# الحداثةُ بين الفكرِ الغربيّ والفكرِ العربيّ انقطاعٌ أو اتّصال؟
# الأدب أنموذجاً

**رائد جميل عكاشة***

**خالد عبد الرؤوف الجبر****

**الملخص**

يعالج البحث إشكالية المثاقفة بين الفكر الغربي والفكر العربي، وتجسّد ذلك في التماهي مع التجربة الغربية في مسألة الحداثة بشكل عام والأدب بشكل خاص. لقد اعترى عملية المثاقفة خلل في عدم الوعي بالاختلافات البنيوية والمعرفية بين النظام المعرفي الغربي والنظام المعرفي العربي الإسلامي، مما أدّى إلى إسقاط تجربة الحداثة الغربية على الواقع العربي، دون الوعي بمفهوم الخصوصية. وكَشَف البحث عن العلاقة المَرَضية بين الحداثيين والتراث، مما أسهم في القطيعة شبه التامّة مع تراث الأمة، فضلاً عن انحياز الحداثيين إلى مفهوم التجاوز دون المرور بمرحلة الاستيعاب، مما أنتج لغة منبتة عن ذاتها.

**الكلمات المفتاحية**: الحداثة، الأدب العربي، النظام المعرفي، الانتماء، الخصوصية الثقافية، التراث، اللغة.

**Modernity between Western Thought and Arab Thought:**
**Continuity or Disruption in the Case of Literature**
**By Ra'ed Okasha and Khalid Al-Jaber**

**Abstract**

This paper addresses the problem of acculturation between Western thought and Arab thought, as manifested in the attempt to identify with the Western experience of modernity in general and literature in particular. This process of acculturation has experienced a defect caused by the lack of awareness of structural and epistemological differences between the Western and Arab-Islamic epistemologies. The experience of Western modernity has been projected on Arab reality without awareness of the uniqueness of both. This study reveals the pathological relationship between Arab modernists and Arab heritage, which resulted in almost total break with that heritage, especially in the modernists' attempt to hastily move forward, bypassing the necessary assimilation process, which resulted in producing language uprooted from itself and its civilizational context.

**Keywords**: Modernity; Arabic Literature; Epistemology; Belonging; Cultural Uniqueness; Heritage; Language.

---

* المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، أستاذ النقد القديم المشارك، البريد الإلكتروني: raed1187@yahoo.com

** رئيس قسم اللغة العربية في جامعة البترا/الأردن، أستاذ النقد والبلاغة المشارك، البريد الإلكتروني: jabr_khalid@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١١/١٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٣/٣٠م.

**مقدمة:**

يعاني الفكر العربي الحديث من قضية طالما كانت عاملاً أساسياً في تشكيل هويته وبناء ذاته، وهي الأسس المعرفية والفكرية التي اتكأت عليها بُنَاهُ الاجتماعية والمعرفية والأدبية والاقتصادية... . ولعل الاتصال بالأفكار الأخرى لا سيما الفكر الغربي، كشف عن جانب من معاناة الفكر العربي؛ إذ أبرزت هذه المعاناة محطّاتِ الإخفاق في التلقي والأخذ، وجعلت الفكر العربي الحديث ينهل من الفكر الغربي جُلّ منظومته المعرفية، وانعكس ذلك على شخصية العربي ومنهجية تفكيره. وما من شك في أنَّ معالم الحداثة في إطارها الغربي كان لها حضور واضح في منظومة التفكير العربي، مما أدى إلى حدوث تفاعلات داخل الإطار العربي، تبحث مسألة استقلالية التفكير العربي في جميع مجالاته وتجلياته، ضمن علاقةٍ تناقشُ قضيةَ الانتماء للحضارة العربية الإسلامية.

لعلّ مصطلح الحداثة من أشدِّ المصطلحات النّقديّة، بل الفكريَّة مُراوغةً؛[1] فهو ممتدٌّ في عدّة حقول علميَّة وإنسانيَّة، ويُتَناولُ في الفنون والآداب، والسّياسة والاقتصاد، والفكر والفلسفة، والتّاريخ والأديان؛ هذا فضلاً عن اعتبارِ بداياتِه ومنظّريهِ وحُدودِه الزّمنيَّة؛ إضافةً إلى أشكاله وآثاره وتجلّياته، بل يمكنُ القولُ إنّ منابِعَه ومفاهيمَه تعدّدت بتعدُّد البيئات الأكاديميَّة والمنهجيَّة التي تناولتهُ، كالفرنسيّة والأنجلوسكسونيَّة. وهو بهذا مصطلَحٌ إشكاليٌّ قد يُولِج متناوِلَه بالبحثِ والتّقصّي مَداخلَ عديدة، وقد يُفضي به البحثُ إلى استكشاف بعض محدّداته وصفاته دون بلوغ الغاية في تأصيل جوهَرِه ودلالتِه بوصفها شيئاً قاطعاً حاسماً. ولعلَّه —من هذا الباب— شبيهٌ بمصطلَحاتٍ أخرى تعدّدت مفاهيمُها باختلاف النّاظرينَ فيها، وتعدّد رؤاهم ومناهجِهم وحُقولِهم المعرفيَّة، كالثّقافة والمدنية والحضارة، إلخ.

هذا من جانب، ومن الجانب الآخَر يُخطئُ أظهرَ الخطَأ من يتكلّم على الحداثة بوصفِها مُعْطىً مسلَّماً واحداً؛ ذلكَ لأنّها مجموعةٌ متشابكةٌ من الحركات، أو هي

[1] برادبري، مالكوم، وماكفارلن، جيمس (محرران). **الحداثة**، ترجمة: مؤيد حسن فوزي، بغداد: دار المأمون، ١٩٨٧م، ص٣٠.

حداثاتٌ متنوّعة لا واحدة.[٢] ولسنا معنيّين في هذا السّياق بالتّفريق بين الأصلين؛ الفرنسيّ والإنجليزيّ للمصطلح، فهما معنيّان بالتفريق بين (العصريَّة) من جهة، والحداثةِ من جهةٍ أُخرى،[٣] فيما يشبهُ التّفريقَ في التّأصيل بين مصطلَحَي "العولَمَة" و"العالميَّة"؛ ولا باستعمالِ المصطلحِ مرادفاً للرّومانسيّة وأجواء الأدب التي سادت في أوروبّا ذاتَ حينٍ من الدّهر، ولا بميلِ بعضِ النقّاد الماركسيّين إلى وصف الحداثة بأنّها لونٌ من ألوان البورجوازيّة الجَماليَّة النّاشئةِ من الواقعيَّة.[٤]

وقد نعرضُ، هنا، في سبيل الخُلوص إلى تحديد مفهوم الانقطاع الذي سعت إليهِ الحداثةُ، تعريفاتِ الحداثة كما وردت لدى طائفةٍ من الباحثين، ثمّ نناقشُ ما تفترضُه أو تتغيّاهُ من انقطاعٍ مع التّراث بصورة خاصّة. وما ذلكَ إلاّ رغبةً عن الوقوع في مزلَقِ التّحديد التّأصيليّ لمصطلحٍ مُراوغٍ كما تقدَّم، وإخلاصاً لفكرةِ البحث التي تركّز على البنيةِ الزّمنيَّة للمصطلح، بما يحدِّد جوهَرَه الكامِنَ في رؤيةِ علاقةِ الكائن بِما كانَ، ونظرتَهُ لما يكون؛ أي إلى الموقفِ الفكريّ من قضيَّةٍ شائكةٍ على قَدْرٍ من الخطورة، وهي: هل يمكنُ للمجتمع البشريّ أن يحقّق وجودَه منفَصِلاً في الزّمان عن امتدادِه العميق في التّاريخ؟ وإذا كان الأمرُ كذلك، فهل يمثّل ذلك الانفصالُ نقلةً نوعيَّةً في الوجودِ، وامتلاكًا لمقوّماتِه، أو أنّه تجسيدٌ لتحقيق فكرةِ القدرةِ على الانبثاق الكلّيّ للذّات من عدَمِها، وحُكمٌ على الوجود المتّصلِ للمجموعات البشريَّة الأُخرى بالفَناء؟ والمسألةُ هنا مُعضلَةٌ غايةٌ في التّناقُض: كيفَ يُحكَمُ على الوجود المتّصل بالفَناء، في حين تُضفَى صفةُ الاتّصال في الوجود على الانقطاع المنبتِّ؟

وبناء عليه يسعى هذا البحثُ حثيثاً لاستكشافِ مفهوم الحداثة بين الفكرين: الغربيّ، والعربيّ المتأثّر به، ومقابلة ذلك على الرّؤية العربيّة الإسلاميّة للحداثة والتّحديث

---

[٢] المهنّا، عبد الله أحمد. الحداثة وبعض العناصر المحدثة في القصيدة العربية المعاصرة، **مجلّة عالم الفكر**، الجزء ٣، ص٦، المجلّد ١٩، الكويت، ١٩٨٨م.

[٣] شكري، غالي. **شعرنا الحديث إلى أين؟**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨م، ص٧، ١١٤. انظر كذلك:
- خير بك، كمال. **حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر**، ط٢، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص٦٧.
- بنيس، محمد. **حداثة السؤال**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، ص١٣٤.
- مهدي، سامي. **أفق الحداثة وحداثة النّمط**، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٨م، ص١٥٢.

[٤] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٣.

والمُحدَث، فضلاً عن تبيُّنِ موقف الحداثيّين من التّراث والماضي بصورة عامّة، والاتّصالِ الوجوديّ الحضاريّ والفكريّ للإنسان أو الانقطاعِ بوصفه شرطاً أساسيّاً للحداثة. وقد عالجَ البحثُ معالجةً شبهَ مكثّفة هذه الموضوعات، متخذاً من الأدب حالة معرفية تكشف عن تمثلات الحداثة بمفهومها الغربي في تنظيرات الحداثيين؛ شعراً ونقداً.

## أولاً: العبَثِيُّ أَصْلاً للمفهوم

ثمة تعريفات كثيرة ومتنوعة للحداثة، لا تنطلق من معين واحد، مما أثّر في ضبط المفهوم وتحديد معالمه. فهل الحداثة تغيّرٌ أو تقدّمٌ أو شكٌّ أو تشيّؤ؟ وهل هي في الوقت ذاته تعبير عن تحولات تقنية رافقت المجتمعات، لا سيما الأوروبية؟ أو هي منظور فكري ومعرفي صاغ علاقة الإنسان بالخالق والطبيعة؟ وهل هي مشروع؛ أي رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة؟ وهل الحداثة قيمة في ذاتها أو تعبير عن حقبة زمنية معينة؟ وهل هي متتالية تاريخية أو متتالية افتراضية؟ وهل هي تمثُّل لمفهوم العقلنة على جميع المستويات: عقلنة الطبيعة والتاريخ والسياسة والدين، انطلاقاً من أن العقل هو أداة الإنسان الرئيسة وربما الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، فيُستعاد بذلك الدورُ الديكارتي و(كوجيته) المشهور في الإيمان بالعقل وحده؟ وبناء عليه هل هي ذاتٌ مستقلة منبتَّة لا تتصل بالقَبْليات والماورائيات والمرجعيات؟ وهل يمكن أن تكون الحداثةُ كلَّ ما سبق من تساؤلات؟

### ١. الحداثة في الإطار المصطلحي:

ولعلّنا نورد هنا تعريفَ بودلير لمقصدين؛ فهو ذو تماس مع الجانب الأدبي الذي سيشكّل مساحة معقولة من حديثنا، وهو ذو بُعد تاريخي معقول في تفحُّص مفهوم الحداثة، فهو يقول: "ما أعنيهِ بالحداثة هو العابرُ والهاربُ والعَرَضيّ، ونِصْفُ الفنِّ الذي يكونُ نصفُه الآخرُ هو الأبديّ والثّابت."[٥] وينطوي التّعريفُ على تَوهينِ المبدئيِّ الرّاسخِ قُبالةَ مسعىً لجعلِ الحادث الطّارئِ مناطَ الوجود؛ إنّه تحوُّل بمنهج النّظرِ في الوجود وإليهِ

[٥] برادة، محمد. "اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة"، **مجلّة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص١٢.

بوصفه امتداداً متأصّلاً في الحراك الاجتماعيّ للإنسان، والبنيةِ المعرفيَّة لوجودِه وعلاقاتِه، وهو كذلك انبتاتٌ تامٌّ من أيّ هدَفٍ ثابتٍ يُضفي على الوجودِ معنىً يحفِز على السّعيِ للبناء والتّوريثِ؛[٦] فإذا كانَ البناءُ والمراكمَةُ لا يحقّقان معنىً استقباليّاً، فهما أيضاً لا يحقّقان أيّ معنىً حُضوريّاً، وبهذا يكونُ الوجودُ بذاتِه فاقداً للمعنى والجدوى والتّسويغ، وليسَ له قيمةٌ إلاّ بغيرِه.

وبودلير هو أوّل منظّري الحداثة بهذا المفهوم، ويدلّ تأصيلُه لها على مسعاهُ الجادّ لتأسيس نظريّة للحداثةِ تنزاحُ من الشّعريّ الفنّيّ لتَعُمَّ الفكريَّ والاجتماعيّ والفلسفيّ. ويمكنُ استنتاجُ هذا من رؤيتِه للحداثة على أنّها "مركّبةٌ شديدة التّعقيد؛ فهي من النّاحية السّلبيّة تدلّ على عالَم المُدُن الكبيرة الذي يفيضُ بالعُقم والقُبح والخطيئة؛ عالَم الشّوارعِ المسفْلَتَة والأضواء الصناعيّة والإعلانات واللافتاتِ البشِعَة ووَحدَةِ الإنسان الضّائع وسطَ الزّحام."[٧] وقد نجدُ أصداء هذا الموقف أيضاً لدى رامبو، الشّاعرِ الذي تراءت له الحداثةُ بوصفها وحشاً كاسراً، يكادُ يُودي بكلّ ما هو إنسانيّ في جانبها الماديّ، وبسببٍ من اتّصالها بالتقدّم العلميّ والتّقنيّ،[٨] ويتشبّث بها مع بودلير "بقدرِ ما تعطيهِ من تجاربَ جديدةٍ تدفعُه بخشونتِها وسوادِها إلى أن ينشئ فيها قصائد خشنةً سوداء."[٩]

---

[٦] لقد حاولت الحداثة أن تختزل الإنسان مادياً من خلال النظر إليه والتنظير له على أنه كائن بيولوجي، فقامت بتفكيكه وتنمية غرائزه. وبذلك غدت الحداثة –كما يرى مالك بن نبي– تؤدي "دور تلميذ الساحر، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها، ثم استنامت لتلك الآلات، تقودها بعقل آلي وتزدردها في أحشاء من جديد، فصارت الحياة أرقاماً، وأضحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حرارية وهرمونات، وصار العصر عصر (كم) يخضع فيه للنزعة الكمية." انظر:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦م، ص١١٨.

[٧] مكاوي، عبد الغفور. **ثورة الشّعر الحديث**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، ص٧٢.

[٨] لقد استشعر فلاسفة أوروبا ومفكروها خطر رقمنة الإنسان ومكننته؛ إذ لسان حالهم يقول: "إن الإنسان كما تصورناه إلى حد الآن، وكما أحببناه فينا وفي غيرنا، ودافعنا عنه وعن قضايانا، لم يعد له وجود، أو قل هو على وشك الاختفاء. لقد أضحى تصورنا عنه كذات وعقل وإرادة، وكقدرة على الخلق والإبداع متهافتاً، ومعالم صورته المألوفة لدينا بدأت في التلاشي، وهويته تشظت، وأصبحت في عداد ما هو عابر في هذا الواقع اللانهائي." انظر:

– الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو)**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٢م، ص١٦.

[٩] مكاوي، **ثورة الشّعر الحديث**، مرجع سابق، ص١١٢.

هكذا، للحداثة جانبان اثنان: مادّيّ تقنيّ علميّ يمثّل وحشاً كاسراً،[١٠] وإنسانيّ فرديّ؛ فبْنيَةُ مجتمع الحداثة تعتمد الفردَ وحدةً أساسية في شبكة علاقاته وقيم المنفعة، مما أدّى إلى عزلته، وإلى اختفاء مفهوم الأسرة بمعناها التقليدي، وإلى تغيّر مفهوم التنشئة الأسرية والاجتماعية، وإلى ضعف سلطة المجتمع ودوائر الانتماء (دين، مذهب، حي...)، وإلى ظهور شكل مختلف من التضامن يسميه دوركهايم بالتضامن الآلي. ومن هذا الجانب يمكنُ النّظر إلى الحداثة بوصفها ترسيخاً للذّاتيّ قُبالةَ الموضوعيّ، وهي أشبهُ برومانسيّة جديدةٍ ترفضُ الحُطامَ وإن كانَ منطلَقَها ومآلَها وغايَتَها. وما الهروبُ الذي جسّده الفهمانِ المتقدّمانِ لها سوى انعكاسٍ للحقل الذي التبسَ به منهجُ النّظر، فبودلير أو رامبو قد يلجأُ للتّفلسُف أحياناً حينَ لا يجدُ تفسيراً حقيقيّاً كافياً لحَسمِ رؤيتِه، فضلاً عن تأثُّر الشاعرين بطبيعة المدينة الأوروبيَّة التي آل حالُها إلى التوحُّش بعدَ الثّورة الصّناعيَّة وانتقالِ الرّأسماليَّة من طَورِ التّكديسِ إلى التّجارة والاستكشافات الجغرافيَّة بغرضِ تصريف المخزون؛ ولم تكُن الصّورة بعيدةً عن طَورِ استعبادٍ جديدٍ على أنقاضِ عصرِ الاستعبادِ القديم في العصور الوسطى.

ثمة تعريفات نظرت إلى الصفة الحركيَّة التي تبنّتها الحداثةُ في مسار الأدب والفنون والحياة الفكريّة، فرأت أنّها "إزالةُ الحدودِ الأدبيّة التقليديّة"[١١] بينَ آداب الأمم وبيئاتِها، وتغدو بذلك انعتاقاً من تحديداتِ الأجناس الأدبيَّة التّقليديَّة، وُصولاً إلى مفهومِ النّصِّ الكُلِّ أو الشّاملِ غيرِ المؤطَّر؛ وانصرفَ بعضُ التّعريفاتِ إلى أنّ الحداثةَ لدى بعض الأمم "ضرورةٌ ملحّة في تطوير تراثِها الأدبيّ والفنّيّ." إلا أنّ تعريفاتٍ أُخرى عدّتها "نزوة عابرة"[١٢] لا تلبثُ أن تضمَحلَّ وتتلاشَى آثارُها، لتعُودَ البشريَّةُ إلى أصولٍ راسخةٍ انبَنَتْ عليها مكوّناتُها الثقافيَّة، وتأسّست عليها آدابُها وفُنونُها، بل منظوماتُها الفكريَّة والمعرفيَّة،

[١٠] هذا الوجه مرتبط بالحداثة بوصفها تحديثاً؛ أي التحولات التقنية والمفاصل الكبرى التي نقلت أوروبا خاصة إلى مجتمع التصنيع، لا سيما بعد الثورتين الفرنسية والصناعية؛ إذ غدا النموذج الصناعي نموذجاً جبرياً. ومن هنا ظهر مصطلح الدول النامية بوصفه تحيزاً للنموذج الغربي (الأوروبي ومن ثم الأمريكي)، الذي يمكن اتخاذه نموذجاً للتقدم والتطور.

[١١] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤.

[١٢] المرجع السابق، ص٢٤.

بقطعِ النَّظرِ عمّا آلَ إليهِ حالُها من تعقيد. وهكذا برزتِ الحداثةُ عند آخرين بوصفها "ظاهرةً تأريخيَّة متطوّرة، ظاهرةً واكبتها فترات من التأزّم والتّألُّق."[١٣] غيرَ أنَّ طائفةً من التعريفاتِ انصرفَت لبيانِ جوانبَ أخرى من الحداثة، ولعلّ هذه الطّائفة من التعريفات تبلغُ حدّ التطرُّف حينما تكشفُ عن طبيعة الحداثة الحقَّة، وغايتِها التي لا تُدافَع.

أمّا العلاقةُ بينَ الحداثةِ والحضارة، فهي علاقةٌ شِبهُ محسومَةٍ في الحِجاج الفِكريّ؛ لأنّها تجسيدٌ حقيقيٌّ للعدَميَّة التي تجعل الإنسان موضوعاً للدراسة، متجاوزة خصائصه النفسية والروحية، وتعكسُ في الوقت ذاته ضَياعَ الذّاتِ الإنسانيَّة في خِضَمِّ العنايَةِ بالشَّكل،[١٤] وإقصاءِ الجَوهَر والقِيَم والمضمون. وبناءً عليه نستطيع تفحُّص العبارة "المسيرية" التي تصف الحداثة؛ إذ تقول: "الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العلم والعقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة."[١٥] ونرى هذا الإقصاء للقيم والثقافة التي شكّلت الإنسان في نقد "نيتشه" المشهور للإنسان الغربي أو العقل الغربي الأوروبي على وجه الخصوص؛ إذ ينقد المكونات الثقافية والفكرية والأخلاقية والحضارية للعقل الأوروبي؛ لأنها جعلت هذا الإنسان ضعيفاً. وهو ينقد هذه المكونات من خلال منظريها وممارسيها، لا سيما الفلاسفة ورجال الدين؛ إذ إنَّ الفلاسفة لم يعوا أنَّ الإنسان نتاجُ صيرورة، وهو ليس ثابتاً، فهو يقول: "إن خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التاريخي، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة مثلما شكلتها تأثيرات بعض الديانات، بل بعض الأحداث السياسية، هي الشكل الثابت الذي منه ينبغي أن يكون المنطلق."[١٦] وهو ينقد رجال الدين بقوله: "إنَّ الإنسان قد أصبح في قبضة أسوأ الأيدي، وأنه محكوم من جانب غير المناسبين والحمقى ورجال الخداع والانتقام، ممن يسمون بالقديسين،

---

[١٣] المرجع السابق، ص٣٦.

[١٤] لا يمكن لنا أن نفهم عمق النزعة الإنسانية بما هي فلسفة وإيديولوجيا ما لم توضع في سجال مباشر مع النزعة اللاهوتية، التي تتجه إلى الاهتمام بالإله بدل الاهتمام بالإنسان. وجَعْل الإنسان هو مركز الكون والمتصرف بالطبيعة. وسيتم التطرق إلى هذه النقطة في حديثنا عن موقع الإنسان في نظام الحداثة.

[١٥] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية**، القاهرة: مكتبة الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٤.

[١٦] نيتشه، فريدريك. **إنسان مفرط في إنسانيته**، ترجمة: محمد الناجي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ج١، ص١٨. ولعل أسماء بعض مؤلفات نيتشه تدل على مشروعه القائم على هدم القيم والأخلاق. ومن أبرز هذه المؤلفات: كتاب "إرادة القوة" ووضع له عنواناً فرعياً تفسيرياً هو"بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم".

أولئك الذين يشوّهون العالم، والذين يطعنون الإنسانية."[١٧] وهو يعرّي التشكّل الأخلاقي للمسيحية آنذاك فيقول: "إن الأخلاقيات المسيحية هي أشد أشكال إرادة التزييف خبثاً، السِّيرك الحقيقي للإنسانية والذي أفسدها."[١٨]

وموقفُها من الحضارة موقفٌ عدائيٌّ ظاهر؛ لأنّها تعني "التّحرُّرَ من كلّ ما يمتّ إلى الحضارة بصِلَة."[١٩] وإذا عددنا هذا مقروناً إلى وصفِ الحضارةِ مُراكَمةً للجُهودِ البشريَّة في حقول المعرفة والاكتشاف والاختراع، وتطويرًا للنُّظمِ والقوانين والتّشريعات والأشكال الاجتماعيَّة والسّياسيّة والاقتصاديَّة، وتحسيناً للعلاقاتِ والمعاملات والمنظومات القيميَّة والأخلاقيَّة، بلَغْنا عُمقَ المأزق الذي تبرزُه الحداثةُ أمام المجتمع البشريّ في سَعيِه لاكتسابِ صفة الإنسانيَّة التي تعترفُ لنفسِها بالوجود العميق الممتدّ، وعرفنا أنّ الحداثةَ لا تعترفُ بحضارة، ولا تسعَى إلى بنائها. وتبعاً لذلك تأخذ الحداثة موقفاً مبدئياً وعقدياً وفكرياً من التراث والمرجعية، بوصفهما مكوِّنَيْن مهمَّيْن من مكونات الحضارة؛ وبذلك تنحو الحداثة منحى القطيعة التامة؛ لأنه "ثورياً، تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام بنى جديدة."[٢٠] ونظيرَ هذا الموقفِ من الحضارةِ، تقفُ الحداثةُ موقفًا عدائيّاً من الواقعيَّة؛ إذ هي "تدميرُ كلّ ما يمتّ إلى الواقعيّة بصلة."[٢١]

## ٢. الحداثة في الإطار المعرفي:

وأمّا الحداثةُ في إطارها المعرفيِّ، فتمثِّل اتّجاهاً إلى "المعرفة التعدّديّة الغامضة،"[٢٢] بما يجعلُ المعرفة نفسَها هُلاميَّة غيرَ متماسكة وغيرَ ناجِزة، والحداثة في الغاية تفضيلٌ للتّجربة

[١٧] المرجع السابق، ج١، ص١١٩.

[١٨] المرجع السابق، ج١، ص١٨٠.

[١٩] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٢.

[٢٠] أدونيس، علي أحمد سعيد. **فاتحة لنهايات القرن، بيانات من أجل ثقافة عربية**، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٨٠م، ص٣٢١.

[٢١] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٥١.

[٢٢] المرجع السابق، ص٥٧. والمسألةُ هنا متأتّية من أصلين: إنسانيّ، وعلميّ؛ لكنّ تعدّد الحقيقة ينفي وجودَها، بمعنى أنّها لا تُوجَدُ إلاّ حيثُ يكونُ نفيُها متحقّقاً، وهذا في معنى عُدْمِها!

على "العقل المنظَّم،"[٢٣] واستمدادٌ للطّارف على حساب التّليد، وإغفالٌ للثّابت لصالح المتغيِّر. ومن هذا الجانب أعلت الحداثة من شأن التّجربة الفرديَّة الذّاتيَّة التي تجعل العقلَ أقلّ تأثيراً، وتمحقُ تماماً أثرَ المعرفةِ الواعية في تحقّق الذّات؛ لأنّ التجربةَ الخاصّة نابعةٌ من سِيالٍ زمنيّ قاهر، وغيرُ خاضعةٍ للتّنظيم والتّأطير والتفسير. فملكات الإنسان التجريبية والعقلية هي القادرة على أن تصوغ أيَّ فهم للكون والحياة.[٢٤] هكذا، يمكنُ تصوُّرُ الأصل الرّأسماليّ الأنجلوسكسونيّ للحداثة بتركيزها على الفردانيَّة، وانتفاءِ التّنظيم والتّخطيط والاستشراف منها إلاّ بقَدْرِ ما يُتيحُه ذلكَ من إمساكٍ باللحظة المتحقِّقة، واستغلالِ الطّبيعة الحَركيَّة للاجتماع الإنسانيِّ التي تفرضُها الطّبيعةُ الحركيَّة للزّمن، بُغيةَ خلق وَهْمٍ ينسَرِبُ في السُّلوك قائمٍ على فكرةٍ شبيهَةٍ في الرّياضيّاتِ بـ: المعدّلاتِ المرتبطة بالزَّمن؛ إذ لا قِيمةَ ثابتةً لِقِيمةٍ، ولا وُجودَ لمبدأ، ولا ثَباتَ لشيء؛ كلُّ شيءٍ خاضعٌ للتغيُّر والتبدُّل والتّقلُّب، وهذه هي وحدَها الثّوابتُ الوحيدة!

لقد حاول "نيتشه" أن يتخطى القيم والأخلاق والدين؛ حيث رآها أشياء متغيرة وطارئة، وتفتقد أسس البقاء بالمفهوم الداروني، وأن يتجاوز المفهوم الداروني للقوة بوصفها أساساً للبقاء، إلى إرادة القوة التي تختزن بين طياتها المعيار الحقيقي للقيم، فهو يقول: "في الواقع من الصعب البرهنة على الكينونة أو جعلها تتكلم، ألا فقولوا أيها الأصدقاء أليس الشيء الأشد غرابة هو الشيء المبرهن عليه بشكل جيد؟ أجل، إنَّ هذه الأنا التي نجدها في تناقض الأنا وارتباكها، هي التي تتحدث بكل صدق عن كينونتها، هذه الأنا المبدعة، التي تريد، والتي تغير الأشياء وتعطينا عيارها وقيمتها."[٢٥]

وللمسيري نظرة عميقة في هذا الاتجاه؛ إذ رأى بأنَّ الغربي يستغل خطابه للإنسانية جمعاء لإبراز نموذجه الفرداني، وانطلاقاً من ذاته الفردية. وتحاول هذه الذات أن تبرر أفعالها السيئة بالمشروع الحضاري والقيمي، وتصبح حركةُ الاستعمار فعلاً قيمياً أخلاقياً، تحمَّلَ نشرَه الفردُ الأوروبيُّ (الغربيُّ)، بما عُرف بـ: "عبءِ الرَّجل الأبيض". ويحاول المسيري

[٢٣] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٥٧.

[٢٤] لقد أسس ديكارت في مفهومه المشهور عن (الكوجيتو): "أنا أفكر إذن أنا موجود" مبدأً حداثياً، يعطي الأهمية والأولوية للعقل في بناء المعرفة على باقي مصادر المعرفة الأخرى.

[٢٥] نيتشه، فريدريك. **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة محمد الناجي، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦م.

أن يفكِّك هذه الذات، فيرى بأنَّ ثمة انغلاقاً للإنسان "على هذه الذات، فيصبح تدريجياً إنساناً فرداً لا يفكرُ إلا في مصلحتِه ولَذَّتِه، ولا يشير إلى الذَّات الإنسانية وإنما إلى الذَّات الفردية. حينئذ تصبحُ الذَّاتُ الفردية، لا "الإنسانية جمعاء"، هي موضعَ الحلول، فيؤلِّه الإنسانُ الفردُ نفسَه في مواجهةِ الطبيعة وفي مواجهة الآخرين ويصبح إنساناً إمبريالياً."[٢٦]

وإذا كانت التّجاربُ الفرديَّة خاضعةً لمفهوم التّاريخ، وداخلةً في إطار الزّمن أيضاً، فكان من باب أَوْلَى تقديرَ التّجربة الفرديَّة بقطعِ النّظر عن زمان حُصولها: قديمةً، أو حديثةً؛ وكان حَرِيّاً احترامُ التّجاربِ الفرديَّة لمن يتقدَّمُنا في الوجود، وهذا أدعَى للنّظر فيها وتأمُّلِها بما يمكنُ أن يَفيدَ منهُ المتأخّر. لكنّ هذا الفهم يتناقض كلّيّاً مع الحداثة في جانبها المعرفيّ؛ لأنّ تركيزها على التّجربة الفرديَّة يُرجِّح كفَّة تجربة الذّاتِ الحاضرة في الزّمن، وينفي بالاستئصالِ كلَّ التّجارب المتقدِّمة، بل يُلغي كلّ التّجاربِ الفرديَّة المعاصرة لتجربة الذّاتِ الفرديَّة. فـ"ثنائية القديم والحديث ليست ثنائية عرضية في الحداثة، بقدر ما هي جوهرها الذي يصاحبها ويحدد قيمتها، إنه يحدد علاقتها بالزمان على أساس مفهوم التجاوز المستمر، فالحداثة هروب مستمر إلى الأمام، وهي نمط حضاري مميز يتعارض مع النمط القديم؛ أي مع كل الثقافات السابقة أو القديمة، لنقل إنها تستمد معناها من ذاتها كحركة مستمرة نحو الأمام."[٢٧]

هكذا، تُصبح الذّاتُ بفردانيَّتِها منبعَ معرفَتِها، وقيمِها، وأخلاقِها، ومعاييرِها الجَماليَّة، ورؤيتِها للكونِ والإنسانِ والحياةِ؛ أي للوجودِ برمَّته، وهي بهذا تنحُو منحىً وُجوديّاً؛ وهكذا أيضاً نجحَت الحداثةُ في بعض بقاع الدّنيا من تدبيرِ أمر عَزْل الذّواتِ بعضِها عن بعض، لتتفكَّكَ المنظوماتُ وتُسيطِرَ عقليَّة السُّوق.

لقد رفضَت الحداثة إقامةَ جُسورٍ مع ما راكمَتْهُ البشريَّةُ كلُّها، وبنَتهُ المجتمعاتُ، فقد كان مسعَاها الظّاهرُ "الوعيَ بالمستقبل"، و"التّحليلَ والتّأمُّل"، و"الهروبَ والخيالَ وإطلاقَ العِنَان للأحلام،"[٢٨] واقتربت بهذا المفهوم من فنّ العُصاب بالفهم الفرويدي، والتشوُّق

---

[٢٦] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م، مج١، ص٢٨١.

[٢٧] الشابي، نور الدين الشابي. **نيتشه ونقد الحداثة**، القيروان: دار المعرفة للنشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥م، ص٥١.

[٢٨] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٧١.

الغامرِ إلى التصوُّف والغُموض والغَنُوص، ومن انطلاقِ العواطفِ من كلِّ قيدٍ يُفرضُ عليها.[٢٩] إنّها بهذا الفهم انفلاتٌ من كلّ قيد، وانطلاقٌ من كلّ حدّ، وتحطيمٌ لكلّ إطار، وكسرٌ لكلّ قاعدة أو قيمة أو نمَط، ورغبةٌ عارمةٌ غيرُ مسوَّغةٍ في التّغييرِ بلا هدَف سوى التّغييرِ نفسِه. لكنْ ما قَدْرُ هذا من الواقعيَّة التي تَفرضُ أنّ كلَّ انطلاق من نُقطةٍ يحمِل معه بُذورَها وخصائصَها، ويقود بمسارٍ شِبهِ حتميٍّ إلى نقطة جديدة هي مُتعالقةٌ مَعها بالضّرورة؛ إمّا رفضاً تامّاً لها، أو تعديلاً وتطويراً لما فيها، أو عَودةً إليها في مسارٍ شبهِ دائريّ يُماثلُ دورةَ الأشياء في الطّبيعة؟ أليسَ المعقولُ أنّ هذا الجديدَ لم يكُنْ ليَكُونَ جديداً لولا معرفتُنا بالقديم الذي انطلقنا إليه منهُ؟

هكذا تتمثَّل الحداثةُ بوصفِها "ازدراء التّراث" بكلِّ ما فيه، وضرباً لكلّ "الصّيغ التقليديّة الرّاسخة في تدبّر التّجارب وتأمّلها"[٣٠] رؤيةً ومنهَجاً وأسلوباً وطرائقَ ونتاجاً؛ فهي شكلٌ من أشكال "التجاوز" و"التّحطيمِ الذّاتيّ الخلاّق،"[٣١] على حدِّ الزَّعْم، ولا بدّ لتحقّق ذلكَ التّحطيمِ الخلاّق من نفيٍ تامٍّ للماضي، وتعلُّقٍ تامٍّ بالحاضر، ومن خُروجٍ من المعتاد إلى غير المعتاد، ومن المعروف إلى المجهول.[٣٢] كلّ ألفةٍ هي نقيضٌ للحداثة، وكلّ استقرارٍ هو عدوٌّ مباشرٌ لها، وكلّ قيمةٍ تجسِّدُ ثباتاً هي خصمُها اللدُود الذي لا بدّ من استئصالِه.[٣٣]

## ثانياً: الحداثةُ في الأدب العربيّ الحديث

إذا كانت الحداثةُ في الفلسفةِ الغربيَّة تجسيداً لمأزقٍ وجوديٍّ وحضاريّ وجماليّ في آنٍ واحد؛[٣٤] ولمأزق مرجعي قيمي ومعرفي ووجودي، نتجت عنه أزمات قيمية وأخلاقية

[٢٩] المرجع السابق، ص١٢١.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٥٣.

[٣١] برادة، **اعتبارات نظريّة لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤.

[٣٢] عبد المطّلب، محمد. "تجليات الحداثة في التراث العربي"، **مجلة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص٦٤.

[٣٣] يرى طه عبد الرحمن أن هذا الانبتات عن التراث، والانفصال الجوهري عنه، حين أُلغيت حرمة التراث، بزعم تحرير إرادة الإنسان حتى يشرّع لنفسه بنفسه، سيؤدي إلى آفة التزلزل؛ إذ إن الانفصال عن التراث أطلق عقلَ الإنسان من عقاله، ولكنه أغرقه في بحر من الظنون والشكوك التي لا تنتهي. انظر:
– عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٢٦٠.

[٣٤] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٩.

واجتماعية...، فهل كان التأثّر العربيّ بهذا الفهم للحداثةِ شاملاً متنوّعاً عميقاً، أو أنّه تركّز على جانبٍ واحدٍ من جوانب تعريفات الحداثة، واستخلصَ صيغةً واحدةً جسّدت تصوُّراً سطحيّاً أحياناً لها، ومثّلت أحياناً أخرى تشويهاً حقيقيّاً بل مَسْخاً لكثيرٍ من جوانبِها؟ بمعنىً آخر: هل الحداثةُ في التّنظيرِ العربيّ نقديّاً وفلسفيّاً هي الحداثةُ بالمفاهيمِ نفسها في التّنظيرِ النقديّ والفلسفيّ الغربيّ؟ آخذين بعين الاعتبار أنّ تعريفاتِ الحداثة في الفكر الغربيّ على تنوُّعها، واتّساعِها، وامتدادِها لتشملَ جوانبَ الوجودِ الإنسانيّ الماديّ الموضوعيّ، والذاتيّ الفرديّ، وعلى اختلافِ مقاصدِها وشُموليّتها أو جُزئيّتها، وعلى تيقُّظِها لأثرِ الجانبِ الحضاريّ الماديّ في تشظّي الإنسانِيّ البسيط، كانَت تسعَى إلى تُجاوُز المآزق الوجوديّة التي خلقتها حركةُ المجتمع في وجه الإنسانِ: فلسفيّاً، ومعرفيّاً، ونفسيّاً، وأنماطَ عيشٍ، وثقافيّاً، وفنيّاً، وأدبيّاً.

### ١. الثورة على التراث:

بدأ الاهتمام العربيّ بالحداثة، بمعناها الغربيّ، في النّصف الثّاني من القرن العشرين، بقطعِ النّظر عن المحاولات التي سبقت ذلك ممتدَّةً من أواخر القرن التاسع عشر حتّى نهايات الحرب العالميَّة الثانية؛ لأنّ تلك المحاولات كانت نتيجةً لخضوع البيئة العربيّة للاستعمار، وإن تكُن البداياتُ في مصر ولبنان قامت على تواصُلٍ من نوعٍ آخر. وعلى كلّ حالٍ فقد باءت تلك المحاولاتُ بالفشل، وتوقّفت محاولاتُ النّهوضِ فكريّاً وفلسفيّاً عندَ حدّ لم تتجاوزْهُ، وليس هذا مجالَ الخوض في ظروفها وتداعياتها وتطوّرها وأسبابِ اندِحارها، فقد أشبع الباحثون تلك المرحلة بحثاً وتحليلاً.[٣٥]

ولعلّ التّواصُل العربيّ مع الحداثة انطلق من المظاهر الماديّة لها؛[٣٦] أي من تجليات التحديث. ولهذا لم تتجاوَز في التّنظير الفكريّ والمعرفيّ جانباً أساسيّاً منها، لكنّه ظلّ جانباً نظريّاً لم يتعدَّ حُدودَ التّأثُّر بالفكرة ومحاولةِ استكشاف وُجوه انطباقها على الإطارِ

[٣٥] من الأقلام المهمة التي تفحّصت موقع الحداثة في الفكر العربي، وأثر ذلك في محاولات النهوض: أنور عبد الملك، وعلي الوردي، ومحمد آركون، ومحمد عابد الجابري، وجورج طرابيشي، والطيب تيزيني، إلخ.

[٣٦] أدونيس، علي أحمد سعيد. **الشعرية العربية**، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٨٩م، ص٨٩.

المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ؛ وهكذا انحصرت على الصّعيد النّظريّ في "طرح الأسئلة من ضمنِ إشكاليَّة الرّؤيا العربيّة الإسلاميّة حول كلّ شيءٍ من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه، لا من الأجوبة الماضية."[٣٧] أمّا على الصّعيد الأدبيّ، فقد تركّزت حول الشِّعر بصورةٍ خاصَّة؛ لأنّ فنونَ السّردِ عربيّاً لم تكُن قد بلغَت مرحلةَ ما بلغَه الشِّعرُ من امتدادٍ في الوجود، وتأثيرٍ في حركة الواقع، ولهذا كانَ الشّعرُ في التّنظير العربيّ للحداثة "الكتابة التي تضعُ العالمَ موضعَ تساؤُلٍ مستمرّ، وتضعُ الكتابةَ نفسَها موضعَ تساؤُلٍ مستمرّ كذلك."[٣٨]

لقد حاول بعض الأدباء والنقاد العرب أن يُحدث اتصالاً بين الحداثة بمفهومها الغربي، والتطورات الفكرية والنهضوية التي تجلّت في التاريخ العربي الإسلامي، فـ"الحداثة ليست ابتكاراً غربياً. لقد عرفها الشعر العربي، منذ القرن الثامن، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو، بحوالي عشرة قرون، وهي، لذلك، ليست مستوردة."[٣٩] ويقارن بعضهم بين حداثتين كبيرتين في التاريخ هما: "الحداثة العباسية، والحداثة الأوروبية في القرنين الأخيرين."[٤٠]

وتُعدّ الحداثة في الأدب –بصورة خاصّة– ثورةً عارمةً؛ فهي "إلغاءٌ تامٌّ للذّاكرة الشّعريَّة، ومحاولةُ ابتداع ما ليس له وجودٌ قبليّ عن طريق توحُّدٍ وُجوديّ بين الإرادة والشُّهود، بينَ الحُلْم والتّمثُّل،"[٤١] فيما يُشبِهُ إلغاءَ المسافةِ الفاصلةِ الواصلةِ بين عالَمي: الغيب، والشَّهادة؛ بل إلغاءَ عالم الغيب ليكونَ واقعاً ضِمنَ عالمِ الشّهادة؛ عالمِ الفردِ القادرِ على ابتداع عَوالِمِ غَيبِه الخاصّة، وكَونِه الخاصّ![٤٢] ويمكنُ بقليلٍ من التّدبُّر النَّظرُ

[٣٧] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٣٧.

[٣٨] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢١.

[٣٩] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٣٧.

[٤٠] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧.

[٤١] العكش، منير. **أسئلة الشّعر**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص٣٩.

[٤٢] يذكرنا هذا بما كان يقوله نيتشه من أن الإله صناعة الإنسان؛ إذ يقول على لسان زرادشت: "مع الأسف أيها الإخوة، فقد كان الإله الذي خلقته عملاً إنسانياً، بل فقط جزءاً يسيراً من الإنسان ومني أنا: لقد انبثق هذا الشبح من رمادي وتوهجي ولم يأتني من عالم الماوراء." انظر:
– نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، مرجع سابق، ص٣٠.

فيما أنتجَه المجتمعُ الأميركيُّ في العقود الثّلاثة الأخيرة من دِياناتٍ وضعيَّة، وطرائقَ في فهم الوجود البشريّ، والطُّقوسِ والعباداتِ، بوصفِه تجسيداً لهذه الرّؤية. إننا نستعيدُ بذلك الروحَ النيتشويَّة، التي حاولت أن تلغيَ دورَ الإله المركزِ من الوجود. بل على الإله أن يموت حتى يتحقق وجودُ الإنسان وكينونتُه، وصولاً إلى الإنسان الأسمى، الذي لم يتحقق وجودُه إلى الآن، بسبب ظلالِ الإله، التي جعلت الإنسانَ يتقوقعُ في مرتبة التفوقِ لا مرتبة الأسمى.

ولعلّ من توجّهات الحداثة المثيرة للتساؤُل في الأدب تعريفَها بأنّها "رؤيا جديدة، وهي جوهريّاً رؤيا تساؤلٍ واحتجاج؛ تساؤلٍ حول الممكن، واحتجاجٍ على السّائد؛ فلحظةُ الحداثةِ هي لحظةُ التّوتُّر، أي: التّناقض والاصطدام بين البنى السّائدة في المجتمع وما تتطلَّبُه حركتُه العميقةُ التّغييريَّةُ من البنى التي تستجيبُ لها، وتتلاءمُ معها."[٤٣] هكذا، تنبثق المعارف والآداب والمنظومات كلُّها من الواقع، وما دامَ الواقعُ متغيِّراً، فإنّ تغيُّرَه يفرض مُقتضياتِه التي لا سبيلَ للعيش من دونها، وإلاّ أصبحَ الفردُ عُرضةً للانقراض، وإلاّ أصبحَت متعلّقاتُ وجودِه: فِكرُه، وثقافتُه، ودينُه، وأخلاقُه، ولُغَتُه، وأدبُه، وفُنونُه، وتقاليدُه وأعرافُه وعاداتُه، كلُّها عُرضةً للانقراض؛ وفي غاية النّهايةِ: كلُّ مجتمعٍ بشريّ لا يتّخذُ من الحداثة سبيلاً له ومنهجاً هو عُرضةٌ للانقراض كالدّيناصُورات.

وإذ قد تَوضَّحَ ذلك، فإنّ أوجزَ ما يمكن قولُه في شأن الحداثة، في الشِّعر خاصَّةً، هو أنّها "مفهومٌ جديدٌ للشِّعر يُغايرُ كافَّةَ المفاهيم التي عرفَها التّراث؛ يُغايرُها مجتمعةً لا فُرادى، بقدرِ ما يُغايرُ القرنُ العشرون كافَّةَ ما سبقَه من عُصور في مجموعِها، لا كلَّ عصرٍ على حِدَة."[٤٤] وهي تصور جديد لا يكفي فيه أن يتحدث الشاعر عن ضرورة الثورة على التقليد، "وإنما عليه أن يتبنى الحداثة. وليست الحداثة أن يكتب قصيدة ذات شكل مستحدث، شكل لم يعرفه الماضي. بل الحداثة موقف وعقلية، إنها طريقة نظر وطريقة فهم."[٤٥] إنّها تصوُّر جديدٌ كليّاً —كما هي لدى الشّعراء الجدد — "للحياة والكون

[٤٣] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص٣٢١.

[٤٤] شكري، **شعرنا الحديث إلى أين؟** مرجع سابق، ص٨.

[٤٥] أدونيس. **زمن الشعر**، بيروت: دار العودة، ط٣، ١٩٨٣م، ص١١٥.

والإنسان والمجتمع،"[٤٦] يناقضُ كلّ التصوُّرات السّابقة، ويُلغي بالإقصاء والتّهميش كلَّ ما قد يتسرَّبُ إليهِ من تصوّراتٍ سبقت: كلّيّاً، أو جُزئيّاً؛ إذ "تنشأ (هذه الحداثة) في خرق ثقافي، جذري شامل."[٤٧] وينبغي على المجتمع العربي أن يعي الحقيقة المرّة، وهذه الحقيقة: "هي تجاوز العائق المعرفي، هي الجهر بتفكيك هذا النظام، وتجاوزه، هي الجهر بنهاية المطلق."[٤٨] وهي بذلك "موقف من الحياة والوجود، ورؤية جديدة للمستقبل."[٤٩] يحاول الشاعر من خلاله إعادة خلق العالم.

وكانت المحاولاتُ التّجديديّة (التحديثيّة بمفهوم من المفاهيم) التي عرفها النّصف الأوّل من القرن العشرين، في البيئة العربيّة، مرفوضةً كلَّ الرّفض لدى دُعاة الحداثة ومنظّريها، بل إنّ جهود مدرسة الإحياء الأولى والثّانية، وجماعة الدّيوان، وجماعة أبولّو، وُوجِهَت بعاصفةٍ نقديّة هائلة، حتّى إنّ هؤلاء وصَمُوا ما سُمِّي عصرَ النّهضة العربيّة ونتاجَه الفكريّ والأدبيّ بأنه "عصر احتذاءٍ وتقليدٍ واصطناع بحيثُ يبدو عصر الانحطاط بالنسبة له عصراً ذهبيّاً؛ فإنّ عصرَ النّهضة أكثرُ إغراقاً في التّبعيّة وفي التّقليد، وبهذا يبدو عصرُ الانحطاط أكثرَ حداثةً وحيويّةً."[٥٠]

هذا الموقف المتطرّف يمكنُ فهمُه بأحدِ وجْهَين هما: أنّ هؤلاءِ لا يفهمُون الحداثة إلاّ في سياق الهدم أوّلاً؛ فكلُّ تصالُحٍ مع التّراث، أو تأثّرٍ به، أو استنهاضٍ لبعض ما فيه من كَوامن، أو حِيادٍ قُبالتَه، يمثّلُ تخلُّفاً وتصلُّباً ورجعيَّةً وانتفاءً من التّاريخ. لذلك ينبغي تحرير العقل العربي بهدم "البنى الثقافية–الاجتماعية التي يرثها المجتمع العربي وتسوده، على مستوى الأنظمة والمؤسسات: مستوى العائلة والمدرسة والتربية والجامعة والتشريع والقيم والعادات والأخلاق. فهذه البنى لا تزال، على الأغلب، استمراراً تكرارياً نمطياً للبنية

[٤٦] شكري، **شعرنا الحديث إلى أين؟** مرجع سابق، ص١١٤.
[٤٧] أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ط١، ١٩٩٣م، ص١٠٧.
[٤٨] المرجع السابق، ص١٠٨.
[٤٩] عوض، ريتا. **أسطورة الموت والانبعاث في الشعر العربي الحديث**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨م، ص٩١.
[٥٠] أدونيس. **مقدّمة للشعر العربي**، بيروت: دار العودة، ١٩٧١م، ص٧٦. انظر أيضاً:
– أدونيس. **الثابت والمتحول: صدمة الحداثة**، بيروت: دار العودة، ط٤، ١٩٨٣م، مج١، ص٤٥.

الماضوية."[٥١] أو أنّهم لن يتمكّنوا من بناء منظومتهم الجديدةِ في ظلّ المنظومة التي صاغَها التّراثُ عبرَ عصور، ولا بدّ لهم لإرساء منظومتهم التي تُدخِلُ البيئةَ العربيَّة في لُحمَةِ اللحظة التاريخيَّة، وتجعلُها متحقِّقةَ الوجودِ في العالَم، من قطعِ العلاقة بكلّ ما يغيِّبُ هذه اللحظة ويُضعِفُ التّواصُلَ مع العالَم بمقتضى ما هُو عليه.

ومن هنا نعي ثورة غالي شكري على من سمّوا قصيدة النثر بهذه التسمية؛ لأن "فيها محاصرة للفنان بمجموعة ثابتة من القواعد، تتوافق مع منطق المحافظين (أي أصحاب الشعر العمودي وشعر التفعيلة)."[٥٢] وندرك تحيّز أدونيس لنثر أمين نخلة؛ إذ يعدّه أعلى كعباً من عبقرية المتنبي.[٥٣] وحتى يتحقق الوجود والحضور العربي الإنساني ينبغي نقض هذا التراث بعد نقده، كما دعا إلى ذلك أُنسي الحاج في مجموعة (لن)؛ إذ رأى أن المرحلة العربية الإسلامية مرحلة انحطاط مستمر، وأن واجب التمرد، الذي يمثله هو وجماعة شعر، العمل على هدم هذه المرحلة هدماً تاماً.[٥٤] وينبغي العمل كذلك على استرداد أصوله المعرفية، كالاتجاه صوب حضارة المتوسط كما فعل أدونيس ويوسف الخال.[٥٥]

في الحالتَينِ، يميلُ هؤلاء إلى الهَدْم والقطع، لكنّ المذهِلَ أنّهم لم يتمكّنوا من تجاوُز كلّ ما في التّراث، ولم ينصرِفُوا عن كوامنه كافَّةً، بل ركّزوا فيه على الظّواهر التي تؤسِّسُ لرؤيتِهم، زاعمِينَ بأنّ تلك الظّواهر حداثاتٌ حقيقيَّةٌ لم يُكتَب لها النّجاحُ؛ أي إنّ الماضي ليسَ كلُّهُ خُواءً. وانصبَّت جهودُهم على مثل: حركةِ الخوارج، وثورةِ الزَّنْج، وحركة القرامِطة بوصفِها "حركات ثوريَّة"[٥٦] لأنّ الحداثةَ ثورة؛ وأجَلُّوا من الأدباء أمثالَ بشّارِ بنِ بُرد، وأبي تمّام لما في أشعارهما من مُغايَرة، وأبي نُواس الذي حطّمَ القصيدةَ العربيَّةَ بحسبِ قولهم، وخرجَ على أعرافِها فكانت الخمرةُ عندَه "ينبوعَ تحوُّلات."[٥٧]

[٥١] أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**، مرجع سابق، ص١٩٧.
[٥٢] شكري، **شعرنا الحديث: إلى أين؟**، مرجع سابق، ص٨٢.
[٥٣] أدونيس، **سياسة الشعر**، بيروت: دار الآداب، ص٢٢-٢٣.
[٥٤] الحاج، أنسي. **لن**، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٤، ص٤.
[٥٥] سعيد، خالدة. **البحث عن الجذور**، بيروت: دار شعر، ١٩٦٠م، ص٦٤.
[٥٦] أدونيس. **الثّابت والمتحوّل، (تأصيل الأصول)**، بيروت: دار العودة ط٣، ١٩٨٢م، ص٦١.
[٥٧] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص٥١.

والشّاعر الحقيقيّ في نظرِ الحَداثيّينَ العربِ "هدّام"، ولا بدّ للشّعراء الحداثيّين من أن يتمتّعوا بهذه الصّفة وأن يكونوا "هدّامين؛"[٥٨] حتّى بلغَ الأمرُ ببعضِهم إلى رفعِ القيم الجاهليَّةِ على القيم الإسلاميّة، ورأوا أنّ الحنينَ إليها والتشبُّثَ بها إخلاصٌ للحداثة، وأنّ العرب لو تمسّكوا بتلك القيم وظلّوا عليها لأنتجُوا إبداعاً رفيعاً رافضاً لكلّ القيود، وساعياً نحو الاكتمالِ ببهاء الثّورة على القيم المحبِطة التي أطَّرتْه وجعلتْهُ يثبُتُ على حال.[٥٩]

ورأى بعضُهم أنّ كوامنَ الحداثة الحقيقيّة في الماضي العربيّ جاءت من غيرِ العرب،[٦٠] وتمثّلت خصائصُها في: "الغوص على المعاني والانفرادِ بمذهبٍ مُختَرَع"، واقترانِها "بالعلم والثقافة بعامّة، أو المزج بين الألفاظِ العربيّة والمعاني الفلسفيّة بطريقةِ استخدام اللغةِ استخداماً جديداً يؤدّي إلى اقتران الكلماتِ اقتراناً غيرَ مألوف، ممّا يبتعدُ باللغة الشّعريّة عن صيغِها القديمة ومجراها العاديّ."[٦١]

إنّ أخطرَ ما في دَعاوَى الحداثة العربيّة تلكَ الرَّغبةُ العارمةُ الجليَّةُ في الانقضاض على التّراث العربيّ الإسلاميّ، وتصفيتِه تماماً بالدّعوة للاهتمام بالتّراث الوثنيّ والمجون والخروجِ على منظومة القيم في العروبة والإسلام.[٦٢] وهو ما يظهر جلياً في تساؤلات غالي شكري: كيف "يمكن تحديد المحتوى إذا ظل الإسلام هو المضمون الفكري الذي لا ينبغي تجاوزه عند الشاعر العربي."[٦٣] وهنا تكمن الخطورة المعرفية والمنهجية؛ إذ ثمة ربط مقصود بين التراث بوصفه الأحداث والأعمال والأفكار والاجتهادات والفهوم، والأصول التأسيسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فتنتفي قدسية الأصول التأسيسية، ويغدو نصُّ الوحي: قرآناً وسنة خاضعاً للقراءة في اتجاهات ثلاثة: التأنيس

[٥٨] أدونيس، **زمن الشّعر**، مرجع سابق، ص٢٦٩.
[٥٩] مطلوب، أحمد. **في المصطلح النقديّ**، العراق: منشورات المجمع العلمي، ٢٠٠٢م، ص٢٤٦.
[٦٠] أدونيس، **الثابت والمتحوّل، (صدمة الحداثة)**، مرجع سابق، ص١١.
[٦١] أدونيس، **الثابت والمتحول، (تأصيل الأصول)**، مرجع سابق، ص٢٠٣.
[٦٢] انظر:
- أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٣.
- مطلوب، **في المصطلح النقدي**، مرجع سابق، ص٢٤٥.
[٦٣] شكري، غالي. **التراث والثورة**، مصر: دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٩٦م، ص١٦٥.

والتعقيل والتأريخ؛ إذ اختصت خطة التأنيس منها بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وسواه من النصوص البشرية. واختصت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها. فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية. وأخيراً اختصت خطة التأريخ بوصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحكمية فيها، فتأدت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص.[٦٤] وهكذا تبدو "مشكلة التراث هي، في أساسها، دينية."[٦٥]

ودُعاةُ الحداثة ليسوا مهتمّين بالماضي إلاّ بمقدار ما يوفّر لهم غطاءً مسوِّغًا لهدمه وإلغاء ما فيه، ويمنحهُم نماذجَ خارجةً عليهِ يستندونَ إليها في دَعاواهُم. اللاماضي هو سرُّ الحداثيّين؛ والتّراث لا قدسيَّةَ له عندَهم "لأنّه مهما يكن غنيّاً لا يصحُّ أن يكونَ بالنسبة إلى المبدِع أكثر من أساس ثقافيّ يؤكّد به التّجاوُز والتّخطّي لا الانسجام والخضوع."[٦٦] هكذا، غدا العهدُ الذي تُحتَرَم فيه الثقافةُ الشّعريَّة القديمة "عبئاً نتمسّك به وننفخُ فيه،"[٦٧] وأصبحت معوّقات النّهوض بالشِّعر والأدب "كامنةً في تُراثنا،"[٦٨] ولو أنّ الأمرَ توقَّف عند هذا الحدّ لكانَ ممّا يُقبَلُ نقاشُه والنّظرُ فيهِ؛ لكنّ هذا امتدَّ ليكونَ سببُ تخلُّفِ الأمَّةِ كامناً في تُراثِها كلِّه، لا الشِّعر وحدَه!

ومع هذه الدّعاوى التي تتّسمُ بروحٍ ثوريّة هَوْجاءَ إزاءَ التّراث والماضي، برز تنظيرٌ تبريريٌّ لهذا الموقف يهتمُّ ببيانِ أسباب الموقفِ في اللحظة الحاضرة، ولعلّنا نسوق هنا قَبَساً دالاً على محاولة تسويغِ هذا الموقف، وتكشفُ دواعيه الحقيقيَّة، وهو لأدونيس يتحدّث عن التّراث والماضي وعلاقتِنا بهما، ونتائج التمسّك بهما الكارثيَّة -كما يرى- على الوجودِ الفعليّ لنا في العالم. يرى أدونيس، ومِنْ خِلْفِه كثيرٌ من منظّري الحداثة، أنّ التّراثَ ليسَ "مركزًا لنا؛ ليس نبعاً وليسَ دائرةً تُحيطُ بنا؛ حضورُنا الإنسانيّ هو المركزُ والمنبَع، وما

[٦٤] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٠٥.
[٦٥] أدونيس، **الثابت والمتحول، صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص١٦٤.
[٦٦] أدونيس، **مقدمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٠٦.
[٦٧] أدونيس، **زمن الشعر**، مرجع سابق، ص٥٤.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

سواهُ –والتّراث من ضمنِه– يدورُ حولَه. كيف يريدوننا إذن أن نخضع لما حولَنا؟ لن نخضع، سنظلّ في توازٍ معه، سنظلّ في محاذاتِه وقُبالتَه. وحين نكتبُ شِعراً سنكونُ أمناءَ له قبل أن نكون أمناء لتراثنا. إن الشّعر أمام التراثِ لا وراءه، فليخضع تراثُنا لشِعرنا نحن، لتجربتنا نحن. لا يهمّنا في الدّرجة الأولى تراثُنا، بل وجودُنا الشّعريّ في هذه اللحظة من التّاريخ، وسنظلّ أمناء لهذا الوجود. ومن هنا الفرقُ الحاسمُ بيننا وبين الإرثيّين: لا يقدّم نتاجُهم إلاّ صورةَ الصّورةِ، أمّا نحنُ فنخلقُ صورةً جديدةً. كلّ ما هو موجودٌ بالوراثةِ، بالتّقليدِ، بالعادةِ، يجب أن يعادَ النّظر فيه، أن يُرْفَض. هذه طريقُنا، ومن يسيرُ فيها يختارُ لنفسِه أن يكون فاتحاً ورائداً. الوراثةُ، التقليدُ، العادةُ؟ يا لهذهِ المستنقعاتِ المقدّسة، ويا لمأساةِ الإنسان الذي يجابهها في مجتمعاتِنا العربيَّة!"[٦٩]

لقد تقدّم "رامبو" هؤلاء جميعَهم في هذا الموقف من التّراث حينَ رأى أنّ الانشغالَ بهِ "ظاهرةٌ مرضيَّة،"[٧٠] ولهذا تمرّد عليه وقاطَعَه ومقتَه وازدراهُ وسخَّفَه، وكان هدفُه وهدفُ أنصاره ومريديه تحطيمَ صنَمِ التّراث والوقوفَ منهُ موقفَ العداء المجاهِر.[٧١] وقد تنكّر الحداثيّون العربُ للتّراث، وأدّى تنكُّرهم لما فيه إلى تنكُّرِهم للشّعر العربيّ بوصفِه أظهرَ وجوهِه، ورأوا أنّه جامدٌ ساكنٌ لا يمتلكُ حركيَّةً تؤهّلهُ لامتلاكِ "فاعليّة الإبداع."[٧٢] ولذلكَ أيضاً كانَ الذين يحافظون على التّراث، ويتمسّكون ببعضِ ما فيه من مظاهر الإبداعِ في الشِّعر خاصّةً، كالذينَ يَمْحُون التّراثَ ويُطفئون وهَجَ ما فيه من تجلّياتٍ ثوريّة نادرة، فهم يختزلونَ ماضي الأسئلة وحاضرَها في أجوبةٍ أحاديَّة لها "هيئةُ القشِّ وسُلطَةُ الخُواء!"[٧٣]

هي دَعَاوَى جَميلة، تعجُّ بالرّغبة في التّحديث وعيشِ العصرِ، وفي أن نكونَ جُزءًا عضويّاً في هذا العالَم من حولِنا؛ دَعاوى للتّجاوُز والإبداع والتّنوير والتّنوير؛ دعاوَى ترفضُ

[٦٩] المرجع السابق، ص٢٧٠–٢٧١.

[٧٠] الجابري، محمد عابد. "أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر"، **مجلّة فصول**، مج٤، عدد٣، ١٩٨٤م، ج١، ص٢١٢.

[٧١] مكاوي، **ثورة الشعر الحديث**، مرجع سابق، ص١٠٨، ٢٠٠.

[٧٢] بنيس، **حداثة السؤال**، مرجع سابق، ص٩.

[٧٣] المرجع السابق، ص١١٠.

التّقليدَ والاتّباع والاقتداء، وتُهيّئُ للانطلاقِ والإنجاز والبناءِ؛ دَعاوى تسترسلُ في الهُجوم على التخلُّف والتّسلُّط والقِيَم التي تؤسِّس للثّباتِ وتُعيقُ الحركة... هذا كلُّه صحيح، ولكنْ من قالَ إنّ ما هاجَمُوهُ كلَّهُ كانَ سبباً في التخلّف والجُمود والتّسلُّط والانفصالِ عن العصر؟ ومن قالَ إنّ قيمَ التّراثِ هي قِيمُ التّقليدِ والاتّباعِ والاقتداء؟ ومن قالَ إنّ الحداثيّين وحدَهم يُجِلُّون أمثالَ الصّعاليكِ وبشّارٍ وأبي تمّام وأبي نُواس والقرامطة والزّنج والخَوارج؟ وهل هؤلاءِ وحدَهم المجدّدون أو الثّائرون في تاريخِنا؟ ومن قالَ إنّ هؤلاء وحدَهم يستحقّونَ الإجلالَ والتّقديرَ؟ أليسَ يُظهِرُ ذلكَ موقفاً متطرِّفاً من التّراث، وموقفاً إقصائيّاً إلغائيّاً تهميشيّاً لكلّ ما فيه ومَن فيه؟ وهل يمكنُ الحديثُ عن تجاوُزٍ حقيقيٍّ لكلّ قيم التّقليدِ والاتّباع والاقتِداء لدى الحداثيّين في أشعارهم أو أفكارِهم؟ ألَمْ يسِرِ الحداثيّونَ في الاقتداءِ بمنظّري الحداثةِ الأوروبيّين واتّباعِهم وتقليدِهم كُلّ طريق، ويسلُكُوا مسالِكَهم، ويذهَبُوا وراءَهم كلَّ مذهَب؟ أليسَ هذا رفضاً لتقليدٍ قُبالةَ الغرَقِ في تقليدٍ آخر؟!

ولو أنّ الحداثيّين العربَ اكتفَوا بمثلِ هذا، لكانَ الأمرُ جديراً بالنّظر، لكنّ تنظيرَهم الجَماليّ المعرفيّ امتدَّ خطواتٍ أخرى أبعدَ وأعمق. لقد سعتِ الحداثةُ في نسختِها العربيَّة إلى إلغاءِ الهويّة الذّاتيَّة الخاصَّة بالأمّة، ورأى منظّروها أنّ كلّ ما في التّراثِ العربيّ ممّا يخلقُ تمييزاً خاصّاً بالعرب ينبغي اجتثاثُه؛[٧٤] لأنّ التّراثَ بهذا الوصف يضحي عائقاً أمام التقدّم والازدهار، بل يجب أن يكونَ عُنوانُ أيّ ثورةٍ حقيقيّة هو الآتي: "كلُّ ما يقفُ عائقاً أمامَ اشتراكِنا في تجارب الإنسانيّة كلّها، أمام وحدَتِنا مع الحياةِ الإنسانيَّة، أمامَ دُخولنا التّاريخ الإنسانيّ، أمام مواكبتنا سائر الشّعوب في العلم والأدب والفنّ، أمام جهادنا الإنسانيّ المشترك في سبيل تحقيق حياة أفضل، كلّ ما يعيقُنا عن الصّيرورةِ واحداً مع العالَم، هو ليس من تراثِنا الحقيقيّ الأصيل في شيء."[٧٥]

ولعلّ مدقِّقاً يجدُ أنّ هذا الذي يميزُنا، ويُكسبُنا هُويّةً خاصَّةً تحقّق وجوداً مُعايَناً، هو الإسلامُ وقِيَمُه. وما دامَ الأمرُ كذلك، فقد كان التّراثُ الحقيقيّ الأصيلُ الذي يؤمنُ به

[٧٤] مطلوب، **في المصطلح النقديّ**، مرجع سابق، ص٢٤٨.

[٧٥] **الأدب العربي المعاصر**، أعمال مؤتمر روما المنعقد في تشرين أوّل سنة ١٩٦١م، ص٤٢. انظر أيضاً:
– أدونيس، **سياسة الشّعر**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٣.

هؤلاء هو كلَّ ماضٍ خلاَ من قِيَمِ الإسلامِ ومعتقداتِه ومميّزاتِه الوجوديّة، وكلَّ ماضٍ فيهِ خُروجٌ على الإسلام وقِيَمِه، فالتّراثُ الذي يؤمنون به هو "تراثُ المراحلِ الوثنيّة والمسيحيّة التي مرّت على المشرقِ العربيّ، بل الهلالِ الخصيبِ على وجهِ التّحديد."[٧٦] وهم يفصلون فصلاً تعسُّفيّاً مقصوداً بين هذا التّراثِ والتّراثِ العربيّ، فكأنّه ليس منه! وكأنهم بذلك يخجلون من الإعلان الصريح عن الانتساب إلى روحانية استخلافية، مع الاحتفاء برموز كلها تقطر روحانية حلولية، لعل أبرزها الرموز المسيحية الواضحة المتدرعة بلغة التصوف.[٧٧]

## ٢. صور من الخلل المنهجي في المعالجات الحداثية:

إن الخلل المنهجي الذي وقع فيه الحداثيون في تعاملهم مع التراث متصل بقضيتي: الانتماء إلى النظام المعرفي الإسلامي، وتحديد موقع الخالق (الإله) والمخلوق (الإنسان) في الكون، وتبيّن العلاقة بينهما. فهو بذلك خلل في الرؤية والتصوّر أدّى إلى انفصام في السلوك.

### أ. الانتماء إلى النظام المعرفي الإسلامي:

لعل من أبرز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي أصابت العقل العربي والعقل الإسلامي، التماهي مع النظريات المعرفية والفكرية والفلسفية والأدبية واللغوية... ذات البناء المعرفي المغاير للبناء المعرفي الإسلامي، بتجاوز الخصوصيات الثقافية والحضارية والاجتماعية لتلكم النظريات، والأسس الفلسفية والمعرفية التي قامت عليها.[٧٨] وقد وعى الفيلسوف

[٧٦] مهدي، **أفق الحداثة وحداثة النّمط**، مرجع سابق، ص٤١.

[٧٧] المرزوقي، أبو يعرب. "العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني"، **دراسات عربية**، بيروت: دار الطليعة، س٣٥، عدد٣-٤، يناير ١٩٩٩م، ص٣٦.

[٧٨] ينبغي للناقد العربي أن يعي خطورة النقل والترجمة في هذا السياق؛ إذ تمت ترجمة مصطلحات ومفاهيم كثيرة اتصلت بالفكر الحداثي الغربي، وأصبحت جزءاً من تفكيرنا النقدي، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر: اللعب والكلام، وموت المؤلف، ولذة النص، والتفكيك. ونبه على ذلك الفيلسوف غارودي في كتابه: البنيوية: فلسفة موت الإنسان. وقد حاول الفيلسوف طه عبد الرحمن أن يوضّح المنهجية العلمية في الأخذ عن الآخر وتجديد الاتصال به؛ إذ إن أهم شرط في الترجمة أن لا تكون ممارسة الترجمة دخولاً في التبعية للأصول المنقولة، وإنما تكون على العكس من ذلك، تحملاً لمسؤولية الاستقلال عنها، بما يضمن للمترجم والمتلقي لترجمته تحصيل أسباب الإبداع.

طه عبد الرحمن هذا الخلل في النقل العربي للأشياء؛ إذ وجد بأن قيم الحداثة الغربية ليست كونيةً إطلاقية، وإنما كونية سياقية؛ لأن التطبيق الحداثي الغربي الذي نشهده ونحياه غير كوني، وإنما هو تطبيق محلي تولّى أصحابه إلزام الشعوب به، وفرضه على واقعها، فهو محلي رُفع عنوة إلى رتبة الكوني.[٧٩] ورأى بأنَّ واقع المجتمعات الإسلامية يشهد بأنها أقرب إلى الحداثة المقلّدة منها إلى الحداثة المبدعة. وكأنها اقتنعت بأنَّ التطبيق الغربي للحداثة واقع حتمي لا فكاك منه، وانطلت على كثير من مثقفيها تلك المسلّمات والمغالطات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.[٨٠] وأدى هذا الخلل في الرؤية إلى مجانبة الصواب في قراءة تراث الأمة؛ لأن أغلب النقاد توسلوا بأدوات "البحث التي اصطنعها المحدثون من مفاهيم ومناهج ونظريات، معتقدين أنهم بهذا التقليد، قد استوفوا شرائط النظر العلمي الصحيح."[٨١]

ولعل هذا التلقي العربي غير الواعي لمفهوم الحداثة، دون إدراك سياقاته التاريخية والسياسية والاجتماعية، ونقله إلى مجال التداول العربي نقلاً حرفيّاً أفضى إلى جموده، "ودليل هذا الجمود هو أنّ الذين تسمّوا بـ"الحداثيين" من مثقّفي العرب لا ينفكّون يُردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنّه ينبغي أن يتحقّق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله "الأوروبي"؛ لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلّي."[٨٢]

---

انظر:

– عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

[٧٩] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٨٠] يفرّق طه عبد الرحمن بين روح الحداثة وواقع الحداثة؛ فإذا كانت روح الحداثة هي جملة القيم المبادئ النظرية العامة التي يفترض أنَّ الواقع الحداثي يطبقها، فإنَّ واقع الحداثة هو ما آل إليه هذا التطبيق في واقع الحداثة الغربية بالتحديد. فروح الحداثة مبدأ لا يستنفده تطبيق واحد، فلا بدّ أن يكون له تطبيقات مختلفة مرتبطة بسياقات وافتراضات خاصة. وبناء عليه؛ فإنَّ واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة. انظر:

– عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٤–٣٠.

[٨١] عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص١٠.

[٨٢] عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٧٥.

وقد أدّت هذه المطابقة الشكلية مع النسخة الغربية إلى عدم نجاعة الفعل الحداثي عند الحداثيين العرب؛ إذ لم يمارسوا الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا "انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم، مُقلِّدين أطواره وأدواره؛ ويتجلّى هذا التقليد في كون خططهم الثلاث المذكورة مُستمدَّة من واقع الصراع الذي خاضه "الأنواريون" في أوروبا مع رجال الكنيسة، والذي أفضى بهم إلى تقرير مبادئ ثلاثة أُنزلت منزلة قوام الواقع الحداثي الغربي. أولها، مقتضاه أنّه يجب الاشتغال بالإنسان، وترك الاشتغال بالإله؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الروحية للكنيسة. والثاني، مقتضاه أنّه يجب التوسّل بالعقل، وترك التوسّل بالوحي؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية الثقافية للكنيسة. والثالث، أنّه يجب التعلّق بالدنيا، وترك التعلّق بالآخرة؛ وبفضل هذا المبدأ تمّ التصدّي للوصاية السياسية للكنيسة."[٨٣]

لقد عبّر بعض الحداثيين عن انتمائهم إلى بنية النظام المعرفي الغربي، وشعروا بأن ثمة تماهياً فكرياً وروحياً مع هذا النظام، فأسقطوا معطياته وأفكاره وتقنياته على الثقافة العربية؛ فذا أدونيس يعبّر عن هذا الشعور الوجودي والانتماء للغير، وعن اغترابه في الوقت ذاته فيقول: "وأنا شخصياً أجد نفسي أقرب إلى "نيتشه" و"هيدغر"، إلى "رامبو" و"بودلير"، إلى "غوته" و"ريلكه"، مني إلى كثير من الكتاب والشعراء والمفكرين العرب."[٨٤] وهو يعترف بالتأثير المعرفي والجمالي الغربي عليه، فيقول: "أحب أن أعترف أيضاً أنني لم أتعرف على الحداثة الشعرية العربية، من داخل النظام الثقافي العربي السائد، وأجهزته المعرفية. فقراءة "بودلير" هي التي غيّرت معرفتي بأبي نواس، وكشفت لي عن شعريته وحداثته. وقراءة "مالارميه" هي التي أوضحت أسرار اللغة الشعرية وأبعادها الحديثة عند أبي تمام. وقراءة "رامبو" و"نرفال" و"بريتون" هي التي قادتني إلى اكتشاف التجربة الصوفية، بفرادتها وبهائها. وقراءة النقد الفرنسي الحديث هي التي دلتني على

[٨٣] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٨٩.

[٨٤] حوار مع أدونيس، **مجلة عيون**، منشورات الجمل، ألمانيا، س٣، عدد٦، ١٩٩٨م، ص١٣١.

حداثة النظر النقدي عند الجرجاني، خصوصاً في كل ما يتعلق بالشعرية وخاصيتها اللغوية–التعبيرية."[٨٥]

وقد امتدّ هذا الموقفُ بالحداثيّين ليُهاجِمُوا مُحتوى التّراث ومتعلّقاتِه بعد أن هاجَموه مفهوماً، وجعلوهُ كتلةً واحدةً يمكنُ بإسقاطِها إسقاطُ كلّ ما فيها. فها هو المفكر الحداثي يتعاشق التجربة الغربية في تدنيس المقدس؛ ويندفع ليقول: "كلنا يعرف من هو المسيح، ولعلنا جميعاً نعرف كيف خاطبه "رامبو": "يسوع يا لصاً أزلياً يسلب البشر نشاطهم" حين تصل جرأة الأدب العربي إلى هذا المستوى، أي حين تزول كل رقابة، يبدأ الأدب العربي سيرته الخالقة، المتغيّرة، البادئة، المعيدة..."[٨٦]

### ب. نظرة الحداثيين إلى مركزية الكون:

أما القضية الثانية المتصلة بالخلل المنهجي، فهي متعلقة بنظرة الحداثيين إلى مركز الكون وعلاقة الخالق بالإنسان والكون؛ أي برؤية العالم. لقد أنشأ الحديث عن هدم التراث والتبرؤ منه ونفي المرجعية حديثاً أكبر وأوسع عن مركزية الإله في هذا الكون، ومحاولة نزع الطابع السحري عن العالم على حدِّ قول "ماكس فيبر"؛ أي بنزع القداسة عن كل شيء من خلال عمليتي الإزاحة والإحلال؛ إزاحة الإله وظلاله بالتعبير النيتشوي عن الحياة، وإحلال الكينونة والفاعلية الإنسانية من خلال سيطرتها على الطبيعة بكل تجليات هذه السيطرة. وهنا نردد تساؤل المسيري: "ماذا يحدث للإنسان في عالم بدون إله؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم نسبي لا توجد فيه ثوابت ولا مطلقات ولا قيم عالمية؟ وماذا يحدث للإنسان في عالم توجد فيه حقائق بلا حقيقة ولا حق؟ وما هو مصير الإنسان في عالم انفصل فيه العلم عن القيمة وعن الغائية الإنسانية؟"[٨٧]

لقد ثبَّت "نيتشه" مبدأ مهماً من مبادئ الحداثة ومسلّمة من مسلّماتها، وهي إلغاء المتجاوز والمتعالي من حياة البشر. وحلّت النظرة الكمية القائمة على الفهم الرياضي

[٨٥] أدونيس، **الشعرية العربية**، مرجع سابق، ص٨٦.
[٨٦] أدونيس، **زمن الشعر**، مرجع سابق، ص١٤٨.
[٨٧] المسيري، **الموسوعة**، مرجع سابق، مج١، ص٥٣.

الديكارتي محلّ الرؤية الدينية؛ إذ جعل البشر أنفسهم أسياد الطبيعة ومالكيها، وأصبحت الأنا الفردية هي الذات العارفة؛ فغدا الكون هيكلاً رياضياً مجرداً من "أي غاية خاصة،"[٨٨] وبذلك حُيّد الفهم المتكئ على مرجعية الوحي أو الكتب المقدسة. ونشأت بذلك ثنائيات قائمة على الفصل: الإنسان مقابل الإله، العقل مقابل الوحي، الدنيا مقابل الآخرة.

إن النظرة إلى الإله بوصفه مركز الكون في الصيغة العربية للحداثة لا تختلف عنها في صيغتها الغربية، إلا في إطارها اللفظي، ولكن المضمون واحد. فالعقل الإبداعي —على الزعم– عقل مفارق للعقل الديني، الذي جعل الإله مركزاً له في تفكيره وسلوكه؛ إذ إنَّ العقل المسلم التقليدي غير قادر على مسايرة المستحدث من الأفكار والأدوات والمناهج والمفاهيم؛ لأنَّ المسلم الذي تشكّلت ثقافته تحت مظلة الأرثوذكسية (التقليد) "لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله، أو مناقشة فكرية حول وجود الله. والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله. إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله، فهذا فضاء وعي المسلم أو المسيحي الشرقي، محتل كليّاً من الناحية المعنوية والدلالة اللغوية إلى حد أنه يصعب طرح مسألة فلسفية معاصرة بشأن مفهوم الله على بساط البحث. لهذا السبب أقول، إنه ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ويخترق هذا الفضاء المليء أو المسدود من قبل تجربة تاريخية طويلة من تكرار العلاقات بين اللغة والفكر داخل الساحة الثقافية العربية."[٨٩]

ومن هنا يرى الحداثيون أنه ينبغي تفكيك هذا العقل التقليدي، ومن ثم إعادة اكتشاف ذاته مرة أخرى من خلال النظر في موقعه الأرضي لا النظر في السماء، فينتقل من مجتمع الوحي والتقليد والثبات والمحافظة إلى مجتمع العقل والإبداع والتحوّل والتمرد.

---

[٨٨] غارودي، روجيه. **حفارو القبور: نداء جديد إلى الأحياء**، تعريب: رانيا الهاشم، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٣م، ص٨٧.

[٨٩] أركون، محمد. **الإسلام والحداثة**، ترجمة: هاشم صالح، ضمن كتاب: **ندوة ومواقف: الإسلام والحداثة**، ط١، لندن: دار الساقي، ١٩٩٠م، ص٢٤٤.

وهذا –كما يرون– يتطلب من الإنسان التخلّي والتحلّي؛ التخلّي عن الأصول التأسيسية التي شكّلت فكره ومعارفه، والتحلّي بالعقلانية بوصفها التجلّي الأكبر لمفهوم الحداثة؛ فالجاهلي لم يكن مبدعاً إلا لأنه تخلى عن الإله، و"لم تكن تُحرِّكُه فاعلية دينية نحو تعالٍ إلهي يُخلص له. فهو عالق بالأرض يبحث، من خلال وثنيته، عن تعالٍ من نوع آخر، هو التعالي الأرضي."[٩٠] ومن أبرز معالم التخلي إعادة النظر في مفهوم الإله؛ فهذا أدونيس يقول: "إذا كان ينظر إلى البعد السماوي باعتباره تعبدية تقليدية فأنا لست من هذا النظر، لكن إن كان يفهم به اللامرئي والغامض والسري وما لا يمكن قوله، فأنا من هذه الناحية ممن يؤمنون بالسماوي."[٩١] فالإله بالمفهوم الأدونيسي مفارق كلياً للإله بالمفهوم الثقافي الحضاري الديني للمجتمع والأمة، فهو أقرب إلى المفهوم الكانطي المتعلق بالميتافيزيقيا.[٩٢] وقد يغدو إله أدونيس نقطة ثابتة يندغم فيه الإنسان بطريقة حلولية، لتنتقل الطاقة الفاعلة من هذه النقطة الثابتة إلى الإنسان، ويتجلى هذا الفعل في التصوف بشكل خاص؛ إذ يتم الكشف ويُزال الحجاب بين الله والإنسان.[٩٣] وتتطلب التخلية كذلك "إزالة الدين من المجتمع، وإقامة العقل. والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضاً، أي دين الفرد ذاته."[٩٤] وتبلغ التخلية أوجها باتباع التعاليم النيتشوية بقتل الإله وإزالة ظلاله من أجل بناء عالم جديد؛ إذ لا سلطة تعلو على سلطة الإنسان، وبقتل الإله يسترد الإنسان صورته الحقيقية.[٩٥]

---

[٩٠] أدونيس. **ديوان الشعر العربي**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الكتاب الأول، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٢.

[٩١] أدونيس. ضمن ندوة "السوريون الجديدة" الرفض كحافز للقصيدة وكمبدأ شعري، **مجلة مواقف**، عدد٤٧-٤٨، صيف-خريف ١٩٨٣م، ص١٩٢.

[٩٢] ثمة خلل كبير يقترفه بعض المفكرين والفلاسفة والنقاد، يتعلق ببناء المفهوم، والوظيفة التي يقوم بها، وموقعه من النسق المعرفي الذي ينتمي إليه، واقتباس المفاهيم والمصطلحات من الثقافات الأخرى، القريبة أو البعيدة في نظامها المعرفي، وأحياناً يتم تشويه المفاهيم لا سيما في حالات التخلف الحضاري أو الاستلاب الثقافي. وهذا يتطلب منا أن نوازن بين بنية اللغة وبنية العقل وبنية الواقع، لتفحُّص المفهوم المنتج أو المستخدم. وتقع المفاهيم العقدية في سلم أولويات التفحُّص المفاهيمي، لما له من خطورة على العامة والخاصة، مما ينبني عليه أحياناً حدوث الإيمان أو الكفر.

[٩٣] أدونيس، **الثابت والمتحول: صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص١١٠.

[٩٤] المرجع السابق، ص٨٩.

[٩٥] المرجع السابق، ص١١٣.

ولعل هذا ما يفسر تواتر صورة بروميثيوس في الأدب الحداثي؛ إذ فيه دلالة على نقل مركز الكون من الذات الإلهية إلى الكينونة البشرية، وتهوين المقدّس وإعلاء المدنّس، والنظر إلى بروميثيوس على أنه "أول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارع الغيب... وكم فضّل أن يسمر على صخرة على أن يكون خادماً مطيعاً للرب."[٩٦]

وتبرز التحلية في الحداثة في إعلان الإلحاد بوصفه خروجاً على المركز وتحرراً للذات من سيطرة المتعالي والمتجاوز، "فتجاوز الوحي إذن هو تجاوز لإنسان الوحي؛ أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي، إنسان العقل... ولهذا كان الإلحاد توكيداً على إرادة الإنسان الخاصة، بحيث يكون عقلُه، شريعَتَه وقوَّتَه. المقدس، بالنسبة إلى الإلحاد، هو الإنسان نفسه، إنسان العقل، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان. إنه يحلّ العقل محلّ الوحي، والإنسان محلّ الله."[٩٧]

ويبرز التجلّي الأكبر للتحلية في التأكيد على أن الإنسان هو مركز الكون، وهو مرجعية ذاته، ومقياس كل شيء. وهو كائن خلاق، يشارك في الخلق الإلهي.[٩٨] وهو يقابل الله ندّاً بند، ففي الحداثة العربية "لم يعد الإنسان مكاناً، أي محلاً للأوامر والنواهي أو قوانين القوى الخارجية عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى."[٩٩] ولم يع الفكر الحداثي أن الإنسان أصبح في مركز الكون، حينما نفخ الله عز وجل فيه من روحه، واستخلفه في الأرض، وحمّله الأمانة، وحباه النعمة الكبرى وهي العقل؛[١٠٠] فهو متصل بحبل من الله وروح منه، ومنفصل عن الذات الإلهية تبعاً لطبيعة المُنشئ والمُنشَأ.

### ٣. مفهوم اللغة في الفكر الحداثي:

إذا كانَ الشِّعرُ العُنوانَ الأكبر الذي شنَّ الحداثيّون عليه هجمات متلاحقة، فإنّ لغة الشِّعر هي الرّكنُ الرّكينُ الذي يميزه من غيره ويجعله متّسماً بالشِّعريَّة، فضلاً عن الوزن

---

[٩٦] حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩م، ص١٨.

[٩٧] أدونيس، **الثابت والمتحول**، مرجع سابق، مج١، ص٨٩.

[٩٨] المرجع السابق، مج٣، ص١٥٧.

[٩٩] برادة، **اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧.

[١٠٠] يعد الإنسان هنا في مركز الكون استخلافاً لا أصالة، واستمداداً لا إنشاءً، ومركزيةً من الله لا تمركزاً حول الذات.

والقافية، وإلاّ فاللغةُ هي الأصلُ في الشّعريَّة لدى الفلاسفة الذين تكلّموا على الشّعر والقول الشّعريّ، وجعلوا فرقَ بينهما الوزنَ، وكلاهُما يشتمل على المحاكاة والتّخييل.

وإذا كانت الحداثةُ تدميريَّةً للتّراث والقِيَم السّكونيّة والقواعد والأنماط، وهَدْماً للشّعر التقليديّ الاتّباعيّ، فإنّ هَدْمَ اللغةِ وتدميرَها هدف أساسيٌّ من أهدافها. ولعلّ الأمرَ متّصلٌ بما تمثّله اللغةُ من وعاء ناقل للتّراث، حاملٍ لقِيَمه وفكرِه ونظامِه المعرفيّ، وبما تجسّدُ قِيَمه الجماليَّة النّابعةَ من رؤيتِه للجمال وفهمِه الفلسفيّ المعرفيّ لمعنى الوجود. هكذا، نجدُ الحداثةَ تنظِّرُ لتدمير اللغة من الدّاخل سعياً إلى تدمير "القواعديَّة فيها، ومحاولةً لإعادَتِها إلى بناها اللاقاعديَّة اللامتشكِّلة، ويتمّ ذلك في الحداثة عن طريق تدمير بنية الجملة الدّالَّة بما هو نسَق واضح من القواعد المنفّذة، وتحويل الجُملة إلى سلسلة من الإمكانات والتّداخُلات."[١٠١]

وقد يغدو الحديث عن إعادة تشكيل اللغة بوصفها شكلاً من أشكال التواصل والتمثّل، مقبولاً في ظل التطور الطبيعي للغة، فهي كائن حي يخضع للزيادة وللنقصان، وللتحجر وللموت وللرعاية...، ولكن يحق لنا النظر أيضاً بعين الريبة والشك تجاه هذه الدعوات؛ إذ إنها ارتبطت بمقصد فكري ومعرفي طارئ، هدفه التقويض والتفكيك، ضمن مخطط يهدف إلى بناء اللغة بفكر يناقض ثقافة الأمة، ويخالف ما ثبت نصّاً وعقلاً وفطرة. فماذا يعني أن ما تمّ في الإطار اللغوي الحداثي من استعمال للغة هو من باب التخييل والرمز لا من باب الحقيقة والواقع، وأن "ما تقوله لغة الشعر، لا ينظر إليه بمعيار الإيمان والكفر."[١٠٢] وأن على الشاعر "أن يخرج الشعر من إطار العلاقة مع الله وأشيائه،

[١٠١] أبو ديب، كمال. "الحداثة، السّلطة، النّصّ"، **مجلّة فصول**، ١٩٨٤م، ج١، ص٤٧.

[١٠٢] لقد أدرك علماؤنا الأقدمون خطورة الانفصام بين اللفظ والعقل والواقع، فهذا أبو حامد الغزالي يقول: "إن للأشياء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان ووجوداً في اللسان، أما الوجود في الأعيان فهو الوجود الأصلي الحقيقي، والوجود في الأذهان هو الوجود العلمي الصوري، والوجود في اللسان هو الوجود اللفظي الدليلي. فإن السماء مثلاً لها وجود في عينها وفي نفسها، ثم لها وجود في أذهاننا ونفوسنا؛ لأن صورة السماء حاضرة في أبصارنا ثم في خيالنا... أما الوجود في اللسان فهو اللفظ المركب من أصوات... فالقول دليل على ما في الذهن، وما في الذهن صورة لما في الوجود من مطابقة له. ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان، ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان، ولو لم يشعر الإنسان لم يعبّر عنها اللسان. وإذن فاللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية." انظر:

إلى إطار العلاقة مع العالم وأشيائه. وهو بذلك، يخرج اللغة من مهدها الإلهي، ويقذف بها في طين الجحيم اليومي، أو الجنة اليومية."[١٠٣] أي تخرج من معياريتها التي حافظ عليها القرآن الكريم إلى وصفيتها التي تؤخذ من أفواه العامة.

إنّ المسعى الأساسيّ لتدمير اللغة عند الحداثيّين ليس كامناً في البنية النّحويّة للجملة، ولا في الأبنية الصّوتيّة والصّرفيَّة؛ إنّما في المنظومة الدّلاليَّة.[١٠٤] وهو ما يجعلُ مطلبَ الهدم للتّغيير مطلباً أساسيّاً؛ إذ كيف يمكنُ الاعتمادُ على لغةٍ مُحمَّلةٍ بالفكر والوجدان والقيم والأنماط، واضحةٍ في دلالاتِها، لتُستَخْدَمَ في هدم ذاتها وبناءِ وجدانٍ وقيَم وأنماط اجتماعيّة ونُظُم معرفيّة مُختلفة؟ والأدبُ الحقلُ الأساسيّ الذي تتجلّى فيه اللغة، وليس التّداولَ اليوميّ العاديّ، ولا المنابر العلمية الأكاديمية التي تنكشفُ المعرفةُ فيها دائماً أمامَ متلقّيها بِما يُتاحُ من إيصالِها دُونَ حواجِزَ أو سُدودٍ أو سِدانَةٍ معرفيَّة. ولهذا كان تركيزُ الحداثيّين على اللغة في الأدب؛ لأنّها تجسيدٌ للحداثة وتعبيرٌ عنها في صورتها الأسمى.[١٠٥] واللغةُ التي لا "تحترفُ الانشقاقَ والنُّقصانَ، أي الخروج على النّمطيّة الوهميّة اعتماداً على أرقى المعارف العلميّة، عاجزةٌ عن أن تستوعبَ الذّاتَ المترنِّحَة، واللحظة التاريخيّة، اللتينِ تريد أن تحيا بهِما ولهُما."[١٠٦]

وإذا كان القبَسُ الأخيرُ في الفقرة آنفًا دالاًّ على النّزوع إلى الذّاتيَّة، وحلولِ التّجربة الخاصّة مكانَ العقل المنظّم، فإنّ ميلَ الحداثيّين إلى تحييد اللغة "عن طريقتِها العاديّة في التّعبير والدّلالة" وإلى إضافة ما يلزمُ لطاقاتِها من خصائص "الإثارةِ والمفاجأةِ والدّهشة،"[١٠٧] وهي خصائصُ من الظّاهر أنّها تعتمدُ إلى حدّ كبير على التّجربة الذّاتيّة

– الغزالي، أبو حامد. **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٦٨م، ص١٠.

[١٠٣] أدونيس، **الثابت والمتحول: الأصول**، مرجع سابق، ص١١٤.

[١٠٤] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١٢٥.

[١٠٥] مطلوب، **في المصطلح النقديّ**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

[١٠٦] بنيس، **حداثة السؤال**، مرجع سابق، ص٢٧.

[١٠٧] أدونيس، **مقدّمة للشعر العربي**، مرجع سابق، ص١١٢.

للشّاعر الذي لا بدّ له من أن يطهِّر لُغَتَه من "آثار غيرِه، ويفرغها من ملكِ الذين امتلكُوها في الماضي."[١٠٨] على الشّاعر أن ينفصل بلغتِه عن الإطار اللغويّ العامّ الموروث،[١٠٩] ولا بدّ لهُ من تثوير اللغة بأن يثور على "نظامِها اللغويّ"[١١٠] المحافِظ.

يرى الحداثيّون العرب أنَّ الثّورة على المحافظة، والنُّظُمِ اللغويّة والتّقاليد الأدبيّة، وحدَها هي التي ستمكِّنُ من خَلْق لُغةٍ ثوريّة، وهذه بدورِها حيويَّةٌ لتخليق ثقافة عربيّة جديدة مُغايرةٍ؛[١١١] ولا بدّ لتحقيق تلك اللغة بنُظُمها الجديدة الثّوريّة من هدمِ وظيفة اللغة القديمة (التّراثيّة)، وذلكَ بإفراغِها من مُحتواها ومضمونِها[١١٢] الدّلاليّ بصورة خاصَّة، وتحقيقِ انزياحاتٍ مُدهشة فيها لتكونَ حَداثيَّةً تُمكّن الإنسانَ العربيّ، والمسلمَ من دُخول بوّابة العصر. حتى لو أدى ذلك إلى قلق دلالي عند القارئ وربما الأديب.

إنّ المسعى الأساسيّ للحداثة أن تبلُغ باللغة الشّعريّة حدّاً تكون بهِ الكلماتُ طازجةً جديدةً فذّةً بريئةً من أيّ ماضٍ أو تاريخ؛ أي أن تُفرّغ الألفاظُ من حَمُولاتِ معانيها تاريخيّاً ليتأسَّسَ لها تاريخٌ جديدٌ خاصّ انطلاقاً من حَمولةٍ معرفيّة جديدة،[١١٣] وهذا هو القصدُ بحديثِهم عن التّوهُّج والإشعاع والدّهشة والمفاجأة؛ لأنّ المتلقّي الذي يعرفُ للكلماتِ تواريخَ معانيها بحسب النّظام الدّلاليّ المعرفيّ للُّغة، حينَما تفجَؤُه الكلماتُ أنفسُها بعلاقاتٍ غير مألوفة سيعيشُ حالةً من الصّدمة والمفاجأة والدّهشة. ينبغي الخُروجُ باللغةِ عن المألوف،[١١٤] ولا بدّ من تفجيرِ "بكارتِها من جديد،"[١١٥] وإطلاقِ طاقاتِها الكامنةِ إبداعيّاً.[١١٦] وتستندُ الحداثةُ في دَعَاوى منظّريها على اكتشاف قدرات اللغة من

[١٠٨] أدونيس، **زمن الشّعر**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[١٠٩] المرجع السابق، ص١٥٩.
[١١٠] المرجع السابق، ص١٧٩.
[١١١] المرجع السابق، ص١٩٩.
[١١٢] أدونيس، **سياسة الشّعر**، مرجع سابق، ص١٣٢.
[١١٣] برادبري، وماكفارلن، **الحداثة**، مرجع سابق، ص١٥٨.
[١١٤] أدونيس، **الثابت والمتحوّل، صدمة الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٤٣.
[١١٥] أبو ديب، **الحداثة، السّلطة، النّصّ**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.
[١١٦] المسدّي، عبد السلام. **النقد والحداثة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣م، ص١٣-١٤.

جديد عن طريق تفجيرِها "بخلقِ وظيفةٍ جديدة هي وظيفةُ ما وراء الإبداع، يكونُ قطبُ الرَّحى فيها أدبيَّةَ الخطابِ النّقديّ."[١١٧]

إن تفجير اللغة في مظهر من تجلياته "انتهاك لقوانين العادة، فينتج عنه تحويل اللغة من كونها انعكاساً للعالم أو تعبيراً عنه أو موقفاً منه، إلى أن تكون هي نفسها عالماً آخر، ربما بديلاً عن ذلك العالم."[١١٨] وبهذا لا شيء يعلو النص ولغته؛ إذ إنَّ اللغة مرجعية ذاتها، وهي بذلك تتسق مع نظرة الحداثة إلى الإنسان من أنه مرجعية ذاته. وهنا قد يقع المبدع في مأزق معرفي وأسلوبي عندما يحتكر المصطلح وماهيته، فيغدو المفسر الأوحد للمصطلح، وتنشأ بذلك فجوةٌ كبيرةٌ بين عناصر التكوين التفاعلي: المبدع والنص والقارئ. وحتى يتمكن العربي من فهم النص ودلالاته، ينبغي أن يتزوّد بالأدوات والمعارف الحديثة لتنقله من الماضي وتراثه إلى الحاضر وواقعه.

قد نَميلُ إلى تفهُّم بعض جَوانب موقف الحداثة العربيّة من اللغة ووظيفتِها في الأدب، لا سيّما الشّعر؛ لأنّ بعضَ التشكُّلات اللغويّة للشّعر العربيّ تأصّلت بفعل تأثير عواملَ كانَ للسُّلطة السّياسيّة، كما للسّلطة الدّينيّة والثّقافيّة أيضاً، تأثيرٌ عميقٌ فيها. هذا فضلاً عن أنّ تراثَنا ليسَ نقيّاً تماماً، وفيه كثيرٌ من الشّوائب التي ينبغي التخلُّصُ منها، وهو في حاجة شديدة ماسَّة مُلحّة إلى النّظر فيه بعين ناقدة، لا بالمجاملة والتَّسليم والتّقديس. لكنّنا غيرُ قادرين على تفهُّم الرّغبة في تدمير المنظومة الدّلاليّة للعربيَّة.

لقد مالَ الحداثيّون العرب إلى النّظر في مفاصل التّجديد في حركة الشِّعر العربيّ بوصفها مظاهرَ للحداثة، ولعلّنا لا ننكرُ هذا عليهم من جانب أنّ تلك المفاصل جسّدت خُروجاً كلّ مرّة على النّمط السّائد والمألوف، وابتدعَ الشّعراءُ الذين أبدعُوا في تلك المفاصلِ صُوراً جديدةً ومفاهيمَ جديدةً وقيماً جديدةً، لكنّهم لم يجسّدوا انقطاعاً أو هَدْماً للتّراث الذي سبقَهم، إنّما امتدُّوا به خُطواتٍ أُخرى تحديثيَّة. فالمتفحص لحركة

[١١٧] المرجع السابق، ص٢٩.

[١١٨] الغذامي، عبد الله. **الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية**، كتاب النادي الأدبي (٢٧)، جدة، ١٩٨٥، ص٢٦.

التجديد التي شهدها العمود الشعري في العصر العباسي، سيجد أنها اتسمت بسمتين رئيستين؛ الأولى: أنها تمت من خلال الشكل العمودي نفسه، أي من خلال الأوزان الخليلية من مثل: المزدوجات والمبسط والمخمس. والثانية: أن هذا التجديد قد تمّ على أيدي مجموعة من أصحاب المواهب الكبيرة مثل: بشار وأبي نواس وأبي تمام. ولا يمكنُ لناقدٍ أن ينظُرَ في أدب أمّة من الأمم إلاّ بعين البحث عن مفاصلِ التّحديث والتّجديد والتّطوير فيه، مستشكفاً أسبابَها وطرائقَها ونتائجَها وآثارَها في الفكر والثقافة والأدب نفسِه.[١١٩]

نتفهمُ ميلَ الحداثيّين العرب إلى أدب المتصوّفة، كما مالوا إلى فكر الرّاونديَّة، وباطنيَّة الوَقْفِيَّة، وإشاريّة تفسير المتصوّفة؛ وحُبِّهم لأشعار الحلاّج والششتري وابن عربيّ ومواقف النِّفَّرِيّ وابن الفارض، بل ذهابِهم إلى بعض النّصوص الرَّمزيَّةِ الغامضةِ مثل منطق الطّير للعطّار، ونصوص المعرّي في الفصول والغايات، والسّهروردي في التّلويحات العرشيَّة؛ فهذه النّصوص بصورة عامّة خرجَت لُغتُها عن المألوف، وتشكّلت فيها علاقاتٌ جديدةٌ مدهشةٌ غريبةٌ مفاجئَة بين الكلمات التي امّحت في تلك النّصوصِ ذاكِراتُها التّاريخيّة.[١٢٠] ونتفهّم بالمقدار نفسِه ميلَهم إلى اللغة الرّمزيّة والأساطير والحكايات، بما تمثّل خروجاً على المتداوَل والشّائع... لكنْ، ألم يكُن نَتاجُ أولئك الشّعراء والأدباءِ تجسيداً لإشكاليّة النّمَط والنّموذج في الحراكِ الأدبيّ والفنّيّ لدى أيّ أمّة من الأمم؟ ولو افترضنا أنّ الحداثةَ العربيَّة المعاصرةَ تمكّنت من تحقيقِ تلكَ اللغةِ المغسولَةِ من حَمُولتِها التّراثيّة، أليست الحداثةُ تَجاوُزاً؟ فهل عليها أن تثور على نفسِها، وأن تسعى لغسل لغتِها من الحمولة المعرفيّة الجديدة؛ لأنها ستكونُ بعدَ حينٍ قريبٍ تُراثًا؟

---

[١١٩] انظر مسعانا الذي حاولناهُ في بيان ذلك ففيه بيانٌ لمفاصلِ أساسيّة للتجديد في الشّعر العربيّ القديم، وعلاقتِها بتلقّي الشّعر ومتلقِّيه:

– الجبر، خالد عبد الرؤوف، **جدل الإبداع والتلقّي، أثر التلقّي في حركة الشّعر القديم**، عمان: دار ورد، ٢٠٠٧م.

– عكاشة، رائد جميل. **التحول في عمود الشعر العربي**، ضمن: **أعمال مؤتمر بيت الشعر في الشارقة**، الدورة السادسة، ٢٠٠٨م.

[١٢٠] مع الحذر في تأويل النظريات الحلولية، التي صبغت شعر التصوف الفلسفي؛ إذ هي نظريات وأشعار تغالي في الباطن، حتى يغدو التواصل معها منقطعاً.

**خاتمة:**

لقد كشفت الدراسة عن المأزق المعرفي والحضاري والأخلاقي الذي وقع فيه الفكر الحداثي العربي ذو الطبعة الغربية؛ إذ اتبع الفكرَ الحداثي الغربي حذو النعل بالنعل، دون وعي بالسياقات التاريخية والسياسية والاجتماعية لنشأة الحداثة الغربية، ودون إدراك للخصوصيات الثقافية والمعرفية والحضارية للمجتمع العربي الإسلامي. وقد برز الحرص الحداثي على إحداث فعل الانقطاع الحضاري من أجل العبور نحو المستقبل دون عبء التاريخ والتراث والثقافة والدين، فالعلاقة مع الإرث الحضاري علاقة انفصام لا اتصال إلا في حدود الإفادة من حركات الخروج على التراث، بما يمثل اتصالاً وجدانياً، وسنداً معرفياً وتجلياً للأفكار الحداثية.

ومن هنا تبرزُ تناقُضاتُ الحداثيّين العربِ في النّصف الثاني من القرنِ العشرين من عدّة أبوابٍ، أهمّها: الانتقائيَّةُ في فرزِ التّراثِ والاستنسابيَّةُ في قبوله أو رفضِه، ومُحاولتُهم البناءَ على بعض ما في التّراث بوصفه أصلاً من أصول الحداثة، ومُيوعةُ فكرة الانقطاع عن الماضي؛ لأنّ كلّ ما استقَوْهُ من الفكر الغربيّ يمثِّلُ تقليداً واتّباعاً وتُراثاً سبقَهم إليه غيرهُم، وتكثيفُهم الهجومَ على الدّينيّ والتّشريعيّ بصورة خاصَّةٍ لتسويغِ احتفائهم بالحداثةِ أدبيّاً وفنّيّاً.

إنَّ ثَمَّة حاجةً مُلحّة لضبط مشروع الحداثة في فكرنا العربي المعاصر، ولا نظن بأنَّ استيعاب المنجز الحداثي في نسختيه الغربية والعربية، وعقد المقارنات والمقاربات بين النسختين، كافٍ لتفعيل الرؤية الثقافية الحضارية الإسلامية، بل يتطلب الأمر إحداث فعل التجاوز من خلال تمكين المرجعية التوحيدية من إحداث فاعليتها، واستكشاف النماذج المعرفية لبناء الحداثة من منظور إسلامي، والنظر إلى التراكم بوصفه جزءاً من الذاكرة الحضارية للأمة، وعنصراً مهماً من عناصر الاتصال بين عوالم الأفكار والأشياء والأشخاص. فالحداثة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق إلا بالانطلاق من البنية الثقافية والمعرفية الإسلامية، والسياق الحضاري والثقافي والاجتماعي للأمة. وهذا يتطلب جهوداً

كبيرة في مراجعة الذات والتراث، ورصد حالات وحركات التخلف والنشوز التي عصفت بفكرنا العربي الإسلامي، وتشخيص الأزمة المعرفية الفكرية التي أثرت في بناء الشخصية الإسلامية.

وبناء عليه فإن المشروع الحضاري الحداثي الإسلامي لا يملك إلا أن يكون مشروعاً إنسانياً، يتجاوز نظرة المركز والهامش التي سادت الفكر الغربي، ويحاول الإفادة من المشاريع الفكرية والمعرفية والثقافية الأخرى دون تعارض مع البناء المعرفي للأمة، ويحاول تقديم البديل الحضاري في جميع تجلياته وفق البناء التوحيدي، الذي لا يتعارض مع فطرة الإنسان وعقله وواقعه، ويبني منظومته (الحداثية) على تصوّر واضح للعلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها.