

النقد العربي ومسألة الحداثة

Arabic Criticism and the Issue of Modernity

* د. زرقى إبراهيم

D.zergui brahim

جامعة العربي التبسي - تبسة (الجزائر).

université cheikh larbi tébessi tébessa (algérie)

brahim.zergui@univ-tebessa.dz

تاريخ النشر: 2022/06/02

تاريخ القبول: 2021/06/12

تاريخ الإرسال: 2020/11/08

ملخص البحث

تسعى هذه المقاربة إلى الكشف عن العلاقة بين الحداثة والمسائل المعرفية والفكرية التي أدت إلى إظهار إشكالياتها المنتشرة في الساحة النقدية العربية، إلا أنه من المدهش أن نكتشف من خلال هذه المداخلة عن علاقة الحداثة بالعناصر المكونة (العقل، العلم، الزمن)، التي أدت إلى تأزم الوضع الاستعجالي الذي يعقد بين الحداثة والأفكار المختلفة المعرفية، وتدفع بنا هذه العلاقة إلى اليقظة الفكرية بدل الانشغال والافتتان بما تحتويه الحداثة وما حملته معها من مدهشات جعلت المجتمع العربي ينبهر إليها، ففي علاقة الحداثة بهذه العناصر التي تؤكد بأنها علاقات معنوية دون نظيراتها في الثقافة الغربية التي تبدو عملية أكثر منها، من هنا بدت الأزمة ظاهرة للعيان في الثقافة العربية المتأرجحة بين التشكيك والتأصيل، وفي هذا المقال نجد توضيحا أكثر لذلك.

الكلمات المفتاح: الحداثة، النقد العربي، العقل، العلم، الزمن، الإشكالية.

Abstract :

This approach reveals the relation between modernity and the intellectual and cognitive issues that led to show its spread problematic in arabic criticism area. However, it is surprising to discover, through this study, the relation between modernity and its composed elements (mind, science, and time) that led the emergency situation that hold between modernity and the different cognitive ideas to be at a crisis. Thus, we are intellectually awake instead of

* زرقى إبراهيم، brahim.zergui@univ-tebessa.dz

being preoccupied and fascinated by modernity which has amazed Arab community. This moral relation between modernity and these items is different from its parallel in western culture which look more practical than it. From here, the crisis becomes clear in arabic culture oscillating between doubting and rooting. In this article, we find more clarification for that.

Keywords: Modernity, Arabic criticism, mind, science, time, problematic.



مقدمة:

يرتبط تحديد أزمة الحداثة في الثقافة العربية من تلك العلاقات التي تنطلق من تأسيس داخلي وليس عن طريق جلب خارجي للأفكار، وبإمكاننا أن نكتشف حدثنا العربية المستقلة عن طريق مفاهيم عربية، شرط أن يكون هناك تواصل معرفي ونقدي مع الحداثة في آفاقها الإنسانية العامة، وليس عن طريق الانقطاع عنها ودفعها جانبا دون أن نقتنص منها ما قدمته للإنسانية جمعاء، إذ أننا أكدنا للثقافات الأجنبية أننا منسلخون عن أصولنا وثقافتنا وأزماننا القديمة التي هي أكثرها كانت دفعا قويا لتأسيس الحداثة الغربية التي تسيطر الآن على الساحة النقدية.

أولا: الحداثة والنقد مقارنة جادة:

المقارنة بين الحداثة والنقد من المقاربات الفكرية والمعرفية الجادة والمهمة، وقد تتسم بقدر من الإثارة والدهشة، ولا تخلو من طرافة، وهي بالتأكيد ليست من المقاربات العادية والعبارة، كما أنها ليست من المقاربات البسيطة، وهي من المقاربات الجديدة التي لم نتطرق لها عربيا في حقل الدراسات الفكرية والنقدية.

ونحن بحاجة إلى هذا النمط من المقاربات الفكرية التي نكتشفها بأنفسنا ونبتكرها من داخلنا، وتعبّر عن قدرتنا على الاجتهاد الفكري، وتدفع بنا نحو اليقظة الفكرية بدل الانشغال والافتتان بالمقاربات الوافدة علينا من خارج مجالنا الفكري والتاريخي، والتي تشعرنا بالضعف والتبعية والكسل الفكري والمعرفي.

ولعل ما يعترضنا في هذه المقارنة أننا أمام مفهوم يكاد يكون منطفئا هو مفهوم النقد العربي أو هكذا يبدو، فهو المفهوم الذي أعلن إغلاق بابيه منذ وقت مبكر في سيرة المدرسة النقدية العربية،

في مقابل مفهوم متقد وحيوي وفعال هو مفهوم الحادثة، كما أننا أمام مفهوم ينتمي إلى حضارة مغلوقة هي الحضارة العربية، في مقابل مفهوم ينتمي إلى حضارة غالبية هي الحضارة الغربية. لهذا من الصعب علينا وفي مثل حالتنا الفكرية والحضارية الراهنة تحيّل هذه المقاربة وإعمال الخيال فيها، وجعلها في دائرة البحث والنظر، ولعل من الصعب علينا أيضا لفت انتباه الآخرين من خارج مجالنا الفكري والحضاري إلى مثل هذه المقاربة وتقريبها إلى دائرة البحث والنظر. وتستند هذه المقاربة في إطارها الكلي إلى أن الحادثة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية وجوهرية ومتراصة، لا تقبل التجزئة والتفكك، هي: العقل، العلم، الزمن، وطبقا لقانون المقاربة نطرح الإشكال الآتي: هل هذه العناصر الثلاثة المكونة للحادثة هي من المكونات العملية النقدية أيضا؟ وما يعترضنا في هذا الشأن أن هذه العناصر الثلاثة هي عناصر واضحة ومتجلية ومنكشفة في مفهوم الحادثة، لكنها ليست بذلك الوضوح في مفهوم النقد والتجلي والانكشاف، وهي بحاجة إلى برهنة وإثبات، وقبل هذا نحن بحاجة إلى استجلاء هذه العناصر في مفهوم الحادثة حتى نتمكن من ربطها وإدراجها في مفهوم النقد.

ثانيا: الحادثة والعناصر الثلاثة (العقل، العلم، الزمن):

يمثل مفهوم الحادثة مفهوما مرجعيا ومركزيا في نظام الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهذا ما يفسر الجانب الكمي والنوعي من الكتابات والدراسات الممتدة والمتراكمة حول هذا المفهوم، وعلى تعدد وتنوع حقول وميادين هذه الكتابات والدراسات التي جعلت هذا المفهوم يصبح مفهوما ثريا في حقله الدلالي ومنكشفا في حكمته وفلسفته وعناصره ومكوناته.

1. علاقة الحادثة بالعقل:

فمن جهة العلاقة بين الحادثة بالعقل، فهي علاقة لجوهر ثابت فيها، علما أن أكبر فاعل في الحادثة وأعظم مكوّن لها هو العقل، فقد بدأت الحادثة من مبدأ الانتصار للعقل وسيادته، وتنصيبه كمحاكمة عليا حسب قول الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانت" (Immanuel Kant) (1724-1804م)¹، وجاءت لتعلن الانتصار للعقل في ساحة الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، وقد أوضح عالم الاجتماع الفرنسي "آلان تورين" (Alain touraine) في كتابه "نقد الحادثة" الذي ظل يعرف الحادثة ويناقشها ويقلب صورها، وقد "تورين" منذ تساؤله في السطر

الأول في كتابه هذا أن تعريف فكرة الحادثة لن يكون بعيدا عن فكرة الانتصار للعقل، ومبرهنا على ذلك بقوله: "أن العقل هو الذي يبعث الحياة في العلم وتطبيقاته"².

ويرى "تورين" أن أقوى تصور غربي للحادثة هو التصور الذي تقتزن فيها الحادثة بالعقلنة، وقد أكد أن العقلنة تفرض هدم العلاقات الاجتماعية والعواطف والأعراف والمعتقدات التي تدعى تقليدية، وأن عامل التحديث هو العقل. واستنادا إلى هذا الرأي يرى "تورين" أن فكرة الحادثة مقترنة اقترانا وثيقا بفكرة العقلنة والعدول عن إحدى الفكرتين نبذ للأخرى.

وتاريخ فكرة الحادثة عند الغربيين هو تاريخ تقدم العقل الذي نهض به الفلاسفة والمفكرون الأوروبيون منذ القرن السابع عشر، ومثل فيه الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" (René Descartes) (1596-1680م) محطته الرئيسية، وعرف بالعقلانية الذاتية، إلى القرن الثامن عشر ومحطته الرئيسية مثلها الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانت" الذي عُرف بالعقلانية النقدية مرورا بالقرن التاسع عشر الذي مثل فيه الفيلسوف الألماني "هيجل" (Hegel) (1770-1831م) محطة رئيسية وعُرف بالعقلانية التاريخية، وصولا إلى القرن العشرين وكانت فيه محطات عدة، مثل فيها الفيلسوف الألماني "ماكس فيبر" (Max Weber) (1864-1920م) محطة رئيسية وعُرف بالعقلانية الاجتماعية، ومثل فيها أيضا الفيلسوف الإنجليزي "كارل بوبر" (Karl Popper) (1902-1994م) محطة رئيسية وعُرف بالعقلانية العلمية، وانتهاءً بالفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" (Jurgen Habermas) (1929م) الذي عُرف بالعقلانية التواصلية.

لقد بات ممكنا القول أن الحادثة تصور للمجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة البشرية من جميع السلطات، إذ تقتزن الحادثة في نمط تكوينها وفي نمط عملها بالعقل أساسا، وبالمعقولة حصيلة العمل العلمي المختلف، فالمعقولة هي قبل كل شيء حقل فيه تنتظم معارفنا، وتتحدد تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها، يعني ذلك أن جميع أنماط تفكيرنا وجميع أنماط حياتنا يجب أن تكون مطبوعة بالمعقولة، ومتصلة من قريب أو بعيد بالعقل³.

إنه يمكننا أن نؤكد أن الحادثة رؤية للعالم، إنما نهضت على العقل والثقة في قدرته، وينسلك الإيمان بالعقل قيمة في ظل القطع مع التقليد، ذلك أن الإشكالية المحورية مقصورة على غاية

جوهرية هي تحديد الانتصارات المتنامية للعقل والمعقولة بوصفها الحاصل الفلسفي للمشروع الحدائي، إبان فلسفة الأنوار وفلسفة التقدم.

من هاهنا تتبدأ وجهة المسلمة الديكارتية التي أصبحت تؤكد العقلانية أساسا للحقيقة والمعرفة، ومن ثمة ارتباط فكرة الحداثة بفكرة العقلانية، ثم إنها انفصال للعقل العلمي عن الوجدان الديني وعن الأسطورة، إذ "لاشك أن مجال الحداثة وآثارها هو مجال العقل ومستتبعاته، ولاشك أيضا أن الفكر في تقاليد الأنوار يتحدد بالتضاد الصريح والفعال مع الأسطورة، فينتج عن ذلك استعمال العقل من حيث هو قدرة معارضة لهيمنة الأسطورة على السلوك الجماعي، وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود"⁴، ومتى كان الأمر كذلك فإنه يتضح أن الفكر الفلسفي قد أسس أحداثه بمحاولة تأكيد العقل واستبعاد تحليلات اللاعقل، وبالتالي تخضت الحداثة على حركية "إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول"⁵.

فالحداثة تتركز إذن على فكرة الإعلاء من شأن العقل، ومن ثمة على إخضاع الفكر والممارسة لتدخله، فالعقلنة شرط ضروري للحداثة سواء تعلق الأمر بعقلنة الفكر العلمي أم بعقلنة الفكر السياسي، أم بعقلنة التعامل مع الطبيعة، لذا يجوز القول أن العقلنة هي المبدأ الذي يمكن انطلاقا منه تعريف الحداثة.

وسيكون لهذه العقلنة مع "ديكارت" و"نيوتن" و"غاليلي" ألما تأثير وبخاصة على الوعي الإنساني، ذلك أن "انجاس الظاهرة الغاليلية كان انكسارا في مسار الزمن الذي بدأ معه العصر الحديث، ونقل الإنسان نظريا وعمليا من موقف الكون، ومن نفسه إلى موقف آخر ليس للبشرية به عهد من قبل"⁶، من هنا ووفقا للمعطيات الفلسفية والفكرية التي روجت فكرة الحداثة، أن الحداثة ليست مجرد تحول وتتابع أحداث إنما هي إشاعة منتجات الفعالية العقلية العلمية والتقنية الإدارية الجديدة.

من هنا يمكننا أن نخلص إلى تأكيد مفاده أن الحداثة قلبت كل الأسس التي كان ينهض عليها الفكر التقليدي، حيث أعلنت رؤية للإنسان والعالم والأشياء جديدة، فلم يعد الإنسان سجين مقدس، وأسير سلطته، تلك السلطة التي كانت تصدر من خارج المجتمع (السماء)، بل أصبح هو مبدأ ومصدر كل سلطة، وقد كانت الثورة الفرنسية مناسبة لإعلان حقوق الإنسان والمواطن،

مقابل "حقوق الله"، وهي نقطة ارتكاز كل النظم الاجتماعية، وسييلور الاعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان قانون جديد، أخلاق جديدة، ويتبدل مفهوم الإنسان ذاته وسيصبح موضوعا للدراسة العلمية والإنسانية، من هاهنا تكمن دينامية الحداثة، فلا شيء مقدس، وبالتالي فجوهر الحداثة، عقلنة مستمرة ودائمة لجميع مظاهر الحياة، ذلك هو التحديث كمسار يحجر الحياة ومظاهرها من اللامعقول.

كل ذلك سيدفع بـ"ديكارت" إلى تأسيس حداثة فلسفية تركز على مبدأ الذاتية التي اعتبرها أساسا لليقين، وقيمة مطلقة وفيصلا يفرق بين طريقتين في التفكير:

- الأولى مركزها الله.
- والثانية محورها الإنسان الحديث الذي أقر ذاته مبدأ، بالرجوع إليه يكتسب كل شيء أهميته ودلالته.

فالحداثة انبت على الوعي بالذات عندما حددت نظرة الذات العاقلة إلى نفسها وأبنيتها الأولية والمركزية من خلال عملها التفكيري، وتحويل الذوات الأخرى إلى مواضيع يتسلط عليها العقل العلمي⁷.

ومن هنا أصبحت الطبيعة موضوع سيطرة وتحكم، وباعتبار أن أساس الحداثة تحويل علاقة الإنسان بالطبيعة، وتحويل علاقة الإنسان بالإنسان، فقد قامت الحداثة بالتأسيس العقلي للمجتمع، وذلك بعقلنة الفكر السياسي، فقد بدأت مع "ميكيلا فيلي" كواقع يجب فهمه وتحليله لتتعمق فيما بعد الثورة الفرنسية، فمع مفكري عصر التنوير وفلاسفة العقد الاجتماعي وصولا إلى "هيغل"، وحتى نفهم طبيعة هذه الانزياحات لابد أن ندرك أن رهان الحداثة في استنادها إلى العقل، إنما كانت حرية الإنسان، وبالتالي يمكن استجماع الحداثة في بعدها التحرري، وإنه في سياق هذا النحو من الفهم لم تعد مبادئ الفكر والسلوك تستمد من مرجعية ماضوية، دينية، بل تمتد تحديرا للعقل وآليات اشتغاله.

وبشكل عام يمكننا أن نؤكد أن الملامح الأولى لوعي الإنسان بحريته، إنما تبدأ من خلال وعيه بنفسه كذات، فهي المصدر الأرقى لكل حقيقة، فالحداثة صارت هي أولوية "الذات" وانتصارها، إنها رؤية للعالم قوامها الذات، إن ذلك الابصار هو ما مكن إنسان العصور الحديثة من أن يدرك

نفسه كذات مستقلة، "ذات" هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إنها لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل تروض هذا العالم وتغزوه⁸.

غير أن الذي ليس يعتره شك هو ارتباط الحداثة منذ منابتها الأولى بإرادي المعرفة والقوة، وتمثل إرادة المعرفة في نشأة العلوم الإنسانية لتحرير الإنسان والسيطرة على الطبيعة والمجتمع، وستطور بفضل ازدهار العلوم الطبيعية، حتى إذا اتسق ذلك كان إرادة القوة منسجمة لإرادة معرفة قوانين الإنسان والمجتمع والطبيعة انشداد تلازم لإرادة السيطرة والهيمنة، فإرادة المعرفة التي تعتمد على تحرير الإنسان من الماضي والتقليد، أما إرادة القوة التي ستتمكن من السيطرة على الإنسان ومراقبته، وهما وجهان ملازمان للحداثة.

2. علاقة الحداثة بالعلم:

لقد كانت حركة التنوير بالفعل تمثل مرحلة الولادة للحداثة، ذلك لكونها قدمت الزاد الفكري الذي سوف تؤسس الحداثة عليه بنياها، ذلك أن الذات في الحداثة أصبحت مستقرة ومتماسكة ومعروفة، وهي ذات واعية وعقلانية ومستقلة وكونية، فلا توجد ظروف أو اختلافات فيزيائية تؤثر بشكل جوهري فيما ينبثق عن هذه الذات من قبل، والتي أصبحت تدرك نفسها، وتدرك العالم عن طريق العقل المفكر الذي يفترض أنه الشكل الأرضي للأداء الذهني، والشكل الموضوعي الوحيد، هذا الإدراك الناتج عن الذات هو "العلم"، والذي يمكن أن يوفر الحقائق الشاملة عن العالم بغض النظر عن المدركات الأخرى، حيث أن المعرفة الناتجة عن العلم هي التي تمثل الحقيقة الأزلية، والتي ستقود دائما إلى التقدم والكمال، وعن طريق العلم أيضا يمكن تحليل وتطوير كل المؤسسات والممارسات الإنسانية⁹.

ذلك فإن العلم هو النموذج لكل أشكال المعرفة المفيدة اجتماعيا، ذلك أن العلم يتسم بالحيادية والموضوعية، والعلماء الذين ينتجون المعرفة العلمية عن طريق القدرات العقلانية غير المنحازة يجب أن يكونوا أحرارا في إتباع قوانين العقل وألا تحفزهم اهتمامات أخرى مثل المال والسلطة.

ومن هنا نستطيع أن نقول أن علاقة العلم بالحداثة تتحدد من خلال معرفة تاريخ تطور الفكر الأوروبي الحديث، والذي ارتبط بحركة تطور العلم، فإلى جانب المفكرين والفلاسفة كان هناك

علماء الفلك والفيزياء والرياضيات الذين أحدثوا هزّات عنيفة غيّرت مجرى تاريخ العلم، ووضعوا الفكر الأوروبي على طريق التطور والتحوّل، فمع كل تطور في العلم أعقبه تطور في الفكر. ولعل من السهولة تتبع أثر وتأثير بعض العلماء الذين غيروا وجهة العلم وأثروا في تطور الفكر الأوروبي الحديث، ففي القرن السادس عشر ارتبط اسم عالم الفلك البولوني "كوبر نيكوس" (Copernicus) (1473-1543م) بعصر النهضة، وفي القرن السابع عشر عصر الإصلاح الديني برز اسم العالم الإيطالي "غاليلو" (Galileo) (1564-1642م) الذي دافع عن رأي "كوبر نيكوس"، فجاهر برأيه العلمي في دوران الأرض حول الشمس وأحدث به هزة عنيفة في ساحتي العلم والفكر معا، وأثار به غضب سلطة الكنيسة التي عرفت آنذاك بقوة البطش، وفي القرن الثامن عشر عصر الأنوار برز اسم عالم الفيزياء الإنجليزي "اسحاق نيوتن" (Isaac Newton) (1643-1727م) الذي أحدث أعظم ثورة في تاريخ العلم في عصره، وعده البعض أنه مثل أعظم شخصية علمية عرفها القرن الثامن عشر، بل وأكثر شخصية عرفها تاريخ العلم الكلاسيكي كله، وما له من دلالة لأثر "نيوتن" على تطور حركة الفكر الأوروبي، المقولة التي اشتهرت عند الأوروبيين (لولا نيوتن لما وجد كانت).

فالمعرفة العلمية التي سُخرت لفهم الطبيعة والتحكم فيها تم استخدامها أيضا للتحكم في الإنسان، بمعنى أن منطق النظام الذي تصوره الإنسان للسيطرة على الطبيعة تم نقله بالكامل للتحكم بالأفراد والجماعات، وهذا ما يتبادر إلى ذهننا عند فحص مختلف التنظيمات القانونية والإدارية وأشكال الترشيح والضبط والتقنين والعقلنة لمختلف جوانب الحياة في العالم المعاصر، وكل هذه الآليات تعمل وفق نظمها ومنطقها الداخلي، وتكرارها يكرر إنتاج المجتمع طبقا لمقاسات ومواصفات معينة، وهذا من وجهة نظر مدرسة فرانكفورت التي ترفض أي تناظر أو تماثل تجريبي قد يُعقد بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية، بحيث يمكن صياغته في قواعد وقوانين مما يُنتج قواعد تُسير السلوك البشري لا تمت بصلة للقواعد التي تتحكم في الظواهر الطبيعية¹⁰.

وقد حدا بالعلم الذي أكد بأن النظرية العلمية التجريبية يستطيع تطبيقها على المنظومات السلوكية الاجتماعية، ولهذا أراد أن يُسوي بين ما تقوم به الطبيعة من حركة تراتبية التي تخضع لقوانين ثابتة يسير بها الكون بأجمعه مع ما يُنتج من سلوكيات إنسانية تخضع للتغيرات اللحظية التي لا نستطيع أن نثبت سكونها ومراقبتها في لحظة ما، فننتج بذلك نظرية علمية تتحكم في الظواهر

الإنسانية، وقد كان لمدرسة فرانكفورت رأي في علاقة العلم بالظواهر الاجتماعية، فهي ترفض رفضاً قاطعاً أن يكون السلوك الإنساني يخضع للتقدم والتطور العلمي خاصة النظريات الحديثة التي ما فتئت تتحكم وتسير الظواهر الطبيعية وفقاً لقوانين ثابتة.

وإذا كانت الحداثة نتاج غرباً محضاً ومحصلة لسياق التطور التاريخي الغربي، فهي وفقاً لذلك وريثة لعصور مختلفة تمتد من العصور القديمة اليونانية وعصر النهضة والأنوار لتنتهي إلى الحداثة بوصفها الزمن التاريخي الذي كثف معارف العصور السابقة جميعها، وأعاد إنتاجها بصفة إنسانية من نوع جديد أطلق عليها "الزعة الإنسانية"، لتأخذ هذه الزعة سمة كونية ليس لفضائلها الخلقية فحسب، وإنما لتداخل اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية معينة، فمصطلح الحداثة في علاقته بالعلم بناءً على ما قامت أركانه بعد وقوع الحدث نفسه¹¹، فاستخدام هذا اللفظ كان حديثاً جداً ومحصوراً بالحقل الأدبي، إذ كانت الحداثة تعني الجدة بما هي أداة للإبداع الخلاق والرؤى المبتكرة، ولا شأن لها بالمضمون، فقد كان المنظرون للإبداع يعبرون عن هوى نقدي من نوع جديد، لا وجود فيه للإحساس الجمالي أو للرومانسية الشعرية والتذوق الفني بقدر ما تحتزن لغته ذروة الحداثة ونهايتها ونشأتها، رغم أنه لدى الكثير من النقاد الأدبيين قد أعلنوا عن ولادة الحداثة جديدة أطلقوا عليها فيما بعد "ما بعد الحداثة"¹²، ومن غير شك أن تحتفظ لفظة الحداثة بالكثير من قوتها وتألقها بسبب ارتباطها بشعور معاصر متميز، يعني أننا نعيش في أزمنة جديدة بالكامل، فالحداثة هي وعي جديد شرط تمكن الغرب من تحقيقه وإنجازها إنجازاً علمياً دقيقاً، وأحياناً تفاعل ضده من أجل تقويضه وإلغائه¹³.

فالحداثة وفقاً لذلك زمن تاريخي أكثر من كونها وعياً جديداً، وإن كان هذا الوعي الجديد قد تظهر في فترة تاريخية محددة مما جعلها لصيقة بعدد من المحددات بدءاً من العقلانية والتنوير وانتهاءً إلى فكرة العلم والتقدم، فهي تتجلى إذن في مجموعة من القيم التي تعبر عن فعل العصر، ولذلك يبدو من غير المجدي أن نبحث عن تأريخ للحداثة وتقسيم العصور وفقاً لها على اعتبار أن اكتشاف العلم كمحدد للعالم المعاصر هو يعتبر توسع استعماري واستحواذ على أسواق جديدة ترمز إلى عصر النهضة¹⁴، في حين أن النقاد الأدبيين يحددون تاريخ ميلاد الحداثة في النصف الأول من القرن العشرين، ويستخدمون المصطلح للدلالة على مجموعة من الحركات التي جاءت لتحطيم الواقعية أو الرومانسية، وكان ديدنها التجريد والإغراق في الرمزية كالانطباعية والتعبيرية

والتكيسية والدائنية والسيرالية مع الإقرار بعدم وجود ما يوحد هذه الحركات، بل إن بعضها جاء ثورة كاسحة على البعض الآخر، فإذا كانت الحداثة الأدبية قد فرضت نفسها على الأدب المعاصر بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الثروة الخصبة التي ساعدت على ولادتها وإنضاجها يبدو أنها غير متفق عليها، إذ تتنازعها الثقافات المختلفة كالإنجليزية والفرنسية والأمريكية، وهو ما أدى إلى ظهور المدارس النقدية المختلفة التي ظهرت في منتصف القرن العشرين¹⁵.

3. علاقة الحداثة بالزمن:

فلا يمكن الإحاطة بمفهوم الحداثة بعيدا عن فكرة الزمن، هذه الحقيقة وهذه العلاقة لا بد من إدراكها عند النظر والتأمل في مفهوم الحداثة، فهناك اتصال واقتزان لا ينفصل ولا ينقطع أبدا بين الحداثة والزمن ومتى ما حصل هذا الفصل وهذا القطع اختل تكوين المعرفة بمفهوم الحداثة، وكل فهم للحداثة لا يكون ناظرا لفكرة الزمن لا يُعطي إلا فهما ناقصا لمفهوم الحداثة، المفهوم الذي لا يتحدد ولا يكتمل دون فكرة الزمن، فالحداثة دون فكرة الزمن هي حادثة ناقصة أو حادثة غير مكتملة، أو أنها حادثة مُتوهم، وهي ليست حادثة إلا على سبيل المجاز وليس على سبيل الحقيقة. هذا التأكيد الذي يصل إلى حد اليقين في العلاقة بين الحداثة والزمن نابع من كون أن مفهوم الحداثة في فلسفته وحكمته وماهيته وهويته، وفي بيانه ولسانيته، هو مفهوم زمني مشتق من الزمن، وجاء متلبسا بالزمن، وقابضا عليه، ومتخذاً منه وجهة ومساراً، عابراً به ومن خلاله درب الحياة في تحولاتها وتغيراتها المتقادمة والمتلاحقة¹⁶.

الحداثة هي مفهوم زمني هذه حقيقة لا ريب فيها، وذلك باعتبار أن الحداثة ناظرة إلى ما هو حديث، والذي هو خلاف القديم، فالحداثة تتصل بالحديث من جهة، وتقطع مع القديم من جهة أخرى، وتُعطي الأهمية والقيمة والاعتبار لكل ما هو حديث، وتسلب الأهمية والقيمة والاعتبار عن كل ما هو قديم، فهي تفاضل بينما هو حديث وما هو قديم، ولا تساوي بينهما. والاتصال بالحديث في الحداثة يحصل بلا توقف أو انقطاع، ملاحقة وتعقبا لكل حديث، ومتى ما حصل توقف أو انقطاع عن هذه الملاحقة وهذا التعقب تكون الحداثة قد فقدت صفتها ومصدقيتها وانقلبت على ذاتها¹⁷.

ثالثا: النقد والعناصر الثلاثة (العقل، العلم، الزمن):

قبل الكشف عن علاقة النقد بالعناصر الثلاثة (العقل، العلم، الزمن) والبرهنة عليها لا بد من الإشارة إلى بعض المقدمات الفكرية الممهدة لهذا الغرض، وهذه المقدمات هي:

1. مفهوم الحداثة هل هو مفهوم خاص أم هو مفهوم عام؟

بمعنى أن مفهوم الحداثة هو مفهوم خاص بالغرب يتأطر بثقافته وتراثه وتاريخه، ويتحدد به وينحصر عليه ولا يتعداه إلى غيره، فهو المخول بالحديث عن هذا المفهوم دون سواه، وهو المعنى بتحديد هذا المفهوم وهويته ومادته وصورته وجهته ومساره، أم هو مفهوم عام ظهر في الحضارات وعرفته جميع المدنيات، وعبرت عنه مختلف التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني في أزمنته القديمة والحديثة، ومن ثمة فهو مفهوم عام لا يحق للغرب أن يحتكره لنفسه ويعلن تملكه ويكون وصياً عليه، وإنما يحق للحضارات والمدنات الأخرى أن تكون شريكة في التعبير عن هذا المفهوم وبلا وصاية أو احتكار من أحد.

أمام هذا السؤال الجدلي والإشكالي يمكن القول أن مفهوم الحداثة هو مفهوم خاصة من جهة، ومفهوم عام من جهة أخرى بلا تناقض أو تعارض، مفهوم خاص من ناحية المبنى، ومفهوم عام من ناحية المعنى.

من ناحية المبنى فإن الحداثة بهذا الرسم للكلمة هي من ابتكار الغرب، وتحسب من هذه الجهة على الأدب الأوروبي الحديث، وفي هذا النطاق تحدد المعنى الخاص لفكرة الحداثة الذي أراد منه الغرب أن يُعبر من جهة عن طبيعة تجربته الفكرية والتاريخية التي تُعد واحدة من أضخم التجارب الفكرية في التاريخ الإنساني الحديث والمعاصر، ويُعبر من جهة أخرى طبيعة رؤيته لفلسفة التقدم والتمدن.

ومن ناحية المعنى والمفهوم العام، فإن مفهوم الحداثة قد تمثلته وعبرت عن روحه وجوهره جميع التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الإنساني، فهذه التجارب هي حالات وأنماط من التقدم ومعبرة عن روح التقدم وفلسفته، وهذا هو جوهر الحداثة وروحه¹⁸.

وما هو ثابت أن التاريخ الإنساني قد مرت عليه وبلا توقف حضارات عدة قبل الغرب كانت هناك حضارات، وبعد الغرب ستكون هناك حضارات أيضاً، الأمر الذي يعني أن الحداثة قد مرت على كل هذه الحضارات التي كانت قبل حضارة الغرب، وستمر على الحضارات القادمة بعد حضارة الغرب.

وبهذا فالحدائث الغربية قد مرت على الحضارة العربية خاصة الإسلامية منها، كما مرت على الحضارات الأخرى، وأن الحضارة العربية مثلت محطة من محطات الحدائث ورافدا من روافدها ومسارا من مساراتها، لكن الذي يختلف بين هذه الحضارات هو نوعية الحدائث التي تتصل بها ودرجتها، فالحضارة الصينية لها حدائثها نوعا ودرجة، والحضارة الهندية كذلك، وهكذا الحال مع الحضارات اليابانية والأمريكية والعربية والإسلامية وغيرها من الحضارات الأخرى بما في ذلك الحضارة الغربية، والاختلاف في الحدائث نوعا ودرجة ناشئ من تأثيرات عوامل المكان والزمان، وظروف البيئة من جهة، وعالم الأفكار، ونظام القيم والأخلاق من جهة ثانية، وطبيعة التجربة والخبرة من جهة ثالثة، وهي التأثيرات التي تؤثر في جميع الحضارات وتكون طبيعتها ومزاجها وبنيتها وروحها العامة¹⁹.

هذه هي صورة الحدائث بين المعنى العام والمعنى الخاص، ويتصل بهذا المنحى النقاش الفكري والنقدي العابر بين الأمم والمتمحور في السؤال الآتي: هل توجد حدائث أم حدائثات، فهناك ميل لتقبل فكرة الحدائث المتعددة والمختلفة، الأمر الذي يفك علاقة الارتباط بين الغرب والحدائث، ويجعل طرق الحدائث متعددة لا تنحصر في طريق واحدة هي طريق الغرب، ويفتح المجال أمام تبلور نماذج من الحدائث المختلفة عن حدائث الغرب.

2. النقد في المفهوم العربي:

عند النظر في مفهوم النقد يمكن اعتبار أنه يمثل أحد المفاهيم الذي ابتكرته الثقافة العربية الإسلامية، وانفردت به في فترة ما، فقد نشأ وتطور في الإطار الزمني والتاريخي لهذه الحضارة، وترك تأثيرا مهما في منظومة الثقافة العربية في مكوناتها وتشكلاتها، وفي حركتها ومساراتها، هذا المفهوم بحاجة إلى حفريات معرفية جديدة لاستظهار مدلولاته والكشف عن مكوناته العميقة والمتجددة والفاعلة بوصفه المفهوم الذي يقارب مفهوم الحدائث، وتتأكد قيمة مفهوم النقد العربي باعتباره وسيلة حيوية في سيرونة وبناء الحياة العربية الإسلامية، على اعتبار أن الإسلام يضم قوانين تستحق الاجتهاد حتى تسير الوضعيات العربية الجديدة وفقا للمنظور الإسلامي، وتتأكد قيمة مفهوم النقد عند معرفة أن جميع المنجزات الفكرية والعلمية والحضارية التي حصلت وتحقق في ساحة الحضارة العربية الإسلامية الجديدة كانت بتأثير هذا المفهوم، فهذه المنجزات هي ثمرة من ثمرات النقد العربي الذي نشأ تحت وطأة الإسلام، فهو الذي بعث فيه الروح وألهم فيه الثقة

وأكسب الشجاعة وحفز على المعرفة، وحرص على الفعل والمبادرة خاصة بعد غياب المؤول (الرسول، الصحابة...) ²⁰.

فالنقد هو الذي ارتقى بمؤلاء النقاد إلى المراتب العلمية العالية من أمثال ابن سلام الجمحي والجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم، وجعل منهم أئمة في مجالاتهم، فهو الذي حفزهم لأن يبذلوا أقصى طاقاتهم في تحصيل العلم وتكوين المعرفة من جهة، وفي تقديم العلم وإنتاج المعرفة من جهة أخرى، ولولا النقد ودافعيته لما وصل هؤلاء إلى ما وصلوا إليه من درجات علمية جعلت منهم أئمة في زمانهم هذا قديما.

أما في النقد المعاصر فيظهر لنا أثر الحداثة في فكر جابر عصفور المفكر والناقد المصري الذي ولد عام 1944، والذي خاض معركة المعرفة والسياسة معا إلى أن أصبح وزيرا للثقافة، مما ينم على موقف خاص به وبما كان يراه يوما ما موقفا نقديا، إذ برزت عنده قناعة نقدية تتمثل في ضرورة استغلال المنجز الخاص والأخذ به ضرورة خاصة المنجز الغربي، وربما كان ذلك طاغيا في تعامله مع التراث، وقد شكل الآخر (الغربي) عنده فتنة لا بد من الأخذ بها خاصة منذ سنة 1977، منذ أن شاع المد التوسعي (البنوي) القادم من الغرب، وأراد عصفور أن يبين لنفسه مجدا نقديا وفكريا، وآخرها مجدا سياسيا، لأن الكثير ممن عاب عليه تقلد المنصب في هذا الظرف بالذات، في ظرف الربيع العربي الذي قادم معظم الدول العربية وعصف بها إلى ثورة ضد الحكام، ضد ما هو قديم، ضد كل ما كان يحنُّ إلى الماضي، فوجد عصفور نفسه مخالفا لتقلبات الحداثة سواء كان ذلك "العقل والعلم والزمن" التي تنفي عليه صفة العلم والمعرفة والتماشي مع الزمن، لقد شاع عند جابر عصفور البعد عن الوسطية التي تحاول أن تجد مكانا غير لائق للثقافة العربية لأنه كان يرى هؤلاء الذين يدعون إلى الوسطية لا يقدمون حلا جوهريا لهذه المعضلة، بل إنهم يدفعون العملية إلى التمويه الثقافي على هذا المنجز، والذي ناء بنفسه وترفع عن القراءة العصرية (الحداثية).

ولقد ذأب جابر عصفور ذأب الجابري في نظريته للتراث، إذ يرى الجابري أن التراث يمثل العلاقة التي تتراوح بين الاتصال والانفصال، بين الحضور والغياب، وأن التراث نفكر فيه كما نفكر به، واستحضارنا له يأتي من باب التعظيم والتبجيل والتقدیس، وكثير ما إنقاد جابر عصفور وراء هذه الترهات التي كان ينظر بها إلى التراث، حيث يبرز هذه العلاقة في قوله: "هذا الفهم

يجرنا إلى المشكلة الثانية، حيث تتحول علاقة القارئ بالمقروء إلى علاقة اتصال وانفصال في آن، وإذا كان القارئ ينتمي إلى عصره، والمقروء ينتمي إلى عصره المقابل، فإن العلاقة بينهما علاقة انفصال لا محالة، لكن هذا الانفصال سرعان ما يتحول إلى اتصال على مستوى البعد القيمي لعالم القارئ، ولكن المشكلة ليست على هذا النحو من البساطة الظاهرة، فالنص المقروء هو بعض ثقافة القارئ²¹.

لقد كان جابر عصفور يعلم منذ البداية أن مشروعه النقدي الرامي إلى تحديث النقد العربي ومعه العقل الثقافي العربي لا يمكن أن يتبع خطوات المشروع الغربي حافراً بحافراً، ذلك أن ما كتبه جابر عصفور في مشروعه النقدي التحديتي حتى الآن ليس عملاً نقدياً مكتملاً، ولا يناقش أعمال نقدية مكتملة، وقد شبهه الكثير من النقاد بما قام به حينما أصبح وزيراً للثقافة، فهو بهذا المنصب قد قضى على ماضيه الذي يتخذه موضوعاً للدراسة الحداثية والتي آمن بها، وقال بأنه استغلال حثيث للتجربة الغربية فلا بد أن نكون مستهلكين للحضارة والحداثة جزء منها، وهو من جهة أخرى رفض لكل دراسة قام وآمن بها، وأنها تشكل وعياً حقيقياً للإنسان العربي على مدار حياته، ولأن بدايات جابر عصفور انطلقت من هذا النبع العقلاني المادي التاريخي، فإن اندفاعه الوجداني يقابله أحجام خفي عن صياغة نظرية شاملة للثقافة العربية طالما هو لم يحاور بعد هذا التيار التحديتي، ويسبب أغواره وينقده، لاسيما وأن التيار لا يكتفي بالتعامل مع الفكر في آفاقه التجريدية، بل ينزله إلى أرض الواقع المادي، لا يضر عصفور أن ينتصر لمقولات النقد العربي من وجهة نظر التأثير والتأثر بين الآداب والمناهج، غير أن ما نستطيع أن نؤاخذه به هو ارتكابه كلياً للمشاريع الحداثية التي غدت فيما بعد الفكر الاستشراقي، مما أدى بجابر عصفور أن يقع في نقض مشروعه النقدي، إذ ادعى أن التراث ملهمنا من جهة، ونقيضنا من جهة أخرى، إذ كيف يستقيم الأمر لديه، فحقيقة الأمر أن جابر عصفور لم يتناول التراث إلا بعد أن ظهر كموجة دراسية عند الغرب، ولم يتغنى في نقده بأي كان، إلا إذا نال هذا المبدع مكانة لدى الدارسين.

الخاتمة:

وأخيراً لم أكن هنا بصدد خلق ثنائية جديدة إلى جانب الثنائيات القلقة والسجالية في الخطابات العربية والغربية المعاصرة، وهي ثنائية الحداثة والنقد، حداثة غربية بمعنى الكلمة والتي توصلنا إليها من خلال تحديد مستلزماتها وعناصرها المتجذرة فيها، والنقد العربي الذي يفتقد لتلك

العناصر، فإذا كان النقد العربي قد نشأ في أحضان العلم العربي الصافي في العصور المتقدمة في تاريخ الدولة الإسلامية، والتي عرفناه من خلال دراساتها المختلفة بأن التطورات الحاصلة في العصور العباسية قد أدت إلى تقدم الثقافات العلمية كما فعل الخوارزمي في الرياضيات، وأبو حيان في الكيمياء، والحسن بن الهيثم في الفيزياء، والكندي وابن سينا في الطب، وغيرهم من فلاسفة وعلماء العرب الذين أثبتوا في زمانهم الحداثة العربية الإسلامية، إلا أننا ما سُقناه سابقا يؤكد لنا أن الحداثة اكتملت بعناصرها الثلاث (العقل، العلم، الزمن)، بينما النقد يبقى يتأرجح بين هذه العناصر، ولعله يخلو من فكرة الزمن، لأنه غير مرتبط بها أساسا، ذلك أن العملية النقدية تُولد رقيقة للعمل الإبداعي، ومن هنا بدت الإشكالية قائمة بين الحداثة والنقد خاصة العربي منه.

هوامش:

- ¹ آلان تورين، نقد الحداثة، ج1، تر: صياح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص03.
- ² المرجع نفسه، ص17.
- ³ فتحي التريكي، الحداثة والمعقول، في فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص30.
- ⁴ المرجع نفسه، ص17.
- ⁵ نفسه، ص17.
- ⁶ فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص216.
- ⁷ المرجع نفسه، ص216.
- ⁸ محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1996، ص12.
- ⁹ صالح مصباح، التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته راديكاليا ومعتدلا ومضادا، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، ع39، 2005، ص65.
- ¹⁰ حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص37.
- ¹¹ بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، مر: د. جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1995، ص20.
- ¹² يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: د. فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص39.

- ¹³ يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ع39، آيار-حزيران 1986، ص42.
- ¹⁴ رضوان جودت زيادة، صدى الحداثة، ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص33.
- ¹⁵ المرجع نفسه، ص34.
- ¹⁶ نفسه، ص35.
- ¹⁷ هنري لوفيفر، ما الحداثة، تر: كاظم جهاد، دار ابن رشد، بيروت، 1983، ص45.
- ¹⁸ آلان تورين، المرجع السابق، ص19.
- ¹⁹ المرجع نفسه، ص19.
- ²⁰ محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968، ص168.
- ²¹ جابر عصفور، قراءة في التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1، 1991، ص14.