الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي - تبسة
كلية الآداب واللغات
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa
Faculty of Letters and Languages
قسم اللغة والأدب العربي

أسئلة النقد وخطاب الاختلاف في مشروع محمد نور الدين أفاية

- مقاربة تأويلية -

أطروحة معدّة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في اللغة والأدب العربي

شعبة: دراسات نقدية

تخصص: النقد العربي الحديث والمعاصر

إعداد الطالب:
سعيد نصرالله

إشراف الأستاذ:
أ.د جويني عسال

أعضاء لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الجامعية	الصفة
01	محمد عروس	أستاذ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة	رئيسا
02	جويني عسال	أستاذ	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة	مشرفا ومقررا
03	وهيبة بهلول	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة	ممتحنا
04	رضا زواري	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة	ممتحنا
05	أنيس فيلالي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة 20 أوت 1955، سكيكدة	ممتحنا
06	نورالدين جويني	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى:



سورة النجم [40/39]

شكر وعرفان

إلى الله جلّ في علاه

فهو الذي أمدني بالصبر حين كاد اليأس يغلبني

وأنار لي الدرب كلما اشتدت العتمة

إليه يرجع الفضل في كل حرف كتب، وفي كل عقبة اجتزتها

لولا عونه الخفي ما استقام بناء، ولا اكتمل مسير

فله الحمد أولا وآخرا

إلى والديَّ

اللذين بنيا لي من دعائهما حصنا، ومن حبهما جسرا اجتزت بهما مصاعب الطريق

منهما تعلمت أن النجاح الحقيقي ليس في الوصول، بل في أن لا أفقد نفسي وأنا أسير

إلى أستاذي المشرف

أ.د جويني عسّال

الذي منحني حرية التفكير، وفتح لي آفاق التأويل

وكان الهامش الآمن الذي أعود إليه كلما ضاقت بي سبل النظر والتحليل

إهداء

بكل ود وإخلاص، أهدي ثمرة جهدي...

إلى الذين تكتمل بهم فرحتي...

إلى أمي وأبي، أول كلمتين نطقت بهما في طفولتي...

إلى إخوتي، ملامح النص وضحكاته في داخلي...

إلى أساتذتي، نوافذ المعنى وبصيرة دربي...

إلى أصدقائي، دفء الطريق وبهجة أيامي...

إلى كل يد امتدت يوما لتسندني، وكل كلمة بددت حيرتي...

فما هذا العمل إلا صدى أصواتكم التي تسكنني...

وظلال محبتكم التي تحيط بي...


مقدّمة

مقدّمة

في منعطف تاريخي وفكري بالغ التعقيد، تتكثف الأسئلة حول مصير الذات ومآل الجماعة، وتتضاغط الأزمات لتطرح على الفكر العربي المعاصر تحديات إبستيمولوجية، وسياسية، ووجودية، لم يسبق لها مثيل؛ فما بين إرث ثقيل لم يكتمل هضمه النقدي، وحداثة وافدة لم يتم توطينها بشكل خلاق، ومستقبل تتجاذبه يوتوبيات الخلاص وديستوبيات الانهيار، يجد المثقف العربي نفسه في قلب معركة متعددة الجبهات؛ فالمسألة لم تعد مجرد "سؤال النهضة" بصيغته الكلاسيكية، ولا هي مجرد صراع بين أصالة متوهمة ومعاصرة مستلبة. لقد تفككت هذه الثنائيات الكبرى تحت مطرقة الواقع العنيد، أمام تمدد خطاب العولمة الذي يعيد تشكيل الهويات والاقتصادات والمخيالات، وبروز سياسات الهوية التي تعيد رسم خرائط الانتماء والولاء.

في هذا السياق تحديدا، لا ينبغي النظر إلى "النقد" بوصفه ترفا فكريا أو ممارسة أكاديمية معزولة، بل بوصفه شرطا للوجود في العالم، وضرورة حيوية للتفكير في الذات والآخر والمستقبل. غير أن النقد ذاته لم يعد مفهوما بسيطا أو أحادي الدلالة. لقد مر هو الآخر بتحولات جذرية، فانتقل من نقد العقل المحض ذي الطابع الكانطي الترانسندنتالي، إلى النقد الجذري للمجتمع الصناعي مع مدرسة فرانكفورت، وصولا إلى النقد الأركيولوجي والجينيالوجي للمعرفة والسلطة مع ميشيل فوكو، ثم ليتخذ أشكالا تفكيكية مع جاك دريدا تهدف إلى تقويض الميتافيزيقا الغربية ومركزية اللوغوس. وهذا التطور لم يكن مجرد تراكم معرفي، بل كان استجابة لتغيرات عميقة في بنية الواقع وفي فهم الإنسان لذاته.

ويتزامن هذا التحول في مفهوم "النقد" مع بروز "فكر الاختلاف" كأفق فلسفي وسياسي لامركزي، حيث لم يعد الاختلاف مجرد انحراف عن معيار أو نقص عن كمال، أو تمايز ساذج، بل أصبح مصدرا للمعنى، وأساسا للحق، وشرطا للوجود الأخلاقي. من نيتشه إلى هايدغر، ومن ليفيناس إلى دولوز، ومن دريدا إلى نانسي*، جرى احتفاء فلسفي غير مسبوق

* جان لوك نانسي (1940–2021): فيلسوف فرنسي معاصر اهتم بالوجود والعلاقات الإنسانية، مؤكدا أن الإنسان لا يوجد بمعزل عن الآخرين وأن الحرية تتحقق من خلال المشاركة المشتركة. ركز على الجسد كمساحة للتجربة والتفاعل، واعتبر الديمقراطية تجربة وجودية تتشكل عبر تفاعل الأفراد. تأثر بالتفكيك وأفكار دريدا، ويعد حلقة وصل بين الفلسفة الألمانية المعاصرة مثل نيتشه وهايدغر والفلسفة الفرنسية مثل ليفيناس ودولوز ودريدا.

بالاختلاف بوصفه أصلا أنطولوجيا يسبق الهوية، وبوصفه أساس العلاقة الأخلاقية مع الآخر الذي لا يمكن اختزاله أو تمثله بالكامل. وهذا "التفكير في الاختلاف" لم يبق حبيس دوائر الفلسفة، بل تغلغل في خطابات ما بعد الكولونيالية، ودراسات الجندر، والنظريات الثقافية، ليصبح أداة نقدية فعالة في مواجهة كل أشكال الهيمنة، والتوحيد القسري، والإقصاء.

إن هذا التقاطع الإشكالي بين "أسئلة النقد" المتجددة و"خطاب الاختلاف" المتنامي هو ما يشكل – في تقديرنا – التربة الخصبة التي نبت فيها وتطور أحد أبرز المشاريع الفكرية العربية الجديرة بالبحث والدراسة، وهو مشروع المفكر المغربي "محمد نور الدين أفاية"؛ فمشروعه الممتد على مدى عقود والمتوزع بين الفلسفة، والتحليل الأنثروبولوجي، والنقد الجمالي، والتحليل السوسيولوجي، والنقد الصورولوجي، لا يمكن فهمه إلا بوصفه محاولة دؤوبة ومضنية للإجابة عن سؤال محوري؛ كيف يمكن بناء ممارسة نقدية عربية معاصرة تستوعب التحولات العالمية لمفهوم النقد، وتتأسس في الآن ذاته على اعتراف جذري بالاختلاف كشرط لبناء ذات حرة ومجتمع ديمقراطي؟

وبناء على ما تقدم، جاءت هذه الأطروحة موسومة بـ "**أسئلة النقد وخطاب الاختلاف في مشروع محمد نور الدين أفاية –مقاربة تأويلية–**" ولم يكن اختيار هذا العنوان وليد صدفة، بل هو نتاج تقاطع بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية؛ فمن **الناحية الذاتية:** يمثل هذا البحث تتويجا لمسار من الانشغال الفكري الشخصي بأسئلة النقد والحداثة والاختلاف؛ حيث وجدت في مشروع أفاية صدى للكثير من الأسئلة التي كانت تؤرقني كباحث في النقد، خاصة سؤاله عن كيفية بناء ممارسة نقدية لا تكون مجرد ترديد للنظريات الغربية، ولا انغلاقا على تراث متخيل، بل حوارا خلاقا ومسؤولا مع العصر. كما أن الأناقة الأسلوبية، والعمق التحليلي، والشجاعة الفكرية التي يتميز بها خطاب "أفاية"، تشكل حافزا ذاتيا قويا لخوض غمار هذه الرحلة البحثية الطويلة والشاقة.

أما من **الناحية الموضوعية:** فيمثل "محمد نور الدين أفاية" قامة فكرية بارزة في المشهد الثقافي العربي، إلا أن مشروعه – رغم غزارته وعمقه – لم يحظ بعد بدارسة أكاديمية شاملة على النحو الذي يستحقه، خاصة في شقه التركيبي الذي يربط بين مختلف حقول اشتغاله. كما أن الطبيعة المركبة لمشروعه (فلسفية، نقدية، أنثروبولوجية، سوسيولوجية، جمالية...)

تجعل منه حقلا خصبا للدراسات الأكاديمية البينية، التي تسعى إلى تجاوز التخصصات الضيقة.

ويحظى هذا المشروع بقيمة معرفية تكمن في كونه يتجاوز حدود دراسة فكر مفكر بعينه، ليمتد إلى رهانات نظرية وواقعية بالغة الحيوية؛ حيث يساهم بشكل أساسي في فهم أبرز التحولات التي شهدها الفكر النقدي الحديث والمعاصر، والمتمثلة في السعي إلى التوفيق بين إرث العقلانية النقدية وفكر الاختلاف. ومن خلال وقوف مشروع أفاية عند هذا التقاطع الدقيق، يتشكل فضاء فكري غني يسمح بدراسة إمكانات هذا التوليف وحدوده، كما تتجلى القيمة النظرية في إبراز مفهوم "المتخيل" باعتباره مفهوما إجرائيا مركزيا داخل النظرية النقدية المعاصرة، مع نقله من فضاء الدراسات الأنثروبولوجية والأدبية إلى صميم التحليل السياسي والنقدي. أما على المستوى الراهن، فتنبع أهمية البحث في هذا المشروع من انخراطه المباشر في أسئلة الواقع العربي المعاصر، في ظل سياقات مطبوعة بتصاعد سياسات الهوية، وصراع الذاكرات، وتعثر مسارات الانتقال الديمقراطي. وفي هذا الأفق، يقدم لنا أفاية أدوات مفاهيمية ثمينة للتفكير في قضايا محورية مثل: المواطنة، والغيرية، والتعددية الثقافية، ودور المثقف، مما يجعل دراسة مشروعه النقدي بعيدة عن الترف الأكاديمي، وقريبة من كونها جهدا معرفيا يواصل بناء وعي نقدي عربي قادر على تشخيص أزمات واقعه، واستشراف إمكانيات جديدة لمستقبله.

وتأسيسا على ما تم ذكره، لا تهدف هذه الأطروحة إلى أن تكون مجرد عرض شارح لفكر أفاية؛ فمثل هذه المهمة – على أهميتها – تظل قاصرة عن الإحاطة بالرهانات العميقة التي تحرك مشروعه.

إن غاية هذه الدراسة أبعد من ذلك؛ فهي تسعى – جهد الإمكان – إلى مساءلة البنية الداخلية لهذا المشروع، وتفكيك آلياته المفاهيمية، والكشف عن منطقه الخفي الذي يربط بين حقوله المعرفية المتعددة، حيث ينطلق البحث من فرضية مفادها أن مشروع أفاية ليس تجميعا لأفكار متفرقة، بل هو "أنساق فكرية" متماسكة، تحكمها إشكالية مركزية وتوجهها غائية نقدية واضحة.

وعليه، تتبلور الإشكالية الأساسية لهذه الدراسة على النحو الآتي: إلى أي مدى نجح محمد نور الدين أفاية في مساءلة إرث الفلسفة النقدية الغربية الحديثة والمعاصرة؟ وكيف وظف

"المتخيل" كأداة نقدية إجرائية لتفكيك المركزيات وإرساء سياسات الاختلاف؟ وهل استطاعت جهوده ذات الرؤية من الداخل أن تشخص حاضرنا النقدي العربي وما يطرحه من إشكالات؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية الأساسية مجموعة من الأسئلة الفرعية التي توجه مسار البحث، وتشكل الهيكل المنطقي للأطروحة:

- ✓ ما هي الأسس والمفاهيم النظرية الكبرى (سؤال النقد، الاختلاف، التأويل) التي تشكل العدسة التي سنقرأ من خلالها مشروع أفاية؟ وكيف يمكن لهذه المفاهيم أن تؤسس لإطار نظري متكامل لفهم رهانات الفكر المعاصر؟
- ✓ كيف يتفاعل أفاية مع تاريخ الفكر النقدي الغربي، من كانط وماركس إلى مدرسة فرانكفورت وفلاسفة ما بعد الحداثة، لبناء مفهومه الخاص للنقد بوصفه "سؤالا مرحا" يتجاوز وظيفته الأكاديمية إلى الممارسة العمومية؟
- ✓ ما هي أبعاد قراءته لمشروع العقل التواصلي عند هابرماس؟ وكيف يسعى من خلال هذا الحوار الخصب إلى تجاوز "فلسفة الذات" المؤسسة للحداثة نحو أفق "بين–ذاتي" أكثر انفتاحا على الآخر؟
- ✓ ما هو الدور الاستراتيجي لمفهوم "المتخيل" في منظومته النقدية؟ وكيف يوظفه لتفكيك الصور النمطية وبناء علاقة جديدة بين الذات والآخر قائمة على الاختلاف الخلاق وليس على التطابق القسري؟
- ✓ ما هو موقع مشروع أفاية النقدي داخل خارطة الفكر العربي المعاصر؟ وما طبيعة الحوار الذي يقيمه مع مشاريع فكرية كبرى (الجابري، العروي، نصار، الخطيبي)؟

ولمناقشة الإشكالية المركزية والإجابة عن أسئلتها الفرعية، جرى تنظيم مسار البحث وفق مدخل نظري تأسيسي وأربعة فصول تطبيقية متكاملة، حيث:

يأتي **المدخل** بعنوان: "دوائر الاختلاف والتأويل؛ أو سؤال النقد في أفق المؤجل ورحابة المتعدد"، ليقدم الأرضية المفاهيمية للأطروحة بأكملها، ويوضح المفاهيم المركزية التي تحكم هذا البحث، والمتمثلة في فكر الاختلاف وحدوده النظرية، والسؤال النقدي ورهان التأويل بوصفه إشكالية للفهم، ثم الاختلاف كأفق مفتوح للتفكير. وهذا المدخل التأسيسي لا يمثل مجرد تمهيد نظري، بل يعد العدسة الكاشفة التي سيتم من خلالها مقاربة وتحليل فكر أفاية في الفصول اللاحقة.

ويحمل **الفصل الأول** عنوان: "التأسيس الفلسفي للعقل النقدي؛ نور الدين أفاية والعودة إلى مرح السؤال". ويتتبع هذا الفصل المسار الجينيالوجي الذي يرسمه أفاية للنقد، مبرزا كيف يعود إلى اللحظات المؤسسة له لاسيما (كانط، وماركس)، وكيف يتحاور مع تطوراته اللاحقة (مدرسة فرانكفورت، وفلاسفة ما بعد الحداثة). والهدف من ذلك هو إعادة الاعتبار للنقد بوصفه "سؤالا مرحا" ينفتح على قضايا الفكر الإنساني الكبرى مثل: الديمقراطية، والهوية، والتسامح.

أما **الفصل الثاني** فيحمل عنوان: "النظرية النقدية وسؤال الحداثة؛ محاولة للانفصال عن فلسفة الذات"، ويركز على الحوار النقدي العميق الذي يقيمه أفاية مع الوريث الأبرز للنظرية النقدية "يورغن هابرماس". وفي هذا السياق، يتم تحليل قراءته لمشروع العقل التواصلي، وإبراز كيف يرى فيه محاولة لتجديد رهان الحداثة، مع السعي في الآن ذاته إلى تخليصه من بقايا "فلسفة الذات" المتمركزة، بما يمهد لانفتاحه على أفق الاختلاف الذي يتجاوز منطق التفاهم العقلاني.

ويأخذ **الفصل الثالث** عنوان: "المتخيل ونقد المركزيات؛ جدل الاختلاف والتطابق"، حيث يكشف عن النقلة الاستراتيجية في فكر أفاية، والمتمثلة في إدخال "المتخيل" كحقل مركزي للممارسة النقدية. وفيه يتم إجراء حفريات في المفهوم، وتوضيح كيف يصبح نقد التمثيلات والصور النمطية – خاصة في المتخيل الصليبي والمتخيل الاستشراقي – أداة إجرائية فعالة لقلب علاقة التطابق مع الذات إلى علاقة اختلاف مع الآخر، والانتقال من منطق الهيمنة الرمزية إلى سياسات الاعتراف.

أما **الفصل الرابع** فيحمل عنوان: "التفكير النقدي العربي المعاصر وسؤال الراهن من منظور أفاية"، ويضع هذا الفصل مشروع أفاية في سياقه الحيوي؛ أي السجال الفكري العربي. ومن خلاله يتم توضيح كيف يوظف أفاية عدته النقدية والتأويلية لمساءلة أزمة العقل العربي، وكيف يقيم حوارا نقديا خصبا مع المشاريع الفكرية الكبرى (الجابري، العروي، نصار، والخطيبي)، ليقدم في النهاية إجابته الخاصة عن سؤال الراهن.

وأخيرا تأتي خاتمة تركيبية لتجمع خيوط البحث، وتقدم أهم النتائج التي يتم التوصل إليها، مع صياغة تقييم نقدي شامل لمشروع أفاية، وإبراز مكامن قوته وحدوده المحتملة، والأسئلة الجديدة التي يفتحها أمام الفكر العربي لترسيخ تفكير نقدي متحرر وبناء.

ولأن هذا المشروع يقوم على فكر حواري وتأويلي بامتياز، فإن دراسته تفرض اعتماد منهجية تتناسب مع خصوصيته؛ فمقاربة فكر أفاية بالاعتماد على منهج وصفي أو بنيوي صرف ستكون نوعا من الخيانة لفكره المنفتح، لذلك وجب اختيار **مقاربة تأويلية مركبة،** مستلهمة من تقاليد فلسفية معاصرة أثبتت نجاعتها في التعامل مع النصوص المعقدة؛ فهي من جهة تأويلية (Hermeneutic)، مستندة إلى "بول ريكور" و"أمبرتو إيكو"، لأننا نتعامل مع مجمل أعمال أفاية باعتبارها نصا مفتوحا يتوجه إلينا ويدخل في حوار مع أفقنا البحثي، وليس كبنية مغلقة أو مكتفية بذاتها. ومن ثم فإن غايتنا ليست استعادة "قصدية المؤلف"، بل إعادة بناء "عالم النص" الذي يقترحه أفاية كإمكان للفهم والوجود، في إطار عملية دمج للآفاق بين عالمه وعالمنا. وهي من جهة ثانية تفكيكية (Deconstructive)، على خطى "جاك دريدا"، حيث يتم تتبع كيفية اشتغال أفاية على الثنائيات الكبرى في الفكر الغربي والعربي، مثل: الذات/الآخر، الهوية/الاختلاف، العقل/المتخيل، الحضور/الغياب. والغاية هنا ليست هدم هذه الثنائيات، بل الكشف عن التراتبية الخفية والعنف الرمزي الكامن فيها، ثم زعزعتها وفتحها على إمكانات أكثر تركيبا ورحابة، كما يتجلى في تصوره للاختلاف باعتباره شرطا داخليا لتكون الهوية، وليس مجرد نقيض خارجي لها. وإلى جانب ذلك، تتم هذه المقاربة أيضا بطابع جينيالوجي (Genealogical) بالمعنى "الفوكوي"، من خلال تتبع مسارات غير خطية لتشكل المفاهيم عبر تاريخ الفكر؛ أي بوصفها سلسلة من القطائع والتحولات التي تكشف عن علاقات القوة والمعرفة التي أنتجتها.

وعلى الرغم من أهمية هذا المشروع الفكري (محل الدراسة)، إلا أنه لم يحظ بدراسة أكاديمية شاملة تتخذ من مؤلفات أفاية مدونة تطبيقية متكاملة، حيث ظلت المقاربات النقدية الموجهة لأعماله – على ندرتها – جزئية ومناسباتية الطابع، وتتمثل هذه الدراسات في الحلقة النقاشية التي أقيمت حول كتابه "في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية"، التي نظمتها شعبة الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك بالدار البيضاء، بالمغرب في 20 أبريل (2015م)، و(المنشورة في العدد 440 من مجلة المستقبل العربي التي تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت)، ورغم القيمة الفكرية للمداخلات التي قدمت من طرف نخبة من الباحثين؛ كمقاربة "موليم العروسي" لمسألة الهامش، وقراءة "محمد الشيخ" لحدود النقد، وتناول "نبيل فازيو" لثلاثية النقد والمعنى والاختلاف، إلا أن هذه الحلقة ظلت

محكومة بسياقها الاحتفائي بمناسبة فوز الكتاب بجائزة مؤسسة الفكر العربي، مما جعل مداخلاتها تتسم بالاقتضاب والاختصار دون أن تتطور إلى دراسات منهجية شاملة ومتكاملة. وعلى نحو مماثل، يأتي مقال متأخر (2024م) للباحث "الصديق الدهبي" موسوما بـ "نور الدين أفاية ومقدمات نقد عوائق الفكر الفلسفي العربي الراهن"، و(المنشور في العدد المزدوج 578/577 من مجلة الفيصل التي تصدر عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالمملكة السعودية)؛ حيث يقدم إضاءة مهمة في المشروع، لكنها تظل معالجة انتقائية لا ترقى إلى مستوى الإحاطة بالترابطات الفكرية لأفاية، أو استيعاب أفقه النقدي الكلي، مما يؤكد وجود فجوة بحثية واضحة في حقل الدراسات المخصصة لفكره.

وانطلاقا من هذه الفجوة المعرفية، استمدت هذه الأطروحة مشروعيتها وأهميتها، إذ سعت إلى تجاوز الطابع الجزئي والمناسباتي الذي وسم الدراسات السابقة؛ فبدلا من الاقتصار على كتاب واحد، تقوم هذه الأطروحة بمعالجة نقدية تحليلية عميقة لمجموعة من أعمال أفاية الأساسية، بوصفها مدونة فكرية متماسكة، تشمل إلى جانب كتاب "في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية"، كتبا محورية أخرى هي: كتاب "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس"، وكتاب "المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب"، وكتاب "الغرب المتخيل صورة الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط"، وكتاب "الديمقراطية المنقوصة في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه".

وتهدف هذه المقاربة التأويلية إلى تفكيك وتحليل المفاهيم المركزية التي تؤسس مشروعه (النقد، الاختلاف، التواصل، الديمقراطية، المتخيل، الآخر)، ورصد كيفية تشابكها وتطورها عبر نصوصه المختلفة، وربطها بالرهانات الفكرية والسياسية التي يطرحها ضمن السياق العربي المعاصر. وبذلك تطمح هذه الدراسة لتقديم إضافة نوعية، تسهم في بناء قراءة تكاملية وجديدة لمشروع أفاية، وتفتح حوارا بناء مع إشكالات الفكر الفلسفي النقدي العربي الراهن.

ولمعالجة القضايا الفكرية والإشكالات المعقدة التي تناولها أفاية، تم الاعتماد على ترسانة من المراجع الأكاديمية الوازنة، التي تمثل سندا معرفيا ومنهجيا غنيا في محاورة وتفكيك أطروحاته، نذكر منها على سبيل المثال: كتاب "ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية)" لمطاع صفدي، وكتاب النظرية النقدية التواصلية (يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت) لحسن مصدق، وكتاب "الخيال مفهوماته ووظائفه" لعاطف جوده

نصر، وكتاب "مستقبل العلاقات الدولية (من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة الإسلام) لمحمد سعدي.

ولم تكن هذه الرحلة البحثية مفروشة بالورود، بل اعترضتها صعوبات جمة، ولعل أهمها تلك الصعوبة المتمثلة في اتساع وتنوع حقول اشتغال أفاية؛ إذ يتوزع مشروعه بين (الفلسفة النقدية والسياسية، والتحليل الأنثروبولوجي، والسوسيولوجي، والدراسات الثقافية...)، الأمر الذي فرض تحديا منهجيا أساسيا يتمثل في ضرورة الإحاطة بخلفيات نظرية ومعرفية متعددة، والقدرة على كشف الخيط الناظم الذي يجمع هذه الحقول المتداخلة من أجل إبراز الوحدة العضوية الكامنة في المشروع. أما الصعوبة الثانية فتتعلق بطبيعة كتابة أفاية ذاتها؛ فهي كتابة كثيفة وتلميحية وحوارية بامتياز، وتفترض في القارئ معرفة راسخة بالمرجعيات الفلسفية التي يحاورها، مما استدعى جهدا مضاعفا في الحفر والتأويل وتجاوز القراءة السطحية للنصوص. وتضاف إلى ذلك الصعوبة الثالثة المتمثلة في حداثة المشروع وندرة الدراسات السابقة التي تناولته، وهو ما جعل الاعتماد على نصوصه الأصلية أساسيا، الأمر الذي وضع على عاتق الباحث مسؤولية مضاعفة في التأويل والتركيب وصياغة الاستنتاجات.

وفي الختام، لا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذي المشرف على هذا البحث "**أ.د جويني عسال**" نظير ما قدمه من ملحوظات علمية دقيقة، وإرشادات بناءة أسهمت في تطوير البحث وصياغته بالشكل الذي هو عليه. والشكر موصول إلى السادة أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقراءة هذه الأطروحة – رغم انشغالاتهم الإدارية والبيداغوجية – وعلى ما سيقدمونه من إثراء معرفي وتصويب منهجي من شأنه الإسهام في تجويد هذا العمل، وتعزيز قيمته العلمية.

مدخل تمهيدي

مدخل تمهيدي: دوائر الاختلاف والتأويل؛ أو سؤال النقد في أفق المؤجل ورحابة المتعدد

تندرج هذه المحاولة في التفكير بثنائية الاختلاف والتأويل ضمن مبحث ميتانقدي يزعزع أنماط الحضور التقليدية للمعنى، وينقلنا من وهم المطابقة إلى أفق الانفتاح على فهم مؤجل، غير منجز، ودائم الانفلات؛ فالاختلاف هنا ليس مجرد تنوع عرضي في وجهات النظر، بل هو بنية تأسيسية للفكر، يحيل إلى تفكك المركز وتصدع الواحد، وإلى حركة دائمة تحول دون استقرار الدلالة أو اكتمالها.

وداخل هذا السياق يغدو التأويل ممارسة ميتانقدية تتجاوز منطق الإحالة إلى معنى ثابت، لتكشف عن الطابع الإشكالي للخطاب النقدي المعاصر، ولتؤكد أن الفهم ذاته هو انخراط في سيرورة لا تنتهي، حيث كل قراءة هي إساءة، وكل معنى مشروط بممكنات أخرى لم تستنفد بعد.

ويتقاطع هذا التصور مع ما بلوره عدد من المفكرين المعاصرين مثل: جاك دريدا (Jacques Derrida)، الذي أبرز أن الدلالة محكومة دوما بمنطق الاختلاف والتأجيل (Differance)، وبول ريكور (Paul Ricœur)، الذي شدد على الطبيعة الجدلية للتأويل التي تمنع اختزاله في معنى أحادي أو نهائي. وهكذا يبرز مفهوم المؤجل باعتباره علامة على انفتاح الدلالة واستحالة القبض على حضورها النهائي، فيما يشكل المتعدد فضاء رحبا يحتضن التباين ويبطل منطق الإقصاء.

ومن هذا المنطلق، يأتي تفكيرنا في "الاختلاف والتأويل" كتأسيس نظري يضيء دروب مساءلتنا الميتانقدية لجذور الوعي النقدي المعاصر، الذي لم يعد يسعى وراء حقيقة يقينية/دوغمائية، بل وراء أفقية الفهم بما هي انفتاح على الغياب بقدر ما هي إقامة في الحضور، وعلى الآخر بقدر ما هي تأسيس للذات. ومن هنا يتحدد الرهان في مجاوزة ميتافيزيقا الكشف عن حقيقة مطلقة/نهائية، إلى زحزحة وتفكيك آليات إنتاجها، والإنصات لما يبقى على الدوام قيد التشكل والتأجيل.

فما طبيعة العلاقة بين الاختلاف والتأويل، وكيف يتيح التفاعل بينهما تجاوز منطق التطابق نحو أفق أرحب للفهم؟

أولا: فكر الاختلاف؛ حدوده النظرية ورهاناته المعرفية

يعد فكر الاختلاف من أبرز الأطروحات الفلسفية التي أعادت تشكيل أفق التفكير النقدي المعاصر، حيث لم يعد ينظر إليه كظاهرة عرضية أو مجرد تباين سطحي، بل غدا بنية إبستيمولوجية وأنطولوجية تؤسس لرؤية جديدة للعالم والإنسان والمعرفة؛ فالاختلاف لا يقتصر على كونه توصيفا للتنوع، بل يتحدد كمبدأ إجرائي ونقدي يقوض منطق التطابق والتماثل الذي ساد في الميتافيزيقا الكلاسيكية، ويعيد مساءلة التصورات الجوهرانية التي أقامت الهوية على وحدة ثابتة وأقصت التعدد والغيرية. وفي هذا السياق، يرتبط المفهوم بعدة إشكالات فلسفية محورية، مثل: سؤال الحقيقة، وسؤال الهوية، وسؤال الآخر، ليغدو أداة مركزية في نقد النزعات التأسيسية الدوغمائية/المغلقة. ومن خلال أعمال نيتشه، وهايدغر، وفوكو ودريدا على وجه الخصوص، تم تثبيت الاختلاف كشرط إمكان للفكر والإبداع والتواصل، ويشير هذا التحول إلى انتقال الفكر من منطق الحضور والثبات إلى منطق الغياب والتعددية والانفتاح، بما يحمله من رهانات معرفية، وأنطولوجية، وأخلاقية.

ولتفكيك طبقات هذا الفكر المعقد (أي: الاختلاف)، يقتضي المسار البحثي أن نبدأ من أساسه اللغوي؛ فالجذر المعجمي يمثل التربة الأولى التي نبتت فيها الدلالات الفلسفية اللاحقة. وفي هذا الصدد، يقدم لنا معجم اللغة العربية المعاصرة لـ"أحمد مختار" تصورا أوليا واضحا، إذ ورد فيه: «**اختلف/اختلف إلى /اختلف على/ اختلف عن/ اختلف في يختلف، اختلافا، فهو مختلف، والمفعول مختلف (للمتعدي) اختلفت الأذواق تغايرت، تفاوتت وتناقضت، لم تتفق اختلاف المذاهب الدينية ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الحُبُكِ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾: متضارب مضطرب" [...] اختلف عن أخيه في طباعه تغاير، لم يشابهه**»[1]. ويتضح من هذا الجرد المعجمي أن الجذر اللغوي للاختلاف يرتبط جوهريا بفكرة التغاير، والتباين، واللاتطابق، مما يؤسس لمعناه الأولي كحالة من عدم الاتفاق أو التماثل. وهذه الدلالة الأولية، رغم بساطتها، تحمل في طياتها بذرة التوتر التي ستنمو لاحقا لتصبح قوة تفكيكية في الفلسفة.

[1] أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص ص 683، 684.

لكن إذا انتقلنا من الحقل المعجمي العام إلى الاصطلاح الفلسفي المتخصص، فإننا نجد مثلا موسوعة "لالاند" الفلسفية تحاول ضبط مصطلح "الاختلاف" ضمن أطر منطقية صارمة، محددة إياه في ثلاث دلالات رئيسية[1]:

أ- **الاختلاف العددي أو النوعي:** تباين الأشياء إما من حيث العدد فقط (عدد نسخ متشابهة) أو من حيث الجوهر ذاته (اختلاف نوعي جوهري).

ب- **الاختلاف كخاصية مميزة بين أنواع ضمن جنس واحد:** سمة تميز نوعا عن بقية أنواع نفس الجنس.

ج- **الاختلاف عند المحدثين:** أي ميزة أو سمة تميز شيئا أو مفهوما عن شيء أو مفهوم آخر.

وعلى الرغم من أهمية هذه التصنيفات في تحديد معاني "الاختلاف" ضمن منطق التمييز الكلاسيكي، إلا أنها تظل محصورة في إطار ميتافيزيقا الحضور، حيث يفهم الاختلاف دائما كصفة ثانوية تقاس على أساس هوية أو جوهر ثابت وموجود مسبقا. إنه اختلاف "بين" كينونات متطابقة مع ذواتها، وليس اختلافا مؤسسا لهذه الكينونات ذاتها. ونتيجة لهذا القصور جاء الجدل الهيغلي ليوضح أن كل فكرة أو موضوع يحتوي داخله على تحديدات متضادة تجعل منه حيا وقابلا للتطور، حتى الهوية الصورية (أ = أ) لا تتحقق إلا بوجود اختلاف داخلي بين المحددات[2]. وبالتالي لم يعد الاختلاف تناقضا خارجيا، بل جوهر كل موضوع وحقيقته.

وقد فتح هذا التحول الجذري – الذي أحدثه الجدل الهيغلي، وحول الاختلاف من تناقض خارجي إلى جوهر داخلي – الباب أمام انبثاق فكر الاختلاف المعاصر. غير أن هذا الفكر لم يكتف بجعل الاختلاف مرحلة في الجدل، بل دفعه إلى أقصى درجة يصبح فيها قوة إيجابية ومنتجة تسبق الهوية ذاتها وتؤسسها. وهنا تحديدا تتجلى المفارقة المعرفية الكبرى؛ فبمجرد أن يسبق الاختلاف كل هوية وكل مفهوم، فإنه يقاوم بطبيعته أي محاولة للقبض عليه في صيغة ثابتة، إذ كيف يمكن تعريف ما هو شرط كل تعريف؟ هذه الاستحالة على التحديد ليست نقطة

---

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 2001م، ص 282.

[2] عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، سوريا، ط1، 2000م، ص ص 71، 72.

ضعف، بل هي جوهر قوته التفكيكية، وهو ما يضيئه "عادل عبد الله" بوضوح في سياق تحليله لفكر دريدا قائلا: «**ليس من السهل أن نضع معنى محددا ودلالة واضحة لذلك المصطلح الغامض المبتكر متعدد الدلالة الذي أطلق دريدا على طبيعته تسمية الاختلاف لأنه ببساطة ليس كلمة ولا مفهوما – فضلا عن كونه لا يصير ولا يسعى لأن يكون أحد هذين الحيزين القابلين للتعريف غير أن هذه الحال لا تمنعنا من القول عنه – وتحت هذا الموقف من العجز المؤقت لمحاولة تعريفه عقليا – بأنه حجر الزاوية في فلسفة جاك دريدا أو هو العمود الفقري لها، أي ما يساوي تماما في قيمته ومكانته، مفهوم الجدل في مثالية هيجل المطلقة**»[1]. ويضعنا هذا الطرح أمام المفارقة الجوهرية التي يقوم عليها "الاخ(ت)لاف" الدريدي (Differance)؛ فمصدر قوته التفكيكية يكمن في استعصائه على التحول إلى مفهوم قار؛ فبما أنه ليس "كلمة" ولا "مفهوما"، فإنه لا يعامل كموضوع للفكر، بل بوصفه الحركة الأصلية للتأجيل والتمايز التي تسبق وتؤسس كل معنى ممكن. ومن هنا فإن مقارنته بالجدل الهيغلي، لا تهدف إلى إثبات التشابه، بل إلى إبراز الانقلاب الجذري عليه؛ فبينما يعمل الجدل على تجميع المتناقضات وحلها في وحدة عليا (Aufhebung*)، يعمل "الاختلاف" على تفريقها وإرجائها إلى ما لا نهاية، مانعا بذلك أي اكتمال أو حضور نهائي للمعنى.

وبالنظر إلى هذا العجز الواضح في حصر "الاختلاف" ضمن تعريف نهائي، فإن المسعى الفلسفي لا ينصرف إلى صياغة مفهوم نهائي له، بل إلى تتبع تجلياته وتحليل آليات اشتغاله. وفي هذا السياق، حاول "عادل عبد الله" أن يجمع بعض "محدداته" من خلال الملامح التي رسمها له الدارسون، وتوصل إلى أن مصطلح "الاختلاف" في الفلسفة المعاصرة يتجاوز كل محاولة لحصره في تعريف واحد أو اختزاله في مقابل ثابت؛ فهو ليس نقيض الهوية، ولا مجرد حضور في مواجهة غياب، ولا يمكن اعتباره جوهرا أو وجودا قائما بذاته. إنما هو حركة متواصلة تقوم على التغير والتفاوت والتمييز، وتعمل من خلال بعثرة وتشتيت وإرجاء للمعنى بحيث يظل هذا المعنى مؤجلا ومفتوحا على احتمالات لا نهائية؛ فالاختلاف لا يفسر بفاعل

---

[1] عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، مرجع سابق، ص 72.

* تكمن صعوبة ترجمة هذا المصطلح في أنه يحمل ثلاثة معان متناقضة ظاهريا ولكنها تعمل معا في فلسفة هيغل:

– الإلغاء (To cancel/abolish): إلغاء التناقض أو المفهوم الأدنى.

– الحفظ (To preserve/keep): الاحتفاظ بالعناصر الحقيقية أو الصالحة من المفهوم الذي تم إلغاؤه.

– الرفع (To lift up/transcend): الارتقاء بالمفهوم المحفوظ إلى مستوى أعلى وأكثر شمولية.

خارجي ولا يعرف بذاته مباشرة، بل يتشكل عبر علاقاته بما يحيط به ويجاوره، ويترك أثرا أقوى من أي تحديد قاطع له. وهو كذلك ليس مجرد لفظة أو مفهوم نظري، بل قوة كونية خفية تتخلل كل وجود وتعمل بصمت على تفكيك الأشياء وتمييزها، من غير أن تكون مركزا أو أصلا بسيطا يمكن العودة إليه. ومن ثم فإن الاختلاف هو إحالة دائمة إلى الآخر، وتأجيل مستمر لاكتمال الهوية أو انغلاقها على ذاتها[1]. ويكشف هذا التوصيف أن قوة "الاختلاف" لا تكمن في كونه مفهوما سلبيا (أي غياب الهوية)، بل في كونه عملية إيجابية ومنتجة؛ فهو "حركة فاعلة" و"قوة كونية" لا تتوقف عن توليد الفروق وإرجاء المعاني. وبذلك يتحرر "الاختلاف" من كونه مجرد أداة لغوية دريدية، ليصبح مبدأ فلسفيا أوسع يمكن رصد تجلياته في أبعاد مختلفة من الوجود، سواء في بعده الحيوي المرتبط بتدفق الحياة، أو في بعده الأنطولوجي الذي يفصل بين الوجود والموجود. وهذا التوسع في فهم "الاختلاف" هو ما يفتح الباب أمام استكشاف تجسيداته المتعددة لدى فلاسفة آخرين.

ويجد هذا التوسع في فهم "الاختلاف" تجلياته المحورية في المنعطفات التأسيسية التي بلورها كل من نيتشه (Nietzsche)، وهايدجر (Heidegger)، ودريدا (Derrida)، حيث لم يقدم هؤلاء المفكرون إضافات هامشية، بل أعادوا صياغة مكانة الاختلاف، محولين إياه من فكرة ثانوية إلى أداة نقدية جذرية لتفكيك بنية الميتافيزيقا الغربية؛ فقد رأى "نيتشه" أن الفلسفة منذ سقراط وأرسطو أهملت البعد الحيوي والحدسي الذي كان حاضرا عند ما قبل السقراطيين كهرقليطس (Héraclite)، فحولت الفكر إلى برهان عقلي جامد بدل أن يكون إبداعا واستعارة تؤكد الحياة؛ ومن هنا دعا إلى إعادة الاعتبار للفكر الاستعاري الذي "يرقص مع الوجود"، وبلور مفهوم العود الأبدي كتجسيد لإنتاج دائم للاختلاف لا كهوية متكررة. أما "هايدجر" فقد منح الاختلاف بعدا أنطولوجيا أصيلا يتجلى في المسافة الفاصلة بين الوجود والموجود، وهي مسافة بنيوية تكشف عن نسيان الميتافيزيقا الغربية للوجود حين اختزلت الاختلاف في الهوية أو المصالحة. وفي المقابل، جعل "دريدا" من الاختلاف حركة نصية ولغوية سماها (Differance)، لا تحيل إلى حضور صاف بل إلى أثر يتأجل ويتولد عبر الفروق، وبذلك زعزع

[1] عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، مرجع سابق، ص 72 – ص 74.

ميتافيزيقا الحضور التي فضلت الكلام على الكتابة وربطت الحقيقة بالهوية الثابتة[1]. وعليه يتجسد الاختلاف عند "نيتشه" بوصفه تعبيرا عن فيض الحياة، وعند "هايدجر" بوصفه فاصلا أنطولوجيا يؤسس لإمكان السؤال عن الوجود، وعند "دريدا" بوصفه أثرا لغويا يفكك الثنائيات ويكشف استحالة أي حضور مكتمل للمعنى. ومن منظورنا التحليلي، يتجاوز هذا الطرح مجرد عرض لوجهات النظر إلى مقاربة تكشف عن تكامل أبعاد الاختلاف؛ بعد حيوي–جمالي عند "نيتشه" في مقاومة سطوة العقل المتعالي، وبعد أنطولوجي عند "هايدجر" بوصفه شرطا لإمكان التفكير في الوجود، ثم بعد سيميولوجي/نصي عند "دريدا" بوصفه آلية لانهائية لإنتاج المعنى وتأجيله.

وفي امتداد لهذا المسار الفلسفي/النقدي، ينقل "ميشيل فوكو" (Michel Foucault)، "الاختلاف" من أبعاده الحيوية والأنطولوجية والنصية إلى ميدان الممارسة الاجتماعية والتاريخية؛ فبدلا من البحث عنه في تجريدات الفكر، يؤسس "فوكو" للاختلاف في أفق "اللاعقل"؛ أي في ذلك المجال اللامفكر فيه الذي ظل مهمشا ومقصيا من نسق العقل الغربي. وبهذا المعنى، لم يعد الاختلاف مجرد تبديل في أسلوب الكتابة أو التنظير، بل أصبح انقلابا منهجيا يجعل من المنبوذ والمقموع – كالجنون والسجن والعيادة – موضوعا فلسفيا ومعرفيا بامتياز. ويكشف هذا التحول عن أن سلطة "العقل" ذاتها لم تبن إلا من خلال إقصاء نقيضها، وهكذا يصبح الاختلاف عند "فوكو" ممارسة نقدية "أركيولوجية" تزعزع الحدود بين المركز والهامش، وتفضح الآليات الخفية التي تنتج بها السلطة المعرفة. وهذا التجذير لفكر الاختلاف في ممارسات الهامش هو ما يضيئه "عبد العزيز العيادي" بدقة حين يؤكد أن «**هذا الاهتمام القطاعي أو الجهوي ليس اهتماما عارضا في كتب فوكو، بل هو تجذير لفكر الاختلاف، وليس هذا الفكر درجة (Une mode) استهوت فوكو إلى حين، بل هو ما من خلاله نسأل ما ننساه حين يستفزنا في عمق ما نريد السكوت عنه، ليزعزع ثوابت لا نود مساءلتها والاقتراب منها، وليحيلنا إلى أشيائنا اليومية ويوجه أنظارنا إلى ما لم يوجه إليه النظر بعد**»[2]. ونفهم

[1] عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م، ص 116 – ص 121.

[2] عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص 110.

من ذلك أن فوكو لا يكتفي بتفكيك الخطاب الفلسفي من الداخل كما فعل دريدا، بل يحفر في تربة التاريخ ليكشف كيف تسود السلطة عبر إقصاء الاختلاف.

وإذا كان "فوكو" قد حفر في تربة التاريخ ليحرر الاختلاف من أسر السلطة، فإن "جيل دولوز" (Gilles Deleuze) يمضي أبعد من ذلك محررا إياه من هيمنة الهوية على مستوى الفكر ذاته، جاعلا منه مبدأ أنطولوجيا إيجابيا ومؤسسا للوجود. وهذا التحول يتجلى في مشروعه الفلسفي، خصوصا في كتابه "الاختلاف والتكرار" الذي سعى فيه إلى تحطيم صورة الفكر التقليدية المهيمنة على تاريخ الفلسفة؛ أي تلك الصورة التي ربطت التفكير بالبحث عن الحقيقة من حيث هي مطابقة للصواب في مقابل الخطأ، وأبقت الاختلاف خاضعا لمنطق الهوية؛ فالفلسفة الكلاسيكية لم تمنح الاختلاف استقلاليته، بل اختزلته في التشابه أو التضاد أو التناظر، فجعلت منه انحرافا أو ظلا للهوية. أما دولوز فقد راهن على تحريره من هذا القيد، مقترحا رؤيته كتميز محض لا يقاس بغيره ولا يختزل في ثنائية الهوية/الغيرية. ومن هنا جاءت استعاراته مثل "القعر يصعد إلى السطح من غير أن يتوقف عن أن يكون قعرا"، لتكشف عن منطق يتجاوز الثنائيات التقليدية ويبين أن العلاقة بين المختلفات ليست علاقة تضاد أو تطابق، بل شبكة من التداخلات والتواشجات.[1] وهكذا لم يعد الاختلاف مجرد نقيض للهوية، بل قوة منتجة سابقة على الهوية ومؤسسة لها، وبذلك يفتح دولوز أفقا لفلسفة لا تبحث عن أجوبة نهائية، بل تحتفي بالكثرة والتنوع، محولة الفكر إلى فضاء للإبداع والتجريب.

وإذا كان فكر الاختلاف، من نيتشه إلى دولوز، قد نجح في تفكيك مركزية الهوية وتأسيس الوجود والمعرفة على مبدأ التعدد والكثرة، فإن هذا التحول يفرض بالضرورة إعادة النظر في آليات الفهم ذاتها؛ فالفكر بوصفه ممارسة للاختلاف، لم يعد قادرا على الاكتفاء بإعادة إنتاج معنى ثابت وأحادي. وهنا يبرز التأويل باعتباره الأفق الذي تمارس فيه عملية الفهم في عالم محكوم بالاختلاف واللاتناهي.

فما المقصود بالتأويل في ضوء هذا التحول؟ وكيف أعادت الهرمينوطيقا الحديثة صياغة تعريفه وعلاقته بالحقيقة؟

---

[1] خلود العدولي: الرؤية المغايرة لجيل دولوز من خلال كتابه الاختلاف والتكرار، مجلة حكمة، تم النشر بتاريخ 2016/03/14م، على الرابط: https://hekmah.org/جيل-دولوز-الاختلاف-و-التكرار

ثانيا: السؤال النقدي ورهان التأويل؛ أو في إشكالية الفهم بين الانفتاح والتأجيل

يعد التأويل إحدى أبرز الإشكاليات الفلسفية والفكرية التي رافقت مسار التفكير الإنساني منذ نشأة السؤال حول كيفية فهم النصوص، سواء أكانت نصوصا دينية، أدبية، أم فلسفية. وإذا كان التأويل قد نشأ في أحضان الحاجة إلى توسيع دائرة الفهم وربط المعنى بسياقات متغيرة، فإنه يراهن على كشف ذلك التوتر الخفي بين انفتاح الفهم وتأجيل المعنى؛ فالنص لم يعد حاملا لمعنى واحد ثابت يلتقط دفعة واحدة، بل صار فضاء مفتوحا على تعدد القراءات، حيث يؤجل المعنى باستمرار ليبقى في حالة تشكل دائم. وهذا ما يجعل التأويل اليوم يتجاوز كونه مجرد تقنية لفهم النصوص إلى كونه أفقا فلسفيا للتفكير، وحوارا مفتوحا بين الذات والقارئ، بين الماضي والحاضر، وبين النص وسياقاته المتجددة.

ولكي نغوص في أبعاد هذا الأفق الفلسفي، لا بد من العودة إلى الجذر اللغوي لمصطلح "التأويل" في معقله العربي، فهذا الجذر يحمل في طياته بذور المفهوم الفلسفي ذاته. وفي هذا السياق يقدم لنا "ابن منظور" في معجم "لسان العرب" مدخلا دلاليا ثريا يكشف عن هذه العلاقة العضوية، حيث يربط التأويل بفكرة الرجوع إلى الأصل والمآل، حيث يقول: «**أول: الأول: الرجوع. آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع. وأول إليه الشيء: رجعه. وألت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث: من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير، والأول الرجوع (...) وأول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وتأوله: فسره. وقوله عز وجل: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾؛ أي لم يكن معهم علم تأويله، وهذا دليل على أن علم التأويل ينبغي أن ينظر فيه**»[1]. ويتضح من خلال هذا التعريف اللغوي أن التأويل ليس مجرد تفسير سطحي، بل هو حركة فكرية تعود بالنص إلى أصوله الممكنة، لكنها ليست عودة استذكارية لاستعادة معنى منقض/ناجز، بل هي فعل "تدبر" و"تقدير" للمعنى، أي إعادة تشكيل له ضمن أفق القارئ. وهذا بالضبط ما ينسجم مع فكرة الحوار المفتوح بين الماضي والحاضر التي أشرنا إليها سابقا، حيث يصبح الرجوع إلى الأصل هو نقطة انطلاق لتوليد معنى متجدد وليس نهايته.

وإذا انتقلنا من المعقل العربي للمصطلح إلى نظيره الغربي، سنجد أن أفق الدلالة يتسع ليلامس الإرث الإغريقي، حيث تتجلى أوجه تشابه عميقة مع جوهر "الأول" العربي؛ فمصطلح

[1] ابن منظور: معجم لسان العرب، الجزء الأول، تح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999م، ص 264.

"الهرمينوطيقا" (Hermeneutics)، لا ينفصل هو الآخر عن فكرة الوساطة وكشف الغامض. وفي هذا السياق نجد "محمود خليف خضير الحياني" يؤكد أن مصطلح "الهرمينوطيقا" أو "التأويلية" (Hermeneutics) يعود في أصله إلى الفعل الإغريقي (Hermeneuein) الذي يفيد التفسير، والبيان، والترجمة، ومنه اشتق الاسم (Hermeneia) أي "التأويل"، وهو ما يقابله في اللغات الأوروبية مصطلحات مثل: (Herméneutique) بالفرنسية، و(Hermeneutik) بالألمانية. ويرتبط هذا الاشتقاق بالبعد الميثولوجي/الأسطوري لشخصية هرمس، رسول الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية، الذي كان يؤدي وظيفة نقل ما يتجاوز الإدراك البشري إلى صور ومعان قابلة للفهم، مما يجعل التأويل عملية تحويل الغامض والمبهم إلى مجال الوضوح والإدراك. ومن هنا ارتبطت الهرمينوطيقا منذ نشأتها باللغة والكتابة باعتبارهما أداتي الفهم والتواصل، وتمحورت معانيها الإغريقية حول ثلاث اتجاهات أساسية هي: التعبير من خلال القول، والتأويل بوصفه شرحا وتفسيرا، ثم الترجمة باعتبارها نقلا للمعنى من لغة إلى أخرى[1].

ومن خلال هذا التأسيس الاشتقاقي، ندرك أننا لسنا بعيدين عن حركة "الرجوع" و"التدبير" التي وجدناها في الجذر العربي؛ فشخصية "هرمس" الوسيط لا تقوم بمجرد نقل حرفي للرسالة، بل "تؤولها" عبر تحويلها من مستوى إلهي غامض إلى مستوى بشري مدرك. إنها عملية "ترجمة" و"بيان" تتضمن، شأنها شأن التأويل العربي، فعلا إبداعيا يجسر الفجوة بين عالمين. وهذا التشعب في دلالاته الإغريقية بين "التعبير" و"الشرح" و"الترجمة" هو ما يمنح المفهوم الغربي سعة وشمولية.

وهذه الشمولية تحديدا هي التي ستشكل لاحقا حجر الزاوية في التمييز الفلسفي بين الهرمينوطيقا كنظرية عامة للفهم، والتأويل كآلية تطبيقية محددة. ويظهر هذا التمايز جليا عند "بول ريكور"، حيث يؤكد "عبد العزيز بوالشعير" أن "ريكور" يذهب **«في كتابه "صراع التأويلات" إلى المطابقة بين مفهومي الهرمينوطيقا والتأويل، إلا أنه يحرص على إعطاء مفهوم الهرمينوطيقا نوعا من "الشمولية" مقارنة بمفهوم التأويل، ذلك أن التأويل في اعتقاده يرتبط بالتفسير النصي المباشر في معناه الدقيق، أما الهرمينوطيقا فإنها تحرك المسألة العامة للفهم ما المعنى الواسع لفهم العلامات أيا كانت هذه العلامات أو أيا كان الخطاب الذي**

[1] محمود خليف خضير الحياني: ماورائية التأويل الغربي (الأصول، المناهج، المفاهيم)، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص 39 – ص 41.

تشكله. ومن هنا يكون التأويل المهتم بالمسائل التقنية للتفسير النصي الملموس حالة جزئية من "الفهم" الذي يثير المسائل الأعم للدلالة واللغة»[1]. وبذلك يرتقي ريكور بالهرمينوطيقا من كونها مجرد أداة مساعدة لتفسير النصوص، إلى مستوى البحث الفلسفي في شروط إمكان الفهم الإنساني ذاته.

ولا يمكن فهم أبعاد هذا الارتقاء الفلسفي الذي بلغته الهرمينوطيقا مع ريكور دون العودة إلى اللحظة التأسيسية التي دشنها فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، الذي يعد بحق مهندس التأويلية الحديثة؛ فمن خلال تحليلاته، نرى كيف انتقلت الهرمينوطيقا من كونها مجرد مجموعة قواعد قطاعية محصورة في تفسير النصوص الدينية، لتصبح علما عاما وشاملا يطمح إلى تأسيس "فن للفهم" ينطبق على كافة أشكال الخطاب الإنساني. ولقد أدرك شلايرماخر أن الفهم ليس معطى بديهيا أو عملية تلقائية، بل هو إشكالية جوهرية تتطلب منهجا وقواعد دقيقة؛ فمن منظوره، لا يمثل سوء الفهم استثناء عارضا، بل هو الحالة الطبيعية التي تسبق الفهم وتستدعيه، مما يجعل الحاجة إلى التأويل ضرورة لا غنى عنها. وهذه الرؤية هي التي دفعته إلى التأكيد على أن **«مصدرية فن التأويل تتمثل في ظاهرة سوء الفهم؛ من حيث إنها تبعث على الحاجة للفهم، وهذا يحيلنا إلى معرفة آليات التأويل وقواعد الفهم؛ حيث يلخصها ماخر في علم قواعد اللغة إضافة إلى العلوم المتعلقة بالنصوص المراد تأويلها؛ لأن هذه الأخيرة تعتبر المعين الحقيقي على آليات الفهم»**[2]. ورغم أن شلايرماخر أسس لمنهجية تهدف إلى تجاوز سوء الفهم عبر الجمع بين التحليل اللغوي واستحضار القصدية النفسية للمؤلف، إلا أنه بفعله هذا قد فتح الباب أمام سؤال أعمق حول طبيعة الفهم ذاته وحدوده، وهو السؤال الذي مازال يشغل الفلاسفة حتى الآن.

وهذا السؤال العميق الذي خلفه إرث شلايرماخر حول حدود الفهم هو ما ينقلنا إلى مستوى إشكالي أبعد؛ فإذا كان الفهم الكامل لقصد المؤلف هدفا بعيد المنال، فإن فعل التأويل لم يعد مجرد عملية استعادة، بل أصبح رحلة استكشافية تفضح محدودية الذات المؤولة نفسها. وهنا يتبدى الفهم بوصفه بحثا للذات عن كينونتها، وهي كينونة لا يمكن القبض عليها كجوهر

---

[1] عبد العزيز بوالشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص 21.

[2] إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي (دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص ص 173، 174.

ثابت، بل تظل مجرد "إمكانية" أو "تأويل محدود". ومن الواضح أن هذا الإقرار بعجز الذات ومحدوديتها هو ما يفتح الباب أمام "سؤال الحقيقة" الأبدي، الذي لا ينبع من المألوف لتأكيده، بل وظيفته على النقيض هي تأسيس "للغريب المفاجئ" الذي يخلخل يقينياتنا. ووفق منظور "مطاع صفدي"، لا تعود الحقيقة هدفا جاهزا يمكن امتلاكه، بل تصبح كيانا متمنعا، مما يجعلها في حالة اغتراب دائم لا سبيل إلى استدعائها إلا عبر طرح السؤال الذي يبحث عنها؛ فالحقيقة كما يقول "صفدي": **«كائن مغترب دائما. والسؤال هو ذلك الغريب عينه الذي يعلن أو ينادي على محل للحقيقة لم تعد تؤدي إليه دروب العقل المبذولة (...) من هنا لا تسترد الحقيقة مكانا لها إلا بانبثاق سؤال باحث عنها وعندما تنبه الفكر إلى ما تعنيه حادثة من نوع إرساء العلاقة بين السؤال والحقيقة. فقد صار جماع هذه الحادثة له عنوان هو التأويل»**[1]. وهكذا يتحول التأويل من مجرد أداة للوصول للحقيقة إلى الفضاء الوحيد الذي تطرح فيه إشكالية الحقيقة باستمرار. وبهذا التأسيس يصبح الانتقال مشروعا نحو التساؤل عما يأتي بعد عصر اليقينيات الميتافيزيقية.

وهذا التساؤل المشروع نجد إجابة عنه لدى "مطاع صفدي"؛ فمن وجهة نظره، لا يمثل هذا "الما بعد" قطيعة تامة مع الإرث الميتافيزيقي، بل هو تحول في صميم بنيته الداخلية؛ فما يأتي بعدها **«هي الميتافيزيقا نفسها ومعها نظامها؛ أي ذلك السؤال الذي يقلب مقاربة الحقيقة كأقنوم جاهز في مكان ما، إلى سؤال الحقيقة الذي لا يفوز منها إلا بـ تأويلاته عنها. فالتأويل هو فضاء الما بعد لكل ميتافيزيقا. ذلك أن سؤال الحقيقة ليس ولا يمكنه أن يكون استيعابا لها، وإلا لانهار كسؤال»**[2]. وعليه فإن التحول الجوهري لا يكمن في التخلي عن البحث عن الحقيقة، بل في إدراك أن هذا البحث لم يعد رحلة وصول إلى غاية نهائية، بل أصبح هو الغاية في حد ذاته؛ فبدلا من امتلاك الحقيقة، لم يعد للفكر سوى إنتاج تأويلات عنها، وهكذا يتأسس التأويل بوصفه الأفق الوحيد الممكن والمشروع الذي يحتضن سؤال الحقيقة بعد أن تجرد من أوهامه الميتافيزيقية، ليصبح هو ذاته الفضاء الذي تتشكل فيه "ما بعد الميتافيزيقا".

---

[1] مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية)، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 42.

وإذا كان التأويل هو الأفق الذي حل محل اليقين الميتافيزيقي، فإن هذا الأفق نفسه يخضع لمساءلة أعمق. وهنا يبرز "السؤال" كعنصر مفاهيمي يتجاوز ثنائية (الميتافيزيقا/التأويل)، فلا يعود مجرد أداة ضمن عملية التأويل، بل يصبح محطة لاحقة لهما معا، إذ «**يقع محله فيما بعد الميتافيزيقا والتأويل معا. قد ينبثق منهما، لكنه يغلقهما كدائرة واحدة متكاملة مكتشفا كذلك مساحة من البرانية خارج الدائرة، لم يجر استشرافها بعد. لكن السؤال لا يقطع مع الميتافيزيقا فحسب (...) بل إن مجيء السؤال، بعد ركام التحقيبات المعرفية والنموذجية، يقطع كذلك، وبالإضافة إلى الميتافيزيقا الكلاسيكية، مع التأويل كثورة على "الرحم" الأصلية، وقصة تزويرها المتنامية التي هي قصة استهلاك الكينونة، وإضعافها تحت أحمال النسيانات النمطية**»[1]. ونحن هنا إزاء نقلة نوعية؛ فالسؤال لا يكتفي بالعمل داخل الأفق التأويلي الذي خلف الميتافيزيقا، بل يعتليهما معا كبنية واحدة ليطرح نفسه في مساحة من "البرانية"؛ أي من خارج اللعبة الفلسفية المعهودة. والأهم من ذلك، أن قطيعته لا تستهدف الميتافيزيقا الكلاسيكية وحدها، بل تتعداها لتشمل "التأويل" كثورة على "الرحم الأصلية". وفي هذا تحليل عميق لطبيعة التأويل ذاته؛ فبوصفه "ثورة"، يظل مرتبطا بما يثور عليه ومعرفا في ضوئه. أما "السؤال" فيسعى إلى قطيعة أكثر شمولا، متجاوزا الإرث الميتافيزيقي، وكذلك رد الفعل الثوري عليه، مما يمهد الطريق لفهم جديد لديناميكية الفكر الفلسفي/النقدي.

ويتأسس هذا التجاوز الذي يطمح إليه "السؤال" على تشخيص دقيق للطريقة التي عملت بها الميتافيزيقا، والتي حولت الفكر إلى سلسلة من الأجوبة النهائية؛ فهي لم تكن مجرد بناء للمعرفة، بل كانت عملية "إيقاف" للسؤال نفسه عبر تحنيط إجاباته في قوالب صنمية. وهذا ما يكشفه "صفدي" بوضوح، إذ يؤكد أن التأويل يخرج «**من ثنائية سؤال / جواب ليجلس وحده كسؤال مضاد خارج الثنائية عينها. ذلك أن الميتافيزيقا قدمت حقبا من المفاهيم التي كانت ردودا على الأسئلة، تنهي الأسئلة ودائما كان يأتي المفهوم الرد مقطوعا عن سؤاله، ليقيم أيقونته، ليعمر نصبا تمثالا، ليؤكد علامة فارقة ما، لينشىء جسرا ينجح في النهاية باختلاق ثمة ضفتين ساكنتين على جانبي صيرورة ما له، وهي أصلا بدون جوانب ولا ضفاف ولا سواحل**»[2]. ويكشف لنا هذا التصور عن عنف المفهوم الميتافيزيقي؛ فهو لا يجيب بقدر ما

[1] مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم، المرجع السابق، ص 43.

[2] المرجع نفسه، ص ص 43، 44.

"يقطع" صلته بالسؤال الذي ولده ليتحول إلى "أيقونة" أو "نصب تمثالي"؛ أي إلى حقيقة ثابتة ومكتفية بذاتها. والأخطر من ذلك هو استعارة "الجسر" الذي يختلق "ضفتين ساكنتين"؛ فهذه صورة بليغة عن الكيفية التي تفرض بها الميتافيزيقا نظاما ثنائيا قسريا على "صيرورة" هي في جوهرها تدفق مستمر بلا ضفاف. وهنا يتحول نقد هذا "الجسر" الزائف إلى تمهيد لإشكالية أعمق.

كيف يمكن للفكر أن يقيم صلة مع العالم دون أن يقع في فخ بناء النصب الثابتة؟ وكيف يمكن بناء جسور من نوع مختلف؛ أي جسور لا توقف الصيرورة بل تعيش في خضمها؟

إن هذا التوتر بين الجسر الذي يثبت والجسر الذي يغامر هو ما سينقلنا مباشرة إلى رؤية "جيل دولوز" (Gilles Deleuze) للعلاقة الشائكة بين الفكر والرأي؛ ففي سياق البحث عن جسور لا تخلق ضفافا وهمية، بل تغامر في قلب الصيرورة، يقدم لنا "دولوز" تحليلا مفصليا يكشف عن المأزق الجوهري في علاقة الفكر بالرأي؛ فالفكر لكي يؤسس اختلافه، يسعى للتعالي على مادة "الرأي" الخام والعشوائية، بينما الرأي – في المقابل – هو الحاضن "المحايث" لهذا الاختلاف والتعدد. وهذه العلاقة الملتبسة بين الانفصال والاتصال، بين التعالي والمحايثة، هي ما يسميه دولوز بـ "التعارضية" (L'aporie)، وهي بالضبط طبيعة الجسر المختلف الذي نبحث عنه. ويصف دولوز هذا المأزق بقوله: «**بقدر ما يتطلب الفكر من أجل الاختلاف تعاليا بالنسبة لعلاقته مع الرأي، بقدر ما يتطلب الرأي لذاته محايثة الاختلاف، تلك التعارضية (L'aporie) تعبر عن إمكانية امتداد الجسر بين الفكر والرأي، وعن استحالة التجسير في الآن عينه. فالرأي، وهو مادة الترميز المفضلة، يشكل أرضية الاختلاف؛ بمعنى أنه مبذول للتعددية والمجانية والصدفة. لكن الفكر الذي ينفصل في تعاليه ليؤكد تعاليه الخاص، لا يمكنه إلا أن يمد ثمة أذرعة وجسورا قلقة، إلى خضم الترميزات. فهي ليست مادته فحسب، لكنها تنتمي إلى مواسم القوى عينها التي تسرح وتمرح في مساحات البرانية المطلقة، حيثما يغترب الفكر ويستوطن، يتأرضن ليتجوى، يفارق واحديته ويرتجع إليها غريبا اختلافيا**»[1].

ومن خلال هذا الطرح، يتضح أن الجسر الدولوزي ليس بنية ثابتة ونهائية، بل هو ممارسة مستمرة تتجسد في صورة "جسور قلقة"، وصفة "القلق" هنا ليست ضعفا، بل هي وعي بهشاشة الجسر وطبيعته المؤقتة، وإدراك بأن رحلة التعالي لا تكتمل إلا بالعودة والاغتراف من "خضم

[1] مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم، المرجع السابق، ص ص 38، 39.

الترميزات". وعليه، فإن عودة الفكر "غريبا اختلافيا" هي جوهر العملية التأويلية؛ فالفكر لا يعود ليستعيد هويته الأصلية، بل يعود محملا بالاختلاف الذي غير طبيعته، ليصبح كائنا جديدا.

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن هذا "القلق" الذي يسم الجسر الدولوزي، وهذا التوتر المستمر بين محاولة الفكر للتعالي وعودته المحتومة إلى "خضم الترميزات"، هو ما يمنحه بعدا نقديا هائلا. لكن هذه "الجسور القلقة" لا تعمل في فراغ، بل تمارس فعلها التفكيكي ضد كل محاولة لتثبيت المعنى وتجميد الحقيقة.

وهنا يتقاطع المسار الدولوزي بشكل جذري مع رؤية ميشيل فوكو، الذي ينقل هذا الصراع من المستوى الفلسفي إلى المستوى التاريخي والسلطوي؛ فإذا كان دولوز يحلل آلية تشكل الفكر في علاقته بالرأي، فإن فوكو يكشف لنا عن النتائج السياسية لهذه العلاقة حين يتحول "رأي" ما إلى حقيقة مهيمنة؛ فـ"هيمنة بعض التأويلات" التي يشير إليها فوكو ليست في جوهرها إلا رأيا سائدا نجح في فرض نفسه وتجميد حركته، متخذا قناع الفكر المتعالي والنهائي، وهذا ما يوضحه فوكو بقوله: «**الحقائق لا تمثل شيئا أكثر من كونها مجرد هيمنة بعض التأويلات والحكايات على تأويلات وحكايات أخرى، وهو الأمر الذي يستوجب تعرية هذه الهيمنة وفضحها وبالتأكيد على أنها لا تعدو كونها مجرد تأويل من بين تأويلات عدة لثقافة الماضي ولثقافة الآخر، وهذا التأويل لا يظهر نفسه بوصفه كذلك، بل يتظاهر دائما بأنه هو التأويل الوحيد والصحيح والنهائي**»[1]. وعليه فإن مهمة تعرية هذه الهيمنة وفضحها تصبح هي الوظيفة العملية لذلك الجسر الدولوزي القلق، الذي يرفض الاستقرار على ضفة واحدة، ويعيد باستمرار فتح إمكانية وجود تأويلات وحكايات أخرى؛ فكلا الفيلسوفين – وإن اختلفت منطلقاتهما – يلتقيان عند ضرورة مقاومة/مجاوزة الميتافيزيقا، وتفكيك الادعاءات الكبرى، وإعادة الاعتبار للتعدد الذي ينبثق من خضم "الترميزات" أو "ثقافة الآخر".

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أن هذا التفكيك للادعاءات الكبرى ورفض أي حقيقة متعالية، الذي يشكل جوهر الموقف الدولوزي – الفوكوي، نجد صداه واضحا في أطروحات "محمد نور الدين أفاية"، الذي ينقل هذا المبدأ الفلسفي من حيز النقد إلى حيز الإعلان عن واقع معرفي

[1] منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م، ص 222.

جديد. وينبهنا "محمد شوقي الزين" إلى أنه يجب ألا نكتفي بالإشارة إلى وجود "تأويلات أخرى"، بل ينبغي أن نؤسس لمبدأ "الكثرة" كقانون يحكم المعرفة والتاريخ والمعنى؛ فـ«**ليس هناك (الـ) حقيقة بل ثمة "حقائق" ولا (الـ) تاريخ بل تواريخ" ولا حتى (ال) معنى بل "معان" جزئية طافية على السطح وشذرات دلالية: انهيار الهوية والتطابق وتأسيس الكثرة والتعدد. فالتعدد يصيغ دلالات خاصة بكل فترة معينة، لأن مقتضيات التفكير الراهن وحيثيات النسق القائم تجعل التفكير بفكر الماضي مستحيلا، فلكل رؤيته وعبارته وتصوره الدلالي والعلاقة مع الآخر تحدد أيضا العلاقة مع الذات**»[1]. والواضح هنا أن هذا التعدد الذي يشير إليه "شوقي الزين" ليس مجرد تجاور ساكن للحقائق المنعزلة، بل هو صيرورة تاريخية/ديناميكية ترتبط بكل فترة معينة، مما يفتح الباب أمام فهم أعمق لحركة الأفكار وتقلب الأنساق التي لا تتوقف.

ويتعمق "شوقي الزين" في تأصيل هذه الصيرورة التاريخية والديناميكية للتعدد، لينتقل بنا من مجرد إقرار بوجود "حقائق" متجاورة إلى تحليل الآلية التي تتشكل وتتحول بها الأنساق المعرفية نفسها؛ فإذا كان ما ذكرناه سابقا قد أسس لمبدأ الكثرة والتعدد كواقع، فإن الزين هنا يوضح أن هذا الواقع ليس ساكنا بل هو في حالة تقلب دائم يمس بنية الهوية ذاتها، سواء أكانت هوية نسق فكري أم هوية ذات فردية. وفي هذا الإطار، يؤسس لما يسميه "فن التأويل الدلالي المفتوح" الذي يرصد هذه الحركة المستمرة، فـ«**تقلبات الأنساق وتشكيل المفاهيم والتصورات بقدر ما يميز بينها ويقر بحقيقة الاختلاف بين صورها ومضامينها، بقدر ما "يميز" أيضا بين كل نسق وهيكله وكل مفهوم وصورته وكل تصور ودلالته الاختلاف مع الآخر هو أيضا الاختلاف مع الذات: تأسيس فن التأويل الدلالي الذي يقر بحقيقة السفر المتواصل للأفكار والانتقال اللانهائي للمفاهيم والتصورات من فضاء معرفي إلى آخر وداخل الفضاء المعرفي بذاته. فهذا الأخير، على الرغم من الانفصالات المتوالية يحتوي على رواسب سابقة كدلالة على حضور الآخر في الذات واقتحام الغيرية للهوية**»[2]. ويكشف هذا الطرح عن عمق فلسفي يتجاوز فكرة التعدد الظاهري/السطحي؛ فالزين لا يطرح الاختلاف كحالة خارجية بين الأنساق فحسب، بل كعملية داخلية تبنى بها الهوية وتهدم. وعبارة

[1] محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م، ص 121.

[2] المرجع نفسه، ص 121.

"الاختلاف مع الآخر هو أيضا الاختلاف مع الذات" تمثل جوهر هذا الطرح، فهي تفكك الثنائية التقليدية بين الداخل والخارج، وتؤكد أن الذات (أو النسق) لا تعرف بماهيتها الثابتة، بل بعلاقتها الجدلية والمستمرة مع ما هو غيرها. أما مفهوم "الرواسب السابقة" فيعمل كدليل مادي على هذا التداخل، إذ يثبت أن كل حاضر معرفي يحمل في طياته آثار الماضي (الآخر الزمني)، مما يجعل أي ادعاء بنقاء الهوية أو استقلالها التام وهما. وبهذا يصبح التأويل الذي يقترحه الزين أداة حفر أركيولوجية لكشف طبقات المعنى المتراكمة وتتبع رحلة الأفكار التي لا تنتهي.

وتأسيسا على هذا الفهم، الذي يقدم الاختلاف كصيرورة داخلية تبنى بها الذات وتتشكل عبرها الأنساق، يصبح هذا المبدأ هو المفتاح الأساسي الذي يفتح الباب أمام ممارسة فكرية أوسع؛ فإذا كان المعنى في "سفر متواصل"، والهوية تقتحمها "الغيرية" باستمرار، وإذا كان كل نسق يحمل "رواسب سابقة"، فهذا يعني أن الاكتمال الدلالي يظل مؤجلا، وأن الحقيقة النهائية تبقى مرجأة على الدوام.

إذن إن الإقرار بهذه الحركة اللانهائية للمعنى يدفعنا بالضرورة إلى تجاوز التأويل التقليدي الذي يبحث عن دلالة ثابتة، ويفرض علينا تبني منهجية نقدية مضاعفة، قادرة على تحليل شروط إنتاج المعنى نفسه وآليات انتقاله. ومن هذا المنطلق، سنتخذ من الاختلاف نقطة ارتكاز أساسية لننفتح على الأفق الذي يرسمه أمامنا، مستكشفين ما يترتب على هذا "السفر المتواصل" من تأجيل دائم للمعنى، وما يتطلبه ذلك من أدوات نقدية متقدمة. وعليه نطرح السؤال الآتي: في ظل سيولة المعنى وتأجيله المستمر، كيف يبرز "التأويل المفتوح" كضرورة منهجية لتجاوز حدود التأويل الكلاسيكي؟ وما هي الإمكانات التي يفتحها أمامنا لقراءة الخطابات وتفكيكها؟

ثالثا: الاختلاف أفقا للتفكير؛ أو في الفهم المرجأ وإمكانات التأويل المفتوح

يشكل الاختلاف أحد المفاتيح الأساسية لفهم طبيعة التفكير الإنساني؛ إذ لا يظهر بوصفه مجرد تضاد أو تناقض، بل باعتباره أفقا يثري إمكانات الفهم ويتيح الانفتاح على معان لم تستنفد بعد؛ فالتفكير متى انغلق على يقين واحد، انزاح نحو التكرار وجمد حركة المعنى، بينما يظل في حضرة الاختلاف حيا، قادرا على مساءلة البداهات وإعادة تأويل المرجأ والمسكوت عنه. ومن هنا نطرح السؤال الآتي: كيف يمكن أن يكون الاختلاف مجالا لإنتاج معرفة لا

تحاصرها القراءة الواحدة؟ وكيف يفتح التأويل نفسه على "اللامنجز" و"المؤجل" باعتبارهما إمكانات غير مستنفدة في النصوص والخطابات؟

عودا على البدء، يجدر بنا التنبيه مرة أخرى إلى أن التفكير في الفهم المرجأ لا يعني تعليق المعنى أو تعطيله، بل استدعاء فضاء تأويلي مفتوح يبقي النصوص والأفكار قابلة للانبعاث الدائم. وفي هذا الأفق يصبح التأويل حوارا مستمرا مع ما يتجاوز اللحظة الحاضرة، ويغدو الاختلاف شرطا لإبداعية الفهم وتجدده. ومفهوم الانفتاح هنا «**له علاقة بالمؤول الذي يستهلك الأثر أو النص أو الخطاب**»[1]. وقد جاء هذا المفهوم ليسد فراغا ظلت تعاني منه الدراسات النقدية، إذ أسهم ظهوره في زحزحة التقليد النقدي السائد، الذي طالما ارتكز على التفسير الأحادي والقراءة الضيقة، فأتاح للأعمال الأدبية والنقدية أن تنفتح على إمكانات متعددة للتأويل تتجاوز الحصر والاختزال. وبفضل هذا المنظور الجديد، لم يعد القارئ/الناقد/المؤول رهين الشروح والتفاسير الجاهزة، بل صار مدعوا إلى الارتقاء بالفعل النقدي نحو أفق أرحب، يستحضر فيه كل ما يختزنه من رصيد معرفي وثقافي واجتماعي، ليواجه النص مواجهة حوارية تفتح مسالك متجددة للفهم والمعنى.

بيد أن هذا الأفق المفتوح الذي حرر القارئ/الناقد/المؤول من سلطة المعنى الواحد، سرعان ما يضعنا وجها لوجه مع إشكالية لا تقل عنه مركزية، تتمثل في كيفية ترسيم الحدود الفاصلة بين التأويل الخصب المنتج للمعنى، والشطط التأويلي الذي يلغيه. وفي هذا السياق، يبرز المسار الفكري لأمبرتو إيكو (Umberto Eco) بوصفه منعطفا حاسما في معالجة هذه الإشكالية، إذ إنه انطلق من الاحتفاء بـ "العمل المفتوح" ليعود ويضع الضوابط التي تحكم هذا الانفتاح ذاته. وهذا التحول المنهجي العميق يرصده "وحيد بن بوعزيز" بدقة، مؤكدا أن إيكو بعد أن كان في كتبه المتقدمة يركز «**على دور القارئ في عملية إنتاج النصوص، واضعا منظومة معرفية والرسالة من المصطلحات الجديدة والأصيلة، انتقل في السنين الأخيرة إلى الاهتمام بحدود وشروط الانفتاح في سيرورة التأويل، فقد لاحظ بأن الكثير من المهتمين بالتأويل المنفتح والقراءة الحرة، تركوا العنان لهذا النشاط الطليق، دون رد الاعتبار لمقولات النص واستراتيجياته، مما جعل الكثير من القراءات ذهانية ومنحرفة ومرضية. يطلق إيكو**

[1] أمبرطو إيكو: الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط2، 2011م، ص 08.

على هذا التأويل المنحرف مصطلح التأويل المضاعف (la surinterpretation)»[1]. ومن هنا يتضح أن مفهوم "التأويل المضاعف" ليس مجرد توصيف للقراءات المفرطة، بل هو بمثابة ترسيم واع لحدود الممارسة النقدية التأويلية، ومحاولة لإعادة التوازن إلى العلاقة الجدلية بين القارئ/الناقد/المؤول والنص؛ فالتراجع عن الانفتاح اللامحدود لم يكن إلغاء لقيمة القارئ، بل كان دعوة إلى تأويل مسؤول يعترف بـ "حقوق النص" وسلطته المرجعية، بموازاة "حقوق القارئ" في إنتاج المعنى. وهذا السعي لوضع ضوابط للتأويل، رغم ضرورته المنهجية، يقودنا إلى التساؤل عن جذوره الفلسفية الأولى التي أسست لمفهوم الانفتاح ذاته.

وإذا كان التأويل المفتوح قد شكل منعطفا في الدراسات النقدية من حيث إزاحته لمنطق القراءة الأحادية وتثبيته لفكرة الانفتاح على إمكانات متعددة للفهم، فإن جذوره تمتد إلى فيلسوف الاختلاف الملهم "فريدريك نيتشه" (Friedrich Nietzsche)، الذي جعل من التأويل أفقا لا ينفصل عن طبيعة الوجود ذاته؛ فالتأويل عنده ليس مجرد أداة لفهم النصوص، بل هو ممارسة وجودية تكشف أن الحقيقة ليست معطى ثابتا، بل صيرورة لا تنفك تتجدد بتعدد المنظورات وتباين الرؤى. ومن هنا يغدو استحضار نيتشه ضروريا لفهم عمق التحول الذي أحدثه مفهوم التأويل، سواء في الفلسفة أو في النقد.

انطلاقا من هذه الرؤية الأنطولوجية، يحدث نيتشه قطيعة معرفية مع التقاليد التأويلية السابقة التي كانت تهدف إلى استخلاص حقيقة نهائية كامنة خلف النص. فبدلا من مطاردة "المعنى الباطن"، يقدم نيتشه التأويل بوصفه ممارسة نقدية تشخيصية، أو "اتهاما" بالمعنى الجذري للكلمة، أي مساءلة عنيفة لأصل المعاني والقيم. وهذا التحول العميق هو ما يوضحه "نور الدين الشابي" معتبرا أن "نيتشه" «**يعد نقطة انتقال من التأويل الكلاسيكي في قيامه على فكرة مطاردة المعنى الباطن، إلى نمط جديد من التأويل هو التأويل "كاتهام"، وهو تأويل لا يهدف إلى فك رموز المفاهيم لتبين معناها الأصيل، وإنما إلى المساءلة وكشف لعب القوى التي تنتج المعنى وتمنحه للأفعال والأشياء، محولا بذلك التأويل إلى ممارسة فكرية قائمة على السؤال وتنويع منظورات إرادة الاقتدار. ومن ثم فليست القراءة عند نيتشه شرحا للنص يسعى إلى إدراك معناه الباطن الذي أودعه فيه صاحبه بعد أن دارت بخلده، وإنما هي قراءة**

[1] وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص 119.

فعالة تنتج النص اللامكتوب»[1]. وبذلك فإن "القراءة الفعالة" التي يشير إليها "الشابي" ليست مجرد عملية ذاتية لخلق المعنى، بل هي فعل "حفر" يكشف عن "لعب القوى" و"إرادة الاقتدار" التي أنتجت النص في المقام الأول، مما يمهد الطريق لفهم التأويل كأداة جينيالوجية لا نهائية.

وانسجاما مع هذه الطبيعة الجينيالوجية اللانهائية، يتجلى التأويل النيتشوي كعملية "حفر" مستمرة لا تهدف إلى بلوغ قاع أصلي أو حقيقة نهائية، بل تتمدد أفقيا لتتبع خيوط العلاقات المعقدة؛ فالتأويل عند نيتشه **«لا يستقر عند أي حدود ثابتة تسمح بتقييده وتلخيصه في بعض التقنيات التبسيطية حيث أن عملية الحفر داخل النصوص لا تقف عند أي عمق أصلي بقدر ما تحاول رصد العلاقات المتشابكة التي هي منسوجة بشكل منتظم داخل النصوص ولربما في هذا المستوى يمكننا الحديث عن جينيالوجيا التأويل عند نيتشه، وذلك من خلال معالجته لتاريخ الأخلاق أو غيرها»**[2]. وهنا يكمن جوهر التأويل الجينيالوجي؛ فهو لا يسعى لكشف "ماذا" يعني النص، بل "كيف" أصبح يعني ما يعنيه عبر شبكة من القوى والسلطات. إن التخلي عن فكرة "العمق الأصلي" والاكتفاء برصد "العلاقات المتشابكة" يعني أن كل تأويل هو بالضرورة منظور جزئي ومؤقت، وبالتالي فهو مجرد محطة في رحلة الحفر التي لا تنتهي. وهذا الاستنتاج يفتح الباب منطقيا أمام فكرة أكثر جذرية، وهي أن كل تأويل يحمل في طياته طابعا من الزيف.

ومن هذا المنطلق، يأخذ نيتشه فكرة التأويل الجزئي خطوة أبعد، فلا يقتصر الأمر على كونه مؤقتا، بل يتعداه ليحمل في جوهره طابعا ضروريا من الزيف؛ فهذا الفيلسوف بصفته فقيها في اللغة، متمرس، يدرك أن كل محاولة لتثبيت المعنى هي في جوهرها فرض لمنظور معين. وهو ما يدفعه إلى التأكيد على أنه **«لا يكتفي بإرجاع كل ما يقدم نفسه حقيقة النص إلى مجرد تأويل له، بل يؤكد أيضا على أمر ثان هو ضرورة الوقوف على الطابع المزيف للتأويل. وهو ما ينبه إليه بقوله: "ليغفر لي أنا فقيه اللغة الشيخ، الذي لا يستطيع أن يمتنع عن المتعة الماكرة في أن يضع الأصبع على التأويلات الزائفة»**[3]. وهذا "الزيف" ليس كذبا

---

[1] نور الدين الشابي: مسألة التأويل في فكر نيتشه، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية رماح، عمان، الأردن، المجلد 03، العدد 05، سبتمبر 2020م، ص 21.

[2] معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص 1325.

[3] نور الدين الشابي: مسألة التأويل في فكر نيتشه، المرجع السابق، ص 27.

متعمدا، بل هو صفة ملازمة لكل تأويل يدعي الاكتمال في عالم لا يمتلك دلالة أصيلة أو جوهرا ثابتا. وتكمن الخطورة حين ينسى هذا الأصل المنظوري للتأويل ويقدم بوصفه "حقيقة" نهائية، فيقع في فخ ما يسميه نيتشه "سوء النية". لذا يصبح الشك في اللغة أمرا حتميا؛ فهي ليست وسيطا بريئا يكشف الواقع، بل هي ساحة الصراع ذاتها، والأداة التي تتصارع عبرها القوى لفرض هيمنتها وتثبيت معانيها.

وانطلاقا من هذا الفهم للتأويل بوصفه صراعا للقوى، يتحول مركز الثقل في العملية التأويلية من النص ذاته إلى الذات المؤولة؛ فإذا كان كل معنى هو بصمة لقوة معينة، فإن السؤال الجوهري لم يعد يدور حول "ماذا يعني النص؟" بل حول "من الذي يتكلم عبر هذا المعنى؟" وهذا التحول العميق هو ما يوضحه نور الدين الشابي بدقة حين يرى أن التأويل عند نيتشه لا يهدف «**إلى إجلاء المعنى الحقيقي الذي يريد النص التعبير عنه، وإنما إلى مساءلة النص باعتباره تأويلا من يكمن خلف التأويلات؟ "من يؤول؟"، ما هي خصائص القوى التي تنتج المعنى والإرادة التي تحرك تلك القوى؟**»[1]. وهنا يصبح التأويل أشبه بعلم الأعراض (Symptomatology)؛ فمهمته ليست كشف حقيقة مخبأة، بل تشخيص الحالة الحيوية ونمط القوة والإرادة التي أنتجت هذا المعنى تحديدا، باعتباره عرضا لها.

ويأخذ هذا التصور التشخيصي بعدا أكثر عمقا وتحديدا مع "فتحي المسكيني"، الذي يربط "الحالة الحيوية" المنتجة للمعنى بتجربة وجودية مركزية هي "المعاناة"؛ فإذا كان التأويل هو تشخيص الأعراض، فإن "المسكيني" يرى أن أصل هذه الأعراض يكمن في الكيفية التي يعيش بها الكائن معاناته ويحولها إلى معنى يمنحه لحياته. وبهذا لا يعود التأويل مجرد عملية فكرية، بل يصبح ضربا من التعاطف الجينيالوجي الذي يسعى لفهم المنطق الداخلي للكائن. وهذا ما يوضحه المسكيني بقوله: «**ليس التأويل لدى نيتشه بحثا عن "المعنى" المختفي في النصوص أو في الظواهر الأخلاقية، بل محاولة الربط بين "المعنى" الذي يعطيه كائن حي لحياته وبين نمط "المعاناة" الذي أقام عليه ذلك المعنى. ولذلك ليس التأويل "دحضا" منطقيا لأي تناقض مع النفس، بل محاولة لفهمه حسب منطقه الحيوي الخاص بعيدا عن أي منطق**

[1] نور الدين الشابي: مسألة التأويل في فكر نيتشه، المرجع السابق، ص 29.

آخر، لأنه سيكون مجرد مكر حيوي متنكر»[1]. والواضح هنا أن هذا "المكر الحيوي المتنكر" هو بالذات الجسر الذي يقودنا إلى طبيعة النص ذاته؛ فإذا كان المعنى قناعا للمعاناة، فإن النص يصبح بالضرورة مسرحا لهذه الأقنعة.

وهكذا لم تعد القراءة فعلا بريئا يهدف إلى استخلاص المقاصد الظاهرة، بل تغدو عملية حفر أركيولوجي نشطة لكشف ما وراء الستار. وهنا تحديدا تبرز ضرورة المنهجية النيتشوية في التأويل، فبحسب نيتشه «**يجب رفع القراءة من مستوى الشرح والتفسير وتأمل مقاصد النص من أجل بلوغها، لكي تصبح تأويلا، فالنص لا تنحل رموزه بمجرد قراءته، بل إن التأويل يكون حينئذ قد بدأ، وهو ما يستوجب فنا في التأويل. ولما كان النص ملغزا ومتسترا بالأقنعة فإن تأويله سيكون تفكيكا لرموز الهيروغليف وإزالة للأقنعة وفضحا لادعاءات النص»**[2]. وهذا "الفن التأويلي" هو بالذات فن الاشتباه والتشكيك، لأنه ينطلق من فرضية أن النص ملغز ومتستر بالأقنعة. وعليه فإن مهمة المؤول/القارئ/الناقد لم تعد فهم القناع، بل تمزيقه؛ وبذلك سيكون التأويل تفكيكا لرموز الهيروغليف وإزالة للأقنعة وفضحا لادعاءات النص. ووفق هذا التصور، يتجرد التأويل من حياديته المعرفية ليصبح فعلا تصادميا، ونشاطا يضع النص موضع الشبهة، مما يمهد الطريق حتما لتحويله إلى ساحة اتهام.

وبناء على هذا التحول الجذري، حيث يتحول المؤول/الناقد من قارئ إلى محقق والنص إلى ساحة اتهام، لا يعود التأويل مجرد اشتباه، بل يتخذ خطوته المنطقية التالية ليغدو ممارسة قضائية، حيث «**يصبح التأويل ضربا من الاتهام. ويعني الاتهام التشكيك في ادعاءات أصالة النص وبحثا عن العوامل التي أدت إلى تشكله، وهي عوامل تجد أصولها في لعبة صراع القوى وانحطاط الإرادة التي تنفي الحياة بتجميدها في مقولات العقل والمعرفة. وتتجلى عملية الاتهام هذه من خلال مساءلة الوعي وإزالة أقنعته»**[3]. وبهذا المعنى يتجرد التأويل نهائيا من أي براءة معرفية مزعومة، ليتحول من عملية كشف للمعنى إلى محاكمة جينيالوجية للنص

---

[1] فردريتش نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، وزارة الثقافة والحافظة على التراث، تونس، ط1، 2010م، ص 15.

[2] نور الدين الشابي: مسألة التأويل في فكر نيتشه، المرجع السابق، ص 30.

[3] المرجع نفسه، ص 30.

نفسه، فلا يعود مشرط المؤول/الناقد موجها لفهم النص، بل لتشريح دوافع القوة والإرادة الكامنة خلف خطابه المعرفي، وفضح الأعراض المرضية التي أنتجته.

وهذا التصور الذي يجعل من التأويل ممارسة اتهامية، ينفتح مباشرة على المشروع الفوكوي الذي حول الهرمينوطيقا/التأويل من بحث عن المعنى الباطني إلى حفريات في شروط إنتاج الخطاب نفسه؛ ففوكو لم ينظر إلى النصوص بوصفها حوامل دلالية ينبغي كشف رموزها، بل باعتبارها وقائع خطابية تتجسد فيها علاقات السلطة والمعرفة. ومن هنا يصبح التأويل عنده ممارسة جينيالوجية تكشف تاريخية الخطاب، وآليات إنتاجه، والقوى التي تستثمره وتعيد تشكيله. وفي هذا السياق نجد "الزواوي بغورة" يقول: «**إن فوكو (في) "أركيولوجيا المعرفة" يقطع مع التأويل، رغم محاولته تفكير التأويل بشكل مغاير هذا التفكير الذي تأكد لاحقا بما عرف بـ"فشل" الأركيولوجيا المنهجي حسب عبارة الفيلسوف الأمريكي "ريتشارد رورتي" وهو ما فرض عليه، العودة من جديد إلى الفيلسوف الذي بين كينونة اللغة في العصر الحديث وأثر في تكوينه الفلسفي بشكل حاسم ألا وهو الفيلسوف الألماني "فريدريك نيتشه"**»[1]. ونفهم من ذلك أن المشروع الأركيولوجي في صيغته الأولى كان يمثل قطيعة جذرية مع التأويل لأنه يرفض التسليم بوجود "فائض" في المعنى يستدعي الكشف؛ فبدلا من الغوص في أعماق النص، اكتفت الأركيولوجيا بوصف سطحه المنظور وقوانين تشكله. لكن هذا الموقف يفضي حتما إلى "فشل" – بحسب رورتي – لأنه يتجاهل الحاجة الإنسانية الأصيلة إلى الفهم وتجاوز حرفية الخطاب. والواضح أن هذا المأزق المنهجي هو ما دفع فوكو إلى تجاوز الأركيولوجيا، لا ليعود إلى هرمينوطيقا تقليدية، بل ليجد في "الجينيالوجيا" النيتشوية الأداة المثلى التي تجمع بين التحليل النقدي لشروط الخطاب (وهو ما ورثه عن الأركيولوجيا) وبين الممارسة التأويلية الاتهامية التي تفضح إرادة القوة الكامنة خلفه.

ودعما لهذا التصور يؤكد "عبد الرزاق الداوي" أنه إذا كان نيتشه قد جعل من "الجنيالوجيا" أداة للتأويل والنقد والتفكيك، فإن "ميشيل فوكو" قد استعاد هذا المنهج وتبناه، بل وسار على خطاه، وهو ما يعترف به بنفسه في آخر حوار فلسفي أجري معه قبيل وفاته حيث قال: «**يعتبر هيدجر بالنسبة إلي الفيلسوف الأساسي، وقد تحددت معالم مساري الفلسفي كلها من خلال**

[1] الزواوي بغورة: الأنطولوجية التاريخية والمسألة التأويلية، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، العدد66، ربيع 2005م، ص ص 216، 217.

قراءتي له، (...) ولكني أعترف بأن نيتشه هو الذي تغلب في نهاية المطاف على توجهي الفلسفي»[1]. ومن الواضح هنا أن "تغلب" نيتشه على هيدجر ليس مجرد تفضيل شخصي لفوكو، بل هو إعلان عن انتصار هرمينوطيقا الشك وفضح السلطة على هرمينوطيقا الكشف عن حقيقة الكينونة. وبهذا التحول أصبح المجال الذي يتحرك ضمنه فوكو مجالا نيتشويا بامتياز، وقد تجلت أبرز ثماره في تبنيه نقدا جذريا للتاريخ التقليدي؛ حيث تجاوز رفض التاريخ كليا، إلى تقويض فكرة استمراريته وغائيته، ليحل محله تاريخ آخر يركز على الانقطاعات والصراعات وإرادات القوة المتصارعة.

وهذا الانتقال المنهجي العميق من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا لم يكن تحولا عفويا، بل جاء نتيجة لتضافر عاملين أساسيين يفصلهما "الزواوي بغورة" على النحو الآتي[2]:

- ✓ **العامل العلمي:** ويتعلق بالقصور الذي أبانت عنه الأركيولوجيا في معالجة إشكالية المعنى، إذ اكتفت بوصف الخطابات وتحديد خارجيتها دون أن تجيب عن سؤال الغاية والوظيفة، مما استدعى البحث في كيفية اشتغال الخطاب ودوره في الواقع.
- ✓ **العامل التاريخي:** ويتصل بالسياق السياسي والاجتماعي الذي عرفته أوروبا في أواخر الستينيات، خاصة أحداث (1968م) الطلابية، التي وضعت قضية السلطة بمختلف أشكالها في صدارة النقاش، وهو ما لم تستطع الأركيولوجيا مجابهته لانحصارها في الوصف المحض للخطابات بعيدا عن أي تفسير أو تأويل.

ومن ثم كان لا بد من تجاوز هذا المنهج نحو أفق جديد يتيح تحليل آليات السلطة ونقدها.

واستجابة لهذا القصور المنهجي الذي كشفته الأركيولوجيا، وحاجة اللحظة التاريخية الملحة لتحليل السلطة، يتجه فوكو بشكل حاسم نحو أفق الجينيالوجيا، مستلهما من نيتشه القواعد التأسيسية لهذا المنهج النقدي الجديد؛ فبدلا من الغوص بحثا عن حقيقة مزعومة في أعماق الخطاب، يدعو فوكو إلى تفكيك فكرة "العمق" ذاتها، وفيما يشبه البيان التأسيسي لمنهجه، يعلن قائلا: **«إن المعاني العميقة والخفية، وقمم الحقيقة المتعذرة البلوغ، وبواطن**

---

[1] عبد الرزاق الداوي: الجنيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 30، تم الاسترجاع من الرابط الآتي: https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n30_02duay.(3).htm

[2] الزواوي بغورة: الأنطولوجية التاريخية والمسألة التأويلية، المرجع السابق، ص 217.

الشعور الغامضة هي بدع صرف. ويمكن أن يحمل شعار الجينيالوجيا النقش التالي: لنكافح ضد العمق والغائية والداخلية، كما يمكن أن تحمل رايتها العبارة التالية: لنحترس من الاعتقاد بالهويات التاريخية، فهي ليست سوى أقنعة لصالح الوحدة، فالحقيقة الأعمق التي من شأن الباحث الجينيالوجي الكشف عنها هي سر كون الأشياء بلا جوهر أو كون جوهرها قد تكون تدريجيا، انطلاقا من أشكال كانت غريبة عنها»[1]. وهنا يتجلى الإسهام الفوكوي الأصيل الذي يتجاوز مجرد استعارة المفهوم النيتشوي؛ فبينما يرسخ نيتشه التأويل في تربة الذات الفاعلة ودوافعها السيكولوجية (إرادة القوة، الرغبات، الغرائز)، يقوم فوكو بعملية "نزع للذاتية" (désubjectivation) عن آلية التأويل؛ فبموجب هذا التحول، لم يعد التأويل فعلا بطوليا ينسب لعبقرية فرد أو نية خفية، بل أصبح أثرا لشبكة لاشخصية من علاقات القوة والمعرفة. وضمن هذا "الفضاء من الصراع والفرجة" – كما يصفه هو – تتحدد أنظمة الإثبات والنفي وآليات القسمة التي تفرز المقبول من القول وتقصي ما سواه، وهو ما أرسى أسسه النظرية في محاضرته الافتتاحية الشهيرة بـ"الكوليج دو فرانس"[2].

إن عملية "نزع الذاتية" عن التأويل التي أحدثها فوكو، والتي حولته من فعل فردي إلى أثر لشبكة من علاقات القوة، تحمل في طياتها نتيجة حتمية تقوض مفهوم الحقيقة برمته؛ فإذا لم يعد هناك ذات أصلية تنتج المعنى، فلا يمكن الحديث عن معنى أصلي نبحث عنه. وهذا التحول الجذري هو ما يشرحه "الداوي" بعمق حين يؤكد على الأثر النيتشوي في فكر فوكو قائلا: **«لقد أصبح ميشيل فوكو بعد تبنيه لمنهج النقد والتحليل الجنيالوجي، يؤكد على غرار نيتشه، بألا وجود لمعنى أو لحقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال تأويل الأفكار؛ فالتأويل لا يصل أبدا إلى معنى أول وإنما ينتهي دائما إلى تأويلات أخرى ليست لها علاقة بالواقع أو بالأشياء، وضعت وفرضت من قبل أناس آخرين. ومهما استمررنا في التأويل فلن نصل أبدا إلى الدلالة الأصلية المتخفية داخل فكرة ما، ولا إلى معنى العالم.. بل إلى تأويلات أخرى»**[3]. وهكذا يتحول التأويل من رحلة استكشافية نحو منبع الحقيقة إلى ساحة صراع لا

---

[1] الزواوي بغورة: الأنطولوجية التاريخية والمسألة التأويلية، المرجع السابق، ص 219.

[2] ميشيل فوكو: نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007 م، ص 11 – ص 24.

[3] عبد الرزاق الداوي: الجنيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، مرجع سابق، تم الاسترجاع من الرابط الآتي: https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n30_02duay.(3).htm

نهائية، حيث لا وجود لحقيقة موضوعية، بل لسلسلة من التأويلات التي "فرضت من قبل أناس آخرين". إن فعل "الفرض" هذا ليس فعلا بريئا، بل هو جوهر ممارسة السلطة، وهو ما يمهد الطريق لفهم كيف تتجاوز الجينيالوجيا مجرد وصف الخطابات إلى تحليل وظائفها الاستراتيجية.

وانطلاقا من هذه النقطة المحورية التي تجعل من التأويل ساحة لممارسة السلطة، كان لا بد من تطوير أداة تحليلية قادرة على تجاوز مجرد وصف الخطابات لكشف وظائفها الاستراتيجية. وهذا الانتقال المنهجي هو ما يمثله التطور من الأركيولوجيا إلى الجينيالوجيا في فكر "فوكو"، وهو ما يضيئه "الزواوي بغورة" حين يميز بينهما؛ فالأركيولوجيا كمرحلة أولى، تكتفي برسم خريطة البنى المعرفية، بينما تنطلق الجينيالوجيا لتستجوب الدور الذي تؤديه هذه الخطابات كسلاح أو أداة ضمن استراتيجيات القوة؛ فالسلطة عند فوكو ليست كيانا متعاليا، بل هي مجموع علاقات قوة تتحرك في وضع استراتيجي محدد، مما يجعل تحليل أي خطاب ناقصا ما لم يربط بوظيفته العملية في إنتاج الطاعة أو المقاومة.

وبهذا المعنى تصبح الجينيالوجيا في تعريف فوكو الصريح، أداة نضالية بامتياز وليست مجرد منهج بحث أكاديمي محايد. إنها كما يقول: «**الجينيالوجيا هي هذه المزاوجة بين المعارف العميقة والذكريات المحلية مزاوجة تسمح بتأسيس معرفة تاريخية بالصراعات مع توظيفها أو استعمالها في التكتيكات الحالية (...) يتعلق الأمر في الجينيالوجيا بلعبة المعارف لأنها استراتيجيات (...) إنها ورشة لرفع الهيمنة عن المعارف التاريخية وتحريرها أو جعلها قادرة على المعارضة والنضال والصراع ضد القهر الذي يمارسه خطاب نظري أحادي**»[1]. ووفق هذا الطرح الفوكوي تنتقل الجينيالوجيا من كونها مجرد أداة لوصف علاقات القوة إلى كونها "فعل مقاومة" بحد ذاتها؛ فالمنطق الفوكوي واضح؛ إذا كانت السلطة تنتج "الحقيقة" عبر خطاباتها المهيمنة، فإن المقاومة يجب أن تبدأ من إنتاج "حقائق أخرى" عبر استعادة المعارف المهمشة وتوظيفها في معارك الحاضر. وبهذا المعنى لا تعود الجينيالوجيا مجرد منهج لوصف **الماضي** مثل الأركيولوجيا، بل تصبح فعلا تأويليا نقديا يهدف إلى تفكيك سلطة **الحاضر** عبر إعادة كتابة تاريخه.

[1] الزواوي بغورة: الأنطولوجية التاريخية والمسألة التأويلية، المرجع السابق، ص 220.

وإذا كانت الجينيالوجيا الفوكوية قد حررت التأويل من وهم الحياد، وكشفت عن ارتباطه العضوي بشبكات السلطة والمعرفة التي تشكله تاريخيا، فإن "جاك دريدا" يدفع بهذا التحرير إلى أقصى مداه، لكن من زاوية مغايرة تماما؛ فبينما يربط فوكو حدود المعنى وسلطته بالسياق الخارجي (التاريخي والمعرفي) الذي ينتجه، يتجه دريدا إلى تقويض فكرة "الحدود" نفسها من داخل البنية النصية ذاتها؛ فمن خلال استراتيجيته التفكيكية، يبرهن على أن النص لا يستقر أبدا على معنى نهائي، بل يظل منفتحا على سلسلة لا متناهية من الاختلافات والإحالات التي تؤجل الحضور الكامل للمعنى إلى الأبد. ووفق هذا التصور ينتقل مركز الثقل في نقد التأويل من "سلطة الخطاب" المحكومة بشروط خارجية عند فوكو، إلى "لانهائية الدلالة" المتولدة من حركة النص الداخلية عند دريدا. وهي النتيجة التي يلخصها "يوسف وغليسي" بدقة، حيث يؤكد أن التفكيكية تقوم «**بإحلال النشاط التأويلي اللامحدود محل المعنى الأحادي (الذي تنفيه عن النص أصلا)، وما دام الأمر كذلك فلا مناص من وقوف التأويل في فج دلالي يقع في مفترق الطرق التأويلية المختلفة، ولا محيص من ارتباك الفعل التأويلي واختلافه باختلاف المؤولين**»[1]. ونفهم من هذا الطرح أن التفكيك أحدث تحولا جذريا في مفهوم القراءة، حيث لم يعد الأمر مقتصرا على الإقرار بتعدد المعاني، بل أصبح النص ذاته ينظر إليه كـ"فج دلالي" مفتوح، أي فضاء لا مركزي تتصارع داخله إمكانيات لا نهائية للمعنى دون أن تستقر على دلالة واحدة نهائية. ومن ثم لم يعد "ارتباك الفعل التأويلي" علامة على عجز القارئ عن بلوغ الحقيقة، بل غدا مؤشرا على وعيه بطبيعة النص العميقة. وهكذا لم تعد الغاية تكمن في استخراج معنى ثابت كامن، وإنما في الانخراط في لعبة لانهائية لإنتاج المعاني الممكنة التي يتيحها هذا الفضاء المفتوح.

ويترتب عن الانهيار الحتمي للقصدية، الذي يتأسس في "الفج الدلالي"، إعادة توصيف جوهرية لطبيعة الفعل الكتابي ذاته؛ فالكتابة وفق المنظور الدريدي لم تعد مجرد أداة شفافة لنقل معنى مكتمل ومستقر في ذهن المؤلف، بل تتحول إلى ممارسة استكشافية تنخرط بوعي في منطق اللغة الداخلي؛ أي في "لعبة الاختلاف" (differance) التي تنتج الدلالة وترجئها في الآن ذاته. وهنا يرى دريدا أن الكتابة الأصيلة هي تلك التي تغامر بالوقوف على "نقطة انهيار

[1] يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص 376.

القصدية"، متخلية عن وهم السيطرة على المعنى النهائي، حيث يقول: «**من الضروري في فضاء من هذا القبيل، ألا يكون للكتابة حرفيا أي معنى خصوصا إذا كانت محمولة على هدي ذاك السؤال. إنها فقط تحاول مع نفسها، تمتد وتحاول أن تقف على نقطة انهيار القصدية. وأن نغامر في عدم إرادة – قول – أي شيء معناه الدخول في اللعبة؛ أي أولا في لعبة المغايرة التي تقوم على كون أية كلمة أو مفهوم أو ملفوظ معقول سيكون عاجزا عن تلخيص الحركة الفضائية النصية للاختلافات انطلاقا من الحضور اللاهوتي لمركز ما**»[1]. ويبدو أن "المغامرة بعدم إرادة القول" ليست دعوة إلى العدمية الدلالية، بل هي شرط منهجي للدخول في تعقيدات النص، وإقرار بأن النص نفسه هو الذي يملي شروط فهمه، وهو ما يفرض بالضرورة نمطا مقابلا في فعل القراءة يتجاوز البحث عن النوايا المسبقة.

وإذا كانت الكتابة مغامرة تتخلى عن سلطة القصد، فإن القراءة بدورها يجب أن تتحرر من وهم استعادة تلك السلطة؛ فبمجرد أن يصبح النص هو سيد الموقف، تنتقل المسؤولية إلى القارئ/الناقد/المؤول، بوصفه مشاركا نشطا يلتزم بالإصغاء إلى ما يمليه النص ذاته. وهذا الإخلاص للنص وليس للمؤلف، هو ما يطالب به دريدا، وهو إخلاص قد يتطلب قسوة في مقاومة التفسيرات الجاهزة والرغبة في إيجاد معنى نهائي ومطمئن. وفي هذا السياق يؤكد دريدا أن: «**قوانين القراءة يحددها النص الذي تتم قراءته وهذا لا يعني أنه علينا، ببساطة، أن نسلم أنفسنا للنص، أو أن نستحضره أو نعيده بسلبية تامة؛ وإنما يعني أن نبقى مخلصين لما يمليه النص، حتى لو تطلب هذا بعض القسوة. وما يمليه النص يختلف بالطبع من نص إلى آخر. لذلك، فإنه لا يمكن أن نحدد طريقة عامة للقراءة**»[2]. وهنا لا يعتبر رفض دريدا لوجود "طريقة عامة للقراءة" مجرد موقف إجرائي، بل هو نتيجة حتمية لفلسفته؛ فإذا كان كل نص ينسج شبكة فريدة من الاختلافات، فإن القراءة لا يمكن أن تكون تطبيقا لمنهجية خارجية ثابتة، بل هي تتبع صبور ومضن لهذه الشبكة الداخلية.

---

[1] جاك دريدا: مواقع حوارات مع جاك ديريدا (هنري رونس، جوليا كريسطيفا، جيي سكاربيتا، جان لوي هودبين)، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992م، ص ص 19، 20.

[2] ريتشارد كيرني: جدل العقل آخر (حوارات آخر القرن)، تر: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص ص 185، 186.

ويترتب عن هذا "التتبع الصبور" لشبكة الاختلافات الداخلية للنص نتيجة منطقية وحاسمة، وهي أن غاية القراءة التفكيكية ليست القبض على حقيقة نهائية أو معنى قار. وهنا يتجاوز دريدا بشكل جذري التصورات التي سبقته، ففي تأويله ومقاربته للنصوص «**لم يضع في أهدافه اكتشاف أو اقتفاء أثر حقيقة معينة بالمعنى الذي كانت ترمي إليه البنيوية مثلا، من أن النص يمتلك معنى ما، فالنص وتبعا لدريدا لا يمتلك إلا آثارا، فهو متوالية لا نهائية من الاختلافات التي تنسجها العلامات الخطية، فالاختلاف هو الطريقة أو الأسلوب الذي يتم فيه إطلاق طاقة النص على صنع المعنى**»[1]. ونفهم من ذلك أن دريدا لا ينظر إلى النص بوصفه مستودعا لمعنى مكتمل يمكن اكتشافه واستخراجه، بل بوصفه حقلا ديناميكيا من "الآثار" التي لا تحيل إلا إلى آثار أخرى في سلسلة لانهائية. وبالتالي فإن عملية "صنع المعنى" التي يطلقها "الاختلاف" ليست كشفا عن جوهر خفي، بل هي مشاركة فاعلة في إطلاق طاقة نصية لا يمكن ترويضها في دلالة واحدة، مما يجعل أي معنى يتم التوصل إليه مجرد محطة عابرة.

ويبلور "عبد الكريم شرفي" هذه الطبيعة المؤقتة للمعنى، ويضعها في إطار المواجهة العملية بين القارئ/الناقد/المؤول والنص، حيث لا يعود التأويل مجرد كشف سلبي، بل يصبح فعلا إراديا لفرض نظام مؤقت على فوضى الدلالات المتدفقة. وفي هذا الإطار يقدم "شرفي" رؤيته التي تلخص جوهر القطيعة بين التفكيك وما سبقه، مؤكدا أن «**كل تأويل وكل قراءة وكل معنى هو "ترتيب مؤقت"، ونجاح مؤقت في إيقاف تدفق المعاني اللامنتهي الذي يولده "النص". وبينما يكون المعنى الخالص والمستقر، في نظر البنيويين، كامنا ينتظر أن يكتشف إما في – أو خلف، أو تحت – البنيات التي يدرسونها، يرى التفكيكيون أن النص والقارئ يتفاعلان لإنتاج لحظات من المعنى، تكون دائما مختلفة وعابرة**»[2]. ومن هذا المنطلق يتحول فعل القراءة من عملية حفر أركيولوجي عن معنى مدفون، إلى عملية تفاعل ديناميكي وحي، حيث يصبح إنتاج المعنى ليس غاية في ذاته، بل هو أثر جانبي "لحظي" لهذا التفاعل

---

[1] معرف مصطفى: النص والتأويلية الجذرية في فلسفة جاك دريدا، مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، المجلد 14، العدد 04، ديسمبر 2021م، ص 161."

[2] عبد الكريم شرفي: خطيئة الغذامي من يكفر عنها؟ أو المسافة البعيدة بي "تشريحية" الغذامي و"تفكيكية" ديريدا"، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، المجلد 05، العدد 07، جوان 2010م، ص 118.

المستمر. وهذا التصور للتأويل بوصفه "تفاعلا" منتجا للمعاني العابرة، يمهد الطريق مباشرة لفهم الآلية النصية التي تجعل هذا التدفق اللانهائي ممكنا، والتي تتجاوز مجرد التفاعل لتستند إلى بنية "التشتيت".

وإذا كان التأويل هو ما يولد المعاني العابرة، فإن مفهوم "التشتيت" (Dissemination) هو الذي يفسر مصدر هذا التدفق اللانهائي ويمنحه أساسه النظري. وهنا يكشف لنا "محمد بوعزة" عن عمق هذا المفهوم، موضحا أنه ليس مجرد فوضى عشوائية، بل ممارسة نصية دينامية تقوض فكرة وجود مرجع أصلي أو معنى نهائي سابق على اللغة. ويتحقق ذلك من خلال ما يسميه بـ"الإخصاء المجازي"، وهو عملية نزع السلطة عن المركز الأفلاطوني للمعنى الثابت. وبذلك لا يعود التشتيت مجرد خاصية نصية، بل يصبح المدخل المنهجي للتأويل التفكيكي الذي لا يطمح إلى العثور على أصل مكتمل، بل ينغمس في فضاء الاختلاف والتأجيل الذي لا ينتهي. وهذا ما يدفع "بوعزة" إلى التأكيد على أن مهمة التفكيك لا تكمن في السيطرة على هذا الانفتاح الدلالي، بل في استكشافه؛ فالتأويل التفكيكي لا يتوجه «**إلى احتواء التشتيت في مدلول نهائي. أولا باعتبار هذا الاحتواء مظهرا من مظاهر الانغلاق والمركزية. ثانيا، لأن مهمة التفكيكية تعارض المثال الفلسفي للانسجام، وتنزع إلى اكتشاف تغاير (Heterogeneity) الشروط الخطابية والنصية للنظرية، والتصدعات والالتباسات في البنية المفهومية للمعرفة**»[1]. وبهذا المعنى يصبح التأويل احتفاء بتصدعات النص وتعدد أصواته، بدلا من فرض انسجام قسري عليه.

وفي هذا السياق يرى "عبد الكريم شرفي" أن التأويل التفكيكي عند دريدا، يدفع النص إلى أقصى درجات التشتيت، إذ يرفض المعنى النهائي ويجعل كل محاولة لتثبيته تتفكك من داخله بفعل عناصر نصية أخرى، فيظل المعنى مؤجلا بلا نهاية ويتحول النص إلى فضاء مفتوح على جميع القراءات دون قيود. غير أن هذا الانفتاح المطلق، الذي يهدد بإغراق التأويل في فوضى نسبية، يواجهه أومبرتو إيكو باعتراض حاسم؛ فمع إقراره بغنى النص وتعدده، يؤكد أن بنيته تفرض قيودا داخلية وسياقية تحدد ما هو ممكن ومشروع من التأويلات، وتكشف في المقابل عن القراءات المتعسفة أو المغلوطة. ومن ثم يعيد إيكو تعريف مهمة التأويل باعتبارها

[1] محمد بوعزة: استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص 66.

تمييزا نقديا بين قراءات منسجمة مع قصدية النص وأخرى متجاهلة لها، وهو ما يشكل جوهر مشروعه حول "حدود التأويل"[1].

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول: إن ثنائية "الاختلاف والتأويل" لم تعد مجرد مفاهيم متجاورة، بل غدت الإطار الذي يتشكل فيه وعينا النقدي المعاصر؛ فنحن نفهم الاختلاف اليوم باعتباره مبدأ وجوديا ومعرفيا يقوض كل مركزية ويزعزع يقين الحقيقة المطلقة، فاتحا المجال أمام تعددية لا نهائية في الفهم وإنتاج المعنى. وفي المقابل، لم يعد التأويل بالنسبة إلينا مجرد وسيلة للبحث عن معنى أصلي ثابت، بل ممارسة نقدية تضع النصوص والخطابات موضع مساءلة، كاشفة عن ديناميات السلطة الكامنة فيها، ومبرزة استحالة تثبيت المعنى عند حدود نهائية. غير أن هذا الانفتاح غير المحدود يطرح إشكالية حقيقية تتعلق بحدود التأويل، وهو ما نبه إليه أمبرتو إيكو حين شدد على ضرورة وضع ضوابط منهجية تحمي العملية التأويلية من الانزلاق إلى النسبية المطلقة. وهكذا يتبدى لنا أن المشهد النقدي الراهن هو فضاء توتر خصب يجمع بين الاحتفاء بالاختلاف باعتباره قوة خلاقة لتفجير المعنى، وبين الحاجة إلى ترسيم حدود تحفظ للممارسة التأويلية مشروعيتها وقدرتها على إنتاج معرفة نقدية متماسكة.

وإذا كان هذا التوتر الخصب قد طبع مسار الوعي النقدي في سياقه الغربي، فإن حضوره لم يتوقف عند حدوده، بل امتد أيضا إلى الحقل الثقافي العربي حيث أثيرت، بإلحاح، أسئلة النقد وإمكانات استيعاب خطاب الاختلاف ضمن خصوصياتنا المعرفية والتاريخية. وفي هذا الأفق يبرز مشروع محمد نور الدين أفاية بوصفه محاولة جادة لإعادة التفكير في هذه الإشكالات؛ إذ ينطلق من استيعاب المنجز الفلسفي الغربي، لكنه لا يكتفي باستعادته، بل يعيد مساءلته من داخل أسئلة الثقافة العربية وحاجتها إلى تجديد أدوات النظر النقدي. ومن هنا يتضح أن مسعى أفاية هو مسعى حذر ومركب في آن، يتوسل "الاختلاف" أفقا للتفكير، ويعمل على توطين "النقد" في الفكر العربي عبر رصد رهاناته وإمكاناته وحدوده، في صياغة فكرية جمعت بين الممارسة الفلسفية والتفكير النقدي، وبين الانفتاح على التجربة الغربية والوعي بشروطنا التاريخية والمعرفية.

[1] عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م، ص ص 59، 60.

ومن هذا المنطلق، سنحاول في الفصول القادمة مقاربة هذا المشروع مقاربة تأويلية لا تقتصر على إعادة عرض أطروحاته أو تلخيص مفاهيمه، بل تسعى إلى مساءلته من الداخل، ورصد التوترات التي يختزنها بين استيعاب المنجز الفلسفي الغربي والانفتاح عليه من جهة، ومحاولة توطينه ضمن شروط الفكر العربي وأسئلته من جهة أخرى؛ فالمقاربة التأويلية هنا ليست مجرد أداة للشرح والتفسير، بل هي ممارسة نقدية غايتها الكشف عن أبعاد المشروع ورهاناته، وإبراز إمكاناته وحدوده في بناء أفق معرفي قادر على الجمع بين الوعي بالاختلاف وضرورة إنتاج معرفة نقدية متماسكة. وبهذا المعنى سيكون اشتغالنا على مشروع أفاية محاولة لاختبار كيف يمكن للجدلية القائمة بين "الاختلاف والتأويل" أن تتجسد داخل سياقنا العربي، وكيف يساهم هذا المشروع في إغناء النقاش حول تجديد أدوات النظر النقدي ومساءلة علاقتنا بالتراث من جهة، وبالفكر الغربي من جهة أخرى.

الفصل الأول

الفصل الأول: التأسيس الفلسفي للعقل النقدي؛ نور الدين أفاية والعودة إلى مرح السؤال

في سياق معرفي تتكاثف فيه المرجعيات وتتعدد المقولات الجاهزة، يبرز فعل التفلسف بوصفه حاجة أنطولوجية تتصل بمشروع تأسيس الذات المفكرة في راهنيتها التاريخية، ذلك أن التحولات المتسارعة التي تطبع الواقع المعاصر – إلى جانب ارتباك التصورات المهيمنة – تفرض ضرورة استئناف التفكير من منبعه الأول؛ باعتباره فعلا وجوديا يتغذى من العلاقة الحية بالواقع، ويتشكل عبر مساءلة مستمرة للمفاهيم والبنى التي تشكل الوعي.

وفي قلب هذه المساءلة، يتخذ "السؤال" موقعا مركزيا، باعتباره قوة توليدية تؤسس لممارسة نقدية تستأنف علاقتها بالعالم من خلال فعل التفكير ذاته؛ فالسؤال هنا لا يعد مجرد أداة، بل يمثل لحظة تأسيسية تمكن الذات من تعيين موقعها داخل شبكات المعنى، ومن الانخراط الحيوي في تفكيك البنى الرمزية التي تنتج الهيمنة والمعنى.

ووفق هذا التصور، يتجلى "العقل النقدي" كموقف فلسفي يتكون داخل التجربة، ويعاد تشكيله عبر زحزحة المسلمات وتفكيك آليات السيطرة الرمزية والمعرفية.

وضمن هذا الإطار المعرفي والنقدي، يندرج مشروع المفكر نور الدين أفاية، حيث يقدم في كتابه "في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية"، مقاربة جينيالوجية للعقل النقدي ترتكز على "السؤال" باعتباره قوة مولدة للفكر، وممارسة حرة تهدف إلى بناء ذات فاعلة ومنخرطة في العالم. ويتميز هذا المشروع بفرادته من حيث تجاوزه للثنائيات الفكرية التي طبعت الخطاب الفلسفي المعاصر، عبر بلورة منظور يتفاعل بعمق مع قلق الحاضر، ويسعى إلى إعادة تفعيل الإمكانات المفهومية الكامنة في التربة الثقافية والتاريخية للفكر العربي بشكل واع وحذر من الوقوع في الدوغمائية.

ومن هذا المنطلق، ينصب اهتمامنا في هذا الفصل على تحليل الكيفية التي يشكل بها "السؤال" في فكر أفاية مدخلا لتأسيس العقل النقدي، في أفق يتعامل مع الفلسفة بوصفها فعلا زمنيا وجهدا مستمرا لإعادة بناء العلاقة بين الذات والعالم.

ومن هنا ينبثق السؤال المركزي الآتي: كيف ينتج السؤال – في تصور أفاية – إمكانات جديدة للتفكير النقدي، ويؤسس لذات حرة قادرة على مساءلة الواقع وتوسيع أفق المستقبل؟

أولا: سؤال النقد في الفلسفة الغربية من كانط إلى ماركس

يعد سؤال النقد أحد المفاتيح الأساسية لفهم التحولات الكبرى التي شهدها الفكر الفلسفي الغربي منذ عصر التنوير. وقد برز هذا السؤال بقوة في سياق الانتقال من فلسفة تستند إلى أنساق ميتافيزيقية مغلقة إلى تفكير يعيد النظر في أسس المعرفة والعقل والواقع. ونسعى في هذا المبحث إلى تتبع مسار هذا التحول من خلال الوقوف على لحظتين مركزيتين هما: اللحظة الكانطية التي أعادت بناء العلاقة بين العقل والمعرفة ضمن منظور نقدي صارم. واللحظة الماركسية التي نقلت هذا المنظور إلى مجال التاريخ والمجتمع.

وبالنسبة لأفاية يشكل هذا الامتداد من كانط إلى ماركس مجالا غنيا لتحليل تطور مفهوم النقد، من مساءلة شروط التفكير إلى مساءلة شروط الوجود الاجتماعي، وهو ما يسمح بفهم الأفق النظري الذي تنبثق منه العديد من المشاريع الفلسفية المعاصرة.

فكيف تشكل سؤال النقد داخل هذا المسار؟ وما الدلالات الفلسفية التي اكتسبها بين هذين القطبين الفكريين؟

1- سؤال النقد عند أفاية؛ المفهوم والأبعاد

يحتل السؤال موقعا محوريا في بنية التفكير النقدي؛ فهو ليس مجرد أداة إجرائية يمكن الاستغناء عنها، بل هو شرط وجودي يمنح الممارسة النقدية معناها وزخمها؛ إذ تمثل لحظة انبثاق السؤال، في حد ذاتها، ثورة معرفية، تدفع بالفكر إلى استكشاف موضوعات بكر، أو إلى الغوص في طبقات تأويلية أعمق لم تكن مطروقة من قبل. ومن هنا تبرز إشكاليتان تأسيسيتان هما: كيف نشأت هذه العلاقة العضوية بين السؤال والنقد؟ وهل يمكن للنقد أن يكون موضوعا للتساؤل؟

بالعودة إلى الجذور التاريخية لهذه العلاقة، نجد أن السؤال يكشف منذ فجر الفلسفة عن رغبة إنسانية أصيلة للمعرفة، سواء كان ذلك سعيا لإنتاجها أو دافعا لمراجعتها. وهذه الرغبة لا تتجسد إلا من خلال فعل الطلب كشرط وجودي لتحصيل المعرفة. ومنذ أن رسخ سقراط في القرن السابع قبل الميلاد سلطة السؤال في مواجهة "ركام الجواب" الجاهز، لم يعد بإمكان الفكر الإنساني تجاهل هذه القوة الكامنة فيه. إنها قوة هائلة قادرة على تفجير مكامن الوعي في الذات، ومع ذلك، فإن هذه القوة لا تخمدها الإجابات. وفي هذا السياق يقدم لنا

"مطاع صفدي" تحليلا عميقا لهذه المفارقة، حيث يرى أن ما يتلقاه السؤال من «**الجواب أو الأجوبة لا تملأ فراغه، ولا تسد جوعه، ولا تقطع إلحاحه، ولا يرتد عليه من الأجوبة ما كان يتوقعه، أو يحدس به ويصطنعه اصطناعا أوليا، إذ يظل السؤال باحثا عن جواب لا يتوقعه أبدا، وخروجه عن نفسه، ومن نطاق نفسه، ليس إلا طمعا بالفجاءة التي لا يعرفها**»[1].

ويشخص "طه عبد الرحمن" هذه الطاقة الحركية الكامنة في السؤال بمصطلح دقيق هو "قوة التداعي"، وهي خاصية فريدة قد لا نجدها في أي أسلوب كلامي آخر؛ فالسؤال بطبيعته لا يقود إلى السكون، بل إلى المزيد من الحركة؛ لأن كل سؤال «**يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال حيث يظن أنه يوقف الاندفاع في هذا التداعي، حتى إن السؤال الواحد قد يتوالد في كل اتجاه ويتشعب تشعبا، فقد يأتي السؤال اللاحق من داخل السؤال السابق أو يأتي من خارجه، وقد يبرز من تحته أو يبرز من فوقه**»[2].

إن هذا التصور لطبيعة السؤال المتوالدة يجد امتدادا عميقا ومدهشا في كتابات المفكر الفرنسي "موريس بلانشو" (Maurice Blanchot)، فعلى الرغم من اختلاف المنطلقات، يلتقي هذان المفكران مع بلانشو عند فكرة جوهرية، تؤكد أن السؤال يتميز بحركة منفتحة تنبع من كونه "كلاما ناقصا" بطبيعته، يقوم على العوز والافتقار. لكن هذا النقص ليس ضعفا، بل هو مصدر قوته الحقيقية؛ فالسؤال يكتمل ويحقق ماهيته حين يفصح عن عدم اكتماله وحاجته الدائمة إلى الآخر[3].

ومن هنا يلتقي "مطاع صفدي" و"طه عبد الرحمن" و"موريس بلانشو" في تصور معرفي مشترك يرى في السؤال أرقى تعبير عن حيوية الفكر وانفتاحه؛ فالسؤال – حسب هؤلاء المفكرين– لا يفضي إلى يقين نهائي، بل يزعزع ما يسمى بـ"الإثبات الممتلئ"؛ أي المعرفة الجازمة والمغلقة، ويدخله في فضاء من الفراغ والإمكان. غير أن هذا الفراغ لا يعد

---

[1] مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص ص 19، 20.

[2] طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص12.

[3] محمد بهاوي: الفلسفة والتفكير الفلسفي خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012م، ج3، ص 10.

نقصا، بل يكسب المعرفة عمقا وثراء لا محدودين؛ لأنه يحررها من الجمود ويجعلها مجالا دائما للرغبة والتوق. وهكذا لا تفهم المعرفة بوصفها امتلاكا نهائيا، بل كحركة مستمرة نحوها، حيث لا يكمن المعنى في الوصول، بل في الانفتاح الدائم على احتمالات لا تنفد.

وانطلاقا من هذا الفهم العميق لطبيعة السؤال، يرسم لنا "طه عبد الرحمن" مسارا تطوريا للسؤال في الفكر الغربي، مميزا بين نموذجين رئيسيين شكلا مرحلتين مفصليتين[1]:

- ✓ **السؤال اليوناني القديم:** ويتجسد في النموذج السقراطي القائم على الفحص والتمحيص، حيث لم يكن سؤال سقراط مجرد استفهام، بل كان أداة تفكيكية تبدأ بمفهوم عام، ثم تتوالد الأسئلة من رحم الأجوبة لكشف التناقضات وتهافت الادعاءات المعرفية لدى المحاور. وكانت غايته هي تعرية الجهل الذي يختبئ خلف اليقين الزائف.
- ✓ **السؤال الأوروبي الحديث:** ويمثل نقلة نوعية نحو ما يسميه طه عبد الرحمن "سؤال النقد"، والذي يجد تجسيده الأمثل في فلسفة كانط. وهنا لم يعد السؤال مجرد فحص خارجي، بل أصبح فحصا داخليا يمارسه العقل على ذاته. إنه سؤال يقلب القضايا والمسلمات للتحقق من شروط إمكانها وحدود صلاحيتها، مستخدما العقل كأداة ومحكمة في آن واحد.

غير أن "طه عبد الرحمن" لا يتوقف عند هذا الحد، بل يدعو إلى تجاوز هذين النموذجين نحو أفق أرحب وأكثر وعيا، وهو ما يصطلح على تسميته "**السؤال المسؤول**". وتكمن فرادة هذا السؤال وجوهريته في كونه لا يكتفي بمساءلة الموضوع الخارجي، بل يرتد على ذاته في حركة نقدية مضاعفة؛ إنه «**سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه**»[2]، وبهذا ينتقل الباحث من مجرد ممارسة الفحص والنقد إلى تحمل مسؤولية سؤاله؛ أي الوعي بالأفق الفكري والأخلاقي الذي يفتحه، والآثار التي قد تترتب عليه. ولا

---

[1] طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م، ص ص 13، 14.

[2] المرجع نفسه، ص14.

شك أن هذا التطواف الفكري يحرر السؤال من وظيفته الاستفهامية البسيطة، ليحوله إلى محفز دائم على الإبداع والتفلسف، ويحصن العقل ضد السقوط في فخ الاجترار والنمطية.

وهذا الترابط الجوهري بين السؤال والنقد، الذي استعرضناه مع سقراط وكانط، يجد دعما فلسفيا متينا في رؤية "اليامين بن تومي"، الذي يؤكد أن سؤال النقد «**في جوهره سؤال فلسفي، والسؤال الفلسفي في العموم هو أس التفلسف**»[1]. وهنا يقدم لنا "بن تومي" استعارة بليغة، حيث يرى أن النقد والفلسفة «**يقوم أحدهما مقام العملة ذات الوجهين، فلا ينفصم أحدهما عن الآخر**»[2]، ويبدو أن هذا التصور يفتح الباب أمام مقاربة أعمق للمشاريع الفلسفية النقدية، فهو يدعونا إلى تجاوز الإطار المدرسي التقليدي الذي يتعامل مع النقد كأداة، وتحويله إلى مدخل إشكالي/فلسفي. عندها فقط يمكننا مراجعة الوظائف التأسيسية للعقل النقدي، والأهم من ذلك، زعزعة اليقين الذي قد يسكن هذا العقل ذاته. ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا بتحويل النقد نفسه إلى موضوع للتفكير الفلسفي.

ويتجلى هذا العمق الفلسفي لسؤال النقد براهنية خاصة في المشروع الفكري للمفكر المغربي "محمد نور الدين أفاية"، وتحديدا في كتابه "في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية"؛ فالسؤال في هذا الكتاب لا يبدو مجرد خيار منهجي، بل يبرز كضرورة وجودية واستجابة معرفية للقلق الذي يعتري الذات المفكرة منذ عصر النهضة، حيث يكتسب هذا السؤال حضوره الملح في الأوقات الحرجة؛ أي تلك اللحظات التي يجد فيها العقل الإنساني عامة، والعربي خاصة، نفسه في مواجهة مصيره، مما يدفعه دفعا إلى ممارسة تفكير نقدي جذري حول كينونته، ووجوده، ووظائفه، ومساراته المستقبلية.

ويسعى أفاية من خلال إعادة طرح السؤال التأسيسي "ما هو النقد؟" إلى بعث ذات عربية مفكرة، تمتلك الوعي والأدوات اللازمة لممارسة "تفكير نقدي جاد"، وتتحصن ضد الاستهلاك السلبي للمعطيات الجاهزة والأفكار الدوغمائية. ولتحقيق هذا الطموح، يأخذ سؤال النقد لدى أفاية بعدين متكاملين:

---

[1] اليامين بن تومي: تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2017م، ص 19.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

- ✓ **بعد فكري–تأصيلي:** يتمثل في مراجعة نقدية عميقة للمعرفة النقدية الغربية، وينفذ هذه المراجعة عبر ثلاثة مستويات تحليلية متداخلة:
  - **مستوى إبستيمولوجي:** يتقصى مسار النقد وأسسه المعرفية.
  - **مستوى أركيولوجي:** يحفر في آليات إنتاج الحقيقة والمعنى داخل الخطابات.
  - **مستوى أنطولوجي:** يستهدف استكشاف مناطق جديدة للتفكير تتيح للذات بناء علاقات مغايرة مع ذاتها ومع العالم.
- ✓ **بعد عملي–راهني:** يبحث في الشروط الواقعية والممكنة التي تمنحنا مشروعية الانخراط الواعي في الفكر النقدي المعاصر، وتؤهلنا لمعالجة إشكالات واقعنا الراهن.

ورغم أن أفاية يتبنى ما يمكن تسميته بـ "الحياد الأركيولوجي" في بناء خطابه، خصوصا في مساءلته للتراث النقدي الغربي، اعتقادا منه بأن التفكير في الراهن لا يتم إلا عبر هذه المراجعة الحذرة، إلا أن القراءة المتفحصة لمتنه تكشف عن وقوعه في ما يمكن اعتباره معيارية متوارية. وهذا التأويل، وإن اختلف عن التأويلات الكلاسيكية، يظل محكوما باعتبارات استراتيجية يكشف عنها عنوان كتابه "في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية"؛ فالعنوان ذاته يؤطر النقاش منذ الوهلة الأولى ضمن ثنائية "الهوية العربية" و"التأثير الغربي"، مما يشي بأن طرحه "للفكر النقدي" هو بالأساس طرح وظيفي، أي أنه "نمط من التفكير الطارئ" الذي يستدعيه وضع راهن محدد. إنه يتحدث عن تفكير نقدي **«يستمد جدارته ويكتسب وظيفته، ويستحق تسميته كلما انتزع لذاته فضاء مناسبا في الإنتاج الفكري والنظري والثقافي، وذلك ما لا يمكن الوصول إليه من دون تفكير منتبه إلى العمل الفلسفي والفكري، باعتباره تفكيرا مجادلا، مساجلا، برهانيا، باحثا عن المعنى»**[1].

ويكشف هذا الطرح عن جوهر مشروع أفاية؛ فهو يرهن قيمة النقد بحضوره الوظيفي والفعال في الساحة الفكرية، وهو ما يستدعي – حسب رأيه – تركيزا على الأعمال الفلسفية وتفكيكها بآليات الجدل والمساجلة والبرهان. إنه يدعو إلى نزوع عقلي نقدي لا يكتفي بالتلقي، بل يسعى للتقييم والتحليل المنطقي العميق. وبهذا يحاول أفاية توسيع مفهوم النقد

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 08.

ليربطه بنشاط عقلي دائم الحضور هو "التفكير المنتبه"، متجاوزا بذلك التصورات التي تحصره في دور أدائي محدد وموضوع معين.

وهذا النزوع نحو نقد فاعل ومنتج للمعنى يضع أفاية في مساحة فكرية مشتركة مع مفكرين عرب آخرين، أبرزهم "علي حرب"، الذي يرى بدوره أن النقد ليس نشاطا عدميا، بل هو فعل فكري خلاق ينبثق من أسئلة الاستكشاف، ويسعى لفتح مداخل مبتكرة لقضايا الفكر، وتوسيع آفاقه عبر منهجيات مغايرة؛ فلكي يثبت النقد فعاليته، يجب أن يصبح حقلا لمعالجات مثمرة ومبتكرة.[1]

ونفهم من هذا التقاطع أن فعالية سؤال النقد، في منظور هذين المفكرين وغيرهما، لا تكمن في قدرته على الهدم فقط، بل في إسهامه الجوهري في تطوير الفكر الإنساني وتحفيز الإبداع. وهذه هي الغاية الأسمى التي يصبو إليها مشروع أفاية. ولتحقيقها يعود لممارسة لعبة الحفر المعرفي، كاشفا عن الأنساق الفلسفية الكبرى التي أسست للعقل النقدي الغربي (من كانط إلى ماركس مرورا بهيغل وفويرباخ)، ويحدد لحظتين محوريتين هما: "اللحظة الكانطية" و"اللحظة الماركسية".

لكن هنا يبرز التوتر الأكبر في هذا المشروع؛ فبينما يرى أفاية في هذا التحديد وسيلة لتوضيح إسهامات الفلسفة الغربية في بناء العقل النقدي، ينبهنا "علي حرب" إلى الخطر الكامن في هذا التأسيس ذاته، والذي قد يجعل من النص الفلسفي مرجعا وأصلا يتسلط على العقول والأذهان، وهذا الأمر ليس من مصلحة الفكر في شيء.[2]

ومن قلب هذا التوتر بين التأسيس للتجاوز وخطر الوقوع في التبعية، تبرز الأسئلة الحاسمة التي يتركنا أمامها هذا المسار التحليلي: هل تمكن أفاية حقا من تثوير السؤال ليجعل النقد موضوعا راهنا وقائما في الآن ذاته على أسس صلبة؟ وهل يستطيع النقد – بهذا الشكل – أن يساير مشكلات العصر؟

---

[1] علي حرب: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م، ص 19.

[2] علي حرب: الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص52.

2- تطور الفكر النقدي من كانط إلى فويرباخ

حاول إيمانويل كانط (Emmanuel Kant) أن يرسي دعائم النقد الحديث حين جعله مشروعا داخليا للعقل، يحدد به صلاحياته ويرسم حدوده. بيد أن هذه المحطة التأسيسية لم تكن نهائية، بل شكلت نقطة انطلاق لمسار جدلي عميق، فقد انتقل مركز الثقل في الممارسة النقدية تدريجيا، متحولا من مساءلة الشروط القبلية للمعرفة في العقل المجرد، إلى فضح آليات الاغتراب التي يعيشها الإنسان الواقعي في العالم الملموس، وتحديدا في وعيه الديني. إنها رحلة هبوط بالنقد من سماء الفلسفة المتعالية إلى أرض الأنثروبولوجيا المادية، حيث يضعنا أفاية في مواجهة مع الإشكالية الآتية: هل كان هذا المسار تطورا منطقيا للنقد أم انقلابا جذريا على المشروع الكانطي الأصيل؟

في حفرياته المعرفية لمفهوم النقد، يرسو "أفاية" بمرساته في تربة القرن الثامن عشر، الذي عرف بـ "عصر النقد". ويتخذ من القاعدة الجوهرية التي أقام عليها إيمانويل كانط صرح كتابه "نقد العقل الخالص" منطلقا أساسيا، وهي القاعدة القائلة بأن "كل شيء يتعين عليه أن يخضع لمحك النقد". وباعتبار كانط المدشن الفعلي لهذا التقليد الفلسفي، فإن أفاية يوجه مساءلته نحوه مباشرة، متسائلا عن طبيعة النقد في منظومته، وعن تجلياته في تأويله للمذاهب الفلسفية المعاصرة له، وكذلك عن موقفه من الظواهر التاريخية والسياسية في عصره.

وضمن هذه المقاربة، يرى أفاية أن النقد الكانطي لم يكن حدثا مفاجئا، بل هو تتويج لمسار تاريخي طويل بدأ فيه العقل الإنساني دوغمائيا (Dogmatisme)، ثم هوى في شباك الارتيابية (Scepticisme)، ليجد خلاصه أخيرا في مشروع نقدي يمثل روح العصر؛ حيث كان استدعاء العقل لتأسيس محكمة له هو جوهر هذا المشروع، وما هذه المحكمة سوى "نقد العقل الخالص" ذاته[1].

وبينما يضع أفاية هذا التطور في إطار عام لتاريخ العقل، يقدم لنا "فؤاد مخوخ" قراءة أكثر تعمقا؛ حيث يرى أن الفلسفة النقدية الكانطية ليست سوى مرحلة ثالثة في مسار تطور الميتافيزيقا تحديدا؛ فبحسب "مخوخ" سبقتها مرحلتان: الأولى هي المرحلة الدوغمائية (من

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص20.

أفلاطون إلى لايبنتز وفولف)، التي اتسمت بثقة مطلقة في قدرة العقل على بلوغ الحقيقة حتى في الموضوعات غير المحسوسة. أما المرحلة الثانية، فهي المرحلة الشكية التي هزت هذه الثقة وكشفت عن فشل المحاولات الميتافيزيقية السابقة[1].

ويأتي "فاروق عبد المعطي" ليضيف بعدا دقيقا لهذا التشخيص، مؤكدا أن نقد كانط للميتافيزيقا لم يكن نقدا شاملا لكل صورها، بل كان موجها بشكل أساسي للأنماط الميتافيزيقية التي سادت في عصره، وتحديدا فلسفة لايبنتز وفولف[2]. ومن هنا فإن تعميم النقد الكانطي ليشمل ميتافيزيقا أفلاطون وأرسطو قد يكون خطأ منهجيا.

إن هذه الإضاءات التاريخية حول الميتافيزيقا ليست استطرادا، بل هي التي تفسر لنا سر تركيز أفاية على الجانب الإبستيمولوجي من النقد الكانطي؛ فغاية كانط التي يكشفها أفاية هي السعي نحو إيجاد أسس علمية للميتافيزيقا، وبعبارته الدقيقة «**دعم العقل الخالص للانتقال، في الميتافيزيقا، من الشك إلى العلم، ولاسيما أن طموح كانط الأساسي تجلى في إمكان صوغ أسس علمية للميتافيزيقا، لأن هذه الأخيرة لم تتوقف عن تقديم المشاهد المخجلة للعقل البشري داخل ساحة دائمة للمعارك بين الفلاسفة الذين يخوضون نزاعات لا مخرج لها**»[3]. وهنا بالضبط يضع أفاية يده على الجرح الذي دفع كانط إلى ثورته النقدية؛ فالميتافيزيقا لم تكن مجرد حقل معرفي متعثر/متأزم، بل كانت "مشهدا مخجلا" لصراعات عقلية عقيمة. وهذا ما يقودنا مباشرة إلى طرح السؤال الآتي: لماذا يرى كانط أن الميتافيزيقا – وهي أسمى طموحات العقل – أحوج ما يكون إلى النقد؟

يجيبنا "أفاية" عن هذا التساؤل الجوهري من قلب المشروع الكانطي نفسه، موضحا أن حاجة الميتافيزيقا الملحة إلى النقد تنبع من طبيعتها الخاصة، حيث يقول: «**أما الميتافيزيقا فإنها تستدعي النقد لأنها توجد كحالة طبيعية وليس كعلم، وإن هي مكثت قارة ومتناقضة فذلك راجع إلى عدم امتلاكنا للحدس العقلي الذي يستخدم كمقياس وأساس لأحكامها، ومن ثم يصبح الهدف الحقيقي للنقد هو تأسيس الميتافيزيقا كعلم ويغدو، بشكل متساوق،**

---

[1] فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص39.

[2] فاروق عبد المعطي: ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص167.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص22.

علما ومحكمة»[1]. إنها نقطة محورية؛ فالنقد هنا ليس أداة هدم، بل هو عملية تحويل ضرورية لنقل الميتافيزيقا من حالة الفوضى الطبيعية إلى نظام العلم المنضبط. وهذه العملية تقتضي بالضرورة تأسيس شروط ومعايير جديدة لتحديد ما هو معرفي وما هو ليس كذلك داخل هذا الحقل.

لكن هنا، تبرز ملاحظة نقدية دقيقة كان يجدر بأفاية أن يقف عندها بمزيد من التوضيح، وهي أن النقد الذي قصده كانط «**لم يكن نقدا للميتافيزيقا من خارجها، مثل النقد الذي يوجهه إليها الفلاسفة التحليليون والماركسيون والمناطقة الوضعيون في أيامنا هذه، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا يستهدف إحياءها لا تقويضها، فهو لم يستخدم النقد معول هدم للميتافيزيقا بأسرها، بل نظر إلى هذا النقد على أنه جزء تمهيدي للميتافيزيقا الجديدة، الميتافيزيقا بوصفها علما**»[2]، فكانط إذن، لم يستخدم النقد كمعول هدم، بل كأداة تمهيدية ضرورية لبناء "ميتافيزيقا جديدة" قائمة على أسس علمية صلبة.

إن هذا الإخلاص للمنهج الكانطي يضع أفاية، وربما كانط نفسه، في مواجهة مفارقة نيتشوية جذرية: لماذا لم يتم توجيه النقد إلى مصدر الأوهام الحقيقي؛ أي العقل ذاته؟

لقد استنتج كانط أن النقد يجب أن يمارسه العقل على نفسه، ولكن ألا يمثل هذا تناقضا جوهريا، حيث يصبح العقل هو القاضي والمتهم في آن واحد؟[3]

الواقع أن أفاية يتجاوز هذه الإشكالية لأنه لا يسعى إلى هدم الأخلاق الكانطية أو تفكيك العقل، بل ينصب اهتمامه على نقد خطاب العقل للكشف عن آليات اشتغاله. ولهذا السبب تحديدا، يمر مباشرة إلى جوهر المنهجية الكانطية، مؤكدا أن كانط «**يعلن بصورة قطعية أن النقد لا يمكنه أن يتكون لا تجريبيا ولا من خلال الملاحظة، وإنما عليه أن يتكون بواسطة التحليل (Analyse) تبعا لمبادئ قبلية**[4]**»**.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص22.

[2] حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2003م، ص 12.

[3] جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص117.

[4] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص23.

ومع أن هذا لا يعني رفضا مطلقا للتجربة، فإن تركيز أفاية ينصب على المفهوم الذي يمثل مفتاح الفلسفة الكانطية بأكملها وهو: مفهوم "التعالي" أو "الترانسندنتالية" (Transcendantal)، الذي استخدمه كانط **«لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسعى إلى تأسيس قواعدها[1]»**، وفي هذا السياق، يقدم لنا "أحمد عبد الحليم عطية" شرحا مبسطا وعميقا لهذا المفهوم، معتبرا أن الفلسفة الترانسندنتالية: **«تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التي يقولها الناس في علومهم وفي حياتهم اليومية، فتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية؛ أو قل إنها تحفر تحت البناء التجريبي المتمثل في القضية لعلها تصل إلى الأساس الخفي من مبادئ العقل الذي يقوم عليه هذا البناء»[2].**

وكذلك يكشف لنا أفاية أن تركيزه على هذه الفلسفة الترانسندنتالية ينبع من كونها لا تهدف إلى معرفة الأشياء في ذاتها، بل تسعى إلى استكشاف **تصوراتنا القبلية** عن هذه الأشياء، أي أنها نقد يطال شروط إمكان المعرفة ذاتها قبل أن تتم.

وهكذا يتضح لنا من خلال قراءة أفاية أن دور النقد عند كانط في طبعته الأولى كان الحصر والتحديد؛ أي بناء سياج يمنع العقل من الانحراف خارج حدود التجربة الممكنة. لكن هذا الدور تطور في الطبعة الثانية من "نقد العقل الخالص" ليصبح أكثر إيجابية، حيث انفتح على ما يسمى بـ "الاستعمال الأخلاقي". وهنا يلزم النقد بتجاوز الحدود الحسية إلى عالم ما ورائها، ليس اعتمادا على العقل التأملي، بل بالتوازي معه دون تناقض.

ونستنتج من ذلك أن مهمة التحليل الكانطي أصبحت مزدوجة: فمن ناحية، هي بحث وتنقيب عن المبادئ القبلية التي تبرر أحكامنا الأخلاقية المطلقة، ومن ناحية أخرى، هي تحديد لمصادر هذه الأحكام وأسسها الأولية.

لكن هذا التصور الكانطي، الذي يفترض إمكانية نقد العقل كما لو كان عضوا منفصلا قابلا للتشريح، يواجه اعتراضا وجيها من "فاروق عبد المعطي"؛ فالعقل – حسب هذا الأخير– ليس موضوعا للتشريح، بل هو فاعلية حية تمارس، ونشاط يدرك وجوده فقط من

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص22.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص170.

خلال تفاعله مع الواقع[1]. ولا شك في أن عزل العقل عن وظائفه يعتبر قطعا للصلة الحيوية بين المعرفة والموضوع المعروف.

ويتجلى هذا التوتر بين المبدأ النظري والممارسة الواقعية في موقف كانط من الثورة الفرنسية، حيث يشير أفاية إلى أن كانط يعتبر من الفلاسفة القلائل الذين ظلوا أوفياء للثورة، لكن هذا الوفاء المبدئي لم يدفعه للدعوة إلى تطبيقها على الواقع الألماني، بل كان صريحا في رفضها[2]. ويفسر أفاية هذا التناقض الظاهري بأنه نابع من إيمان كانط بأن التغيير الحقيقي لا يتم بالثورة العنيفة، بل بالإصلاح التدريجي الذي يسبقه إصلاح في العقول والأفكار.

وتدعم "أم الزين بن شيخة المسكيني" هذا التفسير من خلال إبرازها لطبيعة الإصلاح الكانطي، حيث ترى أن مشروع التنوير لا يمكن اختزاله في تغيير مؤسسات الحكم أو إعادة ترتيب أنظمة الدولة، بل هو أعمق من ذلك بكثير، إذ إن الإصلاح في نظر كانط يتطلب إحداث «**تغيير حقيقي بمعنى جذري لآلة العقل البشري نفسه... [إنه] إصلاح حقيقي لنمط التفكير، وليس مجرد تغيير وترميم لنظام الدولة**»[3]، ومن ثم فإن جوهر الإصلاح يكمن في إحداث ثورة فكرية تعيد تشكيل علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم، وتؤسس لعقلانية جديدة قادرة على التحرر من أوهام التبعية والاستلاب. وهنا يلتقي هذا التصور بمفهوم التنوير «**بوصفه البرنامج الأمثل لإصلاح العقول بدلا من إسقاط المستبدين الذي قد ينتهي بمستبدين جدد**»[4]. وهو الأمر الذي يعكس رهانات أعمق تتجاوز مجرد التغيير السياسي إلى بناء وعي نقدي يضمن استدامة الحرية والعدالة.

ورغم الانتقادات التي تعرض لها كانط، يظل فضله محفوظا كأول فيلسوف أسس للاتجاه النقدي في ألمانيا ووضع أسس الديالكتيك التي سيدرك قيمتها هيغل لاحقا.

لقد أطلقت الثورة الكانطية شرارة تغيير جذري في طرق التفكير، وأثرت بعمق في الفلاسفة اللاحقين. وكان "هيغل" (Friedrich Hegel) هو الوريث الأبرز الذي «**استطاع أن**

---

[1] فاروق عبد المعطي: ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص167.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 27، 28.

[3] أم الزين بنشيخة – المسكيني: كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط1، 2015م، ص 12.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يجمع في فلسفة واحدة ومنسجمة كل الجوانب الإيجابية لسابقيه»[1]، فقد ورث عن كانط نقديته، وعن فيخته (Fichte)، ديالكتيكه وأهمية السلب، وعن شيلينغ (Schelling)، ميله نحو العيني والتاريخي. وهكذا لم يكن الفكر النقدي عند هيغل تطورا مستقلا، بل كان – كما يؤكد أفاية – عملية صهر وتركيب لتلك العناصر ضمن نسق فلسفي جديد يقوم على الجدل والسلب.

وفي هذا السياق، يبرز أفاية العلاقة العضوية بين المنهج والمفهوم والعقل عند هيغل؛ فالعقل هو أداة الكشف، والمنهج هو الطريقة التحليلية، أما الحقيقة فتتجلى في العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع. وللتعمق في هذه النقطة، يشير "إمام عبد الفتاح إمام" إلى أن خبرة الإنسان لا تكتسب معنى إلا حين تؤدي إلى وعي الذات في موضوعات المعرفة. فالعقل، كنشاط حر في ذاته، لا يمكن أن يكون موضوعا للوعي إلا عبر وساطة موضوع خارجي يؤكد وجوده[2]. ونستوضح هذا الأمر بشكل أدق مع "يحيى هويدي" من خلال تأكيده أن النضج الفلسفي لا يتحقق بمجرد امتلاك الوعي، بل بانعكاس هذا الوعي على نفسه ليصبح "وعيا بالذات"، حيث يقول بأن هيغل: «**يعتقد بحق أنه لكي يمارس الإنسان التفلسف لا يكفي أن يكون لديه وعي، بل لا بد أن يتحول الوعي إلى وعي بالذات. وبعبارة أخرى رأى هيجل أنه يكفي من أجل أن يكون الإنسان إنسانا أن يكون لديه وعي، ولكنه لا يبلغ مرحلة النضج الفلسفي إلا إذا انعكس هذا الوعي نفسه فأصبح وعيا بالذات**[3]».

والواقع أن هيغل جعل من نقد العقل موضوعا مركزيا في فلسفته، وهذا ما دفع أفاية إلى إجراء مقارنة بينه وبين كانط حول فهمهما للعقل والإدراك، فإذا كان كانط يميز بين مستويي العقل والإدراك، فإن هيغل يعطي لهذين المفهومين معان أخرى، وهو في رأيه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 31.

[2] إمام عبد الفتاح إمام: كيركيجور رائد الوجودية، الجزء الثاني (فلسفته)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986م، ص 72 – ص 75.

[3] يحي هويدي: الثورة الهيجلية، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، العدد 68، سبتمبر 1970م، ص 25.

التمييز نفسه الذي نستخدمه عندما نفصل بين الفهم العام والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية.

ولتوضيح الفارق الجوهري بين النقد الكانطي والجدل الهيغلي، يستعين "أفاية" بمفهوم "التفكير التأملي" عند هيغل، والذي يعرفه بأنه ذلك «**التفكير الذي لا يتصور العالم الفكري والمادي باعتباره مجموعة كلية من العلاقات الثابتة المحددة، بل بما هو صيرورة، وبما هو وجود ينتج وينتج... وهو يقدم تحديدا واضحا للعلاقة بين الفكر الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الإدراك)**»[1]، وهذا الفصل بين الفهم العام الساكن والتفكير التأملي المتحرك يرتبط بمفهوم "الانعكاس"؛ فالتفكير الفلسفي لا يكتفي بالظاهر المباشر، بل يسعى إلى معرفة الشيء في طبيعته العقلية؛ أي عبر التوسط والتأمل النظري «**على اعتبار أن التفكير في شيء ما، هو محاولة معرفة هذا الشيء في طبيعته العقلية لا في جانبه المباشر، أي على أنه متوسط أو على أنه الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقي، ومن هذا أيضا ارتبط الانعكاس بالتوسط والتأمل النظري وبعد عن المباشرة**»[2].

وما يهمنا هنا هو أن الجدل الهيغلي يكتسب معنى نقديا بامتياز، فهو «**حوار العقل مع نفسه، وفض ما هو كامن في جوفه ومناقشته وترتيبه، ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الجدل هو مواجهة القضايا والآراء والأفكار ومناقشتها والتساؤل عن معناها الدقيق، والبحث عن الأدلة والاعتبارات التي تدعمها وما يمكن أن يقال ضدها، والنظر في البدائل الممكنة وما هو أكثر احتمالا من غيره في هذه البدائل**»[3]، وبهذا المعنى يصبح الجدل الهيغلي وجها من أوجه النقد، حيث يبدأ العقل في استكشاف الحلول والاعتراضات، ساعيا إما للتوفيق بينها أو لهجر المشكلة برمتها. وهكذا يأخذ العقل عند هيغل «**طابعا نقديا خلافيا (polemic) مميزا فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة وهو ينكر سيطرة كل**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي، المصدر السابق، ص 32.

[2] جورج فيلهلم فريدريش هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007م، ص 48.

[3] إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007م، ص ص 362، 363.

شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التي تفضي به إلى أشكال أخرى»[1].

وتأسيسا على ما تقدم، يرى أفاية أن هيغل يروج لفكرة أن العقل هو الفكر الجدلي، وليس الإدراك، ويحاول إلغاء هذا الأخير وإنكاره، حتى يصبح العقل هو "المحور المطلق لعالم الرأي المشترك"، ويعتبر أن الدولة تمثل التحقق الفعلي لهذا العقل بوصفها أرقى تجليات العقل البشري، ويذهب إلى أن العقل يجب أن يحكم العالم، باعتباره السيد، مثلما أعلن "أناكساغوراس"* وفلاسفة التنوير بعده، غير أنه يربط بين رؤيته للعقل وبين الثورة الفرنسية التي خلخلت كل المفاهيم والمعايير السائدة آنذاك، لأنها – في رأيه – تجسد أول تطبيق عملي لقواعد العقل والحرية، الأمر الذي جعلها تشكل منعطفا تاريخيا هاما، حيث تحول الإنسان من الخضوع غير النقدي للواقع السائد إلى الاعتماد على عقله. وتتمثل قيمتها في كونها تحقق فعلا سلبيا ذا مضامين نقدية بفضلها تخلص الشعب من الاستبداد واكتشف الحقيقة[2].

وفي هذا السياق، تتخذ الحرية في المنظور الهيغلي شكلا ملموسا في الدولة، حيث يتحقق العقل وتسود الروح المطلقة. ويؤكد أفاية أن هذه الحرية ليست عفوية ومجردة كما هي عند كانط، بل ترتبط بالضرورة والتركيب، وتتطلب من الفرد الارتقاء إلى مستوى التفكير

---

[1] هربرت ماركيوز: العقل والثورة (هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية)، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970م، ص35.

* قصد الفيلسوف اليوناني القديم أنكاساغوراس بعبارته الشهيرة "النوس يحكم العالم" أن الطبيعة تجسد للعقل، وهي تخضع دائما لقوانين عامة، وصارت هذه الفكرة هامة للغاية لدرجة أن أرسطو وصفه بأنه يبدو كرجل متزن بين قوم من السكارى، وكذلك ابتهج سقراط بشدة عند قراءتها في كتاب أنكاساغوراس. ومع ذلك، بقيت الفكرة مجردة، لأن أنكاساغوراس لم يعمل على تطبيقها، ولم يفسر كيف يحكم العقل الطبيعة، بل على العكس، عندما بدأ في التحدث بشكل تفصيلي، راح يعزو الطبيعة إلى أسباب مادية مثل الهواء والماء وما إلى ذلك. ومن هنا جاء نقد سقراط، ليس من المبدأ نفسه أو الفكرة ذاتها، بل من عدم تطبيق المبدأ على الواقع العملي للطبيعة، وهكذا حدث انفصال، واستنادا إلى النقد الذي قدمه سقراط حاول هيغل فيما بعد استحضار الفكرة نفسها ليوضح تحقيقها في الواقع العيني. ينظر: جورج فيلهلم فريدريش هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007م، ص ص 45، 46.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص32، 33.

المستقل القادر على تشكيل الواقع. إنها أقصى ما يمكن للعقل تحقيقه، لأنها التعبير الفعلي عن وجود الذات[1].

ومن جانب آخر، يمتد نقد هيغل ليشمل المنطق التقليدي ذاته، معتبرا إياه ناقصا لأنه يتجاهل الجانب السلبي المتناقض للوجود؛ فالمنطق الصوري يقبل العالم كما هو، بينما المنطق الجدلي يرى أن السلبية تكمن في جوهر كل الظواهر، وينظر إلى الأشياء من خلال إمكانياتها وما يمكن أن تصبح عليه[2].

ونظرا للاختلاف الواسع الذي أثاره هذا المنطق الديالكتيكي بين الباحثين، يرى "إمام عبد الفتاح إمام" أن هذا الجدل يعكس عمق وخصوبة المنطق الهيغلي، فقيمته لا تكمن في كونه المنهج الوحيد، بل في «**كشفه عن أبعاد جديدة، وإثارته لإشعاعات جديدة (...) تهدي غيره من الباحثين إلى أفكار ومجالات أوسع وأرحب**»[3]. إنه بهذا الجدل يعيد النقاش إلى دائرة الأسئلة والأجوبة، ويضمن للفكر نشاطه وديناميته.

ويخلص أفاية إلى أن قيمة هيغل الحقيقية تكمن في «**توصله إلى بناء منهج يستند إلى قواعد أساسها مبدأ السلب الذي تنطوي عليه كل الأشياء والظواهر. إلا أن هذا السلب توقف في مرحلة من مراحل تطور الفكرة المطلقة. ومهما كانت النهاية التي أرادها هيغل لديالكتيكه، فإن هذا المنهج كان في زمنه أداة نقدية تكشف عما هو ناقص، ورديء، ويدعو إلى التغيير**»[4].

والجدير بالذكر هنا أن قيمة فلسفة هيغل تكمن في تطوير منهج نقدي يعتمد على السلب والتجاوز، وبذلك أصبحت الفلسفة الهيغلية نقدية في أعماقها، تجعلنا ندرك أن الظواهر العينية التي تبدو للعقل العادي إيجابية ومؤكدة للحقيقة، تكون في الواقع سلبا لهذه الحقيقة ونقدا لتأكيداتها.

ولقد بلغت الفلسفة التأملية ذروتها مع هيغل، مما دفع تلاميذه إلى قراءة إرثه من منظوراتهم الفكرية والسياسية المتباينة. ومن بين هؤلاء، يركز أفاية على لودفيغ فيورباخ

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 33، 34.

[2] المصدر نفسه، ص 35.

[3] إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، مرجع سابق، ص339.

[4] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 36.

(Ludwig Feuerbach)، الذي عارض بشدة الطابع المطلق والمجرد للفلسفة الهيجلية. واعتبر فيورباخ أن «**فلسفة هيغل لم تستطع حل مشكلة الاختلاف بين الإنسان وتجاربه وأنها بقيت بعيدة عن عالم الواقع، فقبل بوجود التعارض الأساسي بين العقل (الروح) والمادة ولكنه أكد أن دور الفلسفة يقضي بتجاوز هذا التعارض وحل مسألته عن طريق قراءة الطبيعة بانتباه شديد يؤدي إلى إيضاح مسعى العقل وخطواته**»[1].

ومن خلال عناوين كتاباته "مساهمة في نقد فلسفة هيغل" و"جوهر المسيحية" يتضح لأفاية أن فيورباخ لم يكتف بنقد جزئي، بل سعى لإصلاح شامل للفلسفة وتأسيس "فلسفة للمستقبل". ولتحقيق ذلك، رأى أنه «**يتعين الانفصال عن الفلسفة التأملية والانطلاق من الواقع والإنسان والعالم (...) والحواس، وحدها، وليس الفكر بذاته ولذاته، هي التي يمكن أن تعطي للشيء معناه الحقيقي**»[2].

ويتجلى هنا سعي فيورباخ المحموم لإنزال الفلسفة من قممها الترنسندنتالية إلى أرض الواقع الإنساني المحسوس. لكن هذه المحاولة – رغم طابعها الثوري – بقيت مثالية ومجردة؛ فبينما كان الشكل عند هيغل مثاليا والمحتوى واقعيا، انعكس الأمر عند فيورباخ، حيث أصبح الشكل واقعيا (الانطلاق من الإنسان) لكن الإنسان ذاته ظل مجردا، أسيرا في فلسفة الدين، ولم يتناوله في سياق عالمه الواقعي المتطور تاريخيا[3].

واللافت هنا أن فيورباخ انتقل من نقد اللاهوت إلى نقد الفلسفة بنفس المنهج، وهو ما يسميه "القلب العكسي" (Renversement)، حيث يقول فيورباخ: «**ليس أمامنا سوى أن نقلب عكسيا الفلسفة النظرية لنحصل على الحقيقة مكشوفة**»[4]. وهنا نفهم أن الفلسفة النظرية تعقد الحقيقة وتغطيها بطبقات من التجريد، وللوصول إلى جوهرها علينا قلب هذا المنطق

---

[1] روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص209.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص38.

[3] انجلس: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، سلسلة كراسات ماركسية (6)، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2014م ص53.

[4] حنا ديب: هيغل وفويرباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص247

المعكوس وإزالة الحواجز الذهنية؛ أي أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها بالجدل النظري وحده، بل بالعودة إلى الواقع المباشر والفهم العملي.

في هذا الإطار، يوضح "حنا ديب" أن فويرباخ انتقل من نقد اللاهوت إلى نقد الفلسفة نفسها، دون أن يغير من منهجه شيئا، إذ استند إلى نفس الطريقة التي واجه بها الدين. ويكشف فويرباخ ذلك بوضوح في قوله: «**منهج النقد الإصلاحي للفلسفة النظرية بوجه عام لا يتميز عن المنهج الذي سبق أن استخدم في فلسفة الدين. ليس أمامنا سوى أن نجعل من المحمول ذاتا ومن هذه الذات الموضوع والمبدأ، ليس أمامنا إذا سوى أن نقلب عكسيا الفلسفة النظرية لنحصل على الحقيقة مكشوفة، الحقيقة الخالصة والعارية**»[1]، ونفهم من ذلك أن فويرباخ لم يسع إلى بناء منهج جديد بقدر ما عمل على قلب الفلسفة النظرية رأسا على عقب لإماطة اللثام عن حقيقتها، وهو ما اعتبره نهجا علميا. وقد تجلت هذه القناعة خاصة في كتابه "ماهية المسيحية"، الذي سعى فيه إلى إزالة الغموض عن الذات عبر فضح أسرار الدين.

ومن هنا يؤكد أفاية أن نقد فويرباخ لم يتوقف عند الفلسفة، بل تجاوزها إلى الدين نفسه، بوصفه التطبيق العملي لها والعائق الأكبر أمام التقدم المادي والأخلاقي والاجتماعي في العصر الحديث. وهكذا يصل إلى أن نقد فيورباخ كان محاولة لتشييد «**فلسفة جديدة تنطلق من الواقع، ومن الحسي، ومن الطبيعة، وتجعل من الإنسان منطلقها ومحورها، باعتبار أن كل فلسفة تريد أن تقدم جديدا يتعين عليها مواجهة الفلسفة التأملية التي تغوص في قضايا مجردة وتتيه في مشاكل ميتافيزيقية**»[2]، وهذا ما جعل بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية تتحول على يد فويرباخ إلى مفاهيم يدعي أنها تجريبية، مثل: مفهوم هيجل عن الوعي الذاتي الحر للمطلق الذي أصبح الأساس الذي بنى عليه فويرباخ تصوره للإنسان الحر، ذلك الإنسان الذي تحرر من أوهامه الدينية وعالج نفسه منها.

ورغم ما يمكن تسجيله من ملاحظات ومآخذ على النزعة النقدية لدى فويرباخ، فإن أفاية يعتبر هذه اللحظة النقدية بالغة الأهمية في مسار الفكر الألماني، لأنها شكلت منعطفا

1حنا ديب: هيغل وفويرباخ، المرجع السابق، ص247.

2محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص40.

حاسما مهد الطريق لظهور النقد الماركسي. غير أن هذه الأهمية تثير تساؤلات جوهرية: لماذا ينظر أفاية إلى نقد فويرباخ بوصفه مجرد مقدمة للماركسية؟ وهل تتجلى قيمته في كونه مرحلة انتقالية بين هيغل وماركس، أم في كونه نقطة تلاق بينهما تفتح آفاقا جديدة للفكر النقدي؟

يجيبنا "أحمد عبد الحليم عطية" بأن علاقة ماركس بفويرباخ لا يمكن أن تنحصر في نقطة محددة؛ لأنها تطورت وتغيرت على مر الزمن، ففي البداية، أشاد ماركس بفويرباخ، خاصة في تحليله للدين من منظور مادي. ومع ذلك، عندما ناقش ماركس العلاقات بين الدولة والمجتمع، نقد فلسفة الحق الهيجلية مستعينا بالنقد الذي وجهه فويرباخ للمثالية والاغتراب، مشيرا إلى أن فويرباخ لم يطبق نظريته على القضايا السياسية والاجتماعية، ثم تجاوز ماركس هذه الآراء الأولية، ورغم وجود اختلافات بين فلسفته وفلسفة فويرباخ، إلا أنه لم يوجه نقده لهذا الأخير بشدة مثلما فعل مع هيجل. ويعزو ذلك إلى استمرار ماركس في الاعتماد على بعض العناصر الأساسية في فلسفة فويرباخ وتقديره لها، لكن مع تطور الأسس الجدلية والتاريخية، أدرك ماركس الفروق العميقة بين تصوريهما وعارض هذه الفروق بشكل حاد في أفكاره عن فويرباخ.[1]

لكن "محمد دوير" يعتبر أن فويرباخ يشكل حلقة وصل بين هيجل وماركس، حيث مد فويرباخ جسرا بين الفكر المثالي الهيجلي والمادية الاجتماعية التي عبر عنها ماركس وإنجلز، حيث كان فويرباخ في نظر هذا الأخير بمثابة المخلص للهيجليين الشبان، مساعدا في تقدمهم للأمام للتحرر من تأثير هيجل. لكن التوجه الثوري الذي اتبعه ماركس وإنجلز لم يكن محصورا في تطوير الفلسفة فقط، بل كان انطلاقة لتوجه جديد في الفكر الفلسفي، وقد أدى هذا التوجه الجديد إلى الكشف عن مبادئ نظرية التفسير المادي التاريخي[2].

لقد توقف نقد فيورباخ عند حدود الإنسان المجرد، ولم يتجاوزه إلى تحليل الشروط المادية والتاريخية التي تنتج وعيه واغترابه. ومن هنا بالضبط، من هذه النقطة التي توقف

---

[1] أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فويرباخ، مجاز للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 2019م، ص ص 156، 157.

[2] محمد دوير: ماركس ضد نيتشه الطريق إلى ما بعد الحداثة، روافد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2022م، ص 411

عندها فيورباخ، انطلق كارل ماركس ليحول النقد من مجرد أداة لتفسير العالم إلى وسيلة لتغييره، ناقلا إياه من حقل الفلسفة والدين إلى ميدان الاقتصاد السياسي والصراع الاجتماعي.

فما هي طبيعة القفزة النوعية التي أحدثها ماركس في الوعي النقدي، وكيف أعاد صياغة مفاهيم الاغتراب والسلب والديالكتيك ليحولها من أدوات تحليل فلسفية إلى أسلحة للنقد الثوري للواقع الرأسمالي؟

3- تحولات الوعي النقدي الماركسي

لم يكن كارل ماركس (Karl Marx)، مجرد وريث للتقليد النقدي الألماني الذي بلغ ذروته مع كانط وهيغل، بل كان حفار قبره وباني صرح جديد على أنقاضه. فبعد أن حرر فويرباخ النقد من أغلال اللاهوت وأعاده إلى الإنسان، قام ماركس بالخطوة الحاسمة وهي انتزاع هذا الإنسان من تجريده الفلسفي، وإلقائه في قلب التاريخ المادي وصراعاته. وحينها أدرك ماركس أن الأفكار ليست سوى انعكاس لبنية تحتية اقتصادية، وأن الاغتراب ليس مجرد حالة ذهنية أو دينية، بل هو نتاج علاقات إنتاج محددة. وبهذا الانقلاب لم يعد النقد مجرد تأمل في الوعي، بل تحول إلى ممارسة ثورية تهدف إلى تفكيك الواقع لكشف تناقضاته وتمهيد الطريق لتجاوزه.

فما هي آليات هذا التحول الجذري؟ وكيف أعاد ماركس تشكيل مفاهيم الديالكتيك والسلب والاغتراب، محولا إياها من أدوات لتفسير الفكر إلى أسلحة لتغيير العالم؟

يبدو لأفاية أن مشروع كارل ماركس النظري ينهض بكامله على أساس النقد؛ فكتاباته، حتى تلك التي لا تحمل عنوانا نقديا صريحا، هي ممارسة نقدية بامتياز، تخرج عن الأطر التقليدية لتخضعها لامتحان يكشف عجزها. ورغم أنه ينطلق من الأرضية التي مهدها فيورباخ، إلا أن ماركس يمنح النقد بعدا جديدا؛ فمنذ أطروحته للدكتوراه التي قدمها سنة 1839م، لم يعد النقد مجرد تحليل، بل هو "شعلة ملتهبة وسلب ثوري"، إنه الفعل الذي تواجه به الفلسفة العالم الخارجي[1].

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص44.

ومن هنا انطلق ماركس من نقد فلسفة الحق الهيغلية، وناقش مفهوم الدولة لديه معبرا عن اهتمامه الخاص بالدين واستغلال الدين للإنسان، وذهب إلى أن نقد الدين هو الخطوة الأولى لأي نقد آخر، انطلاقا من تصوره الخاص الذي يقول بأن تقويض الدين يمكن أن يكشف الأوهام التي تحجب الحقيقة وتعيق إجراء تقييم حقيقي لواقع المجتمع، ووفق هذا المنظور يرى أفاية أن ماركس حاول أن يقدم تحليلا للوضع في ألمانيا آنذاك عن طريق نفيه وسلبه، وتوصل إلى استنتاج يؤكد أن المجتمع الألماني هو مجتمع إشكالي مشوب بالتناقضات، ويعكس تناقضا تاريخيا في تطوره، وهنا يجب على النقد أن **«لا يأتي نتيجة عمل فكري متعال، أو مناقشات نظرية بعيدة من واقع الحال، بل يتعين عليه أن يكون في قلب المعمعة، إذ إن الشعور الجوهري الذي يحركه هو السخط ومهمته الأساسية هي الفضح»**[1]، ومن هنا يصبح النقد –في نظر ماركس– وسيلة لوقف البؤس الألماني وتحريض الألمان على رفض أوهامهم والتذمر من أوضاعهم، ويكون هدفه الغوص في صميم الواقع الألماني للكشف عن عيوبه من أجل تغييره.

ولكن علينا أن نفهم بأن **«النقد الماركسي لا يكتفي بفضح سلبيات الواقع ولكن يسعى إلى نفيه، فهو نقد سالب لأنه يهدف إلى تغيير الواقع القائم وهو من جانب آخر سلب ناقد لأنه لا يتردد في توجيه النقد إلى نفسه طالما أنه يستمد من الممارسة مصدر صحته»**[2]، ولعل هذا ما سينفي عن الماركسية صفة الدوغمائية التي اتهمها بها الكثير من المفكرين، ذلك أن الدوغمائية لا تستقيم مع فكر يحترم مبدأ الممارسة.

وفي خضم هذا النقاش يرى أفاية أن النقد لا يكتسب فعاليته عند ماركس إلا حين **«يرتبط بالعمل السياسي، حيث الالتقاء بين النقد والسياسة وحده قمين بإحداث التغيير في المجتمع الألماني الذي لم يكن قد بلغ مستوى التاريخ بعد، ويبدأ من حيث انتهى تاريخ الشعوب المجاورة له. وبسبب هذه الاعتبارات فإنه يشكل موضوعا للنقد»**[3]، فهذا الالتقاء وحده القادر على إحداث التغيير. لذلك، استدعى نقد الدين نقد السياسة، حيث وجد ماركس

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص45.

[2] حسن حماد: قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م، ص134.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص45.

أن الدولة الحديثة قد انفصلت عن المجتمع المدني وتعارضت معه. ومن هنا حدث الانقلاب الماركسي الشهير.

وهنا يلاحظ أفاية أن النقد الماركسي للدين يستدعي نقد السياسة والتفكير السياسي الهيغلي، وخاصة الدولة البروسية، ومن خلال هذا النقد وجد ماركس أن الدولة الحديثة افترقت عن المجتمع وتجردت منه، وصارت تتعارض مع الإرادات الخاصة للمجتمع المدني. وبالتالي، بات من الضروري على الإنسان أن يكشف عن نفسه بشكل واقعي في الدولة، بدلا من اعتماد نماذج استلاب للذات، ووفق هذا المنظور «**يتحول نقد السماء، عند ماركس، إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة**»[1]، ومن هنا لم تعد وظيفة النقد مجرد تأويل نظري، بل أصبحت "بيداغوجية"، تهدف إلى التوعية والفضح وإيقاظ الناس من سباتهم، وتحريرهم من استلابهم.

لكن هذا الانتقال الحاسم في موضوع النقد من السماء إلى الأرض، لم يواكبه تحول فوري ومكتمل في أدوات النقد ذاتها. وهنا تكمن المفارقة التي يسلط عليها "محمد دوير" الضوء، حين يشير إلى أن النقد الفيورباخي للدين اكتفى بإنزاله من السماء إلى الأرض، دون أن يتعرض لمضامينه التي قد تعود للتأثير في البنى الاجتماعية وتحدث استلابا أشد ضررا[2]. ويمكننا أن نستنتج من هذه الملاحظة الدقيقة أن ماركس، في سعيه لتحقيق تلك الوظيفة "البيداغوجية" التحررية، كان لا يزال يعتمد على منهج لا يمتلك القدرة الكافية على تفكيك جذور الاستلاب في الواقع المادي. ونتيجة لذلك، ظل النقد الماركسي في بواكيره – رغم توجهه الأرضي – حبيسا في منهجه وأدواته ضمن حدود "الترسانة النقدية الفيورباخية.

ومع ذلك لم يكن ماركس رافضا لكل ما هو هيجلي، فقد أعجب بنقد هيغل لفلسفات الانسجام السائدة، وبفهمه للتاريخ كصيرورة يصنع فيها الإنسان نفسه عبر التناقضات[3]. ولهذا السبب أوجد مفهومه الخاص للنقد، والذي يتحدد في كونه «**موجها نحو إحداث تأثيرات**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص47.

[2] جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول إرث القرن التاسع عشر وورثته، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2020م، ص 718.

[3] نور الدين علوش: الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز العرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص49.

نظرية بتدخله. وأن هذه التأثيرات النظرية ليست موجهة إلى نقد السماء بقدر ما هي موجهة إلى نقد الواقع الأرضي[1]»، وقد كان الهدف الرئيسي لماركس في هذا الوقت متمثلا في تحويل الفلسفة من كونها مجرد تأمل فكري إلى نشاط عملي. وهذا ما دفعه إلى تطوير طريقة فويرباخ في نقد الدين والفلسفة التأملية، لأنه كان يعتقد بأنه اكتشف في هذه الطريقة وسيلة فعالة لاستكشاف العالم الحقيقي وتحقيق التغيير الفلسفي، ولفترة من الزمن، كان يأمل في تطبيق النقد الفويرباخي على مشاكل السياسة والمجتمع، ولكنه سرعان ما أدرك عدم جدوى هذه الثورة النظرية، بعد أن اكتشف عجز هذه الفلسفة عن كونها وسيلة للتغيير العملي في العالم.[2]

وهكذا يتبين لأفاية أن النقد الماركسي في مرحلته الأولى كان سياسيا بشكل رئيسي، قبل أن يتحول في مرحلته الثانية إلى نقد اجتماعي. لكن ما يهم أفاية هو التأكيد على فاعلية هذا النقد في مراجعة فلسفة الحق الهيجلية، وخاصة في تلك اللحظة التي انتقل فيها ماركس وإنجلز (Friedrich Engels)، في كتابهما "العائلة المقدسة" لنقد الهيجليين الشباب، وهو الكتاب الذي هدف إلى الكشف عن مضمون نقدهما الخاص، الذي رغم أهميته، أوقعهما في مأزق فلسفي خطير هو "شراك العدمية"[3].

وسعيا منا لفهم جوهر النقد الماركسي، سنستعرض تصنيفا إجرائيا، حدده "حسن حماد" في ثلاثة مستويات متمايزة للوعي النقدي: [4]

- ✓ **النقد المطلق (نقد النقد):** وهو النقد المثالي والمفرط في تجريده الذي هاجمه ماركس وإنجلز بضراوة في كتابهما "العائلة المقدسة."
- ✓ **النقد التنويري:** وهو نقد يسبق التطور الكامل للوعي الطبقي، ويعمل كأداة للتشريح الفلسفي والسياسي.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص48.

[2] لودفيغ فويرباخ: نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، تر: نبيل فياض وجورج برشين، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص ص 65، 66.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص48.

[4] حسن حماد: قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة، مرجع سابق، ص ص 127، 128.

✓ **النقد الثوري:** وهو المستوى الأرقى الذي يذوب فيه النقد تماما في الممارسة الثورية للبروليتاريا، حيث لا يعود حكرا على الفلاسفة، بل يصبح فعلا تاريخيا.

ويكشف لنا هذا التصنيف أن نقد ماركس، في مراحله الأولى، انطلق من أرضية فلسفية، على الرغم من أنها كانت تحمل أيضا صفات سياسية واجتماعية وتاريخية.

ولعل هذا ما جعل أفاية يقول بأن هذه الخاصية هي نفسها التي ميزت نقده للاقتصاد السياسي في بداياته.

ولفهم هذا التطور، يعود أفاية إلى "مخطوطات عام (1844م)"، التي يعتبرها المختبر الحقيقي الذي صاغ فيه ماركس أدواته. وفي هذه المخطوطات، اعتبر ماركس "فينومينولوجيا الروح" لهيغل هي "المصدر الحقيقي وسر الفلسفة الهيغلية"، لكنه أدرك في الوقت نفسه أن هذا المصدر يتطلب مراجعة نقدية جذرية؛ فالمشكلة – كما يلخصها أفاية – تكمن في أن **«الديالكتيك الهيغلي، ابتداء، مجردا، تأمليا، ويقتضي الأمر رده واقعيا، عينيا، وتجريبيا؛ وفي أن الديالكتيك الهيغلي لا نقدي، ثانيا، ويتعين تحويله إلى مفهوم نقدي، واستبعاد كل من المثالية والمادية على طريقة بعض الهيغلين الشباب»**[1].

ومن هنا، يتبنى أفاية التفسير الألتوسيري الذي يقول بأن ماركس لم يكن مجرد ناقد لهيجل أو مقوم لفلسفته، بل قام بكشف الزيف الهيجلي المثالي بتبديد أوهامه واستعادة الحقيقة بطابعها المعقد والمتشابك، وهكذا لا يمكن القول أنه استمرار لفكر هيجل، لأنه كان يهدف إلى تفنيد بعض الأفكار الهيجلية التي شوهت الإيديولوجيا الألمانية، وتبديد الأساطير المحيطة بها[2]، حيث استخدم النقد الماركسي تحليلات هيغل العميقة – بعد فضح الأوهام التي تحويها – لمهاجمة فويرباخ، لكنه دافع عن هيغل ضد فويرباخ لأن هيغل عبر عن أهمية التجارب الاجتماعية والعامة لكل فرد، غير أنه في الوقت نفسه، قام بمهاجمته لأنه وضع تلك التجارب العامة في إطار فلسفي مطلق، مستعملا في ذلك الموقف الأنثروبولوجي لفويرباخ.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص52.

[2] فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص346.

وهكذا يمكن القول بأن ماركس في تلك المرحلة لم يقم بتجاوز هيجل وفويرباخ تجاوزا يحقق الانفصال عنهما، بل عاد إلى الوراء لاستعادة الحقائق التي تم تجاهلها، وهذا ما جعل أفاية يقول: «**مفهوم النقد، عند ماركس في المخطوطات، أخذ في التبلور والاستقلال النسبي عن الأنساق والمناهج السابقة له ولا سيما الديالكتيك الهيغلي والنقد الفويرباخي، إلا أنه لم يتحرر بعد، بصفة كلية، من رواسب ذلك التراث الأيديولوجي الذي عمل جاهدا من أجل تجاوزه بهدف بناء منهجه النقدي**»[1].

لكن بعد صدور كتاب "الأيديولوجية الألمانية" في عام (1885م)، الذي قام بتأليفه بالتعاون مع إنجلز أصبح النقد الماركسي متنوعا، ومن خلاله اكتشف ماركس أن الواقع المادي يحكم جميع التصورات والمفاهيم، سواء كانت أيديولوجية أو علمية، وحينها أصبح نقده يقوم على أساس مادي تاريخي. وفي هذا الصدد نجد أفاية يقول: «**ومهما يكن من أمر فإن نقد ماركس، في هذه اللحظة، طرأ عليه تحول واضح، سواء في تصوره لدلالته النظرية أو لوظيفته؛ حيث أراد أن يضع حدا لمتاهات الفهم الأيديولوجي للفلسفة والواقع، وأن يبين قصور هذا الفهم في التأثير في الفكر والتاريخ، فضلا عن أن موقفه هذا يشكل، إلى حد ما، نوعا من المحاسبة الذاتية لوعيه السابق**»[2].

وقد دفعه هذا التحول – الذي هو بمثابة "محاسبة ذاتية" جذرية – إلى إعادة تعريف العلاقة بين الفكر والواقع. ويتجلى هذا الانقلاب الفكري في دعوته الشهيرة إلى قلب الديالكتيك الهيغلي "ليعتدل"، حيث لم يعد "الرأس" (الفكر) هو الأصل، بل نتاج يرتكز بالضرورة على "القدمين" (الواقع المادي). ومن هذا المنطلق الجديد، الذي يخضع الفكر للمادة، استطاع ماركس أن يمنح أداته النقدية أساسها المادي الصلب الذي كانت تفتقر إليه[3].

وبناء على ما تقدم يرى أفاية أن ماركس منح في كتاب "الأيديولوجية الألمانية" أهمية كبيرة لمفهوم النقد، حتى صار يكتسب دلالته من التطور النظري لماركس «**فابتداء من نقده**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص53.

[2] المصدر نفسه، ص56.

[3] زكي نجيب محمود: الماركسية منهاجا، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، مصر، العدد الثالث، مايو 1965م، ص 12.

فلسفة الحق الهيغلية إلى المخطوطات لاحظنا أن السمة المميزة للنقد تتمثل بأبعاده السياسية والتاريخية مع طغيان للتفكير الفلسفي، إلا أن ماركس في الأيديولوجية الألمانية وأطروحات حول فويرباخ عمل على تطعيم النقد بأساس مادي للتاريخ»[1]، ويرتبط التفسير المادي للتاريخ عند ماركس ارتباطا وثيقا بالاقتصاد، حيث لا ينظر إلى المادة بوصفها مفهوما مجردا، بل من خلال علاقتها بالإنسان وواقع حياته الملموس؛ فهو يركز على كيفية تفاعل الإنسان مع موارد الطبيعة، واستغلالها عبر تطوير وسائل الإنتاج التي تعكس تطور وعيه وقدرته التقنية. ويولي ماركس أهمية خاصة لنظام الملكية، باعتباره عنصرا حاسما في تشكيل البنية الاقتصادية للمجتمع، مؤكدا أن طريقة امتلاك وسائل الإنتاج وتوزيع الدخل والثروة تؤثر بشكل مباشر في البناء الاجتماعي. كما لا يغفل تأثير العوامل الجغرافية، والقومية، والتطور التكنولوجي في مسار هذا التطور، مما يجعل تفسيره للتاريخ شموليا، ينطلق من قاعدة مادية واقعية لفهم التغيرات الاجتماعية والاقتصادية عبر العصور[2].

ولكن في المرحلة الموالية بعد الأيديولوجية الألمانية، أصبحت كتابات ماركس تتسم بالنقد العميق، حيث يرى أفاية أن المشروع الأساسي لهذه المرحلة هو نقد جوهري للأسس الاقتصادية والسياسية من خلال التركيز على رأس المال كمشروع أساسي، حيث يقول: **«اقتضت محاولة تحديد مفهوم النقد عند ماركس، في هذه المرحلة، التعرض للمنهج الذي سلكه في نقد الاقتصاد السياسي. ومن أجل ذلك رجع إلى كتاباته في أواخر الخمسينيات واضعا في أول قائمة اهتمامه إنجاز تقييم جذري لمنهجه، باستصلاح مواطن الضعف فيه، وتهيئة منهج قمين بالاستجابة لمتطلبات دراسة علمية للاقتصاد البرجوازي»**[3]، ويعد نقد ماركس لعلم الاقتصاد السياسي مثالا بارزا على النقد الجذري المنهجي، حيث لم يكن يهدف إلى إلغاء هذا العلم أو إنكار القوانين الاقتصادية التي توصل إليها مفكرو عصره، ولا إلى تأسيس علم جديد من الصفر، بل سعى إلى كشف الخلفيات الأيديولوجية التي أعاقت تطوره، وجعلته يضفي طابع الإطلاق والعمومية على مفاهيم هي في حقيقتها نسبية وتاريخية. وقد

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص57.

[2] هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ (دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ والفلسفة النقدية)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص ص 339، 340.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص59.

ركز ماركس في نقده على الاقتصاديين الذين تناولوا المجتمع الرأسمالي بالتحليل، مثل جماعة الفيزيوقراطيين والاقتصاديين الكلاسيكيين كآدم سميث (Adam Smith)، وريكاردو (David Ricardo)، مبينا كيف أن تحليلاتهم كانت تخدم في جوهرها مصالح طبقية معينة، وتقدم في صورة قوانين طبيعية ومحايدة، في حين أنها نتاج سياق اجتماعي واقتصادي محدد.[1]

ورغم التجاوزات التي حدثت في الاستخدام العملي للماركسية، مثل التجربة الستالينية، لا يزال هناك الكثير من الفلاسفة الذين يعملون على إعادة تقييم المفهوم الماركسي نفسه بطرق جديدة، وما يزال هناك من يعتبر ماركس مرجعا نقديا لا غنى عنه لفهم تجدد المنظومة الرأسمالية، ومن هؤلاء أكسيل هونيت (Honneth Axel)، الذي يرى أن ماركس أسس لتقليد فكري «**يتجلى في الجمع ما بين مطلب التحرر الإنساني وتحليل نقدي للعمليات الباتولوجية التي تحول دون حدوثه في إطار الرأسمالية؛ واستنادا إلى تصور دقيق للنشاط الإنساني وفر المفهوم الماركسي للعمل مفتاح الجمع بين المتطلبات المعيارية للتحرر، وتلك التي تسمح بممارسة نقد عميق للعمليات الاقتصادية والاجتماعية المدمرة للرأسمالية بالاعتماد على مفهومي الاستلاب والاستغلال**»[2]، وهنا أراد أفاية أن يؤكد على الحاجة الملحة إلى التحرر الإنساني وارتباطها الوثيق بالنقد العميق للهياكل الاقتصادية والاجتماعية التي ينتجها نظام الرأسمالية، حيث يقدم هونيت فهما عميقا للنقد الماركسي الذي يسعى –في نظره– إلى توفير الأدوات الفكرية المناسبة لدراسة وتحليل القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في حياة الأفراد وتحول دون تحقيق التحرر الحقيقي للفرد والمجتمع، غير أن هونيت يشير إلى أن المفهوم الماركسي للعمل كان سببا في أزمة أثرت بشكل عميق على تطور المقاربة النقدية التي استلهمت من أفكار ماركس، بما في ذلك المساهمات الفكرية ليورغن هابرماس.

---

[1] محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني/يناير 1983م ص 36.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص61.

وبناء على هذا المسار التحليلي، يمكننا تحديد أهم مراحل تطور الوعي النقدي في الفكر الغربي الحديث كما يلي:

- ✓ **كانط:** كان هو المؤسس الذي أقام محكمة العقل، حيث حول النقد إلى أداة لترسيم حدود المعرفة الإنسانية، محررا الفلسفة من أوهام الميتافيزيقا الدوغمائية ومهد الطريق أمام مشروعية العلم.
- ✓ **هيغل:** أخرج النقد من عزلته الذاتية المتعالية، وزج به في صيرورة التاريخ، وربطه بالدين والمجتمع والدولة. لكنه، برغم سعيه لتوحيد الفكر والواقع، انتهى إلى "الوعي الشقي" الذي يعكس التمزق بين المطلق والواقعي.
- ✓ **ماركس:** أنجز القفزة الحاسمة، فالتقط خيط الاغتراب التاريخي وحوله من قضية وعي إلى قضية ممارسة، وأنزل النقد من حقل الأفكار إلى ميدان الصراع المادي، جاعلا من الإنسان فاعلا تاريخيا ضمن علاقات الإنتاج. ومعه لم يعد النقد مجرد تفسير للعالم، بل أصبح أداة لتغييره.

وهكذا نرى تطورا فلسفيا متصاعدا من نقد العقل (كانط)، إلى تفعيله في التاريخ (هيغل)، ثم توجيهه نحو تغيير الواقع المادي (ماركس). إنها رحلة تتلاقى خيوطها في الفرد ككائن تاريخي واجتماعي، لتشكل في النهاية جوهر المشروع النقدي للحداثة الغربية بطابعها الإنساني والتحرري.

ويكشف هذا المسار المتدرج عن تحول جوهري في معنى النقد ووظيفته، حيث لم يعد مقتصرا على مساءلة المفاهيم، بل غدا مع الزمن أداة لإعادة تشكيل الوعي والواقع معا. ومن خلال تتبع هذه التحولات المستمرة والمتواصلة، يمكننا الوقوف عند الكيفية التي أعادت بها الفلسفة المعاصرة النظر في أدواتها النقدية، واتجاهاتها، وحدودها.

فما طبيعة التحول الذي أصاب مفهوم "النقد" مع صعود التيارات التفكيكية والهرمينوطيقية؟

ثانيا: مسارات النقد وصيرورته في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر

يعد مفهوم النقد من المفاهيم المركزية في تاريخ الفكر الفلسفي، غير أن تناوله ظل لفترة طويلة، حبيس تصور تقليدي يختزل في كونه عملية سلبية تستهدف كشف مواطن

الخلل والقصور في المنظومات المعرفية السائدة. وهذا الفهم الماهوي الضيق جعل من النقد أداة للتفكيك والتقويض دون أن يمنحه طابعه الإيجابي التأسيسي. غير أن هذا التصور سرعان ما شهد تحولا جذريا مع المنعطف الكانطي، حيث أضحى النقد لحظة تأسيسية في مشروع المعرفة، وشرطا لإمكان التفكير الموضوعي ذاته. لقد غير هذا الانعطاف الإبستمولوجي موقع النقد داخل الفلسفة، فانتقل به من الهامش إلى المركز، ومن السلب إلى الإيجاب، ليغدو ممارسة فكرية تسائل الشروط والحدود والإمكانات، وليس مجرد أداة لكشف الزيف أو الخطأ.

ومع تطور الفكر الفلسفي المعاصر، اتسعت دلالات الممارسة النقدية وتعمقت، فغدت أقرب إلى ما يشبه "حفريات" في طبقات الخطاب و"جينيالوجيات" تنقب في الأصول والسياقات، متجاوزة بذلك مجرد نقد الرأي السائد أو "الدوكسا"، إلى مساءلة البنى اللاواعية التي تشكل مرتكزات المعرفة والسلطة. ولم يعد النقد فعلا ظرفيا، أو رد فعل مؤقت، بل أصبح صيرورة ديناميكية تتشكل من خلال القطائع والانعطافات الباراديغمية التي تعيد، باستمرار، تعريف حدوده ورهاناته.

إن هذا التحول الجذري في طبيعة النقد ووظائفه يدفعنا إلى مساءلة هذه "الصيرورة النقدية" في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر: كيف تشكلت؟ وما هي تمظهراتها الكبرى؟ كيف انتقل النقد من كونه نقدا للمعرفة (كما في الإبستيمولوجيا الكانطية)، إلى نقد للمجتمع (كما في النظرية النقدية)، ثم إلى نقد للسلطة (في الجينيالوجيا الفوكوية)، ونقد للميتافيزيقا (في التفكيكية الدريدية)؟

ثمة إذن مسار تحولي لا ينفك يعيد ترتيب علاقة الفكر بذاته، وبالعالم، وبالسلطة، وبالتراث، ما يطرح بإلحاح سؤالا أعمق: ما هو مصير العقل النقدي في زمن تتسارع فيه التحولات، ويعاد فيه باستمرار رسم خرائط الفكر والمعنى؟

1-إشكاليات النقد في مدرسة فرانكفورت؛ أو في النظرية النقدية والتنوير المأزوم

يمثل النقد إحدى الوظائف الأساسية للعقل الفلسفي، غير أن دلالته وحدوده وشروطه شهدت تحولات جذرية مع تحول الحداثة إلى موضوع للتفكير النقدي ذاته. فقد بات من المتعذر اليوم ممارسة النقد دون الوعي بالمأزق الذي انطوت عليه دعوى التنوير ذاته، وهو

ما كشفت عنه مدرسة فرانكفورت في واحدة من أكثر اللحظات الفكرية راديكالية في القرن العشرين، حيث انطلقت النظرية النقدية من إيمان بإمكانات العقل في تفكيك البنى الأيديولوجية التي تنتج الهيمنة وتعيد إنتاجها، لكنها سرعان ما اصطدمت بمفارقة قاتمة؛ فالعقل الذي كان يفترض أن يكون أداة تحرر، انقلب إلى عقل أداتي يخدم السيطرة ويقوض إمكانيات المعنى والذات معا. وهكذا دخل النقد في لحظة ارتداد فلسفي، حيث لم يعد يعني فقط فحص العالم، بل فحص أدوات الفحص ذاتها، وما إذا كانت قادرة على النجاة من الشروط التي تنتقدها. وفي هذا السياق، سنحاول أن نتناقش مع أفاية في إشكالية مركزية تتعلق بالمصير الفلسفي للنقد نفسه: هل لا يزال النقد ممكنا بعد انكشاف تواطئه البنيوي مع منطق السيطرة؟ وكيف يمكن إعادة التفكير في النظرية النقدية في ضوء أزمة التنوير التي فجرتها من الداخل؟

يؤسس نور الدين أفاية مشروعه المعرفي على محاورة نقدية للفلسفات المعاصرة، ساعيا إلى خلخلة البنى الفكرية السائدة وتفكيك مسلماتها. ولتحقيق هذه الغاية، يستدعي أفاية لحظة فكرية مفصلية في تاريخ النظرية النقدية، موليا عناية خاصة بالماركسية، ليس بوصفها عقيدة مغلقة، بل بوصفها منبعا لإعادة التفكير في النقد. ويتجلى هذا الاهتمام في استلهامه للنقاش الذي أثاره أصحاب النظرية النقدية حول إمكانية التركيب بين الكانطية والماركسية، وهو السعي الذي هدف إلى تطوير "ماركسية ترنسندنتالية" قادرة على فضح أشكال الاستلاب في ظل الرأسمالية. وفي هذا السياق تحديدا، يستند أفاية إلى مقال هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse)، لعام (1930م)، الذي فكك فيه محاولة ماكس آدلر (Max Adler)، للتوفيق بين كانط وماركس، رافضا فكرة دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة قبلية[1].

إن هذا التركيز على ماركيوز وآدلر ليس عشوائيا، بل يكشف عن أن اهتمام أفاية بالماركسية هو في جوهره اهتمام بالنظرية النقدية التي انبثقت عنها؛ فرواد هذه المدرسة – رغم تباين توجهاتهم – اشتركوا في استعارة المنهج النقدي من ماركس مع التخلي عن ادعاءاته التنظيمية. وبدلا من ذلك، انشغلوا بقضايا فلسفية وإنسانية جوهرية كالاغتراب،

[1] حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1990م، ص419.

والتشيؤ، والعلاقة المعقدة بالتنوير، ودور الأيديولوجيا، ومقاومة استبداد الفرد[1]. ولقد شكلت هذه القضايا، التي صاغها نظريا كل من كارل كورش (Karl Korsch)، وجورج لوكاتش (Georg Lukács)، الإطار المفاهيمي لمعهد البحث الاجتماعي، المعروف لاحقا بـ"مدرسة فرانكفورت"، حيث سعى مفكرون مثل: كهوركهايمر (Max Horkheimer)، وأدورنو وماركيوز إلى توظيف النقد لفهم العالم الحديث من منظور إنساني متكامل[2].

ولفهم هذا التحول المنهجي، لا بد من العودة إلى المساهمة التأسيسية لجورج لوكاتش، التي مثلت منطلقا فكريا لهؤلاء المفكرين؛ إذ شكل مشروع لوكاتش قطيعة مع التصور الأحادي للجدل لدى هيغل وماركس، حيث أعاد ربط النقد المادي بالتفاعل الاجتماعي الحي. وبهذا لم يعد النقد أداة اقتصادية فحسب، بل امتد ليصبح منظورا فلسفيا شاملا يحلل العلاقات والسياسة والثقافة والأدب، مانحا إياه بعدا عمليا يربطه بالواقع المعيش.

وقد أثمر هذا الربط المبتكر بين النقد والتفاعل الاجتماعي فهما مغايرا للعالم، مكن جيلي مدرسة فرانكفورت من توجيه نقدهم الأكثر حدة نحو العقلانية التقنية التي هيمنت على الفكر الغربي. لقد عرفوا بمعارضتهم الشرسة للعقلانية العلمية والتنوير، مستخدمين التحليل النقدي الماركسي كأداة دون الالتزام بعقيدته. وبلغ تأثيرهم ذروته حين تبنت حركات الطلاب اليسارية الجديدة أفكارهم الرافضة للسلطة، مما حول نظريتهم إلى قوة تاريخية. ورغم أن الجيل الأول، باكتفائه بالنقد السلبي، لم يقدم نظرية بديلة متكاملة، إلا أن مساهمته الكبرى – كما ترى عطيات أبو السعود – تكمن في إعادة الاعتبار للدور النقدي الجوهري للفلسفة في مواجهة الواقع[3].

وانطلاقا من هذا الفهم الذي يمنح النقد راهنيته لدى مدرسة فرانكفورت، يمكننا تفكيك أبعاده من خلال الحدود التعريفية التي يرسمها "محمود خليف خضير الحياني"، حيث يرى أن النقد **«أداة تقاوم كل أشكال السلطة والنسق والتقنية، والأيديولوجيا، والوهم، والحقيقة**

---

[1] ستيفن إيريك بونر: النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا، تر: سارة عادل، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، 2016م، ص 10.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 64.

[3] عطيات أبو السعود وآخرون: حصاد القرن المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص ص 482، 483.

الشاملة، والكلية معتمدة على لعبة النقد والسلب والجدال والتقويض، والتفكيك في فضح الأيديولوجيا، والوعي الزائف»[1]. وإذا ما تأملنا هذا التعريف في ضوء قول أفاية بأن النظرية النقدية **«تتبرم من كل إرادة كليانية، ومن كل نزعة نسقية»**[2]، فإننا ندرك أن هذا "التبرم" ليس موقفا مزاجيا، بل هو تشخيص تاريخي. ففي القرن العشرين، ومع فشل الواقع في الاستجابة للمفاهيم الشمولية وتوظيفها للهيمنة، أصبحت الكلية موضع شك. وهنا تبرز رؤية أدورنو التأسيسية بأن "الكل غير حقيقي"[3]، وأن أي نظام مفرط في تناسقه يخفي زيفا، وهي الرؤية التي استثمرها فلاسفة ما بعد الحداثة لإعلان موت السرديات الكبرى.

ويتضح من خلال هذا المسار أن مدرسة فرانكفورت لم تهدف إلى بناء نسق بديل عن أنساق كانط أو هيغل أو ماركس، بل كرست جهدها لتفكيك الأنساق القائمة ذاتها، رافضة الاحتماء بأي سلطة تعيق حرية الفكر. ومن هنا يقدم أفاية فلسفتهم كنشاط نقدي سلبي ومنفتح، لا يبحث عن إجابات نهائية بقدر ما يعتمد على التساؤل المستمر. وبعبارة أخرى، إنه نشاط يستند إلى عقل نقدي يحلل تمظهراته الحداثية، وهذا هو جوهر ما يوضحه أفاية بقوله إن «**العقل عند أصحاب هذه النظرية هو الحجة النقدية التي تؤسس تصورهم، إذ إن لاعقلانية المجتمع الراهن كانت دائما موضع سؤال بفضل الإمكان السلبي لمجتمع مغاير عقلاني بالفعل**»[4]، فاستخدامهم للنقد لم يكن رفضا للعقلانية، بل دعوة لعقلانية أوسع وأكثر أصالة، تعترف بالاختلاف والمغايرة، وتتجاوز النقد النظري لتهتم بقضايا المجتمع الحية.

ولعل أبرز تجليات هذا النقد هو التحليل الذي قدمه هوركهايمر وأدورنو في كتابهما "جدل التنوير"[*](La Dialectique de la raison)، حيث كشفا كيف انحرف مشروع التنوير، الذي

---

[1]محمود خليف خضير الحياني: إساءة قراءة التفكيك في الخطاب النقدي الهرمينوطيقي، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، الجزائر، المجلد الأول، العدد الثاني، 2019م، ص 229.

[2]محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 65.

[3]بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة، 2018م، ص ص 52، 53.

[4]محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 67.

[*]صدر كتاب جدل التنوير في أربعينات القرن الماضي، وهو نتاج التعاون بين ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، وقد تضمن الفصل الأول من هذا الكتاب فكرة التقدم المرتبطة بالتنوير، ويسلط الضوء على الحاجة إلى التخلص من الخوف وتحقيق التحرر، وفي الوقت نفسه يكشف المأزق الذي واجهته هذه الأفكار، بما في ذلك الانغماس في أساليب التفكير

انطلق لتحرير العقل من الأسطورة، ليتحول هو ذاته إلى أداة هيمنة جديدة، تستعبد الإنسان والطبيعة عبر التقنية. وتكمن المفارقة المزلزلة هنا، في أن هذا الانحراف لم يكن نتاج قوة معارضة للتنوير، بل كان كامنا في صلب التنوير ذاته. وإذ يعود أفاية إلى هذا الطرح، فإنه لا يفعل ذلك من باب الاستعراض، بل للدعوة إلى تبنيه كضرورة فلسفية، مؤكدا أن «**نقد العقل الأنواري، وكشف المظاهر البربرية للعقلانية، وإدانة سيطرة الدولة الحديثة في أشكالها القهرية فعل ضروري لإعادة تنشيط السلب في الفكر وتجديد القوة النقدية للفلسفة**»[1]، وهذا الفعل – في منظور رواد مدرسة فرانكفورت – لا يمكن أن يقوم به إلا فرد ناقد ومستقل.

وهنا يتكشف أن نقد مدرسة فرانكفورت لم يكن موجها لإلغاء التنوير، بل لتصحيح مساره المشوه، وهي النقطة التي يوضحها عمر مهيبل بقوله إن نقدهم «**لا يسعى إلى إلغاء التنوير ورفضه بل إلى وضعه على السكة التي انطلق منها بادئ ذي بدء لخدمة الإنسان والوصول به إلى الرفاهية والتقدم، كما أنه لا يمجد اللاعقلانية التي انتهت إليها العقلانية الرأسمالية الغربية بل ينقدها نقدا عقلانيا لاذعا قصد إعادتها هي أيضا إلى بدايتها الأصلية**»[2]، إنه نقد عقلاني للاعقلانية التي آلت إليها العقلانية الرأسمالية، بهدف استعادة غاياتها النبيلة. وعلى الرغم من انشغالهم بنقد الكليات والأنساق، إلا أن محور اهتمامهم ظل الفرد، الذي طحنت خصوصيته بفعل الحداثة والنظام الليبرالي، فسعوا إلى إنقاذه دون السقوط في فخ الفلسفات اللاعقلانية.

ولفهم هذه الجدلية المعقدة، وفي ظل وضع "باتولوجي" اتسم بالتسلط والعنصرية، ربط مفكرو المدرسة بين معاناة الفرد وأزمة العقل، معتبرين أن لاعقلانية المجتمع الرأسمالي هي التي أنتجت الدولة الكليانية ومحت القيم الفردية. ومن هنا كانت عودتهم إلى "فرويد" ليست مجرد استعارة، بل ضرورة منهجية لإعادة الاعتبار للفرد؛ فقد استلهموا من التحليل النفسي

التنويرية الصارمة والتفكير العقلاني المطلق. للاستزادة ينظر: ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير شذرات فلسفية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص23 وما بعدها.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 68.

[2] عمر مهيبل: مدرسة فرانكفورت وعقلانيتها النقدية مدخل نظري، مجلة مدارات، جمعية مدارات معرفية، تونس، العدد 15،16، 2003م، ص 78.

منظورا تشخيصيا للكشف عن آليات الهيمنة النفسية في الحضارة الحديثة[1]. وكمثال على ذلك: دمج "إريك فروم" (Erich Fromm) بين رؤية فرويد حول تشكيل المجتمع للاوعي، وأفكار ماركس، ليؤكد أن الرأسمالية تغرس فينا "احتياجات زائفة" لضمان استمرارها. وتمضي هذه الفرضية إلى أبعد من ذلك مع أدورنو وهوركهايمر في تحليلهما للثقافة الجماهيرية، حيث كشفا كيف يؤدي تأثير الإعلام إلى "ضعف الأنا"* (Ego Weakness)، وزيادة الامتثال الاجتماعي[2]، وهي فكرة – رغم أهميتها – تثير تساؤلات جدية حول مدى قدرة الفرد على التفكير المستقل.

وفي المحصلة، يؤكد هنري جيرو (Henri Honoré Giraud)، أن "الميتاسيكولوجيا" الفرويدية (Sigmund Freud) لم تكن مجرد أداة مساعدة، بل مثلت أساسا نظريا محوريا ساهم في تشكيل مشروع مدرسة فرانكفورت بأكمله؛ فهذا الإطار النظري، الذي يتعمق في البنى الأساسية للنفس البشرية، منحهم لغة قادرة على تشخيص أمراض المجتمع الحديث عند منبعها النفسي[3]. ومن هنا ترسخ لديهم الإيمان العميق بأن فهم العلاقة الجدلية المعقدة بين الفرد والمجتمع ليس مجرد خيار، بل هو الشرط الضروري لأي مسعى تحرري حقيقي يهدف إلى تجاوز القهر الذي يعاني منه الفرد داخل نفسه وخارجها.

ولقد وجد هؤلاء المفكرون في أطروحة فرويد المركزية – القائمة على الصراع الأزلي بين رغبات الفرد الغريزية وديناميات القمع الاجتماعي – المفتاح الرئيسي ليس فقط لفهم طبيعة المجتمع، بل أيضا لكشف آليات القهر النفسي التي تجعل الهيمنة ممكنة؛ فمنظور فرويد لم يعد مجرد تحليل للمعاناة الفردية، بل أصبح أداة نقدية تكشف كيف أن "الواقع" الذي يقمع الغرائز ليس واقعا محايدا، بل هو الواقع التاريخي المحدد للرأسمالية المتقدمة. وبذلك وفر لهم إطارا نظريا يساعد على اكتشاف العوائق الموضوعية والنفسية التي تحول دون

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 68 – ص 70.

* فكرة فرويدية تصف قابلية التأثر بالرسائل الصادرة من المحيط الخارجي والشعور بالحاجة إلى التشجيع من الآخرين

[2] دفيد إنغليز، جون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط1، 2013م، ص ص 72، 73.

[3] سعيد إسماعيل عمر: في التربية والتحول الديمقراطي دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جيرو، سلسلة آفاق تربوية متجددة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 2007م، ص 163.

تحقيق التحرر والتغيير الاجتماعي، مؤكدين أن أي ثورة اجتماعية لا تصاحبها ثورة في الوعي الذاتي محكوم عليها بالفشل.

وانطلاقا من هذا الإطار النظري الذي يربط بين النفسي والاجتماعي، يصدر أفاية حكما نقديا على مدرسة فرانكفورت نفسها. ويرى أن نقدها – على عمقه – أخفق في تحقيق التحرر المنشود، ليس لضعف في التحليل، بل لأنه ظل حبيس أفق طوباوي سلبي، أي السعي لتوفير عالم مثالي للفرد دون امتلاك الشروط الموضوعية لتحقيقه. ويفسر أفاية هذا الإخفاق، بانعطاف روادها نحو التركيز على العناصر الجمالية والفنية، حيث تحول النقد من مشروع يسعى لتغيير اجتماعي فعال، إلى ما يشبه "احتجاجا استيطيقيا" مزاجيا يرفض التدهور الثقافي عبر الأبعاد الرمزية[1]. ومع ذلك لا يقلل أفاية من شأن هذا التحول، فهو يعتقد أن الفن، بقدرته على الجمع بين العقلانية والإبداع المتضمن للسلب، وبفضل مخيلته التي تتجاوز الواقع، يظل وسيلة مشروعة لممارسة النقد ضد هيمنة العقل الأداتي.

وفي قلب هذا المأزق، نطرح مع أفاية تساؤلات جوهرية تفتح المشهد على ما بعد المدرسة: هل استنفد العقل الأنواري فرصه بالفعل؟ أم أن منهج فلاسفة النقد هو الذي لم يعد متوافقا مع تطورات الحداثة؟ والأهم من ذلك: هل يمكن اعتبار يورغن هابرماس مجرد مكمل لهذه الجهود، أم أنه يمثل مسارا نقديا مستقلا أخرج النظرية من مأزقها؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل الأخير هي التي تمنح يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) حضوره اللافت في مشروع أفاية، وتفسر التركيز الكبير عليه؛ فهابرماس لم يكتف بتطوير مفهوم النقد، بل أعاد تأسيسه على أرضية جديدة، مشيدا صرحا فلسفيا وسياسيا استلهم مفاهيمه من تحولات المجتمع العالمي المعاصر. وهذا المسار النقدي المتجدد هو الذي دفع أفاية إلى تخصيص كتاب كامل له بعنوان "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس". ونظرا لهذه الأهمية المركزية التي يوليها أفاية لهابرماس، فإننا نؤثر تأجيل الخوض في مدارات النقد الهابرماسي إلى الفصل الثاني، مفسحين المجال الآن لاستكشاف مسار نقدي آخر لا يقل أهمية، تمثل في حضور النقد لدى فلاسفة الاختلاف الفرنسيين.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 70، 71.

فكيف يمكن "الاختلاف" و"التجاوز" فلاسفة ما بعد الحداثة من شق مسارات نقدية جديدة؟ وما هي الإحداثيات الأساسية لهذه الخرائطية الفكرية التي تتجاوز نقد العقل إلى تفكيك السلطة واللغة والذات؟

2-خرائطية الفكر النقدي المعاصر؛ أو الاختلاف والتجاوز في فلسفات ما بعد الحداثة

في العقود الأخيرة، شهد الفكر النقدي تحولات جذرية قلبت أسئلته ومناهجه. فلم يعد الأمر يتعلق بمجرد مساءلة العقل عن حدود أداته أو استعادة طهره من التوظيف النفعي، بل تطور المأزق ذاته إلى نقطة انعطاف حاسمة؛ ماذا لو كان العقل – في صميم بنيته – آلية من آليات السلطة؟ هذا التحول العميق في السؤال شكل لحظة ولادة لتيارات فكرية راديكالية تجاوزت النقد الكلاسيكي بوصفه حكما يصدره العقل على ذاته، واعتنقته كممارسة تفكيكية، أركيولوجية، وجينيالوجية، تسعى إلى رسم خرائط اشتغال السلطة وإنتاج الحقيقة في أكثر الأماكن خفاء؛ في اللغة، وفي الجسد، وفي الرغبة.

ضمن هذا السياق؛ برزت مقولات "الاختلاف" و"التجاوز" كأدوات مركزية لمقاومة هيمنة التطابق وفرضيات "الواحد"، معلنة بذلك موت السرديات الكبرى وبداية فكر يتحرك على خطوط الهروب، ويستكشف إمكانيات المقاومة خارج مركزية الحقيقة. وفي هذا الإطار، سنحاول مع أفاية، تتبع كيف عمل مفكرون مثل فوكو ودريدا ودولوز على إعادة تشكيل النقد، ليس بوصفه بحثا عن يقين، بل باعتباره انخراطا مستمرا في زعزعة المألوف وكشف ما تستبطنه السلطة من آليات خفية.

يستهل أفاية تحليله بتحديد مركزية النقد بوصفه أفقا فكريا مشتركا في الفلسفة الأوروبية، مرجعا هذا التأسيس إلى ما يعتبره مرونة متأصلة في العقل الغربي وقدرته على المراجعة الذاتية. ويتجلى هذا الإرث النقدي، حسب تأويله، في هيمنة التراث الألماني كمرجعية أساسية؛ فمن كانط إلى النظرية النقدية، مرورا بأسماء فارقة كهيغل وماركس ونيتشه وهايدغر، يبدو أن تطور مفهوم النقد بات ملتصقا بحضور هؤلاء الذين شكلوا المشهد الفلسفي المعاصر.

وفي هذا الإطار بالذات، يرى أفاية أن فلاسفة الاختلاف الفرنسيين لم يكتفوا بمواصلة هذا الإرث، بل قاموا بقلبه من الداخل عبر مساءلة نقدية للتراث العقلاني؛ فمن خلال

فضحهم لثبات تصوراته وخدمتها للقوى المهيمنة، كشفوا عن عدم كفايتها أمام واقع متغير. وعليه، فإن مسعاهم لم يقتصر على تطوير النقد، بل على توسيع جغرافيته لتشمل الثقافة والأدب، وابتكار منهجيات كالتفكيك وتحليل الخطاب، وهو ما تطلب منطقيا، إجراء حوار نقدي بيني استلهم ماركس ونيتشه وفرويد، وفينومينولوجيا هوسرل وهيدغر، وبنيوية شتراوس واللسانيات وحقول الإبداع[1].

ويتضح من خلال هذا المسار التحليلي، أن فلاسفة الاختلاف الفرنسيين أدوا دورا محوريا في تطوير مفهوم النقد وتوسيع مجالاته وأساليبه، وساهموا بفاعلية في إثراء الخطاب الفلسفي والثقافي عبر مراجعة المفاهيم والقيم السائدة.

ويعمق "عمر كوش" هذا الفهم، مشيرا إلى أن هذا الجيل وجه نقده لمنطق الهوية والجدل والمطابقة، مقدما "المختلف" كساحة ومنطق مغاير. وهنا يتجلى تحول جوهري؛ فلم تعد الفلسفة لديهم تعبيرا عن الذات ومنطقها الميتافيزيقي المتعالي، بل غدت مساحة للآخر المهمش، حيث يتفاعل عالمه الخارجي (البراني) مع عالمه الداخلي (الجواني)[2]. وبهذا أسس لخطاب فلسفي يستجيب للمتغيرات بدلا من الركون للثوابت.

وانطلاقا من هذا التأسيس لحق الذات في الاختلاف، يرى أفاية أن جهود فلاسفة فرنسا في ستينيات القرن العشرين فتحت آفاقا جديدة للفكر. تميزت هذه الجهود برفض تقاليد الحداثة الأيديولوجية وتبني مقاربات تعددية. ورغم تباينهم، توحدوا في استلهامهم العميق لنصوص "فلاسفة التوجس": ماركس ونيتشه وفرويد[3]. وهنا تكمن عبقريتهم التحليلية، فقد وجدوا في هذه النصوص مداخل نظرية للتحرر من هيمنة الذات والعقل، متجاوزين توترات الحداثة وفكر الأنوار. وهذه الرؤى المبتكرة حول السلطة والهوية والجسد والأخلاق هي ما يمنحهم قيمتهم الجوهرية في تجديد الفلسفة المعاصرة.

ويتجسد هذا المسعى النقدي في تقويضهم المنهجي للثنائيات الميتافيزيقية التي هيمنت على الفكر الأوروبي (الجسد/الروح، الفرد/المجتمع، الصواب/الخطأ، الحضور/الغياب). لقد

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص82.

[2] عمر كوش: دولوز وغتاري الفلسفة هي فن إبداع وصنع المفاهيم، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 61، أكتوبر 1999م، ص 267.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص82.

رأوا في هذه الأضداد اختزالا مصطنعا للواقع لا يعكس تعقيداته. ومن ثم، لم تكن دعوتهم لمجرد تجاوزها، بل لتفكيكها وإعادة التفكير في الواقع من منظور الاختلاف الذي يمنح المفاهيم نسبية ومرونة أكبر، ويحررها من قيود التطابق القسري.

ورغم هذه السمات المشتركة، يقدم أفاية تنبيها منهجيا دقيقا، إذ يعيب على بعض المؤرخين جمعهم لفلاسفة ما بعد الحداثة في سلة واحدة. فصحيح أنهم يشتركون في التشكيك بالحداثة والتركيز على التعددية، إلا أن هذه القواسم لا تبرر تجاهل فروقهم الجوهرية. وهذا ما يدفعنا للتأكيد على أن هؤلاء المفكرين لم يرفضوا فقط الانتماء لمدرسة واحدة، بل جسدوا روح التنوع. ويتجلى ذلك في استبدالهم مصطلح "فلسفة" بـ"فكر الاختلاف"، ليس كتحايل لفظي، بل كإعلان بأن الفكر يتجاوز الأنساق الفلسفية المغلقة، ويتطلب تأملا حرا لا يركن إلى يقينيات مسبقة، ويهدف لدفع خطاب الحداثة نحو تخطي كافة أشكال الميتافيزيقا[1].

ويقدم أفاية فكر "ميشال فوكو" كدليل ساطع على هذا التمايز، فمنهجه الفريد، بمفاهيمه وحساسياته الفكرية، يختلف جذريا عن دولوز ودريدا وليوتار. لقد اتخذ فوكو من التاريخ حقلا لتحليله، مستخدما الجينيالوجيا لكشف تمفصلات الأنظمة الفكرية. وهنا يبرز مفهومه المركزي "الإبستيمي*"، الذي صاغه مستعينا بباشلار (Gaston Bachelard)، ودوميزيل (Georges Dumézil)، ويفهم بوصفه الظروف والشروط التي تحكم الخطاب في فترة زمنية معينة، وتبحث في كيفية تأثير المعارف على بناء الخطابات التي تشكل معايير المجتمع. وفي هذا الإطار التحليلي، يوضح أفاية تمييز فوكو بين ثلاثة إبستيميات: إبستيمي عصر

---

[1] ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية تمظهر العقل الغربي قراءة في نصوص ميشيل فوكو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م، ص47.

* تعود كلمة إبستيمي إلى الجذر اليوناني (ἐπιστήμη)، وهي تعني العلم أو المعرفة، وبشكل عرضي خلال مناقشة مع نعوم تشومسكي في عام 1971م، كشف ميشال فوكو عن نيته بهذه الطريقة: "أسعى إلى فهم تحولات المعرفة في كل من المجال العام للعلوم، وأيضا ضمن المجال العمودي إلى حد ما الذي يشكله مجتمع وثقافة وحضارة في لحظة معينة". ويشير معنى إبيستيمي في عصر ما إلى طريقة في التفكير من شأنها أن تمتد على نطاق واسع إلى جميع الثقافات.

ولمفهوم الابستيمي جانبان:

أ- وجهة النظر البنيوية: يدافع فوكو عن فكرة أن ما يحدد إنتاج المعارف إنما هو نظام غامض.

ب- وجهة النظر الأركيولوجية: الطريقة التقليدية في تصور تاريخ الأفكار جعلت فوكو يفضل مصطلح الأركيولوجيا على مصطلح التاريخ، ويؤكد أنها ليست مسألة إعادة رسم مسار، وإنما هي نبش عن أشكال دفينة.

النهضة (الأشباه)، والكلاسيكي (التمثيل)، والحديث[1]. وهكذا فإن دعوة فوكو لـ"أركيولوجيا المعرفة" لم تكن مجرد تنقيب تاريخي، بل كانت مشروعا نقديا يهدف إلى فضح أوهام الفلسفة الأوروبية ومفارقاتها عبر إعادة بناء جينيالوجي.

إن تحليل الإبستيمية الفوكوية يكشف أن المعرفة ليست كيانا ثابتا، بل هي مجال ديناميكي يتطور عبر تفاعل مستمر بين الممارسات الخطابية والأشكال الإبستيمولوجية والعلوم. وينتج هذا التفاعل عن ترابطات تكاملية، أو تعارضات وصراعات، أو تقاطعات تتبادل فيها الأفكار. وقد رفض فوكو بحسم اختزال الإبستيمية في "رؤية للعالم"، معرفا إياها بدقة بأنها مجموعة علاقات توحد الممارسات الخطابية والعلوم في حقبة معينة. وهنا تكمن أهميتها التحليلية؛ فهي علاقات معقدة ومتغيرة باستمرار، مما يمنح هذا المفهوم قدرة فريدة على فهم تطور المعرفة وتحليل المشكلات المعرفية المعاصرة في سياقها التاريخي[2].

وهنا يبرز تمييز دقيق يبدو أن أفاية قد أغفله حين حصر اهتمامه بالإبستيمي، ففوكو نفسه تخلى عن هذا المصطلح حين انتقل من تحليل المواضيع الخطابية إلى الوقائع غير الخطابية كالممارسات والمؤسسات، حيث استبدله بمفهوم "الجاهزية" (Dispositif) ليحدد به الإجراءات المادية للسلطة: تقنياتها واستراتيجياتها وأشكال إخضاعها. وهكذا أصبحت الجاهزية شبكة غير متجانسة تضم خطابات ومؤسسات وقوانين ومنطوقات علمية وقضايا أخلاقية[3]. وبهذا التصور تصبح الإبستيمية (Epistemie)، مجرد "جاهزية خطابية" خاصة، بينما تشمل "الجاهزية" بمعناها الفوكوي الكل الاجتماعي، الخطي وغير الخطي.

ولعل الإسهام الأكثر جذرية لفوكو يكمن في مفهومه للسلطة، الذي يتجاوز النظرة التقليدية التي تعتبرها شيئا يمتلك، إلى رؤية تركز على طبيعتها العلائقية المتشابكة مع المعرفة والنظام. وانطلاقا من هذا التحديد، لم يعد الهدف هو البحث عن مشروعية السلطة، بل دعا فوكو إلى الكشف عن أساليب السيطرة الخفية الحاضرة في كافة مستويات التبادل الاجتماعي والرمزي وتحليل آلياتها الدقيقة، وهي مهمة نقدية بامتياز. وفي هذا السياق،

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص83.

[2] ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ص176.

[3] جوديث ريفال: معجم ميشيل فوكو، تر: الزواوي بغورة، دار صوفيا، الكويت، ط1، 2018م، ص 54 – ص 56.

يلخص أفاية مفهوم السلطة عند فوكو، موضحا أنها ليست ملكية بل علاقة تفاعلية بين أطراف غير متكافئة، وتقوم على ثلاثية السلطة والمعرفة والنظام. كما أنها ليست حكرا على الدولة، بل هي سلطات موزعة في ثنايا المجتمع، تمارس عبر تقنيات سياسية دقيقة لضبط الأجساد ومراقبتها ضمن كافة مستويات التراتب الاجتماعي، فيما يمكن تسميته "فيزياء السلطة". ويمكن تلخيص مفهوم السلطة عند فوكو في النقاط الآتية[1]:

- ✓ السلطة في تصور فوكو ليست علاقة تمتلكها مجموعة من الأفراد أو المؤسسات، وإنما هي علاقة تفاعلية تنشأ بين أطراف متباينة في القوة.
- ✓ تقوم السلطة على أساس ثلاثي يتمثل في تفاعلها مع المعرفة والنظام.
- ✓ ليست السلطة مقتصرة على سلطة الدولة، وإنما هي سلط موزعة في كل ثنايا المجتمع.
- ✓ تمارس السلطة على الأفراد والجماعات من خلال تقنية سياسية شديدة الدقة لضبط الأجساد ومراقبتها.
- ✓ تمارس السلطة سلطتها في إطار من الفيزياء كافة، أي أنها تمارسها على كل مستويات التراتب الاجتماعي.

ولكن لاستيعاب عمق هذا المفهوم، يجب أن نتجاوز هذا التلخيص؛ فالسلطة لدى فوكو ليست مجرد مؤسسات الدولة أو أشكال الإخضاع، بل هي فهم لتعدد وتغير "موازين القوى" في أي مجال. وهنا يشدد فوكو على ضرورة تحليل كيفية تفاعل هذه الموازين وانتظامها وتغيرها عبر الصراعات، وكيف تدعم بعضها البعض لتشكل سلاسل ونظما، أو كيف تخلق تناقضات تعزلها. وأخيرا، يرتبط مفهوم السلطة ارتباطا وثيقا بالاستراتيجيات التي تستخدمها موازين القوى لتحقيق أهدافها، وهي الاستراتيجيات التي تتجلى في النهاية في تنظيم الدولة وصياغة القانون والهيمنات الاجتماعية[2].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص84.

[2] ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص101.

وضمن هذا الإطار، لا ينظر للسلطة كقوة قمعية محضة، بل يربطها فوكو – كما يرى أفاية – بالحياة والحرية؛ فاستكشاف السلطة يجب أن ينطلق من قاعدة الحرية والقدرة على التغيير. لقد رفض فوكو الفصل التقليدي بين النظرية والممارسة، معتبرا أن الممارسة الحديثة تعتمد جوهريا على المعرفة والتفكير. ومن هنا طرح فكرة "صندوق الأدوات" المفاهيمي، ليس كترف فكري، بل كضرورة استراتيجية لخلخلة الخطابات المهيمنة التي تدعي كل منها حيازة الحقيقة المطلقة وفرض معاييرها[1].

ويجسد هذا العمق النقدي ما يراه "علي حرب" حين يعتبر أن أعمال فلاسفة الاختلاف **«تنطوي على أهم وأخطر نقد وجه للفكر الفلسفي بعد نيتشه، لأنه نقد يكشف الغطاء عما تمارسه الذات الغربية المتعالية من أشكال التمركز والاصطفاء والنفي، نفي الآخر. إنه في الحقيقة تفكيك للعقل الأوروبي وتقويض للثوابت الفلسفية الراسخة على نحو يؤدي إلى زحزحة الغربي عن تمركزه الذاتي، أي إلى زعزعة نظرته إلى ذاته بصفته المركز والمحور»**[2]، وهذه المهمة التفكيكية هي التي استقطبت اهتمام أفاية لدى جاك دريدا، الذي أعاد صياغة إرث نيتشه وهايدغر وفرويد لابتكار آليات تفكك "التمركز حول العقل" (Logocentrisme). ولقد شخص دريدا هذه النزعة كأصل للتمييز بين الثقافات، وربطها بنيويا بـ"التمركز حول العرق" (Ethnocentrisme)، و"التمركز حول القضيب" (Phallocentrisme)، كاشفا عن تحالف ثلاثي للهيمنة.

ويقدم "محمد شوقي الزين" توضيحا عميقا لهذه الاستراتيجية، إذ يشبه تفكيكية دريدا بلعبة الأضداد المتخفية التي تختزل التناقضات (الصوت/الكتابة، المثال/الواقع) في لعبة شبيهة بالفارمكون الأفلاطوني، الذي هو داء ودواء في آن. وبهذه اللعبة قرأ دريدا التراث الفلسفي كاشفا عن تناسقه البنيوي الظاهري، وفي الوقت نفسه، عن التناقضات التي تنخره من الداخل وتحجبها النصوص نفسها. وعليه فهذه اللعبة هي التي تفضح الالتباس وتفتح النص على تعددية لا نهائية[3].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص84.

[2] علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م، ص43.

[3] محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص158.

وهذا المسار النقدي المغاير لمسار فوكو هو ما يلخصه أفاية بقوله: إن جاك دريدا نحت «**التفكيكية عبر وضعه بروتوكول قراءة صارمة للمتون الفلسفية الكبرى التي أسست الفكر الفلسفي الأوروبي، وتعامل مع الفلسفة باعتبارها ممارسة نقدية للنصوص، مستعيرا في ذلك صورة مطرقة نيتشه لضرب وخلخلة كل نص مطمئن إلى أساسه "العقلاني" أو الميتافيزيقي**»[1]، وهكذا نرى أن ما قدمه دريدا لم يكن مجرد تفسير، بل هو تدخل استراتيجي، يتبنى أسلوبا صلبا ومعرفة موسوعية لتفكيك التطابق وإبراز الاختلافات الكامنة في النصوص.

ولقد كشفت مبادرة دريدا النقدية أن الفكر الغربي، بتأثير من الميتافيزيقا، يتجه دائما نحو المماثلة واستبعاد المختلف. ثم تتبع هذا "التمركز العقلي" إلى أساس أعمق هو "التمركز حول الصوت والكلام"، حيث وجد أن هذه الظواهر مترابطة ويعزز بعضها بعضا. وبناء على هذا التشخيص، لم يكتف بالنقد، بل طرح مشروعا بديلا هو "علم الكتابة" (Grammatology)، ليس كعلم جديد، بل كدعوة لتبني خطاب غير متمركز، يكون سببا ونتيجة لممارسات فكرية متحررة من كل هيمنة[2].

ولدعم هذه الاستراتيجية التفكيكية، يوضح أفاية أن دريدا صاغ ترسانة من المقولات تشمل الأثر* (Trace)، والاختلاف** (Différance)، والطيف (Spectre)***، والتفكيك**** (Déconstruction). ولقد تعمد دريدا إبقاء هذه المقولات مفتوحة على التأويل، رافضا القيود الصارمة للتعريفات؛ ففي نظره، لا ينبع تعدد دلالات النص من اختلاف الكلمات عن مدلولاتها الخارجية، بل من الاختلاف الداخلي بين الكلمات ذاتها. وهنا يتضح أن التفكيك ليس حركة تدميرية، بل هو حركة منتجة للاختلافات، تهدف إلى كشف التناقضات التي

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 84، 85.

[2] عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص426.

* الأثر (Trace): هو الدال الذي يشير إلى المدلول الذي غاب، أو لم يتحقق بعد.

** الاختلاف (Différance): هو أساس المعنى، وهو ما يميز الدال عن المدلول، ويميز المدلول عن المدلول الآخر.

*** الطيف (Spectre): هو الأثر الذي يظل حاضرا رغم غيابه، وهو ما يثير القلق وعدم اليقين.

**** التفكيك (Déconstruction): هو عملية تفكيك النص من أجل الكشف عن الاختلافات والتناقضات التي تجعله غير متجانس.

تجعل النص غير متجانس بدلا من إلغائها. إنه رفض صريح للتعالي و"للحقيقة الأولى"، وسعي لتقويض الميتافيزيقا الغربية القائمة على الحضور الثابت للكائن، وهو ما يتناقض مع جوهر الاختلاف. لذلك، لم يكن التفكيك منهجا أو نسقا، بل ممارسة نصية ظرفية، أو كما يجب فهمه: "موقف منهجي" قبل كل شيء[1]. وهنا يكمن التحدي الذي تطرحه مقولات دريدا، فهي تفتح آفاقا جديدة للتفكير النقدي.

وهذا السعي لتحرير الفكر من اليقينيات الوثوقية هو ما دفع أفاية إلى الاهتمام بما قدمه جيل دولوز (Gilles Deleuze)، الذي شق مسارا فريدا بإنتاج قراءات نقدية مغايرة لهيوم وسبينوزا ونيتشه، في ساحة فكرية هيمنت عليها الوجودية والماركسية. لكنه لم يكتف بالنقد، بل استلهم مفهوم الاختلاف من برغسون وعززه بنيتشه ليرفض الديالكتيك الهيغلي، ويقدم رؤية لاختلاف يتجاوز العقلنة، ويظهر كقوة حيوية تتجلى في التعدد؛ فبعد استيعابه للاختلاف، صاغ مفهوم التعدد مؤكدا أن الكائن والاختلاف وحدة متأصلة، فالحياة جوهرها اختلاف. وبناء على هذا التوجه، فجر دولوز، منفردا أو مع غتاري، ثورة مفاهيمية طرحت أدوات جديدة مثل "الشدة" و"الجسد بلا أعضاء" و"الجذروم"، مشكلا بذلك تحولا جذريا في الفلسفة المعاصرة[2].

وفي السياق ذاته، يؤكد "حموم لخضر" أن مشروع دولوز الفلسفي انطلق من تاريخ الفلسفة لينحرف عنه عمدا؛ فلم يكن تركيزه على فلاسفة "مهمشين" كسبينوزا وبرغسون اختيارا عفويا، بل استراتيجية للكشف عن "صورة جديدة للفكر" تتحدى الافتراضات التقليدية. ولقد سعى لتحرير الفكر من قيود الفلسفة التقليدية عبر تفكيك مسلماتها الدوغمائية (المبدأ، الحس المشترك، النموذج، إلخ)، التي تقود للاغتراب، فقام بإرساء فلسفة المحايثة والتعدد، مركزا على الهامشي والمختلف. ولقد اعتبر دولوز أن العنف (بمعنى الصدمة) هو ما يدفعنا للتفكير، ورفض نموذج الفكر الواحد، جاعلا من فلسفته أداة لاكتشاف إمكانات جديدة للحياة واختراعها، فلسفة منفتحة ومتفاعلة مع قوى الحياة[3].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص85.

[2] المصدر نفسه، ص86.

3 حموم لخضر: دولوز وباديو في شروط الفلسفة، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد 38، 2013م، ص 65 – ص 67.

ومن هنا يتأكد سعي "دولوز" إلى تأسيس صورة مغايرة للفكر قوامها الاختلاف والحرية والحياة؛ فالحياة لديه هي اختلاف يرتكز على المحايثة، أي الوجود في ذاته دون تماثل أو تطابق. وبناء عليه، يصبح "المفهوم" تعبيرا عن الاختلاف لا الهوية، ويصبح "النقد" أداة للتحرر من كل أشكال الأسطرة التي تشوه الحياة. أما الأخلاق، فتغدو تعبيرا عن إيقاعات الحياة واختلافاتها. وهكذا تشجع فلسفته على كل ممكنات الإبداع لنسج حياة مغايرة، معتبرة فعل الإبداع فعل مقاومة بامتياز، أكثر مما هو مجرد تعبير. إنها فلسفة تحررية بجرأتها وابتكارها، وقد تركت بصمة عميقة على الفكر المعاصر[1].

وفي تحليله لمسار النقد الدولوزي، يرى أفاية أن استراتيجية دولوز تقوم على اختراق الثنائيات وتفكيكها لإبراز التعدد الكامن فيها، مؤكدا أنه لا يمكن الوصول للهوية إلا عبر التنوع والاختلاف. وهنا يتبدى التباين الجذري بين النقد الدولوزي والنقد الكانطي؛ فبينما يبحث كانط عن شروط إمكان المعرفة، يذهب دولوز إلى أبعد من ذلك، حيث يعرف النقد بأنه «**تعيين المستويات التفاضلية حيث يغير اللامعنى هيئته وتغير اللغة منظورها**»[2]، وهنا لا يعني "اللامعنى" غياب المعنى، بل تعدد المعاني وتناقضها. ويوضح في "الحوارات" أن «**النقد هو في الواقع فن الاقتران، ولكن عندها يجب أن يختلط النقد بالعيادة، ويصبح النقد رسما مسطحا، قوام عمل ما، غربالا يستخلص جزئيات جرى نشرها أو إدغامها، فتقترن التدفقات، وتعمل الصيرورات. والعيادة هي بحصر المعنى رسم خطوط على مسطح، أو الطريقة التي ترسم بها هذه الخطوط المسطح المثل الأعلى هو مثل النقد بلا ألسنية وبلا دلالة**»[3]، ومن هنا يمكننا القول: إن النقد بوصفه "عيادة" يشخص التدفقات، وبوصفه "رسما مسطحا" (خرائطية) يرسم علاقات القوى، وبوصفه "غربالا" يستخلص العناصر الفاعلة من النص لخلق معنى جديد.

ورغم هذه الاختلافات الجوهرية بين فوكو ودريدا ودولوز في نمط الاستفهام والمفاهيم، يرى أفاية أنهم اتفقوا على ضرورة تطوير نقد شامل. لكن هذا الحكم لا يستقيم إلا إذا فهمناه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص87.

[2] جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، ابريل 2009م، ص276.

[3] جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، مرجع سابق، ص ص 276، 277.

كهدف متقارب تم السعي إليه عبر مسارات متباعدة، عكست توجهات نقدية متنوعة نحو العقل، أو الغرب، أو السلطة. ولقد تجاوزت أصداء هؤلاء الفلاسفة فرنسا لتتردد في أمريكا مع "ريتشارد رورتي" (Richard Rorty)، وفي ألمانيا مع "بيتر سلوتردايك" (Peter Sloterdijk)، وفي إيطاليا مع "جياني فاتيمو" (Gianni Vattimo)، وصولا إلى المغرب مع "عبد الكبير الخطيبي". كما تخطت فلسفة الاختلاف حدودها التخصصية لتخصب حقول العلوم الإنسانية مع "بورديو ومافيزولي" (Michel Maffesoli)، وصولا إلى التحليل النفسي مع "جوليا كريستيفا" (Julia Kristeva)، وغيرهم[1].

ومن خلال تتبع مسار قراءة أفاية، يتضح لنا أن جهود فلاسفة الاختلاف الفرنسيين لم تكن مجرد مراجعة أكاديمية، بل مثلت ثورة نقدية شاملة؛ فهو يبرز كيف نحت كل من فوكو ودريدا ودولوز أدوات تحليلية فريدة، من أركيولوجيا السلطة عند الأول، إلى مهماز التفكيك عند الثاني، وصولا إلى فلسفة الاختلاف والإبداع كفعل مقاومة عند الثالث. ورغم إقراره بتباين استراتيجياتهم، يكشف أفاية عن اتفاقهم الجوهري على ضرورة تقويض كل أشكال التمركز والوثوقية الميتافيزيقية. وبذلك يقدمهم كرواد حرروا الفكر وفتحوا آفاقا جديدة لممارسة النقد في السياسة والمجتمع والأخلاق والحياة.

غير أن هذا المشروع النقدي الراديكالي لم يمر دون أن يثير سجالا هو الأهم في الفلسفة المعاصرة، وقد تجسد هذا السجال في المواجهة الفكرية العميقة مع الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس؛ فإذا كان فلاسفة الاختلاف قد وجهوا نقدهم لجذور الحداثة نفسها، فإن هابرماس وقف كمدافع شرس عن "مشروعها غير المكتمل"، معتبرا أن الخلل ليس في مبادئ التنوير بل في تطبيقاتها المشوهة. وهنا يفرض هذا التجاذب نفسه كإشكالية مركزية تدفعنا للتساؤل: إلى أي مدى يكشف السجال النقدي بين هابرماس، وفلاسفة الاختلاف، عن أزمة استعصاء جوهرية في إرث التنوير؟ وكيف تعيد هذه المواجهة تشكيل مفهوم النقد الفلسفي ذاته، بين مهمة الإنقاذ وإعادة البناء من جهة، ومهمة التفكيك والتقويض من جهة أخرى؟

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 87، 88

3-السجالات النقدية بين هابرماس وفلاسفة الاختلاف؛ جدل الحداثة وما بعدها

لقد شهد الفكر الفلسفي المعاصر سجالات حادة حول مشروع الحداثة ومآلاته، لا سيما بين يورغن هابرماس وفلاسفة الاختلاف مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل دولوز، حيث انقسمت الرؤى بين من يدافع عن الحداثة كمشروع عقلاني لم يكتمل بعد – كما يرى هابرماس – وبين من يرى فيها بنية معرفية سلطوية ينبغي تفكيكها – كما يذهب فلاسفة الاختلاف – ويعكس هذا الجدل العميق خلافا جوهريا حول مفاهيم مثل العقل، والذات، والسلطة، والمعرفة، ويمتد إلى الموقف من الكونية والتعدد، ومن التفاهم مقابل الاختلاف. وفي قلب هذه السجالات تتقاطع الأسئلة الكبرى حول مشروعية النقد، وحدود الخطاب، وإمكان تأسيس عقلانية بديلة، ما يجعل من هذا الجدل لحظة محورية في فهم تحولات الفلسفة الغربية من الحداثة إلى ما بعدها. ومن هنا سنحاول مع أفاية أن نتدارس طبيعة هذه السجالات النقدية، ورصد خلفياتها الفكرية، وتحليل أطروحات كل طرف، في محاولة لفهم أعمق لجدل الحداثة وما بعدها.

فكيف تجسد السجالات النقدية بين هابرماس وفلاسفة الاختلاف اختلاف الرؤى حول نقد الحداثة، وما هي حدود النقد ومدى فعاليته في هذه السجالات؟

يؤكد "علي عبود المحمداوي" أن ما يميز فلسفة الاختلاف جوهريا هو نقدها الجذري للعقلانية الغربية، حيث يتأسس مشروع فوكو ودولوز ودريدا على تشخيص فشل التنوير في تحقيق وعوده؛ ففي تحليلهم، تحولت عقلانية الأنوار من أداة للتحرر إلى آلية للهيمنة، مما قوض أسس قيم الحداثة العليا كالحرية والعدالة[1]. وبناء على هذا التشخيص، لم يكن سعيهم لتقويض الحداثة مجرد رفض، بل كان محاولة استراتيجية لتأسيس "ما بعد الحداثة" كأفق بديل يحتفي بالتعددية في مواجهة شمولية العقل.

والواقع أن الإرث النقدي الذي دشنته الجينيالوجيا النيتشوية لم يكن مجرد موقف، بل هو تأسيس لخطاب مضاد يستجوب التبعات الباثولوجية للحداثة المتحققة: العقلانية الأداتية، والاستلاب، وسيادة العدمية. وهذا الخطاب، الذي يمتد عبر هيدغر ومدرسة فرانكفورت

[1] علي عبود المحمداوي وآخرون: يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م، ص60.

وصولا إلى فلاسفة الاختلاف، ينطلق من فرضية أساسية مفادها أن الأنوار قد خانت وعودها التحررية، مما يجعل من الحداثة ذاتها إشكالية تتطلب التقويض[1].

وقد واجه هذا الإعلان عن نهاية الحداثة انقلابا جدليا قويا صاغه هابرماس؛ ففي منظوره، لا يمثل هذا النقد شهادة وفاة، بل هو بالأحرى عرض من أعراض حيوية الحداثة، بوصفها نقدا ذاتيا يؤكد أنها "مشروع لم يكتمل بعد". ومن هذا المنطلق لم يكن كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" رد فعل انفعالي ومتسرع، بل كان محاولة حذرة وواعية لإعادة بناء ساحة الصراع الفلسفي، وإخضاع هذا التقليد النقدي برمته لمساءلة مضادة[2]، حيث استغل هابرماس محاضرته التي ألقاها بمناسبة نيله جائزة أدورنو عام (1980م) ليعبر عن رفضه للإدانة الجذرية التي طالت عقل التنوير، وطرح رؤية بديلة تؤكد على إمكانية إصلاح مسار الحداثة وتحقيق القيم الإنسانية العليا، ونتيجة لذلك انخرط في حوار فلسفي ثري مع فلاسفة ما بعد الحداثة، نتج عنه كتاب "الخطاب الفلسفي للحداثة" الذي صدر سنة (1985م).

ويفسر "أشرف حسن منصور" تأخر هذا الاشتباك الفلسفي تفسيرا تاريخيا وأرجعه لسببين هما[3]:

- ✓ **تأخر تأثير أفكار ما بعد الحداثة في ألمانيا:** لم تترجم أعمال فوكو – الذي يعتبر أحد أهم رواد هذا التيار – إلى اللغة الألمانية إلا في أواخر السبعينيات، مما أدى إلى تأخر وصول هذه الأفكار إلى الساحة الفكرية الألمانية.
- ✓ **ظهور كتاب ليوتار "وضع ما بعد الحداثة" (1979م):** حيث حدد هذا الكتاب معالم ما بعد الحداثة وقدم نقدا حادا لمشروع هابرماس الفكري، مما دفع هابرماس إلى الرد عليه في محاضرته "الحداثة: مشروع لم يكتمل" (1980م) المذكورة سلفا.

في حين يرى أفاية أن مناقشة هابرماس لفلاسفة الاختلاف الفرنسيين جاءت نتيجة اهتمامهم المشترك بقضايا الحداثة والعقل والمعنى والذات والتاريخ، إضافة إلى اشتراكهم في

---

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 1995م، ص 137 وما بعدها.

[2] عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، مرجع سابق، ص ص 42، 43.

[3] أشرف حسن منصور وآخرون: ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص167.

التأثر بالفلسفة الألمانية، خاصة نيتشه وهايدغر وفرويد، حيث يرى هابرماس أن فوكو استخدم أفكار نيتشه عبر باتاي، وركز على الخيال والجنس والتصوف، ودمج قضايا اجتماعية واقتصادية في تفكيره. كما فتحت مسألة الجنون له آفاقا جديدة لفهم العقل الغربي وتشكيلاته الخطابية. أما دريدا، فيرى هابرماس أنه نادى بتفكيك الأساس الفلسفي المتمركز على العقل، مستلهما فلسفة هايدغر في بناء "استراتيجية عامة للتفكيك" تهدف إلى التخلص من الثنائيات الميتافيزيقية التي سيطرت على الفلسفة الغربية.[1]

ويبدو أن مثل هذا التحليل سيفضي بنا إلى طرح السؤال الآتي: لماذا يركز أفاية على موقف هابرماس من نقد فلاسفة الاختلاف للحداثة والعقل؟

تكمن الإجابة في أن أفاية يهدف إلى إثبات أن هابرماس يرفض الانسياق خلف نقد جذري عدمي للعقل، ويقدم بدلا منه نقدا مزدوجا؛ فهو يدافع عن قيم الحداثة الأصيلة، وفي الوقت نفسه يواجه "التحديث" باعتباره مسارا منحرفا عن تلك القيم. وتتجلى حجة هابرماس في كشف التناقضات الكامنة في خطاب فلاسفة الاختلاف؛ فهم في نقدهم للعقل، يستخدمون أدواته الجوهرية كاللغة والبرهان، وهي مفارقة تكشف عن افتقار نقدهم للانسجام الداخلي. كما أن ادعاءهم بتجاوز "فلسفة الذات" يظل، برأي هابرماس، مجرد دعوى دون أساس فلسفي أو اجتماعي كاف، وهو ما يرسخ فلسفة الوعي بدلا من تجاوزها. يضاف إلى ذلك تجاهلهم لمفهوم "التذاوت" (Intersubjectivity)؛ أي: فضاء التواصل بين الذوات، ولجوؤهم إلى مواقف جمالية وصوفية لمواجهة العقلنة، وخير مثال على ذلك تفكيك دريدا للنصوص عبر نقد أسلوبي ومجازات بلاغية تهدف إلى دحض المنطق الاستدلالي.

ومن هذا المنطلق، ورغم الاختلافات الظاهرة بين هؤلاء المفكرين، فإن هابرماس يصنفهم ضمن تيار "فوضوي" يستهدف مشروع الحداثة برمته، حتى وإن ادعوا الانتماء إلى "ما بعد الحداثة"؛ فمحاولتهم الانفصال عن الأفق المعرفي للحداثة بدت وكأنها قفزة في فراغ المستقبل دون تقديم مبررات مقنعة. لكن أفاية يتساءل هنا: هل نجح هذا الانفصال المزعوم حقا؟

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص89.

قد نجد مبررا لهذا التشكيك في تصور هابرماس الخاص للحداثة، التي «**لا ترتبط بمرحلة تاريخية معينة كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة، وإنما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة**»[1]. وفي قلب هذا السجال الدائر حول الحداثة وما بعدها، تبرز رؤية هابرماس كنقطة تحول جذرية تعيد تشكيل فهمنا لهذه العلاقة؛ فمن منظوره، لا تمثل "ما بعد الحداثة" قطيعة معرفية مع مشروع الحداثة، بل هي امتداد متجدد له.

ويقودنا هذا التصور إلى استنتاج جوهري مفاده أن ما بعد الحداثة "لا تمثل قطيعة معها، بل هي نفسها شكل من أشكال الحداثة، أو 'حداثة' أخرى ضمن حداثات متعددة".

ووفق هذا التحليل يتفكك مفهوم القطيعة ليحل محله مفهوم التعدد، حيث يصبح كل مفكر، بمن فيهم فلاسفة الاختلاف، جزءا من نسيج الحداثات المتوالية، ينسج كل منهم "حداثته" الخاصة في محاولة لتجديد الصلة بالتراث وتأسيس وعي نقدي معاصر.

ويكشف أفاية عن مسار معقد ومتطور في علاقة "هابرماس" بفكر "ميشيل فوكو"، حيث انتقل هابرماس من تصنيف فوكو ضمن "التيار الفوضوي اللاعقلاني" إلى الاعتراف بعمقه الفلسفي لاحقا. ولم يكن هذا الاعتراف مجرد تراجع، بل كان اكتشافا لمدى انخراط فوكو في صلب التقليد النقدي للحداثة، خاصة عبر تأويله للحاضر في نص كانط التأسيسي "ما الأنوار؟"، حيث رأى هابرماس في هذا التأويل مصدرا فريدا لفهم اللحظة الراهنة، مدركا أن مشروع فوكو قد شهد تحولات منهجية عميقة، إذ انتقل من "مرحلة حفريات المعرفة إلى مرحلة نظرية السلطة"، ثم تجاوزهما نحو تحليل تقنيات المراقبة الاجتماعية لفهم التوترات بين نظام السلطة والأجساد. وهنا تكمن أصالة فوكو في نظر هابرماس؛ فعلى عكس هيدغر ودريدا، لم يكن هدفه تفكيك فلسفة الذات، بل "تفكيك التأريخ" نفسه، أي مساءلة الطرق التي يكتب بها التاريخ وتفرض من خلاله الحقائق[2].

---

[1] الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص47.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 90، 91.

وإذا أردنا أن نتعمق في هذا التحليل فإننا سنجد "الزواوي بغورة" يسلك نفس مسار أفاية في استكشاف التقارب النقدي بين هابرماس وفوكو، حيث نجده يوضح أن نقطة الالتقاء والافتراق المحورية تكمن في اهتمامهما المشترك بنص كانط حول التنوير. وبينما يرى هابرماس أن النضج يقتضي "استعمال العقل استعمالا نقديا" ضمن أفق كوني، وأن الحداثة الكانطية تدعو للاعتراف بحدود العقل، يذهب فوكو إلى منحى آخر، حيث يرى أن طرح كانط مرتبط بسياق تاريخي محدد، وأن تحليله للعلاقة بين النقد واللحظة التاريخية يؤسس لما يسميه "بالحياة الفلسفية"، وهي ممارسة نقدية للحاضر تتجنب الادعاءات الكلية في المبادئ والمعايير. ورغم اتفاقهما على ضرورة مراجعة مفهوم "الذات"، فإن مساراتهما تتباين جذريا؛ فهابرماس يسعى لبناء نظرية نقدية للمجتمع تقوم على العقل التواصلي، بينما يكتفي فوكو بتحليلات تاريخية محددة رافضا بناء النظريات الكبرى[1].

ومن هذا المنطلق، يوجه هابرماس نقدا لاذعا للفلاسفة الفرنسيين، معتبرا أن دعوتهم لتجاوز الميتافيزيقا لم تحررهم كليا من "هيمنة فلسفة الذات". وفي مقابل هذا النقد، يرى هابرماس أنه لا ضرورة للهدم الجذري، ويقدم مشروعا بديلا يتمثل في نظريته النقدية التذاوتية التي تبنى على "التواصل المتكافئ" كبديل لفلسفة الوعي المنعزل. وهنا يتميز هابرماس عن فلاسفة الاختلاف بإصراره على أن نقد الحداثة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها، عبر توظيف "عقل أكثر حداثة" قادر على إنتاج خطاب برهاني يبرر ادعاءاته ويقاوم السقوط في العدمية[2].

ومن المفارقات التي يسلط أفاية الضوء عليها؛ هيمنة الوعي الهايدجري على فكر هابرماس، خاصة في مفهوم اللغة وفكرة "إمكانية زيف كل شيء"، لم تكن عائقا له بل شكلت بذرة أساسية لمشروعه التحرري؛ فهذه الفكرة فتحت أمامه أفق التأمل النقدي والانعتاق من القيود، لتتحول لاحقا إلى أساس لتطلعاته نحو التحرر الاجتماعي عبر العقلانية التواصلية. وبهذا يشكل فكر هابرماس تحولا في مسار النقد، متجها نحو أفق جديد يهدف إلى تجاوز

---

[1] الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص 248 – ص 250.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص92.

أزمة الحداثة عبر تأسيس نظرية اجتماعية مرجعيتها التواصل في عصر ما بعد الميتافيزيقا[1].

وعلى الرغم من هذه التقاطعات الفكرية، تظل هناك هوة عميقة تفصل هابرماس عن فلاسفة الاختلاف، وتتمثل في موقفهم المتعارض من "العقلنة"؛ فهابرماس يراها أداة للتحرر والإنتاج، بينما يعتبرونها هم مصدرا للمعاناة والقلق الوجودي. هذا التعارض الجذري هو ما دفعه لرفض نقدهم الراديكالي للعقل، مشددا على ضرورة مساءلة "العقلانية الأداتية" بطريقة حضارية تأخذ في الاعتبار معايير الحقيقة والتواصل. وهنا يبرز أفاية الصعوبة التي واجهها هابرماس في إقناعهم بـ"أخلاقه التواصلية"، إذ رأوا فيها شكلا آخر من أشكال السلطة التي تفرض الإجماع على حساب التنوع؛ ففي حين كان هابرماس يراهن على قوة المناقشة العقلانية كسلطة اجتماعية تتحدى كل السلطات، كان فلاسفة الاختلاف ينحازون إلى الحرية الفردية والتعدد، مفضلين البقاء خارج أي منطق يرتبط بالسلطة والمؤسسة[2].

إن صيرورة النقد في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر لم تكن مجرد مراجعة داخلية للنسق، بل محاولة دائمة للانفتاح على تجارب الإنسان، وهمومه، وأسئلته؛ فحين تفقد الحقيقة طابعها المطلق، يصبح السؤال النقدي ضرورة لفهم التعدد، واكتشاف المشترك الإنساني الممكن.

فإلى أي مدى يمكن للسؤال النقدي أن يتجاوز الأنساق الفلسفية المغلقة وينفتح على التجارب الإنسانية المتنوعة؟

ثالثا: السؤال النقدي ومرح الحقيقة؛ نحو الانفتاح على قضايا الفكر الإنساني

في خضم التحولات الفكرية العميقة التي يعيشها العالم المعاصر، لم نعد ندرك الحقيقة بوصفها جوهرا ثابتا أو معطى نهائيا، بل أضحت مساحة للسجال والتساؤل المستمر. وفي قلب هذا المنعطف المعرفي، تبرز إسهامات أفاية، الذي يتخذ من "السؤال النقدي" منطلقا لمشروعه الفكري، ليقدم رؤية مغايرة تتجاوز التصورات التقليدية.

---

[1] إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص165.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص93.

فالحقيقة لديه ليست غاية تكتشف، بل هي "لعبة" أو "مرح" يتأسس على ديناميكية النقد؛ تلك الممارسة التي تحرر الفكر من وثوقيته وجموده، وتفتح أمامه آفاقا رحبة للتفاعل مع قضايا الإنسان الكبرى. إنها علاقة تفاعلية حيوية تتيح مراجعة الثوابت وإعادة النظر في القضايا الوجودية والاجتماعية في ضوء متغيرات العصر.

ومن هذا المنطلق، سنحاول استكشاف الأبعاد الفلسفية والمعرفية لهذه العلاقة الجدلية بين السؤال النقدي ومرح الحقيقة في فكر أفاية. وتتمحور إشكالية هذا المبحث حول التساؤلات التالية: ما هي الآليات المفاهيمية والمنهجية التي يوظفها أفاية لبناء تصوره عن الحقيقة كعملية نقدية مرحة؟ وكيف يمكن لهذا التصور أن يسهم في تجديد فهمنا للتحولات المعرفية والوجودية المعاصرة، ويؤسس لانفتاح حقيقي على مختلف سياقات الفكر الإنساني؟

1-التفلسف الواعي أفقا للنقد؛ نحو صياغة حذرة لأدوات الفهم

في كل عملية نقدية نفترض مسبقا وجود أدوات للفهم؛ مفاهيم، ومناهج، وقوالب فكرية نسقطها على الواقع لتنظيمه وتفسيره. لكن السؤال – الأكثر عمقا وجذرية – الذي غالبا ما نتجاهله، هو: من أين تأتي هذه الأدوات؟ وما مدى وعينا بحدودها وبصلاحيتها؟

هنا يكمن جوهر الانتقال من النقد كـ"ممارسة" إلى "التفلسف الواعي" كـ"أفق"؛ فبينما يكتفي النقد المعتاد بتوظيف الأدوات المتاحة، فإن التفلسف الواعي هو ذلك الفعل الفكري الذي يتوقف لمساءلة الأداة قبل استعمالها. إنه فن صناعة المفاتيح بدلا من مجرد تجريبها على الأبواب المغلقة. إنه الوعي بأن كل أداة فهم هي في جوهرها بناء يتطلب "صياغة حذرة"، واعية بتاريخها، وحدودها، وإمكانياتها.

من هذه الشرفة يحاول أفاية أن يتتبع مسار هذا الوعي، ويبرهن على أن التفلسف الواعي هو الشرط الضروري لجعل النقد ممارسة منتجة للمعنى لا مستهلكة له. وتتبلور إشكاليته في التساؤلات التالية: ما هي طبيعة العلاقة الجدلية بين النقد كفعل واع والتفلسف كأفق ممكن؟ وكيف يمكننا الانتقال من الاستخدام العفوي لأدوات الفهم إلى عملية "صياغة حذرة" ومسؤولة، تؤسس لمقاربة نقدية أكثر انفتاحا وعمقا؟

وإذا كان الانتقال من النقد كـ"ممارسة" إلى "التفلسف الواعي" كـ"أفق" هو جوهر الإشكالية المطروحة، فإن فهم طبيعة هذا "التفلسف" يصبح ضرورة منهجية؛ فالتفلسف – في

أعمق صوره – ليس مجرد نشاط فكري، بل هو "تفكير في التفكير"؛ أي أنه الممارسة النقدية التي تتأمل في طبيعة الفكر ذاته وفي آليات اشتغاله، وهو ما يجعله الأداة المثلى لمساءلة أدوات الفهم قبل استعمالها. وهذه الطبيعة المزدوجة للتفلسف، كبحث في المبادئ الأولى وكفحص للذات المفكرة، تتجلى بوضوح في جذره اللغوي، حيث ورد في المعجم الوسيط قوله: «**(فلسف) الشيء: فسره تفسيرا فلسفيا. و(تفلسف): سلك طريق الفلاسفة في بحوثه. وتكلف طريقتهم دون أن يحسنها. و(الفلسفة): دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة تفسيرا عقليا. وكانت تشمل العلوم جميعا، واقتصرت في هذا العصر على المنطق والأخلاق وعلم الجمال وما وراء الطبيعة. و(الفيلسوف): العالم الباحث في فروع الفلسفة**»[1].

ويكشف لنا هذا التعريف المعجمي عن مفارقة دلالية تأسيسية لإشكالية بحثنا؛ ففعل "تفلسف" ينطوي على معنيين متقابلين: الأول إيجابي، ويتمثل في "سلك طريق الفلاسفة"، وهو ما يطابق دعوتنا إلى التفلسف الواعي والأصيل. أما الثاني فسلبي، ويتمثل في "تكلف طريقتهم دون أن يحسنها"، وهو يجسد تماما صورة الناقد الذي يستهلك المفاهيم دون وعي بحدودها، ويمارس النقد كفعل عفوي لا واع. وهذا التمييز الدقيق ليس مجرد ترف لغوي، بل هو التجسيد الفلسفي للتفلسف الكاذب (philosoxie) الذي وضعه كانط «**للدلالة على الميل إلى إثارة المشكلات الفلسفية من دون أن يكون هذا الميل مصحوبا بإرادة الوصول إلى حلول علمية، فهذا أمر لا يليق بالعلماء لأن قصدهم معرفة الحق لا إثارة المشكلات دون إيجاد حل لها**»[2].

ومن هذا المنطلق، يتضح أن "التفلسف الواعي" الذي يسعى إليه أفاية هو النقيض المباشر للتفلسف المتكلف والكاذب. إنه ليس مجرد إثارة للمشكلات، بل هو الفعل النقدي الأصيل الذي يقوم على مراجعة المسلمات وفحص المفاهيم بهدف جعل النقد ممارسة "منتجة للمعنى". وبهذا يكون التفلسف الواعي هو الضمانة للانتقال من مجرد "تجريب

---

[1] إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، الجزء2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، انتشارات ناصر خسرو، طهران، إيران، ط2، مايو 1972م، ص700.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جزء2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص 317.

المفاتيح على الأبواب المغلقة" إلى فن "صناعة المفاتيح" بوعي ومسؤولية، وهو ما يؤسس لمقاربة نقدية أكثر عمقا وانفتاحا.

وإذا أردنا توضيح ملامح هذا "التفلسف الواعي" بشكل أعمق وأدق، فإننا نجد دعما لهذا الطرح في تعريفات معاصرة تؤكد على طابعه البنائي والنقدي؛ حيث تعرفه "هناء محمود اليوسف" بأنه «**عملية عقلية متوازنة يقوم بها المفكر لمعرفة حقائق الظواهر وأصولها، مع ضرورة فحص العلاقات التي تربط بين أجزائها، ولا يقوم بهذا النوع من التفكير إلا من سلك طريق التأمل العقلي الحر بخصوص بحثه وألزم نفسه السير فيه بغية الوصول إلى معارف صحيحة**»[1]، ويضيء هذا التعريف منهجية التفلسف الواعي؛ فهو ليس تأملا عفويا، بل "عملية عقلية متوازنة" ومنضبطة، شرطها "التأمل العقلي الحر" وهدفها "معارف صحيحة". وبهذا المعنى فإن صناعة المفاتيح النقدية التي نتحدث عنها هي عملية دقيقة تتطلب التزاما منهجيا صارما وتحررا من المسلمات الجاهزة، وهو ما يجعلها فعلا نقديا مسؤولا لا مجرد ممارسة سطحية.

وإذا كان تعريف "هناء اليوسف" يركز على شروط هذا الفعل العقلي ومنهجيته، فإن تعريف "الشيخ أمين محمد الإنطاكي" يسلط الضوء على غايته والأثر الذي يحدثه في المعرفة والذات المفكرة على حد سواء؛ فهو يعرفه بأنه «**التفسير الفلسفي للظواهر وحقائق الأشياء، في صورة تجعل تلك الموضوعات غاية في الوضوح مع الصدق واليقين، حيث تعتبر تلك العملية العقلية هي المعبر الحقيقي عن القدرات العقلية التي يتمتع بما ذلك المفكر، ويتمايز بها عن غيره**»[2]، وهنا لا يعود الهدف مجرد الوصول إلى "معارف صحيحة"، بل تحقيق "الصدق واليقين" في "غاية الوضوح". إن هذا السعي نحو اليقين، الذي يذكرنا بالتقاليد الفلسفية العقلانية لديكارت وكانط، هو ما يميز التفلسف الأصيل. والأهم من ذلك، أن هذه العملية هي "المعبر الحقيقي عن القدرات العقلية" التي "يتمايز بها" المفكر. وبهذا نعود إلى نقطة البداية، وهي أن التفلسف الواعي ليس متاحا للجميع، بل هو قدرة

---

[1] محمد حسيني موسى محمد الغزالي: التفلسف (مفهومه– بواعثه– خصائصه)، آل بسيوني للكمبيوتر، غزالة، الزقازيق، الشرقية، مصر، ط1، 2002م، ص 27.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

استثنائية على إعادة بناء أدوات الفهم، وهو ما يمنح الممارسة النقدية عمقها الحقيقي ويميز الناقد الأصيل عن المستهلك السلبي للأفكار.

وضمن هذا الأفق الذي يميز المفكر الأصيل، يستأنف أفاية تفكيره بمراجعة الدور الحيوي للفلسفة، ليس كحقل تراثي، بل كقوة نقدية فاعلة في الحاضر؛ فهو يرى أن قيمتها تكمن في قدرتها على تحليل التحولات الاجتماعية والسياسية الراهنة، وتقديم تصورات تتحدى الوضع القائم[1]. ومن هنا يمكننا القول بأن الفلسفة – في منظور أفاية – لا تكتفي بالوصف، بل تعتمد على سؤال النقد وتفكيك الأنساق الفكرية السائدة، مما يعزز التفكير الحر ويساهم في تشريح الواقع لتفسير تحولاته العميقة.

وهنا يكمن التحول الجذري الذي يطرحه أفاية، والذي يجد صداه الفلسفي الأوضح في فكر "جيل دولوز" (Gilles Deleuze)؛ فإذا كان التفلسف يميز المفكر، فإن هذا التميز لا يأتي من مجرد التأمل، بل من فعل الإبداع؛ فدولوز يعرف الفلسفة بأنها «**فن تكوين وإبداع، وصنع المفاهيم**»[2]، وبهذا التعريف تنتقل الفلسفة من كونها مجرد ممارسة تحليلية إلى نشاط إبداعي خلاق، أشبه ما يكون بفعل فني. فالمتفلسف هنا لا يستخدم المفاهيم الجاهزة، بل يصنعها ويبتكرها كأدوات جديدة لفهم العالم. وهذا بالضبط ما يؤكد عليه أفاية حين يرى أنه يتعين على الفلسفة «**إبداع أنماط جديدة من التفكير، أو وضع تصور جديد للفكر، أو بالأحرى تصور لما نعنيه بـ "التفكير" الملائم والمنصت لما يجري في العالم. ومن ثم لا يمكن للفلسفة سوى أن تكون "نقدا" (Une Critique)**»[3]. وعليه فالنقد هنا ليس هدما، بل هو نتيجة حتمية لفعل الإبداع المفاهيمي الذي يعيد تشكيل نظرتنا للواقع.

لكن هذا التوجه الدولوزي الذي يتبناه أفاية لا يتوقف عند صناعة المفاهيم، بل يذهب إلى ما هو أعمق، إلى القدرة على بناء المشكلات ذاتها؛ ففي كتابه "ما هي الفلسفة؟" وغيره، يشن دولوز نقدا لاذعا للمسلمات الفكرية التي تقدم لنا كمشكلات جاهزة، معتبرا إياها قيدا على حرية الفكر، وشبهها بالتجارب المدرسية التي يفرض فيها على المتعلم حل مسائل لم

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 97 – ص 99.

[2] جيل دولوز وفيليكس غتاري: ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي: مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص 28.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 100.

يشارك في صياغتها. وبالنسبة لدولوز، فإن جوهر الفكر الأصيل لا يكمن في إيجاد الحلول، بل في "فن بناء المشكلات الحقيقية". وهذا هو المدخل الذي يرى فيه أفاية سبيل تحرير الفكر من وصاية الأطر الدوغمائية؛ فبدلا من تقديم حلول لمشكلات مفروضة، يدعو إلى ابتكار مشكلات أصيلة تفتح أفقا جديدا للتفكير[1]. ومن هنا يمكننا القول بأن أفاية يعيد الاعتبار لفعل التفلسف بوصفه أعلى درجات الممارسة النقدية الحرة والخلاقة، ويستعيد للفكر النقدي طاقته الإبداعية خارج سلطة النماذج والمؤسسات المهيمنة.

ويجد هذا الدور التحرري والإبداعي للفلسفة دعما قويا في تصورات "فتحي التريكي"، الذي يؤكد على وظيفتها المحورية في تنظيم المعرفة وتوجيه الفكر، حيث يرى التريكي أن الفلسفة تتدخل على مستويين متكاملين، معرفي ووجودي، لتنسيق الأفكار وإنتاج خطابات تتفاعل مع جميع المجالات كالعلم والفن والسياسة. إنها بهذا المعنى، لا تكتفي بالإبداع المفاهيمي، بل تقوم بدور "المنظم" الذي يوضح المفاهيم ويرسم الحدود بين ما هو علمي وأيديولوجي، ويعزز حرية التفكير[2]. وهنا نجد أن رؤية أفاية تتناغم تماما مع هذا الطرح؛ فهو أيضا لا يرى الفلسفة كنشاط نظري معزول، بل كقوة تحرر تهدف إلى الفصل بين المعرفة العلمية والمعتقدات الأيديولوجية، وبناء وعي نقدي قادر على مقاومة التسلط الفكري وترسيخ النقد البناء كأساس للتطور الفكري والاجتماعي.

ولكن كيف يتم هذا الفعل الفلسفي عمليا؟

في هذا الصدد، يقدم ميشيل طوزي (Michel Tozzi)، خريطة إجرائية دقيقة، محددا ثلاث عمليات أساسية للتفكير الفلسفي هي: المفهمة، والأشكلة، والبرهنة. ورغم أن هذه العمليات ليست حكرا على الفلسفة، فإن طابعها الفريد فيها يكمن في تركيزها على التساؤلات المفتوحة والتحديات الفكرية العميقة. إنها لا تسعى لإغلاق الملفات المعرفية، بل لإبقائها مفتوحة على التأمل المتواصل[3]. وهذا بالضبط ما يعنيه أفاية حين يدعو إلى اعتماد التفلسف

---

[1] حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م، ص 152.

[2] فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009م، ص ص 42، 43.

[3] غاليشيه فرانسوا: ما هو فعل التفلسف: تر: البودلالي نور الدين، مجلة فكر، الرياض، السعودية، ع 39، أكتوبر 2023م/ يناير 2024م، ص 114.

"كأسلوب حياة" قائم على التفكير المستقل والنقدي؛ فالفلسفة لديه ليست نظرية، بل "ممارسة يومية" تتطلب جهدا ومعاناة، وهدفها تغيير الذات، وتحقيق وجود عقلاني متوازن عبر التساؤل الدائم ونقد الأوهام[1].

إن هذا التصور للفلسفة كأسلوب حياة ليس بدعة، فتاريخ الفلسفة نفسه يمنحنا صيغا براديغمية متنوعة «**لتجسيد فعل التفلسف في حيويته التأسيسية النموذجية، من حيثما هو، في حقيقته، توجيه مخصوص لمحصلة فعاليات الفكر الإنسي صوب التمعن، المخصوص أيضا شكلا ومضمونا، في أسارير وقسمات وتجاعيد ونتوآت الوجود، والتحديق في ثناياه وزواياه وطواياه وتشرخاته استهدافا لإنشاء أفضل محل ممكن لإعراب الإنسان ضمنه**»[2]، وهذا التصور الدينامي، يحول الفلسفة من أرشيف منتهي إلى منظومة حية من النماذج التي توجه الفكر، نحو التمعن العميق في "تجاعيد الوجود وثناياه"، بهدف إعادة بناء موقع الإنسان داخل العالم. وهنا يصل مشروع أفاية إلى ذروته العملية، فالسؤال لم يعد متمثلا في «**معرفة كيفية اتباع مبادئ فلسفية، أو تطبيقها، بقدر ما يظهر في تبني موقف يضع الفلسفة في حالة الفعل بموجب المطلب الذي يحول التفلسف إلى طريقة عامة للعمل والممارسة، والنظر إلى الحياة، هنا والآن، وليس انتظار حياة ستأتي**»[3]، إنه تحول جذري يجعل التفلسف ممارسة نقدية لتعديل الواقع الراهن، مستلهما صرخة أبيقور: «**أنت الذي لا تنتمي إلى الغد، ترجئ الفرح، لكن الحياة تفنى بسبب الآجل. وكل واحد منا: يموت، كلما حرم نفسه من اللذة**»[4]، فالفلسفة هنا هي فن عيش اللحظة، وسعي نحو "مرح الحقيقة ولذتها".

والواقع أن هذا المسار الفكري الذي يتبعه أفاية، والذي يدمج بين الذاتي والجماعي، يستلهم بعده العملي من أطروحات بيير هادو (Pierre Hadot)، الذي أعاد إحياء فكرة الفلسفة باعتبارها "فنا للعيش"، أي كأداة حيوية لا تهدف إلى بناء نظريات مجردة، بل إلى توجيه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص101 – ص 103.

[2] مصطفى كمال فرحات: لماذا الفلسفة اليوم؟ من ممكنات فعل التفلسف آخريا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص 303.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 104.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وجود الإنسان نحو حياة ذات معنى عبر تطبيق الأفكار الفلسفية في الواقع اليومي[1]. إنها – في منظور هادو– دعوة صريحة للفرد كي يختار مسار حياته بوعي، مستندا إلى قيمه الخاصة، فتكون الفلسفة هي الوسيلة التي تمكنه من عيش حريته بإدراك كامل.

غير أن أفاية – وإن كان ينطلق من هذه القاعدة الهادوية – لا يتوقف عند حدودها الفردية، فهو يدرك أن "أنماط العيش" في عالمنا المعاصر ليست مجرد خيارات شخصية، بل هي "رهانات مجتمعية" عميقة متشابكة مع السلطة والتاريخ. وهذا ما يدفعه إلى توسيع منظوره مستلهما الأداة التحليلية الأكثر دقة لهذا الغرض وهي: "فكر ميشيل فوكو ومرجعيته الكانطية"؛ فمع فوكو، لا يكتفي بـ"فن العيش" وينتقل إلى مفهوم "الاستعمال" كعلاقة عملية نقدية مع الذات والقيم المحيطة. وهنا يصبح التغيير ليس تحولا جذريا في هوية الذات، بل تشكيلا لعلاقات جديدة مع المعايير التي تحكمنا. وهذا التحول ليس سهلا أو مفاجئا، بل هو كما يصفه فوكو نفسه قائلا: **«ما أتمسك به هو أن هذا التغير لا يتخذ شكل إلهام فجائي "يزيل الغشاوة عن العيون"، ولا شكل قابلية لامتصاص كل الحركات المحيطة بالذات في ظرف من الظروف؛ وإنما أنا أود أن يكون التغير بناء للذات من قبل الذات، أن يكون تحولا قائما على اجتهاد، وتعديلا بطيئا مضنيا يحركه انشغال دائم بالحقيقة»**[2].

وهنا تكمن الإضافة الحاسمة لأفاية؛ فهو يأخذ هذا "البناء المضني للذات" الذي تحدث عنه فوكو، وينقله من مجاله الفردي ليضعه في قلب النضال الجماعي؛ فإذا كان التغيير يتطلب اجتهادا شخصيا، فإنه لا يكتسب معناه الكامل إلا حين يصبح طابعا جماعيا ملتزما بالقضايا السياسية والاجتماعية. وبهذا الربط تصبح الفلسفة أداة فعالة للتغيير العملي في المجتمع، حيث يوجهها أفاية نحو مساءلة آليات الديمقراطية التمثيلية والسعي لتعزيز المشاركة السياسية. وهكذا تكتمل زاوية الرؤية؛ فالحياة الفلسفية التي يدعو إليها هي ممارسة نقدية تعكس التزاما مزدوجا لا ينفصم، بين تحسين الذات وتحسين المجتمع معا.

---

[1] بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2019م، ص 382 وما بعدها.

[2] ميشيل فوكو: هم الحقيقة: تر: مصطفى المسناوي وآخران، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص114.

وانطلاقا من الأزمة التي تعيشها الممارسة الديمقراطية، والتي تتجلى في استهلاك نماذجها الفكرية بدلا من إنتاجها، نتساءل مع أفاية: كيف يمكن لـ "التفلسف الواعي"، بوصفه فنا لإبداع المفاهيم (دولوز) وممارسة لتحويل الذات (فوكو وهادو)، أن ينقل النقد الموجه للديمقراطية من مجرد مساءلة لآلياتها إلى فعل تأسيسي يحرر الوعي الفردي والجماعي، ويفتح مسارات حقيقية لتجديد الممارسة الديمقراطية هنا والآن؟

2-الديمقراطية بين النقد والفلسفة؛ أزمة الوعي ومسارات التحرر

إذا كانت الحياة الفلسفية – كما خلصنا – التزاما مزدوجا بتحسين الذات والمجتمع، فإن "الديمقراطية" تبرز باعتبارها الساحة السياسية والاجتماعية التي يتبلور فيها هذا الالتزام ويواجه أعتى اختباراته. إنها من أكثر الأنظمة إثارة للجدل، فهي ساحة صراع بين من يراها وسيلة للحرية والعدالة، ومن يعتبرها أداة لتكريس الهيمنة. وفي هذا السياق، يبرز النقد كأداة جوهرية لكشف تناقضاتها وفضح أزمات الوعي التي تحيط بها، مما يدفعنا إلى التساؤل مع أفاية عن مسارات التحرر الممكنة. ومن هنا يتحدد مسار بحثنا في السؤال التالي: كيف تتداخل الفلسفة والنقد لتقديم رؤى جديدة حول الديمقراطية وإمكانات التحرر في هذا العصر؟

إن العارض الأول والأكثر كشفا لهذه الأزمة هو التفكك المفاهيمي للمصطلح ذاته. فالديمقراطية تعتبر «**من أكثر المفاهيم اتساعا واختلاطا إلى الحد الذي تكاد فيه الكلمة أن تفقد معناها الأصلي. فتلك الكلمة التي تعني في الأصل اللفظي لها "حكم الشعب". قد أصبح لها على مستوى الاستخدام الاصطلاحي والسياسي ما لا يقل عن ثلاثمائة تعريف مختلف. والواقع أن الاستخدام المتكرر للفظة من جانب أنظمة سياسية مختلفة ومتباينة قد ساهم مساهمة كبيرة في هذا الخلط وسوء الفهم فيما يتعلق بالمفهوم الديمقراطي**»[1]، ومن منظورنا التحليلي، يكشف هذا التشخيص أن تعدد التعريفات ليس علامة ثراء، بل هو انعكاس لـ "معركة تأويلية"؛ فالديمقراطية لم تعد نظام حكم بقدر ما تحولت إلى "رأسمال رمزي" تستثمره الأنظمة لتكتسب شرعية زائفة. وهكذا تغدو لفظة "الديمقراطية" طيعة، منفلتة

[1] نيفين عبد الخالق مصطفى: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، دار النمر للطباعة، القاهرة، مصر، ط1، 1985م، ص ص 78، 79.

من أي تحديد، مما يفرض علينا التعامل معها بوعي نقدي جذري يحول دون اختزالها إلى شعار أجوف يستخدم لتبرير الاستبداد باسم الشعب ذاته.

وأمام هذا الانزلاق المفاهيمي والتعويم الدلالي، يتجه أفاية – بمنهجية المتفلسف – إلى الأصول الأولى للمفهوم في الفكر الإغريقي، لا ليؤرشفه، بل ليبحث في تجاعيده عن ديناميكية النقاش الأولى. فهو يتتبع المسار من التصور الإيجابي للديمقراطية عند ثيوسيديد (Thucydide)، الذي قدمها كحكم للأغلبية قائم على الكفاءة والمساواة، إلى النقد الراديكالي لأفلاطون (Platon)، الذي رأى فيها منزلقا نحو الفوضى، وصولا إلى المسار التوفيقي لأرسطو (Aristote)، الذي اقترح "الجمهورية المعتدلة" كحل يوازن بين القوى[1]. وهذا التباين في زوايا النظر (المثالية، والنقدية، والمعتدلة) يثبت لأفاية أن الديمقراطية لم تكن يوما مفهوما ناجزا، بل كانت منذ ولادتها "موضوعا فلسفيا" إشكاليا متصلا بالواقع اليومي. وهذا بالضبط ما يؤكد فرضيتنا: أن الديمقراطية ليست صيغة جاهزة للاستهلاك، بل هي مشكلة فلسفية مفتوحة تتطلب "تفلسفا واعيا" ومستمرا لإعادة بنائها.

وإذا كان أفاية قد استدعى هذا الجدل الإغريقي ليؤسس لمبدأ أن الديمقراطية مشكلة وليست حلا، فإنه سرعان ما يتجاوزه لينقل هذا المبدأ إلى قلب الحداثة، موجها عدسته النقدية نحو "الديمقراطية التمثيلية". فهو يطرح التساؤل الجوهري حول مدى تعبير التمثيل النيابي عن الإرادة العامة الحقيقية، محذرا من منزلقه الأخطر: "استبداد الأغلبية" الذي يهمش الأقلية ويحول الديمقراطية من أداة للمشاركة إلى وسيلة للإقصاء. ولتشخيص جذور هذا الانحراف، يستحضر أفاية نقد الفيلسوف الإسباني "جوزي أورتيغا إي غاسيت" (José Ortega y Gasset)، الذي رأى في الديمقراطية الحديثة سببا لصعود "الجماهير" التي تفتقر للوعي، مما يهدد نقاء الفكر الديمقراطي ويحوله إلى أداة لتبرير المصالح الخاصة. [2]

والواقع أن "أورتيغا" يقدم تشخيصا عميقا لهذه الأزمة الحضارية التي وصفها بـ "فرط الديمقراطية"؛ فهو يرى أن الديمقراطية انحرفت عن مسارها حين أخضعت المجتمع لسلطة "الإنسان الجماهيري" غير المؤهل، الذي يرفض التميز ويفرض نمطه على الجميع. وهذا

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 106، 107.

[2] المصدر نفسه، ص ص 108، 109.

التحول، في نظر "أورتيغا"، لا يهدد السياسة فحسب، بل يهدد الحضارة ذاتها عبر تهميش الكفاءات والنخب[1].

وبهذا العرض التاريخي والنقدي، يوضح أفاية أن التحدي ليس جديدا، وأن النقد الفلسفي كان دائما ضروريا لمراجعة أسس الديمقراطية وطرح السؤال حول شرعية حكم الأغلبية.

وأمام هذا التشخيص، يكشف أفاية عن رهانه الأساسي المتمثل في: إعادة النقاش الجاد حول الديمقراطية بوصفها "موضوعا لا مفكرا فيه"، خاصة في ظل تداخل النفوذ الاقتصادي والتقني مع القرار السياسي. فما هو جوهر الديمقراطية الحقيقية إذن؟ يجيب أفاية بإيجاز حاسم، مؤكدا أن «**أساس الديمقراطية، فضلا عن أبعادها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية والثقافية، يتمثل بالشفافية والإعلام والاستشارة، وأخذ الكلمة بحرية، وبعبارة أخرى ممارسة حرية النقد**»[2]، ومن هنا نفهم أن "حرية النقد" ليست مجرد حق، بل هي آلية التصحيح وجوهر الممارسة الديمقراطية الحية التي تضمن المشاركة الفعالة وتحول دون تحجر النظام.

ولتفعيل هذا الجوهر النقدي، يرى أفاية ضرورة تفكيك الخلط الشائع بين الديمقراطية والليبرالية؛ فبينما ترتكز الليبرالية على الحريات الفردية الدستورية، تتطلب الديمقراطية تمثيلا أوسع يشمل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. ويرى أن تراجع الديمقراطية لصالح ليبرالية شكلية هو سبب الأزمة. لذلك، فإن الإصلاحات التقليدية (كنظم الاقتراع) تظل قاصرة. وهنا يقدم أفاية بديلا عمليا مستلهما من "بيير روزانفالون" (Pierre Rosanvallon)، فكرة الانتقال من "ديمقراطية التماهي*" (Identification) أو (الاكتفاء بالتصويت) إلى "ديمقراطية التملك**" (Appropriation)، وهو نموذج يعزز مشاركة المواطنين المباشرة في مراقبة السلطة وتوجيهها،

---

[1] Marnie Binder: José Ortega y Gasset (1883—1955), California State University, Sacramento U. S. A, Internet Encyclopedia of Philosophy, From the Following Link, https://iep.utm.edu/jose-ortega-y-gasset/

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص113.

* ديمقراطية التماهي: تشير إلى نمط من الديمقراطية يقوم على الشعور بالانتماء والتماهي الجماعي، حيث تكون القرارات والممارسات قائمة على القيم المشتركة والتوافق العام. وهنا يتماهى الأفراد مع النظام أو الدولة بوصفهم جزءا منها.

** ديمقراطية التملك: تشير إلى نمط من الديمقراطية يركز على مفهوم الحقوق والملكية الفردية، حيث يشعر الأفراد بأنهم يمتلكون حقوقهم وقراراتهم في العملية الديمقراطية، ويتعاملون معها كوسيلة لتحقيق مصالح شخصية.

ويعيد تعريف العلاقة بين الحاكم والمحكوم عبر آليات تفاعلية مستمرة، مما يضمن المساءلة ويحول دون تقديس رأي الأغلبية[1].

ويبدو أن "روزانفالون"، يعيد تعريف العلاقة بين السلطة والمواطنين من خلال آليات تفاعلية مستمرة تتجاوز الاستفتاءات اللحظية/المؤقتة؛ حيث ترفض هذه الديمقراطية تقديس رأي الأغلبية، وتؤكد على أهمية المساءلة المستمرة والنقاش النقدي بين الحكومة والمجتمع، مما يعزز الثقة المتبادلة ويضمن الشفافية. وبذلك تصبح الديمقراطية وسيلة لتنمية سياسية مستدامة، حيث يتم تشجيع الحوار والتداول النقدي، مما يحول دون الجمود السياسي ويعزز نمو الوعي وتحرره.[2]

وهكذا تتضح لنا معالم مشروع أفاية؛ إنه يقدم قراءة فلسفية نقدية للديمقراطية، يتجاوز فيها النظر إليها كنظام ناجز، ليعتبرها مفهوما إشكاليا يقتضي التفكيك وإعادة التأويل في ضوء التجارب السياسية المعاصرة. وينطلق تحليله من نقد "الإيديولوجيا الديمقراطية" التي كثيرا ما تتحول في الممارسة إلى خطاب مهيمن يخفي أشكالا جديدة من الهيمنة. ومن خلال توظيف مفاهيم كاشفة مثل "الديمقراطية اللاسياسية" و"الديمقراطية المضادة"، يكشف عن انزياح الديمقراطية نحو الفراغ السياسي، حيث تغدو ممارسة شكلية تدار بمنطق تقني وتفرغ من مضمونها التحرري. لذلك فإن سعيه ليس نقض الديمقراطية، بل إعادة تأسيسها على أسس نقدية متجددة، تنفتح على التحول وتعيد الاعتبار للفعل السياسي بوصفه ممارسة حرة ومسؤولة داخل المجال العمومي[3].

وهنا نصل إلى الذروة التأويلية لمشروعه، حيث نعود لنربط هذه القراءة النقدية بتعريف التفلسف ذاته كممارسة وجودية. فإذا كان التفلسف هو الانخراط في صلب الواقع لتفكيكه وإعادة بنائه بهدف ارتقاء الذات وتحسين شروط الحياة، فإن الديمقراطية – في تصور أفاية – ليست مجرد نظام سياسي يحتكره الفاعلون في السلطة، بل هي "نسق أنطولوجي ومعياري" يمتد إلى مختلف مستويات الوجود. إنها من هذا المنظور، تتجاوز كونها مجرد

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 113 – ص 115.

[2] طارق عزيزة: مراجعة كتاب قرن من الشعبوية التاريخ والنظرية والنقد لبيير روزانفالون، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، المجلد12، العدد 48، ربيع 2024، ص 163.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 115 – ص 117

إجراء تقني لتصبح أفقا للتفكير والعمل، وإمكانية لتفعيل الوجود الإنساني عبر تعزيز ممارسات الحرية وتوسيع الفاعلية المواطنة.

وعليه، فإن العلاقة التي يقيمها أفاية بين الفلسفة والديمقراطية لا تقوم على التقابل أو الانفصال، بل على "التواشج البنيوي"؛ فكلاهما يندرج ضمن مشروع إنساني مشترك يتغيا مساءلة البنى السائدة وبناء أفق تحرري واقعي. وهذه الرؤية لا تعبر عن نزعة طوباوية حالمة، بل عن وعي نقدي عميق بممكنات العقل والعمل في التاريخ، واستشراف لدور الفلسفة والديمقراطية في إعادة تشكيل العالم، على نحو يجعل من تحسين الوجود الإنساني مشروعا مشتركا، لا امتيازا خاصا.

وتأسيسا على هذا التواشج البنيوي، يرى أفاية أن العلاقة التشاركية بين الفلسفة والديمقراطية تتجلى في أربع مستويات أساسية هي[1]:

- ✓ **الشك:** حيث يبدأ كل من الفلسفة والديمقراطية بالشك في اليقينيات والأفكار الثابتة، ما يفتح مجال البحث عن الحقيقة والمناقشات حول العدالة. وهذا الشك يتطلب الانتقال من حالة الجواب المغلق إلى فضاء مفتوح من الأسئلة المتواصلة وإعادة النظر المستمرة.
- ✓ **الكلام:** فالفكر الفلسفي والديمقراطية لا يعبران عن أنفسهما إلا من خلال الحوار والنقاش العام. وهذا يعني أن الأفكار يجب أن تعرض للنقد والمناقشة، سواء في الفلسفة أو في السياسة الديمقراطية، حيث يتعين أن تكون الأفكار في مواجهة مع حجج الآخرين.
- ✓ **المساواة:** ففي الحوار الفلسفي أو الديمقراطي، ليس من المهم أن يكون للفرد سلطة أو ترخيص مسبق للتحدث؛ بل الأهم هو أنه يفترض أن يتدخل الجميع في المناقشة ويعبر عن آرائه، ففي الديمقراطية، ينتظر من المواطن أن يشارك في النقاشات كما يتوقع من الفيلسوف أن يكون جزءا من التفكير الفلسفي الذي يهم الجميع.
- ✓ **التأسيس الذاتي:** فالفلسفة والديمقراطية تستمدان قوتهما من داخلهما، ولا يمكن لأي قوة خارجية أن تمنحهما مشروعيتها، ففي الفلسفة، يتطلب البحث عن الحقيقة ألا

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 118.

يكون هناك مرجع ثابت يفرض الأجوبة، بينما في الديمقراطية، السلطة تنبثق من الشعب نفسه.

ونستنتج من ذلك أن الفلسفة والديمقراطية تشتركان في سمات أساسية هي: الشك، والمناقشة المفتوحة، والمساواة في المشاركة، والتأسيس الذاتي بعيدا عن التدخلات الخارجية، ما يجعل كلا منهما يقوم على التفاعل المستمر المبني على التساؤل والنقد.

لكن هذا النموذج المثالي يواجه اليوم تحديا جذريا، فنحن – كما يقول علي حرب – ننخرط في **«واقع كوني جديد، آخذ في التشكل بأطره العالمية وبنيته الكوكبية، وكما تسهم في صنعه الشبكات السبرانية والقنوات الفضائية والشركات العابرة (...) هذا الواقع لم يعد يفي بفهمه وتشخيصه وتدبر مشكلاته، لا العقل اللاهوتي القديم ولا العقل النخبوي الحديث، لا الأصولية الاصطفائية الدينية ولا العقلية الإمبريالية التسلطية»**[1]، ويشخص "علي حرب" من خلال هذا الطرح واقعا فكريا مركبا ومفرط الحداثة، يستعصي على أدوات الفهم التقليدية. وهذا يقتضي – في نظره – عقلانية نقدية ما بعد حداثية، قادرة على تفكيك الأنساق المهيمنة وإعادة التفكير في مفاهيم السلطة والهوية.

ومن صميم هذا الواقع المعقد، يقدم أفاية مساءلة نقدية لادعاء الكونية المرتبط بالفلسفة والديمقراطية؛ فهو يرى أن تجذيرهما في ثقافات غير غربية، خاصة العربية، يقتضي تجاوز منطق الاستنساخ واحترام الخصوصيات الثقافية. وهنا يربط أفاية التفكير الفلسفي بالتربية السياسية، معتبرا إياه أداة لتكوين مواطن نقدي[2]. وهذا ما يؤكده "مراد الشابي" حين قال بأن الديمقراطية في السياق العربي لا تبنى بالإصلاحات الفوقية، بل بمسار قاعدي يعززه التعليم، وهو ما كشفته لحظة الربيع العربي حين تجاوز وعي الشارع عجز النخب[3].

وإذا كان المسار القاعدي التربوي هو الأمل، فإن أفاية يبادر بتشخيص أزمة الأداة الأساسية لهذا المسار وهي الفلسفة ذاتها، فهو يرى أن تعليم الفلسفة في السياق العربي

---

[1] علي حرب: تواطؤ الأضداد آلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 202.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص، ص 119، 120.

[3] مراد الشابي: الديمقراطية ورهانات التربية، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، العدد 236، ديسمبر 2012م، ص51.

والمغربي يواجه أزمة عميقة تتجاوز إشكالية المنهج لتتموضع داخل "مأزق هوياتي ومعرفي"، حيث انشغلت بصراعات حول الهوية والتاريخ بدل الانخراط في تفكير فلسفي أصيل. وهذه الأزمة، التي فاقمها/عمقها الخضوع لضغوط مؤسساتية وثقافية، جعلت الفكر الفلسفي العربي موزعا بين ثنائيات الأصالة والحداثة، وعاجزا عن تأسيس مشروع متحرر وخلاق[1]. ومن هنا تبرز الحاجة الملحة لتحرير الفلسفة من التوظيف الأيديولوجي، وإعادة وظيفتها الحية كأفق للمساءلة والتجديد.

وهذا المأزق التربوي، يجد تجليه السياسي الأوضح في تعثر التدبير العمومي، وغياب الحكمة العقلانية، مما يجعل العودة إلى الفلسفة ليست ترفا معرفيا، بل ضرورة "إتيقية – سياسية" لتقويم الفعل العمومي. فالحكمة في الفعل السياسي، لا تتحقق إلا ضمن أفق ديمقراطي حقيقي قائم على المداولة والمساهمة. وهذا التصور يتناغم تماما مع تشخيص الجابري الذي يؤكد أن «**العودة إلى الفلسفة إذن هي اليوم، كما كان الشأن بالأمس، ضرورة يفرضها فشل التدبير الذي تم بدون حكمة فأدى إلى الأزمة، العودة إلى الفلسفة حكمة والحكمة تبدأ بالاعتراف بأن الوصول إلى الرأي السديد لا يمكن بدون مناقشة حرة، ولا بدون تدبير يساهم فيه جميع المواطنين. بكلمة واحدة، العودة إلى الفلسفة تقتضي ديمقراطية حقيقية**»[2]، ونفهم من ذلك أن العودة إلى الفلسفة –كما يراها الجابري– هي طريق نحو الحكمة التي تتطلب تفكيرا نقديا ومناقشة حرة، بعيدا عن القرارات الأحادية التي أدت إلى الأزمات. والفلسفة – حسب هذا التوصيف – تعزز الديمقراطية الحقيقية التي تقوم على مشاركة الجميع في التدبير والتفكير الجماعي للوصول إلى حلول سليمة.

واستنادا إلى هذا التشخيص، يكشف أفاية عن جذر الأزمة فيما يسميه "الاغتراب المزدوج" للخطاب الفلسفي العربي، والمتمثل في انفصاله عن واقعه، وانفصاله عن روحه النقدية الأصيلة، مما يجعله مجرد اجترار للنصوص أو محاكاة للغرب[3]. ولذلك فإن الغاية

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص، ص 120، 121.

[2] محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (العولمة– صراع الحضارات– العودة إلى الأخلاق– التسامح– الديمقراطية ونظام القيم– الفلسفة والمدينة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، حزيران/يونيو 1997م، ص 16.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص، ص 121، 122.

القصوى من هذا المشروع التحرري ليست الديمقراطية كغاية في ذاتها، «**بل ممرا للتعالي: الانتقال من فرد مغلوق على ذاته إلى شخص يتفتح باستمرار نحو جميع امتداداته المادية والمعنوية والفكرية**»[1]، وعليه فإن الديمقراطية ليست سوى وسيلة لبلوغ مرتبة أسمى من الوجود الإنساني، لأنها تتيح للفرد الانتقال من حالة الانغلاق، والتمركز حول الذات إلى حالة من الانفتاح المستمر والحر، على امتداداته المادية والمعنوية والفكرية. وفي هذا الإطار تسهم الحريات – باعتبارها أنشطة وسبلا تقود إلى هذا المقصد – في انعتاق الإنسانية وتمكينها من التطور والنضج. وبهذا المعنى فإن الديمقراطية والحريات لا تطلبان لذاتهما، بل بما تتيحانه من إمكانات وما تفتحانه من آفاق لبناء شخصية إنسانية حرة، واعية، ومنفتحة على الآخر وعلى القيم الإنسانية المشتركة.

ومن خلال قراءته للواقع العربي، يحدد أفاية ساحة هذا الرهان متمثلة في استحضار العلوم الإنسانية لتفكيك البنى الموروثة، وتفعيل المجتمع المدني كفضاء للمقاومة الرمزية يعيد تشكيل المجال العمومي. وهكذا تكتمل رؤية أفاية للفلسفة كأداة نقدية تحررية لا غنى عنها لتفكيك البنى الدوغمائية، وكمساحة للاعتراف بالذات، خاصة لدى الناشئة[2]. إنها في جوهرها مشروع لتوفير «**تربية ديمقراطية تتعلق بعودة فكرة الإنسانية، إنها تربية قائمة على الاعتراف بالتنوع والغيرية، وعلى احترام الفرد وحقوقه، وعلى ضرورة التضامن الفعال**»[3].

ومما سبق نستنتج أن الفلسفة عند أفاية، بوصفها ممارسة نقدية وفضاء للاعتراف، هي التي تمنحنا الأدوات لفهم شروط التعايش والديمقراطية في عالم يتأرجح بين الاختلاف والتفكك. وتظل راهنيتها مرتبطة بقدرتها على مواجهة الأسئلة الطارئة. ومن هذا المنطلق سنحاول أن نضع أفاية في مواجهة مع الإشكالية الآتية: كيف يمكننا اليوم التفكير في موضوعات القيم، والهوية، والسياسة، والتنوع، دون النظر إلى الأشكال الجديدة للعنف، واللامساواة، والإقصاء؟ وكيف يمكننا التفكير في الرابطة الاجتماعية وشروط العيش المشترك في علاقتها المتبادلة مع الدولة، والاختلاف، والديمقراطية؟

---

[1] محمد عزيز الحبابي: الحرية والديمقراطية، مجلة الأديب، بيروت، لبنان، المجلد 27، العدد1، 1960، ص 12.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 123.

[3] فتحي التريكي: الديمقراطية والتربية والتآنس، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، العدد 236، ديسمبر 2012م، ص 8.

3-نقد القيم، الهوية، والتسامح في زمن العولمة

يفرض علينا عصر العولمة، بما يشهده من تحولات كبرى وتآكل للمرجعيات التقليدية، إعادة النظر في دور الفلسفة ووظيفتها النقدية؛ فلم يعد دورها يقتصر على التأمل المجرد، بل أصبح لزاما عليها أن تكون أداة نقدية فاعلة تنخرط في صلب الواقع اليومي لمساءلة بنياته المضمرة. ويتركز هذا الدور النقدي بشكل خاص على ثلاثة محاور مركزية باتت في قلب التوترات المعاصرة وهي: منظومة القيم، وتمثلات الهوية، ومفهوم التسامح. فالفلسفة مدعوة اليوم لإنتاج وعي نقدي يفكك التصورات الجامدة ويفتح أفقا للتعايش القائم على الحرية والكرامة المشتركة.

وانطلاقا من هذا التصور المتجدد لوظيفة الفلسفة، وفي ضوء التحديات التي تطرحها العولمة، تأتي مساهمة أفاية كمحاولة جادة لمقاربة هذه الإشكالات. وعليه سيتمحور بحثنا هنا حول السؤال المركزي الآتي: كيف يمكن للفعل الفلسفي/النقدي أن يسهم في إعادة بناء القيم والهوية والتسامح ضمن سياق عالمي يتسم بالتعدد، والصراع الرمزي، وهيمنة المرجعيات الكونية؟

تسعى العولمة في بعدها الثقافي إلى توحيد القيم وأنماط التفكير والسلوك بين الشعوب، بدعوى تعزيز التفاهم الإنساني[1]، إلا أن هذا التوحيد يثير مخاوف حول طمس الخصوصيات الثقافية، وفرض نمط ثقافي مهيمن، وهذا الأمر يستدعي قراءة نقدية واعية.

وفي مواجهة الإشكالية المزدوجة التي تطرحها العولمة – بين دعوى الكونية وخطر الهيمنة – تجد هذه القراءة النقدية مرجعيتها المنهجية في "فلسفة القيم"، فهذا الحقل الفلسفي لا يقدم نفسه كأداة تحليلية مجردة، بل كمشروع وجودي عميق، فهي – كما يقول "الربيع ميمون" – «**فلسفة شاملة تهم الإنسان أيا كان وأينما كان لأنها تهتم بالقضايا الأساسية التي مازال يطرحها على نفسه، ويحاول الإجابة عنها لعله يجد في ذلك نورا يهديه في مسيرة حياته، فهي تهتم بالموضوعات التي تهتم بها الفلسفة عموما، ولكن من وجهة**

[1] عاشور هناء: تأثير العولمة على القيم الثقافية السائدة في المجتمع – دراسة تحليلية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة أم البواقي، الجزائر، الجزء1، العدد8، 2017م، ص100.

نظر قيمية، وتحاول أن تبرز المعنى العميق لهذا الوجود الذي قد لا يسرنا حتى يصير أجمل في عيوننا، وأجلى لعقولنا»[1]،

إن هذا التعريف لا يقدم فلسفة القيم كحقل معرفي فحسب، بل كبوصلة وجودية لإضاءة دروب الإنسان في عالم مضطرب. ومن هذا المنطلق العميق تحديدا، نفهم لماذا يتصدر هذا الموضوع فكر أفاية؛ فهو لا يتعامل معه كقضية أكاديمية، بل كرهان حضاري. وتتجلى دقة أطروحته في تفكيكه للتوتر البنيوي بين خطابين متعارضين ظاهريا؛ فمن جهة، يفضح الانغلاق الهوياتي الذي يؤسس لـ"أنطولوجيا الآخر كتهديد"، ومن جهة أخرى، يكشف كيف أن "خطاب الاعتراف"، الذي يرفعه المهمشون، قد ينزلق هو الآخر إلى شكل من أشكال العنف الرمزي حين يتحول إلى انغلاق مضاد.

ويزداد هذا التوتر تعقيدا تحت وطأة العولمة التي – بتفكيكها للحدود – تضع الفاعل أمام مفارقة حادة: كيف ينفتح على الكوني دون أن يفقد ذاته؟ وكيف ينخرط في التعدد دون أن يسقط في العدمية؟ أمام هذا المأزق، يتدخل أفاية نقديا ليس ليقدم حلولا جاهزة، بل ليحذر من خطورة توظيف مفاهيم الهوية والاختلاف كأدوات للصراع[2]. ومن ثم فإنه يسعى إلى بعث تفكير فلسفي جديد قائم على الاختلاف الخلاق، يتجاوز ثنائية الانغلاق والانفلات، ليؤسس لأخلاقيات كونية تراعي هشاشة الإنسان المعاصر. إنها دعوة لإعادة بناء مشترك إنساني قائم على العدالة الثقافية والاعتراف المتبادل.

ولكن كيف يمكن بناء هذا المشترك الإنساني إذا كانت المفاهيم التي يقوم عليها – كالهوية والاختلاف – لا تزال حبيسة تصورات جوهرانية جامدة؟

هنا تحديدا، يستدعي أفاية الإطار النقدي الذي يقدمه عالم الاجتماع "ميشال فيوفيوركا" (Michel Wieviorka)، ليس كمرجع إضافي، بل كأداة تفكيكية ضرورية لتقويض هذه التصورات؛ ففيوفيوركا يقدم رؤية تعتبر الاختلافات الثقافية والدينية نتاجا اجتماعيا وتاريخيا، لا معطى طبيعيا. فهو يرى أن هذه الاختلافات تبنى اجتماعيا عبر خطابات تؤسسها نخب

---

[1] الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980م، ص16.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 128، 129.

رمزية، وأن الهوية في العصر الحديث لم تعد قدرا مفروضا، بل أصبحت اختيارا فرديا يخضع لمنطق التذويت والمصلحة. ومن منظور نقدي، يربط فيوفيوركا المطالب الهوياتية برفض التهميش، لكنه ينبه إلى أنها قد تصدر أيضا عن فئات مهيمنة تسعى لترسيخ مواقعها. ولهذا يشدد على ضرورة إدارة هذه التوترات عبر نقاشات عقلانية تضمن الاعتراف المتبادل وتتفادى العنف. ويمكن توضيح هذه الرؤية من خلال المحاور الآتية[1]:

- ✓ **الاختلاف بناء اجتماعي:** إن الاختلافات الثقافية والدينية – في تصور فيوفيوركا – ليست طبيعية أو ثابتة، بل تنتج اجتماعيا عبر خطابات تؤسسها نخب رمزية (مثقفون، سياسيون، قادة، دينيون...).
- ✓ **الهوية اختيار فردي:** في تصور فيوفيوركا لم تعد الهوية مفروضة، بل أصبح الفرد يختار انتماءه بناء على قناعاته أو مصالحه، ضمن منطقي التذويت والأداتية.
- ✓ **الاختلاف أداة نقد اجتماعي:** يربط فيوفيوركا المطالب الهوياتية – غالبا – برفض التهميش واللاعدالة، لكنها لا تقتصر على الفئات المهمشة فقط، بل تشمل أيضا الفئات المهيمنة.
- ✓ **ضرورة إدارة النزاعات الهوياتية:** يشدد فيوفيوركا على تحويل التوترات الهوياتية إلى نقاشات سياسية ومؤسساتية عقلانية، لتفادي الصدام والعنف وضمان الاعتراف المتبادل.

ويسعى أفاية من خلال استحضاره لفيوفيوركا إلى ترسيخ فهم تفكيكي للهوية، يحررها من التشييء ويدمجها في أفق ديمقراطي قائم على التفاوض. وهذا ما يؤكده فيوفيوركا بنفسه حين يشير إلى أن أطر الدولة–الأمة التقليدية لم تعد كافية لاستيعاب التعقيدات الجديدة، فـ«**الاختلافات الثقافية ازدهرت وزاد تنوعها في ظل الديموقراطيات الغربية، وبعض من هذه الاختلافات تم استجلابه من الخارج، أما البعض الآخر فقد تم إنتاجه أو إعادة إنتاجه من داخل هذه الديمقراطيات نفسها. وكانت هناك صيغ أولى أطرت التفكير في الاختلافات الثقافية في الإطار الضيق للدولة الأمة، وقد حاولت هذه الصيغ أن تجعل الاختلافات الثقافية عبارة عن مجموعات محددة نسبيا قبل أن تنضاف إليها اليوم عناصر أخرى**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 129، 130.

وسنرى من جهة، أن إطار الدولة الأمة ضيق ويبدو غير كاف لكي نفكر من خلاله في هذه المسائل»[1]، وما يهمنا هنا هو أن الاختلاف أصبح أكثر تعقيدا بفعل العولمة والهجرات، مما يتطلب إطارا أوسع وأكثر مرونة لفهم ديناميكياته الثقافية. وما يريد قوله فيوفيوركا هنا هو أننا بحاجة إلى الانتقال من تصور الاختلاف بوصفه "انقساما" إلى اعتباره بنية تداخل، أي ما يمكن تسميته بتعددية متداخلة، لا مجرد تعددية متجاورة.

وبناء على هذا الفهم التفكيكي، يتضح أن تفعيل خطاب نقدي حول القيم والاختلاف لا يمكن أن يتحقق إلا بتجاوز المقاربات الجوهرانية؛ ففي مقابل "نزعات الضحية" التي تحبس الذات في مظلومية مغلقة، يرى أفاية أن الذاكرة الجريحة يجب أن تكون آلية نقدية لإعادة البناء، لا ذريعة للنكوص. وفي ظل العولمة الرقمية التي تجعل الهويات عابرة للحدود، يصبح تفكيك النزعات الكلية وتثمين تعدد الانتماءات ضرورة ملحة[2]. وهكذا يؤكد أفاية أن المعالجة النقدية للاختلاف تقتضي تبني تصور مركب للهويات، يعترف بالدور الخلاق للمتخيل في صياغة روابط اجتماعية جديدة تتناسب مع تعقيد الواقع الإنساني.

إن هذا التفكك في مفهوم الهوية ليس مجرد تحول نظري، بل يترجم نفسه عمليا في أزمة قيمية عميقة، إذ لم تعد القيم القديمة قادرة على مواكبة تحولات المجتمع المتسارعة – وكما يشير "عبد الجليل حسين" – **«لم يكن في مقدور النظم القديمة والقيم التي ارتبطت بها أن تفي بتحقيق المسلمات الإنسانية الغربية، تلك المسلمات المتمثلة في الحرية، وفي التفكير الحر غير المقيد بالنظم المغلقة الجامدة، وفي المساواة، والشكل الديمقراطي من الحكم (...) ولذا أخذت نظمنا الاجتماعية والقيم المرتبطة بها في التغير مثل النظام العائلي والسياسي واللغوي والفني»**[3]، وهذا التعارض خلق أزمة مزدوجة، يمكن صياغتها في سؤالين طرحا إشكالا عميقا: "أما الأول فهو: كيف نتلقى القيم الجديدة ونتبناها؟ وأما الثاني فهو: لماذا فشلت قيمنا التقليدية في الصمود؟

---

[1] ميشيل فيوفيوركا: الهويات الثقافية والديمقراطية، تر: عبد العالي صابر، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية – مدى، الدار البيضاء، المغرب، العدد المزدوج 61/60، 2023م، ص ص 150، 151.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 130، 131.

[3] عبد الجليل حسن: أزمة القيم في المجتمع العربي، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، العدد الثالث، مارس 1956م، ص28.

ويغوص أفاية في تحليل هذه الأزمة المعاصرة، كاشفا عن أبعادها المتشابكة. فهي ليست مجرد أزمة أخلاقية معزولة، بل جزء من أزمة شاملة (سياسية، بيئية، اجتماعية) تغذي الشعور بالقلق. كما أن التحولات المجتمعية الكبرى، كالتحول من الريف إلى المدينة وتغير أنماط العيش، أفرغت الكثير من القيم التقليدية من محتواها. ويزداد الأمر تعقيدا حين نجد أنفسنا أمام تناقض صارخ بين غياب بوصلة قيمية واضحة، وتصاعد الخطابات الأخلاقية الصارمة في الفضاء العام، مما يفاقم التوتر. ومن هنا نفهم أن دعوة أفاية لإعادة اكتشاف القيم وتجديدها ليست ترفا فكريا، بل هي محاولة ضرورية لمنح معنى للوجود في عصر فقد يقينياته القديمة.

ويمكن تلخيص تداعيات هذه الأزمة على عالمنا المعاصر، وتحديد السياقات التي أدت إليها ضمن النقاط الآتية[1]:

- ✓ **أزمة القيم كجزء من أزمة شاملة:** فالقيم الأخلاقية تواجه تحديات كبيرة كجزء من أزمات عالمية متعددة (سياسية، اجتماعية، بيئية، مالية)، والأنظمة المعولمة الحالية لا تعمل لصالح الإنسانية بشكل واضح، مما يعمق الشعور بالفوضى والقلق.
- ✓ **تأثير التحولات المجتمعية على القيم:** فالتحول من حياة الريف إلى المدن، وزيادة متوسط العمر، وتغير أنماط العيش أدى إلى تبدل الاحتياجات والعلاقات، مما أثر على القيم التقليدية وجعل بعضها يفقد أهميته أو يعاد تعريفه.
- ✓ **التناقضات القيمية وخطاب الأخلاقيات:** يعيش الأفراد في حالة من التناقض بين غياب بوصلة قيمية واضحة وتصاعد خطابات أخلاقية صارمة عبر الإعلام، مما يفاقم الشعور بالتوتر بدلا من تقديم حلول عملية.
- ✓ **الحاجة إلى إعادة اكتشاف القيم:** فمواكبة التغيرات الكبيرة تتطلب مجهودا لإعادة فهم القيم الأخلاقية وتجديدها، بهدف منح معنى للأحداث والوقائع في سياق يتناسب مع تحديات العصر.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 131، 132.

ونفهم من ذلك أن عالمنا اليوم يعيش حالة من القلق القيمي الناشئ عن التحولات الكبرى في حياة الإنسان المعاصر، وهذا ما جعل أفاية يدعو إلى إعادة النظر في القيم بشكل يناسب الواقع الجديد.

إن هذه المحاولة لمنح معنى للوجود تتطلب أولا تحديدا دقيقا لماهية "القيمة" ذاتها. فالإشكال القيمي الذي يشغل تفكير أفاية يتجاوز حدود القيم في ذاتها لينصرف إلى الإنسان الفاعل الذي يحملها. فكل مساءلة للقيمة هي – في جوهرها – مساءلة للإنسان في تكوينه وعالمه الرمزي، وفي ظل جدلية التراث والمعاصرة التي تؤرق الفكر العربي[1]. وهنا يبرز سؤال مركزي: هل التحديث مشروط بمنظومة قيمية معينة، أم أن القيم تتغير بتغير السياقات؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يغدو تمييز أفاية بين "القيمة" و"الضابط" ضرورة مفهومية وليس مجرد ترف لغوي؛ فالقيمة لديه حكم أخلاقي تفضيلي ينبع من الإرادة والاعتراف الاجتماعي، بينما الضابط قاعدة معيارية إلزامية ذات طابع مؤسسي[2]. والخلط بينهما يحجب البعد الاختياري والأخلاقي للقيمة ويختزلها في بعدها القانوني الإلزامي.

وينسجم هذا التمييز مع ما قدمه "عبد الله الفيفي"، الذي يرى القيمة «**مبدأ سلوكيا تمليه الرقابة الذاتية والاجتماعية، لا تسنه القوانين ولا تحاسب عليه، ومن هنا فإنه يختلف عن المعيار القانوني ولا خلاف على ذلك. ومع ذلك، فلكم تجني الترجمة على الرؤية وإن كانت في أصلها صائبة؟!**»[3]، وهنا يذهب الفيفي إلى أبعد من مجرد التمييز، إذ يضع يده على أحد أسباب هذا الخلط، وهو "الترجمة" غير الدقيقة التي قد تشوه المعنى الفلسفي. إنها إشارة نقدية ثمينة تبرز كيف يمكن لأداة معرفية أن تصبح عائقا إبستيمولوجيا.

ولكن أفاية لا يتوقف عند حدود التعريف، بل يغوص في عمق الأزمة القيمية للحداثة، مستحضرا النقاش الفلسفي حول "العدمية". فهو يستعرض رؤية نيتشه (Friedrich Nietzsche)، الذي دعا إلى تجاوز القيم التقليدية عبر إرادة القوة وإبداع قيم جديدة، وفي المقابل، يستحضر

---

[1] مرزوق بن صنيتان بن تنباك وآخرون: موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية، الجزء1، المقدمة، دار رواح للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1421هـ، ص ص 82، 83.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 132، 133.

[3] عبد الله الفيفي: نقد القيم مقاربات تخطيطية لمنهاج علمي جديد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 25.

طرح هانز يوناس (Hans Jonas)، الذي أسس "مبدأ المسؤولية" كقيمة عليا نابعة من ضرورة الحفاظ على الحياة[1]. وهذا الفرق الجوهري بينهما، كما يوضح أحد التحليلات، يكمن في أن **«نيتشه يربط الأخلاق بالإنسان وضرورة الوصول إلى ما أسماه بـ "الإنسان الأعلى" (...) أما بالنسبة إلى يوناس فإننا نجده يؤكد على ضرورة مراعاة الأخلاق الإنسانية للمستقبل من خلال الدفاع عن حقوق الطبيعة والإنسان معا»**[2]، ومن هنا يضعنا أفاية أمام خيارين فلسفيين؛ أخلاق القوة الفردية عند نيتشه، وأخلاق المسؤولية الجماعية عند يوناس، ليخلص إلى أن البحث الأكسيولوجي* المعاصر يجب أن ينحاز إلى قيم تعزز إنسانية الإنسان في عالم متغير.

ويتجلى هذا الانحياز في استعراض أفاية لمقاربات فلسفية معاصرة ترى أن القيم تبنى على أساس حرية الفرد في اتخاذ المواقف وتقييم الأشياء، وهو ما ينسجم مع فكرة "جان بول سارتر" (Jean-Paul Sartre)، التي تربط إنتاج القيم بحرية الذات. وبما أن الذات هي التي تنتج القيم، فإن وجودها في حد ذاته يمثل قيمة تستحق الاعتراف. بينما يضيف روبير نوزيك (Robert Nozick)، بعدا آخر حين يعرف الذات بوصفها حاملة للقيم. أما إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Lévinas)، فيرى أن القيم تنبثق دائما من خلال التفاعل مع الآخرين، وبالاستجابة للعلامات والإشارات التي يعبرون عنها[3]. وتكشف هذه المقاربات الفلسفية المركبة عن دور الذات والآخر في تشكيل القيم، حيث تكون القيم نتاجا للحرية الشخصية والتفاعل الاجتماعي، مما يعكس تكامل الأبعاد الفردية والجماعية في بناء المعاني والقيم.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 133، 134.

[2] محمد بن سباع: الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، الجزائر، المجلد 15، العدد 26، ماي 2018م، ص 94.

* البحث الأكسيولوجي (Axiology): هو دراسة فلسفية تهتم بتحليل القيم، سواء كانت أخلاقية مثل العدالة والخير، أو جمالية كالجمال والتناغم. يعنى هذا النوع من البحث بفهم طبيعة القيم، ومصدرها، وما إذا كانت مطلقة أم نسبية، كما يسعى إلى تفسير دورها في توجيه السلوك الإنساني وتشكيل المواقف. وتنقسم الأكسيولوجيا إلى فرعين رئيسيين: الأخلاقيات، التي تبحث في معايير الصواب والخطأ، وعلم الجمال، الذي يتناول مفاهيم الذوق الفني والجمال. وتبرز أهميتها في ميادين متعددة كالفلسفة، والتعليم، وعلم الاجتماع.. إلخ

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 135.

وبناء على هذا التصور المركب، يترجم أفاية هذه الرؤية إلى دعوة عملية لإعادة تأصيل القيم الأخلاقية في عالمنا المتفكك. فهو يدرك أن الحديث عن القيم اليوم مشحون بتحديات نفسية واجتماعية عميقة. ولذلك، يؤكد أن التحرر من القيود التقليدية لا يعني السقوط في العدمية، بل يفرض علينا بناء أخلاق جديدة قوامها الوعي والمسؤولية. وفي نقده اللاذع لسلوكيات شائعة مثل "التعامل الطفولي مع الحرية" أو "تبني دور الضحية"، لا يدعو أفاية إلى اختراع قيم غريبة، بل إلى وفاء واع للقيم الإنسانية الكبرى، باعتبارها الأساس الوحيد لفعل جماعي عقلاني في عالم مضطرب[1].

وفي هذا السياق، يقدم أفاية قراءة فلسفية نقدية لمفهوم "التسامح" بوصفه قيمة القيم؛ فهو لا يقبله كمفهوم أخلاقي جاهز، بل يضعه تحت مشرط التفكيك، كاشفا كيف يمكن لخطابه أن يتحول إلى أداة للهيمنة الناعمة، تخفي وراء شعارات التنوع والانفتاح مصالح جشعة وآليات للسيطرة. وهكذا يصبح من المشروع التساؤل عما إذا كانت هذه الدعوات الجديدة تعكس يقظة حقيقية للضمير الكوني، أم أنها جزء من استراتيجية تسويقية لعولمة تعيد تشكيل الإنسان ضمن أنماط استهلاكية ووظائف رمزية؟ وفي هذا الإطار يدعو أفاية المؤسسات التي تتبنى خطاب الضمير العالمي إلى مراجعة علاقتها بالإنسان، وإرساء أسس للتعايش المشترك تتجاوز منطق النفعية، وتبتعد عن العنف البنيوي والتمييز والإقصاء[2]. وهكذا تصبح مهمة الفلسفة لديه مقاومة حيوية للتفاهة الأخلاقية والتوحش الرمزي الذي يطبع عالمنا المعاصر.

إن هذا التساؤل النقدي حول التسامح يجد جذوره في الفكر التنويري نفسه. ففولتير (Voltaire)، في قاموسه الفلسفي، يقدم تعريفا كلاسيكيا حين يقول: «**إنه نتاج الإنسانية. نحن جميعا مخلوقون من الضعف والخطأ، فليعذر كل منا حماقة الآخر. هذا هو القانون الأول للطبيعة. وواضح أن الفرد الذي يضطهد أخاه الإنسان، لأنه ليس من رأيه، هو وحش**»[3]، ولا شك أن هذا التصور الذي قدمه "فولتير" للتسامح – باعتباره نتاجا للوعي

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص، ص 135، 136.

[2] المصدر نفسه، ص 137.

[3] فولتير (فرانسوا ماري آروويه): قاموس فولتير الفلسفي، تر: يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي سي آي سي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018م، ص 309.

الإنساني بضعفه وقابليته للخطأ – يضيء الأساس الأخلاقي/الأصلي لهذا المفهوم، باعتباره ضرورة طبيعية تفرض التعايش وتنهى عن العنف والتوحش. غير أن هذا التصور الأنواري – في ضوء القراءة النقدية لأفاية – يطرح اليوم سؤالا إشكاليا: هل لا يزال التسامح يحتفظ بهذه القيمة الإنسانية الأصيلة، أم أنه تحول إلى خطاب مؤدلج يعيد إنتاج الهيمنة تحت قناع الكونية والقيم المشتركة؟ وهكذا يتحول التسامح، من قيمة أخلاقية إلى موضوع نقد فلسفي، يستوجب الحذر من الانزلاقات الأيديولوجية التي قد تخفي خلف نبل الظاهر توحشا بنيويا جديدا.

وينبع هذا الحذر من أن بناء تواصل ثقافي فعلي يقتضي نقدا جذريا لمنظومات القيم التي تنتجها علاقات الهيمنة، حيث لا يكون التسامح مجرد تعايش سطحي، بل فعلا إيتيقيا ينطلق من الاعتراف بالاختلاف دون مصادرة لخصوصية الآخر. غير أن هذا المطلب يظل – حسب أفاية – معرضا للتعثر في ظل اختلال موازين القوى بين المركز الغربي والهامش الجنوبي (دول العالم الثالث)، حيث تفرض معايير الطرف المتفوق بوصفها كونية، عبر أدوات القوة الرمزية كالإعلام والخطاب الثقافي المهيمن. وهكذا ينقلب الحوار، في غياب التكافؤ، إلى شكل مموه من الإكراه، ويفرغ التسامح من محتواه النقدي، ليصبح أداة لإعادة إنتاج العنف باسم الانفتاح. ومن ثم فإن أي مشروع لحوار ثقافي حقيقي لا بد أن يمر عبر مساءلة نزعة التمركز والتفوق، إذ لا تواصل ممكنا إلا من خلال استعداد متبادل للاعتراف بحدود الذات والآخر، وبناء أفق تفاهم يتجاوز منطق السيطرة إلى أفق الاختلاف المثمر[1].

وهكذا ينبني مفهوم التسامح – من منظور فلسفي نقدي – على تفكيك المركزية الغربية وفضح الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، والاعتراف بالاختلاف بوصفه شرطا أنطولوجيا للتعدد الإنساني؛ فالتسامح لا يمنح من موقع الهيمنة، بل ينتزع كممارسة إتيقية تنبثق من وعي نقدي يرفض الارتماء في المطلقات، وينخرط في أفق التعدد والتأويل. وهو لا يهدف إلى إنتاج توافق قسري، بل إلى تثبيت حق الآخر في أن يكون مختلفا دون الحاجة إلى تماثل أو تطابق. والحقيقة، ضمن هذا الأفق، لا تفهم كملكية مغلقة، بل كأفق موزع لا يدرك

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 138 – ص 140.

إلا بإنصات متبادل، مما يجعل من التسامح ضرورة معرفية وأخلاقية في آن واحد[1]. إنه ليس ترفا أخلاقيا، بل بنية أساسية لفكر ما بعد ميتافيزيقي، يقر بأن الاختلاف ليس عائقا للفهم، بل شرط لإمكانه. ومن ثم؛ فالتسامح هو الاعتراف المشروع بحق الآخر في التفكير والقول والفعل بما ينسجم مع اختلافه، حتى وإن بقي هذا الاختلاف دون تجاوز أو حل.

وانطلاقا من هذا الفهم النقدي للتسامح، يوجه أفاية نقده للمنظور الثنائي السائد في الخطاب المعاصر حول التنوع الثقافي، الذي يبسط مسألة الهوية والاختلاف ضمن ثنائية تختزل الواقع في قطبين متناقضين؛ أحدهما يقوم على الإقصاء والعنف، والآخر يروج للتعدد والانفتاح. غير أن هذا التقسيم يعكس – في نظره – فهما جوهرانيا/ثابتا للهوية، يعطل ديناميتها ويغفل ارتباطها بالسياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية. ومن هذا المنطلق، يدعو أفاية إلى تجاوز هذه الرؤية الاختزالية، والنظر إلى الهوية والاختلاف كمفاهيم ديناميكية/متحركة تتشكل داخل شبكات السلطة والصراع الرمزي. كما يحذر من أن الخطاب الذي يحتفي بالتنوع قد يتحول إلى أداة لإعادة إنتاج اللامساواة، عندما يستخدم لتكريس العزلة أو تبرير الهيمنة تحت غطاء حماية الخصوصيات الثقافية أو الدفاع عن الديمقراطية. فالاختلاف – في أفقه النقدي – لا ينبغي أن يفهم كمجرد اختلاف في السمات الثقافية، بل كتوتر وصيرورة تنطوي على رهانات الاعتراف والصراع من أجل المعنى[2]. إنه يؤكد على ضرورة التعامل مع هذه التحديات بحذر لتجنب الوقوع في اختزالات فئوية قد تعيق التفاعل الفعلي بين الثقافات والقيم.

إن هذا الخطر النظري الذي يرصده أفاية لا يبقى مجرد فرضية، بل يجد تجسيده التاريخي والميداني في تحليل "فتحي التريكي"، الذي يرى أن العالم بعد الحرب العالمية الثانية شهد تفجرا للهويات وعودة لخطابات القوميات العرقية، مما زعزع استقرارا مؤقتا. ورغم محاولة تبني نماذج توفق بين الاندماج والاختلاف، كالتجربة الكندية، إلا أنها غالبا ما انزلقت نحو شكل من القمع السياسي، حيث سعت بعض الأنظمة لفرض رؤية ثقافية موحدة

---

[1] علي عبود المحمداوي: خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح (دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م، ص 164.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 141، 142.

باسم التماسك الاجتماعي، مفرغة التنوع من مضمونه الحقيقي ومحاصرة إياه في المجال الخاص[1]. وبهذا يكشف التريكي عن المفارقة العميقة التي تواجهها الديمقراطيات الحديثة المتمثلة في محاولة تحقيق التوازن بين الاندماج والاختلاف دون الوقوع في فخ الإقصاء أو الوحدة القسرية.

وهذه المفارقة العميقة هي ذاتها التي تجعل أفاية يسلط الضوء على التعقيدات التي يثيرها مصطلح "التنوع" في سياقات سياسية وثقافية غربية كفرنسا؛ فبالرغم من كون التنوع قيمة إيجابية، فإن استخدامه قد يتناقض أحيانا مع قيم الدولة الأساسية كالمساواة والتضامن. ويطرح هذا الوضع تساؤلات جذرية حول كيفية التوفيق بين الخصوصيات الثقافية والحفاظ على وحدة المجتمع ومبادئ العدالة[2]. إن قراءة أفاية هنا لا تعبر عن رفض للتنوع، بل عن قلق مشروع وتفكير عميق في شروط العيش المشترك، وضرورة إدارة هذا التنوع بحكمة تضمن عدم التفريط في قيم الاندماج الاجتماعي أو الوقوع في الانقسامات.

ومن هنا يتكشف لنا الطابع المزدوج الذي يميز ظاهرة التنوع الثقافي؛ فهو من جهة يمثل مصدرا لإثراء الإنسانية وتعزيز الإبداع، وتجسيدا لحرية التعبير. ومن جهة أخرى، قد يتحول إلى عامل سلبي يعمق الفجوة بين الثقافات ويضعف العلاقات إذا غابت آليات الفهم المتبادل، أو إذا عجزت الدول عن احتوائه مما يؤدي إلى نزاعات تهدد استقرارها. لذا فإن أثره النهائي، سلبا أو إيجابا، يتوقف كليا على قدرة المجتمعات على إدارته بوعي وحكمة[3].

وفي خضم هذا الواقع المزدوج، يخلص أفاية إلى أن التنوع قيمة مجتمعية تتجاوز الاحتفاء السطحي لتصبح ركيزة لمجتمع متماسك، شريطة ربطه بجهود تقليص الفوارق ومكافحة التمييز. ورغم كل التحديات، يبقى الانفتاح على الآخر خيارا ضروريا. وهنا يقدم أفاية حلا منهجيا متمثلا في "بيداغوجيا التسامح"، بوصفها مدخلا جوهريا لترسيخ التعددية

---

[1] فتحي التريكي: التنوع والتثاقف والتحالف الثقافي، أعمال الندوة الدولية "الحضارات والثقافات الإنسانية من الحوار إلى التحالف"، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو ووزراة الثقافة والمحافظة على التراث في الجمهورية التونسية، تونس يناير/فبراير 2007م، ص96.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 143، 144.

[3] عبير الفقي: أثر التنوع والتعددية الثقافية على تنمية المجتمعات العربية والإفريقية، مجلة المنتدى، عمان، الأردن، المجلد 31، العدد المزدوج 270/ 271، صيف 2017م/ شتاء 2018م، ص 136 – ص 139.

والانفتاح دون التضحية بالهوية أو الانغلاق على الذات[1]. وهكذا فإن مشروعه النقدي لا يفصل بين التنوع والتسامح، بل يجمعهما كأداة ومنهج لمواجهة التحديات الثقافية والاجتماعية في عالمنا المعاصر.

نقد وتعقيب

يقدم نور الدين أفاية مشروعا فكريا ينهض على بناء سردية جينيالوجية للعقل النقدي، متتبعا مساره منذ لحظته التأسيسية مع كانط، مرورا بانعطافته المادية مع ماركس، وصولا إلى تشعباته الراهنة مع مدرسة فرانكفورت وفلاسفة الاختلاف. وتنبع أهمية هذا المسار من قدرته على وصل الحفر الأركيولوجي في تاريخ الفلسفة بأسئلة الفكر الإنساني المعاصر، بحيث يتحول النقد من مجرد أداة لقراءة التراث الفلسفي إلى ممارسة حية تلامس قضايا الديمقراطية والهوية والقيم في سياق العولمة. وهكذا يتسع مفهوم النقد ليغدو أفقا عمليا يكشف آليات السلطة والخطاب، ويؤسس لخيارات مثل "بيداغوجيا التسامح" و"مرح الحقيقة"، مما يعيد للفلسفة قدرتها على التأثير في الواقع وتوجيه مساراته.

ومع ذلك، فإن هذا المشروع المتماسك يخترقه توتر إبستيمولوجي جوهري يمثل في آن واحد مصدر قوته وموطن إشكاليته. فمن جهة، ينخرط أفاية في النزعة النقدية الراديكالية التي ورثها عن فلاسفة الاختلاف كفوكو ودريدا، حيث يطلب من النقد أن يظل تفكيكا دائما للأسس والمطلقات. ومن جهة أخرى، يتطلع إلى بناء "مشترك إنساني" يؤسس لأفق تواصلي عقلاني يقترب من الرؤية الهابرماسية الهادفة إلى إنقاذ الحداثة. ويظهر هذا التوتر في صياغته لمسار النقد كسردية تطورية تقلل من حدة القطائع، وفي نزوعه التوفيقي إزاء سجالات الحداثة وما بعدها، وصولا إلى سؤاله الحاسم: كيف يمكن إقامة منظومة قيم مشتركة بعد تقويض مرتكزاتها التأسيسية؟ إن هذا السؤال، بدل أن يكون نقطة ضعف، يشكل مكمن الخصوبة في المشروع، لأنه يضعنا في صميم المأزق الفلسفي المعاصر، ويترك الباب مفتوحا أمام التفكير النقدي المستمر في إمكانات بناء المعنى في عالم ما بعد اليقين.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 144، 145.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: النظرية النقدية وسؤال الحداثة؛ محاولة للانفصال عن فلسفة الذات

تمثل إشكالية الحداثة (Modernity) إحدى القضايا المحورية التي استقطبت الفكر الفلسفي الغربي منذ بزوغ عصر التنوير في القرن الثامن عشر؛ حيث تأسس مشروع الحداثة على مفاهيم مركزية كالعقل، والحرية، والذات، والتقدم، بوصفها ركائز لتحرير الإنسان من أغلال التقليد واللاعقلانية. وفي هذا السياق، برزت النظرية النقدية (Critical Theory)، وخصوصا مع مدرسة فرانكفورت، بوصفها مقاربة نقدية جذرية تسعى إلى تعرية تناقضات هذا المشروع، ومفارقاته الداخلية؛ فالعقل الذي وعد بأن يكون أداة للتحرر، تحول في صلب جدلية التنوير (Dialectic of Enlightenment) إلى عقلانية أداتية (Instrumental Rationality)، فرضت هيمنتها على الإنسان والطبيعة معا. وهذا الانحراف استدعى بالضرورة مساءلة نقدية لفلسفة الذات*، التي شكلت الأساس الميتافيزيقي والمعرفي للحداثة، وتفكيك نماذجها التي أنتجت أشكالا جديدة من الاغتراب والاستلاب بدلا من التحرر المنشود.

وضمن هذا الأفق، يتنزل المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس**(Jürgen Haberma)، كامتداد إبستيمولوجي ومنعطف حاسم في مسار النظرية النقدية. ولم يكن مشروعه استمرارية خطية للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت، بقدر ما كان مراجعة نقدية عميقة، حفزتها التحديات الفكرية والسياسية التي فرضها سياق ما بعد الحرب العالمية الثانية، وضرورة إعادة بناء العقلانية على أنقاض التجربة النازية؛ حيث استلهم هابرماس الروح التنويرية من كانط، والأدوات التحليلية السوسيولوجية من فيبر وماركس. لكنه تجاوزهم عبر بلورة مشروعه المتميز الموسوم بـ "نظرية الفعل التواصلي" (Theory of Communicative Action)، حيث سعى هابرماس من خلال هذه النظرية إلى إنقاذ مشروع الحداثة بوصفه "مشروعا لم يكتمل بعد"، وذلك بإعادة

* فلسفة الذات: هي الفلسفة التي جعلت من الذات مصدرا للمعرفة والأخلاق وأهم مفكريها: رينيه ديكارت (René Descartes) – توفي سنة 1650، وجان جاك روسو (Jean–Jacques Rousseau) – توفي سنة 1778، وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) – توفي سنة 1804، وجورج فيلهلم فريدريش هيغل (G.W.F. Hegel) – توفي سنة 1831

** يورغن هابرماس (Jürgen Habermas): هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، ولد في 18 يونيو 1929م، ويعتبر أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، اشتهر بنظريته في "الفعل التواصلي" التي تهدف إلى إعادة تأسيس الحداثة والعقل على أسس تواصلية وحوارية، ومن أهم مؤلفاته: نظرية الفعل التواصلي الصادر في جزأين عام 1981م.

تأسيسه على عقلانية تواصلية (Communicative Rationality)، قوامها الحوار والتفاهم المتبادل، كبديل عن نموذج الهيمنة الذي تجسده فلسفة الذات والعقل الأداتي.

وفي هذا السياق، يأتي كتاب المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية، "الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس"، ليخوض غمار تحليل هذا المشروع التجاوزي؛ حيث يتناول أفاية بالدرس النقدي مدى قدرة العقل التواصلي على تخطي المآزق البنيوية التي ورثتها العقلانية الغربية، وفحص حدود الإمكانات التحررية التي يطرحها.

ومن هنا تتبلور الإشكالية المحورية التي تؤطر بحثنا في هذا الفصل على النحو الآتي: إلى أي حد نجح هابرماس في تجاوز "فلسفة الذات" التي تمثل النواة الصلبة للباراديغم الحداثي؟ وهل استطاع نموذجه التواصلي أن يؤسس لقطيعة حقيقية مع مرجعياتها، أم أنه ظل أسيرا للأطر الفكرية ذاتها التي سعى إلى نقدها وتفكيكها؟

أولا: المنطلقات الفلسفية للنظرية النقدية المعاصرة

تعتبر النظرية النقدية من أكثر المشاريع الفلسفية المعاصرة إثارة للجدل، ليس فقط بفعل تعدد أصواتها وتنوع مرجعياتها، بل نتيجة ما تنطوي عليه من توتر بنيوي بين نزوعها نحو الكونية التحررية وانخراطها في أنساق معرفية متغايرة/مختلفة، وهذا التعدد الذي يطبع نصوص روادها* – من هوركهايمر وأدورنو إلى ماركيوز وهابرماس – يدفع إلى التساؤل عن مدى انسجامها كنسق فلسفي موحد، وعن حدود انتمائها إلى ما يصطلح عليه بـ "المدرسة الفكرية". وفي هذا السياق، يتساءل أفاية – من داخل الحقل الفلسفي العربي – عن طبيعة هذا المشروع:

* يعد رواد مدرسة فرانكفورت من أبرز المفكرين الذين ساهموا في تطوير النظرية النقدية ونقد المجتمع الحديث. كان ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) مدير معهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت وأحد مؤسسي النظرية النقدية، حيث انتقد العقل الأداتي بوصفه أداة للهيمنة، وركز على العلاقة بين السلطة والمعرفة. شاركه تيودور أدورنو (Theodor W. Adorno)، الفيلسوف وعالم الاجتماع وناقد الموسيقى، في تأليف كتاب جدل التنوير، الذي بينا فيه كيف تحول التنوير إلى وسيلة للهيمنة، كما انتقدا "الصناعة الثقافية" التي تنتج وعيا زائفا وتجعل الإنسان مستهلكا سلبيا. أما هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse)، فقد أصبح رمزا في حركة الستينيات الطلابية، ومن خلال كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، انتقد المجتمعات الصناعية الرأسمالية التي تطمس التعددية الفكرية وتسخر التكنولوجيا للقمع، مؤمنا بإمكانية التغيير من خارج الطبقة العاملة. وبدوره، ركز إريك فروم (Erich Fromm) على الجوانب النفسية، حيث دمج بين التحليل النفسي والماركسية، وشرح في كتابه الخوف من الحرية كيف أن الناس يهربون من الحرية إلى السلطوية. أما يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وهو من الجيل الثاني للمدرسة، فقد طور نظرية "الفعل التواصلي" مؤمنا بإمكانية قيام ديمقراطية حقيقية من خلال الحوار، ودعا إلى استكمال مشروع الحداثة الذي رآه لم يكتمل بعد.

هل هو تيار نقدي مفتوح يقاوم الانغلاق المذهبي، أم مدرسة ذات ملامح إبستيمولوجية متماسكة؟

1- من النظرية التقليدية إلى النظرية النقدية؛ مدرسة فرانكفورت وسؤالها الإبستيمولوجي

يطرح التحول النوعي في بنية التفكير الفلسفي المعاصر إشكالية جوهرية، تتمثل في الانتقال من خطاب تفسيري تقليدي، يرتكز على ادعاءات الحياد والموضوعية، إلى مقاربة نقدية تعيد مساءلة شروط إنتاج المعرفة ذاتها وعلاقتها العضوية ببنى السلطة والمجتمع. ففي حين قامت النظرية التقليدية، بوصفها وليدة مشروع الحداثة العقلاني، على فرضية إمكانية الفصل بين الذات العارفة والموضوع المدروس، تأتي النظرية النقدية لتفكيك هذا الوهم، وتكشف عن أن المعرفة ليست فعلا بريئا أو محايدا، بل هي نتاج مشروط تاريخيا ومحمل بالمصالح والإيديولوجيات. وفي قلب هذا التحول الإبستيمولوجي، تبرز مدرسة فرانكفورت كعلامة فارقة، ليس فقط لأنها مارست نقدا للعقل الأداتي أو فككت الأنساق الثقافية المهيمنة، بل لأنها أعادت تعريف "النقد" نفسه، ليصبح فعلا تحرريا وممارسة مقاومة تهدف إلى تجاوز التفسير الساكن إلى التغيير الفاعل. وبهذا فإنها تؤسس لقطيعة معرفية مع أنماط التفكير التبريري، وتفتح أفقا لوعي نقدي يرفض التسليم ببديهيات الفكر السائد، ويسعى لاستكشاف إمكانات جديدة لفهم الواقع وتغييره.

وفي محاولة لتأطير هذه الحركة الفكرية المتحررة – التي تشكلت حول معهد البحث الاجتماعي عام (1923م)، وتميزت برفضها القاطع للدوغمائية وسعيها الدؤوب لتفكيك بنية المجتمع الحديث بأدوات مستلهمة من الفكرين الكانطي والماركسي – يلفت "ميغيل أبنسور" (Miguel Abensour) انتباهنا إلى أن هذه الحركة لم تكن "مدرسة" بالمعنى التقليدي الصارم، بل كانت أقرب إلى إطار فكري طليعي جمع مفكرين برؤية نقدية مشتركة، دون أن يلتزموا بعقيدة موحدة أو نسق مغلق. وهذا التصور الذي يركز على التفاعل الحر والعمل الجماعي يجعل من المشروع "مجتمعا فكريا" مفتوحا، يسعى لتجاوز الأطر الأكاديمية الجامدة، ويطمح لبناء مستقبل أكثر إنسانية وحرية للفكر والمجتمع[1].

[1] Miguel ABENSOUR : La Théorie Critique : une pensée de l'exil ? Archives de Philosophie, Vol. 45, N° 2, (Avril - Juin 1982) 179-200, p. 180.

وبينما يركز أبنسور على الطبيعة المفتوحة لهذه الجماعة الفكرية، فإن نور الدين أفاية يعيد توجيه النقاش نحو جوهر الممارسة التي وحدت هؤلاء المفكرين، متجاوزا الجدل حول التسمية. فما يهمه بالدرجة الأولى هو ذلك التماسك النقدي الذي طبع أعمالهم. وفي هذا السياق، يقدم أفاية رؤية مركبة تلخص هذا التوتر بين التوصيفات المختلفة، قائلا: «**سواء اعتبرنا النظرية النقدية تتويجا لتفكير مدرسة أو تيار أو أنها عبارة عن نسق ابتدأ أصحابه بالنقد لينتهوا إلى نوع من الالتزام العضوي بالقضايا التي بشروا بها، فإننا نلاحظ أن أغلب الباحثين والمفكرين الذين يحسبون على هذه النظرية تجمعهم نواة نظرية عمل أساسا كل من هوركهايمر وأدورنو من جهة، وماركيوز من جهة ثانية، على تأسيسها وتكوين عناصرها**»[1]. من خلال هذا الطرح، يضعنا أفاية أمام مفارقة دالة؛ فبينما يتردد في حسم مسألة التسمية، فإنه يشير بقوة إلى وجود "نواة نظرية" صلبة ومشتركة. وهنا يكمن جوهر التحليل؛ إذ يبدو أن أفاية يلمح إلى أن الوحدة الفكرية للمدرسة لا تكمن في إطارها المؤسسي الرسمي، بل في تماسك ممارستها النقدية والتزامها بقضايا محددة، وهو ما يمنحها هويتها الحقيقية بغض النظر عن التصنيفات الشكلية.

وفي مقابل هذه القراءة المتأنية لأفاية، نجد "كمال بومنير" يقدم موقفا أكثر حسما، مؤكدا أن مدرسة فرانكفورت هي «**التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هربرت ماركيوز، يورغن هابرماس، الذين أخذوا على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسة والإيديولوجية وأنظمته المعرفية قصد تحرير الإنسان المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة**»[2]. هكذا يحسم "بومنير" الجدل بوضوح، رابطا التسمية بالوظيفة؛ فالنظرية ليست "نقدية" بالصدفة، بل إن النقد هو غايتها وهويتها الأساسية. ومن هذا المنطلق، يصبح النقاش حول كونها "مدرسة" أو "تيارا" ذا أهمية ثانوية، لأن المشروع يعرف بأهدافه التحررية المعلنة. إن هذا التحديد العملي الذي يقدمه بومنير يمنح

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م، ص 16.

[2] كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط1، 2012م، ص12.

النظرية النقدية بعدها الحقيقي كأداة تحليلية تهدف إلى كشف مظاهر الهيمنة، وتتجاوز حدود التفسير الأكاديمي إلى أفق التحول الاجتماعي والسياسي.

أما عن المسار التاريخي لهذه المدرسة، فيقدم أفاية (نقلا عن أبنسور) ثلاث محطات تأسيسية شكلت الجيل الأول. تبدأ بالمحطة الأولى (1929م) التي شهدت النقاشات الفكرية المبكرة بين "فالتر بنيامين" (Walter Benjamin)، و"ثيودور أدورنو". تليها المحطة الثانية (1937م)، وهي مرحلة حاسمة صدرت فيها نصوص مفصلية مثل "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" لهوركهايمر و"الفلسفة والنظرية النقدية" لماركيوز، والتي أرست الأسس المنهجية للنظرية. وأخيرا، تأتي المحطة الثالثة (1940م) التي تميزت بالتعاون الفكري العميق بين "هوركهايمر" و"أدورنو"، وتوجت بعملهم المشترك "جدلية التنوير"[1].

ورغم أهمية هذا التأريخ الذي يقدمه أفاية، إلا أنه يظل – من منظورنا – قاصرا عن الإحاطة بكامل المسار التطوري للمدرسة، حيث يقتصر على المرحلة التأسيسية الأولى، ومع استمرار حيوية هذا التيار الفكري وتجدده، أصبح من الضروري اعتماد رؤية أكثر شمولية تتجاوز "المحطات" إلى "الأجيال"، ويمكننا اليوم الحديث عن أربعة أجيال متعاقبة، حيث يتمثل الجيل الأول في مؤسسي النظرية النقدية الأولى وهم: "ماكس هوركهايمر"(Max Horkheimer)، و"ثيودور أدورنو" (Theodor W. Adorno)، و"هربرت ماركيوز" (Herbert Marcuse)، الذين وضعوا الأسس الأولى لهذا التيار الفكري. وتلاهم الجيل الثاني ممثلا في: "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas)، و"ألبريشت فيلمر" (Albrecht Wellmer)، حيث تم توسيع نطاق النظرية لتشمل أبعادا لغوية وتواصلية جديدة. أما الجيل الثالث فقد ضم مفكرين بارزين مثل: "أكسل هونيث" (Axel Honneth)، و"أوسكار نيغت" (Oskar Negt))، و"نانسي فريزر" (Nancy Fraser)، الذين عملوا على إعادة صياغة النظرية النقدية من منظور العدالة الاجتماعية والاعتراف. وأخيرا، يمثل الجيل الرابع كل من: "هارتموت روزا" (Hartmut Rosa)، و"راينر فورست" (Rainer Forst)، حيث ينشغل هذا الجيل بقضايا التسامح والعدالة المعيارية، مما يعكس استمرار تطور النظرية النقدية وتفاعلها مع التحولات الاجتماعية والثقافية المعاصرة[2].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 16.

[2] محمد علاوة حاجي: كمال بومنير.. فالتر بنيامين عربيا، العربي الجديد، 3 يوليو 2020، على الرابط: https://www.alaraby.co.uk/كمال-بومنير-فالتر-بنيامين-عربيا تمت الزيارة بتاريخ: 2023/07/22، على الساعة 06:20.

إن هذا التصنيف بالأجيال لا يكشف فقط عن تطور النظرية النقدية، بل يؤكد على حيويتها وقدرتها المستمرة على التفاعل مع تحولات الواقع، مما يثبت أنها ليست مجرد فصل من تاريخ الفلسفة، بل مشروع فكري لا يزال راهنا وفاعلا.

وفي هذا الصدد يطرح أفاية إشكالية جوهرية تتعلق بهوية النظرية النقدية، مفادها أن طبيعتها الجماعية والتعددية تحول دون تصنيفها بسهولة ضمن "مدرسة فكرية" متجانسة. وفي هذا السياق، يقدم مدخلا أساسيا لفهم هذه الديناميكية، حيث يرى "أن النظرية النقدية لم تتبلور كنتيجة لجهود فردية معزولة، بل نشأت داخل أفق فكري جماعي، شكلته دينامية الحوار والتفاعل بين مفكرين تأثروا بمرجعيات فلسفية وسياسية متباينة". ومن منظورنا التحليلي، لا يمثل تردد أفاية في حسم مسألة "المدرسة" علامة ضعف، بل هو انعكاس دقيق لطبيعتها الحوارية التي قامت على التنوع والاختلاف. إن قوة النظرية، كما يلمح أفاية، لا تكمن في وجود عقيدة فكرية موحدة، بل في هذا التفاعل الخصب بين عقول تأسيسية مثل: هوركهايمر وأدورنو وماركيوز، وأخرى حاسمة في إثراء مشروعهم ككورش ولوكاتش وبنيامين وبلوخ، مما يجعل من هذا "الأفق الجماعي" هويتها الحقيقية[1].

ويأتي "عبد الغفار مكاوي" ليعمق هذا الفهم، إذ يرسم لنا الخريطة المعرفية الثرية التي شكلت تربة النظرية النقدية، مؤكدا أنها "نشأت وتطورت في تربة خصبة وتغذت على مجموعة من الجذور الفكرية والفلسفية العميقة". ولا يعتبر استعراض مكاوي لهذه الجذور– من جدلية هيجل ومادية ماركس، مرورا بسوسيولوجيا فيبر وتحليل فرويد النفسي، وصولا إلى ماركسية لوكاتش وهيجلية كورش وفلسفة الأمل اليوتوبية عند بلوخ – مجرد جرد تاريخي، بل هو دليل على الطموح النقدي الشامل لمفكري فرانكفورت، حيث كانت محاولتهم جريئة لبناء أداة نقدية "كلية" قادرة على تشريح المجتمع الحديث من كافة أبعاده الاقتصادية والنفسية والاجتماعية. والأهم من ذلك، أن الجمع بين مرجعيات تبدو متناقضة، كالأمل اليوتوبي والتشاؤم المأساوي المستلهم من نيتشه وشوبنهاور، هو ما يمنح النظرية توترها الداخلي الخلاق؛ فهذا التوتر ليس عيبا، بل هو المحرك الذي جعلها قادرة على نقد "العقل الأداتي" للحداثة، وفي الوقت نفسه

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 16.

التمسك بإمكانية التحرر[1]. وهكذا يصبح التباين الذي أشار إليه أفاية ليس عقبة، بل هو السمة المميزة التي منحت النظرية النقدية حيويتها وقدرتها على البقاء مشروعا فكريا مفتوحا ومتجددا.

وتكمن القيمة المعرفية والسياسية الفارقة للنظرية النقدية في تجاوزها لمنطق البحث الأكاديمي التقليدي الذي يدعي الحياد والموضوعية؛ فهذه النظرية لا تكتفي بتأمل الواقع من برج عاجي، بل تنخرط بوعي كامل في ممارسة نقدية جذرية، هدفها ليس الوصف بل التغيير. إنها تسعى بشكل منهجي إلى مساءلة البنى السلطوية وتفكيك الأنساق الإيديولوجية المهيمنة، وهو ما اكتسب أهمية قصوى في سياق التحولات العاصفة التي شهدها المجتمع الألماني وتجليات الحداثة الغربية بمأزقها. وفي هذا الإطار يستحضر أفاية تأكيد هوركهايمر على أن ما وحد رواد هذه المدرسة لم يكن تخصصا معرفيا بعينه، بل كان تبنيهم لوعي نقدي مشترك يتعامل مع المجتمع ككل قابل للتغيير[2]. ومن هنا نفهم أن النظرية النقدية ليست مجرد حقل فلسفي ضيق، بل هي مشروع فكري وتحرري متعدد التخصصات، غايته إعادة بناء الوعي الاجتماعي عبر تفكيك الخطابات السائدة وفتح أفق جديد للمعنى والتحرر.

وهنا تتسع العدسة الكاشفة عند أفاية لتضيء جوهر الممارسة النقدية لدى مدرسة فرانكفورت، حيث تتجلى سمتها الجوهرية في مقولته المحورية: «**اتخاذ مسافة نقدية إزاء ما هو موجود هو أول ما يميز أصحاب هذه النظرية، ولكن بأي نقد يتعلق الأمر؟ ذلك أن الفلسفة الألمانية منذ كانط إلى نيتشه جعلت من النقد مكونا أساسيا للنظر الفلسفي**»[3]، ويبدو لنا أن أفاية من خلال هذا التساؤل الاستفساري لا يطرح سؤالا عابرا، بل يؤسس من خلاله لعمق هذه الممارسة النقدية وتميزها؛ فالنقد هنا ليس مجرد رفض للواقع القائم، بل هو امتداد واع لإرث فلسفي ألماني عريق جعل من "النقد" أداة مركزية في الفكر. وهنا تكمن الإجابة على سؤاله؛ فالنظرية النقدية تستلهم من كانط نقده لحدود العقل، وتتجاوز مع هيجل التناقضات نحو التركيب، وتتعمق مع ماركس ونيتشه في نقد القيم والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية. إن

[1] عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018م، ص ص 17، 18.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 17.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ما يريد أفاية تأكيده – في تقديرنا – هو أن مدرسة فرانكفورت ورثت هذا التقليد النقدي، لكنها طورته ليتناسب مع تحديات عصرها.

إذن، هذه "المسافة النقدية" التي يشير إليها أفاية ليست حيادا باردا أو انفصالا عن الواقع، بل هي موقف فكري مسلح بمنهجية تاريخية وفلسفية. إنها القدرة على التفاعل العميق مع الظواهر دون الذوبان فيها، وعلى التحليل العقلي دون إلغاء التأثر الوجداني، مما يمنح النظرية النقدية قوتها التحليلية والتحررية في آن واحد. وبهذا يتحول النقد من مجرد أداة فلسفية إلى مشروع سياسي وأخلاقي يهدف إلى كشف آليات الهيمنة وتمكين الإنسان من استعادة وعيه بذاته وقدرته على الفعل.

ولقد برز مشروع مدرسة فرانكفورت النقدي كاستجابة فلسفية عميقة لأزمة الحداثة في سياق ما بعد الحرب العالمية الأولى، وما شهده من تحولات جذرية على الأصعدة السياسية والاجتماعية، وهنا نجد "ثريا بن مسمية" توضح أن هذا المشروع قام على تفكيك البنى الأيديولوجية التي رسخت الهيمنة في المجتمعات الحديثة. ففي ظل انهيار الوعود التحررية للثورات وصعود الأنظمة الشمولية، لم تندثر الرأسمالية، بل أعادت تشكيل ذاتها بذكاء، مستخدمة آليات إدماج وظيفي لتحييد الصراع الطبقي. وهكذا لم تعد الهيمنة تعتمد على القمع المباشر بقدر ما أصبحت تستند إلى الإغراء والاستيعاب الثقافي، وذلك عبر إدماج الطبقة العاملة في منطق الاستهلاك الذي يحول الثورة المحتملة إلى رغبة في المزيد من السلع. وهذا التحول هو ما يصفه هوركهايمر بـ"تشيؤ العقل"، حيث انزلق العقل من أداة للتحرر إلى مجرد أداة لخدمة النظام القائم، مما كرس اغتراب الإنسان واستلابه داخل نسق يحوله إلى ترس في آلة السوق[1]. وعليه فإن نقد مدرسة فرانكفورت – كما يتبين لنا – لم يكن مجرد فضح للبنية الاقتصادية، بل كان تشريحا دقيقا للبنية الثقافية والإدراكية التي تفرغ الذات من قدرتها على الفعل التاريخي، والتغيير الجذري.

وبناء على ذلك، فإن مواجهة هذا الواقع المستلب تتطلب تفعيل العقل بطريقة نقدية، تتجاوز الأطر الجامدة والتفسيرات المطلقة. وهنا تبرز أهمية المنظور الذي يقدمه أفاية، والذي يؤكد أن «**أهمية التفكير العقلي الذي يأخذ مصداقيته خصوصا حين يقترن بالحذر من كل**

[1] ثريا بن مسمية: مدرسة فرانكفورت دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، سلسلة مصطلحات معاصرة 40، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط1، 2020م، ص ص 109، 110.

أشكال التأمل الميتافيزيقي وفلسفات الهوية. فالواقع عندهم يجب أن يحاكم اعتمادا على البعد النقدي للعقل، دون أن ينظر إلى هذا العقل وكأنه مثال متعالي يوجد خارج التاريخ»[1]، ويمكننا أن نستنبط من هذا الطرح، أن أفاية لا يدعو فقط إلى استخدام العقل، بل إلى استخدام نوع محدد منه هو "العقل النقدي الحذر"، الذي يدرك حدوده التاريخية؛ فالتأملات الميتافيزيقية وفلسفات الهوية – من منظور نقدي – غالبا ما تعمل كأدوات أيديولوجية لإنتاج يقينيات زائفة وتبرير الأوضاع القائمة، وهو ما تسعى النظرية النقدية إلى فضحه؛ إذ إن العقل الذي تحتفي به هذه المدرسة ليس عقلا متعاليا أو مطلقا، بل هو عقل تاريخي، متواضع في ادعاءاته، وشجاع في نقده، وظيفته ليست بناء أنساق مغلقة، بل فتح إمكانات التفكير الحر في واقع متغير.

وهذا الأمر يعمقه "حسن مصدق" بتأكيده على أن العقل لا يمكن فهمه إلا ضمن سياقه التاريخي الملموس، بوصفه نتاجا لإرادات ومصالح وممارسات إنسانية؛ فالعقل ليس كيانا مجردا ومحايدا، بل هو مشروط بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي يتشكل فيه. وهذه الرؤية التاريخية للعقل هي التي تمنح النظرية النقدية سلاحها الأبرز، فهي «**تمكنها من نقد النزعة الوضعية المفرطة التي نتجت عن تراجع عصر التنوير. وتمكنها أيضا من نقد الأيديولوجيا كيفما كانت تمظهراتها، ثم انتقاد ما هو موجود بالبحث المستمر عن تجاوز الحالات والمفاهيم والنظريات وكل الظواهر الاجتماعية. وبهذا المعنى تصبح النظرية النقدية جدلا سلبيا لأن كل النظريات الوضعية أصبحت عبارة عن أيديولوجيات أو مجرد تقانيات اجتماعية»**[2]، ومن هذا المنطلق، يتضح أن النظرية النقدية ليست مجرد نظرية أخرى، بل هي ممارسة نقدية مستمرة؛ فمفهوم "الجدل السلبي" يشير إلى رفضها القاطع للوصول إلى حقائق نهائية أو القبول بالواقع كما هو. إنها حركة فكرية دائمة تهدف إلى فضح الانحرافات التي طرأت على العقل حينما تحول من أداة تنوير إلى أداة لخدمة مصالح مهيمنة، وتعمل بلا كلل على مساءلة كل ما يدعي الثبات واليقين في سبيل الحفاظ على أفق التغيير ممكنا.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص17.

[2] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 53.

ومما سبق نستنتج أن محمد نور الدين أفاية يقدم تشخيصا دقيقا وعميقا للمشروع الفلسفي لمدرسة فرانكفورت، مبرزا أن جوهر النظرية النقدية يتجلى في قدرتها على مساءلة العقل الأداتي وتفكيك البنى الأيديولوجية التي تعيق إمكانات التحرر الإنساني. وهذا النقد الجذري للعقلانية هو ما دفع بمفكريها إلى تجاوز الأفق الماركسي الذي حصر الصراع في البعد الطبقي، ليوسعوا فهم الهيمنة والنضال ليشمل صراع الذات ضد كافة أشكال "التشيؤ والامتثال" في المجتمع الحديث. وقد استلزم هذا الفهم الموسع تبني منهجية شاملة، حيث جاء انفتاحهم على حقول معرفية متنوعة تجسيدا لرغبة في بناء خطاب فلسفي بيني يتجاوز التجزيء/التبسيط المعرفي، ويعيد صياغة إشكالات الفلسفة في ضوء تركيب/تعقيد الواقع المعاصر. وبهذا التحول المنهجي، لم تعد الفلسفة مجرد نظرية، بل تحولت إلى "موقف وجودي نقدي" يعيد مساءلة مشروع التنوير من الداخل، ليكشف عن الطابع الإشكالي للعقلانية الحديثة، بوصفها أداة مزدوجة؛ تحمل وعد التحرر، لكنها كثيرا ما يتم استغلالها لفرض منطق السيطرة.

وأمام هذا التشخيص، يظل التساؤل المحوري المطروح بإلحاح: إلى أي مدى استطاعت النظرية النقدية – من خلال توظيفها للنقد في مقارباتها البينية – أن تعيد تحديد دور الفلسفة في مواجهة أنماط الهيمنة الحديثة وإشكالات التنوير؟

2- النظرية النقدية وتقاطعاتها الإبستيمية؛ أو في الاشتباك المعرفي بين الفلسفة والنقد

تنطلق النظرية النقدية – في سياقها التاريخي – من ضرورة ملحة لمقاومة آليات السلطة والهيمنة، والتفكير الجذري في سبل التحرر الإنساني. وهذه الطبيعة التحررية جعلتها في حالة اشتباك دائم مع حقول معرفية متعددة، تأتي الفلسفة في مقدمتها. ومن هنا يكتسب النظر في التقاطعات المعرفية/الإبستيمية بين الحقلين أهمية قصوى، فهو لا يمثل مجرد تلاقح فكري، بل هو لحظة تفاعل منتجة تعيد بناء المفاهيم وتصقل أدوات الفهم؛ فالنقد في منظور هذه المدرسة ليس مجرد أداة لتفكيك النصوص أو تحليل البنى، بل هو مشروع فلسفي متكامل يسعى لمساءلة الواقع من جذوره، الأمر الذي يجعل من فهم العلاقة الجدلية بينه وبين الفلسفة مدخلا ضروريا لاستيعاب الأنساق الفكرية المعاصرة وإعادة تشكيل العلاقة بين العقل والمعرفة.

ومن أجل فهم أعمق لهذه العلاقة، ننطلق من رؤية الباحث "فريد لمريني" الذي يقدم تعريفا إجرائيا دقيقا للفلسفة، معتبرا إياها «**محاولة فكرية متميزة، موضوعها أشكلة الأسس والبنيات التي تقوم عليها الكتابة والخطاب والقول والفعل الاجتماعي الذي ينتجه مجتمع**

معين. ومفهوم الأشكلة هنا متناسب مع مفهوم التأزيم النيتشوي (Mettre en crise)» [1]، ويكشف لنا هذا التعريف أن وظيفة الفلسفة تتجاوز الوصف السطحي للعالم إلى "تأزيم" بنياته الرمزية، أي وضعها في أزمة عبر مساءلة شروط إنتاجها للمعنى. وهنا يتجلى التقاطع الجوهري مع مشروع النظرية النقدية؛ فكلاهما يرفض الحياد المزعوم، وينطلق من قلب التوترات الاجتماعية والتاريخية لتفكيك أشكال الهيمنة المعرفية التي تعيد إنتاج السلطة. وبهذا المعنى لم تعد الفلسفة مجرد تأمل نظري، بل أصبحت فعلا نقديا وأنطولوجيا يعيد التفكير في شروط وجود الذات والواقع، ويمنح الفكر طاقته التحررية عبر خلخلة الثوابت وزعزعة البديهيات.

وانطلاقا من هذه الرؤية، يؤكد "أفاية" أن الفلسفة أصبحت تمثل موضوعا إشكاليا محوريا في الفكر النقدي المعاصر، وذلك لكونها ممارسة مفهومية قادرة على تفكيك أنظمة المعرفة والسلطة والكشف عن مسلماتها الخفية. وهذا البعد النقدي العميق يضعها في صدام مستمر مع المؤسسات (المعرفية، الدينية، السياسية) التي تسعى لترسيخ أنساق فكرية مغلقة. ورغم التحديات التي تواجهها الفلسفة في تحديد موضوعها الخاص في ظل استقلال العلوم، يرى أفاية أنها تحتفظ بخصوصيتها المنهجية القائمة على التحليل المفاهيمي والتأويلي للتجربة الإنسانية[2]. ومن هذا المنظور لم يعد التفلسف – كما يؤكد أفاية – **«إلا ذلك الفعل العقلي المنقب، الناقد والتفكيكي لانغلاق النص الفلسفي»**[3]، ونفهم من ذلك أن التفلسف المعاصر قد تخلى عن طموحه لبناء أنساق شمولية (أيديولوجيا) أو البحث عن حقائق مطلقة (ميتافيزيقا)، ليتحول إلى فعل "حفر" و"تنقيب" داخل النصوص لكشف تناقضاتها ومناطق التباسها. ولم يعد المتفلسف يتعامل مع النص كبنية مكتملة، بل كحقل مفتوح للتفكيك والتأويل، مما يكسر ادعاء الاكتمال ويفتح المعنى على تعدديته اللانهائية.

ولتوضيح مفهوم النقد الذي تتأسس عليه هذه الرؤية، يقدم "ماكس هوركهايمر" (Max Horkheimer)، أحد أعمدة مدرسة فرانكفورت، تعريفا شاملا يتجاوز مجرد الرفض السلبي؛ فالنقد عنده هو **«ذلك الجهد الفكري والعملي الذي لا يرضى في نهاية المطاف، بقبول الأفكار**

---

[1] فريد لمريني: الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص ص 14، 15.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 18، 19.

[3] المصدر نفسه، ص 20.

والممارسات والشروط الاجتماعية السائدة دونما تفكير وبمحض العادة؛ وتلك الممارسات التي تهدف إلى تنسيق الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية بعضها مع بعض، إضافة إلى الأهداف والأفكار العامة للعصر الراهن، للاستدلال عليها بصورة طبيعية تسلسلية، بغية تمييز المظهر من الجوهر، من أجل فحص مبادئ الأشياء وأسسها. وبوجيز العبارة، معرفتها على نحو جيد»،[1]، وهنا يطرح هوركهايمر تصورا للنقد بوصفه ممارسة مزدوجة؛ فهو "جهد فكري" يرفض الاستسلام للعادة، و"جهد عملي" يسعى لربط تفاصيل الحياة اليومية بالأطر الفكرية الكبرى للعصر. إنها عملية تحليلية تهدف إلى التمييز بين الظاهر الخادع والجوهر الخفي، بين ما يبدو طبيعيا وما هو مصطنع تاريخيا واجتماعيا. فالغاية النهائية للنقد – وفق هذا التصور – هي الوصول إلى معرفة عميقة وحقيقية بالأشياء، وهي معرفة لا تنفصل عن هدف أسمى، ألا وهو التحرر من القيود غير المرئية التي تشكل وعينا وممارساتنا.

وتأسيسا على ما سبق، يحذر أفاية الفلسفة من السقوط في فخ بناء أنساق شاملة ومتكاملة قد تؤدي إلى انغلاقها وفقدان مرونتها النقدية. ويؤكد أن الفلسفة الحقيقية هي تلك التي تعاند الاكتمال، فـ«**كل فلسفة تعاند النسق وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء، تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات والإحالات لا يستقر على حقيقة أو على مرجع مطلق**»[2]، ومن خلال هذا التحليل، يمكننا أن نفهم أن أفاية يعلن نهاية الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية، فاتحا الباب أمام فلسفة تتبنى منطق الاختلاف والتعدد. وهذا الطرح يتقاطع بشكل لافت مع أفكار الفيلسوف الأمريكي "ريتشارد رورتي"[*] (Richard Rorty) حول "نهاية الفلسفة"، التي لا تعني اختفاءها، بل تجاوزها لدورها التقليدي كـ"مرآة للطبيعة" تبحث عن الحقيقة المطلقة؛ ذلك لأن الفلسفة عند "رورتي" تتحول إلى "حوار مستمر" ونشاط إبداعي يشبه الشعر، يشجع على التعددية ويكتشف

---

[1] ماكس هوركهايمر: الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، تر: عمر المغربي، مجلة تبين، معهد الدوحة للدراسات العليا والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، المجلد 8، العدد 31، شتاء 2022م، ص 111.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 20.

[*] ريتشارد رورتي (1931–2007): فيلسوف أمريكي بارز في مجالي الفلسفة التحليلية وفلسفة اللغة، يعد من أبرز المفكرين المعاصرين الذين تأثروا بالبراغماتية، حيث تبنى أفكارا تغني عن البحث عن حقائق ثابتة ومطلقة، وكان ناقدا للنسق الفلسفي التقليدي الذي سعى للبحث عن "الحقائق الكبرى"، مؤكدا أن الفلسفة يجب أن تكون أداة لحل المشكلات العملية وتطوير حوار مفتوح بين الأفكار المختلفة، وقد كتب العديد من الأعمال أهمها "الفلسفة ومرآة الطبيعة".

صيغا جديدة للفهم بدلا من فرض معيار ثابت للمعرفة[1]. وهكذا يلتقي "أفاية" و"رورتي" – رغم منطلقاتهم المختلفة – عند رؤية مشتركة للفلسفة كفضاء حواري مفتوح يقاوم الانغلاق العقائدي ويحتفي بالاختلاف.

وفي تحليله لأفكار "هوركهايمر" و"هربرت ماركيوز" (Herbert Marcuse)، يستخلص أفاية أن الفلسفة ضمن إطار النظرية النقدية ليست مجرد ممارسة نظرية، بل هي عملية ديناميكية متجذرة في الواقع الاجتماعي والتاريخي، فكلا المفكرين يرفض الفلسفة الميتافيزيقية التي تفصل الفكر عن سياقه الملموس، ويشددان على أنها قوة تاريخية حية تعكس موقفا نقديا تجاه الوجود. ورغم تأثرهما بالماركسية، فقد تجاوزا تحليلها التقليدي الذي انزلق نحو الشمولية، ليؤكدا على ضرورة أن تتفاعل الفلسفة بشكل مستمر مع صيرورة التغيير الاجتماعي[2]. ونستنتج من ذلك أن الفلسفة – في منظورهما – لا يمكن اختزالها في تأملات منعزلة، بل هي نشاط نقدي سوسيو–تاريخي، يجد معناه في التفاعل الدائم بين الفكر والواقع، ويرفض الثبات لصالح التغيير والحرية.

وعلى هذا النحو تتجلى الوظيفة الحقيقية للفلسفة، في «**نقدها للسيطرة السائدة في المجتمع والغرض الأساسي من ممارسة هذا النقد هو إبعاد الإنسانية من الضياع الذي يمكن أن يمس الأفكار والنشاطات التي يعمل التنظيم الاجتماعي القائم على فرضها على أعضائه**»[3]. إنها قوة نقدية تهدف إلى تحرير الإنسان من الانصياع الأعمى للأيديولوجيات السائدة، وإعادة الاعتبار لقدرته على التفكير المستقل الذي يحميه من "الاغتراب". وبهذا المعنى يصبح الهدف الأسمى للفلسفة هو إحياء الوعي النقدي لدى الفرد، وتمكينه من مساءلة واقعه، وفتح آفاق جديدة للحرية الفكرية والوجودية بعيدا عن ضغوط الأنظمة القائمة.

وتؤسس النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت رؤيتها المغايرة للواقع عبر نقد جذري للأنماط الفكرية التقليدية، معززة بذلك موقفها الجدلي ومنطلقها المادي. إن جوهر هذه النظرية يكمن

---

[1] عبد المنعم البري: نهاية الفلسفة النسقية عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 14، ديسمبر 1998م على الموقع: https://www.aljabriabed.net/n14_05barri.htm

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 20، 21.

[3] كمال بومنير: النظرية النقية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص 48.

في رفضها القاطع للأنساق الفكرية المغلقة والشمولية، وهو ما يقصده أفاية بقوله: «...**(ولأنها) تتخذ من النقد قاعدة جوهرية لها فإنها تتبرم من كل إرادة كليانية ومن كل نزعة نسقية، وبوصفها تستلهم نهجا جدليا مفتوحا ذا منطلق مادي فإنها تدخل في صراع مع المثالية الألمانية سواء كانت في تعبيرها الكانطي أو في مرجعيتها الهيغلية**»[1]. وهنا يبرز أفاية أن النظرية النقدية ليست مجرد مذهب فلسفي آخر، بل هي ممارسة نقدية مستمرة؛ فرفضها للمثالية الألمانية، سواء الكانطية التي تركز على العقل المتعالي أو الهيغلية التي تذيب التناقضات في كلية مطلقة، هو رفض للتفسير الأحادي الذي يتجاهل الصراعات والتناقضات الحقيقية في الواقع الاجتماعي المادي. وبهذا تؤكد النظرية على أن الفكر لا يجب أن ينغلق في أبراج عاجية، بل عليه أن يبقى في حوار دائم وتفاعل جدلي مع الواقع المتغير، فالتغيير لا يأتي من أنظمة ثابتة، بل من هذا التوتر الخلاق بين الفكر والمادة.

وفي هذا السياق، نجد "تيودور أدورنو" (Theodor W. Adorno)، يبلور هذا التوجه بجعله الفلسفة متجذرة في صميم التجربة الإنسانية، فهي برأيه «**لا ينبغي أن تعيش في عالمها الخاص، الذي انقطعت روابطه بعالم الإنسان، بل إنها ترتبط بممارسة الإنسان العملية وبالوجود العيني الذي لا يفهم بمعزل عن اللحظة التاريخية التي يتحقق فيها وعن المجتمع الذي يحدد قدرات الانسان وإمكاناته**»[2]، وهنا ينتشل "أدورنو الفلسفة" من عزلتها النظرية، ليعيد إليها وظيفتها الحيوية كأداة لفهم الوجود الملموس؛ فالفلسفة الحقيقية – من هذا المنظور – ليست مجرد تأملات ذهنية محايدة، بل هي نتاج الشروط التاريخية والاجتماعية التي تشكل وعي الإنسان وتحدد آفاق إمكانياته. إنها دعوة صريحة لتجاوز الانفصام بين النظرية والممارسة، حيث تصبح الفلسفة فعلا نقديا ينخرط في تحليل الواقع بهدف تغييره، ولا تكتفي بمجرد تفسيره.

وانطلاقا من هذا الترابط الوثيق بين المعرفة والواقع الاجتماعي، يتجلى الصدام المعرفي الأبرز للنظرية النقدية مع النزعة الوضعية؛ فبينما يختزل الوضعيون العلم في جهاز وصفي وتراكمي للوقائع الظاهرة، ترى النظرية النقدية – كما يوضح أفاية – أن هذه المقاربة سطحية

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص22.

[2] رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو أنموذجا (1903–1969)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص 81.

ومضللة؛ فالوظيفة الحقيقية للعلم ليست مجرد عكس معطيات الواقع، بل هي الغوص في أعماق تناقضاته البنيوية لتفكيكها وكشفها. ومن هنا يصبح الفصل الدوغمائي الذي تقيمه المقاربات التقليدية بين العلم والفلسفة وهما معرفيا، فالحقول المعرفية ليست جزرا منعزلة، بل تتشابك جدليا ضمن سيرورة تاريخية واحدة[1]. ويؤسس هذا الموقف لقطيعة معرفية حاسمة، حيث لا تهدف المعرفة إلى تفسير العالم فحسب، بل تمتد لتكون أداة فاعلة في تحريره.

ولقد كشفت النظرية النقدية كيف أن العقلانية التي هدفت في الأصل إلى السيطرة على الطبيعة، امتدت لتتحول إلى أداة للسيطرة على الإنسان نفسه، محولة إياه إلى موضوع للضبط والمراقبة. وفي مواجهة هذا الانزلاق الخطير، نجد أن النظرية النقدية «**ترفض أي تناظر أو تماثل تجريبي قد يعقد بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية، يمكن صياغته في قواعد وقوانين. فقواعد السلوك البشري لا تمت بصلة للقواعد التي تتحكم في ظواهر الطبيعة. الأمر الذي حدا برواد مدرسة فرانكفورت للوقوف جنبا إلى جنب لمعارضة الوضعية والتجريبية والنزعة التقنوعلموية الجامحة في حدود عواقبهما وآثارهما الاجتماعية والثقافية**»[2]، ويبدو أن هذا الرفض لا ينبع من موقف اعتباطي، بل من إدراك عميق للاختلاف الجوهري بين عالم الطبيعة الخاضع لقوانين سببية صارمة، وعالم الإنسان الذي يتشكل عبر الوعي والإرادة والقيم ضمن سياقات تاريخية متغيرة. ومن ثم، فإن محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على المجتمع تفضي حتما إلى تجريد الإنسان من بعده النقدي والتحرري، وتحويله إلى مجرد موضوع قابل للقياس، وهو ما يمثل ذروة العقل الأداتي الذي حاربته المدرسة بلا هوادة.

وقد مثل هذا النقد للوضعية والتجريبية حجر الزاوية في المشروع الفكري لمدرسة فرانكفورت، حيث شكل مضمونها الأساسي لعقود، بدءا من مقال "هوركهايمر" التأسيسي عام (1937م)، وصولا إلى النقاش الشهير مع "أنصار الوضعية" عام (1969م). وقد لخص "توماس بوتومور"(Thomas Bottomore)، هذا النقد في ثلاث نقاط جوهرية هي كالآتي[3]:

- ✓ قصور المنهج الوضعي وعجزه عن فهم التجربة الاجتماعية في ثرائها وتعقيدها.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 22، 23.

[2] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 36.

[3] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت: تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط2، صيف 2004م، ص ص 62، 63.

- ✓ تحول الوضعية، باقتصارها على تحليل "ما هو كائن"، إلى أيديولوجيا تكرس النظام القائم وتعيق أي تغيير جذري.
- ✓ ارتباط الوضعية بنمط جديد من السيطرة التقنية التي – وإن بدت محايدة – تعمل كأداة فعالة لترسيخ الهيمنة.

ورغم أن مفهوم "الوضعية" الذي استهدفه فلاسفة فرانكفورت لم يكن دائما محددا بدقة، إلا أن هذا النقد الشامل كان يخدم هدفا أسمى يتمثل في: تفكيك الأسس المعرفية التي تبرر السيطرة وتكرسها.

وفي هذا السياق، يبرز "أدورنو" كأحد أعمق الأصوات النقدية داخل المدرسة، حيث سعى إلى تأسيس حوار جدلي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية مع الحفاظ على مسافة نقدية تحمي الفكر من السقوط في فخ المعطيات التجريبية الجاهزة؛ ففي نقده للسوسيولوجيا الوضعية، يرى أن استلهام «**المناهج من العلوم الدقيقة، حيث يكون العالم "ملاحظا" يسجل ما تمليه عليه الطبيعة ويترجمه إلى لغة رياضية علمية، يجعل من العالم ذاتا سلبية أمام الواقع، بينما على العالم في العلوم الاجتماعية ألا يكون كذلك، بل عليه أن يتطرق إلى الإمكانات الكامنة في قلب الواقع والتي لم تحدث، وإلا صار مكرسا لما هو قائم، وخاضعا في مناهجه ومفاهيمه للعقل التطابقي والأداتي، وعاجزا عن نقل ما هو ممكن إلى مستوى الواقع الفعلي**»[1]. وهنا يكشف أدورنو عن البعد السياسي الكامن في المنهج العلمي؛ فالحياد المزعوم للعالم الوضعي ليس سوى خضوع سلبي للواقع القائم، بينما تتمثل مهمة المفكر النقدي في كشف "ما هو ممكن" داخل هذا الواقع؛ أي الإمكانات التحررية التي لم تتحقق بعد. وهذا الموقف النقدي الراديكالي يستند – كما يقول أدورنو – إلى "فلسفة جدلية سلبية" «**لأنها تولدت من تجربة فشل الثقافة الحديثة وانزلاق العقل في بربرية جديدة**»[2]. إنها فلسفة انبثقت من وعي مأساوي بانهيار مشروع الحداثة والتنوير، الذي تحول من وعد بالتحرر إلى أداة للهيمنة والبربرية المعاصرة، كما تجلت في الفاشية والشمولية.

---

[1] إدريس أيتلحو وسعيد بلعضيش: الجدل السالب عند أدورنو في نقد ثنائية الهوليستية والفردانية، مجلة ضفاف للعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، العدد8، 2022م، ص 83.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص24.

ولتحقيق هذه المهمة، بنى أدورنو منهجه على أربعة أركان أساسية ميزت منهجه الفلسفي النقدي وهي[1]:

- ✓ **العقلانية المستقلة:** تقوم على نقد العقل لذاته دون الاعتماد على مؤسسات مثل: الدولة والحزب، اللذين يحصران العقل في بعده الأداتي ولا يسمحان بتحقيق العقلانية الكاملة.
- ✓ **الفلسفة كتفكير سلبي:** الفلسفة ممارسة دائمة للسلب والنقد، تهدف إلى كشف الواقع وإعادة صياغته، وتؤدي وظيفة تحررية تشمل الإنسان جسديا وسياسيا واجتماعيا وفكريا.
- ✓ **نقد الوسائط الثقافية:** لا ينحصر نقد المجتمع في مفاهيمه النظرية فقط، بل يتوسع ليشمل الوسائط الثقافية اليومية التي تشكل طريقة تمثل الفكر والحياة.
- ✓ **البعد المادي الاجتماعي للفكر:** تأثر أدورنو بالماركسية في تأكيده على أن الفكر نتاج اجتماعي وتاريخي، لكنه مارس نقدا داخليا لها، معتبرا أن كل واقع مادي يتضمن عناصر فكرية أيضا.

وفي هذا السياق، يشير أفاية إلى أن جوهر النظرية النقدية يكمن في رفضها القاطع لأي فكر دوغمائي أو أيديولوجي، فالتفكير في جوهره هو فعل مقاومة للقيود. ومن هنا يمكننا فهم سعي "أدورنو" الدؤوب لتفكيك الأنساق الفكرية التي تدعي الاكتمال، وهو ما يلخصه أفاية بدقة حين يصف "أدورنو" بأنه تسكنه «**رغبة عارمة في تفجير النسق من الداخل لأنه انغلق قبل أن يحقق كل عناصر جدله، لذلك يتعين في تصوره، تكسير وهم الذاتية المتكونة اعتمادا على قوة الذات. إن مجال تنفيذ الطاقة النقدية يتمثل في النسق نفسه، بين الذات المتعالية والذاتية التي تتعالى في موضوعيتها**»[2]، ويكشف هذا التوصيف العميق أن استراتيجية "أدورنو" ليست هدما خارجيا (External Critique)، بل هي نقد داخلي (Immanent Critique)، يستخدم تناقضات النسق ذاتها لتفجيره؛ فالنقد هنا يعمل على فضح "وهم الذاتية" التي تعتقد أنها مستقلة ومنغلقة على نفسها، بينما هي في الحقيقة نتاج للواقع الموضوعي الذي تدعي تجاوزه. إنها معركة نقدية تدور رحاها في المسافة الفاصلة بين الذات المفكرة التي تحاول فهم العالم من الخارج، والذاتية التي تشكلت بفعل هذا العالم وتكرس هيمنته من الداخل.

---

[1] رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو أنموذجا (1903-1969)، مرجع سابق، ص ص 79، 80.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص25.

ولم يكن هاجس الاستقلالية الفكرية مجرد موقف نظري عند "أدورنو" وزملائه، بل تجسد في ممارستهم العملية أيضا. وكما يوضح أفاية، فإن هذا الموقف يمثل امتدادا لتقليد فلسفي عريق أرساه فلاسفة مثل: "شوبنهاور" (Arthur Schopenhauer)، و"نيتشه" (Friedrich Nietzsche)، اللذين ناضلا من أجل تحرير الفلسفة من أي تبعية سياسية أو مؤسسية. وعلى النقيض من مفكرين خضعوا لسلطة الدولة كلوكاتش (György Lukács)، أو هايدغر (Martin Heidegger)، أصر رواد النظرية النقدية على تأسيس "معهد الدراسات الاجتماعية" بتمويل خاص، لضمان استقلالية أبحاثهم. ومن منظورهم، لم يكن هذا مجرد إجراء إداري، بل شرطا جوهريا لممارسة النقد؛ فالبيروقراطية الحزبية أو الحكومية تجمد الفكر وتخنق السؤال النقدي، وتؤدي حتما إلى إنتاج فكر تبريري يخدم السلطة القائمة[1]. وهكذا أصبحت الحرية والاستقلالية المادية والمعنوية أساسا لا غنى عنه للحفاظ على حس نقدي حي ومتجدد.

وهنا نجد "محمد سالم سعد الله" يؤكد أن جوهر النظرية النقدية يكمن في سعيها لتحرير الفكر من هيمنة البنى السلطوية السائدة، وكشف الأبعاد المستترة التي تعيق الاستقلالية الفردية والجماعية، وهي بذلك تعمل على تجاوز حالات الاستبداد، فاتحة المجال أمام بناء نظرية نقدية اجتماعية جديدة تقوم على أسس الحرية والتواصل، ستعرف لاحقا مع "هابرماس" بـ "الفاعلية التواصلية"، وتستند إلى ما يلي:[2]

- ✓ اعتماد النقد كمنهج أساسي لفهم الواقع وتحليل الأفكار والظواهر.
- ✓ التحرر من كل التوجهات التي تسعى إلى الدمج والاحتواء داخل منظومات فكرية أو اجتماعية معينة.
- ✓ عدم الانخراط في الاصطفافات المؤسسية، خصوصا تلك المرتبطة بالدولة أو الأحزاب السياسية.
- ✓ التأكيد على الترابط العضوي بين الفلسفة ومجالات العلوم الاجتماعية، ورفض الفصل بينهما.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 25، 26.

[2] محمد سالم سعد الله: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م، ص 48.

- ✓ التخلص من مظاهر السيطرة في الفعل، ورفض أنماط الحداثة التي تفرز ممارسات مشوهة أو منحرفة.
- ✓ تفنيد الأطروحات التي تدعي التمركز والكمال والانفعال، وتلك التي تزعم احتكار الحقيقة المطلقة.
- ✓ نقد التوجه العلمي المفرط، لما له من دور في تبرير النظام القائم على العقلانية التقنية في السياسة والمجتمع.
- ✓ إجراء مراجعة نقدية للأسس التي تقوم عليها الفلسفة الوضعية، وتفكيك الأيديولوجيات المرتبطة بها.

وبناء على ما سبق، يمكن القول إن النظرية النقدية لم تسع إلى إلغاء الفلسفة، بل إلى إعادة توجيه بوصلتها لتصبح ممارسة نقدية سلبية ودائمة، تحافظ على مسافة متوترة بين الفكر والواقع. إنها ترفض كل أشكال التطابق، سواء في نسق "هيغل" المثالي أو "ماركس" المادي؛ لأنها ترى في أي نسق مغلق بذورا جديدة للهيمنة. وبدلا من ذلك، تصر على أن المعرفة مشروطة تاريخيا واجتماعيا، وأن وظيفة الفكر ليست بناء اليقينيات، بل تفكيكها ومقاومة الانغلاق في أفق تحرري دائم. وهنا لا يصبح العقل هو العدو، بل أداته الأساسية، وهو ما يوضحه أفاية بالقول: إن العقل عند نقاد مدرسة فرانكفورت «**هو الحجة النقدية التي تؤسس تصورهم. إذ أن لاعقلانية المجتمع الراهن كانت دائما موضع سؤال بفضل الإمكانية السلبية لمجتمع مغاير عقلاني بالفعل**»[1]، ونفهم من ذلك أن النظرية النقدية لا تهاجم العقل، بل تهاجم "لاعقلانية" مجتمع يدعي العقلانية بينما ينتج القمع والاستلاب. فأكبر إنجازات العقل التقني لم تمنع المجتمع من أن يظل غير عقلاني في جوهره. وتكمن قوة النقد في استحضار "الإمكانية السلبية"، أي القدرة على تصور واقع بديل أكثر عدلا وحرية. هذه الإمكانية ليست حلما طوباويا، بل هي المحرك النقدي الذي يكشف زيف الواقع القائم ويؤكد أن تغييره ليس مجرد أمل، بل ضرورة إنسانية وفلسفية.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص27.

وفي هذا الإطار، يبرز سؤالنا المحوري الآتي: إلى أي حد تمكنت النظرية النقدية من توظيف العقل كأداة لتحليل البنى اللاعقلانية في المجتمع الحديث، وكشف إمكانات التغيير نحو مجتمع أكثر تحررا وعدالة؟

3-النظرية النقدية وأزمة الحداثة؛ بين أفول العقلانية وتحولها

تمثل النظرية النقدية، التي تبلورت في كنف مدرسة فرانكفورت، استجابة فكرية وأخلاقية عميقة لأزمة الحداثة وتناقضاتها البنيوية؛ فلقد قامت وعود الحداثة على أساس العقلانية كأداة للتقدم والتحرر، لكنها انقلبت بشكل مأساوي إلى أداة للهيمنة والسيطرة، مما حول مشروع التنوير ذاته إلى مصدر للأزمة. ومن هذا المنطلق، لم يعد مأزق "العقل الأداتي" مجرد إخفاق عابر في مسار الحداثة، بل أضحى مؤشرا على خلل جذري في بنية الفكر الحداثي برمته، وهو ما يفرض مراجعة نقدية شاملة لمفاهيم التقدم والتنوير والحرية. وفي خضم هذا التحول، يتلاشى بريق العقلانية الأداتية لتفسح المجال أمام تساؤلات حول بدائل ممكنة.

فإلى أي حد تمكنت النظرية النقدية من بلورة أفق نقدي يتجاوز تناقضات الحداثة، دون أن ينزلق إلى نفيها الجذري أو إعلان القطيعة معها؟

إن نقطة الانطلاق في هذا المسار النقدي تكمن في إعادة تقييم إرث عصر الأنوار. فبينما اعتمد فلاسفة القرن الثامن عشر على العقل كأداة تحررية في مواجهة الأوهام والأساطير التي رسختها المؤسسات التقليدية، فإن مفكري مدرسة فرانكفورت لم يسلموا بهذه النتيجة على إطلاقها، حيث رأوا أن هذه العقلانية ذاتها أفضت إلى تطوير وسائل جديدة للاستعباد والهيمنة. ويتجلى هذا الموقف بوضوح في قراءة أفاية التي تؤكد أن «**فلاسفة النظرية النقدية يبتدؤون تفكيرهم في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي: أن الأنوار التي كان هدفها يتمثل في تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماما. إذ كرست العبودية القديمة للإنسان، وإذا كان تابعا للطبيعة في السابق فإنه تابع اليوم للمجتمع، واستمرت بالتالي علاقات القوى المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية**»[1]، ويبرز هذا الطرح مفارقة أساسية تتمثل في أن الأداة التي وضعت للتحرير أصبحت قيدا جديدا، وهنا يتجلى عمق النقد الذي لا يستهدف العقل في ذاته، بل دوره ووظيفته ضمن البنى الاجتماعية والسياسية الحديثة؛ فبينما

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 30.

قيد "كانط" العقل بحدود معرفية، وربطه "هيغل" بمسار التاريخ لتحقيق الحرية، تأتي "النظرية النقدية" لتكشف كيف تحولت هذه الرؤى إلى أيديولوجيات تكرس النظام القائم بدلا من تجاوزه، مما يؤكد حتمية إعادة النظر في طبيعة العقلانية الحديثة لتحقيق تحرر إنساني فعلي.

ومن أجل فهم ملابسات هذا المشروع النقدي بشكل أعمق، نجد "الزواوي بغورة" يوضح أن انطلاقته الفعلية تبلورت حول سؤال وجودي طرحه "هوركهايمر" و"أدورنو" في ظل صعود البربرية الحديثة، وهو ما لخصه بقوله: «**عندما توصل هوركهايمر وأدورنو إلى صياغة الإشكالية الآتية: لماذا سقطت الإنسانية في بربرية جديدة، بدلا من أن ترتقي إلى وضع إنساني أصيل؟ وقدما جوابهما في سنة (1939)، في كتابهما "جدل التنوير"، حيث بينا الطابع الملتبس للتنوير، وأن له على الأقل وجهين، سلبي وإيجابي، واعتمدا في ذلك على قراءة خاصة لأعمال ماكس فيبر في دراساته السوسيولوجية للعقلانية الحديثة، وأعمال لودفيغ كلاج (Klages Ludwig) في النقد الفلسفي للهيمنة الحديثة على الطبيعة**»[1]، ونفهم من ذلك أن نقد التنوير لم يكن ترفا فكريا، بل ضرورة تاريخية وليدة صدمة حضارية؛ فالسؤال الذي طرحه الفيلسوفان لم يكن أكاديميا صرفا، بل كان صرخة في وجه واقع شهد تحول العقلانية إلى أداة للتدمير المنظم. ومن خلال استلهام تحليل "فيبر" لـ"ترشيد" العالم ونقد "كلاج" لهيمنة الإنسان على الطبيعة، تمكن هوركهايمر وأدورنو من تشخيص الانحراف التاريخي الذي أصاب العقل الغربي، حيث أفرزت الحداثة عقلا أداتيا وظيفيا، تم تفريغه من أي بعد نقدي أو تحرري، ليتحول إلى جهاز تقني يعيد إنتاج بنى السيطرة والاستلاب، وتصبح المعرفة ذاتها، التي كان يفترض بها أن تحرر، أداة لتكريس النظام القائم[2].

لكن على الرغم من هذا النقد الجذري لعقلانية الأنوار، ورفضها للمناهج الوضعية والنسقين الهيغلي والماركسي في صيغهما المؤسسية، لم تسقط النظرية النقدية في فخ العدمية أو الرفض المطلق، بل سعت – كما يوضح أفاية – إلى مسار علاجي يهدف إلى إنقاذ العقل من ذاته، فـ«**فلاسفة النظرية النقدية يقولون بعقلانية متفتحة تستفيد من إيجابيات عقلانية**

[1] الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 218.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 31 – ص 33.

الأنوار وترفض سلبياتها»[1]، والمقصود هنا أن الهدف لم يكن هدم التنوير، بل إعادة تأهيله. إنهم يدعون إلى عقلانية نقدية تستوعب المكتسبات التحررية للتنوير (كالتفكير العلمي ونقد السلطة التقليدية)، لكنها في الوقت ذاته تتجاوز نزعته الأداتية التي اختزلت الإنسان والطبيعة إلى مجرد أدوات للسيطرة. إنها دعوة لإعادة الاعتبار للقيم والمضامين الإنسانية، وصياغة عقلانية أكثر تأملا وإنسانية.

ويدعم "الزواوي بغورة" هذا الفهم حينما يسلط الضوء على الهدف الذي صاغه "هوركهايمر" و"أدورنو" بنفسيهما في مقدمة كتابهما، حيث قالا: «**إن الهدف الأساسي من هذا الكتاب يمكن أن نحدده على أنه دفاع عن العقلانية وذلك بالإشارة إلى ما تتضمنه من عناصر محايثة لها، والبرهان على بعض عناصرها النقدية الموجهة ضد الإنسانية التي يمكن إدخالها بشكل مثمر**»[2]، وهذا القول هو مفتاح فهم المشروع بأسره؛ فهو ليس هجوما على العقل، بل هو "دفاع" عنه عبر نقد محايث يكشف عن تناقضاته الداخلية. وبعبارة أخرى تسعى النظرية النقدية إلى تجديد العقل عبر تفعيل "بعده السلبي" وقدرته على النقد الذاتي، ليستعيد دوره كأداة لتحرير الإنسان من الأغلال الأيديولوجية التي فرضتها الحداثة نفسها.

وفي قلب هذا المشروع النقدي، يكمن اهتمام عميق بمصير الفرد. فهل تمكنت النظرية النقدية من تجاوز هيمنة العقل الأداتي دون التضحية بالفرد؟

يجيب أفاية بأن «**النظرية النقدية بقدر ما انصب اهتمامها على نقد العقل الأنواري وعلى كل نزوع كلياني وعلى الاتجاه الوضعي والنسق الهيغلي (والماركسي أيضا) بقدر ما كان سؤال الفرد يشغل أغلب فلاسفتها**»[3]. وهنا نفهم أن نقد الأنساق الفلسفية الشمولية لم يكن غاية في حد ذاته، بل كان وسيلة لإعادة الاعتبار للفرد الذي سحقته هذه الأنظمة الكليانية، سواء كانت مثالية هيغلية أو وضعية أو ماركسية دوغمائية. لقد أدرك مفكرو فرانكفورت أن هذه الأنساق تذيب خصوصية الفرد في مفاهيم مجردة وتحد من حريته.

ويكشف "أدورنو" عن المفارقة المأساوية للفرد في الحداثة، فبحسب قراءة أفاية، يرى أدورنو أن «**عملية تكون الفرد المستقل هي عملية تاريخية تقويمية لا يمكن التخلي عنها**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 33.

[2] الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 223.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 34.

أو نفيها، ولكن ظهور (الفرد الحديث) يعني صعود الاحتكار، وبلوغ المجتمع الاستهلاكي للذروة والتدمير الذاتي للثقافة، مما أدى لفرض الوصاية من جديد على الذات المستقلة. فالعصور الحديثة أدت إلى سيادة العقل الأداتي، بما يعنيه ذلك من إنتاج جماعي، وإعدام جماعي»[1]، ويكشف هذا الطرح العميق عن الوجه المظلم للحداثة؛ فبينما احتفت الحداثة بميلاد "الفرد المستقل" كإنجاز تاريخي، فإنها في الوقت ذاته، وعبر هيمنة العقل الأداتي ومنطق السوق، فرضت عليه أشكالا جديدة من الوصاية، وحولته إلى مجرد ترس في آلة الإنتاج والاستهلاك. إن المنطق الذي يقود إلى "الإنتاج الجماعي" هو ذاته الذي يفضي إلى "الإعدام الجماعي"، وهو منطق الكفاءة التقنية المجردة من أي بعد إنساني أو أخلاقي.

وإزاء هذا الواقع، يصبح فعل التفكير النقدي هو الملاذ الأخير للمقاومة؛ فالفرد لا يحقق ذاته بالذوبان في الكليات أو الانسياق وراء الممارسة العملية العمياء، بل عبر خلق مسافة نقدية تتيح له التأمل. وفي هذا المسار يوضح أفاية رؤية أدورنو للحل الممكن، فهو «**يعتبر أنه بخلق المسافة الضرورية إزاء الممارسة يتمكن الفرد من القيام بفعل التفكير الذي يحتاجه الفكر التغييري. لأنه من داخل المعاناة ومن داخل الوعي بخطر الانسحاق تنبثق شرارة النقد، وليس من داخل النسق الذي يكتفي بتقديم أجوبة جاهزة**»[2]، وهنا تكمن خلاصة الفلسفة النقدية؛ فالنقد الحقيقي لا يولد من الامتثال لأنظمة فكرية جاهزة، بل ينبثق من وعي الفرد بمعاناته وشعوره بخطر الانسحاق تحت وطأة نظام شامل. إن هذه المسافة التأملية ليست هروبا من الواقع، بل هي الشرط الضروري لولادة فكر تغييري أصيل قادر على مقاومة الهيمنة.

وتشكل القطيعة مع التفاؤل الحداثي حول فكرة "التقدم" حجر الزاوية في المشروع الفكري لمدرسة فرانكفورت؛ فبعد أن شهد مفكروها، مثل: "أدورنو" و"هوركهايمر" و"بنيامين"، صعود الأنظمة الشمولية في القرن العشرين، لم يعد التقدم مرادفا للتحرر، بل أصبح مفهوما ملغوما ومثقلا بالتناقضات، وقد دفعهم هذا التصور المتشائم إلى «**التخلي عن مصطلح التقدم الذي يثير مشكلات عديدة في المجتمع الشيوعي الذي أفرز التجربة الستالينية، والمجتمع الألماني الذي شهد سقوط الديمقراطية عام (1933)، مما حدا بهم إلى إعادة النظر في النظرية**

[1] رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 68.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 36.

التاريخية الماركسية، وتبين الجوانب المظلمة في الرأسمالية والبيروقراطية المعاصرة»[1]، ويتجلى العمق النقدي لهذا الطرح في كشفه عن المفارقة المأساوية للحداثة؛ فما كان يفترض أن يكون مسارا نحو التحرر الإنساني، انقلب ليصبح أداة للهيمنة وتبريرا للاستبداد، سواء تحت راية "الشيوعية"* أو "الفاشية"**. ويكمن جوهر هذا النقد في فضح زيف اليوتوبيا الحداثية التي استبدلت وعودها الكبرى بسيطرة العقل الأداتي والبيروقراطية الخانقة، وهي منظومات جردت الإنسان من فاعليته الحقيقية، أي قدرته على اتخاذ قرارات حرة وتشكيل مصيره، وحولته إلى كائن مغترب ومشيأ، خاضع لسلطة لا تعترف بكرامته.

ويمتد هذا النقد ليشمل الحداثة التقنية التي – وفقا للنظرية النقدية – لم تعد مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة، بل أصبحت قوة إيديولوجية تعيد تشكيل الوجود الإنساني ذاته. وهنا نجد أفاية يقول: إن **«الحداثة التقنية لم تكتف بانتزاع المقومات الوجودية للفرد سواء تعلق الأمر بعقله وبحريته أو برغبته وبميولات جسده، بل إنها توظف تعبيرات هذه العناصر لكي ينسلخ أكثر عن ذاته ويرتمي كلية في الاقتصاد الثقافي ذي الامتداد الجماهيري. ذلك أنه داخل الصناعة الثقافية لا يكون الفرد مجرد وهم بسبب تقنين وسائل الإنتاج وإنما لا يسمح له بالوجود إلا إذا تماهى كلية مع العام»**[2]، وتكشف هذه القراءة التي قدمها أفاية كيف أن "الصناعة الثقافية" لا تكتفي بقمع الفرد، بل تستثمر رغباته وتطلعاته لتعميق اغترابه، حيث يتحول إلى مجرد متلق سلبي ومنصهر في "العام" الذي تمحى فيه خصوصيته. وهكذا تصبح التقنية الحديثة آلية لتعزيز العزلة وتشويه التواصل، وتتحول العلاقة بين العقل والعلم من وعد بالتحرر إلى أداة للسيطرة الخفية التي تقيد الفرد باسم الكفاءة والإنتاج.

ويغوص "هربرت ماركيوز" (Herbert Marcuse)، في عمق هذه السيطرة، ناقلا التحليل من البنى الخارجية إلى الوعي الفردي ذاته؛ فهو يرى أن المجتمع الاستهلاكي يعيد صياغة وعي الفرد عبر خلق "حاجات زائفة" لا تنبع من كينونته الحقيقية، بل تزرع فيه عبر آليات الدعاية

---

[1] رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ص 68، 69.

* الشيوعية: هي نظام سياسي – اقتصادي يهدف لإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وجعلها ملكا جماعيا، بحيث يوزع الناتج وفقا للحاجة لا الربح.

** الفاشية: هي نظام سياسي استبدادي يقوم على القومية المتطرفة، وعبادة القائد، وقمع الحريات، واستخدام العنف للسيطرة على المجتمع.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 39.

والإعلام لخدمة مصالح النظام القائم. والفرد هنا لا يستهلك لأنه يحتاج، بل لأنه مبرمج على الرغبة، فيعيش وهم الاختيار، بينما هو أسير حالة من الاغتراب العميق؛ لأن الحاجات الكاذبة تفرغ حياته من المعنى، وتمنحه سعادة سطحية تلهيه عن إدراك شروط استلابه، وتعطل وعيه النقدي. ويعبر "ماركيوز" عن هذه المفارقة بحدة حين يقول: «**إننا نستطيع التمييز بين حاجات حقيقية وكاذبة. فـ"الكاذبة" هي تلك التي تفرضها مصالح اجتماعية خاصة على الفرد: الحاجات التي تبرر عملا شاقا وتبرر العدوانية والبؤس والظلم. وتلبية هذه الحاجات يمكن أن تكون مصدر يسر لفرد، ولكن ليس من واجبنا أن ندافع عن مثل هذه السعادة إذا كانت تمنع الفرد من تفهم العسر العام ومن انتهاز فرص إزالته. والنتيجة في مثل هذه الحال هي الرفاه في الشقاء. فالترويح عن النفس، واللهو، والعمل والاستهلاك حسب إيحاءات الدعاية، وحسب ما يحبه الآخرون وبغض ما يبغضونه، إلا حاجات كاذبة في غالب الأحيان**»[1]، وهنا يصل النقد إلى ذروته، فالرفاه الذي يعد به المجتمع الصناعي ليس إلا قناعا خادعا للشقاء، تخدر فيه الذات وتستبدل الحرية الحقيقية برغبات ملقنة تكرس التبعية والخضوع.

ولفهم الجذور الفكرية لهذا النقد الجذري، لا بد من إدراك أن النظرية النقدية لم تنبثق من فراغ، بل هي نتاج توليف معرفي/إبستيمولوجي فريد يجمع بين النقد الميتافيزيقي المتعالي/الترنسندنتالي والتحليل المادي التاريخي. إن بنيتها المفاهيمية تجسد حوارا خصبا مع إرث فلسفي يمتد من كانط إلى هايدغر، مرورا بشوبنهاور وماركس. وهذا يعني أن النظرية النقدية ليست مجرد نسخة محدثة من الماركسية، بل مشروع هجين يتأرجح بين التشكيك في يقينيات العقل الأداتي الذي أطلقه عصر الأنوار، وبين تبن مشروط لأدوات التحليل الماركسي.

كما أن حضور النقد الكانطي، ولو بشكل ضمني، يؤشر على طموح هؤلاء المفكرين لتأسيس نقد للحداثة من داخلها، عبر إعادة تأويل إرثها الفلسفي. ولهذا، «**مهما يكن من أمر هجرة فلاسفة النظرية النقدية بين مختلف نصوص التراث الفلسفي النقدي الألماني، فإنهم عملوا في النهاية على تنشيط كل ما يمكن أن يعضد النقد في عملية احتجاجه على الانهيارات المختلفة للعقل وللفرد في المجتمع الصناعي المتقدم**»[2]، ولم تكن هذه العودة إلى

---

[1] هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988م، ص 41.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 42.

التراث استحضارا مدرسيا، بل عملية تفكيك وإعادة توظيف، حيث تحولت المفاهيم الفلسفية الكلاسيكية إلى أدوات إبستيمولوجية حادة لكشف مظاهر الاغتراب وتشييء الإنسان، وتحويل العقل النقدي إلى خطاب احتجاجي في وجه انحرافات مشروع الحداثة.

واليوم، تتخذ إشكالية الهيمنة التي عالجتها النظرية النقدية أبعادا أكثر تعقيدا، حيث أصبحت سطوة العقل الأداتي والتقني أكثر شمولا وتغلغلا من أي وقت مضى؛ فالسيطرة المعاصرة لم تعد تعتمد على القوة المباشرة بقدر ما تمارس بطرق ناعمة وشاملة. إنها – كما يشير كمال بومنير – **«تتم بطريقة شاملة وتمس كل أبعاد وجوده العقلي والعاطفي والجسمي، الفردي أو الجماعي، بل لقد تحول فيها الإنسان المعاصر إلى "كائن ذي بعد واحد" كما يقول هربرت ماركوز في أحد أشهر كتبه»**[1]، ويكشف هذا التشخيص الدقيق أن الإنسان المعاصر يخضع لسيطرة تتسلل إلى نسيج حياته اليومية عبر الثقافة والإعلام وأنماط الاستهلاك، فتصوغ وعيه وتفكيره ومشاعره بما يتوافق مع منطق النظام. وفي سياق رؤية "ماركوز"، يفقد الإنسان "بعده النقدي" وقدرته على تصور بدائل، ليصبح محصورا في بعد واحد هو الإنتاج والاستهلاك، متكيفا مع واقع يظهر كأنه طبيعي وأبدي، ومفرغا من أبعاده الإنسانية الأعمق.

وفي مواجهة هذا الانسداد التاريخي وذوبان الفرد في الثقافة الجماهيرية، لم تجد النظرية النقدية سبيلا سوى اللجوء إلى فضاء "اليوتوبيا"، ليس كحلم ساذج بالهروب من الواقع، بل كأفق نقدي ضروري وممارسة للمقاومة؛ فاليوتوبيا هنا هي أداة لإعادة تخيل العالم وكسر قيود العقل الأداتي، وهي تعبير عن سيادة الإنسان على تاريخه عبر تحرير الخيال من القمع التقني. إنها ليست مجرد فانتازيا، بل هي – كما يوضح أفاية – **«تعبير عن المخيلة، وشكل من أشكال الحرية والفكر، لأن الإنسان داخلها يقدر على معاندة التاريخ الذي تفرضه عليه الحداثة التقنية، ومن ثم فالإنسان الذي يحلم هو الشخص الذي ينتصر على جاذبية العالم، وباليوتوبيا ينتصر على الضرورة القاسية للتاريخ كما صنعه العقل الأنواري»**[2]، وبهذا المعنى يتحول الحلم إلى فعل ثقافي وموقف معرفي في وجه العقلانية الصلبة، وتغدو المخيلة سلاحا رمزيا يعيد الاعتبار للإنسان كفاعل قادر على مساءلة الواقع وتجاوز حدوده، مانحا إياه القدرة على تصور عالم بديل أكثر إنسانية.

---

[1] كمال بومنير: النظرية النقية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، مرجع سابق، ص 69.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 43.

ويتجسد هذا الأفق اليوتوبي، وهذه الطاقة النقدية للمخيلة، في الفن على وجه الخصوص؛ فالفن – في منظور النظرية النقدية – ليس مجرد تعبير جمالي منفصل عن الواقع، بل هو ساحة "المخيلة الجدلية" التي تعكس وتفضح تناقضات المجتمع. وهنا يوضح "بول لوران آسون" (Paul-Laurent Assoun)، أن هذه المخيلة تكتسي «**طابعا بنيويا يسمح (...) بإظهار، كانعكاس، التأثيرات المحددة للسلبية التي تتشارك فيها الفنون. ويأخذ التاريخ قيمة شعارية، لأن ماضي مرحلة محددة هو دائما "ماضي أبدا": من هنا تنبثق قيمة الفن الاستقبالية. وليس من قبيل الصدفة أن تنغلق بالفن دائرة النظرية النقدية. إذ يعطي الفن صورة مجازية عن الثقافة (la Kultur) وعن السياسة، كأثر و"صورة"**»[1]، ويكشف هذا الطرح كيف يصبح الفن أداة نقدية بامتياز؛ فهو لا يقدم التاريخ كأحداث منقضية، بل كـ "شعار دائم" يكشف عن جراح الماضي التي لا تزال تنزف في الحاضر. ومن خلال صوره المجازية، يضيء الفن القوى الخفية التي تشكل الثقافة والسياسة، ويحفز الوعي النقدي تجاه الأيديولوجيات السائدة. وبهذا المعنى يغدو الفن ضمير المجتمع وآخر معاقل المقاومة ضد تسطيح الوجود وتشييء الإنسان.

ويؤسس "ماكس هوركهايمر" (Max Horkheimer)، أحد أبرز أعمدة مدرسة فرانكفورت، لفهم عميق للعلاقة بين الفن والنظرية النقدية، معتبرا أن جوهرها يكمن في مفهوم "عقلانية السلب". ومن هذا المنظور، يتجاوز الفن دوره التقليدي كأداة للتعبير الجمالي المحض، ليصبح ممارسة نقدية فاعلة؛ فبدلا من محاكاة الواقع أو الامتثال لشروطه المادية القمعية، يعمل الفن على رفض هذا الواقع وتفكيك مسلماته. وهنا تكمن قوته الثورية؛ فهو لا يطمح إلى تغيير العالم بشكل مباشر وفوري، بل يمارس تأثيرا أعمق وأكثر جذرية من خلال استهدافه لوعي الفرد ودوافعه الكامنة. وعبر هذا التأثير، يوقظ الفن في الإنسان شعورا بالنفور من القائم ويفتح عينيه على إمكانيات وجود بديلة، مما يهيئ التربة النفسية والفكرية اللازمة لإحداث التغيير الحقيقي. وبذلك، يصبح الفن احتجاجا منظما ضد كل أشكال القمع، ويرسم ملامح أفق تحرري يتجاوز قيود الواقع نحو تصور أكثر إنسانية وعدلا[2].

---

[1] بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005م، ص 130.

[2] كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 58.

لكن هذه الرؤية المتفائلة بالدور النقدي للفن تواجه تشكيكا جذريا لدى مفكرين مثل أفاية، الذي يرى أن هذا الحلم الطوباوي الذي تمسكت به النظرية النقدية يعبر «**بقوة عن انسداد كل مجالات النقد أمامها، ذلك أن اختيار الأفق اليوتوبي برهان على الضعف الحقيقي الذي يسكن النقد عندهم في عجزه عن الفعل في التاريخ**»[1]، ويكشف هذا الطرح عن مفارقة عميقة تسكن بنية النظرية النقدية؛ فما يبدو للوهلة الأولى طموحا تحرريا مشروعا، يتضح من منظور أفاية أنه ليس إلا عرضا لأزمة داخلية وإقرارا ضمنيا بالعجز؛ فاللجوء إلى الحلم اليوتوبي – في هذا السياق – لا يمثل قوة بل يكشف عن انسداد الأفق التاريخي أمام مشروعها النقدي. وحين تعجز النظرية عن ترجمة تحليلاتها إلى قوة تغيير فعالة في الواقع، فإنها تجد في اليوتوبيا ملاذا يعوضها عن عجزها، مما يحولها من أداة للفعل إلى موقف تأملي معزول عن صيرورة التاريخ.

ولهذا السبب يجب علينا أن نميز بين نمطين من التفكير اليوتوبي، فاليوتوبيا ليست بالضرورة هروبا من الواقع؛ فبحسب "رائد عبيس مطلب" اليوتوبيا النقدية الأصيلة هي التي «**تتعامل مع الواقع، ضد قوى الواقع المعارضة له بنقدية صارمة، مشخصة وساعية للتغيير**»[2]، وهذا النوع من التفكير اليوتوبي لا ينفصل عن التاريخ، بل يشتبك معه بهدف تفكيك البنى السلطوية التي تقدم نفسها كحقائق حتمية وطبيعية، رافضا الاستسلام لمنطق التاريخ الخطي الذي ينتج الاستلاب والعبودية. وفي المقابل، هناك يوتوبيا هروبية تنفصل عن شروط الواقع وتتحول إلى خطاب حالم ومفارق، وهنا يتحول الخيال من أداة للتحرر إلى آلية لتبرير العجز، فيما يشبه "الوعي الزائف" الماركسي[3]. إذن، تكمن قيمة اليوتوبيا في قدرتها على أن تكون ممارسة نقدية تتحدى الحتميات وتفتح أفق الممكن، لا أن تكون مجرد استقالة من الفعل ولجوء إلى الخيال.

ويتعمق هذا النقد أكثر حين يربط أفاية بين هذا الانسداد اليوتوبي وبين الارتماء في عالم الجماليات؛ فالنظرية النقدية، بعد أن أغلقت أمامها سبل التأثير الفعلي، لم يبق لها «**إلا الارتماء**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 44.

[2] رائد عبيس مطلب وآخرون: اليوتوبيا والفلسفة الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق، إشراف وتحرير: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 246.

[3] المرجع نفسه، ص 247.

في أحضان المجال الجمالي، ومن ثم يتحول النقد عندهم من إجراء لتأسيس نظرية نقدية للمجتمع إلى احتجاج من النوع الاسيطيقي»[1]، وهنا تكمن الخسارة الكبرى للمشروع النقدي؛ فاللجوء إلى الجمالي في سياق حداثة تقنية تهيمن عليها العقلانية الأداتية وتشييء الإنسان، لا يمكن اعتباره موقفا مقاوما، بل هو لحظة سلبية يستبدل فيها الفعل النقدي السياسي والاجتماعي بتأمل جمالي منفصل. وبهذا المعنى يغدو الفن والجمال ملاذا يكرس العجز بدلا من أن يكون أفقا للتجاوز، وفي هذه اللحظة بالذات، تكون النظرية النقدية قد تخلت عن مهمتها التاريخية في فضح آليات الهيمنة وتواطأت – عن غير قصد – مع البنى التي كان من المفترض أن تفككها.

وفي ضوء هذه الجدلية بين الأمل في التغيير والإقرار بالعجز، يتضح أن مشروع النظرية النقدية للجيل الأول من مدرسة فرانكفورت – رغم ثرائه وقدرته على تشخيص أمراض الحداثة– انتهى إلى سلسلة من المفارقات والأسئلة الحرجة التي شكلت مأزقه الداخلي من قبيل:

- ✓ هل ما زالت الحداثة التي أنتجت أدوات الهيمنة، قادرة على احتضان نقد جذري ينبثق من داخلها؟
- ✓ هل استنفد العقل التنويري طاقته التحررية بعد أن تحول هو نفسه إلى أداة للسيطرة؟
- ✓ هل استطاعت النظرية النقدية، في نزوعها الجمالي الأخير، أن تتجاوز ثنائية القمع والتحرر أم ظلت أسيرة لها؟

في خضم هذا المأزق، يبرز مشروع "يورغن هابرماس" بوصفه لحظة مفصلية، ليس كامتداد طبيعي للمدرسة، بل كقطيعة داخلية تهدف إلى إعادة بناء أسسها؛ فمن خلال مفهوم "الفعل التواصلي"، ينقل هابرماس مركز الثقل من نقد العقل الذاتي إلى استكشاف إمكانيات التفاهم الكامنة في اللغة والحوار، محاولا بذلك إنقاذ مشروع الحداثة باعتباره مشروعا لم يكتمل بعد. وهنا نطرح السؤال الجوهري الذي سيضيئ مستقبل هذا الإرث الفكري:

إلى أي حد يمكن اعتبار مشروع "العقل التواصلي" إعادة تأسيس حقيقية للنظرية النقدية أم مجرد محاولة لترميمها؟

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 44.

ثانيا: النظرية النقدية ومشروع العقل التواصلي؛ أفاية قارئا هابرماس

يشكل المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس أحد المفاتيح الإبستيمولوجية المركزية لفهم التحولات العميقة التي طرأت على العقل النقدي المعاصر، لاسيما في سياق تطور مدرسة فرانكفورت وتحولاتها المفهومية؛ فقد أسهم هذا المشروع في إعادة توجيه المسار النقدي الذي ابتدأه الجيل الأول من مفكري المدرسة – أمثال: "ماكس هوركهايمر"، و"ثيودور أدورنو"، و"هربرت ماركيوز" – الذين اشتغلوا على نقد العقل الأداتي بوصفه الشكل المنحرف للعقلانية التنويرية، حيث يختزل العقل في أدوات للضبط والتقنية والسيطرة، مغيبا إمكاناته التحررية.

وفي ظل هذا الموقف التفكيكي الراديكالي، "يتموضع هابرماس"، بصفته أبرز ممثلي الجيل الثاني، كمفكر أحدث قطيعة مفهومية مع الإرث النقدي السلبي، مؤسسا باراديغما جديدا يتمثل في "العقلانية التواصلية"، التي تستند إلى شرط التفاهم اللغوي في الفضاء العمومي، باعتباره البنية المعيارية التي تتيح إمكان الفعل التواصلي الحر والديمقراطي.

وضمن هذا الأفق المفاهيمي، يندرج الاشتغال الفلسفي للمفكر محمد نور الدين أفاية، الذي يمكن توصيف قراءته لهابرماس بأنها تأويل إبستيمولوجي يستهدف مساءلة منطق الانتقال من الاستراتيجية النقدية إلى أفق تأسيسي عقلاني، مع رصد دلالاته الفلسفية ورهاناته النظرية. ومن هنا تتبلور الإشكالية المركزية التي تؤطر هذا المبحث على النحو الآتي: إلى أي مدى استطاع هابرماس أن يعيد بناء النظرية النقدية على أساس عقلاني/معياري يتجاوز مأزق العقل الأداتي؟ وكيف تتجلى قراءة أفاية لهذا التحول في أفقها التأويلي والنقدي؟

1- النظرية النقدية وتجديد الفكر الفلسفي عند هابرماس؛ نحو براديغم جديد للنقد

يعد "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas)، أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين الذين أعادوا تشكيل العلاقة بين الفلسفة والنقد الاجتماعي، وذلك عبر مشروع فكري طموح سعى من خلاله إلى تجديد إرث النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. ولقد أدرك هابرماس أن الأسس التشاؤمية التي استند إليها الجيل الأول في نقده للعقل والحداثة لم تعد كافية لمواجهة تعقيدات الواقع المعاصر، فدعا إلى تجاوزها عبر بناء نموذج بديل قائم على "العقلانية التواصلية". وبهذا التحول، لم يعد النقد مجرد أداة سلبية لكشف آليات الهيمنة والتغريب، بل غدا فعلا إيجابيا وتشاركيا يهدف إلى تحقيق التفاهم المتبادل وتدعيم الممارسة الديمقراطية. ومن هنا تبرز أهمية قراءة "أفاية" لفكر "هابرماس"، بوصفها محاولة لفهم هذا التأسيس لبراديغم نقدي جديد يعيد

للحداثة بعدها التحرري، ويمنح الممارسة النقدية طاقة متجددة للانخراط الفعال في قضايا الإنسان والمجتمع.

في البدء، يتأسس المشروع الفكري لهابرماس على نقد جذري للحداثة الغربية، مركزا على تفكيك هيمنة "العقل الأداتي" الذي تحول إلى أداة للسيطرة. وفي هذا السياق، يلخص "عبد الرزاق بلعقروز" جوهر هذا المشروع، موضحا أن "هابرماس" **«ينخرط في سياق نقدي للنمط الأول من العقلانية أي العقل الأداتي، وانعكاساته السلبية على الواقع المعيش، الاجتماعي والمتعين، ذلك أن العقل الأداتي الذي رصده تكمن مهمته على ضوء نتائجه بترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة، وأطلق على هذا المشهد الذي يرسمه العقل الأداتي استعمار عالم الحياة؛ أي عالم الوجود الإنساني المتعين الذي توجد فيه الذات، وتتفاعل معه وتستمد وجودها منه»**[1]، ويكشف هذا الطرح – الذي يستعير فيه "بلعقروز" قراءة لعبد الوهاب المسيري – عن تشخيص دقيق لأزمة الحداثة، حيث نرى أن العقل الأداتي لا يكتفي بالسيطرة على الطبيعة، بل يمتد ليفرض منطقه النفعي على الوجود الإنساني ذاته، ويستعمر "عالم الحياة" الذي يمثل فضاء التفاعل الرمزي والقيمي بين الأفراد، محولا إياه إلى مجرد بنية وظيفية خاضعة لمنطق الفعالية والإنتاج.

ولتوضيح الآلية التي تكرس هذا الاستعمار، يقدم المسيري طرحا عميقا يوضح من خلاله كيف أن **«الترشيد الأداتي والحوسلة المتزايدة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية من قبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية يؤدي إلى استبعاد الإنسان وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته المتنوعة»**[2]. ولا يقتصر هذا الاستبعاد على تهميش الإنسان، بل يصل إلى إفراغ أفعاله من أي معنى تواصلي أو قيمي، وإعادة صياغة وجوده ضمن منظومات تقنية تجرده من حريته. وهنا تكمن خطورة العقل الأداتي، فهو لا يقصي الإنسان فحسب، بل يعيد إنتاجه ككائن وظيفي. وهذا بالضبط ما يسميه هابرماس بـ"استعمار عالم الحياة"، وهو المفهوم الذي يعتبره

[1] عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2019م، ص 96.

[2] عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2007م، ص 92.

«بمنزلة أساس تقوم عليه ظواهر التشيؤ في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة»[1]، حيث تهيمن أنساق الوظيفة والإدارة على الفضاء التواصلي الذي فيه تتأسس الذات الحرة، وتبنى العلاقات القائمة على التفاهم والاعتراف. وتكشف لنا هذه القراءة عن أزمة عميقة في مشروع الحداثة، تتمثل في طغيان العقلانية الأداتية وإقصاء العقلانية التواصلية التي يراها هابرماس شرطا لإمكان التحرر الإنساني.

ورغم أن "هابرماس" ينطلق من الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت، إلا أنه – كما يلحظ أفاية – يرسم مسارا خاصا به؛ فبدلا من الارتداد إلى النقد الجمالي الذي اتجه إليه أقطاب الجيل الأول، يعيد هابرماس للنزعة النقدية بعدها الاجتماعي والعملي. وهنا يؤكد أفاية أن **«برنامجه يدخل، منذ كتاباته الأولى، ضمن ما يسميه بـ عقلانية نقدية وبالتالي عقلانية تحررية. ومن أجل تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فإنه جمع في نصوصه بين الفيلسوف وعالم الاجتماع وذلك من منطلق استثمار البعد الفلسفي الكامن في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي بنتائج هذه العلوم»**[2]، ويبدو أن هذا التزاوج المنهجي بين الفلسفة وعلم الاجتماع ليس مجرد خيار أكاديمي، بل هو خطوة استراتيجية عميقة من جانب هابرماس، الذي يسعى من خلالها إلى تخليص النقد من طابعه النخبوي أو التأملي المجرد، وربطه بالواقع الاجتماعي الملموس، جاعلا من نظريته التواصلية بديلا نقديا قادرا على فهم المجتمع وتحولاته عبر آليات التفاعل اللغوي والتفاهم، بدلا من الانغلاق في متاهات فلسفة الوعي الذاتي.

إن هذا المسار المنهجي الفريد الذي سلكه "هابرماس"، والذي يدمج فيه الفلسفة بالعلوم الاجتماعية، يجعله شخصية فكرية عصية على التصنيفات الجاهزة، وهو ما حاول "أفاية" إبرازه حين استعان بتصنيف "جورج سيمل"* (Georg Simmel) لأنماط الفلاسفة – الذي لا يبتعد كثيرا

---

[1] يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني في نقد العقل الوظيفي، تر: فتحي التريكي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2020م، ص 521.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 48.

* جورج سيمل (1858–1918) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني يعد من رواد علم الاجتماع الحديث، حيث ركز على دراسة الأشكال الاجتماعية والتفاعلات بين الأفراد، بعيدا عن المحتوى المحدد لهذه العلاقات. تناول في أبحاثه قضايا الحداثة، الفردانية، والمال، وساهم في تطوير منهجية تحليل الأنماط الاجتماعية المجردة. تأثرت أفكاره بالفلسفة النقدية، وكان لها تأثير واسع على تطور علم الاجتماع والفكر الفلسفي في القرن العشرين. ويقسم سيمل الفلاسفة إلى أربع فئات: فئة تنصت إلى

عن تقسيم "فرانسوا إوالد"* (François Ewald) – ليبين كيف أن "هابرماس" يتجاوز نموذج الفيلسوف الأكاديمي التقليدي؛ فهو لا يكتفي بالإنصات السلبي للواقع أو النصوص، بل يجسد نموذجا فكريا تركيبيا، وهو ما يصفه أفاية بدقة قائلا: **«لا يتعلق بقارئ عادي وبشخص يقوم بمراجعات كتب، بتلخيصها وتقديمها للقارئ، في شكل مقالات وكتب، بل إن هابرماس لا يترك انفتاحا نظريا ما إلا والتقطه وأدرجه داخل سياق بنائه النظري بعد غربلته وتفكيكه ومناقشة مكوناته وخلفياته، وذلك كله سعيا وراء تأسيس "أنثروبولوجيا" متعددة الاختصاصات تعيد تنشيط الفكر الفلسفي وتقوم بعملية تركيبية لأهم الخلاصات النظرية التي أنتجتها الحداثة الفكرية»**[1]، ويمكننا أن نستنتج من هذا التوصيف أن "هابرماس" لم يكن مجرد فيلسوف يفسر العالم، بل كان "مهندسا معرفيا" يستوعب إسهامات الحقول المعرفية الأخرى (كالتحليل النفسي، واللسانيات) لا ليجمعها، بل ليفككها ويعيد بناءها كأدوات وظيفية في مشروعه التأسيسي الأكبر المتمثل في نظرية "العقل التواصلي". وهذا الطموح التركيبي الهائل، الذي قد يجعل نصوصه شاقة على القارئ غير المتخصص، لم يتبلور دفعة واحدة، بل نضج عبر مسار فكري طويل شهد تحولات ومنعطفات جوهرية.

ولفهم عمق هذا المشروع، يكون من المفيد تسليط الضوء على مساره التطوري الذي توضحه "عطيات أبو السعود"، حيث تقسمه إلى مرحلتين أساسيتين؛ تميزت الأولى بالطابع التحليلي الإبستيمولوجي، كما في كتبه "المعرفة والمصلحة"، و"العلم والتقنية كأيديولوجيا"، و"الرأي العام"، حيث سعى إلى كشف العلاقة بين المعرفة والظروف الاجتماعية والتاريخية التي نشأت فيها، منتقدا التخصص المعرفي المفرط وفصل النظر عن العمل. أما المرحلة

دقات قلب الأشياء، وأخرى تصغي إلى دقات قلب الإنسان، وثالثة تركز على قلب المفاهيم، بينما ينحصر اهتمام الفئة الرابعة في قلب النصوص.

* قسم فرانسوا إوالد الفلاسفة إلى نوعين: فلاسفة جامعيين وفلاسفة مبتكرين، ويتمثل دور الفلاسفة الجامعيين في التدريس وتحليل النصوص الفلسفية ونقدها، ويقومون بذلك من موقع معرفي صرف لا يتطلب بالضرورة أن تنعكس فلسفتهم في نمط حياتهم الشخصية، إذ تظل هذه الممارسة منفصلة نسبيا عن وجودهم الذاتي. أما الفلاسفة المبتكرون، فإنهم يجسدون فلسفتهم في حياتهم نفسها، حيث تنبع أفكارهم من تجربة ذاتية عميقة ومن رغبة ملحة في فهم الحاضر والتعبير عنه، فالفلسفة بالنسبة إليهم ليست مجرد تحليل نظري، بل هي شكل من أشكال العيش والتفكير المتجذر في الكينونة الفردية، ما يجعل من حياتهم جزءا لا يتجزأ من مشروعهم الفلسفي، ينظر: فرانسوا إوالد وآخرون: مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2004م، ص151.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 50.

الثانية، فقد بدأها بكتابه "منطق العلوم الاجتماعية" وانتقل فيها إلى ما يعرف بالمرحلة التأسيسية التي توجها بأعماله "نظرية الفعل التواصلي" بجزئيه، و"الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي"، و"الخطاب الفلسفي للحداثة"، حيث تجاوز فلسفة الذات نحو نظرية تواصلية ترتكز على التفاهم بين الذوات عبر اللغة، سعيا منه لبناء أساس معياري لنقد المجتمع الحديث[1].

وفي ظل هذا التطور، يرى أفاية أن هابرماس نجح في إنقاذ الفلسفة من أزمتها المزدوجة؛ فمن جهة، حررها من سلطتها الميتافيزيقية القديمة، ومن جهة أخرى، أنقذها من التهميش الذي فرضته عليها الوضعية العلموية. ومن هنا أعاد هابرماس للفلسفة دورها كوسيط تأويلي ونقدي، مهمته تفكيك الأيديولوجيات ومساءلة العقل الأداتي، والدعوة إلى ممارسة "شجاعة التعقل" في الفضاء العمومي[2]. وهذا الدور النقدي يتجه بالأساس ضد الفلسفات الكليانية التي **«تؤدلج كل شيء وتسير كل نشاط إنساني لصالح نسقها وديمومة وجوده، فتمسخ الإنسان من إنسانيته وتجرده وجوده بل وترهن وجوده في وجودها، وتتحكم في طرق عيشه وطرق تفكيره وطبيعة تحركه بمعنى: إنها لا تفهم الحياة إلا من داخل النسق الكلياني ذاته»**[3]، ويبدو أن خطورة هذه الأنظمة الفكرية الشمولية، سواء كانت ميتافيزيقية أو وضعية، تكمن في أنها تلغي إمكانية الحوار وتفرض رؤية أحادية تمسخ الإنسان، وهو ما يجعل مواجهتها في صلب المشروع الهابرماسي.

ولذلك يوجه "هابرماس" نقده اللاذع للوضعية والعلموية، باعتبارهما الوجه الحديث لهذه النزعة الكليانية؛ فالعلموية – في نظره – ليست مجرد موقف فلسفي، بل هي عقيدة خطيرة تقوم على **«إيمان العلم بذاته، وتحديدا الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة»**[4]، وهذا الإيمان الأعمى بالعلم، الذي رسخته الوضعية، يلغي أي إمكانية للتساؤل حول حدود المعرفة العلمية أو أسسها أو ارتباطها بالمصالح. وهذا ما جعل أفاية يؤكد أن الوضعية في تصور هابرماس

---

[1] عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر، 2002م، ص ص 92، 93.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 50 – ص 60.

[3] رائد عبيس مطلب: يورغن هابرماس بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط1، 2014م، ص ص 75، 76.

[4] يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001، ص 11.

«تعبر عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها إيمانا مقتنعا بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة على كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل. أما النزعة التقنية فإنها تعمل على توظيف المعرفة العلمية والتقنية بوصفها إيديولوجيا»،[1] ومن هنا يتضح أن نقد هابرماس ليس موجها ضد العلم، بل ضد الأيديولوجيا التي تحوله إلى أداة هيمنة، وتوظفه لتبرير النظام القائم بدلا من مساءلته.

وهذه الرؤية تتلاقى مع ما طرحه "سالم يفوت"، الذي أكد أن الوضعية تتحول إلى **«إيديولوجيا ينبغي انتقادها من خلال نقد الحداثة والمجتمع الحديث الذي يجمع بين العلم والتقنية والصناعة ويحول ذلك إلى "قوة منتجة أولى"، فمنذ أن تحول العلم إلى قوة منتجة ذات وظائف اجتماعية، بات قوة إيديولوجية باعتباره يلعب دورا أساسيا في منح المشروعية للنظام الاجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على العقلانية التقنية»**[2]، ويكشف هذا الطرح أن "هابرماس" لم يفصل بين النقد الفلسفي والنقد الاجتماعي، فالعلموية كفلسفة والتقنية كقوة اجتماعية هما وجهان لعملة واحدة. وهنا نجد أفاية يختصر الفكرة في قوله: **«إن نقد هابرماس للوضعية ينصب على تعبيرها الفلسفي كما على دورها الإيديولوجي، ذلك أن العلمي والإيديولوجي متلازمان في الوضعية المعاصرة، ثم إن الوضعية والنزعة التقنية تشكلان وجهين لنفس الوهم الإيديولوجي»**[3]، ومن هنا يمكننا أن نفهم سبب إصرار "هابرماس" على استعادة دور التأمل الذاتي؛ فمهمة الفلسفة النقدية هي كشف هذا التلازم الخفي بين المعرفة والمصلحة، وإعادة بناء علاقة متوازنة بين التقدم التقني والقيم الإنسانية عبر ممارسة الحوار العقلاني في فضاء عمومي حر.

وفي هذا السياق، يضيء "علي عبود المحمداوي" هذه النقطة المركزية في نقد هابرماس، موضحا أن الهجوم موجه بالأساس إلى الانغلاق "العلموي" للفلسفة الوضعية. ويكشف المحمداوي عن المفارقة العميقة التي تقع فيها الوضعية؛ فهي إذ ترفض الخوض في الميتافيزيقا بوصفها لغوا لا يخضع للتحقق التجريبي، فإنها تجد نفسها مضطرة للاستناد إلى مسلمات

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 60.

[2] سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص 92.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 62.

ميتافيزيقية لتبرير منطلقاتها الخاصة. ولتجاوز هذا المأزق، يقدم هابرماس بديلا جذريا يتمثل في ربط المعرفة بشروط إنتاجها الاجتماعية والتاريخية، والتي لا تكون محايدة أبدا، بل تحركها مصالح إنسانية عميقة. وهنا تكمن دقة هابرماس في تصنيفه الثلاثي للمصالح المعرفية؛ **فالمعرفة الأداتية** تخدم مصلحة السيطرة على الطبيعة، و**المعرفة التواصلية** تهدف إلى تحقيق التفاهم داخل المجتمع، أما **المعرفة التحررية** فتسعى إلى انعتاق الذات من أغلال القهر[1]. وبهذا الربط المنهجي بين المعرفة والمصلحة، يعيد هابرماس للفلسفة دورها النقدي المسلوب، ويفتح أفقا للمعرفة، يتجاوز حدود التجريب الحسي الصارم.

غير أن هذا الموقف الهابرماسي لم يكن بمنأى عن النقد، وهو ما يتناوله "أفاية" بالتحليل، حيث يسلط الضوء على الاتهام الموجه لهابرماس بالخلط بين تيارات فلسفية متمايزة كالوضعية المنطقية، والتحليلية، والعقلانية النقدية، ومعاملتها ككتلة واحدة. وهنا يرى منتقدو "هابرماس" أن هذا التعميم أفضى به إلى تصور قاصر للعقلانية يقصي أبعادا جوهرية كالتأمل والتأويل. لكن هذا النقد بالذات هو ما يكشف عن عمق مشروع "هابرماس"؛ فهو لا يرفض العقلانية، بل يرفض اختزالها في نموذجها الوضعي الأداتي. ويدافع "هابرماس" على أن الفهم والتأويل ليسا حكرا على العلوم الإنسانية، بل هما مكونان أساسيان حتى في صلب الممارسة العلمية التجريبية، لأن المعرفة تتشكل دوما في سياقات لغوية واجتماعية. وفي المقابل – وبحس نقدي متوازن – لا يقبل "هابرماس" دعوى العلوم التأويلية بامتلاكها البديل الكامل، فالتأويل في نظره إذا تجرد من النقد الذاتي يتحول بسهولة إلى أيديولوجيا محافظة تبرر الواقع وتكرسه[2]. ومن هنا تتضح استراتيجيته في الدعوة إلى عقلانية تواصلية موسعة، قادرة على استيعاب تعدد المناهج والمصالح المعرفية دون هيمنة أو إقصاء.

ويتجلى هذا المسعى النقدي المزدوج في تحليل "أفاية" للعلاقة بين المعرفة والمصلحة، حيث يرى أن "هابرماس" لا يكتفي بنقد الوضعية على المستوى الإبستيمولوجي، بل يذهب أعمق من ذلك لكشف وظيفتها الأيديولوجية. وهذا ما يوضحه بقوله: «**إن هابرماس حاول ممارسة نقده على جبهتين: جبهة السجال العلمي مع من يسميهم بالوضعيين على اختلاف**

[1] علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات على فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015م، ص 120.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 63 – ص 66.

نزعاتهم ومنطلقاتهم، وجبهة الصراع الإيديولوجي، فليس هناك حياد في الممارسة العلمية، وكل نمط معرفي يخضع لتوجيه مصلحة خاصة، ومن أجل الكشف عن المصالح الثاوية وراء كل نشاط معرفي يتعين ممارسة التأمل الذاتي في بعده الاستكشافي النقدي، وليس بالمعنى الذي تعطيه له فلسفة الوعي»[1]. ويكشف هذا الطرح عمق المنهجية الهابرماسية؛ ففضح ادعاء "الحياد" العلمي ليس مجرد سجال فلسفي، بل هو فعل سياسي يهدف إلى تعرية علاقات القوة التي تتخفى وراء ستار الموضوعية. كما أن التأمل الذاتي الذي يدعو إليه هابرماس ليس تأملا فرديا منعزلا على طريقة فلسفات الوعي الكلاسيكية، بل هو ممارسة نقدية وتواصلية تكشف كيف تتواطأ المعرفة مع الأيديولوجيا لتشكيل الواقع الاجتماعي.

ويترتب على هذا التحليل تأسيس ما يسميه أفاية "إبستيمولوجيا نقدية"، هدفها ليس فقط فهم العالم، بل تغييره نحو أفق تحرري. إنها إبستيمولوجيا ترفض الهيمنة وتدعو إلى التكامل، وهو ما يؤكده أفاية بقوله: «**إن هابرماس سعى إلى تأسيس إبستيمولوجيا نقدية لتحديد مجالات كل نوع من العلوم على حدة واكتناه المصالح التي تحرك مختلف المعارف التي تنتهجها هذه العلوم، سواء كانت مصالح تقنية أو عملية ذات طبيعة أداتية أو تواصلية، المهم أن لا يحصل خلط بين المستويات وأن لا يفرض نموذج واحد على جميع المجالات المعرفية الأخرى كما تفعل النزعة الوضعية**»[2]، وهنا يشير أفاية إلى أن مشروع هابرماس هو بمثابة دعوة للحفاظ على "بيئة معرفية" صحية، تحترم فيها خصوصية كل علم ومنهجه ومصلحته، وتحذير من خطر الاستبداد المعرفي الذي تمارسه الوضعية حين تسعى لفرض نموذجها التقني على كافة أشكال التجربة الإنسانية.

ومن هنا يتجه "هابرماس" نحو تحويل النظرية النقدية التقليدية إلى نظرية تواصلية، وهو ما يمثل نقلة نوعية في فكر "مدرسة فرانكفورت". ولا يهدف هذا التحول إلى مجرد تعديل نظري، بل إلى تأسيس العقلانية على مصلحة تحررية تتجاوز المصلحة التقنية والعملية، لتكشف عن البنى الخفية التي تولد الهيمنة الرمزية والمؤسسية، وتعيق الوعي النقدي. إن هذا المنظور – كما يشير "أفاية" – لا ينبثق من فراغ، بل يستلهم أبعادا من فلسفة "كانط" حول "مصلحة العقل"، وينخرط في حوار نقدي عميق مع "هيغل" و"ماركس". ومن خلال هذه التوليفة

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 67.

[2] المصدر نفسه، ص ص 68، 69.

المعقدة، يسعى "هابرماس" إلى بناء نموذج عقلاني قادر على احتواء التعددية دون أن يفقد قدرته على النقد، متجاوزا بذلك الاختزالية التي طبعت الفلسفة الوضعية التي حصرت العقل في وظيفته الأداتية لخدمة المجتمع الصناعي[1].

وفي قلب هذا المشروع الفكري، تحتل نظرية المعرفة/الإبستيمولوجيا موقعا استراتيجيا، فهي لا تمثل مجرد مبحث فلسفي، بل الأساس الذي تقوم عليه رؤية "هابرماس" النقدية بأكملها. وفي هذا الصدد، يذهب "هشام عمر النور" إلى أن نظرية المعرفة تكتسي أهمية محورية في مشروع "هابرماس" الفلسفي، حيث تشكل الأساس الإبستيمولوجي لنظريته النقدية التي تربط بين المعرفة والمصالح الإنسانية ذات الطابع التاريخي. وهذا الربط ليس مجرد استعادة للفكرة الكانطية، بل هو تطوير لها يتجاوز المآزق الهيغلية، ويفتح الباب أمام الاعتراف بتعدد أنواع المعرفة والعقلانيات المرتبطة بها[2]. وبذلك يمنح هابرماس الفلسفة دورا حيويا كمرشد نقدي للعلم، يوجهه نحو تحقيق غايات التحرر الإنساني، بدلا من تركه أداة عمياء في يد الهيمنة التقنية. ومن هنا ندرك أن مواجهة هابرماس للوضعية لم تكن مجرد خلاف فلسفي، بل شرطا ضروريا لإعادة الاعتبار للإبستيمولوجيا والعلوم الإنسانية التي همشتها الوضعية بفرضها نموذج العلم الطبيعي كمعيار وحيد للمعرفة.

وتتبلور هذه المواجهة بشكل أعمق في النقد المنهجي الذي يوجهه "هابرماس" للنزعة الوضعية، وهو ما يحلله "أفاية" بدقة، مظهرا أن "هابرماس" لا يكتفي بنقد نتائج الوضعية، بل يقوم بحفر أركيولوجي يكشف أسسها الهشة ومآلاتها الإشكالية، ويمكن إيجاز هذا النقد في أربعة محاور أساسية تكشف عن الأيديولوجيا المتخفية وراء ادعاء الحياد العلمي[3]:

- ✓ **غياب الوعي بالشروط التأسيسية:** يكشف "هابرماس" أن الوضعية تتجاهل الشروط التاريخية والفلسفية التي أدت إلى ظهورها، والمتمثلة أساسا في "إقصاء مفهوم نظرية المعرفة"، مما يجعلها عاجزة عن فهم ذاتها بشكل نقدي.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 69.

[2] هشام عمر النور وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، أيار/مايو 2005م، ص ص 150، 151.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 70.

- ✓ **تجاهل أحكام القيمة:** بالرغم من أن الوضعية تدعي الموضوعية المطلقة، إلا أنها – كما يوضح "هابرماس" – تمارس "أحكام قيمة ضمنية" حينما تضع معايير صارمة لما هو علمي وما هو غير علمي، وهذا يكشف عن تناقض داخلي في خطابها.
- ✓ **إقصاء العقلانية الأخلاقية والسياسية:** حين تجعل الوضعية من العلم المصدر الأوحد للمعنى، فإنها تلغي شرعية أي تفكير عقلاني في مجالات الأخلاق والسياسة، وهذا يفتح الباب أمام هيمنة التكنوقراط الذين يتخذون قرارات سياسية تحت غطاء الضرورة التقنية، متجاهلين المصالح الاجتماعية الكامنة وراءها.
- ✓ **إضفاء المشروعية على السيطرة التقنية:** تمتنع الوضعية عن مساءلة دورها الاجتماعي، وبذلك تمنح "الشرعية للهيمنة التقنية"، وتتحول إلى أيديولوجيا تبرر سيطرة العقل الأداتي على كافة جوانب الحياة.

ومن هنا يمكننا القول بأن هذا التفكيك المنهجي الذي يقوده "هابرماس" لا يهدف إلى هدم العلم، بل إلى إنقاذه من الوضعية التي اختزلته؛ فالمشكلة ليست في العلم ذاته، بل في تحويله إلى عقيدة ترفض أي مصدر آخر للحقيقة والمعنى. ولهذا يدعو إلى "عقلنة العلم" ضمن أفق نقدي أوسع يعيد للعقلانية أبعادها الأخلاقية والجمالية والتواصلية، ويقر بتعدد مجالات الحقيقة.

وهنا تبرز أمامنا أسئلة جوهرية تمثل امتدادا طبيعيا لهذا التحليل: فكيف تتأسس العلاقة بين المعنى والحقيقة في مشروع هابرماس؟ وما دور هذه العلاقة في بناء نموذج للتواصل العقلاني يضمن الفهم المتبادل وتجاوز الطابع الأداتي/التقني للمعرفة؟

2- المعرفة بين المعنى والحقيقة؛ أسس التواصل العقلاني عند هابرماس

يمثل مشروع "هابرماس" محاولة نقدية طموحة لإعادة بناء أسس العقلانية وتصحيح مسارها الذي انحرف في ظل الحداثة؛ فبدلا من اختزال المعرفة في مجرد تمثيل للواقع أو أداة تقنية لإنتاج الحقائق، يعيد "هابرماس" موضعتها كفعل معرفي لغوي يتوسط بين المعنى والحقيقة، ويتحقق ضمن فضاء حواري عقلاني قائم على الفهم المتبادل. ومن هنا يكتسب فحص العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة (المعرفة، المعنى، الحقيقة) أهمية محورية، فهو بمثابة حفر جينيالوجي في أسس التواصل العقلاني الذي يمنح المعرفة مشروعيتها، ويؤسس لإمكانية التوافق الاجتماعي بعيدا عن العنف الرمزي. وفي ضوء ذلك، سنسعى لاستكشاف الأبعاد

الفلسفية لهذا التصور، بالاستناد إلى قراءة "أفاية"، لنوضح كيف يؤسس هابرماس لعقل تواصلي قادر على مواجهة أزمات الحداثة في فهمها للحقيقة والمعنى.

ينطلق "أفاية" في مقاربته من ضرورة تجاوز الرؤى الفلسفية التقليدية التي ربطت مفهومي المعنى والحقيقة بالذات والوعي والأصل الميتافيزيقي؛ ففي ظل التحولات المعرفية الهائلة، يتساءل عن جدوى تحديد هذين المفهومين بشكل ثابت. ويلحظ أفاية أنه «**بالرغم من حضور هاتين المسألتين في كتابات هابرماس، فإنه لم يخصص لهما كتابا كما فعل مع قضايا النظرية والتطبيق، ونقد الوضعية أو منطق العلوم الاجتماعية أو المجال العمومي.. الخ**»[1]، وتكشف هذه الملاحظة عن طبيعة مشروع "هابرماس"؛ فهو لا يعالج المعنى والحقيقة ككيانات مجردة، بل يعيد بناءهما ضمن أفق تواصلي نقدي، فالحقيقة، بفضل نظرية الفعل التواصلي، تنتقل من كونها جوهرا مطلقا ومستقلا عن السياقات، لتصبح نتاجا لعملية تفاوض دلالي داخل الخطاب الاجتماعي[2]. وبهذا يربط "هابرماس" عضويا بين المعنى والحقيقة والبنية الحوارية للمجتمع، حيث لا تنكشف الحقيقة إلا عبر تفاعل لغوي مفتوح على النقد والتفاهم.

ويجسد هذا التصور موقفا براغماتيا تواصليا يجعل من الحقيقة فعلا مفتوحا على الحوار، لا حكما نهائيا معزولا عن التاريخ. ويؤكد "حفناوي رشيد بعلي" هذه النقطة، ويوضح أن "هابرماس" يرى أن المعنى والحقيقة هما جوهر الفعل التواصلي، حيث إن التفاهم لا يتحقق إلا عبر تواصل عقلاني تراعى فيه شروط صلاحية أساسية؛ فكل فعل لغوي – وفقا لهابرماس – يحمل في طياته مطالب ضمنية بوضوح المعنى وصدق المضمون، مما يحول الحقيقة إلى هدف مشترك بين المتكلم والمستمع[3]. وهنا نفهم أن "هابرماس" لا يضع عبء الحقيقة على المتكلم وحده، بل يؤسس لمسؤولية تواصلية متبادلة؛ فالمتكلم مطالب بتقديم تعبير قابل للتصديق، والمستمع مدعو للمشاركة في بناء المعرفة عبر الفهم والنقد، فتصبح اللغة أداة للوصول المشترك إلى الحقيقة، لا وسيلة للإكراه أو التضليل.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 71.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] حفناوي رشيد بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب، دروب للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م، ص84.

وانطلاقا من ذلك، لا يمثل التواصل مجرد آلية لتبادل المعاني، بل يشكل رهانا فلسفيا في قلب مشروع الحداثة العقلانية، حيث تتفاعل الذوات ضمن أفق "التذاوت"* (Intersubjectivité) الذي يطمح إلى تحقيق انسجام عقلي. لكن هذا الأفق، رغم تطلعاته المثالية، يظل محفوفا بالتوتر، فاللغة كوسيط جوهري لا تنقل المعنى بشفافية مطلقة، بل تحمل دائما إمكانية الانزياح والتشويش، مما يجعل التفاهم مهددا بسوء الفهم. وهنا يظهر "التذاوت" ليس كضامن للاتفاق، بل كمجال مفتوح على احتمالات متعددة، يتأرجح فيه الفهم بين الانكشاف والانغلاق، وهو ما يضفي على المشروع التواصلي طابعا إشكاليا عميقا. وهذا التحدي هو ما دفع هابرماس إلى الانخراط «**في عملية تفكير عميقة حول الطبيعة الأنطولوجية للغة، مما استوجب عليه القيام بتحليل دقيق للنواقص التي تعاني منها الفلسفة التحليلية بخصوص موضوع اللغة، والدخول في سجال غير متوقف مع غادامير. وامتحان بعض مفاهيم فرويد لتعميق سؤال المعنى والاقتراب من دلالات الحقيقة**»[1]، ويتضح من ذلك أن رحلة هابرماس الفكرية لم تكن مجرد تنظير، بل كانت استجابة ضرورية للصعوبات الكامنة في اللغة ذاتها، مما حتم عليه خوض حوارات نقدية مع تيارات فلسفية متنوعة لاستكشاف أعمق للعلاقة الملتبسة بين المعنى والحقيقة.

وفي كتابه "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"، يحلل هابرماس العلاقة الوثيقة بين المعرفة والحقيقة، ويؤكد أن رفض إحداهما يستلزم رفض الأخرى؛ فالمعرفة، كاعتقاد صادق ومبرر، تفترض حقيقة تطابقها، لكن الوصول إليها يتم عبر اللغة، مما يجعل أي تبرير مشروطا بأقوال سابقة. وهذا الفهم يضعنا أمام خطر اختزال الحقيقة في مجرد "مزاعم مبررة" ضمن سياق ظرفي، وهو ما يفقدها بعدها الكوني؛ فالحقيقة – في جوهرها الهابرماسي – لا يجب أن تكون صالحة في لحظة معينة فقط، بل ينبغي أن تحمل صلاحية شاملة تتجاوز الزمان والمكان[2]. وهنا يكمن التحدي الأكبر: كيف يمكن للتواصل الفعال أن يتجاوز السياقات الخاصة نحو أفق

* يشير التذاوت هنا إلى البعد العلائقي للوعي بين ذوات قادرة على الفهم والتأويل والتفاعل ضمن أفق مشترك، كما يظهر لدى فلاسفة مثل هوسرل، هايدغر، وسيرل، ويأخذ عند هابرماس بعدا تداوليا عقلانيا.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 72.

[2] يورغن هابرماز: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص59.

كوني للتبرير، حيث لا تكون الحقيقة مجرد اتفاق مؤقت، بل خاصية ملازمة لما هو صادق دوما وقابل للتسليم به من قبل الجميع؟

لقد سعى "هابرماس" لتأسيس نظرية جديدة للعقلانية ترتكز على التواصل، فقدم مفهوم "العقل التواصلي" الذي يجمع بين عقلانية الفعل والتفاهم. وفي هذا السياق، يشير "أفاية" إلى أن «**اهتمام هابرماس بالمعنى والحقيقة لا يخرج عن نزوعه نحو تحديد جديد لمفهوم العقل يتخلى عن ادعاءات الفكر الميتافيزيقي والفلسفة الترنسندنتالية، ويبرز أهمية الجانب التكلمي (Illocutoire) للخطاب الجدلي البرهاني**»[1]، ويظهر هذا الطرح أن "هابرماس" لا يرى العقل كأداة ثابتة، بل كقدرة نقدية متضمنة في اللغة ذاتها، قادرة على مراجعة مسلماتها وتبريرها. وهذا التركيز على "الجانب التكلمي" هو ما دفعه إلى اكتشاف أن أي نظرية نقدية للمجتمع يجب أن تتحرر من هيمنة فلسفة الوعي التقليدية، وتنتقل إلى فلسفة اللغة القائمة على الحوار.

وهذا الموقف يضع "هابرماس" في مواجهة مباشرة مع تأويلية "هانز جورج غادامير" (Hans-Georg Gadamer)؛ فبينما يرى "غادامير" أن الفهم متجذر في التراث والأحكام المسبقة التي لا يمكن تجاوزها، يرفض "هابرماس" هذا التصور ويعتبره تبريرا لسلطة الماضي، ويدعو بدلا من ذلك إلى فهم نقدي يحرر التواصل من الإيديولوجيات الكامنة في التراث[2]. وكما يوضح "أفاية"، فإن هذا الخلاف ليس مجرد خلاف منهجي، بل يعكس رؤيتين متعارضتين؛ الأولى تؤسس الفهم كحوار مع الماضي، والثانية توظفه كأداة نقدية للتحرر في الحاضر. ويتجلى التباين هنا في أن "غادامير" ينظر إلى الفهم كتأويل للمسبقات، بينما يراه "هابرماس" ممارسة نقدية قادرة على كشف المصالح الخفية التي تشوه التواصل[3].

وفي هذه القراءة النقدية يكشف أفاية عن التوتر الجوهري بين التأويلية الفلسفية لدى "غادامير" والنقد الأيديولوجي عند "هابرماس"؛ ففي حين يؤسس "غادامير" فهمه على "الحكم المسبق" كشرط وجودي/أنطولوجي للمعرفة، يرى "هابرماس" أن هذا التصور يغفل عنصرا حاسما، وهو "المصلحة" بوصفها محركا معرفيا/إبستيمولوجيا خفيا؛ فالفهم من منظور

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 72.

[2] بلعالية دومة ميلود: النظرية النقدية وحدود تأويلية التراث هابرماس ضد غدامير، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 10، العدد 01، 2018م، ص 126.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 73 – ص 78.

"هابرماس"، لا يتحقق في فضاء لغوي وتاريخي محايد، مثلما يراه "غادامير"، بل هو مشبع بالرغبة والسلطة والمصالح التي تشكل بنيته العميقة.

ومن خلال استدعائه لإرث "ماركس" و"فرويد" و"نيتشه"، يفضح "هابرماس" الطابع الأيديولوجي للمعرفة، مؤكدا أن المعنى ليس معطى بريئا، بل هو "شكل معقلن للرغبة"، وأن ما يظهر كمعرفة موضوعية ما هو إلا وعي زائف يستر علاقات الهيمنة. ولذلك يدعو 'هابرماس' إلى تحويل النظرية الاجتماعية إلى ممارسة نقدية (هرمنيوطيقا نقدية) مهمتها تفكيك الشروط الإيديولوجية التي تنتج المعنى، وكشف المصالح المتوارية خلف كل ادعاء بالحياد. [1]

ولتعميق هذا المشروع النقدي، يستعير "هابرماس" أدوات التحليل النفسي لفهم كيفية تشكل المعنى، معتبرا أن الفهم الذاتي لا يكتمل إلا بتحليل الآليات اللاواعية التي تعبر الذات من خلالها عن نفسها، بحيث يصبح اضطراب المعنى نفسه جزءا لا يتجزأ من تكوينه. وفي هذا السياق، يرى أفاية أن «**التحليل النفسي يقترح منهجا بالغ الأهمية لمقاربة مسألة المعنى، فهو يخرج عن الأساليب الفيلولوجية المعروفة بل ويغير نظرة الإنسان إلى ذاته وإلى تاريخه وإلى علاقته مع الآخر**»[2]، ويكشف هذا الطرح عن قيمة منهجية فارقة؛ فالتحليل النفسي، حين يقترن بالنقد الاجتماعي، لا يضيف أداة جديدة فحسب، بل يحدث قطيعة مع التفكير التقليدي الذي يحصر الفهم في ظاهر النصوص. إنه ينقل التحليل من سطح الخطاب إلى أعماق الذات، كاشفا عن الجذور اللاواعية للمعنى، مما يعيد تشكيل وعي الإنسان بذاته وبالمجتمع وبالتاريخ من حوله.

ولتوضيح هذا الربط المنهجي، يشير "هشام معافة" إلى أن هابرماس يبرر استعانته بالتحليل النفسي الفرويدي عبر عقد مماثلة بين التشوهات التي تصيب الفهم الذاتي للفرد، وتلك التي تعتري الوعي الجمعي تحت وطأة الأيديولوجيا؛ فكما يعمل المحلل النفسي على كشف الدوافع المكبوتة وراء السلوك الفردي، يمكن للنقد الأيديولوجي أن يوظف الآلية نفسها لفضح تشوهات الوعي والتواصل في الحياة الاجتماعية [3]. ومن هذا المنطلق، لم يعد التحليل النفسي

---

[1] بلعالية دومة ميلود: النظرية النقدية وحدود تأويلية التراث هابرماس ضد غدامير، مرجع سابق، ص 126.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 78.

[3] هشام معافة: الهرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيات غادامير في مواجهة هابرماس، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة، الجزائر، المجلد 08، العدد 06، جوان 2017م، ص 295.

– في رؤية هابرماس – مجرد أداة علاجية فردية، بل أضحى أداة نقدية فعالة لتفكيك التعبيرات اللغوية اليومية التي تخفي انحرافات ممنهجة، وبالتالي كشف الحجب الإيديولوجية التي تعيق قيام تواصل عقلاني حر داخل المجتمع.

ولذلك يواصل أفاية قراءته مبينا أن اللغة في تصور "هابرماس" ليست مجرد ألفاظ، بل بنية رمزية شاملة تضم الإشارات والإيماءات الجسدية، مما يجعلها أداة فعالة في ترسيخ السلطة وتشكيل الأوهام ودعم البنى الاجتماعية القائمة. وبهذا تتحول اللغة إلى آلية أيديولوجية لا تكتفي بنقل المعنى، بل تسهم في إنتاجه وإعادة إنتاجه ضمن سياقات تواصلية مشوهة. وهنا تحديدا، يكتسب التحليل النفسي بعدا تأويليا، إذ ينفذ إلى ما وراء ظاهر الخطاب لكشف بنياته اللاواعية، فيتقاطع مع النقد الأيديولوجي ويتجاوز في وظيفته حدود العلم التجريبي[1]. وبهذا يؤسس "هابرماس" لتصور ديناميكي للحقيقة – حيث يرى أنها لا توجد خارج الخطاب بل هي نتاج يتشكل داخله، عبر انخراط عقلاني في شروط الفهم – ضمن مشروع حداثي يهدف إلى "عقلنة العالم" ليس عبر فرض يقينيات مطلقة، بل عبر تفكيك الأنساق الرمزية وتمكين الذوات من التفاهم الحر.

ويتجلى هذا المشروع التحرري بوضوح في طرح "محمود خليف خضير الحياني"، الذي يؤكد أن "هابرماس" يسعى إلى تحرير العقل والمجتمع من الهيمنة عبر تجاوز "فلسفة الوعي" التي حصرت علاقة الذات بالعالم في ثنائية السيطرة والإخضاع، ولتحقيق هذا التحرر، يدعو "هابرماس" إلى الانتقال نحو "فلسفة اللغة"، لأن اللغة، كوسيط للتفاهم بين الذوات، تفتح أفقا لتواصل عقلاني وحقيقة لا تفرض بالقوة، بل يتوصل إليها بالحوار. ومن هنا تبرز نظريته في "الفعل التواصلي" التي تميز بين الفعل الاستراتيجي القائم على المصلحة والتأثير، والفعل التواصلي الهادف إلى التفاهم الحر. والحقيقة لديه ليست نتاج إكراه أو قرار ذاتي، بل هي ثمرة حوار عقلاني يخضع فيه المشاركون ادعاءاتهم للنقد والمراجعة[2]. وبهذا المعنى تصبح الحقيقة مشروطة بإرادة الفهم لا بإرادة الهيمنة، ويغدو العقل أداة للتحرر لا للسيطرة.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 79، 80.

[2] محمود خليف خضير الحياني: الهرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص 142.

وتأسيسا على ما سبق، يخلص أفاية إلى أن الحقيقة في المنظور الهابرماسي ليست مجرد تطابق بين القول والواقع، بل هي عملية تواصلية ديناميكية تقوم على التبرير والإقناع ضمن سياق حواري؛ فالحقيقة مرتبطة بـ"ادعاء صلاحية" يجب الدفاع عنه بالحجج والاعتراف به من قبل أطراف الحوار. وفي نقده لنظرية التطابق التقليدية، يشدد هابرماس على أن التجربة المباشرة وحدها لا تكفي، بل تحتاج إلى تأويل منطقي ونقاش تفاعلي للتحقق من صدق الادعاءات. وحتى "تكرار" ادعاء الحقيقة – الذي قد يبدو لغويا غير ضروري – يكتسب لديه أهمية خاصة كجزء من عملية الفحص النقدي التي تختبر مشروعية الادعاءات في حوار عقلاني[1]. وهكذا يقدم هابرماس تصورا ثوريا للحقيقة، يجعل منها نتاجا لتفاعل نقدي وتفاهم بين الذوات، لا انعكاسا سلبيا للواقع أو حكما متعاليا ومطلقا.

وبهذا ينتشل "هابرماس" مفهوم الحقيقة من حقل الفلسفة التأملية ويغرسه في تربة الممارسة التواصلية؛ فالحقيقة لديه ليست كيانا ميتافيزيقيا ثابتا أو انعكاسا مباشرا للواقع، بل هي نتاج عملية حوارية تشاركية، حيث تخضع الادعاءات لاختبار الصدق من خلال النقاش العقلاني. إنها لا تظهر إلا عندما تتحول المسلمات إلى قضايا إشكالية تستدعي التبرير، وتستمد مشروعيتها من قدرتها على الصمود أمام النقد والفحص الجماعي[2]. وبهذا المعنى يتجرد الفرد من سلطة امتلاك الحقيقة، لتصبح بناء اجتماعيا يتشكل عبر إجماع افتراضي داخل فضاء تداولي حر، يميز بين ما هو صادق وما هو زائف.

ويعمق "محمد بكاي" هذا التصور، مشيرا إلى أن «**الحقيقة عند هابرماس لم تعد تمتثل للمطلق أو المثالية، بل للإجماع والتفاهم والاتفاق بين المتخاطبين وإقدامهم على البرهنة ووضوح المقاصد داخل المناقشة والحديث**»[3]، وهنا يكشف لنا "بكاي" عن البعد العملي والأخلاقي لنظرية "هابرماس"؛ فالحقيقة لا تكتشف، بل تصنع عبر اتفاق حر. ويوضح "بكاي" أن «**التخاطب في الحياة الاجتماعية – عند هابرماس– شكل من أشكال البراكسيس العملي بين المتواصلين واتفاق صادق وحر يهدف إلى عقلانية تواصلية تحقق غايات أخلاقية**

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 81 – ص 84.

[2] المصدر نفسه، ص ص 84، 85.

[3] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص 273.

سليمة ضد كل أشكال التسلط والقهر والهيمنة، التي تتمادى في امتلاكها للحقيقة الواحدة، وفي هذا نفي للحوار والتسامح وقمع للتواصل والتفاعل. بهذا يجعل هابرماس الحقيقة متصلة اتصالا وثيقا بتداولية الخطاب والكلام»[1]، ومن خلال هذا الطرح، يتضح أن نظرية "هابرماس" ليست مجرد أداة إبستيمولوجية، بل هي مشروع تحرري يهدف إلى تفكيك الخطابات السلطوية التي تحتكر الحقيقة، ويؤسس لممارسة اجتماعية وأخلاقية قوامها الاعتراف المتبادل والحوار العقلاني بدلا من الهيمنة والإذعان.

إن هذا الربط بين الحقيقة والممارسة الاجتماعية يجد له أساسا أعمق في دور اللغة نفسها؛ فالفهم التواصلي – كما يرى "هابرماس" – يتجاوز مجرد الصلاحية النحوية والدلالية للغة. وهنا تبرز أهمية الإشارة إلى أن «**الفهم عند هابرماس لا يتوقف على صلاحية التعابير ولكن يتعداها إلى الاتفاق على المعايير الأخلاقية والاجتماعية التي تحكم المجتمع ككل، وذلك لأن اللغة وسيلة لها ارتباط بالفعل وليس الفهم فقط، ويتفق هابرماس بخصوص مسألة الفهم اللغوي مع فتجنشتين الذي يرى أن معايير الاتفاق لا توجد في اللغة فحسب بل توجد خارج اللغة كذلك بمعنى أن المعايير الاجتماعية والأخلاقية هي التي تحدد صحة أو كذب ما يقوله الناس وليس اللغة»**[2]، ويظهر هذا التقاطع مع "فتجنشتاين" (Ludwig Wittgenstein)، أن "هابرماس" يدرك أن اللغة ليست نظاما مغلقا، بل هي جزء لا يتجزأ من "عالم المعيش" (Lifeworld)، حيث تستمد معايير الصدق والصواب من السياق الاجتماعي والأخلاقي الذي يحتضنها؛ فالتواصل لا ينجح بالمنطق وحده، بل بالانخراط في أفق مشترك من القيم والمعايير.

وبناء على ذلك، يوسع "هابرماس" مفهوم الحقيقة ليتجاوز الإطار التقليدي، وهنا يوضح "أفاية" أن مفهوم الحقيقة في التراث الفلسفي «**كان دائما يأخذ بعدا أكثر تجريدا واتساعا مما يسميه بـ "حقيقة الملفوظ". وكثيرا ما اتخذت الحقيقة معنى العقلانية، غير أن هابرماس يحدد ما هو عقلاني ليس فقط بالإثباتات، ولكن أيضا بنماذج أخرى من أفعال الكلام مثل: المعايير (Normes)، والأفعال (Actions)، والأشخاص (Personnes)**»[3]، ويكشف لنا "أفاية" هنا

---

[1] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص 273.

[2] خن جمال: مقاربة التداولية العامة في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد 07، العدد 02، أفريل 2018م، ص 109.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 85.

عن الأبعاد المتعددة للعقلانية التواصلية عند "هابرماس"؛ فالعقلانية لا تقتصر على صدق القضايا الخبرية، بل تشمل أيضا صواب المعايير الأخلاقية، وصدق النوايا الذاتية للمتكلم، وصلاحية الأفعال في سياقاتها. وبهذا تصبح الحقيقة عملية شاملة يتداخل فيها المعرفي والأخلاقي والذاتي، وتتأسس على التفاهم المتبادل القائم على الاحترام والاعتراف.

ولتنظيم هذه العملية المعقدة، يضع "هابرماس" أربعة "ادعاءات صلاحية" أساسية كشروط ضرورية لنجاح أي فعل تواصلي هي: **المعقولية** (Intelligibilité) لضمان الفهم، و**الحقيقة** (Vérité) لمطابقة القول للواقع الموضوعي، و**الصواب المعياري/الدقة** (Justesse) للانسجام مع القيم الاجتماعية، و**الصدق** (Sincérité) ليعكس القول نوايا المتكلم الحقيقية. وهذه الادعاءات ليست مجرد أدوات تحليلية، بل هي التزامات ضمنية يتعهد بها كل مشارك في حوار يهدف إلى التفاهم. إنها الأساس الذي يمكن من التمييز بين حقيقة تتشكل عبر الإجماع العقلاني، وموضوعية زائفة تفرضها سلطة أو أيديولوجيا، مما يجعل الحقيقة متغيرة وديناميكية، مرهونة بسياق النقاش العقلاني[1].

وفي نهاية المطاف، يتضح لنا أن مشروع هابرماس يهدف إلى تأسيس "إتيقا للمناقشة"، حيث لا يكون التواصل مجرد تبادل للمعلومات، بل عملية تحكمها معايير أخلاقية وعقلانية. فكل قول يطرح للنقاش هو بالضرورة قضية قابلة للتقييم بناء على مدى قدرتها على الصمود أمام الحجج المضادة[2]. وهنا يصبح التمييز حاسما بين الإجماع الحقيقي النابع من قوة الحجة الأفضل، والإجماع الخادع الذي تفرضه علاقات القوة. إن الدعوة لتجاوز الفعل المونولوجي (الفردي) لصالح الفعل التواصلي (الجماعي) هي دعوة لإحلال سلطة العقل محل سلطة الإرادة، فادعاءات الصلاحية ليست إرادية* بل معرفية، واحترامها يجعل التواصل ممكنا وأخلاقيا في آن واحد.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 85 – ص 90.

[2] مجدي ممدوح: توظيف نظرية الفعل التواصلي في تعزيز السلوك المدني، مجلة أفكار، الأردن، العدد 280، 2012م، ص27

* يرى هابرماس أن ادعاءات الصلاحية في التواصل ليست مسألة اختيار إرادي، بل هي مبنية على قواعد/معايير معرفية/موضوعية تتطلب الالتزام بالوضوح والتفاهم. واحترام هذه القواعد/المعايير يجعل عملية التواصل ممكنة وفعالة من الناحيتين العقلانية، حيث يقوم الحوار على أساس منطقي ومنظم، والأخلاقية، إذ يعكس احترام المتحدثين لبعضهم البعض

وهنا نطرح سؤالا جوهريا: هل يمكن لادعاءات الصلاحية، أن تعيد تشكيل المجال العمومي كفضاء سياسي عقلاني وأخلاقي؟ وما هي التحديات النقدية التي تواجه تفعيل إتيقا التواصل في السياقات المعاصرة؟

3- المجال العمومي وإتيقا التواصل؛ نحو إعادة تشكيل الفضاء السياسي

يمثل المجال العمومي بنية رمزية وسياسية معقدة، تنتج ضمنها المعاني وتتشكل عبرها أنماط التفكير والفعل الجماعي. وبوصفه ثمرة لصراعات معرفية وتاريخية طويلة، فإن أي محاولة لإعادة تشكيله تقتضي إرساء عقلانية تواصلية، تؤسس لشرعية الخطاب على قيم الشفافية، والمسؤولية، والاعتراف المتبادل. وفي هذا الإطار، تبرز "إتيقا التواصل" كشرط فلسفي لإنتاج خطاب عمومي متحرر من الهيمنة، يعيد للسياسة ارتباطها بالحقيقة بوصفها مبدأ معياريا يوجه الفعل، ويؤطر العلاقة مع الآخر. وانطلاقا من تصورات هابرماس وقراءة أفاية، تسعى هذه الدراسة إلى تحليل آليات إنتاج الخطاب العمومي ورصد رهاناته السياسية والمعرفية، ضمن أفق نقدي يعيد للفضاء العمومي قيمته كحاضنة لإرادة عامة مستنيرة، تقاوم التزييف وتؤسس لشرعية سياسية تقوم على التفاهم بدل السيطرة.

ومن هنا نطرح مع "أفاية" السؤال الآتي: كيف يؤثر التواصل في الفضاء العمومي على تشكيل الحقيقة واتخاذ القرارات السياسية في المجتمعات الحديثة؟

يرى "محمد عبد السلام الأشهب" أن اهتمام "هابرماس" بمفهوم "الفضاء العمومي" لم يكن مجرد انشغال أكاديمي، بل ارتبط بسياق شخصي وتاريخي عميق، تمثل في تحولات ألمانيا – ما بعد الحرب – التي نقشت في وعيه السياسي أهمية الديمقراطية. وقد انطلق مساره الفكري من نقد لاذع للديمقراطية التمثيلية، التي رأى فيها اختزالا للإرادة الشعبية، داعيا إلى نموذج تشاركي يضع المواطن في قلب العملية السياسية. وقد تطورت هذه الرؤية لاحقا في دراسته الأركيولوجية لنشأة الفضاء العمومي البرجوازي في أوروبا، حيث أسس لنظريته في الديمقراطية التشاورية على ركيزتي التواصل العقلاني وأخلاقيات النقاش، مستلهما مبدأ العمومية الكانطي

ويعزز النية الحسنة في التفاعل. وبذلك، يتحقق التفاهم الحقيقي وينشأ تواصل نافع يقوم على أساس من المعرفة والاحترام المتبادل.

ومنهجية مدرسة فرانكفورت النقدية، بهدف جعل المشاركة النقدية للمواطنين أساسا للتحرر السياسي والاجتماعي[1].

وفي هذا السياق، يقدم لنا "عز الدين العزماني" تعريفا استعاريا دقيقا، إذ يرى أن الفضاء العمومي **«يصف بطريقة استعارية ذلك الفضاء الاجتماعي الذي يعرف تبادلات عقلانية ونقدية بين الذوات (الفردية والجماعية) التي تسعى إلى بلوغ حالة التوافق حول القضايا التي تتصل بالممارسة الديموقراطية»**[2]، ويكشف هذا التعريف أن الفضاء العمومي ليس مكانا ماديا، بل هو ساحة رمزية للحوار تتشكل داخل نسيج المجتمع، حيث يتبادل المواطنون الحجج العقلانية بهدف بناء توافق يعكس إرادة جماعية حقيقية، **«ورغم أن الفضاء العمومي يعكس تجربة تاريخية "أوربية" أساسا، في أبعادها الفلسفية والسياسية والاقتصادية، (...) فإن المصطلح يحتاج إلى توسيع المجال الحضاري لتشغيل المفهوم، (...) كما يحتاج إلى استيعاب "التطلعات الوطنية" للتحقق الثقافي والسياسي»**[3]. وهنا يحذرنا "العزماني" من استعارة النموذج الأوروبي دون تمحيصه أو تكييفه مع الخصوصيات المحلية والتحولات الكونية، فذلك من شأنه أن يحول "الفضاء العمومي" من أداة للتحرر إلى وسيلة لفرض هيمنة ثقافية.

ويقودنا هذا التحذير – من تعميم النموذج – إلى إشكالية أعمق تتعلق بطبيعة الحقيقة ذاتها داخل المجال السياسي؛ فالفضاء العمومي قد يتحول إلى فضاء قمعي إذا ما تمسك بنموذج عقلاني شمولي يقدم كحقيقة مطلقة، ففي النهاية **«كل حقيقة هي بشكل ما قهرية وقمعية، ولأن كل حقيقة تشترط مسبقا الاعتراف بها وقبولها وترفض في نفس الوقت المناقشة، بالرغم من أن المناقشة تمثل روح الحياة السياسية»**[4]. وهنا تكمن المفارقة الدقيقة؛ فبينما يفترض بالفضاء العمومي أن يكون ساحة للرأي والنقاش، فإن فرض "حقيقة" عقلانية

---

[1] محمد عبد السلام الأشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 213م، ص 158 ص 161.

[2] عزالدين العزماني: الربيع الديمقراطي العربي وإمكان العمومية النقدية، مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث، مايو 2013م، ص6، على الرابط: https://www.mominoun.com/articles/الربيع-الديموقراطي-العربي-وإمكان-العمومية-النقدية-1405

[3] المرجع نفسه، ص6.

[4] رابح خمليش: الفلسفة والفضاء العمومي من إيمانويل كانط إلى مارتن هايدغر وحنا أرنت، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، الجزائر، المجلد10، العدد02، 2019م، ص 81.

واحدة يلغي هذا الدور ويقصي التعددية. والحل لا يكمن في إلغاء العقل، بل في التخلي عن الادعاء بامتلاك "وحدة العقل" التي تشرع نموذجا وحيدا؛ فالقدرة على الحكم وتكوين الآراء هي التي تبني الفعل السياسي، لا الخضوع لحقيقة متعالية. لذا يصبح توسيع المفهوم ليتلاءم مع التطلعات الوطنية ضرورة فكرية وسياسية تضمن للفضاء العمومي وظيفته الديمقراطية الأصيلة.

ومن هنا يقود "هابرماس" ثورة إبستيمولوجية تنتشل مفهوم الحقيقة، من عالم الميتافيزيقا المتعالي وتضعه في قلب الممارسة التداولية؛ فالحقيقة – وفق هذا الطرح – ليست معطى ثابتا يكتشف، بل هي صلاحية تكتسب عبر حوار عقلاني، ضمن شروط تواصلية مثالية قوامها المساواة والاعتراف المتبادل. ويكشف "هابرماس" أن المعرفة ليست محايدة أبدا، بل تتشكل دائما في ضوء "مصالح" توجهها؛ "**مصلحة تقنية**" في العلوم الطبيعية، و"**مصلحة عملية**" في العلوم الإنسانية، وأخيرا "**مصلحة تحررية**" تمثل الأفق النقدي الذي يدفعنا للتأمل الذاتي وتفكيك خطابات الهيمنة[1]. وبهذا المعنى يدمج "هابرماس" بين براديغم تواصلي عقلاني ونزعة نقدية تحررية، ليجعل من الحقيقة فعلا تشاركيا، ومن الفلسفة ممارسة تفكيكية تسعى لكشف شروط إنتاج المعرفة وتوجيهها نحو التحرر.

ويصل هذا التفكيك للحقيقة إلى ذروته عند "علي حرب"، حيث يؤكد أن «**مسألة الحقيقة ليست مسألة انتصار للحق على الباطل، بقدر ما هي لعبة تفريق بين صواب وخطأ أو بين هدى وضلال، يشتبك فيها المعرفي والسلطوي والعشقي**»[2]، وهذا المنظور يحرر الحقيقة من بعدها المطلق، ليحولها إلى نتاج لسيرورة معرفية نسبية ومعقدة، حيث لا توجد معايير قاطعة، بل منطق للتفاضل والاصطفاء تمارس فيه السلطة دورا محوريا في الحجب والإقصاء. ولم تعد الحقيقة تنتمي إلى اليقين الكلي، بل إلى السياق النسبي، مما يجعل من مقولة "لا أحد محق ولا أحد مخطئ" تعبيرا فلسفيا عن انهيار منطق الحسم، وقيام منطق التفاوض المعرفي.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 90، 91.

[2] علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو) 1994م، ص ص 97، 98.

إن القول بأولوية الاختلاف هنا لا ينبع من عدمية فوضوية، بل من وعي نقدي عميق بتحول الحقيقة إلى أفق مفتوح للتأويل، وهو ما يؤسس فلسفيا لما يمكن تسميته بـ "الحق في الاختلاف" كشرط إبستيمولوجي وأخلاقي للتواصل.

وفي هذا الإطار، لا يعد النقد عند "هابرماس" مجرد اعتراض سطحي، بل هو أداة منهجية لتجاوز "المصالح العمياء" التي تحرف المعرفة عن غايتها. ويتجسد هذا النقد في "المصلحة التحررية" التي تحفز على التفكر الذاتي في أسس المعرفة، وتكشف الأوهام الأيديولوجية التي تشكل ما نسميه "حقيقة". ويؤكد "أفاية" هذه الوظيفة التحررية بقوله: «**إن النقد يندرج ضمن مشروع تحرري عند هابرماس، ومن ثم فالتفكير في العلوم هو في العمق تفكير في الوهم الذي تنتجه هذه العلوم. (...) وهذه العلاقة يمكن الكشف عنها، اليوم، بسبب كون العلوم أصبحت قوى منتجة، وبالتالي فإن إعطاء وضع مؤسسي لهذه القوى لصالح سلطان الدمج الذي يمتلكه النظام الاجتماعي يجعل من الوهم "العلموي" مصدرا من مصادر المشروعية التقنيوية للدولة الحديثة**»[1]. ويظهر هذا الطرح بدقة كيف يربط "هابرماس" بين الوهم "العلموي" الذي يزعم الموضوعية، وبين الاستلاب السياسي الذي تستخدمه الدولة الحديثة لتبرير سلطتها التقنوقراطية، جاعلة من العلم أداة للهيمنة لا للتحرير.

ولفهم هذا المشروع بشكل أعمق، يقدم "علي عبود المحمداوي" خارطة تحليلية دقيقة لمشروع "هابرماس" النقدي، الذي يهدف إلى إعادة بناء الحداثة عبر تفكيك هيمنة العقل الأداتي. وهنا يشير "المحمداوي" إلى أن "هابرماس" يقسم الوجود الإنساني إلى ثلاثة عوالم: **العالم الطبيعي** الذي تحكمه الفاعلية الأداتية (السيطرة التقنية)، و**العالم الاجتماعي** الذي يتأرجح بين الفاعلية الاستراتيجية (الهيمنة) والفاعلية التواصلية (التفاهم الحر)، و**العالم الذاتي** حيث تتجلى الفاعلية النقدية الهادفة لتحرير الذات[2]. ومن خلال هذا التقسيم، لا يشخص "هابرماس" أزمة الحداثة في العقلانية ذاتها، بل في "تشوهها" حين طغى العقل الأداتي على ما عداه. وعليه، فإن مشروعه يهدف إلى إعادة التوازن عبر تفعيل العقلانية التواصلية في المجال العمومي، كأفق للتحرر والمشاركة السياسية الواعية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 91.

[2] علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م، ص 216 – ص 218.

ويتضح مما سبق، أن مشروع "هابرماس" الفلسفي، بتركيزه على النقد وتساؤلاته العميقة، ليس مجرد مشروع معرفي، بل هو فعل سياسي بامتياز، وهذا ما يلخصه أفاية بقوله: «**إن هابرماس في إلحاحه الحاسم على النقد وفي طعنه في الأسس الإيديولوجية للنزعة الوضعية والعلموية، وفي محاكمته للعقلانية التقنية (...) وفي تأكيده على مسألة المصلحة في الممارسة العلمية وقوله بالتحرر (...) كل هذه الاعتبارات تجعل مشروعه الفلسفي يمتلك أبعادا سياسية واضحة**»[1]، وهذا الإصرار على تفكيك الأيديولوجيا، ورفض الكليانية، وربط المعرفة بالتحرر، يجعل من فلسفة "هابرماس" محاولة جادة لتأصيل الديمقراطية التداولية/التشاورية*، ليس كنظام حكم فحسب، بل كمشروع أخلاقي وسياسي مستمر يسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية في عالم معقد.

ويتجلى مشروع "هابرماس" السياسي، كامتداد مباشر لنظريته الاجتماعية النقدية، حيث ينهض على مهمة تشخيص أزمات الديمقراطيات الليبرالية الغربية، وكشف مكامن الخلل البنيوي فيها. ويسلط "جيمس جوردن فينلايسون" (James Gordon Finlayson)، في كتابه "يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا" الضوء على هذه الأزمة، مبينا أن تآكل المجتمع المدني وهيمنة النخب على القرار السياسي يمثلان تهديدا وجوديا للديمقراطية التشاركية؛ ففي تحليل "فينلايسون"، لا يعد غياب الحوار العام مجرد عرض سطحي، بل هو السبب المباشر الذي يفضي إلى سياسات منحازة ومجحفة، تقصي شرائح واسعة من المواطنين. يضاف إلى ذلك، تراجع السلطة التشريعية للبرلمان أمام سطوة البيروقراطية والخبراء، مما يفرغ السياسات العامة من شرعيتها الشعبية. ورغم هذه الصورة القاتمة، يكمن صوت "هابرماس" المتفائل – كما ينقله "فينلايسون" – في رفض الاستسلام؛ فالديمقراطية في منظوره ليست حالة مكتملة، بل هي

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 92.

* طرح هابرماس تصورا جديدا للديمقراطية يعرف بـ "الديمقراطية التداولية/التشاورية"، كبديل لكل من النموذج الليبرالي والنموذج الجمهوري. تقوم هذه الرؤية على مبدأ أخلاقيات النقاش، حيث يمنح كل فرد الحق في المشاركة النقدية العقلانية داخل فضاء عام ديمقراطي حر. ويهدف هذا النموذج إلى إيجاد توازن بين الفرد والجماعة، متجاوزا بذلك النموذج الليبرالي المتطرف الذي يبالغ في تمجيد الفرد على حساب الجماعة، والنموذج الاشتراكي الذي يضحي بالفرد لصالح الجماعة.

مشروع مستمر لتحقيق الحرية للجميع، لا وضعا نهائيا مكتملا. وهذا الإيمان بإمكانية الإصلاح هو ما يمنح مشروعه النقدي بعده العملي والأخلاقي[1].

ويضع هذا الأفق السياسي مشروع "هابرماس" في مواجهة صريحة مع قوى الهيمنة، مكرسا دوره كفيلسوف تنويري يسعى لبناء مجتمع أكثر عدلا وحرية. وهنا يؤكد "أفاية" أن "هابرماس" أحدث قطيعة مع التشاؤم الذي وسم الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت؛ فهابرماس – بحسب "أفاية" – **«يريد استئناف التفكير في العقل الأنواري والابتعاد عن تشاؤمية مؤسسي النظرية النقدية وتأسيس نظرية للحداثة والقول بعالم تواصلي بدون ضغط، بل الحديث عن الإجماع و"الأخلاق التواصلية" و"الأخلاق الكونية السياسية" و"المجال العمومي" و"السيادة الشعبية".. إلخ»**[2]، ويكشف هذا الطرح عن جوهر التحول الذي أحدثه "هابرماس"؛ فبدلا من رؤية العقل كأداة للهيمنة، يعيد بناءه كأداة للتحرر عبر التواصل. ومن هنا تتأسس مفاهيمه المحورية؛ فـ"الأخلاق التواصلية" تنبثق من حوار عقلاني حر، و"الأخلاق الكونية السياسية" تمدد هذا المبدأ ليؤسس لشرعية ديمقراطية عابرة للحدود، بينما يمثل "المجال العمومي" الفضاء الحيوي الذي تمارس فيه "السيادة الشعبية" عبر النقاش العقلاني، جاعلا من الديمقراطية عملية تواصلية بامتياز.

ولتعميق فهمنا لهذا المشروع الفكري المركب، يقدم أفاية إطارا تحليليا ثلاثي الأبعاد، يكشف عن تداخل التاريخ والسياسة والفلسفة في فكر "هابرماس"[3]:

- ✓ **البعد التاريخي:** حيث تصدى "هابرماس" للتركة الثقيلة للنازية، داعيا إلى مواجهة نقدية للذاكرة الألمانية وتبني "الوطنية الدستورية" القائمة على قيم كونية كبديل للهويات المنغلقة.
- ✓ **البعد الاجتماعي والسياسي:** الذي تجلى في موقفه من احتجاجات الشباب في الستينات؛ فرغم تعاطفه مع طموحاتهم التحررية، أصر على التمييز النقدي بين الغايات

[1] جيمس جوردن فينليسون: يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م، ص ص 127، 128.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 92.

[3] المصدر نفسه، ص 92 – ص 95.

النبيلة والوسائل العنيفة، مؤكدا أن العنف لا يبرر إلا كحل أخير لفتح فضاء الحوار المغلق.

- ✓ **البعد الفلسفي العميق:** حيث انطلق من أطروحة "ماكس فيبر" حول تمايز مجالات القيم (المعرفية، الجمالية، القانونية)، ليؤكد أن شرعية المعايير الأخلاقية والقانونية لا يمكن أن تبنى إلا على أساس خطابي وتداولي، رافضا أي محاولة لفرض مشروعية أحادية تتجاهل هذا التمايز.

وتكشف هذه الأبعاد عن رؤية متكاملة لا تفصل الفلسفة عن الواقع، بل تجعل من التحليل التاريخي والاجتماعي مدخلا ضروريا لبناء مجتمع ديمقراطي حقيقي

ويحتل مفهوم "الفضاء العمومي" موقع القلب في هذا المشروع، ورغم إسهامات مفكرين بارزين من أمثال "والتر ليبمان" (Walter Lippmann)، و"جون ديوي" (John Dewey)، و"حنا آرنت" (Hannah Arendt)، فإن صياغة "هابرماس" له في كتابه "التحول البنيوي للفضاء العمومي" (1962م) أصبحت المرجعية الأساسية، خاصة في دراسات الإعلام والديمقراطية. لكن فهمه يقتضي تجاوز صيغته الأولى وتتبعه عبر تطور فكر "هابرماس" اللاحق، حيث يقدم "هابرماس" بنفسه تعريفا إجرائيا دقيقا، يقول فيه: «**نقصد بالفضاء العمومي في المقام الأول مجالا من مجالات حياتنا الاجتماعية يتشكل فيه شيء يقترب مما نسميه بالرأي العمومي. ولوج هذا المجال يكون متاحا ومضمونا بالنسبة إلى المواطنين كافة. وتبرز اللحظة من الفضاء العمومي مع كل نقاش ينعقد بين أفراد خصوصيين حول قضايا تعنيهم أو تؤرقهم بوصفهم كيانا عموميا**»[1]، ثم يضع شروطا صارمة لهذا "الكيان العمومي"، موضحا أن أفراده «**لا يتصرفون تصرف رجال أعمال أو أصحاب مهن يتداولون في أمور أعمالهم أو مهنهم الخاصة، ولا تصرف أعضاء ينتمون إلى نظام الدولة الرسمي حيث يكونون خاضعين للقيود القانونية التي تفرضها بيروقراطية الدولة. لا يتصرف المواطنون بوصفهم كيانا عموميا إلا عندما يتجهون دون تقييد إلى الخوض في قضايا المصلحة العامة**»[2].

ويضع هذا التعريف الفضاء العمومي كسلطة ثالثة، فهو ليس سوقا للمصالح الخاصة ولا جهازا

---

[1] مصطفى الحداد وآخرون: الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 282.

[2] المرجع نفسه، ص ص 282، 283.

للدولة، بل هو ساحة النقاش الحر والعقلاني حول الشأن العام، مما يجعله شرطا حيويا لأي ديمقراطية فعالة.

وتقدم القراءة النقدية التي يطرحها أفاية مدخلا أساسيا لتفكيك مفهوم "المجال العمومي"، حيث يرى أن تصور "هابرماس"، رغم طابعه النقدي، يظل مؤطرا بنموذج بورجوازي تاريخي. وهذا التأطير – بحسب تحليل "أفاية" – يستبطن نزعة نخبوية تحصر المشاركة الفعالة في فئة محدودة قادرة على الفعل التداولي، متجاهلة بذلك التفاوتات الاجتماعية التي تمنع الفئات المهمشة من الانخراط الفعلي. ويضيف "أفاية" بعدا نقديا آخر يتمثل في الالتباس الذي يحيط بمفهوم "العمومي" نفسه، حيث يتردد بين طابعه المؤسساتي الرسمي وطابعه النقدي الشعبي، وهو ما يولد غموضا حول وظيفته الحقيقية[1]. وبهذا المعنى لا يعود المجال العمومي في هذا المنظور فضاء مثاليا وشاملا للجميع، بل بنية مشروطة تاريخيا واجتماعيا، مما يستدعي مساءلة هذه العقلانية الحداثية التي أنتجته.

ولفهم أبعاد هذا النقد، يجب أن نعود إلى التصور الهابرماسي الذي وضع الأساس للمفهوم باعتباره مقولة فلسفية مركزية. وهنا نجد "محمد عبد السلام الأشهب" يوضح هذا الأساس، ويؤكد أن "هابرماس" استند إلى تجربة المجتمع البورجوازي الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تبلور مجال عام يشكل فضاء للنقاش العقلاني الحر، مستقلا عن هيمنة الدولة والكنيسة؛ ففي النموذج المثالي لهذا المجال العمومي، تنبثق الشرعية السياسية من تواصل يقوم على البرهان والحجة، ويمنح الرأي العام وظيفة نقدية في مواجهة السلطة. غير أن "هابرماس" نفسه يشير إلى أن هذا النموذج عرف تفككا تاريخيا، الأمر الذي دفعه لاحقا إلى التشديد على ضرورة مأسسته وإعادة بنائه بوصفه شرطا حيويا لقيام ديمقراطية حقيقية[2].

وانطلاقا من هذا التوتر بين النموذج المثالي وحدوده النقدية، يكشف "أفاية" عن تحول أعمق؛ فالمجال العمومي لم يفقد شموليته فحسب، بل تحول بنيويا من فضاء للنقد والمشاركة إلى أداة للضبط والسيطرة في ظل هيمنة الدولة الحديثة ومؤسساتها الإعلامية. وهنا تبرز

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص ص 95، 96.

[2] محمد عبد السلام الأشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، مرجع سابق، ص ص 161، 162.

المفارقة التي يلتقطها "أفاية" بذكاء؛ فبينما سعى" هابرماس" لتجاوز "العقل النخبوي" نحو "عقل تواصلي" تشاركي، اصطدم مشروعه بواقع سياسي أفرغ المجال العمومي من وظيفته النقدية.

ومن هنا يمكننا استنتاج أن تطور المفهوم يكشف عن تحول في آليات السلطة المعاصرة التي لم تعد تلغي المعارضة، بل تعمل على احتوائها وإعادة إنتاجها ضمن بنياتها[1]. وبذلك، يصبح المجال العمومي ساحة لصراع رمزي مستمر، وتصبح استعادته رهينة بالقدرة على بناء فضاء تداولي حر يتجاوز التوظيف الإيديولوجي للعقل، ويؤسس لمشروعية سياسية حقيقية.

ثالثا: سؤال الحداثة وراهنية التواصل

انطلق مشروع الحداثة في عصر التنوير، حاملا وعدا بالقطيعة الجذرية مع سلطة التقليد والموروث الديني، عبر منظومة فكرية جديدة قوامها العقل والحرية والتقدم. غير أن هذا الوعد سرعان ما كشف عن مفارقة عميقة؛ فقد وجدت الحداثة نفسها – رغم طموحها للقطع – متورطة في حوار جدلي عنيد مع ماضيها الذي نهلت منه. وفي خضم الأزمات التي فضحت تناقضات هذا المسار ومآزقه، تبرز الأهمية الفارقة للمشروع النقدي الذي قدمه "هابرماس"، معتبرا أن الحداثة "مشروع لم يكتمل بعد"، لأنها لم تستنفد طاقاتها التحررية، وانحرفت بفعل هيمنة العقل الأداتي والذاتية المنغلقة. ومن قلب هذا التشخيص، انبثق مفهوم "العقل التواصلي" كأفق علاجي لإنقاذ وعود الحداثة. وهنا تتجلى أهمية قراءة أفاية، التي تضعنا أمام إشكالية محورية: إلى أي حد يمكن لهذه العقلانية التواصلية أن تنجح في إعادة بناء مشروع الحداثة واستكمال وعوده التحررية؟

1-هابرماس ومشروع التواصل؛ نقد الحداثة أم نقد العقلنة؟

في قراءته التحليلية المعمقة لمشروع هابرماس، يتجاوز أفاية العرض التقليدي ليحاور التصور الهابرماسي للحداثة لا كإنجاز تاريخي، بل كمشروع نقدي مفتوح على الدوام، قوامه المساءلة المستمرة للذات. ويكمن جوهر هذا المشروع في جدلية داخلية متوترة بين طموح القطيعة مع الماضي، واستحالة التحرر من سلطته الرمزية، وهذا التوتر البنيوي هو ما يفسر الأزمات التي كشفت هشاشة مرتكزاتها، كتراجع اليقين في العقلانية المطلقة، وصعود النزعات الفردانية. غير أن الإضافة النوعية التي يقدمها "أفاية" تتمثل في تأكيده على أن الحداثة تتجاوز

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 97 – ص 101.

أبعادها التقنية أو السياسية لتصبح رؤية ثقافية شاملة تعيد إنتاج الواقع الرمزي عبر خطاب متجدد[1]. ومن هنا يتضح لنا أن الحداثة ليست إجابة نهائية يمكن تأطيرها، بل هي في جوهرها سؤال متجدد باستمرار؛ إنها سيرورة فكرية وثقافية محكومة بإعادة إنتاج إشكالياتها، وهو ما يضمن لها حيويتها واستعصاءها على الاكتمال.

والواقع أن "هابرماس" لم يكن مدافعا تقليديا عن المشروع الحداثي، بل كان ناقدا بناء يسعى إلى إنقاذ هذا المشروع من الداخل. وفي هذا الإطار، يبرز "عبد العزيز الركح" مكانة "هابرماس" الاستثنائية، مشيرا إلى أن هذا الأخير يقف صلبا في وجه التيارات النقدية لما بعد الحداثة، وبالنسبة إليه: «**تبقى الحداثة في النهاية أهم المكتسبات التي حققتها الإنسانية، وإن حدث وإن زاغ هذا المسار عن توجهه الأصلي في بعض الفترات والحالات (الحروب، التشيؤ...)، فذلك لا يبرر التراجع عنها، فهي في كل الأحوال مسار مفتوح يمكن أن يعدل ويصحح في أية لحظة، وذلك هو مفاد مقولة هابرماس الحداثة مشروع لم يكتمل**»[2]، ويكشف هذا الطرح عن الموقف الهابرماسي من ادعاءات ما بعد الحداثة؛ فهو لا ينكر الانحرافات الباثولوجية التي وسمت التجربة الحداثية، لكنه يرفض اختزال الحداثة في هذه الأعراض؛ حيث يكمن جوهر أطروحته في التمييز بين وعود الحداثة وواقعها التاريخي، معتبرا أن الحروب والتشيؤ لا تمثلان جوهر الحداثة، بل خيانة لمبادئها التأسيسية القائمة على العقلانية التواصلية والتحرر. وهنا لا يمكن اعتبار مقولته الشهيرة "الحداثة مشروع لم يكتمل" مجرد شعار تبريري، بل هي إطار عمل نقدي، يدعو إلى استئناف المشروع عبر النقد الذاتي المستمر، بهدف سد الفجوة بين ما وعدت به الحداثة وما تحقق منها فعليا.

ويبدو أن هذا الموقف الفكري الصلب لم ينبع من فراغ، بل تأسس على استيعاب نقدي شامل للمنظومة الفلسفية التي شكلت وعي الحداثة بذاتها. وهنا تبرز أهمية ما يوضحه أفاية حول المنهجية الموسوعية لهابرماس مؤكدا أنه «**في سياق بحثه عن مقومات تصوره للحداثة درس وحلل أكثر النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحداثة، من فلاسفة الأنوار وكانط إلى دريدا وكاستورياديس، بل إنه لم يعف أي مرجع اقترب من هذا الموضوع،**

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 107 – ص 119.

[2] نور الدين أحمد علوش: حوارات معاصرة في الفلسفة والسياسة والفكر، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص54.

سواء كان مرجعا متبنيا لفكر الحداثة أو منتقدا له»[1]، ولا تكمن أهمية هذا المسح الفكري في مجرد الشمولية المعرفية، بل في كونه استراتيجية فكرية حصيفة؛ فمن خلال حواره النقدي مع أشد خصوم الحداثة (من نيتشه، وهايدغر إلى فوكو، ودريدا)، لم يهدف "هابرماس" إلى دحضهم بقدر ما هدف إلى استيعاب قوة نقدهم وتحويلها إلى طاقة دافعة لتصحيح مسار الحداثة. وبهذا يتحول دفاعه عن الحداثة من موقف أيديولوجي منغلق إلى مشروع فكري مرن ومحصن، قادر على تشخيص أمراضه واستيعاب تناقضاته، وهذا ما يجعله المشروع الأكثر جدارة بالاستمرار في عصر تتصاعد فيه الأصوات الداعية إلى التخلي عنه بالكامل.

وفي ضوء هذه القراءة، نجد "أفاية" يقدم تحليلا عميقا لموقف "هابرماس" من فلاسفة ما بعد الحداثة، كاشفا عن انخراطه في "نقد جدلي من الداخل" لا يهدف إلى الرفض القاطع، بل يسعى بعبقرية إلى استيعاب مفهوم النسبية دون التضحية بالمكتسبات الكونية لمشروع التنوير. ويتجلى هذا المسار النقدي في تتبع "هابرماس" للتطور التاريخي للحداثة، بدءا من وعيها الذاتي الأول في التمييز بين الحاضر المسيحي والماضي الوثني، مرورا بترسيخ العقلانية الصارمة، وصولا إلى الثورة الجمالية للرومانسية[2].

ومن منظور يكمل هذا التحليل، يوضح "رفيق عبد السلام بوشلاقة" كيف أن هابرماس يرى في ما بعد الحداثة تهديدا وجوديا لهذا المشروع، لكونها تعمد إلى تفكيك الحدود الفاصلة بين الخطاب البرهاني والتعبير الجمالي، مما يقوض إمكانية التفاهم العقلاني. وأمام هذا التحدي، تبرز بصيرة هابرماس التحليلية في فصله المنهجي الحاسم بين "الحداثة كمشروع قيمي" متعدد الأبعاد، وبين "الحداثة كتجربة تاريخية" قابلة للنقد، وهو ما يظهر بوضوح في تثمينه للبعد الجمالي الذي حرر الإبداع، مع تشخيصه النقدي لتراجع هذا البعد بفعل "استعماره" من قبل منطق السوق والدعاية. وانطلاقا من هذا التشخيص النقدي، فإن دعوة "هابرماس" لا يمكن فهمها كمجرد نداء لإحياء الماضي، بل هي في جوهرها مشروع استشرافي يهدف إلى "إتمام" الحداثة عبر إعادة بناء الجسور بين العقل الأداتي والمنفعة من جهة، وبين الإبداع

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 221.

[2] المصدر نفسه، ص ص 121، 122.

الجمالي والبحث عن المعنى من جهة أخرى، في رؤية تصالحية تهدف لإنقاذ إمكانيات التواصل في عالم متشظ.[1]

ويبرز التحليل النقدي لمشروع "هابرماس" إشكالية مركزية تتمثل في موقفه الملتبس من الحداثة الجمالية، حيث يسعى إلى إعادة تأهيلها ضمن أفق عقلاني تواصلي، لكنه في سبيل ذلك يقوم بقراءة انتقائية لتاريخها الفلسفي والنقدي. وفي هذا السياق، تقدم قراءة "أم الزين بنشيخة المسكيني" لكتابه "الخطاب الفلسفي في الحداثة"، تشريحا دقيقا لهذه الإشكالية، مؤكدة أن هابرماس ينطلق من قناعة مفادها أن مشروع الحداثة لم يستنفد بعد، بل يتطلب استئنافا عقلانيا يعيد له زخمه التحرري. وتكشف "أم الزين" أن هذا المشروع الهابرماسي يرتكز على بنية حجاجية معقدة، يمكن تفكيكها إلى ثلاث لحظات أساسية[2]:

- ✓ **لحظة تأسيس الإشكالية مع هيغل:** حيث يبدأ هذا المسار النقدي بتأكيد "هابرماس" على مركزية "هيغل" بصفته الفيلسوف الذي حول الحداثة إلى إشكال فلسفي متكامل، مكتشفا جوهرها في الذاتية والعقلانية. وفي المقابل، يرى أن "كانط" ظل أسير أفق التنوير، مما حال دون إدراكه لعمق التحولات البنيوية للحداثة.
- ✓ **تحييد النقد الجمالي في لحظة بودلير:** حيث ينتقل ""هابرماس إلى "بودلير"، الذي يعتبره مؤسس الوعي الجمالي بالحداثة، لكنه يقرأه عبر منظور "ياوس" (Jauss) متجاهلا نقد "أدورنو" الجذري. وبذلك يفرغ مفهوم "الجديد" البودليري من طاقته التدميرية المتشائمة، ويحتفي فقط ببعده الجمالي، مما يمثل تحييدا للطاقة النقدية الكامنة في الفن.
- ✓ **لحظة رفض النقد المعاصر:** تبلغ هذه القراءة الانتقائية ذروتها عندما يعبر "هابرماس" عن موقفه من التيارات الفلسفية المعاصرة، حيث يصنف مفكرين بحجم "فوكو" و"دريدا" و"أدورنو" ضمن "الاستطيقيين المحافظين الفوضويين" الذين يهددون العقل العمومي.

---

[1] رفيق عبد السلام بوشلاقة وآخرون: في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي وحضاري، المجلد الأول الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص ص 352، 353.

[2] أم الزين بنشيخة المسكيني: تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م، ص 41 – ص 45.

ورغم أن هذا الموقف ينسجم مع أسس نظريته التواصلية، إلا أنه – كما تلحظ "أم الزين" – يتجاهل القيمة الفلسفية العميقة لنقدهم الجذري لسلطة العقل الأداتي.

وهنا تلاحظ "أم الزين" أن "هابرماس" في سعيه لإنقاذ الحداثة عبر العقلانية التواصلية، يهمش عن قصد الطاقات النقدية التي يزخر بها الفكر الجمالي والفلسفات المناهضة للهيمنة؛ فمشروعه وإن بدا عقلانيا، يبقى موضع تساؤل أمام تعقيدات الحداثة التي لا يمكن اختزالها في بعد واحد.

وهذا التهميش للبعد الجمالي الذي لاحظته "أم الزين"، يجد تفسيره الأعمق في قراءة "أفاية"، حيث يرى أن "هابرماس" انطلق من تشخيص مفاده أن الحداثة الجمالية فقدت زخمها النقدي، وقدرتها على التأثير في الواقع الاجتماعي؛ فالفصل الذي أقامه التنوير بين مجالات العلم والأخلاق والفن، أدى إلى انزلاق الفن إلى فضاءات نخبوية وذاتية قلصت من فاعليته العمومية. ولهذا ركز "هابرماس" جهوده على البعدين العلمي والأخلاقي لكونهما أكثر قابلية للترشيد العقلاني والتواصلي.

ومن هنا، يمكن القول إن دعوة "هابرماس" لإعادة تأهيل البعد الجمالي لم تكن دعوة مفتوحة، بل مشروطة بدمجه في أفق تواصلي يحد من "فوضويته" الرومانتيكية. ويجد هذا التفسير سنده المنهجي في إشارة أفاية الحاسمة إلى المرجعية الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) في فكر "هابرماس"، حيث يلاحظ أن: «**أغلب نصوص هابرماس التي تتعرض، بطريقة أو بأخرى لمسألة العقلانية والحداثة، تحيل دائما إلى ماكس فيبر لدرجة تسمح لنا بالقول بأن ما سنأتي على ذكره بخصوص الحداثة عند هابرماس يشكل فيه فيبر مرجعا أساسيا**»[1].

وبذلك يتضح أن مشروع "هابرماس" لإنقاذ الحداثة ليس مجرد اختيار فلسفي، بل هو مشروع يستند إلى مرجعية سوسيولوجية "فيبرية" صارمة، وهو ما يفسر نظرته الحذرة تجاه الطاقات النقدية والتحررية الكامنة في الفكر الجمالي، والتي يراها تهديدا لمشروعه التواصلي العقلاني، وهنا يؤكد كل من "رث ولاس" (Ruth A Wallace)، و"ألسون وولف" (Alison Wolf) أنه: « **ينبغي فهم هابرماس تماما مثل فهم فيبر ومحللي مدرسة فرانكفورت الأوائل استنادا إلى التقليد الألماني الذي لا يوجد فيه فصلا دقيقا بين علم الاجتماع والفلسفة، وفي هذا**

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 123.

التقليد يتضح أن مفهوم "العقل" مرتبط على نطاق واسع مع القيم ومنغمس (Imbued) بها أكثر من استخدامنا باللغة الإنجليزية لكلمة يتضمن (Implies) القيم»[1]، ويعتبر هذا التنبيه خريطة طريق أساسية، حيث يلفت الباحثان انتباهنا إلى أن "العقل" في الفكر الألماني ليس أداة محايدة بل بوصلة أخلاقية، وهذا هو بالضبط ما يجعل نقد الحداثة عند "فيبر" و"هابرماس" مشروعا معياريا عميقا، وليس مجرد تحليل سوسيولوجي وصفي.

وفي سياق الجدل الفكري الدائر حول مصير الحداثة، يقدم "أفاية" من خلال قراءته المعمقة لهابرماس و"ماكس فيبر" (Max Weber)، رؤية تحليلية تعتبر أن الحداثة ليست مجرد تحول اقتصادي، بل هي سيرورة عقلنة شاملة تتغلغل في كافة مناحي الحياة، معيدة تشكيل الوعي الفردي والبنى الثقافية. وفي مواجهة الأصوات النقدية التي تعلن نهاية مشروع الحداثة أو تعتبره أداة للهيمنة، يبرز موقف "هابرماس" كدفاع استراتيجي عن جوهر هذا المشروع؛ فهو لا ينكر أزمات الحداثة، ولكنه يرفض الاستسلام لها، مؤكدا أنها لا تزال مشروعا نقديا مفتوحا وحيويا. ويتجلى هذا الموقف بوضوح في تأكيده أن: **«الحداثة قادرة على الاستمرار، ولا يزال فيها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة في الديموقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهوري والوعي الأخلاقي الحديث على معايير تواصلية»**[2]. ويكشف هذا الطرح عن عمق استراتيجي في فكر "هابرماس"؛ فهو لا يدافع عن الحداثة القائمة بكل تناقضاتها، بل يتمسك بمكاسبها العقلانية التي لم تكتمل بعد، محولا بذلك النقاش من إدانة شاملة إلى دعوة لاستثمار نقدي لإمكاناتها التحررية الكامنة.

وانطلاقا من هذا التشخيص، يوضح "أفاية" أن مشروع "هابرماس" الفكري ليس محاولة لهدم صرح الحداثة، بل هو بالأحرى ورشة طموحة لإعادة تأسيسها على أرضية تواصلية أكثر صلابة وإنسانية. ولا ينطلق هذا المشروع الجذري من فراغ، بل من مواجهة نقدية مباشرة مع تشخيص "فيبر" القاتم للعقلنة الأداتية التي أفضت إلى "قفص حديدي" من البيروقراطية والتشيؤ.

---

[1] رث ولاس وألسون وولف: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية، تر: محمد عبد الكريم الحوراني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م/ 2012م، ص 287.

[2] أحمد عبد الحليم عطية: ليوتار والوضع ما بعد حداثي، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص 190.

وهنا تتجلى المناورة النظرية لهابرماس، والتي يلخصها أفاية بقوله: «**مشروع هابرماس المتعلق بالحداثة وبالتواصل ينطلق (...) من إعادة بناء لمفهوم عملية العقلنة (Rationalisation) الاجتماعية في المجتمع الحديث. وإعادة البناء هذه استلزمت نقد أسس النظرية الفيبرية للعمل، لا سيما وأن فيبر يؤكد على الجانب العملي في العقلنة، وفرضت بالتالي على هابرماس الانتقال من بنية الفاعلية الغائية إلى بنية الفاعلية التواصلية**»[1]، ويبدو أن هذا الانتقال الذي يشير إليه أفاية ليس مجرد تبديل للمصطلحات، بل هو قلب المعادلة الفكرية بأكملها، فمن خلاله، ينتشل "هابرماس" "العقل" من سجنه الأداتي النفعي، ويعيد له بعده الاجتماعي الحيوي المتمثل في اللغة والحوار والتفاهم المتبادل، مما يفتح أفقا لنقد سلبيات الحداثة من داخلها دون التخلي عن وعدها التحرري الأصيل.

وعلى هذا الأساس، يتبلور مشروع "هابرماس" كبديل بناء يقف على جبهتين؛ فهو من جهة يتصدى لهيمنة العقلانية الأداتية والفردانية المفرطة التي شخصها "فيبر"، ومن جهة أخرى يواجه بوعي "التيارات النيتشوية وما بعد الحداثية" التي قادت نقدها للحداثة إلى تفكيك شامل دون تقديم أي أساس معياري بديل.

وهنا يوضح أفاية أن العقلانية التواصلية التي يقترحها "هابرماس" ليست مجرد أداة للكفاءة والسيطرة، بل هي أفق معياري لتحقيق التفاهم وبناء الإجماع الحر بين ذوات مستقلة. وبهذا لم يعد التقدم الاجتماعي مجرد مسألة فعالية تقنية، بل أصبح عملية ديمقراطية تداولية مستمرة، تستهدف استعادة البعد الأخلاقي والإنساني المفقود. إنها محاولة لإعادة تأسيس الحداثة على ركائز إنسانية، تقدم حلا عقلانيا وتواصليا في وجه المنطق التقني اللاإنساني من ناحية، وفي مواجهة هوة العدمية التفكيكية من ناحية أخرى[2].

بيد أن التحقق الفعلي للأفق التواصلي يرتكز على آلية محورية هي "البرهنة"، التي تعمل كمرجعية عقلانية عند حدوث خلاف أو انقطاع في الفهم المباشر، وهنا يؤكد هابرماس أن «**العقلنة الملازمة للممارسة التواصلية اليومية تحيل كذلك إلى ممارسة البرهنة باعتبارها دليلا مرجعيا يسعف عند الاقتضاء، متابعة الفاعلية التواصلية بوسائل أخرى**»[3]. ولتوضيح

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 141.

[2] المصدر نفسه، ص 141 – ص 145.

[3] المصدر نفسه، ص 145.

طبيعة هذه الممارسة، يعرفها بأنها نوع «**من الخطاب حيث تعمل الأطراف المشاركة فيه على صياغة ادعاءات الصلاحية التي تكون موضوع خلافات وتحاول أي هذه الأطراف قبولها أو نقدها بواسطة براهين**»[1]. ومن هذا المنطلق، لم تعد العقلانية سمة ثابتة يمتلكها الفرد، بل كفاءة إجرائية تظهر في قدرته على الانخراط في هذا الخطاب البرهاني، وتقديم الحجج، والأهم من ذلك، الاستعداد لمراجعة مواقفه وتصحيحها استجابة للنقد المنطقي. وهكذا تتلازم العقلانية والتعلم والممارسة الديمقراطية في نسيج واحد، حيث يصبح الحوار العقلاني هو المحرك الديناميكي لتطور المعرفة والمجتمع معا.

وبهذا المعنى، لم تعد العقلانية معزولة عن سياقاتها الاجتماعية، بل تتشابك عضويا مع مسيرتي التعلم والممارسة الديمقراطية؛ فالقدرة على الحوار العقلاني هي التي تحول الخلاف إلى فرصة للتعلم، وتحول المشاركة السياسية إلى ممارسة بناءة. وهنا يكمن جوهر قراءة "كارل أوتو آبل" (Karl-Otto Apel) لأفكار "هابرماس"؛ حيث يؤكد على أن دينامية التطور المعرفي والاجتماعي مرتبطة بالفعل التواصلي نفسه، وهذا ما يوضحه بقوله: «**ترتبط دينامية مسيرة التعلم ارتباطا مباشرا بالتفاهم التواصلي (وبالعلوم الاجتماعية المرتبطة بها). عملية مثل هذه لا بد أن تفضي إلى عقلنة للتفاهم الخاص بالعالم المعيش، وعقلنة للعالم المعيش، على أمل أن لا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة**»[2]، ونفهم من ذلك أن التفاهم القائم على الحوار لا يثري المعرفة الفردية فحسب، بل يعيد تشكيل "العالم المعيش" بأسره – أي شبكة القناعات والقيم والتفاهمات المشتركة التي يقوم عليها المجتمع – ليجعله أكثر شفافية وقابلية للمساءلة. وبذلك يصبح الحوار العقلاني ليس مجرد أداة للمعرفة، بل هو المحرك الحيوي الذي يغذي تطور المجتمع نحو أفق ديمقراطي أكثر نضجا، ويحصن "موارد" الفهم المشترك هذه ضد الجمود والدوغمائية.

وبناء على ما سبق يمكننا القول بأن مشروع "هابرماس" يمثل محاولة منهجية للدفاع عن مشروع الحداثة، وإعادة بنائه في مواجهة التيارات النقدية التي أعلنت عن إفلاسه. وبدلا من التسليم بنهاية الحداثة، يقترح "هابرماس" استئنافها عبر تفعيل إمكاناتها العقلانية الكامنة،

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 145.

[2] كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م، ص 34.

مستندا في ذلك إلى نظريته في "الفعل التواصلي" كأداة لإصلاح الأعطاب التي أصابت الحداثة من الداخل.

ومن هنا، يحاول "هابرماس" أن يقدم إعادة تعريف جذرية لمفهوم "التحديث"، وعمل على تحريره من دلالاته التقنية أو الاقتصادية البحتة، وتحويله إلى عملية نقد ذاتي مستمرة تقوم بها الحداثة على نفسها. ويتجلى هذا الطرح في تحليله الذي يرى فيه أن جوهر الحداثة وقوتها يكمنان في قدرتها على مساءلة أسسها، وفي هذا الصدد يقول "أفاية": **«التحديث عند هابرماس، وهذه إشارة أساسية في سياق تلمسنا لتحليله للحداثة، هو عبارة عن إعادة امتلاك نقدية لما تنتجه الحداثة نفسها وإعادة نظر متواصلة لكل ما هو مستعمل في العلم والسياسة والثقافة. غير أن عملية عقلنة العالم استنادا إلى النقد، حيث تفكر الحداثة في ذاتها وتحاكم مقوماتها هي – أي عملية العقلنة – ما يشكل عظمتها وهشاشتها في نفس الآن»**[1]. وهنا يكشف "أفاية" عن المفارقة الجوهرية التي تقع في قلب الحداثة؛ فالآلية النقدية التي تمثل مصدر عظمتها هي ذاتها التي تعرضها لهشاشة دائمة، حيث تجعل كل يقين وكل مؤسسة موضوعا للمراجعة/المساءلة المستمرة.

ويكتسب هذا البعد النقدي/الفلسفي تجسيده العملي/الإجرائي حين يتحول من فكرة مجردة إلى ممارسات ملموسة؛ فالتحديث هو الوجه الإجرائي للحداثة الذي يترجم مبادئها إلى هياكل اقتصادية وإدارية وثقافية. ويجد هذا الانتقال – من النقدي إلى العملي ومن الفلسفي إلى الإجرائي – مرجعيته السوسيولوجية الأعمق في فكر "ماكس فيبر" (Max Weber)، الذي اعتبر "العقلنة" (Rationalization) المحرك الجوهري للحداثة والتحديث معا، حيث ميز "فيبر" بين ثلاثة مستويات مترابطة لهذه العقلنة شكلت أساس النهضة الغربية وهي[2]:

- ✓ **العقلنة التقنية–الاقتصادية:** المتمثلة في تنظيم الإنتاج والسوق.
- ✓ **العقلنة الإدارية–السياسية:** المتمثلة في الدولة البيروقراطية والقانون الوضعي.
- ✓ **العقلنة الثقافية–الفكرية:** المتمثلة في "نزع السحر عن العالم" وسيادة الرؤية العلمية.

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 153.

[2] محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، تشرين الثاني 2002م، ص 65.

ومن هنا، يمكننا فهم الفجوة التاريخية التي حدثت بين الغرب والعالم العربي الإسلامي؛ فبينما أنجز الغرب تحديثه عبر تبني هذه العقلنة البنيوية الشاملة، بقيت المجتمعات العربية الإسلامية تحاول استيراد نتائج الحداثة (التقنية، السلع، الأشكال التنظيمية) دون استيعاب أو تملك شروطها العقلانية التأسيسية، وبينما كان "فيبر" يطرح سؤال التقدم وبنياته العميقة في مطلع القرن العشرين، كان الفكر الإسلامي السائد آنذاك يقدم تشخيصا قاصرا، حاصرا إشكالية التخلف في بعدها الديني والأخلاقي المتمثل في "الابتعاد عن التراث". وهذه المقاربة بتجاهلها للبنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حالت دون مساءلة حقيقية للواقع، وأبقت مسألة التحديث إشكالية بنيوية مؤجلة، لا تزال تلقي بظلالها على واقعنا المعاصر[1].

ولا شك أن "أفاية" يحاول مواجهة هذا المأزق، مركزا على "هابرماس" الذي يقدم أداته المنهجية لتفعيل النقد الذاتي وتجاوز السلطات التقليدية، حيث يفكك "هابرماس" أسس الإجماع القائم على القناعات الموروثة، مقترحا تصورا بديلا يتأسس عبر شروط الحوار العقلاني الحر؛ فالحقيقة لديه ليست معطى ثابتا يكتشف، بل هي عملية بناء تداولية تخضع للمراجعة المستمرة، مما يستدعي وجود فضاءات ومؤسسات تضمن نقاشا عموميا قائما على قوة الحجة لا حجة القوة. وهذا ما يقودنا إلى استنتاج مركزي يلخص جوهر المشروع الهابرماسي، والذي يتبلور في قول "أفاية": **«من هنا نلاحظ أن عقلنة الحداثة وتحديث العقلنة عند هابرماس فعلان متداخلان ومتفاعلان في سياقات تواصلية تختلف باختلاف نمط البرهنة وفي إطار ما أسماه بـ "نظرية الحقيقة الإجماعية"»**[2]. لكن هذه "الحقيقة الإجماعية" لا تعني توافقا عرضيا، بل تمثل أفقا معياريا ووعدا دائما بالتوصل إلى تفاهم عقلاني، وهو ما يشكل جوهر مشروع الحداثة غير المكتمل.

ولبناء هذا التصور المعياري، لم ينطلق "هابرماس" من فراغ، بل انخرط في حوار نقدي معمق مع كامل التراث الفلسفي للحداثة. وتمثلت استراتيجيته في استخلاص الإمكانات العقلانية من داخل هذا التراث، سواء بتبني جوانبه المضيئة أو بنقد انحرافاته، ويوضح "أفاية" هذه الاستراتيجية المنهجية بقوله: **«من أجل صياغة المضمون المعياري للحداثة عمل هابرماس على إخضاع التراث الفلسفي الذي تكونت وتبلورت في داخله نظرية الحداثة. سواء بتبني**

[1] محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة، المرجع السابق، ص 66.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 154.

استراتيجيتها العقلانية أو من منطلق نقد عملياتها وإنتاجاتها، وذلك منذ كانط إلى "كاستورياديس"، أي ابتداء من أول نسق فلسفي نقدي حاول تلمس الملامح الفلسفية للحداثة إلى أكثر المواقف الفلسفية نقدا لكلية العقل»[1]، ويكشف لنا هذا المسار أن "هابرماس" لا يرفض النقد، بل يسعى إلى توجيهه نحو أفق بناء، مميزا بين النقد الذي يهدف إلى الإصلاح والنقد الذي يقود إلى العدمية.

ولهذا السبب يموضع "هابرماس" نقده اللاذع لما يسميه بتيارات ما بعد الحداثة (ممثلة في "هايدغر"، و"فوكو"، و"دريدا" وغيرهم...)، معتبرا أن نقدها للحداثة يقع في تناقض ذاتي، إذ يفكك كل المعايير دون تقديم بديل عقلاني. وفي مقابل هذا النقد "اللاعقلاني" – من وجهة نظره – يطرح مشروعه القائم على "عقلنة العالم المعيش" عبر الحوار والتفاهم. ويبدو أن الهدف الأسمى لهذه العملية هو تحرير الطاقات الكامنة في صميم التواصل الإنساني، وهو ما يلخصه "أفاية" بقوله: «**يتعلق الأمر عند هابرماس، بتحرير مستمر للإمكان العقلاني الذي يختزنه النشاط التواصلي شريطة أن لا تخضع عملية التحرير هذه لأسلوب من النظر يطابق، بشكل كبير، التأمل الذاتي، أو بالأحرى أن يكون هذا النظر في التحرير كتأمل ذاتي**»[2]، ويضعنا هذا التأكيد أمام خلاصة فكر "هابرماس"؛ فالعقلانية التي يدعو إليها ليست تأملا فرديا منعزلا، بل هي ممارسة اجتماعية وتداولية، تحدث بين الذوات في سياق العالم المعيش، مما يمنح مشروع الحداثة أساسا عمليا وتواصليا لاستمراريته وتطوره.

وبعد أن اتضحت لنا مركزية الممارسة التداولية في مشروع "هابرماس" النقدي، يصبح من الضروري تفكيك بنيتها الداخلية. فكيف تتحقق هذه "الفاعلية التواصلية" على أرض الواقع، وما هي الدعائم المعيارية التي تمنحها صفة العقلانية وتفصلها عن أشكال التواصل الأخرى غير العقلانية؟

2- الفاعلية التواصلية ومعايير العقلنة؛ من الخطاب إلى الممارسة

في قراءته التحليلية لمشروع "هابرماس"، يرى "أفاية" أن هذا الأخير يشخص أزمة الحداثة بوصفها "مشروعا غير مكتمل"، انحرف عن مساره التحرري الأصيل بفعل هيمنة "العقلانية الأداتية" التي تخدم مصالح النظامين الاقتصادي والبيروقراطي، مما أدى إلى ما أسماه

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 154.

[2] المصدر نفسه، ص 160.

"استعمار العالم المعيش". وفي هذا السياق نجد "كارل أوتو آبل" يؤكد أن "العالم المعيش"، رغم "استعماره" بالعقلانية الأداتية، لا يزال يختزن في بنيته التواصلية أساسا مكتفيا بذاته، حيث يمتلك "موارد التفاهم" و"المخزون العقلي" الكفيل ليس فقط بمقاومة هذه الهيمنة، بل وبإعادة توجيه "مسار التعلم والعقلنة" نحو أهدافه التحررية. ومن هنا يرتقي الفعل التواصلي من مجرد أداة عملية ليصبح أساسا لـ "ديانطولوجيا* معينة"؛ أي: منظومة أخلاقية متكاملة[1]. وعليه، فإن أي تخل عن هذا الأساس العقلاني التواصلي لا يعد مجرد خيار فلسفي، بل هو انحراف خطير يقود حتما إلى "مسار مرضي للتدمير الذاتي"، لأنه في جوهره تخل عن الشروط التي تجعل من العقلانية الإنسانية ممكنة وذات معنى.

وأمام هذا المأزق الذي يفرغ الحداثة من مضمونها الأخلاقي، يطرح "هابرماس" مشروعه العلاجي المتمثل في "الفاعلية التواصلية"، وهي دعوة لإعادة بناء الروابط الاجتماعية على قاعدة الحوار العقلاني غير القسري. وهذا المشروع الفلسفي يترجم بالضرورة إلى معركة سياسية ملموسة، فساحة الصراع الأكثر حدة هي فضاء الدولة ومؤسساتها، حيث يشن "هابرماس" هجومه النقدي على جبهتين؛ "السلطوية" التي تفرض إجماعا بالقوة، وما يعتبره "نزعة محافظة" لدى فلاسفة ما بعد الحداثة الذين يقوضون أسس النقد الديمقراطي[2]. وهنا يكمن جوهر نقده العميق، إذ يرى أن هؤلاء المحافظين في يأسهم من مشروع الحداثة، يقعون في خطأ منهجي فادح حين ينسبون بشكل تعسفي الآثار السلبية الناتجة عن تحديث اقتصادي واجتماعي ناجح إلى الحداثة الثقافية التحررية نفسها، متجاهلين أن أصل هذه المشكلات لا يكمن في الثقافة النقدية، بل في فقدان الإيمان بقدرة الحداثة على تصحيح مسارها[3]. وبهذا المعنى يصبح دفاع هابرماس عن الحداثة في جوهره، دفاعا عن إمكانية النقد العقلاني الديمقراطي في مواجهة كافة أشكال التسلط، سواء كانت سلطوية مباشرة أو عدمية متخفية في ثوب النقد الفلسفي.

---

* هي مجموعة المبادئ والقواعد الأخلاقية التي تنظم سلوك الأفراد داخل مهنة معينة. وهي تحدد ما يجب أن يكون عليه السلوك المهني من التزامات، واجبات، وحقوق، بهدف ضمان احترام القيم الأخلاقية، وحماية المصلحة العامة أو مصلحة العملاء.

[1] كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، مرجع سابق، ص ص 35، 36.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 160 – ص 165.

[3] زيد عامر عبد، ومطلب رائد عبيس: الحداثة وما بعد الحداثة عند هابرماس، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، مجلد،5، العدد 11، آذار 2012م، ص 130.

وقد تمكن "أفاية" من التقاط هذه الجدلية السياسية مؤكدا أن مشروع الحداثة عند "هابرماس" مرتبط عضويا بـ «**مسألة التنظيم المؤسسي للمجتمع وبموقع الدولة الحديثة في عملية التنظيم والعقلنة والتحديث، وما دامت الدولة أصبحت تستند إلى معايير عملية في تسيير شؤونها، وأضحى العلم أيضا، خاضعا للاستراتيجية السياسية للدولة، فان هذه العلاقة تطرح قضايا فكرية واجتماعية على صعيد العالم المعيش وعلى مستوى مختلف مجالات القيم**»[1]، وهنا يكشف "أفاية" عن مفارقة الحداثة التي شكلت هاجسا لهابرماس، حيث إن الأدوات التي كان يفترض أن تقود إلى التحرر والعقلنة – كالعلم والمؤسسات – قد تحولت هي ذاتها إلى أدوات هيمنة، ليصبح العقل "عقلا أداتيا" يخدم منطق السلطة، والنظام، ويستعمر "العالم المعيش"، مهددا بذلك جوهر الحداثة التحرري.

وهذا المنظور النقدي هو ما يحول مشروع "هابرماس" من مجرد دفاع نظري إلى مشروع إنقاذي يهدف إلى "ترويض" منطق السلطة الصارم عبر إخضاعه لمنطق التواصل الإنساني. ويتطلب هذا المسعى بالضرورة تفكيك الأسس الفلسفية التقليدية للفعل السياسي، مما دفع "هابرماس" إلى رفض تأويل السياسة من منظور "فلسفة الذات" الاختزالية، سواء كانت فردية (ليبرالية) أو جماعية (جماعاتية)، لأنها تحصر السياسة إما في وصاية "ذات كلية" متعالية، أو في ساحة لتصادم إرادات فردية تتحكم بها قوى خفية. وكحل لهذا المأزق، يقدم "هابرماس" نموذجه التداولي القائم على "التذاوتية"، حيث لا تنبع الشرعية من إرادة ذاتية مفروضة، بل تتشكل وتبنى عبر فضاءات الحوار العقلاني والمداولات الممأسسة، ليتحول القرار السياسي إلى بلورة لإرادة جمعية ناتجة عن تفاهم مشترك، لا مجرد تمثيل لذات مفردة أو كلية[2].

وهذا النموذج التداولي الذي يقترحه "هابرماس" يجد ساحة تطبيقه الأكثر أهمية في مواجهة العلاقة الشائكة بين العلم والتقنية والسلطة السياسية، حيث لا يمكن فصل التقدم التقني عن سياقه الاجتماعي، بل إنه يمثل تجسيدا لـ "عقل أداتي" يمكن توظيفه لتكريس هيمنة صامتة. ومن هنا تبرز الديمقراطية التداولية كفضاء عام نقدي يضمن أن توظيف هذه القدرة التقنية الهائلة يخضع للنقاش العام والتفاهم المشترك، وهو تصور يستند برمته على أساس

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 165.

[2] جميلة حنيفي وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات، إشراف وتقديم: خديجة زتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م، ص 160.

فلسفي عميق يكشف كيف يمكن للوعي أن يتسلح بأدوات معرفية مختلفة لمواجهة القوى المهيمنة، وهذا الأمر يوضحه "أفاية" بقوله: «**إن النظر إلى الواقع لا يمكن أن يحصل إلا من ثلاث زوايا من النظر، عند هابرماس، تحدد ثلاث مجالات ممكنة للمعرفة وهي أولا المعلومات التي تحدد سلطتنا التقنية للتحكم في الأشياء، ثانيا التأويلات وهي تساعد توجيه العمل في إطار التقاليد المشتركة، وثالثا، التحليلات التي تفصل الوعي عن تبعيته لمجموعة من القوى الجامدة**»[1]، لكن هذا التقسيم الثلاثي لزوايا النظر ليس مجرد تصنيف أكاديمي، بل هو في جوهره "خارطة معرفية للتحرر"؛ فـ"المعلومات" التقنية تمثل منطق "النظام" الأداتي، بينما تمثل "التأويلات" منطق "العالم المعيش" الحواري، في حين تأتي "التحليلات" كأداة نقدية عليا تفكك علاقات القوة الخفية. ونفهم من ذلك أن الديمقراطية التداولية عند "هابرماس" ليست مجرد إجراء سياسي، بل هي الممارسة العملية التي تفعل المصلحتين التأويلية والتحررية في مواجهة طغيان وهيمنة المصلحة التقنية وحدها.

وانطلاقا من هذه "الخارطة المعرفية للتحرر"، يتضح أن توزيع المصالح ليس حالة من التوازن المستقر، بل هو توصيف لساحة صراع حتمية، حيث تكمن الإشكالية المحورية التي يتصدى لها "هابرماس" في أن المصلحة التقنية – بمنطقها الأداتي التوسعي– تميل بطبيعتها إلى الهيمنة ومحاولة استعمار "العالم المعيش" بأبعاده الحوارية والنقدية، مما يولد صراعا فكريا وسياسيا تدعي فيه كل رؤية امتلاك الحقيقة المطلقة. ولمواجهة هذا الخطر يقترح "هابرماس" "أخلاق التواصل" كآلية دفاعية ومعيارية في آن واحد، فهي تستند إلى "التداوليات الكونية" التي تضمن حوارا عقلانيا قائما على قوة الحجة لا حجة القوة. وبهذا المعنى، فإن «**الأخلاق التواصلية، عند هابرماس، إذن من خلال التداوليات الكلية، هي التي تخلق إطارا عقلانيا للتفاهم بين مختلف مجالات المعرفة وللتفاوض بين المصالح المتعددة، وذلك كله بالتأكيد على العلاقة الضرورية بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية، والتساؤل الدائم عن شروط الاتفاق بين ما هو ضروري عمليا وما هو ممكن موضوعيا**»[2].

ولكي نفهم الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه هذه "الأخلاق التواصلية" القادرة على خلق إطار عقلاني للتفاهم، لا بد من تحليل الطرح الذي قدمه "هابرماس" بالاشتراك مع "كارل أتو

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 166.

[2] المصدر نفسه، ص 167.

أبل"، حيث تتجلى نقطة القوة المحورية في تداولية (Pragmatique) هذين الفيلسوفين في البرهنة على أن الأخلاق ليست بعدا إضافيا أو خارجيا، بل هي مكون أصيل وجوهري للعقلانية والتواصل الإنساني معا؛ فخلافا للتصورات التقليدية، لا يمكن الوصول إلى حقيقة متفق عليها أو تفاهم متبادل إلا عبر شروط حوارية تضمن الصلاحية. وهنا تبرز أهمية ما يعرف بشروط تداولية المنطق النظري، التي لا تعنى بالبرهنة المنطقية الصرفة فحسب، بل بملفوظات البرهنة التي تهدف إلى إقناع الآخرين للوصول إلى إقرار "ما بين ذاتي" بصلاحية الأفكار، مما يضمن استمرار التفاعل الإيجابي. ومن هذا المنطلق التفاعلي/الحواري، يصبح نقدهما للمقاربات الفلسفية السابقة منطقيا وحتميا، حيث نجد كل من ""هابرماس و"آبل" يقدمان **«نقدا ثابتا للنظرية الأخلاقية الكانطية التي لا تعدو أن تكون في نظرهما مجرد إعلان نوايا واجبات صورية من طرف مونولوغ أحادي لذات عارفة تناجي العالم المتعالي»**[1]، وبهذا الانتقال الجذري من أخلاق المونولوغ الفردي المتعالي إلى أخلاق الحوار الاجتماعي المتجسد، يؤسس "هابرماس" قاعدة نظرية صلبة لمشروعه السياسي.

ومن هنا ندرك أن هذه البنية الفكرية ليست مجرد حل نظري لمشكلة فلسفية، بل هي جوهر المشروع السياسي الهابرماسي برمته. فلا يمكن فهم رؤيته للسياسة بمعزل عن هذه الآلية التي تحمي الحوار من السقوط في فخ الهيمنة، حيث نجد "أفاية" يقول: **«إن هذه المعادلة هي التي تشكل الهم المركزي لما هو سياسي عند هابرماس ضمن تصوره العام للمفهوم المعياري للمجال العمومي»**[2]، ولنفهم هذا الطرح يجب أن نعود إلى ما تناولناه سابقا بشأن المجال العمومي، بوصفه ساحة تترجم فيها هذه الأخلاق التواصلية إلى ممارسة ديمقراطية حية، تحقق الوعد التحرري الذي انطلقنا منه، وتضمن بقاء "العالم المعيش" فضاء للنقد والمعنى في وجه طغيان "النظام". ولكي نفهم كيفية تحقيق هذا الوعد، لا بد من تفكيك مفهوم "العالم المعيش" الذي يشكل أساس هذه الممارسة الديمقراطية.

ورغم أن مفهوم "العالم المعيش" ليس من ابتكار "هابرماس"، إذ تمتد جذوره الفلسفية إلى مفكرين من أمثال "هوسرل"(Edmund Husserl)، و"ميرلوبونتي" (Maurice Merleau-Ponty)، إلا أن الاسهام المنهجي لهابرماس يكمن في إعادة توظيفه للمفهوم ونقله من طابعه

[1] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 143

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 167.

التأملي/الفينومينولوجي الخالص إلى أفق عملي؛ فما كان يعيبه "هابرماس" على أسلافه هو غياب الهدف المنهجي لديهم، مقترحا تجاوز "المشاكل الفلسفية للوعي"، والتركيز بدلا من ذلك على العالم المعيش، بوصفه مجموعة من النماذج التفسيرية المتوارثة ثقافيا، والمنظمة لغويا، وهو ما يحرر المفهوم، ليصبح أداة تحليل سوسيولوجي قابلة للتطبيق[1].

بيد أن أهمية المعالجة الهابرماسية لا تقف عند هذا الحد، فالنقلة النوعية الأعمق، تكمن في رفضه التعامل مع "العالم المعيش" كبنية ثابتة ومكتملة، والنظر إليه بدلا من ذلك كعملية تكوينية ديناميكية تتشكل باستمرار عبر الفعل التواصلي. وفي هذا الصدد نجد "أفاية" يقول: **«إن مفهوم العالم عند هابرماس لا يريد أن يحدد ضمن منظور أنطولوجي، وبدل ذلك يختار ما يسميه بنظرية التكوين (Théorie de la constitution) وتبني ثنائية العالم / العالم المعيش، إذ أن الذوات التي خضعت لعملية تنشئة هي التي تطبق، بشكل ضمني، مفهوم العالم، حينما تشارك في مجهودات تعاونية للتأويل»**[2]. وهذا التأويل التعاوني لا ينشأ من فراغ، بل يستمد مادته الحيوية من "التراث الثقافي"، والذي يعمل كخلفية مشتركة إما باستلهام نماذجه أو بإخضاعها للنقد. وعليه فإن العالم المعيش يتأسس كفضاء رمزي مشترك، هو شرط ضروري مسبق لأي تفاعل اجتماعي حقيقي.

وانطلاقا من هذا التأسيس، يصبح السؤال المحوري هو: ما هو نمط الفعل القادر على تفعيل الإمكانات التحررية لـ"العالم المعيش" ضمن المجال العمومي؟

وهنا تظهر أهمية تمييز "هابرماس" بين أنماط الفعل المختلفة؛ ففي حين تخدم **الفاعلية الغائية** المنطق النفعي، وتخضع **الفاعلية المنظمة** بواسطة معايير للقيم الجمعية، وتتمحور **الفاعلية المسرحية** حول تقديم الذات، تبرز **الفاعلية التواصلية** كفعل ديمقراطي بامتياز، لأنها لا تهدف إلى فرض رؤية أحادية، بل إلى خلق التفاهم عبر الحوار والتفاوض. وهذه الفاعلية الأخيرة ليست مجرد خيار أخلاقي، بل هي مرتبطة عضويا بوجود "العالم المعيش" ذاته، فهي

---

[1] أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م ص 144.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 168.

الأداة التي يتنفس بها ويجدد من خلالها شرعيته[1]. وتجد هذه العلاقة الجوهرية تبريرها في قراءة "أفاية" حين يقرر أن: «**مفهوم الفاعلية التواصلية مرتبط عند هابرماس بمسألة العالم المعيش، لأنه لا يمكن التفكير في هذا العالم إلا من خلال مجموعة من نماذج التأويل منقولة بواسطة الثقافة ومنظمة بواسطة اللغة. ثم إن العالم المعيش يشكل السياق الذي من خلاله تتم عمليات التفاهم بين الذوات**»[2]، وهكذا يتضح أن حيوية الديمقراطية مرهونة بسيادة الفعل التواصلي، الذي هو بدوره ابن شرعي للعالم المعيش الذي يسعى لحمايته وتجديده. لكن كيف يمكن لهذه الفاعلية التواصلية أن تتحقق في عالم يعج بالرؤى المتعددة والمصالح المتباينة؟ هنا يبرز دور ما يمكن أن نصطلح عليه مع "أفاية" بـ"التعددية التأويلية"، والتي لا تنشأ من فراغ، بل هي نتاج مباشر لارتباط قيمنا وفهمنا لذواتنا بتاريخنا الفردي وتقاليدنا الحياتية.

إن هذه الكثرة في الرؤى المؤولة، والتي قد تبدو للوهلة الأولى عائقا، هي في الحقيقة شرط إمكان الحوار نفسه؛ فهي التي تفرض على أي فكر ذاتوي – مهما بلغت وجاهته – أن يظل منفتحا على بديهيات ومبادئ شمولية لا يستنفدها منظور أحادي، وهذه المبادئ الشمولية لا تكتسب قبولها كقوانين عامة إلا من خلال ممارسة "فضيلة معرفية" جوهرية، وهي فضيلة الانخراط في حوار شامل لا نكون فيه أصحاب حقيقة ناجزة، بل نكون فيه «**مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين، وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة**»[3]، ويفترض هذا المسعى بالضرورة، أن يكون كل طرف على دراية بالمنطق الذي ينطلق منه الآخر في بناء رؤيته للعالم وتحديد مصالحه. وهنا يرتقي النقاش من مجرد تبادل للآراء إلى مستوى التداول العملي–الأخلاقي، مما يدفعنا إلى استحضار تساؤل "هابرماس": «**هل في مقدورنا فهم المناقشة العملية بما هي الإطار الذي تطرح فيه مشكلة تطبيق الأمر المطلق؟**»[4]. وبصرف النظر

---

[1] يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل في اربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل، تر: أبي صالح جورج، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46، 1987م، ص 23.

[2] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 169.

[3] يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص 22.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عن الجواب النهائي الذي لا نسعى للوصول إليه، يؤكد "هابرماس" أن المشاركين في نقاش ما "لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق، إلا إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر"، وهو ما يقود إلى تحقيق ما يسميه "بياجيه" بـ"زحزحة تدريجية للأنا عن المركز".

وفي تحليلنا، لا يمكن فهم هذه الضرورة الحيوية للفعل التواصلي إلا في ضوء تشخيص "هابرماس" لجذر الأزمة في الحداثة، حيث يرى أن التحديث أفرز "أنظمة" عقلانية (كالاقتصاد والإدارة) تتمدد بوسائطها غير اللغوية كالمال والسلطة لتنفذ إلى نسيج "العالم المعيش"، وتعمل على "استعماره"، مهددة بذلك آليات التفاهم الحر. وهذا الاستعمار المنهجي هو ما يفجر في قلب التحليل الهابرماسي "أزمة المشروعية"؛ فالمشروعية ليست معطى، بل هي – كما يوضح "أفاية" – **«الاعتراف الذي يستفيد منه نظام سياسي معين»**[1]، وهذا الاعتراف في المنظور الهابرماسي لا يمكن أن يفرض أو يشترى، بل يجب أن يكتسب عبر عملية "إجرائية" تستمد قوتها من "حجج تبريرية" تطرح في مجال عمومي حر وعقلاني، مما يربط بشكل مباشر بين شرعية السلطة والقدرة على الانخراط في حوار متجرد من المركزية الذاتية.

ومن هذا المنطلق، يصبح نقد "هابرماس" للدولة الحديثة دعوة لإتمام مشروعها المعياري، عبر إعادة تأسيسها على "سلطة" (Power) حقيقية تنبثق من الإجماع الطوعي، لا على مجرد "قوة" (Force) تعتمد على الإكراه والتلاعب؛ فغياب الشروط التواصلية التي تغذي هذا الإجماع يحول السياسة حتما إلى أداة للسيطرة، مما يقوض الأساس الديمقراطي الذي لا يتنفس – كما أسلفنا– إلا في رحاب "العالم المعيش" الذي انطلقنا منه.

ولتحقيق هذه الغاية، يفعل "هابرماس" مشروعه الطموح القائم على "أخلاقيات تواصلية" تستمد مشروعيتها من "تداوليات شاملة"، بهدف بناء توافق عقلاني عبر حوار حر ومنزه عن الإكراه. بيد أن هذا التصور المثالي لم يسلم من النقد الذي يرى فيه مجرد بناء نظري متعال ومنفصل عن الواقع العملي، ويوضح "أفاية" هذا الأمر بقوله: **«غير أن الفهم المتعالي للعقل السياسي عند هابرماس، يعبر، في العمق، عن مجرد شروط إمكان إعادة بناء معايير عامة للخطاب العقلاني لأن القول بضرورة الحوار والمناقشة واستعمال الحجج في التبادل العمومي**

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 176

واحترام أخلاق للممارسة الإجماعية، هو قول، في حقيقة الأمر، لا يتلاءم مع أية قوة عملية مسبقة لأنه يبقى في مجال الإمكان والحق المعياري»[1].

وانطلاقا من نقد مثالية "هابرماس" التي تظل حبيسة "مجال الإمكان والحق المعياري"، يسعى بحثنا إلى تفعيل الجدلية الإيتيقية-السياسية وإنزالها إلى حقل الممارسة السوسيو-تاريخية، بما يتيح مساءلة الواقع العربي في ضوء إمكانيات الفعل التواصلي، وهذا يضعنا أمام تساؤلات حيوية حول شروط قيام مشروع عربي قادر على بناء ائتلاف تشاركي حقيقي يواجه تحديات العصر، وهي تساؤلات نستلهمها مما طرحه "الناصر عبد اللاوي"، وتتمثل في: كيف يمكن تجاوز البعد التجريدي للنموذج التواصلي/التداولي نحو ممارسة سياسية فاعلة ومتجذرة في الخصوصية العربية؟ وما الكيفية التي تتيح ترسيخ إتيقا حوارية تعيد تعريف المواطنة كفعل تواصلي ضمن إطار سياسي عادل؟ ثم، كيف يمكن للفكر العربي أن يتبنى مفهوما كونيا للشرعية والمعيارية دون أن ينفصل عن سياقه التاريخي أو يقع في أسر التبعية المفاهيمية؟ والمفارقة التحليلية أننا نجد في انفتاح "هابرماس" الحواري ذاته أداة لتجاوز هذه الإشكالات، إذ يرى في كل خطاب، حتى التيليولوجي*، "إسهاما حصيفا" يغني النقاش ويعمقه. وهذا الربط المنهجي هو ما يسمح بمتابعة تعقيدات مدونتنا الفكرية، وصولا إلى استنتاج جوهري مفاده أن "الطابع المعياري" الذي طالما اعتبر مجردا، ليس كذلك في حقيقته، بل هو ما يفتح أفق الإمكانية السياسية ويمنحها معناها الفعلي[2].

وفي هذا السياق نجد "أفاية" يؤكد أن هذا الطابع المعياري ليس نقطة ضعف، بل هو جوهر المشروع الهبرماسي، الذي يجعله بالضرورة غير مكتمل ومفتوحا على المستقبل، حيث إن **«المشروعية السياسية عند هابرماس تفترض أخلاقا ومعايير، وبالتالي فان الحداثة السياسية عنده ذات مضمون معياري. ولهذا السبب يؤكد على أن الحداثة مازالت لم تكتمل بعد ويتعين فتح مجال للنقد يجمع بين الواقع والممكن ويؤسس لنظرة تغييرية للخطاب**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 178.

* التيليولوجيا (Teleology): مصطلح فلسفي يشير إلى تفسير الظواهر من حيث الغاية أو الهدف الذي وجدت من أجله، لا بمجرد أسبابها السابقة. وتستخدم في مجالات كالفلسفة والدين والأخلاق لتأكيد أن للأشياء غايات نهائية تسعى إليها، بخلاف التفسير المادي البحت.

[2] الناصر عبد اللاوي: التواصل والحوار أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، أيار 2013م، ص 137.

وللأشياء تجعل من العقل التواصلي أساس نقدها للحداثة العقلية في تجسداتها الأداتية»[1]، ومن هنا يقيد "هابرماس" سبل تحصيل المشروعية، جاعلا إياها رهينة قدرة النظام السياسي على نيل رضا المجتمع، وهو رضا لا يمكن تحصيله إلا عبر التبرير العقلاني لقراراته في مجال عمومي مفتوح؛ وهنا نجده يقول: **«إنه ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد، أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أي طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معينة من الشرعية»**[2].

ونستنتج مما سبق أن جوهر مشروع "هابرماس" يكمن في تصويبه لمسار العقلنة الذي شخصه "فيبر"؛ فبدلا من حصر العقلانية في بعدها الأداتي الهادف، يطرح "هابرماس" بديلا هو "العقل التواصلي" الذي لا يتحقق إلا عبر التفاهم المتبادل في فضاء عمومي حر. وهذا الطرح يجعل من "أخلاق التواصل" ضرورة حتمية لا مجرد خيار، فهي الآلية التي تضمن إنتاج معايير مشروعة من خلال نقاش عقلاني ومتكافئ. وبهذا المعنى لا يعود العقل التواصلي مجرد أداة للحوار، بل يصبح الإطار الفلسفي الذي يبني عليه "هابرماس" رؤيته لمشروعية سياسية وقيم أخلاقية ومعقولية مشتركة، بهدف استئناف واستكمال مشروع *الحداثة*.

وإذا كان "أفاية" قد أرسى القواعد التأسيسية لمشروع "هابرماس"، بوصفه إطارا فلسفيا بديلا يهدف إلى "استئناف واستكمال مشروع الحداثة"، فإن هذا التأسيس النظري يظل غير مكتمل ما لم ننتقل به إلى مستوى آخر من التحليل؛ مستوى يتقصى الملامح العملية والغاية النهائية لهذا المشروع، وهذا الأمر يقتضي الآن تجاوز توصيف "العقل التواصلي" كآلية، والنظر إليه كقوة فاعلة قادرة على تشكيل واقع اجتماعي وسياسي جديد. ومن هنا ينفتح البحث على إشكالية محورية جديدة هي: كيف يتحول هذا الإطار الفلسفي من مجرد رؤية نقدية إلى مشروع مجتمعي متكامل تحت مسمى "الحداثة التواصلية"، وما هي الشروط التي تجعل من "منطق التفاهم" بحد ذاته أفقا للتحرر من أشكال الهيمنة والعقلنة الأداتية؟

3- نحو حداثة تواصلية؛ منطق التفاهم أفقا للتحرر

لم يكن التواصل الهبرماسي مجرد أداة في مشروع الحداثة، بل عملية اجتماعية معقدة تتفاعل مع سياقاتها الثقافية والتاريخية. ومن هذا المنطلق يوضح "أفاية" كيف أن الحداثة –

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 178.

[2] يورغن هابرماس: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2002م، ص 188.

رغم طموحها الكوني – واجهت مقاومات حضارية، مما دفع "هابرماس" إلى إجراء تمييز حاسم بين نمطين من العقلانية؛ العقلانية الأداتية التي تركز على الهيمنة وتحقيق الأهداف بكفاءة تقنية، والعقلانية التواصلية التي تؤسس منطقها على الحوار والتفاهم المتبادل؛ فالتفاعل الاجتماعي – في هذا التصور – يتجاوز منطق النجاح الاستراتيجي الفردي، ليرتكز على الاعتراف المتبادل، واللغة كوسيط حيوي لإنتاج المعنى داخل "العالم المعيش" المشترك بثقافته ومجتمعه وأفراده. وهكذا يصبح الفعل التواصلي هو النموذج القادر على تجاوز إشكالات الحداثة، بعيدا عن منطق السيطرة والإكراه الذي أنتجته العقلانية الأداتية[1].

وهنا نجد "باسم علي خريسان" يؤكد أن "هابرماس" يحاول تجاوز المنطق الأداتي للسيطرة من خلال نقده للعلاقة بين السلطة والتقنية؛ فالتقنية – في نظره – لم تعد أداة محايدة بل تحولت إلى سلطة أيديولوجية مكتفية بذاتها. وبفعل اندماج العلم بقوى الإنتاج، استقلت البنى المعرفية عن غاياتها الإنسانية لتفرض هيمنتها على المجتمع بأسره[2]. وهكذا لم تعد التقنية مجرد قوة، بل أصبحت أداة للكبت تضفي المشروعية على النظام الحديث القائم على العقلانية التقنية، وتقف حاجزا منيعا أمام أي تفاهم حقيقي.

ولا شك في أن الأفق التواصلي الذي يقترحه "هابرماس" يجد أساسه في آلية اللغة ذاتها، حيث إن التفاهم لا يتحقق بشكل عشوائي، بل هو إنجاز لغوي وعقلي، ويوضح "أفاية" هذه المسألة بقوله: «**التفاهم عند هابرماس، يتحقق في اللغة ومن خلالها، سواء تعلق الأمر بملفوظ لغوي أو بفعل إنساني يقوم به الفرد داخل إطار معايير قابلة للتحليل، لأنها تعبر عن تواصل لغوي عقلي**»[3]، وهذا يعني أن التفاهم الحقيقي لا يتم إلا عبر عملية حوارية نقدية، يطرح فيها المشاركون ادعاءات بالصلاحية (المعقولية، الحقيقة، الصواب، والصدق)، ويدافعون عنها بقوة الحجة لا بقوة السلطة، وهذا الالتزام بالحوار العقلاني هو ما يمنح نظرية "هابرماس" بعدها التحرري، وهذا ما يجعل «**نظرية الفاعلية التواصلية عند هابرماس تنبذ كل شكل من أشكال السيطرة والعنف وترفض اللاعقلانية التي أنتجتها الحداثة الغربية في سياق توظيفها**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 181 – ص 195.

[2] باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، كانون الثاني (يناير) 2006م، ص ص 268، 269.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 195.

لقدرات العقل وإمكانات الفرد والجماعة»[1]، فبدلا من هدم مشروع الحداثة، تسعى العقلانية التواصلية إلى استكماله وتصحيح مساره، عبر تحرير طاقات اللغة من أجل بناء تفاهم إنساني مشترك.

وفي هذا السياق، توضح "عطيات أبو السعود" أنه لكي لا يبقى هذا التفاهم التحرري مجرد طموح نظري، يضع "هابرماس" معيارا دقيقا وقابلا للقياس لنجاح الفعل التواصلي، وهو ما يتجسد في مفهوم "مزاعم الصدق" (Validity Claims)؛ فمن منظور "العقلانية التواصلية"، لا تقاس حصيلة التفاعل بالنتائج الاستراتيجية أو بالرضا الذاتي، بل بقدرة المشاركين على بناء إجماع بينذاتي/تذاوتي (intersubjective) حول علاقتهم المشتركة بالعالم. وعليه فإن النجاح الوحيد الممكن للتفاعل لا يتحقق إلا حينما يتوصل المشاركون، عبر قوة الحجة وحدها، إلى موقف جماعي حاسم (قبولا أو رفضا) تجاه هذه المزاعم. وبهذا المعنى، يصبح نموذج النجاح هو الانتقال من الحوار إلى الإجماع، وهو إجماع لا بد أن يكون مؤسسا على حجج وبراهين عقلانية مقنعة للجميع، وليس على فرض أو تسليم[2].

ومن هنا يتضح لنا أن مشروع "هابرماس" الفكري يرتكز على السعي لتصالح الحداثة مع عقلانيتها، عبر ربط القضايا الفلسفية الكبرى بتفاصيل الحياة اليومية والعالم المعيش. ولتحقيق ذلك لم يكتف بصياغة نظرية مجردة للفعل التواصلي، بل عمل على تأسيسها على قاعدة تحليلية صلبة، مدركا أن أي حديث عن التحديث والعقلنة يظل ناقصا ما لم يبن على فهم عميق لآليات اللغة والتفاهم. ويبدو أن هذا الإدراك هو ما دفعه إلى تطوير أدواته الخاصة، حيث يقول "أفاية": **«إن اهتمام هابرماس باللغة والمعنى والحقيقة والتواصل والبرهنة المرتبط، بشكل أساسي، بإشكاليته المركزية المتعلقة بالعقلنة والحداثة استدعى منه: أي هذا الاهتمام – تطويره وتعميقه بقاعدة نظرية نعتها بـ "التداوليات الصورية" والتي يرى أن وظيفتها تتمثل في "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم"»**[3]، فالفعل التواصلي الناجح يتأسس على قبول ضمني لادعاءات الصلاحية (المعقولية، الحقيقة، الصدق، والدقة)، وعندما يتعرض هذا القبول للشك، لا بد من وجود آلية لاستعادة التفاهم عبر النقاش البرهاني. و**«يسمي هابرماس (هذا)**

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 195.

[2] عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، مرجع سابق، ص ص 111، 112.

[3] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 197.

البرنامج الهادف إلى إعادة بناء القاعدة التي من خلالها يمكن تبرير ادعاءات الصلاحية بـ " التداوليات الكلية"»[1].

ولتأسيس هذا البرنامج، يتجاوز "هابرماس" النظرة التقليدية للغة كنظام شكلي، ليعتبرها وسيلة للتواصل الاجتماعي تقاس قيمتها بقدرتها على إنتاج تفاعل ناجح. ولتحليل هذه الوظيفة، حاول أن يستلهم من تقاليد فلسفية أخرى، لكن مع تحويرها لخدمة مشروعه، حيث «**يحاول ما أمكن الاستفادة مما يسميه بـ "التأويل المتعالي" لاسيما عند كانط وعند الاستعمال الذي يقوم به "كارل أوتو آبل" لهذا التأويل**»[2]، لكنه يعيد توجيه هذا الإرث المتعالي من التركيز على "التجربة" إلى التركيز على "التفاهم" كمنطلق أساسي.

ويترتب على هذا التحول من "التجربة" المتعالية إلى "التفاهم" التواصلي، أن يصبح لكل فرد عالمه التأويلي الخاص، أي صورة محددة عن العالم والذات، تشكلت بفعل تاريخه الشخصي وقيمه ومصالحه التي تترسخ في تقاليد حياته. وهنا تكمن الإشكالية المحورية التي تواجه "هابرماس": كيف يمكن الانتقال من هذه الكثرة في الرؤى الذاتية إلى قاعدة كونية مشتركة؟ إن الإجابة – في تقديرنا – لا تكمن في فرض رؤية واحدة، بل في انفتاح هذه الرؤى الذاتية على بعضها ضمن حوار عقلاني شامل؛ فهذا الحوار هو الذي يسمح بتحويل القناعات الخاصة إلى قوانين عامة مقبولة، ليس لأنها تلغي الاختلافات، بل لأنها تنشأ من الاعتراف المتبادل بهذه الاختلافات في إدراك المواقف المشتركة، وتفترض وعيا بمنطلقات كل مشارك. وبهذا الطرح العملي، يتجاوز "هابرماس" المأزق الكانطي، مؤكدا أن «**هذا المسار يجنبنا مواجهة الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربته (أي: كانط) تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها**»[3]، وهذه المسألة تجد صداها في وصية "فتجنشتاين" الشهيرة حين قال محذرا: «**لا تسأل عن المعنى، وأسال عن الاستعمال**»[4].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 198.

[2] المصدر نفسه، ص 199.

[3] سمير بلكفيف: هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران1، الجزائر، المجلد05، العدد 06، جانفي 2016م، ص 78.

[4] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 130.

ويتجلى الهدف الأسمى لهذا التحليل في كشف النقاب عن الكيفية التي تعمل بها اللغة ضمن سياقها الفعلي، وهو ما يقودنا مباشرة إلى فهم نظرية أفعال الكلام عند "هابرماس". وهنا نجد "أفاية" يقول: «**القصد الأساسي لنظرية أفعال الكلام المرتبطة بالتداوليات الكلية يتمثل، عند هابرماس، في الصياغة الموضوعية للوحدات الأولية للخطاب (التلفظات) وذلك بتبني الموقف الذي بموجبه تصوغ اللسانيات الوحدات اللغوية بشكل موضوعي (الجمل)**»[1]. ومن منظورنا، فإن هذه "الصياغة الموضوعية" ليست غاية تقنية في ذاتها، بل هي الوسيلة التي يكشف من خلالها "هابرماس" عن البنية العقلانية الكامنة في كل فعل تواصلي. وبذلك يتحول هذا البناء النظري المعقد إلى أساس متين لما يمكن تسميته "أخلاقيات للتواصل"، وهي أخلاقيات لا تقبل المساومة، إذ تعلي من شأن الحجة العقلانية على حساب السلطة القسرية، وتستلزم استيفاء شروط الصدق والصواب كضمانة لتحويل التواصل من مجرد تبادل للمعلومات إلى أداة فعالة لتحقيق التفاهم وترسيخ قيم الديمقراطية والعقلانية في النسيج الاجتماعي.

وفي السياق ذاته، يقدم "الناصر عبد اللاوي" رؤية تدعم هذا التوجه وتعمقه، مشيرا إلى أن اهتمام "هابرماس" باللغة لا ينفصل عن اهتمامه بأسس الحوار الأخلاقي، حيث يؤكد أن «**هابرماس بقدر ما اهتم بمسألة اللغة والتواصل بقدر ما حاول الاقتراب من ضوابط الحوار وأخلاقياته، وذلك في إطار اهتمامه الأساسي بمسألة الكلام واللغة العادية والمناقشة وادعاءات الصلاحية. وهو قد احترف داخل هذا الفضاء الإشكالي من جهة الوقوف على الملابسات والتداعيات الخطيرة التي تترجمها مسألة اللغة**»[2]. ويكشف هذا الطرح عن نقلة نوعية في فكر "هابرماس"؛ فالأمر لم يعد يقتصر على دراسة اللغة بوصفها أداة أو مؤسسة اجتماعية، بل أصبح مشروعا فكريا يهدف إلى تحرير العقل الإنساني من قصوره الذاتي. وبهذا يرتقي "هابرماس" باللغة من كونها مجرد ظاهرة أنثروبولوجية، أو وسيلة تواصلية إلى أفق كوني، حيث يصبح الخطاب التداولي هو الفضاء الذي يمكن للفكر أن يحقق فيه إمكانياته الكونية الكامنة.

وفي قلب هذا المشروع الفكري، يقدم "هابرماس" محاولة تأسيسية جريئة لإعادة بناء مفهوم العقلانية ذاته، حيث ينطلق من تفكيك شامل للعقلانية الغربية التقليدية التي اختزلها في

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 199.

[2] الناصر عبد اللاوي: التواصل والحوار أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص98.

بعدها الغائي/النفعي/البراغماتي/الأداتي، وهو منطق يحول التفاعلات البشرية إلى عمليات استراتيجية توظف فيها أدوات الهيمنة، كالمال والسلطة، لفرض النظام وتحقيق المصالح الخاصة.

وفي مواجهة هذا النموذج الذي يكرس منطق السيطرة، يطرح "هابرماس" بديلا ثوريا هو "العقلانية التواصلية". وهنا تكمن فاعلية هذا البديل الهابرماسي؛ فهذه العقلانية لا تهدف إلى الانتصار أو فرض الإرادة، بل تسعى إلى بناء "توافق غير قسري" ينبثق بشكل طبيعي من قوة الحجة الأفضل داخل فضاء ديمقراطي مفتوح. إنها دعوة إلى عقلانية تواصلية/حوارية تؤمن بأن التفاهم الحقيقي لا يفرض، بل يبنى عبر الإقناع المتبادل والاحتكام إلى العقل. وهنا تكمن وجاهة طرحه في جعل "التفاهم" هو الغاية القصوى للفعل الاجتماعي، وهو ما يلخصه "أفاية" بدقة حين يرى أن "التفاهم" **«يحيل عند هابرماس إلى اتفاق مبرر عقليا يتوصل إليه مجموعة من المشاركين في التفاعل. وهذا الاتفاق يقاس بالدرجة الأولى، بادعاءات الصلاحية القابلة للنقد وللمناقشة»**[1]، ويكشف التحليل العميق لهذا الطرح أن التفاهم ليس مجرد قبول سطحي، بل هو عملية نقدية مشتركة تستند إلى فحص ادعاءات الصلاحية الثلاثة التي يطرحها "هابرماس" (الحقيقة القضوية، الدقة المعيارية، والصدق الذاتي). وانطلاقا من هذا الأساس، يعيد "هابرماس" تعريف مشروع الحداثة ذاته، ليس بهدمه بل بإتمامه، حيث تتجاوز اللغة وظيفتها كأداة لنقل المعلومات لتصبح الوسيط الذي يبنى عبره الوعي الجماعي وتنسق الأفعال، وبهذا فإن تجاوز أزمات الحداثة – في منظوره – لا يكون بالتخلي عنها، بل بإعادة توجيه بوصلة العقلانية من منطق السيطرة والتحكم إلى أفق التفاهم والإجماع الديمقراطي.

وقد حاول "هابرماس" من خلال منهجه في "إعادة البناء" ترسيخ هذا الأفق التواصلي في "عالم معيش معقلن"، غير أن هذا الطموح يصطدم مباشرة بإشكالية جوهرية حول إمكانية تطبيقه في سياقات لم تكتمل حداثتها. وهذه الإشكالية بالذات هي التي يستحضرها "أفاية" في مقارنته العميقة بين "هابرماس" و"هايدغر"؛ ففي حين يرى "هايدغر" أن الحداثة وصلت إلى نهايتها الحتمية بهيمنة التقنية التي أدت إلى "نسيان الكينونة"، ويدعو إلى تجاوزها عبر الفن والشعر، يرى "هابرماس" أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد وأن المشكلة لا تكمن في العقل بل

[1] أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 209.

في "توظيفه الأداتي"[1]. وهكذا يقدم "هابرماس" حلا سياسيا وأخلاقيا عبر "الحوار الديمقراطي"، مؤمنا بأن إنقاذ الحداثة لا يكون بالقطيعة الجذرية مع العقل، بل بإعادة توجيهه نحو "تحرير الفضاء العام".

وفي سبيل تحقيق هذا "الفضاء العام المحرر"، يجد "هابرماس" نفسه في مواجهة فكرية لا تقتصر على خصوم الحداثة التقليديين كهايدغر، بل تمتد لتشمل نقادها الجذريين من فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين (مثل: "فوكو"، و"دريدا")، فإذا كان دفاعه عن الحداثة بوصفها مشروعا لم يكتمل بعد يتطلب نقدا وتصحيحا لمساره لا هدمه، فإن هذا يضعه في صدام مباشر مع هؤلاء الذين يرى في نقدهم الجذري للعقل والأنوار انحرافا خطيرا؛ فبينما يقترح "هابرماس" "نظرية الفاعلية التواصلية" كسبيل لإعادة تنشيط الحداثة عبر الحوار العقلاني، يرى أن هؤلاء الفلاسفة يسعون إلى قطيعة تامة معها. ويصل هذا الصدام إلى ذروته في تشخيصه القاسي الذي ينقله "أفاية" بأن "هابرماس" «**يدرج هؤلاء الفلاسفة ضمن التيار الفوضوي، حتى ولو نعتوا أنفسهم بمفكري ما بعد الحداثة. ذلك أنهم يقولون بنهاية الأنوار، كما يقول بذلك المحافظون. غير أنهم – أي ما بعد الحداثيون – يستهدفون الحداثة في كليتها**»[2]، وهنا لا يجب أن تفهم "الفوضوية" كتهمة سياسية، بل كتشخيص فلسفي دقيق لتيار يرفض أي أساس معياري مشترك، وهو ما يقوض من الأساس إمكانية قيام حوار عقلاني هادف.

ومن هذا المنطلق الدفاعي، لا يكتفي "هابرماس" بالرد النظري، بل يترجم رؤيته إلى مشروع سياسي عملي، حيث يلح في كتابه المتأخر "ما بعد الدولة الأمة" (Après l'état nation) على أن الحل الوحيد لمواجهة هذا التفتت يكمن في إنشاء فضاء عمومي كوني. ورغم إدراكه للطابع الطوباوي لهذا الطموح، فإنه يصر على أنه جدير بالاهتمام، فـ"مشروع ديمقراطي للرفاهية على المستوى الدولي" ليس ترفا فكريا، بل هو ضرورة أخلاقية وسياسية لإنقاذ إمكانات الحداثة التحررية[3].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 219 – ص 232.

[2] المصدر نفسه، ص 235.

[3] هناء علالي ومصطفى كيحل: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، المجلد 23، العدد 02، جوان 2017م، ص 197.

ويكمن جوهر اعتراض "هابرماس" في كشفه لمفارقة أساسية في فكر خصومه؛ فهم يدعون تجاوز "فلسفة الذات" لكنهم يظلون أسرى لها، بل ويعمقون أزمتها بتجاهلهم التام لمفهوم "التذاوت" (Intersubjectivity) الذي يقوم عليه التواصل الاجتماعي. وهذا التناقض الأدائي هو ما يبلوره المأخذ الجوهري الذي يلخصه "أفاية" بدقة بقوله: «**المأخذ الأساسي الذي يوجهه هابرماس للفلاسفة الفرنسيين هو أنهم يوجهون نقدا جذريا للحداثة وللعقل، ناسين أن هذا النقد نفسه لا يمكن أن يتم خارج اللغة وخارج مقاييس الخطاب البرهاني (...) بل إنهم في الوقت الذي يقولون فيه بمغادرة مجال فلسفة الوعي لا يقومون، في واقع الأمر، إلا بتعميقها**»[1]. وبناء على ذلك يرى "هابرماس" أن محاولاتهم للخروج من العقلانية عبر الأسلوب البلاغي أو الجمالي (كما في تفكيكات "دريدا") ليست سوى هروب من المواجهة الحقيقية. والبديل الذي يطرحه لا يتمثل في القطيعة، بل في تطوير أدوات الحداثة النقدية من داخلها، عبر عقلانية تواصلية قادرة على تحرير طاقاتها الكامنة ومراكز القوى المتمفصلة حولها والمتحكمة فيها.

ولفهم عمق هذا الموقف الهابرماسي، يرى "عمر مهيبل" أنه لا بد من وضعه في سياقه الأوسع، فموقفه من فلاسفة ما بعد البنيوية ليس مجرد نقد لتيار معاصر، بل هو حلقة في إعادة بنائه للسردية الفلسفية للحداثة بأكملها، حيث ينطلق "هابرماس" في تحليله من أن الخطاب الفلسفي للحداثة هو في جوهره ساحة لصراع فكري عميق بين تيارين رئيسيين؛ الأول، يمثل إرثا عقلانيا متجذرا يرفض التنازل عن مكتسباته التحررية، والثاني، تيار نقدي جذري، يصل أحيانا إلى العدمية، ويرفض أسس العقلانية ذاتها ساعيا لتفكيك الوعي الغربي. وفي هذا الإطار يتتبع "هابرماس" مسار هذا الانشطار في الفكر الغربي، من "هيجل" إلى "نيتشه" ثم "هوركهايمر" و"هيدغر" في الجانب الألماني، ليرى في أعمال "فوكو" و"دريدا" الفرنسية استمرارا وتجذيرا لهذا التيار النقدي الراديكالي[2]. وهكذا فإن فتح "هابرماس" لملف الحداثة من جديد ليس مجرد استعراض تاريخي، بل هو تشريح للخصومة التي ورثها عصره، ليبلور إسهامه الخاص كتركيب يتجاوز هذه الثنائية العقيمة بين الدفاع الساذج عن العقل والهجوم العدمي عليه.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 235.

[2] عمر مهيبل: هابرماس والخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة مدارات، جمعية مدارات معرفية، تونس، المجلد06، العدد12/11، صيف/خريف 1999م، ص 07.

ومن هذا المنظور التاريخي النقدي، يتبلور تشخيص "هابرماس" الدقيق لأزمة الحداثة، ويقدمه "أفاية" كمدخل لفهم مشروعه البديل لفلسفة الوعي الحبيسة في ثنائية الذات والموضوع. ويكمن جوهر هذا التشخيص في أن إنجازات الحداثة التحررية قد أفرزت أمراضا اجتماعية نتيجة هيمنة "العقلانية الأداتية" التي أدت إلى ما أسماه "استعمار العالم المعيش"؛ أي تغلغل منطق السوق والبيروقراطية في نسيج العلاقات الإنسانية. والواضح أن هروب ما بعد الحداثيين إلى الجماليات والبلاغة – الذي انتقده "هابرماس" – هو في حقيقته رد فعل على هذا الاستعمار، لكنه رد فعل خاطئ لأنه يخلط بين العقلانية الأداتية والعقلانية بشكل عام. وهنا يكشف أفاية"" بدقة عن عمق الرؤية الهابرماسية التي تربط مصير الحداثة بمصير العقل، حيث يقول: **«فهابرماس حين يعتبر أن مشروع الأنوار لم يتحقق كما كان من المنتظر أن يتحقق، وأن الحداثة غير مكتملة فإنه يريد أن يقول في العمق، بأن شكلا معينا من العقل لم يتحقق، أي أن ذلك العقل الأنواري القادر على محاكمة ذاته، استبعدته العقلانية الأداتية. ومن ثم فإن هابرماس يجمع، أو بالأحرى يخلط بين مصير العقل في الأزمنة الحديثة وبين الحداثة. لذلك عاد إلى التأكيد من جديد على جدلية التحديث والعقلنة بعقلنة التحديث وتحديث العقلنة»**[1]، ونفهم من ذلك أن أزمة الحداثة عند "هابرماس" ليست أزمة الحداثة ذاتها، بل هي في جوهرها أزمة "عقل" ضل طريقه وهيمنت نسخته الأداتية المشوهة. وعليه، فإن الحل لا يكمن في التخلي عن المشروع، بل في عملية جدلية مزدوجة؛ استخدام عقل محدث (تواصلي) لإصلاح المجتمع، وفي الآن ذاته، إصلاح مفهوم العقل عبر ممارسته في سياق حداثي ديمقراطي متجدد.

ويكمن هذا الحل الهابرماسي في نقل مركز ثقل العقل من طابعه الأداتي إلى فضاء "الحوارية التواصلية" بهدف تأسيس مشروعية ديمقراطية جديدة. ولا يكتمل هذا المشروع التأسيسي إلا بخوض معركة فكرية ضد "النزعات اللاعقلانية" بجبهتيها؛ الوضعية التي تختزل

[1] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 252.

العقل في أداة تقنية، والشكية التي تنكره كليا، ويرى أن كلا المسلكين يفتحان الباب أمام القمع والتطرف[1].

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكري الطموح لا يسلم من انتقادات جوهرية تضع فعاليته موضع تساؤل، فمن جهة، يواجه نقد "ريمون بودون" (Raymond Boudon) الذي يرى في طابعه المثالي "يوتوبيا" يصعب تطبيقها خارج المجموعات الصغيرة والمنسجمة، فضلا عن التحديات النظرية المتعلقة بإمكانية تحقيق إجماع عقلاني شامل[2]. ومن جهة أخرى، يثير تجذره العميق في الفكر الكانطي شكوكا حول مدى نجاحه الفعلي في تجاوز إرث فلسفة الوعي التي انطلق لنقدها.

وإذا كانت هذه الانتقادات الخارجية تفتح الباب للشك، فإن النقد الموجه من داخل "مدرسة فرانكفورت" ذاتها هو الذي يكشف عن أعمق التصدعات في بنية النظرية. ويتمحور هذا النقد الداخلي حول إشكالية "الصورية"، حيث يرى "ألبرت فيلمر" (Wellmer)، أنها الثمن الذي تدفعه النظرية لضمان كونيتها، لكنه ثمن يجعلها مجردة ومنفصلة عن الواقع. بينما يذهب "أكسل هونيث" (Axel Honneth)، أبعد من ذلك، معتبرا أنها "وهما معياريا" يخفي وراءه تصورا ضيقا للعدالة يكرس النموذج الغربي. وتصل "سيلا بنحبيب" (S.Benhabib)، بهذا التحليل إلى ذروته حين تصف ادعاء الحياد بـ "الخداع" الذي يخضع الأخلاق لأفق ثقافي غربي. أما "توماس ماك كارثي" (Mc.Carthy)، فيقدم التشخيص النهائي لهذه الإشكالية، كاشفا جذورها في اعتماد "هابرماس" غير النقدي على نظريات تطور نفسية ("بياجيه"، و"كولبرغ") تحمل في طياتها نزعة عرقية مركزية[3]. وهذا المسار النقدي الحرج هو ما يفسر لماذا يتحفظ الكثيرون على وضع "هابرماس" في مصاف فلاسفة الحداثة الكبار كـ"هيغل" أو "ماركس"، ويفضلون اعتباره "مركبا نقديا" أو "كانط جديد"[4]. وبهذا المعنى فإن هذه الانتقادات لا تهدم مشروعه بقدر ما تعيد تحديد طبيعته الحقيقية؛ فهو ليس محاولة لتقديم نظام شامل ونهائي، بل هو تدخل نقدي

---

[1] ناصر أحمد سنه: يورغن هابرماس فيلسوف ألماني برؤى نقدية عالمية، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، المملكة المتحدة، لندن، تم النشر يوم الإثنين 2010/07/19، على الرابط: https://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/m_abhath-19-07-10-1.htm

[2] Raymond Boudon : L'idéologie, Paris, Ed Fayard, 1986, P119 – P122

[3] حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ص 166، 167.

[4] محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، المصدر السابق، ص 240 – ص 252.

يهدف إلى إنقاذ جوهر الحداثة التحرري من هيمنة منطقها الأداتي. ومن هنا تحديدا، تبرز أهميته بالمقارنة مع سابقيه في النظرية النقدية.

ومما سبق نستنتج أن نظرية الفاعلية التواصلية عند "هابرماس" تتميز عن سابقاتها في النظرية النقدية بتقديمها رؤية نقدية أكثر توازنا للحداثة؛ ففي حين ركز فلاسفة مدرسة فرانكفورت على نقد "العقلانية الأداتية" باعتبارها مصدر التشيؤ والاستلاب، لم يسقط "هابرماس" في الرفض المطلق لها، بل قام بالتمييز بين بعدين للعقلنة؛ العقلانية الأداتية، الضرورية لتلبية الاحتياجات المادية والتقنية، والعقلانية التواصلية، التي تتكفل بإعادة الإنتاج الرمزي والثقافي القائم على التفاهم والقيم المشتركة. وتكمن إشكالية الحداثة – وفقا لهابرماس– في هيمنة المنطق الأداتي على المجال التواصلي، وهو ما أسماه بـ "استعمار العالم المعيش"، الذي يؤدي إلى "تشيؤ التواصل" وتآكل المعنى والحرية. وعليه فإن الحل لا يكمن في رفض العقلنة، بل في استعادة التوازن عبر تأسيس مجال عمومي ديمقراطي يعتمد على النقاش العقلاني والتفاهم المتبادل، بهدف حماية العالم المعيش وضمان التضامن الاجتماعي وتكوين أفراد أحرار ومسؤولين.

نقد وتعقيب

بدقة أكاديمية لافتة، يعيد أفاية بناء المسار الفكري للنظرية النقدية، منذ منطلقاتها التأسيسية مع مدرسة فرانكفورت وصولا إلى مشروع يورغن "هابرماس". وقد نجح في إبراز جوهر التحول من نقد "العقل الأداتي" إلى تأسيس "العقل التواصلي"، مبينا الطابع الحواري والجماعي الذي وسم هذا المسار. غير أن هذا السرد، بانشغاله بتمهيد الطريق أمام "هابرماس"، يوحي ضمنيا بأن فكر الجيل الأول، وخاصة "أدورنو"، انتهى إلى نوع من "الانسداد الفلسفي" الذي كان يستدعي حتما تجاوزا هابرماسيا. ومثل هذا التأطير – رغم وجاهته – قد يفضي إلى تبسيط القيمة الفلسفية المستقلة لـ"النقد السلبي"، الذي لم يكن مجرد تعبير عن العجز، بل موقفا جذريا من المقاومة إزاء عالم مشيأ بكامله. وبهذا المعنى، يتحول عرض "أفاية" إلى تقديم الجيل الأول كمرحلة تمهيدية كشفت عن الأزمة، بينما يقدم "هابرماس" بوصفه حامل الحل، وهو ما يضعف من التوتر الخلاق الذي لا يزال فكر الجيل الأول يثيره.

وعند انتقاله إلى تحليل مشروع "هابرماس"، يقدم أفاية قراءة عميقة تكشف عن فهم مميز لـ"التحول اللغوي نحو التداوليات" وما ينطوي عليه من أبعاد معيارية وسياسية، خصوصا في

سياق دفاعه عن "مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد". غير أن هذا العرض – رغم ما يتسم به من تماسك بنائي – لا يمنح الجانب النقدي ما يستحقه من اهتمام، خاصة في ما يتعلق بالاعتراضات الموجهة إلى "مثالية" و"صورية" النموذج التواصلي؛ إذ تظل الفجوة قائمة بين "شروط التداول المثالي" وعلاقات القوة المادية التي تصوغ الواقع الفعلي، وهي نقطة توتر أساسية لا يعالجها "أفاية" بالقدر الكافي.

ومن هنا، فإن القيمة الكبرى لعمله تكمن في توفير أدوات مفاهيمية تساعد على فهم قوة المشروع الهابرماسي في مواجهة تحديات القرن العشرين، بينما تظل مهمة الباحثين اليوم هي استكمال هذا الأفق النقدي باختبار مدى صمود المشروع أمام تحديات القرن الحادي والعشرين، مثل تفكك الفضاء العمومي في العصر الرقمي وصعود سياسات الهوية التي تعيد مساءلة الأسس الكونية للعقل التواصلي. ومع ذلك، يظل المشروع الذي يقدمه "أفاية" في ذاته أفقا نظريا مهما؛ إذ يوظف مفاهيم الحجاج، والفعل التواصلي، والنقد الأيديولوجي، ويعمل على تبيئة المشروع الهابرماسي في السياق العربي، لكنه يتجنب تقديم نماذج تطبيقية أو حلول ميدانية.

غير أن ما قد يبدو نقصا يمكن فهمه كخيار منهجي واع، ذلك أن ما يشفع لأفاية هو رفضه إنتاج نماذج جاهزة، واكتفاؤه بتقديم فكر "هابرماس" باعتباره "أفقا نقديا مفتوحا" يسمح بإعادة بناء العلاقة بين الفكر والمجتمع، وبين النظرية والممارسة، على نحو يتجاوز الاستلاب ويؤسس لتحول ديمقراطي عقلاني.

الفصل الثالث

الفصل الثالث: المتخيل ونقد المركزيات؛ جدل الاختلاف والتطابق

يعد مفهوم المتخيل من أبرز الفتوحات الإبستيمية التي عرفها الفكر الفلسفي/النقدي المعاصر، نظرا لما يتيحه من إمكانات لفهم الديناميات الرمزية والثقافية التي تشكل الوعي الجماعي، وتعيد إنتاجه في سياقات متعددة. وقد استثمر المفكر المغربي "محمد نور الدين أفاية" هذا المفهوم بوصفه أداة مركزية في مشروعه الفلسفي الذي يسعى من خلاله إلى إعادة التفكير في علاقة الذات العربية بذاتها، وبالآخر، وبالحداثة، في محاولة لتحرير الوعي من سطوة المركزيات المغلقة، والانفتاح على أفق التعدد والاختلاف.

ولا ينظر أفاية إلى المتخيل كخلفية رمزية جامدة أو كبنية لا عقلانية تقصى من دائرة التفكير الجاد، بل يعتبره فاعلية تنتج المعنى وتعيد تشكيل الواقع، وتساهم في بناء التصورات الجماعية حول الذات والآخر والعالم. وبهذا المعنى يصبح المتخيل ليس فقط ما يخفيه العقل أو ما يهمشه، بل ما يمكن من خلخلة البديهيات، وتفكيك أنساق التماثل والتطابق التي لطالما حكمت الفكر العربي في تعامله مع قضاياه التاريخية والمعرفية. وهو بذلك يرفض كل اختزال للمتخيل في كونه مجرد نزعة هروبية أو تعبير عن لا عقلانية شعوبية، بل يراه شرطا لإمكان التفكير في التعدد والاختلاف والغيرية.

وانطلاقا من هذا التصور، يوجه أفاية نقدا حادا للمركزيات، سواء أكانت دينية تتأسس على امتلاك الحقيقة المطلقة وتكريس سلطة العقيدة، أو قومية تنبني على تمجيد الأصل والهوية النقية، أو حتى عقلانية تدعي الحياد الكوني وتنفي الخصوصيات الثقافية. هذه المركزيات على اختلاف مشاربها، تلتقي جميعها في نزوعها نحو التطابق والتماثل، وفي نزعتها إلى الإقصاء والتهميش لكل ما يخرج عن نسقها الخاص. ولذلك فإن استدعاء المتخيل في مشروع أفاية ليس ترفا فكريا، بل هو ضرورة لفك الارتباط مع أنظمة الفكر المغلقة، ولبناء فضاء فلسفي نقدي يتسع للاختلاف بوصفه قيمة وليس تهديدا.

إن إثارة إشكالية "المتخيل" في فكر أفاية، تضعنا أمام أسئلة حرجة تتعلق بإمكانات بناء فكر نقدي تعددي يتجاوز آليات التطابق التي كرستها أنماط التفكير السلطوي.

فهل يمكن للمتخيل أن يوفر أرضية معرفية وأخلاقية تعيد ترتيب العلاقة بين الأنا والغير؟ وهل يستطيع أن يكون أداة فعالة في خلخلة البنيات الرمزية التي تحولت إلى مقدسات فكرية

واجتماعية؟ أم أن التوتر بين الحاجة إلى الهوية والانفتاح على الآخر سيظل يحاصر هذه الإمكانات في حدود ضيقة يصعب تجاوزها؟

أولا: فلسفة المتخيل؛ حفريات في ذاكرة المصطلح

لم يكن المتخيل يوما مجرد فائض لغوي أو محض زخرف بلاغي على هامش الفكر الفلسفي، بل شكل – وإن بصيغ متفاوتة – بنية تحتية رمزية تسهم في تشكيل أنماط الوعي والتمثيل، وتلعب دورا حاسما في بناء العلاقة بين الذات والعالم. ورغم مركزيته الخفية في التجربة الإنسانية، ظل المتخيل لقرون طويلة رهين النظرة العقلانية التي أقصته من الحقل المعرفي الصارم، معتبرة إياه مصدرا للالتباس والانفعال، وليس أداة لإنتاج المعنى.

غير أن التحولات الإبستيمولوجية التي عرفها الفكر المعاصر – خصوصا مع صعود تيارات ما بعد الحداثة – أعادت الاعتبار لهذا المفهوم بوصفه نسقا دلاليا ومعرفيا يتقاطع فيه الرمزي بالواقعي، والفردي بالجماعي، والذاتي بالثقافي. ومن هنا انبثقت "فلسفة المتخيل" كمجال معرفي مفتوح يستدعي مساءلة أصوله، ومداخله، ورهاناته، عبر حفريات نقدية في ذاكرة المصطلح وتاريخه التداولي، وذلك لفهم تحولاته عبر الحقول الفلسفية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية والأدبية، ورصد الدلالات التي اكتسبها في سياقات مختلفة.

فإلى أي حد يمكن اعتبار المتخيل مفهوما مؤسسا لفهم الإنسان وثقافته؟ وما الذي تكشفه حفريات هذا المصطلح؟

1-أنطولوجيا المتخيل؛ من التشكيل اللغوي إلى التجريد الفلسفي والبلاغي

يشكل مفهوم المتخيل أحد المباحث الفلسفية التي عرفت تحولات إبستيمولوجية دالة، إذ لم يعد ينظر إليه كفاعلية ذهنية هامشية أو كزخرف بلاغي يضاف إلى المعنى، بل صار يقارب بوصفه بنية أنطولوجية لها من الفاعلية ما يجعلها تشارك في إنتاج المعنى وتشكيل أنماط الوعي. وهذا الانزياح المفهومي لم يكن معزولا عن التحولات الكبرى التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر، خاصة في تقاطعه مع اللسانيات والتحليل الرمزي، حيث لم يعد المتخيل يقاس بمسافة بعده عن الواقع، بل بقدرته على إعادة صياغة العلاقة بين الذات والعالم.

وفي هذا السياق، لم يعد المتخيل وسيطا شفافا بين العالم الخارجي وذهنية المتلقي، بل أصبح فضاء تركيبيا تتداخل فيه الدوال الرمزية والصور الذهنية لتنتج نمطا مخصوصا من

الوجود، يتجاوز التقابل الكلاسيكي بين الواقعي والافتراضي، أو بين الحسي والتجريدي. وهكذا تتبدى "أنطولوجيا المتخيل" بوصفها مجالا نقديا يعيد مساءلة مقولات الفلسفة التقليدية حول الكينونة، والحقيقة، والهوية، وذلك من خلال وسائط رمزية تنفتح على تعددية التأويل وتقوض مركزية العقلانية الصلبة.

إن المتخيل، بوصفه قوة توليدية رمزية، ينخرط في إنتاج مفاهيمية مغايرة تتعالق فيها اللغة مع الصورة، والتجربة مع التأويل، ليغدو سؤال المتخيل سؤالا أنطولوجيا بامتياز.

فكيف يتأسس الوجود عبر وسائط رمزية؟ وما موقع المتخيل في هندسة التمثل وتكون المفهوم؟ وإلى أي مدى يمكن مساءلة بنيته كشرط لإمكان التفكير وليس مجرد انعكاس لصورة ذهنية؟

إن ما يفرض نفسه اليوم ليس فقط إعادة تعريف المتخيل، بل إعادة التفكير فيه كأفق تأسيسي يسمح بتوسيع مفهوم النقد ذاته، وفتح إمكانات جديدة لتأويل الكينونة خارج أفق التطابق والتماثل، في أفق الافتراق والاحتمال.

في مطلع القرن الثاني عشر ظهرت كلمة (imagination) في اللغة الفرنسية بمعنى "خيال"، وكانت تحمل عدة دلالات ومعان ترتبط بالقدرات الذهنية للإنسان؛ فهي أولا تشير إلى ملكة عقلية يتمكن من خلالها الذهن من تمثل الصور[1]. كما تشير إلى قدرة الذهن على التخيل، سواء من خلال استعادة صور سابقة أو ابتكار صور جديدة، ومن هنا تم التفريق بين "الخيال المعيد" و"الخيال المبدع"[2]. ويمتد معنى الخيال ليشمل تمثل أشياء أو أحداث غير واقعية أو غير قابلة للإدراك أو الحدوث، إذ يعد الخيال في هذا السياق استحضارا من الذاكرة لمدركات أو تجارب داخلية. كما يرتبط الخيال بالقدرة على الاختراع والإبداع، ويظهر ذلك جليا لدى الفنان الذي يبرز خياله من خلال إنتاجه الفني. أما في المجال الأدبي، فيعد الخيال أحيانا بناء وهميا ينشئه الذهن بالاعتماد على قدراته الإبداعية والابتكارية[3].

[1] Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Le Nouveau Littré, Le Robert, Paris XI, France, 1977, Tome 3, p. 598.

[2] Jean-Pierre Mével, Geneviève Hubelot (dir.), Larousse de la langue française, Librairie Larousse, Paris, 1977, Tome 1, p. 934.

[3] Patrick Bacry, Hélène Houssemaine, Dictionnaire Larousse, Hubelot, imprimé en France, 1999, p. 782.

ويؤكد "يوسف الإدريسي" أن دلالات هذا المفهوم (أي: المتخيل) تطورت عبر التاريخ لتعبر عن أبعاد معرفية وجمالية ونفسية متشابكة؛ فقد استعيرت كلمة (imaginaire) من اللاتينية (Imaginarius)، ودلت عند باسكال (Blaise Pascal) على المعطيات الذهنية غير المطابقة للواقع المادي، أي ما لا يوجد إلا في الذهن، ثم توسع معناها لاحقا مع دي بيران (Maine de Biran)، لتشمل كل ما ينتجه الخيال من صور وأفكار لا واقعية. ويعد هذا المفهوم قريبا من مصطلح (Fictif)، الذي كان يدل في بداياته على الخداع والوهم، قبل أن يتحول إلى دلالة أكثر إيجابية تشير إلى الابتكار الذهني والإبداع الفني، خاصة في الحقلين الأدبي والسينمائي. وتكمن أهمية هذا التحول في انتقال المتخيل من كونه مجرد وهم أو زيف إلى كونه قدرة خلاقة، تعيد تشكيل الواقع أو تبتكر عوالم بديلة. كما يرتبط المتخيل بكلمة (Imagination)، التي تطورت من دلالات تتعلق بالأحلام والهلوسة إلى أن أصبحت تشير إلى ملكة عقلية خلاقة قادرة على تركيب صور جديدة وتوليد المعاني[1]. ووفق هذا الطرح لم يعد المتخيل في الفكر الغربي مجرد محاكاة للواقع، بل أصبح أداة تأويلية وجمالية، تتجاوز المحسوس لتؤسس لعوالم رمزية وإيحائية، تجعل منه ركيزة أساسية في فهم الجمالي والإبداعي.

وإذا كانت دلالات المتخيل قد عرفت هذا المسار التطوري في الفكر الغربي، منتقلة من حقل الوهم إلى فضاء الإبداع، فإن التراث المعجمي العربي يكشف بدوره عن ثراء دلالي لا يقل عنه عمقا وتركيبا؛ ففي اللغة العربية، لا يتأسس مفهوم "المتخيل" والمصطلحات المشتقة منه على قطيعة حادة بين الوهم والحقيقة، بل على نقطة تماس جدلية بينهما، فكلمات مثل: "الخيال"، و"التخييل"، و"المخيال" – رغم تمايزها الصرفي – لا تمثل مجرد اختلافات شكلية، بل هي تجليات متعددة لأصل لغوي واحد هو "خ ي ل"، ويحمل هذا الجذر في طياته توترا أصيلا بين الظاهر والباطن، والإشارة والغموض، والوهم والإمكان.

ويؤسس "ابن فارس" لهذه الجدلية حين يرجع الأصل "خ ي ل" إلى معنى محوري هو الحركة والتلون، حيث يقول: «**فالخاء والياء واللام أصل واحد يدل على حركة في تلون. فمن ذلك الخيال، وهو الشخص، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه، لأنه يتشبه ويتلون. ويقال**

[1] يوسف الإدريسي: الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، دار الملتقى مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص 24 – ص 30.

خيلت للناقة، إذا وضعت لولدها خيالا يفزع منه الذئب فلا يقربه. (وسميت الخيل خيلا لاختيالها) (...) لأن المختال في مشيته يتلون في حركته ألوانا (...) ويقال تخيلت السماء، إذا تهيأت للمطر»[1]، ونفهم من هذا الطرح أن "الخيال" ليس مجرد صورة ذهنية زائفة، بل هو كيان متغير ومتحرك، يجمع بين ما هو غير حقيقي (صورة الحلم، خيال الناقة الذي هو مجرد تمويه)، وما هو إشارة إلى حقيقة قادمة (السماء التي تتهيأ للمطر). إنه حضور لغياب، وتمثيل لشيء آخر، سواء كان ذلك الشيء وهما أم حقيقة كامنة.

ويزيد "الفيروز آبادي" هذا الحقل الدلالي اتساعا وعمقا، كاشفا عن التوتر القائم داخل الجذر بين الظن واليقين، فيقول: **«خال الشيء يخال خيلا وخيلة، ويكسران، وخالا وخيلانا، محركة، ومخيلة ومخالة وخيلولة: ظنه، (...). وخيل عليه تخييلا وتخيلا: وجه التهمة إليه، و- فيه الخير: تفرسه، كتخيله. والسحابة المخيلة والمخيل والمخيلة والمختالة: التي تحسبها ماطرة. وأخيلنا وأخلنا: شمنا سحابة مخيلة. وأخيلت السماء وتخيلت وخيلت: تهيأت للمطر. والخال: سحاب لا يخلف مطره، أو لا مطر فيه، (...) وشامة في البدن، (...). والرجل الحسن المخيلة بما يتخيل فيه. (...). والخيالة: ما تشبه لك في اليقظة والحلم من صورة(...) و(الخيل أعلم من فرسانها): يضرب لمن تظن به ظنا فتجده على ما ظننت (...)»**[2]. وهنا تتجاور دلالة "الظن" مع "تفرس" الخير، وتتقابل "السحابة المخيلة" التي قد تكون واعدة كاذبة بالمطر مع "الخال" الذي هو سحاب لا يخلف وعده. وبهذا يظهر "المتخيل" العربي محملا بطابع جدلي أصيل؛ فهو ليس مجرد نقيض للواقع كما في الدلالات الغربية الأولى، بل هو امتداد محتمل له، أو إشارة كامنة فيه، أو قناع يخفي حقيقته ويكشفها في آن واحد.

ومن أجل فهم أعمق لهذه الطبيعة الجدلية للمتخيل، يمكننا الاستناد إلى التعريفات الفلسفية التي حاولت تفكيك آلية عمله. وفي هذا السياق، نجد في موسوعة لالاند الفلسفية تمييزا جوهريا بين صورتين للخيال: الأولى، "الخيال النسخي"، وتقتصر على استعادة صور سبق إدراكها كما تفعل الذاكرة. أما الصورة الثانية، وهي الأشد ارتباطا بمفهومنا، فهي "الخيال الخلاق" الذي

---

[1] أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، الجزء الثاني، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1979م، ص 235.

[2] الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008م، ص ص 517، 518.

لا يستنسخ الواقع بل يعيد تشكيل عناصره في تراكيب مبتكرة، كما في الأحلام والفنون، مانحا إياها دلالات جديدة دون أن يدعي الخلق من العدم[1].

وإذا كان "أندريه لالاند" (André Lalande) قد ركز في موسوعته على الآلية المعرفية للخيال، فإن الباحث "مصطفى حسيبة" يضيف في معجمه الفلسفي بعدا نفسيا وتجاوزيا لهذا المفهوم، معرفا إياه بأنه: **«نشاط نفسي لدى الإنسان، تتولد أثناءه، عبر تحوير ما لديه من تجربة، صور حسية وذهنية جديدة، وبفضل الخيال لا يتمكن الإنسان من تصور ما هو موجود فعليا فحسب، بل وحتى ما يستحيل وجوده على أرضية الواقع»**[2]، ومن هنا يتضح أن تعريف "حسيبة" لا يكتفي بإعادة تركيب الواقع كما في "الخيال الخلاق" عند "لالاند"، بل يدفعه إلى أقصى حدوده، مانحا إياه القدرة على استحضار ما هو مستحيل التحقق. وبهذا التكامل بين الرؤيتين، المعرفية والنفسية، ندرك أن "المتخيل" ليس مجرد أداة لإنتاج صور بديلة، بل هو قوة فاعلة تعيد تشكيل علاقتنا بالواقع نفسه وتكشف عن إمكاناته الكامنة والمستحيلة على حد سواء.

وفي مقابل هذا التصور الحديث الذي يمنح المتخيل قوة فاعلة، نجد موقفا فلسفيا كلاسيكيا يضعه في مرتبة أدنى بكثير. يتجلى هذا الموقف بوضوح في الفكر الأفلاطوني، الذي يتبنى الرؤية السقراطية في الكتاب السادس من "الجمهورية"، ضمن المحاورة الشهيرة بين سقراط وجلوكون: **«والآن، ففي وسعك أن تجد ما يطابق هذه الأقسام الأربعة في الأحوال الذهنية الأربعة الآتية: فالعقل أرفعها، والفهم هو التالي له والاعتقاد (أو الإيمان) هو الثالث، والتخيل هو الأخير، وفي وسعك أن ترتب هذه الأحوال، بحيث تعزو إلى كل منها درجة من الوضوح، واليقين تتناسب مع مقدار الحقيقة التي تملكها موضوعاتها»**[3].

ويؤسس هذا الطرح لهرمية معرفية واضحة، يتربع "العقل" على قمتها بوصفه أداة لإدراك الحقائق المطلقة، بينما يقبع "التخيل" في أسفلها؛ فدرجة الوضوح واليقين– حسب أفلاطون– تتناسب طرديا مع حقيقة الموضوع المدرك. وبما أن الخيال يتعامل مع "الأشباح" والظلال

---

[1] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ص 620.

[2] مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م، ص 214.

[3] أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2004م، ص 402.

والصور المنعكسة – أي أبعد ما يكون عن عالم المثل الحقيقي – فإنه بالضرورة يمثل أدنى درجات اليقين وأكثرها عرضة للضلال والوهم.

لكن المفارقة هنا تكمن في أن أفلاطون نفسه، الذي يؤسس لهذه النظرة الدونية للخيال، يلجأ إليه كأداة بيداغوجية لا غنى عنها لشرح أعقد أفكاره؛ فـ"أسطورة الكهف"* – وهي من أشهر استعارات الفلسفة الغربية – ليست في جوهرها إلا بناء تخيليا متكاملا يهدف إلى تجسيد رحلة النفس من عالم الظن (المرتبط بالتخيل) إلى عالم الحقيقة (المرتبط بالعقل)[1]. وهنا يبدو الخيال وكأنه يتجاوز وظيفته الدنيا ليصبح جسرا ضروريا – وإن كان مؤقتا – للوصول إلى الحقيقة التي من المفترض أن يناقضها.

وهذا الموقف الذي يبدو متناقضا للوهلة الأولى، يجد تفسيرا له حين نتعمق في تحديد "أفلاطون" نفسه لطبيعة الخيال ووظيفته؛ ففي محاورة "ثيتيت" (Théetète)، لا يعود الخيال مجرد محاكاة باهتة للحقيقة، بل يرتقي ليصبح آلية من آليات العقل نفسه، وفي هذه المحاورة، ذهب أفلاطون إلى أن «**التخيل والتذكر وإدراك المحسوسات المشتركة وظائف للعقل لا للحس، وأن أعضاء الحس لا تدرك الخصائص المشتركة بين موضوعات الحس، وإنما يدرك ذلك العقل**»[2]، وهنا يكمن المفتاح التأويلي لفهم هذا التعقيد؛ فالخيال بكونه وظيفة عقلية، يكتسب شرعيته الفلسفية ويتحرر من كونه مجرد تابع ذليل للحواس. والعقل – كما يوضح أفلاطون – يستعيد تجاربه «**بوظائف الذكر والتذكر من حيث هو قوة بها تستعيد النفس تجاربها الماضية بدون البدن**»[3]، في حين أن الخيال هو الذي «**يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس، ويأخذ من الحس موضوعاته التي تصبح مادة التفكير**»[4].

وبهذا المعنى يؤدي التخيل وظيفتين متكاملتين لا متعارضتين؛ الأولى هي "استعادة صور المحسوسات"، والثانية – وهي الأهم في سياقنا – هي "استخدام الصور المحسوسة في

---

* تصور أسطورة الكهف عند أفلاطون أن البشر مثل سجناء في كهف لا يرون سوى ظلال الأشياء ويظنونها الحقيقة. لكن من يخرج من الكهف ويدرك النور يكتشف أن تلك الظلال مجرد أوهام وأن الحقيقة أوسع وأعمق. وبهذا يوضح أفلاطون أن المعرفة الحقيقية لا تنال بالحواس وحدها، بل بالتفكير الفلسفي الذي يقود إلى عالم المثل.

[1] أفلاطون: الجمهورية، المرجع السابق، ص 403.

[2] عاطف جوده نصر: الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984م، ص 11.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التفكير"؛ فكأن الخيال هو الورشة التي يهيئ فيها العقل مواده الخام (الصور الحسية) قبل صقلها وتحويلها إلى معرفة مجردة. ومن هذا المنظور، لا تعود أسطورة الكهف مفارقة، بل تطبيقا عمليا لهذه الرؤية، حيث استخدم الخيال كأداة عقلية لتشكيل صورة كلية تمهد الطريق نحو الفهم الفلسفي العميق.

وينقلنا "أرسطو" من هذا الإطار الوظيفي العام إلى تحديد منهجي دقيق لموقع "التخيل" في بنية النفس الإنسانية، فيعرفه بوصفه قوة نفسية مستقلة تحتل منزلة فريدة بين الإدراك الحسي والتفكير العقلي؛ فالتخيل عند أرسطو هو «**شيء متميز عن الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد**»[1]، ويبرز هذا التعريف المحوري أن التخيل ليس مجرد استقبال حسي سلبي أو عملية عقلية خالصة، بل هو مرحلة وسيطة نشطة. إنه يعتمد على الصور (الفانتاسما) كمادة خام، لكنه يتجاوزها ليعد الأرضية الضرورية للعمليات المعرفية العليا، كالاعتقاد أو الظن.

وتتجلى عبقرية التمييز الأرسطي في تحليل الاستجابة الانفعالية؛ فبينما يفرض علينا الاعتقاد استجابة حتمية (كالخوف من شيء نعتقد أنه خطير)، يمنحنا التخيل مساحة من الحياد التأملي، ويوضح أرسطو هذه الفكرة بقوله: «**إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الأشياء التي توحي بالخوف أو الأمن**»[2]، وهنا يتحول التخيل إلى ما يشبه المعرض الفني الذهني، حيث نتأمل الصور دون أن نكون مجبرين على الانفعال بها، مما يمنحنا سيطرة إرادية على استجاباتنا. وبهذا المعنى يصبح التخيل عند أرسطو جسرا معرفيا لا غنى عنه، فهو القدرة الواعية على معالجة صور الواقع الحسي وتوظيفها في خدمة الفكر.

غير أن هذا المفهوم الأرسطي للتخيل كقوة فاعلة لا يمثل وجهة النظر الوحيدة، إذ يظهر مصطلح "التخيل" في قراءة أخرى بمعنى يكاد يكون مضادا. وفي هذا التصور الآخر، لا يقصد به القوة الباطنية التي تخلق الصور، وإنما "التمثلات الذهنية" السلبية التي تنطبع في النفس وتستدعيها الآمال والذكريات. وهذه التمثلات – رغم قدرتها على إثارة متعة شعورية

[1] أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2015م، ص 103.
[2] المرجع نفسه، ص 104.

قوية – تتصف بالدونية والفقر الجوهري مقارنة بالمعقولات والمحسوسات، لأنها وليدة شهوات طبيعية غير معقولة. ووفقا لهذا المنظور، يجرد التخيل من أي فاعلية ذاتية؛ فهو لا يتحرك تلقائيا بل يحتاج دائما إلى مثير خارجي، ويقتصر دوره على كونه أداة لاستحضار صورة مرتبطة برغبة أو ذكرى. والأهم من ذلك، أن المتعة التي يولدها هذا النوع من الخيال هي متعة زائفة وعابرة، سرعان ما تتلاشى حين يستعيد الوعي سيطرته الحسية والعقلية[1]. وهكذا نكون أمام رؤية تنزل التخيل من مرتبة "الجسر المعرفي" الفاعل، إلى مجرد صدى انفعالي سلبي، محكوم بالجسد لا بالعقل، ومصيره الزوال أمام سطوة الواقع والتفكير المنطقي.

وانطلاقا من هذا الإرث اليوناني الثري، تفاعل الفلاسفة المسلمون مع مفهوم "التخيل" وأعادوا توظيفه، لا سيما في سياق نظرياتهم الشعرية التي اعتبرت "التخييل" مكونا أساسيا للإبداع. ورغم أن تأثرهم بالفلسفة اليونانية المترجمة كان واضحا، إلا أنهم لم يكتفوا بالنقل، بل قدموا تأويلات وتفصيلات كشفت عن فهم عميق لهذه الملكة الذهنية. ويعد "أبو إسحاق الكندي" نموذجا رائدا في هذا السياق، حيث سعى إلى تأسيس مكانة معرفية سامية للخيال، مميزا إياه عن مجرد الإدراك الحسي.

يبدأ "الكندي" بتعريف "القوة المصورة" أو التخيل بأنها القدرة التي «**تدرك صور الأشياء كما هي، لكن بدون أن تكون في مادتها، بل هي تدركها مع غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر**»[2]، وهنا يتجلى جوهر التحليل الفلسفي؛ فالخيال ليس مجرد انعكاس باهت للواقع، بل هو عملية تجريد معرفي قادرة على انتزاع "صورة" الشيء من كيانه المادي. وبعبارة أخرى، هي القوة التي تتيح لنا استحضار "فكرة" الشجرة في غياب الشجرة المادية نفسها، مما يجعلها خطوة أولى نحو المعرفة المجردة.

ثم يرتقي الكندي بهذه القوة إلى منزلة أعلى من الحواس، مستندا إلى مفارقة لافتة، فيقول: «**وإذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في اليقظة، فإن القوة المصورة تعمل عملها في**

---

[1] يوسف الإدريسي: مفهوم التخييل في النقد والبلاغة العربيين الأصول والامتدادات، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، السعودية، ط1، 2015م، ص 70.

[2] أبو إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، المجلد الأول، القاهرة، مصر، 1950م، ص 284.

اليقظة وفي النوم معا»[1]، وهنا تكمن إضافة "الكندي"؛ فبينما تقف الحواس عاجزة في غياب الوعي، يبلغ الخيال ذروة نشاطه وصفائه حين تنعزل النفس عن المؤثرات المادية، كما يحدث في الأحلام أو التأملات العميقة؛ ففي تلك الحالة، لا تكون الصور مشوبة بنواقص المادة أو قيود الواقع، بل تظهر في كمالها المثالي. ويعزى هذا التفوق – من منظور الكندي – إلى أن الحواس مرتبطة بأعضاء جسدية فانية وقابلة للتلف، أما القوة المصورة فتتصل مباشرة بالدماغ، مما يحررها من قيود المادة.

ويصل هذا التفوق إلى ذروته حين ندرك أن القوة المصورة لا تكتفي باستحضار الواقع، بل تتجاوزه إلى الخلق والتركيب. فهي قادرة على توليد صور لا مقابل لها في العالم المحسوس، كصورة "إنسان له ريش". وهذا المثال ليس مجرد طرفة، بل هو الدليل القاطع على أن الخيال قوة فاعلة ومبدعة، تتمتع بحرية لا يملكها الحس المادي المقيد بالواقع. وبهذا يؤسس الكندي لرؤية تضع الخيال في مرتبة أعلى من الحس، ليس فقط لأنه أكثر ديمومة وكمالا، بل لأنه المنطلق الحقيقي للإبداع الذي يتجاوز حدود الممكن.

وإذا كان "الكندي" قد أسس لهذه المكانة المتقدمة للخيال، فإن "حازم القرطاجني" يمثل في المسار التاريخي والاصطلاحي لمفهوم "التخييل" لحظة النضج المكتمل والتأصيل النظري العميق؛ فمن الواضح أن "القرطاجني" بنى نظريته على توليف معرفي خلاق، حيث تشبع بآليات المنطق الفلسفي وشروح "أرسطو" من جهة، واستلهم أحكام أئمة البلاغة والنقد العربي وتصوراتهم الفنية من جهة أخرى. وقد أثمر هذا التوليف المنهجي نظرية شاملة لا تقارب الشعر من جهة علاقته بالواقع فحسب، بل تغوص في أعماق العملية الإبداعية نفسها، بدءا من تشكلها النفسي لدى المبدع، مرورا بتجلياتها اللغوية والجمالية في النص، ووصولا إلى طرق تحريكها لخيالات المتلقين وإثارتها لانفعالاتهم. ويتجلى هذا العمق النظري في تعريفه الدقيق الذي يربط فيه ماهية التخييل بوظائفه النفسية والجمالية، حيث يقول: «**التخييل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخيل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه، وتقوم في خياله صورة أو صور ينفعل لتخيلها وتصورها، أو تصور شيء آخر بها انفعالا من غير روية إلى جهة**

[1] أبو إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، المرجع السابق، ص 284.

من الانبساط أو الانقباض»[1]، وهنا يربط حازم ببراعة بين عناصر النص الفنية (لفظه ومعانيه وأسلوبه) كمنطلق، وبين توليد الصورة في خيال المتلقي، وصولا إلى الأثر النفسي المباشر الذي يحدث "من غير روية"، ويقود إلى حالة شعورية محددة من "انبساط أو انقباض"، مقدما بذلك خلاصة رؤيته المتكاملة للتخييل كعملية تربط بين البنية الجمالية للنص والتجربة الوجدانية للمتلقي.

وتأكيدا على هذا العمق المنهجي، لا يكتفي حازم بتقديم هذا التعريف الجامع، بل يمضي إلى تفصيل "طرق وقوع التخييل في النفس"، ليضع تصورا منظوميا يحيط بكل أشكال المحاكاة والاستدعاء الذهني؛ فهو يصنف هذه الطرق ويميز بينها، لكنه يحدد بدقة المجال الذي يركز عليه في مشروعه النقدي، وهو التخييل القولي المرتبط بالشعر، فيقول: «**وطرق وقوع التخييل في النفس: إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء من طريق الفكر وخطرات البال، أو بأن تشاهد شيئا فتذكر به شيئا، أو بأن يحاكى لها الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجرى مجرى ذلك، أو يحاكى لها صوته أو فعله أو هيأته بما يشبه ذلك من صوت أو فعل أو هيأة، أو بأن يحاكي لها معنى بقول يخيله لها – وهذا هو الذي نتكلم فيه نحن في هذا المنهج – أو بأن يوضع لها علامة من الخط تدل على القول المخيل، أو بأن تفهم ذلك بالإشارة**»[2]، وبهذا التصنيف الدقيق، يميز حازم بين التخييل كظاهرة إدراكية عامة، والتخييل الشعري كفن قولي مخصوص، مؤكدا بوعي أن هذا الأخير هو ميدان بحثه وحجر الزاوية في نظريته النقدية.

ومما سبق نستنتج أن مفهوم "المتخيل" قطع مسارا فكريا معقدا، انتقل به من مرتبة الوهم أو المحاكاة الثانوية إلى كونه قوة تأسيسية فاعلة في إنتاج المعنى وتشكيل الوعي، فانطلاقا من الإرث اليوناني الذي تردد بين وضعه في أدنى مراتب المعرفة مع أفلاطون، واعتباره جسرا معرفيا ضروريا مع أرسطو، تفاعل الفلاسفة المسلمون مع هذا المفهوم ليطوروه ويصلوا به إلى ذروة نضجه، خاصة في الحقل البلاغي مع القرطاجني.

---

[1] أبي الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، المجلد الثاني، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1986م، ص 89.

[2] المرجع نفسه، ص ص 89، 90.

وبعد استعراض هذا المسار التاريخي الثري لمفهوم المتخيل، والذي كشف عن مكانته الجدلية في الفكرين اليوناني والإسلامي، نصل إلى منعطف حاسم مع الفلسفة الحديثة التي دشنت قطيعة معرفية عميقة، مقصية إياه من دائرة اليقين. وهنا تحديدا وقبل الخوض في طبيعة هذه القطيعة، قد يتساءل أحدهم ما سبب عدم اهتمام مفكر معاصر كمحمد نور الدين أفاية بهذا العمق التاريخي لمفهوم المتخيل؟

والجواب يكمن في أن مشروع أفاية ليس تأريخيا بل تشخيصيا للراهن؛ فاهتمامه لا ينصب على "القوة المتخيلة" كملكة نفسية فردية، بل على "المتخيل الاجتماعي" كبنية رمزية جماعية تؤسس لهوية المجتمعات الحديثة. ولعل هذا التحول في فهم المتخيل هو الذي يضعنا مع أفاية مباشرة في قلب الإشكالية الآتية: كيف تجلت هيمنة اللوغوس (العقل البرهاني) في إضعاف مكانة المتخيل الفلسفية؟ وما هي الآليات التي أدت إلى إقصاء الميثوس ونفيه إلى هوامش الفن واللاعقل؟ وهل استطاعت تيارات لاحقة، كالفينومينولوجيا والتحليل النفسي، أن تعيد للمتخيل اعتباره كقوة فاعلة في مواجهة صرامة العقل الأداتي؟

2- إشكالية المتخيل في الفكر الفلسفي؛ بين هيمنة اللوغوس وإقصاء الميثوس

يعد المتخيل إحدى البنى العميقة التي تشتغل في خلفية التفكير البشري، إلا أنه كثيرا ما قوبل بالتهميش أو الإقصاء ضمن مشاريع الفكر الفلسفي، خاصة في لحظته الحديثة التي اتسمت بهيمنة العقلانية وسمو اللوغوس، حيث سعى هذا الفكر، منذ ديكارت وما تلاه، إلى ترسيخ نموذج معرفي يتأسس على الوضوح، واليقين، والبرهان، وهو ما ساهم في النظر إلى المتخيل بوصفه نقيضا للمعقول، أو منطقة رمادية تهدد انسجام النسق العقلي. لكن هذا الإقصاء لم يكن تاما ولا مستقرا، بل ظهرت مقاربات حديثة أعادت النظر في موقع الميثوس والمتخيل داخل الفعل الفلسفي، خصوصا في ظل تراجع الثقة في العقل التنويري وانفتاح الفلسفة على حقول جديدة كالفينومينولوجيا والتحليل النفسي.

ومن هذا المنطلق، سنتناول في هذا العنصر إشكالية المتخيل في الفكر الفلسفي الحديث بين قطبين متعارضين؛ هيمنة اللوغوس بما هو رمز للعقل والخطاب البرهاني، من جهة، وإقصاء الميثوس بما يحمله من سردية وخيال ورمزية، من جهة أخرى.

فهل يمكن للفكر الحديث أن يستوعب المتخيل دون أن يفرط في منطقه العقلي؟ أم أن المتخيل يظل حقلا مراوغا يتمنع على الاحتواء داخل نسق العقل الفلسفي الحديث؟

لمناقشة هذه الإشكالية المحورية، لا بد من العودة إلى الجذور التاريخية التي رسخت هذا الفصل بين العقل والمتخيل. وفي هذا السياق، تبرز قراءة أفاية كمدخل تأسيسي لفهم أبعاد هذا الصراع، حيث يؤكد في كتابه الموسوم بـ "المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب" أن اللحظة الديكارتية شكلت منعطفا حاسما في الفكر الغربي؛ فمع ديكارت، لم يعد العقل مجرد أداة للمعرفة، بل أصبح الأداة الحصرية، مما استدعى بالضرورة تطهيره من كل ما قد "يشوش" عليه. وفي طليعة ما تم استبعاده، نجد المخيلة التي نعتها ديكارت صراحة بأنها "سيدة الخطأ والضلال". وهنا لا يتعلق الأمر بمجرد تفضيل للعقل، بل بتأسيس يقوم على عنف رمزي وإقصاء ممنهج؛ فالعقل الديكارتي لم يؤكد سيادته إلا من خلال نفي نقيضه. ووفق هذا المنظور التحليلي، يؤكد لنا أفاية أن هذا العقل هو الذي سطر **«للفلسفة كيفية الانتقاص من القيمة الوجودية للصورة ولعمل المخيلة، وفتح المجال لإقصاء أهمية المتخيل (Imaginaire) من الفعل الإبداعي للإنسان ككائن عاقل ولكنه متعدد القدرات في نفس الآن»**[1].

وانطلاقا من هذا التشخيص الدقيق لجذور الإقصاء، تتضح دوافع مشروع أفاية الفكري. فإعادة الاعتبار للمخيلة لديه لا تمثل دعوة للارتداد إلى اللاعقلانية، بقدر ما هي محاولة للكشف عن البنى العميقة والمغيبة في الفكر ذاته، وفهم كيف يشكل المتخيل بعدا جوهريا في التجربة الإنسانية. وهي رغبة – عبر عنها بنفسه – في **«تلمس دلالات مفهوم المتخيل في بعض لحظات الفلسفة الغربية، والوقوف بشكل أساسي عند الإسهام الحاسم الذي يقدمه الفيلسوف الفرنسي "جيلبير ديران" في هذا المجال»**[2].

ولفهم أبعاد هذا الإقصاء الذي يسعى أفاية إلى تجاوزه، لا بد من العودة إلى اللحظة الديكارتية، حيث تبدأ المخيلة في التراجع أمام العقل بوصفها قدرة مشبوهة ومرتبطة بالجسد الخادع لا بالفكر النقي؛ ففي سياق البحث عن اليقين العقلي الخالص، تتحول المخيلة إلى الخصم المعرفي الأول، ويبلغ هذا التهميش ذروته في تأملات ديكارت نفسه حين يقول: **«إذ**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص 14.

[2] المصدر نفسه، ص 15.

التخيل عبارة عن تأمل لصورة شيء جسماني، ولكني سبق أن علمت بيقين أنني موجود وأن من المكر ألا تكون جميع تلك الصور وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات. ويتبين لي من هذا أني حين أقول: "سأستحث خيالي لأعرف ماهيتي معرفة أوضح"، لا أكون أكثر صوابا مني حين أقول. "أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئا واقعيا، ولكن بما أني لا أراه بعد بوضوح كاف فسأنام قصدا لكي تمثله لي أحلامي بمزيد من الوضوح والبداهة"»[1]، ويبدو أن هذا الطرح لا يعكس مجرد رفض ديكارتي للمخيلة، بل هو تفكيك تهكمي/ساخر لمنطقها، حيث يضعها ديكارت في مرتبة الحلم والوهم، ويراها عائقا مباشرا أمام الوضوح والبداهة اللذين يشكلان أساس الحقيقة لديه. وبهذا يؤسس ديكارت لقطيعة شبه كاملة بين العقل والمخيلة، مرسخا بذلك النموذج الذي سيصبح مهيمنا، والذي سيشكل في الوقت ذاته الخلفية الضرورية التي ستبرز في مقابلها محاولات فلسفية لاحقة لإعادة الاعتبار للمخيلة.

غير أن هذا المسار الديكارتي المهيمن لم يكن الصوت الوحيد في الفلسفة الحديثة، ففي مقابله نجد محاولة كانطية لإعادة الاعتبار للمخيلة، وإن في إطار مختلف؛ فبينما همشها ديكارت، منحها كانط دورا محوريا في فلسفته النقدية، فبحسب أفاية: «**في نقده للعقل الخالص حدد المخيلة في موقع وسط بين الإدراك والفهم ووساطتها هذه يصعب الإمساك بها في عملية التحويل من الحساسية إلى الفهم. ذلك أنه لا يرى في المخيلة مصدرا للمعرفة بقدر ما يعتبرها إطارا موحدا لمصدري المعرفة: الإدراك والفهم**»[2]، وهنا يكمن التحول الجذري؛ فالمخيلة لم تعد عائقا أمام المعرفة كما عند ديكارت، بل أصبحت شرطا لإمكانها عند كانط، فهي الجسر الذي لا غنى عنه لعبور الهوة بين العالم الحسي ومقولات الفهم المجردة. ويكشف هذا التقابل بين الفيلسوفين عن توتر داخلي في صلب الحداثة الفلسفية ذاتها، وهو التوتر الذي يفتح الباب أمام أسئلة أعمق حول قدرة المتخيل على بلورة فهم جديد للبنية الرمزية للإنسان، ويبرز الدور الحاسم الذي سيلعبه "جيلبير ديران" لاحقا في تطوير هذا المفهوم وتجاوز ثنائية العقل والخيال.

---

[1] رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009م، ص 101.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 15.

وانطلاقا من هذا التحول الجذري، يتعمق كانط في تشريح هذه الملكة ليثبت ضرورتها القبلية للمعرفة، فالمخيلة لم تعد مجرد مستودع سلبي للصور، بل هي – كما يوضح كانط – ضرورة أولية، لأن «**الإدراكات المختلفة توجد في العقل على نحو منفصل، ويبدو ربطها على نحو وجودها في الحس مطلبا ضروريا، ومن ثم ينبغي أن توجد فينا قدرة فعالة تركب الكثرة التي يبديها المظهر، وليست هذه القدرة سوى الخيال**»[1]. إنها القوة التي تنظم الإدراكات الحسية في وحدة متماسكة، جاعلة من التجربة أمرا ممكنا. ولا يقتصر نشاطها على الحاضر، بل يمتد ليشمل الأبعاد الزمنية الثلاثة؛ فتغدو ملكة لتشكيل صور الحاضر، وإعادة إنتاج صور الماضي، واستشراف ممكنات المستقبل. وهذا ما جعل كانط يميز بين الخيال المنتج (Productive)، الذي يعمل بشكل تلقائي وخالص كقوة متعالية تسبق التجربة، والخيال المعيد للإنتاج (Reproductive)، الذي يظل تابعا لقوانين التداعي التجريبية. لكن هذا التمييز ليس مجرد اختلاف في الدرجة، بل في الطبيعة ذاتها، إذ يحرر الخيال المنتج من قيود العالم المادي ويمنحه القدرة على الإبداع والتجريد.

وتتجلى القيمة الفلسفية لهذا التصور في كونه يمثل لحظة "تبرئة" تاريخية للمخيلة من تهم التضليل التي وصمها بها الفكر العقلاني، ويمنحها دورا إبستيمولوجيا أصيلا. ويتضح هذا الدور البناء من خلال وظيفتين حاسمتين؛ «**فمن جهة ينتج الخيال المتعالي تخطيطا خياليا (Scheme) لكل تمثيل موضوعي للظواهر الحسية (...) ومن ثم يمكن من تجسيد التجربة الإدراكية بإعطاء الموضوع (l'objet) ظلا (silhouette) أو مخططا إجماليا يجسم خصائص مفهومه الكونية والمجردة ويسمح بربط التمثيلات (...) ومن جهة أخرى يريد العقل أن ينعتق من حدود الحس لكي يتصور الكل المطلق للأشياء وحينها يزوده الخيال بالمماثلات التي تمكن من الوصول إلى فكر رمزي**»[2]، وبهذا تصبح المخيلة قوة موحدة بين الحساسية والفهم، ومصدرا لإنتاج رؤى جديدة تتجاوز "لوغوس المحاكاة" السطحي الذي يكتفي بإنتاج "الأشباه والنظائر". ولكن في خضم هذا الاحتفاء بالمخيلة، يجدر بنا التنبيه إلى أن كانط يضع حدا دقيقا لقدرتها؛ فعلى الرغم من كل قوتها التركيبية والرمزية، تظل المخيلة بحاجة دائمة إلى أن

[1] عاطف جوده نصر: الخيال مفهومه ووظائفه، مرجع سابق، ص 22.

[2] يوسف الإدريسي: الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، مرجع سابق، ص 12.

تستمد من الحس مادة صورها، مؤكدا بذلك أنها وسيط معرفي لا غنى عنه، لكنها ليست مصدرا مطلقا ومستقلا عن التجربة الحسية.

لكن هذه البراءة الكانطية للمخيلة – رغم أهميتها – لم ترق إلى مرتبة القطيعة الإبستيمولوجية مع التقليد العقلاني، إذ سرعان ما عاد هذا التقليد – كما يلحظ أفاية – إلى ممارسة إقصاء ممنهج للمخيلة لصالح هيمنة العقل الأداتي في حداثة القرن التاسع عشر. وفي مفارقة لافتة، تجاهل هذا الإقصاء الدور التأسيسي للمخيلة في رحم الاكتشافات العلمية ذاتها، كحدوس آينشتاين الكبرى. ولذلك كان لا بد من انتظار تحول أعمق في بنية الفكر الغربي لانتشال المخيلة من منفاها. ويحدد أفاية هذا التحول بدقة في **«الاتجاه الفينومينولوجي، الذي عمل على إعادة النظر في أهمية المخيلة في الفكر وأعطاها بعدها الوجودي المناسب، (حيث) أصبحت كلمات مثل صور (Image)، ومتخيل (Imaginaire)، ومخيلة (Imagination)، وتخيل (Fiction)، عناصر أساسية من المفهوم الفينومينولوجي للعالم والوعي والواقع والأشياء»**[1]. وهنا يمكننا القول بأننا أمام انقلاب فلسفي حقيقي، انتقلت بموجبه المخيلة من كونها ملكة هامشية إلى كونها بنية أساسية في تشكيل التجربة الإنسانية، ويجد هذا الانقلاب أعمق تجلياته في الأفق السارتري.

ولفهم عمق هذا التحول، لا بد من تتبع مساره الفكري الذي يقسمه "فردريك أ. أولافسون" (Frederick A. Olafson) إلى ثلاث مراحل متمايزة لكنها متصلة؛ ففي المرحلة الأولى، وضع سارتر أسس "علم النفس الفينومينولوجي" في أعمال مثل "الخيالي" (1940م)، حيث بدأت بذور نظريته في المخيلة بالظهور، ثم تبلورت هذه الأفكار في المرحلة الثانية التي برز فيها "كأنطولوجي كثيف الريش" في عمله الأبرز "الوجود والعدم" (1943م)، حيث رسخ المفاهيم الجوهرية للوعي والحرية والعدم. أما المرحلة الثالثة والأخيرة، فقد شهدت محاولته الجريئة في "نقد العقل الجدلي" (1960م)، للتوفيق بين وجوديته والماركسية، ناقلا بؤرة التحليل من الوعي الفردي إلى الممارسة الاجتماعية والتاريخ. ورغم هذا التحول الظاهري، فإن هذه المرحلة لا تلغي ما سبقها؛ فالقدرة على "إعدام" الواقع عبر المخيلة، التي هي جوهر الحرية الأنطولوجية في "الوجود والعدم"، تظل هي الشرط الأساسي الذي يمكن الإنسان من تجاوز حتمية الظروف

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 16.

المادية والسعي نحو مشروع جماعي حر[1]. وبهذا يكتمل مسار سارتر من تحليل المخيلة كفعل فردي للحرية، إلى فهم هذه الحرية كقوة فاعلة في التاريخ.

وبالعودة إلى جوهر نظريته التي تبلورت في مرحلتيه الأولى والثانية، نجد أن سارتر قد انطلق من المبدأ الهوسرلي "كل وعي هو وعي بشيء ما"، ليطبقه على المخيلة قائلا "كل صورة هي صورة لشيء ما". لكنه سرعان ما أقام تمييزا حاسما بين الإدراك والتخيل، منتقدا الفلسفات السابقة التي خلطت بينهما. ويكمن الاختلاف الجوهري – حسب سارتر – في علاقة كل نمط بموضوعه؛ فبينما يتعلق الإدراك بموضوع حاضر ومادي، فإن التخيل على النقيض يتجه دوما نحو موضوع يتصف بالعدم أو الغياب (إما غير موجود، أو موجود في مكان آخر). وعليه فإن فعل التخيل يستلزم بالضرورة قدرة الوعي على "إعدام" الواقع الحاضر أمامه ونفيه. ولنأخذ مثال صورة شارل الثامن كأثر فني؛ فلكي نرى في اللوحة "صورة" الملك، لا مجرد قماش وألوان، يتوجب على وعينا أن ينفي ويعدم الواقع المادي للوحة ليحل محله الموضوع المتخيل الغائب[2]. وهذه هي قدرة الوعي السالبة على تجاوز الواقع المباشر، وهي القدرة التي تجعل من التخيل فعلا إبداعيا بامتياز.

ومن هذا المنطلق يؤكد أفاية أن المخيلة – وفق المنظور السارتري – لم تعد ملكة محايثة للوعي، بل هي الوعي ذاته في أسمى تجلياته؛ أي: القدرة على تجاوز الواقع، فمن خلال فعل "السلب" أو "النفي" الذي هو جوهر الوعي، يتأسس "اللاواقعي" ككيان ذهني يستمد وجوده من الواقع الذي ينفيه ويتجاوزه. وهنا تتجلى الوشيجة الوجودية التي لا تنفصم بين التخيل والحرية؛ فالإنسان بوصفه كائنا حرا، هو بالضرورة كائن قادر على التخيل؛ أي: على إنتاج صور تتخطى "ما هو كائن". وهكذا يصبح كل وعي بالعالم دافعا للتخيل، وكل تخيل هو في جوهره ممارسة للحرية إزاء هذا العالم، فالمخيلة في مآلها الأخير ليست سوى "الوعي حينما يمارس حريته". ويتبلور هذا الطرح في قول أفاية: «**إن ظهور المتخيل أمام الوعي هو الذي يساعد على امتلاك نفي العالم كشرط أساسي وكبنية أولية له ولهذا السبب يعتبر سارتر أنه إذا كان – من الممكن تصور وعي لا يتخيل، فإنه ينبغي تصوره كأنه منغمس تماما في الموجود**

[1] رمضان الصباغ: فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998م، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص 94.

ولا قدرة له على امتلاك أي شيء غير الموجود. ومن ثم فإن المتخيل إذا لم يطرح معناه أن التجاوز والحرية يمكثان في العالم دون أية إرادة لاكتشافهما لأن هذه الإرادة تبقى مطوقة بالواقع وسجينة العالم»[1]، والواضح أن المتخيل بهذا المعنى ليس ترفا فكريا، بل هو شرط إمكان الحرية ذاتها، وغيابه يعني انهيار الوعي في الواقع، واستسلامه الكلي لسلطة "الموجود".

وفي هذا السياق يؤكد "محمد الشبة" أن سارتر – في سبيل تأسيس رؤيته – يمضي في إجراء فصل منهجي حاسم بين وظيفة المخيال ووظيفة التذكر؛ فبينما يرتبط الموضوع المتذكر بواقعية ماضية، يظهر الموضوع المتخيل "كحقيقة غريبة منفصلة عن مجرى الوعي الحاضر أو الماضي"، مستحضرا الغياب في قلب الحضور. وهنا بالتحديد يتجاوز التحليل السارتري الوصف السيكولوجي المجرد ليلامس العمق الفلسفي الفينومينولوجي؛ فهذه القدرة على "التعديم" (Nihilation) أو نفي الواقع ليست مجرد وظيفة ذهنية، بل هي التجسيد الأنقى للحرية الإنسانية؛ فالمخيال – وفقا له – هو الوعي بأسره من حيث هو قادر على تحقيق حريته؛ أي: إن الوعي عبر هذا الفعل يتحرر من سطوة الواقع المباشر ليشكل عوالم بديلة[2]. ويترتب على ذلك نتيجة جوهرية مفادها أن الوعي المتخيل إذ يطرح موضوعه كعدم، فإنه يجعل من المخيال نموذجا أصليا ومثاليا للعدمية ورمزا لقدرة الفكر الإنساني على تجاوز المعطى المادي.

لكن هذا التشييد الفينومينولوجي السارتري – كما يوضح أفاية – لا يسلم من مأخذ دقيق، وهو أن **«نظرية سارتر في المتخيل قدمت وصفا (...) للمتخيل دون تقديم جواب عن الأسباب التي تكمن وراء الميل نحو جعل الموضوع شيئا متجاوزا ولا واقعيا بفعل المتخيل»**[3]، فكأن سارتر قدم وصفا دقيقا لـ "كيفية" عمل المتخيل كفعل تحرري، لكنه أغفل الإجابة عن سؤال "لماذا" يميل الوعي الإنساني أصلا نحو هذا التجاوز، وهو ما يفتح الباب أمام مساءلة أعمق.

ويتضح مما سبق أن أفاية حاول معالجة إشكالية المتخيل في الفكر الفلسفي الحديث ضمن سياق الصراع العميق بين هيمنة اللوغوس (العقل) وإقصاء الميتوس (الأسطورة والخيال)، وهو صراع تعود جذوره إلى الفلسفة اليونانية، لكنه استمر وتحول مع تطور الفكر الغربي الحديث؛ حيث مثل صعود العقلانية – لاسيما مع ديكارت – مرحلة من الهيمنة الفكرية التي

---

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص ص 18، 19.

[2] محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م، ص ص 15، 16.

[3] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 19.

همشت ملكات إنسانية أخرى مثل: الخيال، والحدس، والشعور، معتبرة إياها أدوات غير علمية تنتمي إلى عالم الوهم والخرافة. وقد أفرز هذا التوجه عقلا تقنيا صارما هيمن على وعي الإنسان وطريقة نظره إلى العالم، مما أضعف حضور المتخيل بوصفه قوة مبدعة وفاعلة في تشكيل الوعي والثقافة.

وقد تجلت آثار هذا الصراع أيضا في الفكر العربي الإسلامي، حيث ظهر التوتر بين الاتجاهات العقلانية والنزعات الرمزية التي تحتفي بالباطن والتأويل والرمز. كما ساهمت قراءات بعض المستشرقين والمفكرين المسلمين المعاصرين في تكريس صورة العقلانية الخالصة للفكر الإسلامي، مستبعدين الوظيفة المعرفية والإبداعية للخيال. غير أن هذه الرؤية تقفز على حقيقة أن التنافس بين العقل والمتخيل ظاهرة كونية، وأن القرآن نفسه، رغم نقده لبعض أشكال الخيال الضال، أعاد توجيه المخيال نحو بعد معرفي هادف من خلال القصص والعبر والتدبر[1]. وبذلك تصبح إشكالية المتخيل اليوم دعوة إلى استعادة التوازن بين العقل والخيال، وإعادة الاعتبار للميثوس كعنصر مكمل للوغوس في بناء الوعي الإنساني والفكر الفلسفي.

ومن رحم القصور في التحليل السارتري بالذات، ينبثق مشروع "جيلبير ديران" كتحول نوعي في الأفق البحثي؛ فإذا كان سارتر قد حرر المخيلة على المستوى الفينومينولوجي الفردي، فإن ديران قد سعى إلى تأسيس "علم للمتخيل" أو "أنثروبولوجيا للأعماق" عبر تكريس «**كل إمكاناته وجهوده لصياغة "نظرية في المتخيل" من خلال مراجعة جسورة لمكونات العقلانية، وللأساس الرمزي للثقافة الغربية مستندا في ذلك على مجموعة من الإضافات النظرية والمعرفية سواء في الفلسفة أو العلوم الإنسانية**»[2]، وينتقل السؤال هنا من "ماهية" المخيلة في علاقتها بالوعي، إلى "بنيتها" العميقة كقوة فاعلة في تشكيل الثقافة البشرية بأكملها.

فكيف عالج ديران مسألة المتخيل؟ وما الأبعاد الفلسفية التي أضفاها على نظريته؟ وإلى أي مدى استطاع أن يجعل المتخيل أداة لنقد تاريخ الأفكار الغربية؟

---

[1] رمضان بن رمضان: المتخيل/المخيال الديني في الفضاء الإسلامي ما بين ثبات البنية وفعل التاريخ، مجلة فكر، مركز العبيكان للأبحاث والنشر، الرياض، السعودية، العدد 38، سبتمبر 2023م، ص 55.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 19.

3- جيلبير ديران وإعادة الاعتبار للمتخيل الرمزي

يعد جيلبير ديران من أبرز المفكرين الذين أعادوا الاعتبار للمتخيل الرمزي، بعد أن غيب طويلا داخل التصورات الفلسفية التي رفعت من شأن العقل المجرد والصرامة المنطقية. وفي مشروعه المعرفي، أبرز ديران أن المتخيل يشكل نسقا رمزيا منظما، تتجلى من خلاله التمثلات الثقافية والإنسانية العميقة، حيث يتقاطع الخيال مع الرمز والأسطورة في بناء المعنى وإنتاج المعرفة. وقد وجد هذا التصور صدى لافتا في فكر أفاية، الذي تفاعل مع أطروحات ديران بمنظور نقدي، مركزا على ضرورة فهم المتخيل كأفق للتفكير في قضايا الذات والهوية، وكمجال تعبيري يعكس دينامية الثقافة وأسئلتها المعاصرة. وفي هذا السياق، سنحاول تحليل معالم تصور ديران للمتخيل الرمزي، وتتبع أصدائه في فكر أفاية، من خلال الإجابة عن السؤال الآتي: إلى أي حد يسهم المتخيل الرمزي في توسيع أفق التفكير النقدي المعاصر؟

يكمن اهتمام أفاية العميق بـ "جيلبير ديران" في إدراكه للدور التأسيسي الذي لعبه هذا الأخير في تصحيح مسار الفلسفة الغربية التي همشت المتخيل، وهو إرث يعود بجذوره إلى القرن السابع عشر، حين أرسى ديكارت قطيعة معرفية مع كل ما هو رمزي، باعتباره عائقا أمام الممارسة العقلانية الصافية. وقد أدت هذه الهيمنة الديكارتية إلى إبقاء المخيلة في منزلة ثانوية لأكثر من قرنين، قبل أن يشهد القرن العشرون منعطفا فكريا يعيد لها بعضا من مكانتها، مع تصورات ربطتها بـ "طفولة الوعي" عند ألان، أو بالذاكرة عند برغسون. وفي هذا السياق، يبرز سارتر كنقطة محورية، فقد أعاد للمتخيل اعتباره كـ "وعي متعال" قادر على منح موضوعه بشكل مباشر وفوري. لكن هذا التقييم السارتري – رغم أهميته – لم يكن كافيا في نظر ديران، بل شكل مدخلا ضروريا لنقد أكثر جذرية، حيث يوجه هذا الأخير نقدا مشتركا إلى كل النظريات التي ذكرها قائلا أن: «**جميعها تمسخ دور الخيال، إما بتحريف غايته كما عند برغسون، حيث يتحول إلى رواسب تذكرية، وإما ببخس الصورة قدرها وباعتبارها مرادفا تافها للحس وذلك ما يهيئ للعدمية النفسية التي تصبغ نظرية الخيال عند سارتر. فعلم النفس**

العام، حتى ولو كان ميالا إلى الظواهرية، يحول خصوبة عملية التخيل إلى جدب سواء بإلقائها جانبا أو بتقليص دورها إلى ملخص أرعن للإدراك»[1].

وانطلاقا من هذا النقد الديراني تحديدا، يبني أفاية تحليله الخاص لإشكالية المتخيل عند سارتر، فيرى أن **«أصالة سارتر في هذا المجال، تتمثل في كونه بذل مجهودا في وصف الوظيفة الخصوصية للمخيلة بهدف تمييزها عن المعرفة الإدراكية، ولكن سارتر في سياق بحثه عن سيكولوجيا فينومينولوجية، عقم خصوبة الظاهرة المتخيلة (...) بإرجاعها إلى محاولة مفهومية غير موفقة. بينما في هذه النقطة بالذات ينبغي المطالبة مع باشلار (Gaston Bachlard)، بالحق في دراسة نسقية للتمثل»**[2].

وهنا بالذات، في صميم هذه "المحاولة المفهومية غير الموفقة" التي أشار إليها أفاية، يكمن جوهر نقد ديران الذي كشف عن سوء فهم أساسي في النظرة الفينومينولوجية للمخيلة، ويتمثل في الخلط بين طبيعة الصورة وطبيعة الكلمة، وهو ما أفرغ المتخيل من فعاليته الرمزية الحقيقية؛ فإذا كانت العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة تقوم على الاعتباطية والاصطلاح، فإن الصورة في عالم المتخيل هي كيان دلالي قائم بذاته، يحمل معناه في تكوينه الداخلي ولا يمكن البحث عن دلالته خارجه. ومن هذا المنطلق، يكتسب المعنى المجازي عمقا يفوق المعنى الحرفي، لأن الصورة ليست مجرد إشارة عابرة، بل هي رمز يتميز بتجانس عضوي بين داله ومدلوله، وهو ما يؤكده ديران نفسه بقوله: إن **«الصورة – مهما كانت معزولة – هي حاملة لمعنى لا يمكن التفتيش عنه خارج المفهوم الخيالي. وفي هذا المجال يكون المعنى المجازي هو وحده المعبر، لأن ما نسميه المعنى الحقيقي ليس إلا حالة خاصة للتيارات اللغوية العريضة التي تحرك علم الاشتقاق، فالنموذج الذي تمثله الصورة ليس دلالة تختار اعتباطا، ولكنه يعلل بجوهره ويكون بالتالي رمزا»**[3]. وهكذا فإن إغفال هذا البعد الرمزي – حسب ديران– هو ما أبقى على فهم المخيلة قاصرا، لأنه حال دون إدراكها كبنية دلالية متكاملة ومنتجة للمعنى، وهو بالضبط ما سعى مشروعه النقدي إلى تأسيسه.

---

[1] جيلبير ديران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، تر: مصباح الصمد، مؤسسة مجد الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص 13.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 21.

[3] جيلبير ديران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، المرجع السابق، ص 13.

ولتحقيق هذا المشروع التأسيسي، كان على ديران أن يتعامل مع التيارات الفكرية المعاصرة التي أعادت الاهتمام بالصور الرمزية بفضل إسهامات علم النفس المرضي والأنثروبولوجيا. لكنه أدرك أن هذه العودة لم تكن تحريرا كاملا للمخيلة، بل مجرد إدماج مشروط لها ضمن النسق الثقافي السائد. وفي هذا السياق الدقيق، يبرز منهجه النقدي المزدوج؛ فهو لا يقبل الإسهامات النظرية بشكل مطلق، بل يفحصها بدقة، وفي الوقت ذاته، يتبنى ما يراه جوهريا منها. ويتجلى هذا التبني الانتقائي بأوضح صوره في استناده إلى **«بعض آراء غاستون باشلار بكل وضوح فهذا الأخير بنى تصوره للرمزية المتخيلة على اعتبارين متكاملين: أن المخيلة عبارة عن دينامية منظمة، وبأن هذه الدينامية المنظمة عامل تجانس في التمثل»**[1]، وهنا يتفق ديران وباشلار في أن المخيلة ليست أداة سلبية، بل قوة فاعلة تعيد تشكيل الإدراكات وتصححها.

ولكن هذا الإقرار بفاعلية المخيلة – لدى باشلار – لم يكن – بالنسبة لديران – موقفا نظريا منعزلا، بل شكل أرضية لعمل نقدي حاسم انطلق منه لإعادة مساءلة الأسس التي انبنى عليها النموذج الرمزي الذي صاغه باشلار؛ ففي مقاله التأسيسي الموسوم بـ "التحليل النفسي للثلج" (Psychanalyse de la neige)، لا يكتفي ديران باستلهام التصور الباشلاري، بل يدخل معه في حوار جدلي يسعى من خلاله إلى تجاوز أفقه، كاشفا عن حدوده البنيوية؛ إذ يحاول أن يبين أن "الثلج" بوصفه عنصرا شعريا لا يستوعب كليا ضمن التصنيف العناصري الذي اقترحه باشلار (النار، الماء، الهواء، التراب)، مما يدفعه إلى الاستنتاج بأن هذا التصنيف، رغم إضاءاته، يظل قاصرا عن الإحاطة بالتعقيد الرمزي للتجربة المتخيلة[2]. وهنا تتجلى لحظة ديالكتيكية فارقة في مساره، إذ يقوده وفاؤه المنهجي لباشلار إلى تجاوز صريح له، وهذا التجاوز ليس رفضا بل بحثا عن أفق أوسع. وبذلك تتحول تجربة النقد إلى فرصة لإعادة التأسيس، تفضي بديران إلى إدراك الحاجة إلى إطار نظري أكثر شمولا، يمكنه من بلورة مقاربة رمزية أكثر تكاملا، وتكون قادرة على استيعاب الطابع الديناميكي وغير الخطي للمخيلة، كما سيتبلور لاحقا في مفهومه لـ "الأفق الرمزي".

---

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 23.

[2] Durand, Gilbert : "Psychanalyse de la neige", Mercure de France, août 1953, p 615.

والواضح هنا أن هذا الاستلهام من باشلار لا يعني التماهي مع كل توجهات العلوم الإنسانية، بل على العكس، إنه يؤسس لمسافة نقدية حذرة منها، وفي هذا الصدد نجد أفاية يقول: «**إن "ديران" بالرغم من استفادته من مختلف عطاءات العلوم الإنسانية إلا أنه يريد في نفس الوقت أن يبتعد عنها. لأنه يرى أن هذه العلوم تسقط في كثير من الأحيان، في تصورات أحادية وخطية لا تساعد على إغناء الموضوع بقدر ما تساهم في تفقير النظرة إليه، فالتأويل السوسيولوجي يعطي الأهمية للعوامل الخارجية (...) أما التناول السيكولوجي فإنه يؤكد على دور الكبت والتوتر الداخلي**»[1]. ولتجاوز هذا الاختزال الذي يفقر الظاهرة الرمزية، تبنى ديران منهجا تكامليا أطلق عليه "الأفق الرمزي"، يجمع فيه بين السوسيولوجيا، والتاريخ، والأنثروبولوجيا؛ فمشروعه – في جوهره – لا يقع في فخ الفصل بين الداخل والخارج، بل «**يموضع نفسه بوضوح ضمن مسار أنثروبولوجي، أي ذلك المسار الذي يفترض وجود تبادل متوقف على مستوى المتخيل بين الغرائز الذاتية والاستيعابية وبين الإبلاغات (intimations) الموضوعية المنبعثة من الوسط العالمي والاجتماعي**»[2]. وبهذا يؤسس ديران لمقاربة ترى في المتخيل نقطة التقاء جدلية وحيوية بين الذات والعالم، وليس مجرد انعكاس لأحدهما على الآخر.

وانطلاقا من هذا "المسار الأنثروبولوجي" الذي يرفض الفصل بين الذات والعالم، يتجلى فهم ديران العميق لطبيعة المتخيل الإنساني؛ فهو لا يراه مجرد ملكة باطنية، بل حقلا رمزيا حيويا تتشكل بنيته عبر تفاعل جدلي مستمر بين قطبين: البعد النفسي الذاتي والبعد الاجتماعي والثقافي الموضوعي. ويجد هذا التصور شرعيته الفلسفية في كتاب "الهواء والأحلام" لباشلار وفيه كشف أن حركات الخيال الجوهرية ليست نزوات عشوائية، وإنما هي تعبير عن توجهات الإنسان الوجودية نحو محيطه. وعليه، فإن الرموز والصور التي ينتجها المتخيل لا تنبع من الداخل فحسب، بل تتأسس على "مزاوجة" ديالكتيكية بين دوافع الذات (كالغرائز والرغبات والتجربة الدينية) والمؤثرات الموضوعية (كالطبيعة والمجتمع). وبهذا التأسيس، يتجاوز ديران الاختزالية التي انتقدها في العلوم الإنسانية، إذ لا يرجح كفة أحد الجانبين على الآخر، لأن

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 23.

[2] المصدر نفسه، ص 24.

جوهر الرمز يتولد تحديدا من رحم هذا التفاعل بين ما هو نفسي وما هو ثقافي. ويتجسد هذا التفاعل العضوي في فكرة محورية مفادها أن "كل حركة للذات الخيالية تستدعي مادة تتجسد فيها"، مما يبرهن على الارتباط الجوهري بين خيال الحركة وخيال المادة، ويؤكد على أن العلاقة بين الفرد ومحيطه هي علاقة عضوية في بعدها الأنثروبولوجي والرمزي[1].

ولإرساء أسس منهجه، يتوقف ديران عند العقبة الأولى المتمثلة في الغموض الذي يكتنف مصطلحات حقل المتخيل، حيث إن تعدد استعمالات كلمات مثل "صورة"، "رمز"، "استعارة"، و"أيقونة" بين الباحثين قد أدى إلى إضعاف مكانتها في الفكر الغربي. ولتفكيك هذا الالتباس، يميز ديران بين نمطين للوعي في تمثيله للعالم: الأول مباشر، حيث يحضر الشيء في الإدراك كما هو، والثاني غير مباشر، يعتمد على وسائط كالصورة والرمز. وهنا تكمن الإضافة التفسيرية التي يقدمها أفاية، حيث يوضح أن هذا التمثيل غير المباشر هو جوهر المخيلة الرمزية، قائلا: **«أما المخيلة الرمزية فهي ذلك المستوى الذي لا يمكن فيه تقديم المدلول (Signifié)، وبأن الدليل لا يمكن أن يرجع إلا إلى معنى معين وليس إلى شيء حسي»**[2]، فالرمز وفق هذه القراءة، ليس مجرد صورة بديلة لشيء غائب، بل هو تجل لمعنى خفي لا يمكن القبض عليه مباشرة. إنه تحويل للتمثل العيني إلى معنى مجرد، وبهذا يصبح الرمز **«تمثلا يبرز معنى مستورا، هو تجل (épiphanie) للغز ما»**[3].

وهنا يرى "العربي الذهبي" أن "ديران" يستمد هذا التصور من "كارل يونغ" وذلك في تعريفه الهام للرمز، والذي يقول فيه: **«إن مفهوم الرمز كما أتصوره لا يشترك في أي شيء مع المصطلح البسيط للدليل. إن الدلالة الرمزية والمعنى الدلائلي شيئان مختلفان على الإطلاق (...) إن الرمز يفترض دائما أن التعبير المختار يعين أو يشكل، بأكبر قدر ممكن بعض الوقائع التي تكون مجهولة نسبيا لكن وجودها قائم أو يبدو ضروريا»**[4].

---

[1] جوهرة القدس عكية: بنية المتخيل وتمظهراته في الثقافة الغربية، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، غزة، فلسطين، المجلد02, العدد 13, أكتوبر 2022م، ص 594.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 25.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] العربي الذهبي: شعريات المتخيل اقتراب ظاهراتي، شركة النشر والتوزيع – المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص 2000م، ص 202.

لكن أفاية يرى أن ديران يستلهم تصوره للرمز من الإسهامات الفلسفية لـ "بول ريكور"، (Paul Ricœur)، مانحا إياه ثلاثة أبعاد متكاملة؛ فهو كوني في استمداده لأشكاله من العالم الحسي، وحلمي لتجذره في اللاوعي والذكريات، وشاعري لاعتماده على المجاز والاستعارة. ولم يكتف ديران بهذا التحديد الثلاثي، بل عمد إلى تصنيف الرموز بحسب حقول تجليها، فميز بين الرموز الشعائرية (في الطقوس)، والأسطورية (في اللغة والسرد)، والأيقونية (في الفنون البصرية). ويشدد ديران على أن التكرار هو العنصر الجوهري الذي يمنح الرمز حياته المتجددة؛ فليس التكرار مجرد إعادة، بل هو عملية تراكمية تثري الدلالة وتعمقها عبر الزمن. ويقود هذا التحليل المتكامل ديران إلى نتيجة جذرية، وهي إعادة النظر في ثنائية العقلانية والتخييل؛ فالمعنى الحرفي المباشر ليس إلا حالة خاصة من المعنى المجازي الأوسع[1]. وهكذا لم تعد المخيلة مجرد مرحلة بدائية أو عائقا أمام المعرفة، بل أصبحت مكونا أساسيا للوظيفة الرمزية التي تدمج الفكر في كليته، وعنصرا فاعلا في تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي.

ويوضح لنا "محمد الديهاجي" أن "بول ريكور" انطلق في صياغة نظريته في الخيال من نقد الفلسفات التقليدية التي تعاملت معه بمنظور ضيق وأنتجت تصورات أحادية المعنى، متجاهلة تعددية دلالاته. كما انتقد التصورات السلبية المرتبطة بمفهوم "الصورة"، التي حصرته في كونه تمثلا ذهنيا أو إثارة لأشياء غائبة أو متوهمة، مما أضعف من قيمته الفلسفية. وفي المقابل قدم ريكور تصورا جديدا للخيال بوصفه وسيطا خلاقا، يتجلى بشكل خاص في الاستعارة التي توسع المسافات بين الحقول الدلالية وتنتج دلالة جديدة خارجة عن علاقات الإسناد التقليدية؛ فالخيال – في تصوره – هو إدراك مفاجئ لعلاقات غير مألوفة، واختبار حر لإمكانات المعنى خارج الالتزام بالواقع المباشر، حيث تتيح الصورة في اللعبة التخييلية تعليق الدلالة وفتح مجالات حسية ومعرفية جديدة، تجعل من المتخيل أداة لتجريب طرق جديدة للكينونة في العالم[2].

ولفهم الآلية التي تحكم هذه الديناميكية الداخلية للمتخيل، يقترح "جيلبير ديران" تقسيمه إلى نظامين متضادين. وفي هذا السياق، نجد أفاية يقول: «**إن جيلبير ديران من موقعه**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 25 – ص 27.

[2] محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، منشورات محترف الكتابة المكتب المركزي بفاس، المغرب، ط1، 2014م، ص 60.

الأنتروبولوجي اضطر إلى تقسيم مختلف صور وتعبيرات المخيلة إلى نوعين من "الأنظمة": النظام النهاري (Régime Diurne)، والنظام الليلي (Régime Nocturne)، والمتخيل في نظره، ينتج عن التوتر الموجود بين هذين النظامين وعن التعارض الذي يميز مختلف الصور التي تنتمي إلى هذا النظام أو ذاك»[1]، وهذا التقسيم لا يهدف إلى مجرد التصنيف، بل يكشف أن بنية المتخيل ليست كيانا ساكنا، بل هي ساحة صراع وتوتر دائم بين قوى متعارضة، وهذا الصراع هو ما يمنح الصور والتصورات طاقتها وثراءها.

ويوضح "فرشته ناصرى" أن "**النظام النهاري**" يقوم على منطق الثنائيات الضدية، حيث تتقابل الرموز الإيجابية والسلبية في مواجهة واضحة، ويعكس هذا النظام شعورا بالقلق أمام الزمن، ويظهر من خلال رموز متخفية تشير إلى الفناء أو التلاشي. أما "**النظام الليلي**" فيعتمد على منطق التركيب لا التقابل، حيث تنصهر الرموز في بعضها البعض لتعبر عن الحميمية والسكينة والعمق، ويجسد هذا النظام قدرة على التحكم في الزمن بدل الخضوع له. ولتمييز أي النظامين يحكم عملا أدبيا، يكفي أن نتساءل عما إذا كانت رموزه تعبر عن قلق من الزمن أم عن تحكم فيه؛ فإن كانت متخفية ومقلقة، فهي من النهاري السلبي، وإن كانت مندمجة وتبعث على الطمأنينة، فهي من النظام الليلي، أما إذا كانت متقابلة وتعبر عن قوة أو سيطرة، فتندرج ضمن النهاري الإيجابي[2].

ويكشف أفاية أن رؤية ديران الثورية للمخيلة، تتجاوز كونها مجرد مستودع للصور السلبية لتصبح نظاما ديناميكيا وحيويا؛ فمن خلال آلية "الرسم الخيالي" (schème)، تعمل المخيلة كجسر بنيوي يربط بين الدوافع النفسية العميقة والتمثلات الرمزية، مما يمنحها استقلاليتها وقوتها. وفي هذا السياق، يعيد ديران الاعتبار للأسطورة، محررا إياها من دورها كصدى لطقوس مندثرة، لتصبح التعبير السردي الأرقى عن هذه الديناميكية. ويتجلى هذا الفهم العميق في تعريف أفاية للأسطورة بأنها: «**نسق دينامي للرموز والنماذج المثالية والرسوم الخيالية، إنها نسق دينامي لأنه بدافع من رسم خيالي ينزع إلى أن يتركب في سرد ما. فالأسطورة هي بداية للعقلنة ما دامت تستعمل سياقا للخطاب تتحول فيه الرموز إلى كلمات والنماذج**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 27.

[2] فرشته ناصرى: مورفولوجيا الخيال في رواية الملكوت لبرهام صادقي على أساس منهج جيلبير ديران، مجلة إضاءات نقدية، إيران، السنة التاسعة، العدد 34، حزيران 2019م، ص 67.

المثالية إلى أفكار»[1]، ونفهم من ذلك أن الأسطورة في فكر ديران لا تعبر عن حكاية غير واقعية من الماضي، بل هي عملية معرفية أولية، تمثل الجذر الذي يتشكل منه الفكر المنطقي لاحقا، مما يزعزع فكرة القطيعة التامة بين المخيال والعقل.

ورغم القوة التفسيرية التي يمنحها هذا التصور لدور المخيال، إلا أن تطبيقه المنهجي يطرح إشكالية دقيقة، تتمثل – رغم ما يبدو من لبس – في ضبط العلاقة الإجرائية بين الموجهات والترسيمات من جهة، وبين الطبيعة المتغيرة لمعنى الصور بل وللصورة الواحدة نفسها من جهة أخرى. وهنا يثور تساؤل جوهري يقع في صلب التحليل: هل الموجهات تلك، بناء افتراضي معرفي أم مواقف مسبقة للذات الكاتبة أو محايثة لها؟ وهنا يجيب "العربي الذهبي"، بأن شعرية المتخيل عند ديران لا تطرح نفسها كنمذجة تجريدية وعقلانية (صورية)، بل هي بالضرورة تعيينية (concretisée)، وجودية وظاهراتية. وهذا يعني أنها ترفض الانطلاق من مقولات قبلية مجردة، مثل "الزمن كمقولة قبلية"، وتصر بدلا من ذلك على ربط التحليل بـ حالة وقائع معيشة. وبهذا الفهم تحتفظ "مواقف" الغزو والرفض والتقدم، حينئذ بطابعها المجسد والشعوري، فلا يتم اختزالها في تصنيفات فكرية جامدة إلا في مرحلة لاحقة من القراءة. ولعل الكيفية التي يتناول بها "يونغ" تطور تحليل ما من التعينية (concretisme) إلى صياغة مفهومية متأصلة ومطابقة تقدم أفضل مثال توضيحي لهذه الحركة المنهجية التي توازن بين التجربة الحية والمفهوم النظري[2]. ويبدو أن هذا المسار المنهجي المعقد هو ما استدعى بالضرورة بناء ترسانة معرفية متعددة لتأسيسه.

ولتأسيس هذا المشروع الفكري الطموح الذي يعيد للمخيال مركزيته، يؤكد أفاية أن ديران يستند إلى منهجية متعددة الروافد المعرفية، وهو ما يبرهن على سعة أفقه؛ فهو لا يكتفي بمجال واحد، بل **«عمد إلى صياغة فلسفة للمتخيل تستمد بعض عناصرها من الدرس الأنثروبولوجي ومن التحليل النفسي وتأملات باشلار في الصورة والفضاء والعناصر الأربعة إلى جانب عطاءات "يونغ" و"إلياد" و"هنري كوربان"»**[3]، ويتجلى هذا التوظيف العميق في كيفية تفاعله مع هذه المرجعيات؛ فهو لا يكتفي بالنقل بل يعيد قراءتها في ضوء مشروعه. وهنا يلاحظ

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 29.

[2] العربي الذهبي: شعريات المتخيل اقتراب ظاهراتي، مرجع سابق، ص 292.

[3] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 30.

ديران، على سبيل المثال، أن كلا من "إلياد" و"كراب" ينتهيان في أعمالهما إلى ربط الصور الرمزية بالزمن الحميمي والتجربة الذاتية، منتقلين من التفسير الموضوعي إلى الفهم الباطني. ويبقى باشلار – في نظره – المرجع الأقرب إلى جوهر الموضوع، لدوره في تأصيل التمثل الذاتي والحواس كبؤرة لتوليد الرموز. ومع أن باشلار يقترح تصنيفا للعناصر الأربعة (النار، الماء، الهواء، التراب) باعتبارها "هرمونات الخيال"، فإنه يعترف بقصور هذا التصنيف أمام نزوات الخيال الجامح الذي يشبهه بـ"مجنون المنزل"، تأكيدا على جانبه اللاعقلاني العصي على الترويض[1].

ومن هنا يتضح لنا أن الأهمية التحليلية لهذه المسألة لا تكمن في مجرد تعداد المصادر التي اعتمد عليها ديران، بل في إدراك أن هذا الأخير لم يقم بعملية تجميع انتقائية، وأنه وظف هذه الإسهامات كأدوات **«لإضاءة مساره الأنثروبولوجي وتدعيم بعض نتائج تحليلاته»**[2]. وهكذا نستطيع القول بأن ديران يسعى لبناء نسق متكامل، وليس مجرد تكرار لأفكار الآخرين، مما يمنح مشروعه عمقا وقوة إقناعية تتجاوز حدود التخصصات الضيقة.

إن القيمة الحقيقية للمخيلة – في منظور ديران – ليست معرفية فحسب، بل هي بالدرجة الأولى وجودية (أنطولوجية)، فالمخيلة ليست مجرد ملكة نفسية، بل هي القوة التي تمنح العالم معناه، وتواجه التحديات الكبرى للوجود الإنساني: الموت، والزمن، والعدم. وتتجسد هذه المواجهة في مفهوم "السلب الحيوي"، الذي يوضحه أفاية بقوله: **«إن المخيلة الرمزية، كما يحددها ديران، هي سلب حيوي. سلب للعدم والموت والزمن. وبسبب ذلك فإنها تخلق توازنا متعدد المستويات توازن حيوي مع الموت توازن نفسي – اجتماعي. وتوازن أنتروبولوجي»**[3]، ويمكننا أن نستنتج من هذا التوضيح أن "السلب" هنا ليس فعلا عدميا، بل هو مقاومة إيجابية وخلاقة، تنتج الأمل وتؤسس لتوازنات تحمي الفرد والمجتمع. ولهذا السبب، فإن الوظيفة الأسمى للمخيلة هي وظيفة وجودية بامتياز، إنها **«في عمقها وظيفة أمل لأنها تتخطى اللحظة وتسعى إلى قهر الموت لنشدان عالم أجمل وأفضل ومتوازن إنسانيا»**[4].

---

[1] جيلبير ديران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، مرجع سابق، ص 16.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 30.

[3] المصدر نفسه، ص 31.

[4] المصدر نفسه، ص 32.

ولتجسيد هذا "السلب الحيوي" وتحقيق "وظيفة الأمل" المشار إليها، يوظف الخيال آلية نفسية دقيقة، يمكن اعتبارها التكتيك العملي الذي يواجه به الإنسان رعب الزمن وغموض المصير. وهنا يأتي "يوسف الإدريسي" ليكشف عن هذه الآلية، موضحا أن الخيال في تصور ديران يعمل كدرع دفاعي، وأداة ذهنية فعالة لتخفيف الخوف الوجودي. وتعتمد هذه الأداة على ما يعرف بـ "التلطيف" (L'euphémisation)، وهو ليس مجرد تحسين لفظي، بل عملية رمزية عميقة، حيث يعيد تشكيل الرموز المشؤومة ويفرغها من دلالاتها السلبية، فيقلب الظلام إلى رمز للحميمية، والموت إلى مدخل للحياة. فالتلطيف إذن هو جوهر الفعل التخييلي الخلاق، وهو الذي يترجم المقاومة الوجودية إلى واقع نفسي ملموس. وتجد هذه الآلية ميدانها الأخصب في الفنون؛ فالموسيقى والشعر الرومانسي ليسا مجرد أدوات عرض، بل هما مساحات حيوية يمارس فيها "التلطيف" فعاليته، إذ تسهم الموسيقى في تطهير النفس من الخوف ومصالحتها مع الزمن، بينما يوظف الشعر الرومانسي هذه الرموز بشكل يعكس شغفا بالموت وتجاوزا لرهبة الفناء[1]. وبهذا لا يعود الخوف من الفناء قوة تشل/تقيد التفكير، بل يتحول عبر المخيلة الفنية إلى طاقة إبداعية تحقق التوازن، وهو ما يفسر تعلق الرومانسيين برموزه وتقديمها في صورة مشرقة باعثة على الأمل.

ووفق هذا التمشي، لا يمكن أن نعتبر نقد ديران للحضارة الغربية العقلانية مشروعا هداما، بل محاولة بناءة لإعادة التوازن المفقود؛ فالهدف هنا ليس إلغاء العقل، بل إنهاء حالة الاستعلاء التي يمارسها على المتخيل. وفي هذا السياق يؤكد أفاية أن ديران **«يسعى من وراء ذلك إلى إنهاء القطيعة بين العقلاني والتخيلي وإعادة النظر في الحقيقة التي كرستها الحداثة الغربية»**[2]، والوسيط الحيوي لتحقيق هذه المصالحة هو "البلاغة"، التي تمنح المنطق الصارم مرونته الرمزية. وبهذا لا يعود المتخيل نقيضا للعقل، بل يصبح جوهره الخفي ومصدر قوته الأنطولوجية، فهو ليس مجرد هروب من الواقع، بل **«تغيير تلميحي للعالم (...) كتنظيم للكائن لما هو أحسن»**[3]، ونفهم من ذلك أن المتخيل لدى ديران هو ما يحول الظواهر الصامتة إلى كينونة ذات معنى، وهو ما يجعل الإنسان قادرا على تجاوز واقعه نحو الممكن.

---

[1] يوسف الإدريسي: الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، مرجع سابق، ص 167 – ص 169.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 33.

[3] المصدر نفسه، ص34.

وإذا كان المتخيل هو ما يمنح الإنسان القدرة على تجاوز واقعه، فإن فهم آليته الداخلية يكشف عن بنيته العميقة بوصفه بنية ديناميكية معقدة. وهنا تتجلى أهمية تحليل "المصطفى سلام" الذي حاول أن يفكك هذه البنية، موضحا أن المتخيل ليس فضاء ساكنا بل ساحة توتر مستمر وتفاعل بين قوى متعارضة؛ حيث تتشكل هذه الساحة في صميم الصراع الأنثروبولوجي الأزلي بين قطبين هما: الدوافع الغريزية الفطرية التي تنبع من الطبيعة الإنسانية من جهة، والإرغامات الاجتماعية والثقافية التي يفرضها النظام الخارجي من جهة أخرى[1]. وبهذا المعنى لا يمكن اختزال المتخيل في كونه مجرد متنفس تعويضي للرغبات المكبوتة أو انفلات من سلطة المجتمع، بل هو نشاط إبداعي فاعل ينظم هذه العلاقة المتوترة ويخلق توازنا حيويا للذات. ويبدو أن هذه الوظيفة التوازنية التي يمارسها المتخيل على مستوى الذات الفردية هي ذاتها التي تؤهله للقيام بدوره المحوري على المستوى الحضاري الأوسع.

وعلى هذا النحو حظي ديران بأقصى درجات اهتمام أفاية، لأنه توج مشروعه بدعوة إنسانية منفتحة تتجاوز مركزية النموذج الغربي، وبدلا من فرض قيم عالمية أحادية، يرى ديران أن الرأسمال المشترك للبشرية يكمن في تنوعها الرمزي، حيث يصبح المتخيل ذلك «**"الملتقى الأنتروبولوجي" الذي تتقاطع فيه كل أساليب التفكير الإنساني**»[2]، وهو ما يجعل الغرب العقلاني نفسه في حاجة ماسة لصور ورموز الثقافات الأخرى لاستعادة توازنه. ويشدد أفاية هنا على أن هذه الدعوة للانفتاح على "الشرق" ليست استشراقا ساذجا، بل هي استراتيجية نقدية تهدف إلى «**تسجيل الفروقات التي تميز الثقافة الغربية**»[3]، كخطوة أولى نحو تجاوز أزمتها.

ومما سبق، نستنتج أن إثارة أفاية لإشكالية "المتخيل" خاصة عند جيلبير ديران تشكل مشروعا نقديا تفكيكيا يستهدف البنية المعرفية للثقافة الغربية من داخلها، ليس بهدف نقضها كليا، بل سعيا إلى تجاوزها من خلال إعادة التوازن بين العقل والمتخيل؛ ففي سياق هيمنة العقلانية الكلاسيكية ذات النزعة الاختزالية، التي تمركزت حول اللوغوس وأقصت البعد الرمزي

---

[1] المصطفى سلام: المتخيل البنية والتصورات، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، الرباط، المغرب، العدد 06، صيف 2016م، ص 87.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 34.

[3] المصدر نفسه، ص 35.

والتخيلي للوجود، تبرز فلسفة المتخيل كدعوة لإعادة الاعتبار للمخيال بوصفه بعدا أنطولوجيا وإبستيمولوجيا أساسيا في تشكيل الوعي والثقافة.

ومن هذا المنطلق، لا ينظر إلى المتخيل كزخرف جمالي أو مجرد تعبير رمزي، بل كآلية بنيوية لتوليد المعنى، تشتغل داخل جدلية حية بين الدينامية الاجتماعية والدينامية التخييلية. وبهذا يصبح مشروع ديران أفقا فلسفيا للتحول الإنساني المستمر، يتجاوز الثنائيات الصلبة ويؤسس لأنطولوجيا منفتحة على الإبداع، والتعدد، والتجدد الدائم في علاقة الإنسان بالعالم.

وإذا كان استحضار المتخيل قد مكن من زحزحة المركزية العقلانية داخل الثقافة الغربية، وأعاد الاعتبار للأبعاد الرمزية في بناء الوعي، فإن هذا التحول يطرح إشكالات جديدة تتصل بكيفية تمثل الذات للآخر، وبالكيفية التي يستثمر بها المتخيل في إنتاج صور الغيرية وتشكيل الهويات.

فكيف يشتغل المتخيل داخل خطاب الغيرية؟ وكيف تسهم تأويلات الذات للآخر في بلورة تصورات رمزية قد تعكس علاقات القوة، أو تنفتح على إمكانات التفاهم والتلاقي؟

ثانيا: تجليات المتخيل في خطاب الغيرية؛ تأويل الذات الغربية للآخر العربي

لطالما نظر الغرب إلى "الآخر" العربي من موقع ذات متمركزة حول نفسها، ترى في نموذجها معيارا كونيا، وفي غيرها حالة نقص أو استثناء. وهذا "الآخر" لم يفهم يوما في حد ذاته، بل أعيد تشكيله داخل المخيال الغربي وفق صور مسبقة، تجمع بين التمثيل الأيديولوجي والاستيهام الثقافي، وتختلط فيها الرغبة في الفهم مع نوازع الهيمنة. ولقد أنتج هذا المخيال ما يعرف بـ"خطاب الغيرية"، وهو خطاب لا يصف الآخر كما هو، بل كما تريد الذات الغربية أن تراه، وفق منظومة من التمثلات الاستشراقية، والاختزالات الرمزية التي غالبا ما تنفي عن الآخر إنسانيته المعقدة وتحوله إلى "موضوع" للنظر، أو تهديد، أو حالة خضوع. ومن هذا المنطلق تأتي قراءة محمد نور الدين أفاية لتعيد مساءلة هذا الخطاب، وتفكك آلياته، متسائلا عن حدود العلاقة بين الذات والغير في الفكر الغربي، وعن شروط إمكان بناء رؤية أكثر عدلا وإنصافا. وعليه نطرح السؤال الإشكالي الآتي:

كيف تشكلت تمثلات الآخر العربي في المخيال الغربي؟ وما حدود التأويل الغربي للعرب كـ"غير" من موقع القوة والمعرفة والتمركز؟ وإلى أي مدى استطاع أفاية أن يفكك هذا الخطاب ويعيد النظر في علاقة الغرب بالعرب خارج ثنائية الهيمنة والخضوع؟

1-نقد العقلانية العرجاء وإهمال المتخيل في الفكر العربي الحديث

شكلت العقلانية الغربية منذ احتكاك الفكر العربي بها – مع الحملة الفرنسية على مصر – أفقا مهيمنا أعاد ترتيب أولويات المشروع النهضوي العربي على أسس أداتية وتقنية، غالبا ما جرى تبنيها دون تفكيك نقدي أو تمثل سياقي. ونتيجة لهذا التبني غير المتوازن، وضمن شروط الهيمنة الإبستيمولوجية الغربية، نشأ ما يمكن تسميته بـ"العقلانية العرجاء"؛ وهي عقلانية مشطورة استعارت أدواتها من الحداثة الأوروبية دون أن تستبطن خلفياتها الفلسفية أو أن تعيد وصلها بالجذور الرمزية والثقافية للذات العربية. وفي ظل هذه العقلانية المبتورة، جرى إقصاء المتخيل من البنية المعرفية العربية بوصفه مجالا لا عقلانيا، في حين أن المتخيل ليس نقيضا للعقل، بل مكونا جوهريا للوعي والابتكار والمعنى.

وهنا لا تكمن المعضلة في حدود الاستلهام من الغرب بقدر ما تتجلى في انغلاق العقل المستورد وتحوله إلى نموذج مغلق يرسخ التبعية بدل أن يحررها.

فهل يعكس هذا الإقصاء للمتخيل عجزا بنيويا في إدراك طبيعته التأسيسية للمعرفة والهوية؟ أم أنه نتاج لتصلب عقلانية مستوردة تحولت إلى قيد معرفي يحجب إمكانات التفكير الخلاق والانفتاح التأويلي؟

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل المزدوج، يؤكد أفاية أن أحد أبرز تجليات هذا الإقصاء يكمن في الأزمة المنهجية العميقة التي يعاني منها الفكر العربي؛ فهذه "العقلانية العرجاء" التي استوردها أنتجت أطرا أيديولوجية صارمة قيدت قدرته على فهم التحولات الاجتماعية والثقافية، وفي مقدمتها إهمال دراسة المتخيل الجمعي، رغم كونه المحرك الخفي لتشكيل الوعي الاجتماعي وتفسير السلوكيات الفردية والجماعية. ويتجلى هذا القصور المنهجي، الذي شخصه أفاية، بشكل واضح في تجاهل حقيقة جوهرية مفادها أن فهم المجتمعات البشرية يظل ناقصا ما لم يتم استيعاب متخيلها الاجتماعي، وهذا ما يؤكده "بول ريكور" (Paul Ricœur) الذي يمنحنا إطارا نظريا لإدراك أهمية هذا المفهوم المحوري، حيث يعرف المتخيل الاجتماعي بأنه «**الملكة**

المنتجة لتمثلاتنا، لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيانا في صورة الأيديولوجيا وأحيانا أخرى في صورة اليوتوبيا»[1]، ويكشف "ريكور" من خلال هذا التعريف أن المتخيل ليس مجرد وهم، بل هو نسيج حيوي يمنح المجتمعات هويتها ويرسم أفقها. لكن المفارقة التي تعمق الأزمة تكمن في أن هذه "العقلانية العرجاء" لم تهمل المتخيل فحسب، بل أهملت حتى الأيديولوجيا التي أشار إليها "ريكور" كصورة من الصور التي يشتغل من خلالها المخيال.

وهذا الإهمال/التجاهل المزدوج للمتخيل نجد تفسيره عند "محمد أركون" الذي أكد بأن الباحثين مسلمين كانوا أم مستشرقين تبنوا نظرة اختزالية للعقل، ولهذا السبب **«لا يتحدثون إلا نادرا عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل (...) وأما مفهوم المخيال أو المتخيل (l'imaginaire) فهو أكثر غيابا على الرغم من ارتباطه اللازم والحتمي بمفهوم العقلانية. هكذا قدم المسلمون والمستشرقون معا تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف»**[2]، وهكذا نجد أنفسنا أمام فصام/تناقض منهجي حاد يتمثل في عقلانية مبتورة/عرجاء تدعي الاكتمال عبر بتر نصفها الآخر وهو المتخيل. وكنتيجة حتمية لهذا القصور المنهجي، يرى أفاية أن السياسات المبنية على هذه العقلانية المبتورة أفرزت تناقضات مجتمعية حادة؛ فدفعت البعض إلى الهجرة أو المنفى بحثا عن أفق أرحب، وألقت بآخرين في أحضان وعود خلاص ذات طابع ديني تعويضا عن غياب المعنى، بينما تشبثت فئة ثالثة بثوابتها الأيديولوجية كآلية دفاعية في وجه تحولات لم تستطع استيعابها[3].

ويبدو أن هذا المشهد لا يكشف عن قصور معرفي فحسب، بل يفضح خللا بنيويا في أدوات التحليل، حيث يتم التعامل مع الواقع بمعايير عقلانية أداتية تتجاهل أن المتخيل ليس مكونا هامشيا، بل هو النسيج الرمزي الذي يمنح الديناميات الاجتماعية معناها وعمقها. وعلى

---

[1] حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 1992م، ص 26.

[2] محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ص 8.

[3] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 76.

هذا الأساس، يكتسب طرح أفاية أهمية بالغة، إذ يرى أن إعادة النظر في المفاهيم السائدة والانفتاح على دراسة المتخيل بات ضرورة ملحة لتجاوز قيود الأيديولوجيا والتفسير الأحادي، والغوص في فهم أعمق للواقع العربي. ويؤكد أفاية هذا الطرح بقوله: «**إن دراسة مختلف تجليات المتخيل، (...) تستهدف في العمق الكشف عن كلام المجتمع، ورصد الدينامية الخاصة للرموز والحكايات والإدراكات المختلفة التي تولدها جماعة معينة، سواء في زمنيتها العامة أو عند الهزات التاريخية والسياسية الكبرى**»[1]، فالمتخيل هنا ليس مجرد أوهام أو أساطير، بل هو لغة المجتمع العميقة التي يعبر بها عن ذاته، وهو ما يكشف عن رؤيته للعالم وآليات تفاعله مع الأحداث.

ولدعم هذا التصور الذي يعتبر المتخيل "لغة المجتمع العميقة" نستحضر فكر "أركون"، لأنه لا يكتفي بتأكيد أهمية المتخيل، بل يقلب المعادلة التقليدية بين ما هو واقعي وما هو رمزي؛ فمن منظوره لا يعد المتخيل مجرد بنية موازية للواقع، بل قوة فاعلة تتجاوز في تأثيرها وحضورها ما هو مادي وملموس، وفي هذا السياق، يضعنا أركون أمام حقيقة صادمة حين يؤكد أن: «**الدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقية من الواقع المادي الحقيقي نفسه هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحداث التضاد بينه وبينها. أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ. إنها مغروسة ومتجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة مادية ضخمة**»[2]. ووفق هذا التصور لم يعد المتخيل مجرد تفسير للعالم، بل أصبح هو الصانع الحقيقي له، والقوة الخفية التي توجه سلوك الجماعات وتشكل وعيها، وبهذا التصور يمكننا أن نفسر كيف تكتسب الرموز الذهنية سلطة مادية قادرة على تغيير مسار المجتمعات.

ولا يبتعد أفاية كثيرا عن هذا التصور الأركوني، حيث يربط فهم المتخيل بسياقاته المنتجة، فيرى أن «**التفكير في المتخيل يستدعي البحث في المكونات الثقافية وفي السياق المعرفي والتاريخي، الذي يحصل فيه هذا التفكير. ومن ثم فإن دراسة هذا المجال من التعبيرات**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 77.

[2] محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مرجع سابق، ص 11.

الرمزية الإنسانية تستجيب لمقتضيات ومستويات النظر بقدر ما تؤثر على وضعية ثقافية بعينها»[1]. وهنا يضعنا أفاية أمام حقيقة أن تهميش المتخيل في الفكر العربي لم يكن فعلا معزولا، بل هو نتيجة مباشرة لاستيراد عقلانية منزوعة من سياقها، وتطبيقها على واقع ثقافي وتاريخي مختلف، مما أدى إلى عجزها عن التأثير الإيجابي فيه.

وهنا تكمن المفارقة الكبرى التي تميز مسار الفكر الغربي عن نظيره العربي؛ فبينما استورد الفكر العربي نموذجا عقلانيا جاهزا، شهد الفكر الغربي نفسه تحولات عميقة مكنته من تطوير أدوات نقدية لتحليل ذاته وفهم الآخر؛ فنشأة العلوم الإنسانية لم تكن ترفا فكريا، بل استجابة لحاجة مجتمعاته الصناعية لفهم آثار التقدم المادي على كافة المستويات. وهذه المراجعات النقدية هي التي سمحت للفكر الغربي بتجاوز الصراع الحاد بين العقل والإيمان، وإعادة الاعتبار للمخيلة كبعد أساسي في التجربة الإنسانية، مما ساعده على بناء رؤية أكثر توازنا. وفي المقابل ظل الفكر العربي أسير التحدي المزدوج المتمثل في تحقيق حداثة مستعارة، والحفاظ على هوية مهددة، وهو ما يفسر جزئيا تردده في مراجعة أسس العقلانية التي تبناها. وفي هذا السياق يؤكد أفاية أن الغرب اكتسب «**قدرة على تشريح الذات ونقدها، والكشف عن المتخيل فيها لخلق شروط التوازن، وقدرة على دراسة الآخر وإدراك اختلافاته سواء تم ذلك بتوجيه الأيديولوجيا أو العلم**»[2].

بيد أن هذه القدرة المزدوجة على "تشريح الذات" و"دراسة الآخر" لم تبق حبيسة حدود النقد المعرفي، بل تحولت – كما يوضح أفاية – إلى أداة فعالة للهيمنة؛ فمن خلال حيازة الغرب لأدوات فهم متخيل الشعوب الأخرى، امتلك القدرة على إعادة إنتاج ثقافاتها ورموزها، ومن ثم إعادة تعريفها وفق رؤيته ومصالحه. وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه هشام شرابي، حين أشار إلى أن هذه الهيمنة لا تقتصر على المعرفة، بل تمتد إلى فعل "التسمية" وتحديد الهوية، مما يمنح الغرب سلطة فرض تصنيفاته وأحكامه المسبقة، وتجريد الآخر من قوته الرمزية كشرط لإخضاعه[3]. ومن هنا حاول أفاية أن يكشف عن آلية السيطرة الثقافية التي يمارسها الغرب، وهي آلية لا تقوم على القوة المادية فحسب، بل على احتكار "صناعة الصورة" وتأطير

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 77.

[2] المصدر نفسه، ص 78.

[3] هشام شرابي وآخرون: الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988م، ص26.

الآخر ضمن منظور يلغي استقلاليته. ورغم دقة هذا التحليل في تفكيك آليات الهيمنة، إلا أن الصورة لا تكتمل إلا بالإشارة إلى أن هذه الهيمنة ليست قدرا مطلقا؛ فهي تواجه على الدوام عمليات مقاومة وتفكيك وإعادة بناء الهوية من قبل المجتمعات نفسها، التي تسعى لامتلاك "قرارها" الخاص واستعادة متخيلها كفضاء للتحرر وإنتاج المعنى.

ويجد هذا التحليل لآليات الهيمنة الثقافية تجسيدا دقيقا في حقل الاستشراق، بوصفه المشروع المعرفي الذي تخصص في "صناعة صورة" الشرق وتحويله إلى موضوع للدراسة والسيطرة. وفي هذا السياق يؤكد "وحيد بن بوعزيز" هذه العلاقة بين المعرفة والقوة قائلا: «**أن الاستشراق كمعرفة، ساهم في خلق شرق بالقوة لم يتجاوز نطاق المخيال، وفي كل الأحوال فإن الشرق لا يخرج عن كونه محتوى ممثل (représenté) ببنى مهيمنة، لهذا كان من الموضوعات التي شغلت إدوارد سعيد، كشف النقاب وتحليل الاستشراق، باعتباره تمارين لقوة ثقافية**»[1]. وبهذا المعنى لم يكن الاستشراق مجرد فعل أكاديمي بريء، بل كان الأداة التنفيذية لتلك الهيمنة التي تحدث عنها أفاية وشرابي؛ فهو الذي حول الشرق من ذات فاعلة إلى "محتوى ممثل"، أي إلى صورة نمطية قابلة للتشكيل والتوظيف. إن هذا "الشرق المتخيل" الذي صنعه الاستشراق لم يكن مجرد بناء فكري، بل تحول إلى سجن رمزي حد من قدرة الشرق الحقيقي على تعريف نفسه بنفسه، وهو ما يفسر بعمق حجم التحدي الذي تواجهه محاولات النهوض العربية، إذ لم يعد الصراع مع قوة خارجية فحسب، بل مع صورة ذاتية مشوهة تم استبطانها وأثرت بشكل مباشر على الفكر والممارسة.

وعلى الرغم من وجود مقاومة (نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد مثلا)، يرى أفاية أن ضغط الهيمنة المستمر منذ القرن التاسع عشر قد نجح في إجهاض محاولات النهوض الحضاري العربي عبر وسائل متعددة، سياسية واقتصادية وثقافية، تهدف إلى إدامة حالة التأخر. وقد تراكم أثر ذلك في شكل أزمات فكرية وسياسية، تجلت بوضوح في أزمة الخليج التي لم تكشف فقط عن هشاشة الكيان العربي، بل أسهمت في شلل فكره، الذي بدا عاجزا عن إنتاج مقولات جديدة تستوعب التحولات العميقة. وفي مواجهة هذا الواقع، انقسمت الاستجابات

[1] وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م، ص 236.

الفكرية بين مسارين يعكسان عمق المأزق؛ إما اجترار أفكار تقليدية تجاوزها الزمن، أو الارتماء في حضن خطاب رومانسي يستدعي ماضيا مقدسا كحل سحري. وهو ما فتح الباب واسعا أمام تصاعد الدعوات لدمج الدين بالسياسة كوسيلة خلاص، مستقطبة بذلك الفئات المهمشة والناقمة[1]. وهكذا وضع الإحباط العام والعجز الفكري الفكر العربي أمام أفق مسدود، عاجز عن بلورة مشروع نهضوي حقيقي، وهو ما يطرح سؤالا وجوديا حول إمكانية تخطي هذا المأزق برؤية جديدة تتجاوز منطق التبعية ورد الفعل.

ويجد هذا التشخيص للشلل الفكري والأفق المسدود الذي بلورته أزمة الخليج، صداه وتعميقه في تحليل "محمد ياسين عريبي"، الذي ينتقل من العجز الداخلي إلى دور العامل الخارجي كمهندس مباشر لهذا الانهيار؛ فمن وجهة نظره، لم تكن هذه الحرب مجرد صراع عرضي، بل نتيجة لعملية استدراج غربية دفعت المنطقة إلى "وحدة جزئية بين الكويت والعراق" أدت إلى حرب حطمت "فسيفساء علاقات الوحدة". ويؤكد "عريبي" أن هذه الحادثة لم تكن مجرد أزمة سياسية، بل مثلت ضربة قاضية للوعي العربي في صميمه، فبها تم «**الختم على الوعي التاريخي العربي وحواراته إلى الأبد، من نقطة ثباته في القدس إلى نقطة تجدده في بغداد. ناهيك عن العوامل المساعدة من محاربة الدول العربية الكبرى تحت الراية الصليبية ليخربوا بيوتهم بأيديهم بدل التعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعودة بالوعي العربي إلى أصوله الأولى**»[2]، ويكشف هذا الطرح عمق المأساة، فهي ليست مجرد هزيمة عسكرية، بل انتحار حضاري تم فيه استغلال الأشقاء لتدمير بعضهم البعض، مما يؤكد أطروحة أفاية حول نجاح الهيمنة في إجهاض أي مشروع نهضوي. وبناء على هذا "الختم" على الوعي، يصبح إخفاق مؤتمرات القمة اللاحقة أمرا متوقعا، وتتحول الجامعة العربية في نظر "عريبي" إلى مجرد "ستار" يغطي هذا الموت السريري للوعي، بل وأداة لتكريس "الوجود الغربي" الذي تتجلى آلياته فيما يسمى بهيئة الأمم المتحدة[3]. ولقد أدى هذا الانهيار المزدوج –

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 79 – ص 81.

[2] محمد ياسين عريبي وآخرون: أزمة الخليج العربي قبل الحرب وبعدها أزمة الخليج أبعادها ومخاطرها حرب الخليج ووعي التغيير الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، د.ط، د.ت، ص 201.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

انهيار المشروع الوحدوي وانهيار الثقة في المؤسسات – إلى فراغ هائل وشعور عميق بالخذلان، مما هيأ التربة لظهور خطابات بديلة تعد بالخلاص خارج هذه المنظومة المنهارة.

وفي عمق هذا المأزق، يرى أفاية أن الخطاب الإسلامي السياسي لم يظهر من فراغ، بل كان النتيجة الطبيعية لتراكم الأزمات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية؛ ففشل النماذج المستوردة، شرقا وغربا، والاستبداد الحكومي، وتآكل الحركات القومية والاشتراكية، وانتشار الفساد، كلها عوامل خلقت فراغا هائلا وشعورا عاما بالإحباط. وفي ظل حداثة مبتورة، وعدوانية خارجية، وانفصال بين المجتمع السياسي والمدني، وجدت الجماهير نفسها محاصرة بين خيارات ضيقة؛ إما القبول بواقع ظالم، أو الاستسلام لليأس، أو الهروب إلى خطاب يعيد للماضي بريقه المثالي، متجاهلا تعقيداته وصراعاته[1]. ووفق هذا التصور لم تكن الحركات الإسلامية مجرد رد فعل، بل كانت تكثيفا رمزيا لحالة القهر، ووسيلة لإعادة التوازن النفسي والاجتماعي – ولو بشكل وهمي – في علاقة الأفراد بذواتهم ومجتمعهم.

ولكن ما هي البنية الفكرية لهذه الحركات التي ملأت الفراغ؟

للإجابة عن هذا السؤال يقدم أفاية قراءة نقدية متعددة الأبعاد، مستندا إلى آراء بعض المفكرين كـ "برهان غليون"، و"حسن حنفي"، و"مصطفى حجازي"؛ فبحسب "غليون"، ترتكز هذه الحركات على ثلاث مسلمات تأسيسية: **الماضوية**، التي تمنحها شرعية من تاريخ مثالي؛ و**الشمولية**، التي تحول الإسلام من عقيدة إلى أيديولوجيا كاملة، و**النضال**، الذي يترجم الأفكار إلى مشروع سياسي تغييري. وهنا يكشف "حسن حنفي" عن مفارقة مركزية؛ فعلى الرغم من قوتها التنظيمية، تعاني هذه الحركات من "ضمور فكري" لافت مقارنة برواد الإصلاح الأوائل كـ"جمال الدين الأفغاني" و"محمد عبده"، مما يجعلها تميل إلى الأيديولوجيا الجاهزة على حساب الاجتهاد النقدي. ومن زاوية سيكولوجية، يبرز "مصطفى حجازي" كيف يصبح العنف أداة لتعويض الشعور بالقهر والتهميش، بل وفعلا تحرريا لإعادة تشكيل الذات في مواجهة سلطة ساحقة[2]. ويكشف هذا التحليل عن تناقض جوهري بين الصرامة التنظيمية لهذه الحركات وهشاشة إنتاجها الفكري، مما يجعلها محصورة بين دوغمائية الماضي، وقدرتها على استثمار

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 81 – ص 83.

[2] المصدر نفسه، ص 83 – ص 86.

مشاعر الغضب والحرمان، الأمر الذي يجعلنا نطرح سؤالا أعمق: هل تسعى هذه الحركات حقا إلى التغيير، أم أنها تعيد إنتاج آليات السلطة التي تدعي الثورة عليها؟

وللإجابة عن هذا التساؤل يعود أفاية ليربط قراءته النقدية بالأطروحة المركزية حول قوة المتخيل، مؤكدا أن خطاب هذه الحركات يستند إلى «**لاوعي ثقافي يصاغ في أشكال بلاغية وخطابية تتوجه إلى الوجدان المنجرح بمختلف أنواع الإحباطات وتتمكن من نسج علائق تسمح لها بخلق حركة اجتماعية وبلورة متخيل سياسي تتماهى فيه مكونات تلك الحركة الاجتماعية**»[1]. وما يكشفه أفاية هنا هو أن هذا اللاوعي الثقافي المهمش هو ذاته البعد الذي أقصته "العقلانية العرجاء"، ليعود ويتجلى في خطاب يستهدف المشاعر الجريحة، ويخلق روابط رمزية قوية تتجاوز المنطق الأداتي. وهذا يؤكد أن تفسير صعود هذه الظاهرة لا يمكن اختزاله في العوامل المادية (الفقر، البطالة، التهميش)، رغم أهميتها القصوى كعوامل محفزة؛ فبينما تستخدم هذه الحركات أساليب عقلانية في تنظيمها، فإن خطابها يستمد قوته من مخزون ثقافي ومتخيل سياسي لا عقلاني بالضرورة، وهو ما يتطلب تحليلا يأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الرمزية والخطابية كعنصر فاعل وليس مجرد انعكاس.

وإذا كان أفاية يشخص تجليات هذا المتخيل في الحاضر، فإن منظور "محمد أركون" يمنحنا العمق التاريخي والأنثروبولوجي اللازم لفهم بنيته التكوينية؛ فما يسميه أفاية "اللاوعي الثقافي" ليس وليد اللحظة، بل هو ترسب تاريخي طويل. ويقدم أركون الآلية الجوهرية لهذا التشكيل، حين يرى أنه من المهم «**أن نبين كيف أن جميع الخطابات المشتقة من كلام الله الموحى والهادفة إلى تفسير أوامره ووصاياه وتطبيقها، قد ساهمت في تشكيل البنى الأنتربولوجية للمخيال الديني، السياسي، الاجتماعي**»[2]. وبهذا المعنى لا يعد المخيال مجرد فضاء رمزي، بل بنية تاريخية عميقة تندمج فيها السلطة بالقداسة والمعنى بالهيمنة. وعليه، فإن مهمة تفكيك هذه البنى – كما يطرحها أركون – ليست مجرد ممارسة نقدية، بل هي عملية حفر أركيولوجي في اللاوعي الجماعي للكشف عن «**العمليات النفسانية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي، والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين في**

[1] المصدر نفسه، ص ص 86، 87.

[2] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2005م، ص 28.

مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة»[1]، وهذا الربط الجذري بين "البحث عن المعنى" و"إرادة القوة" هو بالضبط ما يفسر القوة التعبوية الهائلة للخطابات التي يستثمرها، وهو ما يجعل تفكيكها ضرورة ملحة.

ومن هنا، فإن تفكيك هذا الخطاب يتطلب منهجية تتجاوز الأدوات التحليلية التقليدية. ويرى أفاية أنه يجب الاهتمام به **«من حيث هو كلام وكتابة ولغة، والكشف عن النمط المنظم له والقاموس الموظف فيه، واستقراء ما ينتمي إلى المعقول وما يرجع إلى المتخيل، ما يحيل إلى الوعي وما يتشابك مع اللاوعي»**[2]، وهذه المنهجية ضرورية في تصور أفاية لأن **«اللحظات الكبرى للصراع في حياة مجتمع ما تتميز بكونها تنتج تشكيلات خطابية مشحونة بالكلمات والتخيلات والاستيهامات»**[3]، ففي أوقات الأزمات لا يكون الخطاب مجرد ناقل للمعلومات، بل أداة لصناعة الواقع، حيث يتم توظيف الرموز والصور الذهنية لإنتاج تصورات تعزز الهوية وتحدد موقع الذات من الآخر، سواء عبر استحضار ماض مجيد أو خلق عدو متخيل. وهذه التخيلات لا تعكس الأزمة فحسب، بل تسهم في تشكيل مسارها، وتوجيه السلوك الجماعي. وهكذا يتحول الصراع إلى معركة رمزية تدور رحاها في فضاء الخطاب المشحون بالتأويلات والأساطير الجماعية.

وهنا يوسع أفاية نطاق قراءته ليؤكد أن هذا التداخل بين العقلاني والمتخيل ليس حكرا على الخطاب الإسلامي، بل هو سمة بنيوية للخطاب السياسي العربي بمختلف أطيافه؛ فاللجوء إلى رموز "الأمة" و"الشعب" و"الإيمان" واستحضار الشهداء في الخطابات القومية والماركسية، ليس مجرد بلاغة، بل استجابة لاواعية للأزمات، وأداة فعالة لتشكيل وعي جماهيري متماسك. لكن هذا التوظيف للمتخيل يحمل في طياته خطرا مزدوجا؛ فبينما يعزز التلاحم، قد يتحول إلى أداة سلطوية تلغي النقد باسم الوحدة وتقصي التعدد باسم الضرورة. وفي ظل واقع عربي تتعاظم فيه الأزمات، يبدو الفكر العقلاني الأداتي عاجزا عن فهم هذه الديناميات، مكتفيا بمنطق تبريري عند الفشل، ومتجاهلا قوة المتخيل في توجيه الفعل السياسي[4]. وهكذا يبدو

---

[1] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المرجع السابق، ص 28.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 87.

[3] المصدر نفسه، ص ص 87، 88.

[4] المصدر نفسه، ص 88 – ص 90.

لأفاية جليا أن التحدي الحقيقي ليس في المفاضلة بين العقل والمتخيل، بل في تأسيس عقلانية نقدية قادرة على فهم ديناميكيات المتخيل وتفكيكها، بدلا من تجاهلها أو السقوط في أسرها.

إن هذا التحدي الذي يطرحه أفاية، والمتمثل في تأسيس "عقلانية نقدية" قادرة على الحوار مع المتخيل، لا يمثل صوتا معزولا في المشهد الفكري العربي، بل يتقاطع بشكل عميق مع مشاريع فكرية كبرى سعت لتشخيص الأزمة ذاتها. ولعل أبرز هذه التقاطعات تظهر في مشروع "محمد أركون" الذي قدم – في سياق مماثل – أداة منهجية تبدو وكأنها الترجمة الإجرائية لدعوة أفاية؛ ففي معرض بحثه عن منهجية قادرة على تجاوز الانفصام بين العقل والمتخيل، ينبهنا "أركون" إلى علم النفس التاريخي **«الذي يهتم بالشروط الاجتماعية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل ولتفاعل المتداخل بين العقل والخيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامشية الاجتماعية والبني النفسية، والقوى النفسية العميقة والمتخيل الاجتماعي»**[1]. وبهذا لا يعود المتخيل مجرد "قوة غامضة" كما يصوره الفكر الأداتي العاجز الذي انتقده أفاية، بل يصبح موضوعا للتحليل العلمي النقدي. فمشروع أركون هنا يمنحنا الإطار المنهجي الذي يمكن من خلاله تنفيذ ما دعا إليه أفاية وهو تفكيك "المتخيل الاجتماعي" لفهم كيفية تشكله وتأثيره في الواقع، كخطوة أولى نحو تجاوز أزمة الفكر العربي.

ويتضح مما سبق أن أزمة الفكر العربي الحديث ليست أزمة سطحية أو طارئة، بل تمتد جذورها إلى أسسه المعرفية العميقة، ولا سيما تلك "العقلانية العرجاء" التي تبنت النموذج الغربي المستورد، وأقصت "المتخيل" باعتباره بعدا غير عقلاني لا يعول عليه. وقد أسفر هذا الإقصاء عن نتيجة مزدوجة؛ فمن جهة ترك الفكر العربي أعزل أمام الهيمنة الرمزية الغربية، التي امتلكت أدوات فهم المتخيل واستثمرتها في تعريف الآخر والسيطرة عليه، ومن جهة أخرى أفرز فراغا داخليا سرعان ما اندفع إليه "المتخيل المكبوت"، ليطفو على السطح في شكل خطابات سياسية احتجاجية وماضوية.

وفي هذا السياق، يبرز "المتخيل" كمفهوم محوري يضيء خيوط الأزمة كلها؛ فهو البعد الذي همشته العقلانية الأداتية، والأداة التي استغلت للهيمنة الخارجية، كما أنه الملاذ الذي لجأت إليه الجماعات المحبطة، واللغة الرمزية التي باتت تعبر بها مختلف الخطابات السياسية

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دت، ص 146.

لتؤثر في الوجدان الجمعي. ومن هنا فإن جوهر المأزق لا يكمن في صراع ثنائي بين العقل والمتخيل، بل في الانفصام العميق بين عقلانية عاجزة عن إدراك البعد الرمزي للواقع، ومتخيل منفلت يعيد إنتاج الأزمات دون أفق نقدي.

وعليه فإن تجاوز هذا المأزق لا يتم عبر المفاضلة بين العقل والمتخيل، بل عبر بلورة "عقلانية نقدية" جديدة، قادرة على الحوار مع المتخيل، وتفكيك بنياته، وإعادة دمجه بوصفه قوة تأسيسية خلاقة. وهذا هو رهان "أفاية" الأكبر للخروج من دائرة التبعية والانسداد نحو أفق يستعيد فيه الفكر العربي قدرته على إنتاج المعنى لذاته وبذاته.

وللقيام بهذه المهمة لم يكتف أفاية بالتشخيص العام، بل نزل إلى ميدان التحليل التطبيقي، وحاول تفكيك الآلية المركزية التي أنتجت صورة "الآخر العربي/الشرقي" في وعي الغرب وفي وعينا بأنفسنا. وهنا لا يمكن إغفال المتخيل الاستشراقي باعتباره النموذج الأمثل لهذه الصناعة الرمزية، حيث تحول التخييل من فعل إبداعي بريء إلى أداة للهيمنة. وفي هذا السياق، تقدم لنا إسهامات تييري هانتش (Thierry Hentsch)، مدخلا نقديا بالغ الأهمية، حيث سيمكننا من الإجابة عن التساؤل الذي كان يشغل تفكير أفاية:

كيف تم إغواء الوعي الغربي بصور متخيلة عن الشرق؟ وكيف تحولت هذه الصور إلى استبداد فكري حال دون رؤية الواقع؟

2- تييري هانتش ونقد المتخيل الاستشراقي؛ إغواء التخييل واستبداد الصور النمطية

يعد اشتغال محمد نور الدين أفاية على المتخيل الاستشراقي محاولة نقدية لتفكيك العلاقة الملتبسة بين الذات العربية والآخر الغربي، انطلاقا من وعي حاد بتحولات التخييل وتمفصلاته مع السلطة الرمزية، ففي قراءته لـ"تييري هانتش" (Thierry Hentsch)، لا يتوقف أفاية عند استعادة خطاب ما بعد الاستعمار، بل يتجاوزه إلى مساءلة البنية التخييلية ذاتها بوصفها جهازا معرفيا يؤطر التمثلات ويعيد إنتاج الهيمنة. ويكشف استلهامه لأطروحات "هانتش" عن إدراك نقدي بأن التخييل ليس محايدا، بل هو ممارسة رمزية مشروطة بشبكة من القوى والخطابات التي تعيد تشكيل صورة الآخر وتختزل تعقيداته في قوالب نمطية. ووفق هذا التصور تتجاوز قراءة أفاية للطروحات الغربية مجرد تفكيك الصور، لتصبح لحظة تأمل نقدي في شروط تشكل الوعي العربي ذاته، وفي حدود قدرته على الانفكاك من هيمنة تمثيلات غربية تجذرت في

عمق المخيلة. فكيف يقرأ أفاية أطروحة تييري "هانتش" حول المتخيل الاستشراقي؟ وإلى أي مدى تسعفه هذه القراءة في مساءلة البنية الرمزية التي تحكم علاقة الذات الغربية بصورة الآخر العربي؟

انطلاقا من هذه الإشكالية، يبني أفاية قراءته لأطروحة "هانتش" على فرضية أساسية مفادها أن الغرب لم يكن يوما كيانا متجانسا، بل فضاء تعدديا تشكل عبر صراعات داخلية، مما أنتج داخله تيارات نقدية سعت لتفكيك ركائز مشروعه الحداثي. وهذا الوعي بتعقيدات "الغرب" هو ما مكن المثقف العربي من تجنب المواجهة البسيطة، ليتبنى موقفا مزدوجا يجمع بين الإعجاب بعقلانيته والنفور من نزعته الاستعمارية. ومن هذا المنطلق يؤكد أفاية أن ثنائية "عرب/غرب" لم تعد كافية لفهم التحولات المعاصرة، وأن النقاش النقدي قد انتقل من مواجهة الآخر إلى مساءلة الذات وتمثلاتها للعالم. وضمن هذا الأفق، يستدعي أفاية أعمال "تييري هانتش" كأداة منهجية لتفكيك التصورات الغربية عن الشرق، ليس فقط باعتبارها أحكاما استشراقية منحازة، بل بوصفها انعكاسا لبنية الفكر الغربي نفسه؛ فمن خلال قراءته لكتاب "هانتش" "الشرق المتخيل"، يوضح أفاية أن جوهر الإشكالية لا يكمن في الصور المشوهة عن الشرق، بل في كون هذه الصور آلية ضرورية يعيد بها الغرب تعريف هويته وتبرير مواقفه.

وتتجلى هذه الرؤية الوظيفية للشرق، بوصفه مكونا ضروريا في تشكيل هوية الغرب، في طرح "محمد قدور تاج"؛ الذي يشدد على أن الثقافة الأوروبية لم تكتشف الشرق بقدر ما قامت باختراعه، وفي هذا السياق يقول: إن الثقافة الأوروبية تمكنت **«من ابتداع الشرق عبر مفاهيم الاستشراق الذي اعتمد على التمييز الوجودي والمعرفي بين الشرق والغرب، حيث زادت الثقافة الأوروبية من قوتها ودعمت هويتها من خلال وضعها لذاتها مقابل الشرق باعتباره ذاتا بديلة»**[1]، ومن هذا المنظور لا يعتبر الاستشراق حوارا مع الشرق، بل مونولوجا غربيا عن ذاته، تدور أحداثه خارج جغرافيا الشرق الحقيقية. وهذه الفكرة تحديدا هي التي شكلت حجر الزاوية في مشروع "تييري هانتش" الذي يلخصها بقوله: **«إن الشرق هو اختراع غربي تمت صياغته عبر مراحل مختلفة ومتعاقبة بصورة بطيئة داخل الثقافة الغربية، ويؤشر هذا**

[1] محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته وفلسفته ومناهجه، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص 159.

الاختراع مراحل تحولات الوعي الغربي بذاته، ويرسم صورا للشرق تتنوع وتختلف طبقا إلى الاختلاف والتنوع الظرفي من الناحيتين التاريخية والسياسية، فيكون إدراك الغرب للشرق قائما على نظام الصورة المتنوعة التي تعكس الصراع السياسي والتاريخي في العالم الغربي فلم يكن نظام التصور نظاما واحديا، إنما هو تصور مقترن بما يحدث في عالم الغرب أكثر مما يحدث في أي عالم آخر»[1]. وهكذا يتضح أن صورة الشرق في المخيال الغربي ليست مجرد انعكاس مشوه، بل هي خارطة تبين تحولات الوعي الغربي وصراعاته الداخلية، مما يجعل دراستها مدخلا لفهم الغرب نفسه.

ومن هنا، تبرز أهمية منهج هانتش الذي لا يبحث عن الشرق الحقيقي، بل عن صورته في المخيال الغربي، ويقر أفاية بصعوبة هذه المهمة قائلا: إن كتاب هانتش **«لا يبحث عن الشرق في ذاته بقدر ما يستقصي الأشكال المتخيلة التي نسجتها المخيلة الغربية عن الشرق. وهذه مهمة في غاية الصعوبة. ذلك أن هذا الشرق يكثف تشكيلا هائلا من الصور، كما أنه يضم عناصر تتمازج بأشكال تستفز استيهامات الإنسان الغربي»**[2]. وهنا يوضح أفاية أن مقاربة هانتش تتجاوز النقد الاستشراقي التقليدي؛ فهي لا تدعي كشف "حقيقة" الشرق، بل تحلل "وظيفته" ككيان متخيل يعكس إسقاطات الغرب ورغباته. لكن رغم أهمية هذا التفكيك، ألا يخشى أفاية أن يختزل "هانتش" الشرق في كونه مجرد بناء ثقافي غربي، مهمشا بذلك قدرته الذاتية على الفعل والمشاركة في تشكيل صورته؟

لتوضيح هذه المقاربة بشكل أعمق، يركز أفاية على الكيفية التي يعالج بها هانتش إشكالية مفهوم "الشرق" في المخيلة الغربية، مؤكدا أنه ليس كيانا جغرافيا ثابتا، بل بناء ثقافيا مرنا يعاد إنتاجه كـ"نقيض" للغرب وفقا للسياقات التاريخية. ومن أجل ضبط هذا المفهوم المتغير، يحصر هانتش دراسته في شرق المتوسط (العالم العربي، إيران، وتركيا) بوصفه الفضاء الذي شهد احتكاكا تاريخيا مباشرا ودائما مع الغرب. لكن اللافت في منهج هانتش – كما يبرزه أفاية – هو أنه لا ينظر إلى الشرق كموضوع خارجي للدراسة، بل كـ"مرآة" تبنى عبرها هوية الغرب. ويتجلى هذا في تأرجح تمثيلات الشرق في المخيال الغربي؛ فهي تتأرجح

[1] تيبري هنتش: الشرق الخيالي ورؤية الآخر صورة الشرق في المخيال الغربي الرؤية السياسية الغربية للشرق المتوسط، تر: مي عبد الكريم محمود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2006م، ص 6.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 95.

بين كونه فضاء للنور والروحانية في أوقات الاستقرار، ومصدرا للخوف والعنف عند نشوب الصراعات[1]. ويكشف هذا التحول المستمر عن البعد الأيديولوجي العميق في تشكيل صورة الآخر، حيث لا يعبر الشرق عن ذاته بقدر ما يخدم حاجة الغرب لتأكيد هويته وتماسكه الداخلي.

وانطلاقا من هذه القراءة، يؤكد أفاية أن كتاب "الشرق المتخيل" يثبت أن الصور المتخيلة عن شرق المتوسط ليست مجرد أوهام عابرة، بل هي نتاج تاريخي ووظيفي يعكس هوية الغرب بقدر ما يصور الشرق. ويعتبر هذه الصور امتدادا للذات الغربية أكثر من كونها تمثيلا موضوعيا للآخر. ولتوضيح بنية هذا المتخيل وآثاره الملموسة يقول: «**إن هذا المتخيل الجمعي هو ما يقدمه التاريخ الغربي حول العرب الأتراك والمسلمين وكيف كان الغرب يحكم وما زال على هذه الشعوب وعلى ثقافتها ومؤسساتها، أي ما يشكل "العقلية" الجوهرية لها. وكل هذا يساهم بقوة في شحن "عقلية" الغربيين بكل ما يترتب عن ذلك من نتائج سياسية**»[2]، وهنا يضيء أفاية الدور الخطير لهذا "المتخيل الجمعي" الذي يكرس رؤية أحادية، ويشحن العقلية الغربية بأحكام مسبقة، لتتحول الصور المتخيلة إلى دوافع حقيقية تؤثر في القرارات السياسية والعلاقات الدولية.

وإذا كان أفاية قد كشف عن الأثر السياسي الخطير لهذا "المتخيل الجمعي"، فإن "نديم نجدي" يأخذ هذا التحليل خطوة أبعد، مركزا على الآلية التي تحول بها هذا المتخيل إلى أداة عملية، وهو ما يفسر بدوره طبيعة رد الفعل العربي تجاه الاستشراق. فبرأي "نجدي" لم يكن انفعال العقل العربي موجها ضد المحتوى النظري للاستشراق فحسب، بل ضد توظيفه العملي الذي حوله من مجرد تصورات إلى سياسات فاعلة، فـ«**تأثير الاستشراق في العقل الغربي، أدى بصناع السياسة الغربية إلى الاعتماد على ما في جعبته لإعداد خطط عملانية، منسجمة مع تصورات الاستشراق التي كان لها دور وظائفي في تشكيل الخلفية الأيديولوجية لسياسة الغرب الراهنة؛ ولربما كانت ردة فعل المفكرين العرب على الاستشراق، ردا على حيزه العملاني لا النظري بعد أن صيرته الأحوال مظلة أيديولوجية، لسياسة غربية أسندت نفسها على**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص ص 95، 96.

[2] المصدر نفسه، ص 97.

التعميمات المنمطة عن الشرقيين»[1]، وبهذا المعنى يوضح "نجدي" كيف أصبح الاستشراق "مظلة أيديولوجية" تبرر السياسات الغربية، محولا "المتخيل" الذي تحدث عنه "أفاية" إلى خطط عملانية/براغماتية ملموسة، وهو ما يمهد لفهم أعمق لدور هذا المتخيل في رسم سياسات الغرب تجاه الشرق.

ويكشف هذا الطرح عن الدور العميق للمتخيل الغربي في رسم سياساته تجاه الشرق، فالأمر لا يقتصر على حسابات استراتيجية ومادية، بل يتأثر بصور نمطية وأهواء غير واعية. لذا يصبح تفكيك هذا المتخيل ضرورة لفهم أكثر توازنا للعلاقات بين الشرق والغرب. وهذا هو المشروع الذي انخرط فيه هانتش، والذي دفعه –حسب أفاية– إلى **«الانخراط في مجهود تاريخي وفكري لتبيان جذور النظرة الغربية للشرق، وإظهار أهمية الأحداث التاريخية التي شهدها حوض البحر الأبيض المتوسط من جراء الصراع الحضاري الذي جمع الشرق العربي الإسلامي والغرب المسيحي»**[2].

لكن أفاية ينبهنا هنا بحذر إلى أن هذا المجهود يواجه إشكالية منهجية معقدة، وهي تداخل المتخيل مع الواقع، خاصة في الفترات التي تندر فيها المصادر المباشرة. ويرى أن هذه الإشكالية لا تكمن فقط في ندرة الوثائق، بل في كيفية تأويلها، حيث تؤدي الفجوات التاريخية إلى تغلغل الأسطورة في السرديات لتقوم **«بوظيفة تفسيرية، ولا يهم إذا كان هذا التفسير صحيحا أو خاطئا، المهم أن قدرتها على التمثل تفرض نفسها على الذاكرة الجمعية وتنزل بثقل حقيقي على المستقبل. وهكذا تساهم الأسطورة في تأسيس سلوكات عميقة، ومن ثم تشارك في الواقع»**[3]، ومن هنا يصبح من الضروري على أي باحث في هذا الحقل إدراك أن الكثير مما يعتبر "حقائق تاريخية" قد يكون في جوهره نتاجا لمتخيل جمعي فاعل، مما يستدعي حذرا منهجيا مستمرا.

وإذا كان أفاية قد كشف عن إشكالية "المتخيل الجمعي"، فإن "إسكندر سكماكجي" يزودنا بالأداة المنهجية لتفكيك آلياته، حيث يؤكد "سكماكجي" أن الحديث عن "التخييل" لا يكتمل إلا

---

[1] نديم نجدي: أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر (عند إدوارد سعيد حسن حنفي عبد الله العروي)، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 22.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص ص 97، 98.

[3] المصدر نفسه، ص 98.

بصنوه المفاهيمي "التمثيل"؛ فالتمثيل – في تصوره – ليس مجرد انعكاس، بل هو الجهاز الفاعل الذي يدير صور المتخيل ورؤاه النمطية عن الآخر. إنه الأداة التي تتجاوز "الواقع غير الدال" لتفرض حقيقة بديلة، مدعومة بهيمنة ثقافية «**تجتهد من أجل محو تلك المسافة الفاصلة بين "الحقيقة" وتمثيل "الحقيقة"، بين ما هو جوهري في المعرفة، وما هو مجرد تمثيل لا أكثر، تمثيل يزدحم فيه الخيال بالحقيقة؛ ليجسد من ثمة وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد هذا الآخر، ويصوره كما هو في الواقع، وتبقى قدرة التمثيل على النجاح مرهونة في كونه "صادقا ومقنعا إلى الحد الذي لا نفطن إلى أنه غير حقيقي»**[1]، وهنا تكمن فعالية التمثيل وقوته في قدرته على تزييف الواقع، وتحميله بأحلام الذات الاستشراقية. وبهذا المعنى يتجلى التمثيل كطريقة في الرؤية تتجاوز الحسي المباشر لتؤسس لوجود رمزي/ذهني راسخ.

ولتعميق هذه القراءة يشير أفاية إلى أن النظرة الغربية لشرق المتوسط مشحونة على الدوام بتداخل إشكالي بين الواقع والمتخيل، مما يجعل دراستها عملية معقدة تستدعي تفكيكا مستمرا لتصورات الغرب عن ذاته وعن الآخر. ومن أجل تتبع جذور هذا التداخل، يستعرض أفاية الحفريات التاريخية التي قام بها "تييري هانتش" لتفكيك أسس الهوية الأوروبية؛ حيث يرى هانتش أن لحظة القطيعة الرمزية بين الشرق والغرب بدأت مع الإغريق، حين أعادت أوروبا تعريف نفسها عبر استيعاب الإرث اليوناني، مانحة ثقافتها عمقا تاريخيا خاصا يفصلها عن مصادرها الشرقية الأولى في الهلال الخصيب ووادي النيل. ومع الرومان تعززت مركزية الغرب، قبل أن يأتي الفتح الإسلامي ليعيد رسم الخارطة الحضارية، فارضا تحديا وجوديا دفع أوروبا للانحسار داخل إطارها المسيحي. وهذا التحول – كما يوضح أفاية – لم يكن مجرد حدث سياسي، بل أنتج خطابا أيديولوجيا عميقا كرس للقطيعة، وبلغ ذروته خلال الحروب الصليبية حين أدرك الغرب أن الإسلام ليس مجرد عقيدة، بل منظومة حضارية ذات طموح كوني[2]. وهنا يبرز الدور الحاسم الذي لعبته الكنيسة في تشكيل صورة نمطية سلبية عن الشرق، وهي صورة ستترسب في الوعي الجمعي الأوروبي لقرون.

---

[1] إسكندر سكماكجي: تمثيل السردية العربية المعاصرة للمتخيل الاستشراقي جدل التماهي والتفكيك، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس، الجزائر، العدد السابع، فيفري 2018، ص163.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 99 – ص 101.

إن اللافت في هذا السرد التاريخي الذي يقدمه "هانتش"، هو كيف اختزلت الذاكرة الغربية هذا التفاعل الطويل في صور الصراع، متجاهلة عن عمد الدور العلمي والمعرفي للحضارة العربية الإسلامية في نهضتها. ويرى هانتش – حسب قراءة أفاية – أن هذا التشويه لم يكن عفويا، بل تغذى على نزعة عنصرية جعلت الغرب يحتفظ فقط بروايات التناحر، بينما أغفل حقيقة أنه استلهم النموذج العلمي العربي في وقت كان فيه أدنى مرتبة حضاريا[1]. وهكذا ظل الشرق في المخيلة الأوروبية "الآخر بامتياز"، تتأرجح صورته بين الغموض والتهديد، والانبهار والإعجاب، ليتحول إلى مرآة تعكس للغرب تصوراته عن ذاته وقوته.

غير أن أفاية – في قراءته – يتجاوز الخوض بشكل تفصيلي في هذه الخلفية التاريخية الوسيطة، وأرجأها إلى كتاب لاحق – وسمه بـ "الغرب المتخيل صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط " – ليقفز مباشرة إلى اللحظة التي يراها مفصلية في تشكل النظرة الحديثة للشرق، فما هو السؤال المركزي الذي استوقف أفاية في أطروحة هانتش؟

لا شك أنه انشغل بالإشكالية الأساسية الآتية: كيف كانت رؤية أوروبا لشرق المتوسط خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ ولماذا كان ينظر إليه على أنه غير قابل للإصلاح؟

يبدو أن تركيز أفاية على هذين القرنين بالذات ليس اعتباطيا، بل لأنهما يمثلان لحظة تحول جذري، حيث شهدت أوروبا صعود مشروعها الرأسمالي ذي النزوع الكوني، وتزامن ذلك مع بزوغ عصر التنوير وتراجع قوة الإمبراطورية العثمانية. وقد أنتج هذا السياق الجديد نظرة مركبة للشرق؛ فهو لم يعد مجرد عدو ديني، بل أصبح موضوعا للدراسة، ومجالا للتوسع، ونموذجا لـ"الجمود" الذي يبرر "التقدم" الغربي. وهذا ما يوضحه قول أفاية: «**الحديث عن أوروبا في (القرنين) السابع عشر والثامن عشر هو حديث عن حضارة تتنامى مقوماتها وتنظر إلى ذاتها وإلى العالم من زوايا مختلفة تماما، ذلك أن أوروبا بدأت تؤسس القواعد البنيوية لمشروع اقتصادي واجتماعي ذي نزوع كوني. مشروع نظام رأسمالي يستند إلى مقومات العلم والمبادرة والاستغلال والتفاوت والهيمنة. ومن أجل إيجاد قواعد لإنسان هذا**

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 101 – ص 103.

النظام التجأت أوروبا إلى اتباع استراتيجية الانتشار والتواجد عبر مختلف مناطق العالم، ولا سيما منطقة البحر الأبيض المتوسط»[1].

ووفقا لهذه القراءة، لم يكن الاهتمام الأوروبي بشرق المتوسط مجرد فضول معرفي بريء، بل كان جزءا لا يتجزأ من استراتيجية الهيمنة؛ ففهم طبيعة الشعوب وقيمها كان ضروريا للتعامل معها تجاريا ودبلوماسيا، ولكن أيضا للسيطرة عليها. ومع حلول القرن الثامن عشر، انتقل هذا الاهتمام من مجرد جمع المعلومات ورواية المشاهدات إلى محاولة تأسيس مقاربة "علمية" تفسر أسباب اختلاف الشرق، مما كرس علاقة جدلية بين المعرفة والسلطة[2]. ومن هنا أصبح "اختلاف الشرقي" أداة لتعزيز التفوق الثقافي الأوروبي، وتبرير التدخل في شؤونه.

ونجد "فارس عزيز المدرس" يرصد هذا التحول – نحو المقاربة العلمية المنظمة– كاشفا عن التوتر الكامن في هذا التوجه، ومؤكدا أن الأعمال الاستشراقية – رغم نزوعها الاستعماري في القرن الثامن عشر – كانت «**تميل شيئا فشيئا إلى الموضوعية إذ حاول أصحابها الجواب على كثير من المسائل الروحية والدنيوية معا؛ والتي كانت تراودهم حول العرب والإسلام؛ وساعدتهم على ذلك المادة العلمية والتاريخية المتراكمة لديهم خلال القرون السابقة. وبحلول القرن التاسع عشر كانت فلسفة الاستشراق قد استكملت نموها؛ مما أدى بعد منتصف هذا القرن إلى أن تبلورت معالمها وازدهرت؛ حتى أخذت تنغمس في المسائل المعقدة، وتبحث في المعضلات الصعبة التي تتعلق بالمسلمين، ولغتهم، وعقيدتهم وحضارتهم وأدبهم**»[3].

ولكن يجب قراءة هذا الميل الظاهري نحو "الموضوعية" في سياق علاقات القوة غير المتكافئة التي أنتجته؛ فالملابسات التاريخية تكشف أن هذا اللقاء المعرفي لم يكن حوارا بين ندين، إذ لم يعد ينقل العلم الإسلامي من مصادره الحية كأفواه الأساتذة وكتبهم المتداولة، بل عومل

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 104.

[2] المصدر نفسه، ص ص 104، 105.

[3] فارس عزيز المدرس: التطور التاريخي والوظيفي للاستشراق، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2021م، ص 77.

كـ"آثار" يكتشفها المستشرق الأوروبي، فيمنح نفسه سلطة التنقيب والتحليل والتقويم، بل وأحيانا السطو على هذه الاكتشافات ونسبتها لنفسه[1].

وهنا يكمن التحول الجوهري في قصدية الاستشراق؛ فلم يعد مجرد دراسة للآخر، بل أصبح عملية ممنهجة يبدأ فيها الغرب المتفوق بإعادة تشكيل صورة الشرق وفقا لرؤيته، وترسيخ مركزيته بوصفه المنتج للمعرفة عن "الآخر المغلوب"، مما مهد الطريق للمرحلة التالية من الهيمنة المباشرة.

ومع حلول القرن التاسع عشر توسع المشروع الاستعماري، وتفاقم سوء الفهم وتحول الشرق إلى فضاء يتأرجح بين الواقع والخيال، خاضعا لعلاقات القوى. ولم يعد ينظر إليه ككيان مستقل، بل كموضوع للهيمنة والتخييل الأوروبي، يقول أفاية: «**لقد أصبح شرق المتوسط في القرن التاسع عشر موضوعا يتأرجح بين التخيل والواقع وتحول إلى ضحية لعلاقات القوى ونتاجا للمتخيل. لقد غدا فريسة للمدافع والرأسمال وعرضة للاستيهامات الغربية**»[2]، وهنا يؤكد أفاية أن الغرب انتقل من دور المراقب الفضولي إلى دور الطامع الذي لا يسعى فقط لامتلاك ثروات الشرق، بل لامتلاك المعرفة عنه وتأويله وفق منظوره. ويصف هانتش هذا الغرب بأنه "معلم ابتدائي غير متأدب"، أي أنه يتعامل مع الشرق بوصاية واستعلاء، ويبرر سياساته الاستعمارية بخطاب "التمدين" و"حقوق الإنسان"، بينما يمارس في الواقع الإقصاء والاستغلال[3]. وهكذا يكشف تحليل أفاية للمتخيل عن تناقض صارخ بين خطاب الغرب المعلن وممارساته الفعلية، وهو تناقض لا يزال يطبع علاقاته بالشرق حتى اليوم.

ولم يكن هذا التناقض وليد الصدفة، بل استند إلى بنية فكرية ممنهجة عملت على ترسيخ الهيمنة وتبريرها حضاريا. وهنا يكشف "سالم يفوت" عن جوهر هذه الآلية التي قامت على خلق ثنائية قيمية صارمة، حيث: «**يوضع الشرق، بوصفه قيما للجمود والتحجر والتصلب والاستبداد في مقابل الغرب بوصفه قيما للتقدم والتحديث والدينامية والحرية، كما تتم محاكمته وإدانته انطلاقا من هاته القيم الأخيرة وبعد عملية تشخيص دائه تقترح الوصفة،**

---

[1] مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطابعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1969م، ص 9، ص 10.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 106.

[3] المصدر نفسه، ص ص 106، 107.

وصفة المستقبل، القائمة على فرض الحجر على الشرق بوصفه "قاصرا" لا بد من الأخذ بيده نحو بلوغ الرشد ومستوى الوعي الكافي الذي لا بد وأن يكون على شاكلة ما هو في الغرب»[1]. ويوضح "يفوت" أن هذا التصور لا يؤسس لمجرد تراتبية ثقافية، بل يمنح الغرب دور "الوصي" الذي يمتلك وحده مفاتيح التقدم، وهو ما يفسر بدقة وصف هانتش له بـ "المعلم غير المتأدب". وتتجلى المفارقة العميقة في أن هذا التمركز العرقي ذا المقاصد النبيلة ظاهريا، يخفي آلية إقصاء عنيفة؛ فهو إذ يفرض على الثقافات الأخرى الانحناء لنموذجه كطريق حتمي ووحيد للتطور، فإنه يسلبها حقها الأصيل في الاختلاف، ثم يذرف دموع التباكي على مصير تلك الثقافات التي سحقها بنفسه، وتركها تحتضر على قارعة طريق "تقدمه" الظافر[2]. وبهذا لم يعد المشروع الاستعماري مجرد استغلال مادي، بل تحول إلى مشروع حضاري متكامل يمتلك منطقه الفلسفي الخاص، وهو منطق لم يبق حبيس التنظير، بل سرعان ما وجد تجسيدا عمليا له في التاريخ.

ويحدد أفاية في هذا السياق، لحظة تاريخية فارقة جسدت هذا التحول بشكل عملي، وهي "غزو نابليون بونابرت لمصر" عام (1798م)، حيث يرى أفاية أن هذه الحملة لم تكن مجرد غزو عسكري، بل كانت مشروعا معرفيا متكاملا، حيث أثبت تداخل المدافع مع العلماء والمستشرقين أن الهيمنة الغربية لم تعد تكتفي بالقوة العسكرية، بل أصبحت تسعى لفرض سلطة معرفية. ويجد أفاية في تحليل "إدوارد سعيد" لهذه الحملة، كما ورد في كتابه "الاستشراق" (Orientalism)، الدليل القاطع على هذا التحالف بين السيف والقلم، حيث لم تكن المعرفة فضولا علميا بريئا، بل وسيلة لإعادة تشكيل الشرق وفق الرؤية الغربية. ويؤكد أن "تييري هانتش" تبنى هذه الرؤية النقدية، مسلطا الضوء على الدور العضوي الذي لعبه الاستشراق في إخضاع الشرق ليس فقط بالقوة، ولكن عبر فرض بنية معرفية تحدد هويته وتصوغ ماضيه[3].

واستنادا إلى "هانتش"، يوضح "أفاية" أن المشروع الاستعماري لم يكتف باختلاق تصورات مشوهة، بل عمل على ترسيخها كـ"مرجع ثابت" يحاكم من خلاله الشرق، مما أدى إلى تحويلها

---

[1] سالم يفوت: حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، المرز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م، ص 64.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 107.

إلى بنية ذهنية ثابتة. بل إن هذا التشويه الممنهج – في نظر هانتش – فاق في خطورته التعصب الديني للكنيسة في العصور الوسطى؛ فالاستعمار لم يسع للسيطرة فحسب، بل إلى "محو" ماضي شعوب شرق المتوسط وحاضرها. ورغم افتتان الغرب بالشرق كمصدر للتخيل، إلا أن هذه النظرة كانت مصحوبة دائما بشعور بالتفوق حول الاحتقار إلى موقف جماعي راسخ. وهنا تبرز الأطروحة الهيغلية التي نظرت لهذا التصور، حين اعتبرت أن الإسلام قد خرج من التاريخ وأن الغرب يمثل اكتمال العقل، مما كرس رؤية تجعل أوروبا وريثة شرعية لتاريخ العالم، تفرض قراءتها الخاصة حتى وإن اعترفت شكليا بإسهامات الحضارة العربية الإسلامية[1].

وفي هذا السياق، يقدم "سالم يفوت" تفسيرا معمقا لهذه الرؤية الهيغلية التي شكلت أحد المرتكزات الفلسفية للمركزية الغربية، موضحا أنها «**الرؤية التي تعتبر القيم الغربية تتمتع بقيمة كونية شاملة، وأن على المجتمعات الأخرى أن تتبناها، عن رضى أو عن كره، باعتبارها قيما تجسد خلاص البشرية ككل ومنقذها من "الخمول" و"الجهل" وموقظها من سباتها العميق وغفوتها**»[2]. غير أن هذا التصور – وإن بدا في ظاهره دعوة للتحرر والتقدم – سرعان ما ينقلب إلى خطاب استعلائي، يجد في "الانحطاط" الشرقي مبررا أخلاقيا للاستعمار. وهنا تكمن المفارقة؛ فالطابع الإنساني المعلن لهذا الخطاب ليس موضع الإشكال في حد ذاته، بل في تحوله إلى أداة لإعادة إنتاج الهيمنة وتكريس صور نمطية تمس بجوهر الكينونة الشرقية، حيث يصبح "تبني قيم التقدم" هو الثمن الوحيد للاعتراف بالوجود. وبهذا يتأكد ما ذهب إليه أفاية، استنادا إلى أطروحة هانتش، من أن المشروع الاستعماري لا يقتصر على التشويه، بل يشتغل على تحويل ذلك التشويه إلى أداة تأويلية يقيس بها عراقة الحضارات ويحدد من خلالها من يستحق الدخول في "التاريخ" ومن يظل خارجه.

وهنا يصل أفاية إلى جوهر نقده للمركزية الغربية، كاشفا عن الآلية النفسية التي تحكم هذه العلاقة؛ فالغرب لا يكتفي بصنع صور متخيلة عن الشرق، بل لا يمنحه قيمة إلا من خلال مفاهيمه وأحكامه. وبصفته الممثل الوحيد للوعي الكوني، ينصب نفسه حكما يعترف

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 107 – ص 109.

[2] سالم يفوت: حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، مرجع سابق، ص 65.

بمن يشاء ويلغي من يشاء. وتتجلى هذه الازدواجية في قول أفاية: «**يغدو الشرق في الوعي أو اللاوعي – الغربي مزدوجا: شرق ملغى كمجتمع وكحضارة، وشرق معترف به كأسطورة وكحلم. بقدر ما يتم تجاهل وتزييف وتدمير الشرق الاجتماعي بقدر ما يحتفظ بالشرق المحلوم به باعتباره فقاعة ثمينة للمجال الذهني الغربي. وفي مقابل النفي الدمجي للسوسيولوجيا هناك تثمين شاعري (...) مهمل في واقعه العيني، يستخدم هذا الشرق، في كليته لتأثيث وإغناء المتخيل الغربي**»[1]، وهنا يكشف أفاية أن هذه الازدواجية ليست تناقضا، بل استراتيجية متكاملة؛ فالغرب يدمر الشرق الواقعي (اجتماعيا وسياسيا) بينما يغني مخيلته بشرق أسطوري حالم، كما فعل الأديب والسياسي الفرنسي "شاتوبريان" (François-René de Chateaubriand) وغيره. وهكذا فإن "التثمين الشاعري" ليس إلا الوجه الآخر لـ"النفي السوسيولوجي".

وتتجلى خطورة هذا المتخيل في اللحظات التي يحاول فيها الشرق التعبير عن ذاته السياسية؛ فالخطاب الاستشراقي – حسب أفاية – لم ينظر يوما إلى الشرق كقوة تمتلك إرادة واعية للتحرر، بل صوره كفضاء خامل يحتاج إلى توجيه، أو كعالم أسطوري يخدم المخيلة الغربية. ولهذا حين تنهض حركات التحرر الشرقية، فإنها لا تقرأ في الغرب كفعل سياسي مشروع، بل تصنف فورا ضمن قوالب جاهزة، وهذا ما يكشفه أفاية بدقة حين يقول: «**وفي كل مرة ينهض شرق المتوسط للإعلان عن اختلافه وعن رغبته في السيادة على مقوماته وتحصين عناصر هويته، تنتصب في اللاوعي الغربي كل الصور السلبية التي نسجتها المخيلة الغربية عن الإنسان الشرقي الذي لا ينظر إليه ككائن يطالب باحترام حريته أو كجيوش يتعين تدميرها، بل يتعامل معه دائما كمتمرد وكعدو وكمناهض للأوضاع القائمة**»[2]، وبهذا لا تبقى الهيمنة في السيطرة المادية، بل تمتد إلى البنية الرمزية التي تؤطر أي فعل مقاوم للشرق بوصفه "تمردا" غير شرعي، مما يرسخ تبعيته داخل خطاب يحافظ فيه المركز على سلطته في التفسير والتصنيف.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 110.

[2] المصدر نفسه، ص ص 110، 111.

ويبدو أن هذا التمثل المتخيل للشرق لا يعبر فقط عن بنية رمزية جامدة، بل يتغذى على صراعات تاريخية عميقة تسهم في إعادة إنتاجه كلما حاول الشرق إعادة تعريف ذاته وهويته. وفي هذا السياق يؤكد "أركون" أن ما يضاعف حدة هذا المخيال ويزيده هيجانا وتضخما، هو **«ذلك الصراع القديم الذي لم يتم تجاوزه بعد بين الطوائف الكبرى الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، والصراع ناتج بالأساس عن محاولة كل طائفة السيطرة على الرأسمال الرمزي المرتبط بالوحي»**[1]. والواضح هنا أن هذا التنافس الرمزي لم يبق حبيس التاريخ اللاهوتي فحسب، بل انعكس على تمثلات معاصرة تغذي خطاب الهيمنة، وتمنح التمثيل الغربي شرعية مزعومة في تصنيف الآخر. غير أن ما يلفت النظر – حسب محمد الشبة – هو أن هذا الصراع لم يعالج على نحو نقدي لا في السياق الأوروبي، حيث تم تغييبه بفعل هيمنة الأيديولوجيات القومية في القرن التاسع عشر، ولا في السياق الإسلامي، حيث حجبت تعقيداته باسم التحرر الوطني ومناهضة الاستعمار[2]. وهنا نستنتج أن طمس هذا الصراع ساهم في إعادة إنتاج تمثلات مختزلة ومتشنجة للشرق، تفرغ حركاته السياسية من مشروعيتها، وتسهم في تكريس صورته كفاعل غير عقلاني أو كـ"متمرد" على نظام رمزي يفترض أنه كوني.

ومن خلال هذه القراءة المتدرجة، يتضح أن هدف أفاية النهائي هو تفكيك هذا المتخيل الجمعي، ليثبت أنه لم يتغير جذريا رغم التحولات التاريخية، بل أعاد تدوير عداءاته وفق أولويات جديدة. ويستعين بهانتش لفضح التناقض الصارخ في السياسات الغربية بعد الحرب العالمية الثانية، حيث تم استبدال معاداة السامية تدريجيا بمعاداة العرب والمسلمين. وقد استفادت الصهيونية من هذا التحول لترسيخ الكيان الصهيوني كحليف عضوي للغرب، ليس فقط سياسيا، بل كأداة رمزية تعفي الوعي الغربي من مسؤولياته التاريخية[3]. وبهذا يخلص أفاية إلى أن الخطاب الغربي يظل انتقائيا وأداتيا، يوظف متخيله الجمعي لخدمة مصالحه، دون أي مراجعة نقدية حقيقية لتاريخه الاستعماري تجاه شعوب الشرق الأوسط.

وخلاصة القول هنا أن أفاية يقدم عبر قراءته لتييري هانتش، تفكيكا نقديا للمتخيل الغربي باعتباره بنية معرفية وظيفية تخدم هيمنة الغرب وتعريف ذاته، فهو يكشف كيف صنع الغرب

---

[1] محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 72.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص ص 111، 112.

شرقا مزدوجا؛ شرقا واقعيا يتم إقصاؤه واستغلاله، وآخر أسطوريا يستهلك ثقافيا لتأثيث المخيلة الغربية. وتتجلى خطورة هذا المتخيل في أنه يحول أي فعل سيادي للشرق إلى "تمرد" أو تهديد، مما يجرده من شرعيته. وبهذا لا يفكك أفاية تاريخ الصور فحسب، بل يفضح استمرارية العقلية الاستعمارية التي لا تزال تحكم جوهر العلاقة بين الشرق والغرب وتوجه سياساتها حتى اليوم.

إن فضح هذه الآلية الاستعمارية في توظيف المتخيل يدفعنا بالضرورة إلى سؤال أعمق؛ حيث لم يعد الأمر محصورا في كيفية استخدام الغرب لصورة الشرق، بل في سبب حاجته الوجودية إلى "آخر" ليعرف نفسه من خلاله. وهنا ننتقل من تحليل "الصور النمطية" إلى تفكيك "صور الغيرية" التي يرى هانتش أنها لا تشكل الآخر فحسب، بل تؤسس "الذات" في المقام الأول.

فإلى أي مدى تصبح "الغيرية" في فكر هانتش مدخلا لنقد جذري لا يستهدف هوية الشرق وحدها، بل يقوض أسس "الهوية الثقافية" الغربية أيضا؟

3- الآخر متخيلا؛ في غيرية هانتش ونقد الهوية الثقافية

تعد الغيرية* من المفاهيم الإشكالية في الفكر المعاصر، حيث لم تعد تحيل إلى الآخر بوصفه كينونة مستقلة، بل باعتباره نتاجا لخطابات تمثيلية مشروطة بسياقات السلطة والمعرفة. وفي هذا الأفق يقارب هانتش صورة "الآخر المتخيل" باعتبارها بنية رمزية تتشكل داخل أنساق ثقافية تكرس تمركز الذات الغربية. ومن جهته يسعى "أفاية" إلى تفكيك مفهوم الهوية الثقافية بوصفه خطابا مغلقا يتغذى على نفي الغيرية وتشييء الآخر، مبرزا كيف تنتج الهوية ذاتها من خلال استبعاد المختلف. ويتقاطع المشروعان في مساءلة التمثلات المسبقة للغير داخل المتخيل الجماعي، وفي تفكيك البنى الرمزية التي تؤسس الذات عبر نفي الاختلاف. وانطلاقا من هذا التعالق، يبرز السؤال المركزي الآتي: إلى أي مدى تسهم مقاربة أفاية في إعادة قراءة

*إن الغيرية في الفكر الأوروبي لا تبنى على مطلق الاختلاف كما في الفكر العربي، بل على فكرة "السلب" (La négation)، حيث يفهم "الأنا" كنفي لـ "الآخر". أما في الفكر العربي، فالغيرية مفهوم مركزي يتراوح بين التغاير البسيط والتنافي التام، كما توضحه ألفاظ مثل "غير" و"آخر". وقد بين أبو هلال العسكري في الصناعتين أن الغيرية مراتب تبدأ بالتفاوت وتنتهي بالتضاد، مما يجعلها أداة تصنيف لفهم العلاقات بين المعاني والأشياء. ينظر: محمد عابد الجابري: الغرب والإسلام، الأنا والآخر، أو مسألة الغيرية، مجلة فكر ونقد، العدد 2، 1997م، تم الاسترجاع من الرابط: https://www.aljabriabed.net/n02_01jabri.htm

الغيرية كما حللها هانتش؟ وهل يسمح هذا التقاطع بإنتاج تصور بديل للهوية يتجاوز الثنائيات المغلقة نحو أفق تعددي متحرر من نزعة التمركز؟

في ضوء هذا الإشكال المفاهيمي الذي نطرحه على أفاية بشأن تمثلات الغيرية، تتبدى مقاربته لهانتش بوصفها قراءة نقدية تتجاوز مجرد تلقي أطروحات هذا الأخير إلى تفكيك البنية المعرفية التي تستبطنها تلك الأطروحات؛ فمن خلال استثماره لتحليل هانتش في "الشرق المتخيل"، لا يكتفي أفاية بتأكيد أن الخطاب الغربي أعاد إنتاج صور نمطية عن العرب والمسلمين، بل يذهب أبعد من ذلك، كاشفا عن التناقض البنيوي داخل هذا الخطاب ذاته.

ووفقا لقراءة أفاية يسلط "هانتش" الضوء على مفارقة أساسية مفادها أن الغرب، وإن بدا كيانا مهيمنا، إلا أنه ليس وحدة صلبة متجانسة؛ بل يحتوي داخله أصواتا نقدية سعت إلى مساءلة تلك التصورات، مثل "شبنغلر" (Oswald Arnold Gottfried Spengler)، و"توينبي" (Arnold J. Toynbee)، اللذين عارضا الرؤية الخطية الأحادية للتاريخ، و"لوي ماسينيون" (Louis Massignon)، الذي دعا إلى "ضيافة الشرق"، فضلا عن محاولات "رودنسون" (Maxime Rodinson)، و"بيرك" (Jacques Augustin Berque)، لتفكيك النزعات العنصرية في الاستشراق. غير أن هانتش لا يقع في فخ الاحتفاء بهذه الأصوات بقدر ما يخضعها لتحليل صارم، مبرزا أنها – رغم طابعها النقدي – ظلت حبيسة الإرث الثقافي الغربي الذي يشكل بنية معرفية متجذرة لا تلغى بسهولة بالنوايا الحسنة، فالإشكالية هنا لا تتعلق فقط بمضامين الخطاب، بل بأدوات إنتاج المعرفة ذاتها التي نشأت في سياق الهيمنة، وجاءت "موضوعيتها" مضمخة بموازين قوى غير متكافئة[1]. ووفق هذا التصور يعيد هانتش توجيه سؤال الغيرية من كونه مجرد نقد للتمثيلات إلى كونه مساءلة للآليات المعرفية التي تنتجها. ومن هنا يطرح هذا البحث تساؤلات حاسمة: هل يمكن تجاوز الاستشراق وبناء علاقة جديدة مع الآخر؟ وهل تساهم العلوم الاجتماعية اليوم في طرح قضيتي الهوية والغيرية بطريقة عقلانية؟

إن هذه التساؤلات ليست مجرد استفسارات أكاديمية، بل محاولة لخلخلة الأسس التي قام عليها الفكر الغربي في تعامله مع الثقافات غير الأوروبية. ومن خلال تحليله للمقاربات الغربية، يكشف "هانتش" كيف أن التصورات الغربية عن الشرق لم تكن مجرد "انحرافات

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 112 – ص 114.

معرفية"، بل "أدوات وظيفية" تخدم أغراضا سلطوية، سواء عبر العداء الديني في العصور الوسطى، أو من خلال الاحتواء الفكري في عصر الأنوار، وصولا إلى التوظيف الاستعماري المباشر. غير أن التحدي الذي يطرحه "هانتش" ويتبناه "أفاية"، يتجاوز مجرد تصحيح المفاهيم ليمس ضرورة تحرير العلوم الإنسانية من قوالبها المسبقة. وهنا يؤكد أفاية أن إشكالية هانتش الحقيقية ليست الشرق بحد ذاته، بل الطريقة التي يعاد بها إنتاجه كفضاء رمزي يخدم الذات الغربية، وهذا ما يقصده أفاية بقوله: إن كتاب "الغرب المتخيل" لهانتش **«لا يشغله الشرق كشرق بل كفضاء متخيل وكنسق رمزي داخل الوعي واللاوعي الغربيين. وبالتالي فما أسماه بجدل الهوية والمغايرة هو موضوعه ومنطلقه وهاجسه الفكري. فتعريف المغايرة عند هانتش، ليس إلا وسيلة لتمثل أو رفض الذات ثم إن "الهوية الثقافية" تبنى وتتأسس في إطار علاقات وثيقة مع الآخر، وفي غالب الأحيان ضد الآخر»**[1]. وتظهر هذه القراءة أن "مفهوم المغايرة" عند هانتش ليس مجرد إدراك للاختلاف، بل هو آلية عميقة ومعقدة تعرف بها الذات موقعها عبر التوتر والصراع مع الآخر، مما يجعل الهوية بناء جدليا لا جوهرا ثابتا؛ فالمغايرة هنا أداة للتموقع الثقافي والأيديولوجي، والهوية لا تبنى بمعزل عن الآخر، بل غالبا ما تصاغ كنقيض له. ومن هنا يتوصل أفاية إلى استنتاج منطقي مفاده أن الهوية الثقافية – وفقا لهذا المنظور – ليست شيئا ثابتا، بل هي نتاج لإعادة النظر المستمرة نتيجة التغيرات التي تفرضها الحداثة.

وبهذا ينجح أفاية في ربط تحليله النظري بالواقع المادي، فالصراع الذي تواجهه المجتمعات العربية بين تقاليدها ومتطلبات الحداثة ليس إلا تجسيدا حيا لهذه الجدلية المستمرة بين الذات والآخر، وبين الهوية بوصفها إرثا والهوية بوصفها مشروعا قيد التشكل الدائم.

ولكي نفهم عمق هذا الصراع الجدلي بين الذات والآخر، لا بد من الوقوف على الكيفية التي تعاملت بها البنى الفكرية المهيمنة مع مفهوم "الآخر"؛ فهذه الجدلية – كما يرى "محمد بكاي" – لم تكن دائما متكافئة، إذ دأبت الميتافيزيقا الغربية تاريخيا على حجب الآخر وتهميشه تحت ذرائع "اللوغوس" وسيادة الوعي والعقل[2]. وفي هذا السياق، يتم اختزال الذوات في ضمير الحضور الأحادي "أنا"، بينما ينبذ الآخر ويستبعد بوصفه نقيضا أو تهديدا. ويقدم المفكر "علي

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 115.

[2] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 38.

حرب" توصيفا بالغ الدقة لهذه العلاقة الإقصائية، فالآخر أو الغير هو **«كل من ليس أنا، سواء كان قريبا مني كل القرب أو بعيدا عني كل البعد: أي هو من لا يشبهني، أو من لا يريد لي أن أكون مثله، أو من أتمنى أن أكون مثله، أو من أحتاج إليه، أو من أرغب فيه، أو من لا أقدر أن أكون مثله، أو من أجهل حقيقته، أو من يتجاهلني، أو من يريد الحلول مكاني أو إخضاعي والسيطرة علي»**[1]. والواقع أن ما يكشفه هذا التعريف ليس مجرد تعدد وجوه الآخر/الغير، بل الاعتمادية الوجودية للأنا عليه؛ فالذات في سعيها لتأكيد حضورها لا تستطيع إلا أن تعرف نفسها من خلال ما ليس هي، مما يجعل الآخر/الغير، حتى في حالة استبعاده، مكونا أساسيا لا قيام للذات من دونه.

وهذه العلاقة الإشكالية التي تؤسس الحضور على الإقصاء، هي بالضبط ما يحاول أفاية تفكيكه وتجاوزه.

وانطلاقا من هذا الفهم الديناميكي للهوية، يحاور أفاية كتاب "هانتش" ليتجاوز النظرة الاختزالية التي تحصر الهوية في تعريفات نهائية؛ فهو يسعى إلى تقويض هيمنة الثنائية الكلاسيكية (التقليد/الحداثة)، التي تفترض مسارا حتميا واحدا للحداثة وتنظر إلى التقليد كعائق. كما يرفض – تأثرا بهانتش – الميل إلى إطلاق "أحكام تشخيصية" جاهزة على الإسلام أو "العقلية العربية"، لأن هذه التوصيفات ما هي إلا إعادة إنتاج للكليشيهات التي تعيق أي فهم عميق[2]. وهنا يمكننا القول بأن أفاية يتبنى رؤية "هانتش" الأكثر ديناميكية للهوية، بوصفها كيانا مرنا يتشكل بفعل التحولات التاريخية والتداخلات الثقافية المستمرة.

وهذا الرفض للكليشيهات الذي يطرحه هانتش ويتبناه أفاية يجد تفسيره العميق في آلية بناء صورة "الآخر"، وهي الآلية ذاتها التي حاول الجابري تفكيكها عبر مفهوم "الغيرية المتخيلة". ويكشف هذا المفهوم أن الحديث عن الآخر خصوصا في سياقات الخوف، أو الانبهار، أو العداء، لا يكون في الغالب وصفا موضوعيا له، بل هو انعكاس لهواجس الذات ومصالحها؛ فالآخر – وفق قراءة الجابري – لا يكتشف بل يصنع؛ إنه صورة ذهنية تشيدها الذات بما يتناسب مع بنيتها الفكرية وسلوكها. ولا تقف هذه الغيرية عند حدود التصور أو التمثل النظري،

---

[1] علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 50.

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 116.

بل تتحول إلى أداة استراتيجية توظف في الواقع لتوليد التوترات، وتبرير الأفعال، وفرض الإرادات، أو حتى ادعاء المظلومية. إنها ليست بناء اعتباطيا، بل تستمد قوتها من قراءة انتقائية ومجتزأة للتاريخ، تستخرج منها أحداث معزولة تخدم سردية معينة[1]. وهكذا فإن الغيرية المتخيلة تصبح هي الأساس الذي تبنى عليه تلك الأحكام التشخيصية الجاهزة، وهي المحرك الخفي الذي يغذي معضلات الهوية المتبادلة بين الشرق والغرب.

ويترتب على ذلك أن تحدي بناء الهوية في ظل التحولات العالمية الكبرى يفرض نفسه على الشرق والغرب معا – وإن بحدة متفاوتة – فبالنسبة للشرق يمثل التفكير في الآخر معضلة حقيقية، إذ يخشى من أن يؤدي الانفتاح عليه إلى تبني رؤيته المهيمنة، مما يعزز مخاوف "الاستعمار الثقافي" في ظل علاقات قوى غير متكافئة. أما الغرب، فإنه يواجه معضلة من نوع آخر وهي عجزه عن رؤية الشرق كفاعل مستقل بسبب الصور النمطية الموروثة، وهو ما يمنعه من إعادة تشكيل هويته بشكل صحي.

ومن هنا يكمن التحدي في تحقيق توازن دقيق بين الاعتراف بالاختلاف والحفاظ على التميز. ويتعلق هذا الأمر في تصور أفاية بـ «**ضرورة تحرير الوعي – واللاوعي – الغربي بشرق المتوسط والابتعاد عن كل الآراء القبلية التي ترفض النظر إلى هذه المنطقة من العالم والانصات إلى إيقاعها ونبضاتها. ذلك أنها بلغت مستوى متقدما في القدرة على الحكم، هي بدورها، على هذا الغرب المتغطرس**»[2]. وتكشف هذه الدعوة إلى تحرير الوعي الغربي عن عمق المفارقة التراجيدية التي تحكم العلاقة بين الشرق والغرب، إذ يملك الغرب – كما أشار "هشام شرابي" – سلطة تعريف الشرق وتصنيفه[3]. وهذه الهيمنة المعرفية/السياسية لا تقتصر على المجال السياسي فحسب، بل تتغلغل لتعيد تشكيل الهوية الشرقية ذاتها، من خلال فرض مسارات للحوار والنضال ترسمها إرادة الغرب وتحددها رؤيته

ووفقا لقراءة أفاية يؤكد هانتش في "الشرق المتخيل" أن اهتمام الغرب بالشرق هو في جوهره انعكاس لبحثه عن ذاته، وأن كليهما ضرورة ثقافية للآخر. لكن هذه العلاقة الجدلية

---

[1] محمد عابد الجابري: الغرب والإسلام، الأنا والآخر، أو مسألة الغيرية، مجلة فكر ونقد، العدد 2، 1997م، تم الاسترجاع من الرابط: https://www.aljabriabed.net/n02_01jabri.htm

[2] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 117.

[3] هشام شرابي وآخرون: الثقافة العربية في المهجر، مرجع سابق، ص 26.

تستدعي من المخيلة العربية الإسلامية بدورها تفكيك صورها المتناقضة عن الغرب، بعيدا عن ثنائية الرفض المطلق أو الانبهار التام. ومن ثم فإن تجاوز هذه الهيمنة لا يكون إلا عبر حوار متوازن يسمح للشرق العربي بتشييد مشروعه الحضاري المستقل كشريك فاعل وليس كذات تابعة[1].

إن هذه الدعوة إلى تفكيك الصور النمطية تستلزم العودة إلى المنبع، وهو ما يقودنا إلى التساؤل العميق الذي يطرحه "جورج قرم": **«من أين ولد هذا الخطاب المرتكز على الوجود التخيلي لهذا الكائن الجماعي المسمى بالغرب؟ وما هي تلك المرآة السحرية والفتانة التي يتمرأى فيها الغربيون بلا كلل ولا ملل؟»**[2]. ويتكشف جواب هذا التساؤل عبر مسارات نقدية متعددة، أبرزها ما قدمه "إدوارد سعيد" في عمله التأسيسي "الاستشراق (L'Orientalisme)"، الذي انتقد بشدة الدور المهين الذي لعبه الأدب الأوروبي بأكمله في تصوير الشرق، كاشفا بذلك عن الآلية الثقافية التي صنعت "الآخر" لتثبيت تفوق "الأنا". وإذا كان "سعيد" قد فكك الأدوات الثقافية، فإن المؤرخ والأنثروبولوجي "جاك غودي" (Jack Goody) يطعن في الأساس التاريخي لهذه الأسطورة، فهو **«يظهر أن الهيكليات الاجتماعية – الاقتصادية لأوروبا لا تبدأ فعلا بالتميز عن تلك الخاصة بالشرق الإسلامي إلا في القرن الثامن عشر. وبالتالي فإن البنى الذهنية لا تتميز بالغيرية الجذرية التي يريد بعضهم أن ينسبها إليها، إذ إن تلك الغيرية المتخيلة هي نتيجة ضرورات بناء أسطورة الهوية العملاقة المسماة الغرب»**[3]. ويتضح من خلال هذين المسارين المتكاملين أن مفهوم "الغرب" ليس حقيقة أزلية، بل هو بناء أيديولوجي حديث تم تشييده لضرورات الهوية والهيمنة، وهذا المسار التحليلي بالذات هو ما سيستند عليه أفاية لنقل النقد إلى مستوى أكثر تحديدا ودقة.

وهنا يتقدم أفاية خطوة إضافية، ليوجه عدسته النقدية الدقيقة نحو عمل "تييري هانتش"، كاشفا عن صدع داخلي في بنية الخطاب النقدي نفسه. وهنا تكمن النقلة النوعية التي يقدمها أفاية، إذ يرى أن مفتاح التحرر من هيمنة "الغرب" لا يكمن فقط في نقده من الخارج، بل في تفجيره من الداخل عبر إظهار تناقضاته، حيث يقول: **«إن الغرب ككيان متعدد ونسبي،**

---

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص ص 117، 118

[2] جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص 75.

[3] المرجع نفسه، ص 76.

و"الالتباس" الأساسي الموجود في "الشرق المتخيل" هو عدم تفريقه بين أوروبا والغرب ولا سيما في القرن العشرين. فلم تعد أوروبا هي الغرب، لأن هذه القارة التي شكلت نقطة انطلاق ما يسمى بالغرب، أصبحت، هي بدورها تلهث وراء "غرب" تجاوزها وتخطى إرادتها وقدرتها الحضارية»[1]، ويعد هذا التفكيك الذي قام به "أفاية" لمفهوم "الغرب" عند "هانتش" قفزة نقدية حاسمة، فهو يكسر الصورة المتجانسة للآخر، ويفتح الباب أمام الفكر العربي لتجاوز المواجهة الأحادية مع كتلة متخيلة، والتعامل بدلا من ذلك مع تعددية داخل الغرب نفسه.

ومما سبق نستنتج أن جهود أفاية النقدية لم تقتصر على عرض أفكار تييري هانتش، بل تجاوزتها لتؤسس مشروعا فكريا متكاملا يتخذ من محاورته لكتاب "الغرب المتخيل" لهانتش أداة تحليلية فعالة لتفكيك البنى العميقة التي حكمت الوعي الغربي تجاه الشرق، وفي الوقت نفسه، لتحفيز الوعي العربي على ممارسة نقد ذاتي يحرره من ثنائية الانبهار والرفض. ومن خلال هذه القراءة المزدوجة، ينجح أفاية في كشف كيف أصبحت الثنائيات الاختزالية أدوات للهيمنة المعرفية، وكيف أن اختلال القوى هو بالأساس اختلال معرفي يمنح الغرب سلطة إنتاج الشرق كـ"فضاء متخيل". لكن إسهامه الأبرز يكمن في عدم توقفه عند حدود تبني أفكار هانتش، بل تجاوزه إلى نقد بناء، خاصة في تمييزه الحاسم بين مفهومي "أوروبا" و"الغرب"، مما يكسر الصورة النمطية المتجانسة للآخر ويفتح أفقا جديدا لفهمه. وبذلك فإن غاية أفاية النهائية هي التأسيس لحوار متكافئ، يقوم على بناء هوية منفتحة، قادرة على التفاعل من موقع الندية والاعتراف المتبادل، بدلا من الارتهان لعلاقات التبعية أو الصراع التاريخية.

ثالثا: اختلاف المتخيل أم متخيل الاختلاف؟

في مقاربته لتمثلات الآخر داخل المخيال العربي الإسلامي الوسيط، لا يتعامل أفاية مع المتخيل باعتباره مرآة عاكسة للواقع أو مخزنا للسرديات التاريخية، بل بوصفه جهازا معرفيا/رمزيا يشارك في إنتاج المعنى وتنظيم العلاقة بين الذات والغير؛ فالمتخيل – وفق هذا المنظور– لا يكتفي بتصوير الاختلاف بل يساهم في صياغته، عبر آليات تمثيلية تتقاطع فيها السلطة بالرمز، والتاريخ بالأيديولوجيا. ومن ثم لا ينحصر رهان أفاية في تتبع تنوع صور الآخر، بل في مساءلة البنية العميقة التي تولد تلك الصور؛ أي في فهم الكيفية التي يتحول

[1] محمد نور الدين أفاية: المتخيل والتواصل، المصدر السابق، ص 120.

بها المتخيل إلى أداة لإنتاج "اختلاف وظيفي" يعيد تشكيل الهوية من خلال ترميز الآخر. وفي هذا السياق، تتبدى المواجهات الكبرى، كالفتح الإسلامي والحروب الصليبية، بوصفها لحظات تأسيسية تتجاوز حدود الحدث التاريخي لتغدو آلية مولدة لاقتصاد رمزي كثيف، أفرز صورا نمطية أعادت إنتاج ثنائيات من قبيل (التمثيل/التشويه) و(الهيمنة/المقاومة). ومن هنا يتبلور سؤالنا المركزي: هل رصد أفاية اختلافا في المتخيل نتيجة تنوع السياقات والتمثلات، أم أن المتخيل ذاته هو الذي ينتج الاختلاف، ويعيد تشكيله بوصفه ضرورة رمزية لضمان تمركز الذات؟

1-في نقد متخيل العصور الوسطى وصوره النمطية عن الإسلام

يعد متخيل العصور الوسطى تمظهرا رمزيا لآليات التمثل التي أنتجها الغرب في سياق صراعه اللاهوتي والسياسي مع الآخر، حيث جرى اختزال الإسلام إلى صور نمطية تؤدي وظيفة إيديولوجية في بناء الذات الأوروبية وتكريس مركزيتها. وفي هذا الأفق لم يكن الإسلام يقرأ بوصفه تجربة حضارية مغايرة، بل كعلامة ثقافية تنتج ضمن خطاب الهيمنة، ما يجعل من التمثل نفسه أداة سلطوية تشتغل على إقصاء الآخر وتشويهه. وداخل هذا الحقل المعرفي، يحاول أفاية تفكيك البنيات المتخيلة والتمثيلية التي تؤطر العلاقة بالآخر، مبرزا كيف تشتغل الصور النمطية كآليات رمزية لإعادة إنتاج التفاوت الأنطولوجي والمعرفي، وموضحا الطابع اللاواعي لهذه الصور بوصفها امتدادا لسلطة الخطاب وثقافته. وعليه فإن مساءلة هذا المتخيل، لا تنحصر في قراءة محتوى الصور بل تتجاوزها نحو تفكيك شروط إنتاجها وسياقات اشتغالها، باعتبارها بنى أيديولوجية تخضع لمنطق التشييء والتمركز الإثني.

فما مدى إسهام متخيل العصور الوسطى في تشكيل صور نمطية عن الإسلام، وهل يتمكن أفاية من تفكيك هذا المتخيل بما يحمله من سلطة رمزية وتمثيلات إقصائية؟

في معرض إجابته عن هذه الإشكالية، ينطلق أفاية من حقيقة أن المواجهات الحضارية كانت التربة الخصبة التي نبتت فيها صور نمطية متبادلة، لتصبح فيما بعد قوالب جاهزة تعكس رؤية كل طرف لذاته وللآخر. وضمن هذا الإطار التاريخي، يشرع في تفكيك تلك الصور التي نسجتها المخيلتان الإسلامية والمسيحية، مع تركيز خاص على المنظور الغربي، حيث يقول: «**يهمنا هنا أن نتوقف عند مكونات النظرة المسيحية للإسلام، للعمل على**

استجلاء بعض آليات التنميط التي نسجتها كل من المخيلة الإسلامية والمسيحية للآخر، في سياق المواجهة الحضارية حول السيادة على الأمكنة والرموز. ولهذا الغرض سنعرض للصور الرئيسية للنظرة المسيحية وسنتناول، فيما بعد، دلالات وأبعاد الحركة العامة التي تندرج ضمن ما نعت بـ الحروب الصليبية»[1]. ونفهم من ذلك أن أفاية لا يهدف إلى مجرد سرد تاريخي، بل إلى تفكيك البنية الخطابية/الرمزية التي أسست لهذا المتخيل، متخذا من الحروب الصليبية مختبرا نموذجيا لفهم كيفية تحول الصراع العسكري إلى إنتاج رمزي ممنهج لتشويه الآخر.

ويعزز "عبد الله إبراهيم" هذا العمق المعرفي الذي غاص فيه أفاية، ويوسعه، مبينا أن المتخيل الغربي عن الشرق لم يتشكل في فراغ، بل هو بنية راسخة استمدت جذورها من ترسبات تاريخية سابقة على الصراع الإسلامي/المسيحي، تمتد إلى الفكر الإغريقي والروماني. لكن هذه البنية – كما يوضح إبراهيم – شهدت في العصور الوسطى تحولا نوعيا، حيث تبلورت في شكل أكثر عدائية وتحديدا ضد المكون العربي الإسلامي. فقد «**غذي إحساس الغرب تجاه الشرق، بضروب من التعصب العرقي والثقافي والديني وبخاصة ضد العنصر العربي – الإسلامي، الذي وصف بأنه "كارثة" وأنه يتكون من "كفار تافهين" يماثلون "الشعوب البربرية"، كما توصل إلى ذلك مكسيم رودنسون»**[2]. والواضح هنا أن طرح "إبراهيم" لا يقدم مجرد معلومة تاريخية، بل يمنحنا منظورا أوسع، فهو يكشف أن الصورة النمطية التي يحللها "أفاية" لم تكن مجرد رد فعل على الحروب الصليبية، بل هي إعادة إنتاج وتكثيف لصورة سلبية موروثة، تم شحنها بعداء ديني ممنهج لتبرير الصراع.

وقد حاول "أفاية" أن يفصل هذه الرؤية ويوضحها، مستندا إلى طرح "وليام مونتغومري واط" (William Montgomery Watt)، ليكشف عن تجذر تصورين رئيسيين عن الإسلام في أوروبا العصور الوسطى يتمثلان في: صورة مشوهة غذتها الدعاية والأحكام المسبقة، وأيديولوجيا صليبية عميقة تجاوزت أهدافها العسكرية لتتحول إلى إطار فكري يعيد صياغة الوعي الأوروبي. ويتضح من خلال قراءة أفاية، أن إدراك الأوروبيين للآخر لم يكن نتاج

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص127.

[2] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010م، ص 179.

معرفة موضوعية، بل كان أسير متخيل أنتجته ضرورات الصراع الديني والسياسي؛ فقد عمد الصليبيون إلى استثمار **«كل الوسائل الكفيلة بتكوين متخيل جمعي يعلي من شأن الذات ويقدم الآخر في أشكال انتقاصية شيطانية، تمنح لكل المنخرطين في الحركة العامة حوافز التعبئة، والإيمان بعدوانيته وشراسته، لدرجة يصل فيها المحارب إلى خلق شعور لديه بأنه حين يحارب ضد المسلمين، فإنه يحارب الظلام قصد إشاعة الأنوار»**[1]، ويكشف تفكيك أفاية لهذه الثنائية (النور/الظلام) عن آلية أيديولوجية متقنة، لا تبرر الحرب فحسب، بل تمنحها بعدا مقدسا وحتميا، محولة الصراع السياسي إلى معركة وجودية بين الخير والشر، وهو ما يمثل جوهر اشتغال المتخيل كأداة للسلطة.

ولفهم السياق الفكري الذي نشأت فيه هذه الأيديولوجيا المعادية للإسلام، واستطاعت أن تفرض هيمنتها، لا بد من العودة إلى المناخ العقلي العام الذي كان سائدا في أوروبا خلال العصور الوسطى. وفي هذا الإطار، يقدم لنا المفكر الفلسطيني "إسماعيل راجي الفاروقي" تحليلا نقديا جادا لهذا المناخ، حيث يرى أن القمع المنهجي الذي مارسته الكنيسة ضد العقلانية وحرية التفكير العلمي لم يكن مجرد نزاع عابر مع فئة من العلماء والمفكرين، بل كان تجليا لبنية فكرية متماسكة تقوم على الأساطير، والخرافات، ورفض المساءلة النقدية. ويصف "الفاروقي" هذا الواقع بدقة لافتة، مشيرا إلى أن المسيحيين، وعلى امتداد ما يقرب من ألف عام، لم ينتجوا **«علما طبيعيا بسبب هيمنة الكنيسة هذه. وصادرت الكنيسة أية إمكانية لتحريك الروح العلمية، نتيجة نهجها المفارق، ولاهوتها التجسيدي، وتعاليمها التسلطية التي خاضت بلا سند، من منطلق تحكمي، في قضايا العلم الطبيعي. وعضدت سلطة الكنيسة، الأسطورة والخرافة. ونظرت الكنيسة إلى إزالة الأسطورة والخرافة على أنه بمنزلة تهديد لسلطتها. وسعت الكنيسة إلى حراسة أساس وجودها ذاته، بالتخلص من العلماء»**[2]. وحين نربط هذا التحليل الذي قدمه الفاروقي بالرؤية النقدية لأفاية، يتضح لنا أن تغييب "الروح العلمية" لم يؤد فقط إلى تعطيل حركة العلوم والمعرفة، بل أسس لعقلية دوغمائية مغلقة، تفتقر إلى القدرة على التمييز النقدي، مما يجعلها أكثر قابلية للانخداع بالخطابات التعبوية

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 127، 128.

[2] إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط1، يناير 2014م، ص 115.

والتحريضية؛ فالعقل الذي تم استبعاده من ممارسة الفهم الموضوعي للطبيعة، هو ذاته الذي يعاد توجيهه لاحقا لتقبل صور مشوهة وعدائية عن الآخر دون مساءلة أو تمحيص.

ولكي تكتسب الأيديولوجيا الصليبية فاعليتها التعبوية والتحريضية، كان لا بد لها أن تعتمد على قوة الصور المتخيلة والإدراك الرمزي، وهو ما يفسر الدور الحاسم الذي يمنحه أفاية للمتخيل «**في تشكيل النظرة المتبادلة للآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة إنتاجه من صور وأحكام، وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والانتقاص من صور الغير**»[1]. ومن هنا يمكننا أن نستنتج أن أفاية يرى في المتخيل المحرك الأعمق للوعي الجمعي، فهو لا يقتصر على تزيين الحقائق أو تزييفها، بل يتجاوزها ليخاطب اللاوعي والمشاعر، فيصنع قناعات تتجاوز المنطق وتؤسس لانقسام هوياتي حاد بين "نحن" و"هم". ومعنى هذا أن تلك الصور النمطية لا تعد أخطاء معرفية فحسب، بل أدوات سيطرة فعالة توجه السلوك وتسهم في صناعة التاريخ.

ولإضفاء عمق على تحليله، لا يحصر أفاية نظره في المتخيل الغربي فحسب، بل يبين أن بناء الصور عن الآخر هو آلية ملازمة للحضارات في سياقات الصراع والتنافس؛ فالحضارات – في نظره – لا تتشكل بإنجازاتها المادية وحدها، بل بقدراتها على نحت متخيلاتها الخاصة. وفي هذا السياق يبرز الإسلام كواقعة حضارية تأسست جزئيا في مواجهة الآخر بقدر ما استلهمت منه، حيث «**امتد بشكل مدهش على أكثر من قارة في فترة لا تتجاوز القرن. وانتزع من المسيحية مناطق واسعة. وكون بموازاة ذلك، متخيلا جمعيا خاصا، للآخر فيه صورة محددة ودور خاص للذمي أحكامه، وللمشرك أو الكافر إجراءاته، وللحضارات الأخرى مكانتها**»[2]، ويبدو أن هذه اللفتة الموضوعية من أفاية لا تهدف إلى المقارنة السطحية، بل إلى تأكيد فرضيته المركزية بأن المتخيل ليس عنصرا هامشيا، بل قوة محركة تشكل الحضارات بقدر ما تشكلها الجغرافيا والاقتصاد، مما يجعل نقده للمتخيل الغربي أكثر رسوخا ومنهجية.

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 128.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وهذه القوة المحركة للمتخيل – التي أبرزها أفاية – تجد صداها في تحليل "عبد الله إبراهيم" الذي يشخص الآلية التاريخية التي رسخت تلك الصور النمطية وجعلتها عصية على التغيير؛ فإذا كان أفاية يركز على البنى المتخيلة التي شيدتها الحضارة الغربية، فإن "إبراهيم" يوضح كيفية تحول هذه البنى إلى مسلمات شبه مقدسة، مؤكدا أن النموذج اللاهوتي كان **«مهيمنا خلال القرون الوسطى، وقد تغلغل في تضاعيف التخيلات العامة، وتوارى في طياتها، واستبطن التصورات الجماعية، فتحكم في توجيه المواقف تجاه الآخر، ثم ركد مطمورا تحت أكداس المرويات والمدونات، فحجب، ولمدة طويلة، إمكانية البحث في أمر تعديلها بما يناسب الرؤية التاريخية التي تدرج كل شيء في سياق متحول ومتغير»**[1]. ويكشف هذا التشخيص الدقيق كيف ترسبت صور الآخر كطبقات جيولوجية في الوعي الجمعي، فلم تعد مجرد آراء، بل أصبحت جزءا من نسيج الحقيقة ذاتها. ومن هنا، فإن تفكيك إشكالية "الأنا" و"الآخر" لا يعد ترفا فكريا، أو نبشا في ماض انقضى، بل ضرورة منهجية وحفرية معرفية تهدف إلى تعرية هذه الأوهام المتجذرة، وتحرير الذات من مركزيتها الزائفة، تمهيدا لفهم أكثر نضجا للعلاقة الشائكة مع الآخر.

وبالعودة إلى صلب الموضوع، نجد أفاية يؤكد أن الغرب الصليبي لم يكتف بمواجهة الإسلام عسكريا، بل عمد إلى إعادة صياغته رمزيا بما يخدم رؤيته الخاصة، وهو ما يكشف عنه بقوله: **«أن الغرب قابل الإسلام في ساحة المعركة، كما صاغ عناصره المتخيلة كصور لنموذج ديني وثقافي وحضاري يختزن كل مكونات الضدية ومظاهر المنافسة»**[2]. ونستنتج من ذلك أن المعرفة الغربية عن الإسلام لم تكن، في مراحلها التأسيسية، سعيا للفهم بقدر ما كانت عملية "إسقاط ثقافي"؛ حيث تم تأطير الإسلام ضمن مفاهيم الضدية والمنافسة التي تخدم حاجة الخطاب الغربي لتعريف ذاته. وبهذا المعنى لم يكن الإسلام (الآخر الموضوعي)، بل (الآخر الوظيفي) الذي تم اختزاله وتنميطه ليلعب دور النقيض الضروري لبناء الهوية الأوروبية المتمركزة حول ذاتها.

---

[1] عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف (2)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2017م، ص 14.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 129.

ولا يكتفي أفاية بالتفكيك التاريخي والخطابي، بل يغوص أعمق ليكشف عن الدوافع النفسية الكامنة وراء هذا التشويه الممنهج؛ فهو يرى أن لجوء الحضارات إلى صياغة سرديات مشوهة ليس مجرد تبرير سياسي، بل هو رد فعل نفسي لتعويض شعور بالنقص أو التهديد، حيث يقول: إن «**التعبئة المسيحية حين قرنت الإسلام بالظلام والمسيحية بالنور، زرعت في وجدان المسيحي الشعور بضرورة الانتصار على النقص لهزم الظلام الإسلامي**»[1]، وهذا التحليل النفسي ينقلنا من مستوى الأيديولوجيا إلى مستوى الإسقاط، حيث يتم تصدير الأزمات الداخلية وإلقاؤها على الآخر الخارجي. وفي هذا السياق يرى أفاية أن «**الصورة المشوهة للإسلام يتعين النظر إليها بأنها "إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوروبية"**»[2]، وبهذا الطرح يعمق أفاية تفكيكه لمتخيل القرون الوسطى، ليس فقط كبنية سلطوية وإقصائية، بل كآلية دفاع نفسي تكشف عن مأزق الذات الغربية في علاقتها بنفسها قبل علاقتها بالآخر، وهو ما يمثل أقصى درجات النقد الجذري.

والواقع أن الإسقاط النفسي/السيكولوجي الذي يتحدث عنه أفاية لم يكن ليطفو في فراغ، بل وجد تجسيده المادي والاجتماعي في بنية المجتمع الأوروبي آنذاك، وهو ما منحه زخما وقوة تأثير. وهذا بالضبط ما يوضحه "قاسم عبده قاسم" حين يقدم الإطار الاجتماعي الذي احتضن هذه الآلية النفسية وحولها إلى أيديولوجيا جماعية. وفي هذا السياق نجد "قاسم" يؤكد أن الأيديولوجيا الصليبية كانت «**تعبيرا عن مجتمع غرب أوربا في القرن الحادي عشر: أفكاره ومثله العليا، وقيمه، وآماله، وعواطفه، وأساطيره، وخرافاته، تدينه وقسوته وروحه العسكرية، كما كانت تعبيرا عن التغيرات الاجتماعية التي طرأت على هذا المجتمع وعلاقات القوى الاجتماعية في داخله**»[3]. ووفق هذا التصور لم تعد آلية "الإسقاط" مجرد نزعة نفسية فردية، بل أصبحت مشروعا جماعيا تغذيه بنية اجتماعية كاملة؛ فالقسوة والروح العسكرية والأساطير التي ترعاها المؤسسة الكنسية، شكلت المادة الخام التي صيغت منها سرديات التشويه، ووجدت فيها الذات الغربية المأزومة متنفسا لإلقاء "جانبها المظلم" على الآخر.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 128.

[2] المصدر نفسه، ص 129.

[3] قاسم عبده قاسم: الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية (دراسة عن الحملة الأولى 1095 – 1999م)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، مصر، ط1، 1999م، ص 12.

ومن هنا، يؤكد أفاية أن الصور النمطية المسيحية عن الإسلام ترسبت تدريجيا في الوعي الغربي، ولم تكن وليدة لحظة واحدة. ويكشف عن مسارها التاريخي قائلا: إنها «**عبرت، بكيفيات مختلفة عن الاهتمام المسيحي الأوروبي بالواقعة الإسلامية. انطلق هذا الاهتمام في البدء، من خلال المسيحية الشرقية، والنصارى الأصليين، ثم اتخذ أبعادا أكثر جدية مع احتدام المواجهة في سياق الصراع التاريخي والحضاري على المواقع والأمكنة والرموز**»[1]، وهنا يفكك أفاية فكرة التكون العفوي للصورة، ليظهر أنها عملية تاريخية بدأت باحتكاك محدود عبر مسيحيي الشرق، ثم تحولت إلى مشروع أيديولوجي متكامل حين أصبح الصراع على الأرض، والسيادة، والرموز، هو المحرك الأساسي للعلاقة. وبهذا لا يعود المتخيل مجرد انطباع ثقافي، بل يصبح سلاحا يشحذ كلما احتدم الصراع، مما يفسر قوة تراكماته التاريخية وقدرتها على تشكيل السياسات والرؤى حتى اليوم.

وفي بحثه عن منابع هذا المتخيل، يحدد أفاية المصدر الأساسي في كتابات رجال الدين المسيحي (لاهوتيون، مؤرخون، ورهبان) الذين احتكروا إنتاج المعرفة وتوجيه الوعي الجمعي. ومن بين هؤلاء، يبرز "يوحنا الدمشقي" كشخصية محورية، حيث يرى أفاية أن «**أعمال يوحنا الدمشقي تمثل إطارا مرجعيا لكثير من الأقوال والكتابات التي اتخذت من الإسلام موضوعا لها**»[2]. ومن هنا نفهم أن "الدمشقي" لم يكن مجرد لاهوتي منعزل، بل شخصية اكتسبت مصداقية استثنائية من موقعها الفريد، وهذا ما يفسره "طارق منصور" بدقة حين يؤكد أن «**يوحنا الدمشقي هو المصدر المسيحي الباكر والأكثر ثقة في بيزنطة عن الإسلام، فإن معتقداته الخاطئة عن الإسلام سرعان ما تلقفتها أيدي الرهبان في بيزنطة، لاسيما وأنه كان من الكتاب المسيحيين الباكرين الذين عرفوا اللغة العربية قراءة وكتابة، إلى جانب اليونانية، نظرا لأنه عمل موظفا في الإدارة العربية بالشام، حيث حظي بثقة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (724-743م / 105 - 125هـ)**»[3]. وبهذه المصداقية المزدوجة – كعارف بالواقع الإسلامي من الداخل ومسؤول إداري من جهة، وكلاهوتي مسيحي موثوق من جهة أخرى –

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص129.

[2] المصدر نفسه، ص ص 129، 130.

[3] طارق منصور: المسلمون في الفكر المسيحي (العصر الوسيط)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص ص 80، 81

تحولت أطروحات "الدمشقي" إلى نموذج فكري جاهز، وسرعان ما انتشر صداه ليتردد في أعمال أجيال من اللاهوتيين والمؤرخين الذين نسجوا على منواله، أمثال: "ثيودور أبو قرة" (القرن 8م)، الذي أجاد العربية أيضا، و"بارثلوميوس الرهاوي" (القرن 9م)، و"ثيوفانيس المعترف" (القرن 9م)، و"قسطنطين بورفير" و"جنيتوس" (القرن 10م)، و"كدرينوس" (القرن 11م)، و"ميخائيل السرياني" (القرن 12م)، وغيرهم[1]، مما مهد الطريق لترسيخ رؤيته كحقيقة تاريخية لا جدال فيها.

وهكذا لم يكن تأثير "الدمشقي" عابرا، بل تأسيسيا؛ فهو رغم نشأته في بيئة عربية، استخدم أدوات الجدل اللاهوتي لصياغة أول نموذج فكري مسيحي منظم لمواجهة الإسلام. وتتجلى براعته الجدلية في استخدامه لأسلحة رمزية، حيث «**حاول التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين على نحو لا يخلو من الخبث بالسرازانيين (Saracens)**»[2].

ولفهم مدى عمق هذا "الخبث" الذي أشار إليه أفاية، ودقة السلاح الرمزي الذي اختاره "الدمشقي"، لا بد من تفكيك الحمولة التاريخية والدلالية لمصطلح "السرازانيين" نفسه. وهنا يكشف لنا "حسام عيتاني" عن تاريخ معقد لهذا المصطلح، الذي لم يكن بريئا قط. فقد بدأ كوصف يوناني وروماني غامض لجماعات عربية في محيط سيناء، لكنه سرعان ما اكتسب دلالات سلبية – في العصور الوسطى الأوروبية – ارتبطت بالغزو والسلب. غير أن التحول الأخطر، الذي استثمره "الدمشقي" ببراعة جدلية، هو شحن المصطلح ببعد ديني إقصائي؛ إذ ربطه المؤرخون المسيحيون – كما يوضح "عيتاني" – بإنكار العرب نسبهم إلى هاجر "الجارية" وتشبثهم بسارة "الحرة"، في محاولة لنزع الشرعية عن نسبهم الإبراهيمي[3]. ونفهم من ذلك أن مصطلح "السرازانيين" لم يكن مجرد شتيمة، بل كان اتهاما لاهوتيا وتاريخيا مضمرا. وما يؤكد طبيعته كأداة خارجية للوصم هو كونه غير مألوف للعرب أنفسهم. وبهذا لم يخترع "الدمشقي" سلاحه من العدم، بل التقط مصطلحا مشحونا بالريبة والعداء، وصقله ليصبح أداة دقيقة في معركته اللاهوتية.

---

[1] طارق منصور: المسلمون في الفكر المسيحي (العصر الوسيط)، المرجع السابق، ص 81.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 130.

[3] حسام عيتاني: الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص23 – ص 25.

ولذلك نجد أفاية يؤكد أن هذا التلاعب بالمصطلحات ليس مجرد تسمية، بل هو عملية "تشويه إيتيمولوجي*" هادفة؛ فالدمشقي كان **«أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الإيتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة»**[1]، وبهذا يحول أفاية انتباهنا من مجرد الاطلاع على المصطلح إلى فهم وظيفته كأداة عنف رمزي تهدف إلى نزع الشرعية الدينية والتاريخية عن الآخر.

والواقع أن أفاية لم يحصر دور "يوحنا الدمشقي" في مجرد ابتداع تسمية مشوهة للإسلام، بل بين أنه أسس لبنية جدلية متماسكة صاغت تصورا اختزاليا يعتبر الإسلام "بدعة مسيحية". فقد قدم يوحنا سردية مشوهة تظهر النبي محمد صلى الله عليه وسم، كشخص مضلل، استقى أفكاره من هرطقات سابقة مثل الأريوسية* والنسطورية**، واعتبر القرآن نتاجا لأحلام يقظة، فيما فسر بعض الممارسات الإسلامية – كتحريم الخمر وتعديل محرمات الطعام – بوصفها انحرافات. وهذه البنية الفكرية، – كما يوضح أفاية – لم تظل محصورة في المجال البيزنطي، بل نقلت لاحقا إلى أوروبا وأصبحت القالب الأساسي الذي صبت فيه معظم التصورات الغربية عن الإسلام. وفي السياق نفسه، يشير أفاية إلى أن الوساطة البيزنطية لم تكتف بنقل هذه التصورات، بل أضفت عليها طابعا فانتاستيكيا/عجائبيا، يغذي المخيلة ويكرس الأوهام، بدلا من أن يفتح أفقا لتأمل عقلاني أو مقاربة متزنة للإسلام[2]. وهنا يبدو أفاية دقيقا وحاسما في توضيح الكيفية التي تحولت بها الجدليات اللاهوتية النخبوية إلى مادة شعبية خصبة للخيال؛

---

* الإيتيمولوجيا أو علم التأثيل: هو أحد مجالات اللسانيات الذي يهتم بتتبع أصول الكلمات، ودراسة مسارات تطورها عبر الزمن، ومقارنة الكلمات المتقاربة في اللغات التي تنتمي إلى نفس العائلة اللغوية.

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 130.

* الأريوسية: مذهب مسيحي ظهر في القرن الرابع على يد أريوس، وهو قس من الإسكندرية ولد نحو عام 256م وتوفي سنة 336م. ذهب أريوس إلى أن المسيح مخلوق من الله وأدنى منه مرتبة، فرفض مجمع نيقية عام 325م هذا الرأي، مؤكدا أن الابن من جوهر الأب وأزلي مثله.

** النسطورية: ظهرت في القرن الخامس على يد نسطور، بطريرك القسطنطينية المولود نحو 386م والمتوفى سنة 451م، وقد ميزت بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية في المسيح تمييزا جعل كلا منهما تبدو منفصلة عن الأخرى، فرفض مجمع أفسس سنة 431م هذا المذهب، مقررا اتحاد الطبيعتين في شخص واحد.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 130، 131.

فالطابع "العجائبي/الأسطوري" هو الذي ضمن انتشار هذه الصور، وتغلغلها في اللاوعي الجمعي، محولا إياها من حجة لاهوتية إلى أسطورة شعبية راسخة.

وهذا الإرث البيزنطي، بطابعه العجائبي أو "الفانتاستيكي" الذي يتحدث عنه أفاية، لم يبق محصورا في الأوساط اللاهوتية الشرقية، بل وجد في المناخ الذي أشعلته الحروب الصليبية في الغرب الأوروبي تربة خصبة ووسيطا مثاليا للانتقال والتحول. وفي هذا السياق يقدم لنا المؤرخ "ريتشارد سوذرن" (Richard Southern)، توثيقا تاريخيا دقيقا لهذه المرحلة الانتقالية، مبينا كيف تشكلت هذه الصورة وتجسدت بعد الحملة الصليبية الأولى، حيث يقول: «**كانت الصورة التي تكونت لدى الغربيين عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيه في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي؛ نتاج الانتصار الأول للفرسان الصليبيين. وقد جمعت أجزاء هذه الصورة في جنوبي فرنسا وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون والكهنة والرهبان؛ ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزودون المخيلة الأوروبية أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف عن الشرق والإسلام والنبي. ووصلت هذه الصورة الخيالية المتكونة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكل مدرسي يشجع على قبولها**»[1]. ويكشف "سوذرن" هنا عن آلية مركبة؛ فالصورة لم تنشأ عن بحث ودراسة، بل ولدت من رحم "الانتصار" العسكري، مما يمنحها بعدا تبريريا ودعائيا. والأخطر من ذلك، أن صانعيها – كما يوضح "سوذرن" – لم يكونوا ممن عايشوا الإسلام عن قرب، بل كانوا رواة ينسجون "طرائف" أمام مواقد الشتاء، وهنا يتلاقى التحليلان؛ فالطابع "العجائبي" الذي يتحدث عنه أفاية يجد تجسيده الأمثل في هذه الحكايات الشتوية التي حولت الجدل اللاهوتي النخبوي إلى مادة للخيال الشعبي. ثم جاءت الخطوة الأخيرة والأكثر تأثيرا، وهي "وضعها في شكل مدرسي"، مما أضفى شرعية أكاديمية على الأساطير وضمن تجذرها. وهكذا لم يعد الأمر مجرد انطباع عابر، بل تحول إلى بنية معرفية راسخة، تنتج تصورا شعبيا مروعا وعجيبا في قدرته على البقاء، ومقاوما لأي محاولة تصحيح.

[1] ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، يناير 2006م، ص 65.

ونتيجة لهذه العملية المعقدة من الإنتاج اللاهوتي والوساطة الخيالية، تبلورت في المخيلة المسيحية الأوروبية صورة نمطية شديدة السلبية؛ فقد رفضت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، واعتبر "مرتدا" أو "نبيا زائفا"، بل وتطور المتخيل ليصوره كتجسيد للشيطان ذاته. وامتد هذا التشويه ليشمل الإسلام كدين يقوم على العنف والانحلال الأخلاقي والجبرية[1].

ومن هذه الجهة يتضح أن الصور المتخيلة في الغرب لم تكن مجرد سوء فهم، بل هي "بناء أيديولوجي" وظيفي، يخدم غايات الصراع ويبرر العداء، خاصة في سياق الحروب الصليبية التي حولت هذه الأفكار إلى خطاب تعبئة سياسي وعسكري.

ومن جهة أخرى يوضح أفاية أن الصور النمطية عن الإسلام هي نتاج تفاعل معقد بين واقع تاريخي (التوسع الإسلامي)، ومتخيل مشحون بالخوف والعداء؛ ففي البداية كان الإدراك المسيحي للإسلام غامضا، لكن مع احتدام الصراع، وخاصة عبر التأثير البيزنطي، تحول هذا الغموض إلى صور عدائية محددة اختلط فيها الواقع بالأسطورة. وهنا لا يكتفي أفاية بسرد هذه الصور، بل يفكك آلياتها، مبرزا كيف أدت الوساطة البيزنطية والاحتكاك العنيف وتوظيف الأسطورة إلى إنتاج وعي جمعي معاد. وهكذا لم تعد الأسطورة مجرد حكاية، بل أصبحت أداة لتفسير الواقع وتوجيه السلوك، وفرضت نفسها على الذاكرة الجماعية بقوة تفوق/تجاوز قوة الحقيقة التاريخية[2]. وبهذا يقدم لنا أفاية قراءة نقدية لا تكتفي بسؤال ماذا قيل عن الإسلام؟! وتتجاوزه إلى سؤال كيف ولماذا تشكلت هذه التمثيلات؟! كاشفا عن دور المتخيل في صناعة تاريخ مشوه.

وفي هذا السياق، يحدد أفاية المحرك الأساسي لهذا التشويه في المؤسسة الدينية المسيحية خلال العصور الوسطى، التي شنت حربا رمزية ونفسية استبدلت فيها الصورة بالواقع (أي: تم استبدال الحقيقة بالتمثيل الرمزي). ففي مواجهة ما اعتبرته تهديدا وجوديا وقطيعة حضارية أحدثها الانتشار الإسلامي، لم تكتف الكنيسة بالرد العسكري، بل لجأت إلى ترسانة من الأدوات الرمزية، مستثمرة الحكايات الشعبية، والجدليات اللاهوتية، والشهادات المنتقاة لصياغة واقع بديل[3]. ولم يكن ذلك – كما يوضح أفاية – مجرد سوء فهم، بل استراتيجية واعية لتعويض

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 131.

[2] المصدر نفسه، ص ص 131، 132.

[3] المصدر نفسه، ص ص 132، 133.

الفقدان الجغرافي والروحي، وتهدف إلى الانتقاص من الإسلام، ورسوله، ونصوصه، الأمر الذي رسخ شعورا جماعيا بالكراهية.

ومن زاوية النظر ذاتها نجد "عبد الله إبراهيم" يؤكد أن هذه الحروب لم تكن مجرد مواجهة عسكرية تقليدية، بل لحظة مفصلية في التاريخ تحولت فيها الحرب إلى مشروع ثقافي شامل، هدفه ترسيخ صورة نمطية سلبية ومشيطنة عن الآخر – أي العالم الإسلامي – في الوعي الغربي. ويؤكد أن الأذى الأعمق الذي خلفته تلك المواجهات لم يكن ماديا أو عسكريا فحسب، بل كان أذى معرفيا ونفسيا، تمثل في ما يسميه "تسميم العقل الغربي" تجاه الإسلام. ولم يكن هذا التسميم نتيجة عرضية للصراع، بل كان شرطا بنيويا لاستمراريته وتبريره؛ إذ إن استدعاء الحملة الصليبية وتثبيت مشروعيتها – حسب إبراهيم – تطلب بالضرورة تصوير النبي محمد صلى الله عليه وسلم على أنه نقيض المسيح، وتقديم الإسلام كدين منحرف ومنبع للفسق والانحلال. وبهذا غدت الحرب العسكرية واجهة لصراع رمزي ونفسي أشد فتكا واستدامة من الحرب ذاتها[1].

ومن هذا المنطلق يصر أفاية على الكشف عن هذه الآليات النفسية والسياسية، لتأكيد حقيقة جوهرية مفادها أن الصور النمطية ليست مجرد تركة تاريخية خاملة، بل هي بنى ثقافية حية وفاعلة، لا يزال تأثيرها ممتدا في تشكيل وعينا وصياغة خطاباتنا المعاصرة.

وفي محاولة لإضفاء طابع إجرائي على قراءته، يعمد أفاية إلى تحديد ثلاث صور نمطية كبرى شكلت ركائز المتخيل المسيحي في العصور الوسطى، مؤكدا أنها لم تكن مجرد تمثلات نظرية، بل أدوات تعبئة فعالة أسهمت في ترسيخ مواقف عدائية. ويمكننا تلخيص هذه الصور على النحو الآتي[2]:

- ✓ **الوثنية ونزع صفة التوحيد:** حيث جرى تصوير الإسلام كدين وثني، وشكك في ارتباطه بالتقليد الإبراهيمي، ووصف النبي محمد بأنه مدع للنبوة. وهذه السردية التي غذتها الشائعات والقصص الشعبية، لم تكن جدلا لاهوتيا بقدر ما كانت أداة لنزع الشرعية الدينية عن الخصم.

[1] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مرجع سابق، ص 179.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 134 – ص 143.

- ✓ **العنف والتبرير الأيديولوجي:** فمع احتدام الحروب الصليبية، تم تضخيم صورة الإسلام كدين عنيف والمسلمين كمحاربين متوحشين. ولم يكن هذا الوصف محايدا، بل كان ضروريا لتبرير العنف المضاد وشرعنة الحروب المقدسة تحت مسمى "الجهاد المسيحي".
- ✓ **الشبقية والتشويه الأخلاقي:** من خلال التركيز على حياة النبي الخاصة وتصويره كرمز للشهوة، روج الخطاب المسيحي لصورة المسلمين كأمة عاجزة عن ضبط غرائزها. وقد هدفت هذه الدعاية إلى خلق نفور أخلاقي يعمق الفجوة الثقافية ويجعل الآخر ليس فقط مختلفا، بل ومنحطا.

وبعد تحديد مضمون هذه الصور، ينتقل أفاية إلى توضيح الكيفية التي جرى من خلالها تشكيلها، مفككا التقنيات التي اعتمدها المتخيل المسيحي في بناء خطابه العدائي، والتي يمكن حصرها في النقاط الآتية[1]:

- ✓ **التضخيم الكاريكاتوري:** الذي يأخذ جانبا من الواقع، كوجود العنف في أي صراع، ويحوله إلى جوهر مطلق ومنفر لوصف حضارة بأكملها.
- ✓ **التشويه الرمزي:** وهو تحويل الرموز المقدسة للآخر إلى دلالات شيطانية، كتصوير النبي بالساحر أو المسيح الدجال، بهدف تجريده من أي قداسة.
- ✓ **الانتقائية المغرضة:** التي تتجاهل السياقات الكلية وتركز بشكل مهووس على موضوعات كالجنس أو تعدد الزوجات لتقديم الإسلام كدين منحط أخلاقيا.
- ✓ **التخييل الفانتازي:** وهو اختلاق سرديات وهمية بالكامل، كاتهام المسلمين بعبادة الكعبة كصنم، لترسيخ تهمة الوثنية في الوعي الجمعي.

ومما سبق نستنتج أن المتخيل المسيحي في العصور الوسطى – كما حلله أفاية – لم يكن مجرد تمثيل للواقع، بل كان بنية رمزية مؤدلجة أعادت تشكيل العالم وفق منظور لاهوتي يخدم مصالح المؤسسة الكنسية. ولقد اضطلع هذا المتخيل بوظيفة أيديولوجية واضحة، إذ سخرته السلطة الدينية لتبرير العنف ومنحه شرعية روحية، بحيث لا ينظر إلى الآخر المسلم كخصم سياسي أو عسكري فحسب، بل كتهديد أنطولوجي يمس جوهر العقيدة المسيحية

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 143.

وهويتها. ومن هنا تحولت المواجهة معه إلى التزام ديني لا يقبل التأجيل، ويقدم بوصفه واجبا مقدسا، وليس مجرد خيار استراتيجي. ووفق هذا التصور أصبحت الحروب الصليبية طقسا للتطهير وممارسة خلاصية، حيث اتخذ العنف طابعا ميتافيزيقيا يتجاوز حدود الصراع الدنيوي. ونتيجة لذلك يمكن القول بأن فهم هذه الحروب لا يمكن أن يختزل في العوامل العسكرية أو الاقتصادية، بل يستدعي قراءة شاملة للمنظومة الرمزية واللاهوتية التي أسست لخطاب تعبوي، أنتج صورا نمطية للآخر، ووجه الوعي الجمعي الأوروبي نحو اعتبار الحرب وسيلة لخلاص جماعي باسم العقيدة.

فكيف ساهم المتخيل المسيحي – ببناه التصورية وصوره النمطية – في تأطير الوعي الجمعي وتعبئته لخوض الحروب الصليبية؟

2- المتخيل الصليبي ونقد السلطة الرمزية؛ نحو فضح الأيديولوجيا وآليات التضليل

يعد المتخيل الصليبي نسقا رمزيا كثيفا يتجاوز بعده التاريخي ليتحول إلى جهاز أيديولوجي يعيد إنتاج التمركز الثقافي والسياسي للذات في مواجهة الآخر. إنه يوظف سرديات مشبعة بالاستيهام الجماعي والعنف الرمزي لتبرير الصراع وترسيخ الهيمنة ضمن خطاب سلطوي مقنع. وهذا المتخيل لا يعمل بوصفه معطى بريئا، بل كأداة رمزية لإعادة تشكيل الوعي الجماعي وفق منظور إقصائي. وانطلاقا من المنظور التفكيكي لأفاية، تتبدى الحاجة إلى مساءلة هذا النسق وكشف آلياته الخطابية والأيديولوجية التي تخدم بنيات الهيمنة. وفي هذا السياق، يغدو المتخيل الصليبي موضوعا ملائما لتفكيك آليات التضليل وتحليل السلطة الرمزية الكامنة خلفه. فإلى أي مدى استطاع أفاية أن يفكك المتخيل الصليبي كنسق رمزي أيديولوجي، ويفضح اشتغاله في إعادة إنتاج الهيمنة وتبرير العنف الرمزي؟

في معرض تفكيكه لجذور هذا النسق، يحلل أفاية التربة التاريخية والنفسية التي نبت فيها المتخيل الصليبي، موضحا أن تشكله لم يكن وليد صدفة، بل جاء استجابة لمشروع كنسي مدروس سعى لاستعادة سلطته المفقودة. وهنا يكشف أفاية عن دور المشاعر الجماعية والصور النمطية، كـ "الإهانة والهزيمة"، بوصفها محفزات أساسية؛ فالقطيعة التي أحدثها الإسلام في الفضاء المتوسطي، وما صاحبها من "شعور أوروبي بالنقص"، دفعت الكنيسة إلى استثمار المقدس كأداة سياسية لتوحيد المسيحيين حول مشروع "الانتقام المقدس" واستعادة الأماكن

المقدسة. ويكشف لنا أفاية كيف انتقلت الكنيسة – في تحول أيديولوجي عميق – من موقفها الرافض للعنف إلى تبني "الحرب المقدسة" تحت قيادتها، لتتحول الصليبية من حملة عسكرية إلى متخيل جمعي شامل استمر في تشكيل الوعي الأوروبي لقرون، حيث توسع مفهومها ليشمل كل حرب ضد "الكفار"، مما رسخها كنموذج لتبرير العنف باسم المقدس[1].

وإذا كان تحليل أفاية يكشف عن الجذور النفسية والتاريخية التي ساهمت في تشكل المتخيل الصليبي بوصفه استجابة لمشروع كنسي موجه، فإن المؤرخ "ميخائيل زابوروف" (Mikhail Zurabov)، سبقه في تحليل هذا النسق من زاوية أوسع، مركزا على البنية الخطابية التي استندت إليها الكنيسة في ترسيخ هذا المتخيل، حيث يرى أن هذه العملية مثلت مسارا دقيقا لتحويل الأفكار إلى "قوالب قيمية" محددة، تشكل جوهر الآلية الدعائية للكنيسة، في ما يمكن وصفه بـ"الهندسة الخطابية" المحكمة. ومن أجل الإحاطة بهذه البنية المعقدة، يعمل "زابوروف" على تحليل مكوناتها الهجينة، كاشفا عن الكيفية التي جرى بها دمج الرموز والمشاعر والعقائد ضمن خطاب موحد، يهدف إلى التأثير العميق في وعي المقاتل المسيحي، وتحفيزه على الانخراط في مشروع الحرب المقدسة بوصفها فعلا مقدسا لا مفر منه، حيث يقول: «**وهنا اجتمعت في كل واحد تصورات مختلفة. فمن جهة، التعليم الخيالي الغريب المعتمد على رؤيا يوحنا وعلى كتابات آباء الكنيسة وبينهم بصورة رئيسية أوغسطين البار عن القدس السماوية أو مدينة الرب، التي يشكل بلوغها أسمى دعوة للمسيحي الحقيقي علما بأن القدس السماوية تماثلت في مخيلة الفارس الجاهل مع القدس الفعلية، الفلسطينية؛ ومن جهة أخرى، انضمت إلى هذا التعليم نظرية الخدمات والأفضال المقدمة للكنيسة والتي تؤمن رحمة الرب، علما بأن رحمة الرب تصرف عقابات السماء، وتعطي، على العكس، الخلاص الأبدي. وإلى هذا انضمت فكرة أخرى، فكرة الاستشهاد المقدس في القتال ضد الكفار بوصفه أأمن وسيلة لامتزاج روح المسيحي بالرب، وأفكار كثيرة أخرى**»[2]. وبهذا يكشف لنا "زابوروف" عن الهندسة الدقيقة لهذه الأيديولوجية الهجينة، التي تمزج ببراعة بين التطلع الروحي (بلوغ القدس السماوية)، والمنفعة الشخصية (ضمان الخلاص الأبدي)، والشحنة

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 145 – ص 147.

[2] ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، الإتحاد السوفييتي، 1986م، ص 48.

العاطفية (بطولة الاستشهاد)، وهو ما يفسر نجاحها في تحويل مشروع الكنيسة السلطوي إلى قضية شخصية وروحية لكل مسيحي.

ومن هنا يتبين لنا أن أفاية أيضا، لم يكتف بتحديد الجذور النفسية والدينية، وحاول أن يكشف عن الدوافع السلطوية والتوسعية التي تقف خلف هذا المتخيل؛ فالحروب الصليبية – كما يوضح – لم تكن مجرد رد فعل دفاعي، بل كانت مدفوعة برغبة في الهيمنة الأيديولوجية والسياسية. وقد تم استخدام التوسع الإسلامي والمخاوف من سقوط أوروبا – خاصة بعد حصار القسطنطينية عام (718م)، وهزيمة المسلمين في "بواتييه" عام (732م) – كذريعة لتغذية خطاب الخوف وتبرير العدوان. وهنا نرى بوضوح كيف تم توظيف الدعاية والأساطير بشكل ممنهج لترسيخ صورة الإسلام كعدو وجودي، وهو ما تجسد في خطاب البابا "أوربان الثاني" الذي لم يكن مجرد دعوة للحرب، بل كان لحظة تأسيسية لمتخيل جمعي حول الصراع العسكري إلى معركة دينية مقدسة ضد "مصدر الشر"، مما رسخ عداء عميقا امتد أثره لقرون[1].

ويضيق أفاية عدسة منظاره ليركز على تفاصيل الأبعاد الرمزية والبصرية التي شكلت هذا المتخيل، حيث يوضح كيف قامت المؤسسة البابوية ببناء صورة مزدوجة تتمثل في تمجيد الذات وتشويه الآخر؛ فمن جهة لعبت دورا محوريا في تكريس صورة الفارس الصليبي كـ"بطل مقدس"، ارتبطت صورته بأبعاد أسطورية من خلال رموز مثل: "علامة الصليب الحمراء" المخيطة على صدره، في صورة تأثرت – بشكل مثير للاهتمام – بالاحتكاك المباشر مع "الفروسية الإسلامية"، مما يضفي على الأسطورة بعدا أكثر تعقيدا. ومن جهة أخرى صاغت المؤسسة البابوية متخيلا عدائيا حول الإسلام، استثمرت فيه الرموز والألوان لتصوير المسلم كـ"عدو شرير"[2].

وهذا ما جعل أفاية يحاول كشف استراتيجيات التشويه، مثل: ربط "اللون الأسود" بالمسلمين كدلالة على الخطيئة والوثنية، وتصوير قادة كـ "صلاح الدين الأيوبي" و"نور الدين زنكي" بملامح وحشية. مؤكدا أن هذا التشويه لم يكن مجرد انعكاس للنزاع، بل كان حربا نفسية ممنهجة صنعت وعيا زائفا حول الإسلام، لا تزال آثاره ماثلة إلى اليوم[3].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 147، 148.

[2] المصدر نفسه، ص 148 – ص 150.

[3] المصدر نفسه، ص ص 150، 151.

وإذا كان أفاية قد كشف مصدر الواجهة الدعائية التي صاغت متخيل الحروب الصليبية، فإننا نجد "قاسم عبده قاسم" يعمق هذه القراءة، ويغوص بنا في عمق الدوافع السياسية والاجتماعية التي أنتجتها؛ فالمشروع الصليبي – حسب قاسم – لم يكن مجرد رد فعل ديني مباشر، بل كان استثمارا سياسيا براغماتيا للطاقة العدوانية العارمة لدى فرسان الغرب الأوروبي. وقد سعت البابوية من خلاله إلى تحقيق هدف مزدوج يتمثل في إرساء سلام داخلي في أوروبا عبر توجيه العنف الإقطاعي إلى الخارج لحماية ممتلكات الكنيسة، وتأكيد سموها الروحي والزمني في الآن ذاته. ويوضح" قاسم" هذه الاستراتيجية الممنهجة بقوله: «**منذ زمن طويل كانت الكنيسة تسعى إلى تحويل الروح العدوانية لفرسان الغرب الأوربي إلى أعمال نافعة للكنيسة بدلا من الحروب الإقطاعية التي لا تنتهي. فقد باركت الحروب ضد الوثنيين، كما اهتمت بجمع وتنظيم الجنود في حملات تذهب إلى إسبانيا لمحاربة المسلمين. كما حرصت الكنيسة على تحوير الاتجاه العسكري عن طريق إضفاء الصبغة المسيحية على الاحتفالات التي كان الجرمان يقومون بها في وثنيتهم عندما يشب محارب عن الطوق**»[1]. وهكذا يتضح لنا أن تحويل العنف الإقطاعي إلى "حرب مقدسة" لم يكن ممكنا دون أدوات إقناع وتعبئة فعالة.

ومن هنا يحدد أفاية بدقة التقنيات الجوهرية التي ضمنت نجاح هذا المتخيل الديني، كاشفا كيف تم تذويب الحدود بين المقدس والدنيوي في مشروع واحد. ويمكن تلخيص هذه التقنيات في النقاط الآتية[2]:

- ✓ **إعادة تشكيل المفاهيم الدينية:** حيث تم تحويل الحج من رحلة فردية إلى حركة عسكرية، وتم تصوير القدس الأرضية كانعكاس للقدس السماوية.
- ✓ **ترميز الحرب بوصفها فعلا دينيا:** حيث لم تعد الحرب صراعا، بل فعل خلاص يضمن المغفرة، وأصبح الصليب رمزا مزدوجا للفداء والقتال.
- ✓ **إدماج الصليبية في السرديات المسيحية الكبرى:** حيث تم تصوير الصليبيين كورثة لمعاناة المسيح، والموت في الحرب كنوع من الاستشهاد المقدس.

[1] قاسم عبده قاسم: الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية، مرجع سابق، ص 96.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 151، 152.

- ✓ **تحويل الزمن الدنيوي إلى زمن مقدس:** حيث أصبح القتال لحظة لاهوتية تتجسد فيها الإرادة الإلهية، وتخرج المشاركين من التاريخ إلى الخلود.

ومن خلال هذا التفكيك المنهجي، يسلط أفاية الضوء على البعد التعبوي والتبريري في الخطاب الصليبي، ويفضح بدقة وحذر كيف تلاعبت المؤسسة البابوية بالوعي الجمعي المسيحي لجعل الحرب تبدو ضرورة إلهية، مقدما بذلك نموذجا تحليليا عميقا لفهم آليات اشتغال السلطة الرمزية في التاريخ.

ويتعمق أفاية في تحليله، مؤكدا أن الحروب الصليبية تمثل ظاهرة تاريخية معقدة تتجاوز كونها مجرد "حج عسكري ديني"، فخلف الواجهة الدينية، تتشابك دوافع سياسية واقتصادية واجتماعية، حيث استغلت الكنيسة هذه الحروب لترسيخ سلطتها، وسعى الإقطاعيون لتوسيع نفوذهم، في سياق أوروبي يعاني من الزيادة السكانية وأزمة الأراضي[1]. وهنا يمكن استحضار المنظور التفكيكي لجاك دريدا الذي يظهر في منهج أفاية، فهو لا يتعامل مع الحدث كحقيقة ثابتة، بل يفككه ليكشف عن تعددية أبعاده. وتتجلى فكرة دريدا حول الاختلاف (différance)، التي تؤكد أن المعنى لا يكتمل أبدا[2]، هنا في رفض أفاية اختزال الحروب الصليبية في تفسير واحد، وتعامله معها بوصفها شبكة من الدلالات المتشابكة. وفي كشفه عن التناقضات الداخلية للخطاب الصليبي، الذي يرفع شعار تحرير قبر المسيح بينما هو محكوم بمصالح مادية. إنها إذن ممارسة تفكيكية تهدم الأنظمة المعرفية الثابتة وتكشف تعددية المعاني المخفية.

ومن هذا المنطلق، يحاول أفاية أن يفكك الحدث بوصفه ظاهرة ثقافية وأيديولوجية، مشحونة بما يسميه المؤرخ "فرنان بروديل" (Fernand Braudel)، "التيارات العاطفية القوية في التاريخ"، وفي مقدمتها "الكراهية" التي شكلت المحرك الأساسي لهذا الوعي المشحون. فمن داخل الإطار الرمزي الذي أنتجته المؤسسة الكنسية، تبلور وعي الغرب المسيحي بالإسلام، حيث عمدت هذه المؤسسة إلى تكييف المعارف والمرويات بما يخدم استراتيجيتها التعبوية، وساهمت في تشييد صور مشوهة عن الإسلام، سرعان ما اكتسبت طابعا أسطوريا. ولم يقتصر

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 152 – ص 154.

[2] محمد شوقي الزين: جاك دريدا (ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب)، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص 199.

هذا التمثل السلبي على الخطاب الديني وحده، بل تسرب إلى الأدب والفن والأساطير، ليستقر في عمق المخيال الجمعي الغربي قرونا طويلة، ويغدو جزءا من بنيته الثقافية الراسخة[1].

ونجد دعما لهذه القراءة التفكيكية التي يتبناها أفاية، في كتابات المؤرخ اليهودي "يوشع براور"، الذي يغوص بجرأة في بنية هذه الظاهرة ليكشف عن طبيعتها المزدوجة والمتناقضة، حيث يتداخل المادي بالروحي، والدنيوي بالمقدس، في شهادة تاريخية تفضح أسباب إذكاء التوتر القائم بين المسيحية والإسلام في الوعي الغربي آنذاك. يقول براور: **«إن الحروب الصليبية كانت بمثابة مؤامرة بابوية شريرة، وقناع يستتر وراءه مظاهر الجشع الدنيوي المادي، كما كانت هذه الحروب تمثل نذيرا بالحركة الاستعمارية، أو الاضطراب الفعلي للجموع البشرية التي أصابها الهواس وأصبحت مسعورة، بل كانت أيضا تمثل مشروعا ضخما لتحقيق مثل رفيعة وسامية، وتعبيرا واضحا للأسف (التكفير) الجماعي نتيجة الانحراف عن مبادئ الحركة المسيحية، تلك الحركة التي كانت من المفروض أن تقود البشر إلى يوم الدينونة، وأن تصل بهم إلى المملكة السماوية حيث عرش الرب»**[2]. والواضح هنا أن ما يطرحه "براور" يمكن أن يساعدنا على تجاوز السرد التاريخي التقليدي إلى ما يمكن اعتباره تطبيقا عمليا لاستراتيجية التفكيك، لأنه لا يكتفي بعرض الأحداث، بل يضعنا أمام سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تفضح هشاشة المعنى الواحد، "المؤامرة الشريرة" مقابل "المثل السامية"، و"الجشع الدنيوي" في مواجهة "التكفير الجماعي". وهنا بالذات تتجلى " الرؤية الاختلافية" (différance) التي تجعل أي حقيقة تاريخية نهائية أمرا مستعصيا، حيث ينفلت المعنى ويرجأ باستمرار بين قطبين متنافرين. والأهم من ذلك، أن توصيف "براور" لـ "الهوس" و"الجموع المسعورة" يعيدنا مباشرة إلى "التيارات العاطفية القوية" التي أشار إليها أفاية في قراءته، كاشفا عن البعد السيكولوجي الجمعي الذي كان وقودا لتلك الأحداث، وهو البعد ذاته الذي تم استغلاله، وتوجيهه في عمليات "التشويه الممنهج".

وبالغوص في جينات الصور المشوهة التي صاغتها المؤسسة البابوية، يؤكد أفاية أنها لم تكن انعكاسا موضوعيا للاختلاف، بل نتاج عملية تشويه ممنهجة استندت إلى تضخيم

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 154، 155.

[2] يوشع براور: الاستيطان الصليبي في فلسطين (مملكة بين المقدس اللاتينية)، تر: عبد الحافظ عبد الخالق البنا، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، مصر، ط1، 2001م، ص 13.

الفوارق وتزييف الحقائق[1]. والواضح هنا أن ما يكشفه أفاية ليس مجرد رد فعل على الخطر الذي يهدد المسيحية، بل هو بناء أيديولوجي حول الخوف الجماعي إلى أداة، والتنوع الحضاري إلى تهديد مصطنع يستدعي المواجهة. ووفق هذا التصور لم يعد ينظر إلى الاختلاف كمجال للحوار، بل كذريعة لترسيخ هيمنة ثقافية تعيد إنتاج نفسها عبر الزمن، وتتكيف مع السياقات المتغيرة لتظل حاضرة في الوعي الغربي المعاصر.

وهنا يتجلى العمق الحقيقي للمخطط الأيديولوجي الذي يحاول أفاية أن يفضحه؛ فهو لم يظل حبيس الجدل اللاهوتي، بل شكل النموذج الأولي والبنية التحتية لمشروع هيمنة أوسع وأشمل يتمثل في (الاستعمار)، فمثلما أنتج المخيال البابوي صورة "الآخر" الديني المعادي، استعار المشروع الاستعماري الآلية ذاتها لإنتاج "الآخر" البدائي. وفي هذا السياق نجد "تيسير نجم الدين الناشف" يشرح بدقة هذا الانتقال من الديني إلى العرقي والثقافي، كاشفا كيف أن "الاختلاف" لم يكن سببا للسيطرة، بل نتاجها ووقودها في آن واحد. يقول الناشف: **«وقد عزز المستعمرون شعورهم بالاختلاف عن شعب البلد الخاضع لاستعمارهم. وكان القول باختلاف المستعمرين عن شعب البلد المستعمر أحد الأسس التي قام عليها موقفهم. وكانوا يعتبرون ثقافة الشعب المستعمر ثقافة دنيا وضيعة وأن ثقافتهم ثقافة راقية رفيعة. وزيادة التأكيد على الاختلاف الثقافي توجد التفرقة بين جانبين ثم توجد مفهوم كون الآخر شيئا منفصلا عنا وعن انتمائنا الإنساني الأوسع. وذلك ما أحدثه ويحدثه الاستعمار في موقفه إزاء الشعوب المستعمرة، وكان ذلك تطورا لا بد من حدوثه توطئة وتسهيلا لبدء عملية الهيمنة الثقافية»**[2]. وهكذا يكشف "الناشف" بدقة ووضوح أن صناعة "الاختلاف" لم تكن مجرد غطاء أيديولوجي للهيمنة الثقافية، بل كانت المحرك الذي ولدها وأمدها بالوقود. وبهذا يتضح أن المعركة لم تبدأ بالبنادق والسفن، بل بدأت بفكرة، وهي فكرة "الاختلاف الوحشي" الذي ينزع الشرعية عن ثقافة الآخر، ويحول الغزو إلى "مهمة حضارية". ولعل هذا التأسيس المسبق للصراع في فضاء الرموز هو الذي مهد الطريق لتحويل المواجهات المادية الحالية إلى حروب على الوعي والهوية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 155، 156.

[2] تيسير نجم الدين الناشف: المجتمع والثقافة، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م، ص 76.

وهكذا لم تعد ساحة الحرب مجرد مواجهة عسكرية، بل أصبحت فضاء لصياغة المتخيلات وإعادة إنتاج صور "الاختلاف". وفي الوقت الذي ظهر فيه الجهاد في الوعي الإسلامي كوسيلة دفاعية وتوسعية، أعادت الكنيسة صياغة الدين ضمن إطار أيديولوجي يبرر الحرب. ومع تفوق الإسلام لقرون، تحول "الإفرنجي" في المخيال الإسلامي إلى العدو الأول، بينما لجأ الغرب إلى التهويل والتشويه. وهذا ما يطرح تساؤلا جوهريا حول الطبيعة المتبادلة لهذا الصراع الرمزي.

فكيف أسهمت الحروب الصليبية في تشكيل المتخيل الجمعي لكل من المسلمين والمسيحيين؟ وما دور الاختلاف في تعزيز الهويات لدى الطرفين؟

للإجابة عن هذا السؤال، يوجه أفاية منظاره نحو السياق الإسلامي، موضحا أن الحملات الصليبية استغلت لحظة "التشرذم والانقسامات السياسية" التي أنهكت العالم الإسلامي؛ ففكرة الحرب المقدسة التي تبلورت في صراع الأندلس، وجدت في الشرق فرصة سانحة لتحقيق طموحاتها التوسعية. ومع اجتياح الصليبيين للمشرق، فوجئ العالم الإسلامي بعنف لم يعهده، حيث كشفت المجازر الوحشية عن عمق التعبئة الأيديولوجية العمياء[1]. ويكشف أفاية هنا عن صدام لم يكن بين جيوش فحسب، بل بين سرديات ومتخيلات؛ فما رآه الصليبيون تحريرا مقدسا، اعتبره المسلمون غزوا مقنعا بالدين، وهو ما يفسر كيف صاغت الذاكرة الجماعية لكل طرف فهما متناقضا تماما لهذه الحروب.

ولتجنب القراءة التبسيطية التي تضع "المسيحية" في مواجهة "الإسلام"، يصر أفاية على تمييز نقدي حاسم بين المسيحية الغربية الصليبية والمسيحية الشرقية؛ فالصليبيون كانوا "كاثوليك قادمين من أوروبا"، بينما كان المسيحيون الشرقيون (روم، أرمن، سريان، أقباط) جزءا أصيلا من النسيج الحضاري الإسلامي[2]. ولا يكتسي هذا التمييز أهمية تاريخية فحسب، بل هو ضرورة منهجية لتجنب الخلط بين الغازي الوافد والشريك الأصيل في الحضارة، وفهم كيف تطور مفهوم "الآخر" في الفكر الإسلامي من بعد ديني إلى أبعاد ثقافية وأنثروبولوجية مع قدوم الصليبيين.

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 159، 160.

[2] المصدر نفسه، ص ص 160، 161.

وإذا كان أفاية يصر على هذا التمييز النقدي بوصفه ضرورة منهجية لفهم تحول صورة "الآخر" في الوعي الإسلامي، فإننا نجد ما يبرره عند "حسين العودات" الذي يرى أن النصارى العرب لم يكونوا امتدادا داخليا للغزاة، بل تصرفوا، على نحو يعكس انتماءهم إلى الفضاء الاجتماعي والسياسي نفسه الذي ينتمي إليه المسلمون، وفي هذا يقول: «**كان النصارى العرب يبذلون أقصى جهودهم داخل الإمارات الصليبية وخارجها، لمساعدة الجيوش العربية – الإسلامية، سواء بإخفاء المسلمين الملاحقين داخل هذه الدويلات، أم بتزويد الإمارات العربية المحيطة بالمعلومات العسكرية والاقتصادية وبأحوال الصليبيين، وشاركوا فعليا في الحروب ضدهم، ذلك لأنهم كانوا يعاملونهم معاملة الأقنان، ولم يعتزم الأقنان طأطأة الرأس أمام الصليبيين، والمسلمون والمسيحيون سواء بسواء، على اختلاف مللهم ونحلهم ، كانوا مفعمين بالحقد على الصليبيين وعلى النظم التي أقاموها، وكانوا مستعدين للإقدام على كل شيء لكي يجعلوا إقامة البارونات الصليبيين وأتباعهم لا تطاق، ولكي يجبروا هؤلاء وأولئك على الرحيل عاجلا أم آجلا**»[1]. وهكذا تتكشف أمامنا صورة مركبة تخرج الصراع من ثنائيته الساذجة (إسلام/مسيحية)، وتضعه في سياقه الحقيقي بوصفه مواجهة بين قوة استعمارية خارجية ومجتمعات محلية تعددت مكوناتها لكنها توحدت في مقاومة مشروع الغزو. ومن ثم فإن إيراد "العودات" لشهادته التاريخية التي تفصل أوجه مقاومة النصارى العرب، إنما يعيد الاعتبار لتحليل أفاية حول طبيعة "الآخر" الصليبي كوافد غريب، لا كشريك مختلف في الدين.

ومن هنا يمكننا القول بأن وحدة المصير التي أفرزتها التجربة الصليبية لا تقرأ فقط من خلال أفعال المقاومة، بل من خلال البنية الذهنية التي جعلت "النصارى العرب" يعون موقعهم التاريخي كجزء من الجبهة الداخلية، وليس كجماعة دينية محايدة أو متواطئة.

وبناء على ذلك يؤكد أفاية أن الحملات الصليبية، رغم كونها تمثل أول هزيمة كبرى يتلقاها العرب المسلمون بعد قرون من الهيمنة الحضارية في حوض المتوسط، فإن صدمة الهزيمة لم تنبع فقط من شراسة العدو، بل كذلك من القصور الداخلي في إدراك "الآخر"؛ إذ إن الاستعلاء الحضاري أدى إلى استهانة المسلمين بخصومهم، وهو ما جعلهم غير مستعدين

[1] حسين العودات: العرب النصارى (عرض تاريخي)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1992م، ص 141.

لمواجهة خطر لم يقدروه حق قدره[1]. وهنا يكشف أفاية كيف أن الركود الفكري والتعالي على الخصم كانا من العوامل الحاسمة في هذا التراجع، الذي حول المسلمين من موقع الهيمنة إلى موقع الدفاع. وهذا ما يقودنا إلى جوهر رد الفعل الإسلامي.

ومما سبق نستنتج أن المتخيل الصليبي لم يكن مجرد انعكاس ديني أو ثقافي للحروب الصليبية، بل مثل أداة رمزية فعالة في تأطير الوعي الجمعي وتوجيهه نحو منطق الحرب والمواجهة. وقد ساهم هذا المتخيل في إنتاج تمثلات ثنائية صارمة (المسيحي/المسلم، النور/الظلام، الخلاص/الضلال) غذت الشعور بالتهديد والاصطفاف الهوياتي، وسهلت عملية التعبئة الجماهيرية باسم المقدس. ومن منظور أفاية، يتجلى هذا المتخيل بوصفه شكلا من السلطة الرمزية التي تعيد تشكيل المعنى وتوجه الإدراك الجماعي، ليس فقط في سياق الحروب الصليبية، بل في سياقات معاصرة تستعاد فيها الصور النمطية ذاتها لأغراض أيديولوجية جديدة. وعليه، فإن دراسة المتخيل الصليبي تكشف كيف تنتج الخطابات الرمزية بنى إدراكية تضلل الوعي وتمنحه مشروعية زائفة للعنف، مما يجعل تفكيك هذا المتخيل ضرورة لفهم آليات التضليل وصناعة العدو، ليس في الماضي فحسب، بل في راهننا أيضا.

وبعد هذا التفكيك النقدي لبنية المتخيل الصليبي وآثاره، يبرز سؤال محوري يتعلق بالموقف المقابل: كيف كان الرد الإسلامي إزاء الغزو الصليبي؟ وما المعاني الجديدة التي اتخذها مفهوم الجهاد في سياق السعي لاستعادة القوة الذاتية؟ ولماذا لجأ المسلمون إلى التركيز على البعد الإثني في تعريفهم لخصومهم؟

3- بنية المتخيل الإسلامي واستراتيجيات المقاومة

يشتغل المتخيل الإسلامي كبنية رمزية مركبة تعيد إنتاج المعنى داخل أفق من التمثلات المشروعة دينيا وتاريخيا، مما يمنحه وظيفة أيديولوجية تتجاوز مجرد إنتاج الصور إلى بناء نمط مخصوص من الوعي الجماعي. ولا يمكن اختزال هذا المتخيل في بعد تمثيلي سطحي، لأنه يعمل كجهاز تأويلي يعيد تشكيل العلاقة بين الذات والعالم عبر طقوس وسرديات تأسيسية. وضمن هذا الأفق، يتقاطع المتخيل مع السلطة، بوصفه آلية من آليات اشتغالها الرمزي. وفي المقابل، يمكن لهذا الحقل نفسه أن ينتج أشكالا من المقاومة. ومن هنا تكتسب مقاربة أفاية

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 161، 162.

أهميتها، إذ تفكك التداخل بين المتخيل، والجسد، والمقدس، وتعيد مساءلة أنماط الهيمنة من داخل أنساقها الرمزية. فإلى أي مدى سيساعدنا منظور أفاية في فهم المتخيل الإسلامي بوصفه مجالا ينتج السلطة، وفي الوقت نفسه يتيح إمكانيات لبلورة مقاومة رمزية من داخله؟

يتخذ أفاية من فترة الحروب الصليبية حقلا إجرائيا لفحص جدلية السلطة والمقاومة داخل المتخيل الإسلامي، محاولا الكشف عن التناقض العميق الذي كان يعيشه هذا المتخيل عشية الحملة الصليبية الأولى؛ ففي الوقت الذي احتفظ فيه النسيج المجتمعي بنموذج متعايش ومتعدد، كانت البنية السياسية تعاني من تشرذم حاد، أضعف الوعي الجماعي للأمة. ومن هنا يتجلى الضعف في المخيال الإسلامي؛ إذ لم تكن الصراعات بين الخلافة العباسية في بغداد، والدولة الفاطمية في القاهرة، والدولة الأموية في الأندلس مجرد نزاعات على النفوذ، بل شكلت تصدعات رمزية عميقة في بنية هذا المخيال، مما أفقده القدرة على إنتاج سلطة رمزية موحدة، وسهل على الصليبيين استغلال هذه الانقسامات. وفي هذا السياق المتصدع، لم يكن سقوط بيت المقدس مجرد هزيمة عسكرية، بل كان صدمة رمزية عنيفة أحدثت شرخا في المتخيل الإسلامي الذي طالما ارتبط بالتفوق الحضاري، لكن هذه الصدمة نفسها كانت المحفز لولادة وعي جديد بضرورة إعادة بناء الذات الجماعية عبر إحياء مفهوم الجهاد كأداة للمقاومة واستعادة المقدسات[1].

وإذا كانت هذه "الصدمة الرمزية العنيفة" هي المحفز الذي أشار إليه أفاية، فإنها كشفت في الآن ذاته عن ازدواجية عميقة في بنية الوعي الإسلامي آنذاك، وهو ما يوضحه كل من "شمس الدين محمد الكيلاني" و"محمد جمال باروت" من خلال قولهما: **«هز سقوط القدس أولى القبلتين وثالث الحرمين ومرقى النبي إلى سدرة المنتهى أعماق الضمير الإسلامي، (...) وإذا كانت ردود الفعل الرسمية الإسلامية قد تأخرت بسبب تمزق العالم الإسلامي والتناحر ما بين إماراته وسلطناته فإن ردود الفعل الشعبية الإسلامية كانت جلية في كل مكان»**[2]. والواضح هنا أن هذا الطرح يدعم رؤية أفاية ويدفعنا لتفكيك بنية الاستجابة ذاتها؛ ففي مقابل "المتخيل السياسي" الرسمي، الذي شلته الصراعات الداخلية وجعلته عاجزا عن رد

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 162 – ص 164.

[2] شمس الدين محمد الكيلاني ومحمد جمال باروت: الطريق إلى القدس، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2000م، ص 243.

فعل موحد، برز "متخيل شعبي" نابض بالحياة، يمتلك ضميرا جمعيا حيا تجاوز حدود السلطنات المتناحرة. ومن هنا يمكننا القول بأن هذا الشرخ الحاد بين شلل النخب وفوران الوجدان الشعبي لم يكن مجرد مفارقة، بل كان هو الفراغ الخصب الذي نمت فيه بذور المقاومة الرمزية الجديدة. حيث شكلت هذه الطاقة الشعبية المتقدة، والمفتقرة إلى قناة سياسية رسمية تتبناها، المادة الخام لخطاب جهادي منظم.

وهكذا، بدأ الوعي الإسلامي يعيد تشكيل صورته عن "الآخر"؛ فالصليبيون الذين نعتوا أولا بـ"الروم" كامتداد للهجمات البيزنطية، سرعان ما تم تمييزهم بوصفهم "الإفرنج" بعد إدراك اختلاف هويتهم. وهذا التطور في الوعي تزامن مع تحول جوهري في مفهوم الجهاد نفسه، الذي انتقل من دلالته العامة كقتال للمشركين، ليصبح أداة للدفاع عن "دار الإسلام" وفعل مقاومة يكتسب أبعادا تعبدية، حتى غدا التخلف عنه نقصا في الإيمان. وهنا يبرز دور "نور الدين زنكي*" في كونه مهندس هذا التحول؛ فهو لم يكتف بالدعوة للقتال، بل أعاد بناء الإيديولوجيا الكلاسيكية للجهاد، وربطها عضويا بهدف تحرير القدس، جاعلا من الوحدة الإسلامية شرطا لتحقيق هذا الهدف المقدس. ولقد أدرك "زنكي" أن التعبئة العسكرية تتطلب تعبئة رمزية، فأنشأ مؤسسات متكاملة لنشر هذا الفكر، من مدارس ودور حديث ومساجد، ولم تكن تلك المؤسسات مجرد بنى تحتية، بل كانت مصانع لإنتاج وتعميم متخيل جهادي موحد قادر على تجاوز الانقسامات المذهبية وتعبئة المجتمع[1].

وإذا كانت مقاربة أفاية قد وصفت لنا هذه المؤسسات بأنها "مصانع للمتخيل"، فإن ما يقدمه "علي محمد الصلابي" يكشف لنا عن آليات الإنتاج داخلها؛ فمن منظور سياسي-استراتيجي، أدرك "نور الدين زنكي" أن صناعة "متخيل جهادي موحد" تستلزم أولا تنقية وتوحيد الوعي الديني الداخلي. ولم تكن مواجهته للفكر الشيعي مجرد صراع سياسي، بل كانت عملية

* نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي: ولد عام 511 هـ (1118م) وتوفي عام 569 هـ (1174م)، وهو أحد أبرز القادة المسلمين في القرن السادس الهجري. تولى الحكم بعد اغتيال والده سنة 541 هـ، فعمل على توحيد الشام وشمال العراق تحت راية المسلمين، وواصل الجهاد ضد الصليبيين محققا انتصارات مهمة، وممهدا الطريق لتحرير القدس. عرف بعدله وتقواه وزهده، وسعى إلى إصلاح أحوال الرعية وكبح الفساد، كما اهتم بالعلماء والفقهاء. ويعد من المؤسسين الفعليين للوحدة السياسية والعسكرية التي استفاد منها صلاح الدين الأيوبي لاحقا في استعادة بيت المقدس.

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 164 – ص 167.

ضرورية لترسيم حدود "الذات" السنية التي سيبنى عليها هذا المتخيل الجديد، وإزالة أي تشويش عقائدي قد يضعف تماسكه. ومن خلال تبنيه لعلماء المذاهب السنية المختلفة وتوحيدهم، كان "زنكي" يصهر الرؤى الفقهية المتعددة في بوتقة واحدة تخدم المشروع الكلي. وهنا تتجلى حنكته في استخدامه للمؤسسات التي لم تكن مجرد أدوات تعليمية، بل كانت شبكة متكاملة لإعادة صياغة الوعي العام، وهذا ما يؤكده "الصلابي" بقوله: **«وقد تحرك نور الدين في مشروعه الآنف الذكر من خلال مؤسسات المجتمع المدني، كالكتاتيب والمدارس والمساجد، والرباطات وأخذ بكل الأسباب المادية والمعنوية المعينة على تحقيق الهدف المنشود من صبغ الدولة النورية ورعايا الدولة من المسلمين بالكتاب والسنة»**[1]. وهنا لا نشك في أن عبارة "صبغ الدولة" هي التعبير الأدق عن هندسة المتخيل؛ فالصبغة ليست سطحية، بل تتغلغل في نسيج المجتمع لتمنحه لونا وهوية ووعيا موحدا. والدليل المادي على نجاح هذه الهندسة هو ما شهدته حلب، التي تحولت من "وكر للشيعة" إلى "مركز للثقافة السنية" في ذلك الوقت، مما يثبت أن المتخيل ليس فكرة مجردة، بل قوة قادرة على إعادة تشكيل الواقع الاجتماعي والثقافي، وتهيئته لخوض صراع المتخيلات الأكبر.

ومن هنا يؤكد أفاية أن مواجهة "نور الدين زنكي" مع الصليبيين لم تكن عسكرية صرفة، بل كانت صراعا بين متخيلين؛ فبعدما عملت الكنيسة الغربية على تشكيل متخيل جمعي معاد للإسلام عبر ترسيخ صور نمطية في الوعي الشعبي، أدرك "نور الدين زنكي" بحنكة سياسية أهمية بناء متخيل مضاد. ولم تكن جهوده مجرد رد فعل، بل كانت هندسة واعية لخطاب إعلامي يستثمر الرموز الإسلامية بفاعلية قصوى، حيث حول شخصيته إلى أيقونة للزهد والعدل، وأضفى قداسة مطلقة على الأرض، وجعل الصراع مواجهة وجودية بين الإيمان وعدو مطلق هو "عابد الصليب"، الذي يصبح تدنيس أماكن عبادته فعلا جهاديا محمودا. وبهذا تم استدعاء السرديات التأسيسية الكبرى؛ فتماهى المجاهدون مع المهاجرين والأنصار، وغدت فتوحات "زنكي" امتدادا لفتوحات "عمر بن الخطاب"، وأصبح الموت في المعركة شهادة تضمن

[1] علي محمد محمد الصلابي: القائد المجاهد نور الدين زنكي شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص 9.

الخلود في الجنة[1]. وهكذا لم يعد الجهاد مجرد قتال، بل مشروعا متكاملا لإعادة بناء الذات الإسلامية في مواجهة الآخر، وتأسيس سلطة تستمد شرعيتها من الفضيلة والعدالة.

ويمكن دعم هذه الهندسة الواعية للمتخيل – التي يطرحها أفاية كإطار تفسيري – وتوضيحها من خلال ما قدمه "علي محمد الصلابي"؛ فالأثر الذي يشير إليه "الصلابي" لا يقتصر على مجرد تغيير في أساليب التجنيد، بل يمثل نتيجة مباشرة لنجاح المتخيل الديني في التغلغل في الوعي الجمعي وإعادة تشكيله. وهنا يؤكد "الصلابي" أن "نور الدين زنكي" استطاع «**من خلال وسائله وخططه وتواصله مع العلماء أن يقلب موازين الصراع لصالحه، فالمعارك قبل نور الدين كانت تخوضها قوات محترفة تابعة للحكام المسلمين، ومنذ أيام نور الدين بدأ عنصر المتطوعة يكثر ويندفع في المعارك، وباتت مع الأيام أعداد المتطوعة أكبر من أعداد الجند المحترفة، وكان ذلك كله نتيجة تعبئة مشاعر الناس وتحريضهم على الجهاد، وندبهم إلى حمل السلاح وهو ما كان يتولاه الولاة والوعاظ، ويأتي ابن عساكر كبير علماء الشام ومحدثها الأول في مقدمة هؤلاء**»[2]. ولا شك في أن طغيان أعداد "المتطوعة" على "الجند المحترفة" يعتبر دليلا قاطعا على أن الصراع قد انتقل من كونه شأنا سلطويا إلى كونه قضية عقدية وشخصية؛ فالجندي المحترف يقاتل بأمر قائده، أما المتطوع فيقاتل بدافع من "متخيل" تم بناؤه بعناية، متخيل حول الحرب إلى واجب مقدس، والقائد إلى رمز للتقوى، وميدان القتال إلى محراب للعبادة. والواضح هنا أن إشارة "الصلابي" الصريحة إلى "العلماء والوعاظ" كأدوات رئيسية لهذه التعبئة لا تفسر سبب هذا الحشد العسكري فحسب، بل تمثل الجسر المنهجي الذي ينقلنا من تأثير المتخيل إلى آليات إنتاجه.

ومن هنا حاول أفاية أن يحدد الأدوات والتقنيات التي اعتمد عليها "نور الدين زنكي" في عملية الحشد والتعبئة، ويمكننا حصرها في النقاط الآتية[3]:

- ✓ استخدم الشعر والخطابة لتأجيج المشاعر.
- ✓ لجأ إلى الرسائل والنشرات الإخبارية لرفع الروح المعنوية وتوحيد الجبهة الداخلية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 168.

[2] علي محمد محمد الصلابي: عصر الدولة الزنكية ونجاح المشروع الإسلامي بقيادة نور الدين محمود في مقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص 358.

[3] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 168، 169.

- ✓ أدرك أهمية التواصل المباشر مع النخب الدينية والمتصوفة لضمان انتشار دعوته في الأوساط الشعبية.
- ✓ دعم تأليف الكتب التي ترسخ الإطار الفكري لمشروعه.
- ✓ لم يترك هذه الجهود للصدفة، بل أشرف عليها بنفسه، حرصا على إيصال الرسالة الصحيحة في الوقت المناسب.

ولقد نجحت هذه التقنيات بوصفها أدوات لإدارة المتخيل الجماعي، في الدمج بين القوة العسكرية والخطاب التعبوي، مما مهد الطريق لنجاحات قائد جنده "صلاح الدين الأيوبي*" الذي ورث هذا المشروع المتكامل وتوجه باستعادة القدس.

فهل كان عهد "صلاح الدين الأيوبي" بداية جديدة بأسلوب مختلف عن "نور الدين زنكي"، أم أنه كان امتدادا طبيعيا لمشروعه الجهادي؟

في إجابته عن هذا التساؤل المحوري، يؤكد أفاية أن مشروع "صلاح الدين الأيوبي" لم يكن قطيعة مع إرث "نور الدين"، بل يمثل تطويرا وتتويجا له؛ فصلاح الدين الذي يصفه أفاية بأنه "من أكثر القادة المسلمين شهرة بعد الرسول"، لم يرث الآلة العسكرية فحسب، بل ورث معها تلك "الهندسة الرمزية" وأدواتها في إدارة المتخيل الجماعي. ومن هنا تتجلى حنكة "صلاح الدين" في أنه لم يكن مجرد وريث، بل قائدا استراتيجيا أدرك أن الانتصارات العسكرية تتطلب قاعدة أيديولوجية واقتصادية صلبة. ومن خلال قراءة أفاية نفهم أن تحفظه الأولي في التعاون مع "نور الدين زنكي" لم يكن ترددا بقدر ما كان قراءة براغماتية للواقع، وحرصا على بناء قوة ذاتية قادرة على تحمل أعباء المشروع الكبير. ولقد استثمر ضعف الإمارات الصليبية والصراعات الدولية لصالحه، لكن جوهر نجاحه يكمن في تطويره للآلة التي ورثها؛ فدعم اقتصاده المصري القوي، وحول البحر الأحمر إلى "بحيرة عربية"، ووظف الدعاية السياسية بمهارة فائقة، ليتحول شخصه إلى رمز للجهاد والتحرير[1]. ونفهم من خلال هذه القراءة أن أفاية

* صلاح الدين الأيوبي (1137–1193م): كان قائدا مسلما كرديا ولد في تكريت، ونشأ في كنف الدولة الزنكية حتى تولى الوزارة في مصر عام 1169م، فأعادها إلى الخلافة العباسية وأسس الدولة الأيوبية التي وحدت مصر والشام والحجاز واليمن. قاد معركة حطين عام 1187م فهزم الصليبيين واستعاد القدس بعد احتلال دام 88 عاما، واشتهر بالشجاعة والعدل والتسامح حتى نال احترام أعدائه، تاركا إرثا سياسيا وعسكريا خالدا.

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 169 – ص 171.

يسعى إلى تفكيك الصورة الأسطورية لصلاح الدين الأيوبي، ليؤكد أن نجاحه لم يكن وليد حماسة دينية عفوية، بل نتاج حسابات سياسية واقتصادية دقيقة، ووعي عميق بأهمية بناء مشروع متكامل يجمع بين القوة المادية والقوة الرمزية.

ولا يمكن أن نوضح التوظيف الاستراتيجي لشعار "الجهاد" كأداة مركزية في بناء القوة الرمزية، دون أن نشير إلى "محمد أركون"، الذي يضع هذه الاستراتيجية في سياقها التاريخي الأوسع بقوله: إن «**صلاح الدين الأيوبي استخدم العملية نفسها [التي قامت بها المؤسسة البابوية] من أجل استعادة الأراضي التي كان الصليبيون قد احتلوها. لقد استخدم روح الجهاد وجيش جماهير المؤمنين عن طريق اللعب على هذا الوتر الحساس. و"الجهاد" في اللاهوت أو الفقه الإسلامي هو المقابل الحرفي لـ "الحرب المقدسة" في اللاهوت المسيحي**»[1]. والملاحظ هنا أن هذا التحليل الأركوني لا يقتصر على تأكيد البعد الديني، بل يكشف عن الطبيعة الأداتية والسياسية لهذا البعد، فالمقارنة بين "الجهاد" و"الحرب المقدسة" لا تهدف إلى مجرد مقابلة لغوية، بل تكشف عن بنية ذهنية، ومخيال ديني مشترك كان يهيمن على لاهوت العصور الوسطى لدى أديان التوحيد كافة. وهذا يعني أن حنكة صلاح الدين لم تكن في استدعاء مفهوم فريد من نوعه، بل في إتقانه اللعب ضمن قواعد رمزية مشتركة، وتوظيفه السلاح اللاهوتي بفاعلية تفوق خصومه على أرضية الصراع نفسها.

ومن هذا المنطلق يحاول أفاية أن يحدد التقنيات التي اعتمدها "صلاح الدين" لحشد المتخيل الإسلامي، والتي مثلت بدورها نقلة نوعية في استراتيجيات سلفه. ويمكننا تلخصيها في النقاط الآتية[2]:

- ✓ قام بتحويل الدين إلى إطار تعبوي شامل ومؤسسي؛ فلم يكتف بالخطاب، بل رسخ العقيدة السنية عبر بناء المدارس والمساجد، وإنشاء جهاز قضائي موحد، ليجعل من الوحدة المذهبية أساسا للوحدة السياسية والعسكرية.

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص 89.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 171 – ص 173.

- ✓ طور الآلة الإعلامية والدعائية، فقرب الشعراء والمؤرخين الذين صاغوا سردية النصر، وأصبحت الرسائل الرسمية والخطب الدينية أدوات منظمة لبث الحماسة وتصوير الحرب كواجب شرعي مقدس.
- ✓ أتقن صناعة الرموز الجهادية، حيث صاغ ثنائية حاسمة بين "أبناء الجنة" من المسلمين و"أبناء النار" من الصليبيين، واستخدم شعارات دينية مؤثرة لشحن العاطفة وتحفيز المخيال الجمعي على التضحية.
- ✓ ربط كل ذلك بتحقيق الاستقرار الاجتماعي، ومن خلال حماية المدن المقدسة وإلغاء الضرائب عن الحجاج، لم يكتسب شرعية دينية فحسب، بل جعل مشروعه الجهادي مشروع حياة متكامل يمس كل فرد في الأمة.

غير أن هذا التوظيف المكثف للمتخيل، القائم على ثنائية "المسلم المجاهد" و"الصليبي الغازي"، يطرح إشكالية كبرى يتوقف عندها أفاية وهي: هل ساهم هذا المتخيل في بناء وعي إسلامي متماسك ومنفتح، أم أنه على العكس، خلق نمطا مغلقا من التفكير يرسخ العداء ويمنع أي فهم أعمق للسياقات التاريخية المعقدة للعلاقة مع الآخر؟

هنا يؤكد أفاية أن عظمة صلاح الدين لم تكن فقط في براعته العسكرية والسياسية، بل في قدرته الفذة على إعادة إحياء الروح الإسلامية واستنهاض الوعي الجمعي في لحظة تاريخية حرجة، حيث وظف ببراغماتية نادرة مزيجا من الالتزام الديني والتكتيك السياسي، مستفيدا من حالة الانقسام الداخلي التي سهلت الاختراق الصليبي. وهنا يكمن جوهر التحليل النقدي الذي يقدمه أفاية؛ فمعركة حطين واسترجاع القدس لم تكونا مجرد انتصارين عسكريين، بل لحظتين فارقتين أعادتا بلورة وعي إسلامي جديد، وأثبتتا فاعلية المشروع الذي بدأه "نور الدين زنكي" وبلغ ذروته مع "صلاح الدين الأيوبي". ولقد رسخت هذه الانتصارات تصورا واضحا للآخر كـ"كيان مختلف جذريا وعدائي"، مما يؤكد أن المواجهة لم تكن مجرد حرب على الأرض، بل صراعا حضاريا ووجوديا أعاد تشكيل الهوية الإسلامية في مواجهة الآخر[1]. وبهذا يتجاوز أفاية السرد التقليدي ليقدم قراءة نقدية تؤكد أن الانتصارات التاريخية الكبرى ليست مجرد تجل

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 173، 174.

للمبادئ العليا، بل هي نتاج توازن دقيق بين الدهاء السياسي، والاستراتيجيات الاقتصادية، والقدرة على إدارة المتخيل الجمعي وتوظيفه بوعي في سياق جيوسياسي متغير.

ويتوسع أفاية في قراءته ليشمل الإطار الحضاري الأوسع الذي احتضن هذا الصراع، مؤكدا أن الحروب الصليبية شكلت لحظة فارقة في تاريخ العلاقة بين الشرق الإسلامي والغرب اللاتيني. ولم تكن هذه المواجهة – في نظره – مجرد صراع عسكري أو ديني، بل انخرطت في نطاق حضاري أرحب، وأفرزت تصورات متبادلة عمقت وعي كل طرف بذاته وبالآخر؛ ففي حين استند الخطاب الكنسي الغربي إلى متخيل ديني أنتج صورا نمطية عن الإسلام، فإن الإدراك الإسلامي للصليبيين لم يقتصر على البعد العقائدي، بل ارتبط بمحددات إثنية كرست تسمية "الإفرنج" كدال جامع لكل الوافدين من الغرب[1]. ولهذا السبب حاول أفاية تفكيك الرؤية الاختزالية التي تحصر الصراع في بعده الديني، مبرزا كيف أن المواجهة العسكرية تحولت إلى لحظة تأسيسية أعادت إنتاج الاختلاف الثقافي، مما يجعل من الضروري مساءلة دور المتخيل في تشكيل ذاكرة وهوية الحضارات.

ووفق هذا المنظور يمكن القول بأن هذا التفكيك الذي يقترحه أفاية للرؤى الاختزالية لا يمثل مجرد مراجعة تاريخية لبنى رمزية، بل يكتسب قيمته المنهجية العميقة حين نضعه في الإطار الذي يرسمه مفكرون من طينة "عبد الله إبراهيم"؛ فمساءلة المتخيل التاريخي ضمن أفق "الاختلاف"، يتطلب تأسيس "مسافة نقدية" مع الماضي، وهي المهمة التي يراها إبراهيم ضرورية لتحرير وعينا المعاصر، حيث يقول: إن «**كشف صورة الآخر في أعين المسلمين، خلال القرون الوسطى(...) لا يراد منه سوى تفريغ الأوهام المستبدة بنا، والتأكيد على ضرورة النظر إلى الماضي، وصورته في أذهاننا، نظرة تستبعد أية إمكانية لإغفال التدرج التاريخي الطبيعي للأمم، وهو يسهم، كما نرى في وضع مسافة نقدية تمكن من كشف انخراط فهمنا التقليدي في عمل خطير، وهو يريد ألا نظل أسرى التطابق مع صور بعينها من الماضي، إنما التفكير في نوع من الاختلاف، وهذا الاختلاف يقتضي النظر للذات والآخر بعيدا عن التحيزات الأيديولوجية الجاهزة**»[2]. وهكذا فإن دعوة "إبراهيم" إلى تجاوز "التحيزات الأيديولوجية"

[1] المصدر نفسه، ص ص 174، 175.

[2] عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص 09.

لا تدعم رؤية أفاية فحسب، بل تمنحها أداة إجرائية لفهم كيف يمكن لذاكرة مشبعة بالصراع أن تنتج معرفة منقوصة أو أحادية الجانب.

ولعل هذا ما جعل أفاية يشير – في معرض تفكيكه للتصورات المتبادلة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي – إلى مفارقة مركزية؛ فبينما أنتج الغرب – ولو بصورة مشوهة – نصوصا ورسوما وأغاني عن المسلمين، لم تتبلور لدى المسلمين في العصور الوسطى صورة واضحة ومحددة عن الغرب اللاتيني؛ حيث غلب على الخطاب الإسلامي، بعد صدمة الغزو الأولى، نعوت دينية عامة مثل "الكفار" و"عباد الصليب"، وتركز الاهتمام على قضايا الجهاد والدفاع، مما حد من أي فضول معرفي حقيقي تجاه بنية المجتمعات الصليبية[1]. ويعزو أفاية هذا القصور في الاهتمام بالمجتمعات الصليبية إلى عوامل متداخلة؛ لعل أهمها أن العمل الجهادي الذي قاده "نور الدين زنكي" و"صلاح الدين الأيوبي" – رغم كونه رد فعل استراتيجي على تفكك العالم الإسلامي – صبغ المواجهة بصبغة أيديولوجية شاملة، جعلت الأولوية هي الحشد العسكري والسياسي، وليس الفهم الأنثروبولوجي للعدو.

ويبدو أن هذه "الصبغة الأيديولوجية الشاملة" التي شخصها أفاية – والتي أعطت الأولوية للحشد على حساب الفهم والحوار – لم تكن لتستمر وتترسخ دون آليات نفسية واجتماعية عميقة تصوغ الوعي الجمعي وتوجهه. وهنا يقدم لنا "عبد الله إبراهيم" إضاءة كاشفة للخطاب الديني المتأزم من خلال تفكيك الأسس التي تقوم عليها مثل هذه الثنائيات الإقصائية، فيقول: **«في عصر يتصدر فيه الشعور الديني أي شعور آخر لا مكان للمصالحة والشراكة في القيم والأخلاقيات. ولكي يظل ذلك الشعور حيا، متوهجا، ومتقدا بالتنازع القيمي لا بد من تفريق حاسم قائم على ثنائية الحق والباطل بين قيم (نا) وقيم (هم). هذه الثنائية تصوغ وعي لاوعي المجموع، وتجعله يبني تخيلاته ومواقفه وأحكامه واختياراته على أساس فكرة التفاضل والتراتب التي تقود إلى الإعلاء من شأن الذات وخفض قيمة الآخر. لقد تم تخطي الإنسان كذات، وصار التركيز عليه كموضوع للقيم، وأهميته لا تتحدد من كونه بشرا، إنما في اعتناقه ضربا من القيم دون غيره»**[2]. ومن هنا نفهم بوضوح أن ثنائية "الحق والباطل" التي أشار إليها

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 177 – ص 180.

[2] عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، مرجع سابق، ص 40.

"إبراهيم" هي الوجه الآخر لغياب "الفضول المعرفي" الذي لاحظه "أفاية"؛ فعندما يختزل الآخر إلى مجرد "موضوع للقيم" بدلا من "ذات بشرية"، فإن الحكم عليه يصبح محسوما مسبقا، مما يلغي الحاجة إلى فهمه. والأخطر من ذلك، أن منطق "التفاضل والتراتب" هذا لا يتوقف عند حدود العدو الخارجي، بل يمتد ليصبح أداة لإعادة تقييم كل من لا يندرج كليا ضمن "قيمنا".

ومن جهته يؤكد أفاية أن تأثير هذا الصراع لم يقتصر على تشكيل صورة "الآخر" الخارجي، بل امتد ليعيد تشكيل العلاقات داخل المجتمع الإسلامي نفسه، خاصة العلاقة الملتبسة مع المسيحيين العرب، فعلى الرغم من أن "نور الدين زنكي" و"صلاح الدين الأيوبي" التزما عموما بقواعد الشريعة في معاملة أهل الذمة، فإن حالة التعبئة الجهادية المستمرة أدت إلى تصاعد مشاعر الريبة تجاه ولاء الطوائف المسيحية[1]. وقد تفاقمت هذه التوترات في العهد الأيوبي مع الحملات الصليبية المتتالية، وبلغت ذروتها مع الغزو المغولي، حيث اعتبر دعم بعض المسيحيين للمغول خيانة تركت أثرا عميقا في الذاكرة الإسلامية[2]. وهنا يكشف أفاية أن الموقف من "الآخر" الداخلي لم يكن ثابتا، بل تأثر بالظروف السياسية، حيث طغت أولوية الحفاظ على وحدة الجماعة الإسلامية على مبدأ التعددية، مما جعل العلاقة مع غير المسلمين قائمة على الاحتواء المشروط أكثر من الاعتراف المتبادل.

وإذا كان أفاية قد فكك بنية المتخيل الإسلامي في نظرته للآخر الداخلي، كاشفا كيف ترسخت صورة "الخيانة" في الذاكرة الجمعية، فإنه في الحقيقة يدفعنا إلى الغوص مع "فكتور سحاب" في أعماق المتخيل المقابل؛ متخيل المسيحيين العرب، لنكشف عن الصدع الذي أحدثته هذه المواجهة في صميم هويتهم. خاصة أن المعضلة لم تكن سياسية فحسب، بل كانت أزمة في التصورات والانتماء، وهذا ما يوضحه "سحاب" بدقة في قوله: «**إن الغزو المسيحي الأوروبي، أوقع المسيحيين العرب في حرج شديد ألطف ما يقال فيه أنه خيرهم بين الوقوف مع بني دينهم والوقوف مع بني قومهم. ويبدو أن المسيحيين العرب في معظمهم اختاروا الحل الثاني فكان المسعى الصليبي وبالا على المسيحية العربية، من حيث ظن أو صور أنه دفاع عنهم**»[3]. ويتبين لنا – من خلال هذا الطرح – أن "بني الدين" و"بني القوم" ليسا تكتلين

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 180 – ص 182.

[2] المصدر نفسه، ص 182 – ص 185.

[3] فيكتور سحاب: من يحمي المسيحيين العرب، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ص 17.

بشريين فحسب، بل يجسدان متخيلا هويتين متنافستين. وهذا "الحرج الشديد" إنما هو الترجمة النفسية والرمزية لذلك "الاحتواء المشروط" الذي يتحدث عنه أفاية؛ إذ أصبح ولاء المسيحي العربي محل شك داخل المتخيل الإسلامي، وفي الوقت نفسه، غدا انتماؤه موضع تمزق في متخيله الخاص. وهذا التصدع في متخيل الجماعة الداخلية هو ما يغذي – بدوره – تلك "الزعزعة العميقة" في الوعي الإسلامي الأوسع.

وهذا ما يؤكده أفاية، إذ يحمل الصليبيين مسؤولية تحويل العرب المسيحيين من مجرد جماعات ذمية تعيش في كنف "دار الإسلام"، إلى قوة داخلية تهدد كيان المسلمين في أقدس مناطقهم. ويشير هنا إلى أن الاحتكاك العنيف بالصليبيين، على الرغم من أنه لم يدفع المسلمين إلى دراسة الغرب بعمق، قد فرض عليهم التمييز بين شعوبه وأجناسه. مشددا على أن التفاعل بين الطرفين كان غير متكافئ؛ ففي حين سعى مفكرون مسيحيون إلى دراسة الإسلام من خلال ترجمة نصوصه، عزز شعور المسلمين بتفوقهم الحضاري موقفا متمركزا حول الذات، غير مبال بمعرفة الآخر معرفة حقيقية[1].

وفي هذا السياق نجد "عبد الله إبراهيم" يوضح هذا الموقف الذي يصفه أفاية بـ"التمركز حول الذات" معتبرا إياه الجذر الأساسي لتشكل "متخيل إسلامي" اعتصم بالداخل وتحصن وراء أسوار رمزية منيعة. ولا يكتفي "إبراهيم" بتوصيف هذا المتخيل كحصن دفاعي، بل يغوص في تشريح آليته الفكرية التي قامت على إقصاء الآخر وتشويه إنسانيته؛ فالتمركز – من وجهة نظره – ليس مجرد شعور عابر بالتفوق، بل هو بنية ذهنية ومنهجية مغلقة، أو كما يعرفه بدقة قائلا: «**التمركز نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته. ويحتاج هذا النمط من التفكير إلى نقد متحرر من أية مرجعية ثابتة، سواء كانت عرقية أو دينية أو ثقافية، فالمرجعية التي يمكن اعتبارها الموجه لعمله هي الممارسة النقدية التحليلية الجريئة التي تتعرض لفك التداخل بين الظواهر التي تلازمت فأوجدت هذا التفكير الذي يقوم على الرغبة والحاجة، وليس على جمع المعطيات الكلية**

[1] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص ص 185، 186.

التي توفر له درجة من الموضوعية والحياد والصدق»[1]. وهنا يقدم لنا "إبراهيم" الإطار النظري الذي يفسر كيف تحول الشعور بالتفوق الحضاري الذي أشار إليه أفاية إلى آلية منظمة لإقصاء الآخر. لكن هل كان هذا الانغلاق هو الصورة الكاملة للمشهد؟ وهل نجحت تلك الصور المتخيلة في تحقيق قطيعة تامة مع الآخر المهدد؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد أفاية أن هذا الصراع الحضاري لم يفض إلى قطيعة تامة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي؛ فرغم العداء، ظل التفاعل الحضاري حاضرا وبقوة. ويستدل على ذلك باستمرار التبادل التجاري، ونشوء تحالفات ومعاهدات مثل "بلاد المناصفات" التي أديرت بشكل مشترك. والأهم من ذلك، هو التأثير الثقافي والتقني العميق الذي تركته الحضارة الإسلامية على الصليبيين أنفسهم، الذين اقتبسوا أنظمة الري والطواحين والعمارة، وحتى مفردات لغوية[2]. وهنا يقدم أفاية رؤية جدلية؛ ففي الوقت الذي كان فيه الجهاد يعمق الوعي الإسلامي بالهوية ويعيد تشكيل الذات في مواجهة الآخر، كان التبادل الثقافي والتأثير المتبادل يؤكدان أن التاريخ لا يسير في خطوط مستقيمة، وأن أشد المواجهات عنفا لا يمكنها أن توقف حركة التثاقف الصامتة بين الحضارات.

وبناء على ما سبق نستنتج أن المواجهة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي لم تكن مجرد صراع عسكري، بل كانت – في عمقها – صداما بين بنيتين متخيلتين مختلفتين. ويتجلى "اختلاف المتخيل" في طبيعة كل منهما؛ فالمتخيل الصليبي كان استباقيا ومنتجا، يعمل على صناعة صور نمطية للآخر المسلم لتبرير الغزو وتعبئة الجماهير. وفي المقابل كان المتخيل الإسلامي تفاعليا ودفاعيا، تبلور كرد فعل على صدمة الغزو، وانصب جهده على إعادة بناء الذات وتوحيد الصف الداخلي أكثر من اهتمامه بفهم الآخر. ورغم هذا التباين في الطبيعة والوظيفة، فإن كليهما اشتركا في إنتاج "متخيل للاختلاف"؛ أي إنهما وظفا الأدوات الرمزية والدينية لترسيخ صورة قطعية للآخر كعدو مطلق، مما حول الصراع إلى مواجهة وجودية. وهكذا استطاع أفاية أن يوضح لنا أن هذه الحروب لم تكن مجرد معارك على الأرض، بل

[1] عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية، مرجع سابق، ص 07.

[2] محمد نور الدين أفاية: الغرب المتخيل، المصدر السابق، ص 186 – ص 189.

كانت حروبا رمزية داخل المتخيل، حيث سعت كل حضارة منهما إلى تثبيت هويتها عبر بناء صورة راسخة لعدو لا يمكن التصالح معه.

نقد وتعقيب

لا شك أن أفاية يقدم جهدا تأسيسيا عميقا في إعادة الاعتبار لمفهوم "المتخيل" بوصفه أداة نقدية مركزية؛ فاستعادته لمسار المفهوم في الفكر الغربي، منذ لحظة الإقصاء الديكارتي وصولا إلى التأسيس الوجودي والأنثروبولوجي، تمثل مدخلا نظريا رصينا يثري النقاش الفلسفي. غير أن هذا التتبع – على أهميته – يبقى أقرب إلى معالجة المفهوم في إطار "تاريخ الأفكار" أكثر من إدماجه في سياقاته السوسيو–تاريخية الأوسع، إذ كان من شأن ربط هيمنة "اللوغوس" بصعود الدولة الحديثة والنموذج العلمي–التقني، وربط عودة المتخيل بأزمات الحداثة الكبرى، أن يعمق التحليل ويوسع أفقه. كما ينسحب هذا التحفظ على تطبيق المفهوم في تحليل العلاقة مع الآخر؛ فتركيز أفاية على تفكيك آلية الإنتاج الغربي لصورة الشرق – وإن كشف آليات التمثيل والهيمنة – يضع الذات العربية في موقع رد الفعل، بما يحصرها في موقع "العقلانية العرجاء"، بدل استكشاف فاعليتها الذاتية في إنتاج متخيلات أصيلة لا تقوم فقط على مناقضة المتخيل الغربي، بل تسعى إلى تجاوزه وتفكيك مركزيته حتى في مقام نقده.

وتتأكد هذه الملاحظة في التطبيقات التحليلية، خصوصا في دراسة حالة الحروب الصليبية، حيث يقدم أفاية تفكيكا دقيقا لآليات "متخيل الاختلاف" وكيفية بناء الصراع لهويات رمزية متضادة. إلا أن قوة هذا التحليل تقترن بتركيزه على منطق الثنائية والقطيعة، وهو ما قد يحجب "متخيل التفاعل" والمساحات الرمادية التي صاحبت الصراع نفسه؛ فالتاريخ، حتى في أقسى لحظاته، لا يخلو من عمليات التثاقف والترجمة والتأثر المتبادل التي تنتج "متخيلا بينيا" هجينا ومعقدا. إن إغفال هذه الأبعاد لا يقتصر على تقديم صورة ناقصة عن العلاقة التاريخية، بل يحد أيضا من إمكانات المشروع في تجاوز الثنائيات الصلبة. ذلك أن بناء فضاء فلسفي تعددي، وهو الغاية الأسمى التي يتوخاها أفاية، يقتضي الاعتراف بمتخيلات الاختلاف، ولكنه يستدعي أيضا إعادة تقييم تاريخ التفاعلات والهجنة الثقافية التي زعزعت دائما نقاء الهويات وأربكت مركزياتها، لتشكل الأساس الأرسخ لحوار حقيقي يتجاوز منطق الصراع.

الفصل الرابع

الفصل الرابع: التفكير النقدي العربي المعاصر وسؤال الراهن من منظور أفاية

يطرح "سؤال الراهن" في الفكر العربي المعاصر إشكالية مركبة لا تقف عند حدود الأزمات السياسية والاجتماعية الآنية، بل تتجاوزها إلى مساءلة البنى العقلية وأنماط التفكير التي تنتج الواقع وتعيد إنتاجه. ومن هذا المنظور، يؤكد المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية أن جوهر الإشكالية يكمن في "أزمة العقل"؛ أي في الأدوات والمفاهيم التي يعتمدها العقل العربي لفهم ذاته والتعامل مع العالم من حوله.

وبناء على هذه الرؤية، ينطلق البحث في هذا الفصل من فرضية أفاية التي تعتبر أن الحاجة إلى النقد لم تعد ترفا فكريا، بل ضرورة وجودية لتحرير العقل من أسر الدوغما والانغلاق الهوياتي، وفتح أفق جديد يتيح مساءلة المسلمات وتفكيك البنى المتوارثة. ومن هنا تسعى الدراسة إلى تتبع مسارات العقل العربي وحدود المعقولية التي حكمت تفكيره، للكشف عن إمكانات التجاوز التي ينطوي عليها فعل النقد ذاته.

وانطلاقا من هذا التشخيص، يتجه أفاية إلى فحص النزعات النقدية الكبرى التي شكلت ملامح الفكر العربي المعاصر، سواء تلك التي انشغلت بنقد التراث، أو التي راهنت على إعادة بناء أسس العقلانية، أو التي استلهمت المناهج التاريخانية. وهنا يطرح السؤال: هل استطاعت هذه المشاريع أن تؤسس لقطيعة حقيقية مع أنماط التفكير الموروثة، أم أنها بقيت أسيرة الإشكالات نفسها وإن بطرائق مختلفة؟

ولتجاوز هذه المقاربات، تنفتح قراءته على أفق نقدي مغاير لا يقتصر على نقد المضامين، بل يتجاوز ذلك إلى مساءلة أدوات التفكير ذاتها، كاللغة والهوية والثنائيات الحادة. ومن خلال هذا المسار، يتبدى أفق فكري يحتفي بالاختلاف، ويراهن على التهجين وتفكيك المركزيات، بما يسمح بإعادة صياغة "سؤال الراهن"؛ ليس كإشكال تاريخي عالق، بل كفرصة للتفكير من جديد في قضايا الوجود والهوية والكتابة.

وعليه، لا تقتصر مقاربتنا لمشروع أفاية على عرض أطروحاته، بل تتخذه مجالا لاختبار قدرة التفكير النقدي العربي المعاصر على مواجهة أزماته الوجودية والمعرفية. ومن هنا يتبلور سؤال البحث في هذا الفصل على النحو الآتي:

إلى أي مدى تمكن العقل النقدي العربي المعاصر من ابتكار أدوات مفهومية واستراتيجيات تحليلية قادرة على زحزحة البنى العميقة للوعي، ومساءلة مسلماته، وفتح أفق جديد للتفكير في الحاضر خارج ثنائية الإسقاط والاجترار؟

أولا: أزمة العقل العربي والحاجة إلى النقد حسب أفاية

تكشف الأزمات المتلاحقة التي تعصف بالعالم العربي عن هشاشة بنيوية خطيرة، لا تكمن في الظواهر المجتمعية فحسب، بل تضرب في صميم العقل ذاته؛ إذ تبرهن أنماط التفكير السائدة على عجزها المزمن عن استيعاب التحولات الكبرى، مفضلة الانكفاء على يقينيات متوارثة أو الانزلاق نحو ردود فعل انفعالية. وهي أزمة لا تنشأ من فراغ، بل تتغذى من توترات تاريخية لم تحسم بعد بين التراث والحداثة، والهوية والانفتاح، وتتجذر في سياقات سياسية واجتماعية كرست ثقافة فكرية سلطوية تقوم على التلقين واستدعاء الماضي كملجأ للهروب من استحقاقات الحاضر. وقد بلغت هذه الإشكالية ذروتها في أعقاب تحولات (2011م)، حين استشرى الخطاب الهوياتي والتقليداني ليملأ الفراغ الذي خلفه تراجع العقل النقدي، وهو ما وظفته الأنظمة القائمة ببراغماتية لإعادة إنتاج هيمنتها. وفي قلب هذا المشهد المعقد، يكتسب مشروع محمد نور الدين أفاية أهميته كونه يشتغل تحديدا على المفاصل الأكثر حساسية في هذه الأزمة، والمتمثلة أساسا في إشكالية "الهوية والعقلانية". ومن هذا المنطلق، لا يصبح الحوار مع فكره مجرد خيار أكاديمي، بل ضرورة منهجية لفهم أبعاد هذه الأزمة، مما يدفعنا إلى طرح السؤال المركزي التالي: هل أزمة العقل العربي بنيوية متأصلة في أسسه الفكرية، أم أنها مجرد انعكاس لواقع سياسي واجتماعي قمعي كرس العجز عن التجديد، وأعاد إنتاج أنماط التفكير المغلقة؟

1-العقل العربي وسؤال الهوية؛ من الدوغما إلى الأفق المفتوح

يشكل سؤال الهوية في الفكر العربي المعاصر إحدى أكثر الإشكاليات إلحاحا وتعقيدا، لارتباطه العميق بالتحولات التاريخية والسياسية والثقافية التي عرفها العالم العربي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم؛ فقد ظل العقل العربي – في سعيه لفهم ذاته وموقعه في العالم – يتأرجح بين نزعة دوغمائية تحاول الانغلاق على تراث متصلب، وأفق فكري يسعى إلى الانفتاح على الحداثة وأسئلتها. ومن هذا المدخل يحاول أفاية أن يفكك بنية العقل العربي، متسائلا عن مدى قدرة هذا العقل على تجاوز أسر الدوغما نحو فضاء معرفي رحب، يتأسس على الحوار

والتعدد. وهذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال الآتي: كيف يتعامل أفاية مع إشكالية الهوية في الفكر العربي؟ وما السبل التي يراها مناسبة للخروج من سياج الدوغمائية؟

في تشخيصه الأولي لهذه الإشكالية، يرى أفاية أن سؤال الهوية ما زال يطرح في الفكر العربي بإلحاح، لكنه تحول إلى مصدر قلق وارتباك، إذ يتأرجح بين الانفتاح على الآخر والخوف منه، مما يفرز مواقف متناقضة تتراوح بين الانكماش والانغماس. ويكشف أفاية هنا عن سطحية المقاربات السائدة التي تحصر الهوية في ثنائيات متعارضة (أنا/الآخر، أصالة/حداثة)، متجاهلة بذلك التحولات العميقة التي فرضها الاستعمار والتقدم التكنولوجي. ففي ظل العولمة لم تعد الهوية كيانا نقيا أو مغلقا، بل أصبحت مركبة ومتشابكة، وهو ما يكشف عن مفارقة الخطاب الرافض للغرب مع واقع التداخل العميق معه، مما يجعل الادعاء بنقاء الهوية مجرد وهم. وبذلك فإن التمسك بهوية منغلقة لا يعكس – من منظور أفاية – سوى انفصالا عن الواقع، لأن الهوية ليست جوهرا ثابتا، بل كيان متحرك يتشكل باستمرار وفق تفاعل الإنسان مع زمنه وعالمه[1].

وإذا كان أفاية قد فضح "الانفصال عن الواقع" باعتباره وهما نظريا ناتجا عن التمسك بهوية نقية زائفة، فإننا نجد "علي حرب" يقدم التشخيص الإجرائي لهذا الانفصال، ناقلا بؤرة الاهتمام من سؤال الهوية المهددة بالعولمة، إلى سؤال الذات العاجزة عن الفعل؛ فالمشكلة – من منظوره – ليست خارجية المنشأ بل داخل البنية، وهذا ما يؤكده بقوله: «**إن مشكلة هويتنا الثقافية، ليست في اكتساح العولمة والأمركة على ما نظن ونتوهم، بل في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكيلها في سياق الأحداث والمجريات، أو في ظل الفتوحات التقنية والتحولات التاريخية، أي عجزهم عن عولمة هويتهم وأعلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة سياساتهم وكوننة فكرهم ومعارفهم**»[2]. ويتبين لنا من خلال هذا الطرح أن "العجز" الذي يشخصه "حرب"، هو النتيجة العملية المباشرة لذلك "الوهم" الذي فضحه "أفاية"؛ فالشلل الإبداعي والإنتاجي الذي يصفه "حرب" هو الترجمة المادية لقرار ذهني بالانكفاء والتقوقع داخل

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص 28 – ص 31.

[2] علي حرب: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2004م، ص 25.

هوية متخيلة. لكن هذا الربط بين الوهم الأيديولوجي والشلل العملي يظل وصفا متقدما للأعراض، مما يستدعي تعميق الحفر بحثا عن الجذور الكامنة وراء هذا العجز المزدوج.

ومن هذا المنطلق لم يكتف أفاية بتشخيص الأعراض، وراح يتعمق في تفسير الأسباب، إذ يعزو أزمة الهوية في المجتمعات العربية بالدرجة الأولى إلى الفشل السياسي وعدم الاستقرار، اللذين يؤديان إلى تضخم الهواجس الهوياتية. ومع ذلك، فهو يضع هذه الأزمات السياسية في سياق أعمق مرتبط بما يصفه بـ **«قلق عربي راجع إلى المحاولات الدائمة والمتجددة للانتقاص من العقل، إن لم نقل لاغتياله»**[1]. وهنا يتقاطع تحليله مع رؤية "داريوش شايغان" حول "نظرة مبتورة" تعمل على **«تمرير آليات الانسداد والتشذر التي تشوش على تمثل الأشياء، وعلى التوازن الوجودي للإنسان»**[2]. وبهذا التأويل، لا تكون الأزمة سياسية فحسب، بل هي أزمة معرفية ووجودية بالأساس؛ فمحاولات السلطة المستمرة لإضعاف العقل النقدي وتغييبه هي التي تنتج تلك "النظرة المبتورة"، التي تكرس رؤية مجتزأة للعالم، وتعطل قدرة الفرد على فهم الواقع والتفاعل الخلاق معه.

ولكي نفهم عمق هذه الأزمة التي شخصها أفاية، نعود إلى "شايغان" الذي يقدم تشريحا دقيقا للآليات الباطنية التي تنتج تلك "النظرة المبتورة"؛ فهو لا يكتفي بوصفها، بل يغوص في جذورها كاشفا عن عمق المأساة، حيث يقول: **«عندما نقول إن مثقفينا ذوو نظرة مبتورة ملتوية، إنما نقصد كل هذه الأوالات الحصارية والتصفيحية التي تفسد تمثل الأشياء وتزيفه. وعندما أضيف أن الحس الانتقادي ينقصهم غالبا، فإن هذه تورية لا غير، لأن هذا الحس لم ير النور أبدا. إننا نخاف من سبر باطن جاذبياتنا الماضية، لأننا نخشى أن تبتلعنا، وأن نفقد فيها كل هوية، معلقين في ماض سحيق يترصدنا في متاهة نفسنا ويؤثر في الأفكار التي تنبثق كأشباح لا نعرف مصدرها، ها نحن اليوم مدعوون لمهمة بروميثيوس في إعادة صنع العالم»**[3]. وهنا يبرهن "شايغان" على أن غياب الحس النقدي ليس مجرد فراغ معرفي، بل هو آلية دفاع نفسية نشأت عن "خوف" وجودي من مواجهة الماضي. وهذا الخوف من أن

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 31.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] داريوش شايغان: النفس المبتورة (هاجس الغرب في مجتمعاتنا)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص 109.

"يبتلعنا" التراث هو ما يولد تلك "الأوالات الحصارية*" التي تشل العقل وتجعله أسير "أشباح لا نعرف مصدرها". ومن هنا تصبح دعوة "شايغان" إلى "مهمة بروميثيوس" هي نقطة التحول المحورية؛ فهي ليست دعوة لبناء هوية مستقرة ونهائية، بل هي دعوة لاحتضان الصراع نفسه، وتحويل الخوف من الماضي إلى طاقة خلاقة "لإعادة صنع العالم".

والواقع أن هذا التصور الفلسفي هو الذي دفع أفاية للانتقال في تحليله من مستوى اجتماعي–سياسي إلى مستوى وجودي، حيث يرى أن الهوية تتجلى في جوهرها كتوتر دائم بين الذات وذاتها، وبين الفرد والآخر. وهذا الصراع الناشئ عن التقاطع بين الموروث الثقافي والاختيارات الشخصية، ليس علامة أزمة بقدر ما هو شرط لتحقق الهوية نفسها، فالجدل بين الماضي والحاضر، وبين ما نرغب في تجاوزه وما لا يمكن الفكاك منه، هو ما يغني الهوية ويعمق معناها[1]. وعليه، فالهوية هنا ليست حالة استقرار، بل عملية صيرورة دائمة تتغذى على التساؤل والقلق والقطيعة أحيانا.

وإذا سلمنا جدلا أن الهوية صيرورة متجددة قوامها التوتر الخلاق، فإنها بالضرورة ليست فعلا منجزا ونهائيا، بل هي بالأحرى حضور حيوي يغتني من تفاعله الجدلي مع الأزمنة والأمكنة، ومن تصادمه الخلاق بين الأنا والآخر. وهنا يكتسب طرح أفاية عمقا إضافيا حين نضعه في حوار مع رؤى فلسفية معاصرة عالجت هذا القلق الهوياتي الحديث، وأبرزها رؤية الفيلسوف "تشارلز تايلور" (Charles Taylor) الذي يشخص هذا التحول الجذري بقوله: **«سابقا كانت الهوية محددة وثابتة. حاليا أصبح الأفراد والجماعات مطالبين بفعل الظروف التي تغيرت بأن يعيدوا تعريف هوياتهم. وكل هوية جديدة تكون غالبا في وضعية متدفقة وغير ثابتة ولا ترضي الجميع (...) لهذا فإن عالم الهوية غير المستقرة يجعل من الاعتراف المتبادل الرهان الأساسي والأولي. وهذا هو قدرنا في الوقت الحاضر، ويمكن أن يكون كذلك حتى في المستقبل»**[2]. والواضح هنا أن هذا "العالم غير المستقر" الذي يرسمه "تايلور" هو

---

* الأوالات الحصارية: يقصد بها شايغان تلك العمليات العقلية الدفاعية التي تحبس الفكر داخل سياج آمن من الأفكار الموروثة والجامدة، خوفا من مواجهة الواقع المعقد أو الماضي المؤلم، مما يؤدي حتما إلى رؤية مشوهة ومزيفة للعالم.

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 32.

[2] محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية (من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة الإسلام)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، حزيران/يونيو 2006م، ص 311.

بالضبط الفضاء الذي يتحرك فيه فكر "أفاية"؛ فإذا كانت الهويات "متدفقة وغير ثابتة"، فإن "الاعتراف المتبادل" لم يعد مجرد فضيلة أخلاقية، بل بات ضرورة وجودية وحاجة ملحة تفرض على الذات إعادة بناء أسس علاقتها بالآخر.

وهذا التحدي هو ما يدفع "أفاية" لتجاوز الأطر التقليدية وتأسيس مفهومه البديل للهوية؛ حيث لا تعود معطى ثابتا يحدد بالانتماء العرقي أو الديني، بل تتجلى كفعل إبداعي يتشكل عبر الوعي والاختيار المستند إلى أسس فكرية وجمالية. وبهذا المعنى تتساوى المرجعيات والتجارب المختلفة أمام إدراك الفرد، حيث لا يصبح الانتماء معيارا للحكم، بل المعرفة والتذوق[1]. ومن هنا يوجه أفاية نقده العميق للتصورات الساذجة حول الانفتاح على الآخر، مؤكدا أنه لا يتحقق بحسن النية أو التسامح العفوي، بل هو ثمرة مسار فكري معقد يتطلب وعيا نقديا بالنزعات العرقية الكامنة في نظرتنا إلى المختلف. وبالتالي يمكننا القول بأن أفاية يعتبر القبول الحقيقي للآخر عملية نقدية واعية تفكك التصورات الجاهزة وتتجاوز النزعات الأحادية.

وعلى هذا الأساس تصبح الهوية لدى أفاية مفهوما ديناميكيا يمتلك قدرة فريدة على الاستمرار والتجدد، فهي تعاود الظهور بقوة كلما حاول البعض تهميشها، خاصة في أوقات التحولات الكبرى. إنها ليست خزانا ثقافيا جامدا، بل "عملية مستمرة من الإنتاج والتجاوز"، تتأرجح بين الأيديولوجيا والأسطورة، مما يولد ذلك القلق العميق الذي يميز التجربة العربية المعاصرة[2]. وعليه فإن حيوية الهوية لا تكمن في نقائها المزعوم، بل في قدرتها على التكيف ودمج الاختلافات ضمن سياق متغير، مما يجعل اختزالها في قالب نهائي أمرا مستحيلا.

ويواجه هذا التصور الديناميكي للهوية تحديه الأكبر في ظل العولمة، حيث يرى أفاية أن الهوية الثقافية اليوم تعيش أزمة حادة، متأرجحة بين الانفتاح والانغلاق؛ فبينما تسعى بعض الثقافات للتكيف عبر "الاستقبال والضيافة"، تنزع أخرى للتشبث بنقائها ومقاومة التأثير الخارجي. ويحلل أفاية هذا التوتر كصراع بين "الاحتواء الأيديولوجي" الذي يسعى لتقييد الهوية، و"الخيال الثقافي" الذي يمنحها المرونة والتجدد. ومع اجتياح وسائل الاتصال الرقمية، تتعرض اللغات وأشكال التواصل لاهتزازات عميقة، مما يعيد تشكيل الانتماء ويجعل الهوية أكثر

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 32.

[2] المصدر نفسه، ص ص 32، 33.

هشاشة[1]. وبهذا التحليل، يدعونا أفاية إلى تجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة نحو رؤية أكثر وعيا، تدرك أن السبيل للخروج من سياج الدوغمائية لا يكمن في رفض الحداثة، بل في تنمية خيال ثقافي نقدي قادر على التفاعل الخلاق معها مع حماية الخصوصية الثقافية.

وإذا كان أفاية متأثرا برؤية "شايغان" للهوية، فإن هذا الأخير لا يتعامل مع هذه الظاهرة بوصفها أزمة وجودية بالضرورة، بل يقرؤها باعتبارها معطى واقعيا يطبع تجربة الذات المعاصرة. وفي هذا السياق، يعبر "شايغان" عن هذه السيولة الهوياتية بقوله: «**لم تعد هوية واحدة تكفي لتلبية حاجاتي، أسافر من ثقافة إلى أخرى، أهاجر بين فجوات الثقافات. على صعيد وسائل الاعلام يفتح الترابط المجال لتكوين شبكة ولاستخدام الافتراضية التي تنسج شبكة اطلاع متبادل على المستوى الكوني. إن الصفة الآنية والمباشرة التي تميز هذه العملية القائمة في كل مكان هي التي تجعلنا نشهد اليوم ليس فقط اختزال الوقت والمسافة بل أيضا عملية التلاقي بين الحواس جميعا**»[2]. ونفهم من هذا الطرح أن "الهجرة بين فجوات الثقافات" هي الترجمة العملية لما أسماه أفاية بالخروج من "الاحتواء الأيديولوجي"، بينما يفسر حديث "شايغان" عن "الترابط" و"اختزال الوقت والمسافة" بشكل ملموس تلك "الاهتزازات العميقة" التي أحدثتها الوسائط الرقمية. لكن هذا الوضع الجديد الذي يحتفي به "شايغان" يطرح بدوره السؤال الجوهري الآتي: ما هو الإطار أو "المجال الحيوي" الذي سيحتضن هذه الهوية العابرة للثقافات، ويحميها من خطر التهميش أو الذوبان؟

في معرض تفكيكه لهذه الهوية الديناميكية، يحدد أفاية الثقافة باعتبارها المجال الحيوي الذي تتشكل فيه، فهي ليست مجرد فنون أو معارف، بل منظومة متكاملة من التصورات والقيم التي تعكس وعي الجماعة بذاتها. ورغم أن اللغة والدين يمثلان محورين أساسيين في الثقافة العربية، إلا أن التراتبية التي أفرزتها العولمة والتفاوتات الاقتصادية أصبحت تهدد بعض الهويات بالتهميش[3]. ومن هنا ينبهنا أفاية إلى أن التحدي لا يكمن فقط في التفاعل مع الآخر، بل في كيفية تحقيق هذا التفاعل دون فقدان الذات، وهو ما يستدعي توازنا دقيقا بين الانفتاح

---

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص ص 33، 34.

[2] داريوش شايغان وآخرون: القيم إلى أين؟، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ومنشورات اليونسكو، قرطاج، تونس، 2005م، ص238.

[3] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 34 – ص 36.

والاعتراف بالتعددية من جهة، والحفاظ على مقومات الهوية من جهة أخرى، بدلا من الانصهار الكامل أو التقوقع العدائي.

ولتعميق فهمنا لهذه الطبيعة الديناميكية والمتحولة للهوية التي أشار إليها أفاية، يقدم لنا "المهدي عثمان" منظورا دقيقا يرسخ فكرة أن هذا التغير ليس مجرد استجابة خارجية، بل هو سمة أصيلة وملازمة لبنية الهوية ذاتها. فهو يؤكد بوضوح أن «**هذه الهوية إنما هي في الحقيقة هوية متحولة وغير ثابتة. فعناصرها (مثل اللغة واللباس والأكل والموسيقى واللهجات والجغرافيا..) تتبتل وتتغير وتلغي بعضها البعض. لذلك ما يؤثث هويتنا في القرن الثامن عشر ليس ما يؤثث هويتنا في القرن العشرين ولا ما يؤثثها في القرن الثالث والعشرين**»[1]. ويضعنا هذا التصور أمام حقيقة أن الهوية ليست كيانا ثابتا يمكن الحفاظ عليه بمعزل عن التحولات، بل هي عملية مستمرة من التكيف وإعادة التشكيل، حيث يمثل التغير جوهر بقائها وليس مجرد تحد خارجي، وهذا ما يعقد مفهوم "الحفاظ" التقليدي ويستدعي فهما أعمق لديناميكيات الهوية الجماعية.

وتأسيسا على ذلك يؤكد أفاية أن الهوية العربية اليوم، تثير قلقا عميقا في ظل العولمة والحركات الاحتجاجية، والثورة الرقمية. ولم يكتف بتوجيه نقد حاد للمقاربات الاختزالية التي تعاملت معها إما كجوهر ثابت ومقدس، أو كقضية هامشية أمام التحديات الاقتصادية. بل راح يكشف عن تعقيداتها الناتجة عن الوعي بالتفاوت الحضاري مع الغرب، والاهتزاز العميق الذي سببه الاستبداد عبر قمع التنوع وفرض هوية أحادية. وفي هذا السياق، يبرز أفاية الدور المحوري للغة العربية، ككيان حي يتفاعل ويتكيف مع متغيرات العصر. ومن منظوره لم تكن الحركات الاحتجاجية، مجرد رفض للاستبداد، بل سعيا واعيا لإعادة تعريف الذات خارج التصنيفات الأيديولوجية التقليدية، مما يجعل سؤال الهوية سؤالا مفتوحا يعكس بحثا مستمرا عن العدالة والكرامة والتعددية[2].

ويجد هذا التصور صداه المنهجي في دعوة "محمد سعدي" إلى ضرورة إعادة النظر جذريا في مفهوم الهوية نفسه؛ فما طرحه "أفاية" كتحد وجودي، يصوغه "سعدي" كضرورة إبستمولوجية لفهم الواقع الراهن، حيث يؤكد أنه: «**لا بد من إعادة مساءلة مفهوم الهوية في**

[1] المهدي عثمان: الهوية العربية في ظل العولمة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م، ص 83.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 37 – ص 41.

أبعاده المختلفة وفي علاقته بالتدفقات الثقافية والاقتصادية العالمية، قصد منح إمكانيات أفضل لفهم الاستراتيجيات الهوياتية لمختلف الأفراد والشعوب في علاقاتها بالديناميات الرافضة أو المقاومة للعولمة، فثمة روابط جديدة بدأت تتشكل وتترسخ بين الهويات والحركات الاحتجاجية الاجتماعية والسياسية على المستوى الداخلي والدولي، وهي تستثمر الاختلالات التي تعرفها الولاءات تحت مفعول العولمة»[1]. ويشكل هذا المنظور جسرا مفاهيميا حيويا؛ فـ"الروابط الجديدة" التي يرصدها "سعدي" بين الهوية والاحتجاج هي التجسيد الفعلي لما أسماه أفاية "السعي الواعي لإعادة تعريف الذات". وبهذا المعنى لم تعد الحركات الاحتجاجية مجرد رد فعل، بل أضحت، وفق هذا التأطير، "استراتيجية هوياتية" بامتياز.

وداخل هذا السياق، يعالج أفاية إشكالية الحراك العربي، متسائلا عن مدى تحقق شروط الثورة المدنية الحقيقية. ويرى أن الاستبداد قد حال دون تبلور فردية المواطن، وأبقى الإنسان العربي رهينة هوية "هلامية" تخضع لسطوة الجماعة والمتخيل الديني. وبناء على ذلك، يطرح أفاية الفرضية القائلة بأن ما يجري قد لا يرقى لثورة مدنية، التي تفترض ذاتا فاعلة تدرك حقوقها، بل قد يكون "عصيانا جماهيريا" تحركه "أجساد جائعة". لكنه سرعان ما يتجاوز هذا الطرح، الذي ينسبه لـ "فتحي المسكيني"، ليرفض اختزال هذه الانتفاضات في بعدها المعيشي فقط، مؤكدا أنها تحمل في طياتها صراعات ثقافية وأيديولوجية عميقة تعيد تشكيل الوعي العربي[2]. وبذلك يفكك أفاية التصورات السطحية ليطرح سؤالا أعمق حول شروط التغيير الجذري ومقوماته.

وهنا تتقاطع قراءة "أفاية" لأزمة الهوية الفردية مع الرؤية العميقة التي يقدمها "أمين معلوف"، والتي تبدو كأنها تفكك الأسباب الكامنة وراء تلك الهوية "الهلامية" التي أشار إليها أفاية؛ فمعلوف يرى أن الهوية ليست معطى ثابتا، بل هي مفهوم معقد يتشكل ويتحول باستمرار، وأن العولمة المتسارعة والتحولات الجذرية قد خلقت "قلقا وجوديا" عمق الحاجة إلى الانتماء. وبهذا يقدم "معلوف" إطارا نظريا لفهم التوتر الذي يغذي الصراعات التي شخصها أفاية، فهو لا يرى الحل في التمسك المتعصب بالماضي أو الذوبان في الآخر، بل يدعو إلى التفكير بشكل مستعجل في "مفهوم جديد للهوية" يخرجنا من مأزق "الخيار الصعب بين التأكيد المهووس

[1] محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 311.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية، المصدر السابق، ص ص 41، 42.

على الهوية وفقدان أي إحساس بالهوية"[1]. ومن هنا تأتي دعوته إلى ضرورة تشجيع "هوية تجمع كل الانتماءات"، يكون فيها الانتماء الإنساني هو الأساس، دون نفي الانتماءات الخاصة.

وبناء على هذا التصور، نجد أفاية يحذر من ردود الفعل الدفاعية التي قد تلجأ إليها الهوية عند شعورها بالتهديد، والتي قد تتخذ طابعا لا عقلانيا بالعودة إلى الجذور؛ لذا يشدد على ضرورة تجاوز النظرة الثنائية التي تحصر العالم بين انغلاق وانفتاح، مؤكدا أن الهوية كيان متغير يتشكل من تفاعل جدلي مستمر. كما يكشف بدقة وحذر عن الوجه الخفي لخطاب "التسامح والتنوع"، محذرا من أنه قد يوظف أحيانا كأداة لإدارة الاختلاف وتثبيته بدلا من تحقيق مساواة فعلية؛ فاحترام التنوع – في نظره – يجب أن يكون مدخلا لتعزيز الحوار، لا وسيلة لتكريس العزل عبر تثبيت الآخر في هوية جامدة ومغلقة[2].

ويتعمق هذا التحذير حين يوضح أفاية أن المطالبة بالاختلاف، رغم مشروعيتها، قد تخفي وراءها تفاوتات اجتماعية أو تخدم مشاريع هيمنة؛ ففي مواجهة الإقصاء، قد تلجأ الفئات المهمشة إلى بناء هويات متخيلة تقوم على نقاء الدم أو أرض الأجداد، مما يحول التنوع إلى مصدر للصراع وتفكيك الروابط الوطنية[3]. وهنا يدعو أفاية إلى وعي نقدي عال، يميز بين التنوع الإيجابي الذي يثري المجتمع، وبين استخدامه كأداة للتمييز والعنف باسم الدين أو اللغة، حتى لا يتحول إلى محفز للانقسام.

ويكشف لنا "فتحي التريكي" عن الكيفية التي يمكن بها لمفهوم نبيل كالتنوع أن ينقلب إلى نقيضه؛ فالتريكي لا يكتفي برصد الظاهرة على المستوى الاجتماعي، بل يغوص في بنية المفهوم ذاته محذرا من مخاطر "تجريده"، فإذا كان "أفاية" يرى الخطر في "استغلال التنوع"، فإن "التريكي" يرى أن الخطر يبدأ حين يتحول المفهوم نفسه إلى عقيدة صماء، حيث يقول: **«في حقيقة الأمر هنالك خطر يتهدد مصطلح التنوع الثقافي الذي إذا ما تاق إلى أن يكون مفهوما مجردا وشاملا، سوف يتحول حتما إلى موقف أيديولوجي سالب وخطير مثل: التبرير**

---

[1] أمين معلوف: الهويات القاتلة (قراءات في الانتماء والعولمة)، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1999م، ص 131.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص ص 42، 43.

[3] المصدر نفسه، ص ص 43، 44.

من قبل الاختلافيين للأفعال اللاإنسانية التي يمكن أن تحدث هنا أو هناك تحت تعلة الاختلافات الدينية أو الثقافية وتنوعها»[1]. وبهذا المعنى لا يعود الخطر مقتصرا على الفاعلين السياسيين الذين يتلاعبون بالتنوع، بل يصبح كامنا في المفهوم نفسه حين يفرغ من محتواه الإنساني ليصبح غطاء يشرعن ما يناقضه.

ونتيجة لذلك، يرى أفاية أن "التنوع الثقافي" سلاح ذو حدين؛ فهو من جهة قوة دافعة لنهضة المجتمعات، ومن جهة أخرى قد يتحول إلى أداة للهيمنة أو ذريعة للتدخلات السياسية. كما يحذر من خطورة التلاعب بالمفاهيم في ظل العولمة، الأمر الذي أسهم في تصاعد خطابات عدوانية تكشف عن انقسامات حادة داخل المجتمعات العربية. ويؤكد أن السبيل الوحيد لجعل هذا "التنوع" قوة للبناء لا للهدم، يكمن في إدارته بعدالة ضمن إطار ديمقراطي حقيقي يضمن حق الجميع في الاعتراف والمشاركة، ويحول دون استغلاله لتحقيق مصالح ضيقة تهدد أسس العيش المشترك[2].

ومن جهته يقدم لنا "محمد سعدي" تصورا عمليا وفلسفيا لكيفية بناء هذا العيش المشترك، مؤكدا على ضرورة تحويل هذا التحدي إلى فرصة؛ فبدلا من الانغلاق على الهويات الضيقة، يقترح "سعدي" إعادة ترتيب الأولويات بشكل جذري، حيث يقول: **«علينا أن نعطي الأولوية لما هو مشترك لنشكل هوية مشتركة في ظل احترام التنوع، فاليوم كل الكيانات الثقافية هي كيانات متعددة الهوية (Polyidentitaires) والإنسان سيصبح أكثر فأكثر متعدد الانتماءات والهويات. لذلك فإن البحث عن أصل واحد وجوهر واحد يؤدي ليس فقط إلى تخريب الثقافة، بل إلى أخطر الأصوليات»**[3]. ومن هنا نفهم أن "سعدي" لا يدعو إلى طمس الخصوصيات، بل إلى إدماجها في هوية جامعة تحتضن التعدد بوصفه واقعا حتميا ومعاصرا. وتحذيره الصارم من مغبة البحث عن "أصل واحد" ليس رفضا للتاريخ، بل تشخيصا دقيقا للمآل الذي تقود إليه هذه النزعة، والمتمثل في "أخطر الأصوليات".

---

[1] فتحي الطاهر تريكي: التنوع والتثاقف والتحالف الثقافي، أعمال الندوة الوطنية (الحضارات والثقافات الإنسانية من الحوار إلى التحالف)، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافية إيسيسكو ووزارة الثقافة والمحافظة على التراث، تونس، يناير/فبراير 2007م، ص 98.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص ص 45، 46.

[3] محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص 35.

وإذا كان "سعدي" يرسم ملامح الحل المستقبلي، فإن "أفاية" يغوص بنا في أعماق الأزمة، مقدما تشخيصا دقيقا لجذورها السياسية والتاريخية، بما يجعل من دعوة "سعدي" ضرورة ملحة؛ حيث يرى "أفاية" أن تصاعد الهويات الفرعية في العالم العربي يعود إلى تحالف كارثي بين العولمة والاستبداد السياسي، تحالف لم يفض إلى تقوية الدولة الوطنية، بل أسهم في تفكيكها وإضعافها، مخلفا فراغا سياسيا واجتماعيا عمق الصراعات الطائفية، كما يتجلى بوضوح في لبنان والعراق. وفي ظل هذا التفكك وتراجع سطوة الدولة السلطوية، يبين "أفاية" كيف جرى توظيف خطاب "الدفاع عن الأقليات" لينقلب من مطلب حقوقي مشروع إلى أداة في صراع هوياتي يعكس حالة من عدم الاستقرار العميق[1]. ومن هنا يغدو "البحث عن أصل واحد" – الذي حذر منه "سعدي" – ملاذا محفوفا بالمخاطر في ظل غياب مشروع وطني جامع، الأمر الذي يفرض ضرورة إعادة النظر في مفهوم الهوية من جذوره.

وفي هذا السياق، يقدم أفاية تعريفا مركبا للهوية الوطنية، موضحا أنها «**تفترض الاتفاق على مفهوم الهوية ذاته، وبأن اعتبار الهوية ليست ماهية ثابتة، وإنما رابطة تأتي الأحداث لتثبت أن التغير يطال ما يمكن أن يعتم مسلمات الهوية رابطة لأنها تعطى إلينا من الآخر بقدر ما يمكن أن تكون نتاج اختيارنا إنها تركيب لروابط تتأتى بفضل المقارنة والتبادل، وتلعب على أكثر من محدد في الآن نفسه**»[2]. وبهذا التعريف المعقد، يفكك أفاية الفهم التقليدي للهوية الوطنية؛ فهي ليست جوهرا مغلقا يكتشف، بل هي نسيج يتطلب اتفاقا مجتمعيا مستمرا، وهي علاقة جدلية مزدوجة؛ تتشكل عبر الأحداث، وتمنح لنا من خلال تفاعلنا مع الآخر بقدر ما هي نتاج اختيار واع، مما يجعلها تركيبا ديناميكيا قائما على التبادل والمقارنة.

وإذا كان أفاية قد وضع الإطار العام لهذا "التركيب الديناميكي" للهوية، فإن "صلاح السروي" يغوص بنا نحو العمق ليحدد المادة الجوهرية التي يتشكل منها هذا التركيب، رابطا إياها بشكل مباشر بالثقافة الوطنية؛ ففي حين يركز "أفاية" على عملية تشكل الهوية كـ"رابطة"، يسلط "السروي" الضوء على المحتوى الذي يمنح هذه الرابطة معناها وخصوصيتها. وفي هذا الصدد يرى "السروي" «**أن مفهوم الهوية الوطنية يرتكز على نحو جوهري على الثقافة الوطنية. وهو مفهوم يقوم على التغير والتحول، لكن تحوله مشروط إلى جانب العوامل التي**

[1] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص ص 46، 47.

[2] المصدر نفسه، ص 47.

تطرحها التحولات الاجتماعية العاصفة بقابلية مكوناته لذلك التحول من حيث امتلاكه لألية استيعاب المستجدات وهضمها والتفاعل معها. وهو ما يضمن إمكانية استمرار هذه الثقافة ويحدد قدراتها على البقاء»[1]. والواضح هنا أن "السروي" لا يكتفي بتأكيد الطبيعة المتغيرة للهوية، بل يضيف شرطا حاسما لاستمرارها، وهو قدرة ثقافتها الوطنية على التطور من الداخل؛ فآلية "استيعاب المستجدات وهضمها" التي يطرحها تمثل المحرك الداخلي الذي يضمن حيوية "الرابطة" التي يتحدث عنها أفاية، ويمنحها القدرة على التجدد دون أن تفقد مقومات بقائها. وهكذا تكتسب الهوية بعدا أكثر تعقيدا؛ فهي ليست مجرد نتاج للتفاعلات الخارجية، بل هي أيضا رهن بقابلية بنيتها الثقافية الداخلية للتكيف والبقاء.

ويفسر أفاية هذه الرؤية الديناميكية للهوية باعتبارها كيانا خاضعا للتطور المستمر بفعل تداخل العوامل المحلية والوطنية والعالمية. وكما تتبدل ملامح أبسط العادات والطقوس ومعانيها، تتشكل الهوية في مجملها من شبكة معقدة من العناصر المتداخلة. وانطلاقا من هذا التصور، يوجه أفاية نقده إلى من ينظر إلى الهوية بوصفها ثابتة أو مجرد ادعاء فردي، داعيا إلى الإقرار بأنها ثمرة تفاعلات متواصلة مع البيئات والسياقات المتغيرة، الأمر الذي يستدعي فهما عميقا لتشابكها وتعقيد بنيتها[2].

وفي سياق هذا التنافس الهوياتي، يميز أفاية بين نوعين من الهويات: هوية سلبية مرتبطة بماض متصلب، وهوية فاعلة تتشكل من خلال التفاعل الحي مع الواقع. وهو يرى أن بروز الهويات الفرعية لا يعني بالضرورة انتصارها على الهوية الوطنية، بل يعكس سعيها المشروع للاعتراف بها في إطار دولة ديمقراطية تحترم حقوق الجميع في ممارسة لغاتهم ومعتقداتهم. إلا أنه يحذر من أن إدارة هذه المطالب الهوياتية تتطلب حذرا شديدا، وإلا فإنها قد تهدد استقرار الدولة ذاته[3].

وفي هذا السياق، نجد "مروان المعشر" يدعم رؤية أفاية – التي أكد فيها على ضرورة إدارة المطالب الهوياتية بحذر – قائلا: **«لا مجال للحديث الجدي عن تطوير مفهوم حداثي**

---

[1] صلاح السروي: المثاقفة وسؤال الهوية (مساهمة في نظرية الأدب المقارن)، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012م، ص 122.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص ص 47، 48.

[3] المصدر نفسه، ص 48 – ص 50.

للهوية الوطنية، من دون ربطه بالمواطنة المتساوية الحاضنة، لا المستوعبة فقط، للتنوع. وحين يطرح الموضوع في إطار المواطنة المتساوية للجميع والمحتفية بتنوع المجتمع، لا تغدو الخلافات ثانوية وحسب، بل أيضا مصدر قوة المجتمع تعددي يحتضن الآراء والمذاهب كافة. إن جميع الاقتتالات في العالم العربي، اليوم، تمت وتتم في دول متعددة المكونات، من دون احترامها هذه التعددية، من سورية إلى لبنان، مرورا بالعراق واليمن، ووصولا إلى ليبيا»[1]. ونفهم من ذلك أن "المعشر" لا يتعامل مع الهوية الوطنية كمفهوم ثابت أو محايد، بل كإطار متحرك يتطلب إعادة تعريفه على أساس المساواة الكاملة بين المواطنين؛ فالمواطنة هنا ليست مجرد آلية قانونية لضبط التنوع، بل هي بنية قيمية تحتضنه وتحوله إلى طاقة إيجابية تدعم التماسك الاجتماعي. كما أن استدعاء "المعشر" لأمثلة من الواقع العربي الراهن يضفي على طرحه قوة برهانية، إذ يربط مباشرة بين غياب احترام التعددية وانفجار الصراعات في دول متعددة المكونات.

واستكمالا لهذه القراءة، يؤكد أفاية أن الدول العربية تعيش اليوم مرحلة حاسمة، تتصاعد فيها المطالب الهوياتية التي تستلزم معالجة دقيقة توازن بين الاعتراف بالتنوع وصون السلم الأهلي. وينشغل أفاية هنا بطرح أسئلة جوهرية حول قدرة الأنظمة الديمقراطية الناشئة على إدارة هذا التشظي الهوياتي واستيعاب تأثيرات العولمة، بما يتيح تفاعلا خلاقا بين الهويات المحلية والعالمية ويحافظ على الاستقرار السياسي والاجتماعي. ومن خلال أمثلة ملموسة، يبين أن فشل الأنظمة التسلطية في احتواء التنوع يمثل سببا مباشرا لتفاقم الصراعات الهوياتية؛ ففي الجزائر، والعراق، والسودان، وسوريا، أدت سياسات الإقصاء وفرض هوية أحادية إلى نزاعات دامية وانقسامات عميقة. ويخلص إلى أن غياب رؤية ديمقراطية حقيقية يجعل الحلول المؤقتة، كشراء السلم الاجتماعي، عاجزة عن معالجة جذور الأزمة، الأمر الذي يهدد الاستقرار ويحول دون بناء مجتمعات متماسكة[2].

وبناء على ما تقدم، يمكننا القول بأن أزمة الهوية – وفقا لطرح أفاية – لا تنبع من واقع التعدد في الانتماءات، بل من كيفية التعامل معه في ظل غياب المنهج النقدي؛ فمن جهة،

---

[1] مروان المعشر وآخرون: الهوية العربية بين التفتيت والترميم، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، ط1، 2021م، ص ص 61، 62.

[2] محمد نور الدين أفاية: الديمقراطية المنقوصة، المصدر السابق، ص 50 – ص 58.

تؤدي الخطابات التقليدية التي تجوهر الهوية (أي تعتبرها جوهرا ثابتا) إلى ترسيخ الانغلاق وتوليد الصراع. ومن جهة أخرى، تتيح العقلانية النقدية مقاربة بديلة ترى في الهوية عملية تحول مستمرة، قائمة على الحوار ومراجعة المسلمات. وضمن هذا الإطار، ينتقل التنوع من كونه مبعثا للتهديد إلى فرصة للإغناء الثقافي، شريطة تأسيس فضاء عام تسوده الحرية الفكرية والانفتاح على الآخر.

وانطلاقا من هذه الرؤية، يصبح استنهاض العقلانية النقدية ضرورة منهجية لمواجهة ما يسميه أفاية بـ "انشطار الوعي العربي" وتوتره المزمن بين الفكر والواقع، حيث يمثل هذا الانشطار النتيجة المباشرة لتراجع الدور النقدي الذي أفسح المجال أمام الخطابات الهوياتية المنغلقة المشار إليها سلفا، مما يجعل من إعادة تفعيله شرطا أساسيا لمواكبة التحولات الراهنة. ومن هنا تتجلى الإشكالية الآتية:

إلى أي مدى يمكن للنقد – الذي يدعو إليه أفاية – أن يواجه انسحاب الفكر وانقسام الوعي في السياق العربي الراهن؟ وهل يمكن اعتباره بالفعل أداة فعالة لاستنهاض وعي جديد قادر على تحليل قضايا الذات والواقع وإعادة بناء الهوية على أسس تكفل الحوار والتعدد؟

2- فينومينولوجيا العقل العربي؛ هل يمكن لهذا العقل أن يتحرر؟

ينفتح المشروع النقدي لأفاية على قراءة للعقل العربي من خلال تحليل بنية الوعي التي يتجسد فيها؛ فالعقل في هذا الأفق ليس جوهرا ثابتا، بل هو شكل من أشكال الوعي المشروط بتاريخ من التراكمات المعرفية، والبنى الاجتماعية والرمزية التي صاغت أنماط إدراكه، وحدت من فاعليته. ومن منظور فينومينولوجي/ظاهراتي يباشر أفاية نقده للبنى المغلقة التي كبلت العقل العربي، وأقامت حواجز أمام تحرر وعيه، ساعيا إلى الإجابة عن السؤال الآتي: هل يمكن للعقل، بوصفه وعيا مفكرا، أن يتجاوز شروطه التاريخية والثقافية ليفتح أفقا حداثيا جديدا، من غير أن يفقد تواصله مع هويته الرمزية؟

ولتطبيق هذا المنظور الفينومينولوجي، ينطلق أفاية من فكرة "القصدية" (Intentionality) التي تعد حجر الزاوية في هذا التيار الفلسفي، حيث يعرف الوعي بكونه موجها دوما نحو موضوع ما. لكن أفاية لا يكتفي بهذا التعريف الكلاسيكي، بل يوظفه كأداة تشخيصية ليكشف عن خلل بنيوي في بنية الوعي العربي؛ فبينما يفترض المفهوم الأساسي للقصدية علاقة واضحة بين الذات والموضوع، يرى أفاية أن هذه العلاقة تعرضت لاضطراب عميق، وهو ما يلخصه

في قوله بأن «**الوعي العربي المعاصر، بمختلف مستنداته الفكرية وروافده، تشكل في سياق علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه، إلى درجة يجوز فيها القول إنه وعي بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها**»[1]. ونفهم من ذلك أن الأزمة ليست في غياب الوعي، بل في انحراف قصديته، حيث يتجه العقل العربي نحو موضوعات هامشية أو زائفة، بدلا من الانخراط الفعال في قضايا الواقع الملحة، مما يجعله وعيا مشتتا وغير منتج.

وهذا التشخيص الذي يقدمه أفاية لاضطراب القصدية يكتسب عمقا تحليليا أكبر حين نضعه في إطار أوسع للمفهوم الفينومينولوجي. وهنا يقدم لنا "طاهر حسو الزيباري" مفتاحا تأويليا، إذ يؤكد أن «**القصدية هنا تقترب من معنى الغاية، بما ينطوي عليه المعنى من احتمال التنبؤ المسبق (...) مما يربط حقيقة الأشياء بداية بالبعد الذاتي**»[2]. ومن خلال هذا الربط الدقيق، لم تعد القصدية مجرد توجه إدراكي، بل أصبحت فعلا غائيا؛ أي أنها لا تعكس فقط "ما" يفكر فيه الوعي، بل "لماذا" و"لأي هدف" يفكر. وعليه فإن "الاضطراب" الذي رصده أفاية يتجاوز كونه مجرد تشتت في الانتباه ليصبح انحرافا في الغائية ذاتها. وإذا كانت القصدية في جوهرها تعرف – كما يرى شيلر (Friedrich Schiller) – بأنها «**قدرة العقل البشري على الإشارة خارج ذاته**»[3]، فإن هذه القدرة في السياق العربي لم تعطل، بل حرف مسارها. إنها لا تزال تشير إلى الخارج، ولكنها تستهدف غايات زائفة أو دفاعية تفرضها "التصورات الذاتية" المنفصلة عن الواقع، بدلا من الغايات الموضوعية التي يتطلبها الوجود التاريخي. وهذا التحريف الدقيق هو ما يفسر اغتراب الوعي عن موضوعاته الأصيلة.

ويفسر أفاية سبب شقاء واغتراب الوعي الفلسفي العربي على وجه الخصوص، بأن هذا الوعي، بدلا من أن يتجه نحو بناء أنساق فلسفية متكاملة تعالج الإشكاليات الكبرى للوجود والمعرفة، انحرف عن مساره التقليدي وغرق في قضايا الهوية والتراث والعلاقة الملتبسة بالغرب[4]. ويمكن تأويل هذا "الشقاء" بوصفه عرضا مباشرا لاضطراب القصدية المشار إليه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 151.

[2] طاهر حسو الزيباري: النظرية السوسيولوجية المعاصرة، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016م، ص 339.

[3] المرجع نفسه، ص 340.

[4] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 151.

آنفا؛ إذ إن الوعي الفلسفي، بدلا من أن يقصد موضوعه الأصيل، حول وجهته نحو ما يعرف بـ "فلسفة الثقافة". وهذا التحول – في نظر أفاية – ليس مجرد اختيار أكاديمي، بل هو انعكاس لواقع فكري وتاريخي فرض على العقل العربي الانشغال بالدفاع عن الذات وتحديد هويتها، مما أدى إلى اغترابه عن الأسئلة الكونية وتأسيسه لمشروع فلسفي خاص به.

وهنا يأتي تشخيص المؤرخ والمفكر "هشام جعيط" ليعزز هذا التأويل بعمق، مقدما شهادة فكرية تؤكد أن هذا الانحراف لم يكن عارضا بل ظاهرة بنيوية. ففي تحليله لمسار الفكر العربي الحديث، يرى "جعيط" أن المفكرين العرب «**انحازوا من تاريخ الفلسفة الى فلسفة الثقافة، أي أنهم دخلوا في صراعات الضمير العربي حول تأويل التراث والدين وإشكالية الشرق والغرب**»[1]. ونفهم من ذلك أن هذا الانحياز/الانحراف لا يقتصر على تغيير الموضوعات، بل يمتد ليعيد قسرا تعريف مهمة الفيلسوف نفسها؛ إذ تحولت أسئلة كان يفترض أن تبقى هامشية أو ثانوية – مثل صراعات الهوية وتأويل الموروث – إلى لب الممارسة الفلسفية وجوهرها. وبهذا المعنى يغدو "اغتراب" الوعي الذي شخصه أفاية واقعا ملموسا، حيث استنزفت الطاقة الفكرية في معارك ثقافية دفاعية، بدل أن تستثمر في البناء المعرفي والوجودي.

غير أن هذه الأزمة – حسب قراءة أفاية – لم تكن مجرد حالة من الشلل الفكري، بل أفرزت في المقابل "وعيا نقديا" يسعى إلى تفكيك هذه الحالة المرضية. وهذا الوعي النقدي هو الأمل في تجاوز الشروط التي كبلت العقل العربي، وهو يعمل على زعزعة المسلمات الأيديولوجية الراسخة حول الذات والتراث. وفي هذا السياق، يصبح من الضروري تفكيك الأنساق المعرفية التي أنتجت العقل التقليدي نفسه، لأن الانخراط في التراث دون وعي تاريخي نقدي يبقيه سجنا لا مصدرا للإلهام[2]. وعليه فإن الدعوة إلى التأويل النقدي للتراث ليست قطيعة عدمية، بل هي عملية جراحية دقيقة تهدف إلى تحرير طاقاته الكامنة وإعادة توظيفه في مشروع حداثي، وهو ما يمثل الإجابة العملية على السؤال الذي طرحه أفاية في بداية مشروعه حول إمكانية التوفيق بين الحداثة والهوية الرمزية.

---

[1] هشام جعيط: الإنتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة، مجلة فكر وفن، تصدرها إنترناسيونيز، ميونيخ، ألمانيا، العدد 42، العام 22، 1985م، ص 45.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 151.

ويلتقي أفاية في هذه الرؤية – التي تجعل من المراجعة النقدية للتراث شرطا لقيام النهضة – مع ما يطرحه المفكر "عبد السلام بنعبد العالي" في قراءته للفكر الفلسفي الراهن؛ فالفلسفة اليوم – في نظر بنعبد العالي – لم تعد منصرفة أساسا إلى معالجة قضايا وجودية، بل أصبحت منشغلة بتفحص ذاتها، والبحث في أصولها، وتتبع مسارات تشكلها. وهذا الانكفاء التأملي على الذات هو ما يمنح المشروع النقدي العربي مبرره الفلسفي العميق، إذ يصبح الاشتغال على التراث ليس مجرد رد فعل على أزمة، بل هو المهمة الجوهرية للفكر. ووفق هذا المنظور، يكتسب مفهوم "التراث" وما يتصل به من مفاهيم أخرى ثقلا استراتيجيا، **«ولعل هذا هو ما يفسر الأهمية التي يتخذها مفهوم التراث وما يرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية. وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم إجرائية أخرى لتأويل ذلك التراث كمفهوم القراءة والأيديولوجيا وما يرتبط بهما من مفاهيم إبستيمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة»**[1]. ونلحظ هنا أن هذه المفاهيم الإجرائية والإبستيمولوجية ليست مجرد مصطلحات مستعارة، بل هي الأدوات المنهجية الضرورية لتلك "العملية الجراحية الدقيقة" التي دعا إليها أفاية. ومن هنا يغدو الانفتاح على الفكر الغربي ضرورة معرفية لا تبعية فكرية، فالفكر الغربي نفسه – خاصة بعد هيغل – انشغل بإعادة قراءة تاريخه بهدف تجاوزه إما بالنبذ أو بالتملك والتجاوز. وهذا ما يجعل الانخراط في الحوار معه أمرا حتميا، غير أن هذا الانفتاح المحفوف بالآمال يطرح في الوقت ذاته تحديا خطيرا، فبينما يمثل "التملك" الواعي للتراث الغربي وتجاوزه سبيلا للخروج من الأزمة، فإن الاستيراد السلبي له قد يؤدي إلى ترسيخها.

من هذا المنطلق يرى أفاية أن اضطراب قصدية الوعي العربي يتجسد في الاستلاب المعرفي، حيث جرى استيراد تيارات فكرية غربية كبرى – كالليبرالية والماركسية – من دون إخضاعها لهضم نقدي أو تأصيلها في السياق المحلي. وهكذا تحولت من إمكانات للتحرر إلى أطر دوغمائية جامدة، تكرس الشعارات، وتهمش الفعل المنتج. وتكمن المفارقة التي يشخصها أفاية هنا في أن الدعوة إلى العقلانية والحرية انتهت إلى ترسيخ اللاعقل وإعادة إنتاج التواكل المعرفي. ويبدو أن التضخم الأيديولوجي هنا لا يقتصر على فشل في التطبيق، بل

[1] عبد الإسلام بنعبد العالي: التراث والهوية (دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م، ص 09.

يعكس "أزمة براديغم" متكاملة تهيمن فيها أنساق فكرية مغلقة ترفض المراجعة، فيتحول الحقل الثقافي إلى فضاء لتكرار المرجعيات المطلقة، ويعمق الانفصام الإبستيمولوجي بين الفكر والواقع، مغذيا منطق الانسحاب على حساب إرادة الإبداع[1].

وإذا كان أفاية قد شخص "أزمة البراديغم" من منظور داخلي يتمثل في الاستلاب المعرفي، فإن مقاربة أبعادها الكاملة تقتضي استحضار البعد الخارجي، أي كيفية تشكل الوعي العربي في مرآة الآخر الغربي ونظرته. ومن هذا المنطلق، يكتسب تحليل "فتحي المسكيني" لكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد أهمية محورية، إذ يرى أن هذا العمل يشكل لحظة وعي نقدي حاسمة، تكشف عن البنية العميقة لتمثلات الغرب عن الشرق، وعن الأثر الذي خلفته هذه التمثلات في صياغة الذات العربية وإدراكها لذاتها وللعالم، حيث يقول: **«كتاب الاستشراق جزء أصيل من النقاش المعاصر حول أزمة براديغم الذات، وهو أصيل لأنه نجح في استثمار تلك الأزمة في إعادة تخريج ماهية الآخر الثقافي بوصفه لا يعدو أن يكون هو أيضا أحد نتائج براديغم الذات الحديث. إن من هو أو ماذا هو الشرقي ليس سؤالا إبستيمولوجيا محايدا بل هو سحب نمط من السيادة الميتافيزيقية للوعي الغربي على العالم بوصفه موضوعا، سواء كان هذا العالم / الموضوع طبيعة فيزيائية أو أمة. لكن الخطير هو أن هذه السيادة أو المركزية ليست موقعا نظريا محضا بل هي مجموعة أو جهاز (battery) من الرغبات والمكبوتات والاستثمارات والإسقاطات»**[2]. ونفهم من خلال هذا الطرح أن "الاستلاب المعرفي" الذي شخصه "أفاية" ليس مجرد خيار فكري إرادي، بل هو نتيجة حتمية لعملية تحويل الذات العربية إلى "موضوع" تحت سلطة "السيادة الميتافيزيقية" للغرب. وبهذا المعنى فإن العقل المستورد للأفكار هو عقل تم تجريده مسبقا من أهليته النقدية، لأنه تشكل في الأساس ضمن علاقة قوة جعلت من التلقي السلبي شرطا لوجوده. ويشير هذا البناء النفسي، المكون من تفاعل الرغبات المكبوتة والدوافع الخفية، إلى أن الاحتكاك بالفكر الغربي لم يكن حدثا بريئا أو تلقائيا، بل مثل مواجهة مثقلة بإسقاطات ذاتية أسهمت في تشويه مسار الحوار معه. وبدل أن يظل سؤال الهوية في نطاق البحث المعرفي الهادئ، تحول بفعل تلك الإسقاطات إلى مأزق وجودي

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 152.

[2] فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 134.

تتخلله أبعاد مرضية، مما أضفى على العلاقة بالآخر طابعا صراعيا يتجاوز حدود النقاش الفكري إلى مناطق الاضطراب النفسي والثقافي.

واستنادا إلى هذا التشخيص يؤكد أفاية أن المجتمعات العربية لا تزال تعيش تداعيات اصطدامها الأول بالحداثة؛ فمنذ القرن التاسع عشر، مرورا بالصدمات الكبرى كحرب الخليج، وحتى محاولات التغيير الأخيرة، ظل العقل العربي عاجزا عن إنتاج بدائل حقيقية، وبدلا من ذلك، أعاد إنتاج أزماته عبر التجييش العاطفي والتمسك بماض متخيل. ويعزو أفاية هذا التعثر المستمر إلى غياب "المواطنة الفاعلة"، مما يدفع الفرد المحبط إلى الانكفاء في ردود فعل دفاعية تعكس أزمة هوية، أو الانخراط في هجوم أيديولوجي عقيم. وتعمل السلطة على تكريس هذا الشلل عبر قمع السؤال ورفض الحرية، مما يفاقم من اغتراب الإنسان العربي، ويجعله يعيش في حالة انفصال تام بين خطاب يدعي امتلاك اليقين، وواقع يغرق في الضبابية والتخبط[1].

ويجد غياب المواطنة الفاعلة – الذي شخصه أفاية بدقة – تفسيره العملي في أطروحة "بروس سميث" (Bruce Smith) الذي يربط بشكل مباشر بين المواطنة والتفكير النقدي؛ فالمواطنة ليست مجرد انتماء، بل هي قدرة على الفحص والتمحيص، وهي الأداة الوحيدة التي تحصن الفرد ضد الخطابات الشعبوية والزائفة التي تحدث عنها أفاية. وبهذا المعنى يصبح التفكير النقدي شرطا أساسيا للمواطنة، ويؤكد "سميث" هذا الطرح بقوله أن: «**المواطنة الفاعلة تعتمد اعتمادا كليا على قدرة الفرد على التفكير الناقد من أجل تقدير دقة المعلومات وصحتها وخاصة أننا نعيش في عصر كثرت فيه الكتب ووسائل الإعلام والمصادر الكاذبة والصحف والمجلات، وهنا يسهم التفكير الناقد في إنقاذ هؤلاء الذين يعتمدون على الخطب في إثارة المشاعر أكثر من اعتمادهم على الأدلة والبراهين**»[2]. ومن هذا المنطلق لا تعد المواطنة مجرد هوية قانونية، بل ممارسة عقلية نقدية بامتياز.

وهنا بالضبط تتقاطع رؤية "سميث" مع التشخيص العميق الذي يقدمه "أفاية" للأسباب البنيوية التي تحول دون تبلور العقل النقدي في الواقع العربي؛ إذ يرجع أفاية استمرار هذه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص152، 153.

[2] مريم سالم الربضي: التفكير الناقد في الدراسات الاجتماعية بين النظرية والتطبيق، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2008م، ص 29.

الحلقة المفرغة إلى بنية "العقلانية المعلقة" المهيمنة على الفضاء العربي؛ فلكي ينضج العقل ويغدو نقديا، لا بد من بيئة تتيح حرية التساؤل، وهي بيئة تغيبها الأنظمة التعليمية القائمة على التلقين، وتخنقها الهيمنة الأيديولوجية التي تقمع كل فكر مغاير. وينتج عن ذلك تناقض صارخ بين التنظير والممارسة؛ فالجميع يتحدث عن أهمية العقل، غير أن هذه الدعوات تظل محصورة في الخطاب النظري، بعيدة عن الواقع العملي. ورغم تناول "عبد الله العروي" لهذه الإشكالية في كتابه "مفهوم العقل: مقالة في المفارقات*"، إلا أن النقاش حول العقلانية يبقى أسير المناظرات النخبوية، من دون أن يتحول إلى ممارسة اجتماعية تحدث تغييرا في واقع الناس[1]. وهكذا تظل العقلانية مجرد مفهوم معلق في فضاء الفكر، غير قادرة على أن تصبح أداة فعالة لمواجهة تحديات الحاضر، مما يرسخ الفجوة القاتلة بين ما يفكر فيه وما يعاش.

ومما سبق نستنتج أن أزمة العقل العربي ليست نتيجة غيابه، بل ثمرة خلل بنيوي عميق في وعيه ذاته، تجسده حالة "اضطراب القصدية" التي تدفعه للانصراف عن قضاياه الجوهرية نحو انشغالات هامشية أو مستوردة. ويفسر هذا الاضطراب مظاهر الاغتراب الفلسفي، والاستلاب المعرفي الذي حول التيارات الفكرية الوافدة إلى أيديولوجيات مغلقة، إضافة إلى العجز التاريخي الذي أفرز "عقلانية معلقة" حاضرة في الخطاب وغائبة عن الممارسة. ويرى أفاية أن تجاوز هذا المأزق لا يكون عبر وصفات جاهزة، بل من خلال تفعيل وعي نقدي جذري يعيد توجيه قصدية العقل نحو واقعه الفعلي، ويكسر الانفصام الإبستيمولوجي، لينتقل من موقع الاستهلاك السلبي إلى موقع الإنتاج المعرفي والفعل التاريخي.

ومن هنا تتبلور إشكاليتنا الآتية: كيف يمكن للعقل العربي أن يتفاعل مع مكتسبات الحداثة والتقنية دون أن يفقد جذوره وارتباطه بسياقه الثقافي والاجتماعي؟ وكيف تتحول العقلانية النقدية من مجرد خطاب إلى أداة عملية للتحليل والتغيير في الحياة اليومية؟

---

* في كتابه "مفهوم العقل: مقالة في المفارقات" (1996م)، يقدم عبد الله العروي تحليلا نقديا لمفهوم العقل في الفكر العربي الإسلامي، مستفيدا من التراث الفلسفي الغربي. يتناول فيه عقل المطلق ببحث قدرة العقل على إدراك الحقائق النهائية وحدوده أمام المطلق، وعقل الغيب من حيث تعامله مع ما يتجاوز التجربة الحسية ومحاولات التوفيق بينه وبين الإيمان، وعقل العقل بوصفه وعيا نقديا للعقل بذاته وأداة للتطوير الفكري والاجتماعي. ويخلص العروي إلى دعوة لإحياء العقل النقدي ومراجعة العلاقة بين العقل والإيمان بما يتيح تجاوز الجمود والانفتاح على آفاق أرحب.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 153، 154.

3-انشغالات الفكر العربي وحدود المعقولية النقدية؛ أو في مأزق النقد وإمكانات التجاوز

ينفتح العقل العربي الحديث والمعاصر على أفق واسع من الانشغالات الفكرية، ويتأرجح بين هاجس استعادة التراث ونداء الانخراط في أسئلة الحداثة. وفي قلب هذه الانشغالات يطرح سؤال المعقولية بإلحاح – ما حدود ما يمكن التفكير فيه أو قبوله عقليا داخل البنية الثقافية العربية؟ – وفي هذا السياق، يطل مشروع أفاية كأفق نقدي يسعى إلى تحرير التفكير العربي من يقينياته المألوفة، وفتح مسارات جديدة تتجاوز ثنائية القبول والرفض نحو إمكانات تأويلية أرحب، بما يجعل مقاربة "حدود المعقولية" لديه تمرينا على مساءلة البنى الذهنية المهيمنة واستكشاف ما وراءها من إمكانات للتجاوز والنقد. وعليه سينصرف بحثنا هنا إلى تتبع تشكل هذه الرؤية وأدواتها ورصد قدرتها على توسيع خريطة الفكر العربي، في لحظة تاريخية تزداد فيها الحاجة إلى إعادة النظر في أسس التفكير وطرائق الاشتغال، ويثير هذا المسار البحثي السؤال الجوهري الآتي: إلى أي مدى نجح أفاية في تشخيص حدود المعقولية النقدية في الفكر العربي وفحص إمكان تجاوز أنماط التفكير السائدة؟

للإجابة عن هذا السؤال الجوهري، يقتضي الأمر الدخول إلى المختبر الذي اختاره أفاية نفسه لفحص "حدود المعقولية" وتجلياتها العملية. ومن هذا المنطلق، يرى أفاية أن أزمة المعقولية في الفكر العربي تتجسد بوضوح صارخ في حالة "النقد العربي" ومسارات تطوره المتعثرة. ولذلك يتخذ من مقارنة النقد العربي بنظيره الغربي مدخلا استراتيجيا لتشخيص هذه الأزمة؛ لكن هذه المقارنة لا تضمر دعوة للتقليد، بل هي مرآة كاشفة تبرز أنماط الجمود الفكري والفجوات المنهجية التي حالت دون انخراط العقل العربي في حوار نقدي حقيقي مع أسئلة الحداثة. وبذلك تصبح هذه المقارنة أداة تشخيصية دقيقة. ويمكن تفصيل ملامحها في النقاط الآتية[1]:

- ✓ **من حيث التأسيس والانطلاق:** بدأ النقد الغربي كأداة معرفية مستقلة منذ عصر النهضة، حيث تطور وأخذ شكلا إبستيمولوجيا قائما على تحليل الواقع بعيدا عن الضغوط الأيديولوجية. في المقابل، لم يحدد النقد العربي في ممارساته النظرية موقعه ودلالته كأداة ومفهوم، ولم يؤسس نظرية.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 154.

- ✓ **من حيث الاستقلال المعرفي:** تحرر النقد الغربي، خصوصا في عصر الأنوار، من القيود الدينية والطائفية، مما أتاح له أن يطور مفاهيم نقدية مستقلة. بينما ظل النقد العربي، حتى العصر الحديث، مقيدا بمؤثرات أيديولوجية لم تتح له تحقيق استقلال معرفي، حيث كانت الأدوات النقدية تخدم مصالح سياسية أو مذهبية.
- ✓ **من حيث المنهجية:** تطور النقد الغربي وفقا لمنهجيات علمية موضوعية ساعدت على تحليل الظواهر الفكرية والاجتماعية بشكل عقلاني وممنهج. على عكس ذلك، ظل النقد العربي أسيرا للفكر الغربي، ولم تتبلور فيه منهجية نقدية عربية مستقلة قادرة على تحليل الواقع بعيدا عن التحيزات.
- ✓ **من حيث التحليل العقلي والموضوعي:** قام النقد الغربي على تحرر العقل من القيود الأيديولوجية والعقائدية، مما أتاح له التحليل الموضوعي للظواهر الثقافية والاجتماعية. بينما ظل النقد العربي مشروطا بالعوامل الأيديولوجية، ما جعله عاجزا عن تقديم تحليلات نقدية عقلانية غير متأثرة بالضغوط السياسية.
- ✓ **من حيث التطور والتجديد:** شهد النقد الغربي تطورا متسارعا، حيث أنشأ منظومات نقدية ساعدت في فحص الواقع بمفاهيم وأساليب جديدة. أما النقد العربي فقد عانى من ركود في تطوير أدواته النقدية نتيجة للتأثيرات الأيديولوجية التي سيطرت على الفكر النقدي، مما أدى إلى غياب تجديد حقيقي في الأدوات والمنهجيات.

ومن خلال هذه المقارنة، يتضح لنا أن النقد الغربي حقق تطورا ملحوظا بفضل استقلاله المعرفي ومنهجيته الموضوعية التي ساعدت في تحليل الواقع الثقافي والاجتماعي بشكل عقلاني. أما النقد العربي، فظل يرزح تحت تأثيرات أيديولوجية مقيدة، مما حال دون تطوره كأداة معرفية حرة. وهذا التفاوت في التطور يعكس ضرورة إعادة التفكير في الأسس النقدية العربية لتطوير أدوات معرفية قادرة على فهم الواقع بعيدا عن الأيديولوجيا.

وتجد أطروحة "التفاوت" المعرفي هذه تفسيرا دقيقا في رؤية الناقد "محمد برادة"، الذي يرجع هذه الإشكالية إلى آلية بنيوية تتعلق بطبيعة التلقي والاستيعاب في الحقل الثقافي العربي؛ فالمسألة – في منظوره – لا تقتصر على مجرد تأخر كرونولوجي، بل تمتد إلى خلل كيفي في عملية المثاقفة ذاتها، حيث يقول: «**من بين الأسباب التي حدت بي إلى اختيار دراسة أعمال الناقد محمد مندور، ما لاحظته من تفاوت مستمر بين النقد العربي المعاصر والنقد**

الغربي: ذلك أن ثقافتنا تتأخر دائما في التعرف على الاتجاهات والمذاهب الأجنبية وكثيرا ما يتم التعرف بعد أن تصبح تلك الكتابات مستنفدة لأغراضها عند من صاغوها. يضاف إلى ذلك إن هذا التعرف قلما يكون تاما ودقيقا، ويلزمه الكثير ليصبح مبنيا على فكر نقدي قادر على التمثل والاستيعاب»[1]. وهنا يكشف "برادة" عن خلل مزدوج؛ أولهما أن النظريات تصلنا بعد أن تكون قد استهلكت في سياقها الأصلي، وثانيهما – وهو الأخطر – أن هذا التلقي يظل في الغالب سطحيا ومبتورا، "قلما يكون تاما ودقيقا"، الأمر الذي يحول دون تكوين فكر نقدي قادر على التمثل والاستيعاب. ويبدو أن غياب هذه القدرة على الهضم المعرفي والإبداعي هو ما يكرس التبعية، ويحول دون أن يصبح النقد العربي أداة مستقلة ومنتجة للمعرفة، مما يثير سؤالا ملحا حول الأسباب التاريخية التي أسهمت في ترسيخ هذه التبعية.

ووفقا لقراءة أفاية، لم تنشأ الهيمنة الأيديولوجية التي كبلت النقد العربي من فراغ، بل إن جذورها تضرب عميقا في لحظة النهضة، التي شكلت المختبر التاريخي الذي تبلورت فيه "حدود المعقولية" في الفكر العربي الحديث. في تلك الفترة، انقسم الفكر العربي بين تيارين رئيسيين، السلفية والليبرالية، وتمركز الصراع حول إشكالية الأصالة والمعاصرة. والواضح أن هذا الصراع، الذي فاقمه التهديد الحضاري للاستعمار، لم يكن مجرد سجال فكري، بل كان معركة لتحديد ما هو ممكن التفكير فيه وما هو غير مقبول؟ ومن رحم هذا البحث عن أسباب التأخر، ولدت تيارات فكرية (السلفية، الليبرالية، الماركسية، والقومية)، وظلت – رغم اختلافها – حبيسة هذا السؤال التأسيسي، مما جعل استجاباتها، سواء بالعودة للماضي أم باستيراد الحداثة، تعكس ضيق أفق "المعقولية" المتاح آنذاك، وتؤكد غياب الأداة النقدية المستقلة التي تم تشخيصها سابقا[2].

والواقع أن هذا القصور الفكري الذاتي، الذي حال دون امتلاك تلك التيارات لأدوات نقدية فعالة، لم يكن العامل الوحيد في إخفاقها؛ حيث يضيف "مصطفى مرتضى" بعدا سياسيا حاسما يكشف كيف تحول هذا العجز الداخلي إلى شلل كامل بفعل عامل خارجي؛ فالسلطة السياسية – بحسب "مرتضى" – لم تكن غافلة عن هذا المأزق، بل استثمرت فيه بوعي لتكريس هيمنتها،

---

[1] محمد برادة: إشكالية النقد العربي المعاصر (مقدمة كتاب محمد مندور وتنظير النقد العربي)، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، السنة السادسة والعشرون، العددان 10و 11، تشرين الأول/ تشرين الثاني 1978م، ص 26.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، ص ص 154، 155.

حيث يؤكد أن «**كل التيارات الفكرية (الليبرالية، الماركسية، الإسلامية) فشلت في أن تفرض وجودها، وتصبح فاعلة في المجتمع، والسلطة تمتلك الوعي بهذا جيدا حيث عملت على هذا التشتت الفكري والإفلاس الفكري والثقافي من خلال أساليب القمع والقهر مرة والاستقطاب والتدجين مرة ثانية، والعصا والجزرة مرة ثالثة**»[1]. وهكذا لم تعد المعركة الفكرية محصورة في مواجهة "حدود المعقولية" الموروثة عن النهضة، بل أصبحت صراعا مزدوجا ضد قصور فكري ذاتي وقمع سياسي ممنهج.

وفي قلب هذا المشهد المتأزم، يسلط أفاية الضوء على تجربة "محمد عبده" كنموذج فذ لمحاولة اختراق تلك الحدود الضيقة من الداخل. ويشيد أفاية بالنزعة الإصلاحية لدى "عبده" ويؤكد أن فلسفيته «**تتميز بحس نقدي يصعب العثور عليه في النصوص التي يكتبها الأصوليون في الوقت الحالي، لأن المفكر المسلم ركز اهتمامه على واقع حال المسلمين بالدرجة الأولى، حتى إنه أحيانا، لا يرجع إلى الإسلام إلا حين يكون له تأثير فاعل في حياة المسلمين. لذلك لم يترك أي فرصة لتوجيه النقد إليهم**»[2]، وهنا يتجاوز أفاية مجرد الإشادة ليكشف عن الآلية التي مكنت "عبده" من ذلك؛ فلم يكن نقده موجها للإسلام كنص مقدس، بل لـ"واقع حال المسلمين"، مما حول الدين في فكره من عقيدة جامدة إلى إطار إبستيمولوجي ديناميكي. وبهذا المعنى لم يكن عبده أصوليا تقليديا، بل مفكرا يمارس "واقعية نقدية"، حيث لم ينظر إلى التراث كغاية في ذاته، بل كوسيلة لإحداث تحول مجتمعي، وهي "براغماتية إصلاحية" جعلت خطابه مرنا وقادرا على تفعيل النص في سياق الواقع.

وما يمنح قراءة أفاية عمقا إضافيا، هو تطابقها مع قراءات تاريخية أخرى تنقل "واقعية عبده النقدية" من التصور النظري إلى الممارسة العملية. وفي هذا السياق، تأتي قراءة "زينب محمود الخضيري" لتؤكد أن مشروع "عبده" لم يكن طوباويا حالما، بل إصلاحا متجذرا في الواقع يسعى لتطويره تدريجيا وليس هدمه. وهنا تقدم لنا "الخضيري" الدليل الملموس على أن "واقعية عبده" لم تكن مجرد موقف فكري، بل منهجية عمل دقيقة تسبق أي تنظير، حيث تقول: «**إذا كانت التربية هي حجر الزاوية في مشروعه الإصلاحي فقد تصورها تختلف باختلاف**

---

[1] مصطفى مرتضى: المثقف والسلطة رؤى فكرية، شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2016، ص 437.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 156.

المجتمعات، ودليلنا على ذلك اختلاف مشروعاته لإصلاح التعليم العثماني والتعليم في القطر السوري ولإصلاح التربية في مصر بعضها عن البعض الآخر، فلم يكن الأستاذ الإمام يضع تصورا للإصلاح إلا بعد دراسة دقيقة للواقع الذي يريد تطويره»[1]. وهكذا يتضح أن "الواقعية النقدية" التي رصدها أفاية لم تكن مجرد أداة فلسفية، بل هي جوهر مشروع "عبده" القائم على التشخيص الميداني والتكييف السياقي، وهو ما مكنه من الانتقال من نقد حال المسلمين إلى محاولة تغييره.

وانطلاقا من هذه الواقعية، يؤكد أفاية أن "محمد عبده" قدم قراءة نقدية للإسلام، مشخصا الخلل في "فهم المسلمين له وليس في جوهره"، وداعيا إلى مشروع متكامل يربط تحديث العلوم الدينية بتعزيز العلوم المدنية، ويجعل من التربية أداة لتفكيك العقائد المثبطة[2]. ومع أن هذا المشروع يقترب من روح الأنوارية النقدية، إلا أن أفاية يسجل عليه مأخذا جوهريا، وهو أن هذه الاجتهادات **«لم تسفر عن إنتاج مفهوم محدد للنقد من حيث وضعه الدلالي والإجرائي، ولاسيما أن أعماله ومواقفه تصدى لها الاتجاه الليبرالي ذو الميولات العلمانية، حيث اعتبر الدعوة السلفية، مهما كان تفتحها، دعوة لن تخرج العرب والمسلمين من انحطاطهم ما دام الدين يجثم على العقول والنفوس، ولا يفسح في المجال للاختلاف الحقيقي. ومن ثم، فالسبيل الوحيد إلى الانفلات من التخلف هو فصل الدين عن قضايا الدولة، وتنظيم المؤسسات بشكل عقلاني، وتعليم قواعد العلم لصنع التقدم الفعلي»**[3]. وهنا تكمن نقطة الضعف البنيوية التي كشفها أفاية؛ فاجتهاد "عبده" – رغم أهميته – ظل محاولة فردية تفتقر إلى النسقية المنهجية، مما جعلها في نهاية المطاف عاجزة عن تأسيس تيار نقدي مستقل، لتكشف بوضوح عن "حدود المعقولية" التي لم يستطع حتى هو تجاوزها بالكامل.

ويتجلى هذا الطابع الفردي والافتقار إلى النسقية المنهجية بوضوح عند تتبع مسار أعمال الإمام "عبده" ومؤلفاته؛ فجهوده– رغم قوتها وتأثيرها – لم تصغ في إطار مشروع إصلاحي موحد بخطوات متتابعة، بل جاءت استجابات متفرقة لتحديات مختلفة، فقد توزعت كتاباته بين

---

[1] زينب محمود الخضيري: واقعية محمد عبده وتنويره، ملخصات بحوث مؤتمر الإمام محمد عبده مفكرا ورائدا للاستنارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، في المدة من 12 إلى 14 يوليو 1997م، ص 10.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 156.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التفسير (تفسير جزء عم، وآراؤه في تفسير المنار)، والعقيدة (رسالة التوحيد)، والردود الفكرية (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، والإسلام دين العلم والمدنية)، والمقالات الاجتماعية (العروة الوثقى)، فضلا عن شروح التراث (شرح نهج البلاغة، وحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، وشرح دلائل الإعجاز)[1]. وهذا التشتت الذي فاقمته تقلبات حياته السياسية واعتماده على الجهد الشخصي دون سند مؤسسي، لم يترك لتلامذته سوى مهمة جمع شتات أفكاره، لكنه كشف في جوهره عن عجز المشروع عن تجاوز طابعه الفردي ليتحول إلى تيار فكري متكامل.

ولذلك يرى أفاية أن الصراعات الفكرية في تلك الحقبة – مثل الجدل الشهير بين "فرح أنطون" و"محمد عبده" – لا ينبغي قراءتها بوصفها مجرد فصل من تاريخ الأفكار، بل باعتبارها مسرحا لولادة النقد كأداة إبستيمولوجية ناشئة؛ فالمسألة لم تكن خلافا بسيطا حول فصل الدين عن الدولة أو إصلاحه، بل كانت صراعا حول ماهية النقد ذاته: أهو أداة في خدمة الأيديولوجيا، أم فعل معرفي مستقل قادر على مساءلة البنى التي تتحكم في إنتاج الفكر؟[2] ومن هنا يعيد أفاية قراءة تاريخ الفكر الحديث ليكشف كيف أن أزمة "ضيق حدود المعقولية النقدية" في الفكر العربي – التي انطلق منها بحثنا – تتجلى بوضوح في عجز النقد عن مراجعة قصور العقل العربي والحضور كفعل إبستيمي حر، وهو ما يفسر التعثر الذي لاحظه عند مقارنته بمسار النقد في التجربة الغربية.

ولتوضيح هذا القصور يضعنا "رامي أبو شهاب" أمام إشكالية العقل العربي المحاصر بين مرجعيتين تستنزفان قدرته على الفعل النقدي المستقل؛ فبدلا من أن يكون النقد فعلا إبستيميا حرا كما طرح أفاية، يبدو العقل العربي – حسب "أبو شهاب" – أسير حالة من "الافتتان" بالنموذجين الغربي والتراثي، وعاجزا عن توليد معرفته الخاصة، حيث يقول: «**لقد أصبح العقل العربي، بعد أن اكتشف الآخر تاريخه الخاص، مفتونا باستعادة متتاليات نصية (...) وكأن ثمة قناعة بأن هذا المسلك يمكن أن يأتي لنا بفيض من الاحترام الذاتي (...)**

[1] مسعود فلوسي: مؤلفون وكتاب قرأت لهم واستفدت منهم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده –رحمه الله – (1849–1905)، جريدة البصائر، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الجزائر، تم النشر بتاريخ 04–01–2021 على الرابط: https://elbassair.dz/12327

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 156.

ومن هنا تكمن مشكلة العقل العربي، لكونه يعاني من سلطة ما (سياسية، ثقافية – نصية)، وهي أفقية متعالية "العقل الغربي"، وسلطة عمودية "العقل التراثي"، والحقيقة أن السلطة الداخلية، أي المعرفة بوصفها دينامية داخلية مولدة، هي التي تؤلمنا لأننا غير قادرين على توليدها»[1]. والملاحظ هنا أن هذا الفصام/التناقض بين "سلطة أفقية" غربية و"سلطة عمودية" تراثية هو ما يجسد بدقة أزمة "ضيق حدود المعقولية النقدية" التي انطلق منها أفاية؛ فالنقد هنا لا ينبع من الداخل كسلطة معرفية مستقلة، بل يتأرجح بين مرجعيتين خارجيتين تمليان عليه حدوده وشروطه.

ويوسع أفاية زاوية الرؤية ليؤكد أن هيمنة الصراعات السياسية على الفكر العربي منذ عصر النهضة لم تكن مجرد عارض، بل كانت السبب المباشر في فقدانه لاستقلاليته وانفصاله عن الواقع، مما أدى إلى تراجع الحس النقدي. ويقدم الماركسية كمثال صارخ على هذا "الاستلاب الأيديولوجي"، حيث تم استيعابها كمنظومة جاهزة وتوظيفها كأداة في الصراع، بدلا من أن تكون منهجا للتحليل النقدي للتراث والواقع[2].

وفي صميم هذا التشخيص الذي يقدمه أفاية للطابع الأداتي الذي وظفت به الماركسية، يأتي "محمد وقيدي" ليقدم بعدا إبستيمولوجيا حاسما، منتقلا بالتحليل من مستوى الأعراض السياسية إلى جذرها المعرفي؛ فهو يرى أن عقم الممارسة الماركسية العربية لا يكمن في النظرية ذاتها، بل في غياب المساءلة النقدية لكيفية تمثلها وتطبيقها، وهو ما يوجزه بقوله: إن النظرية الماركسية **«لا يمكن أن تلعب دورا ديناميا دون أن نمارس نقدا إبستيمولوجيا على صور تطبيقها (...) تلك التطبيقات التي تجعل منها نظرية متعالية على الواقع الذي ننتظر منها أن تساعدنا على فهمه»**[3]. وهنا يضع "وقيدي" يده على لحظة الانفصال القاتلة؛ حين تتحول النظرية النقدية إلى دوغما "متعالية"، فإنها تفقد صلتها العضوية بالواقع الذي من المفترض أن تفسره وتغيره.

---

[1] رامي أبو شهاب: المعرفة والافتتان بالذات التاريخية، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، العدد497/498، مارس/أبريل 2018م، ص ص 154، 155.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 156، 157.

[3] محمد وقيدي: كتابة التاريخ الوطني: دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 1990م، ص 51.

ووقوفا على هذه الشرفة، يوضح أفاية ما يصفه بالسقوط المريع للفكر النقدي في فخ الأيديولوجيا، فيقول: «**وهكذا بدلا من أن تبرز الماركسية كنظرية نقدية تعلم السؤال الفعلي، وتساعد على صوغ أشكال حياتية تعاند المكرور وتتخطى ما يحول دون الإبداع، سقط الماركسيون العرب في نزعة من الاجترار رهيبة، وتحول النقد، في هذه المنظومة، إلى جمود اختلطت فيه المعرفة بالسياسة، وهيمنت الأيديولوجية على الأشياء والأفكار والناس**»[1]. ويكشف هذا الطرح عن مأساة الفكر النقدي حين يتحول من "براديغم تحرري" يسائل الواقع إلى "خطاب دوغمائي" يعيد إنتاج ذاته، وهو ما يمثل خيانة لجوهر الماركسية كفلسفة جدلية. وهكذا أصبح تماهي المعرفة بالسياسة هو السمة الغالبة، التي أفرغت النقد من إمكاناته، وأفقدته القدرة على إحداث أي قطيعة إبستمولوجية حقيقية.

ويتجلى البعد الإبستيمولوجي لهذا التشخيص بوضوح في مشروع "محمد عابد الجابري"، حيث لا يقتصر على نقد النظرية الماركسية في بنيتها الفكرية، بل يتجاوز ذلك إلى مساءلة تطبيقاتها، بل وحتى تحليل البنية السوسيولوجية لممارسيها. ومن خلال هذا المسار النقدي، يكشف "الجابري" عن الجذور العميقة للتحول الدوغمائي الذي أصابها، مبينا أنه لا يعود إلى قصور في الماركسية ذاتها، بقدر ما هو نتاج إشكالية بنيوية راسخة في أسلوب تلقيها وتبنيها داخل السياق العربي. وهذا ما عبر عنه بقوله: إن «**ممارسة الماركسية على شكلها الحالي بالوطن العربي، تدل على غياب الروح النقدية، وبالتالي غياب العنصر الأساسي في كل عقلانية، ولكني مع ذلك، لا أريد أن أسم هذه الظاهرة بسمة اللاعقلانية أو سمة الصوفية ؛ قد يكون هناك إخلاص صوفي للنظرية، وهذا يرجع في نظري إلى عدة عوامل، على رأسها أن أغلب الممارسين لهذا النوع من المنهج المطبق هم شيوعيون قبل أن يكونوا ماركسيين، أي أنهم مناضلون ملتزمون حزبيا وسياسيا، وربما يسبق لديهم التكوين النظري على الممارسة العملية أو الممارسة السياسية أو الممارسة الاجتماعية للماركسية، ومن هنا جاءت هذه الصوفية وهذا النوع من التمسك بالقوالب الجاهزة واعتبارها مطلقات**»[2]. والملاحظ هنا أن الأسبقية التي يمنحها "الجابري" للممارسة السياسية الحزبية (شيوعيون) على التكوين

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 157.

[2] محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، تموز/يوليو 1991م، ص 250.

النظري النقدي (ماركسيون) هي التي تفسر – في عمقها – ذلك "الإخلاص الصوفي" الذي لم يكن سوى الوجه الآخر لـ"نزعة الاجترار الرهيبة" التي تحدث عنها أفاية. وبهذا المعنى لم يعد اختلاط المعرفة بالسياسة مجرد عرض مرضي، بل تحول إلى التباس بنيوي يشرعن التمسك بالقوالب الجاهزة، ويكرس حالة من الشلل الفكري.

ولمواجهة هذا الشلل/الجمود، يقدم أفاية رؤية "عبد الله العروي" كمنعطف نقدي أساسي، حيث يرجع "العروي" أصل الأزمة إلى "تخلف الوعي عن الواقع"، مؤكدا أن النهضة الحقيقية تتطلب ثورة فكرية شاملة. إن نقد "العروي" للمثقفين المنشغلين بالتأليف دون أن يكون أداة للتغيير، ودعوته لاختيار المستقبل بدلا من التمسك بالمطلقات، هي في جوهرها دعوة لتوسيع "حدود المعقولية" التي ضاقت بفعل الأيديولوجيا[1]. ووفق هذا التصور يمثل "العروي" – في قراءة أفاية – انتقالا من نقد "الخطابات" إلى نقد "الوعي" ذاته، وهو مستوى أعمق يهدف إلى إعادة بناء الأسس التي يقوم عليها الفكر.

ولتوضيح آلية الانتقال إلى هذا المستوى الأعمق من النقد، أي نقد "الوعي"، يمكن الاستنارة بتحليل "كرطالي نور الدين" الذي يشرح المنهجية التي يقترحها "العروي"؛ حيث يؤكد أن: «**رفع الوعي إلى مستوى عالي لن يكون حسب تحليل العروي دائما إلا بخضوع المثقف العربي لمقومات الفكر التاريخي ومنطقه وتبني رؤية تاريخية حقيقية؛ فكر تاريخي يفتح له إمكانية تحرره من أوهام النزعة الدينية المغلقة وسلبيات الفكر التقليدي اللاتاريخي، ورؤية تاريخانية توفر له كل آليات التقييم والنقد في ضوء التجربة التاريخية والحضارية للإنسان التي أنجز بفعلها أهداف وغايات واضحة تتماشى مع تطلعاته وأحلامه المستقبلية**»[2]. ومن هنا نستنتج أن "التاريخانية" عند "العروي" ليست مجرد منهج، بل هي أداة علاجية وتحليلية في آن واحد؛ فهي تحرر العقل من قيود الماضي اللا تاريخي، وتمنحه في الوقت نفسه الأدوات النقدية اللازمة لفهم الحاضر واستشراف المستقبل. وبناء على ذلك، فإن "التأخر التاريخي" لم يعد ينظر إليه كقدر محتوم، بل كوضع نسبي يمكن تجاوزه، شريطة قياس الواقع الذاتي على منجزات التاريخ الإنساني الكوني بهدف الانخراط الفاعل في مساره الناجز.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 157، 158.

[2] كرطالي نور الدين: الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي: مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد04، العدد 02، سبتمبر 2021م، ص 789.

ويتسع هذا المشروع النقدي – حسب ما عرضه أفاية – ليشمل التشكيلة الاجتماعية والعلاقات الإنسانية وأنماط السلوك. وهنا يتقاطع طرح "العروي" مع رؤية "حسن صعب" الذي يرى أن التحديث ليس قضية نظرية، بل "مسألة وجودية" تتطلب تغيير أدوات الفهم والتحليل؛ فالدعوة إلى "عقل مبدع قادر على إنتاج المعرفة وصناعة الأشياء" هي دعوة لتجاوز حالة العجز التي فرضها الفكر التقليدي[1]. ومن خلال هذا التقاطع، نستطيع القول إن أفاية يرى في مشروعي العروي و"صعب" بعدين متكاملين لتحديث العقل؛ فالعروي يقدم التشخيص "التاريخاني" الذي يكشف عن أسباب تأخر الوعي، بينما يقدم "صعب" البرنامج "الوجودي" العملي الذي يدعو إلى عقل فاعل ومنتج. وهكذا يصبح تحديث العقل العربي رهانا أنطولوجيا يتطلب وعيا بالصيرورة التاريخية من أجل إعادة الانخراط الفاعل في حركة التاريخ.

ولا يقف هذا الرهان الأنطولوجي عند حدود مشروعي "العروي" و"صعب"، بل يمتد ليشكل السمة الجامعة لتيار فكري أوسع، وهو ما يمنحه "عبد الإله بلقزيز" بعدا بانورامیا حين يؤكد أن رموز هذه اللحظة – على اختلاف أجيالهم وحقول اشتغالهم المعرفية – يجمعهم «**رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة الإنسانية المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها وأساس حركة التقدم التي طبعتها. ولقد ذهبوا جميعا إلى أن الفكر العربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية لزرع قيم العقل والعقلانية لتنمية روح التاريخ والتطور التاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد**»[2]. والواضح هنا أن مصطلح "الجراحة" الذي يستخدمه "بلقزيز" بليغ الدلالة؛ فهو لا يشير إلى إصلاحات سطحية، بل إلى عملية استئصال عميقة لجذور التقليد، وزرع لبنى فكرية جديدة. وبهذا المعنى يصبح الوعي بـ"كونية العقل" الذي تحدث عنه "بلقزيز" هو الشرط الضروري لتلك الجراحة، التي تتطلب بدورها أدوات منهجية صارمة قادرة على تنفيذها.

وفي سياق المحاولات التأسيسية التي قام بها رموز هذه المرحلة، يشير أفاية إلى مشروع "زكي نجيب محمود" كجهد منهجي لتجاوز الانفصام/التناقض بين الخطاب والممارسة؛ فمشروعه لم يكن تبنيا أعمى للوضعية المنطقية، بل توظيفا لها كأداة لنشر العقلانية النقدية

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 158.

[2] عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، السلسلة الشهرية المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، الرباط، المغرب، أكتوبر 2001م، ص ص 65، 66.

وتحرير الفكر من الجمود، كما أن تركيزه على التفكير العلمي كمدخل للنهضة يمثل محاولة جادة لتأسيس "معقولية" جديدة قائمة على الاتساق المنطقي والارتباط بالواقع، وهو ما يجعل النقد لديه أداة إجرائية لتفكيك التناقضات التي تعيق أي تحديث حقيقي[1].

وإذا كانت قراءة أفاية تركز على البعد الأداتي والمنهجي في مشروع "محمود"، فإن "عبد الله إبراهيم" يضيف بعدا تأويليا أعمق، إذ يضع المشروع في سياق إشكالية أوسع هي "الهوية الثقافية". ومن منظوره، لا يمكن فهم سعي "محمود" لغرس العقلانية بمعزل عن التوتر الكامن في علاقته بالآخر الغربي؛ حيث يقول: «**إن مشروع زكي نجيب محمود يندرج ضمن المشاريع الفكرية التي تهدف إلى البحث في مفهوم الهوية الثقافية. وفضيلته أنه مشروع منفتح على الماضي والحاضر، الأمر الذي يشرع الأبواب أمام الجهود الأخرى للاشتباك معه حوارا ومناقشة اتفاقا واختلافا، بهدف تخصيب البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الأسئلة الأخرى. وعلى الرغم من كل هذا، فهو مشروع تترتب حلوله في ضوء ثقافة الآخر، بشكل أو بآخر، فالتوترات التي أنتجتها العلاقة الملتبسة بالثقافة الغربية قد تركت آثارها الواضحة في الطريقة التي يريد زكي نجيب محمود تجديد الفكر العربي بها**»[2]. وهنا يكشف لنا "إبراهيم" عن مفارقة جوهرية؛ فبينما كان "محمود" يسعى لتأسيس "معقولية" عربية أصيلة عبر أدوات منطقية، كانت حلوله المقترحة محكومة بمرجعية "الآخر" الذي يشكل مصدر التحدي والنموذج في آن واحد. وهذا التوتر الحاد بين السعي للاستقلال الفكري والوقوع في فلك الآخر هو ما يجعل محاولات التحديث – رغم أهميتها التأسيسية – تبدو غير كافية، مما يمهد الطريق لظهور نزعات نقدية أكثر جذرية.

ومن هذا المنطلق يرصد أفاية تحولا نوعيا في المشهد الفكري، حيث يرى أن مشروع "حسن حنفي" النقدي، بأبعاده الثلاثة (نقد الموروث، نقد الفكر الغربي، ونقد الواقع)، يمثل تجاوزا لمرحلة التحديث والتجديد نحو أفق نقدي أشمل. وهذا التوجه الجذري، الذي تلاقى مع مشاريع كبرى مثل "نقد العقل العربي للجابري"، و"نقد العقل الإسلامي لأركون"، و"نقد الخطاب الديني لأبي زيد"، شكل – رغم كونه في بداياته آنذاك – قطيعة مع ثنائية التقليد والتجديد[3].

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 159.

[2] عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مرجع سابق، ص 169.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 159.

إنه انتقال من محاولات التوفيق إلى ممارسة النقد الجذري كشرط للوجود الفكري، مما يفتح الباب أمام مرحلة جديدة تتسم بالوعي المركب والتحليل العميق.

لكن هذا التوصيف الذي يقدمه أفاية لمشروع "حنفي" بوصفه نقلة نقدية جذرية، لا يلقى إجماعا، بل يواجه قراءة مغايرة تماما يقدمها "علي أبو الخير"، الذي لا يرى في هذا المشروع تجاوزا، بل يعتبره رد فعل ارتدادي على "فشل الأيديولوجيات الثورية الاشتراكية والقومية والعلمانية"، وبالتالي فهو بمثابة "خطوة إلى الخلف". ومن هذا المنظور النقدي، لا يمثل مشروع "حنفي" قطيعة تقدمية، بل هو تراجع نحو ميدان الوعي واللاهوت التحرري المستلهم من اليسار الهيجلي، كبديل عن الانخراط في تغيير الواقع المادي. وهنا تكمن الإشكالية الأساسية التي يطرحها "أبو الخير"، وهي مثالية المشروع الحنفي الفلسفية، أي إيمانه بأن تغيير الأفكار كفيل بتغيير العالم، وهي ذات النقطة التي انتقد فيها ماركس أسلافه الهيجليين؛ ويوضح "أبو الخير" هذه الرؤية بقوله: «**إن نقد ماركس الشاب لليسار الهيجلي ينطبق على حنفي لأنه يعتقد أن الوعي هو الذي يحرك الشعوب، وأن مجرد تغيير الوعي كفيل بتغيير الواقع، في حين أن حنفي الذي أعلن أن مهمته ليست في فهم العالم بل في تغييره يستمر في محاولة الفهم مرة أخرى، وفي هذه المرة فالفهم ينصب على النصوص القديمة ؛ صحيح أنه فهم ثوري تحرري إنساني، إلا أنه يعتقد أن تغيير واقعنا لن يتم إلا بتغيير فهمنا له، ولهذا السبب ينجذب حسن حنفي لفلاسفة الوعي الذين يعتقدون في إمكان مثل هذا التغيير انطلاقا من الأفكار: فخته، هوسرل، فويرباخ، عثمان أمين**»[1]. ووفقا لهذه القراءة، يظل مشروع "حنفي" – رغم خطابه التغييري – أسيرا لفضاء الوعي والنصوص، مما يجعله عرضة للنقد بأنه يعالج الأعراض الفكرية دون النفاذ إلى البنى المعرفية العميقة التي تنتجها.

وفي هذا الإطار، يرى أفاية أن "محمد عابد الجابري" قدم مشروعا نقديا متميزا لأنه أصر على ضرورة التحليل "المعرفي الداخلي" بعيدا عن القراءة الأيديولوجية؛ فمشروعه بدءا من "نحن والتراث" وصولا إلى "نقد العقل العربي"، كان إعلانا واضحا بأن نقده سيكون "إبستيمولوجيا وليس أيديولوجيا". وهنا يكمن جوهر إسهامه، فالجابري يرى أن غياب هذا النقد الإبستيمولوجي هو ما أبقى مشاريع النهضة عاجزة. وقد مكنه استناده إلى تكوينه الفلسفي، ووعيه السياسي،

[1] علي أبو الخير: حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص 236، 237.

وحسه البيداغوجي، وإلمامه بالتراث، من تفكيك بنية العقل العربي من الداخل، مقدما بذلك نموذجا للقراءة النقدية التأسيسية التي طال انتظارها[1].

ولأن مشروعا بهذه الأهمية التأسيسية – لأنه يهدف إلى "تفكيك بنية العقل العربي من الداخل" – لا يمكن أن يمر دون أن يحدث رجة فكرية عنيفة، فإن الجدل الواسع الذي أثاره لم يكن علامة على ضعفه، بل دليلا قاطعا على قوته وجذريته. وهنا يمكننا أن نستحضر رؤية "إسماعيل محمود" للتأكيد على هذا الأثر العميق، إذ يقول: «**إن ما وجهه الدراسون العرب من نقد لمشروع الجابري ينهض دليلا على خطورة هذا المشروع، وتأثيره الإيجابي من حيث إثارة حوار خصب شغل وما يزال الإنتليجنسيا العربية المعاصرة، وحرك فيها فضيلة الحوار النقدي، وما استلزمه من عودة إلى التراث، ومواكبة الحداثة التي فتح الجابري بابها من خلال تعويله على الثورة المنهجية والإبيستمية الغربية المعاصرة (...) لقد ألقى الجابري حجرا في بركة الفكر العربي الآسنة**»[2]. والواضح هنا أن هذه الاستعارة البليغة الأخيرة (لقد ألقى الجابري حجرا في بركة الفكر العربي الآسنة) تتجاوز كونها وصفا خطابيا لتصبح تشخيصا دقيقا لوظيفة مشروع الجابري؛ فـ "الحجر" هنا هو الصدمة المنهجية الإبستيمولوجية، و"البركة الآسنة" هي حالة الجمود والتكرار التي هيمنت على الفكر العربي. وبهذا المعنى لم يكن "الحوار الخصب" الذي أثاره "الجابري" مجرد سجال عرضي، بل هو الغاية التفاعلية لمشروعه، والشرط الضروري لإخراج العقل من سكونيته وتمهيد الطريق نحو إعادة بنائه.

ولعل هذا ما جعل أفاية ينهي قراءته بالتأكيد على أن جهود مفكرين من أمثال "الجابري" و"العروي"، تمثل ذروة المحاولات لتأسيس "نظرية نقدية" حقيقية، تقوم على مراجعة شاملة للعقل العربي وتفكيك آليات تفكيره. فالجابري يصر على أن تعثر النهضة يعود إلى غياب هذا النقد العقلاني، وأن أي تقدم مرهون ببناء "عقل ناهض" قادر على تحليل ذاته. ورغم تركيزه على المنهج الإبستمولوجي، إلا أنه لا يغفل الأبعاد التاريخية والأيديولوجية، داعيا إلى "عصر جديد من التدوين" تتحقق فيه الاستقلالية التاريخية التامة[3]. وهنا يمكننا القول إن أفاية يرى في

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 160، 161.

[2] إسماعيل محمود: هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ (جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب)، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2000م، ص 210.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 161، 162.

هذه المشاريع النقدية العميقة الشرط الأساسي لتجاوز الأزمة، لأنها تنقل المعركة من حقل الصراعات الأيديولوجية إلى حقل "نقد العقل" نفسه، وهو السبيل الوحيد لإعادة بناء فكر عربي قادر على مواجهة تحدياته.

ونستنتج مما سبق أن مشروع أفاية يقدم تشخيصا منهجيا لأزمة "حدود المعقولية النقدية" في الفكر العربي، مرجعا إياها إلى سبب بنيوي عميق هو هيمنة الأيديولوجيا والصراع السياسي الذي كبل النقد وأفقده استقلاليته المعرفية. ومن خلال تتبعه لمسارات الفكر منذ النهضة، يوضح أفاية كيف أن المحاولات الإصلاحية المبكرة، كمشروع محمد عبده، ظلت حبيسة هذه الحدود رغم حسها النقدي، وكيف تحولت النظريات الوافدة، كالماركسية، إلى أدوات للجمود بدلا من أن تكون مناهج للتحرير. ولا تكمن أهمية رؤية أفاية في هذا التشخيص التاريخي فحسب، بل في رصده للنقلة النوعية التي قادتها مشاريع نقدية لاحقة، كجهود العروي والجابري، التي نقلت المعركة من نقد الخطابات إلى نقد "العقل" ذاته وبنيته الإبستيمولوجية. وهكذا نصل إلى أن تجاوز أزمة الفكر العربي وتحقيق أي نهضة حقيقية لا يمكن أن يتم إلا عبر تبني "نقد العقل" كشرط تأسيسي أولي، فهو المدخل الوحيد لتفكيك الآليات التي تعيد إنتاج الجمود، وفتح أفق "المعقولية النقدية" نحو إمكانات فكرية أكثر رحابة وحرية.

ثانيا: نزعات نقدية عربية أم محاولات إسقاطية؟

في ظل التحولات الجوهرية التي يشهدها الفكر العربي المعاصر، يبرز النقد كأداة أساسية لتحليل الواقع وتقديم حلول للتحديات التي تواجه المجتمعات العربية، غير أن هذا الدور يثير تساؤلات حول مدى جديته وملاءمته للسياق المحلي، خاصة حين ينظر إلى بعض أشكاله على أنها مجرد محاكاة لأيديولوجيات وأفكار مستوردة قد لا تتناسب مع خصوصيات البيئة العربية. وتتعقد هذه الإشكالية مع بروز ثنائيات ارتكاسية مثل: الحداثة والتراث، والأصالة والمعاصرة، والانفتاح الثقافي والحفاظ على الهوية، وهي ثنائيات ازدادت حدتها بعد الربيع العربي الذي أحدث تغيرات جذرية على المستويات السياسية والاجتماعية، مما جعل الحاجة إلى نقد عربي واع أكثر إلحاحا لإعادة تقييم المفاهيم الثقافية والاجتماعية وصياغة أدوات نقدية جديدة تستجيب للتحولات الراهنة. وفي هذا السياق، يسعى مفكرون مثل أفاية إلى إبراز أهمية النقد وقدرته على التكيف مع هذه المتغيرات وتقديم حلول بعيدة عن الإسقاط الأعمى للنظريات الغربية، الأمر الذي يفتح الباب أمام تساؤلات جوهرية؛ فهل استطاع الفكر العربي المعاصر

إنتاج أدوات نقدية أصيلة تنبع من واقعه الاجتماعي والسياسي، أم أنه ما يزال أسير استنساخ مفاهيم وتجارب غربية لا تتناغم مع تحدياته الخاصة؟

1-الرهان الفلسفي للعقل النقدي عند الجابري؛ من نقد العقل إلى عقلنة النقد

شكل مشروع "محمد عابد الجابري" لنقد العقل العربي أحد أبرز المبادرات الفكرية في الفضاء الفلسفي العربي المعاصر، إذ راهن على تأسيس عقل نقدي قادر على تفكيك البنى المعرفية والتراثية التي كبلت الفكر العربي، وفتح أفق حداثي يزاوج بين الأصالة والمعاصرة. غير أن هذا الرهان لم يتوقف عند حدود "نقد العقل" بالمعنى التفكيكي، بل استدعى – في منظور أفاية – خطوة مكملة وأكثر جذرية، تتمثل في "عقلنة النقد"؛ ونقصد بهذا المفهوم تحويل الممارسة النقدية ذاتها إلى موضوع للتفكير والضبط المنهجي، عبر فحص أدوات الناقد، وكشف مسلماته الضمنية، وربط نقده بغايات بنائية واضحة، بما يضمن تجاوز النزعة الهدامة نحو بناء أفق إبستيمولوجي ومنهجي أكثر تماسكا. وهكذا يلتقي المشروعان عند مفترق فلسفي يطرح أسئلة حول حدود النقد، ومشروعية أدواته، وإمكانات تحويله إلى قوة فاعلة في تحديث الفكر العربي؛ فكيف يتجسد الرهان الفلسفي للعقل النقدي في مشروع "الجابري"، وكيف يعيد "أفاية" تأويل هذا الرهان عبر الانتقال من "نقد العقل" إلى "عقلنة النقد"؟ وما هي حدود هذا التأويل نفسه حين نخضعه لمنطق "العقلنة"؟

للإجابة عن هذا السؤال يقدم أفاية تشخيصا دقيقا للحالة التي تستدعي ما يسميه "عقلنة النقد"، إذ يرى أن الفكر العربي يعاني من إشكالية إبستيمولوجية عميقة تتجلى في "عدم الحسم المفاهيمي*"، وهو ما يفسر – في نظره – محدودية فاعليته النقدية. ومن هذا المنطلق يطرح تساؤلا جوهريا يتجاوز السطح ليغوص في عمق الأزمة بحثا عن الجذور؛ هل مرد هذا الضعف إلى الارتهان الأيديولوجي الذي جعل الفكر انعكاسا لصراعات السلطة، أم إلى بنية معرفية راسخة تتحكم في آليات التفكير ذاتها؟ ورغم اعترافه بوجود "اختراقات نقدية" استطاعت أن تزعزع بعض المسلمات، فإنه يعتبر أن غياب تراكمها في مشروع فكري متماسك يعود إلى

* عدم الحسم المفاهيمي: يقصد به غياب الوضوح والدقة في تحديد المفاهيم وتعريفها بشكل نهائي ومتفق عليه داخل مجالي الفكر والنقد. وهذا يعني أن هناك تباينا أو غموضا في استخدام المصطلحات، مما يؤدي إلى التباس في الفهم والتأويل، ويحد من فاعلية الفكر في التحليل والنقد.

هيمنة الاستبداد وانزلاق الفكر في "المستنقع الأيديولوجي"[1]. وبهذا المعنى فإن تشخيص أفاية لا يهدف فقط إلى تحديد العوائق، بل يبرر الحاجة إلى "عقلنة النقد" كشرط أساسي لتجاوز مأزق الفكر العربي المحاصر بين هيمنة الأيديولوجيا وعوائق الإبستيمولوجيا، وتمكينه من تأسيس مشروع نقدي مستقل وفعال.

ويعزز "إدريس هاني" هذه الرؤية، ناقلا بؤرة التحليل من إشكالية "بنية العقل" التي طرحها أفاية إلى "نمط ممارسة" هذا العقل؛ فإذا كان أفاية قد حصر الأزمة في ثنائية الأيديولوجيا والإبستيمولوجيا، فإن "هاني" يعيد تأطيرها بوصفها أزمة وظيفية تتعلق بانفصال الممارسة الفكرية عن الواقع المادي. وهذا ما يتبلور من قوله: «**ليس ثمة عقل عربي بل هناك رهانات ومصالح ونزعات عقلية (...) يجب معالجتها بالمعقول القادر على صنع تغيير في الواقع وليس في المجرد المعقول الذي يبعدنا من إمكانية الفعل (...) إننا ربما فكرنا أكثر مما فكر الغربيون لكننا لم نمارس العقل**»[2]. ومن خلال هذا التمييز الحاسم بين "التفكير" كعملية ذهنية مجردة و"ممارسة العقل" كفعل مؤثر، يقدم "هاني" تفسيرا إجرائيا لمحدودية الفاعلية النقدية؛ فالأزمة لا تكمن في وجود بنية معرفية معيقة فحسب، بل في آلية الإنتاج الفكري ذاتها التي تستغرق في "المعقول الملتبس غير الناجز". وبذلك فإن دعوته لاقتصاد التفكير تمثل تحولا ضروريا من النقد كغاية في ذاته إلى النقد كأداة للفعل.

وفي سياق هذه الدعوة الملحة لـ"ممارسة العقل" التي أطلقها "هاني"، يجد "أفاية" في مشروع "الجابري" النموذج الأبرز الذي حاول تجسير هذه الهوة، ليس على مستوى الفعل المباشر، بل على مستوى التأسيس المعرفي اللازم له، حيث يرى "أفاية" أن الجابري" بلور مشروعا نقديا متكاملا يعمل على تفكيك بنى العقل العربي وتحريره من الاجترار، عبر مقاربة تجمع بين الغوص في التراث بعمق والانفتاح على الفكر الغربي بأدوات إبستيمولوجية حديثة. وقد انتهى "الجابري" في تحليله إلى أن العقل العربي يعتمد على "القياس والمماثلة" ويخضع لمنطق "الأصل وسلطة السلف"، مما يعرقل إنتاج معرفة مستقلة. ومن ثم كانت دعوته للتحرر

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي، المصدر السابق، ص 162.

[2] إدريس هاني: من نقد العقل العربي إلى عقلنة النقد العربي، مجلة الكلمة، العدد 68، السنة السابعة عشر، صيف 2010م، تم الاسترجاع من الرابط: https://kalema.net/home/article/view/949

من التراث عبر "نقده لا هجره"، تهدف إلى إعادة تشكيل الذات العربية لتكون فاعلة في صنع التاريخ[1].

ومع ذلك فإن تحليلنا النقدي لهذه القراءة التي قدمها أفاية، يكشف عن مفارقة تتمثل في احتفائه بإنجازات "الجابري" دون أن يخضعه لـ"عقلنة النقد" التي يدعو إليها هو نفسه؛ فلماذا توقف أفاية عند حدود الاحتفاء؟ وهل يمكن اعتبار ذلك تعاطفا نقديا تفرضه رمزية الجابري في السياق الثقافي العربي؟ فمن جهة يغفل أفاية مدى تأثر الجابري بالنظريات الغربية، خاصة اعتماده على مفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية" الباشلارية، مما يجعل قراءته للتراث تبدو مؤطرة برؤية خارجية. ومن جهة أخرى، لا يناقش أفاية بما يكفي مدى ملاءمة الأدوات الإبستيمولوجية التي استعارها الجابري للسياق الفكري العربي، وهو نقد جوهري وجهه له مفكرون بارزون مثل "طه عبد الرحمن" – في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث" – الذي انتقد إقصاء الجابري للبعد التداولي والأخلاقي في التراث. كما أن تصنيفه الثلاثي للعقل العربي (بياني، عرفاني، برهاني) تعرض لنقد لاذع من طرف "جورج طرابيشي" في سلسلته الموسوعية "نقد نقد العقل العربي"، حيث وصفه بالانتقائية وعدم الدقة التاريخية. لذا فإن وضع مشروع الجابري في سياق مقارن يصبح ضرورة منهجية لتحديد مكانته الحقيقية، بعيدا عن أي نزعة تقديسية تعيق النقد الموضوعي الذي يمثل جوهر فكرة "عقلنة النقد".

وفي خضم هذه الشبكة من الانتقادات التي طالت مشروع "الجابري"، والتي أشرنا إلى أن أفاية لم يفعلها بالقدر الكافي، يكتسب التمييز بين طبيعة هذه الردود وأهدافها أهمية منهجية قصوى. وهنا تكمن القيمة المعرفية لرأي "إدريس هاني" الذي يقدم تصنيفا فارقا بقوله: إن نقد "طرابيشي" للجابري «**أهم من باقي أشكال النقد الأخرى، بما في ذلك نقد طه عبد الرحمان. وذلك لأسباب، منها، أن نقد طرابيشي هو معرفي خالص، جاء انتصارا للمعرفة، ولأصول البحث والنظر، في حين بدا النقد الآخر أيديولوجيا، غايته الحلول محل مشروع الجابري واحتلال موقعه الأيديولوجي**»[2]. والملاحظ هنا أن هذا التمييز الذي أجراه "هاني" بين النقد "المعرفي الخالص" والنقد "الأيديولوجي" يضعنا في صلب إشكالية "عقلنة النقد"؛ فالنقد المعرفي

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 163 – ص 165.

[2] إدريس هاني: الإسلام والحداثة (إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب)، دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 140.

– كما يمثله "طرابيشي" – يتجه إلى تفكيك البنية الداخلية للمشروع للكشف عن تناقضاته المنهجية، وهو ما يخدم هدف النقد الموضوعي الذي نتحدث عنه. أما النقد الأيديولوجي – كما يمثله "طه عبد الرحمن"– فإنه يسعى إلى استبدال نسق فكري بآخر، مما يجعله صراعا على المواقع أكثر منه سعيا نحو الحقيقة المعرفية.

ومن هذا المنطلق، إذا كان نقد طرابيشي يمثل مقاربة نقدية داخلية تركز على التماسك المنطقي للمشروع، فإن هناك مسارا نقديا آخر لا يقل أهمية، وهو المقاربة الخارجية التي تضع المشروع في سياق مقارن مع مشاريع معاصرة له. وضمن هذا السياق، تأتي المقارنة التي يجريها أفاية بين الجابري والعروي كخطوة منهجية ضرورية، وإن كنا نرى أنها تحتاج إلى تعميق تحليلي يربطها بغايتها النهائية في خدمة "عقلنة النقد"؛ فالمقارنة هنا ليست غاية، بل أداة لكشف المسلمات المنهجية لكل مشروع. ويمكن تجميع أوجه التشابه والاختلاف في النقاط الآتية[1]:

- **أوجه التشابه:**

✓ **المرجعية الفكرية:** يستند كلاهما إلى مرجعية أنوارية تدعو إلى العقلانية والتحديث ونقد التراث من منظور حديث.

✓ **نقد العقل العربي:** يتفقان على أن تجاوز الأزمة الفكرية العربية يتطلب تحليلا نقديا للعقل العربي وأسس تكوينه.

✓ **التحديث والتغيير:** يسعى كل منهما إلى تجاوز التأخر التاريخي عبر تحديث مؤسسات الدولة، وبناء فضاء سياسي واجتماعي حر.

✓ **الرؤية الإصلاحية:** يهدف مشروعاهما إلى إصلاح الفكر العربي من خلال إعادة قراءة التاريخ والتراث بمنهج نقدي.

- **أوجه الاختلاف:**

✓ **السياق التاريخي والفكري:** انطلق العروي من سياق سياسي مختلف عند كتابة "الأيديولوجية العربية المعاصرة" عن السياق الذي كتب فيه الجابري مشروعه في الثمانينيات.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 165.

- ✓ **التخصص والخلفية الأكاديمية:** العروي مؤرخ صاحب رؤية تاريخانية، بينما الجابري فيلسوف أقرب إلى التحليل الإبستيمولوجي والمعرفي.
- ✓ **المنهجية:** يعتمد العروي على التحليل التاريخي لفهم تطور الفكر العربي، في حين يركز الجابري على تفكيك البنى المعرفية لهذا الفكر.
- ✓ **علاقة كل منهما بالتراث:** يميل العروي إلى القطيعة مع التراث باعتباره عائقا أمام الحداثة، بينما يرى الجابري أن إعادة قراءته بمنهج نقدي تساهم في التجديد.

إن هذه المقارنة – رغم أهميتها – تظل وصفية ما لم نعد تأويلها في ضوء الإشكالية المركزية؛ فالاختلافات بين "الجابري" و"العروي" ليست مجرد تباينات أكاديمية، بل هي تجسيد لتوتر أعمق داخل مشروع الحداثة العربية بين "التاريخانية" و"الإبستيمولوجيا". ورغم ما يوجه إليهما من نقد، فإن إسهاماتهما معا تشكل المادة الخام التي يمكن من خلالها ممارسة "عقلنة النقد" وتقييم مسارات تحديث الفكر العربي.

ولعل هذا ما جعل أفاية يحاول التفصيل في أوجه الاختلاف بينهما من حيث علاقتهما بالعقلانية النقدية والتعبير الإبداعي. وسنختصر ما قدمه في الجدول الآتي[1]:

أوجه الاختلاف	عبد الله العروي	محمد عابد الجابري
المرجعية الفكرية	يحدد جهوده ضمن تطور الفكر العقلاني العالمي والعربي	يؤطر اجتهاداته ضمن عقلانية ذات طموح أنواري
الموقف من العقلانية	يتبنى العقلانية الصارمة ويرفض أي نزعة صوفية أو تيار يدمج ملكات أخرى غير العقل في السياسة والمجتمع.	يعتمد العقلانية لكنه يركز على الكليات دون اهتمام بالمجالات الفنية أو الإبداعية.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 165، 166.

التعبير والكتابة	يهتم بمسألة التعبير والكتابة، ويلجأ أحيانا إلى الحكي الروائي.	يركز على التحليل الفكري والمنهجي، ولا يهتم بالفن أو المتخيل الإبداعي.
النظرة إلى الجزئي والكلي	يولي اهتماما بالجزئيات والتفاصيل، لكنه لا يغفل السياق الكلي.	يرى أن هدفه الأساسي هو اكتشاف الكلي من خلال الجزئيات، دون اهتمام بالجزئي لذاته.
الموقف من الفولكلور والأنثروبولوجيا	لا يرفض الفولكلور أو الأنثروبولوجيا ضمن مساعيه الفكرية.	لا يهتم بالفولكلور أو الخرافة أو الأنثروبولوجيا، بل يركز على الثقافة العالمة والتفكير العلمي

ويكشف هذا التباين أن الصراع داخل الفكر العربي ليس فقط بين الأصالة والمعاصرة، بل أيضا حول طبيعة الأدوات المنهجية القادرة على خوض هذا الصراع؛ ففي حين يمثل "الجابري" تيار العقلانية التحليلية الصارمة التي ترى في الانضباط الإبستيمولوجي شرطا لأي مشروع نقدي جاد، يمثل "العروي" تيارا أكثر مرونة يرى في السرد التاريخي والأدبي أدوات موازية وقادرة على تشكيل وعي نقدي لا يقل أهمية. ويجدر بنا التنبيه هنا إلى أن المقارنة بينهما لا تهدف إلى تفضيل أحدهما على الآخر، بل إلى إبراز هذا التوتر الخصب بين "الصرامة المنهجية" و"المرونة السردية" كأحد الملامح الأساسية لمشروع الحداثة العربية.

وهذا التوتر الخصب لا يبقى في الإطار النظري، بل يتجسد في عمق انشغالهما المشترك بالواقع العربي، وهو ما يمنح هذا التباين المنهجي قيمته الحقيقية؛ فالاختلاف بين "الصرامة" و"المرونة" ليس ترفا فكريا، بل هو انعكاس مباشر لطريقتين متمايزتين في الاشتباك مع قضايا الراهن. وفي هذا الصدد، تكتسب قراءة "كمال عبد اللطيف" أهمية خاصة، إذ يرى أنه يجب ألا يفوتنا «**التأكيد على الانخراط الواعي لكل من الجابري والعروي في مجال التفكير النقدي في قضايا الفكر والواقع في المغرب والعالم العربي. هذا الانخراط هو الذي يدفع الجابري إلى تقدير معين للراهن، ويجعل العروي يفكر في الموضوع نفسه بطريقة أخرى. (...) قد ننتصر**

لموقف أحدهما على حساب الآخر في سياق معين، لكن سقف تفكيرهما معا يطرح أسئلة جديدة بحكم المتغيرات التاريخية (...) التي تستدعي مزيدا من تعميق النظر وتجاوز التصورات القاطعة»[1]. والملاحظ هنا أن قراءة "عبد اللطيف" لا تكتفي بتأكيد القيمة المشتركة لجهديهما، بل تدفعنا إلى فهم التباين بينهما كحقل منتج يتجاوز الاستقطاب الثنائي؛ فدعوته إلى "تجاوز التصورات القاطعة" بفعل "المتغيرات التاريخية" تفرض علينا ألا نكتفي بالمقارنة بين المشروعين كنماذج ثابتة، بل أن نتفحص قدرة كل منهما على التطور الداخلي ومراجعة أدواته.

ومن خلال قراءته لكتاب "العقل السياسي العربي"، يكشف لنا أفاية عن المفارقة التي وسمت منهج "الجابري"؛ فرغم صرامة منهجه، لم يكن في هذا الكتاب جامدا وشهد تطورا لافتا. وهنا يوضح أفاية أن "الجابري" انتقل من التركيز على العقلانية الصارمة إلى توظيف أدوات مستعارة من السيكولوجيا والأنثروبولوجيا – مثل مفهومي "اللاشعور السياسي" و"المخيال الاجتماعي" – لفهم بنية العقل السياسي العربي القائمة على ثالوث "القبيلة والغنيمة والعقيدة". وإدراكا منه لحدود العقلانية الخالصة، اعتبر الجابري أن تفسير سلوك السلطة يستدعي الانتباه إلى "خزان رمزي مركب" من الأساطير والشخصيات التاريخية التي توجه الممارسة السياسية في الواقع. غير أن هذا الانفتاح لم يلغ حضور الإبستيمولوجيا في مشروعه، بل دفعه إلى إعادة التفكير في مفهوم العقلانية نفسها، منتقلا بها من تصور جوهري ثابت إلى مقاربة تاريخية أكثر مرونة[2]. ورغم أن هذا التطور يمثل نقلة نوعية في مشروعه، حيث أقر بالبعد الرمزي واللاوعي في السياسة، إلا أن هذا الانفتاح يظل – في تقديرنا – انتقائيا ومحدودا؛ لأنه لم يقم بدراسة التحولات السياسية المعاصرة، وبقي حفاظه على الإطار العقلاني مهيمنا، مما يطرح تساؤلا حول قدرة منهجه على استيعاب الظواهر السياسية الراهنة التي تتجاوز المنطق العقلاني الصارم، ويجعل مشروعه في حاجة مستمرة إلى التحرر من سطوة العقلانية الكلاسيكية لمواكبة تعقيدات الواقع العربي الراهن.

---

[1] كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب (قراءات في أعمال العروي والجابري)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 14.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 166 – ص 168.

ويضيء "صلاح شقير" هذا التوتر المنهجي – بين التمسك بالإطار العقلاني والانفتاح الحذر على أبعاد أخرى – باعتباره الجانب الأكثر تعقيدا في مشروع "الجابري"؛ ففي الوقت الذي يبدو فيه "الجابري" أسيرا لعقلانيته، يؤكد "شقير" أن هذه العقلانية لم تكن منغلقة تماما، إذ يقول: «**بالرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الابستيمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث (...) فإنه لا يستبعد في بعض مستويات تجلياته الأبعاد التاريخية والأيديولوجية، لا سيما وأنه يدعو إلى تدشين عصر تدوين جديد، وإلى عقلانية نقدية (...) فالجابري حين يقول بالتحرر من التراث بتحقيقه وتجاوزه، وبالتحرر من الغرب بالدخول مع ثقافته في حوار نقدي، وبممارسة عقلانية نقدية على النصوص والأشياء والعلاقات، فإنه يهدف إلى إعادة النظر في الذات العربية وخلخلة مكوناتها لتتحول إلى ذات مبدعة تفعل في التاريخ**»[1]. وهنا يكشف "شقير" عن بعد وظيفي للعقلانية النقدية عند "الجابري"؛ فهي ليست غاية في حد ذاتها، بل أداة استراتيجية لتحقيق مشروع نهضوي أشمل. إنها شرط ضروري لعملية "خلخلة" الذات وإعادة بنائها، فالهدف ليس فهم الماضي فحسب، بل تحرير الحاضر عبر تفكيك بنيتين أساسيتين؛ بنية التراث الداخلية، وبنية العلاقة مع الغرب الحداثي. وبهذا يتحول ما بدا لنا في السابق "انفتاحا محدودا" إلى اختيار منهجي واع، لكنه يضع "الجابري" في قلب إشكالية التوفيق/التلفيق التي يعاني منها الفكر العربي الحديث والمعاصر.

وتتجلى هذه الإشكالية بوضوح في مسألة الموازنة بين التراث والحداثة، وفي كيفية إدارة العلاقة المعقدة بين قطبين متعارضين (الحداثة الغربية والتراث الإسلامي). ويظهر ذلك بدقة في معالجة "الجابري" لـ"المسألة الثقافية". وهذا ما يجعل طرحنا للسؤال الآتي ملحا: إلى أي مدى نجح "الجابري" في تحقيق التوازن بين الانطلاق من التراث ومواكبة متطلبات الحداثة؟

للإجابة عن هذا السؤال يرى أفاية أن "الجابري" يدفعه "هاجس نسقي واضح*"، لبناء حصن فكري منيع يعالج قضايا الثقافة العربية من داخلها، حيث ينحاز بشكل قاطع إلى وحدة

---

[1] صالح شقير: مستويات العقلانية في الفكر العربي الحديث، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، السنة 41، العدد 469. تشرين الأول (أكتوبر) 2002م، ص 58.

* هاجس نسقي واضح؛ أي: رؤية متماسكة ومنظمة للواقع الثقافي والفكري العربي؛ فهو لا يتناول القضايا بشكل عشوائي أو متفرق، بل يسعى إلى معالجتها ضمن إطار فكري مترابط يخضع لمنهجية واضحة ومنسجمة مع مشروعه الفكري العام.

الهوية في مواجهة التعدد، وإلى العقلانية في مقابل اللاعقلانية، معتبرا أن أي خلاف يجب أن يحسم ديمقراطيا داخل إطار السلطة السياسية. ومن هذا المنطلق، يوجه نقدا قاسيا لمن وصفهم بـ"المثقفين اللقطاء"، الذين يجهلون عمق ثقافتهم العربية ويكتفون باستعراض قشور غربية. ولا يعبر هذا الموقف عن مجرد انحياز ثقافي، بل يكشف عن رؤية استراتيجية تعتبر الأصالة شرطا وجوديا لا يقبل المساومة؛ فالتحديث – من منظور "الجابري" – لا يمكن أن يكون مجرد استيراد سطحي، بل يجب أن يكون عملية تجذير وبناء تستند إلى وعي عميق بالذات الحضارية[1].

وتتجلى هذه الرؤية بوضوح في تصريح حاد "للجابري" يقول فيه: «**وإن المرء لا يملك إلا أن يعجب العجب كله من شكوى بعض الكتاب من انشغال باحثين عرب بالدراسات التراثية (...) فإذا كانت "الحداثة" في أوروبا تقبل أن تحتضن أو على الأقل أن تتعايش مع آلاف الكتب والدراسات التراثية (...) فلماذا تجعل حداثتنا تضيق ذرعا ببضع محاولات تتلمس الطريق إلى تجديد نظرتنا للتراث؟ (...) إن "المثقفين اللقطاء"، الذين لا يعرفون من الثقافة الأوروبية إلا القشور ويتخذون من الجهل بالتراث العربي الإسلامي ثقافة لهم، لا يمكن أن يشاركوا الأمة في همومها، ولذلك وجب وضعهم خارج دائرة الاهتمام**»[2]. وبالفعل تكشف هذه الحدة اللفظية أن الأمر بالنسبة للجابري يتجاوز السجال الفكري ليلامس حدود المعركة الوجودية، حيث يصبح استبعاد هذا الصنف من "المثقفين" شرطا ضروريا لحماية المشروع الحضاري – الذي يرى في تجديد نظرتنا إلى التراث هو السبيل الوحيد للتحديث الملائم للخصوصية العربية – من التآكل الداخلي.

ولا يقف "الجابري" في هذا الموقف النقدي من الحداثة السطحية منفردا، بل يمثل موقفه نقطة تقاطع فكرية هامة مع مفكر بحجم "محمد أركون"، الذي يتفق معه في جوهر المسألة؛ إذ إن كليهما يرفض إحداث قطيعة كلية مع التراث أو تجاوزه بصورة مراهقة ومتسرعة، مثلما حاولت بعض الدراسات العربية للتراث أن توهمنا بذلك. وهنا يقدم "هاشم صالح" – مترجم كتب أركون – تشخيصا أكثر عمقا وجذرية لهذه الظاهرة التي انتقدها "الجابري"، واصفا موقف أولئك

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 168، 169.

[2] محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، آذار/مارس 1999م، ص ص 228، 229.

"المثقفين اللقطاء" بالسراب والوهم، فيقول: **«هؤلاء من كثرة تقدميتهم وحداثتهم اعتقدوا بإمكانية احتقار التراث والماضي، وتجاوزه دون مواجهته أو دون دخول معركة الحقيقة معه من الداخل. فانكشفت كل محاولاتهم عن سراب وادعاءات وهمية. وبقيت الصخرة في مكانها رازحة. ولن يستطيع زحزحتها إلا هذا الفكر الذي يعرف كيف يحترم تراث الأولين ويقطع معه في الوقت ذاته»**[1]. ولا يكتفي "هاشم" بفضح السذاجة الفكرية لهؤلاء، بل يكشف أيضا عن التكلفة الباهظة التي دفعها المشروع الحداثي برمته نتيجة هذا التجاهل قائلا: **«من كثرة تقدميتهم أو ماركسيتهم يقفزون على المشاكل الحقيقية لمجتمعاتهم بدلا من أن يواجهوها من الداخل وبشكل تدريجي. وقد دفعنا الثمن باهظا بسبب هذا الموقف المراهق واللا تاريخي»**[2]. وهذا يمكن أن يعد مبررا لحدة دفاع "الجابري".

ووفقا لأفاية يكتسب هذا الموقف الدفاعي معناه الكامل حين ندرك أن "الجابري"، يعتبر "المسألة الثقافية" هي المحرك الجوهري للتاريخ العربي المعاصر، أو أنها الأداة التي تحول المنطقة من مجرد رقعة جغرافية إلى "وعاء الأمة العربية". ويكمن مأزق الوعي العربي المعاصر – في تشخيص "الجابري" – في كونه عالقا بين ماض لم يهضم بعد ومستقبل لم تبن شروطه. ويعتقد أن الحل يكمن في إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي وبناء علاقة مع المستقبل في آن واحد. لكن هذا المشروع يواجه تهديدا مباشرا يتمثل في "الاختراق الثقافي"، الذي يعمل على "تسطيح الوعي" عبر ثقافة إعلامية سمعية بصرية تركز على الانفعالات السطحية، مما يحجب العقل ويعطل التفكير النقدي[3]. وهنا لا يقدم "الجابري" مجرد تحليل ثقافي، بل يرسم ملامح معركة حضارية يكون فيها الوعي النقدي هو السلاح الأساسي للدفاع عن الهوية.

ويقدم لنا "محمود عرابي" تشريحا دقيقا لآلية "التسطيح" التي عدها "الجابري" الأداة التنفيذية للاختراق الثقافي، موضحا أن هذا المفهوم يعني: **«جعل (الوعي) مرتبطا بالسطح ممثلا في الصور والمشاهد الإعلامية التي يغلب عليها طابع الإعلان الذي يستفز الانفعال ويحرك المشاعر ويحجب العقل، وهذا يؤدي بدوره إلى امتلاك الذوق وقولبة الفكر وتغير**

---

[1] محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص ص 20، 21.

[2] المرجع نفسه، ص 22.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 169، 170.

أنماط السلوك، ويصبح السلوك استهلاكيا، يؤدي إلى تعطيل التنمية في البلدان النامية ومنها الدول العربية، وبالتالي إلى استهلاك ما تنتجه الشركات الغربية والأمريكية العملاقة في العالم، كما يخلق رأيا سياسيا مبنيا على الدعاية الانتخابية، ويترتب على ذلك تكوين رؤية جديدة خاصة في المجتمع المستهلك عن الإنسان والمجتمع والتاريخ والكون ككل»[1].

ووفق هذا الطرح، لا يعود "تسطيح الوعي" مجرد ظاهرة ثقافية سلبية، بل يتكشف بوصفه آلية بنيوية متكاملة، تحول الفرد من كائن مفكر إلى مستهلك منقاد، وتحول المجتمع من كيان منتج إلى سوق مستهلك/تابع. إنها عملية هندسة اجتماعية تفرغ الوعي من قدرته النقدية، لتجعله قابلا للاستغلال الاقتصادي والتوظيف السياسي، وهي النقطة التي تجعل تدخل السياسة في الثقافة أمرا كارثيا.

ومن هنا يؤكد أفاية أن دعوة "الجابري" إلى "تحرير الثقافة من السياسة" ليست مجرد مطلب إصلاحي، بل هي صرخة من أجل إنقاذ جوهر الفكر نفسه، لأن السياسة، في معظم تجلياتها العربية، تقتل حرية الثقافة وتستغلها[2]. والواضح هنا أن قراءة أفاية لا تستعرض أفكار "الجابري" فحسب، بل تحفزنا على التفكير نقديا في آليات الهيمنة التي ما زالت تعرقل أي تنمية ثقافية حقيقية ومستقلة.

وفي تقديرنا لا يكتمل هذا التشخيص الخارجي لآليات الهيمنة السياسية التي تعيق الثقافة، ما لم نفكر في تحليل عميق للجذور المعرفية الداخلية للأزمة؛ فالجابري نفسه لا يكتفي بإرجاع العائق إلى السلطة السياسية وحدها، بل يغوص إلى بنية الفكر العربي ذاته ليكشف عن قصوره الذاتي، ويتجلى هذا القلق المعرفي بوضوح في قوله: «**إن جانبا من جوانب أزمة الفكر العربي يكمن في الافتقار إلى التأسيس النقدي، سواء على مستوى المفهوم، أو على مستوى التطلعات، وبأن أوروبا التي عانت الحروب الأهلية والإحباطات، طوال ثلاثمائة سنة، مما لم نعاني منه نحن حتى الآن، وما يقلقنا هو بطء تقدمنا وسرعة تقدم الآخرين**»[3]. وهكذا نجد أن "الجابري" ينقل الأزمة إلى مستوى بنيوي أعمق؛ إنها ليست مجرد تخلف تاريخي، بل هي "افتقار" إلى "التأسيس النقدي" على مستوى الأدوات المفاهيمية والغايات المستقبلية. وفي الوقت

---

[1] محمود عرابي: تأثير العولمة على ثقافة الشباب، الدار الثقافية للنشر القاهرة، مصر، ط1، 2006م، ص 17.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 170.

[3] فرحان صالح: هموم الثقافة العربية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص 09.

نفسه، يضعنا "الجابري" أمام مفارقة تاريخية مقلقة، تتمثل في إدراك "سيرنا البطيء" في مقابل "الركض المتسارع للآخرين"، مما يحول الأزمة من مجرد قضية داخلية إلى إشكالية وجودية في سياق عالمي متسارع. وبهذا المعنى لا يعود التشخيص مجرد توصيف سلبي، بل يتحول إلى منطلق إلزامي للتفكير في استراتيجية للنهوض.

وفي مواجهة هذا الواقع، لا يقف "الجابري" عند حدود التشخيص، بل يقترح – كما يوضح أفاية – استراتيجية ثلاثية الأبعاد لتحقيق "استقلال حقيقي" للثقافة: إقامة ديمقراطية، وتنمية وطنية مستقلة، وتشييد ثقافة عربية حديثة تمزج الأصالة بالمعاصرة[1]. وهنا تبدو رؤية "الجابري" متكاملة نظريا، لكنها تثير تساؤلات عملية حول آليات تطبيقها في بيئات سياسية وثقافية معقدة؛ فهل يجب أن يظل دور المثقف النقدي محصورا في تحديد الأطر الكبرى للمشروع الثقافي، أم أن عليه الانخراط المباشر في القضايا السياسية والاجتماعية الراهنة؟

هذا التساؤل يقودنا مباشرة إلى إشكالية دور المثقف، التي عالجها "الجابري" في كتابه "المثقفون في الحضارة العربية"؛ حيث لاحظ "الجابري" – كما يشير أفاية – "ضبابية" مفهوم المثقف في الخطاب العربي المعاصر، وغيابه عن المرجعيات التراثية. وانطلاقا من هذا الفراغ، وجد أن الحل لا يكمن في استيراد المفهوم، بل في "تبيئته"؛ أي إعادة بنائه داخل السياق العربي عبر منحه مشروعية مستمدة من داخله[2].

ولعل استحضار النموذج المرجعي العالمي لـ"أنطونيو غرامشي" (Antonio Gramsci)، سيضيء أبعاد هذه الإشكالية التي يسعى "الجابري" لحلها؛ فغرامشي، في تمييزه الدقيق، يرى أن **«جميع الناس مفكرون (...) ولكن وظيفة المثقف في المجتمع لا يقوم بها كل الناس»**[3]. وهذا التمييز يضعنا أمام ما يسميه "غرامشي" "المثقف العضوي"؛ فالقضية ليست في القدرة على التفكير، بل في أداء "وظيفة" اجتماعية محددة، وما "دفاتر سجنه" الشهيرة إلا التجسيد العملي لهذه الرؤية، حيث مارس "غرامشي" وظيفته كمثقف عضوي من قلب المعاناة، محولا السجن إلى مختبر فكري. ومن هنا، يمكننا فهم عمق مشروع "الجابري"؛ فإذا كان "غرامشي"

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 171.

[2] المصدر نفسه، ص ص 171، 172.

[3] علي الصالح المولى وآخرون: دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، نيسان/ أبريل 2017م، ص 256.

قد حدد معالم "الوظيفة" عالميا، فإن ما يسعى إليه "الجابري" عبر "التبيئة" هو الإجابة عن سؤال: كيف يمكن لهذه الوظيفة أن تتشكل وتؤدي دورها بفاعلية ومشروعية ضمن السياق الثقافي العربي الإسلامي تحديدا؟

وتتكشف الأبعاد الفلسفية لهذه الاستجابة في قراءة أفاية، الذي يفكك الدوافع المعرفية الكامنة وراء إصرار "الجابري" على هذا المفهوم؛ فالأمر – كما يوضح أفاية – يتجاوز مجرد النقل المصطلحي ليلامس صلب المشروع النهضوي العربي، **«وهو حين يلح على مطلب التبيئة، فلأنه مقتنع مبدئيا بأن ذلك يندرج ضمن الانكباب على التأصيل الثقافي لقيم الحداثة التي تفرض نفسها اليوم كقيم إنسانية كلية – عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون من تراثنا من أشباه لها ونظائر، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا»**[1]. وهنا يوضح لنا أفاية أن "التبيئة" عند الجابري تتجاوز كونها مجرد خيار منهجي لتصبح استراتيجية معرفية تهدف إلى تفكيك الاستقطاب الحاد بين نزعة استلابية تذوب في الآخر، ونزعة تراثية تنكفئ على ذاتها. إنها عملية تأويلية تسعى إلى "تأصيل" الحداثة عبر إعادة بناء التراث، ليس بوصفه نقيضا لها، بل بوصفه "مرجعية" قادرة على منحها المشروعية التاريخية والعمق الحضاري اللازمين. ولكن هذا الطموح الفلسفي الكبير، الذي يهدف إلى إنتاج حداثة عربية أصيلة، يبقى رهينا بوجود آلية منهجية وإجرائية واضحة تضمن إمكانية تحققه وتنقذه من الوقوع في التلفيق الأيديولوجي.

وإمعانا في توضيح هذه الآلية المنهجية التي أشار إليها أفاية، يقدم "الجابري" بنفسه شرحا يكشف فيه عن الأبعاد الإجرائية والبراغماتية لمفهوم "التبيئة"، مؤكدا أنها ليست مجرد عملية نقل نظري، بل هي أداة تفرضها الحاجة المعرفية الراهنة، حيث يقول: **«واضح أن اللجوء إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفه أملا في الحصول على نتائج يصعب إن لم يكن يستحيل الوصول إليها من دونه فلكي نتحدث عن "المثقفين" في الحضارة العربية الإسلامية لابد أولا من تبيئة مفهوم "المثقف"، بمعناه المعاصر، في هذه الحضارة، أي نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 172.

تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم»[1]. ويكمن جوهر هذا الطرح في كونه يرسم معالم عملية تأويلية مزدوجة؛ فالتبيئة هنا لا تعني إسقاطا آليا لمفهوم غريب، ولا هي بحث عن مرادف لفظي في التراث، بل هي عملية تفكيكية وإعادة بناء. إنها من جهة، تفكيك للمفهوم الوافد (المثقف) لعزل وظيفته النقدية والاجتماعية المجردة عن سياقه الأوروبي الخاص (قضية درايفوس* مثلا)، ومن جهة أخرى، هي إعادة بناء لهذا المفهوم داخل التربة الثقافية العربية عبر البحث عن نظائر وظيفية له في التاريخ الإسلامي، مما يمنحه شرعية تاريخية وفعالية تحليلية في الآن ذاته. وبهذا التحديد المنهجي، يؤسس "الجابري" لمشروعية استخدام مفهوم "المثقف" كأداة تحليلية قادرة على استنطاق الماضي وفهم الحاضر.

وقد تبلور هذا المسعى – كما يرى أفاية – في استنتاج "الجابري" الحاسم بأن «**ظاهرة المثقفين في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى، ارتبطت تاريخيا، بثلاثة معطيات رئيسية: أولا، معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال بالحضارة العربية – الإسلامية؛ وثانيا، معطى ثقافي يتمثل بخاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية؛ وثالثا، معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تمتهن العمل الفكري وتعيش منه، ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساسا**»[2]. ويشير أفاية إلى أن هذا الاستنتاج لا يقف عند حدود التصحيح التاريخي، بل يتحول إلى حجة جدلية تطرح انعكاسا مرآويا إشكاليا على وضع المثقف العربي المعاصر، الذي تشكل وعيه بالاحتكاك مع أوروبا، مما يثير تساؤلات عميقة حول طبيعة هذا التأثر وعلاقته بالقوة الاستعمارية.

وفي مواجهة هذا "الانعكاس المرآوي الإشكالي" الذي فرضته علاقة الهيمنة، يضع "الجابري" تعريفا معياريا للمثقف، ليس بوصفه استنساخا لنموذج غربي، بل كتجسيد لمهمة

---

[1] محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، كانون الثاني/يناير 2000م، ص 10.

* قضية درايفوس: هي فضيحة سياسية انتشرت في فرنسا سنة (1894م)، عندما اتهم الضابط اليهودي ألفريد درايفوس زورا بالخيانة، فشكلت صدمة سياسية واجتماعية عمقت الانقسام بين أنصار الجيش والقوميين ومعارضيهم. برز في خضمها دور المثقف، حيث خرج إميل زولا بصرخته الشهيرة "إني أتهم"، مجسدا مسؤولية المثقف في مواجهة الظلم والانتصار للحقيقة. وهكذا أصبحت القضية رمزا لتدخل المثقف في الشأن العام دفاعا عن العدالة والحرية.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 173.

جوهرية تتجاوز الحدود الثقافية. ويعد هذا التعريف بمثابة حجر الزاوية الذي يبني عليه الجابري رؤيته لمثقف أصيل وفاعل، فهو يحدد وظيفته النقدية والقيادية كشرط لوجوده، حيث يقول: **«إن المثقف إذن هو في جوهره ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية. إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع، والناطق باسم قوى التقدم (...) وبعبارة أخرى إن "المثقفين"، وفقا لهذه التحديدات، هم أولئك الذين يعرفون ويتكلمون يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فنا في القول، قبل أن يكون شيئا آخر»**[1]. وبهذا التحديد، الذي يركز على النقد والضمير والقيادة، يؤسس "الجابري" لتصور نظري يجعل من دور المثقف دورا عضويا ونضاليا، وهو ما يتعارض جذريا مع الصورة النمطية للمثقف العربي كمجرد متلق سلبي أو وسيط للمعرفة الغربية.

واستنادا إلى هذا المنظور يبرز أفاية رفض "الجابري" القاطع لاختزال دور المثقفين العرب في مجرد "وسطاء" للمعرفة، واعتباره هذا التصور نتاجا للهيمنة الفكرية الغربية. ومن هنا تتحول رؤية "الجابري" إلى دعوة صريحة لإعادة بناء الوعي الذاتي، وهو ما يلخصه أفاية بقوله: إن "الجابري" يرى أنه **«يتعين إعادة الاعتبار إلى الانفتاحات الفكرية والثقافية الهائلة التي وفرتها الثقافة العربية – الإسلامية بخصوص إنتاج ظاهرة المثقف بالمعنى "القوي" لهذه اللفظة، أي بالمعنى الحديث الذي بلورته قضية دريفوس في أبعادها الرمزية المختلفة»**[2]. ولتجسيد هذا النموذج الأصيل، يلفت أفاية الانتباه إلى أن الجابري يستحضر شخصيات المتكلمين والفلاسفة كنماذج للمثقف العضوي الذي ارتبط فكره بالصراع والجدل حول السلطة والمجتمع. وهكذا لا تعود "محنة ابن حنبل" و"نكبة ابن رشد" مجرد حوادث تاريخية، بل تصبحان رمزين خالدين للصراع الأزلي بين الفكر المستقل والسلطة، وهو صراع لا يزال يحدد، ملامح دور المثقف وتحدياته في الحاضر.

ويمكن إجمال أهم الملحوظات النقدية التي سجلها أفاية على "الجابري" في النقاط الآتية[3]:

---

[1] محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية، مرجع سابق، ص 25.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 174.

[3] المصدر نفسه، ص 175 – ص 1777.

- ✓ **المرجعية الغامضة لمفهوم المثقف:** لم ينجح "الجابري" في رفع الالتباس عن مفهوم "المثقف" بشكل كامل، إذ بقيت مرجعيته العربية–الإسلامية غير كافية لتحديد المفهوم بدقة.
- ✓ **الانتقائية في تحديد المثقف:** حصر "الجابري" المثقف في المتكلمين والفلاسفة، متجاهلا الشعراء والمبدعين والمتصوفة الذين جسدوا الفردية والاحتجاج على السلطة بطرق أخرى.
- ✓ **الارتباط المفرط بالسياسة:** ركز على علاقة المثقف بالسلطة تاريخيا، لكنه لم يعمق تحليل الصراع الراهن، وبقي أسير الهاجس الأيديولوجي والسياسي في مشروعه.
- ✓ **ازدواجية الهوية الفكرية:** شخصيته الفكرية تتأرجح بين المفكر، والسياسي، والمربي، مما يجعل نصوصه غنية لكن ملتبسة، وتترك ثغرات تحتاج إلى نقد وتوضيح.

ومما سبق يتضح أن أفاية لا يقدم مجرد قراءة شارحة لمشروع "الجابري"، بل يوظفه كحالة دراسية نموذجية لتجسيد دعوته المحورية إلى الانتقال من "نقد العقل" إلى "عقلنة النقد"، حيث يستعرض الأبعاد النقدية لمشروع الجابري في تشخيص مأزق الفكر العربي بين الأيديولوجيا والإبستيمولوجيا، وفي إعادة بناء مفهوم المثقف كفاعل نقدي ومسؤول يستلهم التراث الإسلامي والتجربة الأوروبية معا. غير أن أفاية لا يكتفي بالعرض التقريري، بل يطبق منهجه الخاص على الجابري نفسه، كاشفا بصرامة منطقية عن التوترات والتناقضات الكامنة في مشروعه، خصوصا فيما يتعلق بحصر مفهوم المثقف وطبيعة الإشكالية في شخصية الجابري الذي جمع بين المفكر المحلل والفاعل السياسي. وهكذا تتحول قراءة أفاية إلى ممارسة نقدية من مستوى أعلى تبرهن على أن أي مشروع فكري، مهما بلغت أهميته، يظل محتاجا إلى مساءلة دائمة لشروطه وحدوده ومنطلقاته.

وإذا كان "الجابري" قد سعى إلى بناء حداثة ممكنة من داخل التراث، فإن "العروي" على النقيض يرى أن الحداثة الحقيقية لا تتحقق إلا عبر "قطيعة معرفية وتاريخية" كاملة معه، وهذا ما يجعلنا نتساءل مع أفاية: كيف يبرر "العروي" ضرورة هذه القطيعة الصارمة مع التراث لتحقيق الحداثة؟ والأهم، ما مدى اتساق رؤيته المنهجية مع تعقيدات الواقع العربي الذي يشهد تداخلا عضويا وعنيدا بين الموروث التقليدي ومتطلبات التحديث؟

2-إشكالية النهضة المعلقة عند العروي؛ أو في التاريخانية وحدود القطيعة مع التراث

يشكل مشروع "عبد الله العروي" التاريخاني* أحد أبرز المحاولات الفكرية العربية الهادفة إلى تجاوز مأزق العلاقة الملتبسة بين التراث والحداثة، من خلال الدعوة إلى قطيعة جذرية مع البنى الذهنية التقليدية والانخراط في أفق الحداثة الكونية بشروطها المعرفية والتاريخية. غير أن هذا المشروع، الذي يتسم بصرامة منهجية ووضوح في تحديد رهاناته، أثار نقاشا واسعا حول مدى واقعيته وإمكان تطبيقه في سياق عربي لم يحسم بعد توتره بين التقليد والتجديد. وفي هذا الإطار، تأتي قراءة أفاية لتضع "التاريخانية العروية" تحت مجهر النقد، وتسائل حدود القطيعة التي يقترحها "العروي". لكنها تعتبر أن سؤال النهضة لديه يظل "معلقا" بفعل اصطدامه بإكراهات الواقع التاريخي والثقافي العربي، حيث يتعقد مطلب القطع مع التراث ويتحول إلى إشكال مفتوح؛ فهل يمكن استنبات حداثة عربية كاملة الانفصال عن جذورها الموروثة، أم أن النهضة الممكنة لا تتحقق إلا عبر مصالحة نقدية مع هذا التراث؟

للإجابة عن هذا السؤال، يوضح أفاية أن المقاربة التاريخانية التي يتبناها "العروي" هي حجر الزاوية في دعوته للقطيعة مع التراث؛ فالحداثة من منظور "العروي"، ليست مجموعة أفكار يمكن انتقاؤها، بل هي نسق فكري وعملي متكامل تحقق تاريخيا في سياق المجتمع الأوروبي الحديث، ولا سبيل لاستنساخه عبر استدعاء عناصر من التراث أو التوفيق معها. إنه يعتبر القطيعة الإبستيمولوجية مع الماضي شرطا وجوديا لإعادة بناء مفاهيم الدولة والعقل والقانون على أسس حديثة تتجاوز الأنماط التقليدية كالمخزن والسلطنة. وهذا التمييز الحاد الذي يقيمه "العروي" بين عقل متمركز حول المطلقات، وعقل دينامي تاريخي يرتبط بالممارسة المتجددة، هو ما يبرر في نظره، استحالة أي محاولة تلفيقية؛ لأنها تبقي الفكر العربي أسيرا لماض متجاوز، وتعيق انخراطه الفعلي في مسار التحديث الذي تحكمه شروط موضوعية صارمة[1].

* التاريخانية عند عبد الله العروي: هي منهج في التفكير يقوم على النظر إلى الأفكار والمفاهيم في سياقها التاريخي، باعتبارها وليدة ظروف اجتماعية وثقافية محددة وليست حقائق ثابتة أو أبدية. إنه يرفض التعامل مع التراث كمرجع مطلق للحاضر، ويؤكد أن مفاهيم مثل الدولة، أو الحرية، أو العقل، لا يمكن فهمها أو تفعيلها إلا داخل السياق التاريخي الذي نشأت فيه. ومن هنا يدعو العروي إلى تبني التاريخانية كمدخل ضروري للاندماج في الحداثة، لأن استيعاب الحاضر وبناء المستقبل يمر عبر إدراك أن كل فكر ومعنى مرتبط بالزمان والمكان اللذين أفرزاه.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 178.

ولعل هذا الموقف القطيعي، الرافض لأي شكل من أشكال التوفيقية، هو ما يمنح مشروع "العروي" موقعا متميزا وجوهريا مقارنة بأبرز محاولات نقد التراث المعاصرة له، وعلى رأسها مشروعا "الجابري" و"أركون"؛ فجوهر الاختلاف لا يكمن في فعل نقد التراث نفسه، بوصفه نقطة التقاء مشتركة، بل في الأساس المنهجي الذي يؤطر هذا النقد ويوجه مآلاته. وفي هذا السياق، يقدم "أمبارك حامدي" قراءة دقيقة لهذا التمايز، ويؤكد أن مدخل "العروي" لتعريف التراث (ونقده) «**يختلف عن مدخلي الجابري وأركون: فإذا كان مدخل الأول بنيويا إيبيستيمولوجيا، ومدخل الثاني تأويليا منهجيا، فإن مدخل العروي تاريخاني، ولهذا الاختيار المنهجي أثر حاسم في تعريف التراث وحضوره في مدونة العروي. فقد اقتضى المنهج التاريخي الحكم على التراث برمته بالتقليد والتفويت، لا على مجرد قراءات تراثية بعينها كما هي الحال عند الجابري وأركون، وهو ما يعني إسقاطه**»[1]. وعليه فإن التاريخانية عند "العروي" لا تنتهي إلى عملية فرز أو غربلة للتراث بقصد استخلاص "نواة عقلانية" على نحو ما نجده عند "الجابري"، ولا إلى الكشف عن "اللامفكر فيه" كما في "الحفريات الأركونية"، وإنما تفضي – بحكمها المنهجي الصارم – إلى حكم كلي يقضي بإزاحة المنظومة التراثية بأكملها من دائرة الفاعلية التاريخية المعاصرة. وهذا "الإسقاط" المنهجي للتراث لا يعد غاية بذاته، بل هو الشرط الإبستيمولوجي المسبق الذي يجعل من التاريخانية، أداة تشخيصية وبرنامجا عمليا للتجاوز.

وعلى هذا النحو ينقل أفاية النقاش إلى مستوى أكثر دقة وخصوصية، مؤكدا أن التاريخانية عند العروي تتجاوز كونها مجرد ملاحظة للواقع، لتصبح منهجا عمليا لتشخيص التأخر وبرنامجا لتجاوزه. وهنا يكمن جوهر قراءة أفاية لمشروع "العروي"، إذ يقول: «**التاريخانية لا تعبر فقط عن وعي تاريخي بالتأخر، وإنما هي الجواب العملي عن كل المثبطات السياسية، والمؤسسية، والثقافية التي تتحول إلى عوائق مادية للتحديث، وبرنامج للنهوض من واقع التأخر قياسا على تاريخ محقق والفوات هنا عندنا، والتحقق هناك، في أوروبا والغرب، واقع تجريبي لا نملك حرية قبوله أو رفضه لأنه نزوع جارف لا ينتظر من يركن إلى الدعوة لبناء الحاضر والمستقبل اعتمادا على الماضي، أو مرتهن لثقل التقليد**»[2]. وبناء على هذا الفهم،

---

[1] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي (بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني/يناير 2017م، ص 112.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 179.

يغدو التأخر العربي والتقدم الغربي حقيقة موضوعية لا مجرد وجهة نظر، مما يجعل تبني الحداثة حتمية تاريخية لا خيارا ثقافيا. وانطلاقا من هذه الحتمية، ينتقد "العروي" بشدة النزعات التأصيلية التي تراهن على قدرة التراث على إنتاج حداثته الخاصة، معتبرا أن الموروث، بآلياته الداخلية، عاجز بنيويا عن إحداث القفزة النوعية المطلوبة، بل إنه يعيد إنتاج نفسه باستمرار، مبقيا المجتمعات خارج منطق التطور التاريخي الفاعل.

وتعميقا لهذه القراءة التي ترى في الموروث عائقا بنيويا، يأتي "محمد علي الكبسي" ليضيف بعدا زمنيا حاسما، إذ يرى أن رفض "العروي" للحلول التراثية يقترن برفض للحاضر نفسه بوصفه امتدادا طبيعيا لهذا الماضي المتخلف؛ فالحاضر في منظور "العروي" لا يمثل أرضية صالحة للبناء، بل هو تجسيد للتأخر ذاته. وفي هذا السياق، يؤكد "الكبسي" أن "العروي" حين أعلن «**أن الواقع أي واقعنا – ليس الحاضر وإنما المستقبل، فهو يريد أن يفهمنا أن الحاضر قرين التخلف، وأن بناه وهياكله متآكلة وتقليدية. بهذا المعنى يصبح الحاضر فاقدا لأي دلالة، وبالتالي فهو لا معقولا ومقفرا. من هنا كانت منهجية العروي ترفض حل مشكلة الحاضر بالماضي، أي بتطعيمه ببعض "المنبهات". بل ننظر للمستقبل. فإشكالية التأخر التي نعاني منها تجد حلها في المستقبل، والمستقبل عنده هو أوروبا (عصر الأنوار). وليس في هذا التوجه أي اغتراب أو تثاقف. فمنهجية العروي ترفض الفصل بين الغرب والشرق. فهناك شيء من الغرب في الشرق وهناك شيء من الشرق في الغرب**»[1]. ونفهم من ذلك أن "العروي" ينطلق من مسلمة مفادها أن الحاضر العربي غارق في التخلف والانحباس داخل بنيات تقليدية عاجزة عن إنتاج المعنى أو فتح آفاق التقدم، مما يجعله – في نظره – "لا معقولا" و"مقفرا"؛ لذلك يرفض مقاربته عبر اجترار الماضي أو إحيائه جزئيا، ويجعل من المستقبل، المتمثل في نموذج الحداثة الأوروبية وعصر الأنوار، الأفق الوحيد لتجاوز الأزمة. واستدعاء هذا النموذج لا يعد عنده اغترابا ثقافيا، بل انخراطا واعيا في مسار التاريخ الكوني الذي تخطى ثنائية الشرق والغرب. وبهذا يستعيض عن منطق الهوية المنغلقة برؤية كونية تعتبر الحداثة مكتسبا إنسانيا مشتركا، وهذا ينسجم مع تصوره لـ"الحتمية التاريخية".

[1] محمد علي الكبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2007م، ص 159.

وحتى لا يبقى برنامجه التحديثي في حدود التنظير، يستحضر أفاية الشروط العملية التي حددها "العروي" كمعايير مادية لتحققه في أي مجتمع، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية[1]:

- ✓ **وجوب ترسيخ العقلانية في المجتمع:** أي تحكيم المنطق في السياسة والاقتصاد والإدارة، مع الفصل بين القيم التقليدية ومتطلبات التنظيم الحديث.
- ✓ **وجوب وجود طبقة تجارية فاعلة:** بوصفها المحرك الأساسي للاقتصاد عبر نشر ثقافة الاستثمار والتخطيط والتنافسية.
- ✓ **وجوب تنظيم عقلاني للمؤسسات:** أي قيام الدولة الحديثة على مؤسسات محكومة بالقانون والكفاءة، في الإدارة والجيش والتعليم.
- ✓ **وجوب تعميم القيم الحديثة في الحياة اليومية:** أي أن يعتاد الأفراد على الانضباط، واحترام القانون، والعمل وفق أسس عقلانية.
- ✓ **وجوب تكريس بيروقراطية فعالة وشفافة:** كمعيار أساسي لقياس مدى تبني المجتمع لمبادئ العقلانية في الإدارة والتنظيم.

ونلاحظ هنا أن توافر هذه الشروط – وفقا لمنطق "العروي" – هو ما ينقل المجتمع من حالة الجمود إلى القدرة على التفاعل مع العصر، وغيابها يبقيه أسير مظاهر حداثية سطحية. وهنا نعود إلى نقطة البداية التي أثارها أفاية؛ فبين الصرامة المنطقية لمشروع "العروي"، ووجاهة شروطه النظرية من جهة، وبين الإكراهات البنيوية والمقاومة الثقافية التي تعترض تحقيق هذه الشروط على أرض الواقع من جهة أخرى، يبقى سؤال النهضة بالفعل معلقا/معطلا، ليتحول التحدي الأكبر من إثبات ضرورة القطيعة إلى البحث في إمكانية تطبيقها.

إن هذا الانتقال من مستوى "الضرورة" إلى مستوى "الإمكانية" يضعنا أمام معضلة منهجية جوهرية تتعلق بطبيعة فعل القطيعة ذاته؛ فهل هي هدم معرفي مطلق أم تجاوز نقدي؟ في هذا المنعطف الفكري الخطير، تأتي رؤية المفكر "عبد الكبير "الخطيبي"" لتضيء طبيعة هذه القطيعة المطلوبة، محولا إياها من قفزة عدمية في الفراغ إلى عملية معرفية مركبة، حيث يقول: **«لكي نقطع الصلة نوعا ما مع التراث، يجب أن نعرفه جيدا كما يجب أن نكون قد أحببناه وتشبعنا به. لا أتصور أية قطيعة أو أي تغير دون مسؤولية ونقد حقيقي للتراث. يجب**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 180.

النظر إلى الكائن في حركته كلها»[1]. ومن خلال هذا الطرح، يعيد ""الخطيبي"" تعريف القطيعة كفعل لاحق للمعرفة العميقة والتشبع النقدي، لا كفعل سابق لهما. إنها ليست قطيعة مع "مجهول" يرفض جزافا، بل هي نتاج جدل/ديالكتيك داخلي بين الانغماس المسؤول في التراث والمساءلة النقدية لأسسه. وبهذا المعنى، تتحول القطيعة من قرار أيديولوجي إلى مهمة إبستيمولوجية ووجودية معقدة.

لكن هذا الإشكال يقود "العروي" – كما يوضح أفاية – إلى فحص الفاعل الرئيسي المنوط به قيادة هذا التحول، أي النخبة والمثقفين، حيث يعبر عن إحساس عميق بالخيبة؛ فمنذ كتابه "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، يؤكد "العروي" أن نهضة المجتمع مرهونة بصلاح مفكريه، **«ولا يتردد عن إعلان استيائه من ضعف الوعي التاريخي برهانات الزمن ومستلزمات التحديث، والحداثة، وعبر، أكثر من مرة، عن امتعاض من العجز عن فهم المداخل الضرورية للتحديث واستيعاب الفكر الحديث حتى ولو تم رفع شعارات الإصلاح أو الثورة أو التحديث أو التأهيل... إلخ»**[2]. ويتضح من هذا التشخيص أن الأزمة – في نظر "العروي" – ليست في غياب الرغبة في التغيير، بل في السطحية التي تتعامل بها النخب مع مفهوم الحداثة، حيث تكتفي برفع الشعارات دون استيعاب الأسس المعرفية والتاريخية التي تقوم عليها، مما يحكم على كل محاولات الإصلاح بالفشل الذريع.

والواقع أن هذا الفشل الذي رصده "العروي" لدى النخب لم يأت من فراغ، بل حدده ضمن جملة من العوائق التي تحول دون انتقال المجتمعات العربية إلى الحداثة، وقد تناولت الباحثة "نصيرة بوطغان" هذه العوائق بالتحليل الدقيق في قراءتها لمشروعه، وكان من أبرزها وأخطرها ما يلي[3]:

---

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، تر: عز الدين الكتاني الإدريسي، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، د.ط، فبراير 2000م، ص ص 49، 50.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 180.

[3] نصيرة بوطغان: قراءة في مشروع المفكر المغربي "عبد الله العروي"، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية، مخبر المجتمع الجزائر المعاصر التابع لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين – سطيف02، الجزائر، المجلد 04، العدد 01، ديسمبر 2018م، ص 28 – ص 30.

- ✓ **إشكالية الأصالة:** تمسك النخب العربية بالأنماط الفكرية التقليدية جعلها عاجزة عن فهم الحاضر ومواكبة منجزات الحداثة، مما أدى إلى جمود المجتمع وتشبثه بالماضي، وانعكس ذلك على اللغة وبنية التفكير، حيث ظل العقل أسير المطلق لا الفعل.
- ✓ **رفض الحداثة أو محاولة تجاوزها:** اعتقاد بعض النخب بإمكانية تخطي الحداثة الغربية إلى ما بعدها يعد عائقا خطيرا، لأن القفز فوق التاريخ مستحيل. ولذلك يرى "العروي" أن تبني الحداثة يعد شرطا ضروريا قبل نقدها أو تجاوزها، وأن مقاومتها أو تأييدها الماكر يفرغانها من فعلها. والحداثة عنده تعني الديمقراطية، والحرية، والعقلانية بدل الاستبداد والغيبيات.
- ✓ **الاكتفاء بالمظاهر المادية للحداثة:** يرفض "العروي" التصور السطحي القائم على استهلاك منتجات الحداثة دون استيعابها فكريا؛ فالحداثة ليست شكلا خارجيا، بل مشروع شامل يتطلب تحولا في البنية الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية، قائما على العقل والحرية باعتبارهما أساس السعادة الإنسانية.
- ✓ **الوعي اللا تاريخي:** يشير "العروي" إلى قصور الوعي العربي عن إدراك الحداثة كتجربة تاريخية متكاملة؛ فالعرب واجهوا غربا متطورا بوعي قديم متجاوز، وتعاملوا معه عبر الانتقاء والاستشراق بدل الفهم الشامل. وهكذا بقي وعيهم غير مطابق للواقع لأنه "لاتاريخي"، على عكس الغرب الذي جدد وعيه بذاته عبر مساره التاريخي الخاص.

غير أن هذه الصرامة النقدية التي يميز بها "العروي" طرحه، تدفعنا كباحثين إلى طرح تساؤل جوهري؛ هل يخضع العروي في تحليله هذا المجتمعات العربية لمنطقها الداخلي، أم أنه – وبشكل غير مباشر – يسقط عليها نموذجا مرجعيا مستمدا من التجربة الأوروبية؟

بناء على ما تقدم، يمكن القول إن "العروي" يقدم تشخيصا جريئا لتعثر التحديث، مرجعا إياه إلى هيمنة التقليد ومحاصرة الفكر النقدي. لكن هذه الجرأة تأتي على حساب ما قد يبدو تجاهلا للخصوصيات الثقافية والتاريخية العربية؛ فرغم صواب رؤيته بأن التحديث عملية شاملة، إلا أن اشتراطه مسارا خطيا شبه موحد، يتجاهل تعقيدات بنى اجتماعية متجذرة كالدين والقبيلة، فضلا عن الآثار العميقة التي خلفها الإرث الاستعماري. ومن هذا المنطلق، تبدو مقاربته في بعض جوانبها إسقاطية، حيث تعمم تجربة تاريخية محددة على سياقات مغايرة، بينما قد تتخذ مسارات التحديث أشكالا متباينة وفقا لخصوصية كل مجتمع.

لكننا نجد أفاية – في وضعية دفاعية – يؤكد أن مثل هذه الانتقادات تتجاهل أن أفكار "العروي" واجهت سوء فهم بنيوي في السياق العربي، يعكس أزمة أعمق تتعلق بمحاربة الفكر النقدي ذاته. ويقدم المغرب كنموذج صارخ، حيث عملت السلطة على محاصرة العلوم الإنسانية، وتعزيز التقليد، و"أسلمة" التعليم، وإنشاء مؤسسات حديثة تم إفراغها من مضمونها التحديثي. بل الأخطر من ذلك، هو لجوء السلطة إلى "تحديث العوائق" عبر استخدام أدوات الحداثة لترسيخ القيم التقليدية. وهكذا لم يكن الإشكال في رفض الحداثة، بل في توظيف آلياتها لإعادة إنتاج التخلف، مما كشف عن معضلة مزدوجة؛ دولة تتبنى الحداثة شكلا وتفرغها من مضمونها، ومجتمع يدفع نحو تحولات كبرى دون امتلاك الأدوات الفكرية لاستيعابها، الأمر الذي يجعل استعادة الفكر النقدي شرطا وجوديا للخروج من هذا المأزق[1].

وفي هذا الصدد نجد "إدريس هاني" يضع يده على العلة الأساسية التي تقف خلف محاربة الفكر النقدي. ويكشف أن العدو الحقيقي للمعرفة ليس الجهل، بل هيمنة ما يسميه "الغريزة السياسية" التي تسعى إلى تسييج الفكر وقمع حركته الطبيعية، حيث يقول: **«ما من شيء أخطر على المعرفة ومنطق صيرورتها أكثر من الغريزة السياسية (...) فالنقد ضرورة معرفية تكتسب مشروعيتها من جدل الفكر ومقتضيات التطور الطبيعي للمعرفة (...) وقد تكون مشكلة العقل العربي أنه خصيم لكل أشكال النقد مسبقا (...) حين يلجأ إلى التبريرات الواهية لمنع حركة النقد وتوظيف كل العوامل لمحاصرة صوت المعرفة (...) وشيء واحد يبقى ويخلد في التاريخ رغم أنف الدجل السياسي: إنه صوت المعرفة، حين تلعن الأجيال كل من زيف الحقيقة»**[2]. وهنا يضعنا "هاني" في قلب الإشكالية التي أثارها أفاية؛ فـ"الغريزة السياسية" ليست مفهوما مجردا، بل تتجسد بوضوح في ممارسات السلطة التي تقوم بـ"تحديث العوائق"، و"أسلمة" التعليم، وتفريغ المؤسسات من جوهرها. وهكذا يتحول الصراع من مجرد سوء فهم للحداثة إلى معركة وجودية بين منطقين متعارضين؛ منطق السلطة الذي يوظف "الدجل السياسي" للحفاظ على الأمر الواقع، ومنطق "صوت المعرفة" الذي يمثله الفكر النقدي كضرورة تاريخية حتمية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 180، 181.

[2] إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر (مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح)، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 38.

ولتجاوز هذه المعضلة، يبرز أفاية كيف يربط "العروي" بين معوقات التحديث وغياب التحليل النقدي، مشيرا إلى الدور المركزي للدولة الذي يتأرجح بين نموذج "سلطاني مملوكي" فردي، وآخر "تنظيمي عقلاني" مؤسساتي. وهذا التذبذب، بالإضافة إلى الضغوط الخارجية التي تفرضها المؤسسات المالية، يعقد مسار التحديث. وفي هذا الإطار، يقدم العروي" نقدا مزدوجا لا يكتفي بتشخيص العلل الداخلية، بل يكشف أيضا عن ازدواجية الغرب الذي يدعو إلى العقلانية، بينما يمارس اللاعقلانية في تعامله مع العالم غير الغربي، مما يغذي ردود فعل نكوصية[1]. وهكذا يدعو "العروي" إلى تجاوز ثنائية القبول المطلق أو الرفض التام، وإجراء مقاربة نقدية تتيح الانخراط في الحداثة بوعي تاريخي دون السقوط في التبعية أو الجمود.

لكن هذه المقاربة النقدية التي يقترحها "العروي" – ورغم وجاهتها النظرية – تصطدم بواقع إشكالي يجعل من النهضة العربية "مشروعا معلقا" لم يجد طريقه إلى التحقق بعد. وهذا التعثر هو ما فتح الباب أمام سجال فكري عميق حول نقطة الانطلاق الصحيحة؛ فبينما يضع "العروي" ومعه مفكرو الحداثة المغاربة (كالجابري وأركون) أولوية مطلقة للشرط الفكري، مؤكدين أن "القطيعة الثقافية مع أنماط الفكر التقليدي هي الشرط الأساس للنهوض"، فإن هذا التشخيص يواجه اعتراضات جوهرية تعمق المأساة. حيث يبرز اعتراض "برهان غليون" معتبرا هذا الطرح اختزالا للمعضلة، ومؤكدا أن النهضة ليست مجرد تحول عقلي، بل هي محصلة "لعوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية معقدة". ويتطور هذا النقد ليبلغ ذروته مع باحثين آخرين، مثل: "لطفي بوشنتوف"، الذي لا يكتفي بتوسيع دائرة العوامل، بل يقلب علاقة السببية رأسا على عقب، متسائلا عن جدوى البدء بالقطيعة الفكرية من الأساس، ويستحضر النموذج الآسيوي كدليل مضاد، حيث كان "التحديث الاقتصادي مدخلا للنهضة"، وجاءت "القيم الحداثية نتيجة لاحقة لا منطلقا سابقا"، وهي أطروحة يعززها السوسيولوجي "بيتر برغر" (Peter Berger) في تشكيكه بأسبقية الحداثة الفكرية على المادية[2]. وهكذا يتشكل أمامنا صدع فكري حقيقي بين تيارين على الأقل؛ الأول: يرى في العقل والتراث ساحة المعركة الأولى (وهو ما يمثله "العروي")، والثاني: يجادل بأن البنى المادية والاقتصادية هي المحرك الفعلي للتاريخ والتغيير.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 181 – ص 183.

[2] أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، مرجع سابق، ص ص 382، 383.

ومما سبق نستنتج أن قراءة أفاية لمشروع العروي تتجاوز حدود العرض الأكاديمي لتصبح بمثابة دفاع منهجي يصور التاريخانية كبرنامج عملي وضروري للخروج من مأزق التأخر. فهو لا يكتفي بتوضيح دعوة العروي إلى القطيعة الجذرية مع التراث كشرط لدخول الحداثة، بل يذهب أبعد من ذلك، مقدما تشخيصا لأسباب تعثر هذا المشروع، لا يكمن في قصور النظرية ذاتها، بل في سوء الفهم العميق والمقاومة البنيوية التي واجهتها من قبل نخب سياسية وثقافية عملت على "تحديث العوائق" بدلا من إزالتها. وبهذا يتحول أفاية من ناقد إلى مفسر ومدافع، حيث يغيب صوته النقدي الخاص في خضم تماهيه مع أطروحات العروي. والمفارقة تكمن في أنه من خلال هذا التبني المطلق، الذي يقترب من التمجيد، يقع أفاية في تناقض مع جوهر الفكر النقدي الذي يشكل أساس دعوة العروي نفسه، مما يجعل قراءته – رغم أهميتها التوضيحية – تكرس نموذجا مغلقا بدلا من فتح آفاق المساءلة.

وإذا كانت قراءة أفاية لعبد الله العروي قد كشفت عن تأييد شبه تام لمنظوره التاريخاني، باعتباره مقاربة نقدية جادة، فإنها تضعنا أمام ضرورة البحث عن مقاربة فكرية مختلفة داخل الحقل الفلسفي العربي، مقاربة قد تقدم نموذجا عربيا بديلا أكثر استقلالية وخصوصية لممارسة النقد. وفي هذا السياق، يصبح الانتقال إلى تحليل أفاية لمفكر آخر أمرا ضروريا لفهم أبعاد منهجه النقدي بشكل أكمل. ومن هنا ننتقل إلى بحث تجربته مع فيلسوف يضع "استقلال الفكر" في صلب مشروعه، وهو "ناصيف نصار"، لنناقش السؤال الآتي:

كيف يقرأ أفاية مشروع "نصار"؟ وما هي الآليات التي يقترحها "نصار" لتأسيس استقلالية التفكير الفلسفي في سياق الثقافة العربية المعاصرة؟

3-ناصيف نصار ورهانات التفكير المستقل؛ نحو استعادة الفاعلية النقدية العربية

يمثل مشروع "ناصيف نصار" في الفلسفة العربية المعاصرة محاولة رائدة لتشييد فكر مستقل يستند إلى عقلانية نقدية منفتحة على البعد الكوني، مع التشبث في الوقت نفسه بخصوصية السياق العربي. وقد جاءت قراءة أفاية لهذا المشروع لتكشف عن أبعاده وتختبر راهنيته؛ إذ سعى إلى مساءلة أسس الاستقلالية الفكرية عند "نصار" وربطها برهانات استعادة الحيوية النقدية في الفكر العربي، في مواجهة تحديات العولمة وما تفرزه من تحولات قيمية وسياسية. ومن هذا المنطلق، لا تقتصر مقاربة أفاية على عرض أطروحات "نصار" فحسب، بل تنخرط في نقدها واستكشاف إمكاناتها وحدودها.

فإلى أي مدى استطاعت هذه القراءة أن تعيد تفعيل مشروع "نصار" ليواكب أسئلة الواقع العربي الراهن؟

للإجابة عن هذا السؤال، يبدأ أفاية بتشخيص الأزمة التي يسعى مشروع "نصار" إلى تجاوزها، وهي "الغربة المزدوجة" التي يعاني منها الفكر الفلسفي العربي؛ وتتمثل هذه الغربة، من جهة، في استيراد تيارات غربية مفصولة عن سياقها الثقافي، ومن جهة أخرى، في افتقاد "الروح النقدية التي تجعل الفلسفة ممارسة تساؤلية وإبداعية" (كما يرى "دولوز"). وقد أدت هذه الأزمة إلى انشغال الفلاسفة العرب بقضايا أقرب إلى "فلسفة الثقافة" (كما يرى "هشام جعيط") مما حال دون ولادة فلسفة مستقلة. وفي مقابل هذا الواقع المأزوم، يبرز "ناصيف نصار" كاستثناء لافت، حيث إن دعوته إلى "فعل التفلسف" تمثل القطيعة المنهجية المطلوبة مع الاجترار والتوفيق؛ فمن خلال تأكيده أن دور الفيلسوف ليس تأريخ الفلسفة بل إنتاج رؤية جديدة، يضع "نصار" – في نظر أفاية – حجر الأساس لفلسفة عربية حديثة تعيد للفكر النقدي مكانته بوصفه ممارسة إبداعية حية[1].

ولتحديد معالم هذه "الممارسة الإبداعية الحية"، يمضي "نصار" في تعريف الدور الجوهري للفيلسوف، واضعا رؤيته في مواجهة التصورات الاختزالية. وفي هذا السياق، يرفض بوضوح فهم المناطقة الوضعيين لدور الفلسفة، لأنه يحصرها في مهمة تحليلية ضيقة تتعارض مع الطموح التأسيسي الذي يدعو إليه؛ فمهمة الفيلسوف الحقيقية – من منظور "نصار" – هي مهمة بنائية بامتياز؛ إنها تتجاوز «**التوضيح النظري للمفاهيم المتعلقة بالحياة العملية إلى البحث العقلي في القيم والتنسيق فيما بينها، وتبيين ضرورة الالتزام بفئة من القيم قبل غيرها أو دون غيرها، وفي هذا الاتجاه لا بد من الربط بين النظرية في القيم والنظرية في الوجود الإنساني**»[2]. وبهذا التحديد الدقيق لمهمة الفيلسوف، ينقل "نصار" الفلسفة من خانة التعليق على الأفكار إلى موقع الفعل المؤثر في الواقع، حيث يصبح التفلسف مشروعا معياريا يهدف إلى تشكيل رؤية للعالم ونسق قيمي متكامل. وهذا الربط العميق بين القيم والوجود هو

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 184، 185.

[2] ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1975م، ص 36.

ما يمهد منطقيا لضرورة "الاستقلال الفلسفي"، فبناء منظومة كهذه لا يمكن أن يكون مجرد استيراد أو تكرار.

ويتعمق أفاية في جوهر هذا المشروع الاستقلالي، موضحا أن "ناصيف نصار" يطرح "الاستقلال الفلسفي" كضرورة لمواجهة نمطين من التبعية؛ حيث يتمثل الأول في إعادة إنتاج الفلسفة الإسلامية الوسيطة، بينما يتمثل الثاني في استنساخ الفلسفات الغربية دون مساءلة. وهنا تكمن أصالة طرح "نصار" في أن الاستقلال لديه لا يعني قطيعة عدمية، بل "استيعابا نقديا" للتراث والفكر الغربي بهدف تحويلهما إلى رؤية فلسفية تنبثق من الواقع العربي. غير أن هذا المسعى النبيل – كما يكشف أفاية – يصطدم بتحديات بنيوية كالاغتراب الحضاري والارتهان لتاريخ الفلسفة، لا سيما مع هيمنة المقاربات المعرفية التي عزلت الفلسفة عن دورها المجتمعي[1]. ومن هنا تبدو دعوة "نصار" إلى النقد والاستيعاب الخلاق محاولة جريئة للتصدي لهذه العقبات، مع الإقرار بأن الفلسفة، بطبيعتها الكونية والتفاعلية، لا يمكن أن تنشأ من فراغ تام، مما يجعل مسألة الاستقلال الفلسفي إشكالية ومعقدة بطبيعتها.

ولكي نفهم هذه المسألة جيدا، لابد من الإشارة إلى الشروط الضرورية لتحقيق الاستقلال الفلسفي التي جمعها "أحمد برقاوي" بعد قراءته لنصار على النحو الآتي[2]:

- ✓ **رفض الانتماء التبعي لأي مذهب فلسفي:** لأن التبعية تعني غياب الإبداع وتحويل الفلسفة إلى مجرد تبن لمقولات سابقة بدل إنتاج فكر أصيل.
- ✓ **تعيين المشكلة الفلسفية المركزية:** إذ يمنح ذلك البحث الفلسفي هدفا محددا ويربطه بسياقه التاريخي والحي بدل الانغماس في قضايا معزولة.
- ✓ **اعتماد النقد كشرط أساسي:** وهو جوهر الاستقلال الفلسفي عند "نصار"، فالنقد يكشف الأسس التي تقوم عليها الأفكار ويسمح بتجاوزها، ليصبح خطوة تأسيسية تبرر رؤية جديدة أصيلة تنبع من الواقع الثقافي والتاريخي.
- ✓ **استيعاب مختلف العناصر المرتبطة بالمشكلة المطروحة:** بحيث يوظف كل ما هو صالح من مصادر متعددة في بناء تصور فلسفي مستقل دون الوقوع في التبعية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 185، 186.

[2] أحمد برقاوي وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار)، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني)، القاهرة، مصر، 2003م، ص 65.

- ✓ **الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي:** لأن مسيرة الفيلسوف تتطور تدريجيا، ولا يكتمل فكره إلا بانفتاحه المستمر على التصحيح والتطوير.

ويتضح من هذه الشروط أن "ناصيف نصار" يسعى إلى تحرير الفلسفة من التبعية والانغلاق، وأن يمنحها أفقا نقديا وإبداعيا متجذرا في الواقع التاريخي والثقافي؛ فرفض التبعية يفتح المجال أمام التفكير الأصيل، وتحديد المشكلة المركزية يرسم للفيلسوف وجهة واضحة تحميه من التشتت، في حين يضمن الاستيعاب والمراجعة الدائمة بقاء الفكر في تفاعل حي مع محيطه من دون أن يفقد استقلاله، ويبقى الشرط الثالث (أي النقد)، الركيزة الأهم، لأنه الأداة التي تكشف البنى المضمرة في الأفكار، والوسيلة التي تتيح تجاوزها بما يحول دون أن ينقلب الاستقلال إلى مجرد شعار فارغ. وعليه يغدو النقد عند "نصار" مرتكزا تأسيسيا لا يقتصر على وظيفة التقويم، بل يمنح الفلسفة استقلالها ومشروعيتها، ويهيئ لها مجال الإبداع والتجديد.

غير أن السعي نحو الاستقلال الفلسفي – كما يقرأه أفاية – يواجه تحديا داخليا عميقا؛ فالأمر لا يقتصر على رصد مظاهر التبعية للغرب أو للتراث، بل يتجاوز ذلك ليكشف عن بعد أكثر إشكالية في مشروع "نصار" نحو الأصالة، يتمثل في ارتباطه بالفكر الأيديولوجي؛ فحين يربط "نصار" الفلسفة بالتاريخ والمجتمع والعمل، فإنه يدخل في مسار "التفلسف العربي" الفكر الأيديولوجي الحديث، معتبرا إياه معالجة لقضايا فلسفية كبرى ومثمنا ما أضافه رواده من قيم كالصدق والاجتهاد وربط الفكر بالعمل. غير أن هذه المقاربة تولد مفارقة أساسية يسلط أفاية الضوء عليها؛ كيف يمكن لفلسفة تدعي الاستقلال النقدي أن تستلهم فكرا أيديولوجيا – وهو بطبيعته دوغمائي وغائي – من دون أن تقع في أسره؟![1] هكذا يتبدى التحدي الأكبر أمام مشروع "نصار"، وهو كيفية بناء استقلال فلسفي حقيقي يحافظ على جوهر الفلسفة النقدي والحر، من غير أن ينزلق إلى تبني مسلمات أيديولوجية قد تفرغه من مضمونه.

وأمام هذه المفارقة التي يطرحها أفاية، قد يبدو مشروع "نصار" محكوما بالتناقض، إلا أن قراءات أخرى ترفض هذه الإشكالية من أساسها، وتعتبر أن أفاية قد أساء فهم القصد النهائي لنصار، ويمثل هذا الموقف الدفاعي الباحث "جلول مقورة" الذي يرى أن ما يقوم به "نصار" ليس انغماسا في الأيديولوجيا بل هو – على العكس تماما – عملية نقدية جذرية

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 186، 187.

تهدف إلى تحرير الفلسفة. وفي هذا السياق، يؤكد "مقورة" أننا «**لسنا هنا في حاجة إلى التصريح حول موقف ناصيف نصار من كل ذلك، لأن الأمر لا يعدو إلا أن يكون عملية نقدية، الغاية منها تحرير القول الفلسفي العقلاني الحر من كل أنواع التبعية والهيمنة للفكر الانتهازي الزائف، لأن التفكير الفلسفي عند ناصيف يختلف عن نظيره الأيديولوجي، لأنه يعبر عن الإنسان، وعن الحرية، وعن الحقيقة**»[1]. وبهذا التأويل، يصبح استدعاء "نصار" للأيديولوجيا ليس لتبنيها، بل لتشريحها واستخدامها كأرضية واقعية ينطلق منها الفكر النقدي ليحقق استقلاله. لكن هل هذا الفصل الحاسم بين القصد والنتيجة كاف لدرء خطر الوقوع في أسر الأيديولوجيا الذي حذر منه أفاية؟

المثير للاهتمام هنا أن أفاية نفسه لا يكتفي بطرح هذه المفارقة، بل يتعمق في تحليلها، ويمضي في تبيان تمييز نصار الدقيق بين الفلسفة والأيديولوجيا؛ فكل أيديولوجيا – في نظره – تنطوي على بعد فلسفي، لكنها تبقى مشروطة بسياقها الغائي المرتبط بالمصلحة الجماعية. ومن هذا المنطلق، يقرأ "نصار" خطابات قومية (لأنطون سعادة وزكي الأرسوزي) كخطابات أيديولوجية ذات حمولة فلسفية يجب تفكيكها نقديا. ورغم أن هذا التمييز النظري يبدو منطقيا، إلا أن أفاية يلمح إلى أن "نصار" نفسه يظل متأثرا ببعض هذه الخطابات. ويطرح "نصار" – بحسب قراءة أفاية – مخرجا لهذه الإشكالية يتمثل في مفهوم "الوجود التاريخي" كحل لتجاوز الاغتراب الفلسفي؛ فمن خلال إعادة وصل الفلسفة بالتاريخ الحي، يمكن للفكر أن يقدم نقدا اجتماعيا أصيلا يتجاوز التبعية للتاريخ الميت أو الانصهار في الأيديولوجيا الحاضرة[2].

ولكي يمنح "نصار" هذا المفهوم أساسا متينا، فإنه لا يتركه عائما في فضاء التنظير المجرد، بل يسارع إلى تأصيله إبستيمولوجيا ومنهجيا؛ فـ"**الوجود التاريخي**" ليس مجرد فكرة، بل هو – في جوهره – مجال جدلي مركب يرتكز على تفعيل علاقة ديالكتيكية خلاقة بين قطبين أساسيين: حركة تاريخ الفلسفة بتراثها الإنساني الكوني من جهة، وحركة التاريخ الحي بواقعه الاجتماعي الملموس وإشكالياته الراهنة من جهة أخرى. إنها محاولة واعية لإنقاذ الوعي الفلسفي من الاغتراب، ويوضح "نصار" بنفسه طبيعة هذا المجال الجدلي وأهميته القصوى

---

[1] جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، آب/أغسطس 2015م، ص 174.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 187، 188.

بقوله: «**التحرك في هذا المجال، بحسب الشروط التي وضعناها، لا يبعدنا عن حركة التاريخ الحي، ولا يعزلنا عن حركة تاريخ الفلسفة. إذن، إنه المجال المطلوب لنزع الاغتراب عن الوعي الفلسفي فينا، الاغتراب في تاريخ الفلسفة عن التاريخ الحي والاغتراب في التاريخ الحي عن تاريخ الفلسفة. وهو المجال الذي يعطينا الأصول الحقيقية للنقد الاجتماعي. بعبارة واحدة، إنه المجال المنفتح أمامنا لكي نقوم بتجربة الإبداع الفلسفي**»[1]. ومن خلال هذا التحديد الدقيق، يتضح أن "الوجود التاريخي" ليس مجرد حل نظري، بل هو مشروع عملي وشرط منهجي. إنه في عمقه، محاولة لتأسيس مشروعية جديدة للفلسفة؛ مشروعية لا تستمد قوتها من الانفصال المتعالي عن الواقع، بل من الانغماس الواعي فيه، وهو انغماس مشروط بالوعي النقدي بتاريخ الفلسفة ذاته.

وصحيح أن هذا الطرح يمثل استدراكا ذكيا يهدف إلى تجنيب الفلسفة خطرين متلازمين هما: العزلة في برج عاجي، أو الذوبان في الواقع الأيديولوجي. لكن لا بد أن نتساءل هنا عن مدى نجاعة هذا الحل؛ فالرهان على "الوجود التاريخي" قد لا يكون كافيا لتحصين الفلسفة، إذ يبقى خطر انزلاقها نحو الأيديولوجيا قائما كلما حاولت التأثير في الواقع الاجتماعي وتحقيق "المصلحة" التي تحدث عنها "نصار".

فهل يمكن للوعي بالوجود التاريخي أن يسهم في تجاوز الاغتراب الفلسفي وربط الفكر الفلسفي العربي بالواقع الاجتماعي الحي؟ وإلى أي مدى يمكن لهذا الوعي أن يحافظ على الاستقلالية دون الوقوع في الانغلاق الأيديولوجي؟

للإجابة عن هذا السؤال، ينتقل أفاية من تحليل علاقة "نصار" بالأيديولوجيا إلى تبيان النقلة النوعية التي حققها في مساره الفكري، فهو يؤكد أن "ناصيف نصار" يشكل نموذجا فريدا؛ لأنه تجاوز الطرح الاجتماعي المباشر ليؤسس مسارا فلسفيا متكاملا. ورغم اهتمامه بقضايا الحرية والعدالة والنهضة، فإن أعماله الأخيرة، خاصة ثلاثية "منطق السلطة"، و"باب الحرية"، و"الذات والحضور"، تعكس نزوعه الفلسفي العميق، وفي كتاب "الذات والحضور" تحديدا، بلغ ذروة تفلسفه، متجاوزا الانشغال بأحوال الأمة إلى البحث في "مبادئ الوجود

[1] ناصيف نصار وآخرون: قضية الفلسفة، تحرير وتقديم: محمد كامل الخطيب، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط1، 1998م، ص 417.

التاريخي للإنسان"[1]. وبهذا يكشف أفاية أن إجابة "نصار" على تحدي الأيديولوجيا لم تكن سياسية، بل فلسفية بامتياز؛ فبدلا من معالجة الأعراض، انصرف إلى تشخيص الجذور الوجودية لأزمة الإنسان العربي، مؤكدا أن النهضة الحقيقية لا تتحقق إلا عبر تأسيس رؤية فلسفية متماسكة.

ويأتي "الشريف زروخي" ليعزز هذا الطرح ويضيء أبعاده العملية؛ إذ يرى أن هذه الاستجابة الفلسفية التأسيسية تتجسد في مشروع نهضوي جديد، حيث يقول: «**يرتكز مشروع ناصيف نصار على مقولة التواصل النقدي بهدف التأسيس لنهضة عربية ثانية، نهضة تكون مغايرة للنهضة الأولى، التي استغرقت في تاريخ الفلسفة القديمة واستحكمت فيها المذاهب الغربية، فكانت النتيجة أن أصبح الواقع العربي في حالة تمزق وتشرذم، هذا الواقع الذي دفع بـ "ناصيف" إلى التنظير لفلسفة قادرة على التحرر من تاريخ الفلسفة وهيمنة الأيديولوجيات الغربية**»[2]. وهنا تكمن نقطة الالتقاء الجوهرية؛ فالواقع العربي الذي يصفه "زروخي" بـ "التمزق والتشرذم" ليس سوى التجلي الاجتماعي المباشر لتلك "الجذور الوجودية" العميقة التي شخصها "أفاية". وهكذا فإن سعي "نصار" نحو فلسفة متحررة لا يمثل مجرد رد فعل على فشل تاريخي، بل هو عين تلك الضرورة الفلسفية التي تفرض الانتقال من معالجة الأعراض إلى بناء أسس فكرية جديدة، وهو ما يمهد الطريق لإعادة بناء مشروع النهضة على قواعد مختلفة كليا.

وعلى هذا الأساس يؤكد أفاية أن نهضة "نصار" ليست مجرد استئناف للمحاولات السابقة، بل هي عملية "إعادة بناء" جذرية تقوم على ثلاث ركائز هي كالآتي[3]:

- ✓ **إعادة النظر والتقييم:** أي مراجعة نقدية لما قدمته النهضة العربية الأولى والثورات التي تلتها، بهدف استخلاص الدروس منها.
- ✓ **وضع تصور واضح للقيم الأساسية:** أي تحديد المبادئ الضرورية التي يجب أن تستند إليها عملية التغيير، بحيث تكون متوافقة مع متطلبات العصر الحديث.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 188، 189.

[2] الشريف زروخي: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (قراءة في مشروع ناصيف نصار)، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط1، 2013م، ص 11.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 189.

- ✓ **التخطيط العملي للمستقبل:** من خلال وضع استراتيجيات تأخذ في الاعتبار الحاجات العاجلة والمستقبلية، لضمان نهضة حقيقية ومستدامة.

وبهذا يؤكد "نصار" أن إعادة البناء لا تعني مجرد النقد أو المحافظة أو الهدم، بل هي عملية متكاملة تستلزم عناصر مختلفة، مثل: المبادرة، والخيال، والمغامرة، لضمان تحقيق تغيير نهضوي حقيقي. وبتعبير آخر، النهضة وفق تصور "نصار" هي عملية ديناميكية تتطلب نقدا بناء، وتجديدا للقيم، وتخطيطا واعيا، مع استعداد للمخاطرة والابتكار. ومن هذا المنطلق، يصبح تحقيق النهضة مسؤولية فكرية وعملية، تتطلب جرأة في النقد، ورؤية واضحة للقيم، وخططا عملية تواكب تحديات الزمن.

واستجابة لهذه المسؤولية الفكرية والعملية، يتبلور مشروع "ناصيف نصار" الفكري كترجمة منهجية لهذا الطموح النهضوي؛ فمن وجهة نظره، لا يمكن تحقيق الإبداع المنشود إلا من خلال امتلاك "أدوات التفاعل مع العصر"، على حد تعبير "الشريف زروخي"[1]. وهنا تكمن دقة "نصار" في تحديده لهذه الأداة المحورية، حيث يربطها مباشرة بمشروعه الطموح المتمثل في "إعادة بناء الليبرالية" وتجريدها من نزعتها الفردانية المهيمنة التي تعزل الفرد عن محيطه. لكن، كيف يمكن تشييد هذا البناء الفكري والعملي المعقد؟ لا يكتفي نصار بالتشخيص، بل يرسم خارطة طريق متكاملة تبدأ من الجذور النظرية وتصعد نحو التطبيق العملي؛ فالمرحلة الأولى تأسيسية وتتمثل في ضرورة تخليص الليبرالية من "تأويلاتها الفردانية"، ثم تليها مرحلة عملية تهدف إلى "إعادة التفكير في العوائق" التي تمنع الإنسان، بوصفه كائنا اجتماعيا، من تحقيق حريته. وأخيرا، تتوج هذه العملية بتشييد الإطار السياسي الحاضن عبر "استخدام العقل في الدولة" القائمة على العدل والمسؤولية الجماعية. وعليه، فإن هذا البناء الخارجي، النظري والمؤسساتي، لا يكتمل في منظور "نصار" إلا باكتمال أساسه الجوهري، وهو ما يقودنا مباشرة إلى قلب مشروعه.

وفي قلب هذا المشروع الذي يستهدف إعادة البناء، يضع "نصار" مسألة "إعادة بناء الذات"، التي يربطها بإطلاق طاقات "الحرية والعقل والخيال". وفي هذا السياق، يقدم أفاية "الليبرالية التكافلية"، ليس كخيار سياسي، بل كإطار فلسفي يقترحه "نصار" لتحقيق التوازن بين

[1] الشريف زروخي: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 153.

الحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية. إنها الأيديولوجيا التي تهدف إلى تمكين المجتمعات العربية من المشاركة في العولمة دون الوقوع في التبعية، وذلك عبر بناء ذات فردية حرة ومسؤولة في آن واحد، قادرة على الانخراط في علاقات "تضامنية وتكافلية"[1]. وبهذا الطرح يقدم "نصار" حلا عمليا لإشكالية العلاقة بين الفرد والجماعة، والتي شكلت إحدى أهم نقاط التعثر في المشاريع النهضوية السابقة.

ولكي يتضح عمق هذا الطرح وتميزه، لا بد من تفكيك مفهوم "الليبرالية" الذي يقصده نصار، وتمييزه جذريا عن النموذج الرأسمالي المهيمن الذي يكرس الصراع والتنافس. وفي هذا السياق، يضيء "الشريف زروخي" هذه النقطة الجوهرية بقوله: «**الحرية تقتضي العدل لكن التلازم بين الحرية والعدل غير كاف لإعادة بناء "الليبرالية التكافلية"، ليبرالية مختلفة عن الليبرالية الرأسمالية العلمانية المعولمة التي تزعم أن تدخل الدولة يتناقض مع حرية الأفراد، لأنها تنظر لطبيعة العلاقات على أنها علاقات قوة وسيطرة وتسلط، إنها تقوم على مبدأ التنافس والبقاء للأقوى والدولة تحد من حرية الفرد**»[2]. ويكشف هذا الطرح النقدي أن أزمة الليبرالية السائدة لا تكمن في آلياتها السياسية فحسب، بل في أساسها الفلسفي الذي يختزل العلاقات الإنسانية في صراع صفري. وبالتالي، فإن مشروع "نصار" لإعادة بناء "الليبرالية التكافلية" لا يمكن أن يكتفي بتعديل سياسي سطحي، بل يقتضي بالضرورة إعادة تأسيس المفهوم على جذر فلسفي مختلف، وهو ما يمهد الطريق للبحث في طبيعة الذات نفسها.

ويتعمق أفاية بحثا عن الجذر الفلسفي لهذه الرؤية، موضحا أن "نصار" في كتاب "الذات والحضور" يتجاوز مفهومي السلطة والحرية ليتناول سؤالا وجوديا أعمق يتعلق بقدرة الإنسان على "صناعة ذاته". وهنا يكشف أفاية عن جوهر مشروع نصار بأكمله؛ فالإنسان لا يتحقق عبر معرفة سطحية بذاته، بل من خلال "فعله الوجودي" الذي يسمح له بخلق مستقبله وتحقيق ذاته في الحاضر[3]. وفقا لهذه الرؤية، يصبح الحاضر فضاء للإبداع والإنجاز، لا مجرد فترة

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 189.

[2] الشريف زروخي وآخرون: العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث)، إشراف وتقديم وتنسيق، بشير ربوح، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م، ص 132.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 190.

زمنية عابرة. إنها دعوة صريحة لنقل النقاش من سؤال "ما هي الهوية؟" إلى سؤال "كيف نصنع هويتنا؟"، مما يجعل من الفعل الواعي أساسا للوجود والنهضة معا.

وهذا "الفعل الوجودي" الذي يضعه أفاية في قلب مشروع "نصار" ليس مجرد نشاط عابر بل هو مفهوم فلسفي مركب تتشابك فيه أبعاد الذات كافة. ولتفكيك هذه الأبعاد، يمكننا استحضار رؤية الفيلسوف الوجودي "جون ماكوري" (John Macquarrie)، التي تلقي ضوءا كاشفا على أبعاده الفلسفية، حيث يقول: «**إن الفعل ينبغي ألا يعرف تعريفا أضيق مما ينبغي، فمن السهل المبالغة في وجهة النظر الوجودية عن الفعل. لكن بغض النظر عن هذه المبالغات فإننا نستطيع أن نعترف بأن الإنسان لا يكون ذاته تماما وحقا إلا في حالة الفعل الذي يشتمل على الفكر والحرية، والقرار**»[1]. والواضح هنا أن هذا التحديد الذي يقدمه "ماكوري" لا يوازي رؤية "نصار" فحسب، بل يشرح بنيتها الداخلية بدقة؛ فـ"الفعل" الذي يدعو إليه نصار ليس حركة آلية، بل هو تتويج للذات الحقة في لحظة فريدة يلتحم فيها الوعي (الفكر) بالإرادة الحرة (الحرية) والالتزام الوجودي (القرار). وبهذا المنظور يتحول الفعل من كونه مجرد وسيلة لتحقيق هدف خارجي، ليصبح هو الغاية في حد ذاته؛ أي أنه العملية التي تتخلق الهوية من خلالها وتصنع ذاتها.

لكن إذا كان هذا هو توصيف الفعل، فكيف يؤسس له "نصار" فلسفيا ضمن نسقه الفكري الخاص؟

لتأسيس هذا الفعل فلسفيا، يرى أفاية أن "نصار" يقدم مفهوما محوريا هو "**الحضور**"، الذي يتجاوز الوجود المادي الثابت ليعني "فعلا قصديا" وتفاعليا بين الذات والآخر. ويبرز هذا التحليل لمفهوم "الحضور" كيف يتجاوز "نصار" الثنائيات التقليدية بين الذات والآخر، أو الداخل والخارج؛ فالحضور لا يكتمل إلا عبر "التجسد" في العالم والتفاعل مع ما ليس هو، حيث تشكل "المسافة" بين الذات والآخر شرطا لهذا التفاعل الذي يكشف للذات عن اختلافها وتفردها. وبذلك يصبح الوجود عملية ديناميكية يسميها نصار "**التوقعن**"؛ أي التفاعل المستمر

[1] جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982م، ص 207.

مع الواقع[1]. ونفهم من ذلك أن الاستقلال الفلسفي الذي ينشده نصار لا يمكن أن يكون انعزالا، بل هو انفتاح واع على العالم والتاريخ كشرط لتحقيق هوية أصيلة وفاعلة.

ويأتي "محمد المصباحي" ليرسخ هذا الفهم الأنطولوجي للحضور كفعل، ويمنحه عمقا إضافيا حين يحرره من الأفق الزمني الضيق ليضعه في صلب الكينونة الفاعلة؛ ففي رؤية "المصباحي"، يتأسس كل نشاط للذات على هذا الفعل الأولي، وهو ما يوضحه في قوله: **«للحضور معنى آخر غير المعنى الآني للزمن، وهو معنى الفعل، فالحضور فعل، ومن دونه لا سبيل للكائن الذاتي إلى المعرفة، ولا إلى العمل، أي أن فعل الحضور لا يعني للكائن الذاتي سوى شرط لتحقيق أفعال أخرى (...) فكل فعل يقوم به الكائن الذاتي يحافظ على فعل الحضور وينهض محمولا عليه (...) وهذا يعني أن الكائن الذاتي لا يفصل بين فعل الحضور وحضوره بالفعل. فالحضور للكائن الذاتي هو الحضور بوصفه فعلا حاملا لأفعال لا حصر مسبقا لها. إنه بالضبط حضور فاعل. باختصار الحضور فعل كياني وليس فقط فعلا زمنيا أو ذهنيا!»**[2]. وبهذا الطرح، يفك "المصباحي" الارتباط الشرطي بين الحضور واللحظة الآنية، ليؤكد على طبيعته التأسيسية كشرط وجودي سابق لكل فعل معرفي أو عملي. إن هذا الانتقال المفهومي بالحضور من كونه حالة زمنية إلى اعتباره "فعلا كيانيا*" هو ما يمنحه بعدا تحرريا.

ويتوسع أفاية في هذا الطرح، مؤكدا أن الحاضر عند "نصار" ليس مجرد اختيار منهجي، بل هو فعل تحرري بحد ذاته؛ فبدلا من الغرق في الجدل الفلسفي التقليدي حول الزمن، يبتكر "نصار" مدخله الخاص عبر التمييز بين أربعة أنواع من الزمن الحاضر: "اللحظة، البرهة، الفترة، والمرحلة". وفي حين يقر بأن الزمن ثلاثي الأبعاد، إلا أنه يعتبر الحاضر هو الفضاء الفاعل والمباشر الذي يتحقق فيه "**الانوجاد**"، أي الفعل الوجودي الذي يتيح للإنسان فهم نفسه

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 190 – ص 192.

[2] محمد المصباحي وآخرون: ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول/أكتوبر 2014م، ص 114.

* الفعل الكياني: يقصد به الفعل الذي يتعلق بجوهر الكائن ووجوده الأساسي، وهو ما يجعله كائنا بالأساس، وليس مجرد حدث عابر يقوم به أو فكرة تدور في ذهنه.

وصناعة هويته عبر إرادته الفاعلة[1]. إنه بذلك يدعو إلى التحرر من سطوة الماضي وشبح المستقبل، والتركيز على الإمكانات الخلاقة الكامنة في الحاضر.

وإذا كان نصار يدعو إلى استثمار هذه الإمكانات الخلاقة الكامنة في الحاضر، فإن السؤال الإجرائي الذي يفرض نفسه هو: كيف يتحول هذا الحاضر من مجرد وعاء زمني إلى فعل وجودي خلاق؟

لتحديد الأبعاد الإجرائية لهذا المفهوم المركزي الذي طرحه "نصار"؛ أي "**الانوجاد**"، بوصفه فعلا وجوديا، يقدم لنا "محمد المصباحي" ما يفكك بنيته الداخلية ويكشف عن آليته العملية في قوله: «**فعل الانوجاد هو تحقيق حضور الذات، أو إخراجها من القوة إلى الفعل بأفعال الطاقات الحيوية التي يؤطرها فعلا الوعي والحرية. ومن ثم الانوجاد حركة وجدان وإيجاد داخل الذات وفي علاقة الذات بالعالم. ولما كانت حقيقة الكائن الذاتي، من حيث هو حاضر فاعل، إنما هي الانوجاد، من حيث هو حركة لا تتوقف لتشكيل الوجود الإنساني بأشكال مختلفة**»[2]. ويكشف لنا هذا التعريف آلية عمل "الانوجاد"؛ فهو ليس مجرد شعور بالوجود، بل هو "حركة لا تتوقف" تغذيها الإرادة الحرة والوعي. وبهذا المعنى يصبح "الانوجاد" هو المحرك الذي يصنع الذات في حاضرها، ويترجم الأفكار الفلسفية إلى ممارسة وجودية.

وإذا كان مفهوم "الانوجاد" يشكل الآلية العملية لتحقيق الذات، فإن قراءة أفاية تضعه في سياقه الأوسع، باعتباره حجر الزاوية ضمن مشروع فلسفي متكامل يروم تجديد رؤيتنا لمفهومي "الذات" و"الحضور" في خضم الوجود التاريخي. ومن هذا المنظور، يبين أفاية أن أصالة "ناصيف نصار" لا تكمن في نقده وحده، بل في قدرته على صياغة عدة مفهومية جديدة؛ إذ استلهم بوعي نقدي مفاهيم فلسفية غربية (ديكارت، كانط، هيغل، سارتر) وعربية، ليبتكر مفاهيم ذات خصوصية عربية مثل: "التجسد" و"التوقعن" إلى جانب "الانوجاد" و"الحضور". وبهذا منح الفكر العربي أدوات إجرائية لتحريره من الجمود النظري[3]، وهو ما يشكل القيمة المنهجية لمشروعه كما أبرزها أفاية؛ فالمسألة لا تتعلق بمجرد عرض أفكار جديدة، بل بتزويد

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 192 – ص 194.

[2] محمد المصباحي وآخرون: ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، مرجع سابق، ص 115.

[3] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 194.

الفكر العربي المعاصر بلغة ومفاهيم وأدوات قادرة على نقله من مجرد التأمل السلبي إلى فعل صناعة الذات في الحاضر، وتجاوز الأيديولوجيات المهيمنة نحو أفق فلسفي نهضوي جديد.

ونستنتج مما سبق أن مشروع ناصيف نصار ليس مجرد إضافة فكرية، بل هو محاولة متكاملة لإعادة تأسيس الفكر العربي على أسس نقدية ووجودية أصيلة. ومن خلال تشخيصه لأزمة "الغربة المزدوجة"، يبرز أفاية كيف شكلت دعوة نصار إلى "الاستقلال الفلسفي" جوابا منهجيا على التبعية والاجترار. ولتحقيق ذلك، لم يكتف نصار بالنقد، بل صاغ أدوات مفهومية جديدة لتحرير الفكر من الجمود، مستلهما بشكل نقدي الفلسفات الغربية والعربية؛ فمفاهيم مبتكرة مثل "التجسد"، و"التوقعن"، و"الانوجاد"، و"الحضور"، لا تعمل كأدوات تحليلية فحسب، بل كمرتكزات ودعائم لمشروع نهضوي أوسع. وبهذا تتحول الفلسفة مع نصار من ممارسة تأملية منعزلة إلى فعل وجودي خلاق، يمنح الفكر العربي لغة وأدوات لصناعة ذاته في الحاضر وتجاوز الأيديولوجيات السائدة نحو أفق فلسفي جديد.

ثالثا: الوعي النقدي عند عبد الكبير "الخطيبي" والرغبة في التجاوز

يمثل المشروع الفكري لعبد الكبير "الخطيبي" تجربة نقدية رائدة في ممارسة التفكيك بوصفه فعلا فلسفيا يستهدف زعزعة البنى الذهنية الموروثة وتحرير الذات من انغلاق أنساقها المرجعية، وذلك عبر أدوات إجرائية مثل "النقد المزدوج" و"ازدواجية اللغة" التي تفتح التفكير على فضاءات الاختلاف وإمكانات المعنى. وفي هذا الأفق، يتوقف أفاية عند رغبة "الخطيبي" في "التجاوز" بوصفها دينامية فكرية لا تكتفي بتقويض النماذج السائدة، بل تسعى إلى ابتكار بدائل نظرية تؤسس لفضاء معرفي جديد ينتقل من الهدم إلى البناء، ومن النقد إلى التأسيس الخلاق. وهكذا يتقاطع الوعي النقدي مع نزعة التجاوز ليشكلا معا أفقا رحبا لإعادة ابتكار المعنى وصياغة العلاقة بين الذات والعالم.

فهل يمكن للوعي النقدي، الذي بلوره "الخطيبي" وقرأه أفاية، أن يتجاوز المألوف والسائد، نحو أفق إنتاجي مفتوح؟

1-تفكيك الأثر؛ الكتابة المتمردة وسياسات التهجين

يشكل "عبد الكبير الخطيبي"" إحدى العلامات الفارقة في الفكر المغاربي المعاصر، حيث انخرط في مشروع نقدي يزاوج بين الفلسفة والسوسيولوجيا والأدب، جاعلا من "الأثر" مساحة للتجريب وتفكيك الموروث وإعادة كتابته؛ ففي نصوصه، تتقاطع الكتابة مع فعل التمرد،

ليس فقط على النماذج السردية واللغوية السائدة، بل أيضا على النسق الثقافي والسياسي الذي ينتجها. وتأتي مقاربة أفاية لهذا المشروع لتضيء أبعادا جديدة في فهم سياسات "التهجين" التي مارسها "الخطيبي"؛ حيث تتحول اللغة إلى فضاء للتفاوض بين الهويات والأنساق، ويتحول النص إلى مختبر يعيد صياغة العلاقة بين الذات والآخر، وبين الأصل والاختلاف.

فإلى أي مدى استطاع "الخطيبي" بكتابته المتمردة أن يقوض مركزية المعنى ويعيد تشكيل الذاكرة النصية؟

من أجل الإجابة عن هذا التساؤل، يكشف لنا أفاية أن قوة "الخطيبي" لا تكمن في تأسيس نظام فكري بديل بقدر ما تتجلى في إرساء موقف فكري مستقل ومتجدد؛ فهذا الموقف، الذي يرفض الانضواء تحت أي أيديولوجيا سائدة، يفرض نفسه بقوة منطقه لا برغبة الهيمنة. ويتجسد هذا في تنوع إنتاجه الذي يجعله كاتبا "بينيا" لا يستقر داخل حدود ثابتة، إلا أن جوهر مشروعه يكمن في توظيف السؤال كأداة لزعزعة المسلمات وتحدي ثقافة التلقين والتكرار المهيمنة على الوعي العربي[1]. ومن هنا يتضح أن فكر "الخطيبي" ينطوي على نزعة ديمقراطية عميقة، لأنه لا يستدرج القارئ إلى الخضوع والإذعان وإنما يستفزه إلى الاختلاف. وهكذا تتحول كتابته، إلى فعل مقاومة لا يساوم ولا يهادن، وهو في ذلك يذكرنا دائما بأن الجمود لا يعني سوى السقوط في موت فكري صامت[2].

وإذا كان أفاية قد حدد ملامح هذا الموقف الفكري المقاوم في قدرته على استفزاز الاختلاف، فإن الباحث "أحمد بوكوس" يمنح هذا الموقف بعدا إجرائيا وتصورا أعمق، كاشفا عن الآلية التي يشتغل بها؛ فبوكوس لا يكتفي بتأييد فكرة مركزية الاختلاف في فكر "الخطيبي"، بل يحدد طبيعة خطابه باعتباره النموذج الأبرز لممارسة التهجين، إذ يقول: «**خطاب عبد الكبير الخطيبي مثال بارز للخطاب التفاعلي والتهجين الثقافيين لأنه في تقديرنا أفضل من ساهم في التفكير في الهوية والاختلاف وأجود من كتب في العلاقة بالآخر. فهو كتب عن الاختلاف في أوجه متعددة، بصفته باحثا وروائيا وكاتبا مسرحيا وشاعرا ودارسا وناقدا. مجمل أعماله مخصصة لإشكالية التفاعل الثقافي، وإن كانت دراساته هي التي أوضحت**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 208.

[2] المصدر نفسه، ص 209.

كثيرا رؤيته»[1]. ومن منظورنا التحليلي، لا يعد طرح "بوكوس" مجرد دعم لقراءة أفاية، بل إنه بمثابة تشخيص دقيق للمنهج الذي اعتمده "الخطيبي" لتجسيد موقفه الفكري؛ فمفهوم "التهجين الثقافي" الذي يطرحه "بوكوس" ليس مجرد موضوع للكتابة، بل هو الاستراتيجية الجوهرية التي مارس "الخطيبي" من خلالها "الاختلاف"، و"التفاعل" مع الآخر. وبهذا المعنى يصبح التهجين هو الترجمة العملية للموقف الفكري المتمرد الذي يميز "الخطيبي".

وفي السياق ذاته نجد أفاية يؤكد أن نصوص "الخطيبي" تتميز بحركية دائمة تعكس اهتزاز الجسد وترحال الفكر، حيث يغدو بنيانها "مترنحا" و"مهاجرا" بين الأزمنة والأمكنة. وليس هذا الأسلوب مجرد خيار جمالي، بل هو التطبيق العملي لفلسفة التفكيك، حيث يصبح "التهجين" استراتيجية نصية. ويحدد أفاية النواة التي انبثق منها هذا المشروع في رواية "الذاكرة الموشومة"، معتبرا إياها النص الأم الذي حمل بذور أعمال "الخطيبي" اللاحقة. ووفق هذا المنظور، لم تعد نصوصه جزرا منعزلة، بل شبكة متداخلة من الأصداء والتحولات، وهو ما يؤكده أفاية بقوله: **«من هنا تكون رواية الذاكرة الموشومة نصا حبل بجل النصوص الأخرى التي عمل "الخطيبي"، مدة طويلة، على صوغها بأشكال وطرائق مختلفة، وما يوحدها هو الرغبة في تكسير الأنماط التقليدية والكلاسيكية المتداولة في الكتابة»**[2]. ونفهم من ذلك أن التداخل النصي عند "الخطيبي" ليس مجرد تقنية للكتابة، بل هو استراتيجية واعية لتقويض فكرة النص الأصلي المكتمل، وإحلال ذاكرة نصية متحولة ومفتوحة مكانه من أجل تقويض الأنماط السائدة.

ولفهم الأساس النظري الذي ترتكز عليه قراءة أفاية لهذه "الشبكة المفتوحة"، لا بد من العودة إلى الفلسفة التفكيكية التي تنطلق من مقولة "الأثر" لتؤكد أنه **«لا يوجد نص مغلق مكتف بذاته، وأن النص الحداثي يجتاح حدوده ويتسع إلى درجة تمكنه من إزاحة نصوص ووضع يده على أخرى»**[3]. وفي هذا الصدد يقدم لنا "جوزيف ريدل" (Joseph Riddle)، أحد

---

[1] أحمد بوكوس: الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د.ط، 2016م، ص 161.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 210.

[3] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة (232)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1998م، ص 322.

أبرز منظري التفكيك في أمريكا، توضيحا دقيقا لهذه الديناميكية، حيث يرى أن «**النص الأدبي شكل من أشكال التناص، لا بالمعنى البسيط الذي يفترض أن العمل ينشأ دائما في إطار المجال التاريخي للأسلاف، بل من خلال آليات الاختلاف والإزاحة وإعادة التملك لنصوص أخرى. هذه الحركة التناصية تمهد الطريق للنص النقدي الضروري الذي يواكبه ويكمله**»[1]. ومن منظورنا التحليلي، لا يعود التداخل النصي/التناص مجرد حوار بريء بين النصوص، بل يتحول إلى ديناميكية من الهدم والبناء؛ فمصطلحات مثل "الإزاحة" و"إعادة التملك" تكشف عن الطبيعة الصراعية للكتابة التي يمارسها "الخطيبي" في نصوصه الإبداعية لتفكيك سلطة النصوص السابقة عليها. أما فكرة "النص النقدي الضروري الذي يجب أن يكمله"، فتؤكد على أن النص كيان ناقص بنيويا، يظل مفتوحا على الدوام لا على القراءة فحسب، بل على إعادة الكتابة والتفكيك المستمر. ويؤسس هذا المستوى من التحليل لما يمكن تسميته بالتفكيك البنيوي للنص.

لكن أفاية لا يقف عند هذه الحدود البنيوية، وينقلنا مباشرة إلى مستوى أعمق وأكثر جذرية، ليسلط الضوء على لحظة تحول الكتابة من وظيفتها التعبيرية إلى فعل جسدي مركب. فنص "الخطيبي" لم يعد مجرد بنية لغوية، بل أصبح – في رؤية أفاية – امتدادا حيا للجسد يتطلب تفكيكا وتحليلا نفسيا. وهنا تكمن أهمية هذا الطرح، إذ ينقلنا من النقد الأدبي التقليدي إلى رؤية فينومينولوجية يصبح فيها النص/الجسد مجالا لإعادة التفكير في الهوية والمعنى[2]. ونفهم من ذلك أن "الخطيبي" حول "الأثر" المكتوب إلى كيان ديناميكي ينبض بالحياة، وهو بهذا الفعل يقوض مركزية المعنى بشكل نهائي؛ فالمعنى لم يعد كامنا في اللغة وحدها، بل يتشكل في تفاعل النص/الجسد مع قارئه في عملية تأويل لا تنتهي.

وتجد هذه القراءة الفينومينولوجية للنص/الجسد، مرجعيتها النظرية الدقيقة وتجسيدها الأكمل في كتابات "الخطيبي" نفسه؛ فالخطيبي يقدم – من خلال استعارة "الوجود الراقص" – النموذج المفاهيمي (Conceptual Paradigm) الذي يضيء هذه العلاقة الإشكالية بين الجسد والكتابة، إذ يقول: «**الوجود الراقص هو حد نظري للغة، أو بدقة أكثر، يحيا من هذه الحيرة بين الكلام والكتابة، إذ إن الجسم الراقص يكتب الكلام ويحطمه، يجرد من الفضاء هندسة**

[1] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، المرجع السابق، ص 322.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 210، 211.

دقيقة ومتعددة الأصوات، إنه زوبعة القوانين انعكاس الخطوط، ومحو الأثر الذي بواسطته ينطق الأصل (الجسم) ويمحق»[1]. ونلحظ هنا أن "الخطيبي" لا يعتبر الرقص مجرد فعل فني/جمالي، بل يحمله وظيفة استعارية جذرية تجعل منه نموذجا للكتابة حين تبلغ أقصى تخوم اللغة وتسعى إلى تجاوزها؛ فالجسد الراقص يتجلى بوصفه أداة للخط، إذ ينتج الأثر وفي الآن ذاته يدمره، بما يعنيه ذلك من تحرير للكتابة من أسر المعنى الأحادي والثابت. وفي هذه اللحظة يتكفل "الأصل"؛ أي الجسد، بالكلام من خلال الأثر المكتوب، غير أن هذا الفعل عينه يستدعي محوه وانسحابه، تاركا وراءه أثرا يتأرجح في توتر أصيل بين الحضور والغياب، وهو توتر يشكل مصدر الدينامية التي تمنح الكتابة حيويتها.

وانطلاقا من هذه الرؤية التي تدمج النص بالجسد، يرى أفاية أن الكتابة تصبح ترجمة للرغبة ومحاولة لاستنطاق المسكوت عنه، وهو ما يضع "الخطيبي" في قلب توتر خلاق بين رغبة التواصل وإدراك حدود ما يستعصي على الترجمة. ولا يظل هذا الصراع حبيس المجال النظري، بل يتجسد في مواجهته للميتافيزيقا (اليونانية/الإسلامية)، وللازدواجية اللغوية (الفرنسية/العربية). وبينما تتجسد الرغبة في الحضور، تتخذ الكتابة شكل الغياب، غير أن "الخطيبي" – كما يكشف أفاية – لا يسعى إلى حل هذا التناقض، بل يوظفه كمحرك جدلي لإبداع النص[2]. وهكذا لم تعد الكتابة عند "الخطيبي" مجرد نظام دلالي، بل جسدا نصيا حيويا ومتمردا يتولد من جدل الحضور والغياب، حيث تتحول الرغبة من موضوع داخل النص إلى الفاعل الأساسي الذي يصوغ معانيه المفتوحة.

ويجدر بنا التنبيه هنا إلى أن هذا التحول في مفهوم الكتابة نحو "جسد نصي حيوي" فاعل، لا يمثل مجرد استعارة أدبية، بل يستمد مشروعيته النقدية وعمقه الإبستيمولوجي من التفكيك الذي أجراه "رولان بارت" (Roland Barthes) على الذات القارئة؛ فبارت يقوم بعملية إزاحة دقيقة لمفهوم "الذات" الميتافيزيقي الكلي والمجرد، ليحل محله مفهوم "الفردية" المتجذرة في الجسد المادي والتاريخي. وفي هذا السياق، يؤسس بارت لهذه المادية حين يصف تجربة القراءة بقوله: **«كلما حاولت أن "أحلل" نصا أمتعني، فإن "ذاتي" ليست هي ما ألتقيه، بل "فرديتي"، ذلك المعطى الذي يجعل جسدي منفصلا عن الأجساد الأخرى ويمتلك الألم أو**

[1] عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، تر: محمد بنيس، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 66.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 211، 212.

المتعة من أجل ذاته؛ إن جسدي المستمتع هو ما ألتقيه. وهذا الجسد المستمتع هو أيضا ذاتي التاريخية؛ ذلك لأنه فقط في نهاية عملية طويلة ومعقدة تؤلف بين عناصر سيرية، وتاريخية، وسوسيولوجية، وعصابية (التعليم، الطبقة الاجتماعية، فترة الطفولة... إلخ) أتمكن من موازنة التفاعل المتناقض بين المتعة (الثقافية) والنشوة (غير الثقافية)»[1].

والواضح هنا أن بارت لا يكتفي بربط القراءة/الكتابة بالجسد، بل يتجاوزه إلى إعادة تأسيس جذرية للذات بوصفها "فردية تاريخية"؛ أي نتاجا متشابكا لمسارات سوسيو–ثقافية وشخصية. وبهذا التأويل، يتحرر الجسد من كونه مجرد حامل بيولوجي للنص، ليغدو هو ذاته فاعلا معرفيا ومنتجا للدلالة، شبكة من العلامات التاريخية الحية. وهذا التأسيس المادي للفردية هو بالتحديد ما يمنح مشروع "الخطيبي" التفكيكي قاعدته الأنطولوجية الصلبة؛ فالكتابة التي تنبثق من هذا الجسد "المتفرد" و"المتأثر" لا يمكن بالضرورة، إلا أن تكون ممارسة نقدية مستمرة لتقويض الذات الجوهرانية/الثابتة.

لكن، إذا كان بارت قد أسس لـ"جسد مستمتع" يلتقي بالنص في لحظة "نشوة"، فهل كان نص "الخطيبي" في "الذاكرة الموشومة" مثلا جسدا "مستمتعا"؟ إنه على العكس، جسد متألم، جسد يحمل "تمزقه الأول".

إذن، يمكننا القول بأن "الخطيبي" يأخذ مادية الجسد البارتية، لكنه يحررها من بعدها اللذي، ليعيد شحنها ببعد صراعي وتاريخي أكثر جذرية. وعليه فكتابة "الذاكرة الموشومة" ليست نتاج متعة، بل هي محاولة لتدوين ألم الانقسام، مما يجعل "الجسد النصي" عند "الخطيبي" ليس فضاء للنشوة بقدر ما هو ميدان لتشريح الآلام.

ويتجسد الأثر الأعمق لهذه الممارسة التفكيكية – كما يقودنا أفاية لفهمه – في إعادة تعريف المفاهيم الأساسية للهوية واللغة؛ فالهوية لم تعد جوهرا ثابتا بل أصبحت "سيولة هوياتية"، والكتابة ليست انعكاسا للسيرة بل ممارسة تفكيكية للذات، والعشق يتخذ بعدا أنطولوجيا، والازدواجية اللغوية تصبح صراعا معرفيا. ويتجسد ذلك في نصوصه مثل "كتاب الدم" ومفهوم "الخنثى"، الذي يقوض التصنيفات الثابتة[2]. ومن هنا يتضح أن الكتابة عند

---

[1] جوناثان كولر: رولان بارت مقدمة قصيرة جدا، تر: سامح فرج، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، وندسور، المملكة المتحدة، د.ط، 2016م، ص 82.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 212 – ص 215.

"الخطيبي" هي فعل هجرة مستمر، لا تستقر فيه الذات، بل تتجدد عبر اللغة، جاعلا من النص تجربة متحولة ومقاومة لأي انغلاق دوغمائي أو اختزال هوياتي.

ويتجسد هذا التصور المفتوح للكتابة بوصفها "هجرة مستمرة" في قلب الممارسة النصية ذاتها من خلال الانتقال بين المواضيع (العشق، الدم، الخنثى...) والأجناس (شعر، نثر) والأنواع (قصيدة، رواية، مسرح) والطبيعة (أدبية، فلسفية) واللغة والثقافة (عربية، فرنسية). وعليه فالنص عند "الخطيبي" ليس مجرد وعاء للمعنى، بل هو "الجسد" الذي تجري عليه عملية التشريح المعرفي، وبه تكتسب كتابة "الخطيبي" وظيفتها النقدية الجذرية، وهو ما يقصده بقوله: **«إننا نفتح في الجسد الذي يتكلم محاكمة المعنى التاريخي الذي يجري بواسطته صراع داخل النص أيضا»**[1]. وعليه، فإن فعل الكتابة عند "الخطيبي" هو بمثابة شق جراحي في جسد اللغة المتكلس، تستدعى من خلاله الرواسب التاريخية والثقافية، ليس لإثباتها، بل لوضعها في قفص الاتهام ضمن "محاكمة" داخلية. وهذا "الصراع" النصي ليس غاية في ذاته، بل هو الآلية المنتجة التي تبقي الهوية في حالة سيولة دائمة وتحولها من معطى ثابت إلى ممارسة مستمرة للاختلاف.

ودعما لهذا التصور نجد أفاية يؤكد أن فكر "الخطيبي" يتحرك **«داخل فضاءات تنسج الهوية نفسها كممارسة للاختلاف، فليست الذاتية هي الهوية البسيطة، وإنما هي الاختلاف الاستثنائي الذي لا يمكن إرجاعه إلى أصل معين (...) بل هو اختلاف لا ماهية أصلية له (Différence intraitable). وضمن هذا التحرك الفكري يعالج – أو يكتب على الأصح . عشقه وموته، ويفجر رغباته وكتابته»**[2]. وهذا الطرح يعد بمثابة الخيط الناظم الذي يربط كل ما سبق؛ فالهوية هنا ليست كيانا، بل ممارسة مستمرة للاختلاف، والكتابة هي الأداة التي تتفجر عبرها هذه الممارسة.

ويتجلى هذا الطرح، الذي يرى في الكتابة ميدانا لتفجير الاختلاف، بأوضح صوره في كتاب "الخطيبي" "الاسم العربي الجريح"؛ ففي هذا الكتاب، لا يعود التمزق الذي يسكن الهوية العربية مجرد حالة سلبية، بل يتحول إلى شرط للكتابة النقدية وموضوعها في آن؛ إنه تحويل

---

[1] حسان بورقية: وهج الكتابة، المجلس الأعلى للثقافة، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د.ط، 2000م، ص 47.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 215.

الجرح إلى ممارسة فكرية لإعادة مساءلة الذات وتفكيك يقينياتها، بدلا من النظر إليها ككيان ثابت ومغلق. ويعبر "الخطيبي" عن هذه الرؤية التمزيقية للكتابة والهوية بقوله: «**كل كتابة نقدية لا يمكنها إلا أن تكون تمزيقا للوجود التاريخي، تمزيقا ما حيا، بدءا من تساؤله، حدود هذا الاستبداد، أي المركز، الأصل، وتعارضات الدال/المدلول المعقول/المحسوس. إنه نقد عريض لا تزال مساءلته في أولها ربما تصبح مفاهيم الوجود والعدم انطلاقا منه، متجاوزة. ويرتسم على عتبة نزع مثل هذه الملكية عن الذات توقف نظري، إذ يمكننا أن نسأل على منوال ج. دريدا هل نحن يونانيون؟ هل نحن شرقيون؟ وإفراد هذه الهوية المضاعفة والمترددة يجعل من النص وجودا يتيما، وجودا منفيا. وفي هذه المسافة الراحلة نفسها لمثل هذه الهوية) يتحدد المصير وينجرح**»[1]. ومن هنا يمكننا القول بأن "التمزيق" الذي يتحدث عنه "الخطيبي" ليس ذلك الفعل العدمي، بل هو الترجمة العملية "للاختلاف الذي لا ماهية أصلية له" الذي أشار إليه أفاية؛ فالتساؤل عن "الأصل" و"المركز" هو بالضبط تقويض لفكرة الجوهر الثابت، والهوية "المضاعفة والمترددة" ليست هوية ضائعة، بقدر ما هي هوية منفتحة ترفض الانغلاق في تعريف أحادي. وبهذا المعنى لم يعد "جرح الهوية" مجرد إصابة تستدعي العلاج، بل تحول إلى فضاء خصب تتولد فيه إمكانات جديدة للانتماء والتفكير؛ فضاء يتيح تشكل هوية مرتحلة ومنفية، لا تعرف بماهيتها الثابتة، بل بحركتها النقدية المستمرة.

وانطلاقا من هذا المفهوم المحوري للهوية كـ"ممارسة للاختلاف"، يكشف أفاية عن الآلية التي يفعل بها "الخطيبي" هذا التصور، ألا وهي التفكيك النقدي؛ فمشروع "الخطيبي" – كما يقرأه أفاية – يقوم على تقويض الثنائيات الضدية (كالذات/الآخر، الشرق/الغرب) التي طالما أسست لخطابات الهيمنة والتمركز في الفكرين العربي والغربي معا. ولا يكتفي "الخطيبي" بذلك، بل يتعمق في نقده ليصل إلى مساءلة الأسس الأنطولوجية للفكر الغربي نفسه، متجاوزا مقولات الثبات والماهية نحو رؤية أكثر ديناميكية للكائن والوجود. غير أن ما يميز هذا التفكيك هو أنه لا يتخذ شكلا فلسفيا مجردا، بل يتجسد في كتابة هجينة ومتميزة؛ كتابة شذرية وشعرية تحول النص إلى فضاء حيوي يعكس تشظي الوجود وتوتراته[2]. ومن هنا يمكننا القول بأن

[1] عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، مرجع سابق، ص ص 22، 23.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 215، 216.

تفكيكية "الخطيبي" ليست مجرد أداة تحليلية، بل هي في جوهرها ممارسة إبداعية تفتح النص على تعددية لانهائية من التأويلات، وتقاوم بطبيعتها أي قراءة أحادية.

وإذا كانت هذه "الممارسة الإبداعية" هي السمة الأبرز لتفكيكية "الخطيبي" كما يصورها أفاية، فإنها لا تنطلق من فراغ، بل ترتكز على أبعاد منهجية دقيقة تمنحها عمقها التحليلي. وفي هذا السياق، يمكننا الاستعانة بتوصيف "عبد الله خضر حمد" لآليات التأويل التفكيكي كي نفهم البنية التحتية لمشروع "الخطيبي"، حيث يرى "حمد" أن هذا التأويل ينبني على **«استكشاف الاختلاف، واستكناه المعاني المتضاربة والمختلفة فيما بينها. وما يهم في التشريح والتحليل هو الاهتمام باختلافات الدليل وتقويضها، واستخراج العلامات والسمات الاختلافية»**[1]. والملاحظ هنا أن "حمد" لا يقدم لنا تعريفا نظريا مجردا، بل يمنحنا الأدوات/التقنيات الإجرائية لقراءة ما يقوم به "الخطيبي"؛ فعملية "تقويض الثنائيات" التي ذكرها أفاية ليست مجرد رفض خطابي، بل هي – بمفردات "حمد" – "تشريح" و"تحليل" دقيق للنصوص لاستخراج التوترات الكامنة فيها. وهكذا يتضح لنا – من خلال تقاطع رؤيتي "أفاية" و"حمد" – أن التفكيك لدى "الخطيبي" ليس فعل هدم سلبي، بل هو ممارسة إيجابية وحيوية تهدف إلى تحرير الاختلافات المكبوتة داخل الخطاب بدلا من فرض هوية ثابتة ومكتملة.

ويتجلى لنا هذا التأويل التفكيكي في أوضح صوره حين يقارب "الخطيبي"، عبر قصيدة "المناضل الطبقي على الطريقة الطاوية"، مرجعيتين تبدوان متنافرتين هما: "الماركسية" و"الطاوية". ويكشف لنا أفاية أن هذا المزج ليس انتقائيا، بل هو استراتيجية واعية تهدف – كما يقول – إلى **«كسر التصور المانوي الذي يكمن وراء كل مطالبة بالهوية»**[2]. ونفهم من ذلك أن "الخطيبي" لا يتبنى الماركسية أو الطاوية كنظم مغلقة، بل يستعير منهما أدوات نقدية. فمن الماركسية، يأخذ أداة نقد الأنساق الأيديولوجية التي تنتج وعيا زائفا، ومن الطاوية يستمد منظورا وجوديا ديناميكيا. ومن هنا، يبرز عمق قراءة أفاية؛ حيث يوضح أن استلهام "الخطيبي" للتصوف ليس ارتماء في اللاهوت، بل هو بحث عن **«ذلك النقاء الوجودي الذي لا يمكن اكتساحه إلا إذا عرفنا كيف تمارس تجربة الانفصال. هو تعال عن السائد والمألوف، من**

---

[1] عبد الله خضر حمد: مناهج النقد الأدبي السياقية والنسقية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017م، ص 275.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 217.

دون أن يكون هذا التعالي ارتماء في المطلق وإرادة الواحد»[1]. وبهذا نفهم أن الانفصال هنا ليس هروبا ميتافيزيقيا، بل هو شرط ضروري لممارسة النقد، وتعال يتيح تفكيك ثنائية الأنا والآخر وفتح أفق أكثر سيولة للهوية.

ويمكننا أن نرى في هذا "الانفصال" – الذي أرساه "الخطيبي" كشرط للممارسة النقدية – تجسيدا عمليا لما يصطلح عليه "جاك دريدا" بـ"اللعب الحر للعلامات"، حيث يصبح الانفصال هو ذاته الآلية التي تتيح إنتاج المعنى خارج أي نسق ميتافيزيقي ثابت؛ فالخطيبي، حين يقرن "الماوية" بالطاوية، لا يهدف إلى توليفهما في نسق هجين مغلق، بل يمارس فعلا تفكيكيا يزعزع مركزية المعنى، ويحرر الدلالة من سلطة المرجع الواحد. وتتضح هذه الآلية بشكل دقيق في طرح "ريدل" الذي يبين فيه أن «**مراوغة المدلول وحرية اللعب في العلامة، (...) تقوم على اللعب الحر للاختلافات الذي يؤدي إلى الدلالة اللانهائية، والعلامة في هذا لا تختلف عن النص كثيرا، ويمكن اعتبارها هي الأخرى، وبنفس المنطق، "بينعلامة"**»[2]. وفي هذا السياق، تتحول قصيدة "الخطيبي" إلى "بينعلامة" لا تقتصر على جمع الماركسية والطاوية، بل تدفعهما إلى التفاعل في فضاء نصي مفتوح، حيث تتلاشى الحدود الفاصلة وتتولد دلالات متجددة. وهكذا يصبح المزج عند "الخطيبي" تجسيدا لـ"اللعب الحر" الذي يزعزع ثنائية (الجوهر والعارض)، ويعيد التفكير في الهوية بوصفها سيرورة دينامية وليست ماهية ثابتة. ومع ذلك، فإن هذا اللعب – رغم حريته – منضبط باستراتيجية نقدية دقيقة تمنح كل مرجعية وظيفة محددة داخل مشروع "الخطيبي".

لكننا نجد أفاية يذهب أبعد من ذلك حين يقارن بين الدور الوظيفي للمرجعيتين في فكر "الخطيبي"؛ فالطاوية، بفلسفتها القائمة على نسبية الأشياء، تمثل أداة للتحرر من الثبات والزيف. أما الماركسية، فرغم اعتمادها على الصراع الطبقي كمحرك للمجتمع، إلا أنها تواجه في السياق العربي خطر التحول إلى أيديولوجيا جامدة. ومن هنا، نستشف دعوة نقدية يوجهها أفاية من خلال قراءته للخطيبي، وهي ضرورة مساءلة الأيديولوجيات السائدة باستمرار لضمان

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 217.

[2] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مرجع سابق، ص 323.

حيويتها؛ فبينما تمثل الطاوية قوة انفلات من الثوابت، تحتاج الماركسية إلى نقد داخلي دائم حتى لا تسقط في فخ اللاهوت العلماني الذي تحاربه[1].

وانطلاقا من هذه القراءة، يقدم لنا أفاية تصورا شاملا لمشروع "الخطيبي"، بوصفه تمردا منظما على كل الأيديولوجيات المغلقة؛ فجوهر التحرر الفكري الذي ينشده "الخطيبي" لا يتحقق إلا عبر شروط يحددها أفاية بقوله: «**الاختلاف والصراع ومساءلة اللامفكر فيه شروط ضرورية للخروج من شرنقة اللاهوت والميتافيزيقا كما أن الماركسية يجب أن تتخلخل بنيتها وأرضيتها الميتافيزيقية لكي نخترق فيها فكر الاختلاف الحقيقي، وليست الأيديولوجيا التي تنشد نظاما منغلقا**»[2]. وتكمن أهمية هذا الطرح في أنه يضع "الاختلاف" كشرط إبستيمولوجي. فلكي تبقى أي نظرية – حتى الماركسية – حية وقادرة على إنتاج المعرفة، يجب أن تتخلى عن ادعاءاتها الشمولية وتخضع بنيتها للمساءلة والتفكيك المستمر.

غير أن تأسيس "الاختلاف" كشرط إبستيمولوجي لا يمكن أن يظل مجرد مبدأ نظري، بل يقتضي بالضرورة امتلاك آلية منهجية تفعله إجرائيا وتقوض به البنى المغلقة. وهنا يبرز "التأويل التفكيكي" بوصفه الأداة التحليلية التي تترجم هذا الرفض الفلسفي للأنظمة الشمولية إلى ممارسة نقدية ملموسة؛ فالتفكيك ليس بحثا عن معنى بديل، بل هو استراتيجية لتعطيل آلية إنتاج المعنى النهائي نفسها التي تكرس الانغلاق، وهو ما يشرحه "محمد شوقي الزين" بقوله: «**لا يتوجه التأويل التفكيكي إلى احتواء التشتيت في مدلول نهائي. أولا باعتبار هذا الاحتواء مظهرا من مظاهر الانغلاق والمركزية. ثانيا، لأن مهمة التفكيكية تعارض المثال الفلسفي للانسجام، وتنزع إلى اكتشاف تغاير (Heterogeneity) الشروط الخطابية والنصية للنظرية، والتصدعات والالتباسات في البنية المفهومية للمعرفة**»[3]. وما يقدمه "شوقي الزين" هنا هو تحويل التفكيك من مجرد ممارسة نقدية إلى موقف معرفي وسياسي؛ فالكشف عن "التغاير" و"التصدعات" لا يعني فقط إظهار تناقضات النص، بل هو في جوهره، تقويض عنيف لأسطورة الانسجام التي تتكئ عليها كل سلطة لتبرير هيمنتها الأيديولوجية.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 217.

[2] المصدر نفسه، ص 218.

[3] محمد شوق الزين: جاك دريدا (ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب)، مرجع سابق، ص 216.

وفي هذا السياق، يعيد أفاية تعريف مفهوم "الصراع الطبقي" في فكر "الخطيبي"، لينقله من مجرد التزام أيديولوجي إلى ممارسة جسدية وسياسية متجددة؛ فالصراع هنا يصبح «**خلخلة مستمرة لأشكال التأسيس المنسوج على السيطرة والدمج**»[1]. وهذا يتطلب، «**ممارسة في مستوى حرارة الصراع؛ ممارسة عنيفة، وعنفا عمليا تقود خطاه معرفة بدورها لا تخلو من عنف وفعالية إجرائية**»[2]. وما يمكننا استخلاصه هنا هو أن الصراع الطبقي عند "الخطيبي" ليس مجرد صراع اقتصادي وفق المنظور الماركسي، بل هو عملية ديناميكية عنيفة تهدف إلى زعزعة البنى الرمزية والمادية التي تنتج الهيمنة؛ فالتغيير الجذري لا يتحقق بالحوار الهادئ فحسب، بل يتطلب عنفا معرفيا وعمليا يهدف إلى تقويض السلطة وإعادة تشكيل الواقع/النظرية وفق رؤى تحررية لا تتوقف عن مساءلة ذاتها.

ويوضح لنا أفاية أن هذا العنف المعرفي لا يمكن أن يكون مجرد فعل خارجي، بل يجب أن يبدأ من الذات؛ فالتحرر الحقيقي يتطلب مواجهة جريئة مع ما استبطنه الفرد من قيم، وتفجيرا للمكبوتات التي كبلت الجسد والفكر. وهنا يبرز وعي "الخطيبي" النقدي حتى تجاه الأدوات التي يستخدمها؛ فهو «**يعلن ضرورة الاستفادة من التحليل النفسي شريطة أن نتعامل معه، بدوره، بحذر شديد، لأن اكتناه قضية الجسد اعتمادا على هذه المنهجية لن تتحقق إلا بامتلاك أدوات تفكيكها والتحاور معها**»[3]. ودلالة هذا التحذير تكمن في رفض "الخطيبي" لأي سلطة معرفية مطلقة، حتى لو كانت أداة تحررية كالتحليل النفسي؛ فلكي يكون الأخير فعالا، يجب ألا يستقبل كمنهج جاهز، بل كطرف في حوار نقدي نمتلك أدوات تفكيكه، وهذا يعكس جوهر مشروعه المتمثل في المساءلة الدائمة لكل الأدوات والمفاهيم.

غير أن عملية "تفجير المكبوتات" التي ينادي بها أفاية – ورغم ضرورتها التحررية – تنطوي على مخاطرة كبرى وهي أن تتحول إلى فعل عدمي خالص، مجرد هدم لا يعقبه بناء. وهنا تحديدا، نجد "محمد بكاي" يوضح الإطار المنهجي والأخلاقي الذي يؤطر هذا الفعل التفجيري ويمنحه أفقا خلاقا؛ فالتفكيك في تصور "بكاي" لا يستهدف الهدم في حد ذاته، بل يسعى إلى إعادة بناء المعنى عبر استعادة ما تم إقصاؤه عنوة. إنه فعل إنصات عميق لما

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 218.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أسكتته السلطة، أو كما يصفه بكاي: هو «**نوع من الالتفات إلى تلك المكبوتات أو الالتقاء مع تلك الموجودات التي طواها النص والنسيان فأصبحت من مخلفات الذاكرة والماضي، فالتفكيك أداء يرجو من خلال تأويلاته وقراءاته أملا في بعث المقصي والتماسا في استعادة المنسي، ذلك هو الوجود الشبحي أو العطاء الحقيقي. إن "العطاء ليست له وجهة معينة وليس له صاحب معروف ذو هوية محددة"، لأنه عطاء دون حساب، عطاء مجاني، لا يراعي اعترافا بالجميل ولا ينتظر نكرانا أو مقابل له**»[1]. والواضح هنا أن هذا التأويل يقلب مفهوم التفكيك رأسا على عقب؛ فاستعادة المنسي ليست مجرد عملية ترميم للذاكرة، بل هي "عطاء حقيقي" ووجودي، لأنها تمنح صوتا وحضورا لما هو خارج منطق التملك والمقايضة. وهذا "العطاء" المجاني هو جوهر المقاومة الأنطولوجية التي لا يمكن احتواؤها، لأنه يمثل ظهور الاختلاف في أنقى صوره. وبهذا المعنى لم يعد التحرر مجرد تفكيك سلبي للسلطة، بل هو فعل إيجابي يجسد نفسه في فاعل قادر على أن يكون هو ذاته "عنصر تفجير"، والفاعل هنا هو "المناضل الطبقي".

وهكذا يصبح "المناضل الطبقي" – في رؤية أفاية – ليس مجرد فاعل سياسي، بل رمزا أنطولوجيا للاختلاف. إنه «**عنصر تفجير لتقديس الكلية والوحدة التي تؤدي بالإنسان إلى الإصابة بعصاب "الهوية العمياء" و"الاختلاف الوحشي"**»[2]. وهذا التوصيف ينقل المناضل من حقل السياسة المباشرة إلى حقل الوجود، حيث يصبح مقاوما لكل أشكال الإدماج القسري أو الانفصال الساذج بسبب أوهام النقاء الهوياتي، والأهم من ذلك، أن هذه المقاومة ليست مكتسبة من الخارج، بل هي تنبع من دواخله؛ «**إنه جسد، بدءا، ينتج في دواخله عناصر المقاومة التي تؤهله للانفلات من أية إرادة للهيمنة**»[3]. وهنا يتضح أن الجسد عند "الخطيبي" ليس مجرد موضوع للسلطة، بل هو مصدر للمقاومة أيضا، مما يرسخ فكرة التحرر كفعل ذاتي أصيل.

ويستمد هذا التصور – الذي يجعل الجسد منبعا للمقاومة الذاتية لدى "الخطيبي" وقارئه – شرعيته الفلسفية من أعمال "ميشيل فوكو" (Michel Foucault)؛ ففكرة أن الجسد ليس مجرد

---

[1] محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 31.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 219.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كيان بيولوجي محايد يقع خارج السلطة – بل هو الحقل السياسي الأول الذي تتجلى فيه علاقات القوة وتعمل عليه مباشرة – تعد حجر الزاوية في تحليل فوكو في كتابه "المراقبة والمعاقبة"؛ فالجسد بالنسبة إليه ليس فضاء للصراع وحسب، بل هو الساحة التي تخترقها آليات السلطة وتطوعها عبر الضبط والقمع والتطبيع، ولكنه في الآن ذاته، ومن داخل هذه الآليات، يولد مقاوماته الدقيقة الخاصة. ويقدم فوكو تشريحا دقيقا لهذه الآلية التي يسميها "التكنولوجيا السياسية للجسد"، في قوله: «**الجسد هو أيضا غاطس ضمن حقل سياسي؛ فعلاقات السلطة تعمل فيه عملا مباشرا؛ فهي توظفه وتطبعه، وتقومه، وتعذبه (...) هذا الاستثمار السياسي للجسد مرتبط باستخدامه اقتصاديا كقوة إنتاج (...) ولا يصبح الجسد قوة نافعة إلا إذا كان بآن واحد جسدا منتجا وجسدا مسترقا. هذا الاسترقاق لم يحصل بالوسائل وحدها(...) فقد يكون مباشرا، محسوبا، مرهفا، لا يستخدم لا الأسلحة ولا الإرهاب (...) أي أنه قد تكون هناك معرفة بالجسد ليست علما وظيفيا لكيفية عمله، بل تحكما بقواه (...) هذه المعرفة وهذا التحكم يشكلان ما يمكن تسميته التكنولوجيا السياسية للجسد**»[1]. وبذلك يتقاطع طرح "فوكو" بشكل جوهري مع رؤيتي أفاية و"الخطيبي"، ليقدموا معا الجسد بوصفه ساحة حيوية للصراع والمقاومة، تنبثق من ثناياها إمكانات الانفلات والتحرر.

لكن، هذا الانفلات من الهيمنة يقود حتما إلى حالة من اليتم المعرفي والسياسي؛ فالمناضل الطبقي ("الخطيبي") ليس فردا في منظومة، بل هو "يتيم"، وفكره «**لن يكون (...) إلا "فكرا مترحلا" لا يكف عن صوغ "يتمه"**»[2]. ومفهوم "اليتم" هنا ليس سلبيا، بل هو استعارة قوية للتحرر من أي سلطة أبوية (رمزية أو مؤسسية) تفرض وصايتها. إنه شرط الترحل الفكري الذي يرفض الاستقرار في أي هوية أو مؤسسة، وهو ما يمتد إلى كتابته التي تتشابك فيها الأجناس في حركة دائمة ترفض الانغلاق وتؤسس لمعرفة نقدية لا تكف عن مساءلة ذاتها.

ويتجلى هذا الترحل الفكري بشكل واضح في كتابته المسرحية، حيث تتجاوز – كما يكشف أفاية – حدود الأجناس ليشكل التداخل النصي جوهر إبداعه؛ ففي مسرحية "النبي المقنع"، لا يقدم "الخطيبي" سردا تاريخيا، بل يعيد تفكيك قصة حكيم بن هشام من خلال

---

[1] ميشيل فوكو: المراقة والمعاقبة ولادة السجن، تر: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م، ص 64.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 219.

استلهام نصوص متعددة (النفزاوي وبورخيس) ورمز "العطر". لكن هذا الأسلوب ليس مجرد تزيين فني، بل هو استراتيجية تفكيكية تربط بين الجسد والروح والمخيال، محولة المسرح إلى كشف وجودي متعدد التأويلات؛ فالشخصية المسرحية عنده ليست كائنا تمثيليا، بل تكثيف رمزي يتجاوز الواقع، مما يجعل المسرح تجربة حسية وفكرية تشتبك مع تناقضات الوجود (الحياة/الموت، الحقيقة/الوهم) في حالة من التوتر الديونيزي الذي يمنح الحياة إيقاعها الفلسفي العميق[1].

وهذه الرؤية التفكيكية للمسرح يؤكدها "الخطيبي" نفسه ويعمقها في إحدى إجاباته الفلسفية عن سؤال "ما المسرح؟"، حيث يقول: «**المسرح قصيدة شعر لذا ينبغي أن تتوافر فيه الدقة والعنف الماكر، والفرحة الديونيزية اللازمة لبنائه، فالشخصية مجموعة مركبة من كلمات وحركات عبر ثنايا صمت كل حياة لا تزال بعد ممكنة: والشخصية رمز، وعلامة تضيء بفكرتها الذاتية، وتتغلف بمفهومها الذاتي للمظهر المرئي واللامرئي، فالشخصية رمز إذن، نعم هي رمز لمجدها والمقصود بالرمز هنا أنها عبارة عن لعبة تجري على حدود الواقع أودعت كل ما كان يمكن للإنسان أن يكونه، أي شاعر يعبر عن جمال الأشياء الزاخر بالمعاني شاعر يتغنى بجسده المرئي وهو علامة من بين العلامات التي يحفل بها مسرح الكون**»[2]. والواضح هنا أن مفردات مثل: "العنف الماكر" و"الفرحة الديونيزية" ليست مجرد استعارات شعرية، بل هي إحالة مباشرة إلى المنهجية التفكيكية والنيتشوية التي تؤطر رؤيته، وتؤكد تحليلنا السابق، والأهم من ذلك، أن تجريد الشخصية من بعدها التمثيلي وتحويلها إلى "رمز" و"لعبة تجري على حدود الواقع" لا يمثل غاية جمالية فحسب، بل هو فعل تحرري يخلخل علاقة العلامة بمرجعها الواقعي.

ولا يتوقف نقد "الخطيبي" عند حدود المسرح، بل يمتد إلى تحليل البنى الاجتماعية، وأهمها السلطة الأبوية، حيث يوضح أفاية أن "الخطيبي" لا يرى الأبوية كعلاقة أسرية فحسب، بل كنسق سلطوي متجذر في المؤسسات واللغة والفكر السوسيولوجي؛ فهو يكشف كيف توظف المؤسسات رموزها وآلياتها الخطابية لترسيخ التفاوت بين الجنسين، وكيف تكرس اللغة

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 220، 221.

[2] عبد الكبير الخطيبي: النبي المقنع، تر: محمد الكغاط، سلسلة من المسرح العالمي، وزارة الاعلام، الكويت، د.ط، فبراير 1993م، ص ص 146، 147.

"ميتافيزيقا الحضور الذكوري"[1]. ومن هنا نفهم أن دعوة "الخطيبي" لمراجعة الفكر السوسيولوجي ليست مجرد دعوة إصلاحية، بل هي محاولة جذرية لخلخلة الأسس المعرفية التي تبرر الهيمنة. وبهذا يندرج مشروعه الفكري، كما تكشفه لنا قراءة أفاية، في صلب التيارات النقدية المعاصرة التي تعيد النظر جذريا في مفاهيم السلطة والهوية والمعرفة.

ومما سبق يتضح أن مقاربة أفاية لمشروع "عبد الكبير الخطيبي" تتجاوز مجرد عرض الأفكار إلى بناء تحليل متكامل يكشف الاستراتيجية التفكيكية التي تحكم مجمل أعماله؛ فقد أبرز أفاية أن تمرد "الخطيبي" ليس رفضا فوضويا، بل موقفا فكريا منظما يقوم على "السؤال" كأداة لزعزعة اليقينيات، ويتجسد في نصوص "مترحلة" تجعل من الذاكرة الموشومة نصا أما تتناسل منه بقية الأعمال. كما أظهر أن الكتابة عند "الخطيبي" فعل جسدي ينبثق من جدل الحضور والغياب، يحول النص إلى كيان حي يقاوم التأويل الأحادي. ومن خلال كشفه عن توظيف "الخطيبي" لمرجعيات متناقضة كالطاوية والماركسية، أوضح أفاية أن الغاية لم تكن التلفيق، بل كسر التصور المانوي للهوية وتأسيسها كممارسة للاختلاف. وهكذا يكشف تحليل أفاية أن مشروع "الخطيبي"، من الرواية إلى المسرح والنقد السوسيولوجي، هو محاولة دؤوبة لإدخال التوتر والأزمة في المتون المطمئنة، سواء كانت نصوصا أدبية، أو مؤسسات فكرية، أو بنيات اجتماعية كالسلطة الأبوية، مما يجعل من فكره مقاومة جذرية للانغلاق ودعوة مفتوحة لتأسيس الذات في فضاء اليتم والترحل المعرفي.

لكن هذا "الترحل" و"اليتم" لا يمثلان موقفا فلسفيا مجردا، بل تجربة وجودية عميقة تنبع من وعي حاد بالاختلاف وتفرض على المفكر رحلة نحو الهوامش بعيدا عن المراكز المهيمنة، الأمر الذي يجعلنا نطرح السؤال الآتي: كيف تجلى الوعي بالاختلاف في تجربة "الخطيبي" الفكرية والإنسانية؟ وإلى أي حد تحول ترحاله نحو الهامش إلى محنة وجودية؟

2- الوعي بالاختلاف ومحنة الترحال نحو الهامش؛ أو في ما وراء النقد المزدوج

يشكل مشروع "الخطيبي" منعطفا نوعيا في الفكر المغاربي المعاصر؛ إذ يؤسس للوعي بالاختلاف بوصفه إستراتيجية إبستيمية وإتيقية تروم زحزحة الميتافيزيقا الأحادية في تمثلاتها الغربية والشرقية معا، عبر ممارسة "النقد المزدوج" الذي يجعل من الترحال وضعا معرفيا

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 122.

وهوياتيا. غير أن هذا الترحال نحو الهامش، بما يحمله من إمكانات تحررية، يضع الذات في محنة وجودية ومعرفية، حيث تتأرجح بين الانتماء والانفصال، وبين رفض المركزيات وخطر الانجراف نحو بدائلها المقنعة. وهنا تتقاطع تجربة "الخطيبي" مع ما طرحه "إدوارد سعيد" حول "المثقف المنفي"، ومع ما يسميه "والتر منيولو" (Walter Mignolo)، "الفكر التخومي"، في أفق يعيد ابتكار العلاقة بين الهوية والاختلاف خارج ثنائية المركز والهامش. ومن هذا المنطلق، تطرح مساءلة أفاية للخطيبي سؤالا جوهريا: إلى أي حد يمكن لهذا الحوار المفهومي بين "الخطيبي" وأفاية أن يفتح أفقا معرفيا جديدا يعيد ابتكار الذات وعلاقتها بالعالم؟

وفي سياق هذا الحوار المفهومي، تكمن مساهمة أفاية الجوهرية في قيامه بحفرية معرفية تكشف عن الجذور الإبستيمية للأزمة التي استهدفها "النقد المزدوج"، حيث يحدد أفاية هذه الجذور في السوسيولوجيا الوضعية "لأوغست كونت" (Auguste Comte)، معتبرا إياها التجسيد الأمثل لتلك "الميتافيزيقا الأحادية" التي نذر "الخطيبي" نفسه لتفكيكها. ويتضح من قراءة أفاية أن السوسيولوجيا انحرفت عن مسارها التحرري لتتحول إلى مجرد هندسة اجتماعية خاضعة لمنطق العقلانية الأداتية؛ فبدلا من أن تكون أداة لفهم المجتمع، أضحت وسيلة لضبطه وفرض النظام عليه. وبهذا المعنى لم تعد السوسيولوجيا علما نقديا، بل أداة وظيفية محافظة، مهمتها تبرير استقرار البنى القائمة وتحصين يقينيات الطبقة السائدة، في تواطؤ بنيوي مع السلطة. وأمام هذا الانغلاق المعرفي الذي يحول العلم إلى أيديولوجيا، يبرز مشروع "الخطيبي" كبديل جذري يسعى إلى تحرير الحقل السوسيولوجي عبر مسارين متكاملين[1]:

- ✓ **المسار الأول:** تفكيك المفاهيم الغربية التي فرضت على السياق العربي
- ✓ **المسار الثاني:** نقد الإنتاج المحلي الذي استبطن هذا الإرث الوضعي دون مساءلة.

والهدف الأسمى من هذه العملية المزدوجة هو إعادة تأسيس معرفة متحررة من الاستلاب وقادرة على التعبير عن خصوصية الذات العربية.

وفي قلب هذا المشروع الجذري، يتبلور المسار العملي الذي يقترحه "الخطيبي" في دعوته الشهيرة إلى نقد مزدوج «**ينصب علينا كما ينصب على الغرب، ويأخذ طريقه بيننا وبينه، فيرمي إلى تفكيك مفهوم الوحدة التي تثقل كاهلنا والكلية التي تجثم علينا، وهو يهدف إلى**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 222، 223.

تقويض اللاهوت، والقضاء على الأيديولوجية التي تقول بالأصل والوحدة المطلقة»[1]. ومن هنا نفهم أن "النقد المزدوج" ليس مجرد موقف فكري، بل هو الأداة المنهجية التي يصوغها "الخطيبي" لمواجهة الإرث الوضعي الذي شخصه أفاية بدقة؛ فمفاهيم "الوحدة" و"الكلية" التي يستهدفها "الخطيبي" ليست كيانات مجردة، بل هي الصدى الفلسفي المباشر لتلك "الميتافيزيقا الأحادية" التي أنتجت سوسيولوجيا "كونت" الأداتية والمحافظة. وبذلك فإن تفكيك هذه المفاهيم الشمولية هو في حقيقته تفكيك للسلطة المعرفية التي تكرسها، وهو ما يجعل من هذا النقد شرطا ضروريا للانعتاق من أسر علم اجتماع أصبح أداة للهيمنة، بدلا من أن يكون أداة للتحرر.

وهذه المهمة التحررية تتطلب إعادة تعريف وظيفة علم الاجتماع ذاته، وهو ما يؤكد عليه "الخطيبي"، وفقا لأفاية، حين يرى أن السوسيولوجيا، باعتبارها علما نقديا بطبيعته، ينبغي ألا تكتفي **«بوصف الواقع المعطى وملاحظته، بل إنه علم هو بدوره، يجب أن يمارس وأن نمارس عليه السؤال لأن وظيفته النقدية ينبغي أن تتموضع داخل استراتيجية عامة يكون النقد السوسيولوجي جبهة من جبهاتها. فضلا عن أن كل منهج سوسيولوجي، إذا أراد أن يرقى إلى مستوى امتلاك، موضوعه عليه أن يتحرك باستمرار نحو "امتلاك الزمان والمكان والمعرفة"»**[2]. ومن هنا يجب على السوسيولوجيا أن تتحول من علم وصفي إلى ممارسة نقدية لا تكتفي بمساءلة الواقع، بل تمارس نقدا ذاتيا على أدواتها ومناهجها، لتصبح جزءا من استراتيجية تفكيك أوسع. كما أن ربط المنهج السوسيولوجي بالزمان والمكان والمعرفة يعني تجاوز التحليل الساكن للظواهر، والانتقال به إلى فهم ديناميكي متكامل يدرك تشابك السلطة والمعرفة والتاريخ في تشكيل الواقع الاجتماعي.

ويستمد "الخطيبي" مرجعية هذا التصور من مفهوم "السوسيولوجيا الانعكاسية" عند "بيير بورديو" (Pierre Bourdieu)، الذي يرى أن دور الباحث لا يقتصر على نقد الواقع الاجتماعي، بل يقتضي ممارسة نقد مزدوج يشمل أدواته المعرفية وموقعه في الحقل الأكاديمي، حتى لا تتحول السوسيولوجيا إلى أداة لإعادة إنتاج الهيمنة الرمزية التي يفترض تفكيكها. ويقصد "بورديو" بـ"السوسيولوجيا الانعكاسية" ذلك **«التحليل السوسيولوجي الذي يمارسه الباحث**

[1] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مرجع سابق، ص ص 11، 12.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 224.

السوسيولوجي على ذاته وعلى الحقل الذي يمارس فيه مهنته كعالم اجتماع. وبمعنى آخر، إن "السوسيولوجيا الانعكاسية"، التي يسميها بورديو أيضا "الانعكاسية العلمية"، تعني أن يعكس الباحث على نفسه الأدوات والنظريات السوسيولوجية التي يدرس بها موضوعاته الاجتماعية الأخرى، وذلك من أجل أن يتوصل إلى فهم أفضل للواقع الاجتماعي للناس الآخرين؛ إذ يجب على الباحث أن يتساءل حول ذاته بالطريقة نفسها التي يتساءل بها حول الآخرين»[1]. وبناء على هذا التصور، يصبح الباحث السوسيولوجي مطالبا بدراسة ذاته على ثلاثة مستويات مترابطة: أولا، تحليل محدداته الاجتماعية التقليدية كفرد، مثل العمر والجنس والانتماء الطبقي، وتأثير هذه العوامل في مساره العلمي؛ ثانيا، تفحص موقعه في الحقل السوسيولوجي والأدوات النظرية والمناهج التي يعتمدها في عمله؛ وثالثا، استحضار السياق التاريخي والبنية العامة لهذا الحقل وما يتضمنه من افتراضات ومسلمات مضمرة.

ووفقا لأفاية يترجم ""الخطيبي"" هذه الرؤية المنهجية إلى تطبيق عملي في السياق المغربي، مؤكدا أنه لا يمكن فهم البنية الاجتماعية في المغرب دون استحضار التاريخ والمجال الذي شكلها، خاصة في ظل تأثيرات الاستعمار والسلطة الداخلية. لذا، يصبح من الضروري تبني مقاربة نقدية تعيد مراجعة مفاهيم السوسيولوجيا بما يتلاءم مع الخصوصية المغربية، بعيدا عن التبعية للفكر الغربي أو الانغلاق في خطاب وطني جامد. وهذا الوعي النقدي المركب هو ما يتيح فهما أكثر عمقا للمجتمع، عبر التوازن بين استلهام الإمكانات الإبداعية المحلية وإدراك هشاشة الخطابات المطلقة[2]. وتتجلى فاعلية علم الاجتماع عند "الخطيبي" في شقين متكاملين: أولا، في «**نقد المفاهيم التي يرتكز عليها هذا العلم، سواء كما هو موجود في الغرب، أو كما أنتجه علماء الاجتماع العرب، لأن هؤلاء مهما ادعوا من خصوصية، على مستوى ممارسة البحث الاجتماعي، بقوا يدورون داخل دائرة من الاستلاب نسجت من جراء العلاقة بالمعرفة السوسيولوجية الغربية**»[3]. وثانيا، «**بتقديم تحاليل جديدة ومتجددة**

[1] حسن أحجيج: نظرية العالم الاجتماعي قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2018م، ص ص 241، 242.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 224.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

للواقع في تناقضاته واختلافاته»[1]. وبهذا المعنى، فإن ما يدعو إليه "الخطيبي" ليس مجرد تكييف للسوسيولوجيا الغربية، بل هو تجاوز لثنائية التقليد والتحديث، من خلال استراتيجية الاختلاف التي تفهم الواقع عبر تناقضاته الداخلية، محذرا بذلك من الاستعمار الرمزي للمعرفة الذي يكرس التبعية.

ولم يكن هذا التحذير من "الاستعمار الرمزي" مجرد موقف نظري، بل كان استجابة ضرورية لواقع مؤسسي مأزوم هدد وجود النقد السوسيولوجي في المغرب؛ فقد شكل إغلاق معهد السوسيولوجيا سنة (1970م)، واستبداله بعلم اللاهوت، تجسيدا ماديا لمحاولات إقصاء الفكر السوسيولوجي وتهميشه، باعتباره حقلا معرفيا يزعج السلطة ويقوض يقينياتها. ومن هذا المنطلق، لم يكن مشروع "الخطيبي" يهدف فقط إلى "إنقاذ" السوسيولوجيا المغربية، بل إلى إعادة تأسيسها على أسس معرفية جديدة قادرة على المقاومة، ولذلك سعى إلى بلورة سوسيولوجيا مناضلة، قوامها التفكيك كآلية لكشف المضمر في الخطابات المهيمنة، والدقة والحذر كأدوات منهجية لتجنب السقوط في التعميمات، وفكر الاختلاف كوسيلة لاقتلاع المفاهيم الميتافيزيقية التي ورثها الفكر العربي عن الإرث الاستعماري[2]. وبهذا المعنى يكون هدف "الخطيبي" الأسمى هو إنتاج خطاب علمي نقدي لا يكتفي بمواكبة التحولات الاجتماعية والثقافية، بل يمتلك الجرأة على مساءلة جذورها، مما يمهد الطريق لمشروع تحرري أوسع.

ومن هنا ندرك أن "الخطيبي" لا يقدم بديلا جاهزا أو نظاما مغلقا، بل يؤسس لحالة من "القلق المعرفي" المستمر، حيث لا يتم التسليم بأي مفهوم دون تفكيك، ولا يتم بناء معرفة إلا في ضوء مساءلة دائمة للسياقات والسلطات التي تنتجها. ولهذا السبب يمكننا القول بأن الكتابة السوسيولوجية عنده ليست مراجعة فكرية، بل مشروع تحرر معرفي، يهدف إلى إعادة تشكيل العلاقة بين الفكر العربي وذاته، ليس كتابع لمركز، بل كذات مفكرة قادرة على إنتاج أسئلتها وأطرها المعرفية بشكل مستقل.

وفي هذا السياق يؤكد أفاية إلى أن الكتابة عند "الخطيبي" ليست جامدة، بل تخضع للتطور حسب السياق التاريخي والاجتماعي؛ فهو لا يكتفي بإنتاج المفاهيم، بل يعيد اختبارها

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 224.

[2] مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف (دراسة نقدية)، منشورات سليكي أخوين، طنجة، المغرب، ط1، أكتوبر 2017، ص111.

وتحيينها، أو حتى هدمها إذا تطلبت المرحلة ذلك. وهذه الديناميكية هي ما يسميه أفاية، مستلهما دريدا: "استراتيجية واقتصادا"، ويوضح ذلك بقوله: **«الكتابة السوسيولوجية عند "الخطيبي"، إذن، استراتيجية واقتصاد (...) استراتيجية كتحرك عام يمارس فيه النقد المزدوج، واقتصاد يسمح لنا داخل عملية الكتابة بإنتاج مفاهيم إجرائية فاعلة، نستطيع تبادلها داخل الممارسة الاجتماعية، من دون أن ننسى إعادة تنشيط بعض المفاهيم، أو نقضها حسب ما تستدعيه اللحظة التاريخية والاجتماعية»**[1]. وهكذا يتضح أن وعي "الخطيبي" مرن ومتجدد، لا يقدم أجوبة نهائية بقدر ما يفتح أسئلة لا تنتهي، محولا الفكر إلى ممارسة نقدية دائمة تعيد ابتكار علاقة الذات بذاتها وبالعالم.

ولعل هذه المرونة الفكرية التي تميز "استراتيجية" "الخطيبي" تجد سندها الفلسفي العميق في رؤية مجددة للحداثة، تتجاوز إشكالية التقليد أو التبعية للآخر؛ فهذا التجديد الدائم الذي يمارسه "الخطيبي" ليس مجرد تكتيك منهجي، بل هو تجسيد لموقف وجودي ومعرفي من الحداثة، وهو الموقف الذي يمكن أن نستضيء به في فكر "طه عبد الرحمن" الذي يرى أن الحداثة الأصيلة لا تكمن في استنساخ الآخر، بل في القدرة على إبداع الذات. وفي هذا يقول: **«ليست الحداثة، في نظرنا، تقليدا للغير في حاضرنا نتكلم حيث تكلم وكما تكلم، ونسكت حيث سكت وكما سكت، وإنما هي تجديد في ما عندنا يضاهي تجديد الغير في ما عنده، سواء توافق كلامنا كلامه أم لم يوافقه؛ أما وسائلنا في تجديد ما عندنا، فليست لنا ولا هي لهم، بل ليست ملكا لأحد يختص بها من دون سواه، وإنما هي ملك للإنسانية قاطبة، تارة تكون هنا وتارة تكون هناك تارة تحضر وتارة تغيب تارة تمضي وتارة تقبل؛ وليس لأحد أن يقول: هذه الوسائل لي وأطلق فيها يدي، تلكم هي حقيقة المعرفة التي تتداول بين الناس إلى حين»**[2]. وانطلاقا من هذا الطرح، يمكننا القول إن استلهام "الخطيبي" لأدوات تفكيكية غربية (كما أشار أفاية بخصوص دريدا) لا يمثل تبعية، بل هو توظيف واع لـ "وسائل" إنسانية مشتركة بهدف "تجديد ما عندنا". وهكذا لا يعود النقد المزدوج مجرد استراتيجية سوسيولوجية،

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 225.

[2] طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2005م، ص 55.

بل يصبح شرطا ضروريا لتحقيق حداثة عربية أصيلة ومختلفة، لا تقلد الغرب ولا تنغلق في التراث.

ومن هذا المنطلق، لم يكن "الخطيبي" يعتبر نفسه سوسيولوجيا تقليديا حبيس الأطر الأكاديمية، بل رأى في الكتابة مجالا للتجديد المستمر الذي يتجاوز إنتاج المعرفة إلى طرح تساؤلات أعمق حول الكينونة العربية المعاصرة، فاتحا بذلك أفقا حرا للتساؤل الوجودي. وتجد كتابته محركها الأساسي في تبني رؤية نقدية تنفتح على "الاختلاف" كشرط للإبداع؛ فبحسب قراءة أفاية، يدعو "الخطيبي" إلى تفكيك الخطاب السوسيولوجي العربي الرافض للتعدد، والذي يتمركز حول ذات منغلقة في أنماط فكرية جامدة. وفي مقابل هذا الانغلاق، يعيد "الخطيبي" تأويل "الهامش" لا كمنطقة نقص، بل كفضاء خصب لإنتاج هوية هجينة تتجاوز الثنائيات التقليدية. لكن تفعيل هذا الهامش يستدعي بالضرورة تجاوز ما يسميه أفاية "العطالة الفكرية" التي تعيق التجديد. ورغم إدراك "الخطيبي" للقيود المفروضة على حرية البحث، إلا أنه يؤكد أن الإبداع لا يتحقق إلا عبر مساءلة المسلمات وتفكيك الخطابات المهيمنة[1]. وبهذا يطرح مشروع سوسيولوجيا مركبة تنشد الاختلاف، وتنفتح على التعدد، وتتجاوز الثبات نحو ديناميكية فكرية متجددة، قادرة على استيعاب الاختلاف بوصفه ضرورة منهجية لمواجهة الجمود والتكرار.

وتتجلى معالم هذه "السوسيولوجيا المركبة" وتبرز أبعادها الفلسفية العميقة في الطرح الذي يقدمه "الخطيبي" بنفسه قائلا: «**فيما نحن عالم ثالث ليس علينا أن نسلك إلا مسلكا ثالثا ليس هو مسلك العقل ولا مسلك اللاعقل كما فكر فيهما الغرب، وإنما خلخلة مزدوجة تقول بفكر متعدد لا يختزل الآخرين (أفرادا وجماعات)، ولا يضمهم إلى دائرة اكتفائه الذاتي. إذ إن على الفكر أن يتجنب هذا الاختزال، إذا هو أراد ألا ينظر إلى مجاله الخاص على أنه الكون في مجموعه ذلك الكون الذي ينخره التباعد وتتوزعه الهوامش والأسئلة الصامتة**»[2].

والواضح هنا أن هذا الطرح لا يمثل دعوة للانفصال الساذج، بل هو التطبيق المنهجي لمفهوم "الخلخلة المزدوجة" التي تعد حجر الزاوية في فكر "الخطيبي"؛ فهي لا تستهدف فقط تفكيك المركزية الغربية، بل أيضا تفكيك الذات العربية التي تبني نفسها في حالة من الاكتفاء الوهمي

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 226.

[2] عبد الكبير الخطيبي: نحو فكر مغاير، تر: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، يوزع مجانا مع العدد 67 من مجلة الدوحة مايو2013، ص 12.

أو الرفض المطلق للآخر. ومن منظورنا التحليلي، يشخص "الخطيبي" الإشكال الجوهري للمعرفة العربية المعاصرة في وقوعها ضمن وضعية معرفية معلقة على هامش المنظومة الغربية؛ فهي ليست جزءا أصيلا منها لأنها تخضع لشروطها وتستعير معاييرها، وليست في الوقت ذاته كيانا مستقلا عنها لأنها لم تتمكن من إنتاج أفقها الفكري الخاص. وعليه فإن "الفكر المختلف" الذي ينادي به "الخطيبي" لا يكمن في محاولة الانعتاق من الهامش نحو مركز متوهم، بل في ابتكار هامش جديد لا يكون مجرد تابع سلبي، بل منطلقا إبستيمولوجيا فاعلا وقادرا على إنتاج معرفة مغايرة.

وانطلاقا من هذا السعي لابتداع هامش فكري فاعل؛ يتضح أن الخطوة الأولى نحو تحقيقه تكمن في تفكيك مفهوم الهوية ذاته، باعتباره البنية العميقة التي تكرس التبعية أو ترفض الآخر. وهنا تبرز **«ضرورة نبذ كل ادعاء للانخراط في هوية عمياء تجهل التميز، أو تريد أن تتعامى عن الفروق الثاوية في مكونات المجتمع والأخلاق، إذ لا يمكن لفكر الهوية المطلقة أن يعترف بالاختلاف كفكر لا يهتم بالمركز والأصل والوحدة، بقدر ما يعمل على تفجيرها والانطلاق من الهامش، والسيرورة، والاختلاف»**[1]. والواضح هنا أن هذا الموقف ليس مجرد رفض سطحي للتعصب، بل هو تحليل نقدي عميق للنزعة الجوهرانية التي تفترض هوية ثابتة ومكتملة سلفا. ومن خلال هذا الرفض، يدعو "الخطيبي" إلى تبني منظور يعترف بالتعددية والاختلاف كشرط وجودي لإثراء الاجتماع البشري والثقافة. وبهذا التحليل يتحول "الهامش" من مجرد موقع جغرافي أو رمزي للنقص والتبعية، إلى منطلق منهجي للإبداع والسيرورة، ونقطة ارتكاز لتوليد فكر مغاير لا يستنسخ المركز ولا يكتفي بمعارضته.

لكن هذا المشروع التفكيكي – وفقا لقراءة أفاية – يصطدم بواقع عربي يرزح تحت جمود يعيقه عن إدراك تعدديته العميقة، ويسهم في طمس تناقضاته بدل مساءلتها. ومن هنا تبرز الأهمية القصوى لمفهوم "النقد المزدوج"، الذي يهدف إلى تفكيك كل من التراث والميتافيزيقا الغربية معا. غير أن الأزمة الحقيقية، كما يشخصها "الخطيبي"، تكمن في غياب "فكر السؤال"، حيث تقمع التساؤلات الجوهرية حتى داخل الخطابات التي تدعي الانفتاح. وفي ظل هذه الهيمنة المطلقة للماضي على الحاضر، يبدو الأمر أشبه بـ"موت رمزي" لم نرتق بعد إلى

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 227.

مستوى محاكمته. وهذا ما يقصده أفاية بقوله: **«مأساتنا نحن العرب في الزمن الراهن، هي أننا لا نرقى إلى مستوى الموت الذي يفرضه علينا التراث، ولم نستطع محاكمة الأسماء الميتة التي ما زالت تحكمنا وتسكننا إلى حد كبير»**[1]. ويكشف هذا التشخيص عن أزمة عميقة، حيث يظل العقل العربي أسيرا لتقديس غير واع لإرثه، عاجزا عن محاكمته نقديا، مما يمنعه من بناء مستقبل متجدد. وعليه، فالتعامل مع التراث لا يجب أن يكون استسلاما لسلطته، بل مساءلة تكشف حدوده.

وهذه المساءلة النقدية التي تكشف حدود التراث، بدلا من الاستسلام لسلطته، تجد تفصيلها المنهجي واستراتيجيتها العملية في فكر "عبد السلام بنعبد العالي"، الذي يقدم إجابة شافية عن كيفية "محاكمة الأسماء الميتة" دون الوقوع في فخ الرفض العدمي أو التبني الساذج؛ فالعلاقة الحقيقية مع الإرث الفكري – من منظوره – تقوم على معادلة مركبة قوامها التملك عبر المجاوزة، حيث يؤكد أنه **«لا تملك للتراث إلا بمجاوزته. إلا أن المجاوزة لا تعني التخلي والاهمال. إنها، على العكس من ذلك تقويض مستمر للمفاهيم وليست معارضة موقف بآخر. فتفكيك المفاهيم استراتيجية وليس هذا بالمعنى المعروف. ثم إنه ليس تحليلا صوريا. إنه ينظر إلى المفاهيم في حركتها التاريخية وعبر القراءة توليدا للمعاني لا بحثا عن معنى أصلي. فالمفاهيم وقائع تاريخية تأخذ بنيتها بالنسبة لتفكير خاص وأحداث معينة في الزمن والمكان. وتندرج في كتابات لها منطقها الخاص، وتنمو لا بالاستعارات التي يأخذها علم من آخر فحسب، ولكن أيضا بواسطة مجموع تحولي بين التاريخ والعلم والأيديولوجيا»**[2]. وهنا يقدم "بنعبد العالي" تأويلا عميقا لكيفية تطبيق "النقد المزدوج" الذي نادى به "الخطيبي"؛ فـ"التقويض المستمر للمفاهيم" هو الأداة التي تحاكم بها تلك "الأسماء الميتة"، ليس بهدف محوها، بل بإعادة إدراجها في "حركتها التاريخية" وتحريرها من جمودها المقدس. وهكذا يتحرر العقل من وهم "المعنى الأصلي" الثابت الذي يفرض سلطته من الماضي، ليصبح فاعلا في "توليد المعاني" المتجددة التي تستجيب لأسئلة الحاضر. وبهذا المعنى لا يعود التفكيك غاية في ذاته، بل يصبح الأداة الإجرائية اللازمة لتثوير الأسئلة.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 228.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م، ص 50.

ولذلك يدعو "الخطيبي" إلى تحريك الأسئلة المكبوتة والانخراط في فكر مختلف يحرر العقل العربي، ويؤسس لرؤية «**تندرج ضمن مغايرة فكرية هائلة تنبذ كل اختلاف غارق في سذاجته، متوحش في ادعائه المفرط بالتميز**»[1]؛ فالمغايرة الحقيقية ليست انفصالا ساذجا، بل هي وعي نقدي مركب، وهذا الوعي يبلغ ذروته في مواجهة إشكالية الآخر، الذي لا يمكن التعامل معه عبر «**الاختلاف الوحشي (...) الذي يقذف بالآخر في خارج مطلق، وينسى (...) أن الآخر يسكننا، وأن هذا الآخر، المتمثل بالغرب أساسا، يشكل بالنسبة إلينا سؤالا حاسما يزلزل كياننا وبقدر ما يمثل هذا السؤال فرصة لا يمكن تجنبها، يتطلب مواجهته بكل مسؤولية لا تدخل فيها ولا اتباع**»[2]. وهنا يعالج أفاية العلاقة الإشكالية بين الهوية والغيرية، مسلطا الضوء على رفض "الخطيبي" للنزعة الإقصائية التي تتجاهل حضور الآخر العميق داخل الذات؛ فذلك الآخر ليس مجرد تهديد، بل هو "سؤال إبستيمولوجي" يزلزل يقينياتنا ويستدعي تفكيك ثنائية التبعية والانغلاق، من أجل بناء علاقة نقدية مع الآخر، قائمة على المسؤولية والاستقلالية الفكرية، بعيدا عن الانفعال أو التقليد الأعمى.

ويتجلى عمق هذه المسؤولية النقدية التي ينادي بها "الخطيبي" في تجاوزه لمفهوم النقد الجذري الذي قد ينزلق نحو قطيعة وهمية مع الآخر؛ فالمغايرة الفكرية التي يؤسس لها ليست دعوة لرفض الغرب رفضا كليا، بل هي موقف أكثر تركيبا وتعقيدا، وهو ما يظهر بوضوح في نقده الحاد لدعوة "فرانز فانون" (Frantz Fanon)، إلى القطيعة التامة، والتي يراها "الخطيبي" شكلا آخر من "الاختلاف الوحشي" الساذج. وفي هذا السياق، يتساءل "الخطيبي" مستنكرا: «**أطلق فرانز فانون قبيل موته هذا النداء: "هيا، أيها الرفقاء، لقد انتهت اللعبة الأوروبية، ولابد من البحث عن شيء آخر". التخلي عن أوروبا والابتعاد عنها إلى الأبد؟ أليس هذا وهما، مادامت أوروبا تقيم في كياننا؟ زد على ذلك أن الكائن العربي هو، في مشكلته القصوى، كما نعتقد، غرب صعب المعالجة، أكثر من أي وقت مضى في اختلافه**»[3]. ونفهم من هذا الطرح أن "الخطيبي" لا يتراجع عن النقد، بل يعيد توجيهه من الخارج إلى الداخل، مؤكدا أن وهم الانفصال التام/المطلق يتجاهل حقيقة أن الآخر "يسكننا" بالفعل. فالمواجهة

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 228.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، مرجع سابق، ص30.

الحقيقية لا تكمن في الهروب من الغرب، بل في تفكيك هذا "الغرب صعب المعالجة" القابع في صميم كياننا، مما يجعل النقد موجها للذات بقدر ما هو موجه للآخر، ويمهد الطريق لضرورة النقد المزدوج.

ومن صميم هذه المواجهة النقدية المزدوجة، يرى أفاية أن مشروع "الخطيبي" يمثل محاولة جادة لتجاوز الأزمة البنيوية التي يعيشها الفكر العربي المعاصر، والمتمثلة في هيمنة الأيديولوجيات المغلقة وعجزها عن إثارة أسئلة قادرة على زعزعة الوهم الميتافيزيقي المسيطر. وانطلاقا من هذا التشخيص، يشدد "الخطيبي" على ضرورة ممارسة نقد إبستيمولوجي مزدوج لا يقتصر على تفكيك الأنساق التراثية أو مساءلة الآخر، بل يمتد إلى تفكيك الميتافيزيقا الكامنة في اللاوعي الثقافي، تلك التي تستمر في إعادة إنتاج ذاتها عبر أنماط فكرية تبدو حداثية، لكنها تنطوي في العمق على منطق لاهوتي مموه. ومن هذا المنطلق، يرفض "الخطيبي" استعادة الماضي المثالي باعتباره عائقا أمام التطور، داعيا إلى تبني فكر الاختلاف بما يتيح إنتاج خطاب نقدي منفتح، قادر على الانخراط في السجالات الفلسفية الكونية حول علاقة الإنسان بالعلم والطبيعة والميتافيزيقا، وبما يضمن حضورا عربيا فاعلا في الساحة الفكرية العالمية[1].

ويشكل "فكر الاختلاف" حجر الزاوية في هذا المشروع النقدي؛ فهو الأداة المنهجية والفلسفية التي يستند إليها "الخطيبي" لتفعيل نقده المزدوج. وفي توصيفه الدقيق لهذا المفهوم، يكشف أفاية عن طبيعته الجذرية التي تتجاوز مجرد التعددية السطحية، فيصفه بأنه «**سؤال اللامفكر فيه في الكائن العربي، سؤال يسعى إلى استنطاق الطبقات اللاشعورية التي تراكمت على المكبوت العربي. هو اختلاف لا ماهية له أو يصعب اكتناه ماهيته (Intraitable) يتميز بكونه يستقبل كل محاولة لحفر اللامفكر فيه، كأننا أصبحنا عبيدا مقيدين ومتحررين داخل نسق هائل للتكرار وذلك بإدامة هذه الإرادة الخارجية**»[2]. وهنا تبرز المفارقة الجوهرية التي يكشف عنها هذا التحليل؛ فالوعي العربي الذي يتوهم التحرر، يجد نفسه في حقيقة الأمر أسيرا لـ"نسق هائل للتكرار" تفرضه "إرادة خارجية" مزدوجة المصدر، تتمثل في هيمنة الميتافيزيقا الغربية من جهة، وسلطة الموروث اللاهوتي من جهة أخرى. وهكذا لا يعود الاختلاف مجرد

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 229، 230.

[2] المصدر نفسه، ص 230.

مفهوم نظري، بل يصبح ممارسة تفكيكية عنيدة تهدف إلى خلخلة هذا النسق عبر الحفر في "اللامفكر فيه"، والكشف عن آليات القمع التي تكرس هذه العبودية المقنعة. لكن هذا التشخيص العميق للأزمة يطرح بدوره سؤالا إجرائيا ملحا: ما السبيل إلى تفكيك هذا "النسق" والانتقال من الكشف إلى التجاوز الفعلي؟

استجابة لهذا السؤال الإجرائي الملح، يوضح لنا "عبد السلام بنعبد العالي" الإطار المنهجي الكفيل بتجاوز هذا "النسق الهائل للتكرار" من خلال ما يمكن وصفه بـ"القطيعة المزدوجة"؛ فإذا كانت عبودية الوعي العربي – كما شخصها "الخطيبي" – ذات مصدر مزدوج يتمثل في هيمنة غربية وسلطة تراثية، فإن التحرر منها يقتضي بالضرورة مواجهة مزدوجة لا أحادية الجانب. ومن هذا المنطلق، يرى "بنعبد العالي" أن نقد الداخل لا يكتمل إلا بنقد الخارج، وأن مواجهة الآخر لا تتحقق إلا بمساءلة الذات، في علاقة جدلية تأسيسية. ويبلور هذه الاستراتيجية المزدوجة في قوله: «**إن المعرفة العربية لا تستطيع أن تتنصل من أسسها اللاهوتية والتيوقراطية إلا بفضل قطيعة لن تكون كذلك ما لم تكن مزدوجة لتقابل المنظومة المعرفية الغربية بخارجها اللامفكر فيه، وتعمل في ذات الوقت على تجذير الهامش ليس فقط عن طريق فكر يستعمل اللغة العربية كأداة وإنما بالاتجاه نحو فكر مغاير يتكلم عدة لغات، ويصغي لأي كلام أنى كان مصدره**»[1]. ووفق هذا الطرح، يتحول الحفر في "اللامفكر فيه" من عملية داخلية/جوانية تقتصر على الذات إلى استراتيجية تحررية شاملة؛ فهي لا تكتفي بمساءلة الموروث، بل توجه سلاح النقد ذاته نحو "المنظومة المعرفية الغربية" لكشف "خارجها اللامفكر فيه"، وفي الآن ذاته، تعمل على "تجذير الهامش" ليصبح مصدرا لـ"فكر مغاير" قادر على الإنصات والتعدد. وبهذا التصور، لم يعد "فكر الاختلاف" مجرد أداة تشخيصية، بل أصبح مشروعا عمليا للتحرر.

ولتحقيق تلك القطيعة، يدعو "الخطيبي" – كما يوضح أفاية – إلى "الحداد على الميتافيزيقا" بوصفه ضرورة لتجاوز الهيمنة الفكرية للغرب، التي رسخت مركزية الإنسان الأبيض كمصدر وحيد للمعرفة؛ لكن هذا الحداد لا يعني القطيعة المطلقة، بل يستلزم نقدا مزدوجا يفكك المرجعية الغربية دون تقديس، ويحلل الواقع العربي الذي ظل مكبوتا وغير

[1] عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، مرجع سابق، ص 43.

مفكك، فلا يكفي استلهام الفلاسفة الأوروبيين، بل يجب التحاور معهم نقديا لاكتشاف أدوات تفكير جديدة، بالتوازي مع تحرير الطاقات المكبوتة لدى الشباب والمرأة، وتأسيس حس نقدي عبر تعليم يحفز على التساؤل وينمي الإبداع[1].

وانطلاقا من هذا الموقف، يرفض "الخطيبي" الأيديولوجيا باعتبارها قيدا يعيق الإبداع العربي. وفي هذا السياق، يحدد – وفقا لأفاية – ثلاث اتجاهات رئيسية في الفكر العربي المعاصر يعتبرها عاجزة عن مساءلة الوجود العربي بعمق وهي: **التراثوية**؛ التي تكرس لاهوتا مغلقا، و**السلفية**؛ التي تسعى إلى توفيق مصطنع بين الدين والعلم، و**العقلانية**؛ التي توظف الوضعية العلمية لتنظيم المجتمع[2]. وأمام هذه الأنماط الجاهزة، يشدد "الخطيبي" على أهمية الكتابة كفعل تحويلي يمتلك قوة اختراق الوعي، عكس الخطابة التي تظل سطحية. لكن هذا الموقف النقدي الجذري يطرح سؤالا محوريا: ما موقع "الخطيبي" داخل الفلسفة المعاصرة؟ وهل يمكن تصنيفه ضمن تيار فكري محدد، أم أن فكره يتجاوز التصنيفات التقليدية؟

يجيب أفاية عن هذا السؤال بالتأكيد على أن "الخطيبي" يتعامل مع الفلسفة بأسلوب نقدي وإبداعي؛ فلا يندرج داخلها بشكل نظامي، لكنه ينخرط في حوار مستمر مع فلاسفة الاختلاف مثل: نيتشه، وفرويد، وهايدغر، ودريدا، ساعيا إلى تفكيك الميتافيزيقا الغربية القائمة على مفاهيم الوحدة والكلية والأصل. وإذ يستلهم مفاهيمهم، فإنه لا يكتفي بتوظيفها، بل يعيد تشكيلها ويبتكر مصطلحات مضادة مثل: "الاختلاف الوحشي" و"الهوية العمياء". وهكذا لا يتموضع فكره داخل الفلسفة التقليدية، بل يتخذ من "الهامش" فضاء إبستيمولوجيا يقظا يتيح له زعزعة المفاهيم المستقرة؛ فمن خلال الكتابة، لا يكتفي باستدعاء النص الفلسفي، بل يعمل على تفكيكه وتحويله، منتجا نصوصا جديدة تتجاوزه[3]. وبهذا المعنى يظل فكره خارج الفلسفة، لكنه في حوار دائم معها، مما يجعل مشروعه حركة لا نهائية داخل فضاء الاختلاف، حيث يعاد إنتاج النص الفلسفي ضمن بنية كتابية مفتوحة لا تنتمي إلى منطق الأصل أو الكلية.

وإذا كان أفاية يرى في هذا التموضع على تخوم الفلسفة مصدر قوة إبداعية، فإن "عبد السلام بنعبد العالي" يقدم – من زاوية أخرى – قراءة أكثر حذرا تميز بين "الأثر الفلسفي" الذي

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 230، 231.

[2] المصدر نفسه، ص 231 – ص 233.

[3] المصدر نفسه، ص ص 233، 234.

لا تخطئه عين في كتابات "الخطيبي" وبين "الممارسة الفلسفية" بمعناها الأكاديمي الصارم؛ فمن منظوره، لا ترقى نصوص "الخطيبي" – رغم أبعادها السوسيولوجية والسيميولوجية – إلى مصاف الفلسفة الممنهجة التي يمثلها مفكرون كمحمد عزيز الحبابي. ويستدل "بنعبد العالي" على ذلك بالتعامل الانتقائي للخطيبي مع تاريخ الفلسفة؛ إذ تبدو أسماء فلاسفة كبار كالغزالي ونيتشه ودريدا مجرد "علامات دالة" أو إشارات ثقافية، أكثر من كونها موضوعا لتحليل مفاهيمي عميق. ونتيجة لذلك تتحول مفاهيم مركزية كـ"الاختلاف" و"السيمولاكر" إلى ما يشبه "الشعارات"، متجردة من صرامتها التحليلية التي نجدها عند أصحابها الأصليين، مما يضفي على المشروع طابعا شذريا ومفككا ظاهريا. بيد أن "بنعبد العالي" نفسه لا يتوقف عند هذا الحكم، بل يستدرك ليكشف عن جوهر فلسفي أعمق يتمثل في موقف أو "سلوك" فكري، فيقول: «**لكن بالرغم من هذه السمة الظاهرية فنحن لا نستطيع أن ننكر أن الروح الفلسفية تظل ماثلة في كتابات "الخطيبي" لا كعناية بتاريخ الفلسفة ولكن كسلوك على مستوى النظرية، كاستراتيجية: يتجلى هذا أساسا في تشككه السقراطي اليقظ وحذره الشديد من أن ينجر إلى الخطابات الأيديولوجية والتحليلات التاريخية المبسطة، كما يتضح في معاملته الحذرة مع المذاهب الفلسفية حتى أكثرها ثورية. وهذا في وقت أصبح فيه النقد الأيديولوجي مرضا فكريا يعسر الانفلات منه**»[1]. وبهذا المعنى فإن هذه "الروح الفلسفية"، التي قوامها التشكك المنهجي والحذر من اليقينيات الأيديولوجية، لا تتعارض مع رؤية أفاية، بل تشكل على الأرجح الأساس الأخلاقي والمنهجي لتلك الحركية النقدية التي تقود "الخطيبي" إلى ممارسة نقده الجذري للفكر العربي.

وفي هذا السياق، يرى أفاية أن "الخطيبي" يحمل الفكر العربي مسؤولية تغييب التساؤل الفلسفي وانحساره منذ القرن الثالث عشر، دون بحث عميق في أسباب هذا التراجع. وفي مواجهة الصرامة العقلية للفلسفة التقليدية، يعيد "الخطيبي" تعريف "الذاتية" بدمجها مع التصوف، محولا إياها إلى تجربة وجدانية (هذيان) تتجاوز الأطر المنطقية[2]. ومن هذا المنطلق، يدعو إلى "فكر الاختلاف" الذي لا يكتفي بتفكيك الموروث، بل يسعى إلى إحداث زلزال فكري يزعزع المسلمات الراسخة ويعيد إحياء التساؤل. وهذه المهمة يعتبرها أفاية ضرورية، خصوصا في ظل انسحاب الفكر العربي الإسلامي من مساءلة ذاته، ولهذا يرى أنه «**يتعين**

[1] عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، مرجع سابق، ص 42.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 234، 235.

على فكر الاختلاف استنطاق البياضات التي توجد داخل النص الإسلامي الكلاسيكي والتي لا تستطيع الاتجاهات الفكرية السائدة مساءلتها. ففكر الاختلاف فكر اقتحامي لا يخجل من طرح الأسئلة التي لم يطرحها الفكر العربي بعد، إنه فكر الكائن العربي في بحثه الدائم عن حقيقته التائهة، وسؤال وتحد للفكر لأنه يشترط توسيع مجال الحرية الفكرية، وإدخال اعتبارات أولية في كل حوار مع التراث، أو الغرب، أو الواقع»[1]. وبهذا المعنى، يصبح الاختلاف عند "الخطيبي" ليس تمردا سطحيا، بل فكرا "اقتحاميا" يطرح الأسئلة المحرمة ويحدث أزمة في الفكر السائد، مستخدما النقد المزدوج كآلية لتحليل عميق للنصوص والواقع والتاريخ.

وهذا "الفكر الاقتحامي" لا ينبثق من فراغ، بل يرتكز على إعادة تأسيس جذرية لمفهوم "النقد" ذاته؛ فالخطيبي في سعيه لتجاوز التحليل السطحي، يعود إلى الدلالة الأصلية لمصطلح "نقد" ليفككها ويربطها جوهريا بفكرة "الأزمة"، محولا النقد من مجرد أداة تحليلية محايدة إلى حدث يورط الذات الناقدة والموضوع المنقود معا في قلب التوتر والمساءلة. وهو ما يوضحه (أي: الخطيبي) في تأسيسه النظري لهذا المفهوم قائلا: **«كلمة نقد، قبل أن تذهب بعيدا، تتضمن كما تعرف فكرة، غالبا ما تكون منسية، وهي المتعلقة "بوجود أزمة": النقد كأزمة بالنسبة لنفسه، وفي الوقت ذاته بالنسبة للموضوع الذي يهتم به. وفي هذا المعنى يظل النقد مزدوجا، سواء أكان مرجعنا مرتبطا بالنقد بمفهومه الكانتي، أو الشغل، أو الماركسي، فإن عليه أن يبني ويؤسس ركائزه فيها هو يشغلها (لا كيفما اتفق)، وذلك من لبنة تأسيسه، خطابه، منطقه، إيبيستيمولوجيته، وفي كل جهازه الاستراتيجي في إطار المعرفة التي يقدمها، وبالقياس إلى الوضعية المجردة التي تحدده تاريخيا»**[2]. ومن هنا يتكشف لنا جوهر "النقد المزدوج"؛ فهو ليس مجرد نقد موجه للتراث العربي والميتافيزيقا الغربية، بل هو – وبشكل حتمي ومتزامن – نقد للذات الناقدة وأدواتها المعرفية ومنطلقاتها الأيديولوجية؛ فالناقد ملزم بفحص "جهازه الاستراتيجي" الخاص به، مما يحول عملية النقد إلى أزمة داخلية واعية بشروطها تمنعه من السقوط في وثوقية جديدة أو إنتاج يقين بديل. وبهذا التأسيس المنهجي، يمهد "الخطيبي" الطريق ليس فقط لتجاوز الثنائيات الفكرية العقيمة، بل ولإعادة صياغة علاقة الفكر بالواقع ذاته.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 235، 236.

[2] عبد الكبير الخطيبي: الباحث الناقد، تر: عبد الله راجع، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 11، 1984م، ص 194.

وانطلاقا من وضع الذات الناقدة في قلب الأزمة، يبني "الخطيبي" مشروعه السوسيولوجي على تفكيك الثنائيات التي كبلت الفكر العربي، رافضا الانحياز إلى طرفي المعادلة (تراث/حداثة، ذات/آخر)، لأن الحقيقة لا تكمن في الانتصار لأحدهما، بل في طرح أسئلة تخلخل اليقين وتقوض الأنساق المغلقة. ويقوم هذا الموقف على مبدأ النقد المزدوج الذي يجعل الذات نفسها موضوع مساءلة، ما يمنعها من تبني يقين نهائي، ويدفعها إلى استمداد المعرفة من التجربة المعيشة والجسد؛ لأن نقدا يورط الذات لا يمكن أن يظل تأملا نظريا مجردا، بل يجب أن يكون اشتباكا حيا مع الواقع[1]. ومن هنا يغدو النقد المزدوج أداة لتحرر مزدوج من هيمنة الخطابات الغربية وسلطة الفكر التقليدي المحلي دون السقوط في ادعاء امتلاك حقيقة بديلة نهائية؛ ففكر "الخطيبي" حركة دائمة من تجاوز وإرجاء تجعل الاختلاف محركا للوجود، وتؤسس لرؤية أنطولوجية ترى في التساؤل المستمر دينامية لإنتاج معرفة حرة وغير مكتملة. لذلك يظل فكره عصيا على التصنيف ضمن الفلسفة أو خارجها، لأن غياب النسقية والمنهج الصارم ليس نقصا، بل التزام بمبدأ يرفض بناء أي نسق مغلق قد يتحول إلى وثوقية جديدة، فيما يوظف الفلسفة أداة للحوار مع التراث، ليضع نفسه، بهذا المنهج التفكيكي، في قلب التيارات ما بعد البنيوية.

ونستنتج مما سبق أن مشروع "الخطيبي" يمثل استراتيجية تحررية جذرية قوامها "النقد المزدوج"، الذي لا يكتفي بتفكيك الميتافيزيقا الغربية الأحادية، التي حدد أفاية جذورها في الوضعية السوسيولوجية الكولونيالية، بل يمتد ليقوض اليقينيات اللاهوتية والتراثية التي تكبل الفكر العربي. ومن خلال تفعيل "فكر الاختلاف"، لا يسعى "الخطيبي" إلى استبدال مركزية بأخرى، بل إلى خلخلة ثنائية المركز والهامش ذاتها، محولا الهامش من وضع سلبي إلى منطلق إبستيمولوجي فاعل لإنتاج معرفة مغايرة. وهذا النقد ليس عملية خارجية محايدة، بل هو "أزمة" تورط الذات الناقدة، وتلزمها – على طريقة بورديو – بمساءلة أدواتها وموقعها باستمرار لتجنب إنتاج أي يقين جديد. وبذلك لا يقدم "الخطيبي" – كما يبرز أفاية – نظاما فكريا مغلقا أو بديلا جاهزا، وإنما يؤسس لحالة من "القلق المعرفي" الدائم، حيث يصبح التفكيك

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 236، 237.

المستمر للذات والآخر شرطا ضروريا لإنتاج فكر حر، قادر على ابتكار علاقته بذاته وبالعالم خارج أسر أي وصاية معرفية، سواء كانت غربية أم عربية.

وإذا كان مشروع "الخطيبي" يقوم على تفكيك اليقينيات ورفض الهوية الثابتة، فإنه يفتح المجال لتصورات ديناميكية ومعقدة للكينونة في عالم ما بعد الميتافيزيقا؛ فهدم فكرة الأصل والوحدة لا يخلق فراغا، بل يتيح البحث في مفاهيم مثل "الهوية السائلة" و"فلسفة الهجنة" لتجاوز وهم النقاء اللغوي والثقافي، ورؤية الهوية كسيرورة متحولة لا كجوهر ثابت. ومن هنا نطرح السؤال الآتي: كيف تتشكل ذات "الخطيبي" المتحررة من قيود الأصل والنقاء؟ وما الأدوات المعرفية والأخلاقية التي يوفرها فكر الهجنة لبناء أفق تعددي يبتكر علاقة جديدة بين الذات والعالم؟

3-الهوية السائلة وفلسفة الهجنة؛ نحو تجاوز النقاء اللغوي والثقافي

شكل حضور ""الخطيبي"" في المشهد النقدي المغاربي لحظة انعطاف إبستيمولوجي، حيث انخرط في تفكيك الميتافيزيقا التي تشكلت حول الاختلاف الوحشي والهوية العمياء، وفي هذا الأفق، يقدم "أفاية" قراءة تأويلية نقدية تستعيد مشروع "الخطيبي" من زاوية فلسفة الاختلاف وتحولات الذات، مستلهمة مفهومي "الهوية السائلة" و"الهجنة" كآليتين لتقويض البنيات الثابتة وتجاوز الحدود الأنطولوجية المرسومة بين اللغات والثقافات. وهذه القراءة لا تتناول الهجنة كعلامة على التهجين أو فقدان الأصالة، بل بوصفها إستراتيجية إبداعية لإعادة تشكيل الذات في علاقة جدلية مع الآخر، بما يتيح إعادة ترسيم خرائط الانتماء ضمن منطق التعدد. ومن هذا المنطلق نطرح السؤال الآتي: كيف يسائل أفاية هذه المفاهيم في فكر "الخطيبي"؟ وهل تمكن هذا الأخير من بناء أفق تعددي يتجاوز سرديات الهوية العمياء والاختلاف الوحشي؟

للإجابة عن هذا التساؤل، ينطلق أفاية من تحديد الممارسة الفكرية التي تقوم عليها رؤية "الخطيبي"، إذ لا يفصل هذا الأخير بين الإبداع والتنظير، بل يجعلهما وجهين لعملة واحدة. وفي هذا الإطار، يحول "الخطيبي" الكتابة ذاتها إلى مختبر لاستكشاف قضايا الهوية والاختلاف، حيث يغدو السفر بين اللغات والثقافات فعلا نقديا في حد ذاته. ويتجلى ذلك بوضوح في تحليله لـ "صور الأجنبي في الأدب الفرنسي"؛ لأنه لا يكتفي بعرض كليشيهات، بل يعتمد منهجا تفكيكيا يكشف عن تغلغل السلطة والاستعمار في النسيج الأدبي. ومن هنا تصبح الكتابة عنده "فعل هجرة"، تتجاوز به النصوص حدودها اللغوية والثقافية لتعيد مساءلة

مفاهيم الضيافة والاستقبال والهوية[1]. وبناء على ذلك، يؤسس أفاية فهمه لمشروع "الخطيبي" على أن منهج هذا الأخير في القراءة والكتابة يمثل التطبيق العملي لفلسفة الهجنة*؛ فهو لا يقرأ النصوص لاستخراج معنى ثابت، بل يحاورها ويفككها، جاعلا من القراءة خطوة نحو إعادة الكتابة، ومن ثم إعادة التفكير في علاقة الذات بالآخر بوصفها لحظة تحول مستمرة.

وتستمد هذه الدينامية التحويلية لعلاقة الذات بالآخر – التي تمثل جوهر الممارسة الكتابية لدى "الخطيبي" – مرجعيتها من مفهوم "الفضاء الثالث" (Third Space)، الذي حدده "هومي بابا" (Homi Bhabha)؛ ووفق هذا التحديد، لا يمكن النظر إلى كتابة "الخطيبي" على أنها مجرد حيز للتلاقي الثقافي، بل بوصفها "فضاء ثالثا" بامتياز؛ أي فضاء هجينا مولدا للمعاني والهويات التي تتجاوز الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية. غير أن "الخطيبي" لا يكتفي باستعارة المفهوم بصورة سلبية، بل يعيد تكييفه ليتلاءم مع مشروعه النقدي التحرري. وفي هذا السياق، نجد "ثائر ديب" يميز بين نمطين من "الفضاء الثالث"، إذ يرى «**أن العيش على الحدود، في الفضاء الثالث، أمر ضروري حين يتعلق الأمر بكل ما يدفع المعرفة والثقافة قدما وييسرهما. بخلاف ما يكون عليه الحال حين يتعلق الأمر بضرب من الفضاء الثالث الذي يصون منظومة التناقض القائمة ويدفع إلى استساغة العيش في إطارها بدلا من الإطاحة بها**»[2].

ونفهم من ذلك أن الفضاء الثالث هو ذلك المجال الذي ينشأ عند التقاء الثقافات والأنظمة المعرفية المختلفة، حيث يصبح العيش على الحدود أمرا ضروريا لدفع المعرفة والثقافة قدما، لأن هذا التفاعل يفتح إمكانات جديدة ويتيح إنتاج معان وهويات مبتكرة. لكن هذا الفضاء لا يكون دوما مجالا للتحول الإيجابي؛ فقد يتحول أحيانا إلى أداة لصون منظومة التناقض القائمة، فيغدو مجرد منطقة وسطية تدفع الأفراد إلى استساغة العيش ضمن هذه التناقضات، بدلا من السعي إلى الإطاحة بها. ومن ثم، فإن الفضاء الثالث الحقيقي هو الذي يخلخل الحدود الجامدة ويتيح إمكانات التغيير، وليس الذي يرسخ الوضع القائم.

---

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 244 – ص 248.

* فلسفة الهجنة: تمثل هنا اتجاها فكريا يقوم على رفض النقاء والهوية الثابتة، ويركز على التداخل بين الثقافات والمعارف وتعدد الطبقات الدلالية. وقد نشأ هذا المفهوم ضمن نظريات ما بعد الاستعمار عند "هومي بابا"، حيث تعد الهجنة مجالا للتفاوض وإنتاج المعنى خارج الثنائيات الصارمة. وتظهر تطبيقاتها في الأدب والفنون والنقد المعاصر بوصفها أداة تكشف زيف ادعاءات النقاء اللغوي والثقافي والمعرفي.

[2] هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 35.

واستنادا إلى هذا التحليل، يغدو مفهوما "الهجنة اللغوية والثقافية" و"النقد المزدوج" لدى "الخطيبي" آليتين استراتيجيتين لتفعيل فضاء ثالث منتج، يهدف إلى تفكيك الميتافيزيقا المركزية في الخطابين الغربي والعربي، وزعزعة التمثيلات النمطية، خاصة الاستشراقية، عبر ممارسة كتابية عابرة للحدود الثقافية واللغوية.

ويتجلى هذا السفر والعبور بوضوح في قراءة "الخطيبي" لأعمال الطبيب والروائي والشاعر الفرنسي "فيكتور سيغالين" (Victor Segalen)، والتي يعتبرها أفاية نموذجا تطبيقيا لمشروعه. حيث يسعى "الخطيبي" إلى تفكيك التصورات السائدة عن "الآخر" عبر تجاوز ثنائية المركزية الغربية والهوامش الثقافية. ويرتكز في ذلك على ما أسماه "سيغالين" بـ"الإغرابية الكونية*"، التي تنظر إلى الاختلاف كجوهر مستقل لا يمكن اختزاله في الفولكلور الاستشراقي أو النزعة الاستعمارية[1]. وهكذا تتحول القراءة/الكتابة عند "الخطيبي" إلى سفر إبستيمولوجي يعيد تشكيل موقع الذات عبر تفاعلها مع الآخر المختلف دون إخضاعه أو استيعابه. وهنا يكشف أفاية سر انجذاب "الخطيبي" إلى "سيغالين" قائلا: **«والمثير للانتباه في نص "الخطيبي" عن سيغالين هو أن قراءته له يوجهها هاجس كلي لا يفرق بين فعل القراءة ومسافة الكتابة، وكأنه يتماهى مع انشغالات سيغالين ويسافر معه، ويتذوق تذوقه، بل أحيانا، يسعى إلى كتابة كتابته، لا أن يكتب عن كتابته. يبحث عن فرص لتفجير ما يجيش في مخيلته وفي عقله عن الذات والآخر، والوحدة والتعدد، والواقعي والمتخيل»**[2]. ونفهم من ذلك أن القراءة عند "الخطيبي" ليست فعلا سلبيا، بل هي انخراط وجودي في تجربة الآخر، ومغامرة تأويلية تتداخل فيها ثنائيات الذات والآخر والواقعي والمتخيل.

ويكتسب هذا الانخراط الوجودي في تجربة الآخر، بعدا معرفيا أكثر وضوحا في تحليل "بختي بن عودة"، الذي ينتقل بالقراءة من مستوى التماهي النفسي إلى مستوى الضرورة الفلسفية. فهو يرى أن هذه اللحظة المقروءة لدى "سيغالين" لا تعبر عن تأثر عابر/مؤقت، بل هي لحظة

---

* "الإغرابية الكونية": هي مفهوم عند سيغالين يعبر من خلاله عن رفض المركزية الأوروبية في النظر إلى الثقافات الأخرى، ويؤكد أن الاختلاف هو جوهر المعرفة والتذوق الجمالي. وبتعبير آخر إنها رؤية فلسفية، أدبية، وجمالية تحاول إعادة تعريف العلاقة بين الذات والآخر خارج سياقات الاستشراق أو الاستعمار، وتجعل من الاختلاف قيمة إيجابية بدلا من أن يكون مجرد غرابة سطحية.

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 248.

[2] المصدر نفسه، ص 254.

"جذرية" تعيد صياغة العلاقة بين الكتابة والتواصل والكينونة ذاتها، حيث نجده يقول: **«إن هذه اللحظة المقروءة لدى سيغالان (Segalen) جذرية، ولها علاقة بالكتابة كطريقة تواصل. وبهذه الكيفية فإن "الاختلاف لا يسمح فقط باكتشاف الكائن بل إن هذا الأخير لا يظهر للذات سوى تحت نمط المختلف". فما هو عند "الخطيبي" اختلاف متعذر تذويبه هو عند سيغالان (Segalen) اختلاف متعذر الاختزال (Difference irreductible). فهذه القراءة، إذن، قائمة على حسن التقارب وعلى الوجود الحقيقي ضمن الخريطة الفكرية التي تصنعها حداثة الذات والنص، حيث حساب الأشياء يتم وفقا لتمييز منطو هو الآخر على ضرورة الاختلاف»**[1]. وهنا يضعنا "بن عودة" أمام نقلة نوعية؛ فالاختلاف لم يعد مجرد موضوع للقراءة، بل هو شرط إمكانها؛ فعبارة "هذا الأخير لا يظهر للذات سوى تحت نمط المختلف" تكشف عن أساس أنطولوجي عميق، مفاده أن الذات لا تعي وجودها إلا في مواجهة الآخر المختلف عنها. وبذلك فإن التقابل الذي يقيمه "بن عودة" بين "اختلاف متعذر تذويبه" عند "الخطيبي" و"اختلاف متعذر الاختزال" عند "سيغالين" لا يثبت مجرد تشابه في الأفكار، بل يؤسس لقرابة فلسفية قوامها أن الاختلاف ليس عائقا أمام المعرفة، بل هو محركها ومنتجها. وعليه تتحول الكتابة عند "الخطيبي" إلى فعل تأسيسي من "ضيافة الآخر" داخل النص، حيث لا يكتفي بعرض فكر "سيغالين"، بل يعيد إنتاجه في سياقه الخاص، مؤسسا لتجربة نقدية تنتج معرفة جديدة تضرب في صميم مفهوم الكتابة ذاته.

وتتأكد هذه الرؤية للقراءة كسفر معرفي وضيافة للآخر، وتكتسب أبعادا أعمق في تحليل "بن عودة" الذي يرى أن مشروع "الخطيبي" برمته يقوم على هذا الشرط اللغوي الوجودي؛ فالسفر عبر نصوص الآخرين ليس مجرد تمرين فكري، بل هو "ضرب في الصميم"، أي أنه يلامس جوهر الكتابة والإبداع القائم على الانفتاح على "لغة آخر ما". وهذا ما عبر عنه "بن عودة" بقوله: **«هنا فقط يضرب "الخطيبي" في الصميم، أي في الشرط الذي توفره بالمزايا الكونية والممكنة لغة ثانية أو ثالثة هي دائما لغة آخر ما. وبحسب هذا الشرط يعلمنا "الخطيبي" تماما كما فعل مع أسماء الآخر في (Figures de L'otranger)؛ أي "صور الأجنبي في الأدب الفرنسي"، حيث الكتاب هو سفر سفر، إذ ابتداء من خطواته الأولى اكتفى هذا**

[1] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2013م، ص ص 320، 321.

الخط السيري، ذو الدرجة الثانية، بسؤال حول تمثيل الأجنبي في المخيال الأدبي الفرنسي، وبخاصة في ما يسمى بالغرائبية. فالغرائبية هنا ليست فولكلورية السطح، بل سر كل أدب، كل نماذجه»[1]. وهنا يقدم لنا "بن عودة" تأويلا عميقا يفكك فكرة السفر الخطي عند "الخطيبي" ليقدمه كحركة مركبة؛ إنه سفر أول داخل لغة الآخر، وسفر ثان داخل المخيال الذي تشكله تلك اللغة. وهذا ما يمنح مفهوم "الغرائبية" الذي استلهمه من "سيغالين" بعده الجوهري، حيث لا تعود مجرد تيمة سطحية كما في الاستشراق التقليدي، بل تصبح "سر كل أدب"، أي الشرط الإبداعي القائم على الاعتراف بالاختلاف الجذري والتحاور معه. ووفق هذا التصور يتبين لنا أن "الخطيبي" يؤسس مشروعه على الترحال اللغوي والثقافي كاستراتيجية نقدية ومعرفية.

بيد أن هذا الترحال المعرفي في لغة الآخر وضيافته لا يخلو من ثمن وجودي باهظ، وهو ما يتوقف عنده أفاية ليكشف عن الإشكالية الوجودية الكامنة في قلب مشروع "الخطيبي"؛ فبينما ينظر "الخطيبي" إلى "المتخيل" باعتباره شرطا ضروريا للكتابة والسفر، يعمد أفاية إلى قلب منظور التحليل؛ إذ لا يركز على تمثيلات "الخطيبي" للآخر خلال رحلته، بل يوجه عدسته النقدية نحو موقع "الخطيبي" نفسه، ذلك الكاتب المغربي الذي اتخذ من الفرنسية فضاء لإبداعه. وهنا يتحول مفهوم "الضيافة" من كونه استقبالا معرفيا للآخر إلى تساؤل قلق حول الذات: إلى أي مدى يمكن لكاتب مغربي يعبر بالفرنسية أن يجد الطمأنينة داخل فضائها؟ وهل تتيح له هذه اللغة ضيافة حقيقية، أم أنه سيظل دائما في موقع الآخر؟[2]

إن هذا التساؤل الوجودي الذي يطرحه أفاية حول "ضيافة اللغة" يجد جوابه الواضح، والصريح، عند "عبد الفتاح كيليطو" الذي يكشف أن إقامة "الخطيبي" في اللغة الفرنسية ليست بحثا عن طمأنينة، بل هي فعل "هجران" وجودي وتيه مقصود؛ فبحسب "كيليطو"، تصبح الكتابة بلغة أخرى شرطا للانعتاق من الذات واكتشاف آفاق جديدة، حتى لو كان ثمن ذلك هو ضياع الأصل، حيث يقول: **«الكتابة بالفرنسية تعني في حالته هو (أي: الخطيبي)، هجران الذات والتحرر منها لاكتشاف عوالم جديدة: "الشرق – أجل! هو وطني، بينما أنا أخطئ الوجهة نحو قارات أخرى". الابتعاد عن بيت الأبوة، والتيه، وضياع الأقرباء كما في الحكايات العجائبية. في العمق، اللغة مسألة رواية عائلية، إنها اللازمة المتكررة للضياع: بما أنا ابن**

[1] بختي بن عودة: في ضيافة الخطيبي: الكتابة الأخرى، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 40، 41، يوليو 1991م، ص 298.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص ص 254، 255.

اللغة، فقد أضعت أمي. وبما أنا ابن الازدواجية اللغوية، فقد أضعت أبي وسلالتي»[1]. وهنا يقدم لنا "كيليطو" مفتاح تأويل مأساة "الخطيبي" المبدعة؛ فاللغة الفرنسية من هذا المنظور ليست "بيتا" بديلا، بل هي أداة "للضياع" المنظم الذي يفكك الرواية العائلية واللغوية الأصلية. إن "إضاعة الأم" هي استعارة بليغة لفقدان اللغة الحاضنة، بينما "إضاعة الأب والسلالة" ترمز إلى القطيعة مع السلطة الرمزية والتاريخية للغة الأصل.

إن هذا "الضياع المنظم"، الذي وضحه "كيليطو" بدقة، لا يفضي بالخطيبي إلى العدمية، بل يؤسس لما يمكن تسميته بـ"الهوية السائلة"؛ وهي حالة وجودية مركبة يتجاذبها قطبان متكاملان؛ مرارة الاغتراب اللغوي الذي اختبره "فرانز فانون"، وخصوبة التهجين الثقافي الذي نظر له "هومي بابا"؛ فالخطيبي – بحكم هذا التيه الإرادي – لا يعود منتميا كليا إلى لغة الأم التي "أضاعها"، ولا إلى لغة الآخر التي يقيم فيها كغريب، مما يجعل من هويته "نصا مفتوحا" يتشكل باستمرار عبر الفروقات والانزياحات، على نحو يذكرنا بمفهوم "الاختلاف" (Différance) عند دريدا.

لكن السؤال المحوري الذي يطرحه هذا الموقف الوجودي هو: كيف يمكن تحويل هذا الترحال اللغوي القلق من حالة اغتراب إلى مصدر قوة إبداعية؟

تكمن الإجابة عن هذا السؤال في استراتيجية "الخطيبي" الكتابية نفسها، والتي يوضح "بن عودة" جوهرها قائلا: **«إذا نحن تأملنا دون التفات إلى الوراء، الوراء السحيق والملتبس (وعوضا عن أن ندقق مليا في التفاصيل النظرية ذات الدلالة الفلسفية) ينبغي أن نتموقع ضمن الحد المشترك بين كتابة وأخرى، أو بالأحرى بين كتابة وآخرها (Son autre). هذه المقدمة تنطبق على مشروع "الخطيبي" الذي يرفض أن يقول عن نفسه بأنه فيلسوف أو مفكر، ولا حتى سوسيولوجي، بل يفضل توتير الكتابة وسؤالها. وعلى هذا الأساس أصبح "الخطيبي" متميزا في تقاطع الخطابات وتواترها، وقدم متونا للقراءة وليس للاستهلاك»**[2]. ونفهم من هذا الطرح أن "الخطيبي" يحول "الحد المشترك" بين اللغات والثقافات إلى مختبر إبداعي؛ فرفضه للتصنيفات الجاهزة ليس تواضعا، بل هو فعل "توتير" مقصود للكتابة، يجعلها

---

[1] عبد الفتاح كيليطو: أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م، ص 84.

[2] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد، مرجع سابق، ص 318.

فضاء لتصادم الخطابات وتلاقحها، وبهذا تتحول الهوية المتأرجحة من مأساة وجودية إلى مشروع فكري منتج.

وإذا كان مشروع "الخطيبي" الفكري – كما أسلفنا – يحول الهوية القلقة إلى فضاء إنتاجي، فإن 'أفاية' يقدم مدخلا ضروريا لفك شفرة هذا المشروع عبر وضعه في حوار إشكالي مع مرجعية غربية محورية، هي "رولان بارت" (Roland Barthes)، حيث يستحضر أفاية دور "بارت" الريادي، إلى جانب "فوكو" و"دريدا" في تفكيك البنى الرمزية للفكر الغربي، لكنه يميزه عنهم بتحرره من صرامة المناهج وقدرته على الجمع بين البنيوية وما بعدها في تحليل نقدي للحداثة. وهنا تكمن نقطة الالتقاء الأولى مع "الخطيبي"؛ فكلاهما يرفض الانصياع للتصنيفات الجاهزة. غير أن أفاية لا يتوقف عند هذا التلاقي/التشابه، بل يبرز من خلاله الأصالة الفارقة لمشروع "الخطيبي"؛ فهذا الأخير – حسب قراءة أفاية – لم يكتف باستعارة التفكيك في صورته الغربية، بل قام بتوسيع نطاقه ليشمل الفكر العربي الإسلامي فيما أسماه بـ"النقد المزدوج"، الذي يهدف إلى تفكيك الأسس الميتافيزيقية واللاهوتية في كلا التقليدين معا وفي الوقت نفسه. ومن هنا فإن التشابه الذي يلاحظه أفاية في كتابتيهما – حيث تتحدى أعمالهما الأجناس الأدبية بتداخل النقد والرواية والشعر فيها – ليس مجرد صدفة أسلوبية، بل هو تجسيد واع لمنطق "الاختلاف" و"التناص" كاستراتيجية فعالة ضد الهوية المغلقة[1]. وهنا يكشف لنا أفاية أن "الخطيبي" وبارت يشتركان في نقد "اللوغوس المركزي"، لكن "الخطيبي" يمضي خطوة أبعد بتوجيه هذا النقد بشكل مزدوج نحو الذات والآخر، في محاولة لتجاوز ثنائية المركز والهامش وتأسيس فكر تعددي حقيقي، وهو ما يجعل من مشروعه إسهاما فكريا فريدا ومؤثرا.

وتعزيزا لهذا الطرح الذي قدمه أفاية حول القرابة الفكرية بين "الخطيبي" وبارت، يقدم "بن عودة" توضيحا دقيقا لآليات هذا التجاور النقدي، قائلا: «**إن "الخطيبي" يقيم قرب بارت (Barthes) ويكاد يفجر الموضوعات نفسها مثله. وبالقلق نفسه الذي يدمر الانغلاق الثابت للمفاهيم التي ترد على نوع من الفراغ. ذلك أن مجال استثمار الدليل هو مجال اللاتجانس، وهو استثمار بمثابة انتقال من الثقافة إلى الكتابة. أما الكتابة فهي قسط الدافع ونزع الكلمات عن أرضها، نزع الدليل عن حقل دلالته، وشبكة استعمالاته**»[2]. وهنا يكشف "بن عودة" عن

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 255 – ص 225.

[2] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد، مرجع سابق، ص ص 314، 315.

جوهر الاستراتيجية المشتركة بين "الخطيبي" وبارت؛ فـ"القلق الذي يدمر الانغلاق" ليس إلا تجسيدا عمليا لمقاومة "اللوغوس المركزي" التي أشار إليها أفاية. أما مفهوم "نزع الدليل عن حقل دلالته"؛ فهو يمثل الأداة المنهجية التي استخدمها "الخطيبي" لتفعيل "نقده المزدوج"، حيث يقوم بتعرية العلامات وتفكيكها ليس فقط في سياقها الغربي، بل وفي سياقها العربي الإسلامي أيضا، ليحررها من سلطة الأصل والهوية الثابتة. وبهذا المعنى لا يقف "بن عودة" عند التشابه السطحي فقط، بل يغوص في عمق الممارسة الكتابية نفسها، موضحا كيف أن هذا "النزع" و"التفجير" للمفاهيم يؤسس لعلاقة تتجاوز مجرد التأثر إلى حوار فكري عميق حول سلطة العلامة وحدودها.

وضمن السياق ذاته، يتعمق أفاية في طبيعة العلاقة الفكرية بين "بارت" و"الخطيبي"، مؤكدا أنها لم تكن مجرد تأثير أحادي الاتجاه، بل حوارا كشف عن انشغالات مشتركة حول سلطة الرموز والعلامات. ويصل هذا الحوار إلى ذروته في اعتراف بارت نفسه بالتأثير المعرفي الذي أحدثه "الخطيبي" فيه؛ حيث يقول: **«إنني و"الخطيبي" نهتم بأشياء واحدة، بالصور، الأدلة، الآثار، الحروف، العلامات. وفي الوقت نفسه يعلمني "الخطيبي" جديدا، يخلخل معرفتي لأنه يغير مكان هذه الأشكال كما أراها، يأخذني بعيدا عن ذاتي، إلى أرضه هو، حين أحس كأنني في الطرف الأقصى من نفسي»**[1]. وهذا الاعتراف ليس مجرد مجاملة عابرة، بل هو شهادة إبستيمولوجية تكشف عن جوهر مشروع "الخطيبي"، وقدرته على "خلخلة" المركزية الغربية من داخلها، عبر تقديم منظور يزيح الأشكال عن مواقعها المألوفة. وهنا يؤكد أفاية أن ما فعله "الخطيبي" مع "بارت" يوازي ما حاول "بارت" نفسه فعله في "إمبراطورية العلامات" حين سافر إلى اليابان ليس كحقيقة موضوعية، بل كنظام رمزي مختلف يحرره من تمركزه الأوروبي[2].

وتعميقا لهذا التصور، يقدم لنا "بن عودة" قراءة مقارنة تسلط الضوء على الفارق المنهجي بين "بارت" و""الخطيبي"" في تعاطيهما مع التجربة اليابانية، فيقول: **«إذا كان بارت (Roland Barthes) يقول عن اليابان أنه نسق (Systeme)، فإن "الخطيبي" يجعل من الظل نموذج حضارة، وهو بذلك لا يختلف مع بارت الذي أفرد كتابا بكامله لهذا البلد الباعث على الدهشة.**

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 258.

[2] المصدر نفسه، ص 260

ف"الخطيبي" يطرح مسألة الأجنبي (L'étranger) ولا يتوانى في دعمها باللواحق والمستلزمات مثل الأطر والخطوط، وعموما تلك الحدود الضرورية لكل عبور ومقاومة»[1]. ومن هنا يتكشف فارق جوهري؛ فبينما ظل "بارت"، بمنهجيته السيميولوجية، يتعامل مع اليابان بوصفه "نسقا" رمزيا خارجيا قابلا للتفكيك بهدف خلخلة الذات الأوروبية، نجد "الخطيبي" يتجاوز هذا الموقف التحليلي ليؤسس حوارا نديا مع التجربة اليابانية؛ فهو لا يكتفي بالقراءة، بل يجترح من "الظل" الياباني "نموذجا" حضاريا وفلسفيا بديلا، واضعا نفسه، ليس كمحلل للعلامات فحسب، بل كضيف ومحاور. وبذلك تتحول قراءته لليابان إلى مشروع واع يهدف إلى إقامة جسر معرفي بين قطبين من "الشرق الكبير"، المغرب واليابان، كخطوة عملية لتجاوز المركزية الغربية، وهو ما يمهد لفهم فلسفته القائمة على الحوار مع الآخر، لا احتوائه.

إن هذا الحوار الندي الذي أسسه "الخطيبي" مع الآخر الياباني ليس مجرد موقف عابر، بل هو تجل لمنهجيته الفكرية الأعمق في مقاربة مفهوم "الأجنبي" بشكل عام. ويقدم لنا أفاية المفهوم الدقيق الذي يحكم هذه الرؤية؛ حيث يؤكد أن "الاختلاف الكلي" عند "الخطيبي" يفترض **«قدرة على إدماج الآخر. ولا يعني الإدماج، هنا، احتواءه وتذويبه في الذات، أو محوا لمغايرة كلية، وإنما يعني وضعه واستقباله داخل الذات، وإعطاءه كل الاعتبار الذي تستدعيها شروط اللقاء. الآخر كحقل إدراكي، وكمصدر لخلخلة ثوابت الوعي الأصلي»**[2]. وفي ضوء هذا التحديد، تتضح أبعاد المقارنة مع "بارت" بشكل أعمق؛ فبينما يمكن قراءة تعامل ب"ارت" مع اليابان كـ"نسق" ضمن ما يسميه أفاية بـ"الحقل الإدراكي" الذي يخدم خلخلة الذات الغربية، فإن مشروع "الخطيبي" يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. إنه يسعى إلى "إدماج" الآخر وليس "احتوائه"؛ أي "استقباله داخل الذات" لتأسيس علاقة حوارية لا تكتفي بالتحليل عن بعد، بل تعيد تشكيل الذات في ضوء هذا اللقاء. وبهذا المعنى لا يعود اللقاء الفكري مع الآخر مجرد تمرين نقدي، بل يتحول إلى فلسفة متكاملة في الوجود والكتابة، وهي الفلسفة ذاتها التي ستتجلى بوضوح في قدرة "الخطيبي" على الحوار مع أقطاب الفكر الغربي نفسه من موقع الند وليس التابع.

---

[1] بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد، مرجع سابق، ص 332.

[2] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 261.

وإذا كان اللقاء بـ "بارت" يمثل تجسيدا لهذه الخلخلة المتبادلة، فإن شهادة مفكر فرنسي آخر بحجم "جاك دريدا" (Jacques Derrida)، تعمق هذا الفهم وتمنحه بعدا إضافيا. فأهمية شهادة "دريدا"، وكذلك "بارت"، لا تنبع فقط من كونهما ينتميان لثقافة مغايرة، بل تحديدا لأنهما يمثلان قطبين في الثقافة الفرنسية ذاتها التي اقتحمها "الخطيبي" كاتبا بلغتها. وهذا الموقع يجعل من شهادتهما إقرارا من "المركز" بفاعلية "الخطيبي" وقدرته على إعادة تشكيل الحوار من الداخل، وليس مجرد احتفاء خارجي. وفي هذا السياق، قدم "دريدا" رؤية دقيقة لمشروع "الخطيبي"، وذلك في معرض إجابته عن سؤال حول الكتاب العرب، حيث قال: «**أعتقد أن ما يكتب في هذا الميدان هام للغاية. لابد من ذكر صديقي "عبد الكبير الخطيبي" الذي أكن لأعماله احتراما كبيرا إنه نموذج للمثقف العربي الذي يجمع بين التقاليد والمعاصرة. إنها ظاهرة امتلاك اللغات العديدة (...) والثقافات العديدة (...) وعندما يستطيع المثقف أن يعطي للجانبين، فعمله آنذاك يصبح متينا. ليس هناك محو لهويته، ولا اندماج في ثقافة الآخر؛ وأعتقد أن هذا النمط من المثقف هو المحرك**»[1]. وهنا يتجاوز دريدا الإطراء العابر ليرسم ملامح المثقف الجديد الذي يجسده "الخطيبي"؛ فمفهوم "امتلاك اللغات والثقافات العديدة" لا يفضي إلى "محو للهوية" أو "اندماج في ثقافة الآخر"، وهو ما يتقاطع بدقة مع رفض أفاية لفكرة "الاحتواء والتذويب" التي نوقشت سابقا. بل على العكس، يصبح هذا التعدد هو الشرط ذاته لإنتاج فكر "متين" وفاعل، ليتحول المثقف بذلك إلى "محرك" حقيقي للتجديد. وبهذا المعنى فإن شهادة "دريدا" لا تكرم "الخطيبي" فحسب، بل تؤسس نظريا لمشروعية موقعه الفكري.

غير أن هذا الانفتاح المنهجي يضعنا – كما يوضح أفاية – أمام الإشكالية الوجودية العميقة التي عاشها "الخطيبي"؛ فهو نفسه يجسد هذا "الآخر" الذي ينظر له، كاتب متأرجح بين فضائه المغربي ولغته الفرنسية. ومن هذا المنظور، لم تكن الكتابة بالفرنسية مجرد خيار تقني، بل فعل وجودي يكثف التوترات الثقافية والنفسية، وممارسة مقاومة ضد التصنيفات السائدة. لقد سعى "الخطيبي" لإدراج أعماله ضمن "أدب مقارن" من نوع جديد، لا يقارن بين آداب قومية، بل يرصد "أنماط المتخيل" المتعددة التي تتصارع داخل اللغة الفرنسية نفسها،

[1] مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف (دراسة نقدية)، مرجع سابق، ص 12.

كاشفا بذلك عن وعي نقدي حاد بالحدود والتوترات التي تحكم فعل الكتابة بلغة الآخر، ومعيدا تعريف العلاقة بين الهامش والمركز في سياق ما بعد كولونيالي[1].

وانطلاقا من هذا الوعي النقدي الحاد، يمضي "الخطيبي" في مشروعه التفكيكي إلى مدى أبعد، ليقوض الأسطورة المؤسسة للنقاء اللغوي والمفهوم التقليدي الجامد للهوية، مقدما بدلا منهما رؤية تعتبر الهوية كيانا سائلا وعائما؛ ففي تصوره العميق، لا تعود اللغة أداة تواصل محايدة، بل تصبح فضاء للاغتراب الأصيل، فكل لغة – حتى في سياقها القومي – تحمل في جوهرها اغترابا عن ذاتها. وهذا ما يحكم على الكاتب – في نظره – بغربة وجودية دائمة تجعله أشبه برحالة "سندبادي" لا يملك وطنا لغويا نهائيا، بل يتجذر داخل شجرة نسب نصية أسطورية. وهذا المنفى الفكري ليس حالة سلبية، بل هو موقف إبستيمولوجي منتج، يوضحه "الخطيبي" بعمق فلسفي في قوله: **«سواء أكانت الازدواجية اللغوية تعاش بطريقة مخصبة وفعالة، أم كانت مصدر اضطراب وخلط، فإنها تمكن الكاتب من كشف آخر. إذ إنه سرعان ما يتبين أن هذه اللغة الأجنبية ليست لغة الأم ولا لغة الأب، وأنها بوصفها تجربة كتابة، لغة الهو المجهول، لغة لا تستمد أصلها من شخص بعينه. فهل هي لغة لاشخصية؟ نعم، وبمعنى مزدوج: فمن جهة، إن اللغة ليست ملكا لأحد، ومن ناحية أخرى، فإنها تفقد قناعها كملك جماعة أو بلد مهيمن للثروات الرمزية التي تتبادلها. إن هذا الطابع اللاشخصي هو يوتوبيا الكاتب، ومنفاه»**[2].

وهذا "المنفى اليوتوبي" الذي نظر له "الخطيبي" لا يبقى مفهوما فلسفيا مجردا، بل يجد تجسيده العملي الأعمق في مساره الشخصي، وهو ما يسلط عليه أفاية ضوءا كاشفا في قراءته. مؤكدا أن اختيار "الخطيبي" للغة الفرنسية لم يكن مجرد أداة تعبيرية، بل كان سفرا وجوديا متعمدا ألقى به في قلب مفارقة "الهامش المزدوج"؛ وهي حالة اغترابية مضاعفة وجد فيها نفسه بعيدا عن جذوره الثقافية دون أن يتمكن من الانصهار الكلي في ثقافة اللغة التي تبناها. غير أن هذا الوضع الإشكالي، الذي قد يبدو مأزقا، هو تحديدا ما تحول إلى منبع لإبداعه الفكري الأصيل؛ فمن قلب هذا التجاذب، جعل "الخطيبي" من الكتابة فضاء لـ"توتر خلاق" وإعادة إنتاج للمعنى، متجاوزا بذلك ثنائية اللغة البسيطة نحو مشروع نقدي أوسع يهدف إلى زعزعة

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 262 – ص 265.

[2] عبد السلام بنعبد العالي: النص المتعدد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2020م، ص 72.

الثوابت وطرح أسئلة جذرية حول الهوية والتراث والكونية. وهنا تكمن الأهمية التي يبرزها أفاية، إذ يؤكد أن تجربة "الخطيبي" ليست حدثا عابرا، بل هي مشروع ممتد صاغ خطابا ديناميكيا منفتحا على الاختلاف، رافضا للأجوبة الجاهزة، ومصمما كأداة إبستيمولوجية تحفز التفكير النقدي وتدعو إلى تفكيك الثوابت لإعادة بناء المعنى[1]. ولهذا السبب تحديدا، يظل مشروع "الخطيبي" ممارسة فكرية حية، قادرة على إلهام الحاضر واستشراف المستقبل، في زمن يتطلب مساءلة القيم السائدة وتوسيع أفق التفكير.

وبناء على ما سبق، نستنتج أن قراءة أفاية للمشروع الفكري لعبد الكبير "الخطيبي" لا تكتفي بعرض أطروحاته، بل تشكل بنية تحليلية متكاملة تكشف عن المنطق الداخلي الذي يربط بين مفاهيمه وممارساته؛ حيث حاول أفاية أن يوضح كيف أن "الهجنة الثقافية" و"النقد المزدوج" ليستا مجرد مفاهيم نظرية، بل هما استراتيجية عملية تتجلى في حوار "الخطيبي" النقدي مع سيغالين وبارت. والإضافة النوعية التي يقدمها أفاية تكمن في تركيزه على إشكالية "الهامش المزدوج"، حيث يبرهن أن هذا الموقع الإشكالي لم يكن عائقا للخطيبي، بل كان هو المحرك الأساسي الذي أنتج مشروعه الفكري، محولا الاغتراب اللغوي والوجودي إلى طاقة نقدية خلاقة. وهنا يمكننا القول بأن ما يقدمه لنا أفاية ليس مجرد صورة للخطيبي، بل هو قراءة تأويلية تعيد تشكيل فهمنا له، مقدمة إياه كصاحب منهجية نقدية حية، تصلح كأداة لمساءلة الحاضر وتفكيك ثوابته.

نقد وتعقيب

تتميز مقاربة محمد نور الدين أفاية بقدرتها على صياغة إطار تحليلي متماسك يضع أزمة الفكر العربي المعاصر في قلب منظور إبستمولوجي يجعل من "أزمة الوعي" نقطة ارتكاز رئيسة. غير أن هذا المدخل، على الرغم من قوته التفسيرية، ينطوي على خطر الانزلاق نحو نزعة مثالية، إذ تبدو البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وكأنها مجرد أعراض لخلل معرفي أعمق، وليس باعتبارها هياكل مادية تسهم في إنتاج هذه الأزمة وتغتذي من استمرارها. كما أن السردية التاريخية التي يقدمها أفاية للنزعات النقدية، وإن بدت منسجمة، تميل إلى بناء خط تطوري يمر من المحاولات التأسيسية للعروي والجابري وصولا إلى ما يصفه باللحظة

[1] محمد نور الدين أفاية: في النقد الفلسفي المعاصر، المصدر السابق، ص 265 – ص 268.

الأكثر نضجا عند "الخطيبي". وهذا التأطير – الذي يتخذ أحيانا طابعا غائيا – يختزل المشاريع السابقة في حلقات ناقصة داخل مسار ديالكتيكي يكتمل عند "النقد المزدوج"، وهو ما يحجب خصوصية هذه المشاريع ومنطقيتها الداخلية واستجابتها المباشرة لشروطها التاريخية.

وفي المقابل، يحتفي أفاية بمشروع عبد الكبير "الخطيبي" باعتباره لحظة قطيعة جذرية ومفصلية، حيث يرى في "فكر الاختلاف" و"الهجنة" أدوات مفهومية قادرة على تفكيك الميتافيزيقا المهيمنة وإزاحتها. غير أن هذه القراءة، على عمقها، تظل مثقلة بإشكالية الفاعلية التاريخية؛ إذ يبرز أفاية بمهارة البعد التفكيكي لمشروع "الخطيبي"، لكنه لا يدفع السؤال النقدي إلى مداه: كيف يمكن أن يتحول هذا التحرر النصي والجمالي، الذي يتم عبر كتابة نخبوية، إلى فعل تحرري تاريخي يشتبك مع البنى المادية للسلطة؟ إن تبنيه لمقاربة "الخطيبي"، التي تقوم في جوهرها على مقاومة أنطولوجية وسياسة للكتابة، يخاطر بتحويل الأزمة البنيوية إلى إشكال جمالي قابل لإعادة الوصف أكثر منه مشروعا للتغيير الملموس. وهكذا تبقى المقاربة، في نهايتها، مشدودة إلى قوة التفكيك وإعادة التمثيل الرمزي للعالم، لكنها أقل وضوحا في مساءلة الشروط الواقعية التي تجعل من النقد أداة لتحرر اجتماعي وسياسي فعلي.

خاتمة

خاتمة

في ختام هذه الأطروحة، التي سعت إلى مساءلة البنى النقدية ورصد خطاب الاختلاف داخل المشروع الفكري لمحمد نور الدين أفاية، يتبدى لنا أن هذا المشروع لا يقوم على مجرد تراكم أفكار متناثرة، بل ينهض على أنساق متماسكة تعكس عمق الرؤية واتساقها الداخلي. وإذ نلملم خيوط التحليل ونلخص أبرز ما أفضت إليه هذه الرحلة الفكرية، يتبين أن النتائج المتحصل عليها ليست مجرد خلاصات عابرة، بل هي محطات كاشفة عن طبيعة الرهان المعرفي الذي يحكم هذا المشروع ويمنحه فرادته. ويمكن أن نجمل أهم هذه النتائج على النحو الآتي:

أولا: تكشف هذه الدراسة أن الفكر النقدي المعاصر شهد تحولا إبستيمولوجيا جذريا، تمثل في انتقال "الاختلاف" من كونه مجرد مفهوم ثانوي أو تنوع عرضي إلى اعتباره بنية تأسيسية للوجود والمعرفة؛ فمن خلال مسارات فكرية أرسى دعائمها فلاسفة مثل نيتشه، هايدجر، دريدا، فوكو، ودولوز، لم يعد الاختلاف يفهم كصفة تقاس على هوية أصلية وثابتة، بل غدا المبدأ النقدي والأنطولوجي الذي يقوض ميتافيزيقا الحضور، ويزعزع مركزية الواحد، ويكشف عن أن الهوية ذاتها ليست إلا أثرا لعملية مستمرة من التمايز والتأجيل. ولقد حرر هذا التحول مفهوم الاختلاف من طابعه السلبي ليصبح قوة إيجابية ومنتجة، سواء كتعبير عن فيض الحياة (نيتشه)، أو كشرط لإمكان التفكير في الوجود (هايدجر)، أو كحركة لانهائية لإنتاج المعنى وتأجيله في النص (دريدا)، أو كممارسة نقدية تفكك علاقات السلطة والمعرفة (فوكو).

ثانيا: يترتب على هذا التأسيس الفلسفي للاختلاف إعادة تشكيل جذرية لوظيفة "التأويل" وآلياته؛ فإذا كان المعنى في حالة انفلات دائم وحضوره مؤجل بطبيعته، فإن التأويل لم يعد مجرد أداة للوصول إلى حقيقة نهائية أو معنى أصلي كامن خلف النص. لقد تحول التأويل من ممارسة استعادية تهدف إلى الكشف عن المعنى، إلى ممارسة نقدية إنتاجية تهدف إلى مساءلة شروط إنتاجه (أي: المعنى)، وتفكيك آليات السلطة المتخفية وراءه؛ فمع نيتشه، أصبح التأويل ممارسة "جينيالوجية" تشخيصية تكشف عن "لعب القوى" و"إرادة الاقتدار" التي تنتج الدلالات، ومع فوكو، تحول إلى "حفريات" في تاريخ الخطاب تكشف عن ارتباطه العضوي بالسلطة، بينما دفعه دريدا إلى أقصى حدوده كـ"تفكيكات" تظهر استحالة اكتمال المعنى وانغلاقه داخل بنية النص اللانهائية.

ثالثا: في ضوء ما سبق؛ يتضح أن المشهد النقدي المعاصر يتأسس على علاقة جدلية خصبة بين "الاختلاف" كمبدأ للكثرة والتعدد، و"التأويل" كممارسة نقدية تحتفي بهذا الانفتاح؛ حيث أصبح الأفق النقدي فضاء توتر بين الاحتفاء بالانفتاح الدلالي اللامحدود الذي يشرعه فكر الاختلاف، خصوصا في صيغته الدريدية (التشتيت)، وبين الحاجة المنهجية لترسيم حدود تمنع الممارسة التأويلية من السقوط في فوضى نسبية مطلقة، وهو ما نبه إليه مفكرون مثل أمبرتو إيكو في تحذيره من "التأويل المضاعف". وعليه فإن الرهان المعرفي لم يعد يكمن في البحث عن حقيقة مطلقة، بل في القدرة على بناء ممارسات تأويلية مسؤولة، قادرة على استكشاف فضاءات المعنى المتعددة التي يتيحها الاختلاف، وفي الوقت ذاته، تمتلك من الصرامة المنهجية ما يحفظ لها قدرتها على إنتاج معرفة نقدية متماسكة وفعالة.

رابعا: تخلص الدراسة إلى أن "السؤال"، في منظور المفكر نور الدين أفاية، ليس مجرد أداة إجرائية، بل هو لحظة وجودية وتأسيسية للعقل النقدي؛ فهو يمثل قوة توليدية تزعزع اليقينيات و"ركام الأجوبة الجاهزة"، وتؤسس لممارسة فكرية حيوية. وبالاستناد إلى رؤى مفكرين مثل: مطاع صفدي، وطه عبد الرحمن، وموريس بلانشو، ينظر إلى السؤال كطاقة حركية لا نهائية ("قوة التداعي") تنبع من إحساس الفكر بنقصه وحاجته الدائمة إلى الآخر، مما يجعله محركا للمعرفة ومنطلقا لأي ممارسة نقدية أصيلة تتجاوز النماذج التقليدية، سواء السقراطية القائمة على الفحص الخارجي أو الكانطية القائمة على النقد الداخلي.

خامسا: يظهر التحليل مسارا تطوريا للفكر النقدي انتقل فيه مركز الثقل من العقل المجرد إلى الإنسان الواقعي. انطلق هذا المسار مع إيمانويل كانط الذي أسس لمشروع نقد العقل لذاته بهدف ترسيم حدود المعرفة الممكنة، ثم قام هيغل بنقل هذا النقد إلى ساحة التاريخ والجدل، حيث أصبح العقل قوة فاعلة تتطور عبر الصيرورة التاريخية. وأخيرا أتم لودفيغ فيورباخ هذا المسار بإجراء "قلب عكسي" للمنظومة الهيغلية، منزلا الفلسفة من سماء الفكر المطلق إلى أرض الواقع الإنساني المحسوس، وموجها النقد نحو الاغتراب الديني باعتباره القضية المركزية، مما مهد الطريق للانتقال من نقد الفكر إلى نقد الواقع الاجتماعي.

سادسا: تبرز الدراسة أن كارل ماركس قد أحدث قفزة نوعية في الوعي النقدي، حيث حوله من أداة تحليل فلسفي إلى سلاح للنقد الثوري للواقع الرأسمالي؛ فبعد أن حرر فيورباخ النقد من أغلال اللاهوت، قام ماركس بالخطوة الحاسمة بانتزاع الإنسان من تجريده الفلسفي

وإلقائه في قلب التاريخ المادي وصراعاته. وبهذا المعنى لم يعد الاغتراب مجرد حالة ذهنية، بل نتاجا لعلاقات إنتاج محددة، ولم يعد النقد مجرد تأمل في الوعي، بل تحول إلى ممارسة ثورية تهدف إلى تفكيك الواقع لكشف تناقضاته وتمهيد الطريق لتغييره، ليصبح النقد فعلا تاريخيا مرتبطا بالعمل السياسي والاقتصادي.

سابعا: توضح هذه الدراسة أن مدرسة فرانكفورت قد ورثت المشروع النقدي الماركسي لكنها واجهت "مأزق التنوير"، حيث كشفت كيف تحولت العقلانية، التي كانت أداة للتحرر، إلى أداة للهيمنة والقمع (العقلانية الأداتية). لقد وسع مفكرو المدرسة، لاسيما هوركهايمر وأدورنو، مجال النقد ليشمل الثقافة والتقنية وآليات السيطرة النفسية، مستعينين بفرويد لفهم الاغتراب في المجتمعات الصناعية المتقدمة. وبذلك تحول النقد إلى تشخيص جذري لأمراض الحداثة، لكنه ظل في معظمه نقدا سلبيا كشف عن عمق المأزق دون أن يقدم مشروعا بديلا متكاملا، مما فتح الباب أمام أشكال جديدة من النقد.

ثامنا: تؤكد هذه المقاربة أن فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين (فوكو، دريدا، دولوز) قد أعادوا تشكيل مفهوم النقد بشكل جذري؛ فبدلا من البحث عن يقين أو أساس عقلاني، تحول النقد إلى ممارسة "خرائطية" تهدف إلى رسم آليات اشتغال السلطة والمعرفة في أكثر الأماكن خفاء (اللغة، الجسد، الرغبة). لقد قاموا بتفكيك الثنائيات الميتافيزيقية الكبرى، وطرحوا مفاهيم مثل "الاختلاف" و"التجاوز" كأدوات لمقاومة هيمنة "الواحد". وبهذا لم يعد النقد حكما يصدره العقل على ذاته، بل أصبح ممارسة تفكيكية وجينيالوجية تسعى لكشف المستبعد والمهمش، وتفتح الفكر على تعددية لا نهائية.

تاسعا: يظهر البحث أن السجال بين يورغن هابرماس وفلاسفة الاختلاف يمثل لحظة محورية في الفكر النقدي المعاصر؛ حيث يجسد الصراع حول مصير مشروع الحداثة؛ فبينما رأى الفلاسفة الفرنسيون أن عقلانية الأنوار قد تحولت إلى آلية للهيمنة مما يستدعي تقويضها، دافع هابرماس عن الحداثة باعتبارها "مشروعا لم يكتمل بعد"، داعيا إلى إنقاذ إمكاناتها التحررية عبر "العقلانية التواصلية". وهذا الجدل يعكس خلافا جوهريا حول مفاهيم العقل والسلطة والكونية، ويكشف عن توتر عميق بين مهمة التفكيك والتقويض من جهة، ومهمة الإنقاذ وإعادة البناء من جهة أخرى.

عاشرا: تخلص الدراسة إلى أن أفاية يدعو إلى تجاوز النقد كمجرد "ممارسة" تستخدم أدوات جاهزة، والانتقال إلى "التفلسف الواعي" كـ"أفق" مفتوح. وهذا التفلسف هو "تفكير في التفكير"؛ أي أنه ممارسة نقدية تتأمل في طبيعة أدواتها وحدودها قبل استخدامها. إنه فن "صياغة المفاهيم والمشكلات" بدلا من استهلاكها، مما يحول الفلسفة من نشاط تحليلي إلى فعل إبداعي وخلاق. وهذا الانتقال يمنح الممارسة النقدية عمقا ومسؤولية، ويجعلها قادرة على إنتاج المعنى بدلا من الاكتفاء باستهلاكه، ويؤسس لمقاربة نقدية أكثر انفتاحا وحذرا.

أحد عشر: تستخلص هذه الدراسة أن الديمقراطية، في فكر أفاية، ليست مجرد نظام سياسي ناجز، بل هي "مفهوم إشكالي" يتطلب تفلسفا نقديا مستمرا؛ حيث كشف النقد عن أزمة "الديمقراطية التمثيلية" التي قد تتحول إلى أداة لتكريس الهيمنة بدلا من تحقيق المشاركة. وهنا تبرز العلاقة البنيوية بين الفلسفة والديمقراطية، فكلاهما يتأسس على الشك والحوار والمساواة والتأسيس الذاتي. لكن إعادة تفعيل الديمقراطية يتطلب تجاوز النظر إليها كإجراء تقني، والنظر إليها كـ"نسق أنطولوجي" يهدف إلى تحسين الوجود الإنساني عبر ممارسة الحرية والمساءلة.

اثنا عشر: تؤكد الدراسة أن تحديات العولمة تفرض على الفلسفة مهمة نقدية عاجلة لمنظومة القيم والهوية والتسامح، حيث يرفض أفاية التصورات الجوهرانية الجامدة للهوية، ويتبنى رؤية تفكيكية تعتبر الهوية والاختلاف نتاجا اجتماعيا وتاريخيا. كما يعيد النظر في مفهوم "التسامح"، محذرا من تحوله إلى أداة للهيمنة الناعمة حين ينبع من موقع قوة. وعليه فإن بناء تعايش إنساني مشترك يقتضي نقدا جذريا لعلاقات الهيمنة، وتأسيس أخلاقيات كونية قائمة على الاعتراف المتبادل والعدالة الثقافية، مما يحول الفلسفة إلى مقاومة حيوية ضد التوحش الرمزي والتبسيط الأخلاقي في عالمنا المعاصر.

ثلاثة عشر: تخلص الدراسة إلى أن أهمية النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تكمن في تشخيصها للأزمة البنيوية للحداثة، حيث تحولت العقلانية التنويرية من أداة للتحرر إلى "عقلانية أداتية" تكرس الهيمنة. وقد شكلت "جدلية التنوير" الإطار المفاهيمي الذي كشف هذا الانحراف، مؤسسة بذلك لمشروع نقدي جذري يستهدف تفكيك "فلسفة الذات" باعتبارها الأصل الميتافيزيقي لهذه الأزمة.

أربعة عشر: يؤكد هذا البحث أن النظرية النقدية تمثل قطيعة إبستيمولوجية مع النظرية التقليدية من خلال رفضها لمسلمات الحياد والموضوعية، وإصرارها على العلاقة

العضوية بين المعرفة والمصلحة، حيث أعادت تعريف وظيفة الفلسفة، محولة إياها من ممارسة تفسيرية إلى "براكسيس" (Praxis) تحرري، يهدف إلى كشف البنى السلطوية وتفكيك الأنساق الإيديولوجية المهيمنة، مما يجعل النقد أداة للتغيير الاجتماعي وليس مجرد فهم له.

خمسة عشر: تكشف الدراسة أن الجيل الأول للمدرسة – خصوصا هوركهايمر وأدورنو – وصل إلى تشخيص متشائم مفاده أن هيمنة العقل الأداتي أدت إلى "استعمار" كلي لعوالم الحياة، مما أفضى إلى انسداد الأفق السياسي والعملي. وهذا المأزق النظري الذي عبر عن نفسه بالعجز عن تحديد فاعل تاريخي للتغيير، دفع المشروع النقدي في مرحلته الأولى إلى الالتجاء إلى الفن والجماليات كآخر معقل للمقاومة السلبية.

ستة عشر: يمثل المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس منعطفا حاسما يتجاوز الإرث النقدي السلبي للجيل الأول؛ فبدلا من إعلان نهاية مشروع الحداثة، سعى إلى إنقاذه عبر إعادة بنائه على أسس جديدة. وتتمثل النتيجة المحورية في انتقاله من "براديغم الوعي" إلى "براديغم اللغة"، مقترحا "العقلانية التواصلية" كبديل معياري ونقدي للعقلانية الأداتية.

سبعة عشر: تتأسس نظرية هابرماس على إعادة تعريف العلاقة بين المعرفة والحقيقة ضمن أفق تواصلي؛ فالحقيقة لم تعد تطابقا بين الفكر والواقع، بل هي نتاج إجماع يتم التوصل إليه عبر حوار عقلاني قائم على "ادعاءات صلاحية" قابلة للفحص والتحقق بشكل بين–ذاتي (Intersubjective). وبهذا ينتقل مركز الثقل من الذات المنفردة إلى فضاء التفاعل اللغوي المشترك كأساس للمعرفة الموضوعية.

ثمانية عشر: تتجلى الأبعاد السياسية لهذا المشروع في مفهوم "المجال العمومي" الذي يعرف كفضاء رمزي يتشكل عبر النقاش العقلاني الحر بين المواطنين. ويؤسس هذا المجال لشرعية ديمقراطية تداولية، حيث لا تنبع السلطة من القوة (Power)، بل من قوة الحجة الأفضل. إن "إتيقا التواصل" التي يقترحها هابرماس تصبح الشرط المعياري لإنتاج إرادة عامة مستنيرة قادرة على مقاومة استعمار "النظام" (System) لـ"عالم المعيش" (Lifeworld).

تسعة عشر: تخلص الدراسة إلى أن النتيجة المحورية لمشروع هابرماس هي إعادة توصيف الحداثة باعتبارها "مشروعا لم يكتمل بعد" فهو لا يرفض الحداثة، بل يرفض مسارها المنحرف الذي هيمنت عليه العقلانية الأداتية. ويهدف مشروعه التواصلي إلى استئناف الحداثة

وتصحيح مسارها عبر تفعيل طاقاتها التواصلية الكامنة، مما يجعل نقده للحداثة نقدا داخليا من أجل العقلنة، وليس نقدا عدميا يهدف إلى هدمها.

عشرون: يبرز التحليل أن "الفاعلية التواصلية" هي المعيار المركزي للعقلنة في مشروع هابرماس، وهي تتميز عن الأفعال الاستراتيجية الهادفة للنجاح؛ فبينما يخضع الفعل الاستراتيجي لمنطق السيطرة، يقوم الفعل التواصلي على منطق التفاهم المتبادل، لكن تحقيق هذا النمط من الفاعلية يتطلب بنية اجتماعية تضمن حوارا متكافئا، وهو ما يجعل الديمقراطية التداولية ليست مجرد شكل سياسي، بل ضرورة عملية لتحقيق مجتمع عقلاني.

واحد وعشرون: يتضح من خلال قراءة أفاية النقدية أن مشروع هابرماس يقدم "منطق التفاهم" كأفق للتحرر من أشكال الهيمنة الحديثة؛ فهذا المنطق المتجذر في البنية العميقة للغة، يمثل بديلا عن منطق السيطرة الذي كرسته الحداثة الأداتية. لكن استكمال مشروع الحداثة – من هذا المنظور – لا يتم إلا عبر بناء مؤسسات اجتماعية وسياسية تضمن سيادة الفعل التواصلي، وتتيح تشكيل إرادة جماعية عبر حوار عقلاني، مما يؤسس لحداثة جديدة أكثر تحررا وعدالة.

اثنان وعشرون: تخلص الدراسة إلى أن مفهوم "المتخيل" قد شهد تحولا إبستيمولوجيا دالا في الفكر الفلسفي، حيث انتقل من كونه مجرد فائض بلاغي أو ملكة ذهنية هامشية إلى اعتباره بنية أنطولوجية مؤسسة للمعنى. لقد تم تتبع مساره من التشكيل اللغوي، سواء في الجذر اللاتيني (Imaginaire) أو العربي (خ ي ل)، إلى التجريد الفلسفي، ليثبت البحث أنه ليس وسيطا شفافا بين الواقع والذهن، بل فضاء تركيبيا وفعالية رمزية تنتج الوجود وتعيد تشكيل علاقة الذات بالعالم، متجاوزة بذلك الثنائيات التقليدية بين الحسي والتجريدي، والواقعي والافتراضي.

ثلاثة وعشرون: توصل البحث إلى أن الفلسفة الحديثة، منذ لحظتها الديكارتية، قد رسخت هيمنة "اللوغوس" (العقل البرهاني) على حساب إقصاء "الميثوس" (المتخيل السردي والرمزي)، حيث نعتت المخيلة بـ"سيدة الخطأ والضلال". غير أن هذا الإقصاء لم يكن مطلقا؛ فقد مثل الفكر الكانطي لحظة محورية أعادت الاعتبار للمتخيل كملكة وسيطة ضرورية بين الحساسية والفهم. وقد بلغ هذا التحول ذروته مع الاتجاه الفينومينولوجي، خاصة عند سارتر،

الذي حرر المخيلة من تبعيتها للواقع، معتبرا إياها تجليا للوعي في قدرته على "إعدام" العالم الحاضر، وشرطا أساسيا لممارسة الحرية الإنسانية.

أربعة وعشرون: يظهر البحث أن مشروع جيلبير ديران يمثل نقلة نوعية من الفهم الفينومينولوجي الفردي للمخيلة إلى تأسيس "أنثروبولوجيا للأعماق" أو "علم للمتخيل". فقد تجاوز ديران التحليل السارتري الذي اعتبره قاصرا، ليؤسس نظرية تعتبر المتخيل نسقا رمزيا جماعيا ومنظما يشتغل عبر أنظمة ثنائية (النهاري والليلي). ومن ثم أعاد ديران الاعتبار للرمز والأسطورة كبنى أساسية في تشكيل الثقافة والوعي الإنساني، مؤسسا بذلك لـ"أفق رمزي" متكامل يهدف إلى استعادة التوازن المفقود بين العقلاني والتخييلي في الحضارة الغربية.

خمسة وعشرون: تخلص الدراسة إلى أن الفكر العربي الحديث قد تبنى "عقلانية عرجاء" مستوردة، استلهمت الجانب الأداتي من الحداثة الغربية وأغفلت خلفياتها الفلسفية العميقة. وقد أدى هذا التبني المنقوص إلى إقصاء ممنهج لدراسة "المتخيل الجمعي"، الذي يشكل المحرك الخفي للوعي والسلوك الاجتماعي. وهذا القصور المنهجي، الذي شخصه كل من محمد أركون وبول ريكور، حال دون فهم الديناميات الرمزية العميقة للمجتمع، وأنتج أطرا أيديولوجية قاصرة، مما رسخ أزمة فكرية عميقة تجلت في الانفصام/تناقض بين التحليل العقلاني والواقع الثقافي والاجتماعي.

ستة وعشرون: يثبت هذا البحث، من خلال تحليل قراءة أفاية لأفكار تيري هانتش، أن "الشرق المتخيل" ليس انعكاسا مشوها لواقع جغرافي، بل هو "اختراع" وظيفي أنتجته الثقافة الغربية لتعريف هويتها وتبرير مواقفها. إن صورة الشرق في المخيال الغربي هي بمثابة مرآة تعكس تحولات الوعي الغربي وصراعاته الداخلية أكثر مما تعبر عن حقيقة الشرق نفسه. وبالتالي، فإن تفكيك هذا المتخيل لا يكشف عن الشرق الحقيقي، بل عن الآليات الرمزية والإيديولوجية التي تشكل هوية الغرب عبر بناء نقيض متخيل له.

سبعة وعشرون: يتبين من خلال هذا البحث أن مفهوم الغيرية – كما حلله هانتش وقرأه أفاية – ليس إدراكا لاختلاف موضوعي، بل هو آلية عميقة ومعقدة تؤسس بها الذات هويتها الثقافية من خلال علاقة جدلية مع الآخر، وغالبا ضده. إن تفكيك صورة "الآخر المتخيل" يقود بالضرورة إلى مساءلة أسس هوية "الأنا" نفسها. ولقد كشفت الدراسة أن هوية الغرب

ليست كيانا متجانسا، بل هي نتاج صراعات داخلية، وأن تحرير الوعي يتطلب تفكيك الصور النمطية المتبادلة وتجاوز ثنائية التمركز والهيمنة نحو بناء علاقة قائمة على الاعتراف المتبادل.

ثمانية وعشرون: تكشف الدراسة أن الصور النمطية السلبية عن الإسلام في متخيل العصور الوسطى لم تكن نتاج جهل أو سوء فهم عرضي، بل كانت بناء أيديولوجيا ممنهجا يخدم أغراضا سلطوية، حيث تم انطلاقا من الإرث البيزنطي (خاصة أعمال يوحنا الدمشقي)، تحويل الصراع السياسي إلى صراع لاهوتي ووجودي، عبر آليات التشويه الرمزي والإسقاط النفسي. وهكذا لم ينظر إلى الإسلام كحضارة أخرى، بل كتهديد أنطولوجي و"بدعة مسيحية"، مما استدعى تكوين متخيل جمعي يعلي من شأن الذات المسيحية ويشيطن الآخر المسلم لتبرير الصراع.

تسعة وعشرون: يؤكد التحليل أن المتخيل الصليبي كان جهازا أيديولوجيا متكاملا، نجح في تحويل المشاعر الجماعية (كالإهانة والرغبة في الانتقام) إلى مشروع سياسي – ديني منظم؛ حيث قامت المؤسسة الكنسية عبر هندسة خطابية دقيقة بإعادة تشكيل المفاهيم الدينية (كالحج)، ودمج السردية الصليبية في اللاهوت المسيحي، وتحويل الزمن الدنيوي إلى زمن مقدس. وبهذا لم تكن الحروب الصليبية مجرد حملات عسكرية، بل مشروعا ثقافيا شاملا أنتج نسقا رمزيا لتبرير العنف وتأطير الوعي الجمعي، مما يكشف عن آليات اشتغال السلطة في توظيف المقدس.

ثلاثون: يستنتج البحث أن المتخيل الإسلامي المقاوم لم ينشأ من فراغ، بل تبلور كرد فعل على صدمة الغزو الصليبي، التي حفزت وعيا جديدا بضرورة الوحدة. لقد نجح قادة مثل نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي في هندسة "متخيل جهادي" مضاد، استثمر الرموز الإسلامية التأسيسية لإعادة بناء الذات الجماعية. ومع ذلك، كان هذا المتخيل تفاعليا ودفاعيا بالأساس، حيث انصب جهده على توحيد الصف الداخلي أكثر من الاهتمام بفهم الآخر. وهكذا أنتج الصراع الحضاري بنيتين متخيلتين وظفتا "الاختلاف" لترسيخ صورة قطعية للآخر كعدو وجودي، مما حول المواجهة من صراع على الأرض إلى حرب رمزية حول الهوية.

واحد وثلاثون: تخلص الدراسة إلى أن أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر، كما يشخصها مشروع أفاية، هي أزمة بنيوية مركبة وليست مجرد انعكاس لواقع سياسي؛ فهي ناتجة عن انحصار العقل العربي بين ثقل موروث دوغمائي منغلق، وضغط حداثة غربية

مهيمنة. ويستنتج البحث أن الحل لا يكمن في الدفاع عن هوية نقية وثابتة، وهو ما يعتبره أفاية "انفصالا عن الواقع"، بل في تبني مفهوم للهوية كـ"صيرورة" ديناميكية تتشكل عبر التفاعل الجدلي والصراع الخلاق مع الذات والآخر والتاريخ. وهذه الصيرورة تتطلب اعترافا متبادلا وتجاوزا للثنائيات السطحية نحو فضاء حواري يعيد بناء العلاقة بين الذات والعالم.

اثنان وثلاثون: يكشف التحليل الفينومينولوجي أن أزمة العقل العربي لا تكمن في غياب الوعي، بل في "اضطراب قصديته"، حيث ينحرف وعيه عن الانخراط في قضايا الواقع الملحة نحو موضوعات هامشية أو دفاعية. وتستنتج الدراسة أن هذا الاغتراب المعرفي – الذي حول الفكر من مشروع تأسيس فلسفي إلى "فلسفة ثقافة" منشغلة بالهوية والتراث – ليس مجرد خيار أكاديمي، بل هو انعكاس لواقع تاريخي فرض عليه الانشغال بالدفاع عن الذات بدل مساءلة الوجود. وعليه فإن تحرير العقل لا يتم إلا بإعادة توجيه هذه "القصدية" نحو واقعها الفعلي، وكسر الانفصام الإبستيمولوجي بين الفكر والفعل.

ثلاثة وثلاثون: يستنتج البحث – من خلال تحليل مقارنة أفاية بين النقد العربي ونظيره الغربي – أن "المعقولية النقدية" في السياق العربي ظلت محدودة ومتعثرة. ويعزو هذا القصور إلى غياب الاستقلال المعرفي والمنهجي، حيث بقي النقد العربي أسيرا للتأثيرات الأيديولوجية والصراعات السياسية منذ لحظة النهضة. وتؤكد الدراسة أن هذا الإخفاق ليس ذاتيا فحسب، بل هو نتيجة لتضافر عجز داخلي عن امتلاك أدوات نقدية فعالة، مع قمع ممنهج من قبل السلطة التي استثمرت هذا العجز لتكريس هيمنتها، مما حول التيارات الفكرية إلى أدوات للجمود بدلا من التحرر.

أربعة وثلاثون: من خلال مقاربة مشروع أفاية توضح الدراسة أن محمد عابد الجابري يمثل نقلة نوعية في الممارسة النقدية العربية، من خلال انتقاله من مجرد "نقد العقل" إلى محاولة "عقلنة النقد" ذاته؛ فالجابري لا يكتفي بتشخيص مظاهر الأزمة، بل يغوص في بنيتها المعرفية العميقة عبر تفكيك أنظمتها (البيان، العرفان، البرهان) للكشف عن العوائق الإبستيمولوجية التي تحكمها. وبذلك، يقدم أفاية مشروع الجابري كرهان فلسفي يهدف إلى تأسيس عقلانية نقدية قادرة على تجاوز الانغلاق التراثي من الداخل، مما يجعله خطوة تأسيسية ضرورية لأي مشروع نهضوي حقيقي.

خمسة وثلاثون: يخلص البحث في مشروع أفاية إلى أن "التاريخانية" عند عبد الله العروي تقدم تشخيصا صارما لأزمة الفكر العربي، معتبرا أن النهضة معلقة بسبب عجز هذا الفكر عن تحقيق "قطيعة إبستيمولوجية" جذرية مع التراث؛ فالحداثة من منظور العروي، ليست مجموعة أفكار تنتقى، بل هي نسق فكري وعملي متكامل يتطلب تبني منطقها التاريخي. ومع ذلك، تكشف الدراسة عن الإشكال العميق في هذا الطرح، الذي يتمثل في التوتر بين الضرورة النظرية للقطيعة واستحالة تطبيقها عمليا في واقع لم يحسم علاقته بتراثه، مما يبقي سؤال النهضة مفتوحا على جدل لم ينته بعد.

ستة وثلاثون: يستنتج التحليل أن مشروع ناصيف نصار يشكل محاولة رائدة لتجاوز "الغربة المزدوجة" للفكر الفلسفي العربي عبر الدعوة إلى "الاستقلال الفلسفي". وهذا الاستقلال لا يعني الانعزال، بل هو القدرة على إنتاج رؤية فلسفية أصيلة تنبع من الواقع العربي وتتفاعل مع القضايا الكونية. وتؤكد الدراسة أن نصار يعيد تعريف مهمة الفلسفة من مجرد تحليل نظري إلى "فعل وجودي" بنائي يربط بين القيم والوجود، ويحول التفكير من حالة التبعية إلى ممارسة إبداعية حرة تهدف إلى بناء نهضة حقيقية تقوم على أسس فكرية متينة.

سبعة وثلاثون: يكشف البحث في قراءة أفاية لمشروع عبد الكبير الخطيبي النقدي أن هذا الأخير لا يهدف إلى تأسيس نموذج فكري بديل، بل إلى إرساء "موقف" فكري مستقل ومتجدد يقوم على "التهجين" و"تفكيك الأثر"؛ فالكتابة عند الخطيبي – كما تبين الدراسة – هي فعل تمرد مستمر ضد أي سلطة نصية أو أيديولوجية تسعى لفرض معنى واحد وثابت. وتخلص الدراسة إلى أن الخطيبي يحول النص إلى مختبر لزعزعة اليقينيات وتفكيك ثنائية الهوية والانغلاق، جاعلا من الكتابة ممارسة مقاومة تحتفي بالاختلاف وتفتح فضاء للتفاوض المستمر بين الذات والآخر.

ثمانية وثلاثون: تتوصل الدراسة إلى أن "الترحال نحو الهامش" في فكر الخطيبي ليس مجرد اختيار جغرافي، بل هو استراتيجية إبستيمية ونقدية تهدف إلى تفكيك مركزية الفكر الغربي والعربي على حد سواء. ويستنتج البحث أن الخطيبي – عبر ممارسته لـ"النقد المزدوج" – يحول الهامش من موقع للنقص والتبعية إلى فضاء خصب لإنتاج معرفة مغايرة وهوية هجينة. وهذا الموقف يجسد وعيا حادا بالاختلاف الذي لا يمكن اختزاله، ويؤسس لممارسة فكرية لا تستقر في يقين، بل تظل في حركة دائمة من السؤال والتفكيك.

تسعة وثلاثون: يخلص البحث إلى أن الخطيبي – من خلال فلسفة "الهجنة" و"الهوية السائلة" – يقدم إجابة جذرية عن إشكالية النقاء الثقافي واللغوي. فهو لا يرى في الكتابة بلغة الآخر اغترابا سلبيا، بل "فعل هجرة" ومنفى يوتوبيا يحرر الذات من وهم الأصل الواحد. وتكشف الدراسة أن تجربة الخطيبي – خاصة في حواره مع الآخر (سواء كان يابانيا عبر سيغالين أو فرنسيا عبر بارت) – هي تجسيد عملي لتحويل الاغتراب إلى طاقة نقدية خلاقة، حيث تصبح "ضيافة الآخر" داخل اللغة شرطا لإعادة ابتكار الذات بعيدا عن أي جوهر ثابت، وفي فضاء مفتوح من التعدد والاختلاف.

- **نقد وتقييم**

على الرغم من هذه الأهمية البالغة وهذا العمق التحليلي الذي يميز مشروع محمد نور الدين أفاية، فإن أي تقييم نقدي مسؤول يقتضي عدم التوقف عند حدود العرض والتوصيف، بل يتجاوزه إلى المساءلة والكشف عن مكامن القوة والحدود المحتملة. إن القوة الجوهرية لهذا المشروع تكمن في قدرته الفائقة على الحوار المزدوج؛ فهو لا ينغلق على الذات العربية في عملية جلد نرجسي، ولا يذوب في الفكر الغربي في تبعية استلابية، بل يقيم في تلك المنطقة البينية الصعبة، ممارسا حوارا نقديا خلاقا مع كلا الطرفين. لقد نجح أفاية في بناء جسر منهجي متين بين الفلسفة الغربية المعاصرة وإشكاليات الراهن العربي، ناقلا أدوات النقد والتفكيك والتأويل من سياقاتها الأصلية ليوظفها في تشريح واقع مركب، وهو ما منحه قدرة تشخيصية فريدة.

تتجلى إحدى أبرز نقاط قوته في توسيعه لمفهوم النقد ذاته. فبإدخاله لمبحث "المتخيل" كحقل أساسي للممارسة النقدية، يكون قد تجاوز النقد العقلاني التقليدي الذي حصر ممارسته في دائرة "اللوغوس" والمنطوق الصريح. إن هذا الانفتاح على تحليل الصور والرموز والسرديات الكامنة التي تشكل وعينا بالذات والآخر، يمنح مشروعه بعدا استراتيجيا، إذ يدرك أن معارك اليوم ليست معارك أفكار مجردة فحسب، بل هي – في العمق – معارك متخيلات وسلطات رمزية تتصارع على تشكيل الوعي الجمعي. وهذا ما يجعله راهنيا وقادرا على الإحاطة بتعقيدات السلطة في أشكالها الناعمة والخفية.

غير أن هذا المشروع – بكل غناه التركيبي وعمقه الفلسفي – لا يخلو من طرح أسئلة نقدية مضادة حول حدوده المحتملة. ربما يكمن أحد هذه الحدود في طابعه النخبوي المتأتي

من لغته الفلسفية العميقة وتكثيفه المرجعي، وهو ما قد يجعله – رغم دعوته إلى المجال العمومي التواصلي على خطى هابرماس – مشروعا محصورا في الدوائر الأكاديمية وبين المثقفين المتخصصين، ويطرح سؤالا حول مدى قدرته على التحول إلى طاقة نقدية فاعلة في الفضاء العام الأوسع. كما أن اعتماده على استعارة وتوظيف شبكة مفاهيمية واسعة من مدارس فلسفية متباينة أحيانا (فرانكفورت، التفكيك، التأويلية)، قد يفتح الباب أمام تساؤل حول مدى تحقق الانسجام التركيبي في مقابل خطر التلفيق والحشو، وعما إذا كان هذا الحشد المفاهيمي ينتج دائما رؤية متماسكة أم يظل في إطار "العدة" النقدية المنتقاة.

ومع ذلك، فإن قيمة مشروع أفاية لا تقاس بما يقدمه من أجوبة نهائية، بل بما يفتحه من أسئلة جديدة وحقول بكر أمام الفكر العربي. فهو يدفعنا لتجاوز السؤال الكلاسيكي: كيف نلحق بالحداثة؟ إلى سؤال أكثر جذرية: أي حداثة نريد؟ وكيف يمكن بناء حداثة بديلة، تواصلية، ونقدية، تستوعب اختلافها الداخلي؟ كما أنه بنقده للمركزيات، يفتح أمامنا سؤال الهوية من منظور جديد، ليس بوصفها جوهرا ثابتا يجب الدفاع عنه، بل كصيرورة مفتوحة وهوية "هجينة" تتشكل عبر الترحال والحوار والاختلاف. إنه يدعو الفكر العربي إلى ممارسة نقد ذاتي لا يكتفي بنقد التراث أو السلطة السياسية، بل يمتد ليشمل نقد "أدوات النقد" ذاتها، ونقد المتخيلات التي تسكننا وتوجه رؤيتنا للعالم دون وعي منا.

وفي المحصلة النهائية، يتقدم مشروع محمد نور الدين أفاية كورشة فكرية مفتوحة، ودعوة جريئة للإقامة في قلب القلق المعرفي. إنه لا يقدم خلاصا فكريا، بل يمنحنا الأدوات اللازمة لممارسة التفكير النقدي كفعل يومي ومسؤولية أخلاقية. وإذا كانت حدوده المحتملة تكمن في صعوبة ترجمته إلى ممارسة جماهيرية واسعة، فإن قوته الأكيدة تكمن في قدرته على تسليح الأجيال الجديدة من الباحثين والمثقفين برؤية نقدية مركبة وحذرة، قادرة على تفكيك الخطابات، ومقاومة التبسيط، وترسيخ ثقافة الاختلاف كشرط أساسي لبناء مجتمعات أكثر حرية وعدالة وانفتاحا على المستقبل.

- **التوصيات**

انطلاقا من النتائج التي خلصت إليها هذه الأطروحة، والآفاق التي فتحها البحث في مشروع محمد نور الدين أفاية، نوصي بما يلي:

- ✓ **توسيع مجال نقد المتخيل ليشمل الفضاء الرقمي:** بالنظر إلى الأهمية التي يوليها أفاية لنقد "المتخيل" وسلطة الصورة في تشكيل الوعي والغيرية، نوصي بإجراء دراسات معمقة تطبق عدته النقدية على الوسائط الجديدة والفضاءات الرقمية؛ فبحث آليات إنتاج "المتخيل" عبر شبكات التواصل الاجتماعي، وتحليل الصور النمطية التي تروجها، وفضح السلطة الرمزية الكامنة وراءها، يمثل امتدادا ضروريا وحيويا لمشروع أفاية في سياق التحولات التكنولوجية الراهنة.
- ✓ **إجراء دراسات مقارنة معمقة في الفكر المغاربي المعاصر:** كشفت دراستنا أن حوار أفاية الخصب مع الجابري، والعروي، ونصار، والخطيبي، يفتح الباب أمام إجراء دراسات مقارنة أكثر اتساعا تضعه في حوار نقدي مع مفكرين مغاربيين آخرين راهنوا على الاختلاف والتعدد، أمثال: الزواوي بغورة، وبختي بن عودة، ومحمد شوقي الزين، وفتحي المسكيني، وفتحي التريكي وغيرهم؛ فمن شأن هذه المقارنات أن ترسم خارطة أكثر دقة لرهانات فكر الاختلاف في الفضاء المغاربي، وتكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف في استراتيجياتهم لمواجهة أسئلة الهوية والذاكرة واللغة.
- ✓ **استكمال هذا الجهد البحثي:** تفتح هذه الدراسة آفاق جديدة ومتجددة لمساءلة مشروع محمد نور الدين أفاية في ضوء مؤلفاته الأخيرة؛ حيث نوصي بتعميق البحث في مسار "أركيولوجيا المرئي وفلسفة الصورة" الذي دشنه في أعماله: "الصورة والمعنى"، و"معرفة الصورة في الفكر البصري، المتخيل والسينما"، و"صور الوجود في السينما والفلسفة"، لتتبع تحول النقد من الخطاب والمتخيل إلى الأيقونة والمعنى البصري. ومن هذا النقد للوسيط المعاصر إلى مساءلة الأعطاب التاريخية، نقترح إجراء دراسة معمقة لكتابه "النهضة المعلقة" ووضعه في حوار نقدي مباشر مع تاريخانية عبد الله العروي. وصولا إلى اشتغاله الأحدث الذي يغوص في التجربة المعيشة للزمن ذاته، حيث يفتح كتابه "الزمن المنفلت هل ما يزال المستقبل مرغوبا فيه؟" أفقا ضروريا لتحليل "فينومينولوجيا الزمن" المعاصر وفهم أعمق لأزمة الوجود في راهنيته المنفلتة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

- **المصادر**

1. محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م.
2. _____: الديمقراطية المنقوصة في ممكنات الخروج من التسلطية وعوائقه، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
3. _____: الغرب المتخيل صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
4. _____: المتخيل والتواصل مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
5. _____: في النقد الفلسفي المعاصر مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

- **المراجع**

أ- المراجع العربية

6. إبراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.
7. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، الجزء2، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، انتشارات ناصر خسرو، طهران، إيران، ط2، مايو 1972م.
8. ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية تمظهر العقل الغربي قراءة في نصوص ميشيل فوكو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م.
9. ابن منظور: معجم لسان العرب، الجزء الأول، تح: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999م.
10. أبو إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، تحقق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، المجلد الأول، القاهرة، مصر، 1950م.

11. أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
12. أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، الجزء الثاني، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1979م.
13. أبي الحسن حازم القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، المجلد الثاني، تقديم وتحقيق، محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1986م.
14. أحمد برقاوي وآخرون، طريق الاستقلال الفلسفي (باب الحرية) (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار)، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (11) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني)، القاهرة، مصر، 2003م.
15. أحمد بوكوس: الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، د.ط، 2016م.
16. أحمد عبد الحليم عطية: الإنسان في فلسفة فويرباخ، مجاز للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 2019م.
17. أحمد عبد الحليم عطية: كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
18. أحمد عبد الحليم عطية: ليوتار والوضع ما بعد حداثي، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
19. أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الأول، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.
20. إدريس هاني: الإسلام والحداثة (إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب)، دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
21. إدريس هاني: ما وراء المفاهيم من شواغل الفكر العربي المعاصر (مقاربات مفهومية في قضايا المعرفة والنهضة والمستقبل والتسامح)، دار الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

22. إسماعيل محمود: هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ (جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب)، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2000م.
23. إسماعيل نقاز: مناهج التأويل في الفكر الأصولي (دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.
24. أشرف حسن منصور وآخرون: ليوتار والوضع ما بعد الحداثي، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
25. أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، 2004م.
26. أم الزين بنشيخة – المسكيني: كانط والحداثة الدينية، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط1، 2015م.
27. أم الزين بنشيخة – المسكيني: تحرير المحسوس لمسات في الجماليات المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م.
28. إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007م.
29. إمام عبد الفتاح إمام: كيركيجور رائد الوجودية، الجزء الثاني (فلسفته)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1986م.
30. أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي (بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني/يناير 2017م.
31. انجلس: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، سلسلة كراسات ماركسية (6)، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2014م.
32. باسم علي خريسان: ما بعد الحداثة دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، سورية، ط1، كانون الثاني (يناير) 2006م.
33. بختي بن عودة: ظاهرة الكتابة في النقد الجديد مقاربة تأويلية، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2013م.

34. بدر الدين مصطفى: دروب ما بعد الحداثة، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة، 2018م.
35. تيسير نجم الدين الناشف: المجتمع والثقافة، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م.
36. ثريا بن مسمية: مدرسة فرانكفورت دراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، سلسلة مصطلحات معاصرة 40، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، النجف، العراق، ط1، 2020م.
37. جلول مقورة: فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر (طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، آب/أغسطس 2015م.
38. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جزء2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م.
39. جميلة حنيفي وآخرون: الفلسفة السياسية المعاصرة قضايا وإشكالات، إشراف وتقديم: خديجة زتيلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م.
40. حسام عيتاني: الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
41. حسان بورقية: وهج الكتابة، المجلس الأعلى للثقافة، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د.ط، 2000م.
42. حسن أحجيج: نظرية العالم الاجتماعي قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 2018م.
43. حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 1992م.
44. حسن حماد: قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2014م.
45. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1990م.

46. حسن مصدق: النظرية النقدية التواصلية يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
47. حسين العودات: العرب النصارى (عرض تاريخي)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 1992م.
48. حسين علي: الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، دط، 2003م.
49. حفناوي رشيد بعلي: مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب، دروب للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م.
50. حنا ديب: هيغل وفويرباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص247.
51. حيدر ناظم محمد: إشكالية الفلسفة من النقد الأركيولوجي إلى الإبداع المفهومي قراءة في فلسفتي ميشيل فوكو وجيل دولوز، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م.
52. داريوش شايغان: النفس المبتورة (هاجس الغرب في مجتمعاتنا)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
53. رائد عبيس مطلب وآخرون: اليوتوبيا والفلسفة الواقع اللامتحقق وسعادات التحقق، إشراف وتحرير: عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
54. رائد عبيس مطلب: يورغن هابرماس بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط1، 2014م.
55. الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980م.
56. رفيق عبد السلام بوشلاقة وآخرون: في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي وحضاري، المجلد الأول الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

57. رمضان الصباغ: فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998م.

58. رمضان بسطاويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو أنموذجا (1903-1969)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

59. روني إيلي ألفا: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

60. الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

61. الزواوي بغورة: ما بعد الحداثة والتنوير موقف الأنطولوجيا التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

62. زينب محمود الخضيري: واقعية محمد عبده وتنويره، ملخصات بحوث مؤتمر الإمام محمد عبده مفكرا ورائدا للاستنارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، في المدة من 12 إلى 14 يوليو 1997م.

63. سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.

64. سالم يفوت: حفريات الاستشراق (في نقد العقل الاستشراقي)، المرز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1989م.

65. سعيد إسماعيل عمر: في التربية والتحول الديمقراطي دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جيرو، سلسلة آفاق تربوية متجددة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 2007م.

66. الشريف زروخي وآخرون: العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر (من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث)، إشراف وتقديم وتنسيق، بشير ربوح، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015م.

67. الشريف زروخي: العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر (قراءة في مشروع ناصيف نصار)، دار ومكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط1، 2013م.

68. شمس الدين محمد الكيلاني ومحمد جمال باروت: الطريق إلى القدس، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط1، 2000م.

69. صلاح السروي: المثاقفة وسؤال الهوية (مساهمة في نظرية الأدب المقارن)، دار الكتبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012م.

70. طارق منصور: المسلمون في الفكر المسيحي (العصر الوسيط)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

71. طاهر حسو الزيباري: النظرية السوسيولوجية المعاصرة، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016م.

72. طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006م.

73. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2005م.

74. طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة – الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.

75. عادل عبد الله: التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دمشق، سوريا، ط1، 2000م.

76. عاطف جوده نصر: الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984م.

77. عبد الإسلام بنعبد العالي: التراث والهوية (دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م.

78. عبد الإله بلقزيز: أسئلة الفكر العربي المعاصر، السلسلة الشهرية المعرفة للجميع، منشورات رمسيس، الرباط، المغرب، أكتوبر 2001م.

79. عبد الرزاق بلعقروز: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط2، 2019م.
80. عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب، دار توبقال للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987م.
81. عبد السلام بنعبد العالي: النص المتعدد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2020م.
82. عبد العزيز العيادي: ميشال فوكو المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
83. عبد العزيز بوالشعير: غادامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م.
84. عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة (232)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1998م.
85. عبد الغفار مكاوي: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت تمهيد وتعقيب نقدي، مؤسسة هنداوي، وندسور، المملكة المتحدة، 2018م.
86. عبد الكريم شرفي: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م.
87. عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 2010م.
88. عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية (صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
89. عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
90. عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف (2)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2017م.
91. عبد الله الفيفي: نقد القيم مقاربات تخطيطية لمنهاج علمي جديد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

92. عبد الله خضر حمد: مناهج النقد الأدبي السياقية والنسقية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017م.
93. عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2007م.
94. العربي الذهبي: شعريات المتخيل اقتراب ظاهراتي، شركة النشر والتوزيع – المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، ص 2000م.
95. عز الدين الخطابي: أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009م.
96. عطيات أبو السعود وآخرون: حصاد القرن المنجزات العلمية والإنسانية في القرن العشرين (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
97. عطيات أبو السعود: الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، مصر، 2002م.
98. علي أبو الخير: حسن حنفي ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
99. علي الصالح المولى وآخرون: دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، نيسان/ أبريل 2017م.
100. علي حرب: أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو) 1994م.
101. علي حرب: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مصائر المشروع الثقافي العربي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
102. علي حرب: الفكر والحدث حوارات ومحاور، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
103. علي حرب: الممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م.

104. علي حرب: تواطؤ الأضداد آلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
105. علي حرب: حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2004م.
106. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2005م.
107. علي عبود المحمداوي وآخرون: يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإيتيقي في نقد العلموي والديني والسياسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م.
108. علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات على فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2015م.
109. علي عبود المحمداوي: الفلسفة السياسية كشف لما هو كائن، وخوض في ما ينبغي للعيش معا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م.
110. علي عبود المحمداوي: خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح (دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012م.
111. علي محمد محمد الصلابي: القائد المجاهد نور الدين زنكي شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
112. علي محمد محمد الصلابي: عصر الدولة الزنكية ونجاح المشروع الإسلامي بقيادة نور الدين محمود في مقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.
113. فارس عزيز المدرس: التطور التاريخي والوظيفي للاستشراق، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2021م.
114. فاروق عبد المعطي: ليبنتس فيلسوف الماضي والحاضر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

115. فتحي التريكي: التنوع والتثاقف والتحالف الثقافي، أعمال الندوة الدولية "الحضارات والثقافات الإنسانية من الحوار إلى التحالف"، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو ووزراة الثقافة والمحافظة على التراث في الجمهورية التونسية، تونس يناير/فبراير 2007م.

116. فتحي التريكي: فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009م.

117. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

118. فرحان صالح: هموم الثقافة العربية، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.

119. فريد لمريني: الفلسفة والنقد مراصد إبستيمولوجية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

120. فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.

121. فؤاد مخوخ: من نقد العقل إلى هرمينوطيقا الرموز بحث في فلسفة الثقافة عند إرنست كاسيرر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.

122. الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2008م.

123. فيكتور سحاب: من يحمي المسيحيين العرب، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

124. قاسم عبده قاسم: الخلفية الإيديولوجية للحروب الصليبية (دراسة عن الحملة الأولى 1095 – 1999م)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، مصر، ط1، 1999م.

125. كمال بومنير: النظرية النقية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.

126. كمال بومنير: قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الأبيار، الجزائر، ط1، 2012م.
127. كمال عبد اللطيف: الفكر الفلسفي في المغرب (قراءات في أعمال العروي والجابري)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
128. مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطابعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1969م.
129. محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، منشورات محترف الكتابة المكتب المركزي بفاس، المغرب، ط1، 2014م.
130. محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014م.
131. محمد المصباحي وآخرون: ناصيف نصار من الاستقلال الفلسفي إلى فلسفة الحضور، تحرير وتقديم عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، تشرين الأول/أكتوبر 2014م.
132. محمد بكاي: أرخبيلات ما بعد الحداثة رهانات الذات الإنسانية من سطوة الانغلاق إلى إقرار الانعتاق، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.
133. محمد بهاوي: الفلسفة والتفكير الفلسفي خصائص الفلسفة وعلاقتها بالحقول المعرفية الأخرى نصوص فلسفية مختارة ومترجمة، ج3، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012م.
134. محمد بوعزة: استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م.
135. محمد حسيني موسى محمد الغزالي: التفلسف (مفهومه- بواعثه- خصائصه)، آل بسيوني للكمبيوتر، غزالة، الزقازيق، الشرقية، مصر، ط1، 2002م.
136. محمد دوير: ماركس ضد نيتشه الطريق إلى ما بعد الحداثة، روافد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2022م.
137. محمد سالم سعد الله: الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2007م.

138. محمد سبيلا: دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، وزارة الثقافة، بغداد، العراق، تشرين الثاني 2002م.
139. محمد سعدي: مستقبل العلاقات الدولية (من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة وثقافة الإسلام)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، حزيران/يونيو 2006م.
140. محمد شوقي الزين: الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.
141. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر الغربي المعاصر)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015م.
142. محمد شوقي الزين: جاك دريدا (ما الآن؟ ماذا عن غد؟ الحدث، التفكيك، الخطاب)، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
143. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، تموز/يوليو 1991م.
144. محمد عابد الجابري: المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، كانون الثاني/يناير 2000م.
145. محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، آذار/مارس 1999م.
146. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر (العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، حزيران/يونيو 1997م.
147. محمد عبد السلام الأشهب: أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2013م.
148. محمد علي الكبسي: قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفرقد، للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2007م.
149. محمد قدور تاج: الاستشراق ماهيته وفلسفته ومناهجه، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م.

150. محمد وقيدي: العلوم الإنسانية والأيديولوجيا، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، كانون الثاني/يناير 1983م.
151. محمد وقيدي: كتابة التاريخ الوطني: دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط1، 1990م.
152. محمد ياسين عريبي وآخرون: أزمة الخليج العربي قبل الحرب وبعدها أزمة الخليج أبعادها ومخاطرها حرب الخليج ووعي التغيير الحضاري، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، د.ط، د.ت.
153. محمود خليف خضير الحياني: الهرمينوطيقا النقدية مشروعية العقل التواصلي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.
154. محمود خليف خضير الحياني: ماورائية التأويل الغربي (الأصول، المناهج، المفاهيم)، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
155. محمود عرابي: تأثير العولمة على ثقافة الشباب، الدار الثقافية للنشر القاهرة، مصر، ط1، 2006م.
156. مراد الخطيبي: عبد الكبير الخطيبي الأجنبي المحترف (دراسة نقدية)، منشورات سليكي أخوين، طنجة، المغرب، ط1، أكتوبر 2017.
157. مرزوق بن صنيتان بن تنباك وآخرون: موسوعة القيم ومكارم الأخلاق العربية والإسلامية، الجزء1، المقدمة، دار رواح للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1421هـ.
158. مروان المعشر وآخرون: الهوية العربية بين التفتيت والترميم، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الأردن، ط1، 2021م.
159. مريم سالم الربضي: التفكير الناقد في الدراسات الاجتماعية بين النظرية والتطبيق، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2008م.
160. مصطفى الحداد وآخرون: الماركسية الغربية وما بعدها التأسيس والانعطاف والاستعادة، إشراف وتحرير علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

161. مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009م.
162. مصطفى كمال فرحات: لماذا الفلسفة اليوم؟ من ممكنات فعل التفلسف آخريا، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2016.
163. مصطفى مرتضى: المثقف والسلطة رؤى فكرية، شركة روابط للنشر وتقنية المعلومات، القاهرة، مصر، ط1، 2016م.
164. مطاع صفدي: ماذا يعني أن نفكر اليوم (فلسفة الحداثة السياسية نقد الاستراتيجية الحضارية)، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
165. معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
166. منير مهادي: نقد التمركز وفكر الاختلاف مقاربة في مشروع عبد الله إبراهيم، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م.
167. المهدي عثمان: الهوية العربية في ظل العولمة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2015م.
168. الناصر عبد اللاوي: التواصل والحوار أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، أيار 2013م.
169. ناصيف نصار وآخرون: قضية الفلسفة، تحرير وتقديم: محمد كامل الخطيب، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط1، 1998م.
170. ناصيف نصار: طريق الاستقلال الفلسفي (سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1975م.
171. نديم نجدي أثر الاستشراق في الفكر العربي المعاصر (عند إدوارد سعيد حسن حنفي عبد الله العروي)، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
172. نور الدين أحمد علوش: حوارات معاصرة في الفلسفة والسياسة والفكر، دار الراية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م.
173. نور الدين علوش: الفلسفة السياسية قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز العرفة العلمية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014م.

174. نيفين عبد الخالق مصطفى: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، دار النمر للطباعة، القاهرة، مصر، ط1، 1985م.

175. هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ (دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ والفلسفة النقدية)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

176. هشام شرابي وآخرون: الثقافة العربية في المهجر، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1988م.

177. هشام عمر النور وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، أيار/مايو 2005م.

178. وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل (قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

179. وحيد بن بوعزيز: حدود التأويل قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

180. اليامين بن تومي: تشريح العواضل البنيوية والتاريخية للعقل النقدي العربي (دراسة في الأنساق الثقافية العربية الكلية والجزئية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، ط1، 2017م.

181. يوسف الإدريسي: الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، دار الملتقى مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

182. يوسف الإدريسي: مفهوم التخييل في النقد والبلاغة العربيين الأصول والامتدادات، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي لخدمة اللغة العربية، الرياض، السعودية، ط1، 2015م.

183. يوسف وغليسي: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008م.

ب- مراجع مترجمة

184. أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2015م.

185. إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، ط1، يناير 2014م.

186. أمبرطو إيكو: الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط2، 2011م.

187. أمين معلوف: الهويات القاتلة (قراءات في الانتماء والعولمة)، تر: نبيل محسن، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 1999م.

188. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ط2، 2001م.

189. بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005م.

190. بيير هادو: الفلسفة طريقة حياة التدريبات الروحية من سقراط إلى فوكو، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2019م.

191. توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت: تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ليبيا، ط2، صيف 2004م.

192. تييري هنتش: الشرق الخيالي ورؤية الآخر صورة الشرق في المخيال الغربي الرؤية السياسية الغربية للشرق المتوسط، تر: مي عبد الكريم محمود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سورية، ط1، 2006م.

193. جاك دريدا: مواقع حوارات مع جاك ديريدا (هنري رونس، جوليا كريسطيفا، جيي سكاربيتا، جان لوي هودبين)، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992م.

194. جان غريش: العوسج الملتهب وأنوار العقل ابتكار فلسفة الدين، المجلد الأول إرث القرن التاسع عشر وورثته، تر: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2020م.

195. جوديث ريفال: معجم ميشيل فوكو، تر: الزواوي بغورة، دار صوفيا، الكويت، ط1، 2018م.

196. جورج فيلهلم فريدريش هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007م.

197. جورج فيلهلم فريدريش هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2007م.

198. جورج قرم: تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب، تر: رلى ذبيان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.

199. جون ماكوري: الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (58)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر 1982م.

200. جوناثان كولر: رولان بارت مقدمة قصيرة جدا، تر: سامح فرج، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، وندسور، المملكة المتحدة، د.ط، 2016م.

201. جيل دولوز وفيليكس غتاري: ما هي الفلسفة، تر: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي: مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

202. جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، تر: وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، ابريل 2009م.

203. جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

204. جيلبير ديران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، تر: مصباح الصمد، مؤسسة مجد الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.

205. جيمس جوردن فينليسون: يورجن هابرماس مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م.

206. داريوش شايغان وآخرون: القيم إلى أين؟، تر: زهيدة درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة ومنشورات اليونسكو، قرطاج، تونس، 2005م.

207. دفيد إنغليز، جون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، تر: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط1، 2013م.

208. رث ولاس وألسون وولف: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية، تر: محمد عبد الكريم الحوراني، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2011م/ 2012م.

209. ريتشارد سوذرن: صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى، تر: رضوان السيد، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، يناير 2006م.

210. ريتشارد كيرني: جدل العقل آخر (حوارات آخر القرن)، تر: إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

211. رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2009م.

212. ستيفن إيريك بونر: النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا، تر: سارة عادل، مؤسسة هنداوي للنشر، المملكة المتحدة، 2016م.

213. عبد الفتاح كيليطو: أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية، تر: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م.

214. عبد الكبير الخطيبي: الاسم العربي الجريح، تر: محمد بنيس، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

215. عبد الكبير الخطيبي: النبي المقنع، تر: محمد الكغاط، سلسلة من المسرح العالمي، وزارة الاعلام، الكويت، د.ط، فبراير 1993م.

216. عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج، تر: عز الدين الكتاني الإدريسي، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، د.ط، فبراير 2000م.

217. فرانسوا إوالد وآخرون: مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2004م.

218. فردريتش نيتشه: في جنيالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، وزارة الثقافة والحافظة على التراث، تونس، ط1، 2010م.

219. فولتير (فرانسوا ماري آروويه): قاموس فولتير الفلسفي، تر: يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ويندسور، المملكة المتحدة، 2018م.

220. كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.

221. لودفيغ فويرباخ: نحو نقدية لفلسفة هيغل ومبادئ فلسفة المستقبل ونصوص أخرى، تر: نبيل فياض وجورج برشين، دار الرافدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.

222. ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو: جدل التنوير شذرات فلسفية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

223. محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.

224. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دت.

225. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، مارس 2005م.

226. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

227. محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.

228. ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، الإتحاد السوفييتي، 1986م.

229. ميشال فوكو: حفريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.

230. ميشيل فوكو: إرادة المعرفة، تر: مطاع صفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م.

231. ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، تر: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1990م.

232. ميشيل فوكو: نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007 م.

233. ميشيل فوكو: هم الحقيقة: تر: مصطفى المسناوي وآخران، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.

234. هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط3، 1988م.

235. هربرت ماركيوز: العقل والثورة (هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية)، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، 1970م.

236. هومي. ك. بابا: موقع الثقافة، تر: ثائر ديب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

237. يورغن هابرماز: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.

238. يورغن هابرماس: إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.

239. يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سورية، 1995م.

240. يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2001.

241. يورغن هابرماس: بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2002م.

242. يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي، المجلد الثاني في نقد العقل الوظيفي، تر: فتحي التريكي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط1، 2020م.

243. يوشع براور: الاستيطان الصليبي في فلسطين (مملكة بين المقدس اللاتينية)، تر: عبد الحافظ عبد الخالق البنا، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، مصر، ط1، 2001م.

ج- مراجع أجنبية

244. Durand, Gilbert, "Psychanalyse de la neige", Mercure de France, août 1953.

245. Jean-Pierre Mével, Geneviève Hubelot (dir.), Larousse de la langue française, Librairie Larousse, Paris, 1977, Tome1.

246. Miguel ABENSOUR, La Théorie Critique: une pensée de l'exil? Archives de Philosophie, Vol. 45, N° 2, (Avril - Juin 1982) 179-200.

247. Patrick Bacry, Hélène Houssemaine, Dictionnaire Larousse, Hubelot, imprimé en France, 1999.

248. Paul Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Le Nouveau Littré, Le Robert, Paris XI, France, 1977, Tome3.

249. Raymond Boudon, L'idéologie, Paris, Ed Fayard, 1986.

د- مجلات ودوريات

250. إدريس أيتلحو وسعيد بلعضيش: الجدل السالب عند أدورنو في نقد ثنائية الهوليستية والفردانية، مجلة ضفاف للعلوم الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب، العدد8، 2022م.

251. إسكندر سكماكجي: تمثيل السردية العربية المعاصرة للمتخيل الاستشراقي جدل التماهي والتفكيك، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة محمد الشريف مساعدية، سوق أهراس، الجزائر، العدد السابع، فيفري 2018م.

252. بختي بن عودة: في ضيافة الخطيبي: الكتابة الأخرى، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 40، 41، يوليو 1991م.

253. بلعالية دومة ميلود: النظرية النقدية وحدود تأويلية التراث هابرماس ضد غدامير، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، الجزائر، المجلد 10، العدد 01، 2018م.

254. جوهرة القدس عكية: بنية المتخيل وتمظهراته في الثقافة الغربية، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، غزة، فلسطين، المجلد02, العدد 13, أكتوبر 2022م.

255. حموم لخضر: دولوز وباديو في شروط الفلسفة، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد 38، 2013م.

256. خن جمال: مقاربة التداولية العامة في الفكر الفلسفي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، المجلد 07، العدد 02، أفريل 2018م.

257. رابح خمليش: الفلسفة والفضاء العمومي من إيمانويل كانط إلى مارتن هايدغر وحنا أرنت، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة، الجزائر، المجلد10، العدد02، 2019م.

258. رامي أبو شهاب: المعرفة والافتتان بالذات التاريخية، مجلة الفيصل، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، العدد497/498، مارس/أبريل 2018م.

259. رمضان بن رمضان: المتخيل/المخيال الديني في الفضاء الإسلامي ما بين ثبات البنية وفعل التاريخ، مجلة فكر، مركز العبيكان للأبحاث والنشر، الرياض، السعودية، العدد 38، سبتمبر 2023م.

260. زكي نجيب محمود: الماركسية منهاجا، مجلة الفكر المعاصر، القاهرة، مصر، العدد الثالث، مايو 1965م.

261. الزواوي بغورة: الأنطولوجية التاريخية والمسألة التأويلية، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، العدد66، ربيع 2005م.

262. زيد عامر عبد، ومطلب رائد عبيس: الحداثة وما بعد الحداثة عند هابرماس، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، مجلد،5، العدد 11، آذار 2012م.

263. سمير بلكفيف: هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران1، الجزائر، المجلد05، العدد 06، جانفي 2016م.

264. صالح شقير: مستويات العقلانية في الفكر العربي الحديث، مجلة المعرفة، دمشق، سوريا، السنة 41، العدد 469. تشرين الأول (أكتوبر) 2002م.

265. طارق عزيزة: مراجعة كتاب قرن من الشعبوية التاريخ والنظرية والنقد لبيير روزانفالون، مجلة تبين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، المجلد12، العدد 48، ربيع 2024.

266. عاشور هناء: تأثير العولمة على القيم الثقافية السائدة في المجتمع –دراسة تحليلية، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة أم البواقي، الجزائر، الجزء1، العدد8، 2017م.

267. عبد الجليل حسن: أزمة القيم في المجتمع العربي، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، العدد الثالث، مارس 1956م.

268. عبد الكبير الخطيبي: الباحث الناقد، تر: عبد الله راجع، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 11، 1984م، ص 194.

269. عبد الكبير الخطيبي: نحو فكر مغاير، تر: عبد السلام بنعبد العالي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر، يوزع مجانا مع العدد 67 من مجلة الدوحة مايو2013.

270. عبد الكريم شرفي: خطيئة الغذامي من يكفر عنها؟ أو المسافة البعيدة بي "تشريحية" الغذامي و"تفكيكية" ديريدا"، مجلة الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، المجلد 05، العدد 07، جوان 2010م.

271. عبير الفقي: أثر التنوع والتعددية الثقافية على تنمية المجتمعات العربية والإفريقية، مجلة المنتدى، عمان، الأردن، المجلد 31، العدد المزدوج 270/ 271، صيف 2017/ شتاء 2018.

272. عمر كوش: دولوز وغتاري الفلسفة هي فن إبداع وصنع المفاهيم، مجلة الكرمل، فلسطين، العدد 61، أكتوبر 1999م.

273. عمر مهيبل: مدرسة فرانكفورت وعقلانيتها النقدية مدخل نظري، مجلة مدارات، جمعية مدارات معرفية، تونس، العدد 15،16، 2003م.

274. عمر مهيبل: هابرماس والخطاب الفلسفي للحداثة، مجلة مدارات، جمعية مدارات معرفية، تونس، المجلد06، العدد12/11، صيف/خريف 1999م.

275. غاليشيه فرانسوا: ما هو فعل التفلسف: تر: البودلالي نور الدين، مجلة فكر، الرياض، السعودية، ع 39، أكتوبر 2023/ يناير 2024.

276. فتحي التريكي: الديمقراطية والتربية والتآنس، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، العدد 236، ديسمبر 2012م.

277. فرشته ناصرى: مورفولوجيا الخيال في رواية الملكوت لبرهام صادقى على أساس منهج جيلبير ديران، مجلة إضاءات نقدية، إيران، السنة التاسعة، العدد 34، حزيران 2019م.

278. كرطالي نور الدين: الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي: مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر، المجلد04، العدد 02، سبتمبر 2021م.

279. ماكس هوركهايمر: الوظيفة الاجتماعية للفلسفة، تر: عمر المغربي، مجلة تبين، معهد الدوحة للدراسات العليا والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، المجلد 8، العدد 31، شتاء 2022م.

280. مجدي ممدوح: توظيف نظرية الفعل التواصلي في تعزيز السلوك المدني، مجلة أفكار، الأردن، العدد 280، 2012م.

281. محمد برادة: إشكالية النقد العربي المعاصر (مقدمة كتاب محمد مندور وتنظير النقد العربي)، مجلة الآداب، بيروت، لبنان، السنة السادسة والعشرون، العددان 10و 11، تشرين الأول/ تشرين الثاني 1978م.

282. محمد بن سباع: الفلسفة الإيكولوجية عند هانز يوناس نحو أخلاق جديدة لمستقبل الطبيعة والإنسانية، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، الجزائر، المجلد 15، العدد 26، ماي 2018م.

283. محمد عزيز الحبابي: الحرية والديمقراطية، مجلة الأديب، بيروت، لبنان، المجلد 27، العدد1، 1960.

284. محمود خليف خضير الحياني: إساءة قراءة التفكيك في الخطاب النقدي الهرمينوطيقي، مجلة الميادين للدراسات في العلوم الإنسانية، الجزائر، المجلد الأول، العدد الثاني، 2019م.

285. مراد الشابي: الديمقراطية ورهانات التربية، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، العدد 236، ديسمبر 2012م.

286. المصطفى سلام: المتخيل البنية والتصورات، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، الرباط، المغرب، العدد 06، صيف 2016م.

287. معرف مصطفى: النص والتأويلية الجذرية في فلسفة جاك دريدا، مجلة متون، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، المجلد 14، العدد 04، ديسمبر 2021م.

288. ميشيل فيوفيوركا: الهويات الثقافية والديمقراطية، تر: عبد العالي صابر، مجلة رهانات، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية – مدى، الدار البيضاء، المغرب، العدد المزدوج 61/60، 2023م.

289. نصيرة بوطغان: قراءة في مشروع المفكر المغربي "عبد الله العروي"، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية، مخبر المجتمع الجزائر المعاصر التابع لكلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين – سطيف02، الجزائر، المجلد 04، العدد 01، ديسمبر 2018م.

290. نور الدين الشابي: مسألة التأويل في فكر نيتشه، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز البحث وتطوير الموارد البشرية رماح، عمان، الأردن، المجلد 03، العدد 05، سبتمبر 2020م.

291. هشام جعيط: الإنتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة، مجلة فكر وفن، تصدرها إنترناسيونيز، ميونيخ، ألمانيا، العدد 42، العام 22، 1985م.

292. هشام معافة: الهرمينوطيقا ونقد الأيديولوجيات غادامير في مواجهة هابرماس، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة، الجزائر، المجلد 08، العدد 06، جوان 2017م.

293. هناء علالي ومصطفى كيحل: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، المجلد 23، العدد 02، جوان 2017م.

294. يحي هويدي: الثورة الهيجلية، مجلة الفكر المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، العدد 68، سبتمبر 1970م.

295. يورغن هابرماس: العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل في أربعة مفاهيم سوسيولوجية للفعل، تر: أبي صالح جورج، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 46، 1987م.

هـ- المواقع الإلكترونية

296. Marnie Binder: José Ortega y Gasset (1883—1955), California State University, Sacramento U. S. A, Internet Encyclopedia of Philosophy, From the Following Link, https://iep.utm.edu/jose-ortega-y-gasset/

297. إدريس هاني: من نقد العقل العربي إلى عقلنة النقد العربي، مجلة الكلمة، العدد 68، السنة السابعة عشر، صيف 2010م، تم الاسترجاع من الرابط: https://kalema.net/home/article/view/949

298. خلود العدولي: الرؤية المغايرة لجيل دولوز من خلال كتابه الاختلاف والتكرار، مجلة حكمة، تم النشر بتاريخ 2016/03/14م، على الرابط: https://hekmah.org/جيل-دولوز-الاختلاف-و-التكرار

299. عبد الرزاق الداوي: الجنيالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 30، تم الاسترجاع من الرابط الآتي: https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n30_02duay.(3).htm

300. عبد المنعم البري: نهاية الفلسفة النسقية عرض لوجهة نظر ريتشارد رورتي، مجلة فكر ونقد، السنة الثانية، العدد 14، ديسمبر 1998م على الموقع: https://www.aljabriabed.net/n14_05barri.htm

301. عزالدين العزماني: الربيع الديمقراطي العربي وإمكان العمومية النقدية، مؤمنون بلا حدود مؤسسة دراسات وأبحاث، مايو 2013م، ص6، على الرابط: https://www.mominoun.com/articles/الربيع-الديموقراطي-العربي-وإمكان-العمومية-النقدية-1405

302. محمد عابد الجابري: الغرب والإسلام، الأنا والآخر، أو مسألة الغيرية، مجلة فكر ونقد، العدد 2، 1997م، تم الاسترجاع من الرابط: https://www.aljabriabed.net/n02_01jabri.htm

303. محمد علاوة حاجي: كمال بومنير.. فالتر بنيامين عربيا، العربي الجديد، 3 يوليو 2020، على الرابط: https://www.alaraby.co.uk/كمال-بومنير-فالتر-بنيامين-عربيا

304. مسعود فلوسي: مؤلفون وكُتاب قرأت لهم واستفدت منهم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده -رحمه الله – (1849-1905)، جريدة البصائر، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الجزائر، تم النشر بتاريخ 2021-01-04 على الرابط: https://elbassair.dz/12327

305. ناصر أحمد سنه: يورغن هابرماس فيلسوف ألماني برؤى نقدية عالمية، مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، المملكة المتحدة، لندن، تم النشر يوم الإثنين 2010/07/19، على الرابط: https://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/m_abhath-19-07-10-1.htm

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
البسملة	/
شكر وعرفان	/
الإهداء	/
مقدمة	أ-ح
مدخل: دوائر الاختلاف والتأويل؛ أو سؤال النقد في أفق المؤجَّل ورحابة المتعدد	15
أولا: فكر الاختلاف؛ حدوده النظرية ورهاناته المعرفية	17
ثانيا: السؤال النقدي ورهان التأويل؛ أو في إشكالية الفهم بين الانفتاح والتأجيل	23
ثالثا: الاختلاف أفقا للتفكير؛ أو في الفهم المرجأ وإمكانات التأويل المفتوح	31
الفصل الأول: التأسيس الفلسفي للعقل النقدي؛ نور الدين أفاية والعودة إلى مرح السؤال	47
أولا: سؤال النقد في الفلسفة الغربية من كانط إلى ماركس	49
1 سؤال النقد عند أفاية؛ المفهوم والأبعاد	49
2 تطور الفكر النقدي من كانط إلى فويرباخ	55
3 تحولات الوعي النقدي الماركسي	67
ثانيا: مسارات النقد وصيرورته في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر	75
1 إشكاليات النقد في مدرسة فرانكفورت؛ أو في النظرية النقدية والتنوير المأزوم	76
2 خرائطية الفكر النقدي المعاصر؛ أو الاختلاف والتجاوز في فلسفات ما بعد الحداثة	83
3 السجالات النقدية بين هابرماس وفلاسفة الاختلاف؛ جدل الحداثة وما بعدها	93
ثالثا: السؤال النقدي ومرح الحقيقة؛ نحو الانفتاح على قضايا الفكر الإنساني	98
1 التفلسف الواعي أفقا للنقد؛ نحو صياغة حذرة لأدوات الفهم	99
2 الديمقراطية بين النقد والفلسفة؛ أزمة الوعي ومسارات التحرر	106

3 نقد القيم، الهوية، والتسامح في زمن العولمة	114
الفصل الثاني: **النظرية النقدية وسؤال الحداثة؛ محاولة للانفصال عن فلسفة الذات**	126
أولا: المنطلقات الفلسفية للنظرية النقدية المعاصرة	128
1 من النظرية التقليدية إلى النظرية النقدية؛ مدرسة فرانكفورت وسؤالها الإبستيمولوجي	129
2 النظرية النقدية وتقاطعاتها الإبستيمية؛ أو في الاشتباك المعرفي بين الفلسفة والنقد	136
3 النظرية النقدية وأزمة الحداثة؛ بين أفول العقلانية وتحولها	146
ثانيا: النظرية النقدية ومشروع العقل التواصلي؛ أفاية قارئا هابرماس	156
1 النظرية النقدية وتجديد الفكر الفلسفي عند هابرماس؛ نحو براديغم جديد للنقد	156
2 المعرفة بين المعنى والحقيقة؛ أسس التواصل العقلاني عند هابرماس	165
3 المجال العمومي وإتيقا التواصل؛ نحو إعادة تشكيل الفضاء السياسي	174
ثالثا: سؤال الحداثة وراهنية التواصل	182
1 هابرماس ومشروع التواصل؛ نقد الحداثة أم نقد العقلنة؟	182
2 الفاعلية التواصلية ومعايير العقلنة؛ من الخطاب إلى الممارسة	192
3 نحو حداثة تواصلية؛ منطق التفاهم أفقا للتحرر	201
الفصل الثالث: **المتخيل ونقد المركزيات؛ جدل الاختلاف والتطابق**	213
أولا: فلسفة المتخيل؛ حفريات في ذاكرة المصطلح	215
1 أنطولوجيا المتخيل؛ من التشكيل اللغوي إلى التجريد الفلسفي والبلاغي	215
2 إشكالية المتخيل في الفكر الفلسفي؛ بين هيمنة اللوغوس وإقصاء الميثوس	225
3 جيلبير ديران وإعادة الاعتبار للمتخيل الرمزي	233
ثانيا: تجليات المتخيل في خطاب الغيرية؛ تأويل الذات الغربية للآخر العربي	244
1 نقد العقلانية العرجاء وإهمال المتخيل في الفكر العربي الحديث	245
2 تييري هانتش ونقد المتخيل الاستشراقي؛ إغواء التخييل واستبداد الصور النمطية	255

3 الآخر متخيَّلا؛ في غيرية هانتش ونقد الهوية الثقافية	268
ثالثا: اختلاف المتخيل أم متخيل الاختلاف؟	274
1 في نقد متخيل العصور الوسطى وصوره النمطية عن الإسلام	275
2 المتخيل الصليبي ونقد السلطة الرمزية؛ نحو فضح الأيديولوجيا وآليات التضليل	288
3 بنية المتخيل الإسلامي واستراتيجيات المقاومة	297
الفصل الرابع: **التفكير النقدي العربي المعاصر وسؤال الراهن من منظور أفاية**	311
أولا: أزمة العقل العربي والحاجة إلى النقد حسب أفاية	313
1 العقل العربي وسؤال الهوية؛ من الدوغما إلى الأفق المفتوح	313
2 فينومينولوجيا العقل العربي؛ هل يمكن لهذا العقل أن يتحرر؟	326
3 انشغالات الفكر العربي وحدود المعقولية النقدية؛ أو في مأزق النقد وإمكانات التجاوز	333
ثانيا: نزعات نقدية عربية أم محاولات إسقاطية؟	346
1 الرهان الفلسفي للعقل النقدي عند الجابري؛ من نقد العقل إلى عقلنة النقد	347
2 سؤال النهضة المعلقة عند العروي؛ أو في التاريخانية وحدود القطيعة مع التراث	363
3 ناصيف نصار ورهانات التفكير المستقل؛ نحو استعادة الفاعلية النقدية العربية	371
ثالثا: الوعي النقدي عند عبد الكبير الخطيبي والرغبة في التجاوز	383
1 تفكيك الأثر؛ الكتابة المتمردة وسياسات التهجين	383
2 الوعي بالاختلاف ومحنة الترحال نحو الهامش؛ أو في ما وراء النقد المزدوج	398
3 الهوية السائلة وفلسفة الهجنة؛ نحو تجاوز النقاء اللغوي والثقافي	414
خاتمة	427
قائمة المصادر والمراجع	441
فهرس المحتويات	470
الملخص	474

الملخص

الملخص

تعالج هذه الأطروحة مشروع المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية، بوصفه مشروعا فلسفيا يقوم على تداخل ثلاثة أبعاد مركزية (النقد، والاختلاف، والتأويل)، وهي تكشف كيف أعاد أفاية صياغة سؤال النقد في الفكر العربي المعاصر، متخطيا فعل الهدم والتقويض، إلى ممارسة تأويلية منفتحة تسعى إلى تجاوز الخطابات الأحادية والمركزيات المغلقة. ومن هنا صار النقد عنده أفقا لإعادة بناء الوعي بالذات والآخر والعالم، قائما على الاعتراف بالاختلاف كشرط للوجود والفهم، ومنفتحا على إمكانات فكرية تتجاوز سلطة اليقينيات، وتحرر الفكر من أسر التطابق.

وانطلاقا من مقاربة تأويلية، يتتبع هذا البحث الجذور الفلسفية التي أسهمت في تشكيل وعي أفاية النقدي، بدءا من حواره مع الفلسفة الغربية من كانط وماركس إلى مدرسة فرانكفورت وهابرماس وفلاسفة ما بعد الحداثة، وصولا إلى توظيفه لمفاهيم مثل "المتخيل" و"الغيرية". وقد أتاح له هذا الحوار النقدي صياغة رؤية تنفتح على قضايا الهوية، والديمقراطية، والحداثة، دون الوقوع في استنساخ النموذج الغربي، وذلك من خلال استلهام منطق التواصل والتعدد. كما يتضح انشغاله بفلسفة المتخيل كمدخل لكشف آليات الصور النمطية الصليبية والاستشراقية، وإبراز دور "الرمزي" في مقاومة أشكال التطابق والإقصاء، بما يجعل من خطاب الاختلاف ممارسة رمزية وسياسية في الآن نفسه.

وفي السياق الفكري العربي، تنخرط الأطروحة في إبراز حوار أفاية مع مشاريع مفكرين مثل: الجابري، والعروي، وناصيف نصار، والخطيبي، لتبين كيف صاغ من خلالهم تصورا نقديا يتجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة، ويراهن على "النقد المزدوج" وفلسفة "الهجنة" كأفق بديل. وتخلص الدراسة إلى أن مشروع أفاية يمثل إسهاما نوعيا في الفكر العربي المعاصر؛ لأنه يوفق بين النقد الغربي وإشكاليات الراهن العربي عبر قراءة نقدية تأويلية، تجعل من الاختلاف قيمة إنسانية كبرى، وتدعو إلى ممارسة فكرية مسؤولة، حذرة ومنفتحة في الآن ذاته.

وخلاصة القول: إن إسهام أفاية ليس مجرد تمرين نظري في الفلسفة، بل هو دعوة متواصلة لبناء ثقافة نقدية مستلهمة من روح الحوار والتواصل، وهي ثقافة بينية تقاوم إغراءات الدوغمائية والانغلاق، وتضع أسس حداثة عربية ممكنة، قائمة على التعددية والديمقراطية. وهكذا يبرز مشروعه بوصفه أحد الإسهامات البارزة في إعادة التفكير في موقع الفكر النقدي العربي ضمن السياق الأوسع للعولمة وتحدياتها.

الكلمات المفتاحية: أفاية، نقد، اختلاف، تواصل، متخيل، تأويل.

Abstract

This dissertation examines the intellectual project of the Moroccan thinker Mohammed Noureddine Affaya as a philosophical endeavor grounded in the interplay of three central dimensions: critique, differance, and interpretation. These dimensions illuminate how Affaya reconfigured the question of critique within contemporary Arab thought, moving beyond mere acts of deconstruction toward an open-ended interpretive practice that seeks to transcend monolithic discourses and closed centers of authority. For Affaya, critique thus becomes a horizon for reconstructing consciousness of the self, the other, and the world—anchored in the recognition of differance as a necessary condition for existence and understanding, while remaining open to intellectual possibilities that transcend the authority of certainties and liberate thought from the constraints of uniformity.

Adopting an interpretive approach, this study traces the philosophical roots that shaped Affaya's critical consciousness, beginning with his engagement with Western philosophy—from Kant and Marx to the Frankfurt School, Habermas, and postmodern thinkers—culminating in his deployment of concepts such as the "imaginary" and "otherness". This critical dialogue enabled him to formulate a vision attentive to questions of identity, democracy, and modernity, without succumbing to wholesale replication of Western models, drawing instead on the logic of communication and pluralism. His focus on the philosophy of the imaginary emerges as a methodological entry point for uncovering mechanisms of Crusader and Orientalist stereotypes, highlighting the role of the symbolic in resisting conformity and exclusion, thereby rendering the discourse of differance both a symbolic and political practice simultaneously.

Within the Arab intellectual context, the dissertation situates Affaya's dialogue with thinkers such as Al-Jabri, Al-Aroui, Nassif Nassar, and El-Khatibi, demonstrating how he constructs a critical framework that transcends the dichotomy between authenticity and contemporaneity, advocating instead a "dual critique" and a philosophy of "hybridity" as an alternative horizon. The study concludes that Affaya's project constitutes a distinctive contribution to contemporary Arab thought, as it reconciles Western critique with the pressing issues of the Arab present through an interpretive-critical lens, positioning difference as a fundamental human value and calling for an intellectual practice that is simultaneously responsible, cautious, and open-ended.

In sum, Affaya's contribution is not merely a theoretical exercise in philosophy; it is a sustained call for cultivating a critical culture inspired by dialogue and communication—a culture that resists the allure of dogmatism and closure and lays the groundwork for a possible Arab modernity grounded in pluralism and democracy. In this respect, his project stands out as a major contribution to rethinking the role of Arab critical thought within the broader context of globalization and its attendant challenges.

Keywords : Affaya, Criticism, Differance, Communicative, Imaginary, Hermeneutic.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa
Faculty of Letters and Languages

Department of Arabic Language and Literature

The Questions of Criticism and the Discourse of Differance in Mohammed Noureddine Affaya's Project

- A Hermeneutic Approach -

Thesis submitted for the requirements of the Degree of Doctorate (Third Cycle)

in Arabic Language and Literature

Field: Critical Studies
Specialization: Modern and Contemporary Arabic Criticism

Prepared by:

Said NASRALLAH

Supervised by:

Prof. Dr. Jouini ASSEL

Board of Examiners

N°	Full Name	Academic rank	Affiliation	Role
01	Mohammed AROUS	Full Professor	Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa	Chairman
02	Jouini ASSEL	Full Professor	Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa	Supervisor
03	Ouahiba BAHLOUL	MC A	Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa	Examiner
04	Ridha ZOUARI	MC A	Echahid Cheikh Larbi Tebessi University – Tebessa	Examiner
05	Anis FILALI	MC A	University of 20th August 1955 - Skikda	Examiner
06	Noureddine JOUINI	MC A	Djilali Bounaama University - Khemis Miliana	Examiner

Academic Year : 2025/2026