداثة، وعمليّا لم يتوصل إلى تأسيس نظام معرفي ذي خصوصية ثقافية وتاريخية، كما هو حال نظيره العقل الغربيّ.

وقد أشار(سعيد توفيق)إلى معضلة الابداع في الثقافة العربيّة المعاصرة، وتوصل إلى أنّ غياب الفلسفة هو أصل غياب الابداع الثقافي(توفيق، **2007**م،ص**7**)، وهو ما يقتضي مساءلة العقل الغربي ذاته، رجوعا إلى سؤال الماهية؛ ما السر وراء إبداعية العقل وما سر تفوقه؟ ما هي طبيعته وخصائصه، ومن ثمة، كيف السّبيل إلى صناعة تمايز الذّات الثقافية العربية، وإبداع خطاب الحضور الثّقافيّ الأصيل، أو ما وصفه (طه عبد الرحمن)، بالانتقال من الحداثة (المقلّدة) إلى الحداثة (المبدعة) في الثقافة العربية والاسلامية الراهنة. (طه، **2006**)

3. العقل الغربيّ ونظامه المعرفيّ:

من المفيد أن ننوّه مع نقّاد النّقد العرب، أنّ للعقل الغربي خصوصياته الثّقافية، وبالرجوع إلى منطق العقل الغربي ذاته، يمكن مقاربة الفارق الانطولوجيّ الذي يسوّغ للمسلك الأبستيميّ، ويمكن إجمال صفاته الجوهرية في نقاط موجزة، أولها أن العقل الغربيّ عقل فلسفي، وتتموضع الفلسفة بوصفها المستوى الأعلى، ضمن هرم العقل المعرفي. ولذلك كانت الحداثة قولا فلسفيا معرفيّا نقديّا في آن.

وقد ارتبطت الفلسفة منذ نشأتها القديمة في الثّقافة الاغريقيّة بمصطلحين: الأنطولوجيا أو (نظرية الوجود)، وتعنى بالبحث في حقيقة الوجود وماهيته، والأبستمولوجيا أو (نظرية المعرفة)، وتعنى بالبحث في ماهية المعرفة والحقيقة،وهذين المصطلحين "ظهرا أوّل مرّة عام:1854م على يد (فيريير) في كتابه (أصول الميتافيزيقا)، حيث ميّز في الفلسفة بين نوعين: الابستمولوجيا والأنطولوجيا".(عطيّة، **2010**، ص**16**)، وإذا كانت أصول كلمة (أبستمولوجيا) ترجع إلى اللغات الانجليزيّة والفرنسية والألمانيّة، فإنّ المراجع أجمعت على "أنّ الأصل الاشتقاقيّ للأبستمولوجيا مأخوذ عن اللغة اليونانيّة"(عطيّة، **2010**، ص**12**)، والأبستمولوجيا هي "الاختصاص الذي يتّخذ من المعرفة العلميّة أي الأبستيميّ موضوعا له".(عطيّة، **2010**، ص**16**)

وقد عرف مصطلح الفلسفة تحولات مفهومية في التاريخ؛ حيث كانت نظرية الوجود مستقلة عن نظرية المعرفة، ونعلم أنّ "أوائل الفلاسفة قد توجّهت أنظارهم أوّلا إلى الوجود الخارجيّ للكشف عن جوانب الحقيقة فيه، دون أن يفطنوا إلى ضرورة اختبار صحّة أدوات المعرفة(...) أمّا تيارات الفلسفة المعاصرة فتكاد في معظمها تؤمن بتلازم أو بتداخل أدوات المعرفة مع موضوعاتها، وربّما كانت الثّورة الكانتيّة البداية المشروعة لهذا الاتجاه".(أبو ريان، **1978**م، ص**205**)، حيث أدرك العقل الغربي حقيقة التّداخل بين الذات وموضوع المعرفة، وأن تصوراته عن ماهية الوجود ما هي إلا معرفة تُنتجها طريق العقل المفكّر نفسه؛ فالمعرفة فعل تأويليّ ينتج حقيقة الذات البشريّة، بوصفها تاريخية نسبية، مشروطة بتاريخيّة الوعي الذي أنتجها، وكان اكتشاف نسبيّة الذات العارفة (الوعي المؤوّل) عاملا في وعي التّداخل بين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة؛ فالحقيقة المعرفية نتيجة أدوات وطرق يتبناها العقل في تشييد الحقيقة (المقدمات)، وتختلف الطريقة والأداة بين عقل وآخر.

من جهة أخرى، يوصف العقل الغربيّ بكونه تنظيريا وتطبيقيّا (عمليا) في آن، يجمع بين بعدين لا يستغني أحدهما عن الآخر، يتكاملان في علاقة تزاوجيّة؛ التّنظير والتّطبيق، فقد تميّز العقل الغربيّ بمنح أهمية كبرى للتفكير التأسيسيّ التّنظيريّ إبداعا، بقدر اهتمامه بالممارسة واختبار النظريات تجريبيا، وكل هذا بالارتكاز على مقولة (المنهج) والتي كان (ديكارت) "المؤسس الأكبر لفكرة المنهج التي يرتكز عليها المشروع العلميّ للأزمنة الحديثة بل للحداثة ذاتها"(**مجموعة مؤلفين، 2006، ص23**)، وفضلا عن ذلك، فهو عقل يفكّر بطريقة منظمة؛ نعني بذلك همّ التساؤل عن الماهيات، ثمّ وعي أصوله الفلسفيّة، ثم الوصل بالواقع واختبار الفرضيات والتحقق من مصداقيتها، وصولا إلى تأسيس المناهج وطرق البحث.

يقول (محمد عابد الجابريّ) واصفا هذا النّهج: "لقد صار مقبولا منذ مدّة، عند الباحثين الأبستيمولوجيين والمهتمّين بمناهج العلوم، القول بأن "طبيعة الموضوع هي التي تحدّد المنهج". وإذن فالخطوة الأولى في كلّ بحث علميّ هي تحديد الموضوع والتعرّف على طبيعته"(**العرويّ وآخرون، 1993م، ص71**)، وهو أسلوب العقل المعرفي الغربيّ في التفكير، والمنهج "طريقة في التّعامل مع الظّاهرة موضوع الدّراسة، تعتمد على أسس نظريّة ذات أبعاد فلسفيّة، وأيديولوجيّة بالضّرورة، وتملك –هذه الطّريقة- أدوات إجرائيّة دقيقة ومتوافقة مع الأسس النّظرية المذكورة وقادرة على تحقيق الهدف من الدّراسة"(**البحراويّ، 1988، ص12**)، وتتجلّى نظاميته من خلال إبداع جملة من المصطلحات المفتاحية: نظرية، تنظير، منهج، أدوات، تطبيق، إجراء، فلسفة، أصول، مرجعيات... من جهة أخرى يوصف العقل الغربيّ بالنقدي، بل إن مفهوم النّقد نفسه مرادف لمفهوم العقل لدى الغرب الحديث(**مجموعة مؤلفين، 2006، ص6**)، وهو يتميّز بحسّ نقديّ لا يُضاهى، يتمثّل في قدرته على مراجعة ذاته وتصحيح مساراتها، والاعتراف بنسبيّة وتاريخية المقولات/المسلمات. ولا ينفك الحس النقدي عن النزعة التّاريخانية، وهو ما يفسّر ارتكاز العقل الغربي على مفهوم الذات بوصفها تجسيدا ثقافيّا تاريخيّا.

ولعلّ كل ما سبق يؤكّد واقعيّة العقل الغربيّ(تاريخيّته)، فهو ابن واقعه الاجتماعيّ النفسيّ والدينيّ في بيئة ثقافيّة بعينها، والعلماء والفلاسفة والمفكّرون الغرب، يستلهمون أفكارهم من تفاصيل حياتهم المتّصلة بالشّخص وتاريخ الذّات، والخطاب المعرفيّ -الفلسفيّ أو العلميّ- لم يكن منفصلا في نشأته وتشكّلاته عن الواقع النفسيّ: الأزمات السّياسية والمشكلات الاقتصاديّة والحاجات الاجتماعيّة والهُموم النّفسيّة، بل يمكن القول إن المعرفة حمولة نفسية مسكونة بالتّاريخ. فعلى سبيل التّمثيل، علماء النفس الذين أسّسوا نظرياتهم كمثل العالم النّفسانيّ (سيغموند فرويد) وغيره، كانوا في تفاعل مع ظروف حياتهم النّفسيّة في الزمان والمكان بكل ما ينطوي عليه من: المعتقد والتجربة والخبرة والميل والحاجة والموهبة...، ولهذا يؤكد المفكّرون الغرب أنفسهم على حقيقة تاريخيّة الأفكار الفلسفيّة، بل أيضا نسبيّة الأفكار العلميّة.

وتأسيسا على ما سلف، هل نخلص إلى التّسليم بأنّ معضلة النقد العربيّ المعاصر أصلها معرفي نفسي أساسا، وليست أزمة (منهج) في تحليل النص والخطاب؟ إن المفكر العربيّ الإسلاميّ –مع الأسف- لم ينجح في تغيير الواقع، أو التأثير في سيرورته، لأنّه ينظر إلى الواقع من على بعد مسافة، لتبقى هنالك فجوة بين التّفكير والعيش، لكأن المفكّر العربي غير قادر على الانخراط فعليّا في واقعه الاجتماعيّ والثقافي، ليظلّ دوره تأمليا مجرّدا منفصلا عن الواقع العملي والتجسيد الفعلي. ولعلّ جذر المعضلة يكمن في أن المفكر العربيّ يعيش زمنا غير زمنه الوجودي، ويسلّم بعجزه النفسي المعرفي، ويستعير عقل الآخر المختلف عنه أنطولوجيا وأبستيميّا، ليظلّ المفكر العربيّ رهين مسارات العقل الغربي، وينفصل عن ذاته مختارا بمحض إرادته، مصير التماهي في زمن الآخر.

فالمفكر العربيّ يستعير العقل ولا يتوقّف عند توظيف الأدوات المعرفية، أي يتبنى المعرفة الجاهزة بحرفها، وبنظامها الأصل المؤسس لوجودها، وهنالك فرق بين الانفتاح على أدوات المعرفة الكلية لتوظيفها باتجاه أهدافنا وغاياتنا، وبين نقل المعرفة نفسها بما هي عليه في أصل تشكيلها. وهو ما أسهم في تشكيل العقل (النّقليّ) الحديث والذي بدأ يتكوّن منذ بدايات النّهضة العربيّة، ليبلغ ذروته راهنا، حيث يغيب معه العمل الإبداعي الحداثيّ بالمعنى الجوهريّ، لينزع إلى النّقل عن العقل الغربيّ، بعدما عجز عن فهم الماضي والحاضر. وبهذا لم يرق إلى مرتبة العقل (النّقديّ).

وخلاصة تحليلنا السالفأن معضلة النقد العربيّ، وما يلازمه من خطابات الابداع الأدبي شعرا ونثرا، لم تكن يوما معضلة منهج أو مصطلح، بل هي معضلة تفكير. وكذلك هو حال سائر الخطابات في مختلف الحقول المعرفيّة، فلا تعدو كونها محاكاة لصوت الآخر مسكونة بروحه؛ "إنّ طرح قضيّة المنهجية في النّقد العربيّ تتجاوز حدود الهمّ الأكاديميّ الضيّق إلى مجمل الحياة العربيّة بصفة عامّة. ذلك أنّ منهجيّة فرع معرفيّ معيّن، لا تنفصل عن منهجيّة الفروع المعرفيّة الأخرى، أو عن منهجيّة الحياة الاجتماعيّة في الوطن الذي تمارس فيه هذه الفروع المعرفيّة"(البحراويّ، **1988**، ص**8**). والسُّؤال الذي يستوقفنا في مقامنا هذا: ما هو البديل إذن؟ كيف يمكن للعقل/ المفكّر/ المثقّف العربيّ –اليوم- أن يتجاوز معضلته ذات الجذور الفكرية الفلسفيّة، وهل يمكن للذّات العربيّة المسلمة بعد كلّ هذا الفصام الحضاريّ الثّقافيّ أن تسترجع هويّتها؟

4.مقترحات منهجيّة (نحو فلسفة عربيّة خالصة):

لا يسعنا -في هذا المقام- إلا أن نقترح حلولا اجتهادية، وإن على سبيل الاختصار، نظرا لمحدوديّة المساحة المخصصة لهذه الدّراسة الأكاديميّة، إجابة عن السّؤال السّرمديّ: كيف نتجاوز واقع العقل (النّقلي) عربيّا، لنحقّق نقلة نحو عقل إبداعيّ خلاّق؟ وقد علمنا من خلال بحوثنا السابقة أن العقل العربيّ المعاصر –في واقع الممارسة- عقل نقليّ لا إبداعي، والغاية أن نقترح رؤية حواريّة مختلفة، تقوم على تأسيس الذّات أولا، تأسيسا فلسفيّا، ليكون الحوار مع الآخر حوارا مؤسّسا، على خطى العقل الفلسفي الغربي الذي يقرّر أنّ "عمليّة التّفلسف ذاتها وأصالتها وجدّتها لا تتعلّق بما ندرسه وبما نحفظه من مذاهب السّابقين، بل هي عملية أساسيّة أصيلة تنبع من الذّات (...) مثلها مثل عمليّة الإبداع الفنّي"(أبو ريان، **1978**م، ص**13**). ومن هنا فالعودة إلى السّؤال الفلسفيّ قدر لا مفرّ منه، فما "نواجهه في هذه اللّحظة بالذّات، هو أزمة فلسفيّة على مستوى نظريّ بالغ التّعقيد". (حديد، **2018**، ص**7**)

وعلى طريق هذا التأسيس المعرفيّ الجديد، نستفيد من أدوات المعرفة؛ أي نظام المعرفة التجريديّ، بدلا من محاكاة ذات المعرفة (أي مضامينها الجوهريّة)، حيث نستلهم منها المبادئ المجردة، لتأسيس نظامنا المعرفي الأصيل، وهذا الحال يختلف عمّا درج عليه المفكّرون المحدثون، لأننا لن نعمل على محاكاة النظريات والمناهج ذاتها، بل نظامها الفلسفيّ المجرد، أي نظام المعرفة الخالص من الانتماء الثقافيّ. (مثلا مفاهيم النظرية والتنظير والمرجع والفلسفة والمنهج... وغيرها)، وفي خطوة لاحقة، يمكن للعقل العربيّ أن يبدع في تأسيس نظامه المعرفيّ الأصيل في الحاضر، من خلال العودة إلى الذات، والربط بأصولها الثقافية. وهنا تتجلى مهمّة العقل العربي المعاصر في تفعيل العودة إلى سؤال البدايات/الماهيات/الحقيقة على النحو التالي:

-إعادة فهم الذات والتاريخ

-إعادة فهم ماهية الانسان والوجود

-إعادة فهم ماهية المعرفة

-إعادة فهم ماهية النفس

والقصد أن تكون العودة إلى البدايات، في ضوء رؤية شموليّة، تضع العقل في حوار جدلي مع الهدي القرآني من جهة، ومع الواقع (الحاضر) المعيش من جهة أخرى؛ مثلا إعادة فهم ماهية الانسان والوجود والنفس-من وجهة نظرنا- يتمّ في ضوء حوار

العقل والنص القرآني. ووعي هذه الحقيقة، يمكن أن يسهم في خلق تحوّل حضاري ثقافيّ معرفيّ، في المجتمعات العربية. وهذا الوعي ينبغي أن يرافقه ربط المعرفة بواقع حياتنا الاجتماعية، وتطبيقها في تأسيس الأسرة، وتربية الأجيال، وفعاليات المؤسّسات والمرافق المختلفة. بعيدا عن مأزق التوجهات المتعددة، التي تطرفت في فهم ماهية الدّين، حيث وقعت في فخّ التطرُّف من حيث كانت تسعى إلى استعادة الأصل الدينيّ، بوصفه أصل وجوهر الثّقافة العربية الإسلامية.

ولعلّ هذا المقام يستدعي منّا عودة إلى القرآن تدبّرا، أو بالأحرى تبصّرا، وهو ما نسعى إلى تأسيس أركانه في سياق هذه المقترح المنهجي الجديد، والذي نعدّه امتدادا وتطويرا لما طرحناه سلفا، في محاولاتنا التّنظيريّة الأولى. (حديد، 2018، ص7)، حيث يمكن العمل أكثر على نظريّتنا المقترحة عن أسلوب التبصّر الذّاتيّ، وهو منظور كليّ، ينطلق من مبدأ أن القرآن نظام معرفيّ، يؤسس فلسفته الربانية، ودور العقل العربي اليوم يتمثل في استكشاف ماهية هذا النظام المتصل بمصدر علويّ، من إبداع الذّات الإلهيّة، فهو كامل منزّه عن النّقص، شموليّ كليّ، يتضمّن أبعاد الفلسفة والعلم والفنّ، يشرح لنا ماهية الانسان والوجود والكينونة والنفس كما يشرح نهج وأسلوب الحياة الأمثل للكائن الإنسانيّ، وهو الإصلاح في النفس؛ "إنّه سؤال المعرفة والوجود معا، فما نعرفه هو ما نكونه، وهو ما يحفر لنفسه أثرا في الوجود، ليدلّ به علينا، وهو سؤال النّظريّة والمنهج، الرّؤية والأداة، الطّريق والمرجع، إنّه سؤال أنظمة التّسمية والاصطلاح"(حديد، 2018، ص8)، ولعلّ فلسفة الحياة المتضمّنة في القرآن، تؤسس منهجا في المعرفة، بصورة ضمنيّة، تستدعي القارئ البصير، والذي يتدبر مغزى الرّسالة السّماويّة، من خلال الخطاب المقول، ويذهب في سياحة الرّوح. ليستخلص المغزى من الكلام، ويجرد القوانين والمبادئ العامّة.

ولا ريب، إنّ وظيفة الفكر الحوارية جوهريّة، حيث تنبثق جدلية الوعي والنص ليتواصل بها تجدد انبثاق المعنى وتواصل دورة الحياة. وهو مصداق المقولة: "القرآن صالح لكلّ زمان ومكان". فالغاية من إعادة قراءة القرآن في كل زمان ومكان، هو استخلاص المغزى الذي يصلح لحالة القارئ نفسه في اللحظة الحاضرة، فكل قارئ يجد ضالّته، أي ما يشفي همّه ومرضه، ويجيب سؤاله، ويقضي حاجته، فكرا وعاطفة.

القرآن نصّ المعنى الكليّ الكونيّ، معنى متعدّد ومنفتح، فهو يقبل أن يُشرح بكلّ اللغات، ويقبل التّطبيق في كل المجتمعات والثقافات، انطلاقا من مبادئ خاصّة به (التوحيد)، ويمكن أن يقول معرفته من خلال اللغات والثقافات المتعدّدة، كما يمكن أن يشرح نفسه من خلال حقول المعرفة المتنوعة، فيمكن شرحه مثلا عن طريق اللغة الفلسفية، لغة المنطق والعقل، أو اللغة الفنية الجمالية، كما يمكن أن نشرحه من خلال لغة العلم الدقيق، أو لغة العلوم الإنسانية مثل علم النفس والاجتماع، فالقرآن متعدد المداخل منفتح على كل لغة ممكنة، وكل منظومة معرفية ممكنة الوجود هي مستوعَبة داخل نظامه الوجودي؛ هذا النظام الكوني الكلي الشموليّ. والأهم من ذلك، أنّ منظومة القرآن ليست معرفة بالمفهوم الوضعي، بل هي منظومة علم إلهيّ، تمثّل بالنسبة لنا مصدرا لتوليد المعارف والعلوم المختلفة، وهي وظيفة على مسؤولية الوعي القارئ نفسه.

وما ننوّه بأهمّيته في خلاصة مقترحنا المعرفي، أهميّة الرّجوع إلى تجديد فهم النّفس البشريّة وإعادة النّظر والتأمّل والبحث في ماهيتها أصلها وطبيعتها وعملياتها الوظيفية المختلفة. وتنبع ضرورة إعادة فهم ماهية النفس من حيث إنها أصل المعرفة أو مصدرها؛ فالنفس البشرية هي التي تشيّد وتبني الأنظمة المعرفية.

حيث إنّ منظومة النصّ القرآنيّ تتضمّن عديد الإشارات، إلى ماهيات مركباتها بمصطلحاتها العلميّة الدّقيقة: حيث نعثر على الكلمات المفتاحية لأجل فهم طبيعة النّفس البشريّة: الفكر القلب الروح البصر السمع الشهوة المتعة اللذة العقل اللب العلم الشعور الفقه البصيرة الرشاد الهدى ومختلف الوظائف والتي يعبر عنها بالفعل: يتفكّرون، يتذكّرون، يشعرون، لا يشعرون يعلمون، يفقهون، يعقلون، لا يعقلون، يرشدون، يهتدون، يسمعون يبصرون يؤمنون ...وهو ما يستدعي إفراده ببحث

علميّ مستفيض يستوفي حقه من النظر. لا ريب إذن إنّ الرجوع إلى منظومة الهدي القرآنيّ اليوم يتبدّى أكثر من أيّ وقت مضى، بوصفه البداية لكلّ وعي معرفي أصيل في ثقافتنا العربية.

إنّ مقترحنا الذي نعتزم طرحه لأوّل مرة، وفي صيغته الأوّليّة، يتمحور حول فكرة الفلسفة (الخالصة)، أو الفلسفة (الكلية) في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، وبمصطلح آخر فلسفة (جوهريّة). ويمكن أن نشير إلى كلّ هذه التّسميات بمقولة (ذات النصّ القرآنيّ)، والتي تحتاج إلى عناية نظريّة وتطبيقيّة لكي تؤتي أكلها طيّبا، إن الفلسفة الخالصة تشير إلى جوهر المعرفة، وهي بمثابة شرح الأسس والمبادئ والقواعد المجرّدة الكليّة التي يمكن أن تقوم عليها كلّ تجربة فرديّة على مستوى الذات المسلمة، بالمعنى الجوهريّ. وينبغي إذن –في هذا السّياق- أن نراعي تمييزا ضروريّا بين ما نسمّيه المعرفة الخالصة، وبين التّجربة التاريخيّة الفرديّة في القرآن، بوصفه النصّ الدّينيّ الأصل المؤسّس لكل تجربة فرديّة معرفيّة في كلّ زمان ومكان.

فالنّظرية الخالصة في الإسلام، المبادئ المجردة من الانتماء الايديولوجيّ، ومن الصّفة التّاريخيّة، أي ما هو عابر، زائل، آنيّ، متغيّر، متحوّل، وهي ممكنة التّطبيق ضمن أيّ سياق عمليّ. ويمكن القول، إنّ المعرفة الخالصة المبادئ الكليّة، تصلح للتطبيق على مستوى الفرديّ المتغيّر، وبهذا يتّخذ الجوهر الخالص صورا عمليّة في التّاريخ تتعدّد وتتجدّد دون أن تكون متعارضة مع هذا المبدأ الكليّ.

وهذا التّمييز مشابه للتمييز بين العقل النّظريّ الخالص، والعقل العمليّ. فالعمليّ هو تطبيق للنظرية الخالصة في الواقع المعيش، في ظل خصوصيات تاريخية نفسية اجتماعية، وبهذا يكون للإسلام جوهر ثابت وتعدّدية عملية في الآن. وهو بذلك صالح لكل زمان ومكان، أي يقبل التطبيق في كل ظرف حادث، ويستمدّ التّطبيق العمليّ المتعدّد، صفة المرونة، والقدرة على التّكيّف التّاريخيّ، والاستجابة العمليّة، من صميم الفلسفة الخالصة، وهو الجوهر الثّابت.

5. خاتمة:

ونخلُص في ختام ورقتنا البحثيّة إلى نتائج جوهريّة، على طريق إعادة بناء خطاب النّقد العربيّ، من جهة، وترقية الوعي النّقدي والفلسفيّ العربيّ، من جهة أخرى:

إن أزمة الخطاب النقدي العربي، في واقعنا المعاصر، لا يمكن اختزالها في عنوان أزمة المنهج أو المصطلح، وإنما ترجع إلى جذور أعمق غورا، لتتبدى بوصفها معضلة تفكير وكينونة؛ فالعقل العربي كان منذ فجر النّهضة العربية -ولايزال- رهين سجن تبعيّته الفكرية للغرب وعقدته النفسيّة تجاه حضارته الحديثة، ولم يتوصّل بعد إلى إبداع خطابه الفلسفيّ الأصيل، وهو ما يؤكد ضرورة العودة إلى الذّات الثقافية العربيّة، ووصلها بالأصل الحضاريّ، المتمثّل في الهدي القرآنيّ، وترسيخ مبدأ حوارية العقل البشريّ والنص الإلهي، في ظل متغيرات الزمن الحاضر،بوصفه الخطوة الأولى على طريق تجديد النظام المعرفي للعقل العربي المعاصر، من خلال العمل على استلهام نظام المعرفة الأصيل، من عوالم الهدي السماويّ، قبل أي بناء للمعرفة أو إنتاج فكريّ.

ولعل وعي هذا المقترح وتطبيقه على نحو واقعي، كفيل بأن يمهد الطريق لمزيد من العمل المنهجيّ الجادّ، حوارا مع فلسفة القرآن في الوجود والمعرفة، والذي قد يفتح لنا مستقبلا، سبيل البناء المعرفيّ والثقافي المبدع.

6. قائمة المراجع: طريقة (APA)

- أبو ريان محمد علي، (1978م)، الفلسفة أصولها ومبادئها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعيّة.
- بارة عبد الغني، (2005م)، إشكاليّة تأصيل الحداثة في الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر "مقاربة حواريّة في الأصول المعرفيّة"، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1.
- البنكيّ محمّد أحمد، (2005م)، دريدا عربيّا "قراءة التّفكيك في الفكر النّقديّ العربيّ"، بيروت/عمان، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، دار الفارس للنّشر والتوزيع.

- البحراويّ سيّد، (1993م)، البحث عن المنهج في النّقد العربيّ الحديث، القاهرة، دار شرقيّات، ط1.
- توفيق سعيد،(2007م)، أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة، بيروت/ لبنان، مجد المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1.
- الجابري محمد عابد، (2009م)، تكوين العقل العربي، بيروت/لبنان، مركز دراسات الوحدة العربيّة،ط10.
- حديد أسماء، (2018م)، مدخل إلى إصلاح النّفس "أن تعرف جنّتك في الدّنيا"، الجزائر، دار إيكوزيوم، ط1.
- حديد أسماء، (2016م/2017م)، تاريخانيّة فهم النصّ القرآنيّ عند محمّد أركون "مقاربة في المرجع والإجراء"، اللغة والأدب العربي، كلية الآداب واللغات، جامعة سطيف2، الجزائر.
- الدّغموميّ محمّد، (1999م)، نقد النّقد وتنظير النّقد العربيّ المعاصر، الرّباط، منشورات كليّة الآداب، ط1.
- طه عبد الرحمن، (2006م)، روح الحداثة "المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية"، الدار البيضاء، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1.
- عودة ناظم، (2009م)، تكوين النّظريّة في الفكر الإسلاميّ والفكر العربيّ المعاصر، بيروت-لبنان، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1.
- عطيّة محمود عايد، (2010م)، القيمة المعرفيّة في الخطاب النّقديّ "مقاربة ابستيمولوجيّة في نقد النّقد الحديث"، إربد، عالم الكتب الحديث، ط1.
- العرويّ عبد الله وآخرون، (1993م) المنهجيّة في الأدب والعلوم الانسانيّة، ضمن سلسلة معالم، الدّار البيضاء-المغرب، دار توبقال للنشر، ط2.
- مجموعة مؤلّفين، (2006م)، الحداثة وانتقاداتها "نقد الحداثة من منظور غربيّ"، ضمن دفاتر فلسفيّة (نصوص مختارة) إعداد وترجمة: محمّد سبيلا وعبد السّلام بنعبد العالي، المغرب، دار توبقال، ط1.