مُقَدِّمَة

الخطاب . . . القراءة

مع وقوف العالم اليوم على مشارف القرن الواحد والعشرين، يكون قد مضى قرن كامل على تبلور اليقظة العربية الحديثة في أهداف وطنية قومية، سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، كثّفها الوعي العربي المستيقظ في شعار «النهضة»، الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علماً عليها ومشروعاً لتحقيقها.

مائة عام مرّت على «الحكم» الذي عاشه الجيل السابق لجيلنا كـ «مشروع نهضة» وعشناه ونعيشه تحت نفس اللافتة حيناً وتحت شعار «الثورة» حيناً آخر. ومن دون شك فإن مدة قرن من الزمان تجعل الوقوف قصد المساءلة والمراجعة مشروعاً تماماً، بل ضرورياً. حقاً إن الزمن في حياة الشعوب يجب أن يقاس بمقاييس غير تلك التي تقاس بها أعمار الأفراد. ولكن، مع ذلك، فإن «مائة سنة» في حياة الشعوب وحدة زمنية لا تخلو من أهمية، وهي بالفعل ذات أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الحديث والمعاصر. لقد تحققت في العالم ككل، خلال المائة سنة الأخيرة، خطوات عملاقة على صعيد تطور الحياة البشرية في كافة الميادين، ومع ذلك فإن نصيب العرب من هذه الخطوات ما زال دون طموحهم بكثير، بل إن الواقع العربي الراهن، إذا ما نُظر إليه من نقطة ما في أواخر القرن الماضي، أي من زاوية ما كان يجب أن يفعله العرب، ليحملنا على التساؤل: هل تمكّن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحوّل فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن ليطرح بحد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزلق بهم إلى الوراء؟

إنه مهما تنوّعت الآراء واختلفت الاتجاهات فإن أحداً منّا، نحن العرب المعاصرين، لن يجادل في مشروعية طرح مثل هذه الأسئلة وفي هذا الوقت بالذات. ودون أن نستخلص من هذه الأسئلة، أو من المعطيات التي تستحثّنا على طرحها، نتائج قد تكون أكبر «مما ينبغي» فإن الواقع اليومي الذي يفرض نفسه علينا في الظروف الراهنة يجعلنا نشعر فعلاً، وكل يوم، بأن «شيئاً ما» لم يتحقق، أو لم ينجز، في هذه «النهضة» العربية، وبالتالي نشعر بأننا لم ننجز بعد نهضتنا كاملة.

قد يقرأ بعضنا هذا «الشيء» في الميدان الاقتصادي (الصناعة، التشغيل) وقد يراه آخرون في الميدان الاجتماعي (التغذية، الصحة، السكنى...) وقد يقرأه فريق ثالث في الحياة الثقافية (تعميم التعليم، الرفع من مستواه، الانتاج العلمي...) وقد نجده جميعاً في «الكساح» الذي أصاب سير أهدافنا القومية (تحقيق الوحدة، أي نوع من الوحدة)... ومن دون شك فإن المتجه إلى هذه الميادين، منفردة أو مجتمعة، بأصابع الاتهام، سيجد من شهادات الاثبات ما يفوق حاجته، بل ما سيجعله في غير حاجة إلى «مرافعة»، وان هو فعل، فالغالب أنه سيكرر بشكل أو بآخر بلغة أو بأخرى «المرافعات» السابقة... وما أكثرها.

ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد، وبشكل جدي صارم، هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي بها «يقرأ» العربي و«يرى» و«يحلم» و«يفكر» و«يحاكم»... إنه «العقل العربي» ذاته.

حقاً إن الرواد الذين تحققت فيهم، وبواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد تصوروا النهضة تصوراً صحيحاً، على الأقل من الناحية الشمولية: فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي، وبالوحدة القومية، وبالتقدم الاقتصادي، وبالتحرر الاجتماعي والسياسي... فلقد رأوا في النهضة الفكرية، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضاً الشرط الأساسي والضروري لتحقيقها. لقد كانوا جميعاً، سلفيين وليبراليين وعلمانيين ـ «اشتراكيين»، على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها.

وعلى الرغم مما قد يكون في هذه الرؤية من تضخيم لدور الفكر، وبالتالي من تبسيط لعملية بالغة التعقيد كعملية «النهضة»، خصوصاً في ظروف داخلية ودولية كالتي عاشها الوطن العربي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، فإنه من الضروري التأكيد، مع ذلك، على أن النهضة الفكرية كانت تطرح نفسها فعلاً كأولى الأولويات في «مشروع النهضة» الذي كان العرب يطمحون إلى تحقيقه. بل يمكن القول إجمالاً إن هناك بالفعل أولوية نسبية للفكر على العمل في كل مشروع للنهضة أو برنامج للثورة. ومن دون شك فلقد أدرك رواد اليقظة العربية الحديثة هذه الأولوية،

بل لعل كثيرين منهم قد أدركوا أيضاً، على طريقتهم الخاصة، نسبيتها. لقد نادوا جميعاً بـ «إعداد» الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم «العقل» بدل الاستسلام لـ «المكتوب» أو الإذعان للخرافة. ولكنهم، ولعلّ هذه هي نقطة الضعف الأساسية، والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، لم يدركوا أو لم يعوا أن «سلاح النقد» يجب أن يسبقه ويرافقه «نقد السلاح». لقد أغفلوا **نقد العقل**، فراحوا يتصورون النهضة ويخططون لها، بل ويناضلون من أجلها، إما بعقود «أعدّت للماضي» حسب تعبير غرامشي، وإما بمفاهيم أنتجها «حاضر» غير حاضرهم ـ حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ماضياً تم تجاوزه ـ مفاهيم لم تعرّب ولم يبذل المجهود الكافي من أجل تَبْيِئَتِهَا وتحيينها وجعلها، من خلال تحليل الواقع، مطابقة، أي معبرة عن هذا الواقع وقادرة، بالتالي، على امداد العمل العربي بالجهاز النظري الضروري لتحقيق التغيير وبناء النهضة.

وليس هذا النقص مقصوراً على «مشروع النهضة» كما تصوره وبشّر به رجال الجيل السابق، بل إن «مشروع الثورة» الذي حلمنا به نحن أبناء هذا الجيل، في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات من هذا القرن، والذي تراجع على صعيد الشعارات مع بداية السبعينات من «الثورة» إلى «النهضة» ـ ان هذا المشروع سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك قد حمل ولا زال يحمل، نفس النقص ونفس الثغرة. إن غياب نقد العقل في المشروع الذي بشّر به رجال الجيل السابق قد جعله يبقى مشدوداً إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألحَّ في تَبَنِّيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ الذي نحلم به نحن اليوم، قد جعله يبقى، على الرغم من كل الألفاظ والعبارات «الجديدة» التي نتحدث بها عنه، امتداداً لنفس المشروع السابق، مشروع «النهضة» التي لم تتحقق بعد. إن هذا «الاتصال» بين ما قبل وما بعد يعني أنه ليس هناك ما يستوجب الفصل في الحقل الايديولوجي العربي، خلال المائة سنة الماضية، بين مرحلة وأخرى. بل إن طبيعة الحركة داخل هذا الحقل تفرض، على الرغم من كل التموجات والانعطافات التي عرفها، معالجته كمرحلة واحدة، أي كبنية فكرية ايديولوجية واحدة.

أكيد أن هناك فارقاً «كبيراً» بين اللغة التي تحدَّث بها رجال القرن الماضي عن «النهضة» التي بشّروا بها، واللغة التي نتحدث بها نحن اليوم عن «الثورة» ـ أو «النهضة» ـ التي نحلم بها، ولكن هذا الفارق في نظرنا شكلي وسطحي تماماً. فعلاوة على أنه لا يعكس تطوراً حقيقياً في الفكر العربي والعقل المُنْتِج له، بل يعكس فقط بعض أصداء التطور في فكر «الآخر»، الفكر الأوروبي، فإن القضايا التي طرحها الفكر النهضوي العربي في القرن الماضي هي نفسها التي يستعيدها اليوم الفكر العربي المعاصر ولكن لا ليعيد طرحها طرحاً جديداً على ضوء ما مرّ من تجارب وتطورات،

داخل العالم العربي وخارجه، وبعقل جديد تماماً، بل ليعود فيجترها اجتراراً، واقفاً في الغالب عند حدود المطالبة والتمني، وبأسلوب أدبي «عربي»، الأسلوب الذي يترنم بالهجاء ويسكر بالمدح.

لا أحد يشك في أن هناك عوامل موضوعية تجد مصدرها في الحياة العربية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ارتباطها بالملابسات الدولية، تقف وراء هذه الظاهرة، ولكن لا شيء يبرر الوقوف عند هذه العوامل وحدها. فالاستقلال النسبي ـ والواسع أحياناً ـ الذي يتمتع به الفكر ازاء الواقع يفرض أيضاً البحث داخله عن عوائق تقدمه وأسباب وقوفه عند اجترار نفس القضايا وبنفس الطريقة. والدراسة التي نضعها اليوم بين يدي القارىء تطمح إلى أن تكون مساهمة تمهيدية في الكشف عن هذه الأسباب وتعرية تلك العوائق. ويهمنا هنا أن نرسم حدودها وآفاقها مع بيان طبيعتها.

* * *

عندما نتحدث عن الفكر العربي، أو أي فكر، ونحن نعني منتجات هذا الفكر، فإننا نقصد أساساً **مجموعة من النصوص**. والنص رسالة من الكاتب إلى القارىء فهو **خطاب**. فالاتصال بين الكاتب والقارىء إنما يتم عبر النص، تماماً مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الاشارات الصوتية. وكما يسهم السامع، مساهمة ضرورية في تحقيق هذا الاتصال الكلامي يساهم القارىء بدوره، مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. وبعبارة أخرى، فكما أن المعنى الذي تحمله الاشارة الصوتية هو، في آن واحد، من انتاج المتكلم والسامع، فكذلك المعنى الذي يحمله النص، في آن واحد، من انتاج الكاتب والقارىء. الكاتب يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين، وهذا **خطاب**، والقارىء يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا **تأويل للخطاب أو قراءة له**. هناك، إذن جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب وما يقرأه القارىء.

الخطاب باعتباره **مقول الكاتب** ـ أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء ـ هو **بناء من الأفكار** (إذا تعلّق الأمر بوجهة نظر يعبّر عنها تعبيراً استدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر) يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء استدلالي، أي بشكل مقدمات ونتائج. هنا كما هو الشأن في كل بناء (المنزل مثلاً) لا بد من استعمال مواد (مفاهيم) ولا بد من اقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناء يشدّ بعضه بعضاً (الاستدلال، أو المحاكمة العقلية).

وسواء تعلّق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء، فلا بد من اختيار أشياء وإهمال أخرى، لا بد من ابراز جوانب والسكوت عن جوانب، ولا بد من تقديم وتأخير، ولا بد من تضخيم وبتر. . . الخ. فالخطاب من هذه الزاوية إذا كان يعبّر عن فكرة صاحبه فهو يعكس أيضاً مدى قدرته على البناء. وبعبارة أخرى إنه لما كان كل بناء يخضع، ولا بد، لقواعد معينة تجعله قادراً على أداء وظيفته، فإن الخطاب يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها لتقديم وجهة نظره إلى القارىء بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير، مهمة الإخبار والاقناع. . . الخ.

والخطاب باعتباره **مقروء القارىء** ـ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء ـ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية **إعادة البناء** أي نصاً للقراءة. وكيفما كانت درجة وعي القارىء بما يفعل فإنه لا بد أن يمارس في ذلك النص ما يمارسه صاحب الخطاب عند بناء خطابه، أعني إبراز أشياء والسكوت عن أشياء، تقديم أشياء وتأخير أشياء، فيساهم القارىء هكذا في انتاج وجهة النظر، بل إحدى وجهات النظر، التي يحملها الخطاب صراحة أو ضمناً. والقارىء عندما يساهم في إنتاج وجهة نظر معينة من الخطاب يستعمل هو الآخر أدوات من عنده، هي في جملتها وجهة نظر أو جزء منها أو عناصر صالحة لتكوينها. ومن هنا اختلاف القراءات وتعدد مستوياتها. ويهمنا هنا إبراز صنفين منها لنتمكن بالمقارنة معهما من تحديد أولي لنوع القراءة التي سنقوم بها نحن هنا للخطاب العربي الحديث والمعاصر.

ـ هناك أولاً القراءة التي تقبل، أو تريد، الوقوف عند حدود **التلقي المباشر**، و«تجتهد» في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة»، أي بأقل تدخل ممكن. هذه القراءة تحاول أن تُخضع نفسها للنص، تُبرز ما يبرز وتخفي ما يخفي لتقدم لنا صورة «طبق الأصل» ـ إلى هذه الدرجة أو تلك ـ عن المقروء، أي تعبيراً «مطابقاً» لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يحملها. هذا ما تفعله في الغالب الكتب المدرسية وأيضاً المؤلفات الجامعية «الأكاديمية» عندنا حيث تقدم للطالب بـ «أمانة» خلاصة المقروء. والنص هنا قد يكون كتاباً أو جزءاً منه أو مجموعة كتب لمؤلف واحد أو لعدة مؤلفين ينتجون «نفس» الخطاب حول نفس الموضوع، مشتركين، أو كلاً على انفراد. مثل هذه القراءة نسميها قراءة «**استنساخية**» أو «القراءة ذات البعد الواحد» لكونها تحاول جاهدة أن تتبنّى نفس البعد الذي يتحدث منه صاحب النص. ومع ذلك فهذه القراءة لا تخلو ولا يمكن أن تخلو من التأويل، بل إنما تخلو من الوعي بما تقوم به من تأويل. ذلك لأنها إذ تتكلم نيابة عن النص ـ وإلا كنا أمام النص وحده، أي أمام معطى غير ناطق ـ فهي، شاءت أم كرهت، تمارس قليلاً أو كثيراً من الانتقاء والحذف والإبراز والتقديم والتأخير. . . الخ.

ـ وهناك ثانياً القراءة التي تعي منذ اللحظة الأولى كونها **تأويلاً**، فلا تتوقف عند حدود «التلقي المباشر» بل تريد أن تساهم بوعي في انتاج وجهة النظر التي يحملها، أو يتحمّلها الخطاب. هي لا تريد ولا تقبل الوقوف عند حدود «العرض» و «التلخيص» و «التحليل». . . بل تريد **اعادة بناء** ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمناً. ومثل هذه القراءة هي «ذات بعدين» بالضرورة، البعد الذي يتحدث منه كاتب النص، والبعد الذي يتحدث منه القارىء، وتكون «ناجحة» عندما تستطيع توظيف البعدين معاً في انتاج بناء واحد منسجم متماسك. ولا يهمنا الآن إن كانت هذه القراءة تنقل في بناء جديد ما ينطق به النص، وهذا مستوى من القراءة، أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به، بناء آخر مباطناً له أو ملازماً له نوعاً من الملازمة، وهذا مستوى آخر من القراءة. ما يهمنا هنا هو التأكيد على أن هذه القراءة تعمل، مثل القراءة السابقة، على **اخفاء التناقضات** التي تقدِّم نفسها على سطح الخطاب المقروء، مجتهدة في تذويبها عن طريق «التأويل». وإذا صادف القارىء تناقضاً يتعدى سطح الخطاب إلى هيكله العام، كالتناقض بين المقدمات أو بين النتائج أو بين هذه وتلك، فقد لا يتردد في «التماس مخرج» حتى يتأتى له تقديم قراءته في صورة أكثر تماسكاً وأقوى تعبيراً عما يريد هو انتاجه من الخطاب.

ـ أما القراءة التي نقترحها نحن هنا، للخطاب العربي الحديث والمعاصر، فيمكن القول إنها قراءة «**تشخيصية**» بمعنى أنها ترمي إلى «تشخيص» عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه (ولا إلى إبراز الأعراض التي تشير إلى جوانب الجدة فيه بالمعنى الذي يعطيه ألتوسير لهذه الكلمة والذي ينسحب أكثر على القراءة «الاستنطاقية» في مستواها الثاني، كما شرحنا أعلاه). وبعبارة أخرى إن قراءتنا هذه تريد أن تعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان. إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب سواء على سطحه أو داخل هيكله العام، سواء كانت تلك التناقضات مجرد تعارضات أو جملة نقائض.

ونحن عندما نفعل هذا لا ندعي أننا نقوم بعمل «بريء»، أي بقراءة لا تسهم في انتاج المقروء، فمثل هذه القراءة لا وجود لها، وإذا وجدت فهي النص ذاته، بدون قراءة، بل اننا على العكس من ذلك نحاول أن نسهم بوعي وتصميم في انتاج مقروئنا. ومقروؤنا هنا ليس ما يقوله النص بل **الكيفية التي بها يقول**. هدفنا إذن ليس انتاج أطروحات معينة من الخطاب الذي نتعامل معه ولا تفنيد أطروحاته، بل هدفنا هو حمله على «تفكيك» نفسه، على الكشف عن تهافته وتقديم تناقضاته ونقائضه عارية، بكل ضعفها وسذاجتها. وبعبارة أوضح وأدق: إن ما يهمنا من هذا الخطاب، الحديث والمعاصر، ليس مضمونه الايديولوجي، ولا محتواه «المعرفي» بل كل ما يهمنا

منه هو كونه يحمل **علامات العقل** الذي ينتجه، وإذن فما يهمنا هو تشخيص هذه «العلامات».. علامات «اللاعقل» في الخطاب العربي الحديث والمعاصر.

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن القيام بمثل هذا «التشخيص» بدون «مادة» يجرى عليها. بل لقد كان لا بد من اتخاذ محتوى الخطاب ـ منطوقه ومضمونه ـ مطية للتعرف على «كيف» الخطاب.. وفي هذا الصدد عمدنا إلى المزاوجة بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، ولكننا لم نعمد هذه المرة إلى «الطرح الايديولوجي» ـ كخطوة ثالثة كما فعلنا في دراسات سابقة[1] لأن همنا لم يكن ابراز تاريخيته، بل بالعكس: الكشف عن لاتاريخيته، عن انقطاع العلاقة بين منطوقه ومضمونه. ولذلك انصرفنا باهتمامنا كله إلى بنيته المنطقية وأسسه الاابيستيمولوجية. وهكذا فمن جهة، نظرنا إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الايديولوجية التي تتقاسمه. نظرنا إلى هذه القضايا في ترابطها وتشابكها، أي بوصفها مجموعة مشاكل فكرية تكوّن اشكالية، أو بنية فكرية واحدة. ولكننا من جهة أخرى لم نتعامل مع هذه القضايا تعاملاً «صورياً»، بل عرضناها في «تطورها» التاريخي، ولكن لا في سياق تركيبي بل بأسلوب تفكيكي، هدفنا من ورائه، كما قلنا قبل، ابراز ضعف الخطاب وحمله على الكشف بنفسه عن تناقضه وتهافته.

وأمام هذه التحديدات قد يتساءل القارىء، قارىء هذه السطور: أين تقع هذه «القراءة» التي نقترحها هنا، بين القراءات المعلن عنها في الفكر الأوروبي المعاصر، أو بعبارة أخرى: أي منهج، أو مناهج، نتبنى أو نستلهم؟

سؤال يطيب لكثير من الكتّاب العرب المعاصرين طرحه والإجابة عنه، وغالباً ما يكون ذلك مدعاة للتنويه الذاتي، وفي هذه الحالة تتسم الإجابة بشيء من «استعراض العضلات»، فيصبح الحديث عن المنهج «المتبع» ـ بل الذي «ينوي» الكاتب اتّباعه ـ حديثاً من أجل منهج معيّن، حديث إطراء و«تقريظ» وكأن الكاتب يريد أن يستمد العون أو القوة أو... لست أدري، من إعلان انتمائه إلى هذا المنهج أو ذاك، وليس عن انتماء منهجه إليه هو.

أما نحن، فإننا نريد أن نعترف هنا بأننا لم نوفق إلى تبنّي منهج معيّن، من المناهج «الجاهزة». ولذلك فلا حق لنا في رفع لافتة معينة ولا في التلويح بعدة لافتات. كل ما نستطيع قوله هو **إننا نبحث عن الطريق وسط الغابة لا خارجها**. وفي

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠).

حال كحالنا فإن جميع «النصائح» مفيدة، على الأقل نظرياً. أما عند التطبيق العملي فالمفيد هو الإجرائي فعلاً.

هل نتبنى نزعة إجرائية أو براغماتية معينة؟ كلا، كل ما نريد قوله هو إن طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج، أو «اختراع» منهج جديد. والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح، أولاً وقبل كل شيء، على أنها مسألة مفاهيم. فليس المنهج بضع «قواعد» ولا جملة «خطوات» إلا في النصوص التي تتحدث عن المناهج، أي في الخطاب الذي يريد «التنظير» للمنهجية. أما في الواقع، أي في الممارسة العملية للبحث، فالمنهج هو أساساً: المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه والطريقة التي يوظفها بها. وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرّك فيه، أو قد يضعها وضعاً، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على «تلوينها» أي على تضمينها أموراً لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها. وهنا يكون من المفيد التنبيه على ذلك حتى لا يقع بينه وبين القارىء سوء تفاهم ما. فبهدف تجنّب سوء تفاهم مع القارىء ارتأينا تقديم الايضاحات «المنهجية» التالية:

سيلاحظ القارىء أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو بالإضافة إلى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها. ولا نشك في أن القارىء المتمرّس بهذه الفلسفات والمنهجيات سيلاحظ، وله الحق في ذلك، أننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيراً ما نتعامل معها بحرية واسعة. إننا واعون بهذا تمام الوعي، ونمارس هذه الحرية بكل مسؤولية. ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة، وإلا وجب التخلّي عنها، إذ ما قيمة أي مفهوم إذا كان سيُذكر للزينة فقط؟ وإذن فسيكون من الخطأ إدراج المحاولة التي نقوم بها هنا في فضاء محاولة أخرى. ونحن حينما نلحّ على هذا لا ندّعي لمحاولتنا هذه «أصالة» موهومة، وإنما نريد أن نحتفظ للمحاولات التي نستلهمها ونستفيد منها بأصالتها وحرمتها، وفي نفس الوقت نحرص أشد الحرص على الاحتفاظ لموضوعنا بشخصيته، بفقره وخصوبته، ببساطته وتعقيداته. وإذن، فإذا كان لا بد من إعطاء معنى للمفاهيم التي نوظفها هنا فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه. أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول.

ونحن لا نفشي سراً، بل ولا نرى حرجاً، إذا قلنا إن هذا الذي نخاطب به القارىء يصدق علينا نحن كذلك. إنه سيكون من قبيل الادعاء المحض القول بأننا بدأنا عملنا باختيار مفاهيم معينة وإعطائها هذا المعنى أو ذاك، ثم شرعنا بعد ذلك في العمل. إنه «ما هكذا تورد الإبل». إن المفهوم هو الذي يفرض نفسه على الباحث وليس الباحث هو الذي يفرض المفهوم على موضوعه، والمفهوم يفرض نفسه حين الممارسة لا قبلها. أما المعنى الذي يحمله هذا المفهوم في ذهن الباحث فقد لا يتضح لديه تمام الوضوح إلّا عندما يكون قد انتهى من توظيفه، ولو ضمن رؤية حدسية خاطفة.

نعم لقد حدّدنا منذ اللحظة الأولى نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد «الابيستيمولوجي» لا الايديولوجي. وحدّدنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة **تمهيد** لمشروعنا الأساسي، مشروع: «**نقد العقل العربي**». ولكننا لم نكن، قبل البدء في العمل، قد حدّدنا «نموذجاً» معيناً نقتديه، فلا كانت ولا فرويد ولا باشلار ولا فوكو ولا ماركس ولا ديريدا، ولا غير هؤلاء كان بالنسبة لنا مثالاً يحتذى دون غيره. لقد تركنا المادة التي تعاملنا معها تشاركنا الاختيار. لقد كنا حريصين على احترام موضوعنا فلم نترك أية سلطة مرجعية تمارس هيمنتها عليه، بل فضلنا أن يمارس هو بعض «الهيمنة» على جميع السلطات المرجعية التي تشدّ إليها المفاهيم التي نوظفها. وقد فعلنا ذلك، فيما نعتقد بوعي لا باستسلام.

* * *

كلمة أخيرة حول التحديدات والتصنيفات التي ستتردد كثيراً في هذا الكتاب.

لقد اتخذنا موضوعاً لبحثنا «**الخطاب العربي المعاصر**». أما ما نقصده بـ «**الخطاب**» فقد سبق بيانه. أما ما نعنيه بالخطاب «**العربي**» فهو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي. إن هذا يعني أننا نُخرج من مجال اهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة، لأن خطابهم ليس، على كل حال، صادراً عن «العقل العربي». وبالمثل لقد أغفلنا ما كتبه مفكرون عرب بلغات أجنبية لنفس السبب، إن خطاب هؤلاء يخضع لأدوات فكرية مفهومية وتعبيرية تنتمي إلى فضاء آخر غير فضاء «العقل العربي». وواضح أن كون مؤلفات بعضهم قد ترجمت إلى العربية لا يعني أنها قد تحررت من السلطة المرجعية المفهومية والتعبيرية التي تحكمت فيها كخطاب. وأخيراً تقيدنا إلى حد كبير بالخطاب الذي يفكر **عربياً**، متجنبين ما كتب في أفق قطري أو تحت ضغط مشاكل قطرية خاصة. أما الفترة الزمنية التي يغطيها هذا البحث فهي تلك التي تمتد من ابتداء اليقظة العربية الحديثة مع

منتصف القرن الماضي إلى الآن. ونحن نعتبر أن الخطاب العربي الايديولوجي الصادر في هذه الفترة ما زال يشكّل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد. فـ «الخطاب العربي الحديث والمعاصر» لا زال كله **معاصراً لنا**، سواء ما كُتب منه منذ مائة سنة أو ما يكتب اليوم: فالإشكالية العامة لا زالت هي هي كما سنلمس ذلك بوضوح خلال العرض. نعم لقد ترددت في البحث، وبكثرة، كلمتا «الحديث» و «المعاصر»، ونحن لا نقصد بالجمع بينهما سوى التأكيد على وحدة هذا الخطاب، سواء ما منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما منه يُكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات. أما عندما يرد الوصف «**معاصر**» منفرداً فالغالب أننا نقصد به ما ينتمي إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالخصوص منذ الصورة المصرية الناصرية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى صنّفنا الخطاب موضوع بحثنا إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحورناه حول «العلمانية» وما يرتبط بها والديمقراطية وإشكاليتها، والخطاب القومي وركزناه حول «التلازم الضروري» ـ الاشكالي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما وبين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعود بنا إلى صلب الاشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، اشكالية الأصالة والمعاصرة.

يتعلّق الأمر إذن بمحورة البحث حول قضايا أساسية واشكالية وليس حول تصنيفات ايديولوجية. ذلك لأن هدفنا، كما أوضحنا قبل، ليس التحليل الايديولوجي للأفكار والاتجاهات بل النقد «الابيستيمولوجي» للخطاب. ومع ذلك لم يكن من الممكن اغفال التصنيفات الايديولوجية عند عرض الآراء، لأن الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجال مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الايديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذاك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الايديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه. وبخصوص التصنيفات الايديولوجية هذه تبنينا التصنيف الشائع إلى سلفي وليبرالي وقومي وماركسي، وأحياناً نشتق من هذه الأسماء بزيادة الواو قبل ياء النسب، أسماء أخرى مثل سلفوي وليبرالوي... للإشارة إلى أن الأمر يتعلق **بادّعاء** الانتساب إلى الاتجاه المعلن عنه. وفي جميع الأحوال، فإن ما يهمنا من هذه التصنيفات ليس مضامينها الايديولوجية بل **دلالتها المرجعية**. فما يهمنا من مصطلح «سلفي» مثلاً هو اتخاذه النموذج العربي الاسلامي اطاراً مرجعياً وحيداً له، بمعنى أنه عندما يفكر في قضية من القضايا يفكر فيها داخل هذا النموذج ومن خلاله، على الرغم من كونه

ينقلها أحياناً، وعلى مستوى الخطاب فقط، إلى نموذج آخر كالفكر الليبرالي الأوروبي مثلاً. وكذلك الشأن بالنسبة للتصنيفات الأخرى.

هذا، ولا بد من التأكيد هنا على أن «النماذج» التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفضّلناها على غيرها تجنباً لأي سوء تفاهم. **إن ما يهمنا من «النماذج» التي سنعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها، لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل بل بوصفه «العقل العربي» الذي أنتج الخطاب موضوع دراستنا.**

سؤالان أخيران لا بد من طرحهما قبل طي الصفحة الأخيرة من هذه المقدمة.

السؤال الأول هو: لماذا هذه «النماذج» دون غيرها؟ والجواب: لأنها ملائمة وبعبارة أخرى «تفي بالغرض» ليس فقط لما تحمله في ذاتها من دلالات على مستوى الخطاب، بل أيضاً لأنها أكثر «تمثيلية» أي أكثر تعبيراً عن واقع الخطاب العربي الحديث والمعاصر، فهي تمثل «الأغلبية» وليس أقلية يتيمة أو معزولة.

والسؤال الثاني هو: بأي معنى نتحدث عن «العقل العربي»؟ والجواب: ليس ها هنا مكان الاجابة عن هذا السؤال. إن مكانه الفصل الأول من كتابنا المقبل: «نقد العقل العربي»[٢].

محمد عابد الجابري

الدار البيضاء، ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢

---

(٢) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، و **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).