الآداب

المجلد:22، العـــدد:01، ديسمبر 2022

الصفحات: 99-119

ISSN 1111 – 4908 EISSN 2588

تأويلية المتخيل عند محمد نور الدين أفاية / حفريات في المفهوم والممارسة

The Interpretation of the Imaginary According to Mohammed Noureddine Affaya; Excavations into the concept and the practice

[1] ط.د. سعيد نصر الله

[2] د. جويني عسال

[1] مخبر الدراسات الإنسانية والأدبية (E0280900)، جامعة العربي التبسي، تبسة – الجزائر.

said.nasrallah@univ-tebessa.dz

[2] جامعة العربي التبسي، تبسة – الجزائر، assel.jouini@univ-tebessa.dz

تاريخ الإرسال: 2022/06/02 تاريخ القبول: 2022/09/18 تاريخ النشر: 2022/12/15

ملخص:

في ظل ما تمارسه الحداثة الغربية من استلاب ثقافي، وما يشهده الوعي العربي من اغتراب فكري وتمزق تراجيدي، حاول المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية، أن يقترب من "المتخيل" بوصفه موضوعا لا مفكرا فيه، ليكشف عن مظاهر هذا الاستلاب في الواقع العربي الهش، المبهور بصيحات الموضة الغربية من حداثة وعقلانية، وقد أفصحت تجليات الآخر عن انزياح مزدوج للمتخيل العربي نحو الذات الشرقية الموصوفة بالتراثية والتيولوجية، ونحو الآخر/الغرب بصوره النمطية المخاتلة وتركيباته المغرية. ومن هنا جاءت هذه الورقة البحثية لتحاور نقديا كتاب "الغرب في المتخيل العربي" وتناقش الإشكالية الآتية: ما مفهوم المتخيل؟ وكيف استثمره أفاية في مقاربته النقدية للعقلانية العربية الحديثة؟

كلمات مفتاحية: متخيل؛ أفاية؛ تأويلية؛ حفريات؛ مفهوم.

Abstract:

Under the acculturation practice by Western modernity, and the intellectual alienation and tragic rupture that the Arab consciousness is witnessing, The Moroccan thinker "Mohammed Noureddine Affaya" tried to approach the "imaginary" as an unthinkable subject to reveal the manifestations of this alienation in the fragile Arab reality, dazzled by the cries of Western fashion of modernity and rationality, The other's manifestations revealed a double displacement of the Arab imaginary towards the eastern self that is described as heritage and theological self, and towards the other / the West with its deceptive

المؤلف المراسل: سعيد نصر الله.

stereotypes and seductive combinations. Hence, this research paper comes to critically discuss the book "The West in the Arab imaginary" and debate the following problem: What is the concept of the imaginary? How did Affaya invest it in its critical approach to modern Arab rationality?

Keywords: *imaginary; Affaya; interpretation; excavations; concept.*

مقدمة:

يعالج المفكر المغربي محمد نور الدين أفاية موضوع المتخيل ضمن مبحث نقدي جديد ينفتح على ميدان كان مهمشا أو مستبعدا سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي، لكنه يطرح سؤال الغيرية، من أجل بث القلق في الأبعاد المتخيلة للعلاقة الجدلية القائمة بين الذات والآخر، ساعيا إلى الكشف عن تشوهات الصور النمطية للمتخيل، التي عطلت العقل العربي وعرقلت استكمال مشروعه النهضوي، ونجد أفاية في كتابه "الغرب في المتخيل العربي" يشخص أعراض الانسحاب العربي، ويستكشف بعض الرواسب الدفينة التي تختزنها الذات العربية الإسلامية تجاه الغير، والتي لا تكف عن تدوير صور متخيلة مخزنة في وعيها منذ اللقاءات الأولى مع الفكر الغربي الحديث، وتدفعنا قراءة هذا الكتاب إلى طرح إشكالية مفادها: ما مفهوم المتخيل؟ وكيف استثمره أفاية في مقاربته النقدية للعقلانية العربية الحديثة؟ وتستعين هذه الدراسة بالحفريات التأويلية لتقدم قراءة في أنماط اشتغال المتخيل التي أدت –حسب أفاية– إلى فشل العقلانيين العرب في ترويض تلك الصور أو تجاوزها من أجل بناء تصور معتدل ومنسجم تجاه الذات والغير. ويكمن هدف هذا البحث في تسليط الضوء على النقد الذي وجهه أفاية إلى مشروعين تحديثيين لهما حضور بارز في الساحة الفكرية العربية الأول منهما إصلاحي يمثله محمد عبده، والثاني ليبرالي يمثله طه حسين.

1.مقاربة عامة لتحديد مفهوم المتخيل:

تشكل القراءات النقدية، الرامية إلى تحديد مفهوم دقيق للمتخيل، مكاسب ضرورية تساهم بشكل أو بآخر، في تقديم وصف تشريحي ووظيفي لهذا المصطلح، ولأنه لا يمكن لتعريف واحد أن يحيط بكل المعاني المتضمنة في لفظة "المتخيل"، فإن وجود العديد من التعريفات لهذا المصطلح،

يكشف عن وضعية معرفية معقدة، تطرح الكثير من الأسئلة حول إمكانية الإلمام بحدود هذا المصطلح، وعما إذا كان تعدد تعريفاته مرتبطا بوجود منظومات مختلفة للمتخيل، أم أنه يعود فقط إلى تعدد زوايا النظر.

بداية "المتخيل" مشتق حسب لسان العرب من مادة (خيل) وقوله: "خَالَ الشَّيْءَ يُخَالُ خَيْلاً وَخِيلَةً وخَيْلَةٌ وخَالاً وَخِيَلاً وَخَيَلَانًا ومَخَالَةٌ وَمَخِيلَةٌ وَخَيْلُولَةٌ: ظَنَّهُ، وفِي الْمَثَلِ: مَنْ يَسْمَعْ يَخَلْ، أَيْ يَظُنُّ(...) وَتَخَيَّلَ الشَّيْءُ لَهُ: تَشَبَّهَ. وتَخَيَّلَ لَهُ أَنَّهُ كَذَا أَيِّ تَشَبَّهَ وَتَخَايَلَ، يُقَالُ: تَخَيَّلَتُهُ فَتَخَيَّلَ لِي، كَمَا تَقُولُ تَصَوَّرَتُهُ فَتَصَوَّرَ، وتَبَيَّنْتُهُ فَتَبَيَّنَ، وتَحَقَّقْتُهُ فَتَحَقَّقَ، والْخَيَالُ والْخَيَالَةُ: مَا تَشَبَّهَ لَكَ فِي الْيَقِظَةِ والْحُلْمِ مِنْ صُورَةٍ"[1] وكذلك يرد في المعجم الوسيط قوله: "تَخَايَلَ لَهُ الشَّيْءُ تَشَبَّهَ وَتَصَوَّرَ (...) وَالْخَيَالُ: الشَّخْصُ، والطَّيْفُ، ومَا تَشَبَّهَ لَكَ فِي الْيَقَظَةِ وَالمَنَامِ مِنْ صُورَةٍ (...) وَهِي إِحْدَى قِوَى الْعَقْلِ الَّتِي يُتَخَيَّلُ بِهَا الْأَشْيَاءُ. وجَمْعُهَا أَخْيِلَةٌ، وخَيْلَانِ (...) ويُقَالُ رَجُلٌ مَخْيُولٌ: طَارَ عَقْلُهُ فَزَعًا. (الْمُخَيَّلُ): يُقَالُ: فُلَانٌ يَمْضِي عَلَى الْمُخَيَّلِ: عَلَى مَا خَيَّلَتْ نَفْسُهُ، أَيَّ مَا شَبَّهَتْ: أي عَلَى غَرَرٍ مِنْ غَيْرِ يَقِينٍ. (الْمُخَيِّلَةُ): الْقُوَّةَ الَّتِي تُخَيِّلُ الْأَشْيَاءَ وتُصَوِّرُهَا، وهِي مِرْآةُ الْعَقْلِ"[2] ونستنتج من هذه التعريفات اللغوية الموجودة في بطون المعاجم العربية أن لفظة "المتخيل" ترتبط بالتشبه، والظن، والتخيل والتصور، ونظرا لوجود الكثير من الدلالات اللغوية لهذه اللفظة، لا يتسع المقام لذكرها، فقد تم التركيز فقط على تلك الدلالات المتعلقة في جملتها بأنشطة ذهنية/ حسية، إذ ليس الهدف في هذه المقاربة جمع المعاني اللغوية، وإنما الهدف هنا، أن نستدل فقط على ما قدمته المعاجم العربية من معان تخدم موضوع هذا البحث. وفي هذا الصدد يطرح المعجم الفلسفي لجميل صليبا معنى مميزا يقول فيه: "المتخيلة هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة، والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة، والتفصيل أخرى، (...) وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة، كما أنها إذا استعملها الوهم والمحسوسات مطلقا سميت متخيلة"[3] وأما الأمر الذي يستحق الوقوف عنده هنا، هو تلك الوظيفة المزدوجة، التي تجعل العقل والمتخيل على طرفي نقيض، لكنهما يشتركان في هذه القوة، التي تقلب الصور الذهنية على أكثر من وجه، بعيدا عن التسليم البديهي والساذج بوظيفة أحادية/ دوغمائية، تهتم بالحقيقة وتقصي الوهم أو تغيبه. ومن هنا يمكن التعاطي مع هذه

الفكرة باعتبارها منطلقا استقطابيا يسمح بضبط محددات مفهوم المتخيل بشكل متوازن ودون انحياز إلى أي استعمال من استعمالات تلك القوة، ولتجاوز الاستعمالات التقليدية التي جعلت المتخيل يأخذ وضعية هامشية مقارنة بالعقل المطمئن على مركزيته، سنحاول تلمس بعض الوقفات التي ساهمت في فهم "المتخيل" وتطوره.

1.1.المتخيل في الفلسفة اليونانية:

تعود بدايات الاهتمام بالمتخيل عند اليونانيين إلى أفلاطون وأرسطو، ويمكن اعتبار هذا الانشغال الفلسفي بمثابة المهاد الأول للتساؤل حول موضوع المتخيل، ولقد ذهب أفلاطون في محاضرته الموسومة بـ "ثيتيت" (Théétète) 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(...) والتخيل عنده يرسم في النفس أشباه الأشياء المدركة بالحس، ويأخذ من الحس موضوعاته التي تصبح مادة للتفكير، وهكذا يؤدي التخيل وظيفتين: استعادة صور المحسوسات، واستخدام الصور المحسوسة في التفكير"[4] بيد أن هذا الطرح جعل أفلاطون يقع في خلط بين التمثل والإدراك الحسي، عندما اعتبر التخيل والتذكر وظائف للعقل لا للحس، وهذا الأمر دفعه إلى استبدال الأول بالثاني رغم ما بينهما من اختلاف جوهري، وفي ظل ما يثيره هذا المأزق من تساؤلات حول الفروقات القائمة بين التخيل والإدراك الحسي، حاول أرسطو أن يناقش "مسألة الحس المشترك والتخيل والتذكر باعتبارها وظائف سيكولوجية داخلية تتعلق بالنفس الحاسة، ومركزها القلب الذي هو في رأيه المركز الرئيسي للنفس الحاسة"[5] لكنه ميز بين التخيل والإحساس والتفكير بقوله: "أما التخيل فهو شيء متميز عن الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس وأنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد. أما أن التخيل ليس تفكيرا ولا اعتقادا فهو واضح، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد (...) على حين أن الظن لا يتوقف علينا، لأن الظن يحدث عندنا، إما أن يكون صادقا، وإما أن يكون كاذبا، وأيضا فإننا حين يحصل عندنا الظن بأن شيئا مرعبا أو مخيفا، ننفعل في الحال، وكذلك إذا كان الشيء مطمئنا. أما إذا كنا تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الأشياء التي توحي بالخوف أو الأمن"[6] فالمخيلة

إذن لا تتطابق مع الإحساس رغم أنها مرتبطة به، والأمر سيان بالنسبة إلى الفكر رغم كونها متضمنة فيه، كما أنها ليست الاعتقاد طالما أنها أقرب إلى الظن، لكن ربما تكون صور الإدراك الحسي مشابهة لصور التخيل، مع وجود فروقات بينها تكمن في القوة والضعف والوضوح والغموض، ولعل هذا ما قصده أرسطو حين اعتبر صور التخيل ضعيفة وغامضة مقارنة بصور الإحساس .

2.1.المتخيل في الفلسفة العربية :

جاء في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي، وصف للمتخيل بأنه قوة من قوى النفس التي حصرها في (القوة الغاذية، القوة الحاسة، القوة المتخيلة، والقوة الناطقة، والقوة النزوعية)، وفي معرض حديثه عن القوة المتخيلة حدد الفارابي بعض خصائصها في قوله: "القوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء أُخر، بل هي واحدة وهي أيضاً في القلب، وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها، وذلك أنها تُفرد بعضها عن بعض، وتركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حُسَّ، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس"[7] وبما أن القلب هو مصدر القوى النفسية وينبوع الحرارة الغريزية —من وجهة نظر الفارابي– فإنه عمد إلى منح الدماغ مهمة تعديل تلك الحرارة بحيث تنفذ إلى بقية الأعضاء بالقدر الذي تجود به الأفعال التي تخصها. وإذا كان الفارابي قد جعل للقوة المتخيلة وظيفتين مختلفتين الأولى هي حفظ صور المحسوسات، والثانية هي التفريق والجمع بين الصور، فإن ابن سينا ينسب هاتين الوظيفتين إلى قوتين مختلفتين حيث يجعل حفظ صور المحسوسات وظيفة المصورة، بينما يعزو الوظيفة الأخرى إلى القوة المتخيلة. ولقد أسس ابن سينا في كتاب التعليقات لاتجاه أفلاطوني محدث توسط فيه الخيال، بين النفس المستعدة لقبول المعرفة، وبين العقل الفعال الذي يفيض بالمعرفة على النفس، لكنه جعل للحسيات دورا مركزيا في تشكيل صور المتخيلة وقد تجلى ذلك في قوله: "القوى البدنية تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخواص ادراكاتها: فهي تدرك الأشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها إليها واستيلائها عليها، ولأنها لم تألف للعقليات ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيات فهي تطمئن إليها وتثق وتتوهم أن لا وجود للعقليات وإنما هي أوهام مرسلة"[8] ومن خلال هذه الرؤية يوجه ابن سينا اهتمامه إلى الوظيفة الثانية المتعلقة بالتفريق

والجمع بين صور المحسوسات حيث يظهر موقفه حاسما في هذه المسألة من خلال قوله: "ثم قد نعلم يقينا أنه في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصل بعضها عن بعض، لا على الصور التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق وجود شيء منها، أو لا وجوده. فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلة"[9] وقد أدى هذا التصور إلى التفريق بين المفكرة والمتخيلة اعتمادا على المنطق العقلي الموضوعي، لكنه يغفل النزوع الغريزي للذوات الإنسانية غير الراشدة.

3.1.المتخيل في الفكر الغربي الحديث والمعاصر:

مع بزوغ فجر الحداثة كثر المشتغلون بالعقل، واستمر الحوار بينهم حول سيادة الإنسان المتميز بعقله، وذلك بهدف فهم العمليات المتعلقة بنشاط العقل، ومنها تلك الأحداث التي يتم تدبير شؤونها في ضوئه، ومن الطبيعي أن يدور تفكير هؤلاء حول شروط عقلنة العقل. وضمن هذا السياق طُرحت مسألة مراجعة المتخيل ومساءلته، لكن النقاش في هذا الموضوع أخذ منحى جدليا، حيث ذهب البعض إلى أنه يشكل تهديدا للعقل وعائقا نحو خلق فكر واضح ومتميز، بينما ذهب البعض الآخر إلى القول بوجود صلة وثيقة بين المخيلة والعقل. وضمن الفريق الأول ذهب ديكارت (René Descartes) إلى أن المخيلة هي سيدة الخطأ والضلال ورأى أن: وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعهما إلى الحواس ولا إلى الخيال، بل إلى الذهن ويظهر ذلك جليا في قوله: "لإقناع نفسي بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل للحواس فيها ولا للخيال، رأيت أن خير سبيل هو أن أنظر في تلك الأشياء نفسها التي يرى العوام أن معرفتها هي الأوضح والأميز، أي في الأجسام، وأن أبين أن ما هو واضح ومتميز في تلك المعرفة راجع لا إلى الحواس ولا إلى الخيال، بل إلى الذهن وحده"[10] ومن هذا المنطلق اعتقد ديكارت بأن الحواس تخدع أحيانا وأن الصور المتخيلة ربما تكون زائفة، وهكذا اعتبر المتخيل منتجا للوهم وللتمثلات الغامضة التي يغيب عنها الوضوح والتميز، وتوصل ديكارت إلى أن "الأجسام ذاتها لا تعرف حقا بالحواس أو بالقوة المخيلة وإنما بالإدراك وحده. هي لا تعرف لأنها ترى وتلمس، بل لأنها تفهم أو تدرك بالذهن"[11] ونفهم من ذلك أن ديكارت يعتبر المعرفة الحسية بالعالم الخارجي معرفة غير صحيحة (معرفة ضالة)، والمعرفة الصحيحة

-في نظره- هي تلك المعرفة المتأتية عن طريق العقل، ولا توجد سوى عمليتين اثنتين من عمليات العقل تحظيان بالقبول لدى ديكارت هما الحدس والاستنتاج، وقد وضح قصده من ذلك بقوله: "ولا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده مخيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة، وإنما أقصد به التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه إنشاء على قدر من اليسر والتميز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه أو، وهو نفس الشيء، هو التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده، وبما أنه أكثر بساطة، فإنه لذلك يكون موثوقا به أكثر من الاستنتاج ذاته الذي مع ذلك لا يمكن إجراؤه على نحو سيء"[12] ووفق هذه الرؤية الديكارتية أضحت المخيلة مهمشة وفي تضاد مستمر مع العقل.

وفي الطرف المقابل سلك الفريق الثاني دروب التحول عن هذه الرؤية مع كانط (Emmanuel Kant) الذي مايز بين المخيلة المبدعة والمخيلة المستعيدة، باعتبارها "قوة تلقائية تختلف عن المخيلة المستعيدة الخاضعة لقوانين تداعي الصور، فالمخيلة المبدعة، هي الواسطة بين الحساسية والفهم، وهي متوسطة حقا، إذ إنها تلقائية كالفهم وحسية كالحساسية، وهي تعمل في اللاشعور فتقدم رسوما تخطيطية للمقولات، هي طرائق كلية لتصور المقولات على نحو حسي، ولكي تستطيع أن تخطط مثل هذه الرسوم يجب أن يكون هناك صورة أولية حسية تلائم جميع الظواهر"[13] فالرسوم التخطيطية إذن: هي التي تمنحنا فكرة عن الطرائق التي يمكن أن تطبق بها المقولات على الظواهر بواسطة فعل المخيلة في اللاشعور، لكن لابد للمقولات من أن تنطبق على الظواهر، تلك هي وظيفة المخيلة عند كانط باعتبارها واسطة بين الحساسية والفهم، إنها "من جهة حسية، مادامت الصور التي تمدنا بها هي في المكان والزمان دائما، ومن جهة أخرى تلقائية وإبداعية، أعني أنها تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات، أن تبدع رسوما تخطيطية أو رموزا يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية(...) إن مهمة المخيلة في رأيه هي توفير رسوم تخطيطية للمقولات تكون بمثابة أساليب كلية لتصور هذه المعاني الذهنية (المقولات) على نحو حسي"[14] ونتيجة لذلك ذهب كانط في نقد العقل المحض إلى أن "التأليف بعامة هو (...) مجرد فعل للمخيلة، أعني لوظيفة للنفس عمياء، إنما لا غنى عنها، ومن دونها لا يمكن البتة أن نحصل على أي معرفة من أي مكان،

لكننا لا نعي ذلك إلا نادرا. إلا أن إرجاع هذا التأليف إلى أفاهيم هو وظيفة تخص الفاهمة، بها تمدنا بدءا بالمعرفة بالمعنى الصحيح للفظ"[15] ووفق هذا النزوع النسقي أعاد كانط للمتخيل مكانته التي أحدثت انقلابا عميقا في الفكر المعاصر.

بعد كانط خرج "مفهوم المتخيل" من دائرة الاحتقار الأنطولوجي وأصبح حضوره الفينومينولوجي بارزا في الساحة الفكرية، وتوسع النقاش حوله واكتشفت بعض إمكانياته، وصار موضوعا للتفكير في علم النفس، حيث استخدمه لاكان (Jacques Lacan) سنة 1936م على أنه اسم موصوف، لكنه لاحظ أن هذا المتخيل الذي يحتفظ دائما بمضامين الوهم والإغواء، ليس ببساطة أن يكون مرادفا للموهوم كما أنه بعيد عن كونه لا يعتد به، لأن له آثارا قوية في الواقع وليس شيئا يمكن الاستغناء عنه أو التغلب عليه بسهولة، ومن هذه الزاوية لم يثق لاكان في وجهة نظر ديكارت عن الخيال بوصفه أداة معرفية، لكنه أصر مثل ديكارت على سيادة العقل المحض دون الاعتماد على الصور الذهنية كطريقة وحيدة للوصول إلى معرفة معينة، ولعل هذا ما دفعه إلى استخدام الشخصيات الطبوغرافية التي لا يمكن تمثيلها في الخيال، لدراسة بقاء اللاشعور، لكن عدم الثقة في ما طرحه ديكارت هو الذي دفعه بقوة ليدخل في دائرة العقلانية بدل النزوع التجريبي[16].

إن انتقال المتخيل من حقل معرفي إلى آخر، ليس انتقالا استنساخيا للفكرة بقدر ما هو تعميق للنظر في إشكالاته، وقد جمع الدرس الأنثروبولوجي ثقله المعرفي من خلال جهود جيلبير دوران(Gilbert Durand) الذي أظهر عناية خاصة بمدارس علم النفس التي تعاملت مع الخيال، فقام بتوجيه نقد مشترك لجميع النظريات التي ارتكزت عليها تلك المدراس، والتي كانت جميعها تشوه دور الخيال، إما بتحريف غايته كما عند برغسون حيث يتحول إلى رواسب تذكرية، وإما استهانة بالصورة وبخسها قدرها باعتبارها مرادفا تافها للحس مثلما تجلى في العدمية النفسية التي صبغت الخيال عند سارتر. وهنا يرى دوران أن علم النفس العام، حتى ولو كان يميل نحو الفينومينولوجيا، فإنه يحول خصوبة عملية التخيل إلى عقم سواء بتنحيتها جانبا أو بتقليص دورها إلى ملخص قاصر ومتسرع للإدراك[17]. وفي الوقت الذي يعتقد فيه أغلب المحللين النفسيين أن الخيال ناتج عن صراع بين الغرائز الجنسية والكبت الاجتماعي، يذهب دوران إلى أن الخيال ينشأ غالبا كنتيجة للتوفيق بين

الرغبات والاحتياجات الاجتماعية والطبيعية، بعيدا عن كونه نتيجة للكبت والقمع، وعكس ذلك يعتبر دوران الخيال مصدرا للتصريف، ويرى أن قيمة الصور ليست في الجذور العلمية التي تخفيها، بل بالأزهار الشعرية والأسطورية التي تفتحها، ومن خلال محاورته للتصور الباشلاري توصل إلى أن التخيل ما هو إلا هذا المسار الذي يتشكل فيه ويتقولب تصور شيء ما من خلال الحاجات الغريزية للشخص، والذي تفسر فيه التصورات الشخصية بالتكيف المسبق للشخص في محيط اجتماعي، وذهب إلى أن الرمز لا يشكل رابطا بين الصورة والمفهوم كما قال كانط، بل بين التصرفات الحسية- الحركية اللاواعيية وبين الانعكاسات الغالبة وتصوراتها، وهذه الأنساق هي التي تشكل العمود الفقري الذي ينسج عليه الخيال صوره[18].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن "المتخيل" لم يبق محصورا في اشتغالاته المعرفية الأولى، بل خرج من دائرة الفكر الفلسفي، وتسلل إلى شعب المعرفة الأخرى، في تعددها، واختلافاتها، وتناقضاتها، وهذا الأمر فتح إمكانات معرفية واسعة، جعلت التمكن من ضبطه مفهوميا عملية صعبة.

2.خطاب المتخيل وسؤال الغيرية عند محمد نور الدين أفاية:

1.2.الغيرية وأبعادها المتخيلة في التفكير النقدي عند أفاية:

يندرج التفكير النقدي في ثنائية الأنا والآخر -من منظور أفاية- ضمن مبحث الغيرية الذي يعالج العلاقة بين الذات والغير، وقد تشكل هذا المبحث وتبلور حين صار الإنسان واعيا بأناه ومدركا وجودها المستقل عن العالم، خاصة مع ظهور الكوجيطو الديكارتي، ليتطور هذا الوعي وينضج فيما بعد مع إدموند هوسرل (Edmund Husserl) ويفتح الباب نحو خطاب الغيرية، ومن خلال هذه المنعطفات الإبستيمولوجية، شهد الوعي الغربي تحولا عميقا، من الوعي بالذات كفرد، إلى الوعي بالذات كجماعة، وانتقل هذا العقل من لحظة الوعي الفرداني الذي تأسس عليه الفكر الليبرالي في القرن الثامن عشر، إلى لحظة الوعي بالجماعة الذي تأسس عليه الفكر القومي في القرن التاسع عشر[19]. غير أن هذه الرواسب التكوينية جعلت الفكر الإنساني متشظيا، مواربا تارة، وثائرا تارة أخرى، على الأوضاع المستجدة للسلطة المتحكمة في الصراع الإيديولوجي الحاصل بين الذات

والآخر، ونتيجة للجدل المستمر والتوتر الدائم بينهما، تصدعت العلاقة بين الشرق العربي الإسلامي والغرب. وضمن هذا السياق حاول أفاية مراجعة تلك العلاقة، والحفر في ما تستبطنه من رواسب قديمة متأصلة في الوعي العربي ومتجذرة فيه منذ استهلال مسيرته الإسلامية، التي كانت مكشوفة أمام تحديدات ميتافيزيقية، أنتجت فهما مشوشا لمصطلحي الشرق والغرب، حتى باتا "يستهلكان بلا حدود، ويستعملان، أحيانا في سياقات غامضة، منتجة بذلك صورا نمطية ملتبسة عن الذات والآخر، لا ينظر إلى الغرب في واقعيته ووجوده العيني، أي بوصفه مخترقا بالتناقضات والمفارقات والاختلافات، بل يصبح قوة منتجة للأساطير والكليشيهات والتصورات المغلوطة، ويغدو بالتالي كيانا متخيلا"[20] ومن خلال تلك الصور المتخيلة التي تغيب الكيان العربي وتهمش حضوره في الساحة الفكرية، سعى أفاية إلى الحفر والتعمق في الخطابات المؤدلجة بحثا عن أسباب الارتقاء الغربي والارتخاء العربي، وبتعبير آخر البحث عن حضور المتخيل وتأثيراته التي تحجب الرؤية الموضوعية تجاه الذات والغير.

والحقيقة أنه لا يمكن طرق هذا الموضوع دون التحرر من المغالطات التي روج لها خطاب الاستشراق، الذي لم يكتف ببناء شرق متخيل، وراح يوسع البعد الأنطولوجي للغرب. ولعل هذا ما دفع أفاية إلى زحزحة تلك الوضعيات المتخيلة بقوله: "حين يتحول الغرب الواقعي إلى غرب متمثل، فإن كل أشكال التنميط تصبح ممكنة ومتخيلة، نفس الذهنية الآلية تنطبق على الشرق، أو على كل مغايرة جذرية"[21] ويستأنف أفاية حديثه عن مقومات هذه النظرة إلى الآخر بقوله: أن "الغرب ولد قاموسا كاملا من الصور النمطية عن الإسلام، عن النبي محمد وعن العرب، منذ الصليبيين وإلى الآن. العرب والمسلمون كذلك. فالتقاطعات المتوترة والمواجهات العنيفة أعطت للعلاقات بين الغرب والشرق أبعادا تتميز بالحيطة والحذر؛ لدرجة أن صورة الآخر تغدو تخطيطية فقيرة بسبب الإصرار المتواصل على إغفال واقعيته لصالح تمثل تسطيحي وتبسيطي"[22] ولعل التمثلات الذهنية للكثافة الدلالية والرمزية التي يولدها خطاب الاستشراق في بعده التخييلي المشوه، هي التي تثير التوجس والحيطة والحذر، وقد يكون استنطاقها خطوة حاسمة نحو إدراك الآخر (الغرب)، وكشف غوائل

خطابه، لأن إدراك حقيقته تعني الخروج من التبعية، ولكن أفاية يفضل معالجة هذه المسألة من خارج إطار الاستشراق.

ولئن كان الفكر النهضوي العربي قد أثمر —في نظر بعض الدارسين– استنساخا سمجا للحداثة الغربية، فإن أفاية يرى أن لهذا الفكر مسارات متنوعة يخترقها الاختلاف والتعدد، وذهب إلى أن رواد النهضة العربية عبروا عن موقفهم وأفكارهم ضمن تيارات متعددة تستند إلى أطر مرجعية مختلفة تضبطها شروط التفسير والتبرير. لكن تخريجات هذا التعدد انتظمت في اتجاهين أساسيين هما: الاتجاه الإصلاحي الإسلامي، والاتجاه الليبرالي التحديثي،[23] وضمن أفق الاختلاف يضع أفاية "المتخيل" في راهنية خاصة تفسح المجال لانخراطه في مساءلة نقدية للعقلانية العربية الحديثة، ساعيا إلى الكشف عن عمق الفجوة الحضارية بين الذات والآخر (الشرق والغرب) من خلال نموذجين مختلفين هما لمحمد عبده، وطه حسين.

2.2.سلطة المتخيل في العقلانية الإصلاحية؛ أفاية قارئا محمد عبده:

يشتغل أفاية في كتابه الغرب في المتخيل العربي على عواضل الفكر العربي التي منعته من تحقيق وثبته، واستبد به قلق معرفي يتصدى لأشكال الاستلاب وفق منزع نقدي يؤثثه فكر الاختلاف معرفيا ومنهجيا كي يحول دون وقوعه في خطاب جنائزي مرتجل، وهذا الأمر جعله يوجه نظره صوب الهاجس المركزي لمحمد عبده الذي يراه —رغم اتساع الفضاء الفكري والمعرفي– متمثلا في الدعوة إلى الإصلاح وتغيير الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها الأمة العربية الإسلامية، حيث تجلت هذه الدعوة في كتاباته ودروسه التي استخدمها كوسيلة لخدمة غاياته الإصلاحية. والواقع أن الشيخ عبده يحظى بمكانة خاصة بين المثقفين الإصلاحيين بفضل استجابته لتحديات النهضة، وتقديمه لأجوبة عملية عن بعض أسئلتها، حيث عمل على تحرير الفكر من قيد التقليد عن طريق "إدخال العنصر الديني في النظر إلى الوقائع واعتماد تصور تركيبي يجمع بين ضرورة الوعي بالمعطيات الحضارية الجديدة والحاجة إلى المحافظة على مقومات الهوية"[24] وهنا يرى أفاية أن تصور محمد عبده لعملية الإصلاح مرتبط بدمج العلم والدين على نحو متفاعل، وقد كانت هذه المنطلقات الفكرية بمثابة الشروط الأولى والممكنة للنهضة حسبه، ويذهب أفاية إلى أن هذا الطرح ينسجم مع أفكار المدرسة

الإصلاحية لهربرت سبينسر(1820م-1903م) الذي شغل عبده بفكره حتى جعله يترجم كتاب "التربية" ويصر على زيارته خلال تواجده بإنجلترا، ليتبادلا الأفكار والآراء حول أهمية الأخلاق ودور الدين في الإصلاح الاقتصادي والسياسي.

ووفق هذه الرؤية الإصلاحية حاول عبده —في نظر أفاية- خلق اتجاه جديد يتجاوز تياري التقليد والتغريب، ليقول بأن "الخلاص والخروج من وضعية الانحطاط يتمثل في استعادة الثقة بالذات وخلق ما يلزم من شروط التوازن بين العقل والإيمان بين الحرية والنظام بين الدين ومعطيات العلوم الحديثة وهذا التوازن كفيل بخلخلة البنيات التي تعمل على إعادة إنتاج شروط التأخر التاريخي وتكرس أوضاع الفتور والانحطاط"[25] وهكذا يرى أفاية أن وعي محمد عبده بأزمة الانحطاط أنتج إرادة قوة دفعته إلى تحقيق التوازن بين الروحي والمادي كشرط أساس في استعادة الثقة بالذات، لكنه لم يشعر بالحرج حين جمع بين أصول الثقافة الإسلامية ومرجعيات الحداثة الغربية، وهنا يرى محمد الحداد أن استعارة أدوات الحداثة المادية ليست إجراء دنيويا، بل هو واجب مقدس لكونه يحقق الوعد الإلهي بأن تكون الغلبة دائما للمسلمين على حساب الكفار، وهذا الفهم المغلوط جعل هذه الأدوات تختلط في ذهن محمد عبده ومن عاصروه بالاختراعات الحربية.[26] فلماذا لم يركز أفاية على الطابع النضالي أو على صور الوعظ المتعالي التي حملها خطاب عبده الإصلاحي؟

يرى أفاية أن محمد عبده نشط فكريا في ظرفية خاصة تميزت باختراق ثقافي أوروبي قوي قلص الخيارات العربية في الاحتفاظ بخصوصيتها الثقافية، ولعل هذا ما دفع الأستاذ عبده إلى البحث عن معادلة متوازنة توفق بين الإسلام ومتطلبات الحداثة فهو "بقدر ما كان واعيا بتعقيد المرحلة وتشابك الأزمنة، بقدر ما كان يدرك الخطورة التي كان يمثلها الغزو الأوروبي، ليس باعتباره مكتسبات تقنية، صناعية وعلمية، وإنما بوصفه نموذجا حاملا لمقاصد إيديولوجية حقيقية"[27] وقد كان من الممكن أن تؤثر جهود التحديثيين في الفكر العربي لولا تلك الصور المتخيلة للنظرة العدائية التي تتملك أتباع التيار الإسلامي ومعظم المثقفين العرب من الغرب المستعمر، الذي يعيد إلى الأذهان تاريخ العداء بين الشرق والغرب في الحروب الصليبية، وهذا ما يجعلهم يخضعون للمتخيل ويرفضون التسليم بتقدم الغرب لما يحمله هذا الموقف من روح انهزامية، ولذلك يعتقد بعضهم أن المقاومة لا تكون إلا عن

طريق العودة إلى القديم والاحتفاظ بجوهر التراث مع الأخذ بأسباب الحضارة، للخروج من وضعية الجمود والتخلف، ولعل هذا ما جعل أفاية يقول بأن محمد عبده مسكون "بهاجس مزدوج يتمثل الأول في إصلاح الإسلام من الداخل لتفادي أي بلبلة في فهم أسسه ومبادئه. ويتجلى الهاجس الثاني في شعوره القوي بضرورة تحديث العقل الإسلامي سعيا وراء تجاوز وضعية الانحطاط والتأخر التاريخي"[28].

لقد أصبح محمد عبده مثالا للمثقف العضوي الهجين ثقافيا، وحظي العقل بمكانة هامة في مشروعه الإصلاحي حين اقتنع بضرورة "تعبئة مجهوداته للقيام بعمل بيداغوجي لتوضيح المفاهيم السياسية الجديدة وتكوين مواقف أقرب إلى العقلانية ضد الرأي العام في موضوعات الدستور، السلطة السياسية والدينية والديمقراطية والإصلاح.. الخ. كل ذلك لكي يبرهن على أن الحقل السياسي حقل يستدعي، تدخل العقل، حتى وإن كان يعطي للشريعة إمكانية تحديد الغايات الكبرى للجماعة في مجال العدل بوجه الخصوص"[29] لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو هل يمكن للمثقف العربي أن يستعيد أصالته ويسترجع أمجاده عن طريق الانخراط المشروط في الحداثة التي تعرف بأنها اغتراب للذات عن الذات في الآخر واستلابها به؟ وإلى أي مدى يمكن للفكر العقلاني أن يتصالح مع الفكر الديني ويتعاطى مع تصوراته التيولوجية؟ هنا يجيبنا أفاية بقوله: "إن المثقف الإسلامي مع محمد عبده يجد نفسه حيال الظرفية اللامتكافئة التي يعيش فيها ملزما بإعمال العقل بوصفه عنصر وساطة بين النص والمرحلة فضلا عن كونه يساعد على فهم جديد للذات، للتراث، وللآخر"[30] وهكذا يمكن الكشف عن وعي شقي يحمل في طياته بذور الضدية، ولابد من إعمال العقل في النقد والمراجعة، وإعادة النظر في الذهنيات سواء الغربية منها أو الشرقية لإنتاج فهم جديد يفكك الصور النمطية وينفتح على الغائب والمقصي، ليكون في مستوى الحاضر والمركز، ولن يحدث ذلك ما لم يتحرر هذا العقل من السلطة التي تفرضها ترسبات المتخيل.

يصل أفاية إلى أن محمد عبده ممثل بارز للاتجاه العقلاني الإصلاحي، لأنه يجسد وبقوة التعبير الأسمى لمتخيل جمعي إسلامي، وما يتضمنه من مشاعر وصور عميقة تجاه الصليبيين والمسيحية الأوروبية، لكن رغم استعماله للعقل لم يتجاوز المقولات الكلاسيكية للفكر الإسلامي، ولم تخرج

أطره المرجعية إلا قليلا عن المعتزلية الكلامية، وهذه الأطر نفسها هي التي تحكمت في نظرته إلى أوروبا وللحضارة الغربية، لأن تقدم الغرب –في تصوره – تجسد بفضل قيم الحرية والعقلانية والعمل، وهي قيم إسلامية في الأصل، وقد رأى أنه يستوجب إحياء هذه المبادئ من داخل الإسلام للتعجيل بالتغيير والخروج من حالتي الوهن والتأخر، وهنا يذهب أفاية إلى أن موقف محمد عبده يعكس في العمق شعورا بالنقص، أكثر مما يعبر عن تصور فلسفي منسجم البناء.[31] لكننا لا نتفق مع هذه الرؤية التي تتجاهل حقيقة أن التغييرات السياسية، والاجتماعية، والثقافية والاقتصادية الكبرى تكون وليدة الثورة، وليست نتيجة للإصلاح.

3.2.سلطة المتخيل في العقلانية الليبرالية؛ أفاية قارئا طه حسين:

في ضوء العلاقة اللامتكافئة بين الشرق والغرب، وما تختزله من صور نمطية متخيلة، يضع أفاية نقده ضمن حدود إيديولوجية يتواجه فيها الفكر الإصلاحي الإسلامي مع الفكر الليبرالي التحديثي، وإذا كان هذا النوع من النقد يرتكز على مجابهة الفكر ونقيضه من حيث هو الصراع نفسه بين الذات والآخر، فإن أفاية يركز على التعدد والاختلاف داخل كل فكر منهما في مواجهة الغير (الغرب)، ليجعل الهدف الأيديولوجي غير أساسي، وإنما الغاية الأساسية هي بناء وعي مشترك بالأزمة التي نعيشها كأمة عربية إسلامية ومحاولة تفسيرها في ضوء شروط خاصة مرتبطة بواقع هذه الأزمة وجذورها المتأصلة في عمق التاريخ، ومن هذا المنطلق يرى أفاية أن ظهور الليبرالية العربية كان بعد الحملة الفرنسية على مصر، حيث شهدت "تأويلين اثنين: الأول ينطلق من زاوية إسلامية كما هو الشأن مع رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك؛ والثاني ارتبط بمثقفين مسيحيين، دعوا، بوضوح تام، إلى تبني نظام سياسي علماني يحصل فيه فصل بين القدسي والزمني كما تحقق ذلك في التجارب الأوروبية، وقد مثل هذا التيار، كما هو معروف، مثقفون مثل شبلي شميل، فرح أنطون وأديب اسحق.. إلخ"[32] والملاحظ هنا أن أفاية ينطلق من بعض الإرهاصات التي شكلت فاتحة التعامل مع الفكر الليبرالي في العالم العربي (الشرق)، لكنه يركز على طه حسين باعتباره وريث "كل المناقشات التي وقعت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بين التحديثيين والتقليديين، كما أنه يمثل وبقوة وعي مثقف عربي إسلامي تحدوه رغبة جامحة في الإصغاء إلى التحولات الكبرى التي شهدها

القرن العشرون"[33] ويهتم أفاية بالتجربة العقلانية لطه حسين في محاورة الأنا والآخر، لأنها أحدثت هزات قوية وعميقة في الوعي العربي، وربما كان الدافع الحقيقي لأفاية كي يتولى مهمة الحفر في بنيات المتخيل هو وضوح معالم الانقسام الشديد في وعي عميد الأدب العربي؛ حيث استبدت به ثقافة التطابق مع ذاته من جهة والتطابق مع الغرب من جهة أخرى، ويجد أفاية هذا الأمر جليا في نص "أديب" ويعتبره قابلا لأكثر من تأويل، "فهو يتقدم إليك، أحيانا، كتعبير عن معاناة شاب شرقي يحكي تفاصيل احتكاكه بالغرب وانجذابه لقيمه وأفكاره، كما أنه يمكن أن يقرأ بطريقة يطمئن إليها المدافعون عن الأصل والمحافظون على التقليد خصوصا إذا ما نظر إلى "حميدة" بوصفها تعبيرا مجازيا يشير إلى مصر و"إيلين" بوصفها رمزا لفرنسا"[34] هكذا يصور طه حسين في روايته "أديب" الصراع الحضاري بين الشرق والغرب، ويجسد تلك العلاقة الجدلية بين العالم المتقدم والعالم المتخلف، وبين الانحطاط والرقي، لكننا نصل من خلال قراءة أفاية لهذا المثال إلى نتيجة بالغة الأهمية في فهم المتخيل أين يمكن "اعتباره وسيطا ماديا يعمل كمماثل للصورة المتخيلة، التي يمكن استحضارها من خلاله لمن يريد، وليس هو ما نقرأ من شعر أو رواية أو لوحة، ولذلك يظل الإبداع دائما متجدد القراءة لأن الصورة المتخيلة تزوره كلما قصدها القارئ"[35].

ومن ناحية أخرى "يرى طه حسين أن النظر العقلي المستمد من الثقافة اليونانية يشكل أساس البحث العلمي والنظري الغربي. لذلك فان بناء العقل العربي، وتأسيس ثقافة مستندة إلى مبادئ العقل في المجال الفكري العربي، يفترض إقامة تفاعل تاريخي حقيقي مع العقل الأوروبي، وذلك بالرجوع إلى الجذور التي ينبني عليها النمطان العقليان الغربي والشرقي"[36] هكذا يفسر أفاية تلك المراهنة التي يعقدها طه حسين على التنوير الغربي في إحداث عملية التغيير التي يحلم بتحقيقها في مجتمعه العربي/ المصري، من خلال بناء وعي نقدي عقلاني يوفق بين المعرفة الوافدة من الآخر/ المتقدم، والذي يشكل امتدادا لليونان وبين ميراث الذات/ المتخلفة الذي يشكل امتدادا للتراث العربي، لكن هذا المسعى يصبح ساذجا حين تتدخل الصور المتخيلة بشكل واضح وعلني أو بشكل خفي ومستتر وتتحكم في بناء هذا الوعي النقدي. وهذه المسألة هي التي جعلت أفاية يسلط الضوء على المتخيل لكي تصبح صوره شفافة مرئية، وتغدو المقاربة حقيقية، وبالتالي يمكن إدراك الواقع

بشكل موضوعي. ولقد طرح أفاية سؤال المتخيل بإلحاح متزايد لكنه وسع دائرة السؤال ليشمل العقل وينفتح عليه كشرط أساس تنتظم من خلاله توجهات العقلانية الغربية وتمثلاتها العربية، وهنا يرى أن العقل في نظر طه حسين "ليس هو المعرفة في ذاتها، وإنما هو الآلية التي بها، واعتمادا عليها، ينتظم الفكر وتتناسق المعرفة (...)، فالعقل الفلسفي نسق تتداخل فيه الحرية والمساءلة وإرادة امتلاك الطبيعة؛ أما العقل الشرقي الشعري فإنه ينتج نظاما قدريا في فهمه وتفسيره للطبيعة، ولأنه عقل إطلاقي فإنه ينتج، بالضرورة، ما يقابله على الصعد الاجتماعية والسياسية والمتمثل في الحكم المطلق والاستبداد"[37] والواقع أن أفاية يشير بطريقة غير مباشرة إلى ما طرحه دومينيك سورديل (Dominique Sourdel) في نظريته التي تكشف عن الرؤية الكولونيالية للغرب تجاه الشرق في إطار ما يعرف بالاستعمار الثقافي، والتي مفادها أن "على الغربي ألا ينكر ثقافة الشرقي وتاريخه وشخصيته لأنه حينئذ يتخذ موقف الدفاع، بل عليه أن يقوم بعمل يجعله يعتقد أنه مرفوض ويعتقد أنه عرق من الدرجة الثانية وأن الغربي هو الجنس الأعلى والدرجة الأولى، وأن للغربي عقلا يفكر ويصنع وعلى الشرقي فقط أن ينظم الشعر وأن ينسج نظريات العرفان "التصوف"[38] غير أن أفاية يبدو متفقا مع طه حسين في أن العقل هو قاعدة الانطلاق نحو التقدم، وإذا كان طه حسين قد دعا –حسب أفاية – إلى إعادة تنشيط العمق الإغريقي للعقل المصري، وإدماج مكتسبات الحداثة التي لم تكن، بأي شكل من الأشكال، غريبة عن هذا العقل. فإنه لا يسعنا إلا أن نتبنى مكتسبات الحداثة كما أنتجها الغرب الليبرالي، رغم أن هذا التبني هو المنهج أو البديل الوحيد المفتوح أمامنا،[39] ويتعلق هذا الأمر، بوعي جديد، ونوع من العودة إلى الذات، لكنها ذات تعتبر مصر جزء من أوروبا لاشتراكهما في التراث الهلنستي. وهنا يرى أفاية أن هذا الرجوع إلى الذات، وقبول الشراكة يشترطان الاعتراف المتكافئ. لكن عن أي عودة يتحدث أفاية؟! ثم إن هذه الصورة المبتذلة للشراكة التي يتوهمها طه حسين تلغي الأصالة الثقافية، ألا يفترض أن تكون تلك العودة إلى الثقافة والإيديولوجيا الإسلامية، طالما أن الإسلام لا يعارض حرية العقل والفكر؟ ولماذا لم يحاول أفاية أن يتعمق في هذه الإسقاطات المعطوبة تاريخيا ومعرفيا؟ أم أن شعار العودة إلى الذات أصبح مبهما وأكثر عمومية؟

لاشك أن هذا الأمر يتطلب نقاشا أعمق على مستوى الإرهاصات الأولى للنهضة الغربية، باعتبار أن التنوير هو ثمرة للرشدية اللاتينية[40] التي شكلت الوسيط الأكثر نجاعة، وحلقة الوصل بين الغرب القديم (اليونان) والغرب الحديث (أوروبا الغربية)، لكن أفاية يحجم عن الخوض في هذا الموضوع، وينتقل بسرعة إلى مستوى آخر جمالي ينظر من خلاله إلى أسلوب طه حسين، ويعتبر كتاباته النظرية والتخييلية مشحونة بالصور والمجازات، ووفق هذا المنحى يخلص أفاية إلى أن طه حسين لا يتفق مع موقف ديكارت الصارم حيال المخيلة والخيال، الذي يعتبرها منبعا للخطأ والضلال، فيقول:"لن يقبل طه حسين بإقصاء الخيال من التاريخ، ولن يتفق على إدانة هذه الملكة الإنسانية. ومهما كان تبني طه حسين للعقلانية والدعوة إلى الأخذ بقواعدها، وحماسه الظاهر للتماهي ببعض صور أوروبا (...) فإن طه حسين حافظ على الفنان فيه وعلى المثقف المتذوق، المالك لحس جمالي رفيع"[41] ونفهم من ذلك أن طه حسين دشن نمطا آخر من النظر المزدوج إلى الفضاء والإنسان والآخر، لكنه فشل في تحصين ذاته، فوقع ضحية للاستلاب بفعل تمزقه الداخلي واختراقه الخارجي، وهذا ما جعله ينخرط دون شروط في فضاء مفتوح للإيديولوجيا الليبرالية.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن القول: إن الحديث النقدي الذي دار حول موضوع "المتخيل"، يشكل علامة فارقة في الفهم الذي قدمه محمد نور الدين أفاية للجدل القائم بين الذات والآخر، أو بين الشرق والغرب، وهو يتعاطى بفطنة وحذر مع هذه المسألة الشائكة التي تخلق الدهشة إزاء التوفيق بين ما هو عقلاني وما هو متخيل، وبين ما هو واقعي وما هو متعالي. إنه بذلك يمنح للمتخيل راهنية خاصة ومعقوليات مخصوصة بالقدر الذي ينازع فيه العقل على حضوره وسلطته، وقد سعى أفاية في كتاب "الغرب في المتخيل العربي" إلى مراجعة الصور النمطية المتخيلة في إطار العلاقة القائمة بين الفكر العربي ونظيره الغربي، وكشف عن نزعة التمركز الثقافي الغربي في مشروع النهضة العربية الذي لم يكتمل بعد، معتمدا على نموذجين مختلفين يمثلهما محمد عبده وطه حسين، وتبعا للمتغيرات التي طرأت على الذات العربية جراء احتكاكها بالآخر (الغرب)، انخرط أفاية في مساءلة نقدية تستنطق المضمر واللامفكر فيه في كل نموذج، من خلال موقفه إزاء الحداثة،

والعقلانية، ونمط إدراكه للغير، وتوصل إلى أن هذين النموذجين منشطرين، يتأرجحان بين الغرب التقدمي الذي يفرض نفسه في الحاضر، وبين الشرق الإسلامي المنقضي بأمجاده وتراثيته القديمة.

الإحالات والهوامش:

[1]ابن منظور: لسان العرب، ج4، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، لبنان، 1999م، مادة (خيل)، ص- ص 264، 267.

[2]إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج1، مطابع الدار الهندسية، ط3، القاهرة مصر، 1985م، مادة (خيل) ص-ص 275، 276.

[3]جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982م، ص 325.

[4]محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، ص-ص 135-195 نقلا عن، عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص 11.

[5]محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا بحث في علم النفس عند العرب، ديوان المطبوعات الجامعية،ط3، الجزائر، 1995م، ص 132.

[6]أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، مصر، 2015م، ص-ص 103، 104.

[7]أبو نصر الفارابي: كتاب أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 1968م، ص 89.

[8]ابن سينا: كتاب التعليقات، تح: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2009م، ص 99.

[9]ابن سينا حسين بن عبدالله: النفس من كتاب الشفاء، تح: آية الله حسن حسن زادة الآملي، مطبعة مؤسسة بوستان كتاب،ط5، إيران، 2016م، ص 218.

[10]رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297، 2009م، ص89.

[11]مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، لبنان، أكتوبر 1996م، ص160.

[12]رونيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعدالله، دار سارس للنشر، تونس، أفريل 2001م، ص36.

[13]يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، تح: محمد ثابت، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2018م، ص 256.

[14]زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، سلسلة عبقريات فلسفية1، ط2، القاهرة، مصر، أبريل 1972م، ص ص 71، 72.

[15]عمانويل كنط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي،ط2، بيروت، لبنان، نيسان 1987م، ص 88.

[16]ديلان أيفانز: قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي، تر: محمد أحمد محمود خطاب، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 2018م، ص–ص 206– 208.

[17]جيلبير دوران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 2006م، ص 13.

[18]المرجع نفسه، ص– ص 20– 36.

[19]مراد زوين: الإسلام والحداثة مقاربات في الدين والسياسة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2015م، ص239.

[20]محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، ط1، الشارقة، الإمارات، 1996م، ص ص 12، 13.

[21]المصدر نفسه، ص13.

[22]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[23]المصدر نفسه ص17.

[24]المصدر نفسه، ص 27.

[25]المصدر نفسه، ص 28.

[26]محمد الحداد: محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م، ص 39.

[27]محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص30.

[28]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[29]المصدر نفسه، ص 31.

[30]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[31]المصدر نفسه، ص 33.

[32]المصدر نفسه، ص 37.

[33]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[34]المصدر نفسه، ص ص، 48، 49.

[35]آمنة بلعلى: المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2018م، ص30.

[36]محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص39.

[37]المصدر نفسه، ص 41.

[38]علي شريعتي: العودة إلى الذات، تر:إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1986م، ص 41.

[39]محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص 54.

[40]ادريس هاني: الإسلام والحداثة إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2005م، ص ص 221، 222.

[41]محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، مصدر سابق، ص ص 55، 56.

قائمة المصادر والمراجع:

1-إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مطابع الدار الهندسية، ط3، القاهرة مصر، 1985م، ج1.

2-ابن سينا حسين بن عبد الله: النفس من كتاب الشفاء، تح: آية الله حسن حسن زادة الآملي، مطبعة مؤسسة بوستان كتاب، ط5، إيران، 2016م.

3-ابن سينا: كتاب التعليقات، تح: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2009م.

4-ابن منظور: لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، لبنان، 1999م، ج4.

5-أبو نصر الفارابي: كتاب أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 1968م.

6-ادريس هاني: الإسلام والحداثة إحراجات العصر وضرورات تجديد الخطاب، دار الهادي، ط1، بيروت، لبنان، 2005م.

7-أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، مصر، 2015م.

8-آمنة بلعلى: المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2018م.

9-جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبنان، بيروت، لبنان، 1982م.

10-جيلبير دوران: الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، لبنان، 2006م.

11-ديلان أيفانز: قاموس لاكان التمهيدي في التحليل النفسي، تر: محمد أحمد محمود خطاب، مكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 2018م.

12-رونيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعدالله، دار سارس للنشر، تونس، أفريل 2001م.

13-رينيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، سلسلة ميراث الترجمة، العدد 1297، 2009م.

14-زكريا إبراهيم: كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، سلسلة عبقريات فلسفية1، ط2، القاهرة، مصر، أبريل 1972م.

15-عاطف جوده نصر: الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.

16-علي شريعتي: العودة إلى الذات، تر: إبراهيم الدسوقي شتا، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، مصر، 1986م.

17-عمانويل كنط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، ط2، بيروت، لبنان، نيسان 1987م.

18-محمد الحداد: محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م.

19-محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا بحث في علم النفس عند العرب، ديوان المطبوعات الجامعية، ط3، الجزائر، 1995م.

20-محمد نور الدين أفاية: الغرب في المتخيل العربي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، ط1، الشارقة، الإمارات، 1996م.

21-مراد زوين: الإسلام والحداثة مقاربات في الدين والسياسة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2015م.
22-مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه دراسة تحليلية ونقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، لبنان، أكتوبر1996م
23-يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة من القرن الخامس عشر حتى بداية القرن العشرين، تح: محمد ثابت، منشورات البندقية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2018م.