In the non-historical reading of the thought of Mohammed Abed AlJabri

Dr. Iman Al-Saleh*

(Received 8 / 11 / 2019. Accepted 6 / 1 / 2020)

□ ABSTRACT □

In his book, Al-Jabri offers a profound account of the issue of Arab modernity by revisiting the Arab heritage and revealing its sources, criticizing the obstacles that hinder Arab societies and realizing their modernity, i.e. the revolution that allows to overcome delays and Salafism, and then rise to the logic of the times to protect interests and secure self-defense against The ambitions of the other. The problem with which alJabri is based is: How can we restore the glory of our civilization? How to salute our heritage? And how to live our time? How do we deal with our heritage? And how to achieve our revolution? How to rebuild our heritage? These are questions that Jabri provided analyzes and answers from his perspective, in anticipation of an Arab revolution, it is an in-depth diagnosis of erroneous Arab modernity, and the conclusion of the vast divergence between the usual curricula in his study of heritage, Ready solutions for present and future problems. If this applies quite clearly to the religious trend, it also applies to other currents, since each of them has a predetermined recourse to it, where he believes that modern and contemporary Arab thought is, in the sentence, an historical one that lacks a minimum of objectivity. Therefore, his reading of heritage was a Salafist reading that preaches and sanctifies the past and derives from it ready solutions for the problems of the present and the future. If this applies quite clearly to the religious trend, it also applies to other currents, since each of them has a predetermined leaning on it and invokes it.

Keywords: heritage, modernity, paradox, metaphysics, non-historical reading

*Associate Professor- Department of philosophy -Faculty of Art's & Humanities- Aleppo University- Syria

في القراءة اللا تاريخية لفكر محمد عابد الجابري

د. إيمان الصالح*

(تاريخ الإيداع 8 / 11 / 2019. قبل للنشر في 6 / 1 / 2020)

ملخّص

يُقدّم الجابري في كتاباته طرحاً عميقاً لمسألة الحداثة العربية من خلال إعادة النظر في التراث العربي والكشف عن مصادره، وانتقاد العوائق التي تحول بين المجتمعات العربية وتحقيق حداثتها، أي الثورة المتيحة لتجاوز التأخر والسلفية، ومن ثم الارتقاء إلى منطق العصر لحماية المصالح وتأمين الدفاع عن النفس ضد أطماع "الأخر". إن الإشكالية التي ينطلق منها الجابري هي: كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيي تراثنا؟ وكيف نعيش عصرنا؟ كيف نتعامل مع تراثنا؟ وكيف نحقق ثورتنا؟ كيف نعيد بناء تراثنا؟ وهي أسئلة قدم لها الجابري تحليلات وأجوبة من منظوره هو، استشرافاً لثورة عربية، هي في العمق تشخيص ضمني للحداثة العربية المخطئة، وإبراز للتباعد الشاسع بين المناهج المعتدة في دراسته التراث، حيث يرى أن الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في الجملة فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية، ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد منه الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل. وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني، فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى باعتبار أن لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به.

الكلمات المفتاحيَّة: التراث، الحداثة، المفارقة، الميتافيزيقا، القراءة اللاتاريخية

* **أستاذ مساعد – قسم الفلسفة–كلية الآداب والعلوم الإنسانية– جامعة حلب– سورية**

مقدمة

تشمل تحليلات محمد عابد الجابري إشكالية الموضوعية، وغياب النظرة التاريخية و "اللا تاريخية، وهما ظاهرتان متداخلتان، تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها. وهنا تذوب الذات في الموضوع وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها بعيداً إلى الوراء بحثاً عن سلف يتكئ عليه وهذا للفت الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته. والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، ويكمن الفرق بين اتجاهاته وتياراته في نوع "السلف" الذي يتحصن به كل منهما"[1].

يحرص الجابري على شمولية التحليل لإرجاع ما يبدو نتيجة "المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي." إلى ظاهرة أساسية في المقولات الإيديولوجية الحاجبة للواقع، ومن ثم فإن تحليله يفترض الانطلاق من العقلانية والديمقراطية، " والتعامل العقلاني النقدي مع جميع مظاهر حياتنا – والتراث من أشدها حضوراً ورسوخاً – هو الموقف الحداثي الصحيح. وإذاً فالحاجة إلى الاشتغال بالتراث تُمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلاً لها"[2]

من هذه الزوايا يمكن أن نقرأ العناصر اللازمة لقيام "تحديث ومعاصرة" صحيحين في نظر الجابري؛ أي شروط تثوير الواقع وتغييره بالفعل لا بالقول والخطابات اللاعقلانية واللاواقعية.

منهجية البحث:

لا يَفوتنا الإشارة إلى اعتمادنا المناهجَ العلمية في هذه الدراسة، والتوصل إلى الاستخلاص والنتائج المرجوة منها، لاسيما منهجي: البحث التاريخي، والمادي الجدلي على وجه الخصوص. وفي هذا السياق فقد اشتمل البحث على عناوين عدة هي: 1–العلاقة الجدلية بين التراث والنهضة، 2–الحداثة في التراث العربي،3–تحليل مفهوم الحداثة عند الجابري،4–الحدس وفهم التراث.

النتائج والمناقشة:

ثمة نتائج بحثية تم التوصل إليها ومناقشتها، وأهمها:

أولاً: إن القارئ العربي مؤطر بتراثه بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته. لقد تلقى القارئ العربي ويتلقى تراثه منذ ميلاده ككلمات ومفاهيم لغوية، كحركيات وخرافات وخيال، كطريقة في التعامل مع الأشياء، كأسلوب في التفكير، كمعارف وحقائق، كل ذلك بدون نقد وبعيداً عن الروح النقدية: فهو عندما يفكر، يفكر بوساطته ومن خلاله، فيستمد منه رؤاه واستشرافاته مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر؛ ولذلك فعندما يقرأ القارئ العربي نصاً من نصوص تراثه يقرأه متذكراً لا مكتشفاً ولا مستفهماً.

(1) –الجابري محمد عابد، 1985م–نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) ، ط4، دار التنوير، بيروت، ص 16.

(2) –الجابري محمد عابد، 1991م–التراث والحداثة. ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 18.

ثانياً: كل الشعوب تفكر بتراثها، ولكّن فرقاً واسعاً جداً بين مَن يُفكّر بتراثٍ ممتدٍ إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزءاً منه، تراثٍ متجدد يخضع باستمرار للمراجعة والنقد، وبين مَن يُفكّر بتراث توقّف عن النمو منذ قرون، تراثٍ تفصله عن الحاضر مسافة علمية طويلة.

لنأخذ اللغة العربية كمثال، هذه اللغة التي يقرأها القارئ العربي في التراث، وفي ذات الوقت يقرأ بها التراث، اللغة العربية التي ظلت هي هي منذ أربعة عشر قرناً أو يزيد "تصنع" الثقافة والفكر دون أن تصنعها الثقافة والفكر، فبقيت بذلك الجزء الأكثر "تراثية" في التراث – لنقل الجزء الأكثر أصالة – ومن هنا قدسيتها.[1]

ثالثاً: من خلال تحليل أنماط الوعي الأساسية، كما تتجلى في مختلف التعبيرات والمنظومات العربية المعاصرة ومعاينة إخفاق القارئ العربي، في إنجاز مشروع للتحرر، وتجديد التراث والمجتمع.

1-العلاقة الجدلية بين التراث والنهضة:

يُلاحظ الجابري أن القارئ العربي مُثقل بحاضره يطلب السند في تراثه ويقرأ فيه آماله ورغباته، إنه يريد أن يجد فيه "العلم والعقلانية والتقدم" أي كل ما يفقده في حاضره سواء على صعيد الحلم أو صعيد الواقع، ولذلك تجده عند القراءة يسابق الكلمات بحثاً عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئاً ويجهل أشياء، فيمزق وحدة النص ويحّرف دلالته ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي.

يعيش القارئ العربي المعاصر تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، والعصر يهرب منه، إلى مزيد من تأكيد الذات، إلى حلول سحرية لمشاكله العديدة المتكاثرة، ولذلك تجده على الرغم من أن التراث يحتويه، يحاول أن يكيف احتواء التراث له بالشكل الذي يجعله يقرأ فيه ما لم يستطع بعد إنجازه، إنه يقرأ كل مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص.[2]

تتضح _من خلال هذه الصياغة_ العلاقة الجدلية بين التراث والنهضة، ومن ثم يكون فصل الذات عن التراث عملية ضرورية، إنها الخطوة الأولى نحو الموضوعية، تقدم المكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة لنا طريقة في التعامل الموضوعي مع النصوص، تتلخص في القاعدة الذهبية التالية: يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة العلاقات، لا كمفردات مستقلة بمعناها)، إذ يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة.

إن تحرير الذات من صيغة النص التراثي يتطلب إخضاع النص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل إلى موضوع للذات، إلى مادة للقراءة، إن فصل الذات عن الموضوع عملية ضرورية، ولكنها مجرد خطوة تمهيدية تتمكن الذات بواسطتها من استرجاع فاعليتها الحرة لتشرع في بناء الموضوع بناءً جديداً وفي أفق جديد. يتعلق الأمر إذاً بالخطوة الثانية على النهج الموضوعي، الخطوة التي تعيد الانطلاق من فصل الموضوع عن الذات فصلاً يجعله يسترجع هو الآخر استقلاله وشخصيته، هويته وتاريخيته.

إن اتباع هذه الخطوات بوضوح وفعالية هو ما يستلزم المنهج الموضوعي القادر على أن يقوم بوصل القارئ بالمقروء، مشكلاً الاستمرارية، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصراً لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، ولا لنتفرج فيه تفرج

(1) -الجابري محمد عابد، 1985م-نحن والتراث(قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط4، دار التنوير، بيروت، ص 22.

(2) – المرجع السابق نفسه، ص 23.

الأنثروبولوجي في منشآته الحضارية أو البنيوية، ولا لنتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة، بل فصلناه عنّا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا.[1]

ولذا كان من الضروري أن نعي الالتباسات الناتجة عن الخلط في فهم التطور الفكري والمجتمعي في الغرب ولحل ما يتصل بالحداثة، لأن الحداثة الأوروبية تمثل اليوم حداثة عالمية، فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي، ولو على شكل التمرد عليه، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها إنما تقع خارجها وخارج تاريخها فهي لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص. إذاً فطريق الحداثة عندنا يجب، في نظرنا، أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها، وذلك يهدف إلى تحريك التغيير فيها من الداخل؛ لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً قبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا لـ"التراث" من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه، داخل وعينا، طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية.[2]

إن كل ما تقدم يؤكد خصوصية "الحداثة العربية" ودورها الخاص في الثقافة المعاصرة، ولا يمكن _ بحالة من الأحوال_ أن تتماثل مع الحداثة الغربية التي أخذوا يتحدثون عن "ما بعد الحداثة" بل إن بعضهم تكلّم على " نهاية الحداثة" باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب "عصر الأنوار"(القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر النهضة"(القرن السادس عشر).

ومن نفس المنظور واعتماداً على تحليل تركيبي، طرح الجابري مشكلة الحداثة في العالم العربي محدداً عدم ملاءمة التراتب الزمني للواقع الأوروبي، ذلك أن الوضع عربياً يختلف، " إن النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوروبا، أعني مرحلة تجاوزت مرحلة "الأنوار" ومرحلة النهضة التي تقوم أساساً على "الإحياء"، "إحياء التراث".[3]

ونتيجة لهذا الغياب، اعتقد الكُتّاب والنقاد أن ضعف الفكر العربي راجع أساساً إلى عدم التمكن من التركيبات الفنية وأسرارها، كما تتجلى في الفكر الأوروبي، ومن ثم موضوع تعلم الأشكال أصبح هو الموجه للإبداع والنقد، فالأشكال الأوروبية الفنية يتم التعامل معها دون نقدها ووضعها موضع التساؤل، وكأنها قابلة للتعميم. وإذاً يكفي أن نتقن صنعتها لنعبر بوساطتها عن واقعنا.

وقد نتج عن ذلك أن الجزء الأكبر من بين دعاة الحداثة " يرفعون شعار الديمقراطية التي يصرفون معناها إلى الحرية الفردية لا غير، وفي نفس الوقت يرفضون العقلانية بدعوى أنها تفرض النظام وتقيد الحرية، وهم في هذا يقلدون بعض فروع تيار الحداثة في الغرب غافلين أو متغافلين عن الفارق بين وضعيتنا ووضعية الغرب".[4]

ويربط الجابري إيلاء دعاة الحداثة العرب قيمة كونية للحداثة الأوروبية، بتأثير هيمنة اللاعقلانية: " إن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع أخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوروبا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها، نوع ينتمي تاريخياً إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي،

(1) –الجابري محمد عابد، 1991م–التراث والحداثة. ص 24.

(1) –التراث والحداثة، ص 16.

(2) –المرجع السابق نفسه، ص 16.

(1) –التراث والحداثة، ص 17–18.

سواء على مستوى الحياة الفكرية أو على مستوى الحياة الاجتماعية، وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تاريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه. وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟ هل يمكن تحقيق نهضة بدون عقل ناهض؟ إن العداء للعقلانية أو الطعن فيها، في حال مثال حالنا، سلوك لا يمكن إيجاد مكان له خارج ظلامية اللاعقلانية، ومن يضع رجله فيها يحكم على نفسه، بالعمى" [1].

لكن الجابري يوضح أن نقده للأشكال السائدة عربياً لا يعني تبريراً للواقع العربي الراهن، ولا لأزمة العقل العربي، والثقافة العربية.

وفي رأينا أن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضي؛ وذلك بتفكيك عناصره، وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كُلاً جديداً قادراً على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضاً لأقدام المستقبل. إن النهضة–أية نهضة–لا بُدّ أن تنطلق من تراث تعيد بناءه مستهدفة تجاوزه. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي واختيار ما يصلح منه، كما أن من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالإعراض الكلي عن ماضيها، والانتظام في تراث غير تراثها، أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة، كلا، إن الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته، وانطلاقاً من تراثه.[2]

2–الحداثة في التراث العربي:

إن ما يلفت الانتباه في تحديد الجابري للحداثة العربية، هو التعميم للمصطلح وتجريده من حمولاته التاريخية الحديثة، والتباسه، لإسقاطه على تمايزات تتصل بجدلية القديم والحديث في سياقات مغايرة تماماً للسياق المعاصر. وبذلك فإن مفهوم الحداثة، في هذا الاستعمال يكتسب تعريفاً بالجوهر يمكن أن نجمع من حوله كل دعاة الحداثة المجردين على اختلاف سياقاتهم التاريخية المؤطرة لإشكالياتهم وممارساتهم الإبداعية.

في المقابل، عند تحليل الجابري لمفهوم الحداثة في التراث العربي، يحرص على طرح كل الأبعاد العقلانية والثقافية والنقدية والتواصلية، كما يميز بين اللغة والنص الذي يتغير بأشكال الكلام، مستخلصاً مقدمات مبدئية لكل بحث في مسألة التعبير والاتصال باللغة، "اللغة العربية تحتوي قارئها لأنها مقدسة في وجدانه، لأنها جزء من مقدساته ولذلك فعندما يقرأ بها وهو كبير يقرأها: أوليس أثقل على القارئ العربي من كلام لا يذوب فيه المعنى في الأسلوب والأسلوب في المعنى؟ الكلام الجزل الفصيح هو الكلام المريح للذهن واللسان، الكلام الذي يخف النطق به، لأن معناه مندمج في أسلوبه، ويسهل على الذهن استيعابه، لأن دلالته مرتبطة بموسيقاه".[3]

واضح أن هذا التطور يكاد يرشح بمقولة نظرية عامة مفادها أن القارئ العربي يتمكن بواسطة اللغة العربية من مواجهة الفوضى القائمة في العالم الخارجي، وهذه فكرة تتمسّى، إنْ كلاً أو جزءاً، مع اعتبار اللغة نوعاً من الترتيب الإنساني للتوافق في مواجهة التعارض في الطبيعة. ولكن الجابري لم يدفع البحث في هذا الاتجاه فجاءت آراءه من قبيل اللمحة الخاطفة والإيماءة العابرة. هكذا اتجه البحث نحو محاصرة أنواع القراءات. ولكن نظرته إلى هذه الظاهرة وردت نظرة سكونيه لا تخلو من نزعة وثوقيه، بمعنى آخر إنها تنظر في النص كما لو أنه عالم موات. والحال أن النص كيان

---

(2) –المرجع نفسه. ص18.

(1) –الجابري محمد عابد،1984م–أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر أزمة ثقافة أم أزمة عقل، المجلد الرابع، مجلة فصول، ص 112.

(2) –الجابري محمد عابد، 1985م–نحن والتراث، ص 22–23.

يطفح بالجدل والحياة. ومعنى هذا أن القراءة تتحرك في نطاق المعنى. إن المعنى في التصور الشائع سابق على الكلام. يأتي الكلام ليحاصره ويحتضنه لا غير. ههنا بالتدقيق تعلن الرؤية الميتافيزيقية عن نفسها، علماً بأن التعلق بالمعنى هو جوهر الميتافيزيقا ومتعلقها، فالمعنى مفارق للكلام لا يستله الكلام من صميمه فيما هو ينهض ويتأسس بل يكون سابقاً له مفارقاً له.

تبعاً لذلك كان من الطبيعي ألا يهتم أصحاب هذه الرؤية بما يختفي وراء الصورة من رؤى صادرة عن ذات تعاني. لذلك أُقصى الجابري الذات من نتاجها، ذلك أنه تناول الظاهرة من منظور منطقي عقلي صرف، والذات إنما تكون حاضرة في نتاجها، وتعلن عن نفسها في صميم الكلام لمحاً ونطقاً، ولا تمنح نفسها للنظر العقلي.

إن اللغة تعامل كوسيلة، غايتُها نقلُ الواقع ومطابقته قصد الإبانة عما تحجب منه أو غمض والحال أن مطابقة الصورة للواقع امر يحبط طاقتها الفنية ويحد من اندفاعاتها الدلالية، إذ يصبح الغرض منها كأنه مجرد الإخبار عما هو موجود في الواقع العيني، ومن ثم فإن الخطاب لا يعني عالمه الخاص بل يبدو، حين يحضر بيننا، ملتصقاً بأصله (الواقع) ينزع إلى نقله نقلاً حرفياً مسطحاً، ذلك أن النص حين يتشكل يكون قد بعثر الواقع وأعاد بناءه في الكلام وبالكلام([1]).

يرجع هذا الفهم السكوني إلى اعتبار اللغة وسيلة، والحال أن اللغة كيان يطفح بالحياة بل إنها في الحقيقة عمل الكيان. فيها يعلن عن نفسه وفيها تتكشف لنا رؤية مستخدمها وطريقته في الحضور في العالم وهي لذلك، حين تعامل كوسيلة تفقد ماهيتها. ولا يبقى منها بين يدي مستخدميها على ذلك النحو إلا جثث الكلمات؛ فيما تكون اللغة قد اختفت بذاتها وحجبت عن مستخدمها هديرها واندفاعاتها الهائلة التي تسمح بالخلق وتحققه[2] .

هذا في رأينا ما جعل الجابري يذهب إلى أن القارئ العربي المعاصر مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره ولكن الحرض على مطابقة الواقع والصدق في نقله إنما يرجع في الحقيقة إلى صميم النظام المعرفي البياني والرؤية المتولدة عنه وهو من جهة أخرى يرد طافحاً بأكثر من دلالة: إنه يكشف صراحة عن حدود الرؤية البيانية بل إنه يشير، في نهاية التحليل، إلى محدودية نظرية المعنى ككل.

لقد تشكلت هذه النظرية منقسمة على ذاتها تحمل في صلبها أسباب انفجارها. والراجح أن انفجار الرؤية البيانية وانفجار حدث الكتابة في الثقافة العربية اليوم إنما يرجع إلى بداية الخروج الهائل من المعنى إلى الدلالة. من المعنى السابق على الكلام إلى الدلالة التي يستلهمها الكلام من صميمه فيما هو ينهض ويتشكل. بإيجاز: الخروج من الميتافيزيقا ومكرها إلى التاريخ وجدله العاتي الذي لا يكل ولا يهدأ إطلاقاً على هذا الأساس فإن الحداثة المتوفرة على خصائصها تكون مجالاً خاصاً لخلخلة اللغة والأشكال والمضامين السائدة. إنها الراصدة للانفصالات المعلنة عن تحولات.

ونجد في التراث والحداثة صياغة نظرية واضحة للأسس التي يعتمدها الجابري لفهم الحداثة وتحليل تجلياتها. لكن تبرز من داخل هذه الصياغة النظرية الواضحة في نفس الآن تناقضات والتباسات للمنهج ولطبيعة المصطلحات والمقولات التي يستعملها الجابري.

([1])- الجابري محمد عابد، 1985م- نحن والتراث، ص 22-23.

(1) -ينظر: الجابري محمد عابد، 1985م-نحن والتراث، ص 22. وينظر للمؤلف نفسه: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1988، ط3، ص79-80

كما أن الجابري يلح على أن تقييم الحداثة العربية يقتضي الاعتماد على مقاييس مستمدة من إشكالية القديم والمحدث في التراث العربي، ومن التطور الحضاري العربي، ومن العصر العربي الراهن، ومن الصراع المتعدد الوجوه والمستويات، الذي يخوضه العرب اليوم. ثم يعمد إلى تمييز ثلاثة أنواع من أنماط الحداثة ودعاتها في الفكر العربي المعاصر:

قد يكون هناك من دعاة الحداثة من يقول أنا أخذ الحداثة العالمية كما هي، كحضور مستقل يكفي بذاته [1]

بعض مدعي الحداثة يرفعون شعار الديمقراطية التي يعرفون معناها إلى الحرية الفردية، فالموقف اللاعقلاني يتبناه بعض أدعياء الحداثة، لأسباب من جنس التي ذكرنا، مقلدين بذلك مواقف ليس في الواقع العربي ما يبررها.[2]

وفريق ثالث هم أصحاب "الموقف اللاعقلاني" الذين يقلدون مواقف غربية ليس لها في الواقع العربي ما يبررها.

وبالمقارنة بين المستويات الثلاثة يستنتج الجابري وجود حداثة عربية على مستوى الأفراد وانتفاعها في العلم واللغة وتغيير المجتمع.

تبين من متابعتنا للدلالات الأساسية التي يتخذها مصطلح الحداثة أنه مفهوم هروب لا يكاد يستقر في تحديد قابل للتعميم.

إن هذا التوصيف لروح العصر وللمناخ الفكري والحضاري غير الثابت يجعل مفهوم الحداثة بدوره متحركاً وملتبساً، ولا تكتسب الحداثة دلالتها المميزة إلا عند ربطها بسياق العصر وأبعاده العملاقة في كل مجالات الحياة.

أما في الفكر العربي المعاصر فإننا نستطيع ان نسجل من خلال تصورات الجابري للحداثة الملاحظات التالية:

التجزئ والكلية: يعطي الجابري الحداثة دلالة كلية لأنه يربط تحقيق، وشروطها بالانطلاق من الموضوعية، وفصل الذات عن الموضوع التي تتوفر على وسيلة متكاملة في تحليل المجتمع، وتهيئ لتغييره. ومن ثم فإن نقد الأشكال وتحديدها مرتبطان بالرؤية الكلية في التغيير. وكل حداثة لا بد أن تبدأ بإخفاء نوع من الحدس الاستشرافي إلى الذات القارئة التي تحاول نفسها في الذات المقروءة، وذلك لفتح الطريق أمام التجديد، ذلك أن مثل هذا التحليل سيظهر بهذا النوع من الحدس الاستشرافي فتتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، إن الأمر في الحقيقة لا يتعلق بإلغاء المنطق بل بالدفع به إلى أقصى مداه، إلى استخلاص النتائج الحتمية للمنطلقات والمنعرجات.[3]

3-تحليل مفهوم الحداثة عند الجابري:

يربط الجابري مفهوم الحداثة بإشكالية القديم والحديث، ويعممه على نماذج تنتمي إلى حقب وسياقات متباينة. والجابري يضفي على المنهج الجدلي التاريخي صفة السلفية الماركسية، وهذا ما جعله يقول إن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى المنهج الجدلي كمنهج قابل للتطبيق بل يتبناه كمنهج مطبق، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى. ومن ثم تصبح مهمة القراءة الماركسية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المضاعف، وإذا استعصى على الفكر اليساري العربي القيام بهذه المهمة بالشكل المطلوب، وهذا ما حدث وهذا ما يقلقه ويقض مضجعه ألقى باللائمة على التاريخ العربي غير المكتوب، أو تذرع بصعوبة التحليل أمام هذا التعقيد البالغ الذي تتصف أحداث تاريخنا. و إذا اصر بعض

(1) -الجابري محمد عابد، 1991م-التراث والحداثة. ص 17.

(2) -المرجع السابق نفسه، ص 17-18

(1) -الجابري محمد عابد، 1991م-التراث والحداثة، ص 18

المنتمين إلى هذا الجناح على اقتحام الصعاب و فضلوا الواقع التاريخي على القوالب النظرية، وفي هذه الحالة فإن من لم يسعفهم الصراع الطبقي قالوا بالتواطؤ التاريخي، وإذا لم يجدوا مادية قالوا بالهراطقية[1].

ومن ثم فإن الجابري يستعمل التحديث العقلاني بدلاً من الحداثة المقترنة بالسلب ، ونقد المناهج التي تختلف معه، وتغييب الصراع الطبقي في تجليات مفهوم الحادثة والحداثويين، هو الذي يقود الجابري إلى تخصيص إشكالية النهوض العربي بضرورة التصور العقلاني للموضوعية، فعن طريقه لا يخضع في تحليلاتنا وصياغة إشكالياتنا لمجاراة سياق تطور الحداثة والعصرية في الغرب، بل نبدأ مما يستلزمه منطق التخلي عن الفهم التراثي للتراث، ومن ثم لا مجال عنده للجمع بين مسلكين: العقلانية لمواجهة التخلف، واللاعقلانية واللاوعي في مجال التعبير الفني، فهذه أيضاً انتقائية، إذ لا بد من فصل الذات عن الموضوع والموضوع عن الذات حتى يصبح في الإمكان إعادة العلاقة بينهما على أساس جديد.[2]

إننا نستطيع أن نميز في ضوء هذه الدراسة بين مفهومين للحداثة عند الجابري: **حداثة طوباوية:** تتوسل بالرفض والتجديد والأسئلة الجذرية والمراهنة على قوة الإبداع الكامنة لتجاوز مأزق العصرية والتحديث المجهض. **وحداثة عقلانية موضوعية:** تؤمن بكلية التغيير وضرورة ممارسة النقد من منظور فصل الذات عن الموضوع.

والأمر هنا لا يتعلق بالمفاضلة بين المفهومين أو محاولة الجمع بينهما، وإنما التمييز النظري بين العناصر الأساسية المكونة لخلفية استراتيجية في التفكير والخطاب. لأن عملية توضيح المفاهيم هي عملية متصلة دوماً باستحضار التصورات الأبستمولوجيا، وتشييد المنهج، واللغة الواصفة.

لذلك يؤكد الجابري على الحدس، وذلك لاختراق ما وراء اللغة والمنطق، ويطرح السؤال التالي: لماذا اللجوء إلى هذا النوع من الحدس في قراءة تراثنا الفلسفي؟ لماذا هذا الحرص على الوصول إلى ما سكت عنه؟

الجواب يقدمه هذا التراث نفسه: لقد تحدث الغزالي عن كتاب له أسماه "المضنون به على غير أهله" ولم يصلنا هذا الكتاب والغالب أن الغزالي لم يكتبه أبداً. وتحدث ابن سينا عن كتاب بعنوان "الفلسفة المشرقية" قال عنه إنه أودع فيه أراءه الحقيقية، ولكن هذا الكتاب لم يصلنا هو الأخر ولعل ابن سينا قد احتفظ به لنفسه مضنوناً به على غير أهله. ثم يضيف الجابري تعليقاً قائلاً فيه: هذا المضنون به على غير أهله يجب البحث عنه والسعي إلى رفع الحجاب عنه، وليس من سبيل إلى ذلك غير الانخراط الواعي في إشكالياتهم وهمومهم الفكرية.[3]

4-الحدس وفهم التراث:

يربط الجابري هنا قراءة التراث واختراق ما وراء اللغة إلى الحدس الذي هو إدراك الأشياء في وجودها وماهيتها إدراكاً مباشراً غير نظري، فإنه كما قال برغسون، نفوذ إلى الأشياء بدل الدوران حولها، إلا أنه لا يوجد أي سبب مقبول لأن نَقصَر في الميدان العقلي استعمالَ لفظ الحدس على الحالات التي يتم فيها إدراك الموضوع إدراكاً واضحاً تماماً، فهناك في الواقع درجات في وضوح الرؤيا. وقد يتخذ الحدس صورة أخرى ليست عقلية خالصة. وهذا ما صنّفه فلاسفة أمثال شوبنهور وبرغسون تحت اسم الحدس العقلي، فهو مشروط بحالة وجدانية تكون أساساً للتعاطف فالحدس عند أصحابه غاية ينبغي بلوغها لا على سبيل تقدم الفكر في مراحل متتالية بفضل المنطق المعطى لكل إنسان، وإنما بطفرة فجائية

(1) -الجابري محمد عابد، 1985م-نحن والتراث، ص 25.

(2) -نحن والتراث، ص 26.

(1) -الجابري محمد عابد، 1985م-نحن والتراث، ص 21.

يرقى المرء بواسطتها إلى صعيد الرؤيا يختلف كل الاختلاف في مبادئه عن مستوى الإدراك والبحث[1]، وينبغي التركيز على مسألتين هما:

1-وجود حالتين من الحدس ذلك أن كل من أبدع أي نوع من أنواع الخلق المبتكر قد أحس قليلاً أو كثيراً إما بالحالة التي تبتدئ فيها الحقيقة أو الجمال بعد جهد طويل، ولذا فإن ما قد يبدو لصاحبه لمحة مباغتة من التجلي ربما كانت مضللة ولا بد من سبرها ونحن في حالة الصحو العقلي[2]

2-إن الحدس ليس منهاجاً، وإنما هو كما قال ديكارت فعل من أفعال العقل، ودور المنهج أن يبين لنا كيف نستخدم أفعال العقل؛ لاكتشاف الحقيقة، وكي لا نقع في الخطأ عند استخدامنا لهذه الأفعال. وقد وضع ديكارت كتاب القواعد لقيادة العقل من أجل قيادة أفعال العقل، ومنها الحدس؛ أي أن تصل إلى معرفة الأشياء.[3] يقتضي الحدس إذاً لكي يقوم بدوره في الدراسة والبحث شيئين اثنين:

1-إعداداً خاصاً في البداية، فقد طالب أفلاطون الفلاسفة بخمس سنوات من الدراسة الجدلية، وبالتالي بجهود شاقة قبل الوصول إلى قمة الحدس العقلي الذي يسمح برؤية المعاني[4] .

ويرى ديكارت أن اليقين قائم في الحدس لبساطة موضوعه ولصدوره عن عقل صاف منتبه، ولكنه ينصح في منهاجه بالتهيؤ للحدس وممارسته على خير وجه، أما التهيؤ فيتم بعدة شروط منها تجنب السرعة، والتهور، وتحديد النفس و الصبر والأناة في الأمور العقلية على نحو ما يتم في الأمور الخلقية وتحديدها من الأحكام السابقة التي تأصلت فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تمحيص، ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده، أما ممارسة البصيرة على خير وجه فتتم بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبح في النفس عادة وطبيعة ثانية وتتم الأمور الميسورة التي لا يمكن معرفتها إلا بالبصيرة.

2-عرض الحدس بعد تحققه على محك النظر وتمحيصه إن تحليل الحدس يؤدي إلى إبراز مكونيه غير المتمرنين وهما التجربة والاستنتاج الاستنباطي.[5]

ولا يخرج عن هذا الاعتبار ما كان من الفلسفات قائماً على أساس العاطفة أو الحدس اللا عقلي، فنظرياتهما لا تعد فلسفية إلا لأنها تثبت حقوق الملكات غير العقلية في الوصول إلى المعرفة عن طريق استعمال العقل، وإخضاع عناصر تلك الملكات لتنظيم عقلي ويجب على كل نظرية لا عقلية تريد أن تكون فلسفية أن تتبني على براهين، وأن تدل على اللاعقلانية بواسطة العقل والاستدلال".

يتبين من خلال ما تقدم أن الحدس الفلسفي غير الإلهام أو الإشراق الصوفي، فهذه الطريقة، كما قال ابن رشد، إذا سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس". ومع ذلك فإن ميتافيزيقا الجابري لا تفتأ تصبو إلى التجربة الصوفية، فلا يمكن أن يقول عن الحدس الصوفي إنه المستوى الطبيعي، أما إذا قلنا إنه ما فوق الطبيعة؛ فإنه يكون

---

(1) -الجابري محمد عابد، 1985م-نحن والتراث، ص 26.

(2) - أرثر لفجوي،1964م- سلسلة الوجود الكبرى. ترجمة: ماجد فخري، دار الكاتب العربي، بيروت، ص 52.هذا الكتاب ترجمة: د. جميل صليبا، مقالة في الطريقة لحسن قيادة الفعل وله ترجمة أخرى.

(3) - رسل برتراند، 1983م-حكمة الغرب. ترجمة: فؤاد زكريا، ج2، مجلة عالم المعرفة، العدد72، ص 204-205.

(4) -بلدي نجيب، 1997-دروس في تاريخ الفلسفة. دار طويقال، ص 95.

(1) -بلدي نجيب، 2004م-ديكارت. دار المعارف بمصر، القاهرة، نوابغ الفكر الغربي، العدد 12، عدد صفحات الكتاب 228، ص 67-68.

من الخلط إدراجه في الفلسفة.[1] . هذا وقد لا يستطيع المرء حدس الأشياء مباشرة، فيلجأ من أجل ذلك إدراكها إلى وسائل غير مباشرة، وهذا ما فعله الجابري؛ فما يدعو إليه هو تمثل نوع من السفر داخل خبايا النص، سواء تشكل في قالب نثر(القرآن– الفقه)، ونظريته تمثل أيضاً نوعاً من النظام تأسس نتيجة الانشغال بسلطان اللغة (الكلام) لغة تشكل هذا النظام في الصراع، صراعات بين أفكار كانت تسهم بالتداول في مواصلة التأسيس وإتمام التأصيل بالنظر في النص، وتقوم في الآن نفسه بتغذية الصراع القائم حتى لكأنها حركة لولبية متصارعة تتبني على سلسلة متتابعة من النقض والتجاوز، بصفة دورية منتظمة بموجبها صار الرأي يتشكل وهو يحمل في صلبه بالقوة، ما سيتأسس بالفعل فيما بعد، ويكون تطويراً له، أو نقضاً لبعض جزئياته بالاعتماد على مكونات مستترة في تلاوين ذلك الرأي ذاته. إذ حالما يتشكل الرأي يشرع في الترحال والسفر ينشد لحظة التحول إلى قانون بالحدس الفكري ويصبح ثابتاً من الثوابت التي تتبني عليها في تعاملها مع النص.

الخاتمة:

هكذا تتكشف لنا لا تاريخية الخطاب النقدي العربي المعاصر، ولا تاريخية تعامله مع النص القديم والحديث معاً. ومن هنا ينكشف لنا أن الأسئلة التي بنى عليها هذا الخطاب ذاته تتشكل كإجابة عنها ليست سوى أسئلة ميتافيزيقية تأسست في الهم ومنه طلعت.

ويتجلى ذلك في كون الإحيائية (الأصولية) حين أعلنت التمسك بالنص القديم، لم تتمسك إلا ببعد من أبعاده هو ذاك الذي التقطه العرب القدامى؛ لأنه يفي بحاجات وجودهم ولذلك كان النص الإحيائي في أغلب الأحيان مجرد تشويه لذلك القديم ومسخاً له.

إنه قد اعتصر ذلك النص في بعد من أبعاده المتعددة فألغى ماهيته، وتمسك منه بوهم أما خطاب الحداثة فإنه يثور على الفرضية (كيفيات إنتاج المعنى) وظيفة النص بإيجاز: إنه يثور (هذا شعاره) على البعد الذي التقطته النظرية العربية وكرسته. وهو بذلك يكون قد شارك من موقعه في حجب ذلك النص حين يكتفي منه ببعد تاريخي، يأخذه واهماً كما لو أنه تلك الأبعاد التي تؤمن للنص بقاءه بيننا واستعداده فينا، واندساسه في فكرنا العربي الحديث والمعاصر.

إن المفارقة مذهلة أن تقرأ النص القديم من منظور يفي بحاجات وجود السلف. ولا ندرك أننا حين ندعي التاريخية فننزل ذلك النص في عصره وننظر فيه في ضوء قراءة السلف (معاصريه) إنما نكون قد وقعنا من التاريخ في الخلاء، لأننا مارسنا نوعاً من العود/الوهم، إلى زمن كان قد أمعن في المضي.

ووقتها يكون التيه قد افتكنا منا، ونكون قد توغلنا في رحاب الفوضى العارمة. ووقتها أيضاً يصبح النص القديم عامل تغريب واغتراب يحضر بيننا فنرى منه ما كان السلف قد رأوا. والحال أن استمرار ذلك النص وحضوره بيننا رغماً عن كونه تشكل في أزمنة رحلت يعتبر في حد ذاته دعوة إلى التأصيل:

– تأصيل النص بالكشف عما لم يكشف عنه القدامى.

–تأصيل الذات بدفعها على درب الحيرة والسؤال.

من هذه الزاوية فإن مصطلحاً مثل الحداثة في ارتباطه بتجربة تاريخية أساسية في تحول بنيات المجتمع الأوروبي، وفي التداعيات التي لحقته عبر ارتحاله من سياق ثقافي إلى آخر، وفيما اكتسبه من تخصيص خلال عمليات التنظير،

(2) –الجابري، نحن والتراث، ص 25، وينظر: ابن رشد محمد بن محمد–1964م–الكشف عن منهاج الأدلة. تقديم محمود قاسم، القاهرة، ص119

والتأصيل يبدأ بالخروج من منطقة الغموض، واللا تحديد، واللا استعمال الوهمي، إلى مرحلة الاستيحاء وتبديد الأوهام، لكن ما يمكن تأكيده هنا هو أن الحداثة في مجال الاستعمال النقدي العربي كثيراً ما تتخذ صفة الشعارية والتصنيف الجدلي وهي في ذلك لا تختلف عن عديد من المصطلحات التي وصلت إلينا عبر المثاقفة والتواصل الحضاري، ومن هنا فإن مراجعة ما وراء لغات النقد، والمستندات النظرية للمصطلحات عملية لا تنفصل عن النقد بل هي بداية إحداث الحداثة أصلاً.

references:

Sources:

1- Ibn Rushd Muhammad bin Muhammad - 1964 AD - Disclosure of the evidence platform. Presented by Mahmoud Qasim, Cairo.
2- Al-Jabri Muhammad Abed, 1985 AD - We and Heritage (Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage). 4th floor, Dar Al Tanweer, Beirut.
3- Al-Jabri Muhammad Abed, 1991 AD - Heritage and Modernity. 1st floor, Center for Arab Unity Studies, Beirut.
4- Al-Jabri Muhammad Abed, 1984 AD - The Crisis of Creativity in Contemporary Arab Thought, Culture Crisis or Mind Crisis? Fourth volume, Chapters magazine. Cairo-

References:

1- Arthur Levjoy, 1964 AD - The Great Presence Series. Translation: Majed Fakhry, Arab Writer House, Beirut.
2- Baladi Naguib, 1997 - Lessons in the History of Philosophy. Dar Toubkal, Beirut.
3- Baladi Najib, 2004 AD - Descartes. Dar Al-Maaref in Egypt, Cairo, geniuses of Western thought, No. 12.
4- Russell Bertrand, 1983 AD - Wisdom of the West. Translation: Fouad Zakaria, World of Knowledge Series, Kuwait, No. 72.