الجمهـــورية الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشّعبيـــة

وزارة التعليـــم العـــالي والبحث العلمـــي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلاميـــة

– قسنطيـــنة –

قسم : العقيدة ومقارنة الأديان

تخصص : فلسفة إسلاميـــة

الـــرقم الترتيبي : .....

رقـــم التسجيل : .....

فلسفة العدالة عند علي حرب

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الإسلامية

إعداد الطـــالبة :

جويدة غانم

إشراف الدكتور :

صالح نعمان

– لجنـــة المناقشة –

الاسم واللقب	الصفـــة	الرّتبـــة العلمية	الجامعـــة الأصلية
1 – عبد الرزاق قسوم	– رئيســـا	– أ.التعليم العالي	جـــامعة الجـــزائر
2 – صـــالح نعمـــان	– مشرفا ومقررًا	– أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
3 – عمار طسطـــاس	– عضـــوًا	– أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر
4 – محمـــد جديـــدي	– عضـــوًا	– أستاذ محاضر	جـــامعة منتـــوري
5 – مرزوق العمـــري	– عضـــوًا	– أستاذ محاضر	جـــامعة بـــاتنـــة

السنـــة الجـــامعية : 2007 م / 2008 م

1428 هـ / 1429 هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآنسة العزيزة
جويدة غانم

أن تلقى أعمال الكاتب الاهتمام بعيداً عن لغة التبخيس المجاني أو المديح المجاني، لكي تصبح موضوعاً للدرس الأكاديمي أو التحليل النقدي، فذلك أحسن تقدير ينالـه وأثمن جائزة يحصل عليه.

هكذا تلقيت اتصالك الذي كان بمثابة لحظة فرح استثنائية فشكراً لك، وتحية من القلب والعقل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العزيزة جويدة

الطالبة، والقارئة، والناقدة بالمعنى الإيجابي والبنّاء الذي هو اجتراح الإمكان؛ ومن وراء ذلك، بالطبع الباحثة التي يحرّكها شغف الكشف والمعرفة، والتي تعدنا بفيلسوفة كما يُؤمل وينتظر.

أتمنّى لجهودك أن تثمر دراسة متأنّية وتقنية، معمّقة وغنية، تقرأ في الأعمال ما لا يُقرأ، بعين جديدة ومن زاوية مختلفة، بما يكفل إضاءة ثمينة على النص وإضافة قيّمة إلى المعرفة.

مع مودتي

بيروت في
٨/١٢/٢٠٠٧

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن كنتم تعتقدون أنّه لا جدوى من فلسفة فلا تمارسوها.

- جيل دولوز -

إن الفلسفة هي وحدها التّي تميزنا عن الأقوام المتوحشين، وثقافة أمّة ما إنّما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإنّ أجل نعمةٍ ينعم الله بها على بلدٍ ما هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين

- رينيه ديكارت -

إن الحياة لا تستحق الاعتبار إذ لم نقومها بالحوار والمناقشة.

- سقراط -

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشكر والتقدير

الحمد لله حمدا كثيرا الذي وفقني لانجاز هذا البحث.

- لحظة ميلاد.
- في سماء المتخيّل.
- يسبح في الحق.
- ليغوص في منطق الفعل.
- ليزيل الكلمات المتعتمة.
- من جدار العلم والنّص المكتوب.
- ألفِ شكرٍ، تزهر النعمان عطرا.
- لو كتبنا، ما كفاه النّص حبرًا.
- يعلن عن ميلاد جديد.
- ميلاد تفكيك الحدث

جمعة زيدة غانم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمـــة :

لعلّ من موجّهات الفكر الفلسفي والتطور الفكري للمصائر المعرفية التّي نشطت في حقول البناء الحضاري وتغييره، ما أنشدته خطابات متعددة لتوجهات متنوّعة ومتشكلنه، سواء كانت خطابات مفهوميه أو إفهاميّه خطابات فكريّه أو فكراويّه، مهدّت لظهور عنوان جديد اتسّم بعنوان : - **فلسفة الحداثة**- . ولعلّ هذه الأخيرة قد أخذت ملامح وصورًا عدّة على المستوى المحلّي والعالمي.

بيد أنّ التنوع الذي أصطبغه مفهوم الحداثة، شكل علاقة من العلاقات المتوترة مع غيرها ممّا جعل العديد من الدارسين يشتكون من غموض معناها وعدم تحدد مدلولاتها، وإذا كان هذا الغموض والالتباس يرجع في جزءٍ منه إمّا إلى غموض ذهني، أو إلى انحياب العناء الفكري اللاّزم أحيانًا، أو إلى سوء نيّة مسبقة ضدّ الحداثة.

وتبيّن القراءة الجدليّة أنّ الاختلاف في النزعات التّي تعاملت مع موجة الحداثة، يتأتّى من الاختلاف في المواقف الاجتماعية للباحثين ومنطلقاتهم الفكريّة ومصادر ثقافتهم، قصد استعادة الذات الحضاريّة، اللصيقة بالكثير من المحددات والأسئلة التّي تُعبّر عن قيّم روح العصر، من أجل المساهمة في صناعة التاريخ، كل هذا يتبلور في مفهوم الدفاع، ولكن الدّفاع عن ماذا ؟

إنّه الدّفاع عن الحضارة، الذّي هو بالضرورة دفاع عن التراث الذي يتمثل في إعادة بناء الموقف القديم قصد إحيائه وإرجاعه إلى الموقف الحالي. وهنا تتم قراءة القديم في الجديد، كما يمكن التحدث عن الجديد في القديم، ومن ثمّ يتحوّل التاريخ إلى زمان شعوري، وذلك عن طريق بناء موقف.

ولعلّ السمة البارزة ضمن هاته البنى الفكرية هي القراءة المتجدّدة للخطاب العربي الذي أنتجه مجتمعٌ يطرح منذ زمن طويل قضيّة الحداثة ضمن رجاله المتنورين، إلاّ أنّ المسألة تتجاوز طرح الأفكار، وتحضر بجدّة القراءة النقديّة كجبهة دفاعيّة مزودة بترسانة من المناهج والأفكار العالميّة لعلّها « تؤسس خطابا تخرجُ به المجتمع العربي [من] عباءته الفضفاضة [حيث] يخاف الباحث العربي أن يضيع بين طياتها عندما يدعي ارتداءها والالتفاف بها والعالم مخيف لضخامة بنيانه، ولا نهائية الخيوط التي تنسج منها داخل هذا البنيان الضخم »[1].

---

(1) – أدونيس أحمد علي سعيد : الثابت والمتحول، (صدمة الحداثة)، ج3، دار العودة، بيروت، ط4، 1983، ص. 99.

القناعات الّتي ترسخت في الذّهن الفلسفي هي الموجات المتلاحقة لمشروع حداثاوي يطمح إلى تأسيس فكره، وحل قضية ومناقشة مفهوم ضمن إطار النقد ونقد النقد وربّما نقد نقد النقد أغراض مطلوبة لذاتها.

وممّا لا شك فيه أنّ هذه الميزة قد أعلنها الكثير من فلاسفة المدرسة الغربيّة، ترجمها إلى العالم العربي، وبلوّر لهذه الرؤيّة النقديّة لفكر الحداثة ألاّ وهو المفكر اللبناني علي حرب، الذي أعلن حربه على المفهوم فيما هو يؤسس له، وأعلن حربه على النّص، فيما يحاول أن يجد له معادل. وإن كان هذا المعادل يختفي وراء شبكه مفاهيميّة جديدة موزعة متمفصلة على شكلين :

شكل أوّل : يتخذ فيه كل شحنته العاطفية والمعنويّة لقراءة الخطابات التسلطية للحداثة.

شكل ثاني : يعمل فيه على زعزعة الأفكار والمفاهيم المطروحة في الحقل المعرفي، كالتراث والحقيقة والهويّة والمستقبل.

هنا يحظر الذهن، وتنبلج الفكرة، وتسيطر الآلية والدينامية ؛ وتتكون ثورة أو انتفاضة، أو شبه انتفاضة، لتقييم نصوص، ولمفهمة خطابات، لتحوير مناهج، ولبلورة أنساق جديدة في التفكير وأساليب قويّة في المناقشة. لعلّ الحداثة تحظر ضمن هاته الأطر، وضمن هاته الوقفات الفكريّة، فيكون المجتمع مغيب في وعيه والمثقف ثائرٌ في طرحه، والنص مؤدلج في بنيته.

وإزاء هذا الطرح لا بد من التميز بين مجالين، مجال فلسفة الحداثة ومجال التفكيك فيما هو معنون وفق استراتيجيه فلسفية خاصة به تدعى ما بعد الحداثة.

- أهميّـــة الموضـــوع :

إنّ قضيّة الحداثة مركزية، طغت على أذهان المثقفين العرب منذ ما يُسمّى بعصر النهضة إلى وقتنا الراهن، حيث ارتبطت بمسألة التراث منذ بدايتها كمحاولة في البحث عن آفاق وتطلعات الهويّة، لأنّ من المستحيل أن نبحث في الماضي دون أن نجد له معادلاً أو شبه معادل في المستقبل.

وهذا لا يتأتى إلاّ إذا اعتمدنا على طرائق وأنساق منهجيّة مفتوحة تبعدنا عن تلك الدوائر المغلقة في التفكير والتنظير، ففي المقام الأوّل تنبت المعاناة وتتحرّك من خلالها القدرات الذهنية ولا يمكن أن يكون لأي بحث قيمةً علميّة إذا لم ينصب على المشكلات الّتي تساعد مجتمعًا ما على التخلص من همومه الفكريّة، ومجابهته لمختلف الأخطار الخارجة عن نطاق دائرته المعرفية والمبتافيزيقية.

كما لا يمكن أن يكون للبحث العلمي قيمة، إذا لم يستثمر موضوعا سابقًا، أو يكون كانطلاق لمشروع علمي جديد، لأنّ الاهتمام بموضوع الحداثة هو بمثابة رد فعل طبيعي على الهجوم الذي مُورس ولا يزال يُمارس على الحضارة العربيّة الإسلاميّة، واتهامها بالجدب والضحالة.

- الإشكـــاليـــة :

غير أنّ الملاحظ على مختلف الدّراسات التّي اهتمت بالتراث كمحاولة لإعادة قراءته من خلال النظر في المناهج المستخدمة في قراءة ماضينا الفكري، قد أحدث ثورة في الدّراسات التراثية، لعلّها تضع حلاً لمشكلة العلاقة بين القديم والجديد، أو بين الماضي والحاضر.

بيد أنّ الصيغة التي تحملها المفارقات غالبًا ما تخفي وراءها أنماطًا ورؤى تظهر من المعنى دون ما يجعل المسكوت عنه يتخلله نوعًا من الأنماط القوويّة التّي تجعله بمثابة سلطة يرأسها نوعٌ من العقل التاريخي، الذي يسعى إلى إقامة علاقات متفجّرة ومفتوحة ضمن نسقيّة راهنة آنية، قصد دراسة الموقف الحضاري بتعمق، والوقوف على أهم تجلياته.

هنا تفرض المنهجية المفتوحة أبعادًا معرفية تحرص على ضرورة تطبيق الحس النقدي كضرورة للنهوض، لعلّ الخطاب العربي سيرقى إلى مستوى الخطابات العالميّة دون أن يتم إقصاءًا للوعي عبر جدلية الهدم والبناء العقيم، سواء كان ذلك في ساحة ميدان الفكر، أو على مستوى تطبيق هذا الفكر، حيث أنّ الحداثة العربيّة ستجعل من الحدث ومن النّص قيمةً موضوعية توقفه على عوامل سياسيّة وإيديولوجية وتاريخيّة لا تنفك تخرج عن إطار الآخر الغربي والمعرفي، فتطرح المفاهيم في حلبة الصراع، إمّا لدعمها، أو لنبذها، ومن بين هذه المفاهيم أو المقولات، مقولة الحداثة.

هذا ما استوجب عليّ التفكير في بحث جانبٍ جديد من الرؤى الفكريّة والفلسفيّة عند علي حرب، والتي تناولها كغيره من المفكرين برؤية خاصة، وتوجهٍ خاص، وفقاً لنمط إبستيمي له فلسفته التّي يتركز عليها.

ولقد انطلقت في دراسة هذا الموضوع من إشكالية عامّة وهي كالآتي : كيف تتمرّس مشروعيّة المشروع الحداثي، فيتخذ من الحاضر المعقد بمشاكله، وتنوع معطياته وكثافة مفاهيمه وثراء ماضيه، أن يجد نموذجه في مصطلح نقد الحداثة ؟.

- كما أنّ هاته الإشكالية تفرع بدورها إلى إشكاليات خاصة وهي :

- ما الملامح الأساسية للحداثة عندعلي حرب، وعلى أي أســـاس احـــتكم في نقـــدها، ولماذا ؟.

- وإذا كانت الحداثة تنضوي على مقولات خاصة، فكيف رافع عنها ؟.

- لعلّ الفكر العربي يسعى دائما ليكون فكرًا محققًا ومُتَحَقَقًا ضمن شكلٍ من الوعي وشكل من الإستراتيجية الخاصة، فهل نجح حرب في إعطائه هذه الصغة ؟. أم أنّ طابع التلفيق الذي ساد الكثير من المشاريع بسبب استيراد المناهج والرؤى من المدرسة الغربيّة على اختلاف توجهاتها، قد أوقعته في أزمة الشرط والإمكان ؟.

- الدراســـات الســـابقة :

ولمعالجة هذه الإشكالية ارتأينا أن نطلع على دراسات سابقة لمثل هذا الموضوع، فبحدود علمي وقراءتي المتواضعة، وبحثي المتواصل، فهي غير متوفرة، ما عدا بعض المقالات القليلة جدًا والمتناثرة عبر طيات المجالات، فعلي حرب لم تفرد له، دراسة بهذا الشكل، غير أنّ هناك دراسات تمس الموضوع من بعيد أو قريب، كأطروحة دكتوراه دولة لمحمد جديدي الموسومة بـــ : الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشارد رورتي بقسم الفلسفة جامعة منتوري بقسنطينة، وأطروحة الأستاذ أحسن بشاني الموسومة بـــ : الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، بقسم الفلسفة جامعة بوزريعة، الجزائر العاصمة، لكن بالرغم من محاولتي المتكررة للاطلاع على هذه الأطروحة، لم أتمكن من ذلك، نظرًا للأشغال الترميم التي تشهدها مكتبة القسم.

- أسبـــاب اختيـــار الموضـــوع :

غير أنّ الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع، تمحورت في سببين رئيسين :

- **الأوّل ذاتي** : وهو رغبتي الملحة في معرفة ودراسة جانب من جوانب الفكر العربي وبالتعرف على بعض قضاياه، وبالأخص قضية الحداثة، وأهم إرهاصاتها وإشكالياتها.

- **الثـــاني موضوعي** : يتمثل في قراءة الحداثة من جانب رؤية نقديّة من وجهة علي حرب باعتباره نموذجًا دارسًا لمسألة الحداثة وطرائقها الظاهرة والخفية وتفكيك الالتباس والغموض القائمان حولها إلى حد الساعة الراهنة، سواء في مفاهيمها أو في عناوينها.

- **الأهـــداف** :

إلاّ أن هذه الأسباب جعلتني أسعى إلى تحقيق مجموعة من الأهداف ألا وهي :

1 - اكتشاف أحد الجوانب الفكرية والفلسفية للفكر على حرب.

2 - إبراز مدى وأهميّة دراسة موضوع الحداثة، واستيعابه من أجل القيام بالبناء الحضاري

3 - محاولة لفتح وتوضيح رؤيّة جديدة وقراءة جديدة للحداثة.

4 - محاولة العثور على بذور موقف علمي، يمكن على الأقل الاعتماد عليه لتأسيس إطارٍ نظري يتم الانطلاق منه مباشرة لتأسيس منهجيّة جديدة، وفق آلياتٍ نسقيه يتم من خلالها رصد بعض المنطلقات والقراءات الجدلية قصد فهم التراث واستيعابه لمواجهة التحديات المستقبليّة.

- **منهـــج البحـــث** :

أما بخصوص المنهج الذي اتبعته في بحثي، فيجب التّركيز والتذكير بأنّي انطلقت من زاويتين أساسيتين :

الأولـــى : أنّ طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج.

الثـــانية : أن المناهج وإنّ تعددت وتنوّعت فإنّها متكاملة ولا يمكن الفصل بينها، خاصة في هذه الدّراسات.

فمنها ما يتعلّق بتحليل رؤيّة إلى قضايا أوليّة، ومعرفة مفاهيمها ومنطلقاتها الأساسيّة فيكون المنهج تحليليًّا، ومنها ما يتعلّق باختيار قضية من القضايا الّتي تناولتها وذلك بالانتقال من قضيّة إلى قضيّة تلزم عنها بالضرورة، فتكون أعم وأشمل فيكون المنهج تركيبيًا.

ومنها ما يتعلق بمقارنة رؤيّة برؤية أخرى جديدة فيكون المنهج مقارنًا، ومنها ما يتعلق بإبراز موقف معين اتجاه قضيّة وفكرة، أو طريقةٍ معنية فيكون المنهج نقديًا.

- **هيكـــل البحث** :

- ولمعالجـــة هـــذا الموضـــوع تـــراء لي أن أقسّـــمه إلى مقدمـــة وأربعـــة فصـــول وخـــاتمة.

المقدمـــة : وعرّفنا فيها بالموضوع وبيان أهميّته وأهم الدوافع والأهداف التي جعلتنا نختار هذا الموضوع، بالإضافة إلى الإشكالية والمنهج المحدّد الذي سلكناه في معالجتها.

أمّا الفصل الأوّل : فقد تناولت فيه مسار الحداثة الكرنولوجي والذي ضمّ أربعة مباحث، تناولت ترحال المفهوم من حيث الدلالة اللّغويّة والاصطلاحية ونسقها في الوعي الفلسفي الغربي، لتعرّج إلى الفكر العربي، وتأخذ أشكالاً عدّة في المضمون وفي الواقع.

وفي الفصل الثاني : تضمن رؤيّة حرب للحداثه والتفكيك ضمن نسقيه جديدة تدعى نقد النقد، وانطوى بدوره على ثلاثة مباحث، شكلت الحديث عن حمولة المفهوم لمختلف الأنماط المتجلية في العقلانية وضرورة نقدها للكشف عن عوائقها.

والفصل الثالث : احتوى على تقديم قراءة جديدة ستتقوّم عليها الحداثة وتضمن ثلاثة مباحث، اندرجت تحت سياق المرافعات التحويلية.

الفصل الرابع : فقد تطرقت فيه إلى مشكلة المنهج التي يعاني منها الخطاب الحداثي، وما تخلله من مقولات سلبية، شكلته ثلاث مباحث حاولت من خلالها، إبراز الخلل، وإشكالية القلق وإفرازاتها في مثل هذه القضايا.

- **الصعوبـــات** :

إنّ البحث في منهج من المناهج يطرح قضيّة أساسية ودقيقة في غايةٍ من الصعوبة، لأنّ الإلمام بأي منهج وضبطه مفاهيميًا، وتحديد أطره ومنطلقاته يتطلّب استخدام منهجيّة محكمه لضبطه، وهنا تبرز الصعوبة.

- **الأولى** : قلة تمرسي في البحث وعدم إلمامي بأنساقه وآلياته.

- **الثـــانية** : أني أكتب عن منهج بمنهج آخر وأحكم عليه من خارج مفاهيمه العلميّة فسأكون قد وقعت في مغالطة وبالتالي سأسقط في متاهات ستؤدّي بي إلى الخروج من دائرة الموضوعية.

أمّا الثـــالثة : فهي صعوبة تكيف جوهر القضية إلى أبنيّة نستقيهّ يتم من خلالها تحديد والإحاطة بجوهر الموضوع، ومن جهةٍ أخرى تخريجها إلى حقيقة تتحدد مشروطيّتها بواقع عقلي دقيق قد يقبل النتيجة أو يرفضها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الأول -

في مفهوم الحداثة ومسار الكرنولوجيا

- تمهيـــــد.
- المبحث الأول : الدلالـــة اللّغويـــة والاصطلاحيـــة
  - 1 – الدلالـــة اللغويـــة.
  - 2 – الدلالـــة الاصطلاحيـــة.
- المبحث الثـــاني : الفكر الغربي والوعي بالحداثة
- المبحث الثـــالث : الحداثة في الفكر العربي بين رهانات الواقع وحتميّة التجاوز.
- النتـــــائج.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول : في مفهوم الحداثة ومساره الكرنولوجي.

إذا كانت الفلسفة هي تحديد المصطلحات، ففي هذه الذروة التي تتطلب منَّا التحديد وجب علينا أن نتساءل عن عمق المفهوم ودلالته اللغويَّة والاصطلاحيَّة، ثم يغدو السؤال بعد ذلك حول كيفيَّة تحرك المفهوم، والقوالب التي صيغت فيه، إمَّا نحو اتجاه خطيٍّ حتمي، أو في اتجاه خطيٍّ انفصالي في الفكر الغربي والعربي، وذلك من خلال تحديد الملامح العامة لشبكة المفاهيم والقواعد والأوضاع التي جاء في ظلها هذا المفهوم أو صيغت حوله.

- المبحث الأوّل : الدلالة اللغويّة للحداثـــة.

1 - في اللغـــة العربيـــة :

لنعود أوَّلا إلى العرب ونتحدث إلى لسانهم وإلى لغاتهم واصطلاحهم وننظر في مادة (حدث) فنجد أنها مشتقَّة من الفعل الثلاثي حدث بمعنى وقع، والحديث نقيض القديم، والحديث نقيض القدمة، وحدثَ الشيء يحدثُ حدوثًا وحداثةً، وكذلك الحدوث كون الشيء لم يكن، أي بمعنى وقع[1].

حيث وردت تحت لفظ حدث والذي هو اسم لما لم يكن فكان، فهو يدل على شيء وقع أو ما يعبّر عنه بالواقعة.

كما نجد مثل هذه العبارات في كتاب الشِّعر والشعراء لابن قتيبة (213-889) إذ يقول : « ولا يقصد الله بالعلم والشِّعر وبالبلاغة على زمن من دون زمن، ولا خصَّ به قومًا دون قومٍ بل جعل ذلك مقسومًا بين عباده في كل دهرٍ وجعل كل قديم حديثًا في عصره »[2].

ويتبيّن لنا أنَّ الأفكار وما احتوت عليه من علم وأدبٍ وبلاغةٍ وشعرٍ، والتي حدثت في زمن ما، كانت حديثة في وقتها آنذاك، وهذا مصير لكل شيء يتعرض للحظة الآن، ويقصد بالآن

---

(1) - ابن منظور : لسان العرب، تقديم : العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، أعاد بناءه على الحرف الأوّل من الكلمة يوسف خياط، المجلد الأوّل، مادة "حدث"، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت، 1408هـ-1958، ص. 582.

(2) - محمد عبد الله مسلم بن قتيبة : الشعر والشعراء، تقديم : حسن تميم، مراجعة : عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، ط.، 1982، ص. 10، 10.

اللحظة التي وجد عليها الشيء، ووجد فيها الشيء.

فالحدث والحداثة والحادثة كلّها تقيض القديم والقِدَم في شكلها وتحوّلها، في خصائصها ومضامينها، كما تظهر بجلاء في الطابع الزمني للحداثة.

ويشير الأزهري كذلك إلى أنّ الحدث من أحداث الدهر، والأحداث هي الأمطار الحادثة في أوّل السنة ويستشهد بذلك قول الشاعر :

تروي من الأحداث، حتى تلاحقت طرائقه واهتزّ بالشرّ شر المكر[1].

ومنها محدثات الأمور وهو ما يدخل في مجال الابتداع، الّتي كان السلف الصالح على غيرها، وفي الحديث عن رسول الله -ﷺ- قال : ﴿ ...إيّاكم ومحدثات الأمور ...﴾[2].

ومنها الحديث وهو ما روي عن النبيّ محمد -ﷺ- من أقوال وأفعال أو من تقرير، أو من صفات خلقية أو خلقية[3].

كذلك الحديث بمعنى حداثة السن، كناية عن الشباب وأول العمر، كأن نقول الفتى أنت حديث السن[4].

ومنها التحادث بمعنى التحاور والكلام، والذي يحتوي على محددات لغويَّة، كما وردت في صفة التحديث من حدَّث، بمعنى أبلغ، والتي منها الإبلاغ والإعلام، وهذا ما جاء في قوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾[5]، ومنها الحديث، أي القرآن الكريم، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا ﴾[6].

---

(1) – ابن منظور : لسان العرب، المصدر السابق، ص. 82.
ينظر : عبد الرحمن الخليل ابن أحمد الفراهيدي، كتاب العين تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، مادة (حدث)، ج3، ط1، 1407هـ–1988م، ص. 177.

(2) – أخرجه أبو داود من حديث الغرباض بن سارية : كتاب السنة / باب : لزوم السنة (مج2، ح4، ح رقم 460).
– أخرجه الترمذي : (كتاب العلم / باب : ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع (ج5، ح رقم 2681).
– وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (ج2، ص. 341).

(3) – عبد الكريم إسماعيل صبّاح : الحديث الصحيح ومنهاج علماء المسلمين في التصحيح، شركة الرياض للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1419هـ–1998م، ص. 16.

(4) – ابن منظور : مصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(5) – سورة الضحى : الآيـــة 11.

(6) – سورة الكهف : الآيـــة 06.

وهذا ما جعل لفظ الحديث يحتوي أيضا على كلام إلهي مقدس كان بمثابة الحدث الذي ساهم في تغير وتحويل ونقل عالمٍ بأكمله من عالم الخرافة والجهل إلى عالم الحقيقة والإيمان، هذا الحدث الذي هو حديثٌ وحداثة وكذلك تحديث، فقد نجده يتجلى أيضًا في الكثير من النصوص كالأدب وما احتوت عليه مجالات فلسفة اللغة، ليصبح لفظ حدَّث قريبًا نوعًا ما من الرؤيَّة العامة للمصطلح الشيء الذي يعني حدثه وحدوثه، وبعد توالي العصور يصبح قديمًا، بعدما كان في عصره جديدًا أو حديثًا، وهنا يدخل في سياق الزمن الحقيقي لها.

كما أنّ لفظة الحدوث تطلق بمعنيين : أحدهما وجود الشيء بعدما كان عدمًا زمانيًّا أي أنّ الشيء كونه مسبوقا بالعدم سبقًا زمانيًّا، وهو المسمى بالحدوث الزّماني، كما يقابله القِدم الزّماني وبالتالي يصبح الحادث هو الموجود للمسبوق بالعدم سبقًا زمانيًّا[1].

كما أنّ الحدوث يستدعي مدة أي زمانا، ومثالاً مادةً أي محلاً إمّا أن يكون موضوعًا إن كان الحادث عرضًا، وإمّا أن يكون هيولى إن كان صورة، وإمّا جسمًا يتعلق به إن كان نفسًا[2].

كما يشتق مصطلح الحداثة بدلالتين من النّاحية اللغويَّة فنجد حدث حدوثًا وكذلك حداثةً نقيض قدُم، فالناحية الدلاليّة اللغويّة في شكل ضمني تقابل القِدم. حيث أنّ المعنى الصادر من الجذر حدث الذي يسير إلى الجدّة والحاضر والذي لا يزال مستمرًا، فالحديث صفة ترادف الجديد[3].

وهذا ما يدل على أنّ لفظة حدث تحمل في طياتها لفظة جدَّ، وكذلك الحداثة التي تحمل ضمن عمقها معنى التجديد، وبالتالي نستطيع أن نقول أنّ الحدوث أو الحداثة هو كل ما هو جديد.

ومنها الاحداث : وهو اسم مشترك يطلقه على وجهين : أحدهما زماني والآخر غير زماني فأمّا الاحداث الزّماني : فهو إيجاد الشيء بعد أن لم يكن له وجود في زمانٍ سابق، ومعنى الاحداث غير الزّماني، هو إفادة الشيء وجودًا.

---

(1) - أحمد شكري : موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة : رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون بيروت، لبنان، 1997، ص. 345.

ينظر : علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق : محمد بن عبد الحكيم القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1411هـ-1991م، ص. 196.

(2) - محمد علي الفاروقي التهناوي : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق، لطفي عبد البديع، مادة "حدث "، المؤسسة المصريّة العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، (د.ط)، 1382هـ-1963م، ص. 12.

(3) - محمد فريد وجدي : دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج10، ط3، 1971، ص. 350.

وكذلك القِدم يُقال على وجوه :

يقال قِدمَ القياسِ، وقِدمُ مطلق، فالقِدم بالقياس : هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر، وأمّا القِدمٌ مطلق فهو أيضا على وجهين :

قدم بحسب الزمان : فهو الشيء الذي وجُد في زمان ماضٍ غير منتاه وهو الذي له مبدأ زماني.

قدم بحسب الذات : فهو الذي ليس مبدأ لوجود ذاته مبدأ أوجبه وهو الله تعالى[1]. هذا ما جعل إطارها اللغوي العام يمس ثلاثة مسائل رئيسية ومهمة ألا وهي : مسألة الزمن وتحديد وتفسير انوجاده بين ما هو كائن وبين ما هو لم يكن، ومسألة النصوص والخطابات سواء كانت قدسية أم غير قدسيّة، ومسألة العالم ووجوده أهو حديث أم قديم ؟ وهو السؤال الذي حيّر فلاسفة الإسلام وغيرهم من الفلاسفة الذين جاءوا قبلهم.

ب – في اللغـــة الأجنبيـــة :

فيرجع أصل لفظة الحداثة ومن بينها اللّغة الفرنسية إلى الكلمة : (Mode) والتي اشتقت من الأصل اللاتيني (Modus) والتي تعني طريقه أو كيفية أو شكل أو حال أو أسلوب في التفكير، أو في الحياة، أو في نمط المعاش. والتي تمحورت في لفظ الحديث (Modus) الذي يقابله كذلك الاشتقاق اليوناني (Modernus)[2].

مما يثبت لنا أنّ الحديث والحداثة ينحدران من جذرٍ واحدٍ، والتي تعني إتباع نمط أو سياق أو كيفية من كيفيات التعامل مع مستجدات الواقع، كما يقابلها لفظ آخر والذي يعني الأسلوب والنمط أو الطريقة وهو لفظ (Manière)[3].

إذن فالحداثة (Modernité) تطلق على ما هو جديد يواكب أو واكب العصر في شكل متجدد أو حديث، يتماشى مع الذوق الذي يتماشى مع مرحلة معنية، تشهد على إحداث تغيير في جميع مناحي الحياة، وهذا ما جعل لفظة التغيير (Modification) تدخل ضمنها، أو تحتويها وتعبّر عنها.

---

(1) – عبدالأمير الأعسم : المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط 1991، ص. 295.

(2) - Le petit la rousse, grand format, en couleurs (Paris : Bordes, 1999), langue, p. 660.

(3) - Ibid, p. 660

وليس علينا إلا أن نتساءل، هل كانت زمنية لفظة حداثة أو حديث موجودة بشكل فعلي وموسّع ضمن المعاجم والموسوعات الفرنسية ؟ أم أنّها لم تظهر إلاّ في الفترة الأخيرة منذ عصر النهضة كما يؤرخ لها ؟

في هذا الصدد يجيب محمد جديدي :

« إنّ الظهور المتأخر للفظة الحداثة يفسّره خلو المعاجم من هذه اللفظة حتّى نهاية القرن التاسع عشر، ونظرة خاطفة على استعمال صفة حديث في القواميس، تبيّن لنا أنّها استخدمت من دون عائلة، ولا نجد مشتقًا مقدّمًا لها في القواميس مثل ريشلي Richelet (1680) فيرتيار Furetière (1690)، القاموس الأكاديمي Le dictionnaire de l'Académie (من 1694 إلى 1762)، الأنسكلوبيديا l'Encyclopédie، الموجز اللغوي Le manuel lexique(1751)، القاموس الصغير Le dictionnaire portatif (حسب ريشلي) Richelet (1786)، غاتيل Gattal (1797) وأخيرا في معجم تريفو Le dictionnaire de Trévoux (إلى غاية 1752)، و لم يظهر فعل حدّث Moderne إلاّ في الطبعة الأخيرة من معجم تريفو Le dictionnaire Trévoux، وفي المعجم النقدي لـــ فيرو Le dictionnaire de Féraud (1788)، وفي قاموس فرانسو Le dictionnaire François (1792)، وفي الطبعة الخامسة من الأكاديمية l'Académie(1798) »[1].

ونفهم من هذا أنّ المفهوم في حدّ ذاته حديث بحداثته، لكن وفقا للسياق والنمط الأوربي، فالبنسبة للاشتقاق اللغوي العربي فالأمر بيّن وواضح، لكن هذا لا يمنع من وجود اشتراك أو التقاء في كونه يحمل معنى الجدة أو الحديث، وكذلك في معنى الأحداث أي الوقائع، وهذا ما نلاحظه إذا ما دققنا النظر في معجم أكسفورد الإنجليزي حيث يرى أن الحداثة مشتقة من الفعل حـــدّث ومنه الحدث (Event) بمعنى حقيقة حدوث الشيء[2] والذي يحوي ضمنه الوقائع والأحداث.

لكن مالكوم برادبيري يشير إلى أنّ أوّل استخدام لمصطلح الحديث كان في اللغة الإنجليزية، فقد ورد في مخطط أو مسح الشعراء لشعر الحداثة لمؤلفه جريفر ورايدنج سنة(1927م)، حيث كان يشير إلى نظرة محايدة موضوعيّة للفن كتعبير أو كأسلوب في استخدام اللغة[3].

---

(1) – محمد جديدي : الحداثة وما بعد الحداثة عند رتشارد رورتي، (أطروحة دكتوراه دولة غير منشورة)، جامعة قسنطينة 2005–2006م، ص. 95، 96.

(2) -Mariser, Martin Hand, M,Grammy, Fergus, Event. Oxford learner's pocket Dictionary. 2nd ed. Oxford University press, 1991, p. 285

(3) – مالكوم برادبيري : الحداثة، ترجمة مؤيد فوزي حسن، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط5، 2005، ص. 30.

هذا ما يبين أنّ مفهوم الحداثة (*) قد لامس جوانب عدّة تمثلت في الأدب واللغة والاجتماع ونمط العيشة والحياة، بالإضافة إلى الفن وما ترتب من رؤية جديدة للجمال.

ولكن إذا كانت هذه الرؤية التي تطبع الدلالة اللّغوية للحداثة، فكيف يكون وضعها اصطلاحًا ؟.

2 – الدلالة الاصطلاحية :

يكتنف بعض المقولات بفعل سلطتها الرّمزية والّتي نجدها في مختلف الخطابات الفكريّة نوعًا من الغموض المتداخل أحيانًا، والمتنافر أحيانًا أخرى، غير أنّ هذه المقولات أوّل ما يراعى فيها هو عمقها اللفظي المد لولي الذي يجب أن ينظر إليه بدقة، أو على الأقل أن يؤخذ في عين الاعتبار التصور المحاط حولها. أو الأمر الدّال عنها، ذلك أن ضرورة الإصطلاح تتطلب منّا التنقيب في ملابساتها الّتي تقدم لكلّ واحدٍ رؤية متميّزة ومختلفة تأخذ عدّة أبعادٍ عند كل مهتم وباحث حيث تجدرُ الإشارة بادئ الأمر إلى ذلك الغموض الكبير الذي يحيط ويلتف بالمعجميّة الإصطلاحية للحداثة، حيث يتغيّر مفهومها عبر ترحا لها لمختلف الأشكال والقوالب سواء من منطلق الآخر المعرفي أم من منطلقنا نحن المعرفي، وذلك نتيجة لتلك الظروف والأحوال التّي جعلتها تصطدم بمقولات التقدّم والحريّة والعقل والتنوير...

وإذا ما حاولنا أن نعرّف الحداثة في ظلّ هذه البنية الاصطلاحية فإنّنا لا نصل إلى ما تحقق تعريفًا في الجانب اللغوي، ذلك لأنّ المصطلح يشوبه غموض، كما أنّه لا يمكن القبض عليه إلاّ إذا كان ضمن أطرٍ محدّدة، وميادين تعبّر عنه بالضرورة.

إلا أنّ الحداثة ارتبطت بمقولة العقل الذي بسط سلطانه تدريجيًا على أوروبا الغربيّة ابتدءا من القرن التاسع عشر، بحيث أعطى ماهيّة متميّزة لهذه الحداثة المنتصرة والّتي اتخذت لنفسها من فلسفة التنوير قاعدة صلبة أقامت عليها مبرّرات هذا الانتصار، ضدّ تسلط النظم السياسية

(*) – كما يشير إلى أنّ المصطلح استخدم لأوّل مرّة في مقابل القديم في عهد إليزابيث الأولى (1523–1603) ثم شاع استعماله بهذا المعنى في اللغات الأوروبية الأخرى بحيث لا يوجد تحديد واضح له، لهذا يختلف مفاهيميًا باختلاف المجتمعات الإنسانية ونظمها وفلسفاتها.

ينظر : عبد المنعم االحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص. 201.

الإقطاعية الرجعيّة[1].

حيث تبرز وكأنّها فلسفة استفاقة، وكأنّها خلخلة، في بنيّة الفكر الأوروبي التّي كانت كطريقة مهدّت بدورها إلى بروز فلسفة جديدة، التيّ عرفها تاريخ الأفكار في شكل تيارين فلسفين، أحدهما يقول بأسبقيّة العقل وأولويّة مبادئه في المعرفة، والآخر يقول بأسبقيّة التجربة وأولويتها في المعرفة.

ممّا يدلّ على أنّها العقلانية في حدّ ذاتها لأنّها دعوة إلى التحرر، ومسيرة نحو آفاق معرفية جديدة أو أنها ترتبط ارتباطا وثيقًا بالعقلنة، والتخلّي عن إحداهما يعني التخلّي عن الآخرى، ولكن هل يمكن اختزال الحداثة إلى العقلنة ؟ وهل هي تاريخ تقدم العقل، والحرية، والاستنارة، وتدمير العقائد والثقافات التقليدية[2].

إنّ الغرب تمثل الحداثة وعاشها كثورة والعقل لا يعترف بأي مكسب من الماضي، بل على العكس يتخلّص من المعتقدات وأشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي التّي لا تؤسس على أدلة من نوع علمي[3].

ممّا يؤكّد لنا أنّها استعملت في المسائل الفلسفية والدينية وذلك بمعنى تحرّر العقل وتفتحه.

هذا ما يعني إلى أنّها تشير إلى أنّها تتولّى تميّز القوى المنتجة والمبدعة في لحظة الذاتي والموضوعي، فهي تحرر من الإنعتاق، وبالتّالي فهي انتصار للعقلانية التّي هي من أبرز شعاراتها ولعلّ في هذا الأخير دليل على أنّها عقلنة العالم والواقع[4].

ولكن الانطباع المنهجي لدلالة الحداثة يحتوي على رؤى ذات مضامين ابستمولوجيّة خاصّة ومتميّزة قد تكون كذلك في التحرر من سيطرة أو إضفاء صبغة الجديد أو الحديث على حقبة زمنية معنية تشير إلى بدايّة التاريخ الحديث والذي يؤرخ انطلاقًا مع سقوط القسطنطينية

---

(1) – يوسف سلامة : "ما الحداثة" في مجلة الآداب (العدد 12/11)، بيروت تشرين الثاني (نوفمبر)، كانون الأوّل (ديسمبر) 1988، ص. 18.

(2) – آلان تورين : نقد الحداثة، ترجمة : أنور مغيث، المجلس الأعلى الثقافة، القاهرة، ط1، 1997، ص. 29.

(3) – المرجع نفسه، ص. 31.

(4) – طيب تزيني : النظري المفاهيمي، من ندوة الحداثة وما بعدها، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمّان، الأردن، ط1، 2000م، ص. 35.

سنة 1453، وينتهي مع الثورة الفرنسية سنة 1798م، كما يؤرخ لصفة الحديث أيضًا انطلاقًا من الحرب العالمية الثانية 1944م[1] وما تلقاها من وقائع وأحداث غيرت مجرى العالم.

أمّا في مجال الآداب واللغة فقد تجلّت الحداثة أو صفة الجديد والحديث في صورة قراءة النصوص القديمة في ضوء الحاضر، وهذا ما تعلق بجانب الكتابة عندما أعاد جاك دريدا قراءة فارماكون (الصيدلية) في محاورة أفلاطون[2].

بالإضافة إلى مختلف ميادين الحياة الأخرى التي جعلها تطال كافة مستويات الوجود الإنساني، حيث اشتملت على تحولات جوهريّة ميزتها :

1 – **المعرفـــــة** : حيث سعت الحداثة إلى تطوير طرائق جديدة انتقلت من مستوى المعرفة التأملية إلى المعرفة العلميّة والتقنيّة.

2 – **الطبيعـــة** : بوجود تحول أساسي في النظرة إليها وذلك في الإنتقال من مركزيّة الأرض إلى مركزيّة الشمس، مفتتحًا الانتقال الحديث من العالم المغلق إلى العالم اللانهائي.

3 – **الزمن والتاريخ** : حيث تحوّلت الكينونة إلى فعل وسيرورة، بدأت في الطبيعة ثم سرت في التاريخ وأصبح التاريخ حينئذ سيرورة (Process) وكينونة (Devenir).

4 – **الإنســـان** : حيث أُعطيَّ الإنسان قيمةً مركزيّة، حيث تمّ إرجاع المعرفة إلى الذات المفكرة، وأصبحت ذاتية العقل هي المؤسسة الموضوعية للموضوعات[3].

غير أنّ الحداثة فيما بعد تحولت إلى انقطاع سلبي، حيث ارتسمت عناوينها على جميع مناحي الحياة في جميع أشكالها وتركيباتها، حيث أنّ العقل الاجتماعي الثقافي الغربي عند أواخر القرن التاسع عشر مثل مرحلة جديدة في مسارها، بقدر ما مثل نقدها وتفكيكها.

هذا النقد قد طال عناوين المشاريع الغربية إبان القرن العشرين، هذا القرن جرّ بأوروبا وبالعالم إلى حربين عالميتين، ممّا أدّى إلى زعزعة الثقة في جميع المفاهيم كالعقل والحريّة والعدالة والمساواة، وظهرت البنيويّة وما بعد البنيويّة والتفكيكية وقدّمت نقدًا جذريًا لمفاهيم الوعي الذاتي

---

(1) - Le petit la rousse, Op. Cit. p. 660.

(2) – جاك دريدا : صيدلية أفلاطون، ترجمة : كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، 1998. ص.73.

(3) – محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000، ص. 13.

لتأتي ما بعد الحداثة (Post Modernité) كقراءة تحويليّة للمشروع الحداثي، وللحداثة في حدّ ذاتها[1].

هكذا شكلت الحداثة تعبير عن أزمنة كان فيها تغيير، وحدث فيها تجديد في صورة إضفاء القديم موضع الجديد، مع كل انعطاف تاريخي، وتوجهٍ فكري وتقلبٍ إيديولوجي الشيء الذي جعل منها محاولة لإقامة علاقة متفجرة بين قطبين.

- **قطب الماضي** : الذي أعطاها جملة من الصيغ المرجعيّة التي يستند إليها لتحقيق ذاوتنا وهويتنا.
- **قطب الحاضر** : الذي يسعى إلى الربط بين ظروفه وتحولاته لفهم الماضي وإدراكاته وتمثلاته، واستيعابه لمستجدات جديدة تطرأ على العصر، وهذا ما صبغ الدلالة الإصطلاحيّة، عامّةً.

ومن المهم أنّ ننتقل إلى الفكر الفلسفي الغربي، فيما عرّف وتصور الحداثة، فيما ألقى عليها من سؤال وفيما تلقى منها من سؤال، فيم قدّم لها من جواب، وفيما قدّمت له من جواب، لكن لا جواب في الحداثة، بل هي مثارة السؤال، والسؤال مثارًا للنقد، والنقد كفيل بمعاودة السؤال.

---

[1] - أشرف حسن منصور : نقد هابرمارس لتيار ما بعد الحداثة من ندوة بعنوان (قضايا فكرية) كتاب دوري يصدر عن قضايا فكريّة للنشر والتوزيع القاهرة، الكتاب 29، أكتوبر، سنة 1999، ص. 455.

المبحث الثـاني : الفكر الغربي والوعي بالحداثة

لعلّ الفلسفة تجدّد مثلما يتجدّد العصر، وتتوالى الأحداث، بحيث تتقدّم الانجازات وتكتشف علاقات جديدة في الأنساق، المعرفية وفقا للحدث (Événement)، فتصبح الفلسفة ذات مخاضٍ متميز تفرض في كل مرّة معادلة جبريّة، لاستكشاف جديد يكون على مرأى النقد أو إعادة تحديد هذا النقد.

إنّ الكوجيتو الديكارتي (Je pense donce je suis)، يحيلنا إلى إعادة تأكيد الحضور وفقا لمحاور ستسود الفكر الإنساني، وتعكس قيمته لإعطاء معنى لحقيقة الخطاب المضمر داخل أنساقٍ لإبراز فكرة الثورة على ما سبق، ولتجسيد ما يجب أن يكون عليه الإنسان والمعرفة والعلم والعقل.

لأنّ دراسة الحداثة الغربية تستلزم في جوهرها الرجوع إلى مصطلحات الفكر الغربي والتّي كانت كقواعد وقفوا عليها، حيث تحدثّت عن الوعي (Conscience) والجدل (Dialectiques) والمادة (Matière)، والزمانية (Temporalité)، والعدم (Néant) واللاشعور (Inconscience) [1].

لأنّ سؤال الوجود أولى من أي سؤال آخر، وديكارت طرح هذه القضية ضمن نسقه المعرفي الذي يرى أنّ الحياة لا تستقيم إلاّ بالشّك لكسر جميع ما يفرض على الإنسان من أوهام وقبليات خادعة، حتّى يكسب وعيه، وفكره الحقيقيين، « وبالتالي نطرح كل ما دخل عقلنا من معارف، ونشك في جميع طرق العلم وأساليبه، مثلنا مثل البناء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتّى يصل إلى الصخر الذي يقيم عليه بناءه »[2].

ويمكن اعتبار هذه الفلسفة نظرة جديدة إلى الحياة وإلى العقل والمعرفة، كما يشير إلى إخضاع الواقع إلى هذا النهج كرد فعل موجه، من أجل تحقيق نتائج حقيقة تجليها الفكرة الصادقة والصحيحة التّي تخدم الإنسانية، وفي هذا يقول :

« التأمل الأوّل قد آثار في نفسي شكوكًا كثيرة، فما أدري السبيل إلى الخلاص منها ولكنّي أريد أن أمضي في الطريق عينه حتّى أهتدي إلى يقينٍ لا شك فيه أو على الأقل حتّى أعلم

---

[1] – فريدة غيوة : تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2003، (د.ط) ص. 142.

[2] – يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص. 66.

علم اليقين أنّه لا شيء في العالم بيقيني »[1].

أمّا كانط (Kant) (1729–1804م) فلقد حاول التعبير عن روح هذا العصر، فنشر مقالاً عام (1784م)، بعنوان "جواب عن سؤال الأنوار" قال فيه :

« التنوير هجرة الإنسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الإنسان من الإفادة عن عقله من غير معونة من الآخرين، كما أنّ اللارشد يشبه الإنسان ذاته، هذا إذا لم يكن سببه نقصًا في العقل، وإنّما كان نقصًا في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين، كن جريئًا في استخدام عقلك ذلك هو شعار الأنوار[2].

إلى تلك اللحظة كان تأثير كانط في الدّراسات الفلسفية ونقده للعقل أمرًا متميزًا ومكملاً لما قدمّه ديكارت، حيث يتساءل ويطرح الأسئلة المعرفية المتعلقة بالوجود والطبيعة والذات وكذلك النسق المعرفي. مشكلاً السؤال الجامع لفلسفة التنوير، ما الفائدة من تدقق هذه المعارف وما علاقاتها بوجودنا ؟

لقد ظلّت الأحداث تتوالى مسيرتها في المجال المعرفي والفكري، تعكس إشكالية التحليل الأساسي لعمق الحداثة وخطابها في الفكر الفلسفي، حيث شكل نقده للعقل وللميتافيزيقا إعادة طرح جديد لمعنى الإبستميّة. ذلك أنّ النقد الذي أسّس له ووظفّه لا يعني إلغاء الميتافيزيقا، بل التمهيد لها باعتبارها علمًا كليًّا للتجربة.

وعلى هذا الأساس ارتكزت الفلسفة الكانطية بالدرجة الأولى على فلسفة التأمل (Philosophie de la reflections) بتنصيبها العقل النقدي كمحكمة عليا يتعيّن لحكمها وقرارها كل شيء، ولا يستمد صلاحيته إلاّ منها، حيث أنّ قوام هذه الذاتية الفلسفية هي الذاتية المجرّدة كما عبّر عنها الكوجيتو الديكارتي، وبالوعي المطلق بالذات عند كانط، يعني علاقةً الذات العارفة بنفسها من حيث أنّها تنكبُّ على ذاتها كموضوع من أجل إدراك ذاتها، وكأنّها أمام صورة عكسيّة مرآويّة[3].

---

(1) – ديكارت : تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة : عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط10، 1951، ص. 26.

(2) – مراد وهبة : الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء القومي بيروت، لبنان، مادة التنويرية، مج2، ص. 389.

(3) – عما نويل كانط : أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة : وتقديم : فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2 نوفمبر 1969، ص. 77.

كما نجد كانط ينتقد الكوجيتو الهدّام، الذي مثله في ثلاثية الضابط في قوله : نفّذ ولا تفكر، ورجل المال : ادفع ولا تفكر، والكاهن : آمن ولا تفكر. التي جعلت من الإنسان أن يقبل ولا يفكر، والسبيل إلى التفكير، هو الوعي بحقيقة نقد هذه الثلاثية، التي يتبيّن من خلالها إحداث علاقة جديدة مع متغيرات المعرفة والزمن والتاريخ، لتصبح الحداثة هي الوعي بحقيقة الذات وما يحيط حولها من أحداث ووقائع[1].

ومع هيغل (Hegel) يرتبط مفهوم الحداثة عنده، بمفهوم ومجال الأزمنة الحديثة حيث يتموقع في إطار سياقات تاريخية مهمة في أوروبا، حيث كانت تدل هده العبارة على تلك المعطيات الرشيدة العامة، التي تمثلت في عصر النهضة والإصلاح الديني، واكتشاف العالم الجديد.

صبغة هذه الأحداث التّي ميّزت سنة 1800م شكلت عتبة تاريخية مهمة من مرحلتين مرحلة قديمة ومرحلة حديثة، حيث انعكست هذه الرؤيّة وتبلورت ضمن فلسفة التاريخ لديه التي شكلّت محورًا أساسيا في خطابه التحليلي لوقائع الأحداث والوعي بها[2].

وفي أواخر القرن التاسع عشر، طرحت مسألة الحداثة من جانب العثور على ضحايا الذاتية حيث أخذت هذه المسألة شكلاً جديدًا، حتّى أنّ هيغل استطاع أن يتخذها كمسألة فلسفية وأن يجعلها المسألة الأساسية في فلسفته التاريخية.

هذه الفلسفة التي تمكّنت من تحطيم حجب السلطة الواقعية، وحجب السلطة النصيّة وقوننت بواسطة الوعي فكرة أنظمة الاستبداد، « فلمن يكن هيغل قد نقد فلسفة التنوير، ووجّه الكثير من المآخذ، خصوصًا فيما يتعلّق بموقفها من الإيمان الديني، إذ أنّنا نجده يعدُها بمثابرة مرحلة تمهيدية ضروريّة التّي عملت على ظهور الثورة الفرنسية (...) وهيغل يحاول أن يدمج هذا الحدث ضمن التاريخ العام للروح الكلّي فنراه يقرّر أنّ هذه الثورة لم تكن إلاّ مجرّد نتيجة طبيعة حتميّة للدعوة الفكريّة التي نادت بها فلسفة التنوير »[3].

غير أنّه جعل من فلسفته إقرارًا ضمنيًا بالوعي الزمني لكل المراحل والأحداث والأفكار

---

(1) – محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي : الحداثة، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1 1996، ص. 45.

(2) – المرجع نفســـه، ص. 49.

(3) – زكاريا إبراهيم : هيغل أو المثالية المطلقة، المكتبة المصريّة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص. 360.

فتبلورت الحداثة عنده كنسق ارتبط بتجليات هذا الوعي الذي أصبح بمثابة الحدث الذي لا بدّ له من تشبعه وعدم استغنائه عن فلسفته التاريخية.

ليأخذ النقد الحداثي وقعًا متميزًا مع فريدريك نيتشه[*] (F. Nietzsche) بوصفه مثل الجهد الغربي النظري الذي تضمّن شعار أو مبدأ القوّة، وألف كتابًا في ذلك كان بمثابة تفسير لاتجاهه القيمي. ولقد تميّز نيتشه بروحٍ نقدية عاليّة جدًا، مما جعل العديد من دارسيه يلقون اللوم عليه ويتهمونه بالعبثيّة والعدميّة وحتّى الجنون[1].

حيث اعتمد على رجوعه إلى فلسفة اللغة وفقه اللغة، عودة إلى الإستعارة وفن البلاغة باعتبارها عودة إلى الأصل، ومثل العقل عنده تلك الإستعارات الميتة[2].

وقد استطاع أن يبلوّر منهجًا خاصًا في التأويل، يتسنّى له من خلاله أن يدرس الفكر واللغة كأعراض لإرادات كامنة خلف هذه الأغراض. ومن خلالها قام بإظهارها وإبراز الوجه الخفي للقيّم، والذي لا يختلف في الوقت نفسه عن ظاهرها الممارس في العلن ولقد مثل هذه العودة إلى نيتشه، بشكل خاص، الفكر الفرنسي المعاصر، الذي كما يقال أعاد اكتشاف نيتشه من جديد[3].

غير أنّ أزمة الحداثة ألقت في قلم نيتشه وفي فكره، وفي لغته صرخةً ضدّ كل ما قوِّضَ وكان الإنسان الضحيّة التي استقبلت هذه المأساة مما جعله يقول :

(*) – نيتشه فريدريك Nietzche (1844–1900).

فيلسوف ألماني، ولد في مدينة ريكن في بروسيا، درس فقه فلسفة اللّغة، وتحصل على الدكتوراه في هذا المجال ولقد اشتهر بفلسفة القوة، وفكرة السوبرمان غير أن اسمه ارتبط بالنقد الجذري للدّين والفلسفة وللعلم وللأخلاق من أهم مؤلفاته :

– إنساني ... إنساني إلى أقصى حد 1978م.

– الفجر 1881م.

– العلم المرح 1882م توفي إثر أزمةٍ نفسيّة حادة، وذلك سنة 1900.

ينظر : عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربيّة الدراسات والنشر، ج2، ط1، 1984، ص. 508، 509.

(1) – نقلا عن عبد الحليم عطية : ما بعد الحداثة والاختلاف (مقالات فلسفيّة)، سلسلة وإصدارات أوراق فلسفية، القاهرة، ع3، 2005، ص. 99.

(2) – فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، ص. 59.

(3) – بيير.ف زيما : التفكيكية دراسة نقدية، ترجمة : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ط1، 1996، ص. 36.

أيها التعس الفاني
يا وليد الشقاء والصدفة العمياء
مالك تدفعني إلى قول ما لا يسرك
لو أنّك لم تولد
لو لم تكن، لو كنت عدمًا، لكان خيرًا لك، أمّا وقد ولدت.
فليكن خيارك، أن تموت حالاً[1].

فهو ينظر إلى الحداثة بوصفها انهيارا ولكنه لم يعد يبحث عن الخروج من الحداثة باللجوء إلى القوة مخلّدة، بل يسعى إعادة انحلالها عن طريق إجراء نقد للقيم العليا في الحضارة، ممّا يؤدّي إلى تلاشي مفهوم الحقيقة، إذا لم يبقى للحياة والعالم من معنى سوى إرادة القوة المحضة[2].

ولذا فإنّ اسمه مقترنًا دائما بالنقد الجذري لكل التعاليم الدينية وما تعلّق بالأمور الفلسفية وكذلك العلميّة، لأنّ حِدّته جعلته يرفض الماضي الذي تمحورت حوله تلك النقول الجوفاء، كما انتقد جميع ما يتعلق بالأوهام والعناوين والشعارات السياسية والدينية والفكرية والأخلاقية.

ليرى بعد ذلك ميشال فوكو[*](Michel Foucault) أن استعباد واستبعاد الشعوب وازدواجيّة المعايير جرّاء تطرف السلطة وأفكارها للنظم والقيم وللعقل، جعلّت من العقلانية مجرّد هراء النّي دفعت بالوعي إلى نبذ فكرة السلطة، وكشف مطارحاتها المركزية حول ذاتها، وحول إرادة

---

(1) - F.Nietzche ; The Kirth of tragedy and the Genialogy of morals trous, Francis 6 Olling. Dow Bleshoy and co, New York 1956, p. 29.

(2) – جياني فاتيمو : نهاية الحداثة (الفلسفات العدميّة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة)، ترجمة : فاطمة الجيوثي، وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 1998، ص. 187.

(*) – ميشال فوكو (Michel Foucault) 1926–1984.
فيلسوف فرنسي ولد في مدينة بواتييه بفرنسا، تحصل على إجازة الفلسفة سنة 1948، وعلم النفس 1950، وشهادة الأمراض النفسية سنة 1952.
– أهم مؤلفاته : مولد العيادة 1966.
تاريخ الجنون 1963.
المرض العقلي وعلم النفس 1952.
توفي في سنة 1984م.
ينظر : إيديت كيرزويل : عصر البنيّويه من لفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة : جابر عصفور، ديوان دار الطبع، القاهرة، د.ط، 1985، ص. 208.

الحقيقة، وفي هذا يشير إلى أنّ الحقيقة إذا اعتمدت على تأطير مؤسسي ستمارس نوعًا من الضغط على مختلف الخطابات التي تنتجها[1] كما أنّها تسعى إلى تقويض ما هو قائم من فكر الفرد والمجتمع. فيما تعني بادئ ذي بدء، علاقات القوى المتعددة التي تعمل عبر تلك القوى لتنظيم العلاقات التي تخول تلك القوى، وتزيد من حركتها وتقلب موازينها، بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع[2].

وفي موازة هذه الطرح الذي قدّمه فوكو للسلطة وللحقيقة، فإنّه ارتكز على أهم المسلمات النقديّة لإبطال مشروع الحداثة الغربيّة، لتنقض هذه الحداثة من داخل مفكريها ومن عقر دارها. فلم تُرحم الحداثة من طرف عقلانيتها، ولكن هذه العقلانية جرّتها إلى مساوئ ومهالك دمرّت الإنسان، والطبيعة والعالم. لتظهر عقلانية جديدة غيّرت حتمًا في أطرها وأفكارها، وخلقت حلقات إشكالية كانت بمثابة الضدّ الذي قوّض لها جميع أركانها.

غير أن مشروع فوكو الفلسفي كان يهدف إلى نقد الحضارة الغربيّة التّي كان لها التأسيس بعد الثورة الفرنسية، الذّي أدّى فيما بعد إلى نقد فلسفة التنوير التّي أدّت إلى إشعال هذه الثورة. لكنّ فوكو لا يكتفي بإدانة الجوانب السلبية للحضارة الغربيّة، بل يلجأ إلى التاريخ الأركيولوجي(*) ليبيّن الكيفية التّي انبنت عليه الحضارة، حتّى يتمكن من نقده الجينيالوجي(*)لها.

سواء كان ذلك من حيث الجانب النظري أو من حيث جانبها المقولاتي المؤسساتي أو من خلال تطبيقاتها التاريخية والعلميّة، وهذا ما بيّنه في كتابه الجنون (الجنون)، وكذلك (الخطاب).

هذا الوعي يصل بيورغن هابرماس (Habermas Yurgen) في خطابه الحداثي إلى ضرورة عقد

---

(1) – ميشال فوكو : نظام الخطاب، ترجمة : محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص. 12–14.

(2) – ميشال فوكو :جينيا لوجيا المعرفة، ترجمة : أحمد السطاتي، عبد السلام عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1998، ص. 18.

(*) – الأركيولوجيا (Archaeology) الجديدة ليس هو كما يتبادر إلى الذهن، اقتفاء آثار الإنسان الغابرة،أو تقصي خطواته وهو يتطور، بل هو اكتشاف أسس وأنساق المنظومات والمعارف، بعيدًا عن الذّات والذاتيّة.

ينظر : عبد الرّزاق الدّاوي : موت الإنسان في خطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر– ليفي شتراوس، ميشال فوكو)، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الأوّل (ديسمبر) 1993، ص. 173.

(*) – كلمة جينيا لوجي (Ginealogie) مشتقة من الكلمة اليونانية (Génos) التّي تعني الأصل (Logos) التّي تعني العلم، كما تعني المصدر أي النسب، والانحدار من زمرة دمٍ أو عرقٍ تنحدر منه طائفة. ولكنها في الدراسات اللغوية الحديثة تنحصر في دراسة أصل الأنساق المعرفية وخفاياها وتوجهاتها.

ينظر : ميشال فوكو، جينيا لوجيا المعرفة، المرجع السابق، ص. 52.

علاقة مع الماضي قصد فهم الحاضر، هذا الفهم يقودنا بدوره إلى إيجاد حداثة من منظور جديد مغاير لما سبق، حيث غدّت الحداثة لغز وأرض مجهولة. إعتمادًا على إطلاق إمكانات جديدة ومتميزة في مجال العلم الموضوعي والأخلاقيات الكونيّة، والقانون والفلك والمستقبل.

كما يرمي إلى نقد الحداثة من الاندثار، وهو ما دعي به إلى وضع مفهوم آخر لها، إلاّ أنّه لا يخفي موقفه النقدي حيالها وهو موقف منفتحٌ وموضوعي، من حيث تشخيص أسبابها، الأمر الذي جعل هابرماس يبرز موقفه بالحداثة مشروع لم يكتمل بعد[1].

ومفاده أنّ الحداثة لا تزال مفتوحة في طريق العطاء، والذي يُكملها هو عدم الحكم عليها بأنّها انهارت واضمحلت، وإنّما محاولة توضيح مسارها التاريخي وفقًا لتنظيمات تساعده على ذلك، وهنا يكشف هابرماس عن منطقٍ آخر في التطور، وذلك من خلال العقلانية الجديدة التي تخدم البشريّة والحياة ككل وهي عقلانية التواصل والانفتاح.

– ومن ناحية أخرى نجده وفي تطلع للأسباب الجوهريّة التّي تكمن وراء التباسات الحداثة، يؤكد على أهميّة فلسفة الأنوار ومالها من وعودٍ تحررية لا حدود لها[2] لكن هذا لا يمنع من احتوائها على سلبيات ونقائص تحول دون الوفاء بتلك الوعود.

لذا وحسب هابرماس[*] (Habermas Yurgen) « لا بد من مواجهة الحداثة بقوّة إبداعيّة لا بالاستسلام وذلك باتجاه الرفض اتجاهاها بل علينا اتخاذ النقد وسيلة في مهاجمة الحداثة »[3]. أي أنّ النقد هو الجهد النظري لهابرماس، في محاولة إعطاء قيمة للعقل ومكانته في الحياة الإنسانية الأمر الذي جعله يواجهه الفلاسفة المحافظين، وكذا العدميين واللاعقلانيين في الوقت ذاته، لأنّ

---

(1) – يورغت هابرماس : الحداثة مشروع ناقص، ترجمة : بسام بركة من مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، العدد 39، 1936، ص. 49.

(2) – علاء ظاهر : مدرسة فرانكفورت من هوركها يمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، ص. 111.

(*) – يورغن هابرماس (Habermas Yurgen) (1929–).

فيلسوف ألماني ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت ولد في عام 1929، قرأ لكانط وهيغل وماركس، عيّن أستاذا للعلم النفس وعلم الاجتماع من (1964–197) بجامعة فرانكفورت.

أهم مؤلفاته : – النظرية والممارسة 1963.

– نظريّة الفعل التواصلي 1983.

ينظر : كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 200، ص. 223.

(3) – محمود نور الدّين آفايّة : الحداثة والتواصل في الفلسفة النقديّة المعاصرة، (نموذج هابرماس)، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1 1998، ص. 257.

مسعاه هو الوصول بالعقل الغربي الحديث بأن يتصالح مع نفسه، وهذا المشروع من شأنه أن يكشف عن تناقضات العقل.

وينظّم عمل هابرماس النقدي في كشف تناقضات العقل الغربي ومعطياته وفقًا لخطة شبيهة بخطة دريدا في نقد ذلك العقل، فيما يدعو دريدا أنّ العقل المتمركز على ذاته أنتجته الميتافيزيقا الفلسفية والدينية ذات الجذر العميق في تاريخ الفكر الغربي[1].

وعليه فإنّ مظاهر الاشتغال النقدي هو نسق التأمل الميتافيزيقي الذي يستأثر بمكانة مهمة في الفلسفة الغربيّة، وطرحت هدفها النقدي ألا وهو تصفية هذا الجزء من التفكير، لأنّه الأساس الضمني لمفهوم الحريّة الذي ما هو إلاّ تعبيرًا عن التمركز الذاتي، وقاد إلى نقد العقل وممارساته باعتباره أداةً خاضعة لسيرورة التاريخ وتحولاته، وليس قوة تعال مطلقة.

غير أنّ جاك دريدا[*] (Jaques Derida) تطلّع في نقده للحداثة إلى نقده للميتافيزيقا الغربيّة التي احتكرت اللوغوس لنفسها، وبالتالي وجب تحطيم هذا العقل، الذي تشكلّت حوله تمركزات يصعب زعزعتها، وإحداث انقلاب ضدّها، ذلك أنّ مشكلة الميتافيزيقا من أكبر مشكلات الفكر الغربي، ومن أكبر رهاناته.

كما رأى دريدا أن الميتافيزيقا بنيّة الحضور، وأنّها كانت تهدف إلى معرفة الشيء ذاته باعتباره الحضور الحقيقي للشيء، بدلاً من الحضور الوهمي أو الوجود لغيره. والجديد الذي جاء به دريدا هو أنّ تجاوز الميتافيزيقا يكاد يكون مستحيلاً، اللهم إلاّ بتجاوز الذات لنفسها كبؤرة للتمركز، أي تجاوزه كحضور، الذي هو تمركز حول الوعي[2].

---

(1) – سارة كوفمان، روجي لابونت : مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، (تفكيك الميتافيزيقا)، (الأثر)، ترجمة : إدريس كثير وعز الدّين الخطابي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1994، ص. 05.

(*) – جاك دريدا (Jaques Dérida) : فيلسوف، ولد بالجزائر عام 1930 بمدينة الأبيار، درّس الفلسفة وتخرّج من دار المعلمين، وتحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1967.

نتيجة لآراءه العميقة والنقديّة، اكتست فلسفته اسم الفلسفة التفكيكية شهرة واسعة في جميع أقطار العالم.

– مؤلفاته : الكتابة والاختلاف 1967.

علم الكتابة 1967.

الصوت والظاهرة 1967.

ينظر : كميل الحاج الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص. 283.

(2) – فريدريك هيغل : فيتوميولوجيا الفكر، ترجمة : مصطفى حصفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1981، ص. 108.

هذا الأخير هو الذي انتقده دريدا باعتباره المفهوم الذي قامت عليه المركزيّة الغربيّة أو أسطورة التفوق الغربي[1].

ونلاحظ في مجال نقد اللوغو مركزي أنّ ادعاءات العقلانية الأوروباويّة لمشروعها الحداثي قد أخذ الصفعة المناسبة منه، ولعل في تهديمه لهذا الوعي هو إعادة بناءه من وجهة نظر يستقرئ مفاهيم الوعي والذات والحريّة والعقل والإنسان، التّي هي بمثابة قراءة جديدة لمفهوم الحداثة حيث كانت نتيجة لظروف تاريخية خاصةً، مارست بدورها تأثيرًا واضحًا على التطور الفكري الذي تزامن مع التوجه العام نحو علمنة الفلسفة مع ذورة المد الحضاري.

كما لا ننكرر ما قدّمه العقل الغربي من مراجعة نقديّة لأفكاره وأطروحاته معرفيًا نظريًا أو ماديًا تقانيًا. ففي كل فترة تتجدَّد الرؤيّة، بتجدد القول على إمكانية الوعي بحقيقة الحداثة التّي تجلّت في رهاناتها النقديّة والوعي بها.

وإذا ما عرّجنا على محاولات العقل في الفكر العربي، نجدها في إطار هذا النسق المنهجي تقف أمام تطورات وثيقة الصلة بتاريخ العالم الغربي وتحقيباته الحضارية والثقافيّة، غير أن هذا لا يمنع من ترحال هذه المفاهيم إلى مواطن أخرى، وذلك نظرًا للصراع بين القديم والجديد التّي لم تخل أي ثقافة وأي موطن من مواطن حضارة ما أو تأثر في بعد من أبعادها، لتكون الأنوار ليست من مدعاة الغرب فقط، بل من مدعاة العرب أيضًا.

فهل نملك تأشيرة الدخول والخروج نحو أرض الحداثة دون فرض قيُود رمزيّة، تفرض علينا آليات توقعنا في أزمة الصراع والتناقض ؟.

هل ستتمركز الحداثة في قطب محدد وتوجه معين، يفرض علينا آليات وأنساق توقعنا في تقليد لا في تجديد ؟

– ما الأنوار إذن من وجهتنا نحن كعرب، في ظلّ غياب الواقع العربي كليةً، وفي ظلّ غياب خصوصيّة الخطاب العربي، ومن ثم غياب القول والفهم العربيين ؟

– كيف نستقبل ونندمج في الحداثة ؟ هل نستقبلها بوجه التصفيق والتهليل، أم نستقبلها بوجه النقد والتحويل ؟.

---

[1] – جاك دريدا : الاختلاف المرجأ، ترجمة : عادي شكري عيّاد من مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية، القاهرة، المجلد السادس، ع3، (أبريل، مايو، يونيو) ، 1998، ص. 58.

-المبحث الثالث : الفكر الحداثي العربي بين رهانات الاستيعاب وحتميّة التجاوز.

إنّ إرهاصات العصر ومكتسباته تفرض علينا أنماطًا متعددة لمجلوبات القوى الحضاريّة الغالبة، وضمن هذا الإطار تتبلوّر معادلة التجاذب والتنافر، مولدّة مراحل ثقافية وسياسيّة يراد أن يُستأنف لها في العالم العربي كبديل يُطرح، أو كفكر سيكون على الأقل باعثا لطرح جديد.

غير أننا لا نريد أن نبلوّر معطيات فضفاضة لهاته الإرهاصات، بل نسعى إلى إثارة الإشكالات التي ارتبطت بالوجه الحداثي الذي أوجدته مظاهر التوتر والصراع بين أقطاب الفكر العربي المعاصر، خاصّة ما جسدته المحنة التاريخية والسياسية، وبين تلك القراءات التي خلفت إشكالية قدسيّة النّص الديني في ضوء ما يسمى بالموروث، وبين عالم له نسقيته ومرجعيته ورؤيته للتاريخ والطبيعة والعقل والإنسانية، وفي ضوء هذا العرض نتساءل ما إذا كان للعرب رؤيّة أنواريه، أم أنّ مقولة الغرب قد فرضت علينا محاكاته واستيراد إشكالياته، وكذلك نتساءل عن اصطدام الحداثة بمقولات عقدت طريق التحديث، لتضع الفكر العربي والطرح العربي في عنق الزجاجة، لا علاقة له بمنظوماته الخاصة.

إنّ العرب لم يكن لهم الخيار أمام ما يسمى تيار الحداثة بالنظر إلى الغرب العملاق بنظريته في المعرفة والسياسة، وآفاقه الماديّة والمستقبليّة، وبين ما عانوه من تخلف سياسي واجتماعي ومعرفي ثقافي، بالإضافة إلى ما خلفته حملة نابليون سنة 1798(*) التي أعطت دفعا جديدًا للعالم العربي جعلته يعيد قراءة ذاته من خلال الانكشاف على غيره، ولقد بدأ المصطلح في التداول في السوق الثقافيّة والسياسية العربيّة في العقود الأخيرة للدلالة على مشروع النهضة العربيّة في مختلف أبعادها السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية والثقافيّة.

(*) — تعتبر حملة نابليون سنة 1798 من أبرز المحطات التاريخية التي غيرت مجرى حياة المصريين في جميع البنى والبُنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، ولقد كانت تهدف حسب زعمها لإنقاض المصريين من ظلم المماليك.
ولقد جهز لها نابليون جميع أدوات النهضة من علماء وأدباء ورسامين، وأطباء، وحتى العسكريين، كما ساهمت هذه الحملة في إنشاء المكتبات والمدارس والمطابع ومراصد فلكية، بالإضافة إلى مختلف المشاريع الإنمائية، كما كان للحملة آثارًا على المستوى السياسي وعلى المستوى الديني.
ينظر : منذر معاليقي، معالم النهضة في الفكر العربي الحديث، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان ط1، 2003، ص. 51 – 56.

وعلى أفق الحداثة برزت محاولات عدّه، قصد إحداث نوع من التغيير، ولعلّ في برنامج محمد علي باشا، المصادقة التاريخية الأولى لقراءة الغرب، من طرف عالم أزهري هو رفاعة رافع الطهطاوي (1216هـ-1873م)، الذي قضى خمسة سنوات (1826-1831م) إمامًا لبعثة عسكريّة أرسلها إلى فرنسا، حيث ذكر في رحلته المشهورة (تلخيص الإبريز في تاريخ باريس) أنه قد اطلع على كتب كوندياك (Condillac) ومؤلفات فولتير (Voltaire)، وبعض مؤلفات روسو (Roseau) كما أنّه اطلع على صحيفتي (L'organisation) و (producteur) .

الرحلة كانت محفوفة بالدهشة، فلم تقدم إلاّ وصفا للمدن الباريسية وحقائقها، غير أنّ المسيوجومار أحد أساتذة الطهطاوي يشير إلى أن مؤلفه « مصنوع على وجه يكون به نفع عظيم لأهالي بلد المؤلف، فإنّه أهدى إليهم نبذات صحيحة من فنون فرنسا وعوائدها وأخلاق أهلها وسياسة دولتها، ولّما رأى وطنه أدنى من بلاد أوروبا في العلوم البشريّة والفنون النافعة أظهر التأسف على ذلك، وأراد أن يوقظ بكتابيه أهل الإسلام ويدخل عنهم الرغبة في المعارف المفيدة ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الإفرنجي والترقي في صنايع المعاش»[1].

ويشير الطهطاوي أن تقدم العرب مرهون بمعرفة هاته العلوم بجميع فروعها وتخصصاتها لدى الإفرنجة، ذلك أنّ الأوروبيين قد توصّلوا إلى أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة أصولها وفروعها [2].

لكن هذه الوهجة التاريخية قد أحدثت بعض التغيرات أثناء عودة الطهطاوي إلى مصر شملت الجانب السياسي فقط، وكان المستفيد الأوّل هو نظام الحكم، فقد جاءت محاولته التحديثية كبعدٍ سياسيٍ وذهنيٍ لمنطق الدولة الناشئة، لكن بالرغم من كل الجهود التي بذلها لم يساهم في تغيير واقع الدولة، وإنّما أصبح تابعًا لها[3].

ولقد حصل الشيء نفسه مع خير الدّين التونسي (1223هـ-1989م)، حيث استفاد من قراءة الفكر الغربي في مجالات عدّة من العلوم، وقدّم بدوره تقريرا للأوضاع الباريسية، حيث

---

(1) - رفاعة رافع الطهطاوي : تلخيص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفسي بإيوان باريس، (سلسلة موفم للنشر) تقديم : الصغير بن عمار المؤسسة الوطنية للفنون المطبعيّة وحدة الرغاية، الجزائر، (د.ط)، 1991.

(2) - المصدر نفسه، ص. 17.

(3) - فادي إسماعيل : الخطاب العربي المعاصر، قراءة نقديّة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة (1978م-1987م)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، (1413هـ-1993م)، بيروت، لبنان، ص. 81.

اشتمل هذا التقرير على جميع ميادين العلوم، والاقتصاد، والسياسة، هذا ما يبيّن أنّ مقولة الحداثة لدى خير الدّين التونسي ارتبطت مباشرة بمقولة التقدّم والتّمدن وفي هذا الصدد يقول :

« فجمعت ما تيسر بعون الله من مستحدثاتهم المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم مع الإشارة إلى ما كانوا عليه في العهد القديم وبيان الوسائل التي طرقوا بها سياسة العباد إلى الغاية القصوى من عمران البلاد، كما أشرت إلى ما كانت عليه أمّة الإسلام المشهود لها حتّى من مؤرخي أوروبا الأعيان، بسابقية التقدم في مضماري العرفان والعمران، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها، ونسخ سائر التصرفات بمنوالها »[1].

وبالتالي فهو يدعو المسلمين إلى تجاوز العوائق الضيقة بينهم وبين الأوروبيين، وذلك بالانفتاح على الأعمال الدنيوية والمصالح العامة التي تعود على المسلمين بالنفع العام لأننا محتاجين غايّة الاحتياج إلى دفع المكائد وجلب المنافع والفوائد، فالاقتباس يكون على مستوى التمدن الإفرنجي لا على مستوى الدّين المسيحي[2].

لتصبح فيما بعد قضية الحداثة تمثل نمطًا آخر من المواجهة مع المدينة الأروباوية، حيث أنّ هذا النمط يضاف في هذه المسألة إلى الأمر الديني إعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية وإداريّة عميقة.

إنّ كتابه قد كشف عن عقل مستنير يبحث عن موقف يقفه العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بإزاء المدينة الأروباوية، حيث أنّ موقفه يعتبر أكثر نضجًا من الموقف الذي اتخذه الطهطاوي، نتيجة للصرامة الفكريّة والمنهجيّة التي اتخذها إزاء الوافد الأجنبي بكل اعتباراته الفلسفية والأخلاقية.

ولقد كان مشروع محمد علي طموحًا ولكنه نخبويا من درجة عالية، ونتيجة لنخبويته عزل المشروع عن هدفه، ألا وهو تنمية المجتمع وتدعيمه، لكن هذا التدعيم والاندفاعية نحو تحقيق حداثة المشروع قوبلت بالرفض من قبل الدولة العثمانية التي سقطت في مخالب الاستعمار.

وعندما تتكلم عن النخبوية لا نقصد معناها المتعالي، وإنّما نعني معناها الواقع الحسي

---

[1] – خير الدّين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق : المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، تونس المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1986، ص. 85.

[2] – المصدر نفسه، ص. 49.

الاجتماعي، ذلك لعدم نجاح المشروع في تحقيقه لهذا الجانب، فلم يكتب له أن يبيئ وإنّما أتى في صورة تقليد للنموذج الغربي[1].

غير أنّ المشروع النهضوي لاح أفقًا واسعًا مع محمد عبده (1266هـ-1905م) الذي استطاع أن يحقق التزاوج بين الماضي والمشاكل التي عاشها المجتمع، بحيث أوجد توليفة بين مفاهيم السياسيّة الشرعيّة، وبين مفاهيم الفكر السياسي الحديث المنتهلة من الفكر الليبرالي الأنواري والأوروبي، كما تمثله إصلاحيو القرن التاسع عشر، و لم تكن هذه التسوية تلفيقا بين منظومات متعارضة، بل كانت بالأحرى تركيبًا جدليًا صهرها في خطاب جديد[2].

ولأنّ هذا الخطاب الجديد قد أعطى وقعًا متميزًا في الحياة العلميّة والفكريّة وحتّى الدينية والسياسية، فإن أزمة إرباك المشروع التحديثي بقي مستمرًا، ومحاولاً في كل مرّة إحداث انقلاب جديد بصورة جديدة، وهذا ما حصل مع محمد عبده أثناء قيامه بعمله التحديثي في جامعة الأزهر، وما تعرض له من ضغوطات من طرف علماء الأزهر المنغلقين، الذين مثلوا مرحلة الوعي المأسوي الإسلامي بضرورة عودة ما يسمى "بالقدسي" إلى الحياة المجتمعيّة بحجة اليقظة الإسلامية.

غير أن السلفي الإسلامي سيقرأ النهضة من جانب طوباوي يجعله يقفز على الحاضر واللحظة المعاشة، دون إعادة ترتيب وبناء هذا الحاضر، بالرغم من تكلمه من داخل مرجعيته ليتحوّل تنظيره إلى مستوى الجبهة العمليّة ذات الصبغة الثوريّة العنفوانية الهجومية المعاديّة للغرب والمناوئة لتلك الأسطوريّة الرسوليّة التي قد نبأت بمجيء عالم جديد تغيب فيه كل سلطات الاستبداد واحتكار الثروات[3].

ولكن السؤال الذي يطرح : هل نجح التّيار الإسلامي بمختلف إيديولوجياته في إرساء قواعد النهضة ؟.

إنّ الإجابة ستكون مقتصّرة على أمرين مهمين :

---

(1) - عبد العزيز الدوري، أحمد صدقي الدجاني وآخرون، نحو مشروع وحضاري نهضوي، مركز دراسات الوحدة العربية بيرون، لبنان ط1، كانون الأوّل، ديسمبر، 2000، ص.27.

(2) - محمد عمارة : الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج3، (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، أيلول (سبتمبر) د.ط، 1972، ص. 177 - 179.

(3) - ينظر : السيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط10، 1403هـ-1983م.

- **الأمـــر الأوّل** : أنّ نجاح التيار الإسلامي قد تمثل في تمكنه من معالجة مسائل الانحطاط بمختلف تشعباته، ممّا جعل المجتمع يلتف حول الكثير من قيادته، خاصة بعدما نجح نفسيًا في دغدغة مشاعير الجماهير باسم الدّين والخلافة الراشدة، مقابل عالم الكفر والفساد.

- **الأمـــر الثاني** : هو محاولته في البحث عن مقولات حداثية خاصة بها، وتكييفها قصد نقد الحاضر، وممارسة سلطتها من جديد، التي تحوّلت فيما بعد إلى استبداد من نوعٍ آخر، جعلها لا تدرك بشكل منطقي استراتيجي حقيقة تركيبية هذا الواقع، ممّا جعلها تتخبط في مشاكل هجينة أدّت إلي ارتكاس المجتمع واستلابه، نتيجة لمبادرة بعض الأطراف التشكيك في محتوى هذه العقلانية التي حكمتها أضداد متقابلة كالعقل والنقل، الآنا والآخر، الأصالة والمعاصرة، العقيدة والثورة...

وإذا كانت قراءة الإسلامي تدور في لحظة تجاوز هذا الواقع وتبني قيم مجد "القدسي" فكيف يقرأ المثقف الليبرالي الخطاب الحداثي ؟.

في مقابل قراءة السلفي نجد قراءة العلماني الليبرالي فرح أنطون (1874-1922م)، وضرورة فهم المواقف الضمنية لنصوص المناظرة(*) بينه وبين محمد عبده، الذي حاول إرساء فكرة الجامعة الإسلامية داخل مجتمعات تعج بالطائفيّة والمذهبيّة، يقرُّ فرح من خلال قراءاته للواقع العربي الذي كان مربوطا بحبالي السياسة إلى ضرورة تجاوز هذه الثغرات، حيث دافع بجدة عن مشروع الرشديّة، وما حققته فلسفة الأنوار في الفكر الغربي، بالإضافة إلى مستجدات علم السياسة والدولة محاولاً لبعث إستراتيجية جديدة من داخل الفلسفات والمفاهيم التي أتت بها الحداثة[1].

وإنّ كانت رؤيته تبتعد عن سياق المشروع والنسق، إلا أن آراءه قد خلقت نظرا سياسيا عميقًا، الأمر الذي جعله يدعو إلى ضرورة فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينيّة، ولم تكن هذه الدعوة عبثيّة أو ضد الأديان، وإنّما جاءت كخطوة لتجنب صراع الأقليات داخل كل انتماء

(*) - المناظرة التي تمت بين محمد عبده وفرح أنطون اكتسب طابعين متميزين :

- الطابع الأوّل : ظهرت سماته عند محمده عبده مدافعًا بعقلية ابن رشد ذو التوجه الإسلامي.

- الطابع الثاني : مع فرح أنطون حيث يظهر ابن رشد بثّوبة العقلاني الليبرالي.

(1)- ينظر : فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته مع نصوص من المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون تقديم، طيب تزيني، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1988، ص. 16 - 20.

طائفي، لذا عمل مبكرًا في الدعوة إلى العلمانية(*) التي كانت كموقف سارت عليه جميع النخب المسيحية في العالم العربي، والذي نتج عنه احترام الأديان . وعدم زج هذه الأديان في المعارك السياسيّة بحكم قدسيتها.

إنّ الأفق الإشكالي المقاربتي لما دعى إليه فرح، نجده يقترب من مطارحة على عبد الرازق حيث لم يتوقف الأمر عن المقالة الأنطونية في تشريعها لبوادر النظام الليبرالي، بل استدعى الأمر بعلي عبد الرّازق (1888-1966م) إلى ضرورة فهم الحداثة الغربيّة على مستوى إحكام العقل في جميع المستويات خاصة فيما يتعلق بالدولة والثقافة. إذ ما قورنت بحالة المجتمعات الإسلامية المتخلفة، واتخاذ الدّين كحجة تمنعهم من التواصل مع ثقافة الغرب، بحجة ذلك التعبير والوصف الضيّق والمتخلف والمعنون بدار الكفر، وأن كل ما يأتي من عنده بدع لا حاجة لنا بها، فيجيبهم على عبد الرازق بقوله :

« لاشيء في الدّين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلّها، وأن يهدموا ذلك النظام العنيف الذين ذلّوا له واستكانوا إليه وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشريّة وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنّه خير أصول الحكم »[1].

ولقد كان على عبد الرزاق محقًا في نقده للتيار الديني المتطرف الذي ألغى بوادر الانفتاح عن الآخر، لكنه لم ينجح في توضيح رؤيته اتجاه السلطة، بحكم إرضاء الحزب الحاكم آنذاك، ممّا جعل حدّة الصراع تتصاعد إلى أوجها بين الدين والسياسة، ليُغيَّبَ مشروع التحديث في عقم جدليّة هذا الصّراع، وذلك كون الفكر العربي لا يزال يتخبط في عدم استيعابه وتجاوزه لمقولة الحداثة أو الغرب حسب ما عبّرت عنه بعض الأطراف. غير أنّ محاولته لم ترق إلى مستوى فقه خطاب الواقع المشحون والمعقد بجميع ملامحه الضدّيّة.

خطاب الحداثة في الفكر الليبرالي يأخذ أيضًا وقعًا متميزً مع سلامة موسى (1887-1951م)

(*) - لقد بقيت العلمانية عقيدة صراع سياسي وإيديولوجي، تحاول في كل مرة تغير ميزان القوى الاجتماعية، دون أن تكون موقفا فلسفيا من العالم.

(1) - علي عبد الرازق : الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، نقد وتعليق، ممدوح حقي منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ص. 201.

الذي يرى أنه لا يمكن تصور نهضة عصريّة لأمّة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبيّة للحريّة والمساواة والدستور مع النظرة الموضوعيّة العقليّة للكون[1].

ولقد دافع سلامة موسى عن نموذج النهضة والتقدم الغربي والذي هو تلك القيم الفكرية والتاريخية التي تحققت في أوربا ابتدءا من القرن السادس عشر، لهذا كان النقيض الحاد للدعوة التي خصت برنامجها السياسي والثقافي إلى تبني قيم الماضي، أي إلى بعث الإسلام[2].

وفي هذا يقر سلامة موسى : « هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرًا وجهرة فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التّي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث »[3].

لأنّه لا يمكن أن تعيش أي أمّة حضارةٍ صناعية ما لم تحذف بالثقافة العلمية التّي أدّت إليها، وهي إذا أهملتها فإنّها سرعان ما تعود إلى الحضارة الزراعية، التي تنتكس إليها أي أمّة حين تتقهقر ثقافتها[4].

والتأمّل فيما يرافع عنه سلامه بذات الوقت يكشف عن انفصام الليبرالي وتهافت أطروحاته فهو يريد « تخريج الرجل العربي العصري بالفعل، ولكن ليس بواسطة طرد القدماء كما يدعي بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين بحيث تتحول من هيمنة الشافعي وابن رشد وسيبويه والأصمعي إلى هيمنة إبسن وروسو وماركس وداروين »[5].

إذن فقضيّة الحداثة اصطدمت بقضية التراث ومدى تفعيله في الواقع، لكن مسألة الحلول والبدائل جعلها تصطدم بنوعية المرجعية التّي يؤسس عليها نوعية مشروعه وتنظيره.

وإذا كانت قراءة الليبراليين لم تجد البتة المتزلة بين المتزلتين في استيعابها للواقع وقراءتها

---

(1) – نقلا عن كمال عبد اللطيف : سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1982، ص. 11.

(2) – المرجع نفسه، ص. 11.

(3) – سلامه موسي : ما هي النهضة، تقديم : مصطفى ماضي، (سلسلة موفم للنشر)، المؤسسة الوطنية الفنون المطبعيّة وحدة الرغاية، الجزائر، د.ط، 1987، ص. 148.

(4) – المرجع نفسه، ص. 11، 12.

(5) – يومدين يوزيد عبد الله، الشاعر وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، كانون الأوّل، ديسمبر، 1999، ص. 189.

للغرب، فكيف كانت قراءة الماركسي للواقع ؟ وما هي الطريقة البديلة المقترحة لفهم التراث ضمن نسقية وعي المثقف الماركسي ؟.

يرى الطيب تزيني أن« الحداثة هي عملية تمكين للحاضر العربي بتوجهاته أو احتمالاته الإيجابية الناهضة، و لم يعد التحديث في الفكر الغربي مقترنا بضرورة كل ما يحمله العصر الحديث من توجهات وأبعاد بل غدا عملية مشروطة باستقرار الحاضر واحتمالاته»[1].

كما يبيّن أنّ الجدليّة التاريخية التراثية هي أحد الدعائم الأساسيّة للبديل الحضاري، إذ يؤكد أنّها نشأت في الوطن العربي بعد أن جوبهت بكثير من الصعوبات التي نتجت عن الحوارات المختلفة بين الفلسفة البرجوازيّة وكذلك الوجودية، ثم أخذت هذه الجدليّة تنمو مع عمليّة الصراع الجماهيري ضدّ الايدولوجيا الإقطاعية والفلسفات الاستعمارية[2].

وفي تعريفه للجدليّة التراثيّة يرى أنّها تجسيد وإغناء وتطوير للمادة التاريخية في نطاق قضية التراث، أي أنّ الجدلية، تعني رؤيّة التاريخ العربي في مقتضيات التقدم الراهن في الوطن العربي[3].

غير أنّ أهميّة الجدليّة، تمكن في العودة إلى دراسة التراث العربي من خلال الاحتياجات السياسيّة والإيديولوجية في المجتمع العربي حيث يقول :

« إنّ أهميّة التراث القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلميّة فحسب، إنّهم ينظرون إليه بالعلاقة مع الواقع السياسي والحضاري في الوطن العربي »[4].

غير أنّ تزيني قد قام بتفسيرات التراث العربي الإسلامي وفقًا لاستجابة مقتضيات الشروط التاريخية لنشأة المنهج. أي أنّه أفرغ المنهج الماركسي الجدلي من محتواه، فهو لم يحاول استلهام التراث من أجل فهم مستقيم له، لكنّه فسّره وفقًا للمنهج الذي صيغ من قبل.

ليبقى سؤال الحداثة إجابته مرتبطة بمناهج لا علاقة لها بالواقع العربي ذلك أنّ الإشكالية لا

---

(1) – الطيب تزيني : على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص. 29.

(2) – الطيب تزيني : التراث العربي النظري وآفاق الثورة الثقافية في المرحلة القومية المعاصرة، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ع7، 1974، ص. 08.

(3) – الطيب تزيني : من التراث إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، ج1، ط2، 1978، ص. 254.

(4) – الطيب تزيني : مرجع نفسه، ص. 10.

تتعلق بمستوى إيجاد الحلول، وإنّما بقدراتنا على طرح وصيغ الإشكالات، لتصبح القضية، قضية ضعف العمل الفلسفي واندحار وفشل العقلانية لدى أصحاب المشاريع التحديثيّة.

- أمّا مع الوضعاني المنطقي زكي نجيب (1905-1993م) فقد حاول أن يحدث نوعًا من التعاون بين الفكر العربي وبين الحضارة الغربيّة المعاصرة المستندة إلى العلم والتكنولوجيا وهذا ما أكّده قوله :

« فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحييه من التراث، أمّا مالا ينفع (...) فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة لثقافة معاصرينا »[1].

غير أن زكي نجيب يدعو إلى ضرورة الانتقال من المسلمات القديمة إلى المسلمات الجديدة في إطار المفاهيم العصرية للعصر وللواقع العربي، تجنبًا إلى ذلك الماضي الذي أغرقهم في الأحلام ويقرُّ من جديد أنّ التحول من وضع إلى وضع يستلزم اقتلاع المبادئ القديمة، واستبدلها بمبادئ ومثل جديدة وفي هذا القول :

« بأنّه لا تحوّل إلاّ إذا بدأناه من الجذور ومن المبادئ نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى فنستبدل مثلاً عليا جديدة بمثل كانت عليا في أوانها و لم تعد كذلك »[2].

لكن زكي نجيب لا يقف في موقفه التوفيقي موقف الفيلسوف الناظم لأفكاره، بل في حالة قلق وتوتر وتداخل في المواقف، فمرة أخرى يقول :

« أمّا نحن فأحسب أننا أميّل بفكرنا إلى الثنائية، غير أنّها ثنائية لا تساوي بين شطرين، بل تجعل للشطر الروحاني الأولويّة على الشطر المادي، فهو الذي أوجده وهو الذي يسيّره وهو الذي يحدد له الأهداف »[3].

هكذا يصل إلى إحداث نوع من التلفيقية الهجينة التي صبغت أوراق وضعيته المنطقية في شكل نسقٍ مضطرب ميز قراءاته للتراث التي كان لا بد أن ينظر إليه برؤية العصر، رؤية تتجاوز الأحكام المتناقضة، قائمة على النقد، يجعلها قابلة لأن ينظر إلى الماضي ضمن الحاضر والعكس.

وضمن هذا الإطار تأتي رؤية محمد عابد الجابري (1936م-) في محاولة للاقتراب من

---

(1) - زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط8، 1982، ص. 18.

(2) - زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط9، 1989، ص. 277.

(3) - المصدر نفسه، ص. 275.

نسقيّة الحداثة، ويعلن نقده الصارم للعقلانية داعيًا إلى الانفتاح في التفكير، في الوقت الذي يتخذ من عقلانية ديكارت ونسقيّة لالاند وابستمولوجيّه باشلار أدوات استثماريّة لتحليل محتوى الخطاب الحداثي.

ينظر بعين فاحصة إلى أطر الحداثة الغربيّة وما احتوت من مميزات وخصائص جعلها تنفرد بمعطياتها، بحيث لا تصلح للمطابقة أو للتعميم على مستوى العالم، ولذا طرح السؤال كيف نتعامل مع التراث والذي أحاله إلى طرح سؤال آخر، كيف نتعامل مع ظروف للعصر ؟.

يجيب الجابري على هذا السؤال داعيًا إلى قراءة فكر الآخر الغربي قراءة واعيّة نقديّة تجعله موضوعا لنا « لأنّ الذات العربية تريد أن تحتوي به بدلّ أن يحتوي بها هو (...) قراءة نقديّة متجددة متواصلة، تبرز تاريخيته ونسبيته لأنّه يرى أنّ نقد العقل العربي لن يكتمل إلى بنقد العقل الأوروبي »[1].

ذلك أن الفكر الأوروبي لا يتمثل فيما يقوله فقط، بل في كيفية فهمنا لعوامل نهضته وأساليب وعيه، فتكون المراجعة النقديّة كطريق لنجعل منه المدروس بعد ما كان هو الدارس ونجعل منه المرئي بعدما كان هو الرائي.

غير أنّ الملاحظ للحضارة الغربية يجدها تسابق الزمن فتزداد الهوة والمسافة بيننا وبينه ويرى أنّ « النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد، أمّا أهل الكهف، أو من في معناهم فلا تكفيهم الصحوة لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم حتّى يروا بأبصارهم الحياة الجديدة على حقيقتها »[2].

كما يدعو الجابري إلى الاستفادة من النزعة العقلية عند العلماء المسلمين والفلاسفة السابقين لممارسة التجديد كابن خلدون، والشاطبي، وابن حزم، وليس بإعادة نسخ إنتاجهم وتسجيله، بل بنقل « هذه النـــزعة العقلية النقديّة كمنطلق يربطنا بقضايا تراثنا لا من أجل تمجيدهم (...) بل نقلها إلى حاضرنا والتعامل معها على أساس متطلبات الحاضر وحاجة المستقبل »[3].

---

(1) – محمد عابد الجابري : الحداثة والتراث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص. 11.

(2) – محمد عابد الجابري : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص.42.

(3) – محمد عابد الجابري : بنيّة العقل العربي، (دراسة تحليلية نقديّة للفكر العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان، ط3، 1990، ص. 573

وبالتالي فإنّ تحقيق الحداثة لابد من تحقيق واعي لجميع مشكلاتها وبرامجها، في ضوء الكتلة التاريخية الموحّدة.

يصل خطاب الحداثة عند محمد أركون (1927م-) إلى نقد العقل الإسلامي من منطلق تفكيكي جينيا لوجي وذلك لتشييده حقلاً معرفيًا جديدًا سمّاه الإسلاميّات التطبيقيّة التي تسعى إلى قراءة واقع المسلمين من خلال حاجاتهم الراهنة.

الظاهرة الإسلاميّة شكلت عنده خلق منهجيّة جديدة، طبعتها نوعيّة الآليات التي وظّفها من أجل تخطية للخطابات السطحيّة لدى أصحاب الفكر الأحادي للنّص الديني، ولعلّ فهم خصوصيّة الخطاب الديني الإسلامي يحتاج إلى فهم آليّات تحوله، ومدى تأثيره في المجتمعات الإسلاميّة، بهدف قراءة التراث قراءة معاصرة لا قراءة ماضويّة تدخلنا في خطابات وقراءات دوغماطيقيّة أحاديّة تبسيطيّة، ويشير في هذا الصدد إلى قوله :

« أنا لست أصوليًا ماضويًا ولا أعتقد بإمكانيات إعادة الماضي والعصور الخاليّة الشيء الذي أريده هو إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى أبعد حدٍ ممكن بين البعد الديني ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، أقصد المقارنة بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيّمه الروحيّة بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحريّة التّي حققها العقل العلمي في أوروبا، والتي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأي حالٍ من الأحوال »[1].

وهذا فإنّ الحداثة عنده تكتسي بُعدًا ثنائيًا يجمع بين الفكر والواقع والنّظريّة والتطبيق ويشير إلى أنّها « موقف من الروح أمام كل المناهج التّي استخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع، أمّا التحديث فهو إدخال التقنيّة والاختراعات الحديثة إلى الساحة العربيّة والإسلاميّة »[2].

كما يشير إلى أنّ الحداثة ليست هي المعاصرة كما ادّعى البعض، الذين ربطوها بالزمانيّة وإنّما هي وعي بالحركة العقليّة والإنسيّة النّابعة من رهانات العصر وتحدّياته، فلو نظرنا إلى ابن خلدون وابن رشد، والمعرّي، وابن مسكويه، وابن عربي، والحلاّج، لوجدناهم قد حققوا أكبر حداثة في الفكر الإسلامي، انفتحت عنهم أوروبا فكانوا بمثابة نقطة حاسمة في تاريخها العقلاني وإن كان الفكر الإسلامي حظي بهذه الحداثة إلا أنّه لم يعِ أبعادها وأعماقها، فلقد نفى ابن رشد

---

(1) - محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، (د.ط)، ص. 256.

(2) - محمد أركون : تحديث وليس حداثة، [illegible]، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996، ص. 105.

وأحرقت مؤلفاته، فكانت النكسة الكبرى للعالم الإسلامي، في حين استقبلته أوروبا ودشّنت معه عصرًا جديدًا، مكّنها من تجاوز عصر الظلاميَّة لتقتحم العالم بعقلانيتها.

ومن خلال هذا الفصل توصلنا إلى النتائج الآتيـــة :

- **أولا** : أنّ الحداثة في الجانب اللغوي والاصطلاحي، اشتغلت تقريبًا على وحدة المفهوم والذي تمثل في "حَدَثَ" أو "التحديث"، سواء تعلّق الأمر بالجانب الإيديولوجي الزماني، أو الجانب اللغوي الفيلولوجي (نصوص وخطابات)، أو الجانب التاريخي الذي تمثل في الوقائع والأحداث والثورات، فلكل ما يجدُّ فهو حدث، وكل حديث فهو جديد.
- **ثانيا** : أمّا في الفكر الغربي ارتبطت بمسار نقد العقلانية التي قوضّت أركان هذا الفكر، فكانت الثورة الفكريَّة والعلميَّة بمثابة ثورة على أوهامها وشعاراتها التّي اتّخذتها كمبررًا لوجودها.
- **ثالثا** : وعربيًا ارتبطت بانطولوجيا الانحطاط، والصفعة التي تلقّاها العالم العربي من العالم الغربي، فكانت جدلية النهوض والتحديث مسيطرة على المشاريع التنمويَّة بالإضافة إلى القراءات الفكريَّة المختلفة للعقل العربي، إختصرتها مقولات، الأصالة والمعاصرة، والجديد والقديم.

- لتنطلق فيما بعد هذه الحداثة نحو فضاء نقدي عربي يحاول أحد أقطابها وهو علي حرب أن يفكك الأوهام التي أدّت إلى فشلها، وهو ما سنبيِّنه لاحقا.

الفصل الثاني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الثاني -

في مفهوم أسئلة الحداثة والتفكيك

- تمهيـــد.
- المبحث الأول : على حـرب والتفكيك.
- المبحث الثـاني : مساءلـة مفهوم الحداثـة.
- المبحث الثـالث : مسـاءلة الأوهام والعراقيل.
- النتـــائج.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني : أسئلة الحداثة والتفكيك

إذا كان الواقع يحتاج إلى رؤية جديدة، تصطبغ بمقولات لها شحنتها التي ما تنفك تخرج عن طوباويّة المشاريع، في مختلف القطاعات بحيث تكون بالدرجة الأولى مبنيّة على أوهام بعض المثقفين النخبويين في ظلّ البحث عن البديل الحضاري فيما يسمى حداثة، فإنّ ما يكشف عن عيوبها وخللها هو القراءة أو الأداة التفكيكية التي تسمح لنا على الأقل نحو إعادة النظر لهذه المقولات.

- المبحث الأوّل : على حرب والتفكيك .

ينطلق على حرب في دراساته للمشاريع الثقافية عربيّة كانت أم عالميّة من واقع منهجيّة محددة ومضبوطة لديه، وذلك من خلال إستراتيجية خاصة، قد نسميها "إستراتيجية القراءة" جعلته يقرأ بعمق نافذٍ مختلف الشعارات والعناوين في الساحة الثقافية والفكرية.

ولعلّ في منظومة التفكيك نسقه الخاص، حيث يرى أنّه « تحليل للأجهزة المفهومية التّي يشكلها في تمثل العالم وإنتاج المعرفة وصنع الواقع، إنّه تحليل للبداهات المنسيّة في خطاب المعرفة والحقيقة وتحليلها وكشف مدى الزيف والتلاعب الذي يمارسه الكلام »[1].

هذا الزيف ينحسر في المعنى وآلاعيبه، وفي الكلام والخطابات التي تعبر عن الوجود وعن الذات، التي تجعل من معقوليتنا تحتكم دون وعي إلى تلك السياجات العقائديّة والدوغماطيقية المقدسة. ولهذا السبب « ليس التفكيك منهجًا صارمًا أو نسقًا مقفلاً، إنّه منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دومًا إعادة التفكير والصياغة أو الكتابة فلا نقد يتكامل في الأصل لأنّ النقد هو ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة أو كسر الأطر الجامدة، أو التحرر من الأنظمة الصارمة »[2].

إنّه بالتأكيد ميزة من ميزات النقد المعاصر، الذّي يعبّر بالضرورة عن محاولة لنقد الوعي ومكونات العقل وإدعاءاته المكوّنة والمبطنة بالمدلولات اللامعقولة التي تجعله نسقًا مقفلاً على ذاته.

---

(1) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص. 95.

(2) - المصدر نفسه، ص. 24.

هو إذن محاولة لفهم قضايانا وإنسانياتنا، وتحليلاً لعجزنا، وتجاوزًا لمأزقنا، وحلاً لمشاكلنا، ومعايشة لراهنيتنا، وتحررًا لأفكارنا، لكي نجد مدخلاً لفهم ذواتنا، مما يعني أننا دائما مع شعاراتنا ومفارقتنا التي تنتهي دائما إلى تناقضات ثنائية.

هكذا يراد من التفكيك،أن يخلق عصرًا تنويريًا منفتحًا على كيفية سير وتحليل جميع الممكنات والمطلقات،التي تحددها الإشكالات الفلسفية والفكريَّة المختلفة.

وعلى هذا الأساس يتموقع التفكيك لا بوصفه تحليلاً للمفاهيم فقط، بل على مدى الإمكان الذي سيحققه في بلوغ الوعي الذي يعتبر أولى المفاهيم الفكريّة في مواجهة المشكلات مهما كانت مطارحاتها، وذلك بتحديد مدى نجاعته، حتى لا يفقد الخطاب العربي مناعته.

وما يسعى إليه علي حرب[*] بمنهج التفكيك هو محاولة للفت الانتباه، أو لإعادة النظر في مفاهيم العقل والحريّة والتراث في الخطاب العربي والغربي، وتحديد مفاعيل هذه المفاهيم حتّى نتمكن من تجاوزها نظريًا إلى ممارستها تطبيقيًا أو عمليًا، هذا التجاوز الذي يعتبر كإجراء مفتوح لنظام التفكيك القابل لتطبيقه بجميع آلياته للخروج من أزمة "كان" أزمة السؤال الحداثي.

ويشير حرب إلى أنّ التفكيك « أكثر من مجرد أسلوب للتفلسف وأوسع من أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجيّة التي تحققت في مجال اللغة والسيمياء، والإبستميولوجيا والتحليل النّفسي، وسواها من الفروع التي شهدت طفرات معرفية أو ثورات منهجيّة ابتدءا من مطلع القرن العشرين »[1].

غير أنّ هذا التفكيك سيتسع من مجال اللسانيات الحديثة واللغة إلى طرح أسئلة مصيريّة وصياغتها فلسفيًا، تتعلق بالدرجة الأولى بالكون والوجود وكذلك المصير، قصد معرفة المنظومات التداخلية التّي تغيّبت عنها صروح العقلانية والحقيقة، ولهذا ليست منهجيّة التفكيك منغلقة بقدر

(*) - علي حرب : مفكر لبناني شيعي ينخرط في الفلسفة النقديّة ويوظّف مكتسباتها المعرفيّة والمنهجية في أعماله وكتاباته، يدخل على قضايا الفكر من هذا العقل المعرفي الجديد الذي أفتتح مع نقد النصوص وتحليل الخطابات ويتميز بمنهجه النقدي الذي يسفر استخدامه عن إمكانات فكريّة تتيح تجاوز منطوق الخطاب إلى المهمش والمستبعد والمسكوت عنه، كما تتيح نقل مراكز الاهتمام من الأفكار إلى طريقه التعامل معها وكيفية إدارتها واستعمالها وأشكال ترجمتها وصرفها.

(1) - حرب : الممنوع الممتنع، المصدر سابق، ص. 24.

ما هي منفتحة تدعوا إلى إعادة صياغة مبدأ الحضور من خلال تهديمه ثم إعادة بناءه من جديد[1].

فالتفكيك يعد العصب الأساسي لنظرية ما بعد الحداثة، التّي هي نقد النقد الذي يندرج ضمن التفكيك، لتصبح فعاليّة إجرائيّة منتجة في حقل النّص، والتي هي مقاربات تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العاقلة، باعتبارها تمثل أساسًا لتقليد الفلسفي، الذي سيعطينا نصًا جديدًا، ورؤيّة جديدة، وبالتالي حداثة جديدة مغايرة في أنساقها وحمولاتها لما سبق[2].

كما يتمحور التفكيك[*] في قدرة المثقف على قراءة واقعه الذي سيحقق له حفظًا في توازنه، في ظلّ اللاتوازن التي تشكله العوالم الثقافية المختلفة، في مواجهة الثقافية الكونية، وما

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 24.

(2) – ينظر : محمد الشيخ وياسر الطائري مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص.16.

(*) – مصطلح التفكيك (Déconstruction) ظهر بشكل موسع مع جاك دريدا مفكر فرنسي ذومولد جزائري، والذي يعني به إستراتيجية في القراءة، التي تقوم على أساس الاختلاف، وعلم الكتابة، والتشتت، وكذلك نقد الميتافيزيقا الغربية التّي احتكرت اللوغوس لنفسها، ليبقى التفكيك عنده بدور في إطار تفكيك المعاني والدلالات التي تتجاوز كل معاني ومقاصد الكتابات الميتافيزيقية المناوئة لخطابات الأدلوجات الغربية.

- ولقد نشأ مفهوم التفكيك في بداية الأمر مع نيتشه، أوّل من فكك الخطاب، ثم مارتن هيدغر واضع المصطلح، ثم فوكو صاحب المنهج الحفري، وبعده دريدا الذي برع في استخدامه وعنونه فيما يسميه "الإستراتيجية"، ثمّ بعده جيل دولوز وألتو سير، ليصبح التفكيك ثورة على النسق أو على البناء، وعلى اللوغوس الذي احتكرته المركزيّة الغربية والذي أدّى إلى إعادة النظر في العديد من المسلمات والقضايا.
- كما يظهر مصطلح التفكيك عند محمد رضا حكيمي الذي نحته للتعبير عن منهج معرفي، بدأ يتبلور في الحوزة العلميّة في خرسان في القرن 14هـ، حيث تهدف هذه المدرسة التفكيكية إلى فهم معارف الوحي فهمًا خالصًا بعيدا عن أحكام التأويل، كما يشير أيضًا إلى أنّ هذا التفكيك يسعى إلى تبيان علاقة النقل بالعقل بالإضافة إلى تناوله لمختلف إشكاليات الفكر الإسلامي المتجدد بخطاباته وأطروحاته.

ينظر : محمد رضا حكيمي : المدرسة التفكيكية، ت : عبد الحسن سلمان وخليل العصامي، تقديم : عبد الجبار الرفاعي، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

- كما يشير الشرع إلى أنّ أدونيس كان المنظم الأوّل للحداثة العربية أو التفكيكية، فإنّه كان أكبر النقاد الحداثيين العرب وعيًا بمنهجيته في دراسة التراث.

ومن الدارسين أو النقاد العرب الذين استهوتهم المنهجيّة التفكيكية وخاضوا في قضايا تحت اسم الحداثة : خالد سعيد عيني العيد، كمال أبو ديب.

ينظر : عبد الحليم عطية : دريدا في الفكر العربي المعاصر، مجلّة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد الثالث عشر، 2005 ص. 305.

- كما يعتبر عبد الحكيم الخطيبي صاحب كتاب النقد المزدوج أوّل من عرض التفكيكية وطبق منهجه وهو صديق حميم لجاك دريدا، وكان المشرف الرسمي للملتقى الذي انعقد في المغرب بإشراف دار توبقال للنشر والتوزيع.

انفك حرب يشيد بالتفكيك في العالم حتّى أصبح عمله تشخيصا للأزمة، وتحليلاً للمعنى القابع والمختفي وراء الأوهام والدلالات المتواطئة، مما يؤكد عن مدى تعلقه بهذا المنهج الذي أدخله كرؤيّة لفهم لنصوص والوقائع، وفي هذا الصدد يقول :

« ولذا فإنّي ما أسميه التفكيك يدخل في استراتيجيتي المعرفية ويجسّد سياستي الفكريّة، بقدر ما هو رهاني على أن أفهم الوقائع وأفكك الأزمات للخروج من المآزق التي تقودنا إليها أفكارنا أو مواقعنا على ما هي الحال حتّى عند دريدا الذي أجده أحيانًا يقرأ المشهد العالمي بمنـــزع إنساني طوباوي، يحتاج إلى التفكيك، إذ هو مصدر العلة التّي نشكو منها »[1].

ويدرج علي حرب في فلسفته الخاصة مكونات أو فروعًا لمنهج لتفكيك، الذي يستعمله وفقًا لمضمون الفكر وتداعياته لجعله إمكانًا وجوديًا يتجاوز القطيعة التّي لا جدوى من وجودها وإن وجدت لا بدّ من تفكيكها من خلال هاته السمات :

- **السمة الأولى** : سمة النقد التي ميزت الحداثة كمرجع معرفي في إطارها الفكري الذي يدفعنا إلى تحليل بنيّة الواقع، من خلال تحليل بنيّة المؤسسات التّي تنتج أو تقف وراء النصوص والخطابات، ومن ثم لا يتعلق الأمر بكيفية نقد النظريات والآراء والمذاهب، وإنّما يتعلّق الأمر بكيفية بناء موقف، وتكوين نمط مناسب في التفكير، وطريقة مثلى في حسن التعامل مع الأحداث والوقائع التي اختزلتها منطلقات هشة أدّت إلى ارتكاس الفكر واستلابه.

هذه اللغة السببيّة حسب حرب قد تجعل من وجودنا انسحابًا وزيفًا، ولكي نعيد وجودنا إلى ساحة الوجود الكوني علينا أن نفهمه من خلال نقده، وكما يشير أنّ النقد من حيث مفهومه لا يعني البحث عن واقع بديل بعقلٍ فردوسي الذي غالبًا ما يولد الكوارث، وإنّما مهمته في إخضاع الواقع للدرس والتحليل والتفكيك والتشريح، وذلك قصد إعادة تركيبه من خلال توسيع دائرة إمكانات اشتغاله، وفقًا لمبادئ وآليات تسعى إلى التغيير والتحويل على ما نحن عليه لتشكيل أصعدةً للفهم، أو فتح مجال للعمل والتواصل[2].

ومن الجدير التنويه بما يقوم به حرب في هذا الميدان، خصوصًا في عملية تفكيكيه للأفكار

---

(1) - علي حرب : الأخلاق والمسؤولية والشعائر التقنية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 2007، ص. 22.

(2) - علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة، (الإصلاح، الإرهاب، الشراكة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص. 38.

ثم إعادة بناءها، التي أوجدت له نوع من الإمكانيات الجديدة داخل منظومته التفكيكية، رافضا تلك العقليات المتحجرة التي لا موقع لها في تحقيق التنوير والاستنارة.

كما أنّ النقد عنده لا يعني تحرر المرء في ممارسة هذا الصرح العقلاني دون شروط أو قيود محكّمة، وإنّما هو مراجعة للعقل، لكي يكشف عمّا هو محجوب من البداهات المظلمة، والأنساق المغلقة، والأفكار المتحجرة.

النقد حسب حرب هو فاعليّة ذات إمكانيات واسعة، تجعل هذه الإمكانيات ذات حقيقة مكونّة وموجودة في عقولنا وممارستنا « فهو الوسيلة الفعالة لوصل ما انقطع من الأواصر أو لبناء ما يراد بناؤه، أي بناء بإمكانات تتيح للواحد أن يفكر فيما لم يكن يفكر فيه، وأن يفعل ما لم يكن قادرًا على فعله، فهو على كل حال شرط الخروج من السبات، والفكر ليس في حقيقته شيئا غير ذلك، إنّه فاعلية نقديّة مستمرة أي نقد ونقدٌ للنقد »[1].

ويذهب حرب إلى أنّه الذين يرفضون تطبيق النقد التفكيكي على شعار الحداثة وأطروحاتها الصنميه لطرح حداثة بديلة، فهم يسعون بذلك « إلى أن يسدل الستار على عقولنا، بل يريدون لنا أن نعود إلى الوراء حتّى نصبح ديكارتين أو كانطين أو هيغلين أو ماركسين حقيقين وسوف ننتظر قرونا دون أن نصبح [illegible]، ولأنّ الأفكار العظيمة هي تجارب فذة لا يمكن تقليدها، بل الممكن هو قراءتها شرحًا وتفسيرًا أو تأويلاً وتفكيكًا، أو صرفًا وتحويلاً، بل نحن لن نصبح حداثيين، أعني لن نصنع حداثتنا إلاّ بقدر ما نختلف عن ماركس الحقيقي أو ديكارت الحقيقي »[2].

إنّ السؤال الأساسي في سمة النقد هو سؤال الإمكان الذي يدخل ضمن نسقيّة التفكيك التي تشكل نسقية خاصة للفكر الحداثي، وهذا ما جعله يسميه بالنقد التفكيكي باعتباره يزيل الركام عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب[3].

فالنقد بالمعنى الحديث لا يقوم لا بالنقض ولا بالنفي، وإنّما هو اجتراح لإمكانيات جديدة يخرج بها المرء مخرجًا أكثر معرفةً وغنًا وقوةً، سواء في ممارسته لوجوده وتكامله مع ذاته، أو في قراءته لتراثه ولنصوصه، أو لعالمه وأحداثه[4].

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 204.

(2) – علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص. 115.

(3) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 122.

(4) – المصدر نفسه، ص. 23.

فيصبح التفكيك فاعليه نقديّة في منتهى الخصوبة، إذ هو يتيح فهم ما كان يُمتنع فهمه ممّا هو غير معقول أو غير متوقع، كما يتيح فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله ممّا هو متعذر أو غير مفهوم[1].

فالتفكيك يعد الركن الأساسي لنظريّة ما بعد الحداثة، فهي ذات فعالية منتجة، كما أنّها ذات عمليّة إجرائيّة، منتجة في حقل النّصوص والخطابات، التي ستمنحنا نصوصا جديدة وبالتالي حداثة جديدة.

وممّا لا شك فيه أنّ ديكارت قد أضفى الصبغة النقديّة للعقل في الفكر الغربي، منذ قوله بضرورة التفكير في الوجود الإنساني، واستمر ذلك إلى يومنا هذا، حيث نجد له أثرًا واضحًا في عقلانية حرب إذ يقول :

« فمنذ ديكارت حتّى المعاصرين، نجد أنّ علاقة العقل مع ذاته ومع أنظمته ومنتجاته هي علاقة نقديّة بالدرجة الأولى، أي عبارة عن نقد مستمر، أو نقد للنقد يعاد معه كل حقيقة معرفية، لتفكير في الأسس والأصول، للكشف عن ما تحجبه البداهات والكليات والمطلقات من أشكال التحكم الاعتباطي واللامعقول واللامشروع »[2].

وفيما يتعلق بديكارت فإننا نجده يقر بأن العقل والفكر صنوان، وهو أصل الوجود وفي ذلك يقول :

« وإذن فكل ما أستطيع أن أقول هو أنني شيء مفكر (...) وإنّ شيئًا يفكر هو شيئًا يشك ويفهم ويتصوّر، ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحسن، لأنّ جميع هذه الأفعال، إنّما هي أنحاء من أنحاء التفكير »[3].

فمنذ أنّ سن ديكارت قانون الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" أعطى الإنسان قيمته، من خلال إعطائه للعقل مكانة معرفية وجوديّة مرموقة، تغيّرت قيمة العقل مع ذاته ومع كل ما أنتجه حتّى تلك الأمور التّي كان في الأوّل يقبلها دون برهان أو نقد، ولذا نجده يقول :

---

(1) – علي حرب : الماهيّة والعلاقة (نحو منطق تحويلي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص 56.

(2) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص 46.

(3) – ديكارت : تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة : عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1951، ص. 88.

« إنّ المتأمّل الأوّل قد أثار في نفسي شكوكًا كثيرة، فما أدرى السبيل إلى الخلاص منها ولكي أريد أن أمضي في الطريق عينه حتى أهتدي إلى شيء يقيني لا شك فيه، أو على الأقل حتّى أعلم اليقين أنّه لا شيء في هذا العالم بيقيني »[1].

وهكذا تسلسلت مجموعة من الشكوك والإنتقادات فيما هو كائن، قصد بلوغ اليقين الذي ما انفك يحظر في خطابات الحداثيين العرب، إلاّ وصيغ ببدائل نظريّة تنظيريّة تقويميه للوضع المستلب الذي يعانيه الفكر ويعانيه الواقع.

حيث أنّ الاستلاب لا يخلقه التقدم، بل يعيدنا خطوات وقرون إلى الوراء، بحيث لا نصنع حقيقة، ولا نخلق هوية، وما يفعله (أي الاستيلاب) هو القفز على الوقائع، وبالتالي نفي وجودنا عن العالم الراهن.

وما يلفت الانتباه أنّ النقد باعتباره تفكيكًا، إنّما هو التفكيك الذي أقرّه أركون، إن لم نقل هو ذاته، حيث دعا إلى ضرورة تفكيك الحداثة الحاضرة وذلك بتفكيك المصطلحات والنصوص الدينية وفي هذا الصدد يقول :

« أتمنى عندما تلفظ كلمة الوحي أن نشعر بأنّها كلمة شديدة الخطورة والأهمية وأنّه لا يمكننا استخدامها بسهولة »[2].

وإذا ما رجعنا إلى الجابري فإنّه يقول بفكرة التفكيك، التي تقوم على تفكيك الماضي لا الحاضر المعاش، على أساس أنّ الماضي جزء من الحاضر ودعامته الأساسية التي تساهم في إعادة بناءه. وفي هذا يقول :

« وفي رأينا إنّ إعادة بناء الحاضر يجب أن يتم في آنٍ واحد مع عملية إعادة بناء الماضي وذالك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقات بين أجزائه بصورة تجعله جد قادرٍ على أن يؤسس نهضة »[3].

إنّ حرب في حديثه عن التفكيك، لا يقوم بعملية تفكيك بمعنى الهدم للنسق النقدي للمشروع الحداثي على سبيل الإطلاع والنظر فقط، وإنّما يُعطى لنا نظرة عامّة ذات وجهة تركيبية متعددة

---

(1) – ديكارت : تأملات في الفلسفة الأولى، المرجع السابق، ص. 86.

(2) – محمد أركون : الإسلام والحداثة، مجلة التبيّن، جمعيّة الجاحظية، الجزائر، العددان 3/2، صيف 1990، ص. 22.

(3) – محمد عابد الجابري : إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، د.ط، ص. 62.

الأبعاد تقوم على نقد صورها وأطيافها، لإنتاج رؤيّة جديدة تؤهلنا إلى الخروج من دائرة التشنج اللاعقلاني عبر ما يسمى التحويل.

- **السمـــة الثانيـــة** : إن مفردة "التحويل" تعني نقل الفكر من معنى إلى معنى، أو من وضع إلى وضع، وبذات الوقت الذي يسعى النقد إلى تجسيد مفعوله، فإنّ "التحويل" يصبح كاجتراح لتوضيح اللامعنى، وإخراجه من النفق الذي ظلّ يحكم الفكر العربي طوال عقودٍ كثيرة بالرغم من المشاريع النهضوية التي توالت عبر عقود.

التحويل يصبح منطقًا إذا أحسن إدارة السؤال والجواب، والكشف بين مستوى الماهيّة ومستوى العلاقة، بحيث يعد كأولويّة من أولويات المنهجيّة التفكيكية، وذلك من خلال تأسيس علاقة نقديّة بين الفكر والفكر، وبين الذات والذات، وبين الوجود والوجود، ومن هنا ينتج تغيير الواقع.

ما يعني به حرب بالتحويل هو :

« فعل الذات على الذات، أو الفكر على الفكر، يجري بواسطته إعادة تكوين الذات وبالموضوع على حد سواء، ومن هنا فالتفكير هو في النهاية عملية خلق وإنتاج، إنّه صرف ألفاظٍ وتأويل خطابات أو تحويل مواد وتشكيل موضوعات أو تفكيك أبنية أو تغيير علاقات »[1].

بهذا المعنى يصبح الفكر معاصرًا لنفسه في كل لحظة، حيث يقبل التحويل والتنوير عن طريق كشف الشروط القابعة وراء إمكانات تحوله، وإمكانات وجوده، بحيث يمكّننا من فهم ما يجري من الوقائع، وما يستجد من المآزق[*].

أيًا يكن، فإنّ ضرورة التحويل لا تنفك أن تستحضر معايير ومقاييس وصيغ مبتكرة على صعيد المفاهيم والأسماء والنصوص، والذوات، والموجودات فتمارس فاعليه الإبتكار والإبداع ليصبح التحويل منطقا يتحدث عن كيفية اشتغاله غير أنّه « قراءة للحدث بقدر ما يتيح فهم المآزق، بمعنى أنّه يتيح لنا فهم ما تتصف به الممارسات الفكريّة لدى الشّخص الواحد من الغنى والتنوع والثراء »[2].

---

(1) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 27.

(*) - إشارة إلى الأحداث العالميّة والعربيّة، كالحروب العربيّة مع إسرائيل وتفجيرات الحادي عشر من سبتمبر.

(2) - علي حرب : الماهيّة والعلاقة، المصدر السابق، ص. 21.

فتصبح مهمة المفكك تنحصر في تغيير طريقة المعاملة مع النصوص والخطابات والوقائع.

- مهمته أن ينتج أفكارًا تتعالى عن منطق الهويات المغلقة.

- مهمّته أن يتجنب تجنيس المعارف والأفكار ليستفيد منها، ويفيد ميدان تخصصه.

وإذا كان التفكيك كمنطلق ضروري لقراءة الوقائع، فكيف قرأ حرب واقعة الحداثة أي من أي زاوية ساءلها ؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثـاني : مسـاءلة مفهـوم الحداثـة.

إذا كان سؤال الحداثة يشكل نقطة البدأ في البحث عن مغزاها وجدواها الحقيقين عبر تشكيلاتها النظريّة والمعرفية، ومدى مفاعيلها على الواقع والآفاق، فإنّ هذا يستهدف البحث عن مدى عمق خطابها، من أجل إعادة تحويلها إلى نسق فكري فعّال، حتّى تصبح أكثر وعيًا وأصدق تعبيرًا.

لذا نجد حرب يساءل الحداثة مساءلة تحليليّة نقديّة، كاشفًا عن مدى مشروعيتها ومبرّر وجودها. وذلك من خلال ما يقول :

« الحداثة عملة رمزيّة فكريّة متداولة بين المثقفين العرب شأنها بذلك شأن سائر المفردات المطروحة في سوق التداول الفكري، كالعقلانية والعلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، فضلاً على العولمة التي هي آخر ما يجري تبادله مع السلع الفكريّة المنتجة على الساحات الغربية »[1].

فأولاها : يتحدث عنها كما لو أنّها اسمٌ عام يشير على نحوٍ مجملٍ إلى مرحلة بكاملها من تاريخ الفكر، وثانيها : أنّه يتحدث عنها وكأنّها تطال مجالات متعددة تمس الكيان الاجتماعي برمته من خلال كافة مستوياته النفسيّة والاقتصادية والقانونية.

وفي هذا الوجه الأبرز، سيظل حرب متمثلاً في صوغ الطرح الذي ينبغي أن يطرحه، بمعاينة كيفية تشكلها وفقًا للنظريات الحديثة، والأحداث المعاصرة والراهنة. وليست الحداثة سوى بيان يتجه إلى البحث عن الوضوح النظري لمسيرة هاته الأفكار بل هي ممارسة للعقل من خلال النقد الذي يتخذ بُعدًا واقعيًا، يرتبط أساسًا بالواقع المعاش، بحيث يظل العقل في سيرورة دائمة يتجلّى في نقده لسائر الأنماط المعرفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

وإذا ما حللنا المفاهيم التّي وردت في تعريفه للحداثة فنجد لكلمة "**شأنها**" تشير إلى وحدة الهدف، ومنحى التوجه، والأثر الناتج، ولربّما قد تشمل على كل هاته المفاهيم أو تعبّر عنها، أوهي التّي تصنعها، ممّا جعله يستقرأ مأزق التنوير العربي الذي يراه في كل الأحوال عاجزًا عن إدراكه لبنيّة هاته المفاهيم وتحولاتها. ذلك أنّ المثقف العربي لم يستطيع أن يعيد ترتيب العلاقة

---

[1] - علي حرب : الماهيّة والعلاقة، المصدر السابق، ص. 213.

بينهما. فاستخدمت كرموز لصالح أنظمة معرفية موجهة لسلطة معينة، ولنسق اجتماعي معين، أدّى بالمشروع الثقافي العربي إلى فقدان حقيقتِه قبل أن يؤسس حقيقتَه، كما يقرُّ من جديد على أنّ « الحداثة ليست مجرّد دعوة أو رسالة نبشر بها، ولا هي مجرّد استعراض لما أنجزه الفكر الحديث، إنّما بحسب ما نفكر فيها نصنعها ونصنع أنفسنا بقدر ما نغير العالم ونصنع الأحداث وهي اليوم على نحوٍ يجعل الحدث يتجاوز دومًا الكلام عليه »[1].

وعليه فإن الحداثة ليست دعوات تلقى من فوق الطابوهات، ولا رسائل تبشير لمشاريع لا تسمن ولا تغني من جوع، وإنّما هي سياسة في التغيير والتفكير، نسعى من خلالها إعادة صياغتها وتحويلها وفقًا للاستيراتيجية الذات واستيراتيجية المركز، التي تنطلق من خلاله هذه الذات لتساهم في تغيير العديد من البِنى والبُنى في كافة مناحي الحياة الإنسانية.

فالمسألة لا تتعلق بالوقوف "**مع**" أو "**ضد**" عندما نتكلم عن الهاجس الحداثي فهذا ما هو إلاّ نفيًا للحقيقة ونفيًا للذات، مما يؤدّي إلى إقصاء وتهميش الموقفين على مختلف الأصعدة الفكريَّة والحضاريَّة، وبالتالي تنطمس الحداثة وينطمس خطابها، ويذهب حرب في مساءلته للحداثة إلى ضرورة « أن نكسر القوالب والأنساق لتغيير شروط المعرفة، أن نفتح أسئلة الحقيقة على مناطق جديدة، وأن نحسن صوغ الإشكاليات المتعلّقة بما تنشئه من خطابات أو ننخرط في تجارب وممارسات وتلك هي رهانات الفكر »[2].

كما أنّها رهانات الحداثة ذاتها، ويكشف حرب عن حقيقة جوهريّة من حقائق الفكر، بل يكشف الحقيقة الوحيدة، بحيث لا نجد للفكر اتجاها لجهة ما، بقدر ما نجده يتجه ذهابًا وإيابًا وفي كل الاتجاهات، بمعنى أن الفكر ليس عليه أن يتمثل الواقع فقط، وإنّما عليه أن يؤثر في هذا الواقع بعد ذلك، وإلاّ فما عليه إلاّ أن يتلاشي كفكر، وكلغة يجري استعمالها[3].

ولأنّ الحداثة تحيا في مناخ التساؤل المتوتر، بعيدًا عن عبوديّة التقليد. فإنّها تتخطى النموذجيّة والمرجعية، وتتحرك في أفق يحدّد باستمرار صورة الأشياء وعلاقة الإنسان بها، على نحوٍ يجعل من خطابها خطابًا يبشر برؤية جديدة هي جوهريًا رؤيا تساؤل واحتجاج، تساؤل حول

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 246.

(2) – عبد الرحمن منيف وآخرون : الحداثة (النهضة، التجديد، القديم، الجديد)، مؤسسة عبيال للدرسات والنشر، دمشق، ع2، صيف، 1980، ص. 363.

(3) – إبراهيم محمود : البنيويّة وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع، دمشق، (د.ط)، (د.ت)، ص. 269.

الممكن، واحتجاج على السائد »[1].

وعندما يذكر حرب بهذا المحتوى، وبمثل هذا الطرح، فإنّه يعمد إلى محاولة الخروج من أسر المناهج والرؤى التي ظلّت عقيمة، والتي يجب أن نتعدّاها ونتجاوزها من خلال القدرة على الابتكار، والقدرة على ربط الإنسان بالعالم ربطًا يتجدد بتجدد الأحداث والمقولات والمفاهيم وما دامت هي كذلك فإنّها تبقى دومًا في طور التأسيس ومشروع لم يكتمل بعد « بمعنى أنّها انفتاح على ما يحدث لاستيعاب ما يتشكّل من العلاقات والرؤى والعوالم، وتوجه مستمر صوب مناطق جديدة يعاد على اكتشافها تعريف الأشياء بقدر ما يصل إلى إعادة صوغ أشكال التفكير وأدوات الفهم وأنظمة المعرفة »[2].

وهذا ما يتوافق مع رأي يورغن هابر ماس الذي يرى أنّ الحداثة مشروع في طور التغيير والتطوّير وبالتالي فهي مفتوحة أمام التوسع الفكري والتاريخي ولأي مرحلة من مراحل الحياة البشريّة[3].

وكما أنّ الحداثة كفعل مقترح (لا تخلو من العقل "لا يعتزل العقل" لا منطقيًا ولا فعاليّة "نظريا وعمليًا" وذلك لأنّ الحلول التي يقترحها لا تعود إلى الوراثة وإنّما إلى النشاط الإنساني »[4].

ذلك أنّ انفتاحها يجعل منها حركيّة دائمة التغيير والتحول بحيث لا تلبث في شكل، ولا في موضوعٍ بعينه فحرب يرفض أن تكون الحداثة قبول دون تحفظ ودون خلق أو إبداع، وما دامت الحداثة ليست ما تمّ إنجازه، أو ما سنجزه إنّما هي مشروع دومًا في إطار الإنجاز مع اختلاف الأزمنة والأمكنة، ومع ما استجدّ من تغيرات، وذلك فهي تجربة إنسانية لا تكتمل لها من الخصائص ما يجعلها كذلك.

وإذا ما أردنا توسيع مداركنا حول مفهوم الحداثة، فيجب علينا أن نعرف أهم الخصائص التي تطبع هذا المفهوم وتميّزه عن غيره من المفاهيم، ومن بين الخصائص ما يلي :

---

(1) – عبد الرحمن منيف وآخرون : الحداثة، (النهضة، التجديد، القديم، الجديد)، المرجع السابق، ص. 367.

(2) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 246.

(3) – يورغن هابر ماس : الحداثة مشروع ناقص، المرجع السابق، ص. 49.

(4) – Jean Fransois : (Coordination) philosophique de nôtres temps science, Editions 2ème diffusion P. V. F. p. 103.

أولا - نسبـــيّة التعريف :

يعد من أهم السمات الأساسيّة للحداثة عند حرب، حيث يرى « أنّ كل تعريف يقع خلفها أو ما قبلها، يشكل انقلابًا ضدها »[1] يعني أنّ الحداثة غير قابلة للتعريف المطلق، وإنّما هيّ مشكّلة من حلقات إشكالية، حيث لا يمكن الحديث عنها إلاّ على نحوٍ إشكالي الذي نجده سببًا في نسبية التعريفات المتعلقة بها، هذا كما يشير الجابري « أنّه ليست هناك حداثة وإنّما حداثات مطلقة كليّة وعالمية، تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر وبعبارة أخرى، الحداثة ظاهرة تاريخية هي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروف، محددة بحدود زمنيّة، ترسمها الصيرورة على خطة التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تاريخية لأخرى »[2].

ويذهب محمد سبيلا أنّ غموض مفهوم الحداثة وعدم إيجاد معنى محدد ومضبوط لها، راجع إلى أنّ المفهوم، حضاري، يطال جميع مستويات الوجود الإنساني.

فالحداثة التقنيّة تمثلت في التوسيط التدريجي للأدوات والآليات التقنيّة في علاقة الإنسان بالطبيعة، بشكلٍ ضاعف قدرته على الفعل فيها وتحويلها، لتنبثق الحداثة الاقتصادية، والتّي تعني انتقال الاقتصاد الموسع إلى اقتصاد السوق، ومن الملكيّة العينيّة إلى الملكيّة المجرّدة.

أمّا السيّاسيّة فقوامها الجوهري هو اعتبار مصدر مشروعيّة السلطة هو الشعب، وهو ما يقتضي ويستلزم التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني، وذلك بنـــزع القدسيّة عن السياسة باعتبارها مجالاً دنيويًا للصراعات والخيارات[3].

وهكذا تنفتح الحداثة على سلسلة من التساؤلات، حيث أنّ الحداثة التقنية تضمنت إشكالات العلم التقني بمبادئه، والحداثة الاقتصادية تضمنت إشكالات اقتصاديّة، وتطرق الحداثة السّياسية والاجتماعية والفكريّة أبوابها، لتنفتح على إشكالات السياسة والاجتماع والفكر وتتوالى الإشكالات بعضها وراء بعض ممّا جعلها نسبيّة في تعريفها.

وإن كان لنا أن نأخذ بمعطيات عصرنا فإنّ الكثير يتصرف وفقًا لمفهومها، وكأنّها أم الحاجات وأفق الآفاق، والتّي تجسدت في ممارسات عدّة ومختلفة أعطت لنا

---

(1) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 246

(2) - محمد عابد الجابري : الحداثة والتراث، المرجع السابق، ص. 160.

(3) - ينظر : محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص. 164-165

تعريفها الذي يختلف حسب نوعيّة هذه الممارسات التي تشكلت كثورة، لرفضها للكثير من البداهات التي كانت يقينية في عصرها.

ثـــانيا – الثورة على ما سبق :

إنّ السؤال الذي يمكن أن نطرحه هو :

ما الذي يجعل الحداثة ثورة في مضمونها، وثورة على ما سبقها من حيث الإمكان، ومن حيث معطيات هذا الإمكان ؟.

يُجيبُ حرب ويسوقُ هذه الخاصيّة انطلاقًا من التغيرات التي لحقت بالمجتمعات والأفكار على مدى توالي العصور. فقد تكون الحداثة ثورة على النظام وعلى النسق، وثورة في الرؤيّة والمعرفة، وفي هذا يشير إلى « أنّها تشكلت على ما سبقها والعمل على إقصائه إلى حظيرة التفكير أو إلى دائرة الظلام أو إلى عالم الخرافة واللامعقول على ما كان موقف الحداثين في العصور الوسطى »[1].

ليأتي بعد ذلك عصر الأنوار ليشيد بحداثة جديدة، حداثة العقلانية، التي عملت على تقويض حداثة العصر الوسيط، فكانت بذلك حداثة ذاتٍ متعاليّة كما يقول هوسرل (Husserl) (1859–1938م) تجاوزت أنماط اللامعقول، بالرغم من الإشكاليات التي ستظهر في هذا العصر.

فلا يتقيّد الفكر ويُحصر في أنساق مقفلة، وإنّما إخلاءُ سبيله بواسطة النشاط النقدي الذي يكون بمثابة الثّورة التي يكون من آثارها الإبداع والاستمرار نحو تشكيل مستويات جديدة لقراءة الواقع والعصر قصد مواكبة الحداثة في جميع المجالات، « مما يجعل تنظيم المجتمع والفكر يتموقع في شكلٍ جديد من النشاط النقدي والممارسة الثوريّة »[2].

ويذهب أحمد مجدي حجازي مذهب حرب فيقول « قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائدًا من قبل استجابة للتطورات في المجال العلمي والصناعي وتحوّل اهتمام المفكرين لنقد أوضاع المجتمع »[3] فتكون الحداثة معلنة عن تجددها واستمرارها عبر حلقات

---

(1) – أحمد مجدي حجازي : النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة، من مجلة قضايا فكريّة، القاهرة، الكتاب 2، أكتوبر 1999، ص. 208.

(2) – أنور مغيث : سياسات الرغبة، دراسة فلسفة دولوز السياسية، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع2، 2001، ص. 15.

(3) – أحمد مجدي حجازي : النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص. 202.

لانهائية من الانتقادات، التي تهيئها في كل مرّة قصد حسن التعامل مع المستجدات والأحداث.

ثـــالثا – في التعامل مع الحدث :

وكما عوّدنا النقد الذي يكون غالبًا بين شيئين متناقضين متعارضين. فإنّ الحداثة لا تكون بهذه الشاكلة السلبيّة. أي أنّ الحداثة ليست مجرد تصادم بين جبهتين أو بين معسكرين معسكر سلفي قديم، ومعسكر حداثي حديث، وإنّما الحداثة مشروطة بكيفيّة التعامل مع الحدث الذي هو الوضع الراهن الذي يفرض علينا وجوده وأفكاره، قوته وبرهانه، وقيمة وبيان ذلك الأثر على جميع المستويات، إذا ما نظرنا إلى التطور الذي عرفه المسار الفكري والتاريخي للبشر ويتبيّن جليًا أنّ الحداثة تجارب حيّة معاشة، هدفها تحقيق الوجود، وتحقيق كينونة الكائن، وكذلك تحقيق التقدم والحريّة.

ولأنّ فلسفته لا تريد أن تستعيد الحداثة المؤسسة على مركزيّة الذات والعقل كمشروعٍ فإنّها تسعى لقراءة الحداثة والنظر إليها كحدث فكري يخضع بدوره للتغيير، حيث تجعل من الحدث إبداعًا حسب راهنيته وعلاقته بالحاضر، ومحاولة ربطه بالكائن الذي يريد أن يتكون ويتشكل باستمرار، ممّا يجعله يتحرك نحو تحويل العالم، وإعادة تشكيله وترتيبه، حسب ما تقتضيه حاجته.

هذا يعني أنّ الحداثة وليدة التجربة الحضاريّة التي سعى إليها الإنسان، بل المجتمع، ولربّما العصر كلّه، في محاولة لتجلّي ذلك الإبداع الذي ميّز هذه الحضارات على مستوى القوة وعلى مستوى الفعل والتأثير، وعلى مستوى الأشخاص والأفكار.

هذا ما قصده حرب عندما أقر « أنّ الحدث يولّد الحقائق بقدر ما يستدعي شكلاً جديدًا من التفكير، ومن يقرأ الحدث ينشيء علاقة مغايرة مع الحقيقة بقدر ما يمارس وجوده بطريقة جديدة، من هنا يتغير مع كل حدث مشهد العالم، بقدر ما يحدث انقطاع في مجرى الأشياء، أو انعطاف في مسار الأفعال، أو تحول في مصائر الذوات والهويات وهو في نفسه تغيير في خارطة الأفكار والمفاهيم »[1].

وعليه يتم تشكيل المفاهيم، وصياغة الوقائع، وصناعة الأحداث، فالحداثة هي محاولة البحث

---

[1] – علي حرب : **التفكير والحدث (حوارات ومحاور)**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص. 8.

عن سياق تاريخي يضم كل أسئلة الوجود بلغة العصر، وبممارسة فكريّة أكثر فاعليه ومصداقية فتكون كرؤية جديدة للعقل الذي يتسنى من خلاله إعادة صياغة الإشكالات التّي تطرحها قضايا الفكر والمعرفة والثقافة، تتغير معها علاقات الأحداث التي تحتاج إلى قوى جديدة تجلّت في تلك المعادلات الرمزيّة التي تسعى إلى ترتيب نسقية الأفكار فتؤدّي إلى إعادة رسم الإمكان الوجودي مثلما تجلى في الحدث اليوناني والحدث القرآني.

* **فالحـــدث اليـــوناني** : برزت معه قوى جديدة متعددة الأقطاب والأبعاد أنتجت الرياضيات والفلسفة والمنطق، فتغيرت معها النظرة إلى القول وإلى الحقيقة، وأعيد فتح علاقات جديدة مع أنظمة مبتكرة، كالديمقراطية والعقلنة والسلطة، فجعلت من اليونان مركز العالم لتصبح فيما بعد امبراطورية العصر.

* **أمّا الحـــدث القرآنـــي** : فقد أعطى للعرب وجودًا قويًا بفعل أنظمته وعقائده وشريعته التي انفتحت على كل بقاع العالم، بحكم عالميته، ليصبح وليظلّ الحدث الكبير بل الأكبر من حيث تغيره لخارطة المفاهيم والرؤى على ما كانت عليه من قبل.

فكان هذا الحدث أكبر وأكثر فاعلية من الحدث اليوناني من حيث تأثيره ومصداقيته بالرغم من اشتراك الحداثان في إعادة صياغة الواقع[1]. وفي إبراز كل من الحدثان جوانب عقلانيتهما الخاصة، هاته العقلانية التي أعطت بعدًا عميقًا في إحداث تفتح موسع على جميع أشكال المعرفة وأنماط الفكر والوجود.

رابعـــا — العقـــلانية :

– لما كانت الذات هي من المحاور التي اهتم بها حرب في حديثه عن الحداثة فإنّ ما يميّزها هو شكلها العقلاني، حيث عومل وكأنّه عقل محض لا يمت بصلة لما هو غير عقلاني، ويرى أنّ « في منطق الحداثة يعامل العقل كجوهر محض خالٍ من شوائب اللامعقول »[2]، حيث أنّ الفكرة نفسها تحدث عنها كانط (Kant) الألماني في مقال سماه ضمّن عنوان **ما الأنوار ؟**.

---

(1) – علي حرب : الفكر والحدث، (حوارات ومحاور)، المصدر السابق، ص. 48.

(2) – كانط : جواب عن سؤال : ما هي الأنوار ؟ ترجمة : حسن حرب، من مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب ط1، 1996م، ص. 44.

فعصر الأنوار فيما يُسمى بعصر الحداثة، إنّما هو عصر استعمال العقل وتوظيفه هذا العقل الذي لا يتوقف عن استكناه الحقائق، والبحث عن الاكتشافات، وضرورة فهم النصوص والخطابات. فكانت الحداثة محور النشاط العقلي ليصبح المرجع والمحدد، ومن ثمّ التوق إلى نقده من جديد.

حيث تشكل العقلانيَّة إحدى أهم العناصر في التقليد الفلسفي، والذي يجعل من إدراك معنى العقل حالة متغيّرة لارتباطها وعلاقتها بالواقع والحقيقة[1].

أي نقد مكونات العقل وخصائصه، ومن ثمّ النتائج التّي يصل إليها، من خلال حركة تفكيره. وعليه يسعى حرب من وراء عمله النّقدي التفكيكي للعقل، أن يعيد النظر في ما استبعد وهمش وأُقصيَّ من حضيرة التفكير[2].

ولما كان العقل العربي الذي يعنيه هو العقل الذي تكوّن وتشكّل داخل الثقافة العربيّة في نفس الوقت الذي عمل هو نفسه على إنتاجها، وعلى إعادة صياغة إنتاجها، فإنّ عملية النقد مطلوبة أو على الأقل كما نريدها أن تكون، تتطلب التحرّر من أسير القراءات السائدة واستئناف النظر في معطيات الثقافة العربيّة الإسلاميّة بمختلف فروعها، دون التقييد بوجهات النظر السائدة[3].

لذا يجب تغيير أو توجيه العقل إلى وظيفته الحقيقية بحيث يصبح هو المرجع المحدّد للنشاط الإنساني[4]. وبعبارة أخرى، فإنّه يحمل دعوة للتغيير وتجديد العقل العربي عمليًا ونظريًا، من خلال القراءة المتعمقة لتاريخ الفلسفة، حيث يتبيّن أنّه ليس هناك نموذج محدد للعقلانية، أو قالبٍ واحد لا يتغيّر في كل زمانٍ ومكان، بل إنّ مفهوم العقلانيّة في سيرورة لا متناهية تكوَّن في الماضي ولا يزال يتكوَّن في المستقبل، وسيظل هكذا دائم التكون، طالما هنالك بشر، فمن البديهي أن يكون مفهوم العقلانية مفهوم تاريخي[5].

---

(1) - Paul-Faulque : Dictionnaire de la langue philosophique, press Universitaire de France, 1968, p. 609.

(2) – علي حرب : أسئلة الحقيقية ورهانات الفكر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص. 50.

(3) – محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، دار الطليعة، بيروت، ط7، 1998، ص. 05.

(4) – أشرف حسن منصور : التأثير النيتشوي على مدرسة فرانكوت (رؤية هابرماس)، من مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع1 2000، ص. 71.

(5) – حامد خليل : تطوّر مفهوم العقلانية، من مجلة الطريق، بيروت، لبنان، ع 4، 1995، ص. 30.

وبالتالي يدعو إلى عقل تعددي لأنّه يعتمد على أنماطٍ متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية، حيث تتبيّن تعدديته من خلال المدارس المتعددة، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة وعقل الإسماعلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وكذلك عقل الشيعة، فهي، إذن، تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق التّي تدفعه إلى نقد عقلانيته[1].

كما يقر أنّه « لا مجال مثلاً لممارسة العقلانية، على نحوٍ فعّال ولا يوصفها نماذج كاملة أو قواعد صارمة ومقفلة نقبض بها على الواقع ونتحكم بسير العالم غاية التحكم. مثل هذه العقلانية الخالصة والمثالية أو الطوباوية والنخبويّة قد عملت على تفجير العقلانية الحديثة وذلك بقدر ما قدس أصحابها العقل واحتكروا النطق باسمه، لكي يعطوا لأنفسهم أدورًا بطولية لإنقاذ البشريّة، ولا عجب فمن ينفي اللامعقول أو نطن أن بوسعه تصفية أهوائه لا يحسن سوى تلغيم عقله »[2].

هذا العقل الذي ستظل الأوهام النخبويّة قابعة في مضمونه ممّا عطّل البناء الحداثي لواقعنا فعقلانياتها أخرّت أكثر ممّا قدمت، وعطّلت أكثر ممّا أنجزت.

فما طبيعة هذه الأوهام النخبويَّة. ولما يُسائلها حرب ؟.

---

[1] – محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المرجع السابق، ص. 232.

[2] – علي حرب : العالم ومآزقه، (منطق السّلام ولغة التداول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص. 118.

- المبحث الثالث : مساءلة أوهام الحداثة وعراقيلها .

- وبموازة ذكر أهم الخصائص التي ذكرها حرب للحداثة التي ينشدها، فبذات الوقت يوضح لنا أهم الأوهام والعراقيل التي تعترض الحداثة العربيّة، أو تقف كعائقٍ في سبيل بلوغها فلقد رأى أنّها مشروعًا لم ينجز بعد كما سبق وأن ذكرنا، وإن كان الغرب بلغ ما بلغ وتجاوز طورها إلى حداثات أطلقت عليها تسميات مختلفة، ما فوق الحداثة عند بالانديه (Surmodernité)، أو الحداثة القصوى أو المفرطة أو الفائقة عند نقول أوبير (Hyper modernité).

وهكذا ارتسمت الحداثة الغربية وتنوعت دون أن يكون ارتسام واضح للحداثة العربيّة فلم يكن تناسب بين الفكر والواقع، وبين النظري والعملي، وتعمق الطرح الإشكالي في رفضه لبوادر الحداثة التي يراد أن تتمفصل نهائيا ودون التقاء بالآخر الغربي. ولكن نص السؤال الذي يجدر بنا طرحه لا ينحصر لا في السؤال حول كيفيته، ولا في تبيان صدق جدواه، الذي يقوم بين القبول والرفض، ولا في تحديد كيفية الاستفادة، لنبدأ بالتأكيد حول فهم السؤال، بل في محاولة البحث عن اختيار مبدئي يفرض نفسه بحكم الواقع الراهن الذي يعترضه جملة من الأوهام والعراقيل.

إنّ ما يسمى بالقدر المحتوم هو فقط قدرٌ محتوم. أم أنّ تحقيقها (أي الحداثة) توقفها أوهام وعراقيل كانت أوستظل سببا مانعًا في بلوغها ؟

أولا - وهم النمـــوذج أو حضور المثال :

ومفاده « أنّ الحداثة ليست نموذجًا يحتذي بقدر ما هي نموذج يُخلق أو يعاد خلقه باستمرار »[1] وفي ضوء هذه الرؤيّة يتساءل بومدين بوزيد[*] « هل من الممكن التخلّي عن نموذج ما في التفكير ؟.

فيجيب : إنّ النموذج يحضر دومًا، سواء عند حديثنا عن الديمقراطية، أو طبيعة الحكم أو الحداثة، إنّه المرجعيّة التي يستند إليها أي تفكير، حتّى الفكر الأوروبي، خلال عهد نهضته وتنويره كان نموذج العهد اليوناني حاضرًا فيه. إذًا النموذج يحضر بقوة، ولكن متى يكون معوقًا للتفكير

---

[1] - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص.24.

[*] - أستاذ فلسفة في جامعة وهران، له مشاركات فكرية وفلسفيّة في عدّة مؤتمرات وطنية ودوليّة.

الخلاّق ؟ أي متى يصبح عاملاً مسهمًا في الاستنساخ والفقر الفكري والسقوط في الاتباعية ؟ »[1].

ويرى حرب أنّ الذين يقومون بعمليّة تقديس الأشياء يقعون ضحايا لتقديس هذه الأشياء[2]، لذلك لا يمكن أن تكون الحداثة مرجعًا وحقيقة قبلية غير قابلة للتجريب، تتخذ كمرجع أو كصفة نهائية للعمل الفكري، وإنّما الحداثة تسير وفق دينامية دائمة التدفق والتحرك والتحوّل، وبتعبير آخر « أنّها لا تقيم في الأصل، ولا تلبث في شكل، بل هي انفتاح على مالا يوصف وإنتاج لما لا يتوقع »[3].

وما يجدر ذكره أنّ حرب عندما عني بالنقد والتفكيك، فقد طبقة على هذا الوهم الذي استوطن في عقول النخب المثقفة لتجاوز صنميّة هاته الأوهام الخادعة* التي تبنتها مختلف المشاريع الفكريّة العربيّة، ولكن « عقلنا العربي المعاصر لا يستطيع التفكير إلا ضمن نموذج محدد بمركز نفسه في ما أصبح متجاوزًا، ويشلّ قدرته بالعوائق التّي تتكون بفعل طبيعة تفكيره، وأيضا هيمنة السياسي المغرم بالنموذجية »[4].

غير أنّ هذا الوهم قد عطّل سير المجتمعات العربيّة، وارتسمت بوادر الضعف بمزيد من اللاعقلانية التي قوضت العلاقة مع أفكارنا.

وما يدعو حرب إليه من خلال تحطيم هذا الوهم وتبديده هو تخلص من كل رواسبه حتّى

---

(1) – بومدين بوزيد ، عبد الله ساعف وآخرون : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 28.

(2) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 247.

(3) – علي حرب : نقد النّص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2000م، ص. 29.

(*) – لقد ارتبط الفكر العربي عمومًا بتلك النظريات الضحلة والإشكاليات الزائفةالتي سعت إلى تكفير الفرق الإسلامية وتقسيمها إلى ضالة ومؤمنة والاشتغال في البحث عن الفرقة الناجية، ممّا جسد هذا البحث ذروة التحجّر والتعقّد وتم تقسيم الإسلام إلى تيارات متطاحنة، منها :

الإسلام السلفي، والإسلام الليبرالي، والإسلام الإخواني، والإسلام الصوفي. وعلى ذكر التّصوف يتهم هذا الأخير على أنّه فكر ذو منزع إرهابي يفتقد للأصالة وللمرجعيّة، ليدان ابن عربي وتتهم ربعة العدويّة، ويعدم الحلاج، ليطال الأمر بعد ذلك إلى الغزالي وابن تيمية، وابن خلدون، ولكل واحد من هؤولاء تهمة موجّهة إليه حسب مترعه الفكري، ليسبح هذا الفكر –أي الفكر العربي– في العرقيّة والطائفيّة، وبدل الهويّة الواحدة أصبحت لدينا هويات لينغلق في الإشكالات العقيمة، جسدتها تلك القراءات، لتنقل الحرب من حرب دلالات، إلى حرب هويات، تحت شعار النّفي والإدانة.

(4) – بومدين بوزيد : عبد الله ساعف آخرون، قضايا التنوير والنهضة، المرجع السابق، ص. 29.

نتمكن من فهم جديد لقضايا التنوير والاستنارة، والمتأمل في أطروحات المفكرين العرب يجد مدى العجز والهشاشة الذي بقدر ما حاولت التحرر من أسر النمذجة، بقدر ما آلت إلى عدم احترام قواعد وضوابط تحقيق ما يسمى بالنموذج.

ثـــانيا – وهم التغيير الشامل أو القفزة الكليّة :

إنّ هذا الوهم له حلقة وصل مع وهم النموذج، حيث يعتبر أكبر عائق يعترض العقل ومفاده أنّ الحداثيين ظهر عليهم اعتقاد، فحواه أنّ عمليّة التحديث يمكن تطبيقها وإنجازها على نطاقٍ كلّي وشامل، حيث يقتضي العيش داخل مجتمع جديد كل الجدّة، بحيث يجعله مختلفًا كليّة عن العالم القديم كل الاختلاف.

هذا الوهم لا بد من تبديده حسب حرب « لأنّه لا تحوّل في عالم الإنسان يجري بصورة كلية وفاعلة، بل التحوّل يحصل على صعيدٍ من الصعد أو في قطاع من القطاعات أو في موقع، إنّه تحوّل قطعي جزئي محلي»[1].

لأنّ كل دعوة تدعوا إلى التغيير الشامل إلاّ وكان مآلها عكس المتوقع والمرجو منه، ويقرّ حرب مرّةً أخرى إلى أنّ « دعوات التحرر الشامل أدّت إلى تقليص فسحة الحريات وسلب المكتسبات من الحقوق، ومحاولة العقلنة الشاملة أدّت إلى المزيد من الفوضى في الكثير من القطاعات، وإرادات تغيير العلاقات القديمة أفضت إلى تكريس أسوأ أنواع التقليد »[2].

وهذا ما اكتشفته لنا إشكالية التغيير التّي ظلت حبيسة الرؤى المتعالية عن الواقع الاجتماعي، ممّا أدّى إلى التلاعب بالأفكار وتوظيفها حسب توجه كل فردٍ أو جماعة أو نخبة لخدمة مصلحتها، أو مصلحة سلطة معينة.

إنّ أي موضوع من موضوعات برنامج التغيير الشامل يتصل بالمركب العقلي لمعظم الأساليب التّي تتصل بخطاب ومحتوى الحداثة، فهذا الوهم ما هو إلاّ إبقاءًا على القديم، أو الرجوع إلى ما خلّفه هذا القديم بصورة غير مباشرة، فقد يذهب في كثير من الأحيان إلى السير في الطريق المعاكس للهدف المنشود المراد تحقيقه، لأنّ إعادة طرحه من ناحيّة التطبيق أدّى حسب حرب إلى « إعادة إنتاج الروابط القديمة القبلية والطائفية والمذهبية بصورة مشوهة ومدّمرة »[3].

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 248.

(2) – المصدر نفســـه، الصفحة نفسها.

(3) – " " ، ص. 249.

لذا فإن الدعوة إلى التغيير الشامل ما هي إلاّ دعوة طوباويّة، قد يذهب بها إلى تغيير العديد من المقولات من القوة إلى الضعف والوهن والهشاشة، فالمطلوب ليس تصفية الحساب مثلما فعل الطرابشي في دعوته لمقاضاة الجابري، بل الأهم من ذلك هو إلغاء جوانب التحطيم والاستبعاد لأنّ التفكيك ليس محوًا أو تصفيّة، بقدر ما هو قراءة جديدة تسمح لنا بتعريّة كل ما هو متحجر عقليّا، أو مزيفًا وجوديًا، أو مرهبًا نفسيًا.

هو تفسيح فسحة القول، ونحت مصطلح جديد للقراءة والتشخيص، وذلك بتحويل العلاقات في ضوء ما يستبعد من تغيرات، إذا ما راعينا عوامل الانفتاح على الآخر والعالم والأحداث، قصد تجنب ديكتاتوريّة الحقيقة، التّي لا زالت تمارس سلطتها على أصحاب المشاريع الذين يدعون أنّ دراستهم شاملة، ونظرياتهم معقولة، التّي تختزلها مقولات معقدة ومتشكلنة كالعقل العربي أو الإسلامي، أو المشروع الثقافي أو الحضاري[1].

فالمشكلة هي مشكلة أفكار وكيفيّة التعامل معها، ممّا أدّى إلى خراب المعنى المتراكم في العقول، الذي اكتست مفرداته طابعًا فاشيًا مدمرًا، أدّى إلى إلغاء بعضنا البعض، فعن أي نهضة نتكلم ؟ وعن أي مشروع حضاري نحلم به في ظلّ غياب المبنى والمعنى ؟ فهل هذا يعني أنّه تبديد ثقافي، أم تخريب حضاري ؟.

ثـــالثا – السبـــات الحداثي أو العقل المتأزم :

إنّ الحديث عن كيفية استعادة الحداثة وبلوغها من طرقنا نحن كعرب وعدم تجاوز العجز عن مواكبتها، يتعلق بالأساس الحديث في كيفية التخلص من السبات الذي لحق ميادينها.

لا يعني هذا أنّه يسعى إلى تبرير الموقف الذي ستكون له مضاعفات عدّة على الصعيد الاستراتيجي الفكري، وإنّما للاسترداد ذلك الكل المعقد الذي ميّز أنماط التفكير اللامبدع، فيما سعى إلى ضرورة فهم المصير الذاتي، وتفكيك المعنى باعتباره عائقا نحو الحداثة.

يبيّن حرب أنّ أصحاب العقول المغلقة والهويّات المستنفذة، وأصحاب المشاريع الطوباويّة ينظرون إلى الحداثة الغربيّة وكأنّها « طورٌ يسبقنا بالزمن ويتقدم علينا بالفكر، ولا بدّ من المرور به واجتيازه إذا أردنا أن ننعم بالحداثة وتنتمي إليها »[2].

---

[1] – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 187.

[2] – المصدر نفسه، ص. 208.

فهؤلاء يعتقدون أنّه من غير الممكن أن يكون المرء حديثًا دون أن يجتاز جميع الأطوار التي مرّ بها المجتمع الغربي مرحلة مرحلة، شبرًا شبرًا، « وأن نضع مسافة تاريخية وفكريّة بيننا وبين مفكريها تجعلنا متأخرين عن ديكارت مقدار القرون الأربعة الأولى »[1].

لذلك كان لا بدّ أن نجتاز جميع الأشواط لبلوغ الغرب المتقدم علينا فكريًا، وبالتالي زمنيًا فمحمد أركون من خلال دراسته للحداثة، يتناولها من جانب عربي متخلف متقوقع على معتقداته وجانب غربي متقدّم بلغ من الحداثة أشواطًا كبيرة، حيث يقول :

« إنّ الحداثة الحديثة ولدت في أرض أخرى لا تمت إلى أرض الإسلام بصلة في أرض المستعمرين الأسبقين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى وتراثٍ آخر »[2].

كما يشير إلى ضرورة تخطي المجتمع العربي لجميع مراحل المنجزات الغربيّة بدقةٍ وبالتدرج تصاعديًا إلى الأعلى، ويهدف أركون إلى ضرورة الاحتذاء بهذه الحداثة وفي هذا يقول :

« إنّ العرب بشكل عام يعانون من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة الأولى بالقياس إلى الفترة التأسيسيّة دون أن يعرفوها في حين أن الواقع غير ذلك أبدًا، والثانيّة بالقياس إلى العقلانية الغربيّة الخلاقة بدءًا من القرن السّادس عشر حتّى اليوم »[3].

ويشبه حرب ما قاله أركون حول تخطي الحداثة شبرًا شبرًا، بحجة أخيل التّي عرضها زينون الإيلي فيما يسميه "ببرهان أخيل"، ومفاده أنّ أخيل هو أسرع من السلحفاة بكثير، بحيث لا يستطيع اللحاق بالرغم من قصر المسافة بينهما، وقد أورد حرب هذا المقال ليفندّ آراء أركون في بلوغ الحداثة حيث يقول : « إنّ برهان زينون هو برهانٌ خادعٌ لأنّ أخيل سابق السلحفاة ولكنّ المغزى من إيراد الحجة وإجراء المقارنة، هو أننا عندما نقول اليوم بأننا لن نواكب مسيرة الحداثة إلاّ إذا اجتزناها شبرًا شبرًا إنّما نفكر على طريقة زينون الإيلي فنخدع أنفسنا بعكس ما لا نصل إلى الهدف»[4].

---

(1) – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 209.

(2) – محمد أركون : الإسلام والحداثة، المرجع السابق، ص. 196.

(3) – محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة : هاشم صالح، المركز الثقافي، العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، ص. 223.

(4) – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 217.

والسبب كما يراه حرب أن التفكير بهذه الطريقة للصول إلى الحداثة، لن توصلنا إلى الهدف بحيث نحصد إلا عناوين التخلف والمزيد من الضعف والهشاشة.

لذلك يدعوا إلى ضرورة التخلص من أسطورة الغرب التقدمي، كأن نتعامل معه وكأنّه وجهنا الآخر، وذلك بعد دراسة مقومات قوته، وتحليل وكشف أسباب نجاحه. كما أنّ هناك فريق آخر يرى في الحداثة الغربيّة شيئًا يعلونا، فلا نستطيع أن نبلغها نظرًا للفجوة الثقافية التي تحول دون وصولنا إليها، لذلك لا جدوى من محاولة بلوغ الغرب الحداثي، وما علينا نحن العرب إلاّ أن نحافظ على أصالتنا ومسارنا الخاص « حيث تصبح الحداثة شيئا يقع خارجًا أو موضوعا يتجاوزنا أو حقيقة تتعالى علينا أو تصبح بالعكس نموذج ينبغي احتذاءه أو أصلاً ينبغي الالتحاق به أو عصرًا ينبغي استعادته »[1].

وفي هذا يوجه حرب نداءه قصد تنبيه وإيقاض دعاة الحداثة العربيّة فيقول : فليستيقظ دعاة الحداثة من سباتهم الحداثاوي، إنّهم يعملون على تكثيف الحجب، فيما التنوير نورٌ على نور أي نقد لا يتوقف لما هو سائد من نماذج وصيغ من اللغات والقراءات »[2].

وذلك تجنبا لتعطيل إعمال العقل حول قضايا المشروع الحداثي االذّي تنازعت حوله تيارات عدّة، لكلّ منها توجهها وعقيدتها في قراءة واقع المشروع.

رابعًا – القطيعة مع التراث أو مع العقل الماضوي :

لا يعني حرب بالقطيعة مع الماضي تلك القطيعة الإبستمولوجيّة التي تبناها غاستون باشلار في الفكر العلمي، ولا القطيعة التي نادى بها الجابري في رباعيته النقديّة للعقل العربي، وإنّما يعني بها القطيعة الأنطولوجية الجذرية التي تسعى إلى أن تجتث الماضي من أصوله، حسب ما ينادى بها دعاة الحداثة الذين يرون أنّه « بالإمكان القيام بقطيعة جذريّة مع الماضي في جميع النواحي الاجتماعية أو المعرفية والأنطولوجيّة »[3]، بحيث يهدف إلى استئصال الماضي كليّة واجتثاثه من جذوره لتحقيق إرادة الحداثة.

لأنّ الوعي الحديث لم يجد تفسيرًا لهذا القصور، إلاّ في الماضي، وأصبح هذا الأخير هو القيد

---

(1) – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 209.

(2) – المصدر نفسه، ص.210.

(3) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر سابق، ص.250.

الذي يحرم الوعي من بلوغ آفاق العصرنة والتحديث، ممّا جعل الأمر يتحوّل إلى نوع من الفاشية الإستئصالية التي آمن بها أولئك الحداثيين. وأصبح هذا الخطاب بمثابة الكلمة الأولى والأخيرة لتحقيق مشروع النهوض والدعوة إلى التغيير، والتمرد على القيم الباليّة.

وعلى نقيض ذلك يرى حرب « أنّ وهم الانقطاع هو من أشد الأوهام تضليلا، ذلك أنّ الإنسان أكان فردًا أو جماعة لا يمكنه الانفصال عن ماضيه انفصالاً تامًا، ثمة عائق أنطولوجي يحيل بينه وبين هذا القطع الجذري هو النقد والذاكرة والتراث »[1].

ليس الغرض هو نفي هذا التراث، لأنّ الجانب الفلسفي الحداثة يكمن في تحرير إرادة التفلسف وتوجيهها قصد التعامل مع هذا الماضي تعاملاً إبداعيًا قصد تغييره وإعادة تشكيله، فيصبح الماضي حاضرًا ثم يصبح راهنًا أو آنيًا، وبالتالي نستطيع أن نخترق ونتجاوز تلك النزعات الأصولية التي تدعو إلى العودة إلى الأصل والثابت دون أن تمارس إبداعها على هذا الماضي.

فالإنسان لا يستطيع أن يتخلّى عن ماضيه، كون أنّ الحاضر الذي يعيشه دائم الارتباط مع ماضيه أشد الارتباط، وكون أنّ ماهيته تنبع من ماضٍ لا ينفك يحضر دائمًا في كونه عودًا أبديًا يكتفي بفحص القديم وإخضاعه لمناهج التحليل العقلية فهو يعلم حدوده التي لا تتعدى النقد والتقسيم[2].

ومن ثمّ يشير إلى نوع من الركيزة التي سيبني عليها مقومات الحاضر الذي يعيد قراءة الماضي، وذلك من خلال النقد الفعّال لجلّ مفاعيله.

لأنّ طريق الحداثة ينطلق من الانتظام النقدي للثقافة العربيّة في حدّ ذاتها، وذلك بتغيرها من الداخل، فلا يعني بالتحديث هو إقامة القطيعة مع الماضي، بقدر ما يعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة التّي تضمن له البقاء و الرسوخ، دون أن تزج به الحداثة الغربية في معالمها وأنساقها[3].

ومن خلال هذا الفصل توصلنا إلى النتائج الآتيـــة :

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 250.

(2) – حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص. 53.

(3) – عبد السلام بن عبد العالي : ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص. 99.

أولا : التفكيك كأداة مفهوميه تحليليّة نقديّة تهدف إلى الكشف عن العلاقة بين الذات والنص وبين الذات والذات وبين الذات والآخر، باعتباره سجين المنطق التحويلي.

ثانيا : الدعوة إلى ضرورة نقد الحداثة من داخلها للكشف عن الانفصام الذي تتخبط فيه المشاريع الحداثية.

وإذا كان حرب قد انتقد عقلانية الحداثة وتصوراتها الطوباويّة، فما طبيعة المرافعات التّي يقدّمها في قراءة الحداثة البديلة، إذا كانت تهدف إلى صياغة نظرة بديلة، وبالتالي مشروع بديل؟. أم أنّها ترمي إلى رسم ملامح ما سيكون عليه الممكن، وأنّي لنا أن نتخذ من هذا المهكن طريقا نحوها، وبالتالي المساهمة في بناء موقف ؟.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الثالث -

الرافعات التفكيكية لخطاب الحداثة

- تمهيـــــد.
- المبحث الأول : مرافعـــة الحقيقة وسلطتها.
- المبحث الثـــاني : مرافعـــة النص وتحويله.
- المبحث الثـــالث : مرافعـــة الهويّـــة واختلافها.
- النتـــــائج.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث : المرافعات التفكيكية لخطاب الحداثة.

إنّ العقل العربي في قراءاته لمواطن كثيرة من النصوص والخطابات، وكذلك الواقع سيميل إلى نوع من الاستراتيجية قد يكون كمقوّم لها، أو قد يكون متابعةً لها. قصد تقصي مفاعل الإبداع وطرقه وكيفياته، أو قد يكون مرافعة أو مرافعات عنه، في ظلّ ما يحتكم إليه من منهجيّة ورؤى.

فما صبغة هذه المرافعات ضمن النسقية الجديدة للطرح الفلسفي الحداثي لعليّ حرب ؟.

- المبحث الأوّل : مرافعة الحقيقة وسلطتها

قد تطرح علينا الحداثة أنساقًا وحمولات رمزيّة، تكون بمثابة السلطة القهريّة لأنظمتنا الخطابيّة إلاّ أننا يجب أن نسعى إلى اختراق هذا الحجب عبر السير وراء مفهوم الحقيقة. كقراءة تأويلية لمختلف تجليات الواقع ونقده.

فهل يدفعنا هذا الإشكال إلى طرح فهم جديد للحقيقة تواكب الوضع الراهن على مستوى القراءة النصيّة والقراءة الواقعية (واقعية النّص وحضوره، واقعية الواقع وغموضه)، أم أنّه يدفعنا إلى كشف ألا عيبها وهواماتها لتحقيق الحداثة ؟.

إنّ هذا الطرح الإشكالي لهذا الفضاء المعرفي هو بمثابة سؤالاً للحقيقة وسؤالاً نحوها لأنّها تتخذ طابعًا أنطولوجيا للحاضر، أو أنطولوجيا للذات من حيث اللحظة الراهنة[1]. وبالأحرى فإنّ حرب يريد أن يكشف الممنوع المختفي وراءها بحلّ شفراتها ورموزها، لنعرف موقعيّه ذواتنا ونحطّم كل ما هو محتجب لإحداث مركزيّة جديدة نتجنب من خلالها الزائف والوهمي على مستوى الخطاب وعلى مستوى الواقع، كما يشير « أنّه لا مشاركة في صناعة الحداثة ما لم نغيّر مفهومنا للحقيقة، بحيث ننتقل من إشكالية البحث عن الحقيقة إلى إشكالية أخرى هي صناعة الحقيقة، معنى ذلك أن يتوقف المرء عن التعامل مع الحقيقة بعقلية استلابيّه لا هويته أو تنويريّة بوصفها زمنًا أول ينبغي استعادته والتماهي معه أو زمنا أخيرًا ينبغي دركه أواللحاق به، فمن يفعل ذلك لا يستعيد هويّه ولا يقبض على حقيقة »[2].

---

[1] - السيد ولد أباه : التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 1414هـ-1994م، ص. 95.

[2] - علي حرب : الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المصدر السابق، ص. 223.

لذا فالحداثة تقتضي تحليل حقيقي لمعنى الحقيقة الذي يستغرقه الواقع والخطاب فالمسألة أصبحت تندرج في إطار نقل مركزيّة التفكير من الثابت إلى المتحوّل، وتأسيس نمطٍ من التساؤل في محاولة البحث على متطلبات الحداثة، فمتى يكون الثّابت ثابتًا، والمتحوّل متحولاً في لحظة من لحظات البحث عن الحقيقة؟

وانطلاقا من هذا المنحى في المعالجة تبدو الحقيقة بمثابة الاشتغال على المواد أو استخدام للمعايير أو صوغ للوقائع، أو إنتاج الموضوعات، أو تشكيلاً للخطابات (...) أو ممارسة للذات(...) فإذا شئنا مقارباتها ابستيمولوجيًا نقول أنّها ليست يقينًا معرفيًا بقدر ما هي منظومة تأويليه (...) وإذا شئنا مقاربتها انطولوجيا إنّها انخراط في العالم وانفتاح على الكون[1].

ولكن كيف يمكنها أن تشكل منظومة تأويليه ؟ وكيف يمكنها أن تنفتح عن الكون ؟

قبل أن نحلل نسق هاتين القضيتين علينا أن نعرف معنى التأويل لندركه فيما بعد كمنظومة

يعرّف التأويل لغة : بأنّه الترجيح، حيث يقال أوّله إليه أي رجحّه.

أمّا اصطلاحًا : فالتأويل هو الطريقة المؤدّية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها وإخراج النّص من دلالته الظاهريّة إلى الباطنية[2].

أمّا أندريه لالاند (Andrie laland) فيعرّفه في معجمه الفلسفي بأنّه ترجمة لمعاني كتابات الخفيّة[3].

هذا وبعد ضبط مفهوم التأويل لغة واصطلاحا نتساءل : ما هو التأويل عند حرب ؟

يرى حرب أن التأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنّه انتهاك للنّص وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتحديد أو الإستئناف وإعادة التأسيس[4].

---

(1) – علي حرب : مثلث الفلسفة (الوجود، الحقيقة، الذات) مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، العددان 14/13 ربيع 1991م، ص. 221، 222.

(2) – جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري، القاهرة، ج1، (د.ط)، 1976.

(3) - André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France Vendôme, 1968, p. 51.

(4) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 22.

التأويل كتقنيّة منهجيّة هو سؤالٌ في النّص، وسؤال ما قبل النّص، على أنّه تجريد القول من فردية القول، لأنّ" النّص يعمل على إنتاج المختلف[1].

هو إذن عمليّة للكشف عن مظاهر التقنع والتستر والاختفاء فيما وراء النّص، إنّه يكشف لنا أنّ اللغة لم تكن أمرًا طبيعيًا بل خضعت للعديد من القوى التي هي فعل من أفعال السلطة الإرتكاسية، إنّه يريد أن يثبت أنّ الخطاب الإنساني بمختلف مطارحاته وتسطيحاته، تصارعه إرادات خفيّة، تتحامل لتجعل الكلمات تتبرأ من معان، لتلبسها معان أخرى، تجعلها خاضعة لسلطتها ومتماشية مع إرادتها.

« وكل ذلك يجعل من المعرفة مجرد تأويل تلعب فيه الرغبة والمخيلة واللغة أدوارها، ومعنى كونها تأويلاً أنّ الحقيقة أقل يقينيّة وثبوتًا ومصداقية ممّا نظن وفي هذا ضربٌ لمفهوم الحقيقة التقليدي القائم على التطابق والوحدانية والثبات »[2].

لا تقول الحقيقة بالضبط ما تعنيه، فالمعنى الذي ندركه والذي يتجلّى مباشرة قد لا يكون في الحقيقة إلاّ معنى أضعف يخفى معنى آخر، بحيث يكون هذا المعنى هو المعنى الأقوى والمعنى المضمّر في الوقت ذاته [3].

إنّه نوعٌ من فقه لغةٍ جديد، حيث يفسر الظواهر بأعراض يجب البحث عن معناها في القوى التي تتولى مهمة إنتاجها إلى جانب تفسيره للقوى في حدّ ذاتها من حيث نوعيتها الفاعلة والإرتكاسية[4]. ذلك ما يؤدّي حسب حرب إلى قلب جذري للعالم وللفكر الحقيقين، فكل ما ينظر إليه كأمرٍ معطى بمنأى عن كل شكٍ وتساؤل أصبح موضوع شكٍ وريبةٍ وتساؤل.

كما نلاحظ وجود تلازم أو ارتباط، أو إن استطعنا التعبير، جدليّة بين قوام حقيقة النّص وقوام حقيقة الواقع، وهي جدلية ليس من السهل إدراكها واستيعابها خاصة وأنّ الواقع يتحول إلى لغة أو ملفوظات لغويّة، تدخل في علاقات تركيبيّة، تستطيع أن تتمفصل عن الواقع، وهذا

---

(1) – محمد أحمد الخضراوي : التأويل والاختلاف، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية كتابات معاصره (فنون وعلوم). بيروت . المجلد السابع، ع.26. 1996، ص. 57.

(2) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 73.

(3) – ميشال فوكو : جينا لوجيا المعرفة، المرجع السابق، ص. 73.

(4) – جيل دولوز : نيتشه والفلسفة، ترجمة : أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط21، 1421هـ–2001م، ص. 10.

الانفصال الذي ينسجه التأويل بإمكانه أن ينتج واقعًا جديدًا، وبالتالي حداثة جديدة.

وإذا كان تاريخ الفكر الإنساني هو تاريخ اللغة، وتاريخ تأويلات متصارعة من أجل اللغة وحقيقتها، والمعرفة وأطرها، والحداثة وموقعتيها (فإنّ مهمة الجنيالوجيا كمنهج تأويلي هي تعريّة تلك التأويلات من الأقنعة وتمزيق الحجب وراء زيفها وانحرافها) [1].

فلم يعد التأويل الرجوع إلى الأصل فقط، بل أصبح أيضا البحث وراء دلالات الأفعال كما لم يعد البحث في النّص الديني دون غيره، لأنّ الواقع تجاوز هذا الطرح، وأصبح التأويل وسيلة كل علمٍ للوصول إلى الحقيقة.

فليس المهم عند حرب الحقيقة كحقيقة، بقدر ما ما هو مهم بلوغ قراءتها، وبلوغ فهمها، فهي كلاحق من اللواحق التي ينشدها خطاب الحداثة لتحقيق الفعل التذاوتي ولتأسيس المفعول الذاتي المثولي، وكما يقول الجابري :

إنّ المشكلة في الحقيقة نقصد الحقيقة كما تنسجها العلاقات داخل آية خطاب للقول هو المشكل في الحقيقة الذي هو مشكل المساواة الفكريّة، ومشكل تعايش البنى القديمة والحديثة[2].

هذا راجع إلى أنّه ثمة منظور قديم يُحمل على سطح الملفوظ، وثمة مجلوب يضاف، ليطبق على سطح الملفوظ، ثمة تداخل بين وحدات وأنساق الخطاب، وبالتالي فالحقيقة تبقى معتمة. وإذا كان هناك من زيف أو التباس،فإنّما مصدره في نظرنا هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه وبين منطوق الخطاب ومضمونه ويرى حرب :

« إنّ الاعتراف بأنّ الخطاب كينونته المستقلة وحقيقته المتميّزة يتم على حساب الحقيقة بمعنى أنّ الخطاب يحجب الحقيقة التّي يدعى قواها بقدر ما يتناسى حقيقته أي بقدر ما يتجاهل أنّه متتبع الحقيقة لا مكررا ولها أو ناقلٍ أو مترجم، من هنا لم يؤخذ بالأطروحات التّي يتقدم لها صاحب الخطاب وإنّما تهتم خاصة بكيفية الطرح وأسلوب التعاطي ونمط التعامل وطريقة الاستخدام »[3].

---

(1) - كمال الجابري: ميتافيزيقا الإرادة، (وأرخياء المعنى في الذات والسلطان)، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1 2000، ص. 72.

(2) - محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، (دراسة تحليلية نقديّة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1996، ص. 98.

(3) - علي حرب : أسئلة حقيقة ورهانات والفكر، المصدر السابق، ص. 06.

فليس غريبًا أن يكون التأويل نموذج الثقافة المعاصرة في شكلها ما بعد الحداثي إلى جانب التفكيك، لأنّ ما بعد الحداثة هي صناعة الحدث وزحزحة للبداهات أو اختراق للكثافات ترى ما لم يكن بالإمكان رؤيته أو إدراكه في الحداثة[1].

إنّه يعود من جديد ويطرح المسألة من زاوية السياق الموقفي لنظريات تفسير الخطاب التي اعتمدها كل من دولوز، فوكو، هايد غر، للكشف عن حقيقة الحقيقة، وفي ذلك يقول حرب أيضًا :

« الخطاب حجاب كما يقول ابن عربي، ولا يعني ذلك انتقاء كل موضوعية، ولا هو قعود عن طلب الحق أو إقرار العجز عن إثبات أي حقيقة. فليس المطلوب الوصول إلى السفسطة بقدر ما يُطلب التأكيد على أنّه ليس ثمة حقيقة واحدة تظهر وتُبيِّن بصورة نهائية على نحوٍ قاطع (...) فاللحقيقة سياستها وإرادتها »[2].

بمعنى أنّ كل تجربة للحقيقة هي ذلك التجاوز الذي يبيّن أنّ هذه الحقيقة لا تطابق ذاتها، ممّا يجعلها تهدم تلك الوثوقيه التّي انبتت حولها[3] وذلك لعدة أسباب :

- لتداخلها مع أنظمة معرفية أشمل منها.
- لارتباط المعرفي الحقيقي مع المعرفي السلطوي.
- لارتباطها بخطاب النهايات المزدوج.

فالحقيقة فاعليه في الحياة، فهي إرادة محايثه لإرادة الإنسان، ولأنّ الحقيقة واقعيّة فهي حضور للفرد وحضورٌ للذات الواعيّة من خلال نقد مؤسسات إنتاجها.

كما يشير نصر حامد أبو زيد إلى أنّ الحقيقة طبقًا للآليات التفكير الحق بحث في حقيقة ثابتة جوهريّة متعاليّة قائمة هناك في المطلق، بل نحن في إطار الحديث عن الحقيقة النسبيّة بالنسبة للتطور الوعي في سياقٍ اجتماعي ثقافي محدد يصوغ رؤيّة للعالم يحدد إطارها المعرفي في تطوير

---

(1) - محمد شوقي الزّين : إزاحات فكريّة، منشورات الاختلاف، (د.م)، ط1، 2005، ص. 23.

(2) - علي حرب : مداخلات (مباحث نقديّة حول أعمال محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد)، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص. 12، 13.

(3) - عبد العزيز بومسهولي، عبد الصمد الكباص، حسن أوزال : أفول الحقيقة (الإنسان ينقض ذاته)، إفريقيا الشرق ، المغرب (د.ط). 2004، ص. 10

تلك وتحريكها[1].

فالفكر يمارس دائمًا وبشكلٍ فعّال حقيقة الحاضر، والبعد الحقيقي للزمن الذي يكون دائمًا تحت تصرفنا في الحقيقة، وعندما تتحدث عن سلطة الحقيقة فإنّنا نتحدث عن سلطة الكلمة وعلاقاتها بالأشياء عندما تفرض ديكتاتوريتها وترفع منطق الحق لتصنع منطق الاستبداد والاستلاب [2].

وكما يورد حرب في شأن الحقيقة وكيفيّة نقدها ونمط تعاملنا معها حيث يقر :

« إنّ نقد الحقيقة سواء أتى من جهة الخطاب أم من جهة الوقائع يجعل الحقيقة أقل حقيقة في كلام الفلاسفة، كما يجعلنا نغيّر مفهومنا لها وعلاقاتها بها، بحيث لا نفهما على نحوٍ أحادي لاهوتي، بحيث تكون أقل ادعاءًا بامتلاكها. فوضع الحقيقة مقابل الخطأ هو تبسيط، وادعاء امتلاكها أو احتكار تمثيلها هو تمويه وخداعٌ »[3]. وبالتالي لا نعمل على القبض على الحقيقة بقدر ما نعمل على تغيير علاقتنا المفهومية مع الفكر، وذلك من خلال مساءلة سلطة ثانية في خطاب الحقيقة ألا وهي سلطة الفكر والواقع.

يعود حرب في مناقشته الحقيقة إلى سلطة الفكر ليطرح من خلالها قضيّة الحقيقة ضمن قوالب ومعطيات الواقع، الموقف الذي يجعله أكثر صرامة لبلورة وصياغة نظرة جديدة تعطي شيئا جديدًا، وفي نظر حرب : « لم يعد الفيلسوف يمارس مهمته كباحث عن العلل الأولى أو الحقائق المطلقة (...) بقدر ما يكتشف عن ألا عيب الحقيقة وفضائح العقل (...) فلا نبحث عن الحقيقة لكي نقبض عليها وإنّما نبحث عن علاقتنا بفكرنا في الوقت نفسه ».[4]

والتي هي من ابتكار الفرد وخلاصة تجاربه، فهي حتمًا لا تقتصر على الجانب النظري فقط إنّما تقود الفرد إلى إنشاء العالم الذي يقتضيه، وذلك من خلال مبتكراته من الأفكار الخصبة والمفاهيم الخارقة لأنّها تعكس الواقع الإنساني في أدق تجلياته. وفي أعلى مستويات الوجود.

ولقد أكّد برهان الدّين غليون أنّه ليس هناك حقيقة جاهزة وقائمة أبدًا إنّما هناك خلقٌ

---

(1) – نصر حامد أبو زيد : النّص، السلطة، الحقيقة، (إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء الغرب، بيروت، لبنان، ط5. 2006، ص. 54.

(2) – تومادو كونانك : الجهل الجديد ومشكلات الثقافة، ترجمة : منصور القاضي، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر بيروت، ط.1، 1424هـ–2004م، ص. 17.

(3) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 42.

(4) – المصدر نفسه : ص. 38.

دائم لها واكتشاف متعدد لقوانينها. هكذا يبدو لنا أنّ النظر في هذه المسألة هي النظر في العالم والنظر في الفرد، والمجتمع، وكذلك النظر في الفكرة التّي ستجسد خصوصيات مرتبطة بأنماط إبداعه[1].

ويشير فوكو إلى أنّ الحقيقة إنّما مجموع القواعد التي نميّز عن طريقها الحقيقي عن الخاطئ (...) كذلك إنّ الأمر لا يتعلق بالنضال لصالح الحقيقة وإنّما بالصّراع حول مترلة الحقيقة[2] وبالتالي معرفة مترلتها في الخطاب الحداثي التي تشكل جزءًا من مهمته، حيث تضطلع الفكرة بتحقيق تمثلاته في الواقع من خلال حضور الإبداع والفاعليّة « بهذا المعنى كلّ واحد يصنع حداثته على قدر مصنوعاته ومبتكراته على قدر ما يمارس حضوره وفاعليته على مسرح العالم أي بقدر ما يخلق أفكاره ويبتكر أدواته »[3].

يعني أنّ هناك ارتباط قوي ووثيق بين الفكر والحداثة، وبتعبير آخر إنّ الفكر هو مقوم الحداثة وموضوعها وقلبها النابض، حيث أنّ الفرد المعني بصناعة الحداثة إنّما يبلغ ذلك بمقدار ما يثبت وجوده عن طريق إنتاج وخلق فكرة معينة، حيث تنعكس حتمًا على حداثته، ذلك بأن ندفع بهذا الفكر إلى محكِ التجربة والمعاناة لكي يستحيل إلى مفاهيم كاشفة وأفكار فعّالة على أرض الواقع والسعي نحو ترقية مستويات الوجود والمعاش.

ومن هنا لابد أنّ تتجسد فعاليّة الفكرة في الواقع بالحركة والعمل، وإلاّ ما فائدة من أن يكون لدينا رصيدًا هائلاً من الأفكار دون أن نلحظها عمليًا ؟، وفي هذا يقر مالك بن نبي : « أن منطق هذا العصر لا يكون بإثبات صحّة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي بل المستوى العملي »[4]، على هذا الأساس نستشف الجانب التغيري الذي يطبع الحداثة التّي يدعوا إليها حرب من حيث أنّها :

1 – منهج فكري، ذو نظرة محددة للكون والحياة والإنسان.

2 – في كونها متهج شمولي يمنح الحياة بُعدًا جديدًا وينشأ فيها واقعًا جديدًا.

---

(1) – برهان الدّين غليون : اغتيال العقل، (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، القاهرة، ط3، 2004، ص.229.

(2) – فوكو : تدبير الحقيقة، تعريب : مجلة فكر ونقد، المغرب، السنة، 1، ع 3، نوفمبر 1997، ص. 104.

(3) – علي حرب : نحو منطق تحويلي، المصدر السابق، ص. 222

(4) – مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر دمشق، سوريا، ص. 31.

3 – في كون الحداثة تسعى إلى امتلاك هذه الحقيقة بإمكانيات متعددة وشموليّة.

« ولذا فالذي يفكر بعقل تركيبي يرى دومًا الوجه الآخر للمسائل بحيث يقيم مع فكره علاقة متحولة متجددة راهنة، يتيح له اجتراح الإمكانات وتفتيق القدرات وتوسيع المجالات »[1].

فمثلما يركن الإنسان إلى عقله فإنّه سيركن إلى عقول الآخرين، ومثلما يركن إلى تراثه وماضيه، فإنّه سيركن إلى حديثه وحاضره، وفي هذا ربطٌ بين الفكر والواقع، بين الحس والعقل ليصبح واقع الحياة هو المختبر الذي يسعى الفكر أن يختبر من خلاله عطاءه وقدراته المبدعة ويصبح الصالح العام للأمّة العربيّة بؤرة هذا الفكر ومحطة اهتمامه وآماله، وتطلعاته وآفاقه التّي تبرهن على وجوده وعلى مدى حقيقة أفكاره وقوة صدقها وكذلك إنتاجها ومدى تأثيرها في الواقع. « هذا يقتضي بالقول بأنّ كل قوة يمتلكها الإنسان لأجل بلوغ الحقيقة التي هي قوة سلب أو قوة إثبات التي نراها تعبّر عن حقيقة هذا الوجود الصائر، الوجود الذي يقود الإنسانية إلى عالم الإمكان بل الوجود الذي يدفعها إلى عالم ما يفتأ يسير اتجاه صيرورة هادفة »[2].

فما دامت الحقيقة خاضعة لقوة فكرتها التّي تدفع الإنسان إلى تغييره وتغيير وجوده في حقل الوعي والفهم، وفي حقل الإمكان الوجودي، فإنّها تحطيم لمبدأ الانغلاق لتحقيق طموح المشروع العربي سواء كان ثقافيا أم سياسيًا أم اقتصاديًا أم عسكريًا.

ولذلك نسأل عن موضوعيّة خطابتنا المهمشة والمعتمة، لننفلت من قبضة الآخر ونحقق خطابًا حقيقيًا حداثيًا يتمحور على جبهات ثلاث : الذات، والوعي، والوجود، وهذا ما اصطلح عليه حرب بمثلث الحقيقة، وعليه فمن الواجب أن يحسن المرء تعامله مع واقعه لمواكبة مستقبلة بشرط ألاّ يهمل أمسه، لأنّ الذي لا يحسن التعامل مع الواقع، ولا يحسن الانخراط في زمنه ولا يحسن استثمار موروثة ولا الاستعداد لمستقبله، فعلى المرء أن يعرف كيف يتعايش مع واقعه وزمنه، لكي يتأهل لتجاوز ما تقدم عنه وتأخر، عن طريق إتقان فن إدارة العلاقات المفهومية لكل من التراث والحقيقة والهويّة. « وفي أي حال لاشيء يلغي سواه، فالحديث لا يلغي القديم، كما أنّ الأحدث لا يلغي الحديث، وإنّما يعيد توظيفه أو تشغيله أو إدراجه أو دمجه في نظام جديد أكثر غنًا وتركيبًا »[3].

---

(1) – علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة، (الإصلاح والإرهاب الشراكة)، مصدر سابق، ص. 45.

(2) – بومسهولي وآخرون : أفول الحقيقة، المرجع السابق، ص. 09.

(3) – علي حرب : أزمنة الحداثة الفائقة، المصدر السابق، ص. 46.

وفي اعتقادنا أنّ مظاهر العقلنة لقراءة القديم، هي عبارة عن محاولة لسد الفراغ أو لرأب الصدع الذي لامسنا في هذا العصر، لا بالاحتيال في توظيفه أو قراءاته وإنّما من خلال إبداع طرقٍ جديدة أو حلولٍ مبتكرة تحاول أن تستوعب الحضارة، التي هي استيعاب للتراث، عبر نقد العقل وتحويله الذي هو نظام تفكيرنا الراهن.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- المبحث الثـــاني : مرافعـــة النّص وتحويلـــه.

لا يقصد حرب بالنّص أي نص كان، وإنّما يقصد به التراث(*) الذي يسكن في كيان هذه الأمّة، التراث كنصّ حضاري يراد فهمه واستيعابه، ومن ثمّ تحويله ؛ وفي خضّم هذا الطرح يعرّفه بقوله :

« التراث ليس ماضيًا مضى، بل هو جزءًامن بنية الحاضر، يُمارس فاعليته وحضوره في العقل والمخيال، أو في التصرّف والمسلك، سواء عبر النّص والخطابات أو عبر الأعراف والتقاليد فإمّا أن نتعامل معه كرأسمال رمزي ينبغي صرفه وتحويله إلى معرفةٍ حيّة أو مبادرة خلاقه، وإمّا أن نقع أسراه لكي يُصرفنا هو عن الانخراط العام في صناعة العالم، وهكذا ليست المسألة مسألة تعارض بين تراث وحداثة، بقدر ما هي مسألة التعامل مع التراث،أو كيفية الانتماء إلى الحداثة »[1].

ومن ثمّ سيشكل نمطًا جديدًا في إدراج منظومة فكريّة تعمل على كيفية إعادة قراءة هذا القديم في الجديد، والارتفاع بمستوى التراث إلى مستوى العصر والعقلانية الحقة، التي تجعل من هذا الرأسمال الرمزي مساحة أساسيّة في ذهننا الثقافي قصد تقصي أبعاده، وفي هذه المضمار يشير الجابري إلى ما يلي :

« لقد استيقظنا ونحن كالطفل الذي استيقظ ذات يوم في الرابعة والخامسة من عمره ليجد أباه قد توفي وترك له خزانة من الكتب شيقة رائعة، وأوّل شيء يجب على هذا الطفل فعله هو أن يعيد ترتيبها كلّها، بل ينبغي أن يرتبها في ذهنه »[2].

(*) - يشير حرب إلى أن مقولة التراث لا يدخل ضمنها النّص القرآني، لأنّه لا يفي بحقيقته، كما لا يختزل في عقيدة أو شريعة أو رسالة أو بلاغة، فهو فضاء دلالي واسع له من التفاسير والتأويلات مالا يتناهى.

ينظر : علي حرب : الفكر والحدث، ص. 98.

إنّ التراث يشمل الجد والهزل، والصواب والخطأ، والحقيقة والخرافة، وكذلك الروائع والهوابط، من أصول الشافعي إلى تصوف الغزالي إلى مجون امرئ القيس، وخمريات أبي نواس، إلى الحكايات المرذولة والإسرائيليات المردودة، والأحاديث الموضوعة والآراء الفاسدة، فالقرآن ليس مجرد تراث، يؤخذ منه ويترك، شأنه شأن شعر الفرزدق أو جرير، أو عمر الخيام.

(1) - علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق ص. 68.

(2) - الجابري : التراث والحداثة، المرجع السابق، ص. 11

ولكي يقيم الفرد حداثته ويحياها فكرًا ووجودًا عليه ألاّ يقيم فاصلا أو حاجزًا بين القديم والجديد، بل عليه أن ينتظم في هذه الحداثة، ويسير في طريقها ليفعِّل عناصرها من أجل التغيير ولكن التغيير في ماذا ؟.

- إنّه التغيير في النظرة إلى أفكاره لكي يتسنى له معرفة حقيقة نفسه وحقيقة وجوده.

- إنّه تغيير في طريقة توظيف أفكاره، وذلك من خلال فتح العلاقة بينه وبين ماضيه لتفعيل عناصره، شريطة هذا التفعيل أن يكون من الداخل، من داخل النّص وفرض إمكانه وتشغيله، الذي حسب حرب « يعمل على إعادة صناعة العلاقة بين الحديث والقديم، بما يتيح القول بأنّ الحداثة هي نسجُ المرءُ علاقة جديدة بقديمه أو معالجة حاضرة مختلفة »[1].

إنّ الحديث عن التراث يتطلب الحديث عن الحداثة وعن كيفية التعامل معها، وهذا ما يحيلنا إلى طرح التساؤل التالي :

كيف يمكن أن نجعل التراث حاضرًا ليؤهلنا إلى التفاعل معه ؟

1/ - التـــراث والسؤال الحـــاضر :

من الاختلافات المفيدة ذات الدلالات القبلية والبعدية بكلّ أنماطها الحضورية والغيابية في خطاب حداثي يراد منه أن يتأسس برؤية تواكب مرأى حدوث اكتمال التأسيس الحقيقي لحاضرٍ حقيقي يمتلك القدرة في إعادة تشكيل مفهومه، ضمن نص تراثي قديم وبلورته بوجه حضوري جديد، لتحقيق إمكانه الأنطولوجي وذلك بمعرفة تقنيات وأساليب ومعايير جديدة تجعلنا نتصرف أمام هذا التراث حتّى لا يبقى قيدًا أو حاجزًا، بل نسعى إلى أن نجعله حافزًا يمكننا إلى الانطلاق نحو آفاق الفكر أو يصبح ملهمًا له.

إذن مسألة التراث ترتبط بالحاضر لأنّها تكتسب أهميتها ودلالتها بالنسبة لهذا الحاضر بهذا المعنى يكون فيه وعي الماضي وعيًا بالحاضر، وفهم التراث وتحديد المهام المطلوب انجازها على مستوى الدّرس[2].

---

(1) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق ص. 32.

(2) - إبراهيم بدران وآخرون : القضية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2 منشورات المثاني، نوفمبر، 1989، ص، 98 .

وذلك بحسب المنظور الجديد، ألا وهو المنظور الأنطولوجي(*) الذي سيخلق منطقةً جديدة تدفعنا إلى إعادة النظر في ماهيّة النّص وحقيقته وحتّى في آفاقه وأبعاده، من خلال التساؤل حول وضعيتنا الراهنة، الذي هو سؤال الآن. سؤال الوجود في الوقت ذاته. وفي هذا المضمار يقول حرب :

« معرفة الوجود هي شرط لمعرفة التراث، ولهذا فالتراث في نظري لا يطلب لذاته بل يوصفه معطى يمكن الإشغال عليه وتحويله من معرفة جامدة إلى معرفة حيّة فعالة »[1].

فهي دعوة إلى البحث والتساؤل عن المهمش والمقصي والمسكوت الذي ظلّ يشكل عمق التراث، دون أن نتخذ منه مرآة كاشفة لما كان منطمسًا تحت ما يسمى "اللامفكر فيه" أو "المستبعد عن التفكير" لأنّه يشكل جزءًا من هذا الوجود، ولفت الانتباه إليه والغوص في أعماقه هو الغوص في أعماق هذا العصر، فهي ليست مشكلة شخصية يُرافع عنها حرب، بل هي عكس ذلك تتخطّى عالم الشخصيّة، لتحل في ذوات الآخرين والعالم وفهومه، ليرتفع إليها العقل لصياغة رؤيّة جديدة، لا تتجاهل ما تجاهل في التراث، بقدر ما أنّها تتخذه كنسقٍ لمعرفة الذات، عن طريق تجاوزه للفهم اللاعقلاني الذي استولى على قراءاته.

ويشير حرب إلى أنّ التراث لا يصنف بين معقول ولا معقول كما يفعل الجابري، كما أنّ التراث الفلسفي لا يمكن أن يكون خاصًا للعرب أو الغرب، كما يفعل حسن حنفي، ولا يمكن أن ننبذ العقل الإسلامي مثلما يفعل أركون، وذلك أنّ الفكر ليس ملكًا للعرب أو للغرب وحدهم، بل هو ينفتح على مصراعيه ليجسّد رهانه عبر الانفتاح، مثلما العقل ليس واحدًا فهو مركب ومتعدد، وهذا التركيب والتعدد يجعله يرتبط بلا معقوله، ممّا يجعل من هذه الرؤيّة تُخرجنا من دائرة التصنيف[2].

(*) – أنطولوجي (Ontology) : هي علم الوجود، وموضوعه الوجود المحض، أو الوجود المشخص وماهيته.
ومنه الأنطولوجيا (Ontologism) : حيث ترى أن الفكر تابع للوجود، فهي مقابل المذهب النّفسي الذي يرى أن الوجود تابع للفكر.
ينظر : عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص. 123، 124.

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 9.

(2) – علي حرب : الفكر والحدث، المصدر السابق، ص. 183.

ولعلّ حرب قد أدرك مآزق الفهم اللاعقلاني للتراث، فعمل على تقويض مفهوم القطيعة التّي ادعته المشاريع السابقة بحيث روجت إلى تلك الثنائيات المكرورة والخادعة من سلفويَّة وعصرويَّة. وفي هذا يقول :

« هذا شأن المثقف العربي على العموم، إنّه أسير النماذج الأصلية، والعصور الذهبية يستوي في ذلك التراثيون والحداثيون، فالتراثيون على اختلافهم يفكرون باستعادة العهد النبوي أو عصر الراشدين، أو العصر العبّاسي، أوهم يحاولون احتذاء عقلانية ابن رشد وواقعية ابن خلدون أو قصدانية الشاطبي، والحداثيون على تبيانهم يفكرون باستعادة عصر النهضة أو العصر الكلاسيكي أو عصر الأنوار، أوهم يحاولون احتذاء منهجيّة ديكارت أو ليبرالية فوكو أو عقلانية كانط أو تاريخانيّة هيغل أو ماديّة ماركس »[1].

فالقراءة السلفويّة للتراث قد تبرّر ذلك انطلاقًا من مقولة أنّ العرب هم أساتذة وجهابذة الغرب، كما لا وجود للحضور الغربي في حياتنا، وبالتالي فإنّها تتعالى على منطق النقد وتتعامل مع التراث « وكأنّه الذّرة المكنونة التّي تحمل المقومات الطبيعية منذ أن وجدت البشرية على سطح الأرض »[2].

أمّا قراءة العصرويين فكان لها منحيان :

- **المنحـــى الأوّل** : عقلاني يحاول فهم التراث العربي من خلال بعض الفلسفات الأوروبية والتّي ذكرناها ضمن هذا المتن.

- **المنحـــى الثـــاني** : قد أخذ شكلا مغايرًا للأوّل، فهو يقوم على محاولة تجاوز شامل للتراث، هذا التجاوز يتضمن الرفض القاطع للتراث، والبدءُ من جديد، دون أن يختزلنا هذا التراث في أوهامه وأطيافه.

هذا ما يرفضه على حرب، في محاولته لفهم التراث واستيعاب حقيقته، الذي به نتحول من اللاممكن إلى الممكن، ومن اللاحقيقي إلى حقيقي، ومن اللاوجود إلى الوجود، ومن اللامعقول إلى المعقول، عبر تفكيك ونقد هذه النظرة الضيقة، التّي تجعلنا نساهم في قلب المعادلة النصيّة التراثيّة من واقع مبني للمجهول إلى واقعٍ مبني للمعلوم.

---

(1) - علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، المصدر السابق، ص. 113.

(2) - جعفر آل ياسين : مدخل إلى الفكر الفلسفي، دراسة في التراث، دار الأندلس، لبنان، د.ط، 1983، ص. 08.

وذلك من خلال قراءة جديدة للتراث، تخرج العقل العربي من مآزق الثنائيات الضيقة إلى القراءة العصريّة، التّي تجعل المقروء معاصرًا لنفسه، على صعيد الإشكالية النظريّة والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي، أي قراءاته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصرًا لنا من جهة أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية[1]، وفي هذا يشير حرب :

« أنا لا أنفي التراث، ولا مجال لنفيه أصلاً ولكنّي لا أتعامل معه كسلطة مقدسة أو كمرجعيّة نهائيّة أو كنموذج كامل للفكر والعمل، وإنّما أعمل على تحويله وتغييره بهدف إنتاج مزيد من المفهوميه والفاعلية في قراءة العالم أو التعاطي معه أو في التشخيص المواقع ومواجهة التحديات »[2].

وما يهمنا التأكيد عليه هو أن تناول مسألة التراث قد تفرض علينا نوعًا من الطرح الذي يتعلق بالهويّة وبالتاريخ، لذلك يجب أن نحدد المفاهيم، التّي تفرضها الكيفية التي يمكن بواسطتها أن نعالج بها التراث ضمن نسقية خاصة به، ولذلك يمكننا أن نتساءل عن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح منه المسألة ومن داخل أي فلسفة ؟ [3].

إنّ القراءة التي يقترحها هي القراءة الأنطولوجيّة، التي تدفعنا إلى تجاوز المعطى الواعي للتاريخ والقبض على المضمون اللاواعي للتراث، فحينما تنفتح على هذا الوجه المغاير من التراث لا نقع عادة في أسرى تلك الجريمة التقليديّة المتمثلة في عملية التهميش الكبرى، التّي طالت نواحيه.

لهذا السبب تحديدًا لم يحفظ لنا تراثنا من الدقائق عن التراث الآخر المقصي، ما يجعلنا نقف على الصورة الشاملة والدقيقة لنـــزعاته ومكوناته.

فالمطلوب اليوم هو تقديم هذا الوجه من التراث، وهذا النوع من العرض إنّما ينحو اتجاه تقديم قراءة على قدر من الاستيعاب، وأيضًا قراءة أمينه لمعطيات هذا الوجه المقصى منه. بغية فهمٍ حقيقي له، ولهذا نؤكد بأنّ تراثنا لن نفهمه في كليته طالما أنّه هناك قسمًا لا يزال ممنوعًا أو ممتنعًا[4].

---

(1) – محمد عابد الجابري : الحداثة والتراث، المرجع السابق، ص. 50.

(2) – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 256 ، 257 .

(3) – عبد السلام بن عبد العالي : ضدّ الراهن، مرجع سابق، ص. 44 .

(4) – إدريس هاني : حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002 ، ص. 21.

وهذا ما يؤدي إلى مسح أثاره على مستوى الوعي وعلى مستوى الواقع، وبالتالي مسحه من الوجود ككل « لأنّ الماضي يظّل يؤثّر على الحاضر ويفعل فيه فعله فالحاضر أيضا لا يمكن رؤيته ولا فهمه إلاّ من خلال مقاصد وطرائق ورؤيّة وتصورات مسبقة منحدرة من الماضي »[1].

الذي ما ينفك يحضر في نصوصنا وخطابتنا وحتّى في معاشنا، ليبقى حدثٌ يمارس حضوره بقوة لكي يُصرّف فيما بعد لصناعة المشهد العام.

2/- التـــراث والابستيمـــي :

في الفلسفة لاتنتهي إلى شيء، فقدرها أن تظلّ تسأل لتجيب، لتتحوّل الإجابة إلى سؤال جديد، وهي كروحٍ تساؤليه نقدية، ترفض الفلسفة أن تتجمد في المعنى الواحد أو الحقيقة الواحدة، فتراها تحارب باستمرار الحقائق، الأصنام تنكرًا لوثنيّة الفكر، حفاظًا على إبداعيّة العقل وضمانًا للاستمراريتها وتجددًا لها، لذا كان تاريخ الفلسفة قطعيات وتحولات وثورات ابستميّه تعدد بمقتضاها الحقائق وتناقض الأنساق، فيحطّم اللاحق السابق شاهدا غلى انفتاح العقل[2].

يعتبر حرب من روّاد انفتاح العقل من خلال عمله الضخم الذي قام في كتابه نقد النّص لعلّ من يدعي أنّ النقد الإبستيمي يحضر على مستوى العلوم فقط، لكن الإبستيميّه تحظر لتنتقد الأفكار، لتكسر القوالب، لتغيّر مسار الأفكار واتجاهاتها، لتخلق نسقًا جديدًا بمنظور جديد لتضع الأسئلة مكان الإجابات، التي يعتقد فيها أنّها عقلانية نظريّة، تؤسس وتبني خطابًا حداثيًا جديدًا قائمًا على النقد وقائمًا على المواجهة، وقائمًا على تغيير العلاقات.

وعليه فإنّ الإبستميّه مهمة حضاريّة، تسعى إلى الكشف عن الشروط والإمكانيات بحيث « تتميز عن الفلسفات العلميّة أو المعرفية، في كونها لا تحيل المعرفة إلى ذات عارفة كما فعل ديكارت ولا ذات متعاليّة كما تصور ذلك كانط بل تحيلها إلى مختلف الممارسات الخطابيّة باعتبارها ممارسات تاريخية »[3].

---

(1) – عادل مصطفى : مدخل إلى الهرمينوطيقا، (نظريّة التأويل من أفلاطون إلى غادامر)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1424هـ- 2003م، ص. 210.

(2) – عبد الرحمن التليلي : فوكو الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع4/ م 30، أبريل يونيو 2002م، ص. 21.

(3) – الزواوي بغورة : إشكالية المرجعيّة الفكريّة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، (محمد عابد الجابري نموذجًا)، مجلة عالم الفكر، ع3 / م 29 يناير، مارس، 2001، ص. 238.

لعلّ حرب قد أدار العراك الإبستيمي ووظفه من خلال تغيير خارطة الفكر والكشف عن المسكوت عنه بسلاح النقد تارة، وبسلاح التعريّة والنبش تارة أخرى، هو جهدٌ ينبئ عن درجة عالية من الصفاء الذهني ووضوح الرؤيّة، وفيها استثمار لمعارف مختلفة مكنته من أن يشخص بشكل دقيق أسباب الأزمة ونتائجها، لأنّ تحديد الأزمة يتطلب منا تحديد الموقف من العقل، ونقد العقل هو سلاح الإبستميَّة الذي ينقلنا من لا عقلي إلى العقلي، وفي هذا يقول حرب :

« لا يعني ذلك أن المنهج الإبستيمولوجي غير مجد في تناول الفكر العربي والإسلامي، أو أنّه غير صالح بحدّ ذاته، ليس هذا ما أردت قوله وتبيانه، ذلك أنّ التناول الإبستيمولوجي هو مستوى من التناول يتم فيه الحفر عن طبقة من طبقات الخطاب للكشف عن أسباب التفكير وفحص معايره وتحليل نماذج العقلانية »[1].

هذه الوضعيّة التّي ساهم في أشكلتها ذهنيّة، الخطاب الفلسفي الذي يراد منه أن يرتفع من مستوى الوجود بالقوة إلى مستوى الوجود بالفعل، من خلال عملية تحويل النص الذي يراد تحويله ؛ إذن ليس المقصود نفي أهميّة الطريقة الإبستمولوجيه في مطلقه الأحوال. فالأعمال الفلسفية ذاتها تبنى في الأصل على الأعمال العقليّة وتستنبطها، سواء في الرياضيات أو الطبيعات أو في مجال العلوم الإنسانية أو في مجال المنطق وطرائق البحث، أو في مجال الإبستمولوجيا ذاتها وهي العلم بأصول المعرفة والعلم »[2].

هكذا فإنّ الطرح الجديد لمعنى الإبستميّه، يتضمن الطرح الجديد لمفهوم وطبيعة الخطاب الفلسفي « لأنّه ينطلق من التشكيك بزعم الخطاب الفلسفة أنّه يقول الحقيقة ويحتكر المعنى وبكلام آخر، إنّه تفكيك يحمل على إعادة النظر في المعنى، والحقيقة، والخطاب، فما يبيّنه حقًا النقد المعاصر للنصوص والخطابات أنّ لا حقيقة مطلقة، أي لا شيء يقال على نحوٍ غير نهائي وجازم »[3].

وهناك بطبيعة الحال استثمار، وإعادة بناء لنظام معرفي، قصد تشكيل بناء خطاب الفلسفي كذلك فهي جدلية تطرح « كل أشكال النقد السابق للعقل والعقلانية والتّي كانت تقوم على

---

(1) – علي حرب : نقد النّص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، ط3، 2000م ص، 105.

(2) – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) – علي حرب : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السابق، ص. 60.

ثنائية الصدق والكذب، أو الصحيح والخاطئ، أو المعقول واللامعقول، تعني ذلك الإقرار بالعجز عن تأصيل المعنى وتأسيس الحقيقة (...) من هنا ليست المسألة، الآن مسألة استبدال نظام معرفي بآخر، أو إحلال معايير علميّة محل أخرى، أو بناء عقلانية جديدة مغايره »[1].

إنّ الإبستيميَّة التّي يدعو إليه حرب، ليست الإبستميَّة العقلانية بمفهوم الجابري وأركون، وإنّما هي الإبستيميَّة الأنطولوجيّه كإمكان معرفي تأويلي يقول :

« أنّ التراث لا يقرأ إلا قراءة تأويلية، فالمنهج في اكتناه الوجود هو تأويلي، كما بيّنَ هيدغر »[2]. ولعلّ المتكلمين والفلاسفة القدامى كانوا سباقين إلى هذا المنهج، حيث تجاوزوا العديد من الإشكالات التّي كانت سائدة في محيطهم الثقافي.

هكذا يصبح التأويل الذي هو نسق من أنساق التفكيك، يؤسس برتوكولاً جديدًا في القراءة أو ميثاقًا يوقعه العقل العربي مع ذاته، ميثاقًا يعقده معه نوعٌ من طموح المثقف العربي إلى استعادة المشروع النقدي الكانطي، أو بعض منه على الأقل[3]، ذلك أنّ العقل على حسب رؤية حرب ليس مطلقًا في أحكامه ولا في قوانينه ولا في تفسيراته لأنّه محدود، والمحدوديّة تقتضي منّا إعادة النظر في مفهوم العقل. لذلك لا بدّ من الثورة المعرفية التّي تغيّر نظرتنا إلى تراثنا ودواتنا فحسب، بل تجعل العقل العربي قادرًا على ارتياد آفاقٍ جديدة لم تكن مبتكرة أو موجودة من قبل. في إطار إبداع مجالات جديدة للبحث والدّرس بحيث يُسهم في تجديد المنهجيات الغربيّة ذاتها، والتي تصبح فيما بعد الحدث ذاته[4].

وعلى هذا الأساس لابدّ من ضرورة إيجادمعنى جديد للعقل، لكي نستطيع أن نجترح إمكانيات ومناطق جديدة في التفكير، بواسطة البِنَى التّي سمحت لتلك المعارف أن تتكوّن وتغوص في الأصول اللامعقولة التي منحتها معقوليتها، بحيث تستعيد البدايات التّي انبثقت منها، لذا فإنّ اللامعقول هو أصل العقل، وهو شرطه وإمكانه، وهو أفقٌ من آفاقه أيضًا [5].

---

(1) – علي حرب : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السابق، ص.60.

(2) – المصدر نفسه، ص. 86.

(3) – سعيد بن سعيد : الإيديولوجيا والحداثة، (قراءات والفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، ط10، 1918م، ص. 68.

(4) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 84.

(5) – علي حرب : مـــداخلات، المصدر السابق، ص. 59.

طبيعي أنّ اللامعقول لا يعتبر كذلك، أي لا يحدّد بحسبانه لا معقولاً إلاّ بالنسبة لمرجع تقول عنه أنّه هو العقل، أو الانتساب إلى العقل مذهبًا وموقفًا، واللاعقلانية أو ما يعني الابتعاد عن العقل، هما نعتان تحددهما سلطة مرجعيّة معينة تنطق باسم العقل وتحدد ماهيّة العقل ضمن أطر وقوالب تنحتها إيديولوجيات ومرجعيات خاصة، تتحكم في التراث وتبلوره حسب أنساقها وتوجهاتها. وينظر علي حرب إلى العقل ولا معقولة من زاوية نموذجين معرفيين مختلفين في المبنى والمعنى أوّلهما :

أ - النمـــوذج العرفـــاني :

لعل خطاب الحداثة عند حرب لا يتجاوز هذا المعطى والمنحى في التفكير ليفكك جميع الأجهزة المفهوميّة يتمثلها العقل العادي البسيط بأطروحاته وأنساقه، واستيراتيجياته وتجلياته، وهذا التجاوز إنّما هو تجاوزٌ يقوم على جدليّة الهدم والبناء، بحيث أنّ الوعي اللامنعكس ينحصر في موضوعه ويختلف جذريا عن الوعي المنعكس الذي يأخذ الوعي اللامنعكس موضوعًا لذاته وقراءة التراث هي إتقان فن قراءة النّص الذي لا يتطلب استبعاده وتصنيفه إلى مذاهب وأنظمة كما فعل الجابري في مشروعه الرباعي، باستبعاده التراث الصوفي العرفاني من دائرة التراث الإسلامي.

ما يفعله حرب هو قراءة هذا التراث بحيث يجعلنا نكتشف ما لم يكتشف منه، كما يجعلنا نعيد صياغة جديدة لمفهوم العقل ذاته في منظور نقد النقد، ولعلّ قراءة اللاعقلي بالعقلي ستكرس وجودًا وإمكانا يفتح لنا المجال لقراءة الواقع ولقراءة العالم والذوات، والمتأمل في نصوص ابن عربي حسب رؤية حرب يجد ما كان يحسبه غير عقلاني، قد يتكشف بعد القراءة عن عقلانية مرنة ومركبه لا تتسع لها العقلانية العلميّة الأحاديّه الصارمة ولا حتّى عقلانية المنطق الشكلاني، لا تعني عقلانية أرسطو بالذات، بل هي عقلانية تتفتح على أشكال المعقوليّة الحديثة والراهنة التي نجدها عن هيغل أو هيدغر أو بارت أو دريدا »[1].

ويؤكّد حرب أنّ صلة القارئ بنصه تكون صلة نقديّة تفكيكيّة، متجاوزه ومتفاعلة مع إمكانات وجوده، ويورد في هذا الشأن ما يلي :

« ... وأعود إلى ابن عربي الذي تقدم قراءاته مثالاً بارزًا عن كيفيّة ممارسة القارئ لحداثته من خلال تعاطيه مع نص قديم (...) فأنا أقرأ اليوم ابن عربي لا لكي أنفي نصوصه، أو أنقطع عنه

[1] - علي حرب : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، المصدر السابق، ص. 25.

بالعكس إنّي أقرأه لنفي محاولات نفيه، وذلك بالكشف على عقلانياته المحتجبة من فرط انغلاق الرؤيّة لدى الذين يرون فيه ممثلاً للأهل اللاعقل»[1].

فممارسة حداثتنا يكون بتحديد العلاقة بين نصوصنا سواء من حيث الأداة، أو الرؤية وتوسيع دائرة إمكانات القراءة، لنخلق من جديد فاعليه فكريّة، ونشاطا مفهوميًا، يحطم نسق القراءات المغلقة الدوغماطيقية وبالتالي :

هل يقع الخطاب العرفاني في حلقة الإمكان، بما أنه خطاب الآفاق وخطاب الأعماق ؟. وهل العرفان ممكن التفكير فيه ومعالجته كلغة تخضع برمتها إلى الأدوات التحليلية والنقديّة المتاحة ؟ وهل منطوقيَّة الخطاب العرفاني تعني أساسًا منطوقيته من الداخل ؟[2].

يجيب حرب قائـــلا :

« نعم إنّي أبدو هاهنا متأثرًا بالرؤيّة الصوفية للعالم، وبالفعل فإنّ النّص الصوفي يشكل مرجعًا أصليًا أرجع إليه، فأحاول قراءة الواقع في ضوئه، كما أحاول، في الوقت نفسه إعادة صياغة الموقف الصوفي وتجديده ضمن شروطنا التاريخيّة الحديثة والمعاصرة، وفي ضوء الثورة المعرفية التّي شهدها علوم الإنسان على نحو خاص (...) فالصوفية تتيح مثل ذلك الانفتاح والتجديد وتميلهما، إذ هي تعني انفتاح على كل حقيقة، والتمرس أي مع كل الذوات »[3].

إنّ قراءة نصوص ابن عربي قد تكشف لنا عن معاني جديدة لأهم المسائل التّي درسها. وهذا ما يبيّن سعة خياله، وانفتاح عقلانيته، الّتي أنتجت معاني منفتحة، تجاوزت معاني الخطاب الفلسفي، وذلك إذا ما دققنا النظر في مفهوم الرمز. والإشارة، والذهاب إلى ما وراء اللفظ كاشفًا عن فتح إمكانيات في علم المعاني، أصبحت كمرجع أساسي لفلاسفة ما بعد الحداثة سواء كانوا من العرب أو من الغرب[4].

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 32.

(2) – محمد شوقي الزّين : تأويلات وتفكيكات، (فصول في نقد الفكـــر العـــربي المعاصـــر)، المركـــز الثقـــافي العـــربي، الـــدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م، ص. 91 .

(3) – علي حرب : لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ص. 6.

(4) – محي الدين ابن عربي : فصوص الحكم، تعليق : أبـــو العـــلا عفيفـــي، دار الكتـــاب العـــربي، بـــيروت، لبنـــان، ط2 1400هـــ– 1980، ص. 121.

غير أنّ هذه المفاهيم لها طابعًا محوريًا، خاصة عندما يتعلّق الأمر بالتأويل الذي يكشف الحدث، الذي هو الأصل الجديد والمتجدد، لأنّ أصحاب العرفان كانوا يقفون في النّص على معان جديدة، في مناطق مستبعدة هذا الكشف شكل النواة الأساسية في الانفتاح على الوجود وامتلاكنا للوعي بذواتنا وبذوات الآخرين [1].

وضمن منهجه في قراءة الخطاب العرفاني يشير إلى أنّ النّص يجب أن يقرأ بتنوعه وثراءه وبرهانه وعرفانه، ولأنّ ابن عربي سلك هذا المسلك في نصوصه، فإنّ المتأمل في ثناياها وأعماقها يجد مالها من قيمتها الإجرائية والتنويريّة، التي احتوت عليه مفاهيم ومصطلحات الخطاب العرفاني كالحق والجمع والفرق والفناء والبقاء.

فمغامرته العرفانية المعرفيّة تدعوا إلى الإعجاب الشديد، بهذه الشخصيّة المتميّزة التي استطاعت أن تبني نصًا صوفيًا، له من التفكيك والتشريح، ما يجعله، يغير نظرتنا إلى العالم وإلى الأشياء، كما تجعله يغير العلاقة بين النّص وقارئه، وهذا ما قام به في التعاطي مع شخصية رابعة العدوية وقراءته التحويليّة لنصوصها وفي هذا يقول :

« فأنا أقرأ في سيرتها أو في كلماتها، لا لكي أنفي صورة تكوّنت عنها وأكوّن أخرى محلها. هذا ما حاولته في مقالتي عنها استبعاد القراءة اللاهوتيه الدّينية لتجربتها باتجاه قراءة أنطولوجيّه يبدو معها تصوف رابعة ليس مجرد زهد أو تديّن ولا مجرد احتقار للبدن، بل نوعٌ من المراس الذي أتاح لها أن تصنع ذاتها وتمارس حضورها كقطبٍ أو كمرجع للكلام على الحب والحقيقة ».[2]

غير أنّ حرب يستبعد تلك القراءة السلبيّة التّي لا تقدم المفاعيل الإيجابية لمثل هذه النصوص العرفانيّة كما فعل حسين مروة عندما نظر إلى الحب الإلهي على أنّه نوع من الحاسيّة المفرطة

---

[1] – علي حرب : مـــدخلات، المصدر السابق، ص 74، 75.

– لقد قالت رابعة في مناجاتها إلى الله الأبيات التالية :

أحبك حبين حب الهـــوى وحب لأنّـــك أهـــل لذاك

فأمّا الذي هو حب الهـــوى فشغلي بذكرك عمّن سواك

وأما الذي أنت أهل لـــــه فكشفك للحجب حتّى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

يشير أبو حامد اتخذ إلى أنّ رابعة أرادت بحب الهوى، حب الله، إحسانا وشكرًا إليه.

ينظر : الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ط) (د.ت)، ص. 328.

[2] – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 32.

الناشئة عن شدة الحرمان، وقساوة العيش وعن صدمة نفسيّة حادة أصابتها مع ذلك في علاقتها العاطفيّة مع إنسان آخر، فيما كانت تقوله في مناجاتها :

أنارت النجوم —ونامت العيون- وغلقت الملوك أبوابها، وخلوة كل حبيب لحبيبه [1] « بل هي في هذا الشّعر قد تناست أنّها تخاطب الله، فتحدثت عن حبيب لها يلوح أنّه كان متنقلا فاضطرت هي، ولعل ذكرى هذا الحبيب الذي يمكن افتراض أنّه كان العلة الأولى في إحداث خيبة الأمل عندها في الحب والناس »[2].

غير أنّ حرب ينفي هذه القراءة السلبية التي لا تقدّم مفاعيل إيجابيّة للذهن وللواقع، وبالتالي تكون القراءة الأنطولوجية هي الأولى والأهم من أي قراءة، فإعجاب حرب بالخطاب الصوفي دليل على أنّه سيعي إلى خلق خطاب جديد يقوم على رؤية صرفيه تساهم في خلقه خطاب عرفاني الذي هو خطاب الأصول، فهو تجربة فينومنيولوجيّة[*] بامتياز، على اعتبار النشأة والتأسيس حيث يدركه في الحاضر الحي كتجربة غير مستنفذة ، والتعبير أو الكلام لا يمكن أن يكون سوى جرحٌ وانزياح[3].

ذلك أنّ التصوّف يهدف إلى استعادة الموضوع، وإذا كان الميل الديني يتجلّى بواسطة الخضوع والارتهان للغيب واللامرئي، للمفارق الذي يُفارقه، وللمقدس الذي يتقدّس، فإنّه في النهاية —أي التصوف- هو محاولة لاستعادة ما استُلب من الذات. وكذلك ما استلبَ من سلطة ليس التصوف مقامات وأحوال، ومجاهدة ومغالبة فقط، وإنّما هو في حدّ ذاته رؤيّة خاصة متميّزة لها من الحقائق والطرائق والقدرات ما يجعله طريقة جديدة لقراءة هذا الوجود[4].

ليس فقط بالذوق والإشراق وإنّما بالمحبّة كذلك، التي كانت الفلسفة الخاصة لرابعة

---

(1) – طيب تزيني وآخرون : حوار مع حسين مروة ، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1990، ص. 29.

(2) – سميح عاطف الزين : رابعة العدوية، سلسلة أعلام التصوف، الشركة العالميّة للكتاب، دار الكتب، بيروت، لبنان، (د.ط) 1408هـ–1988، ص. 110–111.

(*) – المذهب الظاهراتي (phenomenology) هو المذهب القائل بأنّ المعرفة الإنسانية مقصورة على الظواهر الماثلة أمام الحواس، أو أنّ الظواهر هي الأساس النهائي لمعرفتنا، وتقوم على أساس القصدية، ومن أشهر أعلامها إدموند هوسرل (Edmund Husserl).

ينظر : كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، المرجع السابق، .554.

(3) – محمد شوقي الزّين : تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص. 95.

(4) – علي حرب : لعبة المعنى، المرجع السابق، ص. 40.

العدويّة، هذه المحبة، التّي هي أصل الموجودات، والتي تجعل من التصوف أن يقيم توازن بين مكونات الذات، وبين الذات والذات، وبين الذات والعالم، إنّه رؤيّة مفتوحة على كل العوالم التّي تجعل الإنسان يدرك حقيقة وجوده ، إمّا لأن يكون، أو لا يكون.

ولربّما تؤوّلُ هذه الرؤية الصوفيّة إلى تحقيق الإمكان الأنطولوجي الذي افتقدناه، من هنا ينبغي أن ندخل معركة الصراع في قراءة مثل هذه النصوص، لا لتهميشها وإنّما لتفعيلها في الواقع، قصد تجاوز منطوقها المباشر إلى منطوقها غير المباشر « بفتح الكائن على الاختلاف ليس اختلاف العين عن الغير وحسب. بل اختلاف الكائن عينه، وبهذا فإنّ القراءة الأنطولوجيه للنّص الصوفي تبيّن لنا أنّ الكينونة التّي يتم إقصاءها أو تغييبها في الخطاب الفلسفي النظري الماورائي إنّما تحضر في الخطاب الصوفي »[1].

وبالتالي، فإنّ التأويل هو بإمكان المعنى الذي يتسع ليشمل على توسيع حدود الرؤيا في العالم، فلا ينحصر في اكتشاف معرفي أو نظري، كما نراه عند أصحاب المذاهب والمدارس، وإنّما هو نمطٌ وجودي باعتباره تجربة إنسانية، ذات إمكان دلالي واسع ومنفتح لأنّه قراءة متأنية فيما ينتج من حقائق، أو يتشكل من خطابات ولأنّه زحزحة للتأسيس، وانخراط مع الذوات[2].

حيث يقتضي منّا القراءة المزدوجة الثنائية التي تدحض القراءة ذات النمط الأحادي، ليس فقط مع النّص الصوفي وإنّما مع النصوص الأخرى سواء كانت فلسفية أو أدبيّة أو تاريخية، أو حتّى غربيّة، لأنّ الفكر لا ينحصر في دوائر مغلقة وإنّما شرطه وإمكانه أن ينفتح على سائر الأفكار والثقافات، حتّى يكتسب تنوّعه وثراءه، ويعي بحقيقة اختلافه.

وإذا كانت هذه رؤيته للنّص الصوفي، فكيف ينظر إلى قراءات الغرب وللنصوص القديمة باعتبارها تحمل في طياتها جوهر الحداثة ؟.

- النمـــوذج الغـــربي :

أ /- مارتن هيد غر (Martin Heidegger)(*) : يقرأه حرب من خلال ما قدّمه من قراءة

(1) - علي حرب : مثلث الفلسفة والوجود ، الحقيقة، الذات، مرجع سابق ، ص، 88.

(2) - محمد شوقي الزين : إزاحات فكريّة، المرجع السابق، ص، 88.

(*) - مارتن هيد غر (Martin Heidegger) (1889-1976م) : ألماني الأصل تحصل علـى دكتـوراه سـنة (1915م) بعنـوان نظريـة المقولات والمعنى عند دوتس اسكوتس، يعتبر من أنصار الظاهراتيـة مـن أهـم مؤلفاتـه، ماهيـة العقـل (1929م) الهويّـة والاختلاف (1957م)، طرق لا تؤدي إلى أي مكان (1949م).

ينظر : عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ج2، ص. 597 – 609.

جديدة للنصوص القديمة بطريقة محدثة تتماشى مع الظروف الآنية، وفي هذا الشأن يقول عنه حرب :

« إنّ هذا المفكر فتح كوة على ما بعد الحداثة بالاشتغال على نصوص إغريقية وإعادة قراءتها من جديد بصورة خصبة ومثمرة، وهو قراءة البدايّة كل البداية قراءة غير متوقعة بالقول إنّ الماضي يقف وراءنا بقدر ما يتصبّ أمامنا أي يفاجئنا دومًا ومن حيث لا نتوقع، بل لو أخذنا تعريف هيدغر للإنسان، نجده أنّه نفس التعريف الذي يعطيه ابن سينا لواجب الوجود أعني ماهيته عين وجوده »[1].

إنّ وجهة حرب تقترب إلى وجهة نظر هيدغر في كون الماضي يعيش معنا، ويُلاحقنا بحيث يُقرأ قراءة تحويلية من حيث نسج المرء علاقة جديدة بقديمه تجعله يتعامل مع واقعه تعاملا منتجًا مستمرًا، مبدعًا خلاقًا، وهي في شأن هذا الأمر يقول هيدغر :

« ليس بوسع أحدٍ أن يثبت أن شعر شكسبير يمثل تقدمًا بالنسبة لشعر أخيل، مثلما يستحيل القول بأنّ الإدراك الحديث الموجود يُعد أكثر صوابًا ممّا كان عليه لدى الإغريق، علينا إذن أن نتحرّر من العادة التّي درجنا عليها عن تمييز العلم الحديث على العلم القديم، من خلال فارقٍ في الدرجة فقط، ومن وجهة نظر التقدّم، إذا بهذا وحده يتسنّى أن نفهم ماهيته »[2].

ولذا فإنّ هيدغر يرفض التمييز بين علم قديمٍ وحديثٍ، على أساس أنّ الأوّل هو الأرقى والأفضل، وإنّما النظرة تتعدّى هذا المعطى، وذلك بالنظرة النقديّة، التي تجعلنا نتحرر من هذه الثنائيّة.

وإذا كانت هذه قراءة هيدغر للقديم، فكيف يقرأ فوكو التراث قراءة تندرج ضمن معطيات الحداثة ؟

يجيب حرب من خلال ما قدّمه فوكو حيث قال :

« إنّ هذا المفكر اشتغل على معطيات تعود إلى العصر الإغريقي أيضًا من ذلك أنّه قرأ الحب الأفلاطوني قراءة مغايرة، لا لكي ينفي أفلاطون، بل ليقيم نسخة جديدة عنه هي غير التي

---

(1) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص.252.

(2) – مارتن هيدغر : التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة : محمد سبيلا وعبد الفتّاح مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص. 140.

نعرفها وهذه النسخة هي تجديد للفكر بقدر ما تكتشف لنا عن علاقات جديدة بالحب والذات والحقيقة والكائن »[1].

فميشال فوكو قد قدّم منتوجًا فكريًا جديدا، كانت بدايته أو النقطة التي ارتكز عليها وهو العصر الإغريقي القديم الذي لم يلغيه، بل استحضره في أفكاره وأطروحاته، وفي قراءاته بكلّ حذافرها، وذلك لجعله حقلاً للإمكان.

إذن فاللحظة الراهنة أو ما يسمى "بالآن" هي محور سياق الفكر الحداثي، الذي سيؤسس لقراءة منتجة تساهم في تكوين علاقة بين القديم والجديد.

وفي هذا يقول فوكو : « أنّ المسألة قد طُرحت داخل الثقافة الكلاسيكية حسب محور ذي قطبين : قطب الأزمنة القديمة، وقطب الحداثة، وقد صنعت هذه المسألة على شكل سلطة تُحتم قبولها أو رفضها (...) إمّا على شكل تقديم مقارن (...) حيث نلاحظ بروز طريقة جديدة لطرح مسألة جديدة لا في علاقة امتداديّة مع القدامى، ولكن فيما أن نسمّيه بعلاقة مع حاضر خاص »[2].

هذا ويؤثر فوكو خطاب الحداثة بخطاب اللحظة الراهنة التي تعمل على تجديد العلاقة بين القديم والجديد، فالعلاقة ممتدة، لكن هذا الامتداد يمثله نمطٌ خاص من التعامل الفكري والمنهجي لقراءة هذه النصوص، لأنّ خطاب الحداثة يجب أن يكون مرتبطًا بالحاضر المعاش، وهو لا يختلف عمّا قاله حرب عن الناتج الذي يقدم بصيغة جديدة لتأسيس علاقة متميزة وفعالة ولتأكيد على ذلك يشير حرب :

« إلى أنّه لا غنى للعودة إلى القدامى والماضين أو السابقين، ولكننا لا نعود إليهم لكي نكتب أو نفكر مثلهم كما تعود إليهم لإقصائهم بل نعود إليهم بوصفهم إمكان وجودي أو شرط يمكن الاشتغال عليه وتغييره لتحديث الفكر وتجديد المعرفة »[3].

إن تحقيق الإمكان الوجودي يجب أن يتبعه النقد الفعّال لنقل الفكر العربي من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لكي لا يقودنا « عقل غير واعي بذاته، عقل تائه يبحث عن تمتين

---

(1) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 253.

(2) - ميشال فوكو : الحداثة والحاضر، ترجمة : مصطفى العريضة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص. 8.

(3) - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 253.

علاقاته بعقل الماضي بدل أن يعمل على تدشين قطيعة معه ويحاول ربط نفسه بعقل العصر بدل أن يكون هو إحدى تجليات هذا العصر »[1]. كما يجب أن يدرك حقيقة ما يفعله، « حتّى لا ينقاد إلى الغرب ويتقبل علومها دون روحٍ نقدية واعيّة »[2].

ويشير حرب أيضا إلى أنّ الحداثة هي قراءة جديدة للقديم من النصوص، وذلك بالكلام على هذا القديم بلغة حديثة، أو برؤية ما لا يرى فيه أو بفهمه بمفهوم أوسع، أو بتصييره معقولاً بعد أن كان غير معقول، أو بتقديم نسخة جديدة مقام النسخ[3].

كل ذلك ليبيّن مدى قدرة العقل على التكيّف مع النصوص مهما كانت أشكالها وتجلياتها لفهم الحقيقة التي تُبنى عليها ما لم تبنى من قبل، لأنّ الحقيقة في حدّ ذاتها تصارع من أجل أن تتكشّف للوجود، ولكي تعكس ذاتها ومآلها عبر علاقة الإنسان بغيره، في إطار ما يسمى الآنا والآخر.

---

(1) – محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 207.

(2) – A.laroui : idiologie Arabe Contemporaine, pré force de maxime, Ein Ensois, Maspero-paris, 1977, p. 66.

(3) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص، 33 .

- المبحث الثالث : مرافعة الهوية.

لقد عبّر هيغل على أنّ الفلسفة هي زبدة عصرها الروحيّة، فهي عنده تتطابق مع روح العصر والشعب، إذ يقول « إنّ نمطا معينًا من الفلسفة يتوافق زمنيًا مع نمطٍ معين من الشعوب التّي تعيش الفلسفة »[1] هكذا عبّر هيغل عن واقع الفلسفة وإمكانيتها في تحقق لحظة من لحظات التي يكتمل فيها الوعي الفلسفي، والذي ربّما لا يكتمل بسبب ثرائه وتعقد إشكاليته، ولكنّه بالرغم من هذا يقدم حلاً لمشاكل هذا الشعب.

وإذا كان هيغل أثنى من دور الفلسفة، فإنّ حرب قد منحها فاعليّة وإمكانية وسخرها لخدمة قضاياه في خطابه الحداثي، الذي لا ينفك يخرج عن خطاب الهويّة، الهويّة التي كانت حاضرة في جل كتاباته بدءًا من الممنوع والممتنع، إلى كتابه الحداثة الفائقة، والتي أعطت لخطاب العربي نسقًا جديدًا، أكثر صرامة، وأكثر نقدًا وفاعليه، وتجاوزًا وإمكانية، ليكوّن لنا طرحًا متميزًا من الإشكالات وهي :

- ما هي النظرة التي يعطيها حرب إلى الهويّة . وبالتالي ما وضع ثقافتنا من هذه الظاهرة ؟

- ألسنا في إطار هذه الظاهرة نسير يومًا بعد يوم إلى طريق فقدان مصداقية الهويّة الحضارية، من خلال استبدالها بثقافة جديدة، الثقافة المهيمنة ؟.

- كيف نستفيد من الغرب (الآخر) ثقافيًا وحضاريًا واستراتيجيًا دون أن نقع في استلابه ؟

يمكن القول أنّ الهويّة من وجهة حرب تنبع أساسًا من الاختلاف أو من ذلك التمايز بين الآنا والآخر، الذي سيسمح لنا بالخروج من سجن الهويات المغلقة، نحو عالم تتعدد فيه اللّغات وتتنوع فيه الثقافات، لتبقى الهويّة دائمة التشكل، والتكوّن، والتحول والانجاز، بقدر ما تسمح لنا بالانفتاح على الحدث والآخر لكي تنخرط في خلق الشروط الممكنة التي تصنعُ لنا الحاضر والمستقبل[2].

غير أنّ هذا « الغير يظهر دومًا بوصفه نقيضا للآنا فإنّ الهويّة سواء كانت فرديّة أو

---

[1] - نقلا عن توفيق سلوم وآخرون : الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، ص. 420.

[2] - علي حرب : العالم ومأزقه، المصدر السابق، ص 123.

اجتماعية، ليس في النهاية سوى محصلة الاختلاف والفرق، فهويتنا هي نسبتنا إلى غيرنا، وكما أنّ التحليل النفسي يكشف أنّ لا فرد يتساوى مع نفسه، كذلك يكشف التحليل الأنطولوجي بأنّ لا جماعة تتساوى مع نفسها، لأنّ كل جماعة تنطوي على انقسامات وتخترقها الاختلافات[1].

ولذا فإنّ الآنا قد يقابلها الآخر الذي يظهر من خلال المغايرة والاختلاف، وبواسطته ندرك ذواتنا ونكشف عن تلك الأبعاد المجهولة في شخصيتنا والتّي تنبني أساسًا على العلاقة مع العالم الخارجي عن طريق ما يسمى بديا لكتيك الآنا والعالم. أي بانفتاح العقل على سائر أنماط الوجود، الإنساني والمعرفي الذي يجعل من أمر المغايرة أمرًا ضروريًا، ومطلبًا من مطالب هذه الهويّة، وفي هذا يشير حرب إلى أنّ « الآخر هو قدرنا هو شطرنا، إنّه قدرنا لأنّ الآنا تنبني أصلاً بالعلاقة مع العالم، والوعي بالذات يمر بالآخر والشعور بالهويّة يبرز في مواجهة الغير وهو شطرنا لأننا لا ننفك تنقسم على أنفسنا فنغاير ذواتنا وتتماهى مع الغير، يعني أننا ننظر فيه إلى ذواتنا فنكشف بُعدًا من أبعادنا المجهولة ونتعرف إلى وجه من وجوهنا الناطقة »[2].

ومن البيّن أنّ المواجهة التّي يحظى بها فكر الحداثة هي مواجهة مصيريّة، تتعلق أوّلا بمستوى فهمنا لنصوصنا ولتراثنا من خلال توسيع مدارك العقل ومفهوماته، ومن جهة ثانية تدفعنا إلى تجاوز ذلك العطب الفكري والنفسي التي تعاني من المنظومات الفكريّة والثقافيّة، لإيجاد واقعٍ جديدٍ بمفهوم جديد، وبعقلٍ منفتح يسمح لنا إدراك ماهيّة ذواتنا مع الآخرين.

ما نحتاج إليه حسب حرب هو تغير استراتيجيات الأفكار من موقعها الهش الهزيل إلى مستوى علاقاتها بالعالم والوقائع، وبالتالي تنفتح على غيرنا من خلال أوجه الشبه والاختلاف معه[3]، ويشير أيضا إلى أنّ الثقافة باعتبارها واقعًا يخترق كل اجتماع بشري تنبني هي الأخرى على الاختلافات، إذ لا مجتمع يخلق في الأصل من تنوع وتعدد[4]، وهذا ما يجسده قوله : « ... يبد أنّ الثقافة إذ تكسب جماعة إنسانية هويتها فهي تعمل في الوقت نفسه على الاختلاف

---

(1) – علي حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1995 ص. 29.

(2) – المصدر نفسه، ص. 30.

(3) – علي حرب : نقد النّص، المصدر السابق، ص. 50.

(4) – محمد وقيدي : بناء النظرية الفلسفية، (دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1990، ص. 114.

بمعنى أنّها تسعى إلى التأليف بين المختلف »[1].

فإذا ما حققنا مبدأ الإنسان مع الثقافة الماضية والراهنة في شكل يخرج من قوقعة الآخر سواء في فهمنا للتراث أو وعينا لثقافة العصر الجديد، فإننا قد دشنا حوارًا جديدًا مع العقل ومع منجزات العصر، قصد إشاعة التنوير العقلي الذي يعني عودة المرء إلى عقله لمراجعة ثواب الفكر وتعريّة بداهاته، أو الكشف عن أبنيته وقواعد انشغاله[2]، لبلورة واقع مفتوح على الأفكار الأخرى، التّي ستكون فاعلة، ولها معطى عالمي مغاير، ويرى حرب أنّه يجب التوقف « عن قراءة واقع الهويات من خلال مفاهيم العنصر والأصل والجوهر والنقاء والثبات والمركز والمطابقة والاستقامة، لكي نرى إليها من خلال مفاهيم الاختلاف والتحدد أو التركيب والتهجين أو العقدة أو الخلاصة أو التحويل أو الصيرورة »[3].

ومعلوم أن سياسة الاختلاف ستمنحنا القدر الكبير من صوغ أفكار جديدة ووقائع خصبة تطال النشاط العقلي وكذلك الوجود والحقيقة، وتُبنى بالنظر إلى إمكانية تلاقي بين هذه الأفكار أو عدم تلاقيها، وفي كلتا الحالتين سيكون البناء والاستكشاف، لا الهدم والاعتراض، لنجسّد من خلال هذه الرؤى المنفتحة، ما حققه المسلمون الأوائل، ولعلّ في اتصال ابن رشد بعلوم الغرب دعوة إلى هذا الانفتاح الذي لم ينطلق في تحقيقه من منطلق شرعي فقهي، كما لم يعلن في خطابه أنّه ينتمي صراحة إلى ملة من الملل، ولهذا فهو لم يفاضل بين الأمم والدّيانات، والأمر نفسه مع ابن عربي فقد خطى خطوات أوسع وأجرأ، إذْ رأى أنّ الحق يتجلى في كل صورة، كما نجده قد تماهى مع كل معتقد متهما بالجهل كلّ ذي معتقدٍ يتعصب لمعتقده، كما يؤكّد حرب أنّ وضعنا الفكري لا يسمح لنا بأن «نمارس الهويّة الثقافية بصورة مغلقة إلاّ على سبيل العقم والتحجر، أو على سبيل استئصال الآخر أو على سبيل الدمار الذاتي، كما تشهد التجارب لدى أصحاب الهويات القاتلة»[4].

---

(1) – علي حرب : النص والحقيقة (نقد الحقيقة)، المصدر السابق، ص. 30.

(2) – علي حرب : فكر النهضة بين الأحياء والتنوير (محمد حسين هيكل مثالاً) ، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع3، المجلد 29، يناير/ مارس 2001، ص. 117.

(3) – علي حرب : الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المصدر السابق، ص. 84.

(4) – علي حرب : حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط1، 2001، ص. 83.

ومن المعلوم أنّ الهويّة تستدعي دائمًا خطاب الغيرية، لننظر إلى ذلك النتاج العقلي نظرة تحليلية نقديّة، نزكي بها العقل في مسيرته استبقاءًا إلى ما هو بدائي، وتجاوزًا لما هو آني، ذلك أن ما يفضي إليه العقل في عصر ما هو محل للتجاوز في عصرٍ آخر، لأنّ هذا النتاج العقلي إنّما يمثل في واقع الأمر إفرازًا لخلفيه ثقافية مرتبطة بالزمان والمكان ودرجة تطور المجتمع [1].

كذلك لا يعني أن نلغي ما أفضت إليه هذه العقلانيات من أفكار وآراء ضدنا بحكم السبق الحضاري والتنويري وإنّما أن نقرأ طبيعة هذه النتاجات التي تعبّر عن صدق وجديَّة المواقف المتخذة التي قد تحسب لنا أو تُحسب ضدنا، هذا ما أشار إليه حسن حنفي في كون هذه الرؤيّة دراسة لأي سلوك وتحليل للواقع المعاصر الذي يطرح الفكر في المواقف المتخذة، كما أنّ المواقف المتخذة تمثل الفكر في جوهره[2].

والأساس الفكري للهويّة لا يقوم ولا يتقوّم إلاّ بالاشتغال على النصوص، بشرط ألا تستبعد ولا تهمش، بل نحاول أن نستفيد من كل التجارب الفكريّة لتجسيد على الأقل أبرز سمات العقلانية المفتوحة مع كل التيارات الثقافية، لذا يقر حرب :

« أنّ من يقرأ أرسطوا وابن سينا وابن خلدون، أوديكارت أو هيوم أو كنط، أو فوكو أو امبرتوايكو، لا يفعل ذلك من أجل انتماءاتهم الثقافية أو من أجل معتقداتهم الدينيّة، وإنّما يقرأهم لكي يعرف ما لم يكن يعرفه من أمر ذاته ومجتمعه وعالمه، أو لكي يقف على طرائقهم في التفكير ولكي يفكر فيما استبعدوه من التفكير، ولا أظن أن ديكارت، مثلاً أنجز ما أنجزه، لأنّه كان يفكر كفرنسي، أو لأنّه كان يفكر في تحديد الفكر الأوروبي،بل أنّه أثار مشكلة العلاقة بين الآنا والفكر والوجود »[3].

إنّ المسألة تتعلق بالدرجة الأولى في كيفية تعامل الفرد مع هويته، ومع الأنساق الجديدة التي قد تطرأ على واقعه، والتي قد تمثّل ضربًا من ضروب موجات الحداثة المتلاحقة على كافة المستويات باعتبارها الوافد الخارجي، وطريقة التعامل معها من مساءلة ونقد، وقد نجد الفكر الإسلامي غني وثرى بهذه المواقف التّي نجدها معبّرة في أزكى تجلياتها عند الإمام القاضي الفقيه ابن رشد، وفي هذا الشأن يقول :

---

[1] – علي الشابي : بنية الفكر الإسلامي، مجلة الهداية، تونس، ع 161، السنة 29 ص. 04.

[2] – حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص. 62.

[3] – علي حرب : الماهية والعلاقة، المصدر السابق، ص. 92.

« وإن كان غيرنا فحص عن ذلك فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن عليه بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة، فإنّ الآلة تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكيّة بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحّة (...) فإن كان كله صوابًا قبلناه وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه »[1].

إنّ موقف ابن رشد شديد الشبه بموقف حرب من هذا العصر ومن هذه الثقافة، إذ على المثقف العربي أن يتمسك بهويته، وفي الوقت نفسه عليه بالانفتاح على النتاج العقلي الوافد من الخارج، وهي تعني :

أولاً : أننا لا تتعامل وفي المقابل مع الأثر الفكري المكتوب بالأجنبية بوصفه يخص الغرب وحدهم دون سواهم.

ثـــانيا : أنّ الفكر العربي لا يحصل عمله في دائرة التراث أو الإنتاج الفكري المكتوب بالعربيّة، بل يمكنه الاهتمام بأي أثر فكري، أو بالاشتغال على نصوص مختلفة عربيّة أو غربيّة إسلاميّة أو يونانيّة أو غير ذلك.

ثالثـــا : أنّ العربي الذي ينتج فكرًا لا ينتج للعرب وحدهم، بل للناس أجمعين.

رابعـــا : كما يعمل على خرق التصنيفات التّي تحاول حشره في خانة ضيقة أو إبقاءه في قمقم الهويّة المغلقة. بهذا المعنى يتجاوز المفكر ثنائية الآنا والغير، أو الأصيل والدخيل، أو الإسلامي أو الغربي.

كما يذهب حرب أنّه لو انطلقنا من تطبيقات المفكرين المسلمين القدامى في العصور السابقة، لأمكننا البحث عن إيجاد الصيغة اللازمة لمواجهة هذا المأزق، من خلال ما قدّموه للفكر الإنساني، وانفتاحهم على سائر الثقافات دون النظر إلى المعتقد أو الملة : « فابن رشد كتب وألّف لكي يفيد منه كلّ الناس كما أفاد هو من الفكر اليوناني أيّما فائدة، ولا أقول أيضًا أن ابن رشد هو عقلنا المهاجر الذي ينبغي علينا استرداده على ما يقول ناصر حامد أبو زيد لأنّ اليونان هم

---

[1] – ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكم من الاتصال، تقديم أبو عمران الشيخ، جلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982، ص. 28.

أولى من يقول مثل هذا القول، ولا أقسم العلوم إلى علومٍ تخص الآنا وعلوم تخص الغير على ما يفعل حسن حنفي، لأنّ مثل هذا الموقف يتراجع بنا إلى الوراء عن موقف ابن رشد »[1].

فالحل من وجهة حرب هو تكوين نسق جدّي وجديد لضمان تحقيق إمكاننا الوجودي الذي ينبني ويؤسس على « حداثة حقيقية، تقوم على جدليّة العودة والتجاوز، عودة إلى الذاكرة، وتأصيلاً للوجود وللكيان، وتجاوزًا للانغلاق في الأنساق وتكسيرًا للعوائق والصعوبات وبهذا المعنى تبقى الذاكرة حيويّة في الحداثة »[2] لتصبح عمليّة صياغتها ضمن عقل تركيبي يؤسس على التواصل مع الجديد ؛ والتراسل مع القديم، في سؤال الفكر واللامفكر فيه.

حيث أنّ شرط الحداثة الأوّل، هو إعادة الاعتبار لحريّة الفكر، للنقد ونقد النقد، للفلسفة والتفكير بالأشياء على ما هي به، بالمعنى الأنطولوجي الوجودي لحريّة الفكر وحريّة النقد[3]. ليجعل من الحداثة خطاب الماضي والحاضر، والمستقبل، وانطلاقا من هذه المسألة يجدد حرب نظرته إلى مساحة الفكر الثقافي ويرى أنّ الانفتاح ليس قدرًا محتومًا، بقدر ما هو إمكان يستمر أو فرصة تتحقق.

لأنّ العمليّة التواصليّة تتحقق بواسطة الوعي الكلي لأزمة الذات وأزمة التحقق الحداثي وضرورة على الأقل اللحاق بركب الثقافة العالمية، فالعقل التواصلي لا يهدف إلى إنتاج معرفة علميّة عن الموضوع أو عن الذات، بل هو إقامة أرضية صالحة للمفاهيم بين الذوات وإخراجها من عزلتها الذي هو إقامة الجسور القادرة على الربط بين الآنا والآخر والبحث عن الوسائل الممكنة لتحقيق هذه المهمة، مهمة البحث عن الذات[4].

والتّي لا تتحقق إلاّ بتفكيك العوائق والآليات التي ولدّت العجز كما تتمثل في مسبقات التفكير ومصادرات العقل أو في قوالب الفهم وآليات المعرفة أو في عادات الذهن وسياسة الأفكار، بهذا تكمن العلة في الداخل أكثر مما هي في الخارج [5].

---

(1) – علي حرب : أوهام النخبة أو نقد المثقف، المصدر السابق، ص105.

(2) – فتحي التريكي، رشيدة التريكي : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1992، ص. 17.

(3) – جميل قاسم : مقدمة في الفكر العربي من الماهية إلى الوجود، مكتبة الفقيه، بيروت، ط1، 1996م، ص. 163.

(4) – عبد الصمد الكباص : الفقدات الجذري للمدلول "إدعاء الوضوح وأفق الحقيقة المستحيلة"، من مجلة فكر ونقد، دار النشر الغربية، الدار البيضاء، المغرب، سبتمبر 1993، ص. 27.

(5) – علي حرب : الأختام الأصولية، المصدر السابق، ص. 81.

وفي هذا المجال يدعو إلى أنّ الهويّة لا تكون بالدعوة إلى التأصيل فقط، وإنّما بضرورة أقلمتها مع متغيرات الواقع والعصر، ومع جميع أنماط الحياة ومجابهة سلبياتها، كما أنّ هذه الهويّة لا توجد فقط في ماضينا التاريخي الإسلامي، وإنّما نجد جذورها ضاربة الأعماق في التاريخ الغربي نتيجة لتلاقح الذي حصل بين الحضارتين أثناء الازدهار الحضاري الإسلامي والتقائه بالغرب.

فلكي تجدد ونستمر في قراءة هذا الحدث، لابد من قراءة واعيّة لفكر الآخر حيث نجعله موضوعًا للدراسة، وتتمثله بواسطة النقد والتفكيك، باعتبار هذا الآخر مشروعَ مواجهة وفي هذا الصدد يقر حرب ما يلي :

« هذا هو المشروع الذي انخرط فيه، إنّه مشروع نقدي مزدوج بمعنى أنّه نقد للذات وللغير، وهو مجابهة الآخر بقدر ما هو صنع للآنا »[1].

يؤكد هذا المنحى، أنّه يجب علينا إعادة النظر من جديد في الأسئلة التي تطرحها الهويّة لا في الإجابة التّي تقترحها .

وانطلاقا مما سبق ذكره نصل إلى أهم النتائج التّي تضمنت هذا الفصل وهي :

- نتـــائج الفصـــل:

أولا : لا يمكن قراءة التراث خارج اللحظة الراهنة، لأنّها الكفيلة بإعادة النظر في محتويات هذا التراث.

ثانيـــا : لا يستقيل أي نص عن حقيقته، لذا وجب تقصّي حقيقة هذه الخطابات حتى نتمكن من صناعة وفهم حقائق ذواتنا، وذوات الآخرين، من خلال إعادة النظر في العقل ذاته.

ثالثـــا : الهويّة تكمن في الاختلاف والمغايرة والتيّ ستثرى بفلسفة التنوع، والانفتاح الذي سيفتح لنا آفاقًا جديدة من خلال إتقان في إدارة العلاقات المفهوميّة عبر امتلاك الروح النقديّة التّي لها الدور الكبير في تحقيق هذا الاختلاف، الذي ينطلق أساسًا من البحث في الذات الذي هو البحث عن آفاقها ضمن تراثها العريق وأقلمته مع العالم المعاش، ومن تم يسهل علينا التعرف على فلسفة الذوات عبر الانفتاح لا بالانغلاق الذي يؤدي إلى التحجر واستئصال فكر الآخر.

وإذا كان الحديث عن الهويّة يتطلب الحديث عن الاختلاف، فهل كانت نسقية هذا الأخير -أي الاختلاف- موجودة في مشروع صاحب نقد النقد ؟.

---

[1] - علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص.223.

الفصل الرابع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الفصل الرابع -

مشكلة المنهج في الخطاب الحداثي عند علي حرب

- تمهيـــد.
- المبحث الأول : المنهج بين الانقيـاد والانفلات.
- المبحث الثـاني : خطاب حداثي في صيغته الإيديولوجية.
- المبحث الثـالث : حداثة أمْ بعد حـــداثة .
- النتـــائج.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع : مشكلة المنهج في الخطاب الحداثي.

لقد تعودنا في قراءاتنا لما يكتبه الفلاسفة، أن نوجه أنظارنا ناحيَّة الأفكار الجديدة والجديّة التّي جاء بها كل واحدٍ من هؤلاء، والمفاهيم المستحدثة التي قاموا بإبداعها، لكن هذه الطريقة كوسيلة لقراءة فيلسوف كعلي حرب، إنّما هي مظللة لنا أكثر مما هي مساعدة على فهم فكره والتعمق في دراسته بموضوعيّة نزيهة، وغير متحيّزة، إلى الحد الذي يجعلها مقبولة، ذلك أنّ حرب لم يقم بإبداع مفاهيم ولا هو قام بخلق أفكارٍ لم تكن من قبل.

ولو طبقنا قول جيل دولوز بأنّ الفلسفة هي إبداع المفاهيم، لانتهينا إلى الحكم الجازم، بأنّ حرب قد يكون أي شيء نفترضه أن يكون فيلسوفًا، بحيث تمكن من بلورة مجموعة من التقنيات النقديّة الخاصة بمنطق استيراتيجيته. ففكك بواسطتها أغلق المفاهيم الفلسفية وأكثرها حساسيّة كمفاهيم العقل والهويّة والسلطة والسياسي والمثقف. ولكن مهمته لا تسعى إلى مواصلة المشوار البنائي الوظيفي التراتيبي للعقل في سلسلة من الإبداعات للمفاهيم، وإنّما يسعى إلى قلب هذه المفاهيم في سلسلة من الإستغراقات اللانسقية واللامنهجيّة.

- المبحث الأول : المنهج بين الانغلاق والانفلات.

1 / - منهج اللامنهج :

قد يكون من الممكن رد جهود علي حرب بجملتها إلى نقاط أساسيّة تتفرّع عنها اتجاهات مختلفة متعلقة بنشاطه الفكري، كقضية المنهج، وقضيّة العقلانية المضطربة.

إنّ الخطوة الأولى نحو تقويض القديم هو بزوغ فكرة جديدة متناقضة في خطواتها الرئيسية للفكرة التّي لا يزال هذا القديم منها مبررًا للوجود، والتعبير الأرقى عن هذه الفكرة المتناقضة قد يتخذ صورة منهجيَّة، أو مجموعة من الخطوات التّي تؤلف منهجًا، يمكن استعماله في فهم القديم من جهة، والتمهيد لبزوغ فكرةٍ جديدة التّي سينهض عليها المجتمع الجديد بأفكاره والجديد بأطروحاته من جهة ثانية، هذا ما يجعلنا نقع في مشكلة حساسة وخطيرة بقدر ما هي منتجة وفعالة، لو استطعنا أن نحسن استثمارها في قراءة ذواتنا، والتخطيط لمستقبلنا، وهذه

المشكلة، هي مشكلة المنهج(*) « إنّ الوعي بمشكلة المنهج ليست علامة متقدمة لأية حضارة ولكنها هي العلامة الوحيدة التي تنبئ عن جوهر الحضارة بالذات لأنّ هذا الوعي لا يرتبط بمولد المعرفة فحسب، بل يحدد صلة الإنسان بالعالم ومن حوله »[1].

ومن هنا يطرح التساؤل التالي : كيف يمكن أن تُؤَسس حداثة باللاعقل ؟ أو كيف يمكننا تصور حداثة مؤسسة على اللاّعقلانية، وبالتالي اللاّمنهج ؟ غير أننا سنكون في إطار هذا البحث عارفين ومعترفين بـــ :

- أنّ إمكانية تكوين خطاب حداثي سيشير إلى نوع ما من العقلانية، وبالتالي نبقي في مشكلة الدور الجدلي لهذا المفهوم.

- أنّ عمل الفكر سيكون خاضعًا لفترة الما قبل و الما بعد دون أن يجسد حقيقيته.

- أنّ أغلب المشاريع العربيّة للكثير من المفكرين العرب لم تحقق وجودها بسبب المناهج المستوردة.

- أننا إذا لم نمتلك وعيًا بالمنهج، يمتنع علينا دراسة قضايا العقلانية.

- أكثر من ذلك لا يمكننا أن نشكل حيزًا يرتبط ارتباطا فعليًا ويؤسس لعصر تنوير عربي كما لا يقوم أمر الحداثة، إلاّ إذا انطلقنا من دراسة مفهوم الوافد على جميع الأصعدة ولهذا ارتبط الخطاب العربي المعاصر بالفلسفة الأوروبيّة التّي مثلت الاتجاه المعاصر فارتبط ارتباطا صريحًا بالتيارات اللاعقلانية، (...) ومن هنا تناقض الخطاب العربي المعاصر تناقضًا لا على مستوى الصياغة والبناء فحسب، بل تناقض على مستوى الهيكل العام[2].

وإذا كانت كل منهجيّة مرتبطة بحقبةٍ معينة وهي حاصل لاحق للتطور المعرفة، فإنّ في الوقت ذاته خاضعة للمكان بقدر ما هي خاضعة للزمان، وبالتالي ليست منهجيّة بريئة، بل تخفي

(*) – إذا كان المنهج هو الطريقة التّي يتبعها العقل لدراسة موضوع ما، أو هو فن ترتيب الأفكار وحسن إدارتها، للكشف عن حقائق مجهولة أو البرهنة عليها، فإنّه عند دراستنا للمنهج عند علي حرب ؛ قد تواجهنا عدّة صعوبات وذلك بسبب الموقع الذي يتموقع فيه الباحث من جهة، والموقع الذي يتموقع فيه الموضوع من جهة ثانية.

هذه الصفة أو العملية تجعلنا لا نكتفي بدراسة المنهج كمنهج، وإنّما سنتحوّل إلى دراسة فلسفته، أي على ماذا يتقوّم ؟ وعلى أي أساسٍ يتحكم ؟.

(1) – زواوي بغورة، المنهج البنيوي (بحث في الأصول المبادئ والتطبيقات)، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط)، 2000، ص. 05.

(2) – محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 198.

كل واحدة منها الوجه، المظلم للحقيقة، وهو وجهها الحقيقي[1].

إنّ عدم براءة أي منهج، وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حين ننقل منهجًا معينًا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه، فإننا نتجاهل حتمًا كل الخلفيات الثقافية والاجتماعية التّي تحكمت في وجوده، وهذا سيقود حتمًا إلى أخطاء فادحة، في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا، كما أنّ نقل صفاهيم معينة ذات دلالات محددة، في إطار محددٍ، إلى واقع مختلف، يخلق بلبلة منهجيّة يمكن أن تقود إلى الكثير من الإبهام[2].

« لذلك أصبح المصطلح أو المفهوم غريبًا في فضاء معرفي مغايرًا للفضاء المعرفي الذي ولد فيه هذا المصطلح أو المفهوم، فالمصطلحات أو المفاهيم لا يمكن أن تسقط إسقاطًا على الفضاءات المعرفية، بل تتوالد وتتجدد بشكل ذاتي في داخل الفضاء المعرفي »[3].

ومن الواضح تمامًا، أنّ نلاحظ هذه السقطات اللامنهجية في رؤية حرب، في استعماله لمفاهيم المناهج أشكالا لا نعرف من خلالها ميزات وخصائص كل منهج، فالنقد هو التفكيك هو التأويل هو التحويل، فهل هذا مقبول لفظًا ؟

حتى نكون حداثيين أكثر يجب علينا ألا نخلط بين المناحي الإبستميّه لهاته المقولات فمعايشة الحداثة وممارستها لابد من ضرورة الحرص الشديد على نظام الأنساق المنهجيّة، والقدرة على كيفية توظيفها، مثل هذه الحالة ترفض أن يقوم النقد في المشروع الحداثي على جهل الخلفيات الفلسفية التي قد تكون وراء كل مذهب.

ولكن الشيء الذي أوقع حرب ليس الجهل بالخلفيات الفلسفية، وإنّما هو عنصر الاضطراب والتسرع في توظيفها لفهم الحدث، كما أنّ تداخل الأفكار أدخله في نسق جديد هو فوضى الأفكار وفي منهج جديد هو منهج اللامنهج.

وإذا كانت هذه المنهجيّة متكاملة صوريًا، فإنّ تباينها هو المحك، الذي من خلاله يُبيّن إن كانت تلك المفاهيم إجرائية أم غير إجرائية، منتجة أم غير منتجة، مطبقة أم تطبيقية، خاصة إذا

---

(1) – جورج زيناني : رحلات داخل الفلسفة الغربية، (سلسلة دراسات فلسفية)، دار المنتخب الغربي للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط10، 1413هـ–1993م، ص. 100.

(2) – المرجع نفسه، ص. 101.

(3) – محمد محفوظ : إشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر، مجلة الكلمة، ، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع 8، السنة الثانية، 1416هـ–1995م، ص. 11.

علمنا أن تلك المفاهيم تعود إلى اتجاهات فكريّة مختلفة، إذا ما دققنا النظر في محتوياتها المعرفيّة التي تتركز على الشكل التعبيري : (La forme littéraire) ثم الشكل الفلسفي: (La forme philosophie)، ثمّ الشكل المنهجي : (La forme méthode)، لكن حرب يجعل من هذه الأشكال تداخلاً دائريًا، ممّا يجعلها تناسق تارة في اتجاه واحد، وتارة في اتجاهات عدّة، وهذا المنطق كما شرحه دريدا لا يخضع لمنطق العقل أبدًا، لأنّ العقل ببساطة لا يقبل معنيين متعارضين للكلمة الواحدة، كما أنّه أيضًا يقوم بسجن الكلمات داخل المعنى الأحادي (Le Sens univoque)[1]. ذلك أنّ الكلمة ستكون مندرجة ضمن حقل دلالالي مسيَّج، وليست منفتحة بشكل مباشر على الواقع الذي من المفترض أن تكون اللغة دالة عليها[2]. مما جعلنا أن نضع الجدول التالي لنبين حقيقة هذا التداخل الذي أوقع على حرب في مأزقية المنهج وبالتالي خروجه عن النسقية والتراتبيّة.

التـــــأويل	التفكيـــــك	الحـــــداثة
- هو يسعى للوقوف على مقاصد المؤلف. - هو التفات إلى كثافة المعنى والمفاضلة بين وجوه الدلالة. - هو التقاط معنى أو استقصاء مفهوم. - التأويل لا يقع بالكلية من جهة المعنى. - التأويل يفصل بين عالم الحقيقة وعالم المجاز.	- لا يتعامل إلاّ مع ما هو بالتناول أي يعالج النص ويسعى إلى استكشاف إمكاناته. - يهتم بفراغات النص وثقوبه. - خلخلة لبنيّة النّص وحفر في طبقات الخطاب. - لا يهتم بالمعنى بقدر ما يسعى للتحرر من أميريالته. - لا يبحث عن الدلالة الحقيقية للنص بل يتكامل مع النّص نفسه بوصفه واقعة مستقلة تملك حقيقتها وتفرض نفسها. - هو اشتغال على بنيّة النّص وتحليله لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته.	- هي عملة رمزية فكريّة متداولة بين المثقفين العرب... - ليست مجرد دعوة نبشر بها، ولا هي مجرد استعراض لما أنجزه الفكر الحديث. - هي انفتاح على ما يحدث لاستيعاب ما يتشكل من العلاقات والرؤى والعوالم. - أن تمارس كقراءة جديدة للقديم من النصوص.

[1] - بيزف زيما : التفكيكية دراسة نقديّة، مرجع سابق، ص.10.

[2] - محمد أركون : الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، المرجع السابق، ص. 201.

إنّ القراءات المتعددة لخطاب الحداثة يقتضي أنّ كل خطاب حداثي يحتمل أكثر من قراءة واحدة، قد تكون قابليّة الخطاب الحداثي تأخذ منحى تأويلات وتسويغات عدّة تتقبل تعدد القراءات وتباين مناحيها. لسنا هنا بصدد التنظير لقراءة جديدة للخطاب الحداثي. ولكن محاولتنا تندرج ضمن خطيّة الفهم العقلاني لمعرفة المأزق الفكري والمنهجي الذي وقع فيه حرب. وهذا ما يبيّن لنا أنّ دراسة الحداثة لا تسبق عالم الأفكار، ولا تتجاوز التفكير الفلسفي، بل يسيران جنبا إلى جنب، وبالتوازي وفقا لمنطق خاضع لشروط، ومبني على مقولات استراتيجية، تبيّن الشرخ الحاصل في خطاب المثقف العربي، بين ما يريده ومالا يريده، وبين ما يقوله ومالا يقوله.

– فهل هذا يعني أنّ الشبكة المفاهيمية المحاصرة في شرنقة ما يسمى الأنوار، تعني أننا لم نبلغ مرحلة النضج على مستوى العقل النقدي، وبالتالي لا يمكننا فهم تراثنا، وتجاوز حاضرنا، وصنع هويتنا؟.

لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التّي تمنح لهم مقتصرين على نحتها وتحويرها وإعادة تبريقها من جديد، وإنّما يتوجب عليهم أن يقوموا بإبداعها وطرحها. فحتّى الآن كل منّا يولي الثّقة لمفاهيمه كما لو تعلّق الأمر بمهرٍ خارقٍ جاء من عالمٍ خارق بدوره[1].

2 / – الاختـــزال النظري :

الاختزال، أو الاشتباه، أو الالتباس، كلها مفاهيم تشكل صبغة عدم الوضوح، واختلاط في مضمونها، وعدم تحديد اختلافها عن غيرها، لأنّ الفكرة الملتبسة هي التّي لا يتمكن الذهن من إدراكها إدراكًا بينا وجليًا، أمّا الفكرة الواضحة ؛ فهي التّي تبين له (أي الذهن) من تباينها وإمكانية تحديد اختلافها عن غيرها، ونجد ذلك كامنًا في المزج بين النظريات والمزج بين أنساقها المتعددة، دون إحداث تساؤل عن حدود كل منها واستراتيجيتها.

ويقودنا هذا التحليل إلى استنتاج أنّ المقوم الأساسي والمركزي الذي يجمع كل هذه السمات والممارسات هو الخلط بين المنهج (Méthodologie)، وبين التفسير والتنظير (Méditation) حيث وظفّ حرب « مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو قراءات مختلفة متباينة مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار، أو ألتوسير، وفوكو، ونيشه، ودريدا

---

[1] – جيل دولوز، فيلكس غتاري : ما هي الفلسفة، ترجمة : مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1997ص. 31.

بالإضافة إلى عددٍ من المقولات الماركسية التّي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها إلاّ أنّها تعتبر مفاهيم لها قوالب نهائية فقط، بل أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التّي تجعلها منتجة»[1].

وبالتالي، فهو يوهم الواقع العربي المتردي والمتأزم، بأنّ خلاصه يكمن في هذه المفاهيم أو تلك، أوفي مقابل إبرازه للمفاهيم معينة بوصفها تمثل أو تعكس أبعاد الأزمة الحضاريّة، ممّا يتضح لنا أنّه خطاب اختزالي تقف عنده كل النخب المثقفة والمشاريع الحضاريّة، وإن اختلفت في مقارباتها لذات المفهوم أو غيره، حيث يساهم –أي الإختزال– في إفراغ محتوى الفكرة من عمقها ومدلولها الأصلي، الذي يجعل منه نموذج تجريدي فارغ[2].

إنّ قراءة حرب، والاسترسال معه إلى أبعد الحدود التي نريد الوصول إليها هو في حد ذاته مغامرة.

أولا : لأنّه لا يمكن للمرء أن يغامر بالدخول إليها ثم يعود بعد ذلك إلى الحالة التّي كان عليها من قبل أن يُغامر بالدخول.

ثـــانيا : لأنّ المفاهيم التّي ناقشها إنّما هي مفاهيم متداولة ولنا عنها عادة فهمًا متقاربًا، فلا يتقارب الفكر إلاّ بمقدار تقارب المفاهيم، ولا يتباعد إلاّ بمقدار تباعده.

ثـــالثا : يأتي مأزق فكر حرب من كونه يتناول أعقد المسائل وأخطرها ألا وهي مسألة الحداثة بمنظور جديد، حيث يريد أن يتجاوز إطارها الجغرافي الذي وضعته فيه النزعات الغربيّة من خلال تحوير النموذج وتقديمه في ثوبه العربي القومي.

ليس الأمر هنا بتعلق بحالة التحمل والافتعال، يشهدهما الفكر العربي المعاصر بقدر ما هي حالة من القلق تختزل تراكمات صراعيّة ساكنة في أعماق العقل العربي الذي لم يستوعب حتى الآن مأساته، هي إن كانت تتعلق من جهة أخرى بلحظه من استقالة العقلانية الأوروبيّة، وبداية تدهور مركزيتها فإنّها تتعلق من جهة عالمنا المعاصر بلحظة توقف إبداعي، يجد مجاله التعويضي في

---

[1] – سيار جميل : نقد ابستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ع 105، السنة 10، تشرين الثاني/نوفمبر 1987، ص. 104.

[2] – اسماعيل زروخي وآخرون : التيارات الفلسفية العربيّة الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، (د.ط)، 1424هـ–2003م، ص. 239.

محاكاة هذا القلق المزعوم واستنساخه تحت ستار كونية الفكر، وعالميّة المعرفة[1].

فلا غُروَّ إن كانت إنارة الفكر تُبهر القارئ في الأخير عن مدلولٍ بسيط يصل إلى حدّ السذاجة واللامعنى أحيانًا نتيجة لتداخل ألفاظه ومصطلحاته ومناهجه.

على هذا النحو ينطلق في لعبته الدائرية ظانًا أنّه يمارس إبداعًا جديدًا من نوعٍ آخر، ولعلها نقصٌ أو فجوة تسعى إلى الاندماج في هذا الإبداع، لكننا نتنكرّ لمثل هذا، لأنّها في نهاية المطاف تتجاوز الواقع، ولا تعطي لنا مجالاً للبناء والتأسيس، ولأنّ في اضطرابها تجسيدًا لاضطراب المفاهيم وبالتّالي تعبيرًا عن تذبذبنا الحضاري.

هذا يعني أنّ بعض الآليات الأساسية التّي استخدمها حرب كانت متداخلة لا نسق ولا انتظام لها، يريد من خلالها أن يؤسس لعلاقات تحويلية ضمن منطقة التحويلي الذي يجعله يدور بين الذات والذات، وبين الذات والموضوع، وبين الذات والآخر، وبين الذات والنّص. « كل هذا من أجل تفكيك بنيتنا، وما هي بنيتنا حتّى نتحدث عن التفكيك ؟ ! فمقدار التفكيك يقتضي بنية، يوازيها كمًا وكيفًا في مقدار سلطتها، وسلطة تمركز اللوغوس، وهذا هو الامتحان العسير الذي يواجه حرب في مغامرة يبدو فيها أكثر بهلوانية وهو يفكك الوهم »[2].

وبهذا المعنى لا يكون الحوار مجديًا مع أنساقٍ غير أنساقنا، ولا رؤى غير رؤانا، وذلك أنّ القضيّة لا تتعلق بنفي حقيقة الحاضر أو تفكيكها، بل لنترجم إن كانت قابلة للتغيير، فبقدر ما يكون التغيير، يكون التحوّل، ويكون من خلالها التحديث.

3 / - مشكلـــة الدور النقدي (لغة الأوهام في نقده للأوهام) :

- ونحن نرد هذه المسألة إلى طريقة الباحث والفكر في قراءة الواقع وقراءة النصوص، وقراءة الأحداث التّي تطبع الخصوصيّة الفرديّة وشخصيّة المتميّزة، لكن هذه الشموليّة يمكن اعتبارها « قصة كل عقل أو مأساة كل فكرٍ يثور على أصنامه ويرفض الركوع والخضوع لها ويبدأ بمغامرة الثورة عليها فيرمي نفسه في أمواج المجهول وليل القلق والمهالك »[3]. لكي يندمج ضمن إطاره

---

(1) - إدريس الهاني : العرب والتفكيك، أي مسافة ؟ من مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان ع 13، السنة 3، خريف 1417هـ-1996م، تصدر عن، ص. 82.

(2) - المرجع نفســه، ص. 84.

(3) - محمود جمول : العقل الغربي في الميزان، (قراءة في كتاب نقد العقل الغربي لمطاع الصفدي)، من مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العددين 18/17، شتاء / ربيع، 1992، ص. 107.

النقدي الجذري للعقلانية، الذي لا يعتبره عقلاً بأي حالٍ من الأحوال، المتمثل في نقده للحقيقة « من حيث هي حضور كاذب ينتجه نصٌ محتال تستمد قوتها من قوة تداوله، وهنا يحاول أن يمسك بطريقة تمكنه من ضبط آليات إنتاج المعنى بعيدا عن المفهوم التفسيري الذي يعكسه الظهور العرفي للألفاظ، وبعيدًا عن المعنى القصدي للمتكلم، فهو يشرح النّص ويعزله عن ظاهره، ويصرفه إلى معنى آخر يحتمله ليجعل منه بالنتيجة نصًا يتحرك في نوع من الحريّة المظلمة والمنسيّة »[1].

وإذا كان ما يسميه بالنقد التفكيكي استراتيجية لبناء تصورات جديدة تتجه لرسم معالم الحداثة الجديدة، فإنّ صياغته بالصورة التّي تجعله فعلاً يشار إلى تلك الحقيقة على أنّها حقيقة قد نجدها لا تقف لا على أساس، ولا على موقع،« فالنقد كعلم يدخل التشريح بمباضعه ومقصاته ليمزق ويفكك، ويستنطق محاولاً الجمع بين كيف ولماذا ! ؟ كما أنّ دوره يصبح هامشيّا، لأنّه أساسًا ينطلق من مقاييس مقبولة أو مرفوضة مسبقًا »[2] وهو يقول :

« لا أكتب لإبلاغ النّاس أو تعليمهم، ولا أفكر لكي أحسن قيادة عقلي وسط الغابة بإتباع النهج الواضح أو سلوك الدرب الآمن أو الآمنة، وإنّما أفكر في أن أعبّر عن إرادتي، في أن أعرف وأفكر لكي أزحزح وأخربط أو لكي أقلّب الطاولة وأكشف المحجوب، من هنا فأنا لا أهتم بما ينص عليه القول بقدر ما أهتم ما لا ينص عليه »[3].

حيث يشير قوله إلى أنّه شديد التمسك باتجاه دريدا التفكيكي، حتّى أنّه يستعمل مصطلح دريدا الإستراتيجية، وهو المصطلح المفضّل لديه ولكنه ليس مثل دريدا، بيد أنّ حرب الذي يحاكيه إنما يفكر ويفكك لكي يخربط ويقلب الطاولة في حالة هياج وقلقٍ وتوتر.

ومن هنا فإنّ التفكيكات التّي يتحدّث منها حرب تستشرف أكثر من تمزق أو تستشرف تمزقات، عبر القراءات المضادة متعددة المحاور، الموجهة كانقلابات أو ثورات، أو مجرد زعزعة، أو خلخلة لمعالم الخطاب، قصد إدخاله في تاريخه الذي ينظر إليه، وفقًا للأحداث الطارئة أو التغيرات المحلية أو العالمية، أو من جهة تلك الإبستيمات الموضوعاتية التي تُفترض.

---

(1) – إدريس الهاني : العرب والتفكيك، أي مسافة، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) – عبد الواحد العلواني : النقد بين الوصاية والتواصل، من مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع 22، السنة 6، شتاء ، 1420هـ-1999م، ص. 88.

(3) – علي حرب : نقد النّص، المصدر السابق، ص. 276.

وفي سفره الممنوع والممتنع يقارع كل أنواع الخصوم من محمد عابد الجابري، إلى حسن حنفي، إلى صادق جلال العظم، يعرض آراء هؤلاء ويستحضر نصوصهم ويقطع أوصالها قطعًا قطعًا، يتجاوز منطوقهم إلى منطوق جديد، ويفكك خطابهم، حيث يستهويه خطابه المحاكتي مفتونًا ينسق الدلالات المفتوحة، رافضًا طرقهم في التحديث خاصة على مستوى قراءة النصوص ومن ثمّ يفتش في اتجاهات الماضي عن سند لموقفه الراهن، لأنّه لا يريد أن يتبنى عناصر منه في الوقت الذي يتبنى بعضا منه.

إنّ الاشتغال على النصوص قديمها وحديثها لا يرتهن إلى أي استراتيجية محددة تقوم على أساس قواعد مشتركة، ومهامٍ معينة يضعها كل مشتغل نصب عينيه، « كما أنّ بعض النصوص أو بعض أنواعها ثمّ التركيز عليها على حساب أخريات من جهة، أو أنّ الاشتعال تمّ على نصوص متباعدة ومختلفة من جهة ثانية، الذي يجعل من عمليّة إمكانية الحوار أو النقاش شبه منعدمة وشبه مستحيلة »[1].

فيما أطلق عليه حرب اسم اللامعقول الذي بعد تفكيكه وتحويله يصبح معقولا واستنجد بالنصوص بعض كوادير الصوفية، كابن عربي ورابعة العدوية، من زاوية أن مفكري العرب لم يتقنوا قراءة هذه النصوص، ووضعها في دائرة الخرافة والأساطير، كما استدعى في دراسته لتجربة الهيدغرية والفوكوية، وطريقتهما في دراسة القديم، فهل كل هذا الإدعاء كفيل بإنجاز حداثة ؟ وهل عودة النصوص القديمة هي بمثابة عودة ديونيزيسيوس[*] ؟

لا نعتقد أنّه بإمكاننا أن نقفز رجوعًا إلى الوراء خارج نطاق أوضاعنا ومشروطيتنا الحديثة من أجل أن نتلاقى مع الفلاسفة القدامى بشكل كاملٍ، علمًا أن نكون أمناء مع أنفسنا ومع الآخرين، فنحن لا نستطيع التظاهر باعتماد المقدمات والمسلمات القديمة، التي لا نتمكن من الإيمان بها أو عيشها في حياتنا المعاصرة[2].

---

(1) – فيصل الدّراج، آفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق، ط1، رجب 1424هـ/ (سبتمبر) 2003م، ص. 48.

(*) – ديونيز سيوس : وهو إله موجود ضمن الأساطير اليونانية القديمة والذي يعبّر عن النشوة والإبداع المتأجج بالاندفاع إلى الحياة، والتي تدمر كل الأشكال وكل النظم، عكس الإله أبو لو الذي يعبر عن النظام والحدود الواضحة.

(2) – حوار مع الفيلسوف الألماني هابرماس : حتى تكون حداثين إطلاقًا ..، من مجلة الفكر العربي المعاصر، ترجمة : مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ع71/70، نوفمبر / ديسمبر 1989، ص. 126.

إنّ مثـــل ذلك التفكير يفضي بنا إلى اللاتاريخية واللاعقلانية، وذلك لسببين :

- **أولاهمـــا** : أنّ مشكلات الأقدمين تختلف عن مشكلاتنا في الحاضر، بقدر اختلاف ظروفهم التاريخية عن ظروفنا المعاصرة.

- **ثانيهمـــا** : أنّ المعايير التّي احتكم إليها هؤلاء هي نابعة من مشكلاتهم وظروفهم فهي إذن تتناسب مع ذلك المستوى غير المتطور، وبالتالي فهي لا تتناسب مع مستوى التطور المعرفي في عصرنا الحاضر، إذ المعايير مختلفة بيننا وبينهم، ومن ثمة ليس بإمكاننا الرجوع في معالجة مشكلاتنا إلى معايير الأقدمين ذاتها، لأنّ حاضرنا قد تجاوزها إلى الذي أحدث تباعدًا بين طبيعة المشكلات وطبيعة الظروف، وطبيعة مستوى تطور الوعي وأشكاله[1].

إلاّ أنّ عملية إنتاج التراث وفهمه تتطلب من المفكر أن يعي جيدًا حقيقة هذه العملية، حتّى يتسنى له معرفة الحقيقة التي يسعى جاهدًا للبحث عنها وذلك بواسطة الكشف عن أسباب العطل الحضاري.

وأمّا أن يتخبط المفكر العربي في اختيار منهج ما قصد تحويره وتبيئه وتقديمه كمبررٍ أو كحل لهذا العطب الحضاري الذي أدخلنا في نسقٍ جديد من التأويلات اللامتناهية والتّي لا تخدم هذا الواقع ولا الفكر في حدّ ذاته[2].

كما أنّ حرب سار في نقده للحداثة بشكلٍ عنفواني الذي جمع بين العقل المتأثر الذي يتفاعل مع العقل الآخر أو المناقض في هدوء، كما يحسن الظنّ عادة في الأشياء المخالفة حتّى يثبت له خطؤها بالدليل القاطع، كما يُسيئ الظنّ ببعضهما ثم يستعيد باكتشاف صحتها وصلاحيتها[3].

يضربُ أخماسًا بأسداس، ويتخذ من ظاهر النّص منطوقه المباشر، وطريقته في النقد شكلاً سجاليًا محددًا، فهو يتجه لمحاكمة طرائق غيره في التفكير والفهم، ولا يخفي تحفظه من لغة ومفاهيم وأطروحات مضمرة أو متضمنة في النصوص والعناوين، محاولاً زعزعتها من مكانها، قصد إيجاد

---

(1) - حسين مروة : النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت. ج1، لبنان، ط 5، 1985، ص. 23.

(2) - عبد الرحمن الوائلي : العرب والغرب، (إشكالية المعرفة وملابسات المنهج)، من مجلة الكلمة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع 23، السنة السادسة ربيع 1420هـ-1999م، ص. 138.

(3) - حسن الشاهد : رحلة العقل العربي من التأثر إلى التأزم من مجلة السلم المعاصر، الكويت، السنة 15، ع 57 ، ص. 102.

معنى آخر لها[1].

وهذا ماخصه نقده لروجي غارودي وناصر حامد أبو زيد، في قراءتهما للخطاب الديني وما احتوت في رأيه من تناقضات وألغامٍ فكريّة، نتيجة لتلك الهشاشة المفهوميّة التي امتلكتها إرادة المعرفة من سطوة الهيمنة[2].

إلاّ أنّ هذا الإطلاق فيه عملية إعادة تأسيس نوعي للخطاب العربي، الذي يجعل من نقد الحداثة أسطورة مؤطرة تمتلك الهدم وتفتقد البناء، تستوحي الفوضى وتستبعد السياق، فلا سبيل أن تؤدي مزالق النقد إلى الوقوع في الدور الذي يشكل صبغة الغياب والحضور في آن، ذلك أنّ حرب قد سلط مطرقته النقديّة على كافة العناوين، فيما استبعد عناوينه وخطاباته، التّي هي بدورها تشكل نموذجًا للأوهام التّي تحدث عنها.

وبهذا المعنى فإنّه يدعوا إلى نقد الحداثة فيما هو يمارس سمة من سماتها، هو شيء فهمناه من خلال الترسانة التّي وظفّها والطريقة التي ينتقد بها، فيما أطلق عليه نقد النقد « الذي لم يحقق تراكمًا كميًا يؤهله لمساءلة مسار تعامله مع المفاهيم الغربيّة من خلال نماذج معينة، مما يحدث قطائع في الخطاب النقدي العربي ويجعله مشدودًا باستمرار إلى ما ينتجُ في الغرب دون تأسيس ذاكرة نقدية عربيّة، ومن ثمّ تبقى الدارسات النقديّة التي بنت موضوعها بتأملها لما أنتج حوله غربيًا وعربيًا، دراسات يتيمة تنتظر من يرسخ تقليدها »[3].

لقد صار بإمكاننا أن نتحدث بطريقة أكثر تحديدًا، يجليها كما يقرّ ديكارت الفهم الحصيف أو العقل الحصيف، الذي يكسّر كل أنواع (المأساة) التراجيديا الحداثية، لأنّ الناقد الواعي للحداثة لا يسعى إلى تقديم تبريرات وتسويغات من خلال التجربة الحداثية الغربيّة لكنّه في الوقت نفسه يسعى إلى تدبر النّص، أو هذه النصوص، من خلال التجربة نفسها. هذا الاقتراح الذي يقدمه الناقد العربي لا يخلو من مضاعفات على مستوى إعادة تصوير أو تكوين الرؤيّة البديلة، ليس على مستوى الوعي فقط، بل على مستوى الوجود كذلك.

---

(1) – كمال عبد اللطيف : الحداثة والتاريخ، حوار فكري مع بعض أسئلة للفكر العربي، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت لبنان، (د.ط) ، 1999. ص. 97.

(2) – ينظر : علي حرب : الاستلاب والارتداد الإسلام بين روجيه غارودي وناصر حامد أبو زيد. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

(3) – خالد بلقاسم : الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص. 39.

نحن نعرف جيدًا ما آلت إليه المشاريع السابقة في الخطابات القصوى التّي مرّت بها الأمّة العربيّة، والخطاب العربي كذلك، الذي أجاب إجابة عقيمة أفرغت من محتواها، ومن معناها، لأنّ المفكرين العرب « لا يكتبون مخاطبين الوعي العربي بل يخاطبونه بلغة اصطلاحية معقدة وبأفكار مبهمة تفتقد الوضوح وربما يكون ذلك هو السبب الرئيسي وراء انعدام التفاعل بين هذه المشاريع الفكريّة، وإذا افتقد الخطاب العربي الفلسفي الوضوح افتقد التأثير، فضلاً عن أنّ افتقاده للوضوح افتقاده للنفس الشيء »[1].

كما أنّ تحليل عدم الوضوح في خطاب المثقف العربي، يستلزم ضرورة تحليل المقدمات والنتائج، الموجهة إلى إنتاج نموذج معرفي، تتكشف من وراء هذه العلميّة، لمعرفة أسباب الظاهرة الانحرافية في القراءات التّي تبنّاها كل جيل من المفكرين على مدار أكثر من قرنٍ ونيف، والتي تطرح أكثر من سؤالٍ خاصّة سؤال الجمع بين المفاهيم المختلفة، وطبيعة ذلك الجمع، هل جمعٌ تركيبي أم توفيقي أم تلفيقي ؟. حيث يُمارس عليها حرب نوعًا من الانتقائية (Eclectisme) ليؤسس نوعًا من التموضع (Objectivation)، محاطٌ دائما بتعريف : (Définition).

هذه الثلاثية يُعطيها نوعًا من لبوسٍ جديد أثناء تقديمه للنّص التراثي، بل أكثر من ذلك لم يهتم إلاّ اهتمامًا ضيقًا ومقصورًا بنقد بعض الأفكار بطريقة تجمع بين النقد والتقويض، عقدت المعنى وغايته أكثر من أنّها وضحته. فلم يكن ينحى الجابري في مساءلته للتراث ولا عبد الله العروى في مساءلته للعقل، ولا حتّى حنفي في مساءلته للغرب، بل كان ينحو في دراسة للحداثة بطريقة لا اتساق ولا نسق.

هاته الرؤية تبيّن أكثر من إهمال وتجاهل لمختلف الأبنيّة التّي وظفها، وإن كانت الحداثة عنده مشروع لم يكتمل بعد فإنّ الطرائق التّي اعتمدها ستفقد فاعليتها لصعوبة تبيئها وتحويرها، وفي هذا يقول : « أنا لا أدعي أنني أؤسس مدرسة فكرية أو فلسفة للحداثة لم تتأسس بعد، أولاً لأنني لم أعد آخذ أو أخدع بمقولة التأسيس ثانيًا لأنّي لا أعتبر هناك فراغًا ينبغي سدّه أو ملؤه »[2].

قد تقول على أنّه فيلسوف مشكك، فيلسوف نسبوي، إذ يرى أنّ الموضوع أو أي إشكالية ما تخفي وراءها من التظليلات والهوامات والأطياف، وأنّ ما يقال غير حقيقي فهو كاذب ومضلّل. وبالتالي فهو يعمل على زعزعة وخلخلة البنى الفوقية والتحتيّة لكل الأفكار، والأنظمة

---

(1) – إسماعيل زروخي : دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى، عين مليلة، (د.ط)، 2002، ص. 32.

(2) – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 256.

الفلسفية، التي تشكل منحى فكريًا تسعى إلى تشريع حداثة مستقبليّة، تنبذ وراءها فلسفة اللامعنى، قصد إخراجها إلى عالم المعنى.

* فكيف يمكن في وسط هذا الإدعاء والزعم أن نقيم ونؤسس، ونتحدث عن حداثة، إن لم يكن معنى، و لم تكن حقيقة ؟.

* كيف يمكن أن نجعل من هذه المزايا المزعومة حدًا فاصلاً للوقوف على الأزمة وإشكاليتها، من خلال تشخصيها، ونقدها، لمعرفة أهم الأسباب والمسببات الفاعلة قصد المشاركة الجادة في التطلع إلى آفاق، القرن القادم ؟ .

* ألا يؤدي الحديث عن الحداثة إلى العزوف عن اللاحداثة التي يخفيها وراء تفكيكاته، مما يؤدّي إلى تفسيخ البنيّة، ومن تمّ تفسيخ المشروع ؟.

* ألا ينبني الإطار الإجرائي في خطابه الحداثي إلى تهشيم المعنى الكلياني للنسق النقدي وعدم استلهامه ؟.

* ألا يمكن الاعتراض في كون علي حرب اعتمد على منطقٍ ممحاكاتي أدّى إلى تأصيل أوهامٍ جديدة بالرغم من نقدها فهي كعملية أوّل بلا آخر ؟ .

هكذا يصير فعل قراءة علي حرب لأمر الحداثة موضوعًا للتجريبٍ جديد، يظّل مترسبًا ضمنيًا في العلاقة بين ذاته وموضوعه الذي يستحضر نخبويته، ليصبح مشروعه نخبوي بالدرجة الأولى، إذا ما تحدثنا عن طبيعة النموذج الذي يعيد في مستوياته التبجليّة الدعويّة إعادة عبادة الحداثة من جديد، والسعي إلى إنتاج وصوغٍ مفهومٍ جديد، عبر نقدها وتحويلها فيما اصطلح عليه بالما بعد حداثة، إلاّ أنّ ما يميّز هذه الإجرائية العمليّة هو الإيديولوجيا التي تتوافق إلى حدٍ كبير مع هذا النموذج الذي يحدث وسطًا ثقافيًا لا يخرج عن قوليته السياسيّة.

- المبحث الثـــاني : خطابٌ حداثي في صيغة الإيديولوجيّة

لا يخرج هذا الطرح عن الإشكاليات الكبرى التّي صبغت دراسات الكثير من المفكرين العرب في محاولة البحث عن الهويّة، وعن الحضور، وعن المستقبل، وعن التشريع لفلسفة مستقبلية تعمل على تجسيد المصالحة مع التراث وفقًا لإمكانيات النهوض والتقدم.

إنّ الأمر يزداد بإلحاح إلى مثل هذه المشاريع في الوقت التّي تعمل على تجسيد أيقوناتها الإيديولوجية لمصالحها الخاصة ولتوجهاتها السياسيّة، حيث نتخذ من الحداثة مشرحًا، من المستقبل حجة، ومن التراث تسويغًا وتسويفًا لمختلف الأطر الأيديولوجيّة (*).

فليست صيغة التقابل والتماهي حول درس فلسفة الحداثة قائمًا على محور التشريح إلاّ وكان العقل أوّل مشرّح، وحسب تعبير حسن حنفي « أنّ رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل تفجيره »[1].

ويشير طه عبد الرحمن إلى أنّ مفكري العرب قد شرحّوا التراث شرائح متباينة ومتعددة وذلك لكي يكتسبوا وينتقوا هذه العقلانية المنقولة، وإن اختلفوا في تعيين شرائحه، فإنّهم اتفقوا على مبدأ التشريح[2].

لم يتمكن حرب من إدراك المحدوديّة المرجعيّة المستندة في قراءة الواقع العربي، كما لم

(*) - الإيديولوجيـــة : نظام فكري يحجب الواقع لصـــعوبة أو اســـتحالة تحليـــل ذلـــك الواقـــع أو هـــي بنيّـــة نظريّـــة مأخوذة من مجتمع آخر توظف كنموذج يقود الممارسة ويتحقق أثناءها.

ينظر : عبد الله العروي : مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي للـــدار البيضـــاء، المغـــرب، بـــيروت، لبنـــان، ط7، 2003، ص. 123.

- كما أنّ الدّراسات حول الإيديولوجيا كثيرة ومتنوعة، لكنه لا يوجد حتّى الآن تحديد دقيق لهذا المفهوم يحقق إجماعًا بين الباحثين، ويرجع ذلك إلى تعدد المجالات التّي يشملها هذا المفهوم واتساعها، وتعقد الظاهرة التّي يعبّر عنها، واختلاف الرؤيّة التّي ينظر منها كل باحث عند دراسة الظاهرة الإيديولوجية، ولكنّها تلتقي جميعا مع ذلك في كون الإيديولوجيا تمثل نمطًا خصًا من الأفكار والتّي تنبثق أساسًا من أرضية اجتماعيّة معينة، ولذلك تكون الأفكار الإيديولوجية أفكار اجتماعيّة نفعيّة، عمليّة مصلحيّة.

ينظر : إلى ناصف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988.

(1) – حسن حنفي : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر دار الفكر العربي، المرجع السابق ص. 17.

(2) – طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، (د.ت)، ص. 25.

يستوعب بدقة القطيعة التي فرضتها الحداثة كثقافة، وكلحظة، وكتيار فكراني، بالرغم من تسلحه كناقدٍ بالمعرفة الحديثة والمعاصرة والراهنة، أجنبيّة كانت أم عربية.

يُشير علي حرب إلى أنّ الفكر لا يُنظر إليه بخصوصيّة خاصة. بل ينظر إليه في سياقه العالمي قصد إضفاء طابع العالميّة والكونية، بمقتضى أنّ المبادئ التّي تحكم تاريخ البشريّة واحدة وبأنّ ما تعيشه البشريّة في جانب من العالم من ظروفٍ متشابهة قابلة للنقل، والاستفادة منه في جانب آخر، وبالتالي فلا غرابة، في اتجاه الثقافة إلى طلب المشورة من الثقافات الأخرى، بهدف الاستفادة من بعض أو جلّ ماضيها الفكري[1].

والسؤال الذي نطرحه : أما يمس الاختلاف بين الجانبين إلى توسيع الهوة بينهما ؟ وعن أي كونية وعالميّة يتحدث، ما لم نستجمع تراثنا الضائع ونفهمه حق الفهم والمعرفة ؛ على أساس الحوار لا على أساس الإستنساخ والقطع ؟.

غير أنّه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى أرضٍ قوميّة يضع عليها إحدى رجليه، كما يستند إلى منحى محمد أركون، وكذلك الجابري في النظرة التفاضليّة والتجزيئيّة للتراث، وقوام هذه النظرة تقع في مصبين :

* **المصب الأوّل** : تدعوا إلى العالميّة في التفكير، وفي الانفتاح على الثقافات، ولكنها تفضّل تراث من تراث.

* **المصب الثاني** : تظهر التراث في ثوبه الإيديولوجي، وهنا يلتقي السياسي بالمعرفي ليصبح النهج واضحًا في اتخاذ موقف محدد من العقل.

ما يهمنا ما ينطوي عليه موقف علي حرب من هذه النتائج الإيديولوجية. فإنّ المفارقة الحادة في هذا الموقف، تكمن في أنّه يخرج التفكير المعياري، وبالتالي الإيديولوجي من دائرة التفكير العقلاني، في الوقت الذي يكون فيه عملية الإخراج هذه قائمة على موقف معياري، بل إيديولوجي من العقل »[2].

ومهما يكن تظهر التركيبة المزدوجة لنقد الحداثة، بحكم أنّها تشكل إيديولوجيا معينة

---

[1] – علي حرب : الممنوع والممتنع، المصدر السابق، ص. 256.

[2] – إبراهيم بدرات وآخرون : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، الموجع السابق، ص. 85.

فيؤسس للحداثة تقدم بشأنها إيديولوجيا تخدم ما يريد أن يحققه ألا وهو مشروعه، وإن كان يخفيه وراء تفكيكاته وتأويلاته، باعتباره مشروعًا جديدًا للفكر والحقيقة.

لأنّ الفكرة ليست مرآة الواقع بالضرورة، بقدر ما هي إستراتيجية معرفية، تسعى إلى تغيير الواقع وذلك من خلال تجاوز منطق التأسيس والتطبيق بوصفه تعاليم أدّى بالأديولوجيات الفلسفية والدينيّة، سواء كانت ماركسيّة، أو ليبراليّة أو علمانيّة، أو إسلاميّة، إلى خرابها، والتّي جرهم إلى أخطار كوارثية، سواء على مستوى الخطابات أو على مستوى الوقائع.

لكن هل رؤيته في تقديم خطابٍ جديد للوعي العربي، وللحداثة العربيّة ستنجح وستتحقق فاعليّة مفاهيمها بالرغم من وجود ضبابيّة كثيفة على ما يدعيه ؟.

ألا ما يدعوا إليه وينتقده هو بمثابة أوهامًا قابعة وراء خطاب محكوم بأفكارٍ مسبقة، وبنظريات تقريبًا أغلبها لا يمت إلى الواقع العربي بصلة ؟.

مهما يكن فإنّه أية إيديولوجيّة لا تستطيع أداء أيًا من وظيفتها إلاّ بالحفاظ على ديناميتها وواقعيتها يجعلها بالضرورة تبسيطية، بمعنى أنّ إمكانياتها التحويليّة للواقع، والتأثير فيه مشروطة في استمرار ما يتحول الأفكار التي تنتجها إلى إعتقاد أو موقف[1]، كما أنّها « تفسحُ المجال للرؤية التناقضات والصراعات على أفق كلية فرضية بدلاً من أن تحجبها (...) إنّها تنتج، بدلاً من أن تختار وتحجب لكي تصنع منظومة (...) وفهم النقائض التي تهدف التوفيقات إلى إخفائها وكشف القسر الكامن تحت المعنى وصنع ظروف التوافق وإنشاء الرسميّة باسم التناقضات وباسم المكبوت»[2].

وعلى هذا الأساس يمكن تجاوز الترسيمة المبسطة والتلفيقية لهاته الإشكالية التكراريّة التأويليّة التّي اتسم بها الفكر العربي لمعاودة قراءة الواقع حسب توجه كل مثقف، ويظهر في ذلك كونه تجاوز ارتباطه بالنّص والواقع، كحاجة معرفية عادية، بل ارتقت نظرته إلى أن تكون أطروحاته ومفاهيمه جديدة بجدة التأويل المضاد الذي سيكشف «حجاب شبه خفي يستدل فوق السطح ليحجب العلاقات الاجتماعية الحقيقية »[3].

---

(1) — حسن بن حسن : النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف الجزائر، ط2، 2002، ص. 57.

(2) — أحمد حيدر : من الإيديولوجيا إلى الفلسفة والدّين، دار الحوار، دمشق، ط1. 2000. ص. 36.

(3) — جون كين : الثورة الديمقراطية الحديثة (تأملات في كتاب ليوتار، حالة ما بعد الحداثة) ترجمة : محمد المحمدي، مجلة أوراق فلسفيّة، القاهرة، العدد 5/4، ديسمبر، 2001، ص. 63.

- بل أيضا أنّ الإيديولوجيا ستظّل :

أولا : في تعارضٍ مبدئي مع شيء يفترض أنّه الحقيقة والحال أنّ المشكل ليس تميز الصفة العلميّة والحقيقيّة في خطاب ما. وإنّما ضبط كيفية التأثيرات التاريخية داخل خطاب ليست في ذاتها صادقة ولا كاذبة.

ثانيا : لأنّ هذا المفهوم أي -الإيديولوجيا- يفترض احتلال موقعٍ ثان بالنسبة لشيء أساسي هو البنيّة التحيّة[1].

ملاحظة تفرض علينا نفسها بإلحاح، عند تتبع مسار الخطاب الحداثي لعلي حرب، تراهُ يتشدّق باجتراح نظريات جديدة لها طابع الكليّة والشمولية، محل مضامين منطق الذات والخصوصيّة وفي نظره « أنّ الذاتي ينبغي تملكه والهويّة اكتساحها وغزوها والغير لا يصبح آخر إلاّ إذا حوِّل عن مركزه وزحزح عن تحديداته المهيمنة، لهذا فهو يدعوا إلى إستراتيجية مفككة تفسح المجال لفكر يتمسك بالفوارق »[2].

ومن الأسئلة التّي نثيرها من دراسة علي حرب للحداثة ضمن هذا المبحث، سؤالٌ صادرٌ عن الجملِ التاليّة، .بماذا سيحظى الخطاب العربي لو :

أ- احتكم إلى إستراتيجية الشملنة بمقتضى الانفتاح ؟.

ب- أو ارتهن إلى تفكيك واقعه، وإعادة بناءه من جديد ؟.

جـ- أو سعى إلى الرجوع إلى ماضيه ؟.

وأن يكون الخطاب العربي، أي خطاب محكومًا بسلف معناه أنّه خطابٌ لا يرى الواقع كما هو، ولا يعبّر عنه ولا يعترف به، وبالتالي لا يرى المستقبل إلاّ من خلال التمثال الذي يقيمه في ذهنه (السلف)، الذي يستكين إليه، بل يستسلم له، فهو إذن خطاب وعي مستلب[3].

ومن خلال حديثه عن منطقة التحويلي، يشار إلى نوعٍ من التمثال الذي لا يفارق نرجسيته حول كيفيّة تحولنا من الأطراف إلى المركز ؟، كيف نحوّل فهمنا للأشياء ؟، كيف نقرأ النصوص؟ كيف نستجمع شذراتها بالرغم من تعدد الاتجاهات في القراءة ؟ ومن ثمّ كيف

---

(1) – محمد الشيخ : المثقف والسلطة (دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر)، دار الطليعة، بيروت، ط1، يوليو، 1991، ص. 100.

(2) – إبراهيم بدران وآخرون : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 272.

(3) – محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 53.

نستجمع وعينا بالحداثة ؟.

لا يمكن لهذا الوعي أن يستجمع قواه، إلاّ وكانت الإيديولوجيا قابعة في ثناياه، التّي تهدف من خلاله تحقيق :

أ - **الوظيفة الأنطولوجيّة** : وتكمن في سعي الخطاب الفلسفي إلى أن يُعطي لذاته تثبيتًا أنطولوجيًا، لأنّ الحاضر هو أنطولوجيا الوجود الحقيقي، أو هو الوجود الفعلي الذي يتمكن من استدعاء الماضي، وتوقع المستقبل، الذي سيعمل على تحديد نقطة البداية لاتجاه حركة التاريخ، إما تقهقرًا نحو الخلف أو تقدمًا إلى الأمام.

ب - **الوظيفـــة الإثبـــاتيّة** : تكمن في محاولة الخطاب منح أطروحاته طابع الصلاحية والحقيقة.

جـ - **الوظيفة التفسيـــرية** : يحاول من خلالها الخطاب الفلسفي أن يُعطي لبنائه مفاهيم لدعمه التشخيصي[1].

وإذا كانت هذه النظرة تجعل من الحداثة موقفا منسلخًا عن الحقيقة، فكيف يمكن وذلك إذا ما أعدنا الاعتبار إلى الحداثة كلحظة راهنة محققة، وبين إيديولوجيا الحداثة ؟.

فالقول أنّ الوعي باللحظة الراهنة سيحظى بهاته الإيديولوجيا، لكن ما يدعوا إليه حرب هو قراءة الواقع بفكر الآخر، والخلط بين العصور، وعدم احترام منطق الثقافات، غير أننا نجد عنده استخدامًا آخر للإيديولوجيا بعيدًا عن كل نزعة هيغليّة يتجلّى في سعي الحاضر لأنّ يتبلور على شكل حقائق مطلقه يُكبلها ثقل الماضي أي سعي الحاضر أن يحضر ويحيا ويتطابق ؟[2].

وإذا ما افترض منهج التفكيك النقدي كحداثة، فإنّ هذا النمط والطريقة في التفكير هي في حد ذاتها إيديولوجيا، ناهيك عن الغرب صاحب هذا المنحى في التفكير، وهذا ما عبّر عنه دريدا « فالاختلاف في التصور والتعريف يعود بالطبع إلى اختلاف الأوضاع، ينطلق الغربي من مجتمعٍ متبلوّر بنسقٍ وأن يدرسه حسب طرقٍ معينة، ويتوصل بها إلى نتائج محددة (...)، أمّا العربي فإنّه يُباشر مجتمعًا في حالة كسرٍ وجبرٍ ملزم بدافع المنافسة من الأعداء والخصوم (...)، وما يهم الغربي

---

(1) – منصف عبد الحق : الخطاب الفلسفي بين الاستعمال المفاهيمي للغة والاستعمال الإستعاري، من مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان ع 100، 2002. ص. 22.

(2) – إبراهيم بدران وآخرون : الفلسفة في الوطن العربي، المرجع السابق، ص. 73.

هو المسمّى دون النتيجة، (...)، في حين أنّ هم العربي قبل كل شيء هو النتيجة، أي التوصل إلى مستوى الغير »[1].

ومهما يكن من الأمر فإنّ المعطى الذي جعل حرب يُصرّ على تحقيق قراءة جديدة للماضي كتراث، والعقل كوعي، والهوية كممارسة، هو البحث عن بؤر التمركز، ضمن أفقٍ من التصورات والغايات محاولةً منه العكوف على نقد الواقع والفكر معًا، خاصة سعيه إلى تنقيه الفكر من شوائب الانغلاق العقائدي بمظاهره الفكريّة المتزمنة، وتجلياته الوهميّة وبين النظم الشموليّة التي أنتجها.

لأنّ « كل فكرٍ يجب أن يهدف إلى تحقيق الممكن، ولكن أي ممكن، بل الممكن الذي يسمح الشروط الموضوعيّة بهذا القدر أو ذاك بتحقيقه، أمّا من يزكي ممكنًا على ممكن، فهو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية ويقع اتجاه تطورها، ولا بدّ من التأكيد على أنّ تغيير الواقع، أيّ واقع لا يُصبح ممكنا إلاّ بعد فهمه »[2].

لكن مقابل هذا فهو محكوم بدافعٍ ودواعي لابدّ من تحقيق وظائفها التّي تندرج ضمن تحويلها إلى نص. ومن ثم إلى واقع، سرعان ما يفرض عليه الصورة التّي يمكن أن يكون عليه انوجاده، كشرطٍ أساسي ولازم، لإدخال مفاهيم الحداثة وعناصرها « وذلك عندما تكون وظيفة الإيديولوجيا في خطاب ما هي تعويض لنقصٍ معرفي فيه، فإنّ أيّة معارضة أو اعتراض على الأطروحات التّي يدافع عنها ستقابل من طرفه بالاحتكام إلى الواقع بل المزيد من التمسك الإيديولوجي بالإيديولوجيا أي بالمزيد من الإمعان في عمليّة التمويه الإيديولوجي »[3].

بحيث أفضى إلى نوعٍ من الإحالة التّي تتسّم بوصفٍ جديد لمسار التجربة الحداثية التّي هي تجربة زمانية، ذات وجهةٍ مشوسة، مرتبكةٍ، عرجاء، خرساء، تُحْمَل في عمقها الأصلي، وبعبارة أدق، يسعى النقد الإيديولوجي إلى ضرورة التعبير عن الرغبات والتطلعات العربيّة الراهنة بل لأنّ الجانب المعرفي لا يعبّر عن الواقع العربي الراهن، ولا يعكسه، ولا يدخل معه في علاقة مباشرة أو

---

(1) – عبد الله العروي : الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، المركز الثقافي، العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 1 1985، ص. 168

(2) – محمد عبد الباقي الهرماسي : المثقف والبحث عن النموذج، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان، العدد 104، أكتوبر 1987، ص. 45.

(3) – محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 184.

شبه مباشرة، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محددة، وقوالب إيديولوجية مضببة تجد إطارها المرجعي الاجتماعي التاريخي في واقع غير الواقع العربي الراهن[1].

الذي يجد من العراك والجدل متنفسًا يخضعه لمنطقٍ خاصٍ، حيث يتموقع علي حرب في هذا السجال على مواقع ثلاث :

- **الموقع الأوّل** :

خطاب الإشادة، وهو خطابٌ تمجيدي استلابي، مغرقٌ في الذاتية يميل إلى تغيب الأسس المنطقية العامّة، فيعلن عن تمذهبه ولغته أو مرجعيته ومصطلحاته، مادة الخطاب فيه لغة حماسية مؤازرة، معتقد أنّه مخلص نفسه، ومخلّص البشريّة (العرب)، وهو منقذ الأمّة، ومطهر العقول ولا أحد يوجد مثله، ولا نقد ولا قراءة جادة للواقع إلاّ قراءته.

- **الموقع الثاني** :

وهو خطابٌ تنفيذي استفزازي، مغرقٌ في تصنع الموضوعيّة، يقتحم عامّة (اللامفكر فيه) المقابلة، بمقايس خاصة ولا تخفي تمذهبه، مادة الخطاب فيه لغة مناهضة تقريعية تهكميّة، فنجده محتقرًا للذوات ومتحاملاً على المثقفين ساعيًا إلى تقزيم سلطتهم، وتبخيس نتاجهم الرّمزي والإحاطة بمفعوله وأثره.

- **الموقع الثالث** : خطاب المراوحة.

هذا الخطاب يقف إزاء المثير متجملاً، في موقفين الإدانة والإشادة في آن واحد، (...) فيمضي في تجزيئه للمثير وفك روابطه وخلق حالة التناقض بين أجزائه، ليحوّله من مثير إلى مثيرات، بضخم بعضها، ويقزم بعضهما الآخر (...) كل هذا ليشكل اللوحة (الرؤيّة) التّي يدعيها والتّي يأسر المثير فيها[2].

وبالتالي فإنّه يرتهن إلى إستراتيجية خاصّة يميزها الهجوم السريع الذي لا نجده إلاّ في حرب العصابات على قلعة العقل وصروحه، وإذا كان يعتقد الانتظام والتنظيم، فإنّه سيسقط ضحيّة

---

(1) – محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص. 95.

(2) – عبد الواحد العلواني : الخطاب والنقد بين الوصايّة والتواصل، المرجع السابق، ص. 93.

للمنطق نفسه الذي يعرّضه فيما بعد للتساؤل[1].

وهذا ما جعل نقده يطال العرض (Exposition) فقط، وبالتالي فهو نقد صارم، متعنتًا ثوريًا يميل أكثر إلى المدرسة التحرريّة والإرتيابيّة، حيث يستحيل وجود أي يقين بالنسبة إليه، ويحذر من تقبّل أي يقين، أو أي حقيقة ما، فهو إذن يقبل الأفكار مؤقتًا إلى أن يظهر موقفًا جديدًا أو حدثٍ جديد يؤدي به أن يناقض نفسه، حيث يتذوق كل الأفكار لينتقدها، فيكوّن حقلا سجاليًا للمعارك والمعارضات، والتأكيدات والإنكارات، التّي لا تبني بقدر ما تهدم وتخربط، أكثر، فأكثر.

حيث يظن من خلال هذا الطرح النقدي أنّه قبض على المعنى، وأنّه صاحب معنى، وبالتالي فإنّ الحداثة عنده هي حداثة مفاهيم، وإذا كانت كذلك، لماذا لم يبدع مفاهيم ؟.

كما أنّه يشير إلى أنّ الحداثة نقد وتنوير، وإذا كانت كذلك، لماذا لم يحسن هذا النقد ويخرجه من هذه الثلاثية المقعرة التّي تشير أنّ النقد له أغراض خاصة ؟.

ويشير عبد السلام بن عبد العالي إلى أنّ النقد له أسبابه الإيديولوجيّة، حتّى وإن عزا بعضهم هذا الطرح إلى استبدال الحقيقة بالخطأ، ليضع محله الثاني الوهم بلا وهم وبالتالي توضع الإيديولوجيا ضمن إطار نظريّة المصالح ؛ التي تعمل على بعدٍ استراتيجي مستقبلي[2].

ولعلّ في سجال علي حرب الحداثي النقدي، دعوة إلى حضور الحداثة والتصاقها باليوتوبيا « والتي هي مجموع الأفكار المتوجهة نحو المستقبل، والتي تتضمن بالتّالي قدرًا من النقد للوضع القائم صراحةً وضمنًا فهي محملة على العموم بشحنةٍ مستقبلية أو ثوريّة »[3].

حيث تهدف إلى التغير والتحويل لتجعل من الأشياء والكلمات والأحداث والوقائع لا تبقى كما هي عليه، ممّا يجعل من عمل الفلسفة نقطة بدءٍ لتصير الواقع على طريقة الاختلاف.

لكن يبقى التشظي في الرؤى المستقبليه لفكر صاحب المنطق التحويلي، والنقد التفكيكي

---

(1) – تيري إيجلتون : أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة : منى سلامة، أكاديمية الفنون، مطابع المجلس الأعلى للآثار، والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج1، د.ط، 1996، ص. 17.

(2) – عبد السلام بن عبد العالي : تفكيك النقد، من مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، ع. 03، السنة الأولى، نوفمبر، 1997، ص. 38.

(3) – محمد سبيلا : الإيديولوجيا (نحو نظرة تكاملية)، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، أيلول سبتمبر 1997، ص. 45.

على هامش اللا ممكن. وذلك باعتباره مأساة بذاتها، حيث أنّ هذا الخطاب ليس إنتاجًا وتحقيقًا للمتحقق في شرط الوجود ذاته الذي أنتجه في السياق الغربي، حيث الحداثة العقلية تعادل الحداثة الماديّة بل هو خطاب مفارق متعال، ميتا واقعي، يقول قوله الحداثاوى في عالم يغظُ في القدم والنسيان وسبات الغيب، فيدخل حقله التداولي، وفضاؤه الميتافيزيقي ليصطبغ بلون موجوداته التّي تتمظهر وتتمفصل في أشكالٍ عدّة[1].

وعلى غراره يصير الوجود لا وجودًا، والنّص لا نصًا، والذات لا ذاتًا، إن صحَّ هذا الفهم على مثل هذه النسقية اللانسقية التي تبحث عن أفق تجربة، وأفق الآفاق، حتّى ضمن حدودها الماضية أو المستقبليّة، حيث يقول بول ريكور[*]:

« ... من يدري ما إذا كانت الطريقة الهائمة هاته أو تلك ليست هي نبؤة الإنسان الآتي ؟ بل من يدري ما إذا كانت درجة معينة من الوصامة الذاتية ليست هي شرط التغيير الاجتماعي، في الحد الذي تنذر فيه هذه الوصامة ذات يومٍ بشيخوخة المؤسسات الميتة ؟ وحتّى أعبّر عن ذلك بطريقة مفارقة جدًا، أقول، من يدري ما إذا كان المَرض هو العلاج في نفس الوقت »[2].

وتبقى الدراسة النقديّة للحداثة عند حرب تنطوي على احتمالات عدة تجعله مفكرًا يقع أو يتموقع خارج دائرة التصنيف، وذلك لطبيعة تفكيره وإستراتيجية التفكيكية، التي جعلته يفكر وفقًا لمحور التراتيب (ع عَ)، لا محور الفواصل (سَ سَ)، هذه التفكير جعلنا لا نقبض عليه، مثلما لم نقبض على معناه، فهل هذه فوضى أم عبقريّة ؟.

---

(1) – عبد الرحمن منيف وآخرون : الحداثة (النهضة، التجديد، القديم، الجديد)، المرجع السابق، ص. 282، 283.

(*) – بول ريكور (Paul Ricoeur) (1913 –)، فيلسوف فرنسي، ولد في فالنسيا (Valonce) وترأس اللّجنة التي كانت تشرف على مجلة فكر (Esprit).

مؤلفاته : الإرادي واللإرادي (1949).

التناهي والإثم (1960). ينظر: كمال الصانع، الموسوعة الميسرة، مرجع سابق، ص. 273-274.

(2) – بول ريكور : من النّص إلى الفعل (أبحاث التأويل) ، ترجمة : محمد برادة، حسان بورقيّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط 1، 2001م، ص. 182.

المبحث الثالث : حداثة أم بعد حداثة؟

إنّ التجربة الفلسفية لا تعني أي شيء آخر، سوى الفلسفة في حدّ ذاتها فهي سؤال البحث عن اليقين ضمن محددات الفكر والمجتمع، وفقًا لتصورٍ تاريخي معين، الحقب بدلالته الجيو سياسية والفكريّة، ولعلّ في رهان المثقف العربي صورًا شبيهة بأي مفكرٍ في العالم، لكن هذا الشبه سيأخذ نوعًا من الخروج المنعرج الذي يجعله يتميّز عنه، إذا ما أدخلنا هذا المثقف في سوق الرأسمال الرمزي، من هنا يكون المنحى الجيني للحركة الفكريّة في العالم العربي يتسع ليشمل المرحلة الراهنة منذ تشكيله في عصر النهضة، أو ما قبل عصر النهضة.

وعلى هذا الأساس : هل يمكن اعتبار الما بعد الحداثة نفيًا للحداثة أم امتدادًا لها كدراسة يوجهها الآخر الوجه المرآوي؟

الحديث عن الحداثة عند مثقف ما بعد الفلسفة يستوجب الحديث عمّا بعدها، بحيث يجعلنا لا نفرّق بين إن كانت ما بعد الحداثة منهجًا لنقد الحداثة، أم أنّها في حدّ ذاتها حداثة من طراز آخر هذا من جهة.

ومن جهة أخرى تنفتح ما بعد الحداثة على مفاهيم عدة كالنقد والتنوير والانفتاح والمغايرة والاختلاف، فيزجها في مضمونٍ واحد كما سبق وأن ذكرنا، فيغيب الدال في المدلول ويُصبح التناقض والصراع داخل هذه المدلولات، النسق الخاص لهذه الفلسفة.

هذا ما جعل ما بعد الحداثة تدخل في جدلٍ دائم ومستمر مع الحداثة، بل إن وجودها مرتبط بضرورة نقدها، وهذا ما استدعى بهابرماز إلى ضرورة تجديد المشروع الحداثي عن طريق ترميم أخطائه وتجاوزها، لأنّ ما بعد الحداثة لا تتحدد إلاّ انطلاقًا من الأقانيم التي أسست عليها الحداثة رؤيتها للعالم والعكس صحيح وأيضًا[1].

وإن كان مفهوم الحداثة قد استغلق عنّا الفهم فإنّه هذا الاستغلاق سينعكس حتمًا على ما بعد الحداثة كمشروع نقد النقد، الذي استغلق عنّا فهمه أيضًا لا في الشكل،ولا في المضمون.

لكن التنوير الما بعد حداثي يصبح لا تنويرًا، والعقل لا عقلاً، والحقيقة لا حقيقة، ويصبح

---

[1] – رضوان جودت زيادة : صدى الحداثة ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص. 97.

التشكيك سمة من سماتها، مما يؤدي إلى زعزعة الثقة في جميع متسويات الحياة، بعدما شك حرب في الواقع في الأفكار وفي النصوص والخطابات ظانًا أنّه قد سحب السجادة من تحت أقدام هؤولاء « دون أن يدري أنّه قد سحب السجادة من تحت أقدامه هو نفسه »[1]، وذلك نتيجة للغة ما بعد الحداثة الغرائبية المثقلة بالألغاز والرموز.

إنّ صاحب المنطق التحويلي يزج نفسه في حلبة الساحة الثقافية ليحاول الفوز يلقب من البطل ؟ هذه العبارة تعترضها جملة من المتناقضات التي ميزت كتاباته، وإن تميز عن سائر المثقفين العرب بطريقته النقدية في معالجة أدق القضايا المصيريّة إلاّ أن عدم الانسجام واللاتوافق وتلاعبه بالألفاظ جعلت من رؤيته لا تأخذ مأخذ الجدّية والاحترام، نتيجة لتلك الأوهام اللّغوية التّي جعلته يفتح اللغة « على مالا يتحدد إنسانيا على إمكانيات غامضة تجيز تحولها إلى معبرٍ للوحل»[2].

ولكن أين هي هذه اللاحدود ؟ إذا كان هدف التحوّل ومن ثمّ الرحيل إلى أرض ما بعد الحداثة لا يتم إلاّ في المكان ؟ فهل هو هروب من قيود المكان. أم من مرارة الزمان ؟.

فهي إذن لعبة المعنى لا غير إذ يقول هو بنفسه « فأين المعنى في ذلك كلّه سوى أنّ المعنى يتأسس على اللامعنى، هكذا يتبدد المعنى وينهار أمام أعيننا باستمرار، والإنسان الباحث عن المعنى، عن معناه هو، يحاول باستمرار أيضا أن يعوّض ذلك التبدد والضياع الذي تتكشف عن لعبه وإستراتيجياته فيسعى إلى اجتراح معنى لحياته ووجوده، وكل واحدٍ يجترح معناه أي يأله بتأول لا معناه، وما يجترحه أحدنا من معنى يختلف عمّا يجترحه الآخر، ولعلّ ما يعتبره بعضنا معنى يرى فيه الآخر اللامعنى ذاته تلك هي لعبة المعنى التي يتميز بها الإنسان ويتقنها »[3].

هذا ما يحيلنا مباشرة إلى ضرورة الوعي بحقيقة الاختلاف المنهجي، لأنّه لا بدّ من معرفة معوقاته وعناصره الملتبسة، تجاوزًا للخلل الذي أصاب الواقعية المنهجية، هذا ما يدفعنا إلى تجنب الإسقاط باعتباره مجلوبًا من الغرب، سواء في المعارف أو الآفاق، أو حتّى في الحلول[4].

---

(1) — تيري إيجلتون : أوهام ما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص. 54.

(2) — نظير جاهل : أوهام الديمقراطية، الإسلام، الحداثة ما بعد الحداثة، مجلة دراسات عربية، ع 05، مركز الدراسات الإستراتيجية للبحوث والتنوير، بيروت، ط 1، 1995، ص. 99.

(3) — علي حرب : لعبة المعنى، المصدر السابق، ص. 97.

(4) — جويدة غانم : شرعيّة الاختلاف في فقه التحيز، محاضرة ألقيت بمناسبة المؤتمر الثاني للتحيّز، كليّة العلوم الاقتصادية جامعة القاهرة، يوم 10 فيفري 2007.

وهذا ما بيّنه عبد الوهاب المسيري عندما أكدّ أن الفلسفة التفكيكية فيما بعد الحداثة تحتوي في داخلها جملة من التناقضات الضديّة التّي لا يمكن تجاوزها. وبالتالي فإنّ نظمها لا تصلح أن تكون طريقة لتنظيم الواقع[1].

ومن ثمّ يطرح السؤال هل كان في البدء الكلمة أم العقل ؟. إذا اعتبرنا أنّ الكلمة تقدمت الكائن (...) فإذا كانت هي الصحيحة، فإنّ النتيجة المترتبة عليه يكون إتخاذ الكلمة أداةً للتغير الاجتماعي هادفين انسجاماً مع هذا المنطق إلى إحداث تغيير في الواقع عن طريق الانقلاب الفكري[2].

غير أنّ المشاريع الحداثة لا يمكن أن تحقق تغير الواقع وذلك نظرًا لارتباط رؤيتها ومنهجها بقراءات تستمد جهازها المفهومي وحتّى إشكاليتها من سياقات نظرية ما بعد حديثة كما أقرّه محمد محجوب، كما تساءل أيضًا حول مدى مشروعيّة هذا الإستحياء المنهجي في دراسة مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد وانتهى إلى القول أنّ بناء نهضة يقتضي إنشاء مضمون إيجابي للنهضة، فبناء النهضة مهمة قبل نقديّة، وذلك لا يعني في الحقيقة إطلاقًا للدوغمائيّة[3].

هذا ما يلخص رؤية حرب عندما يقر أن ما بعد الحداثة تعطى إمكانيات راسخة من خلال منطقها الذي يشمل مساحة تغيير الواقع.

إلاّ أنّ استيعابه للمشروع الحداثي في ظلّ هذه التناقضات يثبت فقدان الجدوى في دراسة أزمة المجتمع والفكر.

فهل هذا يعبّر عن بؤس الفلسفة ؟ أم بؤس الفسفسة في خطاب الحداثي لعلي حرب ؟

إنّ فلسفته قد تتخذ طابع الشعريّة، لأنّ هناك أمورًا كثيرة في إطاره التنظيري يصعب تحقيقها، ذلك أنّ تحليل الخطاب الفلسفي على طريقة الخطاب الأدبي يعني إفقاده لخصوصيته ومطمحه، في التوصل إلى الحقيقة في عصر ما أو مجتمع ما، كما أنّه يعني، قطع الأواصر بين الفلسفة والعلم، وليتحوّل أثناءها الخطاب الفلسفي إلى مجرد خطاب شعري أو أدبي، ليس له أي

---

(1) – عبد الوهاب المسيري : موسوعةاليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل، الجزء الأوّل، الإطار النظري، (د.م)، (د.ط)، (د.ت)، ص 243.

(2) – عفيف فرّاح : دراسات سياسية في الفكر اليميني، دار الطبيعة، بيروت، ط1، نشرين الثاني، (نوفمبر)، 1970، ص. 145.

(3) – بومدين بوزيد ، عبد الله ساعف وآخرون : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص. 111.

معيار خارج إطار مرجعيته الخاصة، لتصبح الفلسفة، فسفسة، لا غير.

- وهذا ما يتوافق مع قول الشاعر :

مخمور يطرق باب ألحـــان
ويخرج بهـــذي الألحـــان
يسرق حلـــى زوجتـــه
ويهـــــديها لعشـــــيقته
ويسرق حلـــيّ عشـــيقته
ويهـــــديها لزوجتـــــه
مـــن تكـــون زوجتـــه
من تكـــون عشـــيقته[1]

ولكن بالرغم من نقدنا له لا يسعنا إلاّ أن نُجِلّه كما يجب علينا ذكر ما احتوى عليه فكر علي حرب من إيجابيات شريطة ألاّ تفهم هذه الإيجابيات فهم النقض للقضيّة الأولى، وإنّما لإعطاء هذا الشخص شيءٌ من حقه، وشيءٌ من قيمته، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية لكي لا نُتهم بعدم الموضوعية في سياق نقدنا العام له، وإذا كان النقد عند حرب هو تنوير، فإنّ ما يقدمه في إطار ذكر هذه الإيجابيات بمثابة النور الذي تلقيه أفكاره وتفكيكاته. في ساحتي الفكر والحدث.

لذا وجدناه يحاور كل أنواع القضايا والأفكار الشائكة والمعقدة المترتبة من منطق العقل العربي الهجين المناقض لذاته بعدة فكريّة ومفاهيميه خاصة، برؤية غير رؤية أولئك ولا هؤلاء سواء من العرب أو من الغرب.

بالإضافة إلى استثماره لشتّى أنواع المعارف في جميع الحقول الفلسفة والأدبيّة والتاريخية والسياسية، من موقع المشاهد والمفكك والناقد، ليقرأ ويستقرئ ويعمل على توجيه أحداث قضايا الساعة إلى تلك المناطق المستبعدة عن التفكير الخاص أو العام، كاشفًا عن مفارقات العقل الذي

---

(1) – نقلا عن جورج الطرابيشي : لعبة الحلم والواقع (دراسة في أدب وتوفيق الحكيم)، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني (يناير) 1972، ص. 93.

يريد أن يوجهه إلى منطقة التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه، داعيا إلى ضرورة التحول الثقافي وتغيير الذهنيات من منطقها الطوباوي إلى منطقها التحويلي الذي هو منطق ممارسة العلمية الفكريّة التّي تتركز على :

1/- خريطـــة المفـــاهيم :

إنّ البحث في المفاهيم يستدعي بالضرورة البحث في الفلسفة في حدّ ذاتها وضرورة إمكان النظر في المحيط الفكري والتاريخي العام لمسار هاته الأفكار وتطور اللغة وتنوعها وثرائها وفقًا للتغيرات العالمية الجديدة، وما صاحبها من أحداث، كل هذا جعل من أطروحاته التي يقدمها تمتلك نوعًا من المصداقية، لأنّها في بعض الأحيان تجمع بين المواكبة المعرفية، وبين ما آلت إليه الثقافة العربيّة.

وهذا ما جعل الحداثة عنده لا تخرج عن إطار هاته القوالب، التّي لا بدّ من وعي يُعاد لإعادة طرح موضوعاتها من جديد. قصد النقد، وإعادة البناء من جديد. وإذا قلنا الوعي، فإننا نستحضر الوعي بالمفهوم الهيغلي، وكذلك بالمفهوم الدلتاوي(*)، الذي يربط المفاهيم بروح الفكرة، ومسارها العام،«فالحاضر مكبل بقيودٍ من حديد، وتكسيرها يتطلب مقاومة قويّة ومنازلات لا تتوقف إلا لتبتدئ، وذلك داخل دائرةٍ من الصراع المرتبط بإشكالات كبرى لا تنفع فيها الاختيارات الفرديّة المعزولة عن دائرة الصراع»[1].

لم يكتب حرب مؤلفا فَلسفيًا بالمعنى الذي يأمله، ورفض أي مشروع، لذلك نجده يرجّح المقال عن الكتاب، بحكم أنّ المقال يواكب الحدث.

وفي الوقت نفسه يسعى إلى أن يكون منظرًا للممارسات الاجتماعية، والفكرية، هنا يذكرنا الأمر بكارل ماركس الذي سعى بواسطة الماديّة التاريخيّة إلى ضرورة فهم المعرفة التاريخية المنهجيّة التّي تتقوّم، وتقوم عليها المجتمعات وتسير عليها.

(*) – فيلـــهم دلتـــاي (Wilhelm Dilthey) (1833–1911م)، فيلســـوف ومـــؤرخ ولـــد في بيـــرس ســـنة 1833 عـــرف بتعمقه بدراسة العلوم الروحية، أو ما يطلق عليه اليوم بـــالعلوم الإنســـانية، الـــتي اشـــتملت علـــى نقـــده العقـــل التاريخي، وفلسفة الحياة، وشرح منهج الفهم.

ينظر : عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ج1، ص. 475.

(1) – كمال عبد اللطيف : أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1 2003.، ص. 96.

ويرى أنّ جغرافية المفاهيم ستظل مفتوحة عبر العوالم المتنوعة والمتعددة فاللغات قوالب مشتركة، كما أنّها متنوعة وتْريّة. تتغذى من بعضها البعض، فلا يمكن أن يقام الحاجز اللغوي بيننا وبين الآخر.

والشيء الأجمل الذي يطرحه بخصوص المفاهيم، هو تجاوز القطيعة الابستمولوجية والانطولوجية، فإذا كان الغرب يقول بالحداثة والتفكيك، وبما بعد الحداثة والتنوير، وبالحرّية والعقلانيّة والديمقراطيّة، ألا نقول نحن بهذه المفاهيم بحكم أو بحجّة واهيّة سلبيّة، أنّها آتية من الغرب العدّو ؟.

هذا ما يبيّن أننا بحاجة إلى فلسفة دقيقة مفتوحة والتي توضّح من خلالها أننا محتاجين إلى :

2/- إعادة النظر في محتوى ووظيفة الفكر الفلسفي :

الذي يبدو أنّه سيضع ممارسة فعالة، تجعلنا ندرك الأحداث في بعدها التاريخي، فنلتمس من الفلسفة التوقف من جديد، لا لنخلق الواقع، وإنّما لنخلق شيء منه على الأقل، من هنا تغدو الفلسفة عملية مستمرة لا تتوقف، يصبح الفكر من خلالها حيًا متجددًا، ومتدفقًا مستمرًا، يتمكن من استنطاق ذلك المكبوت، الذي يصبح فيما بعد ذاتًا، ثم عالمًا، ثمّ آخرًا، تخرجه من سوسيولوجيا النسيان، ولكن ليس في يوم أو يومين، بل على امتداد المستقبل، بامتداد حركة الفكر والاجتهاد الذي لا يتوقف.

ولنضع في الحسبان أنّ الحداثة في هذا المضمار هي عبارة عن فلسفة في المقاومة، عن ثورة، عن تحرر وانتفاضة،ضد العقل المستلب المهزوم، ضدّ الواقع المأزوم والممزق فكريًا وعمليًا، الذي يعني قتل ذلك العقل وتوظيفه سدى، وإن كان ذلك قولاً أو فعلاً.

ليظهر بين الفينة والأخرى صورًا، أو تحركًا استشرافيًا يبيّن لنا أنّ تلك الفلسفة الجديدة التّي تظهرها لنا تفكيكاته، تعكس لنا مدى حذاقته في استيعابه للدرس الحداثي، كما تعكس لنا عن مستوى ذكائه في القراءة والوصف والتحليل، كما أنّها تعبر عن ملامح لرؤيّة نقديّة جديدة، مكنته من امتلاك وعي جديد، هذا الوعي لو شئنا الإيجاز، اعتبارناه على أنّه :

3/ - شجاعة فكر بلا حدود :

ما من شكّ أنّ هذا العنوان سيضع لنا آفاقًا وتطلعات، لعلها ستخرجنا من الإحساس بالعقم

الفكري الذي يريد حرب أن يتجاوزه، هذا الموقف العام الناجم من شدة وقوة روح التفلسف لديه، تلك الروح التّي غذّاها بقراءته المختلفة والمتعددة والتّي جمعت بين المعرفي الغربي(*) والمعرفي العربي، للتطلّع نحو مشروع فلسفي عربي عالمي.

هذا المشروع يتجه إلى إبراز التناقضات في الجوانب الفكريّة من جهة ووقائع وأحداث مختلف الممارسات السياسة والاجتماعية والفكريّة من جهة ثانية.

إنّ الهدف الرئيسي عنده هو نقد ما هو سائد، ليس للإبراز الهفوات والزلّات، وإنّما لمنع المجتمعات العربيّة من السقوط فيها، فمهمته هي تحرير قوى الحياة وقوى الفكر من تلك الصراعات المتشنجة التّي تعبّر عن صلابة مرجعيات التقليد في فكرنا، وتوجيهها نحو التفتح الذي لا يقودنا في دخول الصراع مع قوى خارجية، هذا ما يبين لنا أن وعيه بالفارق، جعله يمتلك بالتوتر في صورة حسٍ نقدي يحاول أن يضع مقومات للإنقاص ذاتٍ تقف على حافة التلاشي.

وهو في الوقت ذاته –أي التوتر– علامة صحيّة، يدل على يقظة وعي هذا الإنسان وإحساسه وتألمه بالظروف المحيطة. فقوته وشجاعته النقديّة جعلته في بعض الأحيان مفكرٌ يقضّ حذرٌ محتاط، يتحرّى دائمًا أن يقع في معالجة المشاكل التّي لا قيمة لها، فينصرف إلى دراسة بنيّة المصطلحات التي تمكنه من تطوير النقاش مع قضية من القضايا، تحمل في جوهرها سياسة من سياسات الحقيقة، حيث تترك له المجال مفتوحًا في أن يسبح في كل التخصصات المعرفية التّي لا يضع الحدود فيما بينها، لتظلّ مفتوحة مثل انفتاح صاحب نقد النقد، على أفكار وفلسفات ما لها حدود.

– ومن خلال تناولنا لمشكلة المنهج في الفكر الحداثي لحرب توصلنا إلى النتائج التالية :

أوّلا : الفكر الحداثي العربي يظل مرهونًا في نخبويته ممّا جعله يبتعد عن معالجة الواقع والذي تضمن :

أ – محاكاة الواقع من خلال محاكاة واقع آخر، لا يمت لبنيتنا أصلاً.

ب – اعتماده على مناهج لا ترتهن لمعياريّة دقيقة ومضبوطة نراها تتبخر بين الانقياد تارة والانفلات تارة أخرى، مما أخرّ عملية الفهم والاستيعاب، والتجاوز وشلّ حركة التفكير من

(*) – ينظر : علي حرب : أصنام النظريّة وأطياف الحريّة (نقد بورديو وتشومكي) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص. 56، 57.

الخلق والإبداع، ومن ثم انعدام عملية التغير، كما أحدث نوعًا متميزًا من الفوضى والتشويش بسبب المنهجيّة غير البريئة.

ثـــانيا : الخطاب الفلسفي العربي لا يزال يسبح في التناقضات والأحكام الوهميّة التّي جعلها قطعيات دون أن :

أ - بتمكّن إلى مستوى فك ألغاز هذه الأحكام، التي قد تنقله إلى مالا يتسق مع الوعي الظرفي لتحديات الراهنة.

ب - كما أنّ الفكر الحداثي العربي ظل متماهيًا ومتماشيًا مع مقولات أصحاب الاختلاف* دون أن يعطى كينونة حداثية غير كينونتهم وتساؤلات غير تساؤلاتهم، إنّها طريقة غربيّة في التفكير لم تنجح في فرنسا مهد التفكيكية على حدّ تعبير إدريس هاني كما أنّها لا تخص مجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة وذلك نظرًا للانعدام الحس التاريخي، وسيطرة البنية المثالية على عقولنا وتفكيرنا سيؤخرنا مرة أخرى ثلاثة قرون عن تحديث المجتمع العربي بأكمله .

(*) - أصحاب الاختلاف أو فلاسفة الاختلاف هم : نيتشه وهيدغر وفوكو، وجيل دلوز.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- خـــاتمـــة :

لقد تبيّن من هذا البحث أنّ إمكانيّة صياغة نقديّة لمقولة ما يسمى الحداثة من وجهة علي حرب قد يتخذ صورة منهجيّة تجعلنا نواكب جميع أنماطها الداخلية والخارجيّة بغيَّة الرَّد عليها، أو التعامل معها أو تحقيقها.

إنّ محاور هاته الإشكاليّة، تجعلنا نعيد مرة أخرى قراءة تحديد واقع الوجود الاجتماعي والثقافي العربي، في ظلّ هاته الإنفجارات الفكريّة والإعلامية والمعلوماتية، قصد الإمساك بمفاتيح كسر الجمود للاستعداد نحو تحقيق المبادرة التاريخيّة ألا وهي :

كيف نقرأ الغرب ؟ هل نقرأه انطلاقًا من أنيتنا، أم من أنيته ؟ .

إنّ هذا الأمر لا يتعلق بالإجابة، بقدر ما يتعلق بكيفية فهم هذا الطرح وتوجهه لأنّ الفكر العربي حسب علي حرب لا يزال يدور حول إشكالية تخريج الحداثة في صيغة الفعل والفاعل والمفعول، ومن ثمّ فهو يرمي إلى نقد الحداثة بتفكيك كل مفرداتها وعناوينها، حيث يجعل من التفكيك أداةً، ورؤية، وتوجهًا، يستخرج بواسطته ضعف وهشاشة تلك القراءات المختلفة للعقل الذي اكتسى نوعًا من التهويل الوهمي في خطابات المثقفين العرب، لذا فهو يؤكّد لنفسه ولغيره على ضرورة إدراك معنى حقيقي للعقل الذي لا ينكر اللاعقل، بل يستحضره ويتكيف معه، في إطار ما يسمى المستبعد والمهمش قصد تحقيق الإمكان الوجودي الذي سيحتم علينا الإجابة على تناقضات الواقع.

ليجعل من الحداثة مفهوما مفتوحا متحولاً بتلك التحولات العميقة والجذرية التي لحقت بجميع مستويات الوجود الإنساني لينبذ عنها ذلك الوصف التقريري، لوقائعها الفكريّة والسياسيّة والاجتماعية، ناقدًا تلك الأوهام والفرضيات التّي علقت بالأفكار، ليؤكّد من جديد أنّ الحداثة هي "اللحظة"، أو هي "الحدث"، في تفرده وميزته، في معرفيته ووقائعيته.

بناءًا على هذا النحو يستدعي جملة من المرافعات ليؤكّد أنّ هناك لحظات انعراج لحظات تحول، لحظات إنتاج وتجدد، تحيل أنّه لا وجود لواقعٍ خام، كما لا وجود لخطابٍ أو

نصٍ خام، إن سلمنا في غالب الأحيان على أنّ الأزمة الذاتية والموضوعيّة تنخرها صراعات في بنية تنظيماتها وتكويناتها المؤسساتي الذي يتقولب ضمن حقيقة اللاحقيقة.

ليست الحداثة محلاً من محلات (Super Markat) وإنّما هي صراع ونقد لهذا النوع من المحلات، بحيث يتيح نقد آليات القطع والحسم والرفض والاستغناء، تجعلنا مرَّة أخرى نسأل: لماذا نقطع ؟ ولماذا نحسم ؟ ولماذا نرفض ؟ ولماذا نستغني ؟

ويرى أنّه لا نقطع بقطعية أحكامنا، وإنّما نتجه دومًا صوب التشكيك والتفكيك الذي يحيلنا مرَّة أخرى على أنّ الحقيقة قد تتجلى في النصوص والخطابات في إطار البناء اللغوي الذي يجعلنا ننفتح على جميع تجليات أنماط الوجود، حينذاك يصبح التراث لا يخرج عن هذا الوسط اللغوي الذي يستند إلى التأويل الأنطلوجي ولا ربّما سيظلّ قراءة جديدة تنفتح بدورها على سؤال الكينونة، الذي هو سؤال الحضور، لعلّ هذا ما جعله يتخذ من الرؤيّة الصوفيّة، مجالاً رحبًا واسع الدلالة، ليطرح لنا حداثة جديدة بمنظور أهل التصوف الذي يظهر من الإمكانات ما لا تتوقف إلاّ بتوقف جدّة التأويل، لكي يؤسس منطلقًا جديدًا وعميقًا في القراءة مرتبطا بالواقع، وبصيغة التعريف (ألف – لام).

وفي هذا المنطلق، وهذا التاريخ، تندرج أفكاره نحو غاية تتصاعد تدريجيًا من الأعقد إلى الأبسط وذلك لربط الحداثة، بخطاب الوجود ومفاعيل الزمان التّي لا تخرج بدورها عن قراءة هيدغر وفوكو للماضي والحاضر والمستقبل، ترى أنّ التراث لربّما يصبح مجالاً للتنبؤ تلك هي الإحالات التي تفرضها علينا الحداثة، لتظهر أنّ العقل العربي، لا يمكن أن يختزل ذاته ومعناه في مؤلفات ومشاريع في القدمة والحداثة، لكنه عليه أن يعمل على ضرورة الإحاطة بالمشكلات التي علقت في إطار هذا القديم والحديث، بحثًا عن نفسه وعن حقيقة غيره. لكي يعي بحقيقة الاختلاف الذي هو شطر من أشطر الهويّة، لأنّ الهويّة لا تقوم ولا تتقوّم إلاّ باختلافها عن الآخرين سرعان ما تتحول إلى إشراطٍ خارجي تسعى إلى خلق طريقة للتقدم تتماشى مع الإطار الجيو ثقافي التاريخي الذي يندرج ضمن زاويّة الفكر القومي، والذي لا يخرج بدوره عن أطروحتين:

- **أولاهـــا** : الإبداع الذاتي في جميع المجالات.

- ثانيهـــا : النقد الذاتي أو الموقف النّقدي الذي يتسم بكيفية إدارة العلاقة بين المستوى الذي توجد فيه الآنا العربيّة، والمستوى الذي يوجد فيه الآخر الغربي، سواء كان عقلاً وحضارة أو نصًا ووجودًا.

ولطالما أكدّ علي حرب على ضرورة هاته المصطلحات عندنا، لأنّ المهمة الأساسية التّي تطرحها هي رفض من نحن، من خلال التساؤل من نحن ؟.

لكن فيما بعد تتأرجح قراءاته في استراتيجيه مضطربة تمثلت في تلك القراءة التعدديّة التي جعلته يعمد إلى تأويل في كثير من الأحيان، ليخفي ما يظهره الخطاب من تناقضات فهي قراءة لا تهدف إلى التأسيس بالرغم من حاجيتنا لها، وبالتالي استحالة بناء مضمونها لأنّ النخب العربيّة لا تزال تعيش على مفاهيم وأدلوجات مشحونة بعقدة ما يسمى التلفيق المناط في إطارها.

وبالرغم من هذا تغدو فلسفته تتجرع نوعًا من التميز في طرحها ومعالجتها، بحيث ترمي إلى تبيان هفوات الخطاب العربي وأوهامه، فتجعل منه بنيّة ينحل في نماذجه ومفاهيمه، كمنطلق لتأسيس أو افتراض حداثة، لا كنهايّة عمليّة، سرعان ما نعيد قراءة جميع مواقعها وأسسها الفكريّة، من حيث المحتوى ومن حيث منهج التفكير، ومن حيث أبعاد وتوجهات الرؤى التّي تضعها، لأنّها ستمنحنا أكثر فاعلية تجاوزًا للعتبة التّي تفرض علينا تفريعاتها وأشكالها وإغراقاتها التّي لم تخرج من تنظيراتها اللامنهجية، التّي لم تتعدى تحقيق جدواها المنطقي خاصة إذا ما دققنا النظر في جسد المشروع الحضاري العربي وكيانه، مقارنة بنتائج الفقر وأزمة الاحتلال.

ولكي لا تبقى الحداثة ضمن نوعٍ من التراث والثقافة يوَّد لنفسه أن يكتسب مجالاً من الإحاطة والشمول، حتّى ولو كان هناك مطمحٌ يصعب تحديده، في ظلّ ازدحام الأفكار وتشعب المسالك، وفي ظل ازدواجية الأزمة التّي تعبّر في بعض الأحيان عن سرعة الواقع وعجز الفكر عن مواكبته، أو العكس.

الفهارس

فهرس

- قائمة المصادر والمراجع.
- الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم : رواية حفص.
- الحديث النبوي الشريف.

❖ قائمة المصادر:

1. علي حرب : مداخلات (مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بن عبد العالي، سعيد بن سعيد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.
2. " " لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991م.
3. " " أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو) 1994م.
4. " " الاستلاب والارتداد (الإسلام بين روجي غارودي ونصر حامد أبو زيد)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
5. " " الفكر والحدث (حورات ومحاور)، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
6. " " أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1998م.
7. " " الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي : المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
8. " " نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب بيروت، لبنان، ط3، 2000م.
9. " " نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط3، 2000م.
10. " " الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.
11. " " حديث النهايات (فتوحات العولمة ومآزق الهوية)المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

12. " " الأختام الأصولية والشعائر التقدمية (مسائر المشروع الثقافي العربي) المركز الثقافي العربي، للدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

13. " " أصنام النظريّة وأطياف الحريّة (نقد بورديو وتشومكي) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.

14. " " العالم ومأزقه (منطق الصدام ولغة التداول)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

15. " " أزمنة الحداثة الفائق (الإصلاح – الإرهاب، الشراكة) المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.

❖ قائمة المراجع:

16. **أبي حامد محمد بن محمد الغزالي** : إحياء علوم الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ط1، 1406هـ–1986م.

17. **أحمد حيدر** : من الإيديولوجيا إلى الفلسفة والدّين، دار الحوار، دمشق، ط1، 2000م.

18. **أحمد مجدي حجازي** : علم الاجتماع الأزمة (تحليل نقدي النظريّة الاجتماعية في مرحلتين، الحداثة وما بعد الحداثة)، دار قباء النشر والتوزيع والطباعة، ط1، 1998م.

19. **أدونيس أحمد علي سعيد** : الثابت والمتحول، (صدمة، الحداثة) بيروت، ج3، ط4، 1983م.

20. **آلان تورين**: نقد الحداثة، ترجمة : أنور مغيث، المجلس الأعلى الثقافة، القاهرة، ط1، 1997م.

21. **إبراهيم بدران وآخرون** : الفلسفة في الوطن العربي (بحوث المؤتمر الفلسفي في الوطن العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان ط2، نشرين الثاني (نوفمبر) 1989م.

22. **إبراهيم محمود** : النبوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر، دار الينابيع، دمشق، (د.ط)،(د.ت).

23. **إدريس هاني** : حوار الحضارات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

24. **إسماعيل زروخي** : دراسات في الفكر العربي المعاصر، شركة دار الهدى عين مليلة، (د.ط)، 2000م.

25. " " التيارات الفلسفية العربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي المعاصر، منشورات مخبر الدّراسات الفلسفية والتاريخية، جامعة منتوري، قسنطينة، (د.ط)، 1424هـ– 2003م.

26. **إبستيمولوجيا كيرزويل** : عصر البنيوية من لفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة : جابر عصفور، ديوان دار الطبع، القاهرة، (د.ط)، 1985م.

27. **ابن رشد** : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم : أبو عمران الشيخ، جلول بدوي، الشركة الوطنية للكتاب والتوزيع، الجزائر، ط. ، 1982م.

28. **برهان الدّين غليون** : اغتيال العقل (منحة الثقافة العربيّة بين السلفية والتبعيّة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2004م.

29. **بومدين بوزيد وآخرون** : قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، كانون الأوّل/ ديسمبر 1999م.

30. **بول ريكور**: من النّص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، ترجمة : محمد براءة وحسان بورفيه، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2001م.

31. **بيير.فـ. ريما** : التفكيكية دراسة نقدية أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع.

32. **توفيق سلوم وآخرون** : الفلسفة العربيّة المعاصرة (مواقف ودراسات) بحوث المؤتمر الفلسفي الأوّل الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1.

33. **توماس كوناك** : الجهل الجديد ومشكلات الثقافة، ترجمة : منصور قاضي المؤسسة الجامعيّة للدّراسات والنشر، بيروت، لبنا، ط1، 1424هـ-2004م.

34. **تيري إيجلتون** : أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة : منى سلامة، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، (د.ط)، (د.ت).

35. **جاك دريدا** : صيدليّة أفلاطون، ترجمة : كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، (د.ط)، 1998م.

36. **جاك دريدا** : الاختلاف المرجأ، ترجمة : عادي شكري عياد من مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ع4، المجلد السادس، 1998م.

37. **جياني فاتيمو** : نهاية الحداثة (الفلسفات العربيّة والتفسيريّة في ثقافة ما بعد الحداثة)، ترجمة : فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، (د.ط)، 1998م.

38. **جميل قاسم** : مقدمة في الفكر العربي من الماهية إلى الوجود، مكتبة الفلسفية، بيروت، ط1، 1996م.

39. **جورج زيناتي** : رحلات داخل الفلسفة الغربيّة (سلسلة دراسات فلسفية)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1413هـ.

40. **جورج الطرابيشي** : لعبة الحلم والواقع (دراسة في أدب توفيق الحكيم)، دار الطليعة، بيروت، ط1، كانون الثاني، يناير، 1972.

41. **جعفر آل ياسين** : مدخل إلى الفكر الفلسفي (دراسة في التراث)، دار الأندلس، لبنان، (د.ط)، 1983 م.

42. **حسن بن حسن** : النظريّة التأويليّة عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2002م.

43. **حسن حنفي** : قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

44. **حسين مروة** : النزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي، بيروت، ج1، ط٣.

45. **خالد بالقاسم** : الخطاب الصوفي عند أدونيس، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م.

46. **خير الدين التونسي** : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1986م.

47. **رفاعة رافع الطهطاوي** : تلخيص الإبريز في تاريخ باريس، أو الديوان النفسي بإيوان باريس، تقديم : الصغيرين عمار، سلسلة الأنس، الشركة الجزائرية للفنون المطبعيّة وحدة الرعاية، الجزائر، (د.ط)، 1991.

48. **رضوان جودة زيادة** : صدى الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003م.

49. **رينيه ديكارت** : تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة : عمّار أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط10، 1951م.

50. **زكريا إبراهيم** : هيغل أو المثالية المطلقة، المكتبة المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

51. **زكي نجيب محمود** : تجديد الفكر العربي، دار الشروق بيروت، القاهرة، ط8، 1982م.

52. " " " " " " " " " " ، ط9، 1989م.

53. **الزواوي بغورة** : المنهج البنيوي (بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات)، دار الهدى، عين مليلة، (د.ط)، 2000.

54. **سارة كوفمان، روجي لا بونت** : مدخل إلى فلسفة جاك دريدا (تفكيك الميتافيزيقا)، ، (تفكيك الأثر)، ترجمة : إدريس كثير، عز الدّين الخطّابي، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ، 1994م.

55. **سعيد بن سعيد** : الإيديولوجيا والحداثة (قراءات في الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط10، 1998م.

56. **السيد قطب** : معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط10، 1406هـ-1983م

57. **سعيد يقطين، فيصل الدّراج** : أفاق نقد عربي معاصر، دار الفكر، دمشق سوريا، ط1، رجب 1424هـ- أيلول (سبتمبر)، 2003م.

58. **السيّد ولد أباه** : التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ-1994م.

59. **سميح عاطف الزين** : رابعة العدوية (سلسلة أعلام التصرّف)، الشركة العالمية للكتاب، دار الكتب، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1408هـ-1988م.

60. **سلامة موسى** : ما هي النهضة، تقديم أحمد ماضي، (سلسلة، الأنيس للعلوم الإنسانية)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية وحدة الرعاية، الجزائر، (د.ط)، 1987م.

61. **شوقي محمد الزّين** : تأويلات وتفكيكات، (فصول في نقد الفكر العربي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط10، 2002م.

62. " " " : إزاحات فكريّة، سلسلة كريتيكا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.

63. **طه عبد الرحمن** : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، (د.ت).

64. **الطيب تزيني** : علي طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.

65. " " : من الحداثة إلى الثورة، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، ج1، ط2، 1978م.

66. **الطيب تزيني وآخرون** : حوار مع حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1998م.

67. **عادل مصطفى** : مدخل إلى الهرمينو طبقا، (نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر)، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ-2003م.

68. **عبد الرحمن منيف وآخرون** : الحداثة (النهضة – التحديث، القديم، الجديد)، مؤسسة غيبال للدراسات، دمشق، (د.ط)، 1992م.

69. **عبد العزيز بومسهولي وآخرون** : أفول الحقيقة (الإنسان ينقص ذاته)، إفريقيا الشرق، الغرب، (د.ط)، 2004م.

70. **عبد الرزّاق الداوي** : موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدغر ليفي شتراوس، ميشال فوكو)، دار الطليعة، بيروت، كانون، الأوّل (ديسمبر)، (د.ط)، 1993م.

71. **عبد السلام بن عبهب العالي** : ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط10، 2005م.

72. **علي عبد الرزاق** : الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، نقد وتعليق، ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة، (د.ط)، (د.ت).

73. **عفيف فرّاج** : دراسات سياسيّة في الفكر اليمني، دار الطليعة، بيروت، ط1، نشرين الثاني / نوفمبر، 1970م.

74. **عبد الكريم إسماعيل صباح** : الحديث الصحيح ومناهج العلماء بالمسلمين في التصحيح، شركة الرياض للنشر، والتوزيع، المملكة العربية السّعوديّة، ط1، 1419هـ-1999م.

75. **عبد الله العروي** : الإيديولوجيا الغربيّة المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1985م.

76. " " " : مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط7، 2003م.

77. **فادي إسماعيل** : الخطاب العربي المعاصر (قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)، ما بين 1978هـ-1987م، المؤسسة الجامعية للدّراسات والنشر، ط2، 1413هـ-1993م.

78. **فتحي التريكي ورشيدة التريكي** : فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

79. **فرح أنطون** : ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة محمد عبده وفرح أنطون، تقديم : الطيب تزيني الارابي، بيروت، ط1، 1988م.

80. **فريدريك نيتشه** : هكذا تكلّم زرادشت، المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط).

81. **فريدريك هيغل** : فينو مينولوجيا الفكر، ترجمة : مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط)، 1981م.

82. **فريد عيّوة** : تأملات في القضايا الإنسان المعاصرة والراهنة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، (د.ط)، 1981م.

83. **فيلكس غتاري وجيل دولوز** : ما هي الفلسفة، ترجمة : مطاع الصفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت.

84. **كمال بكاري** : ميتافيزيقا الإرادة وأرخياء المعنى في الذات والسلطان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 2000م.

85. **كمال عبد اللطيف** : أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

86. " " " : الحداثة والتاريخ (حوار فكري مع بعض أسئلة الفكر المغربي إفريقيا الشرق، المغرب، ط1.

87. " " " : سلامة موسى وإشكالية النهضة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1982م.

88. **مارتن هيدغر** : التقنيّة، الحقيقة، الوجود، ترجمة : محمد سبيلا، عبد الفتاح، مفتاح المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م.

89. **مالك بن نبي** : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط .

90. **مالكوم برادبيري** : الحداثة، ترجمة : مؤيد فوزي حسين، مركز الإنماء القومي الحضاري، حلب، ط5، 2005م.

91. **ميشال فوكو** : الحداثة والحاضر، ترجمة : مصطفى العريضة، دار توبقال للنشر، المغرب، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

92. " " : نظام الخطاب، ترجمة : محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

93. " " : جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السلطاني، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب.

94. **محمد أركون** : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1993م.

95. " " : تحديث وليس حداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1996م.

96. " " : الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة : هاشم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.

97. **محمد الشيخ وياسر الطائي** : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

98. **محي الدّين بن عربي** : فصوص الحكم، تعليق، أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ-1980م).

99. **محمد رضا حكيمي** : المدرسة التفكيكيّة، ترجمة : عبد المحسن سليمان، خليل العصامي، تقديم : عبد الجبار الرفاعي، سلسلة قضايا إسلامية، دار الهادي للطباعة والنشر.

100. **محمد سبيلا** : الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

101. **محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي** : الحداثة (سلسلة دفاتر فلسفية) دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م.

102. **محمد سبيلا** : الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، أيلول / سبتمبر 1997م.

103. **محمد الشيخ** : المثقف والسلطة، (دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، يوليوا.

104. **محمد عبده** : الأعمال الكاملة (الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات)، المؤسسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، أيلول، ج3، سبتمبر، ط ، 1972م.

105. **محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة** : الشعر والشعراء، تقديم : حسن تميم، مراجعة : عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ط3، 1982م.

106. **منذر معالقي** : معالم النهضة العربيّة في الفكر العربي الحديث، المؤسّسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003م.

107. **محمد عابد الجابري** : الحداثة والتراث، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

108. " " " : وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

109. " " " : بنيّة العقل العربي (دراسة تحليليّة نقديّة للفكر العربي المعاصر)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.

110. " " " : إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، (م.د.و.ع)، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

111. " " " : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية)، م د و ع، بيروت، لبنان، ط6، 1996.

112. " " " : تكوين العقل العربي، (م.د.و.ع)، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

113. **محمد وقيدي** : بناء النظرية الفلسفية (دراسات في الفلسفة العربيّة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.

114. **نايف نصّار** : طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط5، 1988م.

115. **نصر حامد أبو زيد** : النّص السلطة الحقيقة، إرادة المعرفة، وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط5، 2006م.

116. **يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار العلوم، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

❖ المجلات :

117. **أشرف حسن منصور** : هابرماس لتيار الحداثة وما بعد الحداثة، من مجلة قضايا فكريّة للنشر والتوزيع، القاهرة، الكتاب 29، 1999م.

118. **أشرف حسن منصور** : التأثير اليشوى على مدرسة فرانكفورت (رؤية هابرماس) من مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع1، 2000م.

119. **أنور مغيث** : سياسات الرغبة (دراسة فلسفة دولوز السياسة)، من مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع 2، 2002م.

120. **إدريس قهاني** : العرب والتفكيك، أي مسافة، من مجلة الكلمة منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع13، السنة 3، خريف، 1417هـ-1996م.

121. **جون كمبو** : الثورة الديمقراطية الحديثة (تأملات في كتاب ليوتار لما بعد الحداثة)، ترجمة : محمد المحمدي، من مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، ع 5/4 ديسمبر، 2001م.

122. **حسن الشافعي** : رحلة العقل العربي من التأثر إلى التأزم، من مجلة المسلم المعاصر الكويت، ع 27، السنة 15.

123. **الزواوي بغورة** : إشكالية المرجعيّة الفكريّة والخطاب الفلسفي العربي المعاصر، (محمد عابد الجابري نموذجًا)، من مجلة عالم الفكر، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، غ3، المجلد 23، يناير / مارس ، 2001م.

124. **سيار الجميل** : نقد ابستومولوجية الخطاب العربي المعاصر، من مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ع104، السنة 10، تشرين الثاني (نوفمبر) 1987.

125. طيب تزيني : النظري المفاهيمي من ندوة الحداثة وما بعدها، منشورات جامعة فيلادلفيا، عمّان، الأردن، ط1، 2000م.

126. علي الشابي : بنية الفكر الإسلامي، من مجلة الهداية، تونس، ع 21، السنة 29.

127. عبد الرحمان التليلي : فوكو الحفريات، منهج أم فتح في فلسفة ؟ من مجلة عالم الفكر، المجلس للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 4 / المجلد 30، أبريل / يونيو، 2002م.

128. عبد الرحمن الوائلي : العرب والغرب (إشكالية المعرفة وملابسات المنهج) منهج من الكلمة، منتدى الكلمة الدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان، ع 23، السنة السادسة، ربيع ، 1420هـ-1999م.

129. عبد السلام بن عبد العالي : تفكيك النقد، من مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، ع 3، السنة الأولى، نوفمبر، 1987م.

130. عبد الصمد الكباص : الفقدان الجذري للمدلول (إدعاء الوضوح والحقيقة المستحيلة) من مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، السنة، سبتمبر 1993م.

131. عبد الواحد العلواني : النقدين الوصاية والتواصل، من مجلة الكلمة، منتدى الكلمة، للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع 22، السنة 6، شتاء، 1420هـ-1999م.

132. علي حرب : مثلث الحقيقة، الوجود، الذات، من مجلة العرب والفكر العالي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ع 14/13، ربيع 1990م.

133. محمد أحمد الخضراوي : التأويل والاختلاف، من مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، (كتابات معاصرة، فنون وعلوم)، المجلد 7، ع 26، 1996م.

134. محمد أركون : الإسلام والحداثة، من مجلة التبيين، جمعية الجاحظيّة الثقافية، الجزائر، ع 3/2، صيف 1992م.

135. محمود جمّول : العقل العربي في الميزان (قراءة في كتاب نقد العقل الغربي لمطاع الصفدي)، من مجلة العرب والفكر العالي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ع18/17، الشتاء / ربيع 1999م.

136. محمد محفوظ : إشكالية المصطلح في الفكر العربي المعاصر، من مجلة الكلمة، منتدى الكلمة، للدراسات والأبحاث، بيروت، لبنان، ع 8، السنة 2، 1416هـ-1995م.

137. محمد عبد الباقي الهرماس : المثقف والبحث عن النموذج، من مجلة المستقبل العربي مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ع 104، السنة 1987م.

138. منصف عبد الحق : الخطاب الفلسفي بين الاستعمال ألمفاهيمي اللغة، والاستعمال ألإشهاري، من مجلة العرب والفكر العالي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 100.

139 **كانط** : جواب عن السؤال ما هي الأنوار ؟ ترجمة : حسن حرب، من مجلة دفـاتر فلسـفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996م.

140. **ميشال فوكو** : تدبير الحقيقة، ترجمة : من مجلة فكر ونقد، الرباط المغرب، ع3، السنة 1، نـوفمبر 1997م.

141. **نظير جاهل** : أوهام الديمقراطية، الإسلام، الحداثة، وما بعد الحداثة، من مجلة دراسات عربيّة، مركز الدراسات الإستراتيجية للبحوث والتنوير، بيروت، ط1، 1995م.

142. **يوسف سلامة** : ما الحداثة من مجلة الآداب، بيروت، ع 11 / 12، نشرين الثاني / نوفمبر، كـانون الأوّل، / ديسمبر، 1988م.

❖ الموسوعات والمعاجم :

■ الموسوعـات :

143. **أحمد شكري** : موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبـة لبنان، ناشرون، بيروت، لبنان، 1997م.

144. **عبد الرحمن بدوي** : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنـان، ج1، ط1، 1984م.

145. **عبد المنعم الحفني** : المعجم الشامل المصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القـاهرة، ج1، ط3، 2000م.

146. **عبد الوهاب المسيري** : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل، الإطار النظـري، دار الشروق، القاهرة، ج1، (د.ط)، (د.ت).

147. **كميل الحاج** : الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنـان، ناشـرون، ط1، 2000م.

148. **محمد فريد وجدي** : دائرة المعارف القرن العشرين، دار المعرفة للطباعة والنشر، بـيروت، ج10، ط3، 1971م.

149. **مراد وهبة** : الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء القومي بيروت، لبنان، مج2.

■ **المعـــــاجم** :

1. **أبي الحسن محمد بن الحسن بن دريد** : جمهرة اللغة، تحقيق وتقديم : رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج1، ط1، نشرين الثاني (نوفمبر)، 1987م.
2. **ابن منظور** : لسان العرب، تقديم العلامة الشيخ : عبد الله العلايلي، دار الجيل، دار لســـان العـــرب، بيروت ، لبنان، المجلد الأوّل، 1408هـــ-1988م.
3. **الأمير الأعسم** : المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط)، 1991م.
4. **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، دار الكتاب، اللبناني (بيروت)، دار الكتاب المصـــري، (القـــاهرة)، ج1، (د.ط)، 1976م.
5. **عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي** : كتاب العين، تحقيق : مهدي المخزومـــي، إبـــراهيم السامرائي، منشورات مؤسســـة مؤسســـة الأعلمـــي للمطبوعـــات، بـــيروت، لبنـــان، ج3، ط1، 1407هـــ/1988م.
6. **علي بن محمد الجرجاني** : التعريفات، دار الكتاب المصري (القاهرة)، دار الكتاب اللبناني، (بيروت)، ط1، 1411هـــ/1991م.
7. **محمد علي فاروقي التهانوي** : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق، لطفي عبد البـــديع، المؤسســـة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ط)، 1382هـــ-1963م.

■ **الرسائـــل الجامعيـــة** :

- **محمد جديدي** : الحداثة وما بعد الحداثة عند ريتشار رورتي، (أطروحة دكتوراه دولـــة غـــير منشورة)، قسم الفلسفة جامعة منتوري، قسنطينة، 2005م/2006م.

■ **المحـــاضـــرات** :

- **جويدة غانم** : شرعيّة الاخـــتلاف في فقـــه التحيـــز، محاضـــرة ألقيـــت في المـــؤتمر الثـــاني للتحيّز المعرفي والحضاري، كليّة العلـــوم الاقتصـــادية، جامعـــة القـــاهرة، يـــوم 10 فيفـــري 2007م.

■ المراجع باللغـــة الأجنبيـــة :

1/- باللغـــة الفرنسيـــة :

- A.Laroui : Idiologie arabe contemporaine, pré force de matîmes, E in Ensois Maspero pours. 1977.
- Jean François : (Coordination) philosophie de nôtres tempe science réédition, 2000, diffusion. P.V. F.

2/- المعاجـــم :

- André Lalande, vocabulaire technique de la philosophie, presses Universitaires de France Vendôme, 1968.
- Le petit la rousse format, en couleur (Paris, Bordes, 1999), langue.
- Paul-Faulque : Dictionnaire d la longue philosophique, presse Universitaire de France, 1968.

1/- بالإنجليـــزية :

- F.Nietzche : The Kith of tragedy the Genealogy of moral trous, Francis Golling. Bour Bleshoy and co, new York 1956.

2/- المعـــاجم :

- Mariser, Martin Hand, Grammy, Fergus, E Kent, learner's Pocket dictionary, 2 nd, ed oxford, university press, 1991.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
▪ المقدمة :	- أ -
الفصل الأول **في مفهوم الحداثة ومساره الكرنولوجي**	
▪ المبحث الأول : الدلالة اللّغوية والاصطلاحيّة.....	03
1 - الدلالة اللغوية.....	03
2 - الدلالة الاصطلاحية.....	08
▪ المبحث الثاني : الفكر الغربي والوعي بالحداثة.....	12
▪ المبحث الثالث :الحداثة في الفكر العربي بين رهانات الواقع وحتميّة التجاوز.....	21
- النتائج :	
الفصل الثاني **في مفهوم أسئلة الحداثة والتفكيك**	
▪ المبحث الأول : على حرب والتفكيك.....	35
▪ المبحث الثاني : مساءلة مفهوم الحداثة.....	44
▪ المبحث الثالث: مساءلة أوهام الحداثة وعراقيلها.....	53
- النتائج :	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث **المرافعات التفكيكية لخطاب الحداثة.**	
▪ المبحث الأول : مرافعة الحقيقة وسلطتها.....	63
▪ المبحث الثاني : مرافعة النص وتحويله.....	72
▪ المبحث الثالث : مرافعة الهوية واختلافها	88
- النتـــائج :	
الفصل الرابع **مشكلة المنهج في الخطاب الحداثي عند علي حرب**	
▪ المبحث الأول : المنهج بين الانقياد والإفلات.....	97
▪ المبحث الثاني : خطاب حداثي في صيغته الإيديولوجية.....	110
▪ المبحث الثالث : بين الحداثة وما بعد الحداثة.....	119
- النتـــائج :	
▪ الخاتمة.....	128
▪ قائمة المصادر والمراجع.....	132
▪ فهرس الموضوعات.....	145

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية