

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحدائي

. عرض وجهة نظر جابر عصفور في حق الاختلاف .

**Dialectics (mind, conscience, and transmission) in modern
Arab critical thought**

**Presenting Jaber Usfour's point of view regarding the right
to be at variance**

د. نصيرة علاك¹

¹المركز الجامعي مرسلبي عبد الله . تيبازة (الجزائر)، alak.nacira@cu-

tipaza.dz

تاريخ الاستلام: 2023/12/11 تاريخ القبول: 2024/01/01 تاريخ النشر: 2024/01/12

ملخص:

يقترح مقالنا هذا مباحثة جملة من جدليات دينامية تتصدّرها جدلية (العقل والوجدان) . من جهة، وجدلية (العقل والنقل) من جهة أخرى، بحيث نطرح الإشكالية المتعلقة بها على صعيد الفكر النقدي العربي الحدائي، ونعالجها من رؤية جابر عصفور الذي طالما حرص على تأكيد القيم الجديدة في عملية التجديد الثقافي الحضاري، ومن بينها قيمة العقل والحرية التي أكد في ضوءها على ممارسة حق الاختلاف، متعرّضاً لمفهوم العقل الذي نظر إليه . بعد ذلك . من زاوية ثنائية (العقل والوجدان)، حيث ثار على التخليط بين طرفي هذه الثنائية الجدلية تخليطاً أدّى إلى الخلط بين الرأي والشخص: ما أسهم في التخفيف من وطأة الإبداع في ضوء الحرية، وذلك لفرط الغنائية والوجدان على أهل الثقافة الشرقية. وكان حثيثاً في النظر إلى الحداثة على أنها انتصار العقل على النّقل أي انتصار الاستدلال على إيمان العجائز والمعقول على المنقول عن الأسلاف من عادات ومعتقدات عاجزة عن إثبات شرعيّتها العقلانيّة أمام محكمة العقل. وفي

هذا الصدد كان كثير الدعوة إلى تمثيل العقلانية ولو في قالبها الغربي على حساب الوجدانية ولو في لونها الشرقي. وقد مسّت هذه الذهنيّة آلة النّقد إلى أن أصبح بإمكان الناقد . بالأحرى مَنْ يدّعي ذلك . أن ينطلق في نقده للأعمال الإبداعية من موقف عدم الرضى الذي يدفع به إلى أن يرفض أولاً، ثمّ ينقد بجلاء ما هو موجود، ليؤسّس . على صعيدٍ آخر. ما يجب أن يوجد. إنّ هذه الحالة المرضيّة مردّها إلى ما نفترضه في مقالنا هذا من التداخل الكائن بين فكّي ثنائية جدلية أخرى تقوم بين (سلطة الثقافة وثقافة السلطة). وفي هذا الإطار نجده . من جهة أخرى . يولي اهتماماً لثنائية (العقل والخرافة). كما تطرّق إلى مفهوم الحرّيّة وأنواعها، حيث يرى أنّ العقل والحرّيّة يشكّلان مدار الفكر العربي المعاصر. كلمات مفتاحية: جدليات، العقل، الوجدان، النقل، الوعي، الحرية، الإبداع، جابر عصفور.

Abstract:

Our article aims to discuss a certain number of dialectical dichotomies of dynamic extent. The first will be the dialectic of (reason and pathos) - on the one hand, and the dialectic of (reason and tradition / al-'aql wan-naql) on the other hand. And this, in order to pose the problem linked to it, at the level of modern Arab critical thought, and to approach it from the vision of Jaber Asfour, always concerned with assertion of new values. In a process of cultural renewal, including the values of reason and freedom, in the light of which he affirms the exercise of the right to difference, he approaches the notion of reason, which he then considers from a dualistic view (reason and pathos). For us, it is a question of analyzing how our thinker rebels against the confusion between the two faces of this dialectical dualism, a confusion which leads to confusing opinion and the person. This immediately contributed to seeing creativity lose its luster due to the lack of freedom that it cannot do without in general, and due

to excessive lyricism and sentimentality, values in which the followers of oriental culture. He aimed to consider modernity as the victory of reason over transmission, that is to say the victory of reasoning over the faith so revered by the ancients, as well as of reason over the customs and beliefs transmitted by the ancestors. In this regard, he often called for the representation of rationality, even in its Western form, at the expense of sentimentalism, even in its Eastern form. This mentality has affected the maneuvers of criticism to the point that the critic - or rather the one who claims to be one - can begin his criticism of creative works from a position of dissatisfaction which initially pushes him to reject, then to clearly criticize what exists, to establish - at another level - what should exist. This pathological state is due to what we assume, in this article, of the overlap that exists between the limits of another dialectical dualism that exists between (the authority of culture and the culture of authority). In this context, however, we consider Jaber Asfour's attention to duality (of reason and myth). He also discussed the concept of freedom and its forms, because he believes that reason and freedom constitute one of the foundations of contemporary Arab thought.

Keywords: Dialectics ; Reason ; Pathos ; Tradition ; Awareness ; Freedom ; Creativity ; Jaber Usfour.

المؤلف المرسل: نصيرة علاك

1. مقدمة:

ليست هناك حاجة لإيضاح أن النقد العربي الحديث لا يقوم على مجرد محاولة معرفة الجيد من النصوص والردىء والجميل والقيبح منها. ثم إن أفق الخطاب النقدي الحديث لا يتشكّل من وظائفه فحسب، ولكنه يتجاوزها إلى

نطاق فعاليته، ومسئوليته (حافظ، 1996، صفحة 07) لهذا كله، كان جديراً به أن يقوم على فكرٍ تشتغل فيه جملة من جدليات دينامية هي من صميم " ملكة " التأمل التي من شأنها أن تجنّد كلّ موارد الفكر والحواس . كما يقول رونييه اتيامبل 1909 . 2002 (René Étiemble) (كارلوني و فلولو، 1984، صفحة 153). ولما كان الخطاب النقدي كلاماً موجّهاً عن وعيٍ شامل واستراتيجية محدّدة، وحاملاً لرسالة هادفة؛ فلم يعد هناك مجال للشكّ . أو التشكيك . في أنّ الباعث على ذلك هو توسيع أفق التفكير بالدرجة الأولى؛ وهو ما يقتضي، من جهةٍ أخرى، بعث الاهتمام بالتكوين والاختبار، ومن ثم الاحتفاء بالمكانة الفكرية والاجتماعية التي يحظى بها الناقد المسلّح بخطابٍ نقديٍّ مصوّبٍ عن قصد. لذلك سنلفي جابر عصفور (1944 . 2021) يجمع، من حيث مقامه الفكري، بين هذا الأخير والمثقّف. وكثيراً ما كان وراء ولوعه بهذه الثنائية حيث الرغبة في التجديد في كلّ مجالٍ. لهذا لم يخشَ الاهتداء بالمقاربة القائمة على الجدل العلمي والنتاجة لمقولات جدلية أو جدليات حميدة العاقبة، والمحفوفة بمناسبات التعرّض لمختلف المعارضات والاتهامات، وفي المقابل يعي المفكّر جيداً أن هذه المقاربة كفيلة بأن توفر له أجواء ممارسة حقّ الاختلاف. وقد اخترنا في هذا المقال أن نتناول جزءاً من هذه الجدليات بهذه الطريقة التي تندرّج أكثر في إطار نقد النقد أو بالأحرى ضمن مسلك الابستمولوجيا الخاصة بالنقد. لقد لعب جابر عصفور دوراً محورياً في تاريخ نقل المفاهيم النقدية الغربية إلى الثقافة العربية وتفسير كيفية اشتغالها في الخطاب النقدي الذي استنبتت فيه أول مرة قبل المبادرة إلى تطبيقها على النصوص الإبداعية العربية في حدود الإمكان، لذلك فهو أجدر بأن يحتكم إلى مثل هذه الجدليات التي يعنى بها مقالنا هذا.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

1 الإطار المرجعي لجدلية (العقل والوجدان)

1.1 في مفهوم " الجدليات "

من باب تحديد المفاهيم، نلفت الانتباه . أولاً . إلى أننا نقصد بالجدليات ههنا تلك الممارسات الدينامية . أو الحركية . التي تتأتى من تشغيل لعبة (المفارقات *Paradoxe*)؛ وقد سبق لميشال فوكو أن توسّم المنهجية في هذه الأخيرة . أي هذه اللعبة . التي تحتوي على طاقة ضمنية لا يمكن تفسيرها بـ " تعبيرات النور والظلمة " التي يفجرها منطق التقابل فحسب (دريدا، 2000، صفحة 39)، وإنما تتصل بسرٍّ يحتاج إلى تسخير التحليل والتفكيك بالدرجة الأولى، مع العلم أنّ التحليل كان سائداً في النقد منذ أقدم مراحل تطوّره، ولاسيما انطلاقاً من أواخر القرن الثامن عشر، حيث النزوع إلى تغلبه على الحكم (القلمايوي، 1959، صفحة 18). لذلك فإنّ الناقد وهو . كما أشرنا في المقدمة . عُني كثيراً بنقل المفاهيم التي يراد تحليلها أولاً لاستيعابها، ثم تفكيكها لتوصيل ما يحق توصيله إلى المتلقي. لذلك، فمن الباب الأولى أن يُتصوّر أنّه ضليع في موضوعات ثقافته الأصلية، كما يكون قد قرأ الثقافة الأخرى وعاشها بشكلٍ يدلّ على أنّه بإمكانه أن يتمثّل روحها ويندمج فيها إذا شاء ذلك، مع حقّ التحقق الذي قد يدفعه إلى المقاومة اتّقاء الانصهار الكلّي في تلك الثقافة المستقطبة (المثاقفة). وكذلك لا ننسى أنّ الفكر هو في الحقيقة درجة من درجات تطور الفهم؛ إذ أنّ في داخل النفس أربع ملكات أساسية متفاعلة فيما بينها ويُغذّي بعضها البعض بفعل الإرادة: ملكة اللغة وملكة الفهم وملكة الفكر وملكة الحس (المهدي المهري، 1993، صفحة 12). وإن يؤثّر عن إيمانويل كانط 1724 . 1804 (Emmanuel Kant) قوله: كل معرفتنا تبدأ من الحواس ثم تعود إلى الفهم بالعقل، ولا يوجد شيء أعلى من العقل؛ فإنّ عباس محمود العقاد . كما ينقل مصطفى ناصف الذي يعتبر الفهم حاسة

أخلاقية. يعترف بأن حاسة النقد هي التي تشغل العقل، بل يعتبر النقد هو أن ترى المؤلف قد تجاوز عقله (ناصف، 1994، صفحة 12). ولبلوغ هذه الدرجة من الفهم والعقل والنقد يجب أولاً تمثّل تلك المفاهيم النقدية.

وكذلك اعتدنا جابر عصفور يقف عند أهمّ التحوّلات الفكرية التي عرفها العالم العربي عبر أهمّ الأفكار التي تمّ اقتراحها وتداولها من قبل المفكرين العرب المعاصرين. واندماج هو الآخر في هذا التيار بتوظيفه لفكرة الثنائية في الثقافة العربية. أو فكر الثنائيات المتعارضة والمتكاملة في آنٍ. مع العلم أنّه يتناول مفهوم الثنائيات التقابلية (Les dichotomies / Oppositions) وهو يؤدّيها بتسمية (الأزواج الاصطلاحية) التي سادت فكره الأصيل والمتجذّر في آنٍ (مصطفى، 2006). وهي المجال الذي استلهم منه آليات وصف بنية الثقافة العربية، إذ بعد وقوفه على تلك الثنائيات اعتبرها بمثابة الآليات التي اصطنعها بعض المفكرين للجمع بين أهمّ أطرافها التي فرضت نفسها بحكم المنطق¹ أكثر من الاستسلام لحكم الواقع، ونظراً لتعارضها من جهة وتكاملها من جهة أخرى. كما مرّ. وهي ثنائية (التراث والمعاصرة)، ومن ضمنها: آلية التطبيق، وآلية الإطار والمضمون، وآلية الثبات والتغيّر، وآلية الأنا والآخر (الجراح، 2016، صفحة 06)، والثقافة والتنمية (عصفور، 2008، الصفحات 135-140)، النموذج الأصلي وتحوّله (عصفور، النموذج الأصلي للشاعر / تحوّل النموذج الأصلي للشاعر، 2005، الصفحات 19-30)، المثقّفون والسلطة (فوكو و دولوز، 1997، الصفحات 46-52)، وبالتالي ثنائية (سلطة الثقافة وثقافة السلطة). فهو رافض على طول الخط أن يقمع عقله أو يساير الواقع أو أن يقبع في برج عاجي بعيداً عن المجتمع

¹ هناك من خاض في تفسير هذا الحكم، حيث أرجعوه إلى تواجد الثقافة العربية على محورين متعارضين من جهة وخاضعين لحتمية تاريخية من جهة ثانية، وهما: 1. محور الزمن (الماضي بترائه / الحاضر بحدّاته)، 2. الجغرافيا (الغرب / مواقع البلاد العربية) والجمع بين كلا المحورين يؤدّي من جهة إلى صراع ومن جهة ثانية إلى حوار.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر جابر عصفور في حق الاختلاف

الجماهيري والذي يسكنه غيره من المفكرين القانعين بضرورة انفصالهم عن العامة باعتبارهم نخة، إلى درجة الانحصار في نوعٍ من انفصامٍ شخصيٍّ مُبين.

2.1 خلفية حق الاختلاف

1.2.1 تحرير العقل

لقد حرص جابر عصفور على تأكيد القيم الجديدة في عملية التجديد الثقافي الحضاري، ومن بينها قيمة تطبيق مقتضيات العقل في حدوده الصحية أي في إطار الحرية أين أُكِّد على ممارسة حق الاختلاف. يقول عن بعض أعراض وعواقب التفريط في هذا الحق: « وأتصوّر أنّ غياب ممارسة حق الاختلاف في كلّ مجالاته، على امتداد المدارات المغلقة المنتشرة من المحيط إلى الخليج، هو الوجه الآخر من غياب الديمقراطية السياسية وتقلص ألوان الحوار المجتمعي في أغلب الأقطار العربية، فكانت النتيجة غلبة المونولوجية على الحوارية في الثقافة العربية المعاصرة، وانتشار ثقافة الصوت الواحد التي لا تقبل الاختلاف، وتلقي بالمغاير في حظيرة الاتهام أو العداء. هكذا، غابت الحوارات الخلاقة حول القضايا الكبيرة في الثقافة بوجه عام، وفي قضايا الآداب والفنون بوجه خاص » (عصفور، حق الاختلاف، 2003، صفحة 97). وقد شكّلت هذه النغمة الحزينة خلفية انطلق منها في طرقه لمفهوم العقل وثنائية (العقل والوجدان) خصوصاً، حيث ثار على الخلط بين العقل والوجدان الذي أدّى إلى التخليط بين الرأي والشخص (عصفور، الإبداع والحرية، 2013، صفحة 78)، وذلك لفرط الغنائية والوجدان على أهل الثقافة الشرقية. وكان حثيثاً في النظر إلى الحداثة على أنها انتصار العقل على النّقل أي انتصار الاستدلال على إيمان العجائز والمعقول على المنقول عن الأسلاف من عادات ومعتقدات عاجزة عن إثبات شرعيّتها العقلانية أمام محكمة

د. نصيرة علاك

العقل. وفي هذا الصدد كان كثير الدعوة إلى تمثل العقلانية ولو في قالبها الغربي على حساب الوجدانية ولو في لونها الشرقي.

ويحدّد الناقد الإطار المرجعي الجديد لهذه الممارسة الجدلية الدينامية بوصفه « يعني استبدال الحاضر بالماضي، والغرب المتقدم بالشرق المتخلف » (عصفور، قراءة التراث النقدي، 1991، صفحة 25). وإذا كان قطب الرحي الأول لهذا الإطار المرجعي يتعيّن وفق مبدأ التناسب المفضي إما إلى الإثبات أم النفي . ما يعني التمثل والتكيف أم الرفض تجاه قطب الرحي الثاني . « فإنه [الإطار المرجعي] كان يعني بداية أول قطيعة حادّة مع التراث بوجه عام، ومن ثم بداية تعويل الناقد العربي (الحديث) على أصول نقدية ليست من صنعه، ولا من تراثه، بل من صنع الغرب (المتقدّم) الذي أصبح للحاق به . منذ ذلك الوقت . حلاًّ لأزمة التخلف » (عصفور، قراءة التراث النقدي، 1991، صفحة 25). ولكن . ومثلما يحذّر الناقد دائماً في الإطار نفسه . « كان التعامل مع هذه الأصول النقدية الجديدة، الأوروبية الأصل، والمواكبة لحركة أدبية جديدة ترنو . بدورها . إلى أوروبا يعني نوعاً جديداً من الاستعادة في حقيقة الأمر، هي استعادة نقد الآخر (الرومانسية . التعبير) الذي أصبح أدبه ونقده إطاراً مرجعياً للقيمة الأدبية من ناحية، وقوة فاعلة توجه آلية قراءة التراث من ناحية ثانية » (عصفور، قراءة التراث النقدي، 1991، صفحة 25).

ويجب أن نشير، هنا، إلى أنّ جابر عصفور لا يختلف في موقفه هذا عمّا ذهب إليه المفكر المصري طارق حجّي بعدما أظهرت له تجربة التعامل الطويل مع أبناء الحضارة الغربية وكذلك مع أبناء الحضارتين الشرقيتين الكبيرتين اليابانية والصينية من أنّ الإنسان في مجتمعات هذه الحضارات هادئ متفاعل بهدوء مع معطيات المحيط على خلاف الإنسان العربي الذي يغلب عليه الانفعال، كما يورد في المقتبس الآتي: « وقد أظهرت لي تجربة التعامل الطويل مع أبناء الحضارة

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

الغربية وكذلك مع أبناء الحضارتين الشرقيتين الكبيرتين اليابانية والصينية أنّ الإنسان في مجتمعات هذه الحضارات لا يعتبر أنّ آراءه جزءٌ منه وبالتالي من كرامته وكبريائه بل كنت أرى . طيلة ما يقرب من عشرين سنة من التعامل الكثيف واللصيق مع أبناء مع هذه المجتمعات أنّ إنسان هذه الثقافات يفصل بوضوح تامّ ما بين " ذاته " و " آرائه " ، بل وكنت في مئات الحوارات أرى أنّ إنسان هذه الثقافات يبدو أثناء الحوار وكأنّه يضع آراءه على مائدة الحوار مع آراء أخرى يضعها على نفس المائدة غيره ثم تتعامل وتتفاعل الآراء مع بعضها بمعزل عن اتّصالها بكيونة أصحابها، في عملية يستقلّ فيها الإنسان عن الآراء المطروحة « (حجّي، 1998، الصفحات 67-68).

وقد مسّت هذه الذهنيّة آلة النّقد إلى أن أصبح بإمكان الناقد، بالأحرى من يدعي ذلك، أن ينطلق في نقده للأعمال الإبداعية من موقف عدم الرضى الذي يدفع به إلى أن يرفض أولاً، ثمّ ينقد بجلاء ما هو موجود ليؤسّس، على صعيد آخر، ما يجب أن يوجد. إنّ مردّ هذه الحالة المرضيّة إلى التداخل الكائن بين فكّي هذه الثنائية (سلطة الثقافة وثقافة السلطة). وفي هذا الإطار نجد جابر عصفور يولي اهتماماً لثنائية (العقل والخرافة). كما تطرق إلى مفهوم الحرّيّة وأنواعها، حيث يرى أنّ العقل والحرّيّة يشكّلان مدار الفكر العربي المعاصر. فهو يدعو، من جهة، إلى التحرّر من كلّ العوائق التي من شأنها أن تكبح مسيرة الإنسان العربي نحو تحقيق مشروع النّهضة، ومن جهة ثانية، إلى إعمال العقل في شتى مجالات الحياة، حيث إنّ ماهية الإنسان ومعنى وجوده ينحصران في كلمتين في كلمتين : عقل وحرية، فبالعقل يدرك الإنسان حقيقته والمعنى النهائي لوجوده، وبالحرية يتحكّم بقوى القدر أو الطبيعة، ويعلن استقلاله عن سلطان الهوى أو الشهوة (الغذامي واصطيف، 2004، صفحة 25). وتستمدّ هذه الثنائية قيمته في ضوء

د. نصيرة علاك

ثنائية أخرى شدَّ ما أولى لها الناقِد اهتماماً مبالغاً وهي ثنائية (الخرافة والتبعية). ويستهدف فئة الشباب في وصفه لها بأنَّ هذه الثنائية الضديَّة (الجدلية) تنطبق عليها بحذافيرها لأنَّها الفئة التي تعمل وتتحرك، وقد تثور، « تحت لواء هوية جمعية عامة » (عصفور، حوار الحضارات والثقافات، صفحة 09)، تطالها الثقافة الوهمية بكل سهولة في اعتناقها لتلك الهوية، وهي هوية على الرغم من كونها مصنَّعة ومزيفة سرعان ما تنال من المجتمع بأركانه كلها فتقوِّضه إلى حيث لا رجعة فيه.

انطلاقاً من هذا التحفُّظ، يلجَّ عصفور على أنَّ هذه الحرية التي أكدت عليها الحداثة كفلسفة تنطوي على نزعة طالما تناهض فلسفة " التنوير " التي . مع ذلك . تعتبر عصب الحداثة من حيث تأكيد هذه الأخيرة على الدور المركزي للعقل (الشمعة، 2016، صفحة 10). وذلك . كما يؤكِّد الدَّارس جلال أمين . « حينما أطلق فلاسفة التنوير في أوروبا القرن الثامن عشر دعوتهم إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء: الدعوة التي نفثت نارها حرباً ضد كل أشكال السحر والتخريف والشعوذة والتعصب التي فرضتها الأنظمة الكنسية الإقطاعية المحتضنة لتاريخ أوروبا الوسيط في دائرة الظلام » (أمين، صفحة 76).

ويظهر عدم اطمئنان خلدون الشمعة إلى النزعة العقلية في عودته لاحقاً في صدد رصده لأهمَّ ما يميِّز عصر التنوير، متسائلاً: ما هو التنوير؟ وهو التساؤل الذي يجيب عليه قائلاً: « بادئ ذي بدء أشرنا إلى عداء نزعة ما بعد الحداثة تجاه عصر التنوير . Enlightenment. هذه السمة تعد من أهم سمات تلك النزعة. فالحضارة الأوروبية الحديثة لم تكن حضارة مسيحية بقدر ما كانت نتاج عصر التنوير » (الشمعة، 2016، صفحة 10). ثم يواصل متسائلاً: فما هي خصائص عصر التنوير؟ ليصل إلى النتيجة: « التنوير ظاهرة ثقافية بدأت في أوروبا القرن

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

السابع عشر. وهناك سجلات تعكس خلافات في الرأي حول ماهية هذا التنوير وما إذا كان مستمرا حتى الوقت الحاضر» (الشمعة، 2016، صفحة 15).

ثمة فلاسفة ينتمون إلى عصر التنوير كالفيلسوف ديكارت ادّعوا أن العقل هو الذي يجعلنا بشرا. وتبعا لذلك فإن من الممكن، بانتهاج طريقة معينة في التفكير الفلسفي، استخدام العقل من أجل التوصل إلى معرفة معصومة عن الخطأ. فالعقل كوني وموضوعي ومستقل بذاته، وعندما يستخدم وفق منهج محدد يصبح تقدم العلم والمجتمع ممكنا. وأما روسو فكان أقل إيمانا بدور العقل والعلم من ديكارت، غير أنه ظل مؤمنا بالتقدم السياسي. إذا سمحنا لاستقلال الأفراد العقلي بالتعبير عن نفسه، وتمكّنّا من إقناعهم بإحلال حريتهم " المدنية " محل حريتهم " الطبيعية " صار التوصل إلى المجتمع السياسي الكامل أمرا ممكنا. بينما استخدم الفيلسوف الألماني كانط، أحد أعمدة عصر التنوير، إيمانه بالفكر العقلاني من أجل تعزيز المعتقدات الأخلاقية. وهو يرى أن بإمكان العقل العملي استنباط قوانين أخلاقية عالمية ومطلقة تكون صحيحة دائما وبالتالي ملزمة للجميع (الشمعة، عصفور حي أم نسر محشو بالقش، 2015، صفحة 15).

إنّ هذه الأفكار التي تعود إلى عصر التنوير منحت الأوروبيين الثقة بمستقبل التقدم العلمي والأخلاقي والسياسي. وقد استمر تأثيرها حتى القرن التاسع عشر، وظلت مطروحة لا تتعرض للمساءلة حتى ظهر الفيلسوف الألماني نيتشه الذي كتب يقول "في زاوية قصية من الكون كان هناك كوكب تمكنت الحيوانات الذكية التي تقطنه من اختراع المعرفة. لقد كانت تلك اللحظة إحدى أشد لحظات التاريخ الإنساني غطرسة وزيفا. وفي رأي نيتشه إنه لا توجد سوى حقيقة " حقيقية " واحدة تتعلق بالإنسان والعالم هي " إرادة القوة " التي لا يمكن كبح جماحها. وبعبارة أخرى فإن البشر يصنعون الحقائق بإرادتهم المدعومة بالقوة التي

تساعدهم على البقاء كجنس بشري. فالمعرفة والحقيقة أداتان مؤثرتان، مفهومان يشيران إلى قدرة البشر على الخلق والابتكار. ولهذا لا يمكن أن يكونا مفهومي موضوعين نظراً لأنهما مسخرتان دائماً لخدمة مصلحة أو هدف بشري.

هذا مع أنه على مدار التاريخ كان هناك صراع جذلي خصب بين العقل الديني والعقل الفلسفي. والحضارة العربية الإسلامية لم تبلغ أوجها إلا عندما كان هذا الصراع متألقاً إبان العصر الذهبي المجيد. ولكن . وكما يشير هاشم صالح « عندما توقف هذا الصراع وماتت الفلسفة أُغلق باب الاجتهاد ودخلنا في عصر الانحطاط الطويل والفكر الأحادي الممل والتكرار والاجترار [...] لم يعد هناك توتر ذهني أو صراع فكري في الساحة الإسلامية؛ لأن أحد طرفي المعادلة، أي العقل الفلسفي، هُمش وقُضي عليه، بل تم تكفيره وزندقته. وبموت العقل الفلسفي حصل جمود للعقل الديني فأصبح فقيراً جداً من الناحية الفكرية؛ لأن الفلسفة لم تعد موجودة لكي تغذيه وتستفزه وتدفعه إلى المزيد من النضج والانفتاح » (صالح، 2016، صفحة 19). للتدليل على ذلك نوه الدارس بضرورة إجراء مقارنة بين العقل الديني عند العرب والعقل الديني في الغرب. لكن سرعان ما خلاص إلى نتيجة مؤداها أنه بصراحة لا وجه للمقارنة؛ ومن مظاهر استحالة المقارنة كما يرى الدارس هو أن « رجال الدين في أوروبا يطلعون على كتب الفلسفة ويستفيدون منها في تعميق الإيمان وفهم الدين، أما عندنا فيكتفون بقراءة الكتب التقليدية التي أكل عليها الدهر وشرب » (صالح، 2016، صفحة 19). وهو يضرب على ذلك مثلاً: عالم اللاهوت السويسري الألماني هانز كونغ (1928 . Hans Küng (2021 الذي وصفه بأنه مطلع على أحدث النظريات الفلسفية والإبيستمولوجية (صالح، 2016، صفحة 19). ولهذا السبب فإن دراسات هذا الأخير عن الدين تبدو قوية ومقنعة، على عكس دراسات التقليديين المملة من كثرة التكرار والاجترار. وهذا يعني أن الاحتكاك بين الدين والفلسفة مفيد لكلا الطرفين.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحداثي: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

ومن ثم فلا بد من إعادة الاعتبار إلى الفلسفة والعقل الفلسفي إذا ما أردنا النهوض واستعادة العصر الذهبي مرة أخرى.

2.2.1 نقد ثقافة التخلف

تكريساً لهذه الثنائية في صلب استساغة الناقد للمنهجية الجدلية، يلجأ أثناء نقده لثقافة التخلف إلى تحليل التخلف رابطاً إياه بالشعوب العربية وممثلاً بحالة بلده (مصر) على وجه الخصوص ومن باب التجسيد. وإن كان الإحباط والوصف الدرامي هما السّمَتان الكاسحتان في هذا الجرد، فهو يعلل ذلك . حتى على مستوى جميع الأقطار العربية . بما يشاهده وتشهد عليها وقائعها من التدهور، ولا ينسى التنديد بثقافة الإتياع والتبعية التي يتأسف على حجم شيوعها المهول في العالم العربي بأسره (عصفور، مقالات غاضبة، 2008، صفحة 116): من هنا فـجابر عصفور لا يعدّ كاتباً أو ناقداً عربياً صاحب مكانة في الأوساط العربية فحسب، بل يعي في ضمن العقول الليبرالية العربية المنطلقة في الآفاق الرحبة بحثاً عن الطريق للنهضة، وتخليصاً من ثقافة التخلف والرجعية، وراضياً بالاختلاف الذي يدعو إليه في مقدمة كتابه *نقد ثقافة التخلف*: « أدرك بالطبع أنّ بعض أطروحات هذا الكتاب ستثير رفض البعض، وتدفع البعض إلى الاختلاف، وهذا ما لا أخشى منه، بل أحث عليه، فالفكر لا يرتقى إلا بالاختلاف والحوار والمساءلة، والإيمان الجذري بأنّه ما من أحد يمتلك أو يحتكر الحقيقة المطلقة، أو ينوب عنها دون غيرها، ونسبية المعرفة التي ينبغي أن نبدأ من التسليم بها هي الأصل في الاختلاف الذي تثري به الأفكار، ولولا ذلك ما تعلمنا من تراثنا المعنى الجليل لمبدأ (اختلاف أمّتي رحمة) وهو المبدأ الذي تلزم عنه موضوعية الحوار، مقرونة بالتسامح وتقبل حق الاختلاف بوصفه الحق الطبيعي لكل مفكر ومثقف » (عصفور، نقد ثقافة التخلف، 2009، صفحة 56).

وما يسود هذه الثقافة ممّا أسماه جابر عصفور " التيارات التقليديّة " (عصفور، حوار الحضارات والثقافات، 2007، صفحة 10) هو ما يزجج بالثقافة من كونها محرّكاً إيجابياً إلى موقعها كعامل من عوامل انتشار الأفكار الخاطئة التي تعشّش في الأذهان وتُعتنق كما تعتنق الثقافة وتحلّ في المجتمعات لسنين عدّة. والظاهر أنّ الاهتمام بصناعة الثقافة وتوفير الوسائل الكفيلة بذلك من التعليم والإعلام هو ما يحمل على تأسيس الثقافة التي من شأنها أن تستدعي بدورها ما دعاه الناقد بـ " تثوير حدائي وما بعد حدائي شامل " لكلّ آليات التثقيف العامة لسنوات طويلة قادمة، أي إنجاز « ثورة جذرية وحقيقية وبعيدة المدى » (عصفور، حوار الحضارات والثقافات، 2007، صفحة 10). وعندئذ يتأسّف على أنّ ذلك « لم يحدث إلى اليوم في كلّ أنحاء الوطن العربي الممتدّ من المحيط إلى الخليج » (عصفور، حوار الحضارات والثقافات، 2007، صفحة 10). وما دامت حقيقة " الثقافة " التي يقصدها أي مؤلّف لا تظهر من أول وهلة . كما يرى ت. س. إليوت (إليوت، 2014، صفحة 38). لذا فلنتأمّل في المعاني التي تضطلع بها كلمة (الثقافة) هنا، وهي المرادفة لكلمات " الحسّ " و " الذائقة " و " الممارسات " و " الانشغال " و " الخطاب " و " الفكرة " و " العقلية " و " النظريّة " و " النسق الفكري ". وهذا الاقتران ليس بدعاً لدى بعض كتّاب دون آخرين، فأمثلته كثيرة. نكتفي بهذه العيّنة: فهذا واسيني الأعرج يسمّي أحد مقالاته (ثقافة العنصريّة وحسّ أوروبّا اللاّ حضاري)، ويقول في التنديد بهذا الحسّ المشوّه (اللاّ حضارة) وتلك الثقافة المبتورة (العنصرية) والممارسات الزائفة، ما نصّه: « أنّ البشريّة لا تتعلّم إلّا قليلاً من تاريخها. ها هو الانشغال العنصري يعود في أيامنا هذه [أيام حملة الرئاسيات الفرنسية لسنة 2012]، ويتحوّل إلى مادّة انتخابيّة ومصالحية ضيّقة، ويُطلّ بأنفه الحاد من وراء المنوعات التي بدأت تسقط الواحدة وراء الأخرى، في محاولاتٍ يائسة لربط الأزمة البنيوية بالأجنبي الغريب. من

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر جابر عصفور في حق الاختلاف

خلال ممارسات لم يعد القانون نفسه يهتم ذبها أو يعاقب عليها [...] واختلط كما في القرون الماضية خطاب اليمين العادي بخطاب اليمين الوطني المتطرّف [...] فالعنصريّة التي تفرّق بين مواطني البلد الواحد، من أصولٍ مختلفة، وتعود بالأجنبي العربي والمسلم تحديداً إلى جذوره الأولى، لا تخدم فكرة المواطنة أبداً التي ظلّت هاجساً ثقافياً وحضارياً فرنسياً [...] هذه العقلية العنصرية هي مكوّن ثقافي وليست حالة طارئة. القرن العشرين يمنحنا سجلاً سخياً من النظريات العنصرية التدميرية لكلّ منجز بشري « (الأعرج، 2012، صفحة 22).

بل أكثر من ذلك فقد استُعْلَت الثقافة أو كلمة الثقافة . ولاسيما في بعدها النصّي . لأغراض حقيرة كما يورد إدوارد سعيد الذي ينطلق من مقولات المفكر الإيطالي غرامشي الذي ميّز بين نوعين من القهر يتكاملان جدلياً كي تتمّ الهيمنة. فهناك الهيمنة عبر القوة (كما تستخدمها الجيوش الغازية والبوليس القمعي). وهناك أيضاً هيمنة لا تستخدم القوة، بل تتسلّل إلى العقل وتحتلّه، وهي توظّف النصوص والثقافة كي تُقنع التابع بتخلّفه ودونيته وعدم قدرته على المواجهة والمقاومة فتخلّف سياقاً يساهم في التبعية ويعلي من شأن السلطة وسياستها. من هنا، فمن الواضح أنّ للنصّ دوراً هاماً في إنشاء الهيمنة (وفي المقابل في التحريض ضده). وكتاب الاستشراق لإدوارد سعيد ليس إلّا تفكيكاً وفضحاً للخطاب الاستشراقي الذي ساهم في مشروع الاستعمار. وكتابه (الثقافة والإمبريالية) يقدّم تحليلاً للأدب الغربي الذي بدوره تشرب بثقافة استعمارية فتجاهل لتابع ولم يناقش الهيمنة الاستعمارية وإن شكّلت الإطار الذي تجري فيه أحداث الروايات، كما أنّ إدوارد سعيد حلّل جوانب من الأدب الغربي الذي ساهم في مقاومة النهج الاستعماري (وليام بتلرييتس مثلاً) (جبوري غزول، 2004، صفحة 124).

وفي هذا السياق يجدر التنبيه إلى أنّ جابر عصفور قد أولى عنايةً لمفهوم يعدّ قرين " الاستشراق " وهو مفهوم " الاستغراب " الذي يعتبره مفهوماً مفارقاً لمفهوم الاستشراق، ووضعه على أنه أساس معرفي لقراءة الآخر واهتمّ ببيان ظاهرة الاستعلاء الفكري التي حذقها هذا الأخير صوب السيطرة على ثروات المستعلى عليه بنفوذ القوة والتسخير (عصفور، النقد الأدبي والثقافة والهوية، 2009، صفحة 43). بل إن ذلك الاستعلاء أخذ يتخذ بلاغةً طالما أسعفته في التعبير عن مظاهره (عصفور، المرايا المتجاوزة: دراسة في نقد طه حسين، 1983). كما درسه في ضوء ما قدّمه حسن حنفي في هذا الشأن من بحوثٍ غطّت مسيرة عقود من النضال الفكري على المستويين المصري والعربي.

2.1 العقل وثقافة المساءلة المستمرة

إنّ ثقافة المساءلة (أو فلسفة السؤال) مبنية عند جابر عصفور . في جانبها الأساسي . على اختبار التفكير في حدّ ذاته، فهي بالتالي هادفة إلى الإحباط بمحاولات الإبقاء على الوعي السائد في الفكر العربي الذي، للأسف كما يقول في أحد نصوصه، ليس سوى « الوعي الإذعاني الذي لا يرى من التغيّر سوى البدع المفضية إلى الضلالة بالمعنى الديني أو المعنى المدني، ولا يعي التغيّر الجذري إلّا كالجائحة التي تبدو مجهولة الأسباب » (عصفور، سؤال التغير. سؤال المستقبل (التغيّر والآخر)، 2008، صفحة 33). من هنا فهو يحكم على هذا النوع من الوعي السلبي بأنّه « وعيٌ لا يستشرف التغيّر الجذري أو يتوقّعه، وإنّما يستجيب إليه بآلياتٍ دفاعيّة لا تخلو من " العقلنة " و " التبرير " بمعناهما الفرودي » (عصفور، سؤال التغير. سؤال المستقبل (التغيّر والآخر)، 2008، صفحة 33). وذلك علاوة على ما نستشفّه من لغته المحشوة بالمفردات الدينية التي يواجهها الناقد بالسؤال النقدي في الغالب، ويشكّك في دلالاتها الراسخة في الأذهان وفي الممارسات اليومية للفرد العربي، على غرار ألفاظ (البدعة والضلالة .. الخ). وإذ

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

يرمي به إلى القضاء على صوت الوعي الإذعاني الذي استشرى في عروق الفكر العربي . كما يسمّيه؛ فهو . في تحليله العميق المستعين بالنظريات النفسانية (فرويد) . يكتشف أنه بمثابة آلية الدفاع الذاتي المتوارى وراء التعليل والتبرير؛ فليس من العسير التوصل إلى الإحاطة بالوظيفة التي أسندها للسؤال والتساؤل، وهو من يعنون أحد مقالاته (سؤال التغيّر . سؤال المستقبل) (عصفور، سؤال التغير. سؤال المستقبل (التغيّر والآخر)، 2008، صفحة 33) حيث يدعو الفكر العربي إلى التأمّل في متغيرات ثقافته العربية. وسرعان ما نُلفيه في موضعٍ آخر يقرّ تبعاً لهذا التحليل المبالغت لأفق انتظار القارئ . بأنّ اضطهاد المثقفين يأتي أيضاً خارج سلطة الدولة، بل يقع بوساطة مجموعات تمارس ضغطها الاجتماعي معتمدةً ثقافة الإتياع الطاغية والكاسحة لمحيط الجماهير (عصفور، مقالات غاضبة، 2008، صفحة 117).

هذا، وقد امتزج خطاب " التغيّر والتغير " بحضور الآخر الذي لم يعد مقولة زائفة مثلما أمكن تصور ذلك في إطار النقد الأدبي الذي تعتمت صورة هذا الآخر عند رواه إلى درجة أن التمثيلات التي تخص " الآخر " وضعت كلها في قالب واحد هو الغرب الغازي الذي تصنّمت صورته وتوثّنت وتجدّرت في مخيلة المبدع والمتلقي معاً على مقاس واحد. في حين يتقدّم التغيّر بالنسبة إلى جابر عصفور بوصفه صيرورة تشكّل تحدياً يظهر في مظهر الصدمة التي تترتب عن المناداة بالتغيّر الجذري، ولكن غالباً ما تكون هذه الصدمة . ونحن نعود أدراجنا إلى الوراء . » مقرونةً بحضور " الآخر " الذي تتعدّد صوره [هذه المرّة] في فكرنا السائد، لكن الذي يغدو حضوره الأجنبي المخيف قرين غزو عسكري يهزم الإرادة « (عصفور، مقالات غاضبة، 2008، صفحة 34). مع فارق يكمن في اعتبار هذا الآخر متعدّد الصور في فكرنا السائد، وليس كما هو في الواقع، لأن الاحتكاك تبدّلت أشكاله بل

ازداد تعقيداً. وبالتالي . بحسب جابر عصفور، فإنّ الطبقة المثقفة هي التي يمكن لها أن تغيّر هذه الصورة أو تبقيها على ما هي عليه من الوضع. ولكنه يعرف أنّ الصورة التي تهيأت لها الأوضاع لتظلّ راسخة في الأذهان هي صورة العسكري وهي الصورة القاهرة التي تسلب حتى الإرادة. وإن لم يكن هذا الدور حكرًا على هذه النخبة نظراً لما تزعمه الطبقة السياسية من تولّي شأنها من حين لآخر. من هنا التزام الناقد خطّ الإيمان بحق الاختلاف، ذلك أنّ القيمة التي يستخلصها جابر عصفور من قراءاته المتنوّعة يمنحها خطاباً ينمّ عن خلفيّة يمكن استطلاعها من مختلف كتاباته النقديّة أساساً. من ذلك يمكن . مثلاً. الإنباء بأنّه مولّع بعصر الأنوار ومدافع صناديد عن التنوير وصرير قلمه يسمع حول رواده، لذا لا يتردّد في الدّعوة إلى تقدير الحقّ في الاختلاف، وينبع من خبرته الشخصية التي أدت به إلى أن يقف إلى جانب حسن حنفي في محنته مع سلطات الرقابة والقمع (عصفور، حق الاختلاف، 2003، صفحة 91).

3.1 تأسيس حركة تحرير العقل النقدي

لقد تزعم جابر عصفور حركة تحرير العقل النقدي للقارئ وتطويره وخصوصاً عند الشباب بما يدفعه إلى وضع الأفكار المختلف موضع المسألة (السيد، صفحة 393)، بحيث نلاحظ أنّ ما بحث الناقد فيه من موضوعات التعصّب والتخلّف وحرية التعبير والعقل.. الخ، كان في الأساس وليد تجربة مستمرة في تعامله مع مفاهيم الحداثة والتراث والمعاصرة واضعاً إيّاها في محلّ مع الواقع وفي إطار ما يدعى نقد النّقد، وكذلك كان حصيلة تضارب جذري بين مواقف اتباعية سابقة سائدة في محيط النقد الأدبي وبين موقف منهجي جديد في طريقة التفكير والاستنتاج ساقته إليه مسالك المثاقفة الآيلة إلى حرصه على "تنظير الحداثة" في شرطها العربي.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

وقد أعقب هذا الموقف المنهجي الجديد مراجعات بعض ما عرف « خلال حقبة الثمانينيات [من انشغال] الواقع الثقافي العربي بترجمة الفكر البنيوي ومحاولات تطبيقه عربياً، وهو أمرٌ يتجلى بوضوح لمن يتصفح أعداد مجلة " فصول " وحدها منذ بداية ظهورها، تحت رئاسة عز الدين إسماعيل، وتحرير كل من جابر عصفور وصلاح فضل، وغيرهما، وهو أمرٌ جديرٌ بدراسة تقع في دائرة نقد النقد، بحيث تطرح سؤالاً محورياً يقوم على مساءلة الدراسات النقدية التطبيقية العربية (في مجالات الشعر، والقصة، والرواية، والسرد القديم، وغيرها) ومدى نجاحها أو إخفاقها، من حيث الإنصات لطبيعة النص الأدبي العربي أو محاولة الالتفات على النصوص وتحويلها إلى معادلات وإحصاءات رياضية أفقد الأدب والنقد العربي الكثير من جمهوره » (الشحات، 2012، صفحة 83). ففي بداية العشرينيات، كان كتاب " الديوان " للعقاد والمازني (1921) واحداً من هذه العلامات². وفي أواخر التسعينيات، يمكن وضع كتابي " المرايا المحدّبة " و " المرايا المقعّرة " لعبد العزيز حمودة في هذا المسار المحتدم منذ بداية القرن، « حيث اشتبك مع كتابي المرايا، وتحديدًا الأول منهما، الكثيرون من أقطاب الحداثة العربية . على رأسهم جابر عصفور . فكانت المعركة الشهيرة التي فتحت لها جريدة " أخبار الأدب " المصرية صفحاتها ونفخت عليها، وذلك في الفترة من ديسمبر 1997 إلى يناير 1999 » (الشحات، 2012، صفحة 83).

وهنا تراود جابر عصفور فكرة تسخير الرواية كفن تناصي بامتياز نظراً لتطابق هذا الفن والتاريخ الذي يتناص معه الأديب المبدع كما المؤرّخ. ويتكئ جابر

² لقد عرف الأدب العربي الحديث، بصفة عامة، ونظرية الشّعر خاصة، عدّة مسارات انعكست في عدد من الدراسات الأدبية والنقدية التي يجب أن تستوقف القارئ العام أو الباحث المدقق الذي يسعى وراء المعرفة والفهم، بعيداً عن طبقات الأيديولوجيا؛ لأنّ هذه الدراسات كانت بمنزلة الصدمة المعرفية التي أحدثت عاصفة شديدة هزّت تيار الشعر العربي خاصة، والنظرية الشعرية عامة.

عصفور في دعم هذا الرأي على عدد من العوامل التي تعضد رؤيته حول ما أسماه " زمن الرواية " حيث تطلعه إلى الرواية « بوصفها الجنس الأدبي الأقدر على التقاط تفاصيل الانغام المتنافرة لإيقاع عصرنا العربي المتغير، والتجسيد الابداعي لهما لهما المؤرقة » (عصفور، زمن الرواية، 1999، صفحة 53).

وليس الوحيد في هذا المعتقد إذ نحا هذا المنحى زملاؤه من أمثال نبيل سليمان في تقريره أنّ « في بدايات الرواية العربية في القرن التاسع عشر كما في زمن ازدهارها ونضجها . بالأحرى: عرسها . منذ أخذ القرن العشرون بغرب، كان التاريخُ واحداً من ينايبيها الكبرى، مثلما كان التراث السردى في اللغة أو الشهرزادية، مثلاً. وقد جعل ذلك كثيرين يقولون بالرواية التاريخية » (سليمان، 2015، صفحة 86). غير أنه مع إقراره بهذه الحقيقة يؤثر على ذلك تسمية « الحفر الروائي في التاريخ أو في التراث السردى وغير السردى » (سليمان، 2015، صفحة 86). وفي هذا المقام سوف أحاول حاول الناقد أن يقدم بعض الروايات كأمثلة حيث يتبين هذا الحفر وخصص ما صدر على وقع وإيقاع النشر السوري المتفجر منذ 15 مارس 2011 . كما يوضح ذلك (سليمان، 2015، الصفحات 86-89).

كما يستدعي الناقد علاقة أخرى رابطة بين الرواية والمسرح. وذلك حينما أخذ يفسّر كيف أنّ ابتداء زمن الرواية الذي قرنه بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر، يوازي بدايات فنّ المسرح؛ فنظر إلى هذه المواعيد المتزامنة « من حيث كونهما [الرواية والمسرح] تعبيراً عن صعود المدينة العربية التي أخذت تعرف معنى الحوارية، وتتسع لنوع أو أنواع من المجادلة بين الفئات المختلفة في الأفق الواسع للنهضة. ويمكن أن نعثر على الجذور الشعبية لهذه الحوارية وتلك المجادلة في أشكال الأداء التي كانت تملأ المقاهي الكبيرة للعواصم العربية التي سبقت إلى التقدم، حيث كان رواة السير الشعبية يتحولون من الإنشاد إلى شكل

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

من أشكال الأداء الدرامي الذي لم يكن يجذب جماهير المقهى فحسب، بل كان يدفعهم إلى الحوار والجدل حول مصائر الأبطال الأساسيين في السير والمغازي، وذلك في نوعٍ من رغبة المشاركة في مسرحية القصص. وقد تحدّث المهتمّون بالقرن التاسع عشر عن الأدوار الأساسية التي كانت تؤدّيها هذه المقاهي في عالم المدينة الكبيرة، بوصفها إحدى علامات المدينة، وعنصراً أساسياً من عناصرها التكوينية، سبق الأدوار التي قامت بها الصحافة، ثمّ وازاها هي والمجالس الأدبية التي خلقت تقاليد لاستقبال السرد الشفاهي والسرد الكتابي على السواء.

وإذا كانت تقاليد استقبال السرد الكتابي لأعمال من أمثال "كليلة ودمنة" و"ألف ليلة وليلة" و"المقامات" و"الحكايات المختلفة" (التي لا تزال موجودة إلى اليوم، من عينة "حمزة البهلوان" و"فيروز شاه" .. الخ) كانت النواة الأولى لتشكيل التقاليد التي اقترنت باستقبال الفنّ الروائي، خصوصاً فيما نُشر متسلسلاً منه في الصحافة اليومية والأسبوعية، فإنّ تقاليد استقبال أداء السير الشعبية في المقاهي، أسهم، بدوره، في توجيه تقاليد الاستقبال المسرحي، وذلك في نصوصه التي شابهت النصوص الروائية في انطوائها على عناصر موروثية، شعبية ورسومية، تفاعلت مع بقية مكونات البنية في كلا الفنين. ولم يكن الشعر. في ذلك الوقت. بعيداً عن روايات ومسرحيات النهضة، فقد تحوّل إلى عنصر تكويني منسرب فيها، دالاً على حضور العناصر الموروثة من ناحية، وعلى المناقلة التي كانت تحدث بين الأنواع المتآزرة في تحقيق في مطامح الوعي المدني، وفي توسيع أفقه الحوارية « (عصفور، ابتداء زمن الرواية: ملاحظات منهجية، 2006، صفحة 141).

والفكرة السابقة يؤكدّها جابر عصفور حين يقارن بين كتابين أحدهما قديم "نظرية الأدب" 1949 لرينيه ويليك واوستن وارن، يحتل فيه الشعر. ذاك

الزمن . مكان الصدارة والاهتمام. والكتاب الأخير لجوناثان كولر حول نظرية الادب، 1997 تحتل فيه الرواية ونظرية السرد وشعريته مكان الصدارة من الدرس والتحليل. ومن الطبيعي ان يواكب التطور في افق النوع تطوراً في النظرية موازياً له، الامر الذي يفسر به الناقد نفسه شيوع " نظرية السرد " وحضورها اللافت في مجال النظرية الادبية المعاصرة. اذن المشهد . إبداعياً ونظرياً . شيء وهناك شيء آخر.

2 الإطار الإشكالي لجدلوية (العقل والنقل)

1.2 إشكالية نقد العقل العربي

بينما كان جابر عصفور مهتماً بإشكالية العقل في بعده الشامل، انشغل أيضاً بتحليل الخطاب العربي المصوغ صياغات منطقية في الثقافة العربية، والتي قد تعكس الواقع الثقافي وقد لا تمت إليه بصلة وثيقة. وهو. على غرار رواد النقد الثقافي . مفتونٌ بتحكيم العقل بعد وضعه في ميزان النقد . كما رأينا، وهو يضع حادياً له في هذا الشأن وهو. مرةً أخرى . طه حسين؛ الذي على الرغم من اقتباسه في أكثر من سياق يحذر بعض طروحاته في هذا الشأن حيث يعود إلى كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" مُسألاً إياه ومؤخداً، فيقول في حقّه: « هكذا، أدمج طه حسين ما أطلق عليه " العقل المصري " في كتابه عن " مستقبل الثقافة " ضمن منظومة تأويلية، قوامها عقل إنساني، ظلّ له جوهر أوروبي متحيّز بمعنى أو آخر في كتابات طه حسين، فهو عقلٌ لا يبسط ظلّه إلا على مناطق محدودة، ولا يتجلى أوضح ما يكون إلا من خلال حقب بعينها لأمم متميزة [...] ويسعى هذا العقل الإنساني المتحيّز إلى أن يتّسم بدرجة من التجريد والتعميم في كتابات طه حسين، ربّما ليُخفي تحيّزه اللافت، فيصِل بين العقل المصري ونظيره الأوروبي في صفة الإنسانية، التي تؤكّد إمكان لحاق العقل الأوّل بالثاني [...] وأول ما يترتّب على

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

الإيمان بهذا العقل الواحد تأصيل الانتماء إلى عوالمه المتقدمة « (عصفور، العقل المصري والعقل الإنساني، حوار الحضارات والثقافات، 2007، صفحة 10).

وهذا التوحيد هو ما لا يستسيغه جابر عصفور في فكر طه حسين ويعارضه حرفياً. لكن، ومع هذه المؤاخذة السريعة، يعلّل له في جهة أخرى قائلاً: « من المهم في إدراك السياقات الفكرية التي يتحرّك فيها وعي طه حسين [في دائرة هذا المعنى تحديداً] تأكيد التجاوب الخاص بين أبعاد التواصل والاتصال وأبعاد التغيير والتطور في بنية الهوية الثقافية، فطه حسين من المتأثرين بأفكار أوجست كونت (1798 . 1857) الذي علّمه أنّ الظواهر الاجتماعية تقوم على أصلين لا ثالث لهما: البقاء والثبات من ناحية، والاستحالة والتطور من ناحية ثانية، وأنه بفضل الثبات والتواصل تحفظ الهوية الثقافية على الجماعة وحدتها على اختلاف الأزمنة » (عصفور جابر، 2008، صفحة 174).

وكذلك نلّفِي الناقدَ يتعرّضُ لنظرة طه حسين إلى إشكالية التراث والتّجديد . كما سبق؛ ولم يركّز في ذلك كثيراً على مدى اتّساق خطابات المفكّر الأديب . فحسب، بل على مدى انسجامها أي درسه للقضية أيضاً من حيث علاقتها بالواقع وعلى ثلاثة أبعاد زمانية: الماضي والحاضر والمستقبل (عصفور، سؤال التغيير. سؤال المستقبل (التغيير والآخر)، 2008، الصفحات 27-54). وفي قراءته للفكر العربي المعاصر، الذي أعقب هزيمة 1967، تميّزاً له عن " الفكر العربي الحديث "، الذي ظهر في القرن التاسع عشر ودار حول قضايا التقدّم والتخلّف، ومعالجة أسئلة موضوعها من وجهة نظر فلسفيّة، نجده يعتمد محاذرة " التاريخ البسيط "، الذي ينتقل، بشكلٍ خطّي، من قضيّة إلى أخرى، ولعلّ هذا الشّكل من المقاربة، الذي لا يُذيب الأسئلة النظريّة في سياقها التاريخي، هو الذي عيّن " فلسفة الثقافة " مرجعاً لبنية كتابٍ يعدّ مرجعاً أساسياً في هذا الموضوع وهو الفكر العربي

المعاصر: دراسة في النّقد الثقافيّ المقارن (كساب، 2012، صفحة 23)، حيث نعثّر على تطبيق لمنهج النّقد الثقافيّ المقارن الذي يتمّ في ضوئه مقارنة الفكر العربيّ المعاصر والقضايا الثقافية الخاصّة بأمريكا اللاتينية وأفريقيا، ذلك أنّ في هذا المنهج ما يوسّع أفق القراءة ويحاصر تقليديّة الأسئلة والإجابات . كما يرى فيصل دراج في تقديمه لهذا الكتاب (دراج، 2012، صفحة 173).

من هنا، فإنّ الناقد مقتنع بضرورة ممارسة هذا الضّرب من النقد الذي مرّ علينا ما عرفه من التسميات العديدة من قبيل (النقد الثقافيّ) و(النقد الحضاري) .. الخ (شرابي، 2000، صفحة 16)؛ حيث ينطلق من رؤية تتعدى مجرد نقد النصوص نحو نقد العقل، كما عند كثير من المفكّرين الذين سبقوه إليه على غرار محمد أركون ومحمد عابد الجابري؛ ولاسيما جورج طرابيشي الذي يلتمس السبيل إلى إيجاد النسب بين العقل العربيّ والحداثة في موضوعة العقل العربيّ في سياقه المعرفي، وإخضاعه في بنيته الماضية والحاضرة لعملية نقد ذاتي مماثلة لتلك التي أخضعت أوروبا الحديثة نفسها لها (طرابيشي، 1996، صفحة 99).

ويهمّ . هنا . التمييز بين القول بأزمة العقل واعتبار العقل في أزمة، وهو ما يفصل حسن حنفي المقال فيه موضّحاً كما يأتي: « يظنّ البعض أن الحديث عن أزمة العقل يعني أن العقل في أزمة. وإذا كان في طبيعة بعض المجتمعات تضخيم الأمور وإعطائها أبعاداً أكبر مما هي عليه لثبّت انتماءها إلى تيارات العصر، تعويضاً لها عما تشعر به من قصور ذاتي، فإنها تظنّ أن هذه الأزمة مستعصية الحلّ كمعظم أزماتها، وأنه لا بد من البحث عن طريق آخر غير طريق العقل حتى يمكن حلّ أزمته بالتخلّي عنه واليأس منه [...] وهذا غير صحيح على الإطلاق. فالعقل لا يكون مطلقاً في أزمة. وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل » (حنفي، 1971، صفحة 24).

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

لعلّ هذا ما يجعل من عناية جابر عصفور بالعقل العربي تطال التفكير في المستقبل . في الوقت الذي ما فتئ غيره يهتم بتشريح ظاهرة " أزمة العقل العربي " . ولهذا الأمر صلة بولعه وافتتانه بطه حسين الذي قدم لجيله أحسن مثال عن قوة حاسة التفكير لدى الإنسان العربي مفضّلاً الابتعاد عن الوقوع والتفوق في التحسّر على الحاضر أو الماضي وداعياً إلى نهج أسلوب الإحياء والاستكشاف في إطار استشراف المستقبل. وهو ما يفسّر نسبياً غزارة إنتاجه. وكما يقول مراد وهبة فإنّ « عالم اليوم محكوم في مساره بعالم الغد، لأنّ الغد أو المستقبل هو نقطة البداية، وذلك لأنّ التاريخ يتحرّك من المستقبل وليس من الماضي » (وهبة، 1994، صفحة 11). لهذا كان التفكير في المستقبل أحد أهمّ الهواجس التي شغلت فكر الإنسان منذ بداية ظهوره على سطح الأرض في العصور المبكرة جداً وخلال كلّ مراحل التاريخ. وكانت مواجهة ذلك الهاجس وراء كلّ ما أحرزه الجنس البشري من تقدّم وتطوّر، فقد كان الإنسان يرصد دائماً الأحداث التي تدور حوله، ويعمل على استشراف التغيّرات المستقبلية الناجمة في معظم الأحيان عن أنشطته هو نفسه، في مختلف مجالات الحياة، ويستعين بالمستجدّات التي تلازم ظهور هذه التغيّرات في إحدى تغيّرات ومستجدات أخرى وهكذا (أبو زيد، 2005، صفحة 64).

وباعتبار أنّ المثقف لا ينتسب إلى ثقافة معينة إلّا إذا كان يفكر داخلها (الطائي، 1998، صفحة 38)، فقد أدرج جابر عصفور انشغاله بمستقبل الأمة . وهو يعانق كثيراً من الأفكار الشائعة عند رواد النقد الثقافي ومغرّم بتحكيم العقل شريطة وضعه في ميزان النقد، وهو يضع حادياً له في هذا المضمار، وهو . مرّة أخرى . طه حسين الذي على الرغم من اقتباسه في أكثر من سياق يحذر بعض طروحاته في هذا الشأن حيث يعود إلى كتابه الشهير " مستقبل الثقافة في مصر "

مُسائلاً إياه ومؤاخذاً عليه بعض المآخذ (عصفور، العقل المصري والعقل الإنساني، حوار الحضارات والثقافات، 2007، صفحة 10). وهو النوع من النقد الذي كان طه حسين يصدر عنه بشكل لافت للانتباه، حيث كرس في كتابه ذاك . أي " مستقبل الثقافة العربية " . وجهة نظر تنطلق من فرضية اعتباطية تؤكد أن العقل المصري ليس عقلاً شرقياً، وأكثر من ذلك فإنه قد صرح بشكل واضح بأنه هناك تأثيراً متبادلاً بين العقل اليوناني والعقل المصري مبرزاً أن الأول هو الذي تأثر بالثاني في بدايات التلاقح الحضاري بين مصريين يونان وأن « اليونان في عصورهم الراقية، كما كانوا في عصورهم الأولى، يرون أنهم تلاميذ المصريّين في الحضارة وفي فنونها الرفيعة بنوع خاص » (طه، 2012، الصفحات 21-25).

ونحن نعي الآن أنّ طه حسين يعدّ من الأوائل الذين خاضوا في الدراسات الثقافية. كيف لا يمكن اعتباره كذلك وقد ألّف مرجعاً هاماً في هذا الشأن وهو الكتاب المذكور هناك أي (مستقبل الثقافة في مصر) الذي تأثر به جابر عصفور كما أشرنا. وكذلك كانت رسالته الجامعية التي ناقشها في باريس ثم نشرت سنة 1918 حول ابن خلدون ؟ وكان عنوانها (دراسة نقدية وتحليلية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية). وبناءً على الحسن الذي ناقش به بعض الجوانب النظرية التي أسّس عليها ابن خلدون العلم الجديد (علم العمران)، فبإمكان اعتباره متمكناً لمفاهيم ومقولات الدراسات الثقافية ومقتدراً على أدوات البحث الثقافي من النقد والتحليل والمقارنة.

2.2 هدم بعض التصوّرات

يعرّف الشّريف الجرجاني (1339م . 1413م) مصطلح (التصوّر) موجزاً كالآتي: « حصول صورة الشّيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات » (الجرجاني، 1998، صفحة 44). من هنا ندرك لماذا يتقصّد المفكّرون في تعبيرهم عن المفاهيم والأفكار بل الآراء التي تتخذ حقائق بدون أحكام

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

بالنفي أو إثبات كما يقيد الجرجاني، استعمال لفظ (العقل)، فيقال " العقل العربي " أو " العقل الغربي " أو " العقل الشرقي " أو " العقل المصري " أو " العقل الإنساني " مثلاً (عصفور، العقل المصري والعقل الإنساني، حوار الحضارات والثقافات، 2007، الصفحات 184-198)، فيعتمد على هذا اللفظ في ميزان الأقوال والأفعال؛ ذلك أن التصور مقره العقل يتولد فيه ويعيش فيه وينمو وينضج حتى يصعب استئصاله. مع أن هناك من يرفض هذا الطرح وعلى رأسهم علي حرب الذي يؤثر « مصطلح " الفكر " على مصطلح " العقل "، لأن العقل واحد وإن اختلفت آلياته ومناهجه وتجلياته » (حرب، صفحة 93).

ولتفنيد بعض التصورات التي انتشرت رغم بطلانها، فإن الناقد جابر عصفور قد وجد في القراءة وإعادة القراءة والاستمرار على الفعلين بانتظام، طريقة ذكية للقيام بهذه المهمة الثقافية بامتياز؛ بل كثيراً ما يلجأ إلى القراءة وإعادة القراءة لمراجعة نظراته والإجهار برفضه لأي رأي جدير بالمخالفة؛ بل بلغ به الأمر إلى رفض نظريات كان قد سلّم بصحتها في بدايات ممارساته النقدية التطبيقية على الخصوص. من ذلك مراجعة موقفه من " نظرية التعبير " التي ألقت بسحرها على جميع النقاد لفترة مضت. وهذا يدل على أن المسألة التي شغلها في كنف هذا القطاع. كما رأينا في مقولة " ثقافة المسألة. تشمل النظرية الأدبية نفسها وحيز شيوعها وكيفية تلقيها ثم يأتي الحكم على مصيرها. ويعد كتابه (نظريات معاصرة) في هذا المجال خلاصة المساءلات التي ضمها بين دفتيه، حيث يعلن بدون أي تردد: « وأتصور أنه لا سبيل إلى مواجهة هيمنة نظرية التعبير، أو على الأقل بقايا هيمنتها على الأفهام، إلا بوضعها موضع المسألة، وذلك من حيث هي نظرية تولدت في تاريخ بعينه، وارتبطت بفلسفة عصر بعينه، وكانت رأس حربة

نقدية موازية لطليعة إبداعية وفكرية في حركة متجاوبة الأبعاد والمستويات والمجالات » (عصفور، نظريات معاصرة، صفحة 23)

وهو في مراجعته يقدم إشارات عن وعيه بالخلفيات التي تكون قد لعبت دوراً في لمس أوجه التعارض في أي نظرية يراجعها، والمآل الذي قد تسفر عنه، كما يزعم في المقتبس الآتي: « وإذا كان العمل الفني محاولة لفهم الواقع وتغييره، من هذا المنظور المعارض لنظرية التعبير، فإنّ الناقد لن يتعامل مع العمل الفني بوصفه وثيقة من الوثائق الحرّة أو المرآوية بأيّ معنى من المعاني، بل بوصفه موازاة رمزية للواقع. ومن ثمّ صياغة جمالية لموقف فنان متميّز من واقع متميّز. والدلالة التي يطرحها العمل الفني هي هذا الموقف. وتأمّل هذا الموقف هو وحده الذي يفضي بنا إلى إدراك قيمة العمل، سواء بالنسبة إلى الواقع التاريخي المحدد الذي تولّد عنه العمل، أو بالنسبة إلينا نحن الذين قد نكون أبناء واقع آخر في عصر آخر أو مكان آخر، لكننا نشارك الفنان موقفه بمعنى من المعاني » (عصفور، نظريات معاصرة، صفحة 65).

غير أنّ ذلك الرّفّض ليس من نوع الرّفّض بالتراجع عن بعض الآراء تراجعاً مطلقاً والانقلاب على النظريات انقلاباً اعتباطياً بقدر ما هو انقلاب مسوّغ منهجياً بالدرجة الأولى، كما يدلّ المقتبس الآتي: « وتعاقت الأعوام منذ 1969 [...] ويدأت تغزو وعي النظريات الموضوعيّة في الفنّ وأخذتُ أسمع مراراً وتكراراً بجملة ت. إس. إليوت الشهيرة: الفنّ ليس تعبيراً عن الشخصية وإنّما هو فراز من الشخصية. وبدأت أعرف قيمة ما أسماه رشاد رشدي " المعادل الموضوعي " وكيف أنّ العمل الأدبي الحقّ هو الذي يصوغ معادلاً موضوعياً لما في داخل الشّاعر. وشيئاً فشيئاً بدأت انقلب على نظريّة التعبير. في البداية أعجبتني محاولات تطويرها عند أمثال جون ديوي في كتابه " الفنّ خبرة ". وقد قرأته مترجماً. ولكيّ انتهيت إلى رفضها الكامل. وعندما ذهبت إلى الولايات المتّحدة سنة

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحداثي: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

1977 تعرّفت على البنيويّة اللّغوية والبنيويّة التّوليديّة فضلاً عن نظريات التناس، وتغيّرت نظرتي إلى علاقة اللاحق بالسّابق، ومن ثمّ الإيمان بأنّ كلّ كتابة لاجئة قائمة على كتابة سابقة، واتّخذ معنى "هل غادر الشعراء من متردّم ؟" دلالات جديدة، لم أكن أعرفها من قبل « (عصفور، أم كلثوم وشعر شوقي، 2012، الصفحات 103-104).

لعلّ الناقد يرفض هنا سلطة النظرية ورونقها كما عهدناه في صدد انتقاده لرواد ما بعد الحداثة والنقاد الجدد، وتأقّفه من البنية أو العدول عن الماركسيّة بسبب ما اعترأها من مظاهر التوجّه الأيديولوجي، وباسم ضرورة التجديد كما جاء عند بعض الدارسين (عوض، صفحة 116). وهذا ما يتّضح من خلال كثير من المواقف التي مارس فيها نقدّه تجاه بعض المفاهيم التي نعرف أنّ كلّ من تصدّى لها من زاوية نقد العقل العربي بالمفهوم الذي أشرنا إليه سابقاً، كان في حاجة إلى الاستعانة بشواهد من النصوص التي كُتبت من قبل أعلام اشتهروا بتلك المواقف. لذا نلفيه مثلاً في سياق وصف حال العرب من حيث التحضرّ والتمدّن يستعين بأفكار خليل الخوري الذي مرّ علينا أعلاه، وهو يتحدّث عن التمدن³ ويحاول تغيير التصورات وتصحيح بعض المفاهيم الخاطئة، فيستنطقه الناقد عبر هذا المدخل إلى روايته، فيقول:

«إننا لا ننكر تفوق العالم الأوروبي على بلادنا من جهة التمدن. كما أننا لا نعزّي أنفسنا، أو نخدع كبريائنا، بتلك التعازي الفارغة التي طالما يترنم بها الشرقيون، بأن آباءنا رحمهم الله كانوا من ذوي العلوم والمعارف، وأن بعض المبادئ العلمية أخذت عنهم إلى أوروبا، إلى غير ذلك من المفاهيم الميتة التي لا ترفع قامتنا ذراعاً، ولا يمكن أن تحط بشأن الأوروبيين ذرة في عصرنا هذا. نعم، إن لنا

³ كانت التسمية التي خصّصها الناقد للحضارة (التمدّن)، بينما كثيراً ما جعل تسمية (الحضارة) كمقابل لتسمية (الثقافة).

د. نصيرة علاك

اعتذارات كثيرة، يمكن أن تعلل بها إلى حد الهيئة الاجتماعية الموجودة الآن في الشرق، غير أن ليس كل ما يعلم يقال، فإن للشرقيين أسباباً طبيعية وأدبية أدتهم إلى الحالة المشكو منها الآن. فقد تكون عذراً لهم، كما يكون الخمر عذراً لمن غاب رشده. فلنضرب، إذا، صفحاً عن هذه الأعذار، ولنضع مكانها قاعدة لاشك بصحتها وبقبولها من الجميع، سواء أكانوا من أبناء الشرق العظيم الحسب، أم من الغربيين المحدثي النعمة. وهو أن لكل قوة قابلية خاصة بهم إلى نوع من التمدن، مناسب إلى أخلاقهم وآدابهم، على أنه لا يمكنهم استبداله بآخرين، إلا على خطر من فقد أحسن الصفات البشرية، أعني بها الوجود الأهلي « (عصفور، الرواية والاستنارة، الصفحات 267-268).

وتتضح لنا صورة الرفض في خطاب جابر عصفور النقدي، تلك الخاصة بهدم التصورات بشكل أدق، عبر ما تنضوي فيه الرؤية الحداثية التي كوَّنها من عدّة اتجاهات متكاملة. لذلك يضع شروطاً أولية مستفادة من التجربة على غرار: رفض الأنماط الجاهزة، وأن يكون الاتصال بمعالم الحداثة حقيقياً وليس مجرد نقل خارجي ومظهري. وهي في الوقت ذاته جماع يعبر عن دينامية داخلية، وكذلك ليست مجرد فعل العزف على وتر الاختلاف عن الآخرين، ويفضل أن تظل كل أبواب الفنون والآداب مشرعة أمام الحداثة. وقد كان خطابُه في هذا الشأن خطاباً صحيحاً تقويمياً موزعاً على عدّة قطاعات وموجّهاً إلى عدّة جهات ضمن ما أسماه (التنظير الشارح الذي يراجع النظرية) (عصفور، نظريات معاصرة، صفحة 19). لذلك يظلّ يذمّ اعتبار الحداثة مجرد حادثة أدبية ونقدية، لأنّ التمسك بذلك في تقديره يعدّ من التصوّرات التي تنمّ عن قصور في التفكير؛ وعليه، فقد عني بهدمها بشكلٍ واضحٍ وبِعزمٍ وجديّةٍ في التناول، ولاسيما انطلاقاً من اهتمامه بالمتن الروائي، لخصوصيّة هذا المتن الكفيل بأن يُبطل ذلك الزعم

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

من داخل الحجة التي يحتج بها أهله شريطة إتقان تحليله وقراءته قراءة ثقافية بالدرجة الأولى.

3.2 دفاعاً عن جدلية (العقل والتنوير)

استثنافاً لشرح الإطار الإشكالي الذي طرح فيه جابر عصفور هذه الجدليات، فقد لاحظنا أنه خصّص حيزاً من هذا الإطار لما يتعلق برسم حدود المشروع التنويري الذي ما فتئ يدعو إليه ولاسيما في صدد رصده لخطوات الأعلام الذين وضعوا أسسه غربياً وكذا المشاركين التابعين للثقافة العربية. في هذا السياق، دعونا نتذكر أنّ التنوير «يُعتَبَر، وعلى مرّ الزمن، وبالمعنى العريض تعبيراً عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً. أما الأرض التي تنوّرت كلياً، فهي أرضٌ تشعّ بشكلٍ يوحى بالانتصار. كان برنامج التنوير برنامجاً يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرر من الأساطير وأن يحمل للمخيلة سند العلم. لقد سبق لبيكون، أبي الفلسفة التجريبية أن جمع معالم هذه الطروحات، غد أبدى احتقاره لمتبعي السلف والتقليد الذين " يعتقدون للوهلة الأولى أنّ الآخرين يعلمون ما لا يعلمونه هم، ثم يعتقدون بعد ذلك أنهم يعلمون ما يجهلونه « (هوركهايمرو وأدورنو، 2006، صفحة 23).

1.3.2 الخروج من طوق القصور الفردي

نلغي البعد الفردي المشار إليه أعلاه لعصر التنوير في أحسن وأبلغ وأدق تعريف له ضمن ما حدّده إيمانويل كانط بأنه « خروج الإنسان من حالة القصور الذي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر [عند الإنسان] خارج قيادة الآخرين. والإنسان [القاصر] مسؤول عن قصوره لأنّ العلة في ذلك ليست في غياب الفكر، وإنما في انعدام القدرة على اتّخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين. لتكن تلك

الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير » (كانط، 1983، صفحة 60).

لهذا يدور دور المثقف . بحسب جابر عصفور . حول محور التوعية والتثقيف والتذشيط، أي تلك الأفعال الحميدة التي تجمعها كلمة التنوير في مفهومها الإنساني بحسب فكر الأنوار الذي شاع إبان النهضة الأوروبية؛ وليس المناورة والدعاية والمساومة والتوريط والابتزاز التي تبرأ منها كلها. فهو. في تقديره . على الرغم من ضرورة تعاطيه مع الأحداث الراهنة والتاريخية، عليه واجب التمحيص قبل الخوض في أيّ موضوع وريثما يخطو أية خطوة؛ وذلك في سبيل مواجهة التخلّف واللاحاق بركب التقدم. ونشير إلى أنّ للناقد كتاباً أسماه " دفاعاً عن التنوير " اقتبسنا منه عنوان هذا المطلب. وهو، ضمن هذا المنظور دائماً، يتصوّر المعركة (معركة المثقف) معركةً متعددة الأبعاد، يتحرّك فيها المثقف بدافع رغبة جامحة تطمح إلى الانفتاح على كلّ شيء في أيّ مكان في العالم الذي تداعت الحواجز بين أركانه. كما ينصح المثقف بعدم الانخداع بالآراء والأفكار والتيارات المستوردة والمستجلبة والوافدة والمحلية والقديمة والجديدة والشرقية والغربية. ويأمره بتحري المسألة التي تقيه من ذلك الانخداع. وعلى المثقف أن يعرف كيف يربط الإنتاج الفكري لكل المنهجيات القديمة أو المحدثّة أو ما بعد الحداثيّة بسياقاتها التاريخيّة والاجتماعيّة. وفي هذا الصدد يجدر التنويه بالمقولة التي تؤثر عن أناتول فرانس⁴ (Anatole France) معرّفاً النقد من جانبه معتبراً إياه وكما يفهمه « أشبه شيء بالفلسفة والتاريخ، نوع من الرواية تستخدمه العقول الواعية الساعية وراء المعرفة » (كارلوني وفللو، 1984، صفحة 70).

⁴ أناتول فرانس (1844 . 1924) كتب لجريدة " الزمن " (Le temps) مقالات جُمِعت في أربعة مجلّدات تحت عنوان الحياة الأدبية (1888 . 1894، كما أنّ هناك دراسات نقدية شتى جُمِعت في كتاب العبقريّة اللاتينية (1917).

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

والناقد مولع أيضاً بمصطلح (الوعي) كشغفه بمصطلح (المساءلة)، إذ يعتبر الوعي ميزاناً في إطلاقه (ميزان الوعي النقدي) وهو يقابله بنوع آخر من الوعي وهو ما أطلق عليه، هذه المرة، (الوعي النقضي) جاعلاً إياه نتيجة عظمى على الناقد ألاّ يتردد في تحويل الوعي النقدي إلى هذا النوع من الوعي (النقضي)؛ وحتى في علاقته بنفسه، من حيث هو وعي ذاتي، لا يكف عن مساءلة طرائق معرفته. ولا يستريح على أي نوع من أنواع اليقين الساذج أو الإطلاق الزائف. ذلك أنّ المثقف « لا يمكن أن يرى في الهوية تقوقعاً على الذات من أجل الحفاظ على معطياتها، ويفرض الانفتاح على الآخر، لأنّ ذلك يعني الجمود والضعف والانحطاط، مما يناقض مفهوم الثقافة، الذي يقوم على مفهوم التطور والاعتراف بكلّ معرفة جديدة » (حمود، صفحة 16).

وكذلك يحسب جابر عصفور أنّ واحداً من أهم الأدوار التي لعبتها الرواية في عصر النهضة، من حيث علاقتها بالتنوير في ذلك العصر، إنطاق المسكوت عنه من الأفكار الجذرية التي انطوت عليها طليعة العصر، سواء في انقطاع هذه الطليعة عن الثوابت الباقية من ميراث التخلف، أو تطلعها إلى عود الزمن القادم بلوازم التقدم. وكان على الرواية، في إدائها هذا الدور، أن تتعلم مراوغة القمع الخاص بعصرها، وأن تكتسب من خبرة الماضي الإبداعي مخاتلة التمثيلات الكنائية، ومداورة التوريات السردية. وكما أفادت رواية النهضة من خبرات تراثها الأدبي، من حيث هو تراث متميز بما أنجزه من بلاغة المقموعين، أفادت من إنجازات القص الأوروبي الذي نقلت عنه تقنيات الرواية الأليجورية (Allegorical novel)، أو رواية التمثيل الكنائي ذات اللغة الأيسوبية التي تنطق الخطاب المقموع في المجالات السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية أو الدينية. أداتها في ذلك أقنعة الشخصيات الرمزية، وتمثيلات الأحداث التخيلية، وتوريات

المواقف الموازية (عصفور، الرواية والاستنارة، الصفحات 267-268). لذلك ينوّه بما ذهب إليه فرح أنطون في تقديم روايته " الدين والعلم والمال " من أنه هجر أسلوب المقالات والفصول المفرقة إلى أسلوب الرواية لأنه أجمع وأوعى، فضلا عن كونه أشد تأثيرا وأحسن وقعا مؤكدا أن اهتمامه بالمبادئ والأفكار في استخدام هذا الأسلوب مقدم على اهتمامه بالحوادث والأخبار. وهو ما يعتبره قاعدة في الرواية الأليجورية. لكن دون أن يمنع ذلك من التزام ما تقتضيه الروايات فن نفسي حسب ما يقول، جماله وتأثيره متوقفان على حسن سبكه ولطف أسلوبه ودرس باطن الإنسان وأخلاقه درسا دقيقا (عصفور، الرواية والاستنارة، صفحة 268). ولذلك فإن التوفيق بين الالتزام الفكري بعرض أفكار المؤلف هو الأصل السري للرواية الأليجورية، لكن بما يضع الأفكار في الصدارة دائما من السرد، حتى لو اضطر المؤلف إلى الجور على تقنيات القص المتصلة بتصوير الحوادث والعواطف الإنسانية، والتضحية بالكشف عن باطن شخصيات حية، وذلك في سبيل الكشف عن مبررات انحيازه إلى الفكرة التي يقوم بتحسينها أو تقبيحها.

4.2 مظاهر التدين والتسييس نتيجة الاختزال والنقل

1.4.2 نقد خطاب التعصب والتعنيف

تظلّ حصيلة تأمل ناقدنا في مسالك الثقافة السائدة أنّ المفاهيم التي أسفرت عن مواجهته لخطاب التعصب والتعنيف وثقافة التخلف. كما رأينا أعلاه . قد تنامت، بل سعى إلى تقنينها في أشكال وقوالب منها الثنائية الجدلية المتعلقة بـ (النقل والعقل) التي تواقّتَ اعتبارها والاستنادُ عليها مع انبلاج مفهوم الحداثة في الكتابات المعاصرة وكذلك مع أمل تنكيس راية التعصب، ذلك الأمل الذي تزامن مع بؤادر احتضان الثقافة العربية المنشودة للتنوير الذي استحالة . هو الآخر. إلى الإلزام (عصفور، هوامش على دفتر التنوير، 1994، صفحة 144). ونجده . في

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

السياق ذاته . يضيف، بحرصه على مواجهة الإفراط في " التدين " على نفس الصعيد من مجابهة الإفراط في " التسييس "، إلى قاموس العربية هذين المصطلحين اللذين، للأسف، يشغلان الساحة الثقافية على حساب قضايا الساعة والمستقبل، وهما الثنائية المراتية الخاصة بـ (التدين والتسييس). فيحصر المرضين فيما تتسم به الثقافة العربية السائدة من الطابع الاختزالي التقليصي الموصوف أعلاه، مفصلاً:

« والسمة الأولى لهذه الثقافة هي طابعها الاختزالي الذي يتمثل في نزوع هذه الثقافة إلى تقليص كل شيء في رحابة الحياة الدنيا التي نحياها، وتحويله إلى بعد ديني، ضيق، محدود، مغلق الأفق، ينبي على التعصّب الذي يضرب بجذوره في طرائق التأويل التي يتمّ بها تبرير المدار الذي ينغلق على رحابة الحياة باسم دين مؤول. وإذا كنّا نتحدّث عن نوع من الإفراط في " تسييس " كل شيء في حياتنا، خصوصاً حين تشدّ وطأة التعصّب السياسي، فإنّنا نستطيع بالقدر نفسه أن نتحدّث عن نوع مواز من الإفراط في " تدين " كل شيء، ومن ثمّ إباحة كل شيء أو تحريمه، وقبول أيّ جديد أو رفضه، في أيّ مجال من مجالات الحياة اللانهائية، باسم دين مؤول، دين نحمله أكثر مما يحتمل، وننسى أنّ بعض سننه التي تنساها هذه الثقافة، عادة، تؤكّد أنّنا أدرى بشؤون ديانا، وأنّنا ينبغي أن نمارس حياتنا في هذه الدنيا كأنّنا نعيش أبداً، ما دمنا نحسب حساب آخرتنا كأنّنا نموت غدا » (عصفور، ثقافة عنف، 2000، الصفحات 442-443).

من اليسير ملاحظة أنّ هذه المظاهر ليست أقلّ شناعة من الظلم الذي نطلّق أنه تقهر مع انتشار ثقافة العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية الفردية والجماعية (Touraine, 1992, p. 06)؛ ولكن مع الأسف هو الذي يطلع بوجه آخر مع دعاة التعصّب القاسي الذي يجور بإعلاء صوت الرأي الأحادي ونبيذ الطرف " المعادي ". لهذا نجد هربرت ماركيز . وهو يسمي تلك المظاهر الاجتماعية

د. نصيرة علاك

تقاليد إلى جانب ما يدعوه فتوحات . كان قد أقصاها من دائرة تعريف الثقافة ثم أعادها. لنقرأ ماذا يُبدع في هذا المجال: « إنني أنطلق من تعريف قاموس (وبستر) الذي يقول إنّ الثقافة هي مجموعة معينة من الاعتقادات والآراء، والفتوحات والتقاليد، التي تؤلّف " خلفية " مجتمع ما. وتُستثنى عادة من المفهوم التقليدي " فتوحات " مثل التدمير والجريمة، كما تستثنى " تقاليد " مثل القساوة والتعصب. وساقترع على هذا الاستعمال، على الرغم من أنّ إعادة إدخال هذه الصفات في التعريف قد تبدو ضروريّة » (ماركيوز، 1983، صفحة 113).

ولكن المشكل في التّشخيص الذي أدلى به جابر عصفور، وهو لا يزال قيد الوصف، هو ما يوحي به من وميضه المجازي إلى درجة الاعتقاد أنّ ذلك المسّى ثقافة (كذا) وثقافة (كذا) لم يحصل بعد، وإنّما من باب التحذير من مآل الأمور . على الضرب المصحّح به . إلى مصيرٍ حيث تكرّس تلك المظاهر ظواهر ثقافية بامتياز. ولكن من يتفائل خيراً من هذه الزاوية، ينسى أنّه . وكما يوضّح هيربرت ماركيز « نحن لا نُقرّ بوجود ثقافة (سابقة كانت أم حاضرة) إلّا عندما تتحقّق أهداف هذه الثقافة وقيمها التمثيلية في الواقع الاجتماعي أو عندما تكون في طور تحقّقها فيه » (ماركيوز، 1983، صفحة 113). إذن والحالة هذه، إنّ واقع حال المجتمعات العربية يشهد على ما تكلّله الممارسات التعصبية من الأهداف على أرض الواقع، من انتشار الإرهاب وتفسّخ العلاقات الاجتماعية باسم " التدين "، كما درج جابر عصفور على شرحه. وقد سبق لكلّ من محمد عابد الجابري وعلي أحمد أدونيس أن اتفقا على نظرتهم إلى الإنسان العربي كياناً ماضوياً (الطائي، 1998، صفحة 41). وكذلك يعتبر ذلك عاملاً حاسماً في انحسار الثقافة لحساب الدين بشكلٍ أوقع تغييراً على مفهوم السلام الذي انتقل من منزلة الضرورة إلى درجة الهدف، ومن الإرادة الإنسانية إلى الشريعة الإلهية.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

طبعاً وبدون تحميل الخطاب التعصبي كامل المسؤولية في معظم أمراض المجتمع، وأمام هذا الوضع الفاسد على كلٍّ، فالنتيجة الحاصلة بالنسبة لنا قدنا المتبرّم من تلك السلوكات غير الحضارية، هي أنه يتبرأ من هذا النوع من الثقافة القائمة التي لا يعتبر نفسه جزءاً منها، ولا يريد لأحد أن يتكلّم باسمه في ظلّها. فهو لا ينتسب إلى دائرتها على شاكلة تعريف الهوية التي تمثل بتحديد الآخر الذي يعدّ أجنبياً خالصاً بما أنّه لا يشترك معه في أقوم قوام الشخصية أي الثقافة، على الرغم من تواجدهما على نفس الأرض واستعمالهما لنفس اللغة، ولكن لا يوحّدهما نفس الخطاب. ويبدو أن الناقد مقتنعٌ بهذا التمايز مع ما يتهدّد به من إعادتنا إلى عهد تعريف الهوية باعتبار الآخر الأجنبي (بربري) بمعنى همجي وعدو لدود، ولغته (بربريّة) لأنها غير مفهومة عنده وبالتالي غير موجودة في ثقافته. وقد حيّن جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) وميرلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty) هذا التوجّه بتجريدٍ أوسع وأدق ضمن الفلسفة الوجودية والفلسفة الظاهرانية (عازار، 1991، صفحة 106). إذ في أولى مسرحيات سارتر *الذباب* (La mouche) يبيّن كيف أنّ الآخر يحمل الموت إلى صميم القلب، كيف أنّ بطل المسرحية أوريست يتأقّف من الآخر قائلاً: " واقع الآخر أكيد، يصيبني في الصميم. أحققه بالامتعاض. وبه أنا في حين، في حالة خطر " (سارتر، 1988).

وقد تسنّى لجابر عصفور التفكير بهذه الذهنية بناءً على مثاقفته التي صقلت عنده مادة علمية وثقافية ظهرت في نمط تصرف جعله يتحلّى بقيم لا يتنكر فيها لانتمائه الاجتماعي والتاريخي الذي يتشرف به، وبالتالي يمعن أكثر في أداء واجبه الحضاري أو المدني (كما يسمّيه) نظراً للقب المثقّف الذي يحمله ويعدّ جزءاً من هويّته الشخصية، والوطنية أيضاً. فهو يتناول مفهوم " الثقافة"، على ثلاثة أصعدة هي: الثقافة الدينية التي هي مشترك إنساني، والثقافة القومية التي

د. نصيرة علاك

تلعب اللغة دوراً حاسماً فيها، والثقافة الشعبية بوصفها المعبر عن ذاتية الشعب المستهدف تقدمه الحضاري، والراسم لمصالحه. مع العلم أن المفاهيم الدينية في السياسة، ليست محايدة للثقافة السياسية المفردة للشعب. بل إنها تنم عن أدلجة سياسية للدين في سياقات أوسع بكثير من سياق الدين نفسه. ولا يصح الدين جماهيرياً إلا عندما يلتصق بإصلاحية الدولة المتمشيخة أو بفاعليات الأحزاب السياسية الدينية. وتظهر هذه الأدلجة من خلال التحليل الذي يقدمه جابر عصفور للخطاب الذي يصفه الطاهر وطار في روايته " الزلزال "، قائلاً بالاستناد على هذا الأخير:

« والآخر الأجنبي قرين المختلف المحلي أو المغاير الوطني في هذا الخطاب، يقع الجميع في منطقة الرفض، اختلافهم مصداق ضلالتهم، وشدة مباينتهم باعثاً على الحكم بكفرهم، والحكم بكفرهم وسيلة الإقصاء والاستبعاد والإزاحة في نهاية الأمر، ولذلك يستبدل الخطاب لغة التكفير بلغة التفكير، ابتداء من إشارة إلى سكان المدينة بوصفهم "نسل السوء" و" بذور الشر"، والإشارة إلى دولة الاستقلال بوصفها "دولتهم الملحدة"، والنص على أن "الاشتراكية منكر" والحكومة هي "حكومة الكفار والملحدين"، والتأميم "مشروع إلحادي خطير"، ولا تفترق عن ذلك كثيراً أوصاف المذاهب المخالفة في التراث، حيث كتابات ابن خلدون الذي يوصف بأنه "زنديق ذكي" وجد طريقة خبيثة لإعلان زندقته دون أن يلحقه ضرر".

وصورة المرأة في خطاب عقلية التطرف زرية، فالمرأة أصل الشر في الكون، خلقها الله لإشباع شهوة الرجل وفتنته في آن، وهي حباله إبليس وجرثومة الإثم والمتطلعة من عيون النساء السافرات، خصوصاً الشابات والأوانس اللاتي يتميزن بعيون نهمة، ونظرات مشحونة بالفضول والتطفل، ولذلك هن: " بقرات إبليس" اللاتي "لا يليق لهن إلا الكهوف والمغاور". وتلك وصية مؤكدة من وصايا النقل الجامد، تحديداً في تأويلاته المتعصبة التي نقرأ فيها شيئاً من قبيل: "عليه الصلاة والسلام

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

تزوج عائشة في التاسعة، أراد عليه الصلاة، والسلام أن يقول لأمته إن غواية الأنثى كأنثى تبدأ من يوم ولادتها". ويكشف هذا المنحى من الخطاب عن وعي الشيخ المتطرف بالمرأة، خصوصاً في علاقته المتعارضة بها من حيث هي مناط رغبة حفظ النوع، ومصدر الغواية المفضية إلى النار» (عصفور، عقلية التطرف، 1999، صفحة 76). ومن ثم يكشف الخطاب عن سلوك متناقض مع المرأة، سلوك أفضى إلى اقتران الجنس بالموت أو القتل في حالة الشيخ بو الأرواح، فقد كان تفجّر الرغبة ينطوي على هواجس الامتلاك، والشعور بالإثم يدفع إلى التخلص من المرأة المملوكة والمنتهكة بالخنق، وذلك في مفارقة لم تخل من عدالة شعرية تجسّدت في العقم الذي لم يفارق الشيخ رغم تعدد حريمه.

2.4.2 محاكمة الجهل المركّب

إنّ الجهل المركب الذي شخّصه جابر عصفور هو. عنده. نتيجة ما أسماه آفة التقليد المتهجي، بحيث أن « اكتمال المعرفة لا يمكن أن يتحقق بالنقل أو التقليد؛ لأن الأول إلغاء لوجود الناقل، والثاني إلغاء لعقله؛ فكلاهما اتباع من غير نظر أو تأمل » (عصفور، قراءة التراث النقدي، 1991، صفحة 161). انطلاقاً من هذا التركيب والتعقيد، يرى الناقد أنّ الثقافة العربية لم يتجنّ عليها الجهل الداخلي المسفر عن التعصب والقائم على التخلف، ولم يتعالّ عليها الغرب فحسب، بل وقعت ضحية إيديولوجيات داخلية هي من صنع أبنائها. ومن هذه الرؤية العامة ينتقل عصفور إلى تقديم رؤيته بشأن واقعنا العربي من خلال استعراضه لكتاب العروي بشأن " الأيديولوجية العربية المعاصرة ". وهنا يشير المؤلّف إلى أن البنية السلطوية لمشروع الدول القومية هي التي أدت إلى عرقلة التحديث الفكري والنمو الاقتصادي (عصفور، آفاق العصر، صفحة 105). وانتهت إلى ما قامت به من أجله ودعت إليه وهو تحرير الوطن والمواطن، فهذه

الدول التي تعمدت الانتقاء والتلفيق ساعية إلى تجسيد التناقض هي التي حاولت إقامة قشرة دولة حديثة مخالفة تمام المخالفة للذهنية العتيقة الموروثة التي ظلت قائمة تحت سطح القشرة الخارجية، الذهنية التي تجسدت في تسلطية الزعيم الأوحده وإلغاء التنوع وحق الاختلاف (عصفور، آفاق العصر، صفحة 105).

وعندما يُمعن جابر عصفور في " اتهام " شريحة من مجتمع . أو مجتمع بكامله بل كافة الأقطار العربية . بالتخلّف والخمول والتعصّب، فإنّه لا يستجيب حينها لعملية وآلة تصنيفٍ تمّت مسبقاً من قَبْلُ ومن قَبْل المستعمر (المعمر) الذي كوّن عن جميع المستعمرات التي وقعت تحت طائلته صورة ثقافية وجماعية مشوّهة، وصنّعها سلبيةً بوعي وعن قصدٍ لأغراض استدمارية تخدمه في مصالحه الاستغلالية والتوسّعية. كلاً إن توصيفه بريء من هذا الانسياق المنطوي على حماقة أكثر من الحكمة.

وإذ يُعدّ الناقد من المثقّفين الذين اختبروا هذا الموقع بحكم ما يتحلّى به من خلفيّة نقدية، فلا يُتصوّر أن يقع نهياً لأفكار كولونيالية جاهزة وبالتالي السقوط فيرسة مثاقفة قسرية طاعنة في السلب. ونحن إذ نحذر هذا التداخل لعلمنا أنّ سياسة فرنسا الاستدمارية الممارسة . مثلاً . في الجزائر المستعمرة، قد كانت مجحفة في حقّ ثقافة بأسرها إذ بذلت كلّ ما في وسعها لمسح شخصيّتها. ويستحيل الركون إلى سmaschine تلك السياسة بدل الرجوع إلى أحد النصوص الموضوعية التي أبلغت بها وهو لألبير مامي (Albert Memmi) الذي يحلّل ذكريات الاستدمار مستوعباً لدروسها التي مكّنته بتجربة هي على عمق وأصالة مشهود بهما (سارتر، تقديم لصورة المستعمر (56, p. 2007, ، حيث يندّد بخطاب الجهاز الاستعماري واصفاً خطورته على المستعمر (بفتح الميم) والمستعمر (بكسر الميم) معاً) سارتر، تقديم لصورة المستعمر (56, p. 2007, ، قائلاً:

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

« وعندما يؤكد المستدمر عبر خطابه أنّ المستدمر متخلف، فإنّما يوحى بأنّ مثل هذا القصور يستدعي (الحماية). من هنا مفهوم (المحمية) دون أن نضحك ... كما سبق وسمعته كثيراً. الأمر الذي يعني أنّه من مصلحة المستدمر أن يُستبعد من وظائف المسؤولية الإدارية، وأن تُخصّص المسؤوليات الثقيلة للمستدمرين. وعندما يضيف المستدمر، كي لا يسكب في وعاء العناية، بأنّ المستدمر هو متخلف وشاذ، بغرائز سيئة، سيئ وسادي 5 بعض الشيء، فإنّما يُشرعن هذه الكيفية جهاز قمعه وبطشه المطلوبين. إذ لابدّ من حماية الذات تجاه الحماقات الخطيرة ممّن هو (لا مسؤول). لا بل أيضاً وحمايته من ذاته، كجهدٍ يستحقّ الثناء ؟ كما أنّه أمام غياب حاجة المستدمر وعدم قابليّته للرفاهية أو التقنية أو التقدّم، وتآلفه المدهش مع البؤس: فكيف يمكن للمستدمر أن ينشغل بما لا يشغل المعني بالأمر ذاته ؟ فلسوف يعني ذلك . بما يضيف من فلسفة قاتمة ووقحة . تقديم خدمة سيئتم بإجباره على الخضوع للحضارة » (مامي، 2007، صفحة 86). ليتساءل صاحب هذا المقتبس متقرّزاً: ما هذا ؟ قبل أن يواصل بالدعوة إلى تذكّر الحكمة الشرقية في أمر هذه المفارقة: ولنتقبّل مثله تعاسة المستدمر. تماماً كما هو الحال حول مقولة الجحود الشهير من قبل هذا الأخير، والذي يلجّ عليه الكثير من الكتاب الموصوفين بالجديّة. فهو يذكّر دفعةً واحدة، ما يتوجّب على المستدمر تجاه المستدمر، وأنّ كلّ حسناته تذهب سداً وأنّه عبثاً يسعى لإصلاح المستدمر (مامي، 2007، الصفحات 86-87).

ولكن جابر عصفور مع يقينه بوجود هذا اللون من المثقّفين الزّهاء (مامي، 2007، الصفحات 83-121)، فهو لا يغالط نفسه ولا غيره مع ضيق انتشار خطابه المتلاشي غرباً وشرقاً، ولا يتحمّس له كثيراً أمام شيوع الكليشيهات المقيّنة

⁵ بمعنى (Sadique) أي يتلذّد بأن يُعذّب. نسبة إلى (Le Marquise de Sade). (شرح من وضعنا وليس من المترجم).

العالقة بالإنسان المسلم حتى في أيامنا وحتى عند فئة المثقفين الذين يقعون في الزاوية المعاكسة لهذا اللون المحارب عن قناعة، بل يسارع إلى فضح طابع الغرب التخاذلي البادي في التزامه خطاً ابتزاز الجنوب والشرق ونهب ثرواتها وهو يخلع عليهما أنواعاً من أوصاف الرذيلة كالكسل والتخلف والخذلان والجبن (مامي، 2007، الصفحات 85-86)، مع ظهور، من حين لآخر، لموجات معارضة له من حيث المبدأ فقط. وعلى قدر امتعاض جابر عصفور من التعصّب على مستوى الثقافة العربية كان رافضاً له على مستوى الثقافة الغربية التي على الرغم من عدم تجانسها في إمكان رصد ملامحها المركزية. وهو ما استغرق جانباً من بحوث جابر عصفور الذي لم تفته مناورات المشكّكين للرأي العام في الغرب. ولاسيما مع العولمة التي فرضت عهداً جديداً من الهيمنة التي تتخفى وراء شعارات برّاقة وأقنعة مخادعة (عصفور، العالمية والعولمة، 2007، صفحة 14). وهي ترفض التنوع الخلاق (عصفور، العالمية والعولمة، 2007، صفحة 16). وهو ما حدا به إلى تناول صورة المثقف في الغرب بجانب من الحذر، لأنّ فهم نزهاء أيضاً.

خاتمة

ما يمكن أن نخلص إليه من نتائج على إثر هذا التحليل، هو التأكيد على أنّ الجدليات المناقشة في مقالنا ذات طابع منهجي، ذلك لأن جابر عصفور قد أفلح في بلورة، أثناء تطبيقه لمقارنته الجدلية، لجملة من مقولات ذات طابع جدلي هي الأخرى، والتي صاغ معظمها على شاكلة الإدراف الخلفي، على غرار (ثقافة الأمراض الاجتماعية). وهي الجدلية الأخرى التي أوضح من خلالها كيف ترسّخت تلك الظواهر المخلة وترسّبت أمراضاً اجتماعية حتى صحّ إطلاق مفهوم الثقافة في حقّها على جهة ما تدلّ عليه هذه الأخيرة من اعتياد سلوك ما سواء أكان حسناً أم قبيحاً. وهو حينما يتّهم الثقافة بمثل هذه الأوصاف السلبية إنّما يفعل ذلك عن كلّ وعي منه بما يمكن أن يعاب عليه من وقوعه في تناقضات مثل إكساب

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر
جابر عصفور في حق الاختلاف

التعصّب والتخلّف والتطرّف صفة *الثقافة* حيث يكرّس إمكانية الجمع، في مثل هذه الإضافات، بين أضدادٍ من قبل (ثقافة التعصّب) و(ثقافة التخلّف) ..الخ؛ ولكن حينما نعتبر تعريفه للثقافة على أنّها سلوك راسخ في مجتمع ما، قد يكون حضاريّاً و" مدنيّاً "، كما لا يكفّ عن استعماله، وقد لا يكون كذلك من حيث التحضّر والتمدّن؛ نعي وجه استعماله ذلك، وعلى طريقة التناوب بين مفهومي " الثقافة " و" السلوك "، كأنّه يدعو إلى المزيد من التثقيف من أجل تبرئة الثقافة من كلّ ما يخلّ بها وينتقص من قيمتها. لأنّ هذه الأخيرة هي، عنده، من صنع التربية والتعليم أيضاً. ثمّ إنّّه كمثقف وباحث واعٍ باستخداماته المصطلحيّة يجوز له أن يستعمل كلمة (الثقافة) على أنّها من التضاد أي ما يدلّ على مدلولٍ وضده في آن؛ والحاسم في ذلك كلّ السياق اللغوي وكذا الموقف التخاطبي أي سياق الحال. وهو من يفتح دائماً مجال الحوار على مصراعيه. وبقدر ما يعتبر الثقافة سلوكاً اجتماعيّاً، وينظر إليها على أنّها تصرّف واعٍ أو غير واعٍ يمكن ملامسته وبالتالي موافقته أو محاكمته؛ يجعل منها دلالة على الاعتقاد السائد في المجتمع، لذلك وحينما نرجع إلى تلكم الثنائيات المقصودة (ثقافة التعصّب) و(ثقافة التخلّف)، يستشهد بما يسود المجتمعات العربية من ظاهرة الدفع بفئة الشباب إلى تقمّص أدوارٍ بناءً على معتقدات وما يُحشّر ويُحشى في عقولهم من الأفكار (الخاطئة)، والتي لا يغفل جابر عصفور على تخطئها والتنديد بها، وهو يتّهم الأطراف التي تعتمد إلى ذلك وهي الأصولية والسلطة والأنظمة الشموليّة. هذه القوى الثلاث التي تحرّك خيوط القنّاص باسم الثقافة. ها، ومع التحامل الذي شنّه ضد تسييس الدين، فإنّه كان يدعو دائماً إلى تحرير الدين من قبضة الاستغلال السيئ وإنصافه في حدود ما يؤديه من الوظائف الإنسانية والاجتماعية وحتى الثقافية والفكرية النبيلة.

قائمة المصادر والمراجع:

- Alain Touraine .(1992). *Critique de la modernité* .Paris: Fayard.
- أحمد أبو زيد. (2005). الحاجة إلى استشراف المستقبل. *المعرفة وصناعة المستقبل*، 64-71.
- ألبير مامي. (2007). *صورة المستعمر*. الجزائر: منشورات ANEP.
- الشريف الجرجاني. (1998). *التعريفات*. بيروت: دار الفكر.
- إليزابيث سوزان كساب. (2012). *الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي* / *المقارن*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- إيمانويل كانط. (1983). ما هو عصر التنوير. *الكرمل* (10)، 60-65.
- ت.س إليوت. (2014). *ملاحظات نحو تعريف الثقافة*. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.
- جابر عصفور. (1983). *المرآيا المتجاورة: دراسة في نقد طه حسين*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة دراسات أدبية).
- جابر عصفور. (1991). *قراءة التراث النقدي*. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر.
- جابر عصفور. (1994). *هوامش على دفتر التنوير*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
- جابر عصفور. (1999). *زمن الرواية*. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.
- جابر عصفور. (1999). *عقلية التطرف*. *العربي* (492)، 72-77.
- جابر عصفور. (2000). *ثقافة عنف*. *ضد التعصب*، 441-464.
- جابر عصفور. (مارس، 2003). *حق الاختلاف*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- جابر عصفور. (أكتوبر، 2005). *النوذج الأصلي للشاعر / تحوّل النموذج الأصلي للشاعر*. *غواية التراث* (62).

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحداثي: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

جابر عصفور. (2006). *ابتداء زمن الرواية: ملاحظات منهجية*. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

جابر عصفور. (يناير، 2007). *العالمية والعولمة*. كتاب في جريدة (101).

جابر عصفور. (يناير، 2007). *العقل المصري والعقل الإنساني*، حوار الحضارات والثقافات. كتاب في جريدة (101).

جابر عصفور. (الأربعاء يناير، 2007). *حوار الحضارات والثقافات*. كتاب في جريدة (101).

جابر عصفور. (2008). *الثقافة والتنمية ضمن نحو ثقافة مغايرة*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جابر عصفور. (2008). *سؤال التغير. سؤال المستقبل (التغير والآخر)*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جابر عصفور. (2008). *مقالات غاضبة*. القاهرة: دار ميريت.

جابر عصفور. (2009). *النقد الأدبي والثقافة والهوية*. دبي: دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع (سلسلة مجلة دبي الثقافية).

جابر عصفور. (2009). *نقد ثقافة التخلف*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

جابر عصفور. (أكتوبر، 2012). *أم كلثوم وشعر شوقي*. العربي (647)، 98-105.

جابر عصفور. (سبتمبر، 2013). *الإبداع والحرية*. العربي (658)، 76-81.

جابر عصفور. (بلا تاريخ). *آفاق العصر*.

جابر عصفور. (بلا تاريخ). *الرواية والاستنارة*.

جابر عصفور. (بلا تاريخ). *حوار الحضارات والثقافات*.

جابر عصفور. (بلا تاريخ). *نظريات معاصرة*.

د. نصيرة علاك

- جابر مصطفى. (أفريل، 2006). القراءة البنوية. الحياة.
- جاك دريدا. (2000). الكتابة والاختلاف. الدار البيضاء: دار توقيال (سلسلة المعرفة الفلسفية).
- جان بول سارتر. (1988). النباب. بيروت: دار الآداب.
- جان بول سارتر. (2007). تقديم لصورة المستعمر. مواقف مناهضة للاستعمار، 58-52.
- جان كلود كارلوني، و جان كلود فللو. (1984). النقد الأدبي. باريس: منشورات عويدات.
- جلال أمين. (بلا تاريخ). حول مفهوم التنوير. قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، 31-19.
- جورج طرابيشي. (1996). نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل. بيروت: دار الساق.
- حسن حنفي. (سبتمبر، 1971). أزمة العقل أم انتصار العقل. الفكر المعاصر (79)، 40-24.
- حسين طه. (2012). مستقبل الثقافة في مصر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- خلدون الشمعة. (أفريل، 2015). عصفور حي أم نسر محشو بالقش. الجديد (03).
- خلدون الشمعة. (فبراير، 2016). أفول عصر التنوير وصعود ما بعد الحداثة في الأدب العربي. الجديد (13)، 17-12.
- ريتا عوض. (بلا تاريخ). نحو منهج جديد في قراءة شعرنا القديم.
- سهيل القلماوي. (1959). النقد الأدبي. القاهرة: دار المعارف.

جدليات (العقل والوجدان والنقل) في الفكر النقدي العربي الحديث: عرض وجهة نظر

جابر عصفور في حق الاختلاف

صبري حافظ. (1996). أفق الخطاب النقدي: دراسات نظرية وقراءات تطبيقية. القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع.

طارق حجي. (1998). نقد العقل العربي: من عيوب تفكيرنا المعاصر. القاهرة: دار المعارف.

عبد الله الغدامي، و عبد النبي اصطيف. (2004). نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ دمشق: دار الفكر (سلسلة حوارات لقرن جديد).

عبد الله عازار. (أفريل، 1991). الآخر حسب سارتر وظاهرية ميرلو بونتي. الفكر العربي المعاصر (87/86)، 109-106.

عصفور جابر. (2008). العقل المصري وثقافة البحر الأبيض المتوسط. جامعتنا دينها العلم، 175-169.

علي حرب. (بلا تاريخ). نقد النص.

فريال جبوري غزول. (2004). الثقافة بين الهيمنة والمقاومة. فصول (64)، 126-124.

فيصل دراج. (يوليو، 2012). كتب وقراءات المستقبل (401)، 181-173.

ماجدة حمود. (بلا تاريخ). إشكالية الأنا والآخر في الرواية العربية.

ماكس هوركهايمر، و ثيودور فيزنغر أدورنو. (2006). ماكس هوركهايمر و ثيودور فيزنغر أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية. بيروت: دار الكتاب الجديدة المتحدة.

محمد الشحات. (فبراير، 2012). إرهاصات قصيدة النثر العربية وتحولاتها. العربي (639)، 85-82.

محمد المهدي المهري. (أبريل، 1993). ما بين الفكر والفهم من مفارقة. الإتحاف (39)، 15-03.

د. نصيرة علاك

- محمد باسل الطائي. (أبريل، 1998). حول تكوين العقل العربي: دراسة نقدية لطروحات محمد عابد الجابري. *آفاق الثقافة والتراث* (21/20)، 58-38.
- مراد وهبة. (فبراير، 1994). الأصولية وسلام العالم. *إبداع* (02)، 17-11.
- مصطفى ناصف. (يونيو، 1994). الفهم حاسة أخلاقية. *إبداع* (06)، 25-11.
- ميشال فوكو، و جيل دولوز. (جويلية، 1997). ضمن المثقفون والسلطة. *كتابات معاصرة*.
- نبيل سليمان. (أبريل، 2015). حفريات روائية في التاريخ والتراث السردى. *العربي* (677)، 89-86.
- نوري الجراح. (جانفي، 2016). مرآة الأنا: الخيال البشري عابر للزمن والهويات. *الجديد* (12).
- هاشم صالح. (نوفمبر، 2016). التنوير العربي كمنقذ من الطائفية والمذهبية. *الفيصل* (481.482)، 19-16.
- هربرت ماركيز. (كانون الأول، 1983). ملاحظات حول تحدد جديد للثقافة. *الفكر العربي المعاصر* (69)، 121-113.
- هشلم شرابي. (2000). *النقد الثقافي*. بيروت: دار نلسن.
- واسيني الأعرج. (أبريل، 2012). ثقافة العنصرية وحس أوروبا اللاحضاري. *دبي الثقافية* (83)، 24-20.
- ياسين السيد. (بلا تاريخ). *ما قبل الثورة: مصريين الأزمة والنهضة (نقد اجتماعي ورؤية مستقبلية)*.