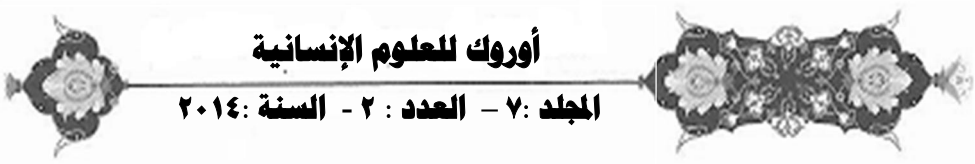
الموجه النسقي في قراءة النص التراثي
إشكالية الهوية و أزمة الأخر

الدكتور
حازم هاشم منخي
جامعة ذي قار - كلية الآداب



الموجه النسقي في قراءة النص التراثي إشكالية الهوية و أزمة الأخر

الدكتور
حازم هاشم منخي
جامعة ذي قار - كلية الآداب

توطئة

ينمو في مدار الاشتغال النقدي هاجس الأسئلة المكونة للفعل الفلسفي وهو يراقب بقلق الإبداع أجوبة المعنى ، وهو المحرك الأعمق المؤدي لتشكيل الجديد والبحث في المغطى وغير المعلن والمؤجل والمبعد ، بل المقصي والمهمش ، وبذلك فهو نتاج القوة الواعية التي تسعى ولاتصل، وتحاول و لا تكمل ما يترك الأبواب مفتوحة في العمل النقدي للشروط المعدلة والجديدة والمتحولة في عقد الفكر مع المتغيرات الثقافية والتاريخية والاجتماعية والنفسية ، في حفر مستمر لكل ما لم يكتشف ، بعد او مارست الثقافة طمرا إيديولوجيا متراكما له . إن النقد بمناهجه يسهم بكثافة في صناعة وتأسيس المكونات الثقافية للعقل وهو الأجدر في مغايرة هذا العقل الجمعي أو ترسيخه ، أو ربما نفيه ومصادرته أحيانا ، وبين نقد ممنهج على مقاسات تأصيل الأصول والبحث عن ماهية الذات الثقافية الجمعية و اخر مخالف في بحثه للأصول والمكونات الكلاسيكية للثقافة الجمعية تترأى محطات التحول والمواءمة والصدود مع مدارس منهجية عالمية تعتمد النقد أساسا لها ، فظهر المفهوم والمصطلح والرؤية والموجه والحقل بحلتين متصارعتين في الثقافة العربية مما استدعى نسقا مشتبكا من النقاد والمفكرين الذين انخرطوا في مشاريع نقدية متعددة الأبعاد ما أنتج نقدا بحيز واسع يتوج حركة الإبداع الفكري المعاصر .

الموجه النسقي / صناعة الهوية:

على طرفي المشرق والمغرب العربي تبرز تجربتان نقديتان فكريتان تتوارى حركة

الموجهات الشخصية والبيئية في تشكيل كل واحدة منهما ، ويأخذ السيري فاعليته في إضفاء قيمة تفهم اثر الموجهات الخارجية وصولا الى الحقل المنهجي المتشابه أو المختلف في ظل منهج قد يتحول تبعا لفوارق التفكير النقدي في رصد العلاقة مع الذات الجمعية ومع الاخر ، فالمنهج صناعة فردية في شكلها الظاهري ونتاج مجتمعي زمكاني ، تتضافر فيه صورة المفكر والمشروع بأدواته وتقنياته وأطروحاته ، والثقافة التي تتلقى من خلال الجمهور ومكوناته النسقية المتعددة ، وهو ما يلفت في تجربة محمد أركون في المغرب العربي وعبد الله ابراهيم في المشرق إذ يظهر جليا ذلك التماهي والتداخل بين أسس الاختيار للمنهج وحقول أدائه المعرفي وشخصية الناقد والمفكر وظروفه ومكوناته .

تظهر الموجهات الشخصية للتجربتين متباينة فأركون ينتمي الى منطقة مكانية تزدحم فيها أسئلة الهوية والكينونة الثقافية بين انتماء عرقي لأقلية اجتماعية مهمشة هي البربر ، بلغة خاصة وموروث تراثي ذاتي يعيش أزمة في ظل ثقافتين عربية إسلامية تجذب الواقع في المغرب العربي الى الجذور التاريخية المكونة ، وتسعى الثقافة الرسمية في الجزائر تحديدا الى تفعيلها بمواجهة عقود طويلة من الإقصاء الثقافي الاستعماري وثقافة فرانكفونية بعمود فقري قائم على ثقافة فرنسية تحولت بفعل الزمن الى واقع ثقافي مكرس وحقيقي ،

يظهر أركون في بداياته الشخصية متنازعا بين هامش ثقافي اجتماعي تتصارع حوله مركزيتان ثقافيتان في كل تفاصيل الفكر والحياة ، وهو ما لا يحدث في تجربة عبد الله ابراهيم الذي ، على الرغم من وجوده في مدينة متعددة القوميات و الاديان شمالي العراق لكنه متجذر الانتماء لثقافة مركزية في هذه المدينة عرقيا واجتماعيا يشعر منذ اللحظة الأولى بتمايز لم يمنعه من الانخراط في نسيج المكان الأول مع المكونات الأخرى لكنه احتفظ في حركته اللاحقة بخصائص وسمات البحث عن ما يرسخ الهوية المتشكلة سلفا ذاتيا أو بإزاء الأخر في طرفيه الهامشي المحلي أو المركزي

الأجنبي في سلسلة مؤلفاته المتوالية ، مع نشأة كفلت ظروفا موازية لحاكمية سياسية تمركزت فيها الثقافة العربية بدرجاتها ووصلت ذروتها في نسق شوفيني من القراءة والتفكير أنتجت مناهج تعليمية ونقدية أسهمت في تاصيل النزوع العربي الأسلامي وتمركزه في توجيه مشروع عبد الله ابراهيم .

تحيل أعمال محمد أركون الى مشروع فكري واكب التحولات المجتمعية التي عرفتها المجتمعات العربية والإسلامية منطلقا من حداثة استدعت تفكيك بنية العقل العربي الاسلامي المتكلسة عبر تحديده أولا ثم الانهماك في إعادة شاملة لقراءة التراث موظفا ترسانة من مفاهيم ومنهجيات متعددة الجذور الغربية (ضمن منظور نقد العقل الإسلامي بصفته مشروعا علميا شموليا ، اجتماعيا ، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها ، إنه المشروع الذي يهدف الى القراءة التحليلية ، المقارنة ، الاسترجاعية ، المستقبلية ، او التراجعية التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط)[1] فعوامل التهميش الاجتماعي والثقافي حددت كثيرا مسارات أركون ، فهو مشغول بإعادة الحياة الى الصفحات المطوية من التراث و مساجلة المركزية الثقافية العربية الاسلامية انطلاقا من تشكيله الثقافي الأول (إن فكره على مدار تاريخه الطويل يمثل في تفكيك أنظمة الهيمنة والاستعلاء والنبذ سواء أكانت ذات طبيعة قومية – لغوية ، أم دينية – طائفية ، انه فكر مهووس بمسألة الحق والعدل : أي الانتصاف لقضية المظلوم والمحتقر بسبب شيء لاحيلة له فيه ، أي بسبب أصله وفصله ومكان ولادته ، أو لغته ودينه ومذهبه)[2] .

تبلور مشروع محمد أركون بعدة نقلات متوازية وواعية في حركتها مع ظهور كتاب (الفكر العربي) الذي كانت ارهاصاته الأولى في أطروحاته عن مسكويه

وكتاب (محاولات في الفكر الإسلامي) ثم كتابه (من اجل نقد العقل الإسلامي) الذي حاول فيه بجرأة تقديم قراءة إجمالية لتطور مسار هوية العقل العربي الإسلامي يمكن عبرها تقديم تقويم نقدي شامل لكل التراث الإسلامي يتجاوز فيه التاريخ السردي المثقل بالايديولوجيا مركزا على إشكاليات التاريخ التي كونت التراث ، في ظل صراع بين تراث فوقي متعالٍ يعتقد بالحقائق المطلقة و أخر يعتقد بحياة بشرية تتواشج فيها الأفكار والعواطف والعقائد والممارسات اليومية لاتقتصر على أي تراث قديم و (ليس غريبا إذن أن يكون موضوع النزعة الإنسانية هو المسيطر على فكر محمد أركون منذ البداية)[٣]،،

في الجهة المشرقية يظهر عبد الله ابراهيم مشغولا في البداية بالبحث عن البنية السردية للموروث الحكائي العربي عبر التعريف بالسردية وعلم السرديات ، وكيفية استعمالها أو تكييفها لحاجات درس السردية العربية في تشكيلاتها تاريخيا وفنيا غير ملتفت الى تحديد منهجيته و أهدافه وإطار النظرية مشغولا بمقاربة منهجه ضمن وحدة فكرية في مدار شواغل التأصيل والهوية وهو مدار عريض ذو مشارب متعددة واجتهادات متنوعة تلتقي غالبيتها حول وعي الذات القومية في الوجود والمصير ولا يخفي عبد الله ابراهيم هذ الانشغال فقد أدرج بحثه ضمن الجهود المبذولة في الربع الأخير من القرن العشرين للبحث في أصول الفكر العربي ومصادره التركيبية والتعبيرية بغية كشف سماته وأبنيته وركائزه الأساسية التي يقوم عليها [٤]. وهو ما تلاحق تباعا في موسوعة السرد العربي بأجزائها المتعددة الباحثة عن الهيكل الكلي للثقافة العربية بتجلياتها الفكرية والإبداعية في عملية حفر وتنقيب في مصادرها الأصلية من علوم الدين والأدب والتاريخ فضلا عن المرويات السردية التي تؤلف متن المادة وذلك دون وساطة مراجع حديثة متجنبا اخضاع البحث التراثي الفكري

الى معيار خارجي مستمد من موروث أخر مستنطقا الأصول ابتغاء استخلاص الهياكل .

يمكن أن نلحظ بوضوح أن الحقل الذي اشتغل فيه أركون وعبد الله ابراهيم فيه الكثير من المواقع المشتركة ونقصد هنا بالحقل التراث العربي الإسلامي ، لقد أراد كل منهما العمل في حفر طبقات التراث المتراكمة وتفكيكها ولكنهما لم يستخدما أدوات الحفر عينها ، هناك فوارق مهمة تميز أدوات كل منهما عن الأخر ، إذ يندرج حقل الاشتغال الأركوني من قراءة حداثية تتمايز عن القراءات المعتادة للتراث التي تجعل العمل التفسيري منطقة النص الأولى معتقدة باحادية الاستنتاج والمعنى الناجم عن قراءتها عبر قنوات اللغة التقليدية المكررة ،بعكس أركون الذي يقرأ بحداثة تنتفع من التاريخية بموازاة أذرع الاشتغال التفكيكي المتنوعة بمحاذاة جميع مناهج النقد فالنص منطقتها ، لكن الاستنتاج والمعنى متنوعان في نفاذهما عبر القنوات التاريخية والاجتماعية واطرهما .

النسق موجها / تأصيل الهوية :

إن هذا التقدير لدور الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية هو ما قاد أركون الى دراسة التراث داخليا عبر نقد تاريخي بجهد مقارن بموازة تحليل تفكيكي ، ثم خارجيا في ممارسته لكل موجهات النقد العالمي الخارجية ما أنتج عند أركون مفهوم (التطبيقات الإسلامية) التي قادته الى مواجهة النزعة المركزية العقلية ومواجهة المدارس الفكرية الإسلامية إن أركون يتحرك الى منطقة التراث العربي الإسلامي ومنها ، لكن ، انطلاقا من مكتسبات الحداثة الغربية ومن محاولتها تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي .

لقد سعى محمد أركون الى تأسيس منطق تاريخي للتراث لاسيما الديني من نواحيه الفكرية منطلقا من وعي أن التجربة التاريخية تنبثق منها خواص الصيرورة

التاريخية التي يتشكل حضورها لمستوى الوعي التاريخي ساعيا الى استعادة معرفية تتعلق بالنظام الوجودي للزمن الديني عبر إدراك المساحة التأويلية التي تعرض عن العقل الماورائي الى عقل يحتضن منطق المعنى ، فقد انكر الفهم الديني التقليدي الى فكرة الصيرورة التاريخية التي تعيد صياغة الدين بشكل يلائم الزمان الجديد برأي أركون الذي يرى أن هذه المرحلة التاريخية التي تخضع لتصورات منطق الصيرورة التاريخية تشكل ظاهرة سيولوجية ثقافية تنتشر داخل الأنسجة السيولوجية التي تنفصل عن المنطق التاريخي للصيرورة التطورية النقدية لتطور الفكر الديني (٥) وهو ما يعبر عنه أركون بقوله : (إن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع الهرمينوطيقي leconftit deslnterpretatlons بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في المنهج الهرمينوطيقي ، والاستمرار فيها مع الرفض للاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة) [٦] ،

إن فهم أركون المنبثق من الفلسفة الكانتية والديكارتية المقاومتين للتفكير الغيبي واللامحدود يشكل المدخل في القراءة التاريخية للنص التراثي ، وهي في عمقها الموازي اليات استشراقية لتحليل التراث وتأويله من قبيل موقفه من نفي القرآن لأشكال التراث التي سبقته وحذفها كليا بوصفها تنتمي الى الجاهلية ، لكنه ليس مستشرقا ، بل أحد الأصوات التي وقفت بالنقد من النظرة الإستشراقية للتراث العربي والإسلامي في شكلها الإستعماري [٧] ،و(ومن علياء التبحر الإرستقراطي البارد الذي يتميز به الإستشراق التقليدي الى أرضية الواقع الحي والمعرفة المنخرطة كليا في هموم المجتمع) [٨] إن هذا الفهم مكن محمد اركون من الإنعتاق من سكونية الزمن التأريخي في قراءة التراث الى منطقة الحركة لاسيما في رفضه الاستعمال الايديولوجي للتراث الإسلامي ساعيا الى بناء مرتكزات دينية خالية من

الإيديولوجيا وصولا الى فهم ديني إنساني في إطار رؤيته التي سماها (النزعة الانسانية)[٩].

وعلى الطرف الأخر ، يظهر عبد الله ابراهيم بتدرج في موسوعة السرد العربي يشير الى مساحة تحدٍ معرفي شمولي في وقت انسحبت فيه الأنماط الموسوعية الى منطقة التخصص الدقيق ، إذ بدا عبد الله ابراهيم مشغولا بتأسيس حداثي لكن بمواصفات الناقد العربي القديم والنسق الذي شهدته أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والثقافة التنويرية العربية في القرن العشرين من نماذج موسوعية تكتب في الشعر والرواية والقصة واللغة والعلوم الاجتماعية والنفسية والتاريخ ، وهو مانراه في موسوعة السرد العربي (استغرق العمل على هذه الموسوعة نحو عشرين سنة ، فقد بدا الإعداد لمادتها الأولية في النصف الثاني من ثمانينات القرن العشرين ، ولم ينقطع البحث عن السرد العربي قديمه وحديثه منذ ذلك الوقت الى اليوم الذي دفعت فيه هذه الطبعة الى الناشر .) [١٠] .

تظهر موسوعة السرد العربي بإطار معاكس تماما لجهد محمد أركون فهي تضع الفهم والتعريفات الغربية متعددة الاتجاهات بوضع ومنهجية على مقاس سردية عربية مفترضة وهو ما يقوده الى مطاوعة تنقلب فيها المفاهيم بمواءمة خاصة (ليست السردية نموذجا تحليليا جامدا ينبغي فرضه على النصوص ، وإنما هي وسيلة للاستكشاف العميق المرتهن بقدرات الناقد ومدى استجابة النصوص لوسائله الوصفية والتحليلية والتأويلية ولرؤيته النقدية التي يصدر عنها)[١١] ،

يمارس عبد الله ابراهيم مسارا منهجيا يشترط توظيف تاريخ الأفكار في نمط خطي او أفقي عبر تتبع تاريخي مدرسي للوقائع الأدبية نصا ومؤلفا مع قراءة عمودية للزمن تحدد بدايات الظواهر وتتبعها بهدف تحديد مساراتها لاحقا وطريقة قوامها الإفادة من تاريخ الأفكار الحديثة مع محايثتها بالمنطلقات الإجتماعية

والتاريخية واللغوية والإدبية [١٢] ، مع شمولية عينية قوامها التوسع في النماذج التراثية والنصوص العربية الاسلامية لا الحصر والتقنين في العينات ، لأنها (تمكن الباحث من الحركة الحرة في متابعة خيوط موضوعه ، إنها تمكنه من القيام بجملة من التحليلات المتنوعة ذات الطابع الثقافي والأدبي لكل وجوه الظاهرة التي يقوم بتحليلها)[١٣].

إن المنهج البنيوي عند عبد الله ابراهيم يعني التحرك أفقيا لإدراك التشاكل بين العلاقات المكونة للموروث السردي ، ومن ثم قياس هذه العلاقات المتشاكلة على مسارات النفي التاريخي لهذا السرد العربي من أجل إثباته ومن ثم فإن النص التراثي يتحول الى بنية تتكون من عناصر جزئية تخضع لقوانين تركيبية تتعدى دورها من حيث روابط كمية تشد أجزاء الكيان الأدبي الى بعض في مستويين الأول : هو منهج إنتقاء النص جزئيا في إطار حركة كلية من العلاقات وهو ما نلمحه في نمذجة بعينها (النثر الديني / أساطير الأولين / ألف ليلة وليلة) إذ سرعان ما تنشطر على ذاتها في تجزئة أكبر (النبوءة / الحكاية التفسيرية / خرافة شهرزاد) ، ثم في جمعها في بنى سردية مستقلة (السيرة النبوية / بنية الشخصية السيرية .. الخ) ، والثاني : هو ربط الحركة البنائية التحتية للنص الجزئي في إطار علاقات كلية فوقية تمنح البنية وجودا مميزا (١٤)وهو بذلك يفتح الأفاق لحركة الثنائيات الضدية المكونة للنشاط البنيوي في المنهج ، والتي قادته الى ثنائية متن وهامش أسست لمتن عربي إسلامي ما أدى الى أن يعتقد عبد الله ابراهيم بمركزية ثقافية عربية تظهر في مشروعه عبر ثلاثة مستويات من التبني التام والتجاوز وأحيانا إعادة التأسيس فيما يظهر النص القراني بوصفه منطقة إستشهاد وتقصي وتحليل (إذ يمثل القرآن القوة المركزية الفاعلة والمؤثرة في الثقافة العربية الإسلامية فهو المصدر الذي انبثقت منه الرؤية الدينية للوجود وهو الخطاب المتعالي بنسيجه الدلالي والأسلوبي وتركيبه اللغوي المخصوص)[١٥] ويحضر القرآن

بوصفه نصا مؤسسا للخطاب النقدي العربي ما يوجب مراجعته في المعالجة النقدية بين التبني لقدسيته ومناقشة عمقه التفسيري ويظهر الإيمان الشديد بقيمة المركزية الثقافية العربية في حجم النصوص الدينية والتراثية الكبيرة التي يستشهد بها عبد الله ابراهيم في مؤلفاته المتعددة وبعكس القرءاة الأركونية التي تنفي عن النص الديني موجبات القراءة الدينية وتحيله الى نسق من القراءة البشرية للنص الديني تشتغل في إطار التطبيقات الإسلامية الحديثة والصيرورة التاريخية والنزعة الإنسانية يبدو عبد الله ابراهيم مترددا بين منهجيته البحثية و الطمر الإيديولوجي الذي يسحب التقديس من النص الديني الى حفرياته التي تحيط به (يثير البحث في السيرة النبوية مخاطر كبيرة ، ففي الثقافات التقليدية تحدد قيمة النصوص بالشخصيات التي تصفها ، وأهمية النصوص قد لا تأتي من كونها نصوصا رفيعة إنما من كونها تعنى بشخصيات مهمة) [١٦]، فالنصوص السيرية تتقدس برأيه مثل الأشخاص الذين يقتربون من الشخص المقدس (وكذلك النصوص بشتى أنواعها ، فصلات القرابة الإفتراضية تضفي عليها مهابة تحول دون النظر الحر العميق في خصائصها الأسلوبية والتركيبية والدلالية ولا في عمليات الصهر الداخلي لمكوناتها وتمنع في كثير من الأحيان النظر الى نشأتها وتطورها) [١٧].

إنه يعتقد بمركزية ثقافية عربية يرى أنها مارست تاثيرا عبر أكثر من مستوى يتجاوز حدود الحاكمية السياسية الإسلامية وأنها شكلت بنية ثقافية متكاملة يكشفها اشتغاله البنيوي القائم على اصطراع بين ثنائيات متجاورة قادتها من مكونات البنية الثقافية العربية الإسلامية الى مواجهة الأنا الثقافية المركزية للأخر الغربي في موقف خاص (يفرض المقام هنا رصد التشابكات الأولى بين الثقافتين العربية والغربية لتتكشف درجة الصلات المصطنعة والطبيعية بين الثقافتين ، هذا الرصد يعنى بوصف النتائج الثقافية التي كثيرا مايصار الى تضخيمها لتكون الركيزة التي تقوم عليها كل

التصورات اللاحقة)[١٨]، وهو تصور يفترض حتمية الاشتباك الثقافي بين الثقافتين العربية والغربية وافتراض وجود صلات مصطنعة وهو يستدعي افتراض أن هناك نتائج مضخمة مسبقة يجب خلق ركائز لدحضها وهو ما قاد عبد الله ابراهيم الى حقل المركزيات الثقافية لاسيما العربية والإسلامية والغربية في كتابه (المطابقة والاختلاف) . يظهر ذلك أولا في موسوعة السرد العربي عندما يقيم عبد الله ابراهيم الحملة الفرنسية على مصر التي يحملها مسؤولية تمزيق النسيج الاجتماعي المصري مع تقديم إدانة لفهم الخطاب الإستعماري في الثقافة العربية يزعم فيها بمحدودية الأخر في درجة تأثيره [١٩] ، وهو ما يناقض رؤية أركون لهذا الغزو الثقافي تماما وأثاره اللاحقة (أما في الوقت الحاضر ، فلو لم ينفتح محمد حسنين هيكل وتوفيق الحكيم وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة والمازني والمنفلوطي والعقاد ومحمد مندور ونجيب محفوظ وعشرات غيرهم على الغزو الفكري لاوروبا ،لما استطاعوا إبداع كل ما أبدعوه) [٢٠] ، وهو مايراه عبد الله ابراهيم بشكل مختلف فهو حينما يمر على تجارب خليل خوري ومراش الحلبي وسليم البستاني وعلي مبارك وجورجي زيدان والمويلحي ، ومن ثم في المشروع الفكري لطه حسين وما تلاه من أعلام نقدية تجاذبها المشروع الغربي للثقافة والحياة (يصعب تقدير الأثر الذي تركته الثقافة الغربية في حقل الممارسة النقدية الأدبية الحديثة ، كون هذا الميدان واسعا من ناحية و كون الموارد المنهجية متعددة المظاهر كثيرة الأشكال من ناحية أخرى ، ويكاد يذهب بنا القول الى التأكيد على أنه لم تعرف الثقافة العربية الحديثة منهجا نقديا اكتسب شرعيته المنهجية الا وكان تأثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة بالموجات او الإجراءات التي اتصفت بها الثقافة الغربية في حقل البحث الأدبي ونقده)[٢١] ،لكنه من وجهة موازية أخرى تعدى الى جانب تطبيقي أقل مستوى من المرجع الثقافي الغربي (ولم يقف الأمر كما ينبغي عند حدود إستثمار الإجراءات

المنهجية في هذا الموضوع إنما تعداه الى التطبيق الألي لكثير من الرؤى والطرائق التي انتجتها الثقافة الغربية في ظرف معرفي وتاريخي مغاير مما جعل أمر تطبيقها لا معنى له الإ ممارسة ذاتية تفتقر في كثير من الأحيان الى الوعي العميق بأهمية وضع أسس متينة لهذا الضرب من النشاط الفكري والمعرفي)[٢٢].

الصراع النسقي / تحولات الهوية :

تبدو منهجية عبد الله ابراهيم منطقة للتحول عبر منهجيات متساوقة ظاهريا ، لكنها في الحقيقة مستقلة في حركة كل منها في محاولة للاقتراب من الظواهر المعقدة في الجذور الانثروبولوجية للتراث العربي معتمدا على دراسة ما فيها من علاقات مبنية على الاختلاف والائتلاف لإدراك النسق الأصيل الذي تصنعه هذه العلاقات وهو مايبدو منساقا وراء البنيوية بمعناها النسقي أو مايعبر عنه رولان بارت بأن البنيوية بمعناها الدقيق الحرفي ، نقل النموذج اللغوي الى حقول ثقافية أخرى[٢٣]، او مايعبر عنه جوناثان كلير بأن (الظواهر الاجتماعية والثقافية ليست موضوعات أو أحداثا ذات معنى وبالتالي إشارات أو علامات والأمر الثاني أن هذه الموضوعات أو الأحداث ليست جواهر أو ماهيات قائمة بذاتها و إنما هي مجموعة من العلاقات الداخلية أو الخارجية والبحث في هذه العلاقات وما ينتظمها من أنساق هو الذي يجعل منها أبنية ذات معنى)[٢٤]، لكن البحث عن البنية التي تشكل الأواصر المكونة لحركة التراث في نص عبد الله ابراهيم النقدي انزاح بفعل المحايثة المستمرة للظواهر الاجتماعية والثقافية وتلازمها المستمر مع الحركة المتضادة لمتون وهوامش تظهر وتختفي الى منهج تفسيري تأويلي في تحديد المفاصل فالبحث في مركزية ما للتراث العربي الإسلامي بوصفه كيانا مكونا سيقود الى البحث في العلاقات الغيابية التي كونته ، وليس فقط في العلاقات الحضورية البنائية ما أدى الى تفكيك التراث بمنهجية

تسعى الى الأصول فتقوم بتفكيكها لإعادة بنائها ومرة أخرى الى تأصيل هذه الأجزاء المفككة بوصفها كينونة مستقلة في عملية نفي بقصد الإثبات مقاربا منهجية جاك دريدا في تفجير البعد الفلسفي الطاغي في تناوله لأنواع الخطاب ما جعل النقد مرتبطا بالدرجة الأولى بمفهومه العام قبل أن يكون مرتبطا بالنقد الأدبي على وجه الخصوص وهو بذلك يوازي جون سيترك في اشتغاله على استكشاف (مركزية الكلمة الغربية وميتافيزيقية الحضور التي يمكن القول ان هذه النصوص تؤكدها وتزعزعها في آن واحد)[٢٥] في مقابل مركزية عربية إسلامية في اشتغال عبد الله ابراهيم أسهمت بوضوح في تشكيل النظرة الى الأخر في إطار من المركزيات الثقافية نجده يخرج فيه كل المنجز الفلسفي العقلي في الثقافة الغربية الى منطقة التمركز حول العقل الذي يرده في بحثه عن أسس المركزية الفكرية الغربية الى تتبع الركائز الفلسفية الحديثة في الغرب التي يعتقد أنها أسهمت في ولادة الغرب حديثا رمزيا بفعل شيوع التفكير العقلي العلمي في إطار خرج من و تطور عن النموذج اللاهوتي في القرون الوسطى متتبعا بوادر التفكير العلمي عند روجر بيكون ودانز سكوت [٢٦] إذ يعتقد عبد الله ابراهيم أن أفكار هؤلاء خرجت منهم وهم في المؤسسة الكنسية الدينية الغربية وهو ما نراه مكررا في موقف عبد الله ابراهيم من المدرسة الهيغيلية الذي يرى أنها انطلقت من المسيحية أثرا وواقعا فالدين عند هيغل من إيحاء فلسفته نسق متصاعد ينشد المطلق وكل العناصر تتضافر في علاقة جدلية لتحقيق هذه الغاية الى درجة تدعو الى الاعتقاد بتوسط فلسفة هيغل بين الدين بمنحاه اللاهوتي وانسانية مذهبه ، ذلك أن فلسفة هيغل شابهت الدين لا في إطلاقه فقط ولكن في سعيه الى حتميات مطلقة تجشم الأخرون عناء بعده في إيمانها بأنها خاتمة الفلسفات وفي إقصائها لأصول الفلسفات الشرقية ، فهي برأيه فلسفة شمولية مركزية ، ولا يخفى أن هدف

عبد الله ابراهيم من وراء ذلك إظهار الأخر الغربي بحلة دينية عنصرية حتى وإن كانت علمانية لأنها فلسفيا بجذور دينية مسيحية ما يستدعي مركزية إسلامية موازية و مضادة(٢٧) .

إن القراءة المتحولة للمنهجيات النقدية في مشروع عبد الله ابراهيم التأصيلي تنصهر في مشروع محمد أركون الذي تتحرك فيه المنهجيات بشكل متواز ومنصهر منذ بدايات مشروعه (إنه يوظف ترسانة معرفية منهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه ، ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي القرآني ، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد ذلك أن النص ، أي نص ، هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات)(٢٨) ، فهو يتحرك في قراءة لغوية ألسنية منتفعا من كل المدارس الألسنية بشكل يترك النتائج مفتوحة أمام البحث اللغوي الحديث يقظا لأهمية الألسنية الحديثة في قراءة التراث والنص القرآني تحديدا في حركية مشروعه وفي محاولة لخلق موازنة منطقية بين الطابع اللغوي والطابع القدسي موضع الإشكالية النصية مسبقا (مادام التراث الإسلامي المنقول الينا بعد أن استقر عبر سلسلة من النقل الشفاهي ، ومن ثم التدوين جاء بوسيلة إتصالية معروفة هي اللغة وهي مجموعة الدوال ذات الدلالات التي تشير الى مرجع مقصود ماديا كان أم معنويا ، فإن الأجدر أن يواجه هذا التراث بألية تحلل معطياته وتكشف من مكنوناتها بعد الإطمئنان على توفير المادة المنقولة على نحو كامل مضمون الإيصال من المصدر الى المصب)(٢٩)، وهو في الأن نفسه يقدم منهجية تاريخية في مراقبة سيرورة التراث ومراحله بمعنى لا يقصد التتابع الزمني للوقائع والتأكد من صحتها وإنما بقصد المشكلات التي تطرحها تاريخية الوضع البشري بشكل يميز بين الأسطورية التاريخية في تراث الشعوب وبين النوعي و المحافظ من تشكيلات (٣٠) أساسها قلب معايير

التعاطي التاريخي التقليدية بعيدا عن نسق القراءة المؤمنة – إذا جاز التعبير – (ان ما يهم أركون تحقيق النقد التاريخي للنصوص التأسيسية في الفكر الإسلامي كما حدث في المسيحية مثلا إنه يرفض أن يبقى الإسلام مستبعدا عن حقل البحث والحفر والاستنطاق)[٣١] ، وفي منحاه الانثروبولوجي الاجتماعي المتساوق مع المنهجين السابقين عندما قدم في قراءته للسور القرآنية بحثا في القوى المركزية اجتماعيا وهوامشها ، وفي طبيعة العقلية العربية ومظاهرها التاريخية والاجتماعية وأثر ذلك في النص الثقافي وصولا الى منهجية فلسفية تحمل وجهة نظر لكل المنهجيات السابقة أو مثلما يعبر أركون (ينبغي العلم أن العقل الجديد المنبثق الصاعد – أو عقل ما بعد الحداثة- يرفض كل موقف جامد ويقيني ونهائي للعقل ، انه يفتح صدره لكل المشاكل والصراعات والخلافات ، ويلتزم تجاه كل ذلك بالموقف التالي : الموقف المنفتح للفرضيات الاستكشافية حول كل المناقشات المندلعة في المجتمع)[٣٢]،

ان موقف أركون من التراث لا يبنى على أساس البحث عن مركزية تاريخية للثقافة العربية الإسلامية او مركزية ثقافية غربية معاصرة ، إنه لايؤمن أصلا بمركزيات ولا هوامش الإ في إطار حركة تاريخية واقعية لايؤمن بها ولا يسعى إليها لكنه يهدف من الغوص فيها الى تحرير العقل النقدي العربي من جهة ومواجهة موانع تحريره عبر هذه المراجعة المستمرة له :

(نحن الآن بحاجة الى بؤرة فكرية حقيقية تذهب الى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث ، وهكذا وبدلا من أن يستمر التراث كقوة معيقة تشدنا الى الخلف في كل مرة ، يصبح قوة تحريرية تساعدنا على الإقلاع والإنطلاق الحضاري ، ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث ، وهذا ما أفعله شخصيا منذ أكثر من ثلاثين سنة من خلال مشروعي – نقد العقل الإسلامي – بالمعنى الألسني والتاريخي والانثروبولوجي والفلسفي لكلمة نقد)[٣٣].

إستنتاجات

النسق / الهوية / الأخر

يمكن القول إن مشروعي محمد أركون و عبد الله ابراهيم تحركا في منطقة مشتبكة ثقافيا تداخلت بينهما حقول الاشتغال النقدي لاسيما في محاور تتعلق بالتراث العربي والإسلامي والموقف من حاكمية النص التراثي المكونة للعقل العربي الإسلامي وإنهما تحركا في مشروعين متجاورين مع فوارق تتعلق بموجهات المكان والزمان النقدي بين الجزائر وباريس لأركون وبغداد وطرابلس والدوحة لعبد الله ابراهيم وإنهما عكسا جزءاً من السيرة الذاتية في التوجه الى هذه المنطقة التراثية بهذه الأسئلة تحديدا في صراع نسقي ثقافي بين هوامش حضارية ، شكلت شخصية اركون ، و أقطاب مركزية أسهمت في بناء شخصية عبد الله ابراهيم وإنهما تحركا بوعي متدرج الى مواجهة الذات والأخر إنصياعا الى إدراك قيمة الإشكالية التراثية في الحاضر ، وهو ما دفع أركون الى قراءة عصرية بأليات حداثية وبوعي هدفه صهر الكينونات والمراكز الثقافية في بوتقة نزعة إنسانية شاملة مؤداها رجحان التفكير العقلي بعيدا عن الأوطان والمعتقدات والانتماءات لردم الهوة مع الأخر وإستلهام الموروث بوصفه رافدا ثقافيا لا قيدا وطوقا معرقلا في المجتمعات الإسلامية انبثاقا من قراءة واعية لتطور الفكر العقلي في أوربا ،في حين كان عبد الله ابراهيم باحثا عن تأصيل الهوية الثقافية العربية الإسلامية عبر تشذيب تفرعاتها ومحاولة تجميع عناصر البناء الفكري أو تفكيكها بغية بنائها على مقاسات نظرية عقلية عربية اسلامية مترهلة ، وهو ما قاد الى مواءمة مع حقول التراث من جهة وحقول التفكير والثقافة الغربية من جهة أخرى .

وبينما كان أركون يظهر بصيغة الرفض للنسيج القومي الديني المذهبي مطلقا مفهوم الأنسنة في اطار رؤية تفكيكية جادة انساق عبد الله ابراهيم الى نمط من

التفكيك الوهمي نجده متناثرا في أدلجته للخطاب القومي الإسلامي غالبا وفي أهمية الانتماء بوصف المكان فضاء اشتياق يتمثل التجربة الشخصية مع ظروف زمانية أعقبت انهيار الفكر القومي العربي سياسيا ، ونمو الأصولية الإسلامية مركزا أو هامشا تاريخيا ومذهبيا ، فهو يبحث في موسوعة السرد العربي عن مظاهر فكرة لوكاش عن الوعي الأصيل بمعنى تأصيل مستوى واعٍ من الأفكار التي تبحث عن إيجاد مخرج ثقافي لأزمات سياسية وهو ما أوقعه في أزمة البحث عن الهوية السردية العربية الخاصة ، وإشكالية تخليصها من عمقها الغربي بطريقة قصدية وليست وصفية أو موضوعية في كثير من الأحيان ما استدعى مواءمة ثقافية بين مكونات العقل العربي القديم ومستجدات التفكير العقلي الغربي وطرائقه ، فظهر مخاتلا بين نسقين ، يسعى جاهدا لتأصيل الماضي في الوقت الذي يقف بالضد من بعض مظاهره بحكم المنهجيات الحديثة ، وهو ما نراه بدرجة أقل في مشروع محمد أركون إذ يقع في إشكالية المنهج والتطبيق ، فهو يرفض الفكر الاستشراقي نتائج و رؤى وينتفع من ألياته في حيز التطبيق ، وهو في تطبيقاته يقع أحيانا في دائرة إهمال منهجيات بعينها قد تعطي أو لا تعطي مبرهنات صدقية لرؤى وأفكار مسبقة في التفكير على الرغم من انجازه المعرفي العقلي المميز في قراءة التراث .

وإذا كان عبد الله ابراهيم الباحث عن مركزية عربية إسلامية ترفض تهميش الغرب لها يهمل المهمش الإسلامي تماما ، كما يظهر من إهماله الفادح لكل المرويات السردية التراثية الشيعية بالمطلق في إقصاء ينسجم مع ذائقة عربية مركزية تعمل على تقديم مشروعه للعيان ، فإن اركون يقع في المطب الفرنسي الثقافي وهو يضع مؤلفاته بالفرنسية في شكل انتقائي من قراءة التراث العربي الإسلامي يوجه غالبا الى متلق غربي أو عربي نخبوي وينسجم مع مشروع غربي لا نزعم أن أركون جزء منه قوامه صراع الحضارات ومحاولة تفكيك البنى المكونة للعقل الحضاري

المضاد . وهو مايحيل الى سؤال أكبر حول قدرة المنهج النقدي على الانفصال عن العمق السياسي المرتهن لسيرورته وحركته .

و بينما يظهر عبد الله ابراهيم حريصا على توفير كمية وفيرة من النصوص التراثية يظهر أركون بكمية كبيرة من المنهجيات الغربية ، وهو مايعكس توجه الاثنين وطريقة حركتهما ، فالاثنان يدوران عكسيا مع و ضد بعضهما إذ يبدأ عبد الله ابراهيم من البنية الى مكوناتها ثم الى النسق وصولا الى ثنائيات المركز والهامش الثقافي وهو تقريبا يمثل حركة معاكسة لحركة أركون التي تشتغل على إلغاء المركز والهامش ما يعني تفكيك المركز ومن ثم إذابة النسق والبنية الثقافية إذ إبتدأ بالمشروع الإستشراقي في حين إنتهى عبد الله ابراهيم اليه . وبينما يقدم عبد الله ابراهيم بيلوغرافيا للتراث العربي الإسلامي لاسيما في نظرته للأخر ينقلها حرفيا ، وبلا تعليق ، لا يكتفي أركون بمنهجية تطبيقية خاصة ، ولكنه يتجاوزها الى جملة من المصطلحات التي يبتكرها في قراءة التراث .

إن قراءة مقارنة لتجربة محمد أركون وعبد الله ابراهيم ستفتح الباب على مصراعه على محاور عدة بقراءات متنوعة حول موجهات المنهج النقدي و أثرها في تشكيل النص النقدي وفي أزمة الهوية والإنتماء الثقافي وفي العلاقة مع السلفية الثقافية العربية الإسلامية ومسارات المنجز الثقافي الغربي المعاصر لتتوالد عبرها أسئلة التأصيل والإحتذاء و المطابقة والمفارقة وحول أسئلة الحداثة لا بمعناها الشكلي والتكنولوجي ، ولكن في عمقها القائم على طفرات المعرفة وثورات المناهج الفكرية.

هوامش البحث

(١) قضايا في نقد العقل الديني ، محمد اركون : ٤٦ – ٤٧ .

(٢) محمد اركون والبدايات الاولى ، هاشم صالح : ١٨ .

(٣) نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية ، محمد اركون : ٩ .

(٤) ينظر : موسوعة السرد العربي ج١ ،د. عبد الله ابراهيم : ٦ .

(٥) ينظر : ابيستمولوجيا النص بين التاويل والتاصيل ، علاء هاشم مناف : ١١ .
(٦) الفكر الاصولي واستحالة التاصيل نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي ، محمد اركون : ١٤ .
(٧) ينظر : الخطاب واليات التاويل ، د. نصر حامد ابو زيد : ١٠٧ .
(٨) نزعة الانسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي ، محمد اركون : ٦٧ .
(٩) ينظر : نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية ، محمد اركون : ٣١ .
(١٠) موسوعة السرد العربي ج١ ، د. عبد الله ابراهيم : ٥ .
(١١) م . ن : ٧ .
(١٢) ينظر : م . ن : ٢٣ – ٢٤ .
(١٣) م . ن : ٢٤ .
(١٤) ينظر : الخطاب النقدي عند عبد الله أبراهيم ، صباح الساري : ١٣٤ .
(١٥) م . ن : ٢٩ .
(١٦) م . ن : ٢٢٢ .
(١٧) م . ن : ٢٢٢ .
(١٨) م . ن : ٣٤٢ .
(١٩) م ، ن : ٣٧٠ .
(٢٠) نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية ، محمد اركون :١٣ .
(٢١) المطابقة والاختلاف ، عبد الله ابراهيم : ٥٠٤ .
(٢٢) م . ن : ٥٠٤ .
(٢٣) ينظر : التحليل النصي ، رولان بارت : ١٩ .
(٢٤) البنيوية ، جان بياجيه : ١٣ .
(٢٥) البنيوية وما بعدها ، جون سيتروك : ٢٠٧ – ٢٠٨ .
(٢٦) ينظر : المطابقة والاختلاف : ٦٦ – ١٩٣ .
(٢٧) ينظر: الخطاب النقدي عند عبد الله أبراهيم ، صباح الساري : ٦٧.
(٢٨) الممنوع والممتنع ، علي حرب : ١٢٠ .
(٢٩) آليات قراءة النص الديني واشكالية المعنى ، د. فائز الشرع : ٤٤
(٣٠) الصيرورة التاريخية في فكر محمد اركون ، د. علي حسين الجابري : ٣٤

(٣١) التراث والمنهج بين اركون والجابري ، د. نايلة ابي نادر : ٤٦٢ .
(٣٢) نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية ، محمد اركون : ١٦١ .
(٣٣) قضايا في نقد العقل الديني ، محمد اركون : ٢٢٣ – ٢٢٤ .

قائمة المصادر و المراجع

- آليات قراءة النص الديني واشكالية المعنى (اطلالة على مشروع المفكر محمد اركون) د. فائز الشرع ، مجلة الأقلام ، بغداد ع ٤ تشرين ١ – ٢ سنة ٢٠١٠ .
- ابستمولوجيا النص بين التأويل والتأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد ابو زيد ومحمد اركون ، علاء هاشم مناف دار التنوير بيروت ٢٠١١ .
- إشكاليات القراءة والتأويل ، د. نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط٧ سنة ٢٠٠٧ .
- البنيوية ، جان بياجيه ، ترجمة عارف بنمينه وبشير اوبري ، دار عويدات للنشر بيروت ط٣ سنة ١٩٨٠ .
- البنيوية وما بعدها ، جون ستروك ، ترجمة محمد عصفور ، المجلس الوطني للثقافة ، الكويت ط١ سنة ١٩٩٦ .
- التحليل النصي ، تطبيقات على نصوص من التوراة والإنجيل والقصة القصيرة ، رولان بارت ، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي ، منشورات الزمن ، الدار البيضاء سنة ٢٠٠٠ .
- التراث والمنهج بين اركون والجابري ، د. نايله الجابري ، الشبكة العربية للابحاث والنشر ، بيروت ط١ سنة ٢٠٠٨ .
- الخطاب النقدي عند عبد الله إبراهيم ، صباح الساري ، إطروحة دكتوراه ، جامعة البصرة ٢٠١٢ .
- الصيرورة التاريخية في فكر محمد اركون (دراسة في فلسفة التاريخ الإسلامي المعاصر) ، أ ،د . علي حسين الجابري ، مجلة الأقلام ، بغداد ع ٤ تشرين ١ – ٢ سنة ٢٠١٠ .
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ اخر للفكر الاسلامي ،د . محمد اركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ط١ سنة ١٩٩٩ .
- قضايا في نقد العقل الديني ، محمد اركون ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ، ط٣ سنة ٢٠٠٤ .

- محمد اركون والبدايات الأولى ، هاشم صالح ، شربل داغر ، مركز الشيخ ابراهيم محمد ال خليفة للثقافة والبحوث ، البحرين سنة ٢٠٠٢ .
- المطابقة والاختلاف ، بحث في نقد المركزيات الثقافية ، د. عبد الله ابراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ،ط١ سنة ٢٠٠٤ .
- الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة ، علي حرب ، بيروت المركز الثقافي العربي سنة ١٩٩٥ .
- موسوعة السرد العربي ، د. عبد الله ابراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ٢٠٠٨ .
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الساقي بيروت ط١ سنة ٢٠١١ .
- نزعة الانسنة في الفكر العربي ، جيل مسكوية والتوحيدي ، محمد اركون ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ١٩٩٧ .