

## الحدائفة المصّلة

### عرض نقدي لروية عبد العزيز حمودة للحضارة الغربية المعاصرة

بهاء درويش [✱]

يدخل هذا البحث في سياق استراتيجيّة معرفيّة سعت «الاستغراب» إلى تطهيرها من خلال الإضاءة على أعمال عدد من المفكرين العرب والمسلمين التي تركّزت على نقد الغرب في مبانيه الفلسفيّة والمعرفيّة. والبحث الذي نقدّمه هنا يتناول المنظومة الفكرية النقديّة للمفكر المصري البروفسور عبد العزيز حمودة في ثلاثيّته المشهورة «المرايا المقعّرة» و«المرايا المحدّبة» و«الخروج من التيه». وهي الثلاثيّة التي قاربت بالنقد والتحليل التاريخيّ الحدائفة الغربية والمعاصرة وبنيتها التأسيسية التي قامت عليها.

«المحرّر»

في محاولة لحلّ الإشكال الذي شغل معظم مفكريّ العالم العربيّ الإسلاميّ في القرن العشرين والذي يتحور حول السؤال الآتي: كيف يمكن لنا أن نتقدّم؟ أو لماذا تخلفنا وتقدّم غيرنا؟.. سعى المفكر المصريّ الراحل عبد العزيز حمودة للردّ على هذه المعضلة الفكرية في كتبه الثلاثة الأشهر وهي «المرايا المقعّرة»، «المرايا المحدّبة»، و«الخروج من التيه». كان يرى أنّنا عندما نظرنّا لأنفسنا بالمرايا المقعّرة رأينا أنفسنا وتراثنا أصغر وأكثر ضآلة من حقيقته، وعندما نظرنّا لأنفسنا وللغرب بالمرايا المحدّبة تعاضمت الأنا لدينا وتعاضم انبهارنا بالغرب، ورحنا ننبهر بأنفسنا أن سرنا وراء الغرب، ولم ننتبه أنّ الحدائفة الغربية كان لها شروط لم تتحقّق لنا ولا تتوفر لنا، كما أنّها هي ذاتها تحوي تناقضات كثيرة، وبالتالي يعدّ أخذنا وتبنيها خطأ كبيراً وتبنيّا أعمى.

سوف نعرض في ورقتنا هذه للرحلة الفكرية التي عاشها حمودة تحليلاً للحدائفة الغربية والحدائفة العربية وموقفنا من كلّ منها، لنتتهي بالإجابة على هذا السؤال: بأيّ مرايا يجب أن نرى أنفسنا ونرى

\*- باحث في الفكر الفلسفيّ وأستاذ الفلسفة الحديثة في جامعة المنيا ومستشار لدى هيئة اليونسكو - جمهورية مصر العربية.

الغرب، والجواب أننا ينبغي أن ننظر إليها بالمرآيا العادية؛ إذ إن رؤيتنا لأنفسنا وللغرب رؤية صحيحة تمثل الأداة التي تجعلنا نقوم بالتحديد ما الذي نحتاجه من الغرب وما هو سبيلنا إلى التقدّم.

مثلما أرقّ السؤال «لماذا تخلفنا وتقدّم الغرب» جمعاً وازناً من المفكرين العرب والمسلمين على امتداد القرن العشرين، فقد فعل هذا السؤال فعله في أعمال عبد العزيز حمّودة (١٩٣٧ - ٢٠٠٦)، وهو أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة. فالاعتقاد أنّ الغرب تقدّم كان محلّ شكّ لدى حمّودة، فراح يحلّل الحدث الغربيّ ليتأكّد من مقولة أنّها محور تقدّم الغرب، وانتهى حمّودة إلى أنّها تحمل الكثير من التناقضات، كما أنّها لا تناسبنا كشرقيين، ثمّ رفض الحدث العربيّ ودعا للانتباه إلى ما لدينا من تراث.

### رفض الحدث الغربيّ

كنت ولا زلت مقتنعاً أنّ الفلسفة تطبيقية بالضرورة، بمعنى أنّ الاعتقاد بأنّها ترف فكريّ وتنظير مجرد ينتهي عند حدود إشباع رغبة الانسان في المعرفة وريّ ظمئه إنّما هو اعتقاد خاطئ فالفكر الفلسفيّ يصدر عن حاجة إنسانية مجتمعية يعقبه تنظير يزعم به الفلاسفة حلّ هذه الحاجة بتنظير يؤثر نتاجه بالضرورة في سلوكيات من يعتقد ويقتنع به، أو ليسلكوا وفقاً له أو وفقاً لتنظير مختلف. هذا التأثير في سلوكيات المقتنع بتنظير ما هو ما يجعل من الفلسفة فلسفة تطبيقية. فهي ما غيرّ القناعات وتغيّر السلوك بتبعها. وهذا هو ما نعينه عندما نقول إنّ الفلسفة تضع أسس سائر المعارف الأخرى.

يبدو أنّ عبد العزيز حمّودة من أولئك الذين هم على وعي بهذه المقولة، إذ يخطئ من يعتقد أنّ نظرية عبد العزيز حمّودة مجرد نظرية في النقد الأدبيّ، أو بالأحرى أنّها تعالج موضوع النقد الأدبيّ بشكل منفصل ومستقلّ تماماً عن غيره من المباحث الأخرى؛ إذ راح يبحث عن الجذور الفلسفية والاجتماعية والسياسية التي جعلت من نقاد الأدب صنّاعاً لما يقولون، كما حاول بيان المبررات الفلسفية التي جعلتهم يتبنّون ما تبّنوا. ربما تعدّ هذه أهمّ ميزة تميّز بها مشروع عبد العزيز حمّودة.

### رؤية عبد العزيز حمّودة للحدث الغربيّ

يمكن عدّ اكتشاف المدرسيين المتأخّرين في أوروبا بأنّ العقل البشريّ بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة بداية رحلة الغرب نحو الحدث؛ إذ وجدوا في العقل أداة قويّة للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى. فلقد عززت العقلانية العلمية بدءاً من نيقولاس

كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) النزعة العقلية التي جعلت من مناهج العلم الطبيعي مفتاحاً لفهم الواقع والوجود، ثم تبدأ بعد ذلك بما عرف في تاريخ الفلسفة بفترة العلم الطبيعي، تلك التي تمثل إنجازها الأول في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي على يد كل من بيكون وديكارت. أما الصورة الثانية من الإنجاز فتتمثل في تشييد الفلاسفة مذاهب كان لها تأثيرها حتى الآن. في حين كان بيكون وهوبز تجريبيين empiricists لأنهما كانا إنجليزيين، كان الفلاسفة الآخرون الذين ذكرناهم عقليين rationalists؛ لأنهم كانوا من قاطني القارة الأوروبية الذين تأثروا بالتقدم الذي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم، بل وساهموا فيه بأنفسهم.

تشكل هذه الاكتشافات العلمية التي أدت إلى تغيير صورة العالم الطبيعي من نموذج مغلق لعالم الأرض مركزه إلى نموذج ثوري لعالم شمسي المركز، وهذه المناهج الجديدة للبحث الفلسفي والمذاهب الفلسفية - التي تمكنت الفلسفة بها من التخلص من تبعيتها للأهوت والتفسيرات الدينية لتصبح قوة مستقلة تستطيع أن تتحدى الماضي وتبني ما هو جديد اعتماداً على مبادئها الخاصة - نواة ما عُرف في أوروبا بالتنوير<sup>[١]</sup>.

رأى حمودة أنه حتى منتصف القرن السابع عشر، اشترك في الغرب مفاهيم الله والإنسان والطبيعة واللغة كل في الآخر في وحدة ثقافية واضحة. فحتى ذلك الوقت كان ثمة وحدة ثقافية واضحة بين هذه الأضلاع الأربعة: الإنسان والله والطبيعة واللغة، ثم منذ منتصف القرن السابع عشر توالت المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية أو جودية. وهي مذاهب أحدثت تغييرات في العلاقة بين الأضلاع الأربعة بدرجات متفاوتة، إلى أن حدث انفصام أو انشطار في الوحدة الثقافية لهذه الأضلاع الأربعة. أما التفتت المعرفي، فقد حدث في منتصف القرن التاسع عشر مع ذروة الثورة الصناعية وفي القرن العشرين تحدث الوجوديون عن الإنسان المعزول، ليس عن الأشياء فقط، بل وعن بقية البشر، ليحيا في حالة وجود عبثي. ومما زاد من انفصام إنسان القرن العشرين هو التعارض الحاد بين التوقعات التي ولدتها الثورة الصناعية - وهي توقعات أعادت إنسان القرن التاسع عشر إلى موقع السيطرة والتحكم - وبين فشل العلم الإمبريقي في تحقيق السيطرة الكاملة التي كان الإنسان يحلم بها. ما جرى تأكيده في نهاية المطاف أن العلم بمذاهبه التجريبية قد فشل في تفسير الوجود أو التحكم فيه<sup>[٢]</sup>. على هذا النحو وقعت الحداثة كما يرى حمودة في معضلة

[١] - بهاء درويش، «علوم اجتماعية غربية قاصرة»، مجلة جامعة المعارف، العدد الرابع ٢٠٢١، ص ١٠٠-١٠٢.

[٢] - عبد العزيز حمودة «المرايا المحذبة»، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٥٨ - ٦٠.

انتهت بهم بالضيق وبالاعتراف بأن العلم وحده الذي عوّلوا عليه لم يحقق لهم السعادة والرفاهية التي انتظروها، وانتهوا بالاعتراف بفشلهم في تفسير الوجود أو التحكم فيه اعتماداً على العقل وحده؛ ذلك أن الإنسان الغربي في العصر الحديث بات يحيا أزمة قوامها فقدان القدرة على التحكم في عالمه. كما يعيش انقساماً أو انشطاراً على حدّ تعبير النقاد الغربيين، أو شردمة على حدّ تعبير المفكر العربي المعاصر لحمودة.

حين يقوم حمودة الحداثة الغربية، فإنه يركز على كلّ من البنيوية والتفكيكية كأحدث نظريتين يراهما تمثلاً مرحلتين الحداثة وما بعد الحداثة. ليبين كيف أنّ البنيوية - ممثلة مرحلة الحداثة - بدأت غريبة وانتهت غريبة في بيئتها، فما بالك في البيئة العربية، وهكذا يبرهن على عدم صلاحها لا هنا ولا هناك. ويرى أنّ كلّ فكر سواء أكان اقتصادياً أو سياسياً أو علمياً تجريبياً يجد أساسه في الفكر الفلسفيّ ويقدم تطبيقات يؤكّد به على هذه المقولة. وعليه سوف نركّز على رأيه في الحداثة الغربية بينما نؤجل حديثه عن الحداثة العربية.

ثمّة تفسير آخر يضعه حمودة ليبرهن من خلاله فشل الحداثة الغربية، وهو في هذا يشير إلى نقد عدد من المفكرين الغربيين للغرب، ويرى حمودة أننا إذا عدنا إلى بدايات الحداثة، فسنجد تجريبية القرن السابع عشر قد أقامت اليقين، أي إمكانية تحقيق المعرفة اليقينية عن طريق الاعتماد على الحواس والثقة في المعرفة التي يمكن التأكد من صحتها باتّباع المنهج العلمي، ثم حدث أن شككت الفلسفة الألمانية لكانط في قدرة الخارج وحده على تحقيق تلك المعرفة. فأصبحت التجريبية بمنهجها العلمي موضع شك، قابله يقين في قدرة العقل بمقولاته الميتافيزيقية العليا على ذلك. ثم بدأت دورة جديدة مع عصر العلم والتكنولوجيا نقلت الثقل مرة أخرى إلى التجريبية والمنهج العلمي. في ظل هذه الدورة الجديدة للثنائية، ظهرت البنيوية وازدهرت لفترة في أحضان العلم والتجريب. لكن منتصف القرن جاء بحركة جديدة لتدور الثنائية في الاتجاه المعاكس. فقد أدى الدمار الذي لحق بأوروبا في الحرب العالمية الثانية - التي انتهت باستخدام الولايات المتحدة الأميركية لقنبلتين ذريتين ألحقتا دماراً شاملاً في هيروشيما وناجازاكي - إلى إحساس بالرعب من نتائج التطبيقات التكنولوجية للاكتشافات العلمية. لقد تأكّد العالم أنّ العلم فشل في تحقيق السعادة والأمان والمعرفة اليقينية. هذا بالإضافة إلى فشل المشروع البنيوي في إنتاج المعنى أو تحقيق المعرفة باتّباع المنهج العلمي. وعلى هذا النحو عاد عصر الشكّ عنيماً مرعباً حيال قدرة العلم على تحقيق المعرفة. كان رد الفعل النقدي في ما بعد البنيوية هو العودة الكاملة إلى الذات والارتقاء في أحضانها، ولكن هذه العودة لم تكن تعني العودة للثقة في قدرة الذات على المعرفة،

ولكنّه كان شكّاً في كلّ شيء. لقد ارتبط الإحساس بالخدعة الذي تمخّص عن تجربة الإنسان مع العلم والتكنولوجيا بإحساس جديد باستحالة المعرفة<sup>[١]</sup>. وحين خيمّ الشكّ الفلسفيّ المتجدّد على العالم كان مجرد شكّ فوضويّ عبر العدميّة النيتشويّة وهو شكّ نيتشويّ وفوضويّ.

بعد البنيويّة ظهرت التفكيكيّة. وسوف يلاحظ القارئ المدقّق لظهور التفكيكيّة أنّها نشأت في فرنسا. يفسر عبد العزيز حمّودة هذه النشأة بأنّها أمر لا يثير الدهشة أو الغرابة؛ لأنّ المدرسة الفكرية الفرنسيّة تميل إلى المحافظة والجمود، وبالتالي كانت أحاديّة التفكير، وهو ما يتّصف به الفكر الفرنسيّ الذي ولّد تربة مثاليّة لظهور التفكيكيّة. فالمذهب التفكيكيّ الذي يعتمد في تجلّياته الميلودراميّة على تفسير سطحيّ وتقليديّ للحدث الاجتماعيّ ثمّ تفكيكه، لم يكن ليجد ثقافة توفّر له هذه البداية أفضل من التركيبة الفرنسيّة. فالناقد التفكيكيّ يجد ضالّته في الفكر البورجوازيّ المتحجّر، وقد كانت ضالّة مثاليّة وسهلة، ليمارس عليها جميع حيل التفكيك ومبالغاته. فالناقد التفكيكيّ - على ما يقول عبد العزيز حمّودة - لا يزيح موضوع تفكيكه بنظريّة أو وجهة نظر جديدة تحلّ محلّه، ولكنّه يبقى حيّاً دائماً، موضوعاً للجدل، ويتلذذ بتفكيكه وكشفه بصورة مستمرة. فالتفكيك على نقيض المدارس النقديّة المعروفة، لا يقوم بالتمرد على المدارس السابقة، أو مدرسة سابقة يختلف معها ويناقضها ويقدم بديلاً جديداً يحلّ محلّها، ولكنّه يختار لنفسه تفسيراً مبدئياً أو وجهة نظر تتمتع ببعض الثقل والثقة والسطحيّة في آن واحد، ثمّ يبقىها حيّة طول الوقت، يفكّكها في حضور كلّ رأي جديد، وكأنّها خلفيّة دائمة تستحقّ سخريته الدائمة. ولكن ما حدث أنّ التفكيكيّة وجدت أرضاً أكثر خصوبة في التركيبة الأميركيّة الخاصّة، فهاجرت إليها مع جاك دريدا واستقرت فيها وتجدّرت فيها بصورة سريعة، وأصبحت ترتبط بالمزاج الأميركيّ أكثر من ارتباطها بالمزاج الفرنسيّ.<sup>[٢]</sup>

### ضمور البنيويّة وسقوطها

قد يتساءل القارئ أنّه لماذا لم تظهر البنيويّة في الولايات المتّحدة بينما ظهرت التفكيكيّة فيها؟ ونجيب على ذلك بأنّ البنيويّة الأوروبيّة قد ارتبطت في مراحل تطوّرها المختلفة إلى حدّ كبير بالماركسيّة والتحليل النفسيّ. كان هذا هو سبب فتور الاستقبال الذي لقيته البنيويّة في أميركا في الخمسينيّات؛ فالمزاج الأميركيّ الذي يقُدّس الذات والفردية لم يسمح للبنيويّة في نسختها الماركسيّة أن تمدّ جذورها في التربة الأميركيّة.

[١] - عبد العزيز حمّودة «المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

[٢] - المرجع السابق، ص ٧٢، ٧٣.

وفي ظلّ الوعي المتزايد في كلّ من أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية باستحالة تطبيق النموذج الماركسيّ، كان على النظرية أن تجدّد أو تغيّر نفسها لتتكيف مع روح العصر الجديد: الشكّ الشامل، رفض الأنظمة العليا، التمرد على السلطة، فشل النبوية بنموذجها اللغويّ في تحليل النصوص وتحقيق المعنى، سقوط مشروع علمية النقد. فكانت استراتيجية التفكيك هي التجسيد الجديد لروح العصر<sup>[١]</sup>؛ لهذا كان المزاج الأميركيّ أكثر استعداداً لاستقبال التفكيك.

تنتقل استراتيجية التفكيك إذاً من موقف فلسفيّ مبدئيّ قائم على الشكّ، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشكّ في رفض التقاليد ورفض القراءات المعتمّدة، ورفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ. الذي حدث أنّه بعد فشل البنيويين في تحقيق المعرفة باتّباع المنهج العلميّ، ارتدى نقاد ما بعد البنيوية في أحضان الذات، ولكن ليس الذات الكانطية، بل الذات التفكيكية التي تقف على أرضية الشكّ المطلق والشامل في كلّ شيء، فالبديل الذي تقدّمه استراتيجية التفكيك ليس إعالة الذات إلى محور الوجود، بل حرية كلّ قارئ في تقديم نصّه هو، في إعادة كتابة النصّ أو تفسيره- بالطريقة التي يراها، فكلّ قراءة هي إساءة قراءة، وكلّ قراءة إنّما هي تفكيك للقراءات السابقة وتدمير للقراءات التقليدية السابقة إلى أن نصل إلى أصل الأشياء، وهذا يعني أنّه لا قراءة موثوقة أو نهائية أو معتمدة؛ إذ إنّ ذات المتلقّي هي ذات المتلقّي التي تطلق يدها في النصّ لتسيطر عليه وتفسّره كما تشاء<sup>[٢]</sup>. وهنا يعلّق عبد العزيز حمّودة على هذه الوضعية المهزوزة لحركة الحدائنة كما استظهرها في نقده العنيف للتفكيك والبنيوية بالقول: «لقد انفرط عقد الكون، عقد المعرفة والوجود والكينونة. لقد حجبت المعارف المتراكمة والقوانين والأنظمة والأنساق الكينونة في إنشائها الأوّل، ولم تعد لدينا وسيلة لتحقيق معرفة بهذه الكينونة إلّا من خلال اللغة، بل لم يعد للكينونة من وجود إلّا في اللغة، ولكن حتى هذا لا يضمن لنا معرفة بالكينونة أو أصل الأشياء، فاللغة خداعة. وفي عصر يخيم فيه الشكّ تفقد المراكز المرجعية كالعقل والانسان والوجود والله قيمتها، فتكون النتيجة: دلالة لانهائية، ومعنى مراوغ، وحضور في غياب وغياب في حضور، وتشرذم وانتشار. على هذا النحو أضحت المشكلة ليست في اللغة وقصورها عن تحقيق الدلالة، بل المشكلة أنطولوجية ومعرفية بالدرجة الأولى. فواقع اللغة نتيجة لواقع المعرفة في عصر الشكّ. هنا تكمن عدمية التفكيك وتهديده بفوضى التفسير»<sup>[٣]</sup>.

[١]- عبد العزيز حمّودة «المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧٨، ٢٧٩.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٦٧، ٢٦٩.

[٣]- السابق، ص ٣٤٩-٣٥١.

التفكيك - إذًا - استراتيجية وليس مذهبًا، وهذا المصطلح هو ما أطلقه دريدا نفسه - في بداية كتابه «علم الكتابة (On grammatology)» - على مشروعه. ودريدا - على حد وصف إيرين هارفي Irene Harvey - يشرح ممارسته للتفكيك عن طريق الأمثلة أو الحالات وليس عن طريق نظرية عامة أو بحث حول الموضوع. فالتفكيك كما يقول هو نفسه «ليس نظرية أو منهجًا» وليس مذهبًا هرمينوطيقياً، بل يمكن تسميته «استراتيجية للنص»، أو ممارسة وليس نظرية. فالبريق الذي يظهر وهو ينسف القديم - كل قديم - هو نقطة قوته ونقطة ضعفه على حد سواء. فالتفكيك ثور هائج، أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه، يحطم كل شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء موثوق ولا شيء مقدس. ثم يتوقف التفكيك عند هذه المرحلة، فالتفكيكيون لا يقدمون بديلاً نقدياً، وإذا حاولوا، لم يكن المقدم سوى مشرذم غير متكامل وليس جديداً<sup>[١]</sup>.

### نقد الحداثة المستعارة

في التمهيد الذي وضعه عبد العزيز حمودة لأول كتب مجموعته الثلاثية (المرايا المحدبة)، يتساءل: هل نحن كعرب نحتاج للحداثة؟ يجيب بالإيجاب أننا بالطبع نحتاجها، ولكن ما نحتاجه ليست الحداثة التي ترفض كل مقدس وكل ثابت وتتبنى الشك الشامل ولانهاية الدلالة، ولكنها الحداثة التي «تهزّ الجمود وتدمر التخلف وتحقق الاستنارة»<sup>[٢]</sup>، حداثة عربية وليست «نسخة شائهة من الحداثة الغربية»<sup>[٣]</sup>.

### هل ما قدمه العرب - وفقاً لحمودة - حداثة عربية؟

وفقاً لحمودة، فقد عجز البنيويون العرب - أو الحداثيون العرب كما يسميهم - عن تقديم بنوية عربية. يقدم عبد العزيز حمودة عدم فهمه لكمال أبو ديب كمثال على ذلك، فهو في البداية كان سعيداً بأن يقود كمال أبو ديب تياراً معاكساً لهجمة التغريب والنقل عن الآخرين، وأن يبدأ الخطوات الأولى في تأسيس بنوية عربية، وأن يغري الآخرين من الباحثين العرب بإقامة ألسنية عربية. كما اتفق مع عبد العزيز المقالح بأن «أبو ديب» يحاول في دراساته الخروج بأسس نقدية عربية لا يتردد في وصفها بالبنوية، وإن كانت بما تحمله من سمات عربية وعالمية بنوية تخالف كل الأنماط البنوية التي عرفت الدراسات الأوروبية. كما وافق كمال أبو ديب في إدعائه المبالغ فيه أحياناً

[١] - عبد العزيز حمودة «المرايا المحدبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧٠.

[٢] - المرجع السابق ص ٩.

[٣] - المرجع السابق الصفحة نفسها.

أنه في دراساته حول الشعر العربيّ يطوّر منهجاً نقدياً يتجاوز به ما أنتجه الفرنسيّون والدارسون الأوروبيّون. إلا أنّ عبد العزيز حمّودة توقّف كثيراً عند تنظيرات أبو ديب كلّها، ولا سيما في دوائره ومثلاثاته، وخطوطة المتقاطعة والمتوازية والمنحرفة، وزواياها الحادّة والمنفرجة دون أن يفهم منها شيئاً. وكان ينحى باللائمة على نفسه، وهو الموقف نفسه الذي وقفه مع هدى وصفي. لم يفهم شيئاً رغم التقاطه الخيط من أوله بالاعتماد على تعريف جابر عصفور للحدث، فوجده يقدم تعريفاً فضفاضاً بالغ التعميم، قديماً قدم الإبداع ذاته، للدرجة التي يعد بها حمّودة في ظلّ هذا التعريف للحدث ككتاب الأدب المدوّن على مدار خمسة وعشرين قرناً حدثيين<sup>[١]</sup>. على هذا النحو، رفض عبد العزيز حمّودة أن يكون كمال أبو ديب قد قدّم نسخة عربيّة أو فهمًا جديدًا للحدث عربيّة مستقلة.

كذلك يعدّ عبد العزيز حمّودة عز الدين إسماعيل من أهمّ من كتبوا عن الحدث العربيّة وأكثرهم أمانة مع النفس. فهو وإن كان لا يُرجع الحدث العربيّة صراحة إلى الحدث الغربيّة، إلا أنّ حديثه عن الحدث لا يترك مجالاً للشكّ حول أيّ حدث يعني، فهو يربط بين الحدث والواقع، الواقع الثقافيّ الغربيّ الجديد بما يمثله من تغيّرات هزّت نظام العالم كما نعرفه، ولدت قيماً جديدة فرضت نفسها على المبدع، فالتغيّرات التي حدثت تغيّرات ثقافيّة ولدتها الحضارة الغربيّة، وهي تغيّرات جاءت مع التقدّم العلميّ بخطى متسارعة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثمّ الإنجازات التكنولوجيّة المذهلة، والتغيّرات السكانيّة التي تمثّلت في الهجرة إلى المدينة والتصنيع وما استتبع ذلك كلّ من تغيّر في سلّم القيم التقليديّ وفي العلاقات الاجتماعيّة وتراجع القيم الروحيّة بشكل ملحوظ. هذه التغيّرات ولدت عند الأديب المبدع حساسيّة جديدة أنتجت بدورها أدباً جديداً، من أبرز خصائصه لعب الأديب باللّغة. وفي الصلة بين هذا الأدب الجديد والنقد يرى عز الدين إسماعيل أنّ قيام هذا الأدب على أساس من اللعب باللّغة، قد استتبع من الناقد أن يتلقاه بدور مماتل، بمعنى أن يلعب الناقد الدور نفسه مع النصّ، فإذا هو ينشئ كتابة سرعان ما تصبح هي ذاتها موضع قراءة. وتتساوى عندئذ النصوص الكتابيّة مع النصوص النقدية، التي أصبحت هي ذاتها نصّاً كتابيّة.

يرى عبد العزيز حمّودة أنّ هذا الربط بين اللعب في لغة النصّ المبدع واللعب في لغة النصّ النقديّ على أساس أنّ النقاد قد جاروا المبدعين في تلاعبهم باللّغة، هو ربط يسطّح الأمور ويبسطها أكثر من اللازم، كما ويبعدها عن الأسباب الحقيقيّة لظهور الميتا لغة النقدية في ربيع القرن الأخير.

[١]- عبد العزيز حمّودة «المرايا المحلّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٨.

فالنقاد لم يجاروا المبدعين في اللعب باللغة، ولكن التغيرات التي طرأت على لغة النقد تعود في حقيقتها إلى سيطرة نظريات التلقي من الغرب والأهمية المتزايدة التي اكتسبها القارئ والناقد باعتباره منشئاً للنص الأدبي ومبدعاً له. فالعملية ليست مجارة سطحية كما قد توحى كلمات عز الدين إسماعيل<sup>[١]</sup>.

خلاصة رأي عبد العزيز حمودة أنّ النقاد لم يتمكنوا من الاتفاق على هوية حدثهم، فهم يتأرجحون بين ادعاء الأصالة وإنشاء حادثة عربية تختلف عن الحادثة الغربية في مقولاتها ومصطلحها النقدي. هذا في الوقت الذي تكشف فيه كتاباتهم بصفة مستمرة عن تأثرهم الواضح بالحادثة بمفهومها الغربي. هنا يستعير عبدالعزيز حمودة النص التالي من شكري عياد الذي يعبر عن أزمة الحداثيين العرب في جوهرها: «إنّ الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضور في مجتمعه العربي وحضور أمام مراكز الثقافة الغربية. وحضوره في الثقافة العربية واضح: فهو يحارب التخلف والجمود في النظم والمؤسسات، كما يحطم التقاليد اللغوية والفنية، ولكن حضوره في الثقافة الغربية غير بارز ولا مميز؛ لأنّ هذه الثقافة تمر منذ فترة غير قصيرة بعصر من التجريب في كلّ ميادين الفكر والفن... فالحداثي العربي في محيطه العربي يقف ضدّ الجمود والتخلف، وفي حضوره الغربي يقف ضدّ الثقافة التجارية الرأسمالية... الخطر في بيئته العربية وعند قرائه العرب يأتيه من كونه غير مفهوم، في حين أنّ الخطر عند أنداده الغربيين يأتيه من إغراء الانحدار إلى السوقي، ويظل الحداثي العربي عندهم وعند قرائهم غير مفهوم أيضاً؛ لأنّه يحطم قيوداً لا يشعرون بها، ويهاجم محرّمات لم تعد عندهم محرّمات.»<sup>[٢]</sup>

### أزمة الحادثة العربية

تبدأ أزمة الحادثة العربية وفقاً لحمودة في انبهار العربي بإنجازات العقل الغربي والثقافة العربية، مما دعاه إلى الاعتقاد بأن الحادثة لا تكون إلا بهذا التبنّي للثقافة الغربية، ومن ثم فقد خدع نفسه وخلق لنفسه أزمة هي أزمة فكر وثقافة في المقام الأول، فمخائيل نعيمة يبدأ من نقطة ارتكاز يبرر بها تبنيّه للفكر الغربي مفادها أنّ الثقافة العربية قد ماتت لأكثر من خمسمئة عام، فلم يكن لوطننا في تلك الأجيال درهم يضيفه إلى خزانة العالم. ويتساءل: أسباباً هذا؟ فنوماً هنيئاً! أم وفاة؟ فرحمة أبدية! ويخاطبنا قائلاً إنه إذا أراد أحد أن يذكرني بإسهامات امرئ القيس وعنتر بن شداد والمنتبّي

[١]- عبد العزيز حمودة «المرايا المحلّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٧

[٢]- المرجع السابق ص ٢٨.

وابن رشد وابن سينا وسواهم من الأقدمين، وشوقي وحافظ ومطران من المحدثين، فسأجيب بأن غنّهم كان أكثر من سمينهم. فما اعتاد بعض على أن يدعو نهضة أدبية- هي من وجهة نظر ميخائيل نعيمة « نفحة هبت على بعض شعرائنا وكتّابنا من حداثق الآداب الغربية، فدبت في مخيلاتهم وقرائحهم كما تدب العافية في أعضاء المريض بعد إبلاله من سقم طويل. أضف إلى هذا انبهار العقاد والمازني- ضمن آخرين- بالثقافة الغربية وآدابها<sup>[١]</sup>.

المبرر الآخر الذي يذكره الحداثيون العرب- وفقاً لحمودة- سواء أعلنوه أو لم يعلنوه- أنّهم تحوّلوا إلى فكر الحداثة الغربية بسبب غياب نظرية علمية متكاملة للنقد الغربي، وبالتالي فإنّهم في سعيهم لتحديث العقل العربي لجأوا إلى النقد الحداثي الغربي. يرفض بالطبع حمودة هذا المبرر محاولاً إثبات وجود بديل، وأنّ النقد العربي والبلاغة العربية قدما نظرية نقدية ونظرية لغوية<sup>[٢]</sup>.

أما المبرر الثالث الذي يذكره للارتقاء في حضن الغرب هو حدوث نكسة ١٩٦٧؛ إذ تحوّلت الرغبة في تحديث العقل العربي إلى الارتقاء الكامل في أحضان الحداثة الغربية من خلال الادعاء الباطل أنّها المنقذ من الضلال<sup>[٣]</sup>.

يرفض حمودة هذه المبررات لتبني الحداثة الغربية، ذلك أنّ أزمة الحداثة العربية لم تكن مجرد غياب إبداع عربيّ أو نظرية عربية يبرران الارتقاء في حضن الغرب، وبالتالي لم تكن أزمة مصطلح نقديّ مستورد نتّوه في تحديد دلالاته، ولكنها أزمة فكر وثقافة بالدرجة الأولى<sup>[٤]</sup>؛ ذلك أنّنا حينما نستخدم مفردات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافيّ والحضاريّ الخاصّ بها، فإنّنا بذلك نُحدِث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافيّ والحضاريّ، وإذا كنّا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاصّ بنا، النابع من واقعنا بكلّ مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ لأنّ الهوية بين الواقعين الغربيّ والعربيّ واسعة سحيقة. وعليه، لا يكفي الادعاء الأجوف بإقامة جسور فوقها؛ لأنّه ينسينا إدراك الاختلاف، وحينما ننسى ذلك الشعور بالاختلاف، نقع في المحذور، لأنّنا نتناسى مجموعة من المحاذير التي تلازم هذا الاحساس بالاختلاف<sup>[٥]</sup>.

[١]- عبد العزيز حمودة، المرايا المقفّرة العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ص ٣٢ - ٣٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٨٥.

[٣]- المرجع السابق ص ١٨٨.

[٤]- المرجع السابق، ص ٥٥.

[٥]- المرايا المحدّبة ص ٢٩ - ٣٠، ٧٤.

قد يرد بعض المتحمسين للحدثة بأن المصطلح الحدائبيّ الغربيّ الذي يستخدمه الحدائبيون العرب يجري عزله عن دلالاته المعرفيّة والثقافيّة، وينقّى من شوائب واقعه ليتمّ استخدامه في الواقع العربيّ المختلف. يرفض عبد العزيز حمّودة مثل هذا الزعم لأنّه غير ممكن واقعيّاً وفعليّاً؛ ذلك لأنّ الواقع الحضاريّ والثقافيّ العربيّ يختلف تمامًا عن أرض الواقع الحضاريّ والثقافيّ الغربيّ، فالحدثة الغربيّة هي نتاج واقع يختلف عن الحدثة العربيّة<sup>[١]</sup>. وحقيقة الأمر أنّ مفردات الواقع الثقافيّ الغربيّ هي الأطر الفكرية والفلسفيّة التي أدت في النهاية إلى ظهور الحدثة وما يتبعها من نظريّات أدبيّة ونقدية. ثمّ إنّ دراسة الحدثة الغربيّة والنبويّة والتفكيكيّة على وجه التحديد لا يمكن أن تتمّ دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربيّة منذ لوك وهيوم، ومروراً بكانط ونيشيه، وانتهاءً بهوسرل وهيدجر وجادامر. ومن البيّن القول إنّ الدراسات اللغويّة والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكريّ الغربيّ ومعطياته، وخاصة الآراء المختلفة حول الذات؛ ولهذا فإنّ المصطلح النقديّ الجديد يستمدّ القدر الأعظم من دلالاته من تلك الخلفيّة الأساسيّة من تراث الفكر والفلسفة، إنّهُ يؤسّس شرعيّته على معرفة المتلقّي لهذا التراث الفكريّ. فإذا كنّا - كعرب - نستعير المصطلح النقديّ الغربيّ ونخرجه من دائرة دلالاته داخل القيم المعرفيّة، كان من الطبيعيّ أن يأتي غريباً ويبقى غريباً ويذهب غريباً والنتيجة الطبيعيّة هي فوضى النقد التي خلقها الحدائبيون العرب<sup>[٢]</sup>.

لقد سمحت أرض الواقع الحضاريّ الثقافيّ للنقاد الحدائبيين الغربيّين بأن يصلوا إلى ما أسماه شكري عياد «أنسنة الدين»، أي إرجاع الدين إلى الإنسان<sup>[٣]</sup>. كما اندفع التحوّل الفكريّ في الثقافة الغربيّة بتأثير التقدّم المذهل في العلوم البيولوجيّة إلى حدّ إرجاع المقدّسات والغيبّيّات إلى جسم الإنسان<sup>[٤]</sup>. فنقل حقل المقدّس والأسرار في مجال العلاقات والقيم الدينيّة والماضويّة إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش يعدّ من أهمّ وأبلغ الانزياحات المعرفيّة-القيميّة في الحدثة الغربيّة، وهو ما يرفضه الواقع الثقافيّ العربيّ. يرفض الواقع الثقافيّ العربيّ هذا الترف الفكريّ الذي به تنسحب مظلة الحدثة بمفاهيمها الغربيّة والمشاريع النقدية التي أفرزتها على النصوص الدينيّة بصفة محدّدة في محاولات لأنسنة الدين؛ إذ إنّ تطبيق مقولات النبيّية والتفكيك على نص دينيّ بما يعنيه ذلك من القول باللانصّ واللعب الحرّ للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضّل والموثوق، أو التفسير النهائيّ، وبتعدّد التفسيرات بصورة لانهائية يوقع في محاذير ربما لا نقصدها

[١]- المرايا المقعّرة ص ٥٢.

[٢]- المرايا المحدّبة ص ٣٠ - ٣٢، ٥٢.

[٣]- المرايا المقعّرة، ص ٥٦.

[٤]- المرجع السابق، ص ٣١.

أو ربما يحدث عن خطأ في تطبيق المنهج النقديّ- وليس عن إلحاد- ولكنّه يمثل خطأ منهجياً في استخدام أدوات نقدية مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبية<sup>[١]</sup>. كما يتمثل في تبني مقولات نقدية أفرزها فكر فلسفيّ غريب علينا<sup>[٢]</sup>.

### إخفاقات الحدث العربيّة

يعيد عبد العزيز حمّودة فشل الفكر الحدائويّ في العالم إلى قصوره عن الوصول إلى فهم مطابق للخصوصية الحضارية العربية من جهة، وإلى الأخذ بمنطق الحدث العربية وأدواتها المفهومية من جهة أخرى. يحدّد حمّودة بدايات أسباب فشل الحدائيين العرب في إنشاء ثقافة حدثية استقلالية بمجموعة أسباب:

أولاً: أنّهم لم يتبنوا المصطلحات الغربية التي تتأسس على فكر وثقافة غربية فقط، بل تبّنوا أيضاً البداية التي بدأها الغرب كشرط للحدث، ألا وهي ضرورة القطيعة المعرفية مع التراث. يقول في هذا الصدد لم يجرؤ بعض الحدائيين العرب- مثل الغرب- على إعلان هذا الشرط، ولكن الاتجاه العام الواضح أنّهم سلّموا بأنّ التمرد على الماضي أو التحرر منه هو المدخل الطبيعيّ لتحقيق حدثية عربية<sup>[٣]</sup>. على هذا النحو فشلوا في إنشاء حدثية عربية حقيقية، وأضحى كلّ ما ينقلونه ينتمي لمفردات الحدثية الغربية. لقد وقع الحدائيون العرب- أو أوقعوا أنفسهم- في بعض التناقضات الواضحة؛ ذلك أنّه على الرغم من أنّ البنيوية في جوهرها تركّز على الداخل، على دراسة البنى الصغيرة التي تكوّن النصّ من داخل النصّ ذاته، في علاقاتها ببعضها على أساس أنّ العلامة اللغوية ليست رمزاً لشيء خارجيّ، بل إنّها تسبق الشيء الخارجيّ في حقيقة الأمر، ومن ثمّ يجب دراستها في عزلة عن دلالتها المادية خارج النصّ، أراد البنيويّون العرب إمساك العصا من المنتصف وتحقيق معادلة خاصة بهم تقوم على أساس دراسة العلامة باعتبارها مستقلة، باعتبارها «داخل» وباعتبارها «خارج» غير منفصلة عن الواقع الماديّ الذي أفرزها، مما أوقعهم في بعض التناقضات الواضحة. تنسف بعض هذه التناقضات المبادئ البنيوية من أساسها، وأبرزها عزل النصّ الأدبيّ كبنية، وعزل البنى الصغيرة المكوّنة لها عن الواقع الخارجيّ. هذه المحاولة لإمساك العصا من الوسط من جانب النقاد الحدائيين العرب تجعل النسخة العربية من البنيوية في ظلّ هذا الربط

[١]- المرايا المقعّرة، ص ٣١.

[٢]- المرايا المحذّبة، ص ٣٥١.

[٣]- المرايا المقعّرة ص ٤٦.

الذي يؤكّده جميعاً وبلا استثناء بين الداخل والخارج لا تختلف كثيراً عن الواقعية الاشتراكية، وربما يرجع هذا التناقض في جانب أساسي منه إلى افتقار الحدائث العربيّ إلى فلسفة خاصّة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فهو يستعير المفاهيم النهائية لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكرية الغربية، ويحاول في جهد توفيقيّ بالدرجة الأولى تقديم نسخة عربية خاصّة به، إنّها كلّها عمليّات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافيّ أصيل. ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات.

ثانياً: لقد فشل النقاد الحدائثيون العرب في نحت مصطلح نقديّ جديد خاصّ بهم تمتدّ جذوره في واقعنا الثقافيّ العربيّ، كما أنّهم فشلوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالمه الثقافية الغربية؛ لأنّه - كما بيّنا - من قبل هو مصطلح مرتبط بالمناخ الثقافيّ والفكريّ الذي يمثل المرجعية الدائمة للمصطلح النقديّ ويفسّره ويمنحه شرعيّته<sup>[١]</sup>.

ثالثاً: اتّصفت الكتابات الحدائثية العربية بالغموض، والغموض برأيه نوعان: غموض مقصود وآخر غير مقصود. فالغموض غير المقصود سببه سوء فهم النصّ الحدائثيّ أو سوء نقله إلى العربية أو الاثنين معاً؛ أمّا سوء فهم المعنى فيعود إلى عاملين: الأوّل إلى أنّ الحدائث العربية هي إفراز مباشر للفلسفة الغربية الحديثة عبر ثلاثة قرون من التحوّلات الفلسفية الكبرى. وتمثّل المرحلة الأخيرة منذ ثلاثينات القرن العشرين أو قبلها بقليل بداية مدرستين فلسفيتين ألمانيّتين بالغتي التعقيد هما الظاهراتية والتأويلية ورموزهما «هوسرل» و«هايدغر» و«جادامر».

العامل الثاني إلى الغموض غير المقصود لجهة أنّ الحدائثية النقدية ومابعد الحدائثية تمثّلان مرحلة جديدة في تاريخ النقد التطبيقيّ يدعي فيها الحدائثيون ومابعد الحدائثيين أنّ النصّ النقديّ لا يقلّ أهميّة عن النصّ الإبداعيّ؛ لهذا يتعمّد الحدائثيون ومابعد الحدائثيين الغربيين إلى اختيار الغموض والمراوغة أسلوباً للكتابة حتى يجهد القارئ عقله في فهم النصّ النقديّ؛ لهذا تمثّل قراءة استراتيجيات النقد الحدائثيّ تحديّاً حقيقياً أمام الحدائثيّ العربيّ الذي قد لا يكون مؤهلاً لغويّاً أو ثقافياً للتعامل معها. مما يعني أنّ الكتابة الحدائثية العربية تضيف غموضاً جديداً في اللغة العربية إلى الغموض الأوّل الذي يرجع إلى طبيعة الحدائثية الغربية وما بعدها. أمّا الغموض المقصود في الكتابات الحدائثية العربية، فهو مجازاة واعية مدركة لغموض النصّ الحدائثيّ في لغته الأصلية تأسيساً على مبدأ لفت لغة النقد النظر إلى نفسها. هذا على افتراض أنّ الحدائثيّ العربيّ الذي يختار

[١] - المرايا المقعّرة، ص ٥٣.

الغموض أسلوباً متعمداً قد فهم النصّ في لغته الأصليّة قبل أن يبدأ الكتابة باللغة العربيّة.<sup>[١]</sup>

رابعاً: تختلط عند الحدائبيّ العربيّ الحداثة بما بعد الحداثة، وتختفي الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، ويتداخل عنده ما هو بنيويّ مع ما هو تفكيكيّ؛ لأنّه يتبنّى عن وعي كامل حداثة غربيّة ترتبط بأزمة الإنسان الغربيّ من دون أن يعي أنّ أزمة الإنسان العربيّ مختلفة وتستحقّ منّا إنشاء حداثة عربيّة ترتبط بالمشروع التنويريّ الذي لا يختلف على أهمّيّته مفكراً. حاولت الباحثة والناقدة اللبناييّة حكمت الخطيب الخروج بالبنيويّة الماركسيّة من مأزق الشائيّة، انطلاقاً من السؤال التالي: هل النصّ الأدبيّ بنية مغلقة مستقلة أم بنية نظيرة لأنساق عامّة أخرى؟.. لكنّ الحلّ الذي تقترحه لا يعدو أن يكون محاولة لإمساك العصا من المنتصف، ويمكن التعبير عن هذا الحلّ في النقاط الأربع التالية:

١. بنية النصّ الأدبيّ تمثّل نسقاً مستقلاً يمثّل استقلال النسق اللغويّ
  ٢. وظيفة الناقد البنيويّ تحليل عناصر النسق الأدبيّ للنصّ من الداخل عن طريق إضاءة العلاقات بين هذه العناصر وتحديد العلاقات بين نسق النصّ الفرديّ والنسق الأدبيّ العام للنوع
  ٣. لا يمكن للنسق الأدبيّ أن يكون نسقاً داخلياً مستقلاً فقط، ولكنّه بنية نظيرة لبنى أخرى تمثّل في مجموعها الثقافة التي أفرزت النصّ أو النسق الأدبيّ الخاصّ.
  ٤. على الناقد البنيويّ أن يدرك الحضور المتزامن للداخل والخارج في النصّ.
- يرى عبد العزيز حمّودة أنّ الأمر حتى هنا لا مشكلة فيه، ولكنّ المشكلة تكمن في أنّ حكمت الخطيب ما كان يجب أن تقف عند هذا الحد، لأنّ البنيويّة الماركسيّة والواقعيّة الاشتراكيّة لم تقف عند هذا الحدّ: على الناقد أن يتخطّى مجرد الوعي بهذه العلاقة، ألا وهي مرحلة المقارنة ثمّ إصدار الحكم القيميّ على النسق الأدبيّ ومعناه، وهو ما لم تفعله حكمت الخطيب. على هذا النحو يرى حمّودة أنّ هذا المثال يبيّن أزمة الحدائبيّ العربيّ في خلطه بين الحداثة وما بعد الحداثة، واختفاء الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، وتداخل البنيويّ والتفكيكيّ<sup>[٢]</sup>.
- خامساً: كان على الحدائبيّين العرب أن يتبهاوا إلى أنّ النقطة الأساسيّة التي تفصلنا عن الغرب

[١]- المرايا المقعّرة، ص ١٠٦، ١٠٧.

[٢]- المرايا لمحدبة، ص ١٨٢ - ١٨٥.

هي أنّ الغرب نفسه أحلّ مقولة العلم محلّ فكرة الله في قلب المجتمع، وقصروا الاعتقادات الدينيّة على الحياة الخاصّة بكلّ فرد. إلى ذلك فإنّ التطبيقات التكنولوجيّة والتغيّرات الاجتماعيّة التي طرأت على علاقات القوى الاجتماعيّة منذ بداية الثورة الصناعيّة بالإضافة إلى التحوّلات الفلسفيّة التي مرّ بها الفكر الأوروبيّ منذ القرن السابع عشر أدّت بصورة حتميّة إلى إنتاج الحداثة الغربيّة. فالحداثة الغربيّة كانت نتيجة منطقيّة للتحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة التي مرّت بها المجتمعات الأوروبيّة؛ أمّا نحن فقد تبنيّا النتائج النهائيّة للحداثة الغربيّة دون أن نعيش مقدّماتها، النتائج الوحيدة المقبولة كانت ستكون النتائج التي اعتمدت على مقدّمات التراث العربيّ. كان من الممكن أن نطعم هذه المقدّمات بما نشاء من التراث الغربيّ المعتمد على اختيار حصيل، بدلاً من تبنيّ نتائج تعتمد على مقدّمات ليست مقدّماتنا<sup>[١]</sup>.

سادساً: كان على العرب - مثلما فعلت بعض المجتمعات - أن ينتبهوا إلى أنّ الحداثة الغربيّة لم تكن حداثة بريئة، غرضها نشر التفكير العقلانيّ، ولكن الغرض كان الرغبة في سيطرة المركز الحداثيّ على الثقافات الواقعة على المحيط بهدف استغلالها تجارياً وصناعياً وعن طريق الاستعمار غير المباشر. لقد كان هذا ما انتبهت إليه بعض القوميات مثل الأفريقيّ والأميركيّ اللاتينيّ أنّ الهدف هو فرض نماذج ثقافيّة غربيّة<sup>[٢]</sup>.

سابعاً: من عوامل فشل الحداثة العربيّة أيضاً أنّها جاءت حداثة نخبويّة، بمعنى أنّ نخبة الحداثيين العرب اتحدوا مع القيادات السياسيّة لمجتمعاتهم العربيّة، لبيتعدوا بذلك عن الجمهور، وبالتالي أضحّت النخبتان السياسيّة والحداثيّة غير مؤهّلة لإحداث التغيّرات الأساسيّة في البنى والعلاقات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في المجتمع بسبب أميّة متفشّية خلفتها عهود استعماريّة طويلة، لتحوّل بذلك قرارات التغيّر بالنسبة للنخبة السياسيّة إلى دكتاتوريّة قاهرة، وتحوّل ريادة الفكر الإبداعيّ والنقديّ الحداثيّ إلى عمليّة ابتعاد مستمرّة عن الجماهير التي جاءت هذه النخبة في الأساس لتغيّرها<sup>[٣]</sup>.

## هل كان من الممكن أن نقيم حداثة عربيّة؟

من الممكن أن نستخلص من كلّ ما سبق، كيف أجاب عبد العزيز حمّودة على السؤال عما إذا

[١]- المرآة المقعرة ص ٥٨، ٥٩.

[٢]- المرجع السابق، ص ٧٤.

[٣]- المرجع السابق ص ٩٢.

كان ممكناً إحدائ حدائة عربفة من دون التبعفة لمنطق الغرب وثقافته. يرى حمودة أنّ بالإمكان أن نقيم حدائة عربفة لا تقطع مع التراث ولا تحقّر العقل العربيّ، فهذا العقل هو العقل نفسه الذي حقّق النهضة العربفة الإسلامفة في العصور الوسطى، وهو ذاته الذي أنتج العلوم التي بنى عليها الغرب نهضته، إنّها حدائة تنطلق من مفاهيمنا نحن، ومن تراثنا نحن. وللتدليل على ذلك بيّن حمودة كيف أنّ العرب أنتجوا نظرفة عربفة في البلاغة، ووصلوا إلى مفاهيم قبل أن يصل إليها سوسير وعلماء اللغة في الغرب الحديث. على سبيل المثال، استطاع عبد القاهر الجرجانيّ في كتابه «دلائل الإعجاز» أن يطوّر إنجازات البلاغففن العرب السابقين عليه على مدى قرنين إلى نظرفة متكاملة للنظم تقوم على تأكيد شبكة لعلاقات بين العلامات اللغوفة أفقفاً ورأسفاً<sup>[١]</sup>. لقد أراد حمودة بعرض إسهامات الجرجانيّ في تطوير نظرفة عربفة في البلاغة أن يثير رغبة الآخرين في إعادة قراءة التراث بقليل من الإنصاف وعدم الانبهار بمنجزات العقل الغربيّ<sup>[٢]</sup>. فما طوره سوسير لم يكن فتحاً جديداً، وما كان يجب أن تكون كذلك للمثقف العربيّ لو أنّه في حماسه للتحديث وانبهاره بمنجزات العقل الغربيّ لم يتجاهل تراثه العربيّ. لقد عرف العقل العربيّ اللغة كنظام أو نسق علامات تربطها شبكة العلاقات من التتابعفة والاستبدالفة، وذلك لأكثر من خمسة قرون. وكان من الممكن تطوير هذه المفاهيم لو أردنا مستخدمين مصطلحات عربفة أصفلة<sup>[٣]</sup>.

## الخاتمة

على هذا النحو يبدو أنّنا يجب أن نرى الغرب- ونرى أنفسنا- بالمرايا التي لا تكبر ما نراه ولا تصغره، فلا المرايا المحدّبة ولا المرايا المقعّرة تفيدنا في الحكم على الغرب حكماً صحفحاً، أو حكماً قد يغرنا أحياناً أن نقلّده، في الحقيقة لسنا في حاجة لتقليد أحد. إنّنا وإن لم نستطع تكوين حدائة خاصّة بنا، فإنّ ما نحتاجه ليس بالضرورة «حدائة»، ويبدو أنّنا لم نستطع أن نتخلّص من التقليد حتى في المصطلح، من الممكن أن نطلق على ما نحتاجه كأمة عربفة مسلمة «صحوة»، وإن كنت لا أفضل هذا المصطلح الذي قد يعطي معنى أنّنا نيام، وبالتالي فنحن في حاجة إلى صحوة، والحقيقة أنّنا لسنا كذلك. هل نطلق عليه «دفعه» من حيث إنّه مصطلح يعبر عمّا نحتاجه بشكل أدقّ؟ يعني هذا المصطلح أيضاً أنّنا في حاجة إلى من يدفعنا من الخارج، وهو يعني أنّنا لا نملك زمام دفع أنفسنا. ما نحتاجه هو استنارة ثقاففة، أو نهضة فكرفة «تقدّم مستمرّ متّصل لا توقف فيه

[١]- المرايا المقعّرة، ص ٢٣٥.

[٢]- المرجع السابق ص ٢٤٧.

[٣]- المرايا المقعّرة ص ٢٥٧، الخروج من التيه ص ٥٠.

يتناسب مع معطيات العصر ولا يختلف مع أسس العقيدة وأطر الشريعة».

إذا كان لنا أن نضع لعبد العزيز حمّودة مكانة بين المفكرين العرب المعاصرين، فهو من أولئك الرواد الذين عرفوا الغرب وتعرّفوا على مبانيه المعرفية من دون أن تأخذهم الدهشة بمفاهيمه ومعطياته الفكرية؛ لذا فإنّ خطأ النقد الذي اعتمده حمّودة في قراءة الحداثة الغربية يُدخله في حقل مفارق للكثيرين من المفكرين العرب ممن أخذوا بأدوات الحداثة لإنجاز مشاريع فكرية لم تلبث أن أخفقت وألت إلى الفشل.

ومع أنّ تجربة حمّودة في مجال نقد الغرب قد اقتصرت على ثلاثيته المرآوية، إلاّ أنّها تشكّل علامة فارقة في المواجهة المعرفية النقدية لثقافة الحداثة وللمنطق الاستعلائيّ للمركزية الغربية.

### المصادر العربية

١. عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، ابريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
٢. عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة، العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت.