الخلفية الفلسفية للمناهج النقدية الغربية

أ. علي حمودين

قد لا يطمح الناقد إلى أن يكون نقده فلسفة، بل كثيرا ما يثور النقاد إذا ما ألصقت بهم صفة التفلسف، لكن مع ذلك لا أحد يستطيع تجاهلها كليا، فهي حاضرة بالرغم عنهم تحاصرهم حتى وهم يتوهمون الانفلات منها، إذ ليس للفلسفة حدود ترضى بها وتقف عندها، فهي صلب كل تفكير وفي صميم كل بناء معرفي، ومحركة لكل سؤال حول الإنسان والحياة واللغة والجمال والقيمة...أكثر من هذا نجد النقاد مضطرين إلى التعامل مع مفاهيم مشحونة فلسفيا؛ مثل مفهوم الموت، والمصير والمحاكاة، والحقيقة، والواقع..ناهيك عن المفاهيم الفلسفية النسقية التي تنبع من اختيارات فلسفية محددة؛ مثل العبث، والالتزام، والطبقة، والرؤية، والاغتراب، والإيديولوجيا...وبهذا يمكننا أن نقول مع كارل ياسبرز بأن كل من ينبذ الفلسفة يثبت بهذا الموقف على نفسه بوجودها.

وأصبح من المسلمات اليوم القول أن الحروف الأولى لأبجدية النقد وافدة من خارج دائرة الأدب، لقد انتهى ذلك الزمن الذي يعول فيه الناقد على مخيلته وعلى منطلقات انطباعية أو ذوقية عشوائية، فالموهبة في النقد كانت فيما مضى شرطا أساسيا وكافيا، أما الآن، وبعد الانفجار الرهيب في مضمار النظرية النقدية لم يعد ثمة مجال للاجتهاد الفطري، ولم يعد ثمة مجال أيضا لتجاهل كل هذا الكم الهائل من النظريات والمعارف؛ فالموهبة الآن شرط واجب ولكن غير كاف على الإطلاق.

سنحاول في هذا البحث الحديث عن الخلفيات الفلسفية للمناهج النقدية، وهذا يستلزم منا التوغل داخل أغوار هذه المناهج، وإجراء حفريات لتتبع أصولها وروافدها المعرفية والابستيمية...نحن هنا أمام ضرورة منهجية، وذلك أن أية عملية فهم لهذه المناهج وآلياتها يجب أن تكون قائمة على وعي مسبق بالخلفيات الفلسفية والإيديولوجية وبالمناخ الثقافي والتاريخي والتربة التي نشأت فيها.

أما عن سبب تعرضنا لمثل هذه المشكلات فإننا نفضل ترك الإجابة لعميد من عمداء النقد العربي، "شكري محمد عياد" ليجيب: (...السبب هو أننا لا نرى من صواب الرأي أن نأخذ من أحد شيئا دون أن نعرف أصل ذلك الشيء وفصله، وقد يتطلب منا أن نعرف أصل معطيه وفصله أيضا. ولا يصدنا عن هذا البحث في الأصول أن من سبقونا شغلوا عنها أو لم يهتموا بها. كل ما يجب أن نحرص عليه إذ نقتحم اللجة (ونحن لا نحسن السباحة) أن لا نتجاوز قاماتنا، أو نقترب من دوامة. واللجة هي تاريخ الحضارة التي نبتت فيها المذاهب الأدبية، فقد نجد أنفسنا مشدودين إلى دوامة الميتافيزيقا، إذ إن الإنسان صانع الحضارة لا يمكنه أن يصنع شيئا إن لم يفكر في نفسه وحاجته ومعنى وجوده في هذا العالم. أما الأرض التي نحرص أن لا تزول عنها أقدامنا فهي هذه القريبة من الشاطئ، حيث يمكننا أن نرى البحر (بحر الآداب الغربية) دون أن نغوص فيه)[1].

إن مثل هذا الوعي وهذه الرؤية هو ما ينقصنا في التعامل مع الآخر: الوعي بوجوب معرفة الآخر، والوعي بـ(كيفية) معرفة هذا الآخر، ثم الوعي بوجوب الحفاظ على المسافة بينا وبين الآخر، دون الغوص فيه.

التلقي العربي والحداثة الغربية

سنتحدث هنا عن الاستقبال العربي للمناهج الغربية وعن الارتباك الرهيب عند النقاد إزاء هذه المناهج. إن هذا البحث وإن اقتصر على عدد محدود من التجارب النقدية العربية إلا أنه يرى فيها تمثيلا معقولا –من الناحية المنهجية– للإنجازات الأساسية في ميدان النقد الأدبي، فالمطلوب ليس هو الإحصاء وإنما رسم الخطوط العريضة للاستقبال العربي للمناهج النقدية الغربية.

وسيكون من المستحيل رسم خط زمني لتطور إشكالية المنهج في النقد العربي ذلك أننا لسنا إزاء سيرورة تاريخية لهذه الإشكالية، وإنما نعنيه هو تداخل بين المواقف حيث يتراجع معنى الزمن، فلا نزال نشهد حتى الآن رفضا لتطبيق مثل هذه المناهج أو حتى مجرد التعرف عليها، وهذا ما جعلنا نعدل عن تقديم عرض زمني لهذه الإشكالية، فالفكر العربي يعيش زمن المفارقات والتركيبات المزجية المتداخلة والمتناقضة في الوقت نفسه، فالذهنية العربية قد تحركت في ثلاث اتجاهات متداخلة منذ بداية النهضة؛ الإتجاه نحو الغرب إنفعالا وتلقيا، والإتجاه نحو الثرات ونفض الغبار عن المخطوطات القديمة، وتشتد حالة الإنفصام بين هذين التوجهين، فيراوح ما بينهما اتجاه وسطي ثالث محاولا رأب الصدع والتوفيق بينهما. وجدير بالذكر أن هذه التقسيمات لا تعبر عن الواقع تعبيرا دقيقا؛ فهي ليست إلا الخطوط العريضة لخريطة الفكر العربي. (وواضح أن الأمر لا يتعلق بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون، في الغالب، بلون الإيديولوجيات السائدة. وهكذا، نجد، بين دعاة المعاصرة، من يحملون إيديولوجيا ذات مضامين ليبرالية وآخرين يبشرون بإديولوجيا اشتراكية، تطورية إصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد عندهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية...أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: فمنهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية). والفكر العربي كما يرى عبد الله إبراهيم (لم ينجز بعد معرفته بماهية العلاقة مع الغرب وطبيعتها وجوهرها، والإشكالية النظرية لم تتغير، والمشهد النظري مازال يملك المعالم نفسها، والمواقف مازالت كما هي)[2].

قد يتساءل القارئ عن سبب أو عن جدوى إثارة مثل هذه الإشكالات في هذا البحث، وهو طبعا تساؤل مشروع، ونجيب عنه بأننا بدراستنا للخلفيات الفلسفية للمناهج النقدية الغربية، لا يمكن إغفال وجودنا كـ(**متلقين**) عرب، وإلا كان هذا البحث مقطوع الجذور أو معلقا في الهواء، أو كمن يحرث في البحر؛ لذا فإن الحديث عن المناهج النقدية الغربية يجب طرحه وفق أفق أشمل، وهو **سياق التلقي العربي للحداثة الغربية**، وطبعا ستكون من أهم العقبات التي ينبغي تجاوزها هو تحديد علاقتنا مع الآخر، ولكن قبل ذلك علينا –أيضا– أن نحدد علاقتنا بتراثنا. فإشكالية المناهج النقدية الغربية هي إذن فرع من إشكالية أكبر: إشكالية العلاقة بين الثقافتين العربية والغربية.

لاشك أن القارئ سيلحظ حديثا عن المناهج النقدية دون تخصيص لموضوع البحث وهو "المناهج النقدية الأدبية"، وهذا –طبعا– أمر مقصود، ذلك لأن التلقي العربي للحداثة الغربية في مجال الأدب لا يختلف كثيرا عن باقي الفروع المعرفية الأخرى. فالمواقف متشابهة والأزمة واحدة، وبهذا يمكننا أن نقول مع حسن بحراوي (... إننا نرى أن طرح قضية المنهجية في النقد العربي تتجاوز حدود الهم الأكاديمي الضيق إلى مجمل الحياة العربية بصفة عامة؛ ذلك أن منهجية فرع معرفي معين، لا تنفصل عن منهجية الحياة الاجتماعية في الوطن الذي تمارس فيه هذه الفروع المعرفية.)[3].

لا نريد إثارة مشكلة جدوى هذه المناهج ومناسبتها للمناخ العربي، بل على العكس من ذلك فبحثنا قائم على ضرورة التعرف على تجارب الآخر والاستفادة من الانفجار النقدي الراهن في مضمار النظرية النقدية، فتاريخ الفكر الإنساني يبين لنا أن الحضارات لم تقم قط على الإلغاء. فقد كان التداخل بين الحضارات وثيقا على مر التاريخ حتى ليمكن القول أن مسار التطور إنما كان نتيجة أساسية لسلسلة طويلة لحالات التأثير والتأثر ومن التفاعل والجدل الذي يجعل من المستحيل رسم خطوط قاطعة، تفصل بين اتجاهات النمو في هذه الحضارات، ويكفينا في هذا الصدد أن نشير إلى الحقائق تلك التي أصبحت معروفة في تأثر اليونانيين القدامى بالحضارات الشرقية القديمة؛ الصينية، الهندية، الفارسية...، ثم تأثير الحضارة اليونانية ذاتها علما وفلسفة في عالم الإسلام، وأخيرا ذلك الدور الفاعل الذي مارسته الثقافة العربية في إرساء القواعد الأولى والأساسية للنهضة والتي أدت بعد ذلك إلى هدم عالم العصور الوسطى في أوربا.

لا نريد التحول إلى موقف الدفاع والتبرير، لكن من الواجب على النقاد العرب التفاعل الإيجابي مع المؤثرات الثقافية العالمية مهما كان مصدرها، ونبذ الحساسية التي يحاول البعض إشاعتها بحسن نية أو بسوئها، رافعين شعار الخصوصية الثقافية تارة، وشعار نظرية المؤامرة تارة أخرى، وفارضين نوعا من الحجر والحصار على حياتنا الفكرية.

إن هذا البحث ينطلق من الإيمان بالخصوصية الثقافية من ناحية وبحتمية وحيوية "**المثاقفة الواعية**" من ناحية أخرى، لذا علينا أن نتبنى نهجا لا يتوخى الحذر في التعامل مع ما جاءت به الحداثة الغربية من نظريات ومناهج فحسب، لكن في التعامل أيضا مع التراث العربي.

إن هذا القلق له ما يبرره؛ فالقلق في التعامل مع الوافد الجديد يبرره اختلاف المنظومة الفكرية والثقافية والتاريخية. أما القلق في التعامل مع التراث فيبرره بعد "**المسافة الفكرزمانية**" أو بالأحرى ميزته "**التاريخانية**"[4]؛ فنحن نتحدث عن فارق عشر قرون تطورت فيها المعارف وتراكمت، لذا لا يمكن أن نغض الطرف ونصم الآذان عما يجري من تقلبات وتغيرات في شتى المجالات الثقافية والأدبية والأخلاقية، ومحاولة الانغلاق من أجل المحافظة على هذا التراث ليس لها أي مبرر خصوصا إذا علمنا أن هناك وعيا شبه راسخ عند كثير من النقاد العرب بأن ما جاء به النقد الغربي هو ما عرفه العرب خصوصا في نقد عبد القاهر الجرجاني لاسيما في نظرية النظم... فإذا كان الأسلاف قد استفادوا من ثقافات غيرهم من أجل بناء صروحهم الفكرية والمعرفية، فما المانع إذن من الإقتداء بالأسلاف إن كان الهدف –حقا– هو الإقتداء؟ و(لا ريب في أن التعريف بهذه الأصول إنما يفتح المجال واسعا

للتقويمات والدراسات النقدية والتطبيقية في التراث العربي والشعري...)[5] ومن ثم يمكننا القول (...أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا "الآخر" وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي)[6].

ثم إن هناك عاملا آخر يزيد من قلقنا في التعامل مع التراث، فإذا كان قلقنا في التعامل مع الوافد الجديد يبرره اختلاف المنظومات، فإن هذا التراث أيضا –"في أيقظ عصوره"– كان نتاجا لروافد عدة.

السؤال الذي يطرح نفسه علينا بشدة وإلحاح هو: لماذا نعترض على الأخذ من الحداثة الغربية في الوقت الذي نجد فيه تراثنا قد نهل من ثقافات عدة؟ هل هي عدم ثقة بالذات؟!! خوف من الذوبان في الآخر؟ فلماذا إذن تلقينا هذا التراث دونما غربلة وتصفية للبحث عن الأصيل المزعوم؟ وهل حقا هناك أصيل في الفكر؟!! وإذا ما أذعنا إلى رغبة أصحاب التوجه إلى التراث والانكفاء دونه؛ أو لسنا نسلم من العودة إلى نفس الإشكالية التي نحاول التملص أو الهروب منها الآن؟ أولم يحتدم الصراع في القديم بين أصحاب النقل وأصحاب العقل، بين المنطق الأرسطي والبيان العربي، بين العرفان والبرهان، بين الغزالي وابن رشد...؟ فأي 'التراثات' سنختار، وإلى من سننتسب حقا؟ أظن أننا لن نقف عند هذا الحد من الأسئلة، بل سنواصل لنسأل: لماذا نضفي على التراث كل هذه الهالة من القداسة؟ أليس فيه الكثير من الأمور التي تطرح العديد من التساؤلات؟[7]هل هو الاعتقاد بأن فكر الأسلاف أسمى وأكمل كلما رجعنا به في حركة ارتدادية إلى الوراء حتى ولو كان هذا الارتداد سيمتد بنا إلى العصور الحجرية للعقل العربي؟ لماذا حينما يتعلق الأمر بالتراث فإننا نشهد صمتا عن نسبية الأصالة والعقلانية فيه؟

إننا لا نسعى بطرحنا لكل هذه الأسئلة مجرد العرض؛ وإنما المقصود تقديم طرح إنكاري تأسيسي في نفس الوقت.

يعاني العقل العربي من مشاكل عدة أهمها مشكلة تحديد مفهوم "الماهية" بالنسبة للتراث؛ فالماهية تتحدد عندنا بالثبات وعدم التحول والتغير عن الأصل، وهذا ما يفسر كل تلك الحركات التي تدعو إلى التمسك بالماضي والأصول والانكفاء على ما تركه الآباء والأجداد، في حين نجد أن القرآن الكريم جاء لمحاربة مثل هذه الأنماط من التفكير؛ في دعوته المتجددة إلى إعمال الفكر وعدم الركون والجمود عند قناعات الأولين عندما تتعارض مع العقل والمنطق.

ٹ ڈ ڇ ڃ ب ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ البقـــرة: ١٧٠

إن الخطاب القرآني يصف قلوب الكفار بالحجارة لجمودها وعدم قبولها للتحول، بل هو يستثني الحجارة من تلك الصفة، دلك أن أي مخلوق من مخلوقات الله آيل إلى التحول، فهو يعيش في حركة وصيرورة لا تنتهي.

ٹ ڈ ڇ ڃ ڄ ڄ ڦ ڦ ڤ ڤ ٹ ٹ ٿ ٿ ٺ ٺ ڀ ڀ پ پ ٻ ٻ ب ب ٱ ٱ ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ البقرة: ٧٤

وفي آية أخرى، ينعتهم بالأنعام بل وأضل، فالأنعام منذ بدء الخليقة، لم تتبدل غرائزها وطباعها، وكأنها تعيش في اللازمن، رغم كل المتغيرات التي مرت عليها، وهم أضل سبيلا من الأنعام، لأن الله قدر لها رزقها وهداها سبيلها.

ٹ ڈ چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ چ الفرقان: ٤٤

أمـــا فـــي قولـــه تعـــالى:چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي□ □

چإبراهيم:٢٤

فيشبه الكلمة الطيبة بالشجرة التي أصلها ثابت وفرعها في السماء فالثبات في الأصل يكمله التغير في الفرع وهذا الجدل هو ما يشكل ماهية الشجرة الطيبة.

(فقد حصر هيغل جدل المعرفة المطلقة في (جدل الماهية) التي جعلها مثالا مفارقا للكون ومستقطبا له بذات الوقت فالماهية في الأصل قائمة وموجودة داخل كل شيئ، ولكن لتفصح عن نفسها وتتعين في الواقع الموضوعي فإنها تتحول إلى صيرورة آخذة بكل الظواهر لاستكمال ماهيتها، وذلك عبر السلب والإيجاب، أي الاتجاه نحو تحقيق الماهية عبر التناقض (الجدل–الدياليكتيك)، فالماهية تحقق نفسها عبر الصيرورة التي تنفي التعيينات وتتجاوزها مع أنها كامنة في كل شيء متغير من هذه التعيينات)[8]وهذا الجدل هو جوهر الماهية.

ولا يكون الوجود في ذاته أو الوجود المحض لهذا الموجود (الوجود المنزل) واقعاً حقيقياً أبداً إلا في عملية سلبه (نفيه) حينما يكون على وجه الدقة شيئاً آخر غير أن يكون (في ذاته) على نحو بسيط، حينما يكون موجودا في (الآخرية). ويظهر الموجود فورا من حيث أنه الموجود الماثل هناك داخل اختلاف (الوجود في ذاته) و(الوجود الماثل هناك))[9]

وننتقل من العملية السطحية التي تؤدي إلى هوية مباشرة أحادية الجانب وتنقصها القوة الدافعة لإعادة توليد نفسها إلى عملية وراء السطح، عملية تناقض محتدم، فالماهية هي وحدة الموجود وهويته طوال تغيره، وتلك الهوية عملية تتم عبر التناقضات الكامنة، عبر الاختلاف. فالماهية كلية سلبية، تتضمن الاختلاف والتمايز الذاتي والتوحيد المترتب على ذلك. وبداية الحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية (المسار الخارجي والمسار الأساسي) متضادان ولكن داخل وحدة.[10]

فبالنسبة للتراث فإنه (... يزول كل مبرر منطقي لوجود إشكالية خاصة به يرتبط وجودها بوجود نقاش يدور في الفكر حول إضافة صفة «العربية» إلى التراث في انتمائه إلى آحادية بنيوية عربية تعرف بدورها نقاشا يدور حول طبيعتها البنيوية الراهنة، ومع غياب أي إشكالية خاصة بالتراث، يتم النظر، بالضرورة، إلى التراث العربي الحاضر على أنه الآحادية العربية الماضية نفسها)[11]

و(عندما يكون الوضع على هذا النحو، لا يبقى سوى إشكالية نظرية واحدة ووحيدة تدور حول القسمة الثنائية بين تراث هو الماضي العربي وحداثة هي الغرب الحاضر)[12] ويفتح مثل هذا التقسيم الباب واسعا لترسيخ ثنائية حادة؛ هي ثنائية التراث والحداثة، بكل ما تتضمنه من عقد وتناقضات.

إننا من دون تسلحنا برؤية نقدية دقيقة وفاعلة لا يمكننا الخروج من هذا المأزق، فمرحلتنا لا تحتمل منطق الانغلاق والتبرير والتلفيق الذي يأخذ به بعض مفكرينا، والذي يسكننا في كهوف التخلف والظلام. ولأجل الخروج من الدائرة المفرغة للفعل ورد الفعل التي نحيا داخلها في علاقتنا بالغرب منذ حوالي القرنين، نرى أن أي حكم أو أي فهم للأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة يجب أن لا يكون بمنأى عن النظرة التزامنية بالمعنى السوسيري، وأن لا تثار هذه المشكلة فقط على عصرنا الراهن، وبالتالي فإن مشكلة الحداثة والتراث ستزول حين نكتشف أن هذا المقدس "التراث" فسيفساء لثقافات عدة.

إذا تخلصنا من النظرة التعاقبية لإشكالية الحداثة والتراث لا باعتبارها مشكلة تخص الإنسان العربي في العصر الحديث فقط، بل لنسحبها على كامل التاريخ العربي –أي أننا سوف نتحرك بحرية كاملة بين قرون الفكر العربي دون قيود زمانية– يتبين لنا يقينا أننا سنضطر –إذا ما تمسكنا بموقف أنصار الثنائية الحادة – إلى التخلي عن جزء عظيم من هذا الموروث بدءا من التفكير المعتزلي، مرورا بابن سينا، وابن رشد، والسهروردي، وعبد القاهر الجرجاني، ومناهج أصحاب النحو وعلم الكلام...، باعتبار أن كل هذا الموروث هو نتيجة للتفاعل والجدل بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارات الأخرى خصوصا اليونانية.[13]

وللخروج من هذه الأزمة علينا كسر الصورة التي تجمد التراث العربي في جوهر سابق على الوجود، ومحاولة قراءة هذا التراث في نسبيته. وهذا سيتطلب منا بناء "وعي تاريخي" يتضمن مسافة (Distance) أساسية بين الحاضر والتراث التاريخي، كي نستطيع التحرك والتفكير بحرية بعيدا عن سلطة التراث، ومن ثم سيلزم نقد حضاري ثلاثي الأبعاد – كما يرى حسن حنفي– (حتى يتم تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي وفك حصار الزمن عليها.

الأول نقد الموروث القديم وإعادة بناء علومه في مرحلة تاريخية جديدة... فالحضارة الإسلامية ليست لحظة تاريخية واحدة، هي اللحظة اليونانية الرومانية غربا والفارسية والهندية شرقا، بل هي لحظات متجددة، فالتاريخ لا يتوقف والزمان مستمر. واللحظة الحالية لحظة أوربا وأمريكا غربا... .

والثاني نقد الوافد الجديد من الغرب أساسا وتحويل علاقتنا به من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم بدلا من التواصل معه كما يريد المنبهرون به أو الانقطاع معه كما يريد المنبهرون بالقديم أو الانتقاء منه كما حدث في عصر النهضة الأول)[14] أما البعد الثالث، وهو نقد الواقع والتنظير له، فلسنا نوافق حسن حنفي فيه، لأننا نرى أنه يجب التمكن من البعدين الأولين والتركيز على عملية "**الفهم**". أو كما عبر عنه هو بـ(تحويل علاقتنا بالوافد الجديد من مصدر للعلم كي يصبح موضوعا للعلم). أما التنظير فيجب الإقرار بتواضع مستوانا الفكري الذي يعيقنا عن رسم استشراف واع للمستقبل، لذا علينا في الوقت الحاضر القبول بمعسكرين فكريين عربيين؛ المعسكر التراثي والمعسكر الغربي، داخل الوحدة الفدرالية العربية الواحدة –كما يرى الجابري– وأن يحافظ كل منهما على أسلحته الفكرية الخاصة به. إن هذا الحضور الكلي للمنظومتين وغير القابل للتجزيء هو ما يجب السعي إليه –خصوصا في الوقت الراهن– دون الدخول في عمليات قص وحذف أو توفيق وتلفيق.

لكن ألا يمكن أن يؤدي هذا القبول بمعسكرين فكريين داخل الوحدة الفدرالية الفكرية العربية الواحدة إلى انفصام في العقل العربي وذلك بوجود عضوين أو بالأحرى جسدين مختلفين داخل كيان واحد ؟

إن هذا القبول "تكتيكي" ومرحلي فالمجاورة سرعان ما ستوقظ الجدل الذي افتقده التراث لقرون طويلة، مجاورة تقوم على الوعي بالتراث مع حضور "للعقلانية الغربية".

إن مجرد حضور العقلانية الغربية إلى جنب التراث سرعان ما سيقضي على غير العقلانية فيه وتجربة أوروبا ماثلة في ذهنه –كما يرى الجابري– ومثل هذا الجدل هو ما ينقصنا من أجل تفعيل السيرورة والحركية في التراث، لكسر الجمود الذي لزمه لقرون طويلة، وهذا ما يؤكده الجابري بقوله: (... لقد انطلقت من الانتظام في التراث، هو تراثها الماضي **أو** ما تعتقد أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة وراكدة بل لتتكئ عليه في عملية التجاوز النهضوية تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية)[15]. فعملية التجاوز نحو المستقبل لا تتم ولن تتم إلا بامتلاك الحاضر والماضي معا، بكل ما تتضمنه كلمة الامتلاك من معنى.

من هنا نرى أن الأزمة التي افتعلها بعض النقاد العرب في رفضهم للحداثة الغربية بدعوى (أننا لم نبتكر هذه الوسائل العلمية بل جاءتنا من الخارج، فهي لم تنبع من سياق اجتماعي تاريخي حضاري، مثله مثل الأدوات التي جاءتنا من الخارج، ولم تنبع من سياق أدبي نقدي تاريخي محلي)[16] أو (..بأن النقل عن الحداثة الغربية يفتح الطريق أمام التبعية الثقافية، ثم يكرسها، ثم إننا نرتكب إثما لا يغتفر حينما ننقل المصطلح النقدي الغربي، وهو مصطلح فلسفي بالدرجة الأولى بكل عوالقه المعرفية، إلى ثقافة مختلفة هي الثقافة العربية، دون إدراك الاختلاف)[17]؛ إن مثل هذه الدعاوى ليس لها أي مبرر، فهي أزمة مفتعلة أقيمت على الثنائية الحادة: ثنائية التراث والحداثة فهي لا وجود لها إلا في مخيلة المفكرين كما يذهب إلى ذلك الجابري، فـ(إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي–فيما أعتقد– من هذا النوع فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمئة وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها)[18]. فقضية الأصالة والمعاصرة من القضايا الفكرية الثقافية المحض بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها –فقط– في الوضع الثقافي والفكري العربي الراهن في مكوناته وتناقضاته، وما نلحظه أن الفكر العربي غارق في مثل هذه الثنائيات: الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، الشرق والغرب، القديم والحديث، نحن الآخر...، وبرغم أن هذه الثنائيات مفيدة أحيانا كتقسيمات تحليلية، إلا أنها غالبا ما تؤدي إلى نتائج سيئة، وهي إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل بين النموذجين، وكثيرا ما يفتعل النقاد إشكالات لا حاجة إليها أو بالأحرى لا وجود لها، بتمسكهم بجانب واحد من هذه الثنائيات والادعاء بأنه الأكثر أهمية، وهذا الإعتماد الأحادي الجانب هو ما يسمى بـ"الثنائية الحادة" وهي سمة شغلت طويلا الخطاب العربي المعاصر وتعبر عن خلل عميق فيه.

على ضوء هذا (نجد أنفسنا أمام إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة على أنها مشكل الإختيار بين النموذج الغربي وبين التراث. والواقع أن هذا الطرح إذا كان يقدم وصفا

تخطيطيا عاما للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث المعاصر إزاء هذا المشكل، فإنه –أي هذا الطرح– لايعبر عن مضمون الإشكالية؛ مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية)[19]. فالإختيار والرفض لا يعبران حقا عن الحرية في الإختيار والرفض بل هما مجاز –على مذهب أصحاب الجبر– فمن ذا الذي يمتلك سلطة القبول والرفض إزاء سيل التغيير الجارف؟

رغم أننا لا ننكر إنبهارنا بألمعية الطرح الذي يتصف به تحليل الجابري لهذه الإشكالية، إلا أننا لا نخفي تحفظنا وتشكيكنا في نفس الوقت لهذا التحليل، فالجابري قد انطلق في رفضه وجود إشكالية الحداثة والتراث؛ بدعوى أن مثل هذه الإشكالات لا وجود لها إلا في عقول المفكرين إذ لا سند حقيقي لها على أرض الواقع، وهو يوضح وجهة النظر هاته بقوله: (إن القضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. هنا يكون الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا «بالإشكالات النظرية»)، ولاشك أن القارئ يشاركنا نفس الملاحظة في أن ما يذهب إليه الجابري في هذا القول، فصل واضح منه بين القضايا الفكرية والواقع؛ بين الحقيقة في البناءات الفكرية وبين الحقيقة في الواقع المعاش، وهذا يقودنا لطرح سؤال إشكالي و جوهري : فإذا كان الفكر المجرد يفصله عن الواقع مسافات بعيدة على سلم التجريد–كما يقول الجابري– فكيف يمكن للمثقف الذي هو حبيس برجه العاجي –الذي وضعه فيه الجابري والمبني من قضايا فكرية ومنطقية مجردة– العودة إلى الواقع ثم التأثير فيه ومحاولة حل مشاكله؟ إن الجابري بهذا الطرح يضعنا إزاء أزمة أخرى، ففي سعيه الحثيث لحل إشكالية الأصالة والمعاصرة –وذلك بتجاوزها كما يقول– يقع في ثنائية أخرى هي ثنائية الفكر والواقع وهنا سنطرح سؤالا على الجابري ونظن أن قارئ هذه السطور قد يوافقنا الطرح أيضا: أين تقع كتابات الجابري النظرية والمنطقية والفكرية التي تتسم بالتجريد وابتعادها عن الواقع مسافات بعيدة على سلم التجريد...؟ هل لها أي مصداقية أو قيمة نفعية؟ أم أننا سنكتفي باعتبارها ترفا فكريا لا طائل منه؟ يبدو أن أي حل لهذه الإشكالية يعتبر بمثابة خلق أو توليد لإشكاليات أخرى لذا فإننا نعتقد أن الغاية من مثل هذه البناءات النظرية والفكرية ليس فيما يمكن أن يزودنا به الباحثون والمفكرون من حلول ونتائج نهائية لأن إعطاء أي حل نهائي وقصري لمثل هذه الإشكاليات يعتبر وأدا لعملية التفكير، ولا ينفك أن يلقي بنا في دوامات أخرى قد لا تنتهي. إن القيمة النفعية والجوهرية لطرح مثل هذه الإشكالات تكمن في تفعيل حركية الوعي الجمعي، فالتفكير في مثل هذه الإشكالات لا يجب أن يبقى محصورا في النخبة بل يجب تدويلها بإشراك العامة .

وبالعودة إلى الحديث عن سبب الامتناع عن الأخذ من الحداثة بدعوى اختلاف المنظومتين العربية والغربية، يطرح التساؤل الآتي: لو كان هناك إدراك للاختلاف، فهل سيكون هناك مانع من الأخذ عن الحداثة؟ أو بطريقة أخرى، إذا كان المانع من الأخذ عن الحداثة هو العجز عن إدراك الاختلاف فإن المشكل حينئذ لا يكمن في الحداثة الغربية في حد ذاتها بوصفها نسق مختلف عن الثقافة العربية، بل يكمن في عجزنا عن إدراك هذا الاختلاف ومن ثم عجزنا عن التوظيف الواعي لفهمنا بعد ذلك للحداثة الغربية.

الإحالات

[1] . محمد شكري عياد: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين.سلسلة عالم المعرفة.عدد 177,سبتمبر 1993,ص 137

[2] . عبد الله ابراهيم: العلاقة مع الغرب،ط1، 2000،المركز الثقافي العربي، المغرب،ص24

[3] سيد بحراوي: البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث،ص6

[4] مفهوم معرفي (إبستمولوجي) يشيرإلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي واجتماعي تاريخي محدد.

[5] . عبد المنعم تليمة: مدخل إلي علم الجمال الأدبي.دار الثقافة,القاهرة,1978ص7

[6] . محمد عابد الجابري: "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر:صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟"مركز دراسات الوحدة العربية–1987 ص34

[7] . أنظر المؤلفات: المعقول واللامعقول في الفكر العربي ، وتجديد الفكر العربي لزكي نجيب محمود. بنية العقل العربي وتكوين العقل العربي لمحمد عابد الجابري ...

[8] – محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مج1،ط1996،2، دار ابن حزم، لبنان، ص233

[9] – هربت ماركيوز، نظرية الوجود عند هيجل، تر:إبراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط:2، 1990، ص.101

[10] – المرجع نفسه، ص22

[11] . عبد الله ابراهيم :العلاقة مع الغرب،ص26

[12] . نفسه،ص26

[13] – أنظر على سبيل المثال كتاب إحسان عباس (تاريخ النقد عند العرب)، وكتاب أرسطو طاليس في الشعر، ترجمة تقديم:شكري عياد.

[14] . حسن حنفي: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الغربي والعربي. مركز دراسات الوحدة العربية، ص23

[15] . محمد عابد الجابري: –"إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر:صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟"مركز دراسات الوحدة العربية–1987–ص:29.

[16] – شكري عزيز الماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

[17] عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة، ص9

[18] . محمد عابد الجابري: "إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر:صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟"مركز دراسات الوحدة العربية–1987–ص:9

[19] محمد عابد الجابري: إشكالية الصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟، مركز دراسات الوحدة العربية،1987،ص29