Archive of SID

الأدب العربي، السنة الحادية عشرة، العدد الأوّل
ربيع و صيف ١٣٩٨هـ.ش - ٢٠١٩م

نقد و رأي:
التعدديّة وجدليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي

سعدالله همايوني*
أستاذ مساعد في اللغة العربية و آدابها بجامعة طهران
عدنان طهماسبي
أستاذ مشارك في اللغة العربية و آدابها بجامعة طهران
صفحة: ٢٦٥-٢٨٢
تاريخ الإستلام: ١٣٩٧/١١/٢٦هـ.ش، تاريخ القبول: ١٣٩٨/٠٢/١٦هـ.ش

الملخص
هناک جذور عريقة لتعددية الفکر في العالم العربي بما فيها العصر العباسي حيث تبلورت إرهاصاتها في أفکار متضاربة و أحزاب وشخصيات تتصارع على السلطة مستغلين الديانة والقومية، کما انجبت حيناً افکارا منيرة وحيناً آخر افکارا متکلسة واستمر هذا الحجاج الجدلي في ابيستمة مدورة و متمحورة حول الذات و تضخم الأنا و رفض «الآخر» في حلقة ضيقة و خطاب مغلق يدور في نزاعات على سلطة، و انتماءاتٍ دينية وقومية کما کانت تتبلور في إثارة نعرات طائفية واشتباکات دامية تحرق الأخضر و اليابس. ولکن التلاقح الفکري و التمازج الحضاري والعلمي في العصر الحديث أصبح مبدءا لتدجين الروافد الفکرية العالمية في خدمة الفکر العربي و محوراً للتَمفصل العقلاني بين التراث والحداثة، کما تمخضت الأجواء الخطابية المنفتحة الجديدة عن تهاوِي الکثير من الأفکار المنتفخة الهشة بناء على حاجيات العصرنة والتي طغت بظلالها على الفکر المهيمن على العقل الجماعي العربي. و إن يعاني الفکر العربي حالياً من معيقات ولکن بدأ يرافق العصرنة و مضاعفاتها الإيجابية و السلبية. تستهدف هذه الورقة المتواضعة تناول الفکر العربي المعاصر في ضوء آراء المفکِّرين العرب أمثال أدونيس، و مصطفي الحجازي، و حسن حنفي وإلخ دراسة تحليلية متمحصةً افانين فکرهم التجديدي و کيفية الإنفلات من التصلب و التقوقع المقيت المهيمن على عصرهم والذي أدّى إلى وأد کل ما يتّسم بالتجديد في عصور موالية.

الکلمات الدليلية: التعددية، الفکر العربي، الأصالة والمعاصرة، الهويّة، «الأنا» و «الآخر».

*. الکاتب المسؤول: homayooni84@ut.ac.ir

www.SID.ir

Archive of SID

١. المقدمة

تفترض هذه الدراسة أنّ التحديات الفكرية و البنيوية و التمزقات الثقافية في عصر العولمة والتي تعاني منها المجتمعات العربية في أرجاء المعمورة، تكمن إلى حدٍ بعيد في وجود علاقة معاكسة بين الجزمية الفكرية والإحتباس على الذات، و تضخم الأنا من جهة، والتغيير في التنظيم الإجتماعي للمجتمعات العربية، ورقي التفكير، وظهور الأفكار النيّرة ومعاكسة للسلطة جراء أسباب عدّة منها الصِدام الحضاري والثورة المعلوماتية التي ألقت بظلالها على الأجواء المعتمة في البلدان العربية و ضخت الدم والحياة في الأرواح الإنهزامية و الأجسام الهامدة من جهة أخرى.

كما أن قَهر الإنسان العربي و التقهقر الفكري والإستلاب الثقافي الذي يعاني منه المجتمع العربي، ذو علاقة طرديّة برؤية كونيّة اصطنعتها السلطة السياسية و التي ازدانت بغلافٍ من الخطاب الديني القوميّ حيث مهدت أرضية مناسبة لتمدد سلطة المتسلط و أدى إلى التماهي وإنخراط المغلوب في دائرة خطاب المتسلط خوفاً وطمعاً.

فيبدو أن الخلاص الحقيقي من هيمنة المتسلط مرهون بتغيير مفصليّ في بنية العقل العربي الجماعي على نحو يتبنى إواليات عقلانية تتماشى العصرنة و كل ما يتّسم بالتجديد كما لاتغفل المفيد المستفاد من التراث الفكري الخصب لكي يقضى على السلبيات المترسخة في الأفكار الجماعية. كما أننا على يقين بأن المجتمعات التي تنصهر في بوتقة الأنانيّة والنفعية الضيقة حيث لا ترى إلّا أرنبة أنفها لاتذعن بوصفة العلوم التي تقدم الحلول الجذرية، إذ هي في سبات من أمرها مسدلة على قواها إسدال التغطرس والعنجهية تفكر في الأنا الذي لا يمكنه أن يعيش إلّا من خلال قبول الآخر ليشد عضده لا ليفتّها مفلولة تذهب بريحها وتفسد الحياة على أبناء المجتمع عن بكرة أبيها.

فالأفكار النيرة والعلوم الإنسانية جمعاء وبتظافر سائر الأدوات الكفيلة لتوفير حياة كريمة للشعب بإمكانها أن تأخذ بأيدينا لننفتح على نافذة حياة أفضل.

بناء على التحديات المذكورة أعلاه و في ضوء ما رافق العصرنة و أنجب افكاراً نيّرة في المجتمعات العربية يسعى الكاتب إلى دراسة أسباب التخلف في بنية العقل العربي و دور التعددية و الإبداع في انكسار الحواجز الفكرية وانفلات الإنسان العربي المقهور من

www.SID.ir

Archive of SID

سطوة المتسلط و التحرر من القيود المتحكمة عليه والتي هى من صنيع السلطة وخطابه المنمق و المرعب معا.

في هذا البحث سنحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

– ما هى أسباب التخلف و قَهر الإنسان العربي في العصر الحديث؟

– ما هو دور الفكر العربي المتجدد في تقويض السلطة السياسية المهيمنة على الروح الجماعية؟

– ما دور التعددية في ايجاد مجتمع عصريّ يتمتع بميزات الأصالة كما ترافق مستجدات العصرنة؟

٢. اللغة والخطاب

اللغة في الماضي كان يعرِّفها ابن الجني في كتابه *الخصائص* في القرن الرابع الهجري بأنها «أصوات كل قوم يعبر بها عن أعراضهم» (ابن جني، ٢٠١٤: ١/ ٣٣) و هذا التعبير الذي أتى بها إبن جني هو في الحقيقة تعريف مناسب لعصره كما يناسب التعريف الذي اتى به المحدَثون من علماء اللغة في الغرب بأن اللغة وسيلة للتواصل بين الناس للتعبير عن الأفكار والعواطف. و بناءً على هذا التعبير إنّ اللغة هي مرآة تَعكِسُ الواقع فقط.

فاللغة نظام من الإشارات، لكنها أيضاً أداة تستخدم لنقل الأفكار بين المتكلمين وعملية نقل الأفكار هذه بين المتكلمين، تحقيقاً للشرط الإجتماعي الإنساني، هي ما يسمى عند علماء اللغة: الإيصال. و إذا تأملنا هذه العملية فسنرى أنها تربط بين طرفين: بين اللغة نظاماً، و الإيصال هدفاً للمتكلمين. ويكون ذلك ضمن علاقة تمثل اللغة فيها أداة للإيصال، ويمثل الإيصال فيها وظيفة اللغة.

يمثل هذا الرسم الشكل الإجرائى للإيصال، كما يتمّ في الحياة اليومية، أو عبر اللغة المباشرة. غير أنّ هناك أشكالاً أخرى تبنى اللغة فيها شكلها الخاص، فتخرج به عن كونها أداة لتكون غاية نفسها (عياشى،٢٠٠٢: ٥٥). ومن أهم المؤسسين للنظرية التواصلية، وللخطاب التواصلى بمفهومه المعرفي والثقافي، الألمانى يروغن هابرماس

www.SID.ir

Archive of SID

(Jürgen Habermas) إذ يقول: «الفعل التواصلي يخص التواصل بين الشخصين على الأقل، قادرين على التحدث والدخول في علاقة بين شخصية (interpersonalrelation)، سواء أكان ذلك باللغة أو بغيرها. حيث يبحث الفاعلان عن وفاق وتفاهم حول مخططيهما» و سيقود هذا بعض الباحثين إلى التمييز بين التواصل الذي يسعى إلى تقديم المعلومات والتواصل الذي يهدف إلى تحقيق التوافق. و يعتقد هابرماس بأن بناء ثقافة إجتماعية يُمكّن من تجاوز المشاكل التواصلية، و أن العملية التواصلية الناجحة نتاج للإشتراك في الثقافة، المشكّلة من مجموعة من القواعد الإجتماعية المشتركة (كون، ٢٠١٥: ١٥٧). إن الخطاب التواصلي، وفق تصور فوكو ليس إنتاجاً فردياً وإنما إعادة إنتاج لنظام فكري مجتمعي، والبنية الذهنية الفردية لمنتج الخطاب نسخة لبنية المجتمع الفكرية، و الذي تساهم في تشكيلها السلطة بمؤسساتها. (المصدر نفسه: ١٦٠). إلّا أنَّ الدراسات الوظيفية للغة تدلّ على الوظائف التداولية الأساسية للغة، حيث تخرج اللغة من كونها أداة للإيصال، وتصبح اللغة فعلا تحددها الخطابات والإيدئولوجيات المتضاربة. فحسب علم اللغة الوظيفي والخطاب النقدى إنّ اللغة لها وظائف أخرى بغض النظر عن التواصل و التعبير عن العواطف و الأحاسيس. فبعد نشوء نظرية تحليل الخطاب النقدى في الغرب بدأت اللغة تُدرس في علاقة جدلية مع السلطة والإيدئولوجيا والمعرفة. فلم تعُد وسيلة فقط للتعبير و إنّما أصبحت وسيلة لتغيير الواقع و تشكيله و تكوينه أو هي تقدّم الواقع بشكل مغاير و إن كان عن طريق الخِداع. بل قال بعض العلماء إنّ اللغة وسيلة للسيطرة، لذلك أضحت اللغة سلاحاً يستخدمه الساسة في إقناع متلقيهم.

فحسب هذه الرؤية إنّ اللغة متعددة الأوجه و الوظائف، تنقل الخبرات الإجتماعية لكنها ايضا تتشكل من خبرات إجتماعية للمتحدثين يعني أنّ اللغة تؤثر و تتأثر في نفس الوقت فالكلمات التي نستخدمها في أحاديثنا هي فعلاً كلمات مشحونة إجتماعياً و تأريخياً و ليست كلمات بريئة محايدة.

٣. البيئة الغربية وتعددية الفكر

مما لا شكّ فيه أنّه كلما تُوفرت البيئة للفكر الفلسفي و ازدهرت الفلسفة، تطوَّر و ازدهر الفنّ و الأدب و الثقافة و جميع الحقول المعرفية في المجالات المختلفة من الإجتماع

www.SID.ir

Archive of SID

والسياسة و ما شابه ذلک، و هذا ما نشاهده جليّاً في عصر النهضة (رنسانس) في العالم الغربي كما نشاهده في العالم الإسلامی خاصة في العصر العباسي و بعد التلاقح الفكري بين الحضارة الإيرانية، و الفكر اليوناني و المجتمع العربي. فغنيّ عن البيان لايمكن دراسة الفكر الغربي المعاصر بكل ما فيها من الإتّجاهات والفروع، منقطعة عن جذورها الفلسفية و التأريخية والتي قسم منها يعود الى آراء الفلسفة الأغريقية و قسم متجدد منها –بفاصل يناهز عشرين قرناً– يعود إلى عصر النهضة في العالم الغربي.

وإذا محصنا التطورات العلمية و الفلسفية في الغرب و أوروبا خاصةً بعد إنتهاء القرون الوسطى يعني حوالي القرن الخامس عشر ميلاديّاً نرى أنّ الفكر العلماني طغت على الفكر الكنيسي المتكلّس و المتمحور حول الكنيسة في حلقة مغلقة، حيث تمّ إسقاطه من المؤسسات السياسية و القوانين و حتى القيم الإجتماعية. فتغيّرت ملامح الحياة في الغرب العلماني الجديد فتغيرت الإبيستمة السائدة التي كان محورها الله –طبعاً بتعريف كنيسی– و حلّ محلها إبيستمة مادية متمحورة حول العقل و الانسان دون الإنتباه إلى ما وراء الطبيعة، و هكذا تغيّرت الرؤية الكونية السائدة في الغرب و التي ألقت بظلالها حوالي ألفي سنة على المجتمع الغربي. وتباعاً لذلک طرأ انفتاح واسع في العالم الغربی و أنجبت البيئة الجديدة كثيراً من المفكرين و أدت إلى عقلنة الأمور بعد ظهور الفيلسوف الألماني الشهير رينيه الديكارت[1] و فلسفة «التشكيک» في العلوم الإنسانية. حيث أدّى هذا المفهوم القيّم، إلى ظهور مدارس و مناهج متعددة عبر القرون الموالية.

فهو بحق أبو الفلسفة الحديثة الذي عارض معاصريه وطريقة التفكير عندهم ممن مزجوا الفلسفة بالدين مزجاً أفسد الإثنين معاً و جعل كلا منهما عقيماً غير منتج. كما هو أكبر ثائر عرفه التأريخ حطم إلى الأبد تحكم فلسفة اليونان و كل سلطة غير مشروعة في العقول كما حطم قبله تحكم رجال الدين في الضمائر و القلوب. فهو حقيقة علم من أعلام حرية الرأي و إليه يرجع الكثير ممّا نتمتع به نحن اليوم من حرية في الرأي والأجواء المنفتحة السياسية و التقدم في العلوم[2]. فازدهر الفكر الديكارتي رغم هياج رجال الدين من الكاثوليک و حتى البروتستانت أيضاً الذين رأوا حرية التعبير و طريقة ديكارت الجديدة خطراً على تراث آبائهم و أجدادهم. و لكن روح العصر تغلبت

www.SID.ir

Archive of SID

على الموانع فانتصر ديكارت و أنصار ديكارت و طبع عصره بطابعه وانكمش معارضوه في زوايا الصوامع و الكنائس يتلون أورادهم و يُكفِّرون مخالفيهم. فبعد أن تهاوى الفكر الكنيسي ظهر كثيرٌ من العلماء في عصر النهضة مثل اسپينوزا، كوبرنيكوس، كبلر، نيوتن، غليليو و غيره فعلى سبيل المثال كانت عقيدة جميع علماء الدين و فلاسفة العالم قبل غاليلو لفترة طويلة هي أن الأرض تمثل مركز العالم. لكن بعد إختراع أول تلسكوب على يد غاليلو و رصد العالم بطريقة علمية، فقدت الهيئة البطلميوسية وزنها و قيمتها بعد ما كانت في ضمن أهم معتقَدَات الكنيسة و في عِداد منطق أرسطو و كلمات المسيح. إذن لا الإجماع و لا الإختلاف ليساً معياراً لصدق القضية أو كذبها، أو بعبارة أخرى إن الحقيقة لا تنال بالتأييد و التصديق (تقي إصفهاني، ١٩٢٧: ٣١٤).

تأسيساً على ماذكرنا ظهر إبيستمة جديدة في مجال العلم و المعرفة، حيث ركّزت على العقل و الإنسان دون أيّ إنتباه إلى ما بعد الطبيعة فظهرت «الانسانية» (humanism)، و«العقلانية» (rationalism) والعلمنة (secularism) واستمرّ هذه المفاهيم الجديدة حتى يومنا هذا في الفكر الغربي و أرجاء المعمورة برمتها. وأدّى كل هذا إلى «عقلنة الأمور» و أصبح الإنسان هو المحور الأساس و المفصل العمود الذي يسخر الأرض و العالم لنفسه.

استمرّ الفكر الديكارتي حول الإنسان كمحور العالم أو ما يطلق عليه «subject» حتى ظهر العالِم الإجتماعي إميل دوركهايم (١٨٥٨- ١٩١٧) الذي هو أبو علم الإجتماع و يعتقد أنّ هناك نظاماً محدداً لكل مجتمعٍ يعيش فيها الفرد و يترعرع في إطاره فمن الخطل في الرأي الإعتقاد بأنّ الفرد بنفسه يدير حياته كما يشاء بل هناك تقاليد و عادات يجب علينا تتبعها و إذا نحن بالغنا في الخروج عنها اقتصّت من أبنائنا فكانوا غير صالحين للعيش مع معاصريهم في وسط واحد لأنهم غير متناسبين معهم و سواء ربّيناهم على أفكار قديمة جداً أو أفكار حديثه جداً (تقي اصفهاني: ١٩٢٧، ٣١٤) إذا هناك إطار و حدّ للانسان و حياته في المجتمع و هذا الحد هو الإطار الذي تحدده العادات، والأفكار والقوانين، و المذهب و كل ما يتعلق بالأساطير الذي وصل إلينا عبر القرون فكثيرٌ من هذا ليس من صنعنا، و إنما هي نتيجة الحياة المشتركة والبنيات التي تحكم على الحياة الجماعية في كل مجتمع على حده.

www.SID.ir

Archive of SID

هـذا الفكـر أثّـر كثـيراً علـى العـالم اللغـوي ديسوسـير الـذي يعتـبر هـو أيضـاً أبا لعلـم اللغـة و للبنيويـة الـتي كانـت لهـا اصـداء واسـعة حتـى يومنـا هـذا مـن خـلال الثنائيـات الـتي طرحهـا في علـم اللغـة لأول مـرّة. كمـا ظهـرت مـدراس جديـدة في البنيويـة ومابعـد البنيويـة برعايـة علمـاء كبـار أمثـال رولان بارط، وجـورج زيمـل، ودريـدا، وهيجـل، ميشـل فوكـو و غـيرهم في سـاحة العلـم و الفلسـفة كمـا ظهـرت الخطـابات العلميـة وتعـددت الأفكـار في القضـايا الإجتماعيـة، والفكريـة والثقافيـة والسياسـية و هكـذا رافقـت هـذه الأفكـار المتضـاربة إنفتاحـاً في الرأي و إحتراماً للآخر.

٤. الفكر العربي بين الأصالة والمعاصرة

يمكـن للمطلـع علـى الـتراث العـربي أن يصـل إلـى نتيجـة هـي أن المقـاربتين المعياريـة والوصـفية للخطـاب السياسـي كانتـا أكثـر شـيوعاً مـن المقاربـة النقديـة. إذ يصـعب العثـور في الـتراث العـربي القـديم علـى مؤلّفـات علميّـة تعـني بنقـد الخطـاب السياسـي، مـن حيـث هـو أداة للهيمنـة والسـيطرة أو مـن حيـث إسـتخدامها لأسـاليب قـد تنطـوي علـى التلاعـب. و مـع ذلـک لم يحـل غيـاب نقـد علمـي للخطابـة السياسـية دون وجـود إنتقـادات لخطـب بعـض السياسـيين... هـذه الإنتقـادات، علـى الـرُغم مـن قسـوتها، لاتكشـف عـن تـوفّر منـاخ مـن الحريّـة النسـبيّة اللازمـة لمثـل هـذه الممارسـة. فقـد كانـت هـذه الإنتقـادات إسـتجابة لتحـريض الخليفـة في ذلـک الوقـت. كمـا أنهـا جـاءت بعـد إنتهـاء الممارسـة الخطابيـة، و إنجـاز الآثار الـتي اسـتهدفتها، بـل بعـد وفـاة قائلهـا نفسـه (عبـداللطيف، ٢٠١٥: ١١٧) و مـن ناحيـة أخـرى كـان تـولى السـلطة وتبادلهـا في ظـل الأنظمـة الملكيـة الأوتوقراطيـة القائمـة آنـذاک يحـدث غالباً دون مشاركة من الشعوب المحكومة. ولم يكن لـ«رعية» حق نقد الحاكم علناً.

ذلـک الحـق الـذي كـان يتعـرض ممارسـوه لـدرجات متنوعـة مـن العقـاب (المصـدر نفسـه)، فلـذلک كـان السـلطان والحـاكم، الآمـر والنـاهى الوحيـد في توجيـه الأفكـار و تحديـد شـؤون الحياة لشرائح المجتمع دون قيد أو شرط.

منـذ اصـطدام العـالم العـربي بالنمـوذج الأوروبي، وبالضـبط عقـب حملـة نابليـون بـونابرت علـى مصـر، اكتسـحت النظـريات الفكريـة السياسـية والفلسـفية الغربيـة، السـاحة السياسـية لـدينا، بالترجمة والإقتباس حيناً، وبالإستلهام والتقليد حيناً آخر.

www.SID.ir

Archive of SID

«فقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تأريخياً بنموذجين حضاريين هما: النموذج الأروبي، والنموذج العربي الإسلامي الذي كان ولايزال يشكل، بالنسبة إليه، السند الوحيد الذي لابدّ منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحمل في آن واحد الحرية والقمع- المبادئ الليبراليّة والتدخل الإستعماري- و النموذج الإسلامي يقدّم نفسه أيضاً عبر سلسلة من التخلف والإنحطاط التأريخي، فكان لابدّ من أن يأتي إختيار أحدى النموذجين كنقطة إنطلاق للنهضة العربية مصحوباً بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلک الذي يسميه بلويلر (bleuler) التجاذب الوجداني (ambivalence)، حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه، ... إن تبنى النموذج الأوروبي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الإستعماري فيه، غير أنّ هذا السكوت لم يكن ممكناً نظراً لأنّ الإستعمار جزء موضوعيّ من تطور البورجوازيّة الغربيّة، كما أنّ تبنى النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلب منه أيضاً السكوت عن قرون طويلة من الإنحطاط والتخلف، في حين تشكل هذا القرون ميراثاً أساسياً في تركيبة وعيه النهضوي، الأمر الذي يعنى أن هذا السكوت غير ممكن كذلک، وبالتالي لابدّ من حضورها بكيفية أو أخرى داخل الإطار نفسه الذي يشدّه إليه» (بوقربة، ١٩٩٣: ٣٨-٣٩). يمكن تعرية المسكوت عنه شريطة ألّا يدخل المنخرط في النموذجين في سجال مع الآخر فلذلک ربما تنكشف ما أراد التعتيم عليه والأقرب إلى الحقيقة أن يبقى كلا الفريقين على الحياد بالنسبة للمسكوت عنه الأمر الذي إذا انقشع وانزاح عنه الستار، فضح. إذ من غربل الناس يغربلونه.

يعتقد حسن حنفي انه «ليس التراث بغير ذى قيمة، إن لم يكن كغاية في ذاته فعلى الأقل كوسيلة، فالتراث جزء من المخزون النفسى للمعاصرين، فهو إذن إحدى مكونات الواقع، كالعادات و التقاليد و الأمثال الشعبية، وهذا لاتلغى أو تسقط من الحساب بل تستخدم ويعاد صياغتها. و تغيير الجماهير و تطوير الواقع لا يتمّ بطريقة آلية عن طريق إستبدال جماهير بأخرى أفضل، و واقع بواقع آخر أكمل بل بتطوير الموجود بالفعل دون النظر إلى التكاليف أو الوقت أو الجهد، فهذا هو البناء الأبقى (حنفي، ٢٠٠٢: ٢٩).

www.SID.ir

Archive of SID

وإنه لغنيٌّ عن البيان أنّ إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل كل ذلك الحيّز الهام من التاريخ الفكر العربي، لو أن رواد النهضة إنطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعنى تأسيس التأريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق الذات العربية إستقلالها التأريخي، و تعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها و بين تراثها، بحيث لايصبح هذا الأخير طرفاً ضاغطاً يُزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته. أما و إنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطىء بين ماضٍ دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماضٍ. فكانت النتيجة: تعطل مشروع «النهضة» العربية واجترار الفكر النهضوي للقضايا نفسها دون تحقيق أيّ تقدم (بوقربة،١٩٩٣: ٣٧ و ٣٨). والمجتمع العربي حسب أدونيس محاصر بين معرفتين: الأولى تَنقل الماضى، ولا تنقل منه إلّا ثقافة الآخرة والثانيّة، تنقل الحداثة الغربية ولاتنقل منها إلّا ثقافة الدنيا» (أدونيس، ٢٠٠٢: ١٥١). وفي هذا النقاش الجدلي بين الماضي و الحاضر، يصبح المواطن العربي تبعاً لإنبهار بالنماذج الغربية في الغالب مغلوباً لروافد الفكر الغربي و ثقافته فيسعى المجتمع ليوظّف قشور هذه الثقافة الغربية في جميع شؤون الحياة ويخضع جوهرياً لهذه الملامح المستوردة ناسياً الأصول التي تختلف و تخالف جوهرياً مع الثقافة العربية الإسلامية.

و يعرف الجميع أن الحكم في المجتمع العربي يقوم على أساسين: الأول: مبدأ المجتمع العربي وقوامه الدّينُ، المدينة. المدينة نفسها لاتقوم الّا بالدين. الثاني و هو نتيجة طبيعية للأول: الآخر غير المسلم، والمسلم الذي يخالف رأيه «رأي الجماعة» هو آخر «مختلف» لا بالمعنى التعدديّ الإيجابيّ، بل بالمعنى السلبيّ: الفِرقة، أو الإنشقاق، أو الكفر. هذا الآخر الشريك في المدينة الواحدة لا يشارك مع ذلك، في بناء «الأمّة» الّا بوصفه «تابعاً» وفي إطار التسامح، هو شريك في «تقبّل» ما ترتأى «الأمة»، وعليه، مقابل «التسامح»، أن يقوم بالواجبات المدينيّة كلّها، و أن يرضى، في الوقت نفسه، حرمانه من بعض «الحقوق». هذان الأساسان لايزالان قوام الحكم العربي، بشكل أو آخر قليلاً أو كثيراً- مما يتناقض، جوهريّاً مع الديمقراطيّة ... (المصدر نفسه: ١١٢- ١١٣). هذه التحولات تلاحظ بوضوح كبير في تصرفات العنف والإبادة ذات الطابع السياسي. فحين يجسد عدة قواد نشيطين الشرعنة الجماعية لفعل القتل، تثار الجماعة وينشر فيها التبرير الجماعي إنطلاقاً من أفكار سياسية أو مواطنية. وقد يصل الأمر حد الوحشية الدمويّة، يساهم فيها أناس عديدون، معتقدين أنهم يقومون بواجب جماعيّ، أو بإحقاق

www.SID.ir

Archive of SID

العدالة وإستعادة الإعتبار للجماعة. في هذه الحالة يحل محل الرباط الإنساني مع الآخر، رباط كارثي ينفجر في عدوانيّة صمّاء متخذاً طابع الخيار المأزقي (أنا أو هو، نحن أو هم). محل الرباط المشاركة تحل علاقة السيطرة الجبروتية للذاتية المطلقة التي لايمكن أن تتأكد إلّا من خلال إبادة الآخر، أو على الأقل إنكاره بواسطة العنف (حجازى، ٢٠٠٥: ١٩٤).

يعتقد بوقربة إنّ إعادة بناء التراث على المفاهيم والتصورات التي يقوم عليها الفكر الفلسفي والعلمي هي المخرج الوحيد من مأزق الإصالة والمعاصرة (بوقربة، ١٩٩٣: ٢١). ويقترح عدة نقاط للخروج من عنق الزجاجة: ١. الإنتقال من مفهوم التجويز إلى مفهوم السببية. ٢. الإنتقال من مفهوم الإقتران العادي إلى مفهوم الحتميّة. ٣. الإنتقال من آلية القياس بالمقاربة والإستدلال بالأثر والعلامة والأمارة إلى آلية القياس بالتحليل والتركيب والإستدلال بالملاحظة والتجربة. ٤. التحرر من سلطان النص، كسلطة اللفظ والمعنى وسلطة الظاهر والباطن بإتباع طريقة حديثة في التعامل مع النص ذاته بوصفه شبكة من العلاقات، وتوجية الإنتباه إلى ملاحظة هذه العلاقات قصد تعرية الثوابت و تغيير المتغيرات. ٥. إعادة تأسيس التراث على صعيد الوعي العربي المعاصر بصورة تحقِّق له تأريخيته. ٦. التخلي عن مفهوم الحاكمية والوصية والخلافة والإمامة في الوعى العربي وإعادة تأسيس الإسلام السياسي على مفهوم الإجماع الذي يتضمن تحقيق أرضية مشتركة بين أفراد المجتمع عن طريق الإقتراع والتمثيل الحر. ٧. القطع من التصور الخلدوني للدولة (الدعوة القائمة على العصبيّة، أية عصبية: عشائريّة، دينية، طائفية، إقليمية ... الخ) وتأسيس مفهوم عصري للدولة (الدولة بوصفها مجموعة من المؤسسات التي تساهم في إنتاج المدني) (المصدر نفسه: ٢١ و٢٢).

من البدهى لتطبيق هذه البنود في المجتمع العربي لم يزل هناك مشاكل عديدة تعرقلها و تعرقل تنشيط الفكر الناقد و نقل الأفكار النيرة إلى المجتمع العربي كما تمنع الحريات والعثور على هوية متمحورة حول العقل والأخلاق و التي هى تحدٍّ أمام كل المتسم بالتخلف و اللاعقلانية.

٥. الخطاب والسلطة والأيديولوجيا

تتعدد أنواع الخطاب العربي و تختلف بإختلاف مرجعيتها، ويأتي على رأسها الخطاب القرآني، هذا الخطاب لانهائي الدال والمدلول أو التركيب، فالتنزيل الحكيم هُدىً للناس

www.SID.ir

Archive of SID

ورحمة للعالمين، ومن هنا فهو يحمل الطابع الإنساني لا العروبي، ويجب بالتالي أن نرى مصداقيته رأى العين في كل أنحاء العالم و ليس في المجتمع فحسب، وعلى مرّ العصور والدهور وليس في عصر النبوة والصحابة فقط. أي أن التنزيل يحمل الخاصيتين التاليتين:

أ. الوحي لايناقض العقل

ب. الوحي لايناقض الحقيقة (ناعوس، ٢٠١٣/٢٠١٢: ٣١ نقلاً عن محمد شحرور).

و هناک نوع آخر من الخطاب العربي يمكن تسميته «الخطاب الإيصالي» ونماذجه متعددة سياسية، و إرشادية ووعظية وقضائيّة وإقناعيّة وإجتماعيّة و إعلاميّة إلى آخره. يقول الجابري «صنفنا الخطاب ... إلى أربعة أصناف: الخطاب النهضوي وجعلناه يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة، والخطاب السياسي ومحوره حول «العلمانية» ومايرتبط بها والديمقراطية وإشكاليتها، والخطاب القومي الذي يقيمه الفكر العربي بين الوحدة والاشتراكية من جهة وبينهما و بين تحرير فلسطين من جهة ثانية. ويأتي الخطاب الفلسفي أخيراً ليعودَ بنا إلى صلب الإشكالية العامة للخطاب العربي الحديث والمعاصر، إشكالية الأصالة والمعاصرة (المصدر نفسه، ٣٢).

حسب أدونيس يلتقى الفكر «الغيبي» والفكر «الإيديولوجي» في القول إن المجتمع العربي متخلف، وقد يتفقان على تسمية هذا التخلف إنحطاطاً، بالقياس إلى الإنجازات العربية الحضارية المتقدمة.

وإن كانا يختلفان في التشخيص وفي العلاج، ظاهرياً، فانّ بنيتيهما متشابهان، وطريقتهما في التفكير والممارسة متطابقان. يرى الأول أن سبب الإنحطاط كامنٌ في الإنحراف عن النص/ الأصل، و أن العلاج هو في العودة إليه. ويرى الثاني أن هذا السبب يكمن في عدم الأخذ بالنص الذي قدّمه، وأنّ الأخذ به يضع المجتمع على طريقة التقدم. هكذا ينطلق كلاهما من نصٍّ- مرجع، ومن إيمان به، قبليّ و مسبَّق (أدونيس، ١٩٩٣: ٨٤-٨٧).

السلطة في العالم العربي على مدار القرون كانت تدّعى إستناد شرعية وجودها على تفويض إلهي لاتملک «الرعية» سوى الإذعان له. وقد أدّى هذا إلى هيمنة التلقى غير النقدي للخطاب السياسي للحاكم و معاونيه... وعلى الرُغم من تحول المجتمعات العربية من أنظمة حكم ثيوقراطية قبلية إلى شكل الدول والملكيات الحديثة، وإكتساب

www.SID.ir

Archive of SID

الشعوب لسلطة صوريّة في كثير منها، فان الحق في الدرس العلمي للخطاب السياسي مايزال مقيّداً في بعض الأحيان (عبداللطيف، ٢٠١٥: ١١٨). يعتقد أدونيس «معظم الأفراد العرب يضيق بهم الواقع الذي يعيشون فيه وهم يتمنّون أن يتغير، ويعملون، كلّ بطريقته، على تغييره ... لايتغير الواقع إلّا بتهديم بنيته من داخل. و النواة الأساسية في هذه البنية كامنة في الثقافة —في أبعاد نفسيّة، و الجنسيّة و الأخلاقيّة و الدينيّة» (١٩٩٣: ٨٤ -٨٥).

وبما أن الواقع العربي منهزمٌ من داخله، لايسمح للكائن العربي أن يكوّن مجتمعاً مثقفاً ذو السيادة والهوية والحرية «فالإنسان العربي المقهور يستعيض عن عجزه الفردي بالإحتماء بالجماعة» (حجازي، ٢٠٠٥: ١١١)، إذ لا يجد هذا الإنسان المقهور من مكانة له بالمتسلط العنفي سوى الرضوخ والتبعية، سوى الوقوع في الدونية كقدر مفروض. ومن هنا شيوع تصرفات التزلف والإستلزام، والمبالغة في تعظيم السيد، إتقاءً لشره أو طمعاً في رضاه. إنه يعيش في عالم بلا رحمة أو تكافؤ اذا أراد المجابهة أو فكّر في التمرد. فسيأتي الردّ عندها حاسماً يقنعه بقمع أفكاره التمرديّة. ان عالم المتخلف هو عالم التسلط واللاديمقراطيّة، يختل فيه التوازن بين السيد و الإنسان المقهور (حجازي، ٢٠٠٥: ٣٦). لذلک يرى أدونيس فشل «عصر النهضة» في نبذ «الآخر» و تمجيد الذات من طرف، و في نبذ الذات و تمجيد الآخر. فيرى أدونيس على هذا بأن «المواطنية ... وفي معزل عن الإنتمائية أية كانت، قاعدة الحياة الإجتماعية السياسية» (١٩٩٣: ٢١)، فهو يرى تعقيبا لهذا «لاسياسة بصيرة وفائدة حقاً إلّا إذا كانت تركيباً خلاقاً من آراء متضاربة ولا ثقافة عظيمة أو حياة إجتماعيّة ناميّة ومبدعة إلّا إذا كان التعدد فيها قاعدة (المصدر نفسه: ٢٣). فعندما الإنسان المغلوب على أمره في هذا النظام القيمي يرى انه رغم الإنتماءات العريضة التي يخضع لها لايرى لنفسه النجاح بالمقدار الذي كتب لنفسه أن ينخرط في قضية جديدة وهي «التماهى بالمتسلط بشكل إحدى المظاهر البارزة في سعي الإنسان المقهور لحل مأزقه الوجودي والتخفيف من إنعدام الشعور بالأمن. والتبخيس الذاتي الذي يلحق به جرّاءَ وضعية الرضوخ. و أخيراً يهرب من ذاته و من جماعته للتماهي بالمتسلط «وهروب من الجماعة والتنكر للإنتماء اليها، من خلال التشبه بالمتسلط وتمثل عدوانيته وطغيانه و نمط حياته وقيمه المعيشية، إنه استلاب

www.SID.ir

Archive of SID

الإنسان المقهور الذي يهرب من عالمه كي يذوب في عالم المتسلط ونظامه آملاً في الخلاص (حجازي، ٢٠٠٥: ١٢٣). أمّا السؤال يطرح نفسه هل المجتمع العربي، اليوم يعيش بلا ثقافة؟ أنّ هناك، لاشكّ، مثقفين في المجتمع العربي، أو«أنتجهم» هذا المجتمع، (وتخلى عنهم) غير أن الواقع العربي الرّاهن يتيح لنا القول- في أفق ديكارت- إن المثقف العربي أحد إثنين: ألف: موجود، لكنه لايفكر (ليست لديه حرية التفكير)، ب: مفكّر، لكنه غير موجود (مهمّش أوصامت، أو معزول) إلغاء الفرد، بوصفه جوهريّاً، حريّة و كرامة، وتغليب السياسي- الإيديولوجيّ على الإبداعي – التساؤليّ، هما ممّا أدّى إلى إلغاء البُعد الأخلاقي من الممارسة الثقافية (أدونيس، ١٩٩٣: ٩٨).

النزعة المِثليّة في الثقافة العربية تتناسل كأنّها الواحد الدينيّ، أو الواحد الإيدئولوجي.

المِثليّة التي تقول لك: إستسلم، تكيّف. و لك أن تتحرك، لكن داخل سلاسل النظام، كائناً عجينيّاً ... أن لاتكون أنت، أنت. تنهض هذه النزعة المثليّة على ثلاثة أسس: الأول: هو الإستلاب الوظيفي: وهذا يجعل الكتابة تنطلق من مسلّمات و أوليّات و من هنا أن الكثرة الغالبة من الكتّاب العرب وظيفيون. الثاني: هو استلاب التبعيّة للنظام ... و لهذه الهيمنة أشكال عديدة، عملية و نظريّة. بين أبرز الأشكال العمليّة تأسيس مجلات خاصة. أمّا على الصعيد النظريّ، فإنّ النظام يقونن الثقافة ...

الثالث: هو استلاب الكاتب إزاء نفسه و دوره. أي خيانته لمعنى الكتابة (شرطة النظام) (المصدر نفسه، ١٠١و ١٠٢).

في حينٍ إذا قارنّا هذه المعيقات مع الإنفتاح الذي حدث للمفكر الغربي في أوروبا نرى بوناً شاسعاً في أساليب التصرف مع المفكرين و أصحاب الرأي حيث ظهرت بين حربين العالميتين حركة سياسية كبيرة جداً في دول أوروبا و في امريكا، وظهرت القوة السياسية، ونشطت منظمات المجتمع المدني، هذا المجتمع كان بسيطاً في تركيبه لكن مع التطور الإنسانى و مع ظهر التعددية السياسة حصلت حركة سياسية ضخمة، أصحبت منظمات المجتمع المدني لها سلطتها و لها حريتها و تقول ما تريد و احتضنت أحزاب متعددة و أحزاب تتصارع على السلطة، ظهرت الإنتخابات و .... لأجل ذلك اضطرت السلطة السياسية أن تطوّر نفسها لمواكبة هذا الإنفتاح الذي حدث في أرض الواقع عملياً في الأجواء العلمية والسياسية و غيرها.

www.SID.ir

Archive of SID

٦. الثقافة والهوية والاستلاب الفكري

لو ألقينا نظرة على نوع القضايا التي تعجّ بها الساحة الثقافية العربية، فإن أول انطباع يتكوّن لدينا ينصبّ على الصيغة الإزدواجية التي تشدّ هذه القضايا، إذ لايكاد يخلو منها مجال من مجالات البحث العلمي والثقافي عندنا ... إنه يدلّ على أنّ الثقافة العربية في حاجة إلى إعادة تأسيس، تأسيس يجعل قضايا هذه الثقافية تلتئم ضمن رؤية نقدية تنزع عنها طابعها الإشكالي، الطابع الذي لايسمح بالتفكير (بوقربة، ١٩٩٣: ٥). إلّا من خلال نافذة ضيقة. فالمجتمعات العربية يجب ضمن التفكير بالماضي الزاهر لاتبرح بالتقوقع بل تنفتح على التطورات والمستجدات العالمية واضعة بعين الإعتبار أن الأمر لايدعو للاستلاب أو للإنكفاء أو الإنكماش «فلقد قام أجدادنا بتأسيس علومهم، عندما اصطدموا بالنموذج اليوناني فأعادوا تقنين اللغة والشريعة، والأدب ومختلف المعارف التي كانت بحوزتهم، وفق الشروط التي تحفظ لهم كيانهم وهويتهم وعلينا أن نقوم بالعمل نفسه إذا أردنا أن نحفظ ذواتنا من زحف النموذج الحضاري الأوروبي ... (المصدر نفسه: ٥و٦). فحسب طرابيشي، علينا بالتحديث اذ يراها «سيرورة، على مستوى التماهي المشروط و الجزئي والتدرجي، التغريب سلب للهوية وإبدال وإفقار إلى حد الإعدام والتحديث تطوير للهوية وإغناء وتفتيح للشخصية على تعدد لامتناه من الأبعاد (٢٠٠٠: ٤٢). فالهوية ليست حقيقة مجردة ثابتة دائمة صوريّة كما يظن الفلاسفة المثاليون، بل هي من صُنع الأفراد و الشعوب، هويّة تأريخيّة (حنفي،٢٠١٢: ٥٠).

لامِراءَ في أن العلاقة التي نسجتها الأنظمة العربية مع مجتمعاتها تندرج تحت عنوان «عربي أصيل» ألا و هو الإستبداد بالمجتمع. أي الهيمنة والسيطرة على كل مناحي حياته، بدءاً من الماضي وصولاً إلى الفكر، إذ كانت تنشد تحويله الى ما يمكن تسميته بمجتمع الصمت المحدّب، أم مجتمع الطاعة الأبوية في حضرة الرئيس أو الملك أو الأمير ... (المارينى، ٢٠١٥: ٥٥). وكل هذا ليس سوى كبتاً للهوية وتطويرها نحو الأفضل المنشود والذي يرافق تشريد مفكري المجتمع وقمع الحريات الشرعية الإنسانية.

وقد يتحول كبت الهويّة هذه عن طريق السجن والإعتقال والتعذيب والملاحقة والمطاردة إلى ثورة مفاجئة، إذ تكمن الهويّة ولكن لاتنعدم، فالهويّة هي أصالة الفرد، تنعدم بإنعدامه. ولما كان الوجود باقيّا، الفردي والجماعي، فإنّ الهويّة هي الباقيّة. بل إنها

www.SID.ir

Archive of SID

تشتدّ وتزداد وترفض ما سواها كما حدث عند الجماعات الإسلاميّة بعدما اعتُقلت وعُذّبت على مدى نصف قرن ثمّ خرجت أكثر تمسّكاً بالهويّة الإسلاميّة مكفّرة كل أنظمة الحكم التي عذبتها ليبرالية أو قوميّة أو اشتراكيّة أو ماركسيّة ... و تتحول الهويّة المنطوية المنكمشة المتقلصة إلى الهويّة المنبسطة المنفرجة المتمددة. تتضخم الهويّة بحيث تطغى على الوجود ذاته (حنفي،۲۰۱۲: ۵۵).كما يقول كاتب و ناشط ياباني، داساكو أكيداً «الثورة العظيمة داخل فرد واحد فقط سوف ساعد في تغيير مصير أيّ مجتمع وعلاوة على ذلک سوف تساعد على إحداث تغيير في مصير البشرية» (الشقيفي المارينى، ۲۰۱۵، ۱۳).

و قد تنفجر الهوية ضد كل مظاهر الإستبداد السياسي والثقافي عن طريق الإستبعاد والتهميش وتزوير الإنتخابات كما حدث في الإنتخابات المصرية قبل الثورة، بل وتدبير الإنقلابات إذا ما نجحت الجماعة الإسلامية، جماعة الإنقاذ مثلاً في الجزائر، ونشوب حرب أهلية بينها و بين الجيش كلفت أكثر من مئة ألف قتيل. تنفجر الهوية ضد انتهاک الحقوق والإهانة بالضرب والتعذيب، فالهويّة هي الحارسة للوجود، والضامنة لبقائه (حنفي، ۲۰۱۲: ۵۶). و للهوية علاقة وطيدة بالحرية، و كما تكون الهويّة نامية ومتطورة، إنَّ الحرية ذات طابع غير مستقر و متنامي.

أما في المجتمع العربي تتروح آليات تقييد الحريات بين تهديد العلماء، وفصلهم من عملهم بسبب إنتماءاتهم السياسية أو الإيدئولوجيّة، وغيرها. وقد يصل التهديد إلى درجة إغتيال العلماء، كما حدث في العراق وليبيا عدة مرات... مع ذلک توجد تحدٍّ آخر هو التراجع النسبي في دور الخطاب في توجيه أو حسم الصراعات السياسية في العالم العربي، وذلک لصالح دور أكبر للقوى الصلبة، خاصة مع سيطرة أنظمة (شبه) عسكرية على مقاليد السلطة في بعض البلدان، وفرض قيود واسعة على الفضاءات العامة، وإستعادة أشكال متعددة من تقييد حرية التعبير. إن موت السياسة بسبب الإستبداد يؤدى بدوره إلى موت الخطاب السياسي بسبب فقده لوظائفه الجوهرية؛ أعنى التفاوض على السلطة وإضفاء الشرعية عليها، والإحتفاظ بها. فالبندقية لا الكلمة تصبح لغة التواصل. وعلى الرغم من أن الخطاب السياسي لايتلاشى مطلقاً إن مجال تأثيره يتقلص إلى حدٍ مخيف (عبداللطيف، ۲۰۱۵: ۱۲۶).

www.SID.ir

Archive of SID

حسب أدونيس يبدو أن من خواص «الفكر العربي الحديث»، البحث في رائحة الشيء، لا في الشيء ذاته. دائماً، عندما يتيسر لي أن أدخل في ماينتجه هذا الفكر، أتذكّر قول الشاعر:

أبو حفص دخلتُ عليه يوماً فغدّاني براحة الطعام

(أدونيس، ١٩٩٣: ١١٦)

حسب ما يقترحه أدونيس «ليست المسألة في المجتمع العربي كما يبدو لي، أن نسيّس الفكر، أو نخضعه لمعيار إيديولوجيّ، أو نؤدلجه كليّا. المسألة هي، على العكس، أن نتيح للمفكر أن يمارس، بوصفه مواطناً، السياسة، بحريّة، وفقاً لما تمليه قناعاته، إذا كنّا حقّاً على أن يشارك في حياة المجتمع مشاركة فعالة. الفكر هو، جوهريّاً، نقد. حين نمنع النقد في المجتمع، بحجّة أو بأخرى، لسببٍ أو آخر، فنحن نمنع الفكر. أنت بعبارة ثانية، لا تعرف كيف تكتشف الجميل في العمل والحياة، إلّا إذا كنت قادراً على رؤية القبيح و نقده. ربّما لهذا تبدو المعارضة في المجتمع العربي، حتى في أبسط درجاتها، كأنها معارضة للسلطة في أعلى مستوياتها (المصدر نفسه: ١٢٢-١٢٤).

٧. النتيجة

حسب دراستنا لجدلية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي يمكننا إستنتاج النقاط التالية:

- بالنسبة إلى أسباب التخلف و قَهر الإنسان العربي في العصر الحديث، بإعتقادنا لايعود أسباب هذا التحدي الخطير إلى نمو وتنامي الثقافة الغربية أو خلو الثقافة العربي الإسلامية من ميزات و آليات تناسب الواقع الجديد العصري بل يعود إلى أن السلطة في العالم العربي منعت تقليم الأظافر و لم تزل تعرقل تكوين الخطابات العلمية-السياسية المنافسة التي تخالفها في كثيرٍ من شؤونها الداخلية والخارجية وتصرفاتها الإيديولوجية حيث أنّها تعتبر «الآخر» تهديداً لكيانها وتقويضاً لمبادئها اللاشرعية في حينٍ أنّ فسح المجال للآخر المنافس يتيح لها تقدير نفسها و تدبيرها ومساعدتها للحصول على الشرعية وإعادة التفكير فيما أخطأ و من ثمَّ إصلاحها.

- والفكر هو نقدٌ وإعادة بناء للمجتمع كما هو نظامٌ به يتمّ إنتاج الثقافة والنسق الثقافي هو نظام الفكر ومايتضمنه من مناهج وأساليب وآليات وأدوات معرفية وأشكال ثقافية.

www.SID.ir

Archive of SID

– اما بالنسبة لتعددية الفكر في الفكر العربي لم تزل السلطة الحقيقة في البلدان العربية ليست سلطة الشعب وفقاً لمبادئ الديمقراطية بل هي سلطة لأقلية حزبية أو تحالف خطابيّ يسعى إلى تطبيق مبادئه ويدعو الجميع إلى التكييف والإنسجام مع الواقع المفروض السائد والخطاب المهيمن دون قيد أو شرط ...

– للهوية علاقة وطيدة بالحرية، و كما تكون الهويّة نامية ومتطورة، إنَّ الحرية ذات طابع غير مستقر و متنامٍ. الهوية العربية تعاني من مشاكل داخلية وخارجية صاعدة حكومياً ومؤسساتياً و دولياً تتنافس على دفنها و تعمل على إضعافها و وأدها هيمنة ثقافية وخطابات لاشرعية في الغالب.

– اما بالنسبة للأصالة و المعاصرة يجب أن نأخذ —كما يقول بوقربة– من تراث الأقدميين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً علمياً، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة ... فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلک هو الجانب الذي نُحييه من التراث، وأما ما لاينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين.

الهوامش:

١. ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في لاهاي بتورين ليس بعيداً من بواتيه بفرانسا و توفي في عام ١٦٤٨ واقفاً حياته على تقليم أظفار المتعصبين و كل متزمت في الدين .

٢. طريف ان نعرف كان عصر ديكارت غنيّاً برجال التفكير في جميع فروع العلم و الفلسفة. و قد شاء القدر أن يكون غنيّاً أيضاً بأنصار الجمود و أعلام الرجعية.

المصادر

ابن‌جني، عثمان بن جني (٢٠١٤)، *الخصائص*، محقق: عبدالحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

أدونيس (٢٠٠٢)، *الثابت و المتحول*، الطبعة الثامنة، بيروت: دار الساقي.

بوقربة، عبدالمجيد، (١٩٩٣)، *الحداثة والتراث*، بيروت: دار الطليعة.

تقي اصفهاني، حسين (١٩٢٧)، رينية ديكارت، *العصور*، المجلد الأول، لندن: دار المريخ للنشر، العدد ٤، صص ٣١٧– ٣١٠.

حجازى، مصطفى(٢٠٠٥)، *التخلف الإجتماعي*، الطبعة التاسعة، بيروت: المركز الثقافي العربي.

www.SID.ir

Archive of SID

حنفي، حسنين حسن (۲۰۰۲)، *التراث و التجديد*، الطبعة الخامسة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع.

حنفي حسنين، حسن (۲۰۱۲)، *الهوية*، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

الشقيفي الماريني، ندى (۲۰۱۵)، *الربيع العربي، الأفق الأسود*، بيروت: باحث للدراسات الفلسطينية والإستراتيجية.

طرابيشي، جورج (۲۰۰۰)، *من النهضة إلى الردّة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة*، بيروت: دار الساقي.

عبداللطيف، عماد (۲۰۱۵)، «*البلاغة و تحليل الخطاب*»، الأردن: دار كنوز المعرفة.

عياشي، منذر (۲۰۰۲)، *الأسلوبية وتحليل الخطاب*، حلب: مركز الإنماء الحضاري.

كون، حسن (۲۰۱۵)، «الخطاب التواصلي من الدلاليات إلى التداوليات و السيميائيات»، *جيل الدراسات الأدبية والفكرية*، العام الثاني، العدد ۱۱، صص ۱۷۰-۱۵۳.

ناعوس، بن يحيى (۲۰۱۳)، *تحليل الخطاب في ضوء لسانيات النص*، باشراف: محمد مليانى، دراسة تطبيقية في سورة البقرة، أطروحة الدكتوراه، جامعة وهران.

Refrences:

Abdollatif, E (2015). "Rhetoric and Discourse Analyses". Jordan: Knowledge Treasures publication. [In Arabic].

Adonis (2002). Al_Sabet va Al-Motahavel. (Alxabea Alsamenate). Beirut: Al-Saghi Publishers. [In Arabic].

Alshaghifi Al-maryni, N (2015). Arab Spring. Black Horizon. Lebanon: Palestinian and Strategic Studies. [In Arabic].

Boghrabet, A (1993). Tradition and Modernity. Beirut: Al-Taliea Publication. [In Arabic].

Eiashi, M (2002). Methodology and Discourse Analyses. Aleppo: Center for Civilization. [In Arabic].

Hanafi Hosseinin, H (2002). Tradition and Modernity .Vol.5. Beirut: University Institution for Studies, Publishing and Distribution. [In Arabic].

Hanafi Hosseinin, H (2012). Identity. Cairo: Supreme Council for Culture. [In Arabic].

Hejazi, M (2005). Social Underdevelopment. 4th Ed. Lebanon: Arab Cultural Center. [In Arabic].

Ibn jinni, O (2014) . Ibn jinni. Alkhasaes. Reasearcher: Abdolhamid Hendavi. Beirut: Scientific Library. Publications of Mohammed Ali Baydoun. [In Arabic].

Kon, H (2015). Communicative Discourse From Semantics to Pragmatics and Semiotics. Generation of literature and Intellectual Studies. Vol.11. No.4. Pp.153-170. [In Arabic].

Naeos, I (2013). Discourse Analysis Based on Text Linguistics. Supervisor: Mohammad Leliani. Applied Study in Surat Al – Baqarah. PhD Thesis. University of Vahran. [In Arabic].

Taghi Esfehani, H (1927). Rinit. Dicart. Al-osour.vol1. No.4. Pp.317-310. london: Al Merikh Publishing. [In Arabic].

Tarabishi, j (2000). From Rebirth to Apostasy, the Ruptures of Arab Culture in the Age of Globalization. Beirut: Al-saghi Publishers. [In Arabic].

www.SID.ir