الفصل الخامس
أزمة الخطاب السياسي العربي

- مقدمة.
- أولاً: ظروف نشأة الخطاب السياسي العربي وتطوره.
- ثانيًا: منهجيات قراءة الخطاب السياسي العربي.
- ثالثًا: أزمة القراءات المختلفة للخطاب السياسي العربي.

obeikan.com

obeikan.com

مقدمة:

لقد خصص الباحث هذا الفصل لتقديم قراءة نقدية للخطاب السياسي العربي، باعتباره أحد القضايا الهامة التي شغلت الرأي العام العربي عبر عقود عديدة، وهو من القضايا التي تعرض لها العديد من الباحثين والعلماء ولم يحسموا موقفهم تجاه منهجية علمية محددة للقراءة، بل شكلت قراءتهم أزمة جديدة تضاف لأزمة الخطاب العربي ذاته، وفي هذا الإطار يقوم الباحث بعرض ظروف نشأة الخطاب السياسي العربي وتطوره.

ثم ينتقل لعرض نماذج من القراءات المختلفة للخطاب السياسي العربي بغرض الكشف عن المنهجيات المتنوعة في القراءة، حيث اتضح طغيان الأيديولوجية على هذه القراءات مما يعني انتصار الذاتي على الموضوعي والأيديولوجي على العلمي.

يليها عرض منهجيات قراءة الخطاب السياسي العربي والتي هي منهجيات متنوعة ومتعددة وتختلف من باحث ومفكر إلى آخر حسب توجهاته الأيديولوجية.

وأخيرًا يعرض لأزمة القراءات المختلفة للخطاب السياسي العربي المعاصر.

أولًا: ظروف نشأة الخطاب السياسي العربي وتطوره:

قبل أن ينتقل الباحث إلى الخطوة الأكثر إجرائية وهي محاولة الكشف عن منهجيات قراءة الخطاب السياسي العربي وكيف كانت هذه القراءات تطرح نفسها باعتبارها القراءة الصحيحة والعلمية لهذا الخطاب، يجب في البداية طرح سؤال رئيسي عن كيف تكون وتبلور الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر؟ لقد أعلن صعود الهيمنة الأوروبية، والغربية عامة، في العالم أجمع، نهاية المدنيات الكلاسيكية، وبداية تحلل بنياتها الأساسية وأدخلها في أزمة تاريخية طويلة مادية وروحية، ولم تكن المدنية العربية بمعزل عن هذه الهزة التاريخية، بل كانت في قلبها، وقد أدى تأكيد الغلبة الجديدة العسكرية والحضارية منذ القرن الثامن عشر إلى تحلل أكبر امبراطورية إسلامية تدريجيًا وتطاير أشلائها، في

مطلع القرن العشرين، في كل الاتجاهات، لقد نخرت هذه الغلبة الأسس الثابتة والتقليدية للهيمنة الداخلية والسلطة الاجتماعية، وأفقدت نظمها القائمة، الاقتصادية والعقلية، فاعليتها وتأثيرها. [١]

وفي إطار البحث عن توازنات جديدة عقلية وسياسية واقتصادية منذ انهيار السلطنة العثمانية، وبحافز مقاومة خطر التحلل الكامل والتلاشي تحت ضغط المرحلة الاستعمارية التقليدية، حاولت الجماعة العربية في نهاية القرن الماضي وحتى منتصف هذا القرن محاولات متعددة لإعادة تكوين عناصرها ولحمها وتشكيل نفسها كمدنية فاعلة ضمن الحضارة الجديدة، أي كذات مستقلة وعاملة. [٢]

ومنذ تلك اللحظة وقد أصبح موضوع النهضة والتقدم هو الموضوع الأول والأخير في العالم العربي فكل سؤال ينبع منه وكل جواب يطمح إلى أن يصب فيه، ومما لا شك فيه أن رواد النهضة العربية الحديثة قد طرحوا نفس السؤال بصورة متعددة: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ (الأفغاني ـ شكيب أرسلان...).[٣]

وفي محاولة الإجابة على هذا السؤال تبلورت ثلاثة تيارات أساسية حاول كل منها رسم الطريق الصحيح ـ من وجهة نظره ـ لكي تلحق الحضارة العربية، بركب الحضارة الغربية، الفريق الأول رأى أن سبب التأخير يتمثل في التمسك بالتراث لذلك لابد من عمل قطيعة معرفية مع هذا التراث والسير على نهج المجتمعات الغربية،[٤] الفريق الثاني رأى أن البعد عن التراث وتقليد الغرب هو السبب في تأخرنا ولذلك فلابد من العودة إلى الأصول الأولى وإعادة إحياء عصر النبوة،[٥] الفريق الثالث حاول التوفيق بين الوافد الأوروبي الجديد والأصول التراثية الإسلامية،[٦] من خلال تأصيل الثقافة العربية أثناء الاندماج مع الثقافة المعاصرة.[٧]

وحاول الفريق الأخير حل إشكالية التوفيق بين حاجات التكيف مع عصر «السيل الغربي الجارف» وحاجات استمرار الأصالة والحفاظ على الهوية الثقافية، وهنا تبرز

قضية هامة تتعلق بأن صراع الأصالة والمعاصرة قد انتهى واقعيًا، مع نشأة دولة الاستقلال والتحرر الوطني، بنصر كاسح للتيار العصري أي تيار الحداثة (الفريق الأول) التي أصبحت الروح الموجهة لكل نشاط المجتمع والثقافة العربيين، فانزوت السلفية والتقليدية إلى هامش الحياة المجتمعية واضمحلت تدريجيًا النخبة الانتقالية. النصف تقليدية والنصف متغربة. التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين لتظهر نخب جديد أكثر حداثة وعصرية: داخل مجتمع النخبة، ظهر الصراع الجديد بين «يمين ويسار» فلم تعد الثقافة التقدمية هي الثقافة الحديثة الغربية المعادية للثقافة الدينية، ولم تعد «العلمانية» تعني بذاتها شيئًا كبيرًا إذ في داخلها يمكن التمييز بين تصورين للعالم: الأول اشتراكي «تقدمي» والثاني رأسمالي «رجعي». ستدخل هذه النخبة الجديدة، والتي اتهمت سلفها (النخب الحديثة اليمينية) بأنه لم ينقل من الثقافة إلا جانبها «الرجعي البرجوازي»، ستدخل في دين «التقدمية الاشتراكية» في البلدان التي انتقلت إلى النظام الاجتماعي الحكومي.[٨]

وهنا لابد من التأكيد على أن الرافد الثقافي لنظامي الاستعمار والإمبريالية قد ساعد على تحديث المجتمع والثقافة العربية عن طريق أشكال ومؤسسات اجتماعية وثقافية شيدت مطابقة للتجربة الغربية، وقامت بتشغيلها نخبة محلية ذات ثقافة وميول غربية، وكان للأوضاع الخاصة التي نشأت فيها هذه النخبة من جهة وطريقة ثقافتها من جهة أخرى، أثر عظيم في تطورها السياسي وفي توجهها العقائدي، تعرفت هذه النخبة على أنماط التحديث عبر نظام التعليم الجديد من جهة أولى، وعبر الاتصال المباشر بأوروبا والأوروبيين من جهة ثانية. البعثات الطلابية، الصلات التجارية، السفر وإليه، ونتجت الحداثة عن اكتساب نوعين من المعرفة: إجادة لغة أجنبية، واستيعاب ثقافة أوروبية، وبالنسبة إلى المجتمع التقليدي ـ أو بالنسبة لطبقته العليا في البدء. فقد أحدث نمط التنوير هذا تحولاً يختلف تمامًا عن أي تحول آخر نتج في السابق من المواجهة مع أوروبا، ففي البدء ظهر أن هذا الجيل العلماني المثقف فرنسيًا أو إنجليزيًا يقوم بدور ريادي وأصيل في الانسلاخ عن الثقافة التقليدية ومناهجها العقيمة. حسب رأيهم ـ ولكن

سرعان ما اتضح أنه لا يمكن تحقيق انفلات حقيقي أو سريع عن تلك الثقافة، وبذلك فإن التحديث في ظل التقليدية، وعلاقاتها الخاضعة لهيمنة الاستعمار والإمبريالية لم يكن سوى نمط تحديث هجين أو نتج منه «أبوية محدثة» على حد تعبير «هشام شرابي».[٩]

لقد صرعت أيديولوجية الحداثة الغربية كما قدمت نفسها دعائيًا- أي عبر العلم والديمقراطية والتقنية كثمرات جاهزة وعمليات ثورية لا جذور تاريخية لها. صرعت هذه الأيديولوجية معظم مثقفي عصر النهضة وفتنتهم فاختلطت عليهم معايير ومقاييس الانتماء والهوية والاختيار والانتقاء والتوفيق والقبول والرفض.[١٠]

وفي وسط هذه الفوضى العارمة نجحت الثورة المصرية (١٩٥٢) في بلورة نهج وطني واجتماعي التفت حولها أغلب الجماهير العربية، بيد أن النظام القومي العربي الذي استند بشكل رئيسي على العمل السياسي، ونهل من قيم القومية والحرية الوطنية والعداء للاستعمار وللإمبريالية واستمد منها أكثر مشروعيته، حتى صارت السياسة نهضة والنهضة سياسة، وهكذا قلصت عملية النهضة القومية إلى بعدها السياسي المحض، وجعل من بناء الحزب الواحد أو الحركة العربية السياسية الواحدة أساسه الوحيد وأداته الرئيسية، وبانهيار هذا النظام الذي شكل المحاولة الأخيرة للحم عناصر المجموعة العربية وإعطائها صبغة سياسية وأهدافًا اجتماعية وتاريخية مقبولة للممارسة والعمل، عدنا إلى عصر الأزمة المفتوحة، وعندما نقول أزمة مفتوحة فنحن نقصد: انهيار التوازنات الاجتماعية والإقليمية التي خلقها وضمنها النظام القومي، وانفتاح الصراع من جديد بين مختلف مكونات الجماعة العربية: الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية والطائفية، على مصراعيه من أجل إعادة توزيع عناصر الثروة والمواقع السياسية والاجتماعية وتكوين الفكرة الأيديولوجية التي تكرس هذا التوزيع.[١١]

إن الخطاب الإصلاحي والعلماني والقومي واليساري قد وصل في أواخر الستينات إلى طريق مسدود ذلك أن هذا الفكر لم يعد قادرًا على مواجهة الصراع

الاجتماعي الداخلي أو الضغوط الدولية (السياسية) الخارجية أو التوفيق بين التناقض الحاصل نتيجة التصادم بين الحداثة والأصالة، ولذا ارتد الفكر العربي إلى الدين للدفاع عن نفسه أو الاحتماء «بالنصوص المقدسة» على حد تعبير برهان غليون.[١٢]

يتضح من العرض السابق أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر منذ الطهطاوي إلى الآن قد هيمنت عليه الأبعاد السياسية، فالمدقق في الكتابة العربية المعاصرة الفكرية والاجتماعية والفقهية والأدبية يجد أن «الفكرة السياسية تشكل الإطار النظري العام الذي يعمل الفكر العربي الحديث ويتحرك في دائرته، وذلك أيًا كانت الموضوعات التي تناولها «سواء تعلق الأمر بالاستعمار أم بالتحرر، بالتجزئية أم بالوحدة، بالظلم أم بالعدل، بالاستبداد أم بالديمقراطية، بالتقدم أم بالتخلف».[١٣] وإذا كانت هيمنة المسألة السياسية في الفكر العربي المعاصر ترجع - فيما ترجع إليه - إلى طبيعة الظرفية التاريخية العامة التي نشأ فيها هذا الفكر بصفته فكرًا معاصرًا: ونعني بها ظرفية التدخل الأجنبي، وما كان لهذا الأخير من أثر حاسم مارسه عليه (على الفكر) بما دفعه إلى أن يكون مستجيبًا للتحدي السياسي الأوروبي بخطاب فكري سياسي مضاد أو متماه...، وإذا كانت ترجع إلى جنوح مفكري النهضة وحفدتهم أيضًا- تحت وطأة التغلغل الأوروبي في البلدان العربية والإسلامية ونتائجه الاجتماعية والفكرية والنفسية - إلى الاعتقاد بأن النظام السياسي هو مفتاح التقدم أو سبب التأخر والانحطاط...، فإنه ستكون لهذه الهيمنة أثار بليغة في الفكر العربي المعاصر.[١٤]

هنا وبعد التعرف على ظروف نشأة الخطاب السياسي العربي وتطوره نأتي إلى السؤال الرئيسي الذي يسعى من خلاله الباحث إلى الكشف عن منهجية تحليل هذا الخطاب، هنا لابد من الإشارة إلى أنه في ظل الأزمة المفتوحة التي قاربت العقود الثلاثة، وفي ظل صحوة التيار الأصولي في وجه تيار الحداثة كان لابد من وقفة لنقد الذات العربية؛[١٥] لذلك كانت الدعوة إلى مراجعة الخطاب النهضوي العربي وأطره المرجعية،

وسعت الحركة النقدية الجديدة إلى نقد العقل العربي الذي أفرز وضعية التخلف ولا زال يعيد إنتاج عصر التأخر والانحطاط، وكان السؤال الرئيسي لحركة النقد الجديدة كيف نقرأ هذا التراث بطريقة علمية موضوعية؟ وفي هذا الإطار يؤكد «السيد يسين» أننا «لا نبالغ إذا قلنا أن التفكير السياسي العربي قد تمحور في العقود الماضية ربما منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية حتى الآن ـ حول محورين أساسيين: الأول قضية التجزئة والوحدة والثاني قضية الأصالة والمعاصرة. وقد يبدو أن المحور الأول ينتمي إلى المجال السياسي أساسًا، وأن المحور الثاني ينتمي إلى المجال الثقافي على وجه الخصوص، غير أنه من منظور شامل يمكن القول أن السياسي لا يمكن في أغلب الأحيان فصله عن الثقافي؛ ولذلك فهناك تقاطعات عديدة بينهم وتفاعل متبادل».[١٦]

ثانيًا: منهجيات قراءة الخطاب السياسي العربي:

لقد تعددت مناهج قراءة الخطاب السياسي العربي بتعدد الباحثين ومنطلقاتهم الفكرية، فعلى الرغم من ادعاء الغالبية بأنهم يسعون لقراءة علمية موضوعية إلا أن الإنجاز الفعلي يذهب بهم إلى قراءة أيديولوجية متحيزة، وهنا لابد من الإشارة إلى أن غالبية المفكرين العرب ينطلقون من نقد الوضعية التي تخلقت بعد هزيمة ١٩٦٧، وهي التي رسخت خطابًا سياسيًا عربيًا مشوهًا يجمع بين التقليدية والحداثة ولذلك فالقراءة النقدية الجديدة جاءت رد فعل لظروف الأزمة، وسيحاول الباحث خلال الصفحات التالية استعراض بعض النماذج التي حاولت قراءة الخطاب السياسي العربي قراءة علمية.

كان عبد الله العروي من أوائل المفكرين الذين تصدوا للخطاب السائد حيث اعترض على توجهاته السلفية والانتقائية كذلك اضطراب نصه وغموضه مما يؤدي إلى نتيجة واحدة وهي الفشل في رؤية الواقع الاجتماعي والسياسي، ويرى العروي أن المخرج الوحيد من هذا المأزق يكمن في تجاوز كلا النمطين من التفكير (الغربي والإسلامي)، وتبني الفكر التاريخي النقدي: إن السبيل الوحيد لتجاوز هذين النمطين من التفكير هو في الالتزام الكلي بنظام الفكر التاريخي وقبول افتراضاته».[١٧]

ينادي العروي بالماركسية على أنها أفضل مدرسة للتفكير التاريخي يستطيع العرب العثور عليها، إلا أنها ماركسية تقرأ بطريقة معينة، إنها الطريقة التي أخذ بها معظم المفكرين النقديين، واتفقوا على أنها الأمثل لقراءة الماركسية، أي ليست بصفتها فكرًا لاهوتيًا، أو عقيدة سياسية أو ماركسية لينينية، بل بكونها منهجًا وأداة تحليلية ومصدرًا موحيًا للمقولات النقدية على خط الماركسية الغربية.[١٨]

وفي إطار الرؤية الماركسية ذاتها يقدم صادق جلال العظم طرح أكثر عنفًا، فعلى الرغم من رفضه الخطاب العربي المعاصر بشقيه الديني والعلماني إلا أنه كرس كل جهوده إلى نقد الخطاب الديني حيث اعتبر الفكر الديني عقيدة تدفع إلى الاغتراب لتعزيز الوضع السائد القائم على القمع الاجتماعي والكبت الفكري.[١٩]

ويؤكد «العظم» أن الفكر الديني ما هو «إلا الصعيد العلوي الواعي لكتلة هلامية شاملة غير محددة الجوانب من الأفكار والتصورات والمعتقدات والغايات والعادات التي نطلق عليها أسماء عديدة منها «الذهنية الدينية» أو «الأيديولوجية الغيبية» أو «العقلية الروحية السلفية» إلخ. بهذا المعنى، تتصف «الذهنية الدينية» بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار «الأيديولوجيا الغيبية» الضمنية السائدة».[٢٠] ويأخذ العظم على الفكر العلماني عدم تصديه إلى نقد هذه الذهنية الغيبية التي يرفضها على أساس من المراجعة العقلانية العلمية المباشرة لنماذج حية وملموسة من إنتاجها ومزاعمها وتفسيراتها للأحداث.[٢١]

وفي نفس الاتجاه ولكن بمنهجية جديدة منهجية فوكو وبارت ودريدا. يطرح محمد أركون نقده للخطاب الإسلامي،[٢٢] الذي يقصد به القرآن والسنة وأعمال الصحابة بل والممارسات الشخصية المختلفة عبر العصور، حيث اعتبر أزمة المجتمع العربي تتمثل في الهيمنة الشديدة للخطاب الإسلامي بما يتضمنه من نصوص مقدسة؛ لذلك فهو يدعو إلى قراءة جديدة تسعى إلى تفكيك هذه النصوص والكشف عن طريقة عملها، وتخليصها من

الأساطير التي تحيط بها،[٢٣] ويؤكد أركون أن الحل لابد أن يكون من خلال تغيير الفكر واللغة أي علمنتها وعقلنتها.[٢٤]

والجدير بالذكر أن قراءة أركون قد أثارت العديد من ردود الأفعال، مما أدى بالبعض إلى وصفها بأنها قراءة أيديولوجية (إلحادية)، ذلك لمحاولتها العبث بالنصوص المقدسة تحت ستار العلمية والعقلانية، وهو ما يؤكد عليه الباحث حيث سعى أركون ومن نحا نحوه من الباحثين إلى استخدام منهجية لا تصلح لقراءة الخطاب الديني ولكنها قد تصلح لقراءة الخطاب التاريخي أو الأدبي؛ لأن هذه المنهجية التأويلية تعبث بالنص بحثًا عن اللذة وهو ما أدى إلى تدمير الخطاب، وإذا كان ذلك واردًا في مجال النصوص التاريخية والأدبية فإنه غير وارد بالنسبة للنصوص المقدسة التي لا تصلح معها تلك المنهجيات التي يطلقون عليها العلمية والعقلانية.

وبعيدًا عن الطرح السابق يقدم محمد عابد الجابري مشروعه الأساسي «نقد العقل العربي» والذي سبقه بتمهيد هو «الخطاب العربي المعاصر» الذي أكد فيه أنه سوف يعتمد على النقد الأبستيمولوجي لا الأيديولوجي؛ ولذلك سيعمد إلى المزاوجة بين المنهج البنيوي والتحليل التاريخي، وهنا لابد من الإشارة إلى أن الجابري لم يوضح أسس القراءة البنيوية ولم يحدد أي بنيوية سوف ينطلق منها هل هي بنيوية ليفي شتراوس أم بنيوية التوسير أم بنيوية فوكو، ومن خلال نظرة متفحصة اتضح أنه يستند إلى منهج فوكو الأبستيمولوجي الذي طرحه في مؤلفه حفريات المعرفة باعتباره منهجًا جديدًا يتجاوز الطرح البنيوي، هذا إلى جانب اعتماده على تفكيكية دريدا وهي بالطبع متجاوزة الطرح البنيوي، ويؤكد ذلك من خلال محاولته إبراز ضعف وتشخيص عيوب وثغرات الخطاب العربي المعاصر، فيقول «عرضناه مفككًا، بل عمدنا إلى تفكيك ما تحاول الدراسات التي تعني ببلورة الاتجاهات الأيديولوجية ربطة وتركيبة».[٢٥]

لقد بدأ الجابري مشروعه بسؤال عن كيفية تكون العقل العربي، وقد توصل إلى أن عصر التدوين كان نقطة البداية لتكوين النظام المعرفي للثقافة العربية الإسلامية، ولكنه كان نقطة البداية والنهاية في نفس الوقت، فالنظام المعرفي للثقافة العربية قد اكتمل تمامًا في مرحلة التكوين وما زال الإطار المرجعي للعقل العربي حتى اليوم، وعلى هذا فهي ثقافة ذات زمن واحد زمن راكد يعيشه الإنسان العربي اليوم مثلما عاشه أجداده في القرون الماضية.[٢٦]

فمنذ لحظة التدوين أي بعد كتابة الأصول الأولى توقف العقل العربي عن الاجتهاد وكأنما ليس من حق الإنسان المسلم التفكير وإعادة القراءة النقدية للفقهاء المسلمين الأوائل التي هي بالطبع اجتهاد في فهم وتفسير النصوص الدينية، ويؤكد الجابري أن الفكر العربي الإسلامي لم يشهد أي محاولات نقدية تسعى لإحياء العقل إلا في فترات بسيطة خاصة في المرحلة الأندلسية؛ لذلك يدعو الجابري إلى إحياء العقل العربي الراكد من خلال المناهج الحديثة واستلهام الفترات المضيئة في التراث لأننا في حاجة إلى عصر تدوين جديد.

وبعد ذلك سعى الجابري إلى اكتشاف وتحليل الأنظمة المعرفية الأساسية التي قامت عليها الثقافة العربية الإسلامية فوجد أنها تنقسم إلى ثلاث مجموعات من العلوم هي: علوم البيان (النحو والفقه والكلام والبلاغة) ويطلق عليها اسم المعقول الديني وآليتها المعرفية هي قياس الغائب على الشاهد. المجموعة الثانية: علوم العرفان (التصوف والفكر الشيعي والفلسفة الإسماعيلية والتفسير الباطني للقرآن والفلسفة الإشراقية والكيمياء والتطبب والسحر والطلسمات وعلم التنجيم) ويطلق عليه اسم اللامعقول العقلي أي الذي ينسب إلى العقل لا إلى الدين وتقوم على نظام معرفي هو الكشف والتجاذب والوصال. المجموعة الثالثة: علوم البرهان (المنطق والرياضيات والطبيعيات بأنواعها المختلفة والإلهيات والميتافيزيقيا) ويؤسسها نظام معرفي واحد يقوم على الملاحظة التجريبية والاستنتاج ويطلق عليها اسم المعقول العقلي.

وينتهي الجابري للإجابة عن سؤال النهضة: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ إن المسلمين تأخروا حينما بدأ العقل عندهم يقدم استقالته في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون عندما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسائل نفسه، فالرأسمالية هي بنت العقل.[٢٧]

وبعد ذلك يطرح الجابري سؤالاً هامًا يتعلق بكيفية تحرير العقل العربي من المرجعية التراثية ذات السلطات الثلاث: سلطة اللفظ وسلطة الأصل بقسميها سلطة السلف وسلطة القياس، ثم سلطة التجويز؟ ويصل إلى إجابة مفادها أن تغيير بنية العقل العربي وتأسيس أخرى لا يتم إلا بالممارسة، ممارسة العقلانية في شئون الفكر والحياة وفي مقدمة ذلك كله ممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية لا شعورية.[٢٨]

ومن خلال مشروع الجابري الطموح ـ ودون الدخول في تفاصيل خارج اهتمام الدراسة الراهنة. يمكن القول أنه لم يستطع حل الإشكالية الأساسية التي كان يطمح إليها وهي كيف يمكن أن نبدأ التغيير من أجل النهوض؟ وفي محاولات أخرى حاول الجابري تقديم حل الوحدة العربية كبداية للنهوض فيقول: «لقد أثبتت التجربة اليوم أن الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية بقدر ما هي ضرورة وطنية قطرية فعلاً، إن الوحدة العربية، أيًا كان شكلها ومداها أصبحت تفرض نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى في عالم أصبحت سمته الأساسية التكتلات الاقتصادية والسياسية الجهوية والقارية، وهي لم تعد مجرد هدف أيديولوجي، بل إنها اليوم ضرورة حياتية بالنسبة إلى العرب، أعني أنها الآن شرط أساسي لوجودهم حتى داخل دولهم القطرية، ولكن لم يعد من الممكن اليوم التفكير في تحقيق الوحدة بطريق أخر غير الطريق الديمقراطي».[٢٩]

ومن المؤكد أن مشروع الجابري الضخم قد تعرض للعديد من أوجه النقد حيث يرى البعض أنه قد تبنى تصورًا سلبيًا مسبقًا «للعقل العربي» لذلك فإنه ركز على إبراز وتشخيص عيوب وثغرات الخطاب العربي المعاصر،[٣٠] ولكن النقد الأساسي الموجه

إلى مشروع الجابري هو اقتصاره منهجيًا على التحليل الأبستيمولوجي واتخاذه ركيزة أساسية للحكم على العقل العربي عامة منذ عصر التدوين حتى اليوم وإغفال كل العوامل الاجتماعية والتاريخية والأيديولوجية عامة.[٣١]

وبغض النظر عن الأدوات المنهجية للجابري فإن تحليله استند إلى رؤية أيديولوجية واضحة ترى أن المجتمع الرأسمالي هو الصورة المثالية للعقلانية المنشودة وهو ما يمكن أن يفسر الهجوم الشرس للجابري على العقل العربي الذي توقف وفقًا لرؤيته عند لحظة التدوين، هذا إلى جانب تأكيد الجابري على فكرة الوحدة القومية من خلال المنظور الديمقراطي الغربي وهي محاولة لعقلنة الخطاب الوحدوي والمزاوجة بين مفهومي دولة الوحدة والدولة القطرية.[٣٢]

وفي إطار الطرح السابق يقدم عاطف العراقي مشروعه حول «ثورة العقل في الفلسفة العربية» والذي أكد فيه على استخدامه للمنهج العقلي التجديدي ذلك المنهج المستمد من الثقافة الغربية التي تتميز بالعقلانية والرشد وهو ما فقدته الفلسفة العربية منذ ابن رشد وحتى اليوم فيقول: «منهجي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلي التجديدي، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا في طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف، بحيث نستطيع وصل ما انقطع، أي حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا وليس تاريخًا انقطع بموت الفيلسوف العربي ابن رشد».[٣٣]

ومن الواضح أن عاطف العراقي ينطلق في قراءاته من منهجيات تحليل الخطاب الحديثة خاصة ما بعد البنيوية أو ما يعرف بالمنهج التأويلي ويؤكد عاطف العراقي أن هذا المنهج له جذوره المتصلة مع الفكر العربي في أزهى عصوره وهي مرحلة استخدام العقل عند ابن رشد حيث يشير إلى «إننا لا نزال حتى الآن نبحث في تفريعات وشروح وهوامش،

كتب بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلي وتحجر الفهم، أناس يجترون من الماضي ولا يريديون أن يعيشوا في الحاضر أو في المستقبل، ويقيني أننا إذا استمعنا جيدًا لنصيحة ابن رشد باللجوء إلى التأويل وبكل ما نملك من قوة أو طاقة ذهنية، لو أدركنا جيدًا أبعاد الدرس الذي يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق وحفظناه جيدًا، لجنبنا أنفسنا كل فهم ضيق للقضايا والمشكلات الدينية، ولكن أكثرهم لا يعلمون»[٣٤]

وفي إطار نقد العقل العربي الذي توقف عن الابتكار والإبداع منذ زمن طويل وفي محاولة البحث عن نقطة للانطلاق يؤكد عاطف العراقي على أنه «إذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلي المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد كما قلنا، فإننا لكي نجعل التيار الفلسفي مستمرًا حتى نجد مستقبلاً مذاهب فلسفية، حتى نصل ما انقطع، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التي نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب.. لا مانع من الاستفادة من هذه الجذور، ولكن من الخطأ فهمها كما هي بصورتها التي تركها لنا أصحابها، وإلا أصبح التجديد تقليدًا، لابد من تطوير هذه الجذور إذا كنا لا نجد مفرًا من ذلك حتى تكون ثورة العقل حية متجددة على الدوام، بشرط ألا نخرج عن الإطار العقلي ذاته، وإلا انتهى بنا المطاف إلى اللامعقول».[٣٥]

ولتأكيد ضرورة استلهام الجانب العقلاني في التراث العربي يرى عاطف العراقي «أنه لواجب مقدس علينا أن نستلهم ما في تراثنا من أنماط فكرية، ونكشف ما فيها من جذور عقلية، حتى يكون ذلك معينًا لنا على أن نواكب تيار الحضارة وعلى دفع أمتنا إلى الأمام، فنحن بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أن نرتضي السير قدمًا نحو الحضارة، وهذا سبيله التمسك بالعقل، وهنا تكون الحياة، وإما ألا نرتضي التقدم بتخلينا عن العقل، وفي ذلك الجمود والموت».[٣٦]

ويسعى عاطف العراقي من خلال مشروعه للانفتاح الثقافي على الغرب والاندماج في العولمة لأنها الطريق الوحيد للنهوض والإبداع والتقدم حيث يؤكد «إننا في عصر ثورة المعلومات وثورة الكمبيوتر، فهل من المعقول أن نتحدث عن ظاهرة خيالية هي ظاهرة الغزو

الفكري، وذلك في الوقت الذي أصبح العالم فيه قرية صغيرة، أعتقد أننا إذا قلنا بما يسمى الغزو الفكري أو الثقافي، فإن معنى ذلك أننا سنقضي تمامًا على أي أمل في التقدم نحو الإبداع، فالإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا في جو الحرية والانفتاح على أفكار الآخرين في دول العالم من مشرقه إلى مغربه، الإبداع يرتبط بالنور والضياء.. وليت الدول التي تعاني من عدم وجود قيادات مبدعة في العديد من المجالات، ليتها تقوم بتطبيق تجارب الدول الأوربية التي ينتشر فيها الإبداع، بحيث تكون تلك الدول صورة إلى حد كبير من الدول الأوربية».[٣٧]

ولتوضيح طبيعة المناخ الفكري السائد في البلدان العربية والذي يجب تجاوزه من أجل اللحاق بركب التقدم يشير عاطف العراقي إلى «أن المناخ الفكري السائد في أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيرًا عن الترحيب بالفكر الذي لا يمكن اعتباره عقلانيًا، وبالتالي الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلاني.. أليس من اللافت للنظر أننا نجد عالمنا العربي بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالي فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكري، في حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكري.. إذ أردنا لأنفسنا الحياة، وإذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفي والعربي، فينبغي علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد.. عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي.. الذي دعا إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى.. نحن في أمس الحاجة إلى الانفتاح على علم الغرب وحضارة الغرب، عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التي تصور لنا الانفتاح الفكري وكأنه كفر.. فهل بعد هذا نطمع في التقدم؟».[٣٨]

ومن خلال تلك الرؤية يمكن القول أن مشروع عاطف العراقي يستند إلى موقف أيديولوجي واضح لم يحيد عنه، يعتمد على العقلانية والعلمانية إلى جانب تأييده للعولمة الثقافية، حيث يعتبر النموذج الأوربي هو النموذج الأمثل للبشرية وعلى المجتمعات العربية التي تأخرت عن اللحاق بركب التقدم بسبب جمودها الفكري أن تسير على نهج تلك المجتمعات إذا كانت تطمع في أي تقدم.

وفي إطار المشروعات الفكرية الطموحة يقدم حسن حنفي مشروعه «التراث والتجديد».[٣٩] وهو المخطط الذي صدر جزؤه الأول في خمسة مجلدات بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» وهي محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين حيث يعيد بناء العقيدة في مواجهة التخلف والاستعمار والتجزئة،[٤٠] وقد أتم الآن جزأه الثاني من النقل إلى الإبداع وهي محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة وهي: المنطق والطبيعيات والإلهيات، وهو بهذا كله يعيد بناء وتجديد الفكر الإسلامي بعد أن توقف هذا الفكر منذ ابن رشد وابن خلدون حتى الآن، وربما منذ ألف سنة كاملة.[٤١]

وفي طرح حسن حنفي لمشروعه يوجه نقدًا عنيفًا لمناهج قراءة التراث ويرى أن كل محاولات القراءة السابقة جاءت من الخارج حيث يحاول المفكر إسقاط أيديولوجيته على التراث وبالتالي ينتج نصًا مشوهًا، حيث يفرض الباحث مرجعيته المعرفية على النص. وبذلك يصل إلى النتائج التي يرغبها هو وليس إلى النتائج الفعلية؛ لذلك يعدنا حسن حنفي بقراءة موضوعية يقول عنها أنها قراءة من الداخل بعيدًا عن أي تحيزات أيديولوجية، حيث يتعامل مع التراث باعتباره «نص خام» ويعني به النص بمعزل عن أي تأويل أو تفسير، وهي قراءة تستند إلى حد كبير إلى منهجية تحليل الخطاب الحديثة خاصة البنيوية وما بعدها حيث اعتمد على تفكيكية دريدا أثناء قراءته للتراث حيث يقوم بتفكيك التراث والتركيز على الأحداث المضيئة فيه التي اعتمدت على العقل في تشييد الحضارة الإسلامية خاصة عند المعتزلة وابن رشد والكندي والفارابي وابن سينا[٤٢] الذين يعتمدون على الأخذ بالأسباب وإلى فاعلية الإنسان في الكون.

وبالطبع كان حسن حنفي بمشروعه يحاول التصدي للخطاب السائد على كافة مستوياته فيقول: «وضعنا من العقيدة إلى الثورة.. تحقيقًا لمصلحة الأمة وحرصًا على وحدتها الوطنية بعد أن أصبحت شيعًا وفرقًا في نضالها الوطني وتغيرها الاجتماعي، خاصة بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة بدلاً من التكفير المتبادل والصراع على السلطة واستبعاد كل منهم للآخر. فعقائدنا هي حركة الوصل بين جناحي الأمة والتي من خلالها

يستطيع التراثي السلفي أن يواجه قضايا العصر الرئيسية، كما يستطيع العلماني التقدمي (الليبرالي أو الاشتراكي أو القومي) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الأمة وروحها، فيأمن الأول الخروج على المجتمع سرًا أو علنًا ومعاداة الأهل والوطن، ويأمن الثاني الانتهاء إلى الردة والوقوع في الثورة المضادة، هذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر، سواء في موقف الحركة الإسلامية منه، أو في انتكاسة الثورة العربية وردتها».[٤٣]

ومن خلال هذه الرؤية يتضح أن محاولة حسن حنفي هي من نوع المحاولات التوفيقية بين الأصالة والمعاصرة (كمحاولة مفكري النهضة الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا) فهو يرى أن حركة الإصلاح الديني قد عجزت عن تحقيق «التنوير» العقلي بسبب جمودها الفكري وعجز مفكريها عن إحداث تغيير جذري في رؤية العالم وترك المجال لنقيضها الفكري ـ العلمانية. لأخذ زمام الأمور، لكن الأخيرة فشلت بدورها في إحداث التغيير المطلوب لأنها أهملت شأن العقائد وركزت على المصالح كرد فعل على حركة الإصلاح الديني، التي أهملت المصالح الدنيوية للجماهير وركزت على تثبيت العقائد،[٤٤] ويؤكد حسن حنفي أن فشل المشروعات العلمانية يرجع بالأساس إلى أنها اتجهت صوب الغرب وأهدرت التراث الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري لأبنية الواقع.[٤٥]

يطرح حسن حنفي الحل في مشروع اليسار الإسلامي أو الإسلام المستنير وهنا يقع حسن حنفي في مأزق القراءات الأيديولوجية حيث يسعى لإعادة تفسير أصول الفقه لتساير الاشتراكية بخلفيتها المادية الماركسية، وهذا ما جعل البعض يتهمه بمحاولة الجمع بين سيد قطب وكارل ماركس في قبضه واحدة، أو بين الناصرية والإسلام في نفس السلة، وفي ذلك يقول حسن حنفي: «إنني أعيش لحظة الثورة العربية وحركات التحرر الوطني، وعصر عبد الناصر؛ ولهذا لابد أن يكون الإسلام هو مرجعي والثورة هي واقعي.. أنا أتمسك بالشرعيتين: شرعية الماضي، وشرعية الحاضر، شرعية الإسلام وشرعية الثورة، وبهذا نستطيع أن نجمع بين الإسلام والناصرية: الإسلام كرمز وهوية وثقافة، والناصرية كثورة وحركة وتغيير».[٤٦]

وبذلك يخرج حسن حنفي في مشروعه عما وعدنا بإنجازه وهي القراءة من الداخل بل نجده بذلك أنتج قراءة من الخارج، حيث حاول قراءة التراث في ضوء الاشتراكية وبالتالي لم يتعامل مع النصوص بشكل موضوعي مستقل ذلك لأنه حاول فرض أيديولوجيته على التراث فألبس التراث ثوب الاشتراكية.

وفي إطار المحاولات التوفيقية وبمشروع أقل طموحًا من مشروع حسن حنفي سبقه زكي نجيب محمود في مشروعه «تجديد الفكر العربي»[٤٧]، الذي حاول من خلاله الدمج بين الأصالة والمعاصرة، ومنذ البداية يقرر بل ويعترف بأنه صاحب ثقافة غربية علمانية معاصرة بالأساس، حيث أثرت على تفكيره بحيث استند تحليله إلى الأيديولوجية الرأسمالية العقلانية، واستند تحليل زكي نجيب محمود على الأدوات المنهجية الحديثة خاصة البنيوية والتحليل الثقافي، ولكنه في مرحلة متأخرة من حياته اكتشف أن هذه المرجعية المعرفية ذات البعد الواحد جعلته بعيدًا عن جزء هام من تاريخ المعرفة الإنسانية وهو تاريخ الفكر العربي؛ لذلك قام وعلى عجالة بقراءة ومراجعة التراث العربي لكي يستلهم منه الفترات المضيئة.

وفي سعي زكي نجيب محمود للدمج بين الأصالة والمعاصرة يؤكد «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي ـ قديم أو حديث ـ حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه؛ لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه.. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين، ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة.. استيقظ بعد أن فات أوانه أو أوشك.. فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي بالنظرات العجلى هنا

وهناك؛ ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل، هكذا أخذت أعب صحائف التراث عبًا سريعًا، والسؤال ملء سمعي وبصري: كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟».[٤٨]

وفي محاولة الإجابة على ذلك السؤال يؤكد زكي نجيب محمود أنه لابد من البحث عن الأفكار العقلانية في تراثنا حتى تندمج مع الأفكار المعاصرة العقلانية بطبيعتها. فلابد من ضرورة التحول من فكر قديم إلى فكر جديد، يقترن فيه العلم بالعمل[٤٩]. ولابد من ثورة في اللغة فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد، ولابد من التحول من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، ولابد من نقله من اللفظ إلى معناه،[٥٠] ولابد من إحياء قيمة العقل في تراثنا[٥١]، هذه هي الطريقة التي نوائم بها بين الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها.[٥٢]

ويراهن زكي نجيب محمود على القومية العربية من أجل تجديد الفكر العربي مستعينًا بأفكار ابن تيمية حيث يشير إلى ذلك بقوله: «لقد رأى إمام من أئمة الفقهاء المسلمين ـ هو ابن تيمية ـ أن فكرة الأمة ذات أهمية بالغة، والذي يجعل من مجموعة الناس أمة واحدة، ليس هو أنهم يعيشون على رقعة جغرافية واحدة، ولا أنهم يستدبرون تاريخًا مشتركًا، ولا أنهم يتكلمون لغة واحدة، بل هو ـ عند ابن تيمية ـ المشاركة في فعل، وبهذه المشاركة، يجاوز كل فرد حدود نفسه؛ لينفتح على الآخرين الذين هم شركاؤه في فعل واحد، وليس بي حاجة إلى ذكر الموقف الراهن للأمة العربية إزاء الوجود الإسرائيلي؛ تأييدًا لرأي ابن تيمية، فالأمة العربية في هذه الحالة لا تتوافر لها صفة الأمة إلا وهي في حالة فعل مشترك».[٥٣]

ومن خلال هذا الطرح يمكن القول أن قراءة زكي نجيب محمود هي قراءة أيديولوجية استندت إلى قراءة التراث في ضوء مرجعية عقلانية وعلمانية مستخدمة منهجيات قراءة الخطاب الحديثة وهو ما جعلها تميل إلى علمنة التراث وعقلنته وبالتالي إخضاعه للثقافة الغربية.

وفي إطار نقد العقل العربي يطرح برهان غليون محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. فنجده يرفض المواقف الأيديولوجية المختلفة التي حاولت طرح حلول لإشكالية النهضة أو التقدم، حيث يرى أن الأصولية ما هي إلا حل وهمي لمطلب الذاتية والشعور الراسخ بالهوية والاستمرارية والوحدة الذاتية، كذلك تشكل التحديثية كأيديولوجيا اجتماعية حلاً وهميًا لمطلب الحضارة والاندماج الفعال في العصر، أما التوفيقية فتشكل أيضًا حلاً وهميًا لتجاوز التناقض القائم بين العوامل الاجتماعية والتاريخية التي تدفع إلى ظهور الأصولية والتحديثية، أو بمعنى آخر لتجاوز التناقض بين واقع المجتمع العربي كمجتمع تابع يطور بالضرورة قيمًا وأفكارًا وتوجهات خاصة، وبين المجتمع الغربي، بما هو سائد ومسيطر، هذا التناقض الذي يدفع أكثر فأكثر إلى القطيعة بين ثقافة عربية تصبح مصدر التأكيد على الذاتية من خلال التماهي مع الماضي وواقع معاصر يستند أكثر فأكثر في ضبطه واستيعابه على المفاهيم والقيم التابعة من الثقافة الغربية.[٥٤]

ويرى غليون أنه لابد من اغتيال العقل العربي الذي يعتمد على «منهج سجالي» من أهم خصائصه حجب المسائل الحقيقية أو تضييع جوهرها، والقفز عليها عن طريق الخلط بين قضايا ومطالب ليست واحدة ولا تصدر واحدتها ضرورة عن الأخرى، أو استبدالها بقضايا جانبية تبعد النقاش عن هدفه العلمي وتحرفه عن مقاصده الأساسية.[٥٥]

ويطرح غليون منهج النقد الموضوعي لكي يحل محل المنهج السجالي ويقوم هذا المنهج على أربعة مبادئ أساسية هي التمييز بين المسائل المطروحة بعد تحديدها بدقة، ثم المناظرة العلمية، ثم وضوح القصد وأخيرًا مغالبة الأهواء.[٥٦]

وإذا كان برهان غليون يرفض الخطاب العربي المعاصر برمته ويوجه له النقد على المستوى النظري والمنهجي فما هو الحل الذي يطرحه لتجاوز الأزمة العربية الراهنة، يقدم برهان غليون قراءة جديدة لواقع الأزمة حلاً وهميًا. وهو نفس وصفه للحلول السابقة. يسعى إلى فكرة التعايش فنجده يستخدم منهجية دريدا التفكيكية ـ سواء بقصد أو دون

قصد. في تعامله مع الواقع العربي حيث يفكك البنية الكلية المركزية إلى بنيات فرعية بحيث يمكن للأيديولوجيات المختلفة السيطرة على البنيات الفرعية وفقًا لقدرة كل منها على التعامل مع هذه البنيات الفرعية، وفي ذلك يقول: «لن يكون بإمكاننا ولا أهدافنا اصطناع أو اختراع أيديولوجية كبرى جامعة وشاملة، لكن لا قيمة لها إطلاقًا على الصعيد العملي، وإنما سوف تفتح إمكانيات واسعة لنشوء نظريات علمية وتركيبات فكرية وعقائدية وطرق ومدارس متعددة ترد على حاجات ومشاكل هي نفسها متعددة ومتميزة ومختلفة، وسيكون هناك مجال لنمو المذاهب العلمية و«الطرق الصوفية» معًا، ولإرضاء متطلبات الروح والجسد في الوقت ذاته، مما لا غنى عنه لتوازن المجتمع والفرد على السواء، عندنا كما عند الآخرين، وعندما نقول أنه لا يوجد حل واحد لجميع المشكلات، فنحن نعني أن المشكلات المطروحة اليوم على العالم العربي لا يمكن حلها جميعًا من أفق أيديولوجية واحدة، أو من أفق أيديولوجي بشكل عام، هذا غير منطقي وغير ممكن وغير واقعي، فليس هناك حل لمشكلة التنمية الاقتصادية، الصناعية أو الزراعية، من أفق الأيديولوجية السلفية أو الأصولية، كما أنه ليس هناك حل للمشكلة القانونية والتشريعية من أفق أيديولوجية تنكر الإسلام أو تتنكر له، فكل تطوير للمؤسسة القانونية لابد أن يرتبط باعتقادات الناس وأخلاقياتهم، وإلا كان مجانبًا للواقع وفاقدًا لأية مصداقية وتأثير، وليس هناك حل لمسائل الأمن الخارجي والتصدي لإسرائيل دون الأخذ بالاعتبار الحقائق القومية والدينية والعلمية بنفس الوقت.[٥٧]

لقد قام الباحث بتقديم هذا النص المطول الذي يتضح من خلاله أن برهان غليون يسعى إلى زيادة التفسخ وذلك بمحاولته تقسيم المجتمع لمناطق نفوذ فعلى مستوى التنمية الاقتصادية تكون الأيديولوجيا العلمانية (ليبرالية- ماركسية)، هي صاحبة الكلمة العليا، وفيما يتعلق بالقضايا التشريعية والأخلاقية تأتي الأيديولوجيا السلفية أو الأصولية لتقول كلمتها، وفي مجابهة الخطر الخارجي تتحد كل التيارات والأيديولوجيات سواء كانت قومية أو دينية أو علمية، وفي النهاية يرفض برهان غليون وصف هذه المحاولة بالتوفيقية ويقول

أنها «تعايش سلمي» لنحرر أنفسنا من وهم الأيديولوجية الواحدة والمنقذة، فالعقل والحرية لا ينفصلان[٥٨]، ويرى الباحث أن ما يطرحه غليون ما هو إلا تعايش وهمي أبعده كثيرًا عن القراءة الموضوعية التي كان يعد بها في البداية ولم يصل بنا إلى حل عقلي مقبول لأزمة المجتمع العربي المطروحة منذ النهضة وحتى اليوم.

وفي محاولة للاستفادة من المنهجية الجديدة البنيوية وما بعدها يقرر هشام شرابي بأنه سوف يعتمد على النظم المعرفية لدى فوكو ونظرية النماذج والأنماط لدكهن والانقطاع لدى التوسير[٥٩]. هذا إلى جانب استفادته من التحليلات اللغوية عند دي سوسير وبارت وبشكل أقل تفكيكية دريدا، في تحليل أزمة الخطاب في المجتمع العربي المعاصر.

وفي البدء يقرر هشام شرابي: «إن بنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المائة عام الأخيرة لم يجرِ تبديلها أو تحديثها بل إنها ترسخت وتفرزت كأشكال «محدثة» مزيفة. ذلك أن اليقظة العربية أو النهضة التي شهدها القرن التاسع عشر لم تعجز عن تفتيت أشكال النظام الأبوي وعلاقاته الداخلية فحسب، لكنها عمدت أيضًا وبإشاعتها ما أطلقت عليه لقب اليقظة الحديثة إلى توفير تربة صالحة لإنتاج نوع هجين وجديد من المجتمع/ الثقافة. أي مجتمع/ ثقافة النظام الأبوي المستحدث الذي نراه ماثلاً أمامنا في الوقت الراهن، وعمل التحديث المادي، وهو أول دلائل التغير الاجتماعي، على إعادة تشكيل بنى النظام الأبوي وعلاقاته ثم تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر عصرية»[٦٠] .

ويرى هشام شرابي أنه على الصعيد السياسي شهد الشرق الأوسط الحديث ثلاثة تحديات خلال تصادمه مع المعضلة الاجتماعية الاقتصادية التي ولدتها الهجمة الأوروبية ومثل التحديان الأولان، أي العلمانية والأصولية؛ قبولاً واضحًا للنمط الأوروبي ورفضه المبرم على التوالي، أما التحدي الثالث الذي نطلق عليه تعبير الإصلاح فقد أنتهج حلاً وسطًا. ومهما يكن من أمر، فلم يكن كل تحد من هذه التحديات عقيدة جديدة أو نظرية اجتماعية بل أشكال وعي نضجت في رحم المجتمع الأبوي المستحدث وعكست ردود فعل متباينة لمشكلة التحديث المشوه[٦١].

ويقرر هشام شرابي أن النظم العربية القائمة تحتكر الكلام باعتباره شرطًا للاستقرار والاستمرار، ومن هنا الدور الذي يقوم به ما يسميه الكلام اللاحواري في جميع أشكال الخطاب الأبوي المستحدث يظهر نمط الخطاب اللاحواري في ميل أصحابه إلى استثناء المتكلمين الآخرين أو تجاهلهم، غير أن النمط اللاحواري موجود في صلب الخطاب ذاته من خلال اللغة ذاتها لأنها تشجع البلاغة على حساب الحوار[٦٢].

ويرى هشام شرابي أن الخطاب اللاحواري سائد في المنزل وهو خطاب الأب وفي قاعة الدرس هو خطاب المعلم، وفي التجمع الديني أو القبيلة هو خطاب الشيخ، وفي المؤسسة الدينية هو خطاب العالم، وفي المجتمع الأوسع هو خطاب الحاكم، ولا يستمد هذا الخطاب معناه المدرك مما يقوله الفرد، بل من بنية الكلام ذاتها[٦٣]، سلطوية اللغة على حد تعبير بارت.

ما هو الحل إذن الذي يطرحه هشام شرابي لتغيير البنية العميقة لمجتمع الأبوية المستحدثة؟ يرى هشام شرابي أن الحل قد ظهر في حركة النقاد الجدد التي تشكل كتاباتهم أول عملية نقد جدية للمجتمع الأبوي المستحدث وثقافته، تلك التي تعتمد على منهجيات جديدة مستمدة من الجانب النقدي في العلوم الاجتماعية الأنجلو أمريكية والماركسية الغربية، والنظرية البنيوية وما بعدها في فرنسا، وتهدد الحركة النقدية الجديدة بوصفها قراءة مناهضة لنص الأبوية المستحدثة بتقويض مفهومات الخطاب السلطوي المسيطر وأساليبه وقيمه ومسلماته وذلك على المستوى اللغوي ومستوى التأويل والمستوى الاجتماعي ومستوى الفكر والعمل. وأهم ما أنجزته هذه الحركة هو نفاذها إلى ميادين لم يكن يفكر فيها مثل السلطة وقضية المرأة وسيطرة النص الديني، وذلك من خلال الحفر في بنية الخطاب للكشف عن اللامفكر فيه أو المسكوت عنه في الخطاب على حد تعبير فوكو.

غير أن شرابي في تقييمه النهائي للنقاد العرب الجدد لا يعتبرهم سوى نقاد منهجيين أكثر منهم أصحاب نظريات فحتى الآن هم منشغلون بترويج منهج نقدي أكثر من انشغالهم بابتكار نظرية أصلية.[٦٤]

وبعد استعراض هشام شرابي للأزمة العربية الراهنة يطرح سؤاله الأخير ما العمل إذن لتجاوز هذه الأزمة؟ وفي محاولة الإجابة يقول: «كنت عند البدء... أجد أملاً في أن الثورة الأصولية قد تنفجر وتطيح بالبنية الأبوية القائمة، لكن أرى الآن أن هذه الإمكانية لا أساس لها في الواقع، إذ حتى لو أن الأصولية تمكنت من الوصول إلى مواقع السلطة في بلد عربي أو بلدان عربية، فما هي الضمانة لحدوث أي تغيير أساسي في البنية الاجتماعية السياسية القائمة؟ من الأرجح أن يبقى جوهر المجتمع الأبوي المستحدث على ما هو عليه إثر أي انتصار للحركة الأصولية، ولا يتغير منه إلا المظهر واللغة... ولذا علينا أن نعلن ليس فقط عبر حتمية النصر للقوى الديمقراطية الراديكالية الصاعدة واندحار الأنظمة الأبوية في الوطن العربي، بل كذلك عن حتمية نشوء الحداثة والديمقراطية العلمانية والاشتراكية الإنسانية العادلة»[٦٥]، وهنا يطرح الباحث نفس سؤال هشام شرابي ما هو الضمان لحدوث أي تغير أساسي في البنية الاجتماعية السياسية القائمة إذا استطاعت حداثة وعلمانية شرابي الوصول إلى السلطة إذا سلمنا جدلاً أنها غير موجودة في السلطة بالفعل.

وفي إطار تحليل أزمة المجتمع العربي في ضوء عملية النقد الذاتي يقدم السيد يسين مراجعة نقدية للمشروعات الحضارية المطروحة على الساحة العربية من خلال منهج التحليل الثقافي الذي تجاهلناه طويلاً في دراسة المجتمع العربي، حيث يعتبره نقطة البداية في دراسة السلوك السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ وذلك على مستوى السلطة والمثقفين والجماهير، وهذا المنهج يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين، وعلى القيم السائدة، وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع، مع تركيز خاص على اللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي والسياسي في التحليل النهائي.[٦٦]

وفي محاولة نقد المشاريع الحضارية الراهنة على الساحة العربية يرى السيد يسين أن هناك أربعة مشاريع هي: المشروع القومي والماركسي والليبرالي والإسلامي، وفيما يتعلق

بالمشروع القومي فإن أهم ما يعيبه هو إنكار رسوخ الدولة القطرية وإيجابياتها وتجاهل الخصوصيات الثقافية في بلاد الوطن العربي والتركيز على تحقيق الوحدة من خلال النخبة، وعدم حل التناقض النظري والعملي بين العروبة والإسلام، أما المشروع الماركسي فيعيبه الانعزال التام عن الجماهير وعدم القدرة على التجدد الفكري والعجز في التعامل مع الظاهرة الدينية، وإذا نظرنا للمشروع الليبرالي نجد أنه يتبنى مفاهيم القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الليبرالية ولا يلتفت إلى النظرية الليبرالية الجديدة في العالم الرأسمالي ذاته، وهو من ناحية أخرى يتجاهل بعد العدالة الاجتماعية، ونصل أخيرًا إلى المشروع الإسلامي فنجده يتسم بغموض الشعارات وغياب البرامج الخاصة بالسياسات الاقتصادية والاجتماعية، وهو يفتقر القدرة على الحوار مع التيارات السياسية الأخرى[٦٧].

وفي محاولة السيد يسين البحث عن المشروع الحضاري الأكثر قدرة على الخروج بالمجتمع العربي من أزمته الراهنة فيقول: «ليس هناك من مدخل سوى تغيير طبيعة النظم السياسية العربية، لكي تتحول من السلطوية الغاشمة أيًا كانت طبيعتها ووصفها، اشتراكية كانت أو ثورية، أو دينية، إلى مجتمع تسوده التعددية السياسية، وينشط فيه المجتمع المدني، ويخلق مؤسساته المتعددة، ومن بينها جمعيات حقوق الإنسان، والتي تكون مهمتها الأساسية، الدفاع عن حقوق الإنسان في الممارسة، والرقابة على شرعية القرارات التي تصدرها الدولة سواء في مواجهة المواطنين أو تجاه المجتمع المدني»[٦٨].

ويرى كذلك أنه لابد من إعداد المجتمع العربي إعدادًا عصريًا، فيما يتعلق بالقضاء على التراث الاستبدادي الراسخ وتحديث نظمه السياسية والاعتماد على الديمقراطية، وكذلك فيما يتعلق باللغة التي تخاطب بها العالم، والتي لا يمكن أن تقبل لو كانت مبنية على الأوهام أو الخرافات، وأيضًا بضرورة الاعتماد على العلم والتكنولوجيا في تحقيق التقدم[٦٩].

وأخيرًا يؤكد «أن التحدي الذي يواجه الوطن العربي في هذه المرحلة الحاسمة من تغيير العالم، يحتاج إلى حشد الجهود الفكرية والسياسية؛ لصياغة نظام عربي جديد، قادر على إشباع الحاجات الأساسية المادية والروحية للجماهير العربية العريضة، في ظل إدراك واع لأهمية الالتحام بتيار العصر الغالب، والذي يمثله النظام العالمي الجديد... ومن هنا نخلص إلى القول أن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدني، تتلخص في تحديات تأسيس خطاب علماني ديمقراطي عصري، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامي السلفي من ناحية، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوي من ناحية ثانية»[٧٠].

ومن خلال العرض السابق يتضح أن السيد يسين يرى في الأنظمة العربية الاشتراكية أو الثورية أو الدينية أنظمة غاشمة ولذلك ليس هناك من بديل إلى النهضة والتقدم غير النموذج الليبرالي المتمثل في النظام العالمي الجديد الذي يسعى إلى فرض هيمنته عن طريق دعوى العولمة، وهنا تكون قراءة السيد يسين قراءة أيديولوجية على الرغم من تأكيده أنه قد ضاع زمن اليقين فيما يتعلق بالمواقف الأيديولوجية التي تتحدث بثقة وثبات عن امتلاك الحقيقة، وأصبحنا نعيش في عصر المراجعة وإعادة النظر، مراجعة الأيديولوجيات ومنطلقاتها النظرية، ونقد الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وإعادة النظر في التاريخ القريب[٧١].

وعلى خلاف القراءات السابقة يقدم فادي إسماعيل قراءته النقدية لمفاهيم النهضة والتقدم والحداثة في الخطاب العربي المعاصر من خلال استخدام المناهج الحديثة لقراءة الخطاب. حيث يعتمد على قراءة تفكيكية لثقافة النخبة القائدة وأيديولوجيتها التحديثية المسيرة لشئون الدولة والمجتمع والأطروحات النظرية التي ساندتها، وهي قراءة للثقافة المغلوبة على أمرها والتي لم يكن لها أدنى علاقة بتحديد الخيارات الفكرية السياسية والاجتماعية والتنموية والاقتصادية والتربوية، إنها قراءة ملتزمة متعاطفة إيجابيًا مع الموضوع[٧٢].

وعلى خلاف معظم القراءات السابقة يقرر فادي إسماعيل أن قراءته هذه لا تدعي الحياد لأنها تريد أن تقرأ ما لا يقرأ عادة في العلاقة بين الثقافة والنخبة السياسية الغالبة وبين الثقافة والمجتمع الأصلي أو الأكثرية المغلوبة منذ اللحظة التأسيسية لما يسمى بالنهضة في بداية القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا، فلا ضير عند التصدي لأية قراءة نقدية من أن يعلن الباحث عن الخلفيات الفلسفية والنظرية التي تحكم موقفه أو موقعه أو تتداخل بها، وأن يعللها؛ ليستقر البحث على أرض مكشوفة تسمح للجدل والنقاش والحوار بأن يأخذ مجراه بمصداقية أكثر(٧٣).

وفي محاولة فادي إسماعيل النقدية لتقييم الخطاب النهضوي العربي يقرر «أن الخلل في مشروع النهضة، بدأ مبكرًا، منذ تجربة محمد على ـ الطهطاوي، مرورًا بأطروحات عبده ـ رضا حتى مدارس التحديث في دول ما بعد الاستقلال و«التحرر» ومجتمعاتها، وبدأ حين تحولت جرعة التغريب والتفرنج أو الأوربة المحددة والتي كان الهدف منها التنوير والإحياء والمراجعة، تحولت تلك الجرعة إلى عنصر رئيسي ثم العنصر الوحيد في مشروع اختيارنا النهضوي وتركيبته.. حتى وصلنا إلى مشروع الحداثة المعاصر وهو مشروع لا يخفي «تقليده» الكامل لنموذج «متقدم» موجود في الغرب.. إن الاغتراب الثقافي الذي يتجلى لدى الأقليات الاستراتيجية المسيطرة في بلدان العالم الثالث هو المسئول عن ديمومة التخلف وترسيخه وعن نشر التبعية وفشل التنمية وعن نزيف الثروات وفشل الثورات وعن الاستغلال والنهب السائدين لصالح مراكز العالم المصنع»(٧٤).

ويرى فادي إسماعيل أن النموذج الغربي، هو نموذج غير صالح أو مرغوب لأنه غير قابل للتكرار، ذلك أن نجاحه في أوروبا كان مشروطًا بظروف تاريخية مجتمعية داخلية، ورهن ظروف خارجية تمثلت في الاستعمار، إن هذه الشروط التكوينية للنموذج الغربي لا يمكن أن تتكرر(٧٥).

وفي محاولة فادي إسماعيل للبحث عن حل للأزمة العربية المعاصرة يقرر أنه «ليس المطلوب إلغاء الحداثة لكن المطلوب السيطرة عليها، المطلوب هو وعي أن الحداثة من موقع الغلبة السياسية الشاملة والحضارية لا يمكن أن تنشر وتعمم إلا الفتنة والتفسيخ والتفكيك، لقد فات أوان الاختيار الموضوعي بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الموروث ـ التراث وبين الوافد ـ تحديات العصر، ذلك أننا لم نعد نقف على أرض محايدة نختار على أساسها ما هو صالح ونافع ومرغوب للمجتمع والأمة من هنا وهناك، إن الدولة ومجتمعها النخبوي القائدين لعملية التغيير يقفان على أرضية الوافد العصري أو الحداثة وليسا أبدًا مفصولين عنها، لقد غمرتنا وطمرتنا وصرعتنا الحداثة بدينها وطقوسها وقساوتها»[٧٦].

ويؤكد أخيرًا «أن الخروج من عصر التبعية الفكرية هو المدخل الطبيعي والصحيح للتخلص من التخلف والتبعية السياسية، الاقتصادية والحضارية، إن مضمون النهضة الحضارية التي نطمح أن يسير نحوها المجتمع ـ الأمة ـ في تواصله مع منطق الاستمرارية التاريخية، أي مع نسقه التاريخي ـ الحضاري ومع مبادئها الحاكمة لسيرها هو تحرير الإنسان من العبودية لكافة الأصنام السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الفكرية، دون التحرير، دون الحرية، دون القضاء على التبعية لا يمكن للتقدم والحداثة أن يكونا صالحين ونافعين وناجحين... إن الحل يتطلب تغييرًا جذريًا ونقدًا لاذعًا للمفاهيم والقيم والسلوكيات والسياسات، إنه يتطلب تصالحًا مع المجتمع الأهلي المغلوب[٧٧].

من خلال العرض السابق يتضح أن قراءة فادي إسماعيل قراءة أيديولوجية ترى في التراث الإسلامي باعتباره الموروث التاريخي هو الحل الوحيد لتجاوز الأزمة العربية الراهنة، وعلى الرغم من هجوم فادي إسماعيل على الحضارة الغربية واعتبارها سبب الأزمة التي يعيشها المجتمع العربي منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى اليوم ذلك لانصراف المفكرين إلى تقليد الغرب فإن فادي إسماعيل نفسه قد استمد أدواته التحليلية من الثقافة الغربية حيث اعتمد على المنهج التفكيكي عند دريدا، بالإضافة إلى التحليل الثقافي المستمد من الفكر البنيوي الفرنسي.

ثالثًا: أزمة القراءات المختلفة للخطاب السياسي العربي:

بعد أن قام الباحث خلال الصفحات السابقة بعرض بعض النماذج لقراءة الخطاب العربي المعاصر يأتي الآن لكي يجيب عن التساؤل الرئيسي الخاص بما هي الإشكاليات التي تطرحها هذه القراءات؟ وما هي الرهانات التي تراهن عليها؟

أهم الأزمات التي تطرحها القراءات المختلفة للخطاب العربي المعاصر هو أن المفهوم والعقل والثقافة والمنهج المعرفي الأوروبي ما زال يمثل ميزان قياس تتم به قراءة التراث. وما زال التراث والتاريخ والواقع العربي أسيرًا تابعًا للرؤية التي تحددها الأداة المعرفية والتي تشكل السلطات المرجعية لتصنيف الفكر العربي، وكل الثنائيات- مادية مثالية، عقل لا عقل، تاريخ لا تاريخ- وكل الأدوات المفهومية الأوربية الأخرى- طبقة، دولة، أبستمولوجية، قطيعة، إشكالية- تنحو منحى المثل الأفلاطونية وتأخذ كيانات ميتافيزيقية خارج السياقات التاريخية والوقائعية فتصبح هي الصورة الأصل والماهية النهائية التي يتوجب على كل الثقافات الأخرى قياسها عليها لذلك تتنوع القراءات بتنوع الأداة المفهومية المتبناة[٧٨].

ومن مظاهر أزمة قراءة الخطاب السياسي العربي عدم ظهور مدارس أصيلة إلى الآن في الوطن العربي[٧٩]، فالكتاب والمفكرون العرب المنصرفون إلى قراءة الخطاب السياسي العربي أصحاب منهج أكثر منهم أصحاب نظرية؛ ولذا يمكن تسميتهم نقادًا من الدرجة الثانية، إذ لا يمكن اعتبار أي منهم مؤرخًا أو فيلسوفًا أو عالمًا اجتماعيًا أو ناقدًا أدبيًا من ذوي الإبداع أو الأصالة، فأكثر نتاجهم الفكري تطورًا لا يزال سلبيًا في معظمه[٨٠]، ومن ثم تختفي شروط تكوين بنية عقلية منهجية ذاتية مستقلة داخل الفكر العربي من جانب، ومن جانب آخر ينحو الفكر العربي نحو الارتجال والتخبط المعرفي فيفقد أدوات تحليل الواقع، بل يتوه في تأويل المعرفة ذاتها؛ لذا نجد أن الفكر العربي يهتم فقط بمعالجة المشكلات أكثر من اهتمامه بالتنظير لها، ونظرًا إلى أن الأطر المعرفية التي- يتعامل بها المفكر العربي- مستوردة من ثقافة الآخر وبناءً على أنها تأتي دائمًا محملة بمضامين أيديولوجية موجهة فمن الطبيعي أن يقع المفكر العربي في شباك الوعي الزائف[٨١].

وفي هذا الإطار يمكن الإشارة إلى أن «عالم الاجتماع» العربي ابن خلدون قد عبر عن امتعاضه مما آلت إليه حالة العلم في زمنه (القرن الرابع عشر) فأدرك الملاحظة التالية: «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم... إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته»[٨٢]. ويؤكد هشام شرابي أن هذا الوصف ينطبق على المفكرين ذوي الثقافة الغربية الذين أطلق عليهم اسم النقاد الجذريين الجدد أو الحديثين فترة السبعينات والثمانينات، ويمكن وصف معظم هؤلاء المثقفين بأنهم «غرباء» وفق منطلق ابن خلدون وهشام شرابي، أي أنهم ليسوا غرباء دينًا وقومية، بل إنهم غرباء تبعًا لثقافتهم وحضارتهم ـ في طرق تفكيرهم وكلامهم وكتابتهم المتمايزة؛ لذلك فخطابهم يتسم بالغرابة وصعوبة اللغة مما جعله خطابًا غير مستساغ وغير مقبول لدى الجماهير بل إن شرابي يذهب إلى صعوبة فهم هذا الخطاب على بعض المثقفين[٨٣].

وهذه الأزمة تقودنا إلى أزمة أخرى في قراءة الخطاب العربي المعاصر حيث أكدت ومنذ البداية معظم القراءات على أن العقل العربي قد توقف عن التفكير منذ زمن طويل؛ ولذلك تأتي هذه القراءات النقدية لكي تعيد الحياة للعقل العربي، ولكن الملاحظ بعد إنجاز هذه القراءات أنها أعادت إنتاج نفس الإشكالية وهي إشكالية توقف العقل العربي عن التفكير المنتج ، وهو ما يؤكده سهيل القش بقوله: «إن مقياس قراءات تاريخ الفكر منذ بداية النهضة واليقظة تكرار محلي يستعيد مسلمات يقدمها الغرب الغالب»[٨٤]. فكل محاولات القراءة تمت من خلال أدوات منهجية تنتمي إلى الثقافة الغربية وبالتالي لم تستطع هذه القراءات إنتاج نظرية متميزة تعبر عن واقع وأزمة المجتمع العربي؛ لأنها انشغلت بالجدل السجالي حول صحة وموضوعية المنهج الذي تنطلق منه القراءة فادعت معظم القراءات أنها صاحبة المنهجية الأكثر قدرة على قراءة الخطاب السياسي العربي باستخدام المنهج العلمي، في حين أن القراءات الأخرى لا يمكنها الوصول إلى الحقيقة وهنا تأتي أهمية مقولة «ماكس فيبر» الذي يرى فيها أن طبيعة الحقيقة العلمية كلية،

ولكن إدراكنا لها كأفراد هو إدراك جزئي لذلك يدعي كلُ منا بأنه الوحيد صاحب المعرفة الحقيقية.

وبذلك يتضح أن كل القراءات التي قرأت الخطاب السياسي العربي إنما هي قراءات أيديولوجية، فكلُ منها يراهن على مشروع مختلف وفقًا لأيديولوجيته ومرجعيته المعرفية. فهناك من يراهن على الماركسية (عبد الله العروي ـ صادق جلال العظم)، ومن يراهن على العلمانية الإلحادية (محمد أركون)، ومن يراهن على الليبرالية والقومية معًا (محمد عابد الجابري)، ومن يراهن على الليبرالية والاشتراكية معًا (هشام شرابي)، ومن يراهن على اليسار الإسلامي (حسن حنفي)، ومن يراهن على العلمانية والتراث العربي والقومية معًا (زكي نجيب محمود)، ومن يراهن على النظام العالمي الجديد (السيد يسين ـ عاطف العراقي)، ومن يراهن على السلفية الإسلامية (فادي إسماعيل)، وأخيرًا هناك من يراهن على تعايش الأيديولوجيات والمشاريع الحضارية المختلفة (برهان غليون)، مما يعني أن العقل العربي لا زال يعيش إشكالية مزدوجة على مستوى التعدد الأيديولوجي والاختلاط المنهجي[٨٥].

وأخيرًا يمكن الإشارة إلى أن ما هو معروف بالقراءات المتعددة للخطاب أو القراءات الأيديولوجية، وهذه القراءات تنظر إلى الخطاب في مرجعه وقد تقرؤه قراءة سياسية أو قراءة تاريخية أو قراءة سيكلوجية، مستهدفة بذلك كشف حضور هذه المراجع في الخطاب أو ربما رؤية علاقة الخطاب بهذه المراجع مما يفسره أو يعلله، ومما يضيئ واقعًا خارجه[٨٦]، وهو ما يعني في النهاية انتصار الذاتي على الموضوعي والأيديولوجي على العلمي.

هوامش: الفصل الخامس:

١. برهان غليون، اغتيال العقل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٥.

٢. نفس المصدر، ص. ص ٥-٦.

٣. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، بيروت، ١٩٨٩، ص٣٣٥.

٤. الطهطاوي ـ سلامة موسى ـ طه حسين ـ علي عبد الرازق.

٥. مصطفى صادق الرافعي ـ مصطفى لطفي المنفلوطي ـ أنور الجندي.

٦. جمال الدين الأفغاني ـ محمد عبده ـ رشيد رضا.

٧. انظر: خلف محمد الجراد، العلاقة الإشكالية بين المثاقفة والغزو الثقافي في الخطاب العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد ١٧٦، أكتوبر ١٩٩٣، ص. ص ٦٦-٧٨.

٨. برهان غليون، مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص. ص ٢٦٤-٢٦٧.

٩. انظر: هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨٥؛ طارق البشري، نحن بين الموروث والوافد، المستقبل العربي، العدد ٥٨، يناير ١٩٨٣، ص ٣١؛ كليم صديقي، التوحيد والتفسيخ، العرفان، العدد ٧، المجلد ٧٢، يونيو ١٩٨٤، ص ١٨؛ سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، المستقبل العربي، العدد ٦٢، أبريل ١٩٨٤، ص ١٠١.

١٠. فادي إسماعيل، مصدر سابق، ص١٠٨.

١١. انظر: برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص. ص ٧-٩؛ كريم مروة، أزمة الفكر السياسي العربي، المستقبل العربي، العدد ١٥٩، مايو ١٩٩٢، ص. ص ١٣٦- ١٣٧.

١٢. انظر: هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١٢٦؛ برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٦، ص ٤٢.

١٣. سعيد بن سعيد، المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر، المستقبل العربي، العدد ٩٢، أكتوبر ١٩٨٦، ص ٧.

١٤. عبد الإله بلقزيز، مقدمات لتحليل الخطاب السياسي العربي: الخطاب النهضوي والأطر المرجعية، المستقبل العربي، العدد ١٢٣، مايو ١٩٨٩، ص. ص ٨-٩.

١٥. السيد يسين، الوعي العربي المحاصر، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة، ١٩٩١، ص. ص ٥٦-٦١.

١٦. المصدر نفسه، ص. ص ١٧٠-١٧١.

17. Abdallah Larovi , The Crisis of The Arab Intellectual : Traditionalism or His Toricism ? Translated From French by Diarmid Camnell (Berkeley , Calif : University Of California Press, 1976.) PP. 152-155.

١٨. هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١٣٠.

١٩. نفس المصدر، ص ١٣١.

٢٠. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩، ص ٧.

٢١. المصدر نفسه، ص٨.

٢٢. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧.

٢٣. السيد يسين، الوعي العربي المحاصر، مصدر سابق، ص٦٥.

٢٤. هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١٢٩.

٢٥. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨٢، ص١٧٧.

٢٦. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص٧١.

٢٧. المصدر السابق، ص ٣٤٧.

٢٨. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧، ص. ص ٥٦٧-٥٦٨.

٢٩. محمد عابد الجابري، المسألة الديمقراطية والأوضاع الراهنة في الوطن العربي، المستقبل العربي، العدد ١٥٧، مارس ١٩٩٢، ص. ص ١٢-١٣.

٣٠. حمزة مصطفى، الخوف من المستقل: معالجات المثقفين العرب للمصير العربي، المنار، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٨٥، ص. ص ٣٨-٣٩.

٣١. محمود أمين العالم، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي، ندوة العقلانية العربية والمشروع الحضاري، تونس ١٢-١٤ يوليو ١٩٨٨، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، ١٩٩٢، ص ٢٨٠.

٣٢. لمزيد من التفصيل حول عقلنة الخطاب الوحدوي انظر: كمال عبد اللطيف، في أوليات الخطاب الوحدوي الجديد، الوحدة، العدد ٦٥، فبراير ١٩٩٠، ص. ص ٧-١٣؛ صبري مصطفى البياتي، العروبة: قراءة في قنوات مفتوحة بين الخطابين القومي والديني، المستقبل العربي، العدد ٢٣١، مايو ١٩٩٠، ص. ص ٣٠-٤٨.

٣٣. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط٤، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٣.

٣٤. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٢٠٠٣.

٣٥. عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، مصدر سابق، ص١٩.

٣٦. المصدر نفسه، ص٣٤.

٣٧. عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، مصدر سابق، ص. ص ١٨-١٩.

٣٨. المصدر نفسه، ص. ص ٢٢-٢٦.

٣٩. انظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠.

٤٠. انظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

٤١. حسن حنفي، حوار مع مجلة الوطن العربي، العدد ١١٧٢، ٢٠-٨-١٩٩٩، ص٤٢.

٤٢. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ٣٩.

٤٣. حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص١٤.

٤٤. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص٦٦.

٤٥. نفس المصدر، ص ٣٢٣.

٤٦. حسن حنفي، حوار مجلة الوطن العربي، مصدر سابق، ص٤٥.

٤٧. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، طبعة خاصة ضمن مشروع مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٤.

obeikan.com

٤٨. المصدر السابق، ص. ص. ٥-٦.

٤٩. المصدر نفسه، ص. ص. ١٧٥-٢٠٤.

٥٠. المصدر نفسه، ص. ص. ٢٠٥-٢٥٥.

٥١. المصدر نفسه، ص. ص. ٣٠٣-٣٢٩.

٥٢. المصدر نفسه، ص.٦.

٥٣. المصدر نفسه، ص٣٨٥.

٥٤. برهان غليون، اغتيال العقل، مصدر سابق، ص ٣٥٥.

٥٥. نفس المصدر، ص ٤٤.

٥٦. نفس المصدر، ص. ص ٦٧-٧٧.

٥٧. المصدر السابق، ص. ص ٣٦٣-٣٦٤.

٥٨. المصدر نفسه، ص ٣٦٤.

٥٩. هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١١١.

٦٠. المصدر نفسه، ص ٩٢.

٦١. المصدر نفسه، ص ٩٢.

٦٢. المصدر السابق، ص. ص ١٠٧-١٠٨.

٦٣. نفس المصدر، ص.١٠٩.

٦٤. نفس المصدر، ص. ص ١٢٥-١٤٣.

٦٥. المصدر السابق، ص. ص ١٦٩-١٧٥.

obeikan.com

٦٦. السيد يسين، مصدر سابق، ص ١٦٣.

٦٧. المصدر السابق، ص. ص ٧٨-٧٩.

٦٨. نفس المصدر، ص.١٤٩.

٦٩. نفس المصدر، ص.١٧٥.

٧٠. المصدر السابق، ص. ص ١٦١-١٩٠.

٧١. المصدر نفسه، ص.٥٥.

٧٢. فادي إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن-فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٤، ص.٣٥.

٧٣. نفس المصدر، ص.٣٦.

٧٤. المصدر السابق، ص. ص ١٦٠-١٦٣.

٧٥. نفس المصدر، ص.١٦٥.

٧٦. نفس المصدر، ص.١٦٦.

٧٧. المصدر السابق، ص. ص ١٦٦-١٦٧.

٧٨. عبد الحكيم أجهر، المثقف العربي وسلطة الثقافة الأوروبية، الوحدة، العدد ١٤، نوفمبر ١٩٨٥، ص. ص ١٢٥-١٢٦.

٧٩. نزيه الأيوبي، الفكر السياسي العربي وأزمته، المنار، العدد ١٢، ديسمبر ١٩٨٥، ص. ص ٥٧-٥٨

٨٠. هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص ١٣٩.

٨١. أحمد مجدي حجازي، الفكر السوسيولوجي وأزمة التنظير: رؤية نقدية لمنهجية

obeikan.com

الفكر العربي، المستقبل العربي، العدد ١٩٥، مايو ١٩٩٥، ص٧١.

٨٢. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ص.٣٣٧.

٨٣. هشام شرابي، النظام الأبوي، مصدر سابق، ص. ص ١٣٦-١٣٧.

٨٤. سهيل القش، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٠، ص. ص ١٩-٢٠.

٨٥. إبراهيم محمود، الخطاب الإشكالي للمثقف العربي، دارسات عربية، العددان ٩-١٠، يوليو وأغسطس ١٩٨٩، ص. ص ٧٥-٩٤.

٨٦. يمنى العيد، مصدر سابق، ص ٥٦.

●●●

obeikan.com