مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies
namacenter

أوراق نماء

سؤال النهضة
في فكر محمد عابد الجابري

سعودي مفتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

سؤال النهضة في فكر محمد عابد الجابري

The question of the renaissance in the thought of Mohamed Abed Al-Jabri

الدكتور: سعودي مفتاح
أستاذ محاضر قسم الفلسفة
جامعة محمد لمين دباغين ـ
سطيف ـ ٢

✸ الملخص

تندرج هذه الدراسة ضمن الجهود الفكرية العربية التي حاولت بعث نهضة عربية إسلامية، خاصة المغاربية منها؛ نظرًا لدورها الإيجابي الذي لعبته في تنوير الفكر العربي، ومحاولة النهوض بمشروعه النهضوي. وقد كان ذلك بارزًا في فكر محمد عابد الجابري، الذي يعد نموذجًا للفكر المغاربي؛ نظرًا لما ميَّز فلسفتَه عن باقي فلسفات المفكرين المغاربة، وهذا ضمن أعماله التي من أبرزها سلسلة «نقد العقل العربي» التي خصصها من أجل خلق روح جديدة في الفلسفة العربية محاولًا نقدها، والإجابة عن الإشكالات التي لا زالت عالقة في الساحة الفكرية العربية، وفي مقدمتها إشكالية الأصالة والمعاصرة. معيدًا بذلك الاعتبار للأنا العربي ضمن رؤية تجديدية للثقافة العربية الإسلامية

تتجاوز كل القراءات التقليدية للتراث، وهذا بدراسته دراسةً عقلية نقدية إبستمولوجية، تخترق اللامعقول فيه وتزيح كل العراقيل التي كانت تقف عائقًا أمام النهضة، مخرِجًا بذلك العقلَ العربيَّ من النظرة اللاتاريخية إلى النظرة التاريخية؛ أي تاريخية العقل التي تجعله يتطور داخل نسق التاريخ وليس خارجه.

الكلمات المفتاحية: نهضة، فكر، عربي، فكر، أصالة.

✸ Abstract:

This study falls within the Arab intellectual efforts that attempted to revive an Arab and Islamic renaissance, especially the Maghreb, due to the positive role it played in enlightening Arab thought and the attempt to advance its renaissance project. This was prominent in the thought of Mohamed Abed al-Jabri, who is considered a model of Maghreb thought due to what distinguished his philosophy from the rest of the philosophies of Moroccan thinkers. Criticizing it, and answering the problems that are still stuck in the Arab intellectual arena, foremost of which is the problem of authenticity and contemporary. Recreating this consideration for the Arab I within a renewed vision of Arab-Islamic culture that transcends both traditional readings of heritage, and this through his study of an epistemological critical mental study, which penetrates the absurd and removes all the obstacles that stood in the way of the renaissance, thus excluding the Arab mind from the non-

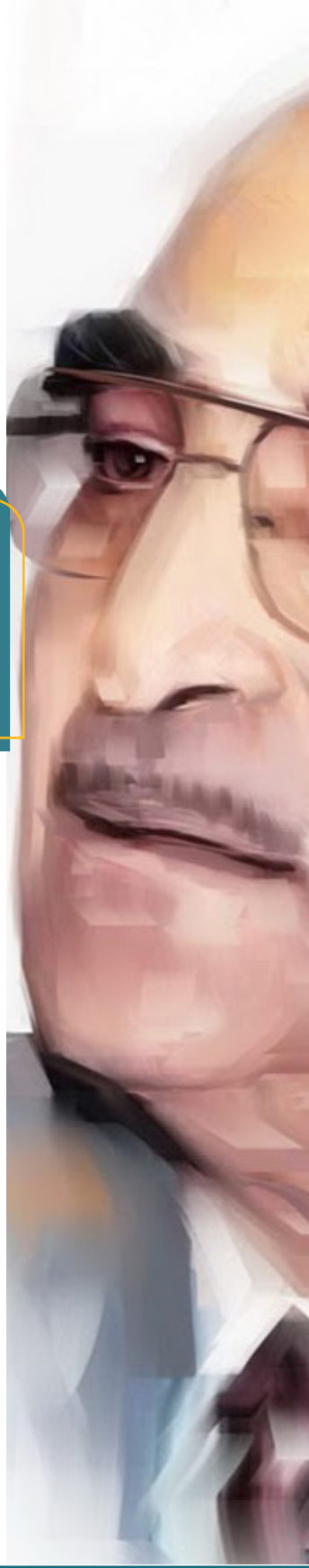
historical view to the historical view. That is, the historicity of the mind that makes it develop within the order of history and not outside it.

Key words: Renaissance, Thought, Arabic, authenticity

✸ مقدمة:

يعتبر السؤال النهضوي المحور الأساس الذي دار ويدور في فلكه الخطاب العربي الحديث والمعاصر. هو السؤال الذي ذاع وانتشر وسال الحبرُ مدرارًا في معاينته وافتحاصه؛ حيث إنه يطرح تارة تحت اسم التراث والحداثة وتارة أخرى تحت طائلة الأصالة والمعاصرة والإسلام والعروبة... وغيره.

لقد شغلت النهضة حيزًا كبيرًا من فكر محمد عابد الجابري، حيث يظهر ذلك جليًّا في انتاجه الفكري المتنوع، والذي نتبين فيه بوضوح تام مدى اهتمامه بالواقع العربي الراهن، هادفًا من وراء ذلك إلى محاولة معالجته، ابتداءً من لحظة وقوعه في الماضي إلى اللحظة التي يعيشها في الحاضر، وصولًا إلى استشراف المستقبل، مع العلم أن مشروع الجابري لم يحمل في مضمونه فكرة القطيعة مع الماضي بقدر ما هو يأمل إلى فهمه في الحاضر واستشراف المستقبل على ضوء فهمه وتصحيح أخطائه، وإذا كانت نهضة الأمم تقاس بمدى فهمها لماضيها وحاضرها، فما هي الآليات التي يجب استخدامها في تحقيق نهضة عربية معاصرة؟ هل بالعودة إلى الماضي وتقديسه؟ أم ضرورة وضع قطيعة مع الماضي وتصحيح أخطائه؟



✸ ١ـ معنى النهضة

إذا كان مصطلح النهضة المشتق من الفعل الثلاثي نهض ومصدره «نَهَضَهُ فانْتَهَضَ، واسْتَنْهَضَهُ؛ أي: أمره بالنهوض لأمرٍ ما، فإن النهوض هو البراح من المكان، وتناهض القوم في الحرب إذا نهض كل فريق إلى صاحبه»[١]، وقد كان مفهوم النهضة في الفكر العربي حديث النشأة والتداول إذا ما عدنا إلى القواميس الأوروبية التي يمكن من خلالها تحديد مفهوم النهضة «إذ إنَّ قواميس اللغات الأوروبية هي التي تسجل تاريخ استعمال الكلمات وتاريخ الانتقال بها من معنى إلى معنى، أمَّا القواميس العربية فلم تدخلها الحياة بعد؛ فالكلمات فيها بلا زمان»[٢].

تستند كلمة نهضة إلى المصطلح الأوروبي (Renaissance) التي استُخْدِمت للدلالة على فترة محددة من تاريخ أوروبا السياسي والاقتصادي، وما لازمه من تحولٍ وتجدُّد في الدين والفلسفة والعلم والفن، مع العلم أنَّ لفظ النهضة يشير في العموم إلى الانبعاث والانتعاش والرقي، وقد يشير إلى عودة شيء ما إلى الظهور على مسرح الأحداث مما دفع الأوروبيين إلى تحديد فترة زمنية من تاريخهم لها[٣]. لذلك يقصد بالنهضة «الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا، وكانت تعرف باسم الإحياء (Restituto)؛ لأنها أَحْيَت التراث اليوناني، وانفتحت على ما به، حتى ولو خالف الإيمان أو الكنيسة، وقد تمثَّل ذلك في

(١) ابن منظور: **لسان العرب**، ج٦، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٥٦٠.
(٢) محمد عابد الجابري، «حقوق الإنسان ثقافة أم إيديولوجيا»، في: **مجلة المجال**، العدد ١١، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ٢٠٠٦، ص ١٢.
(٣) محمد وقيدي وأحميدة النيفر، **لماذا اختفت النهضة العربية**، دار الفكر، ط١، دمشق، ٢٠٠٢، ص٩٠.

إحياء الفلسفة الطبيعية والعلم الطبيعي، حيث أعيدت قراءة أرسطو بمنهج جديد»[1].

إنَّ ما عرفته أوروبا من إصلاح بروتستانتي ونهضة كانت نبراسًا لمرحلة إعادة الوعي، فقد كانت حركةُ الإصلاح البروتستانتي تستهدف إصلاحَ الدين، بينما استهدفت حركةُ النهضة الحياةَ الفنية، وقد كان هدفهما واحدًا وهو من أجل الحرية الأخلاقية التي هي أساس الديمقراطية، وقد تحرر بموجبها الرجال والنساء من قيود الخرافات والأساطير التي فرضتها السلطة الكنسية في العصور الوسطى[2]. أمَّا النهضة الشرقية العربية فتطلق على الحركة الفكرية السياسية والثقافية التي ظهرت كغيرها من نهضات الشرق الأخرى كما هو الحال بالنسبة لنهضة اليابان ونهضة الصين ونهضة الشرق الأدنى. لكن إذا تمعنا في النهضة العربية نجدها بدأت منذ أكثر من قرن من الزمن، حيث ظهرت في عهد رجل الإصلاح المصري (**محمد علي** ١٧٨٦-١٨٧٧م) الذي يعد أول من تنبه للخطر المحدق بالأمة العربية نتيجة جمودها، واضعًا صوب عينيه التطور الذي عرفه الغرب؛ لذا كان من الواجب مواجهته بسلاحه سواء تعلق الأمر بالجانب الثقافي أو الفلسفي أو العلمي التكنولوجي؛ إذ لم يُحسب محمد علي في ريادته للنهضة على مصر وضفاف النيل فحسب بل على الشام أيضًا[3]؛ غير أنَّ الكثير من مؤرخي الفكر العربي يُرْجِعون النهضةَ العربية إلى حملة نابليون بونابرت على مصر وقضائه على جيوش المماليك سنة ١٧٩٨م؛ حيث كان المماليك عائقًا أمام النهضة في مصر؛ نظرًا لاستبدادهم على الشعب ومحاولة وضع حدٍّ لتفكيره، فالقضاء عليها هو

(١) عبد المنعم الحفني، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ج ٢، مكتبة مدبولي، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٩، ص١٤٣٢.

(٢) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٩، ٢٠.

(٣) شكيب أرسلان، **النهضة العلمية في القرن الأخير، محاضرات المجتمع العلمي العربي**، ج ٣، منشورات المجتمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥٤، ص ٣٤.

قضاء على الجهل والاستبداد وبداية لعصر النهضة والإنبعاث الثقافي[1].

ولقد تجسدت النهضة في الفكر العربي في شكل خطاب انبثق في صميمه من الخطاب السياسي الذي كان يُعنى بقضايا الأمة العربية.

✸ ٢ - الخطاب النهضوي في الفكر العربي:

من الواضح أنَّ إشكالية النهضة لم يكن لها مدلول دقيق وواضح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، إلا بما تعلق منه بالأيديولوجيا والانخراط في حركية النهضة؛ من أجل تحقيق مطالب الشعوب والإجابة على التساؤلات التي يطرحها الواقع العربي، خاصة الواقع السياسي منه، مما جعلها غير قادرة على تحمل عبء القضايا العربية لإعطائها طابعًا موضوعيًّا يحتكم إلى العقلنة، لبناء صرح سياسي، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ للتعبير عن وُلوج المجتمع العربي مرحلة من الوعي السياسي والثقافي والاجتماعي، وقد تناول النهضةَ من زوايا مختلفة، مرة باسم الترقي، ومرة باسم التمدُّن، ومرة أخرى تحت طائل الصمود والتطور. أمَّا في الثلث الأول من القرن العشرين فقد ظهرت النهضة تحت لواء عبارات متعددة فقد جاءت تحت لواء التقدم تارة، والارتقاء تارة أخرى، مما أذن بميلاد نهضة جديدة تعبِّر عن اليقظة العربية، والتي اتخذت طابعًا بنيويًّا ينتقل من أسفل إلى أعلى ومن طورٍ إلى آخر أو من حالة إلى أخرى، وذلك من أجل تحقيق الندية؛ مما جعلها تعتمد على الماضي والحاضر والمستقبل كضرورة تاريخية من أجل معالجة القضايا المستجدة وقراءتها قراءة معاصرة[2]؛

(١) حسن مؤنس، **تاريخ موجز للفكر العربى**، دار الرشاد، ط ١، القاهرة، ١٩٩٦، ص٣٤٠.

(٢) محمد وقيدي وأحميدة النيفر، **لماذا اختفت النهضة العربية**، المرجع السابق، ص ٣١،٣٢.

إذ لم يكن مصطلح النهضة الذي كان يعبر عن الطموح والرقي قرابة قرنين من الزمن، بل ظهرت في مطلع القرن العشرين مصطلحات شبيهة بمصطلح النهضة مثل اليقظة والانبعاث والمدنية، وذلك كله لرغبة أساسية هي التحرر من السلطة الاستعمارية خاصة ما ظهر بعد الحربين العالميتين من فكر نهضوي؛ حيث تخلل ذلك انتشار واسع للأيديولوجية الاشتراكية والخطاب الثوري الهادف إلى التحرر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية بالدرجة الأولى، والنمو والتقدم بالدرجة الثانية بدلًا من النهضة[1].

غير أنَّ التجديد هو الآخر قد نال حظًّا وافرًا في الفكر العربي المعاصر للتحديات التي واجهتها الأمة العربية والإسلامية، مما أفضى بدورِه إلى ضرورة ملحَّة هي الإصلاح الهادف إلى القضاء على كل أشكال التخلف والتدني، سواء كان هذا التدني سياسيًّا أم اقتصاديًّا أم ثقافيًّا من أجل حوار بناء بين الثقافات[2]، وهذا ما طرح إشكالية أخرى أكثر من ارتباطها بالنهضة وهي الحداثة والعصرنة التي نادى بها المتشبِّعون بالحضارة الغربية والمتأثِّرون بمعطياتها، بدون تكييفها مع خصوصيات الثقافة العربية والإسلامية؛ لأنَّ الحداثة أمر نسبي غير قابل للتحديد المطلق والثابت دومًا، حتى تكون قانونًا صالحًا لكل زمان ومكان؛ باعتبار الحياة الإنسانية بما تحمله من سلوك وقيم ومشاعر معقدة لا يمكن تفسيرها تفسيرًا واحدًا وبسهولة ويسر[3]. لكن إذا نظرنا إلى الحداثة من منظور بنيوي نجد أنها حادثة تاريخية صنعها الإنسان، الأمر الذي جعل حلقاتها متصلة بعضها ببعض، وكانت المعاصرة في حلقتها المتأخرة لحلقة سابقة عنها هي الحداثة، وهي تعني في حقيقتها مسايرة

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٧.

(٢) محمد أحمد عبد القادر، **قضايا الفكر الإسلامي الحديث**، دار المعرفة الجامعية، مصر، ص ١٧٠.

(٣) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٨٧، ص ٦٩.

التطورات الحاصلة في العالم في جميع المجالات سوى كانت علمية أو صناعية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية، غير أنَّ الحداثة والمعاصرة خطوتان من خطوات التاريخ الإنساني، بدأت مع العصور الحديثة يصعب علينا الفصل بينهما بطريقة سهلة الأمر الذي جعلها ترتبط بما توصلت إليه الإنسانية من تطورات في مجال العلم والتكنولوجيا[1].

أمَّا ما يتعلق بالحداثة السياسية فهي تتعلق بالنضال من أجل التحرر والاستقلال الوطني، والقضاء على كل أشكال الاستعمار والهيمنة السياسية على الشعوب المضطهدة؛ فالحداثة إذن لم تتعلق بجانب واحد فقط بل بجوانب مختلفة متكاملة فيما بينها لكل ما يحدد معالمها هو العلم والتكنولوجيا، ولأنهما اللبنة الأساسية التي تعمل على تجديد المجتمعات وأنَّ المجتمع الحديث تميَّز بظهور أنظمة اقتصادية وسياسية جديدة وأنماط إنتاج حديثة تتعلق بهذه المستجدات، كل منها ظهر على أنقاض الآخر مما أدى إلى ظهور نوع من الوعي السياسي عند المواطنين، وذلك إمَّا باعتناقهم هذه الفلسفات أو تبنِّيها، خاصة ما تحمله من تشبع بالقومية وهو نموذج مأخوذ من الحضارة الغربية؛ غير أنَّ «مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يشير إلى واقع متحقق، بل إلى واقع مأمول التحقق؛ فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعدُ كاملًا، بل عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة حسب الظروف، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة»[2]، والشيء الذي جعل الاختلاف في تصور النهضة هو الخلاف حول أسباب التعثر أو النكوص، متسائلين في ذلك عن أسبابها، هل هي دينية أم علمية أم سياسية واجتماعية؟ وما هي العوامل المساعدة

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧.

(٢) محمد وقيدي وأحميدة النيفر، **لماذا اختفت النهضة العربية**، المرجع السابق، ص ١٤٢.

على النهضة، هل هي كامنة في الماضي أم في الحاضر أم في المزج بينهما. هذا ما أدى إلى ظهور تياراتٍ نهضوية مختلفة في الفكر العربي؛ إذ ظهر تيار دعاة التتريك إبَّان الحكم العثماني والوقوف موقفًا سلبيًا تجاه العقل العربي الناهض؛ لأنهم يرون في العقل العثماني أنه هو العقل الناهض، مما ولَّد حركة مناهضة لهذا التيار خاصة الدعوة إلى التمرد على الحكم العثماني وتحرير البلدان العربية من نير هذه السلطة، وضرورة إصلاح حال العرب ومهاجمة سياسة التتريك[1]، ومنه فقد بدأت النهضة العربية آنذاك بظهور الشعور بالذات أمام الحكم التركي المتسلط الذي سلب العرب كافة حقوقهم السياسية والفكرية والدينية، الشيء الذي أدى إلى ظهور تيارات نهضوية إصلاحية إما قائمة على أساس الدين أو قائمة على أساس السياسة، وقد أدى ذلك إلى تكون تيارات إصلاحية لكل منهما مبادئه ومنطلقاته، وهذا ما فتح الباب على مصراعيه؛ فظهر تيار أعطى الأهمية البالغة للجانب الديني وتبنى أصحابه الشريعة الإسلامية في عملية الإصلاح، وهناك من أعطى الأهمية للمشاركة السياسية والفكرية وتبنى أصحابه السياسة.

ومن هذا كله ظهرت تيارات إصلاحية في الفكر العربي كانت تهدف إلى إحداث نهضة عربية، كانت بدايتها بالنهضة العربية الإسلامية الحديثة التي انطلقت من أصول العلوم النقلية الأربعة، وكانت حركةُ إصلاح ديني، هادفةً إلى توجيه النص والتراث من الداخل نحو الواقع الخارجي، من أجل مواجهة تحديات العصر والهيمنة الاستعمارية الخارجية؛ بالإضافة إلى مواجهة الظروف الداخلية من قهر وحرمان وتخلف، ليرتقي المشروع النهضوي العربي إلى توحيد الرؤى والتصورات في مجال الإبداع والعمران وتوحيد الفاعلية، وتأكيد الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية بين البشر ودفع عجلة التقدم

(١) صالح أحمد العلي و(آخرون)، **مكانة العقل في الفكر العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٨، ص١٥٨.

ومسايرة ركب الحضارة[1]؛ لأنَّ الحكم العثماني كان سببًا في ظهور الاستعمار والتخلف الثقافي والديني، معتقدين في ذلك أنَّ ضرب العقيدة الدينية هو ما أدى إلى تلاشي الوعي عند العرب خاصة والمسلمين عامة، ولذلك كانت النهضة الدينية من الأولويات لمواجهة هذه الهجمات الخارجية، ولقد كانت هذه النهضة «نابعة من مشاعر الضيق والأسى، لمَّا كان يغلب على المسلمين من الانحراف عن الإسلام الصحيح إلى الشعوذة والسحر، خلافا لما كانوا عليه عند صدر الدعوة من صفاء العقيدة، وقد شمل أيضًا ما ابتليت به الأمة من انحطاط حضاري، يبرز في الفقر وشيوع الأمية والتجزئة والفرقة والاستبداد الحاكم وهجمات الاستعمار التي تتوالى... ويواجه ذلك بضرورة استحضار الإسلام من قوة وعزيمة، وبذلك كان الدين الإسلامي معيارًا معتمَدًا في تقويم الحكومات»[2]. لقد كان الدينُ هو المعيار الصحيح الذي يعمل على إصلاح حال الأمة العربية ومواجهة كل الأخطار المحدقة بها سوى تعلق الأمر بالإصلاح السياسي في مواجهة الاستعمار والاستبداد أو الإصلاح الاجتماعي، والمتمثِّل في إخراج الأمة من ديمومة الأمية والجهل والتخلف، أو الإصلاح الديني المتمثل في إصلاح العقيدة والقضاء على كل مظاهر السحر والشعوذة وفساد الأخلاق. وقد تجسَد هذا التيارُ خصوصًا في أفكار محمد عبد الوهاب، الذي كان رائدًا من رواد تيار الإصلاح الديني الذين لم ينظر إلى العلم والمدنية الحديثة بمغرياتها، بل أكدوا على إصلاح العقيدة والروح فقط؛ لأنهما أساس كل إصلاح[3]. غير أنَّ هناك من جمع بين معطيات الحضارة المادية والدين في عملية الإصلاح والنهضة، مثل ما هو الشأن مع رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده الذين رفعوا لواء التربية والتعليم والاهتمام بالعلم في سائر مجالات الحياة لمواجهة الاستبداد

(١) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، ج٢، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ٣٦ ـ ٣٧.
(٢) صالح أحمد العلي و(آخرون)، **مكانة العقل في الفكر العربي**، المرجع السابق، ص ١٦٧.
(٣) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٥.

السياسي، ومواجهة الاستعمار الغربي، «فعلى الرغم من أنَّ الطهطاوي كان محمَّلًا بالثقافة التقليدية عندما رحل إلى باريس، إلَّا أنَّه استطاع فيما بعد توسيع إطار ثقافته، والوقوف على جوانب أوسع من التراث، حتى إذا ضم إليها الثقافة الغربية التي اغترف منها في رحلته، خرج منها بثقافة جديدة تجمع بين الثقافتين التراثية العربية والغربية الحديثة»[1].

لقد ربطت هذه الحركةُ بين الدين واللغة، معتبرةً في ذلك أن سبب الانحطاط للدولة الإسلامية يعود إلى دخول عناصر غير عربية إليها، بعدما كان العرب يحملون مشعل الحضارة وهم أصحاب السلطان؛ إذ كانوا يؤمنون شفاهةً وليس قلبًا وقالبًا، ومنه نشأت الحركة القومية كردِّ فعلٍ على الاضطهاد العثماني، والتي كانت أيضًا سببًا في انهيار هذه الإمبراطورية؛ رغم ظهور خطر آخر ألا وهو الاستعمار الأوروبي «فوقعت في مواجهةٍ مع الحضارة الغربية المتمثلة في الخطر السياسي المتجسد في الاستعمار الأوروبي وكذلك الخطر الحضاري المتمثل في الفلسفة الغربية المادية؛ إذ كانت ردة الفعل العربي إزاء تفوق الحضارة الغربية وتقسيم الشرق إلى مناطق نفوذ، في أعنف قوة وهي القومية العربية»[2]، مع العلم أنَّ الحملات التبشيرية الغربية التي كانت قد توافدت على بلاد الشام أسهمت إلى حد كبير في تقوية النزعة القومية وانتشارها بسرعة، وظهرت جمعياتٌ اجتمعت تحت لواء العروبة وجمعت أقليات دينية مسيحية وإسلامية بطوائفهما وقد كانت الوحدة مبنية على أساس الاعتزاز بالتراث العربي[3].

إنَّ الأمة العربية قد أدركت الضعفَ والتخلف في هاته المرحلة، وكان لزامًا عليها لَمُّ شملها من أجل مواجهة التحديات

(١) معن زيادة، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**، المرجع السابق، ص ١٧٦.
(٢) فتيحة النبراوي ومحمد مهنا، **قضايا العالم الإسلامي ومشكلاته السياسية**، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٢، ص ١٥٥.
(٣) جورج أنطونيس، **يقظة العرب**، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، ط ٣، بيروت، ١٩٦٦، ص ص١١٦ ١١٧.

التي تعترض طريقها، وأدركوا أنَّ عوامل ضعفهم في تبعثرهم، وأنَّ الاتحاد بينهم ضرورة لا مفر منها[1]؛ حيث كانت هذه الحركةُ القومية في بدايتها حركة سياسية، جاءت منادية أساسًا بالحرية السياسية التي سلبها منهم العثمانيون، والتحررِ من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية، فتحولت فيما بعدُ إلى حركة إصلاحٍ هادفةٍ إلى إحداث نهضة عربية، متحديةً كلَّ الصعاب التي من شأنها أن تشل سبُلَ الوحدة والتكَتُّل، وهذا ما جعل أقطاب الحركة القومية يبحثون عن أساس متينٍ من شأنه أن يجمع كل الفئات لتقفَ وقفة رجلٍ واحد أمام العثمانيين من جهة، وأمام المدِّ الاستعماري الغربي من جهةٍ أخرى. وهذا ما أدَّى بالضرورة إلى الشعور بالذات العربية كذات متميزةً عن غيرها، ولم يعد هناك نموذج يُحتذى سواء أكان هذا النموذج تركيًّا أم أوروبيًّا؛ لأنَّ الوعي العربي فَرضَت عليه الظروفُ الراهنة ضرورةَ تعدي كل أساليب التشَرْذُم والفرقة، ولم يجد إلَّا وازعَ العروبة كقاسمٍ مشترك تنطوي تحتَه فكرة النهضة؛ لأنَّ عنصر الدين جعلته القوى الخارجيةُ عاملًا مفرِّقًا أكثر منه عاملًا جامعًا. أمَّا التيار العلمي النهضوي في الفكر العربي فقد جاء على ضوء ما توصلت إليه الحضارة الغربية من تطور وتقدم تكنولوجي، الأمر الذي جعل البعض يعتقد أنَّ هذا التيار إنما يجمع كل تيارات الفكر العربي، وأنَّ تيارات الفكر العربي المعاصرة الثلاثة الإصلاح الديني والعلمي العلماني والليبرالي قد أخذت الغرب باعتباره نمطًا للتحديث، في وقت يقظة الأنا ورؤية ذاتها في مرآة الآخر، فقد كان الآخرُ يعني الحرية والديمقراطية وحرية الصحافة ونظم التعليم والعلم الطبيعي، ولا فرق بين «الأفغاني» رائد الإصلاح الديني، أو «شبلي شميل» رائد التيار العلمي العلماني، أو «الطهطاوي» رائد الفكر الليبرالي، إنما الفرق كان في كيفية الاستخدام والتطبيق؛ فقد اعتبره الأفغاني نموذجًا لإصلاح الدين، واعتبره شميل نموذجَ تغييرِ المجتمع،

(١) قسطنطين زريق، **نحن والتاريخ**، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٠٢.

واعتبره الطهطاوي نموذج بناء الدولة[1]؛ غير أنَّ هذا الرأي فيه الكثير من المبالغة؛ لأنَّ الغرب بالنسبة إلى التيار الديني عائقٌ للنهضة، وأحد الأسباب التي أربكت الأمة العربية، وجعلتها تَقْبَع في غياهب الجهل والتخلف.

غير أنَّ (**سلامة موسى**) يرى أن الاعتماد على الغرب ما هو إلا تبادل حضاري طبيعي، وقانون عام تسير عليه الحضارات؛ لأنَّ الحضارة عمل فكري فيه تأثير وتأثر حيث لا تحدث نهضة شرقية من دون الأخذ بالمبادئ الأوروبية القائمة على الحرية والمساواة والدستور، مع النظرة العلمية للكون[2]؛ حيث يرى في ذلك أنَّ كل النهضات تشترك في المبادئ، ولها سمات متشابهة، وهو ما يتأكد حقيقةً بين النهضة العربية والنهضة الغربية؛ حيث «في هذه الأيام نعاني مشكلات فلسفية كالتي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في إيطاليا والثانية في فرنسا»[3]. أمَّا (**زكي نجيب محمود**) فينطلق من تبني النموذج الغربي من أجل دفع عجلة النهضة إلى الأمام؛ لأنَّ النماذج التراثية قد فشلت في ذلك مرارًا وتكرارًا؛ لأنَّ الواقع العربي لم يعد يتماشى مع منطق التفكير القديم، والذي عجز أمام تحديات العصر في الكثير من الحالات، وفي ذلك يقول زكي نجيب محمود: «إنَّ الواقع الجديد الذي استعصى على السحرة أن يردوه إلى صورة النماذج المخزونة في الكتب، لا بد أن يمضيَ قدمًا باحثًا له عن كتب جديدة تُسايِرُه، يكتبها كُتَّاب آخرون، وفي هذا تكون الصحوة التي يسميها التاريخُ بالنهضة، كان ذلك في اليقظة الأوروبية، فهل يصلح سواه في اليقظة العربية الحديثة...»[4]، حيث يقر بأنَّ النهضة العربية تشبعت بالثقافات الأخرى ولم تكن منقطعة النظير أو مختلفة عنها؛ فعندما نتمعَّن هذا

(١) حسن حنفي، **هموم الفكر والوطن**، المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) سلامة موسى، **ما هي النهضة**، ج ٢، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط١٢، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٩٥ ـ ٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٤) زكي نجيب محمود، **هذا العصر وثقافته**، (القاهرة: دار الشروق، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٢)، ص٣٣.

الطرح يبدو لنا جليًّا أنَّ هناك مقاربةً قام بها زكي نجيب محمود بين الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة والحضارة العربية، فالنهضة العربية لم تأتِ من فراغ، وإنما كانت لها أسباب وعوامل تعلقت في معظمها بمعطيات الحضارة الغربية؛ لأنَّ الحضارة ليست ملك أمة بعينها وإنما هي ملك للبشرية جمعاء.

✸ ٣ ـ إشكاليات النهضة عند الجابري:

إنَّ ما آلَ إليه المجتمعُ العربي من تخلف وتردٍّ في جميع المستويات خاصة منها الجانب السياسي، جعل من التراث الإسلامي مقصد الكثير من المفكرين محاولة منهم فهم وتفسير الآليات التي أدت إلى الانحطاط، وذلك من أجل النهوض بهذه المجتمعات وتجاوز محنتها، ودفعها قدمًا نحو التطور ومسايرة الركب الحضاري، وقد تبَلْوَر ذلك في عدة مشاريع نهضوية، كان في مقدمتها مشروع محمد عابد الجابري، الذي اتسم بالمنهج النقدي للعقل العربي، وقد كان له حيِّز زماني كانت بدايته مطلع الثمانينات؛ ليستمر إلى مطلع الألفية الجديدة، محاولًا من خلال ذلك تشخيصَ الواقع السياسي بصفة خاصة في المجتمع العربي، والنهوض به والدفع به إلى الأمام.

وقد كان تكوين العقل العربي كمشروع نهضوي له جذور ماضية تقارب مائة سنة «وأنَّ نقد العقل جزءٌ أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة»[1]؛ حيث كان فحوى هذا المشروع هو البحث عن الآليات التي بدورها أن تقود العقل العربي إلى النهضة وتجاوز مرحلة الركود والجمود والتقهقر؛ حيث تساءل في ذلك عن إمكانية بناء نهضة، فهل يمكن بناء نهضة بعقل

(١) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق، ص٥.

غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته وآرائه؟[1]؛ ذلك أن الواقع السياسي العربي يقوم على مراجعة الماضي ومقارنته بالحاضر بدافعٍ وحيدٍ، وهو الإحساس الهائل واتساع الهُوَّة بين تقدم الآخر المتمثل في الغرب، وتأخُّر الأنا المتمثل في العرب؛ لأنَّ المفكر العربي لم يكتفِ بطرح السؤال الآتي: لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟ إلى ضرورة تحديد وتفسير أسباب الانحطاط متجهًا في ذلك بالسؤال إلى كيفية النهوض وكيفية اللحاق بالركب الحضاري، ركب الحضارة الحديثة[2]؛ حيث حمل هذا السؤالُ في طياته اتجاهاتٍ نهضويةً فكرية مختلفة، كان هاجسُ التأخر قاسمًا مشتركًا بينهم، وقد كان هذا التمزّق الذي عرفته الأمة العربية سببًا رئيسًا في انقسام القوى النهضوية على نفسها، قسم يجعل من الغرب العدوَّ الأول والأخير الذي يجب محاربته والتصدي له، لكن بصيغة معينة وهي تقوية سلطة الدولة العثمانية، وتقوية الخلافة الإسلامية وتجديدها للوقوف في وجه القوى الغربية، وفريق نادى بضرورة الوقوف في وجه الإمبراطورية العثمانية؛ لأنها هي الخصم التاريخي المسؤول عما آلت إليه الأمة العربية من تخلفٍ وانحطاط؛ لذلك كان من الضروري التحالف مع الغرب والاستعانة به للتحرر من الوجود العثماني وبناء نهضة عربية، وقد كان لهذا التمزق تأثيره السياسي والإيديولوجي واضح خاصة في عدم القدرة على استقرار الرأي الواحد مع الغرب أو ضده[3].

ولقد كانت هذه الثنائية لا تفرض بضرورة التطابق بين الجانب السياسي والجانب الأيديولوجي؛ بل هناك من كان مع الغرب أيديولوجيًّا ولم يكن معه سياسيًّا، وفريق آخر كان مع الغرب سياسيًّا وليس معه أيديولوجيًّا، وفريقٌ ثالث في الوطن العربي كان مع الأصولية الإسلامية أيديولوجيًّا

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) محمد عابد الجابرى، **إشكاليات الفكر العربى المعاصر**، المصدر السابق، ص ٢٠.
(٣) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٢٩.

لكنه ضد الخلافة العثمانية سياسيًّا، وتيارٌ آخر ضد الأصولية الإسلامية لكنه مع الخلافة العثمانية سياسيًّا[1]؛ حيث وجدت القوى النهضوية العربية نفسها أمام نموذجين، نموذج تحالف مع الخصم التاريخي الداخلي والمتمثل في الوجود العثماني، وفصائل تحالفت مع الخصم الوطني والقومي الخارجي المتمثل في الغرب خصوصًا، وهذا كله راجع إلى التركيبة الاجتماعية والسياسية التي يتميَّز بها الوطن العربي خاصة المشرق، وما نتج عنه من هيمنة واستبداد، الشيء الذي جعل المطالبة بإصلاح أمور السياسة مطلبًا نهضويًّا لازمًا يفرض وعيًا سياسيًّا واجتماعيًّا.

لكن إشكالية تجاوز الماضي والعمل على إصلاح المستقبل أمرٌ صعب، مما جعل إشكالية النهضة أمرًا عسيرًا، وقد تعددت القراءات النهضوية للقضايا السياسية بين تيار سلفي جعل من الإرث الديني الماضي معيارًا للنهضة واستقامةِ السلطة، أما التيار الليبرالي فجعل المعطيات الحضارية الغربية معيارًا للنهضة، أما التيار التوفيقي فأراد أن يجمع بين الموقفين؛ فالتيار السلفي ينظر أصحابه إلى أنَّ النهضة لا تتأتى إلا إذا اعتمدت على وازع العقيدة، وأنَّ الأمة العربية الإسلامية لا تنهض إلا بها «مستعيدًا مقولة **الإمام مالك**: (لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)»[2]؛ لأنَّ معيار النهضة يتمثل في النموذج الحضاري العربي والإسلامي خاصة في القرون الوسطى كإطار مرجعي وحيد؛ حيث إنَّ القبائل العربية التي كانت في الجاهلية تأكل بعضها البعض قد هذبت العقيدةُ سلوكَها وجمعت بينها وأصبحت أمة واحدة تؤسس دولة الإسلام[3]؛ فبسطت سلطة نفوذها على معظم بقاع العالم كما تمكنت من كسر شوكة الإمبراطوريتين العظيمتين، إمبراطورية الفرس والروم، وقد كان واقع النهوض آنذاك مقرونًا بالقضاء على الآخر

(١) المصدر نفسه، ص٢٠.
(٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٣٣.
(٣) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص٣٣.

والمتمثل في الفرس والروم، ثم ينقل السلفي الحكم الماضي ليوظِّفه في الحاضر واضعًا صوب عينيه الآخرَ المتمثل في الغرب في مكان الآخر التقليدي (الفرس والروم) وهو قياس منطقي محوره قياس الغائب بالشاهد «فكما كان سقوط الفرس والروم شرطًا في قيام نهضة العرب في الماضي... فإن سقوط الغرب الراهن شرطٌ في قيام النهضة القيادية المنشودة...»[1].

أمَّا التيار الليبرالي يعتبر أصحابه أن النهضة لا يستقيم أمرها إلا إذا حاكت النموذج الاوروبي، وقد كان شعارهم «لن تنهض إلا بما نهضت به أوروبا» ويشترط هو الآخر في ذلك غياب أي معترض أو منافس مطالبًا بالرجوع إلى الليبرالية الأصلية[2]. أمَّا التيار التوفيقي فلم يقترح أي نموذج للنهضة، ولم يُنتِج خطابًا خاصًّا، بل كان خطابه تلفيقيًّا؛ حيث «يحاول الجمع بين الحسنيَيْن، بين أحسن ما في النموذج العربي الإسلامي، وأحسن ما في النموذج الأوروبي، ناسيًا أو متناسيًا أنَّ أحسن ما في النموذج الأول هو ما يتناساه السلفي وأن أحسن ما في النموذج الثاني هو ما يتناساه الليبرالي»[3]. وقد نظر الجابري إلى نهضة الأمة العربية وأدرك أنَّها مرهونة بسقوط الغرب؛ لأنه هو الذي يُعَرْقِل نهضتها، فبالقضاء عليه يتسنى لها قيادة البشرية، لكن ذلك شرطٌ مستحيل سوى بسقوط الغرب أو بانعدام القوى الخارجية، فالهيمنة الإمبريالية واللوبي الصهيوني عامل أساسي في عرقلة النهضة العربية وجعلها ضعيفة وتابعة لسلطة هاته القوى، ومنه لا بد من القضاء عليها، الأمر الذي جعل مقولة النهضة تنحو منحًى آخر هو منحى الثورة أو البعث، خاصة بعد هزيمة ١٩٦٧م بدأت مرحلة النكوص إلى الوراء والوقوف على الأطلال؛ معتبرًا أنَّ هذا الخطاب قد تجاوزه الزمن، لا بد من أن تحل قضايا الثورة والاشتراكية والوحدة والقومية محلَّه.

(١) المصدر نفسه، ص٣٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

فبعد هزيمة ١٩٦٧م اصطدم الحلم العربي بالواقع، وتحول من هاجس النهضة والثورة إلى حلم القضاء على إسرائيل، مما جعل الخطاب النهضوي خطابَ وجدان وليس خطاب عقل؛ لأنَّ مقولاتِه جوفاء فارغة من معانيها أو مقاصدها[١]. والواضح أنَّ حركة النهضة والإصلاح قد تأثرت بالخطاب السياسي، حيث رأى بعضُهم أنَّ الاستبداد في الأقطار العربية ليس نهضة فقط، بل واقع ملموس لا بد من تغييره، كما هو الشأن مع محمد عبده. ويرى البعض الآخر أنَّ النهضة تقتضي فصل الدين عن الدولة وهو هيمنة للخطاب السياسي على الفكر العربي، وتضييق الخناق على الجانب الثقافي وتحديثه، الأمر الذي جعل إشكالية الأصالة والمعاصرة تطفو على سطح الأحداث، وتمثِّل إحدى الإشكاليات النهضوية في الفكر العربي.

٣ـ١ـ الأصالة والمعاصرة:

إنَّ الأصالة والمعاصرة هي أهم إشكاليات النهضة في الفكر السياسي العربي الحديث حيث ظهرت نتيجة الاحتكاك بالغرب الذي كان سببًا من مسبباتها إذ لم «تُطرح عندما طرحت لأول مرة في القرن التاسع عشر، من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طُرِحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث السؤال الذي ذاع وانتشر بالصيغة التالية لماذا تأخرنا نحن العرب، نحن المسلمون، نحن الشرق؟ كيف يمكن اللحاق بركب الحضارة الحديثة؟»[٢].

يختلف حال الأصالة والمعاصرة عن حال النهضة العربية لكونها إحدى إشكالياتها، وكان الاحتكاك بالغرب إحدى

(١) محمد عابد الجابرى، **الخطاب العربى المعاصر**، المصدر السابق، ص ٣٧- ٣٨.
(٢) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، مكتبة الانجلو مصرية، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٧، ص٢٢.

مسبباتها لكنها وكما عبر عنها محمد عابد الجابري «لم تُطْرَح عندما طُرِحت لأول مرة في القرن التاسع عشر من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة، ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية بل على العكس لقد طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي ذاع وانتشر بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا نحن العرب، نحن المسلمون، نحن الشرق؟ وتقدم غيرُنا/ أوروبا المسيحية/ الغرب؟ وبالتالي كيف ننهض؟ وكيف يمكن اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟»[1].

غير أنَّ الإجابة عن هذه الإشكالية هي التي طرحت إشكالية الأصالة والمعاصرة بما هي عليه الآن؛ حيث نظر السلفيون إلى أن الرجوع إلى الماضي هو سبيل نهضة العرب السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ فالغرب لا يمكن مواجهته إلا بالإرث الماضي، في حين الليبراليون يعتبرون أن الحضارة الراهنة هي حضارة الغرب، ومن أراد أن ينهض عليه أن يقتبس من أسبابها، وأن التشبث بالتراث الفكري والسياسي هو سبب كَبْوتنا وتخلفنا، ومن الأسباب التي أربكت الأمة العربية عند وفود الحضارة الغربية الحديثة هو أن صاحب الحضارة لم يقدم نفسه في صورة واحدة، بل يمثل العدوَّ والمستعمرَ من جهة، والحداثةَ والتقدمَ من جهة أخرى، «هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي - العدو والنموذج في الوقت نفسه - قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معًا موقفًا مزدوجًا كذلك؛ فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى الأصول للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية كما بيَّنا، مما جعل قضية النهضة في الفكر العربي تتخذ وضعًا إشكاليًّا متوترًا اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية الأصالة والمعاصرة، الإشكالية التي تعني في أذهاننا

(١) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٢١.

جميعًا وجودَ نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل بين التراث والفكر المعاصر بين الأنا والآخر... مما جعلها تبقى علاقة لا تقوم على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافر والتدافع»[1]. وقد كان ذلك التدافع جانبًا سلبيًّا في مشكلة الأصالة والمعاصرة؛ لأنَّ تفعيل هذا الخلاف بين مختلف الاتجاهات الفكرية وتباينها في المواقف أي بين دعاة الماضي بكل معطياته الثقافية، ومن يعيش في الحاضر قد جعلنا نعيش في فلك أضدادٍ خلفت وراءها صراعًا فكريًّا، كل طرف يخشى أن يحمل غيرُه شرفَ الريادة.

غير أنَّ أنصار المعاصرة كان لهم شرف الريادة، وذلك في غضون النصف الأول من القرن التاسع عشر، أمَّا النصف الثاني فتحولت فيه الريادة إلى الطرف الآخر[2]. الأمر الذي جعل المثقف العربي بين متناقضين إمَّا الاختيار لحياة فكرية حقيقية تهتم بمشاكله ومقتضياته ويبقى تابعًا تبعية عمياء، وإمَّا يعود إلى أصالة سلفه وما خلفوه من آثار فيقوم ببتر الصلة مع عصره؛ هذا الأمر الذي «جعل العلاقة بين قوى التقليد وقوى التجديد في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال، بل على العكس تتحرك وتتشابك ذهابًا وإيابًا»[3]، وقد حمَّل ذلك المفكرَ العربي أن يعيش حياة الاغتراب إما أن يعيش بين أهله وذويه لكن بعيدًا عن الثقافة، وإما قريبًا من الثقافة لكن بعيدًا عن أهله[4]؛ فهذا التدافع في الآراء جعل المثقف العربي لا يستقر على رأي واحد، تارة مع هذا وتارة أخرى مع ذاك؛ حيث يصعب عليه الاستقرار على رأي واحد ولمدة طويلة، وهو ما أدى إلى ظهور ثلاث اتجاهات في الفكر العربي الحديث، اتجاه يتمسَّك أصحابُه بالقيم القديمة الموروثة فكرًا وأسلوبًا ومبدأ، واتجاه وقف في وجه هذا

(١) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٢١.
(٢) زكي نجيب محمود، **قيم من التراث**، دار الشروق، ط١، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٣٠.
(٣) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٢٨.
(٤) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، ط٧، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٩٩.

الموروث ورفضه ونادى بضرورة الأخذ بالقيم الثقافية الأوروبية الحديثة دون شرط وقيد، واتجاه توفيقي حاول الجمع بين الموقفين، مع العلم أن هذا التقسيم مبسَّط جدًّا؛ لأنَّ الموقف الأول أصحابه مختلفون فيما بينهم أي تراث نتبع، كما أنَّ التيار الثاني هم الآخرون منقسمون على أنفسهم؛ لأنَّ الغرب تيارات متباينة وليس تيارًا واحدًا، كما أنَّ التيار التوفيقي هم الآخرون انقسموا إلى اتجاهين واحد يعطي شرف الأسبقية للتراث والأخر يعطي الشرف نفسه للغرب.

٣ ـ ٢ ـ دعاة الأصالة:

لقد كان موقف هذا الاتجاه يقر بأنَّ «تراثنا القديم يحمل كل ما يحوي عليه كل شيء مما مضى أو مما هو آتٍ، وهو فخرنا وعزنا، وما علينا إلا الرجوع إليه لأنَّ فيه حل لكل مشاكلنا، كما لا يُقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وذلك لأنَّ التاريخ في تقهقر مستمر، وأنَّ قيمته كانت في الماضي»[1]. ومن خلال ذلك يتضح لنا أنَّ هذا التيار يرفض الحضارة المعاصرة بما تحمله من قيم ومبادئ سياسية أو ثقافية أو اجتماعية، وأنها لا تمثل حركة التاريخ، وإنما وسيلة للهدم في جميع مجالات الحياة الإنسانية خاصة السياسية منها؛ غير أنَّ الجابري يرى أنَّ أنصار هذا التيار مختلفون فيما بينهم، فهم ليسوا فريقًا واحدًا بل هم عدة اتجاهات، فمنهم سلفيون رافضون لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته، باعتباره عصر جاهليةٍ يجب تركُه جملةً وتفصيلًا، والعودة إلى النبع الأصيل، أي إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد بعصر الرسول ﷺ، ومنهم سلفيون معتدلون يقبلون من حضارة العصر ومؤسساتها ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت نفسه يوسعون دائرة السلف الصالح لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة، ومنهم سلفيون مؤوِّلون

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، المرجع السابق، ص ٢٣.

وهم يبحثون في نظم الحضارة العربية وقيمها من أشباه مؤسسات الحضارة المعاصرة، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغ جديدة لمؤسسات وقيم عربية أصيلة؛ فالنظام النيابي يؤول إلى الشورى، والاشتراكية تؤول إلى الزكاة وحق الفقراء في أموال الأغنياء[1].

وقد كان هذا التيار يدعوا إلى القومية العربية والشعور بالذات لتحقيق وحدة عربية لها أسس واحدة تقوم عليها؛ غير أنَّ فهم التراث السياسي وصعوبة الفصل بين ما هو عربي وما هو إسلامي كان عقبة في وجه هؤلاء، «كون العرب يمتلكون تراثًا ثقافيًا حيًا في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم... تراثًا هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي واللاوعي بصورة قد لا نجد لها نظيرًا في العالم المعاصر، وقد زاد من ثقل هذا الحضور... العامل الخارجي، الغزو الاستعماري وما أثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في توظيف التراث، والدعوة إلى الأخذ بالتراث كسلاح إيديولوجي لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري...»[2] وقد كان الخطاب السياسي عندهم دعوة ملحة للرد على المعطيات السياسية الغربية واستبدالها بمعطيات عربية أصيلة، يتشبع أصحابها بمبادئ القيم الإسلامية «لأنَّ الإسلام لا يقرُّ الاستسلام لرقِّ العصر والدعوة التي يطرحها الغربيون بأنَّ الإنسان نفسه جزء من عصره لا تعني إلا أن يضحي الإنسان بالقيم والضوابط التي أقرَّها الدين الحق»[3]. وقد تمسك أنصار هذا الموقف بفكرة مفادها أن أنصار المعاصرة ما هم إلا أعوان للاستعمار وجب الوقوف في وجههم، والردِّ عليهم بكل الطرق؛ حيث أدى ذلك إلى «حالة الانشطار التي تطبع الواقع العربي، الفكري منه والسياسي والاجتماعي... كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط،

(١) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ١٦.
(٢) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٣٣- ٣٤.
(٣) محمد عزيز الحبابي، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر**، دار المعارف، القاهرة، ص ١٤٢ ،١٤٣.

بل صراع الأنا والآخر أيضًا؛ فالقديم هنا ينتمي إلى الأنا، بينما الجديد إلى الآخر»[1]. فهذه إشارة واضحة إلى فرضية الصراع الداخلي بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة؛ إذ لا يستقيم أمر الأمة العربية إلا بوحدتها.

٣ـ٣ـ دعاة المعاصرة:

إنَّ الشعور بتفوق الغرب من قبل بعض التيارات الفكرية العربية، ولَدَّ نوعًا من الوعي بضرورة تقليد الغرب والأخذ بمبادئهم السياسية والاقتصادية والثقافية لتدارك الهفوات التي وقعت فيها الأمة العربية؛ «لأنَّ التقدم إلى الأمام يقاس بمدى لحاقنا بركب الحضارة العصرية في علومها وفنونها»[2]. وهذا ما يبين بوضوح الاقتداء بالغرب في كل الجوانب خاصة السياسية منها، ورفض كل ما من شأنه أن يعود بنا إلى كنوز الماضي، وكان قد عبَر عن ذلك التيار العلماني، في اعتقاده أنَّ أي دعوة للعودة إلى الماضي ما هي إلا دعوة للرجوع إلى الوراء وهدم المعطيات الحضارية، «وما يعتبره الجمهور اليوم كنوز الأمة، هي في الحقيقة آثار مخلِّدة لظلال الإنسان، صارفة إياه عن النظر فيما لديه من حقائق»[3]. فالتغنِّي بأمجاد الأجيال السابقة هو رفض لمقتضيات العصر، وعليه يجب رفض كل دعوة إلى الماضي؛ «فالفخر بالآثار التي خلفها لنا السلف هي مشاع الآن عند جميع الأمم العربية، فليس يَذكُر الموتى إلا الميتُ الذي خمد ذهنُه وماتَتْ قريحتُه، وليس ينبش القبور ليلبس الكفن إلا فقير»[4].

(١) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص ٩.
(٢) زكي نجيب محمود، **في فلسفة النقد**، دار الشروق، ط ١، القاهرة، ١٩٧٩، ص٢٤٥.
(٣) شبلي شميل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، دار مارون عبود، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٥٠.
(٤) سلامة موسى، **مختارات سلامة موسى**، المؤلفات الكاملة، ج ١، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة،١٩٩٨، ص٣٨٠.

٣ـ٤ـ دعاة الموقف التوفيقي:

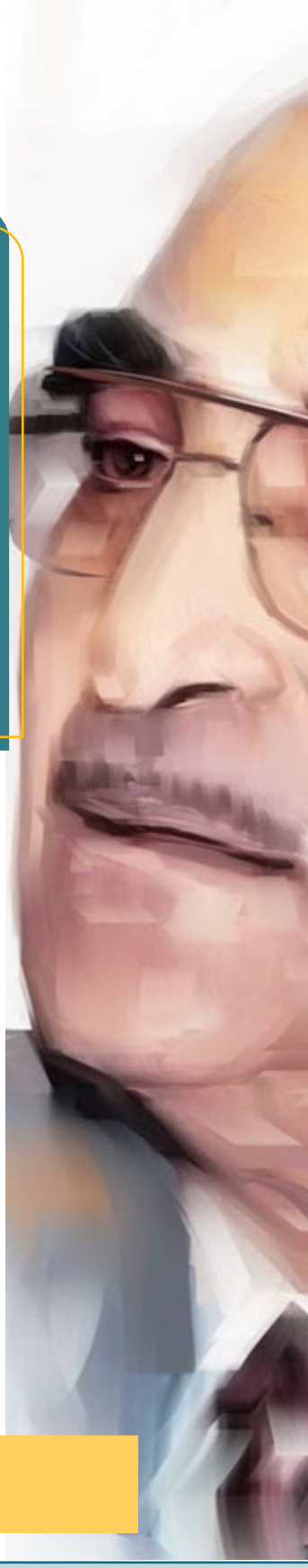
لقد ذهب أنصار هذا الموقف إلى القول بفرضية الجمع بين تراث الماضي وثقافة الحاضر، فمن الماضي تتكون شخصية الحاضر، وأنَّ الأمة العربية بصمودها استطاعت أن تصمد في الحاضر، وذلك بالجمع بين مكاسب الماضي وثقافة العصر؛ لأنَّ العلاقة بينهما ضرورية. لقد ظهرت الحركة التوفيقية في الفكر العربي على يد مثقفين من مختلف التيارات الفكرية، وكان الهدف من وراء ذلك هو محاولة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، وقد كانت البدايات الأولى مع التيار السلفي بقيادة محمد عبده والأفغاني بهدف التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية، وحجتهم في ذلك أنَّ الإسلام صالح لكل زمان ومكان، ولا يتعارض مع العلم والمدنية الحديثة، فهم غيروا المفاهيم السياسية الأوروبية بمفاهيم إسلامية؛ حيث حلت الشورى محل الديمقراطية، وأهل الحل والعقد محل المجالس النيابية والزكاة محل الضريبة، وفي هذا يقول محمد إقبال: «لقد حاولت بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدًا، آخذًا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في مناحيها المختلفة، واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لهذا العمل»[1]؛ غير أنَّ تجديد المفاهيم السياسية وتكييفها مع معطيات العقيدة والحضارة الإسلامية قد كان سابقًا وبكثير عن مرحلة التجديد للفكر السياسي؛ حيث ظهرت هذه التصورات مع بزوغ نور الدولة الإسلامية، التي بدأت مع عهد البعثة المحمدية ثم ازدادت وطأة في عهد الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه. «إنَّ تجربة محمد عبده السياسية قد جعلته يقتنع بسبب أنواع العثرات والفشل التي عاناها، بأنَّ طريق النهضة يجب أن يبدأ بإصلاح تدريجي عام يشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة»[2].

(١) محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية، ط ٢، ٢٠٠٠، ص٤.

(٢) محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، المصدر السابق، ص٤٤.

✸ ٤ ـ إشكالية الهوية عند الجابري:

إنَّ الهوية في نظر الجابري كيان ينمو ويتطوَّر، وليس معطى جاهزًا؛ لأنها تُعنى بتجارب أهلها ومعاناتهم وانتصاراتهم وتطلعاتهم، فهي في علاقة مستمرة مع الهويات الأخرى، حيث حدَّد الجابري الهوية الثقافية في مستويات ثلاث: فردية وجمعوية ووطنية قومية، والعلاقة بين هذه المستويات تتحدد بنوع الآخر الذي تواجهه؛ حيث تتداخل في الهوية ثلاث ركائز أساسية هي: الفرد والمجتمع والأمة، فالفرد يوجد داخل جماعة، قبيلة كانت أو طائفة فهو يمثل هوية متميزة تعبِّر عن (أنا) لها (آخر) يقابلها، كما أنَّ الجماعة داخل الأمة هي كالفرد داخل الجماعة، فلكل منهما له ما يميِّزه داخل هذه الهوية الثقافية المشتركة.



لقد انصبَّ اهتمام محمد عابد الجابري في مسألة الهوية على ناحية العقل العملي الذي يقصد به الجانب السياسي والأخلاقي على حد سواء؛ إذ كان يطمَح إلى بناء مؤسسات سياسية داخل الوطن العربي، تقوم على فكرة الديمقراطية التي هي في نظره تتيح الفرص لأكبر قدر ممكن من الأفراد لممارسة حقهم في الوجود[1]؛ حيث إنَّ الديمقراطية لا يمكن فصلُها عن العقلانية؛ إذ بها يمكن القضاء على التعصب والعنف والعنصرية والاستبداد والتطرف في العالم العربي؛ لأنَّ الواقع العربي يحتاج إلى حوار مؤسس على حرية الفكر والتعبير، ويستقل فيه المثقَّف عن السلطة لتضحى العلاقة بين المثقف والحاكم مبنية على إرادة الاختيار، بعيدًا عن كل إكراه أو تعصب، وأنَّ الدولة الحديثة لا مَناصَ لها للهروب من الاختيار الحر؛ لذا فالديمقراطية مطلب أساسي في الدولة الحديثة، فلا يمكن أن تتوحد الدول العربية بعيدًا عنها، ولا بناء

(١) رضا شريف، **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري**، المرجع السابق، ص١٧٣.

هوية قومية إلا بها، حيث يتعذر بناء وحدة وقومية بدونها. إنَّ اهتمام الجابري بمنظومة القيم كان في أساسه تجسيدا لأخلاق المصلحة القائم على تبادل المصالح والمنافع بين البشر، وذلك أمر بديهي لا بد من التسليم به، ذلك أنه يمثل هوية عربية؛ حيث إنَّ كل فرد يطمح إلى تحقيق مصالحه حفاظًا على كينونته، كما تحافظ الدول العربية على مصالحها مع غيرها لبقائها مستمرة؛ غير أنَّ وجود هذه المصلحة مرتبط بالإيمان ثم العمل الصالح الذي يقترن به مباشرة وهي دعوة صريحة للعودة إلى أصول الشريعة الإسلامية، وذلك في حديثه عن أخلاق العمل الصالح؛ لأنَّ هذه الأخلاق في نظر الجابري لا تقوم على طرف واحد، بل تقوم على أطراف متعددة تتبادل المصالح فيها فيما بينها على العكس مما هو موجود في أخلاق الفناء وأخلاق السعادة وأخلاق الطاعة، التي هي أخلاق لها دلالات ذاتية روحية أكثر من كونها واقعية، وهي دعوة صريحة إلى ربط السياسة بالحرية، وربط المعرفة بالعقل، وربط الأخلاق بالمنفعة المتبادلة.

✸ الخاتمة:

إن ما يمكن قولُه في الختام هو أنّ الفكر العربي المعاصر، لم يعدم الأرضيّة الفكريّة والنظريّة الّتي تؤطّر المسار النهضوي في الفكر العربي المعاصر في نظر الجابري، على اعتبار أن جُلّ أعماله تعد صوتًا من الأصوات التي أجهدت نفسها لرسم هذا المسار لا على صعيد الممكنات الذهنيّة -الميتاواقعيّة- فقط، بل على صعيد التّأسيس المبني على واقع معط.

إن ما ينقص الواقع العربي المعاصر ليس المستوى التنظيري الّذي يشيد المشاريع النهضويّة -فساحة الفكر

العربي تحبل بمشاريع عدّة - إنّ ما ينقصها في نظرنا هو انخراطُها الشّامل في البعد التطبيقي المماراساتي لهذه المشاريع: فالسبيل الأمثل هو التّسلح بالعلم والمعرفة والنّزعة العقلانيّة والحوار النقدي، وهي شروط أساسيّة في بناء مشاريع نظريّة فاعلة، بَيْد أنّ هذه المشاريع يجب أن تكون موصولة بإرادة سياسيّة - جماهيريّة تنزع إلى التّطبيق الإجرائي لهاته المشاريع؛ حتّى لا تبقى حبرًا على ورق، وحكرًا على عقول فئة قليلة من النّخبة، إن اغتراب النخبة العربية هو ما عطّل مشروع النهضة، ووأد الديمقراطية التي أكثر ما قيل عنها أنها ولدت ميلاد عسير، بل وأدت في اللحظة التي ولدت فيها.

المصادر والمراجع

١. ابن منظور: لسان العرب، ج٦، دار المعارف، القاهرة.
٢. أحمد أمين، زعماء الإصلاح، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩.
٣. جورج أنطونيس، يقظة العرب، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، ط ٣، بيروت، ١٩٦٦.
٤. حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الانجلو مصرية، ط ٣، القاهرة، ١٩٨٧.
٥. حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج٢، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.
٦. حسن مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، دار الرشاد، ط ١، القاهرة، ١٩٩٦.
٧. زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط٧، القاهرة، ١٩٨٢.
٨. زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، ط١، القاهرة، ١٩٨٤.
٩. زكي نجيب محمود، في فلسفة النقد، دار الشروق، ط ١، القاهرة، ١٩٧٩.
١٠. زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٢.

١١. سلامة موسى، ما هي النهضة، ج ٢، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ط١٢، القاهرة، ٢٠٠٠.
١٢. سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، المؤلفات الكاملة، ج ١، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة،١٩٩٨.
١٣. شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٨.
١٤. شكيب أرسلان، النهضة العلمية في القرن الأخير، محاضرات المجتمع العلمي العربي، ج ٣، منشورات المجتمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٥٤، ص ٣٤.
١٥. صالح أحمد العلي و(آخرون)، مكانة العقل في الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت، ١٩٩٨.
١٦. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج ٢، مكتبة مدبولي، ط ٢، القاهرة، ١٩٩٩.
١٧. فتيحة النبراوي ومحمد مهنا، قضايا العالم الإسلامي ومشكلاته السياسية، منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٨٢.
١٨. قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، ط ٥، بيروت، ١٩٨١.
١٩. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
٢٠. محمد أحمد عبد القادر، قضايا الفكر الإسلامي الحديث، دار المعرفة الجامعية، مصر.
٢١. محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية، ط ٢، ٢٠٠٠.
٢٢. محمد عابد الجابري، «حقوق الإنسان ثقافة أم

إيديولوجيا»، في: مجلة المجال، العدد ١١، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء، ليبيا، ٢٠٠٦.
٢٣. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، المصدر السابق، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.
٢٤. محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة.
٢٥. محمد وقيدي وأحميدة النيفر، لماذا اختفت النهضة العربية، دار الفكر، ط١، دمشق، ٢٠٠٢.
٢٦. معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ١٩٨٧.