فِكْر النَّهضة

سلسلة التحوُّلات والنهضة

التحوُّلات في العالم العربيِّ وأسئلة النهضة

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD

فِكْر النَّهضة

سلسلة التحوُّلات والنهضة

التحوُّلات في العالم العربيِّ وأسئلة النهضة

أوراق من إسهامات
الأستاذ الدكتور مجدي عبد الحافظ
الأستاذ الدكتور عصمت سيد حسين نصار
الكاتب شايع الوقيان

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD
INASS

سلسلة التحوُّلات والنهضة:
التحوُّلات في العالم العربيّ وأسئلة النهضة
الطبعة العربية الأولى ٢٠٢٣
حقوق الطبع والنشر محفوظة © لمنظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية ٢٠٢٣

منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض)
Arab Renaissance for Democracy & Development (ARDD)
جبل عمَّان – شارع زهير ملحس – بناية رقم (١٥)
صندوق بريد: ٩٣٠٥٦٠ عمَّان ١١١٩٣ الأردنّ
تلفون: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٧+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٨+
البريد الإلكترونيّ: researchcenter@ardd-jo.org
الموقع الإلكترونيّ: www.ardd-jo.org

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيَّة (٦٣٧/ ١/ ٢٠٢٣)
ISBN 978-9923-12-102-3

جميع حقوق الطبع محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من منظمة النهضة العربية للديموقراطية والتنمية. الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن اتِّجاهات تتبنَّاها منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية.

إنتاج **جبل عمان ناشرون**

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
المملكة الأردنيَّة الهاشميَّة
(٦٣٧/ ١/ ٢٠٢٣)

٣٠٦.٢

مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
سلسلة التحوُّلات والنهضة: التحوُّلات في العالم العربيّ وأسئلة النهضة/ مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية. – عمان: جبل عمان ناشرون، ٢٠٢٣
( ) ص. ر.إ.: ٦٣٧/ ١/ ٢٠٢٣
الواصفات: / علم الاجتماع السياسي/ / الفلسفة السياسية/ / الايديولوجيات/ / الثقافة العربية/ / الحداثة/ العالم العربي/

يتحمَّل المؤلِّف كامل المسؤوليَّة القانونيَّة عن محتوى مصنفه ولا يعبِّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكوميَّة أخرى.

المحتويات

المقدمة ٧

التحولات في العالم العربي وأسئلة النهضة ١١

الورقة الأولى: التحولات ومعوقات النهضة والحداثة ١٥
في العالم العربي: رؤية تحليلية

الورقة الثانية: نحن والأغيار وفلسفة المستقبل ٤٥

الورقة الثالثة: مسألة التخلف في فكر النهضة العربية المعاصرة ٧١
الآخر بوصفه ذاتًا

المقدمة

تحولات كثيرة ومتسارعة تلك التي شهدتها المنطقةُ العربيةُ منذُ أكثرَ منْ عقدٍ على الأقلِ، بعدَ أنْ كانَتِ التغيراتُ الجزئيةُ وغيرُ المرئيةِ تتفاعلُ داخلَ البنى الاجتماعيةِ منذُ فترةٍ ليسَت بالقريبة، فقدْ أحدثَت -تلكَ التحولاتُ- هزّة على مستوى منظومات القيمِ والآمالِ التي عُقدَت عليها، لبناء نماذج جديدة للتنميةِ والتطورِ داخل المجتمعات العربية.

تعتبر مسألة مقاومة التغيير لدى الأفرادِ طبيعية بالمنظورِ السوسيولوجيِّ، وهيَ مسألةٌ نفسيّةٌ تمرُّ بها المجتمعاتُ خوفًا مِنَ القادمِ المجهول، كما أنَّ عدمَ تشكُّلِ جماعاتٍ نخبويةٍ تحملُ مشاريعَ واضحةً للمستقبلِ تهدّدَ كلَّ مشروعٍ تغييريٍّ مرتبطٍ بأملِ النهضةِ العربيةِ القادمة، وعليه فإن تجربةُ التحوُّلِ العربيِّ تحتاجُ بشكلٍ عاجلٍ إلى التأسيسِ لمنظوماتٍ تقييميةٍ تُبنى عليها عملية التقييم، بحيث تنتجُ مِنْ مؤشراتٍ واضحةٍ علميةٍ موضوعيةٍ ما أمكنَ وغيرِ عاطفيةٍ وغيرِ لحظيةٍ، تتجاوزُ التموقعاتِ الأيديولوجيةَ التي تتجهُ إلى تبني رؤًى وأحكامٍ تعزِّزُ مكانتَها داخلَ الأنساقِ

الاجتماعية، فالتحولُ المفاجئُ أنتجَ اختلالاتٍ وضعَتْ مساراتِ القطيعةِ بينَ المنظوماتِ القديمةِ هدفًا لها ولكنَّها لمْ تُنجزْها فعليًّا، وكانت تطمح لبناءِ منظوماتٍ جديدةٍ لكنها لم تنجح لغيابِ تراكمٍ فكريٍّ لمشروعٍ نهضويٍّ عربيٍّ يُمْكِنُهُ من تقديم البدائلِ في الاجتماعِ والثقافةِ والاقتصادِ والتربيةِ وقبلَ ذلكَ في أنماطِ التصوُّرِ للعالمِ، أيْ في بناءِ نموذجٍ يتبنّاهُ المواطنُ العربيُّ لإحداثِ القطيعةِ معَ التخلُّفِ والسيرِ نحو التنميةِ بأبعادِها المختلفة.

وضِمنَ هذهِ السياقاتِ كلِّها، عُقدت ثلاث ندوات ضمن سلسلةِ المنتدى الدوليِّ "التحوُّلات والنهضة"، شارك بها فلاسفة ومفكرون عرب، وعقدتها منظمة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية (أرض)، والشبكةُ الدوليةُ لدراسةِ المجتمعاتِ العربيةِ، سعيًا منهما لإنجازِ فهمٍ معرفيٍّ لعلاقةِ التحولاتِ الراهنةِ بمستوياتِ التأسيسِ لنهضةٍ عربيةٍ أصيلةٍ تستجيبُ للمسائلِ الأساسيةِ التي تطرحُها مجتمعاتُنا العربيةُ، موضوعًا أساسيًّا يناقشُ مسألةَ التحولاتِ في العالمِ العربيِّ ومشروعَ النهضة. في ثلاثة كُتيبات سنلقي الضوء على الندوات التي نُظمت، ومواضيعها، وآراء المفكرين الذين شاركوا بها.

تأسست منظمة النهضة العربية (أرض) عام ٢٠٠٨ في العاصمة الأردنية عمان، كمنظمة مجتمع مدني تسعى لتشكيل مشروع نهضوي عربي يسهم في مواجهة التحديات التي يواجهها العالم العربي، ويبني على أهم منجزات وأفكار مشاريع النهضة العربية السابقة، بهدف فتح باب المشاركة المستقبلية في صياغة إجراءات ملموسة لتحقيق التغيير والتطور المنشودين، من خلال تقديم الدعم للأفراد والمجتمعات للأفراد والمجتمعات المهمشة -بما في ذلك اللاجئين والمهاجرين، لاكتساب حقوقهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتمتع بها، وتقديم

المساعدة القانونية والدعم النفسي والاجتماعي وتعبئة وسائل الإعلام والقاعدة الشعبية والبحث وحشد التأييد لرفع وعي كافة الجهات المعنية محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا بالتحديات التي يواجهها الأشخاص المستضعفون في الأردن والعالم العربي، وتنطلق من رسالة مفادها إنجاز مشروع نهضوي حداثي، يسهم في إعادة العالم العربي إلى مركز الفعل الإنساني الإيجابي، ويقدم حلولًا للأزمات الأخلاقية والسياسية والتنموية التي تستحكم في دول ومجتمعات العالم العربي وذلك بتجذير قيم التعددية والتسامح والاحترام، وإصلاح منظومة وسياسات التربية والتعليم والبحث العلمي والتنمية والسياسات العامة، وتوسيع دوائر المشاركة في الحياة العامة وصناعة القرار، وتجديد الخطاب الفكري والثقافي والإفادة من أدوات العصر الفكرية والعلمية والتقنية.

أما الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية، فهي شبكة علمية دولية مستقلة تأسست في العام ٢٠٢٠، والهدف الأساس التي تصبو إليه الشبكة هو التأسيس لفضاء علميّ تنسيقيّ يجمع بين الخبرات المتراكمة لدى المراكز العلمية، لدراسة المجتمعات العربية من خلال إنجاز فهم مشترك بطبيعة التحولات التي تحدث داخل مجتمعاتنا، وصولًا إلى المساهمة في تشكيل منظومة معرفية مشتركة تقارب الأزمات العربية الراهنة والمستقبلية، وتضم مؤسسات ومراكز أبحاث وجمعيات ومخابر علمية عربية ودولية مهتمة بقضايا المجتمعات العربية، من الجزائر، ولبنان، وتونس، والعراق، وفلسطين، والمغرب، واليمن، والسودان، والأردن، وموريتانيا، وسلطنة عمان، والبحرين، وليبيا، وتركيا، وكندا ونيجيريا.

التحولات في العالم العربي
وأسئلة النهضة

في محاولة لإنجاز فهم معرفي لقضايا التحولات في العالم العربي وأسئلة النهضة، خاصة في ظل التحولات العميقة التي شهدها العالم العربي على مدى أكثر من عقد من الزمان في العديد من المستويات، والتي تنبئ إلى إنتاج تراكمات مهمة في المستقبل المنظور، عُقدت الندوة العلمية الرقمية الأولى تحت عنوان «التحولات في العالم العربي وأسئلة النهضة»، بمشاركة ثلاثة مفكرين عرب وهم: الدكتور مجدي عبد الحافظ، والدكتور عصمت سيد حسين نصار من مصر، والكاتب شايع الوقيان من السعودية. وكانت الندوة بمثابة الحلقة الأولى من مشروع أكبر يرصد التطور في بلدان العالم العربي، والذي هو تطور غير متجانس ويرتبط بجملة من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والسكانية وغيرها، فالتغيرات متعددة الأوجه هي المشكلة المحورية لمشروعنا الحواري، وشخصت الندوة ماهيّة التحولاتِ العربيةِ: ديناميكيتها، وتراكماتها، وتوقيتها، وسرعتها، وتعدُّدها، والتحولات

المفاجئة الطارئة والتدرُّجية، هلْ هيَ آنيةٌ، أو مستدامةٌ ومستمرّة؟ وهلْ ارتبطَت التحولاتُ في العالمِ العربيِّ بمشروعٍّ نهضويٍّ مسبقٍ أو كانَتْ رهينةً للأحداث؟

كما استعرضت تجارب التحولاتِ العربيةِ، وتقييمها منْ حيث النجاح والفشل، وهلْ تمكَّنَت هذه التحولات منْ إحداثِ تغيُّراتٍ في أنماطِ التفكيرِ والفعلِ وتغيُّراتٍ عميقةٍ داخلَ البنى الاجتماعيةِ وأثَّرَتْ في الثقافةِ المجتمعيةِ أو اقتصرَتْ على المستوياتِ السطحية؟

وناقشت أدوار المعنيينَ بالتحولات، الحكوماتِ والشعوبِ، وكيفَ يُمْكِنُ ضبطُ إيقاعِ هذهِ التحولات، وهل تسعى الشعوبُ للتحولِ وتؤمنُ بضرورةِ التغيرِ، أو ترفضُ التغييرَ وتقاومُه؟

وكان ميسّر الندوة الأكاديمي والفيلسوف المصري الدكتور مصطفى النشار قد بدأها مستعرضًا مرحلة الصدمة الاستعمارية التي تعرض لها العالم العربي والتي كانت بداية تحولات كثيرة جرت في البلدان العربية ولم تنقطع وما زالت مستمرة، وإن كانت بشكل مختلف بعد تحولها من الصورة الحادة والعسكرية إلى حروب الجيل الرابع، فنحن دائماً في حوار وتحولات معظمها سببه الغربي وتدخلاته في الشأن العربي، كما أننا في حالة دائمة من ردود الأفعال ولسنا فاعلين، متسائلًا متى سنخرج من ذلك الصراع ثلاثي الأبعاد الذي قدمته المشاريع النهضوية الأولى والمتمثل بأتباع الأصالة، وأتباع المعاصرة وأتباع التوثيق بينهما.

أما آخر هذه التحولات من وجهة نظر النشار، فكانت ثورات الربيع العربي وما تخلفه الآن من ضياع لمفهوم الدولة في العالم العربي سواء في سوريا أو العراق أو تونس ومصر، مؤكدًا أنه لا يمكننا التقدم إلا من منظور الاستقلال الذاتي الحقيقي

ومن منظور استقلال القرار العربي، ومن منظور صورة من صور التضافر والوعي بضرورة الاتحاد أيًّا كان شكله بين إمكانيات الدول العربية مجتمعة حتى لا تصبح فريسة للطائفية، والحروب، والانقسامات والتدخلات الخارجية.

الورقة الأولى

التحولات ومعوقات النهضة والحداثة في العالم العربي: رؤية تحليلية

أ.د. مجدي عبد الحافظ صالح

أستاذ الفلسفةِ الحديثةِ والمعاصرةِ

بجامعة حلوان، جمهورية مصر العربية

توطئة

حدثت تحولات عميقة عبر القرنين الماضيين في مجتمعاتنا العربية نتيجة وجودنا في العالم، لامست هذه التحولات وعلى مستويات عدة: الأدوات والأجهزة والوسائل التقنية المختلفة، والمؤسسات والأنظمة والهيئات، وكذا الفكر والثقافة والسلوك والقيم واللغة وبعض العادات في الملبس والمأكل والمشرب، بل وفرضت مصطلحات

جديدة داخل هذه المستويات المتعددة. سنحاول في هذه الورقة إبراز بعض الجوانب التي اعتبرناها سلبية ورصدناها في مجتمعاتنا العربية، وكانت لها تداعيات خطيرة على هذه المجتمعات، إذ انعكست على السلوك ما أشاع الازدواجية، وأدى إلى تراجع قيم العقلانية والفردانية والمواطنة والعلم والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من القيم الحديثة، وسنتطرق بطبيعة الحال إلى محاولة تحليل الأسباب التي أدت لتراجع وإخفاق المشروعات النهضوية والحداثية في مجتمعاتنا، إضافة إلى أبعاد الدعوة إليها في مقابل المقاومة التي أبدتها التيارات التقليدية التي تمسكت بقيمها العتيقة، كما سنحاول في الوقت نفسه دراسة الإسهامات التي دفع بها الداعون للنهضة وأداءهم في ذلك، لنتعرف على أسباب القوة والقصور التي تحكمت في حركتهم[1].

من هنا، ستأتي مقاربتنا لهذا الموضوع الحيوي الذي سنستخدم لإنجازه، المنهج التحليلي في محاولتنا لتحليل الأفكار، والمنهج التاريخي لتتبع إطارات الأفكار

---

١) بداية أشيد بالورقة الارشادية لهذه السلسلة من الندوات، وذلك من جهة لتفهمها الدقيق والعميق للأوضاع العربية خلال القرنين الماضيين وحتى يومنا هذا، ومن جهة أخرى لوضعها اليد على الأسئلة المُحرقة لإخفاقات الحداثة في عالمنا العربي. لقد دمجت الورقة، ولا أدري عن قصد أو عن غير قصد، بين مظاهر تخلفنا وأسبابه، وحاولت ضمن هذا السياق استشراف تخوم الحلول، وربما الشروط الموضوعية التي تتطلبها تلك الحلول المُقترحة. كما ركزت بشدة على التحولات التي مرت بها منطقتنا العربية فتساءلت عن ماهيتها، ومدى تمكنها من إحداث تغير في أنماط التفكير والعقل، والتساؤل حول إذا ما كانت هذه التحولات قد ارتبطت بمشروع مسبق للنهضة أم ارتبطت برفض الواقع بشكل عدمي، والتساؤل حول مدى راديكالية التحولات (سطحية كانت أم عميقة) ومدى تأثيرها سواء على البنى الاجتماعية، أو على الثقافة المجتمعية، والتساؤل أيضًا حول إذا ما كانت تلك التحولات قد زادت من مستويات التخلف في عالمنا العربي، مع الاستدراك وإعادة التساؤل حول ما إذا توفرت لحظة تاريخية ما قد تشكَّلت بالفعل ويمكنها أن تقود مستقبلًا إلى إحداث تحولات إيجابية، وكلها تساؤلات أساسية ومشروعة حملتها الورقة الارشادية لهذه الندوة.

والحوادث، التي دفعت إلى سياقات ودروب بعينها، إضافة إلى عدد من المناهج المساعدة كالتأويلي والوصفي وغيرها، كلما دعت الحاجة لذلك، بطبيعة الحال. وسنبدأ مباشرة بعد هذه التوطئة بالتمهيد لموضوعنا بعرض للمفاهيم التي استخدمناها في ورقتنا، لننتقل بعدها إلى التعريف بمفهوم الحداثة الذي ظهر في الغرب، فنعود للتاريخ لنفهم الخلفيات التاريخية للموضوع، لنضع أيدينا فيما بعد على أهم ما يشكِّل جوهر هذه الحداثة الغربية، ألا وهو العقلانية والفردانية، بعدها سنتتبعهما في واقعنا العربي، ثم نركز في مقاربتنا على قيم الحداثة، التي افتقدناها في شكل ستة غيابات من تلك القيم، لنخلُص إلى ما اعتقدنا بأنه من أسباب ومعوقات الحداثة في المجتمعات العربية، ولعل ما أفادنا فيما توصلنا إليه هو نتيجة أيضًا لعدد من الدراسات التي كنا قد قمنا بها حول هذا الموضوع عبر سنوات، وختامًا نصل في نهاية ورقتنا إلى ما استخلصناه من نتائج توصلنا إليها من خلال مقاربتنا تلك.

المفاهيم المستخدمة

حملت ورقتنا عنوانًا ربما يدفع إلى الارتباك والحيرة، ومن ثم إلى التساؤل حول المعني بالتحولات من جهة، وما يعنيه مصطلحا «النهضة» و«الحداثة» من جهة أخرى، وهو ما سنحاول البدء به في مداخلتنا تلك، إذ يُعرِّف القاموس الفرنسي معنى «التحول» Transformation بأنه فعل لتغيير أو تحويل شيء ما في العمق وبطريقة عنيفة. وترصد اليونسكو التحولات الاجتماعية المهمة التي يشهدها العالم وتقودها تأثيرات العولمة وتجملها في «التغير المناخي العالمي، والأزمات الاقتصادية والمالية الناتجة عن أوجه عدم المساواة المتنامية، والفقر المدقع، والاستبعاد والحرمان من

حقوق الانسان الأساسية». ومن هنا تبين المنظمة الدولية حاجة هذه التحولات الملحة إلى حلول مبتكرة تؤدي «إلى قيم عالمية تتصل بالسلام، والكرامة الإنسانية، والمساواة بين الجنسين واللاعنف وعدم التمييز بين النساء والرجال الشباب الذين هم أكثر تأثرًا بهذه التغييرات، وهم بالتالي الجهات الفاعلة الأساسية في مجال التحولات الاجتماعية»[٢].

وفيما يتصل بمفهومي «النهضة» و«الحداثة»، فسنجد أن بعض الباحثين يجعلون من النهضة مرادفًا للحداثة، على أساس اعتماد كل منهما على أسس مشتركة مثل العقل، والفردانية، والعلمانية، وحقوق الإنسان... إلخ. وهناك من حاول التمييز بينهما معتبرًا أن النهضة نظرية تحاول عقلنة الحداثة داخل نسيج المجتمع العربي، أي تعمل على إخضاع الحداثة لمعايير اجتماعية وأخلاقية جنبًا إلى جنب المعايير العقلية[٣]. كما يرى البعض الآخر أن النهضة تعمل على استيعاب الحضارة ضمن التراث[٤]. إلا أن وجهات النظر تلك تنظر إلى المفهومين بمعزل عن التاريخ العام لكليهما، وتقتصر في كل منهما على الاشتقاقات اللغوية العربية، أو تستند إلى ما أُطلق على مرحلة التحول في التاريخ العربي الحديث منذ أوائل القرن التاسع عشر. إذ يشير التاريخ العام إلى أن النهضة تشكِّل المحطة الثانية من محطات تحقيق مشروع الحداثة المجتمعي في الغرب، وبطبيعة الحال إلى جانب محطات أخرى بدأت بالإصلاح الديني قبل النهضة، مرورًا بالتنوير فالثورة العلمية والفلسفية ثم الثورة الصناعية، وصولًا إلى الثورة الفرنسية.

---

2) www.unesco.org

٣) انظر في هذا https://www.uobabylon.edu.iq/uobcoleges/lecture_file.aspx?fid=13&lcid=57756

٤) المرجع السابق.

وخلال هذه المحطات الست تحققت الحداثة في الغرب بقيادة فاعل اجتماعي نشط تمثَّل في البرجوازية، هذا وقد اتسمت كل محطة من هذه المحطات الست بسمات خاصة معروفة في التاريخ الحديث[٥].

من هنا فإذا كانت النهضة في منطقتنا العربية، باعتبارها توصيفًا لمرحلة زمنية بعينها، تمثل مجموعة التحولات (الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والتقنية... إلخ) التي حدثت في تلك المنطقة، منذ بدايات القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن العشرين، ولم تكن تمثل آنذاك مشروعًا مجتمعيًّا ذا قاعدة جماهيرية عريضة أو مشروع واضح المعالم، أو حتى تقوده طبقة اجتماعية نشطة، فإن الحداثة -في نظرنا- هي المفهوم الذي يمكنه أن يعبر بواقعية عن كم وحجم هذه التحولات، بل ويمكننا من خلاله قياس مقدار ما تحقق على الأرض مقارنة بما حققه الغرب الأوروبي. من هنا سنحاول أولًا التعريف بمفهوم الحداثة الغربي هذا، والذي فضَّلناه عن مفهوم النهضة، الذي ارتبط في منطقتنا العربية بفترة زمنية محددة كما سبق وبيَّنا.

مفهوم الحداثة

من الناحية الاشتقاقية، فتعبير الحداثة Modernité خرج عن اللفظة اللاتينية Modernus، وهي مشتقة أيضًا من لفظة Modo ومعناها في اللاتينية «مؤخرًا». أو «منذ عهد قريب» أو «حديثًا جدًا»، وفى المعنى العام تفيد كلمة «حداثة»، الصفة

٥) للمزيد، انظر: مقالنا، الحداثة وما بعد الحداثة في الفكر الفرنسي المعاصر، مجلة الحوار الفكري، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد حزيران/ يونيو٢٠٠٢.

التي نطلقها على كل ما هو حديث[٦]. وهنا ستعتبر صفة «الحديث» Moderne أقدم من «الحداثة» ذاتها، وذلك لكون «الحديث» دائمًا وفي أي إطار ثقافي يقف في مواجهة القديم، بل ويقدم نفسه بديلًا عنه. ولقد عرفت أوروبا مصطلح «الحداثة» بالمعنى الحديث الذي نقصده في بداية القرن السادس عشر الميلادي، ومع ذلك كان مصطلح «حديث» Modernus نفسه معروفًا داخل أوروبا منذ القرن الخامس الميلادي، وذلك عندما أُريد به أن يتم التمييز بين العصر المسيحي الذي بدأ لتوه وبين العصر الروماني البائد، ولم يستقر المفهوم على المعنى الذي نفهمه اليوم إلا في بداية القرن التاسع عشر[٧].

ولا تعبر الحداثة عن حدود عصر بعينه، لأنها -كما رأى بعض الباحثين- قيمة سامية ووجودٌ لا حدود له، كما أنها موقف يتصور الزمن، باعتباره مكانًا للتقدم اللانهائي، حيث يأتي الجديد من خلاله ليحتل مكان القديم العتيق، الذي لم يعد مناسبًا ولزم تخطيه. وتصبح الحداثة بالمعنى السابق -كما يرى البعض الآخر- مفهومًا حركيًّا ديناميكيًّا للزمن، أو حتى هي الاعتقاد في ديناميكية ما وضعية Positiviste للزمن. في هذا السياق، تُفهم الحداثة على أنها قناعة بأن الزمن قد اكتسب معنى جديدًا، يختلف عن معنى اجترار وإعادة نفس الأشياء، إذ سيكتسب هنا من خلال عملية مستمرة للتحول، معنى الترقي المستمر للمختلف، وللجديد. وهنا سيتضمن معنى «حديث»، الاعتقاد في مبدأ «التقدم» في التاريخ، حيث تكون أحداث التاريخ غير قابلة للمراجعة أو التراجع في شتى مستوياته، السياسية والاجتماعية والجمالية[٨]. أما

6) Pratique de La philosophie (en collaboration). Hatier, Paris, 1994, P. 231.

7) Encyclopoedia Universalis. Corpus 15, 1993, P. 552.

8) Philippe Forest, Modernité' in culture générale contemporaine, Marabout Paris, 1997, PP. 180–181.

فيما اتصل بمفهوم «التحديث» فنعتبره، هو التحكم في التحولات التي جرت وتجري بيد الإنسان، أي أنها مُجمل العمليات التي نقوم بها لإحداث تغيير للأمام في قلب الواقع، ليشمل هذا التغيير كافة الأنماط والأساليب والوسائل... إلخ، الراسخة في مجتمع ما، بينما تعكس «الحداثة» الحالة التي يكون عليها أفراد هذا المجتمع، الذي حقّق التحديث في واقعه المعيش وبخاصة في عقلية أبنائه، بحيث يمكن القول: إن كل تحديث لا يؤدى بالضرورة للحداثة، بينما كل حداثة كانت نتيجة أساسية لعملية تحديث ناجحة[٩].

تُعتبر الحداثة بالمعنى السابق، وكما أسلفنا، مشروعًا مجتمعيًّا، تُشارك فيه كل القوى الاجتماعية الجديدة والحيّة، وصاحبة المصلحة الأساسية في تحول المجتمع، بمعنى مُجمل قوى التحرر والتقدم في المجتمع، وهو الأمر الذي يعني أن تحتشد من أجله كل القوى الفاعلة في المجتمع بقيادة طبقة طليعية، تقيم التحالفات وتنسق بين كل هذه القوى صاحبة المصلحة في انتصار المشروع، فتجند إمكاناتها وطاقاتها المادية والفكرية والعملية، من أجل كسب المعركة ضد القوى المناوئة لها، أي القوى صاحبة المصلحة في تكريس الأوضاع القائمة، وهي أيضا القوى التي تعمل دائمًا على تجميد الأوضاع في حدودها الدنيا، وتضع العراقيل بشكل منتظم في عجلة التغيير، بل وتقاوم مشروع الحداثة وتعمل على وأده وإفشاله، حتى لا تخسر مخصصاتها وامتيازاتها التي تمتعت بها عبر العصور.

لكن إذا ما كان هذا المفهوم ينتمي للثقافة الغربية، لماذا نقوم بتبنيه ونضعه نموذجًا يمكن الاحتذاء به؟! ولماذا أصلًا نقارن أنفسنا بالغرب الأوروبي؟! أليس هذا في

٩) انظر مقالنا، الحداثة وما بعد الحداثة...، مرجع سابق.

-نظر البعض- إمعانًا في التغريب وفقدانًا للخصوصية والهوية الوطنية؟! ولعل العودة للتاريخ هنا يمكن أن تكشف عما يختفي وراء التحفظات السابقة حول مفهوم الحداثة الغربي، الذي هو الأصل في الحداثة التي انتهجناها تاريخيًّا، لكن كيف ومتى تم ذلك؟

عودة للتاريخ

عندما دخل بونابرت مصر في عام ١٧٩٨ مع حملته الفرنسية، لم تكن مصر أرضَ بور، ولكن كانت تنتشر فيها معارف وأفكار وتتطلع إلى استعادة أدوارها التاريخية، إلا أن ما رأوه لدى الفرنسيين من تنظيمات وأجهزة وأدوات وأسلحة حديثة جعلهم ينصرفون عن بحثهم في إيجاد حداثتهم الخاصة، الامر الذي أو قف، بل وعطَّل هذا الاعتمال الجنيني لديهم، وفضّلوا بدلًا منه النموذج الجاهز الغربي على حساب البحث عن الجديد المحلي، أي عن حداثتهم الخاصة. ولا عجب في هذا إذ أيقنوا بأنهم لن يخترعوا العجلة من جديد[١٠]. ومن جانبنا، نعتبر أن الحضارة الغربية هي إرث العالم المشترك الذي شارك فيه الجميع، وبخاصة العرب والمسلمون الذين حفظوا التراث اليوناني والروماني، وأضافوا إليه عقلانية ابن رشد وتجريبية ابن الهيثم وجابر بن حيان والزهراوي وغيرهم. وهو ما ساهم في أن يحمل الغرب مشعل الحضارة ويتخطى العقبات، التي وضعها رجال الدين في طريق تطوره وحداثته. بفضل الإسهام العربي إذ اندفع الغرب بكامل طاقته للنهل منه، بعد أن أيقن أن مصير حضارته وهويته يتعلق بكل الإسهامات،

١٠) انظر التفاصيل بمقالنا: الوعي السياسي في مصر، مجلة كلية الآداب، عدد خاص ٧ هـ، (أبحاث ندوة تاريخ مصر ١٥١٧-١٧٩٨)، مركز النشر لجامعة القاهرة، ١٩٩٣.

التي أنجزتها الحضارات المختلفة عبر العصور وعلى الأخص الحضارة العربية الإسلامية، والإفادة منها إلى اقصى مدى.

العقلانية والفردانية[11]

ترتكز الحداثة الغربية على: العقلانية والفردانية، وهما مفهومان أساسيان، فالعقلانية هي شرط ضروري لأي عمل يُقصد منه النجاعة والكفاءة والمردودية، وهي لا غنى عنها لتطوير التكنولوجيا والالتزام بقواعد العلم والمنطق، في قراراتنا واستعداداتنا وتجهيزاتنا للمشاريع المختلفة، فلكي يتم البدء في مشروع ما فلا نتصور أن يقوم دون تخطيط أو إعداد جيد له، أو دون دراسات للجدوى، وإعمال كامل للعقل والمنطق. ونفس الأمر يدخل في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وقواعد الصحة العامة والمرور والعمل، وكذلك في كل الأنشطة الانسانية التي يمكن ممارستها. والفردانية، وهنا أُعيد التأكيد على ألا تُفهم بمعنى الأنانية أو النرجسية، ولكن ينبني معناها على ما يُطلق عليه ميلاد الفرد[12]، بصرف النظر عن جنسه وهو المُتمايز عن محيطه الحيوي، ويمتلك عقله وجسده وحريته، ولا يقبل بأية ضغوط خارجية تُمارس عليه، اجتماعية كانت أم سياسية، فهو الذي يُقرر لنفسه بعيدًا عن

---

١١) كنت قد استخدمت في محاضرتي مصطلح "الفردية" وليس "الفردانية"، ورغم أني كنت قد شددت على أن أنفي عن المصطلح طابع الأنانية أو النرجسية، إلا أن الصديق العزيز د. مصطفى النشار الذي أدار الندوة قد اقترح عليّ مشكورًا اثناء الندوة استخدام، الفردانية بدلًا من الفردية للابتعاد عما كنت أخشاه، وها أنا أعمل بنصيحته في تحرير هذا النص.

١٢) انظر في هذا مقالنا: الفكر الغربي بين تفكك الحداثة وتجديد الاشتراكية، مجلة اليسار، باريس، عدد رقم ٥٥، أيلول / سبتمبر ١٩٩٤.

القبيلة أو العشيرة أو العائلة الممتدة. إن الاحساس العميق بالفردانية سيُعبر هنا عن التفرد، الذي سيُعتبر الأداة الناجعة لخلق مجتمع قادر على الخلق والإبداع[١٣].

إن تكريس العقلانية والتأكيد على ميلاد الفرد، كانا المحرك الرئيس لحداثة الغرب عبر مسيرتها الطويلة على مدار القرون الماضية، وهو الذي أسفر عن مجمل مفاهيم الحداثة الأساسية من قبيل: الديمقراطية، والعلمانية وحرية الفكر والتعبير وحرية الاعتقاد والضمير، إضافة إلى الحفاظ على مجموع هذه الحريات، بل والدفاع عنها وحمايتها عند التهديد.

العقلانية وميلاد الفرد في مجتمعاتنا العربية

السؤال البسيط الذي يمكن أن نطرحه هنا، هل نحن في عالمنا العربي غير معنيين بالعقلانية أو بميلاد الفرد؟

إذا كان التوجس منهما لكونهما منتجين غربيين، وبالتالي خوفنا هنا على الهوية والخصوصية، فإن العكس هو الصحيح، فالقطع معهما هو ما سيفقدنا يقينًا هويتنا، ذلك أن الهوية لا تتأكد على ارض الواقع إلا من خلال حضورها الإيجابي الفاعل والواعي في واقع عصرها، وهو حضور فعلي لذواتنا، ويكتسب قيمته من تلك الدينامية المرتبطة أصلًا بالذات الحديثة.

يدفع البعض بحجة النزعة العرقية الأوروبية Euro-centrisme التي تجعل من أوروبا

١٣) انظر مقالنا، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، مجلة قضايا فكرية، يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»، الكتاب الخامس والسادس عشر، يونيو-يوليو ١٩٩٥.

معيار الأمم في التقدم والتخلف، وتجعل من التاريخ الأوروبي تاريخًا عامًا للبشرية، مع تحول بقية دول العالم الأخرى إلى أطراف هامشية. ومع الاعتراف بصحة هذا الأمر، إلا أنها نزعة ارتبطت بكل الحضارات، وحتى بالحضارة العربية الاسلامية، ويمكن إحالتها إلى نزعة التمركز حول الذات Ego-centrisme التي مارستها الحضارات المختلفة، فمثلا ميزت الحضارة العربية الإسلامية على مقياس إيمانها وإسلامها مدى كفر وإيمان الشعوب الأخرى، بل ووصفت غير العربي بالأعجمي[١٤].

يعود هذا الأمر إلى أن قوة الحضارة تفرض ذاتها، وتجلت قوة الحضارة العربية الإسلامية في عصرها الذهبي في عقلانية ابن رشد، وكذلك في علومها التي اعتمدت على التجريب في الطب والصيدلة والموسيقى، وكذلك في الفلسفة فاتسعت أطرافها شرقًا، وغربًا، وشمالًا، وجنوبًا. وفي الغرب تلقف المُحدثون ودُعاة التغيير والتقدم ما أتاحته حضارة العرب والمسلمين لهم، وراهنوا آنئذ على ندرة هذه الصدفة وأيقنوا أن الأخذ عن الحضارة العربية الإسلامية عمل عظيم يخدم أمتهم، وأن اللحظة التي يمرون بها لا تحتمل التفريط، فالأخذ عن هذه الحضارة المتفوقة (العربية الاسلامية آنئذ) هو ما يمكن أن ينقذ شعوبهم (في الغرب) من التخلف والجهل. فهم دُعاة الحداثة من الغربيين إذ إن المسألة اصبحت مسألة حياة أو موت لهم ولأممهم. والسؤال الآن هل نستطيع الزعم بأنهم بصنيعهم هذا أصبحوا عربًا أو مسلمين، وفقدوا بالتالي هويتهم وخصوصيتهم كمسيحيين غربيين؟!

إن التردد والخوف الذي نبديه اليوم تجاه مفاهيم الحداثة الغربية، وعلى رأسها العقلانية وميلاد الفرد، أصبح عائقًا أمامنا لتأكيد هوية وخصوصية بلداننا،

١٤) انظر دراستنا: الحداثة وسلوك المواطنة، مجلة معهد التخطيط القومي، القاهرة، ٢٠١٣.

وبخاصة إذا كان ما سنأخذه سوف يُعزز من نهوضنا ويقيلنا من عثرتنا، لنحقق النهضة المأمولة والتي أجهضناها بأنفسنا، وليس بسبب أعدائنا. إن اقتباس الحداثة من الغرب إذن لم ولن يعني التغريب أو الاندماج في الغرب، إذا قمنا بتحليل الواقع الاجتماعي الاقتصادي والثقافي الذي نعيشه بعمق فلنسبر غوره، ولا نتجاوز الحقائق والوقائع على الأرض، الأمر الذي سيساعدنا على أن نتبنى حلولًا واقعية لمشاكلنا الحقيقية والملحة، بغض الطرف عن مصدر الحلول والإجابات المطروحة.

قيم الحداثة الغائبة في العالم العربي

وهنا سنتساءل عن قيم الحداثة التي افتقدناها في واقعنا العربي[١٥]:

١. غابت العقلانية جزئيًّا في مجتمعاتنا، ما أثّر بشدة على مختلف ممارساتنا، فانعكس الامر على طريقتنا في التعامل مع «الزمن»، فلا نحترم الوقت في بلادنا ونهدره بشكل عام في كل المجالات وعلى مختلف الأصعدة والمستويات. تشبثنا بالعقلانية الكاملة إذن سيعتبر السبيل الأوحد، لكي يتجذر العلم والعقل النقدي في شتى نواحي حياتنا المحكومة بالعادات والتقاليد العتيقة، وازدواجية حياتنا العامة والخاصة. إن مصالحة الرؤية العقلانية مع مبادئ تنظيم حياتنا الاجتماعية كفيلة بتصحيح أفعالنا، وأفكارنا، وسلوكنا ودمجها بالقيم الحديثة التي نفتقدها.

٢. غابت الفردانية، والمعروف أن الفرد هدف تتوجه الحداثة إليه بمنجزاتها وخيراتها، ولن تحقق الحداثة أهدافها دون أن يشارك بفاعلية وإبداع،

١٥) لمزيد من التفاصيل راجع دراستنا: الحداثة وسلوك المواطنة، المرجع السابق.

والفرد العربي لم يتحرر بعد ما أعاق فرديته وتفتحه، وما زال مجتمعنا العربي يعتبر أن هذه الفردية تهديد لا يغتفر للقبيلة والعشيرة والعائلة، وظل الفرد وأخص شؤونه لدينا مشاعًا للجميع دون احترام لحياته الخاصة، خاضعًا للسلطة الأبوية، الأمر الذي أعاق حريته وتنميته لكيانه وإحساسه الذاتي، هذا الفرد لا يمكن أن نطلق عليه فردًا حديثًا، إذ قامت بلادنا بقمعه ووأده وكبته وسجنه فعليًّا أو في مجموعة كبيرة من الأفكار البالية، التي تكرّست في وجدانه ومنعته من أن يكون ذاته، ومنعت حياته من أن تكون ثمرة لإرادته وطموحاته. لم ير هذا الفرد في الساحة العمومية، إلا مرآة تعيد إليه صورته الحميمية فعدم تحرره جعله يشعر بالخطر في حالة التخلي عن الشبيه، لا يعرف الاختلاف، ويهرب من المختلف. فمجتمعاتنا لا تعترف بالفردية ولا تقدرها، والفرد فيها مقموع بفعل ترسانة من قيم وعادات وقوانين عفا عليها الدهر، أو بفعل كلّ من سلطة الدولة أو المجتمع التي تقهره وتحد من قدراته، مما يعقِّد ويشوه حتى العقد الاجتماعي الذي يربطه بدولته، المتمثل في دولة قوية مسيطرة وقامعة، في مقابل فرد خانع يائس ومكبّل بآلاف المحاذير والقيود تارة من قبل الدولة وتارة أخرى من قبل المجتمع.

٣. غابت «قيمة الساحة العمومية»[١٦] L'espace publique، التي يترتب عليها تحديد السلوك العام، كما تؤطر السلوك الفردي في المجتمع، في التمييز بين الحياة العامة والخاصة. إن غياب الساحة العمومية ينعكس في غياب

١٦) تعتبر الساحة العمومية مفهومًا حداثيًّا بامتياز يرقى إلى مستوى القيمة الأخلاقية، وهو فضاء افتراضي يتسع لكل الأفكار والآراء وتبايناتها، كما أنه يضبط السلوك والعلاقات التي تتم داخل إطار المدينة بمعطيات الحداثة ودعائمها.

التوافق الذي يربط بين سلوك المواطنة والسلوك الطبيعي المتمثل في آداب استخدام الطرق العامة والمرور، والنظافة العامة، والصحة العامة، وإشغالات الطرق، والحفاظ على وسائل النقل العام، والنظافة بعدم إلقاء القمامة من الحيز الخاص إلى الحيز العام، وعدم استثمار حياة الأفراد الخاصة أو الكشف عنها وإبرازها كفضائح تتعدى الفرد، لتصل إلى عائلته وأقاربه، وهو أمر يجعل المدن في مجتمعاتنا تبدو وكأنها قرى كبرى، عندما تنعكس على سلوك الأفراد فيها قيم التقليدية وتسودها أخلاق ما قبل الحداثة.

٤. يغيب عن مجتمعاتنا أيضًا قيمة الشفافية، التي تعكس انتصار العقل، على غرار الفكر العلمي في وضوحه وشفافيته، ومعها لا يقبل المجتمع بأية تعمية أو غموض، فالشفافية هنا تصبح آلية فاعلة وتلقائية، تتجلى أثناء الانتخابات العامة في الدولة، وتبرز عند اتخاذ القرارات وتحيط بأسبابها، وتجعل من الذمم المالية للحاكمين موضوعًا عامًّا يخص المحكومين، وتجعل من ميزانيات ومصروفات الدولة والمجتمع شأنًا متاحًا لكل من يريد الاطلاع عليه، وتكشف بشكل دائم عن خلفيات تسمية الوظائف العليا في الدولة وأسبابها. الأمر الذي يقف حائلًا ضد المحسوبية والمحاباة والفساد، ويمنع أن تصبح الإدارات العامة والخاصة أدوات لسلطة شخصية، كما يعمل على الفصل بين الثروات الخاصة، وميزانية الدولة، والمؤسسات الإنتاجية، والعامة. وانعدام الشفافية أمر عام في مجتمعاتنا تتشارك فيه الدولة والمجتمع، الحكومة والبديل المعارض، مما يؤكد على افتقادنا جميعًا حكامًا ومحكومين، لمبدأ الشفافية الحداثي.

٥. يغيب مفهوم الديمقراطية بمعنى احترام المواطن الحر في حياته الخاصة بفصلها عن الحياة العامة، واحترامه في افكاره ومعتقداته، وخياله وسلوكه العاطفي مساويًا إياه أمام القانون، فيصبح له نفس حقوق المواطنين الآخرين وعليه نفس الواجبات، وهنا يتحول من مجرد رعية ملتصقة عضويًّا بالطائفة والحرفة والعشيرة والقبيلة، دون أدنى حق في التمايز أو الخروج عنها، إلى مواطن حر حياته هي حقًا وجوده الذي يسعى لبنائه وتأكيده بنفسه. وتتجسد معاني الديمقراطية في الانتخابات، حيث يحمي نفسه من الاستبداد لكونه قادرًا دائمًا على التغيير، وأمينًا على مبدأ تداول السلطة وعدم الانحراف بها أو توظيفها فيما لا يصون حرياته ويحفظها. إن التمسك بقيم الديمقراطية في مجتمعاتنا لم يحقق عمليًّا مجتمع المواطنين، ولم يمنع الممارسات التعسفية القديمة المعادية للديمقراطية التي ساعد غيابها في التأثير على سلوك الأفراد في المنازل مع زوجاتهم وأبنائهم، بل وامتد ذلك إلى المدارس والجامعات، والمصالح والمؤسسات والشركات، والنوادي، ووسائل الإعلام، وغيرها.

٦. غياب قيمة العلمانية[١٧] حوّل الظواهر الاجتماعية في مجتمعاتنا إلى ظواهر دينية، بل وسمح بتداخل مناحي الحياة فيما بينها سواء أكانت اقتصادية،

١٧) نخلط في اللغة العربية غالبًا بين مصطلحين يعبران عن عمليتين يترجمان دائمًا بالعلمانية، الأول هو Laicisation وهو مصطلح أترجمه بالعلمنة، بمعنى الفصل بين المجالات المختلفة، ومن بينها الدين والسياسة، وهو ما اشتهر وتم التركيز عليه من المصطلح، بينما الثاني هو Sécularisation وهو ما أترجمه دائمًا بمصطلح عربي اشتققته هو الدنيوة، الذي يعني وحده، فصل الديني عن الدنيوي.

أم دينية، أم فنية، أم سياسية... إلخ، الأمر الذي جعل من الدين وحده سلطة لوجود شامل الاندماج، لا يعبأ بإشكالية المعنى، على عكس المجتمع الحديث الذي يبدو الدين فيه محدّدًا بدائرته باعتباره بُعدًا خاصًّا للحياة الاجتماعية، بحيث يصبح مع هيئاته الخاصة به منفصلًا ومتخصصًا. غياب هذا الفصل، في مجتمعاتنا، بغياب قيمة العلمانية يجعل من أفراد المجتمع غير متساوين، حتى ولو أُدعي بغير ذلك، لأن هذا الغياب يرفع من قيمة الدين والاعتقاد على حساب المواطنة، ما يجعل المواطن لا يشعر من أنه بالفعل، على قدم المساواة مع مواطنيه، دون شعور بمهانة أو بنقص أو خجل. إن قيمة العلمانية هي التي تدفع بسيادة الديمقراطية، وحرية الفكر والاعتقاد والضمير والتعبير، وهي التي تعمل على فتح الفضاء العام للمواطنين، عند تربيتهم في مدرسة العلمانية التي تُعلم تاريخ الأديان ولا تعلم الدين، وتهتم بخلق العقلية النقدية والشخصية الحرة المستقلة، وتعلم ما يدفع للانتماء عندما تزرع في شعور ولا شعور الطلاب، مهما كانت انتماءاتهم الدينية، الوعي العميق بانتماءاتهم لهوية قومية، وذلك بتعليمهم التاريخ القومي لخلق الهوية القومية الموحدة، التي تتعالى على الانتماءات الطائفية، ليعي الجميع انتماءهم الواحد وبالتالي مساواتهم الكاملة في بناء وطنهم، الذي يشرفون بالانتماء إليه بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. ما يجعل كل مواطن يشعر بقيمته وقيمة بلاده ومواطنيه، ويجعله يسلك معهم سلوك المواطنة الحقة فلا يقوم باضطهاد المخالفين له، ولا محاباة المتفقين معه.

معوقات الحداثة في مجتمعاتنا

يمكن القول أن إخفاق الحداثة في مجتمعاتنا يعود إلى عوامل شتى يمكننا أن نرصد بعضها على اعتبار ما تمثله من أهمية، وهو ما سنجمله على النحو التالي:

- عدم وجود فاعل اجتماعي يتصدى لمشروع الحداثة في مجتمعاتنا، فعلى عكس ما حدث في الغرب الذي قاد مشروعه الحداثي: «البرجوازية» وكانت فاعلًا اجتماعيًّا نشطًا، استطاع أن يجند حوله قوى المجتمع الفاعلة لحساب مشروعه، بل ودافع بكل قوته عن مصالحه الحيوية، وقاتل في سبيل تحقيق أهداف مشروعه، الذي مثّل له مسألة حياة أو موت، على عكس ذلك كان دُعاة الحداثة لدينا، لا يمثلون طبقة اجتماعية ما، لكن يمكن القول بأنه كان من الأولى، أن نُطلق عليه فاعلًا ثقافيًّا، نظرًا لأن الذين دعوا للحداثة في أوطاننا كانوا من نخبة المثقفين، الذين يدافعون عن أفكارهم وآرائهم وقناعاتهم الفكرية، وليس عن مصالحهم المادية، لذا وجدنا أن البعض منهم قد تراجع عن مواقفه خاصة في ظل المضايقات التي تعرضوا لها أو التي اكتنفت دعوتهم.

- فرض الحداثة ومحاولة تطبيقها من أعلى، أي بطريقة رأسية وليست أفقية، الأمر الذي جعل الحداثة من جهة غريبة عن رجل الشارع العربي، فلم تكن وليدة قناعة شخصية له يتماهى فيها ويرى أن تحققها يحقق في الوقت نفسه طموحاته ومصالحه، ومن جهة أخرى دفع هذا الفرض الرأسي للحداثة، الناس إلى أن يربطوا بين الحداثة وبين الأوامر الظالمة التي اعتادوا على استقبالها بنفس الطريقة (من أعلى)، التي اعتبروها تدخلًا سافرًا وفظًّا في

حياتهم الخاصة، ولأن الحداثة لم تكن لدينا مشروعًا مجتمعيًّا، فقد خسرت رجل الشارع وتركته فريسة لمخاوفه وجهله.

- العمل على الإلغاء قبل الإحلال، أي تم إلغاء الهيئات التقليدية في حياة الناس والتي كانت تقوم بدور ما حتى ولو كان بدائيًّا، قبل أن تحل بدلًا منها الهيئات الحديثة، ما قوّض الضمانات العفوية، بل وأدى إلى التهميش والاستبعاد (طوائف الحرف، والنقابات)، إضافة إلى أن التحديث كان سطحيًّا وتم دون إجراءات العقلنة ولم يقم على الذات المعتمدة على الفردانية.

- لعبت منجزات الحداثة أدوارًا معاكسة لقيم ومبادئ الحداثة ذاتها، فتم تحديث الأجهزة والوسائل والأدوات، وتم استخدامها في قمع المظاهرات والتعذيب في السجون وغسيل المخ، الذي مورس على قدم وساق في وسائل الإعلام المختلفة. كما سلكت المؤسسات الحديثة التي تم تبنيها، على عكس ما كان مأمولًا منها، فالبرلمان الذي كان منتظرًا منه تمثيل الشعب، خان تمثيله ومال إلى السلطة، والنقابات التي كان من المفترض أن تدافع عن حقوق العمال، خانت هذه الحقوق واصطفت إلى جانب أصحاب الأعمال والدولة، الأمر الذي ضاعف من التهميش والاستبعاد، بدلًا من أن يربط الناس بالحداثة وبمنجزاتها.

- خلافات الداعين للحداثة. إذ رفع دُعاة الحداثة أعلامًا مختلفة، وتناقضت نتائج دراساتهم، ما أدى إلى الانتقائية في إبراز بعض مفاهيم الحداثة على حساب مفاهيم أخرى، وأُفرغت المفاهيم التي تم إبرازها من محتواها،

أضف إلى هذا انعدام التنسيق فيما بين دُعاة الحداثة، واعتماد مبادراتهم الشخصية على حسن النوايا، ما قلل حماس الناس تجاههم.

- تعدد مراكز الحداثة. تعددت مراكز الحداثة بين دُعاة الحداثة العرب بين لندن وباريس وروما وبرلين ومدريد، وذلك تبعًا لدراساتهم ومرجعياتهم، وهو ما ساهم في خلافات عميقة نهضت بينهم، كما أن كل تحديث ارتبط برغبة المركز.

- ازدواجية الداعين للحداثة، فكان ثمة هوة بين خطاب دُعاة الحداثة وبين حياتهم الخاصة، كان البعض منهم شديد الثورية في خطابه الحداثي، بينما يعيش في حياته الخاصة مُحافظًا، يفسح فيها مجالًا للخرافة وللعادات والتقاليد التي يقف ضدها، هذا ويمكن أن نراه مُطالبًا شرسًا بحرية المرأة، مع استثناء خاص يخصه في ممارساته الحياتية، يتمثل في ألا تكون هذه المرأة زوجته أو ابنته أو أخته!!

- علاقة التجاور بين القديم والحديث، حيث وجدنا أن القديم الذي ينبغي أن يذهب ويحل محله الجديد، ظل إلى جانب هذا الجديد، فوجدنا التعليم الديني إلى جانب التعليم المدني الحديث، والتفكير الخرافي إلى جانب التفكير العلمي، والطبيب إلى جانب حلاق الصحة، والعيادات النفسية إلى جانب ممارسات الزار والشعوذة وغيرها، بتبريرات منها الخصوصية والحفاظ على الهوية، وقد منعت علاقة التجاور تلك أي تفاعل أو صراع بين الأنساق التقليدية القديمة والحديثة، فغابت العلاقة الجدلية بين القديم والحديث، وظلت الأنساق المتجاورة أنساقًا غير فاعلة، يكتنفها الموات والسكون، لا الصراع والحركة أو الجدلية.

- ازدواجية الاستعمار والحداثة، إذ تساوقت عمليات التحديث مع ظاهرة الهجمة الاستعمارية الشرسة على شعوبنا العربية والإسلامية، وهو ما جعل البعض يرى في قبوله للحداثة قبولًا في الوقت نفسه للاستعمار، وبالتالي رفض الحداثة سيعني في الوقت نفسه، رفضًا للاستعمار، الأمر الذي لعب في صالح من ناهضوا الحداثة ورفضوها.

- ارتباط الحداثة في جزء منها وفي بعض المناطق العربية بالمشاريع التنموية لبعض البلدان العربية ذات الأنظمة العسكرية القمعية، التي حلت محل الاستعمار من قومية وبعثية واشتراكية، وغيرها، وهي التي تصرفت على النقيض من قيم الحداثة استبدادًا وقمعًا وتقييدًا للحريات، الأمر الذي ساعد على توجس الشعوب من جهة، وأدى إلى تشويه الحداثة وقيمها من جهة أخرى.

- الخلط بين التحديث والحداثة، وبين النمو والتنمية في معظم البلدان العربية، وبخاصة الدول التي عاشت في ظل اقتصاد الريع النفطي والخامات الأولية، وسمح لها تصدير موادها الأولية بتراكم مالي لم تعرفه أجيالها السابقة، فتصورت أن مجرد امتلاكها أحدث ما وصل إليه العلم الحديث من أدوات وأجهزة وتقنيات، قد قذف بها في الحداثة بينما لم يكن ذلك سوى تحديث وليس بحداثة، فالحداثة يرتبط التحديث فيها بتغير العقليات والسلوك والرؤى. وكذا من يتصور أنه أقام ناطحات سحاب وبنايات ووسائل نقل حديثة بأنه قد حقق تنمية، ولكنه حقق نموًا وليس تنمية، لأن التنمية ترتبط عادة بمخططات واسعة ومشاريع ضخمة وأهداف تتحقق عبر آماد قصيرة، ووسيطة وبعيدة.

- التحديث وعلاقته بالتغيير في أذهان الناس، فلم يكن التغيير محبّبًا لدى العامة والخاصة في مجتمعات محافظة أصلًا، خاصة في ظل عدم وضوح للرؤية فيما يتصل بالأشكال الجديدة المُقترحة. إن الارتباط اليومي لحياة الناس بالدين في حياتهم، وزواجهم ومماتهم جعلهم يتصورون أن التغيير يمكن أن يلحق بالتالي بأنشطة حياتهم المختلفة، خاصة مع غموض الشكل الجديد.

- ربط رجل الشارع بين الحداثة والنموذج التركي، حيث إن إسقاط الخلافة، وإعلان الجمهورية، وتغيير ألف باء العثمانية من حروف عربية إلى حروف لاتينية، قد تم بصورة قسرية وأحيانًا مفتعلة، ما جعل رجل الشارع يظن بأنه سيُطلق في العراء مُقتلعًا من جذوره، خاصة في ظل دعوة بعض دعاة الحداثة لدينا (منصور فهمي وسلامة موسى وغيرهما)، إلى تغيير حروف لغتنا العربية إلى الحروف اللاتينية.

- الانكفاء على الهوية بما أن التفكير في الهوية يعبر دومًا عن الهواجس والمصاعب الآنية التي يواجهها الأفراد والجماعات، سنجد أن العرب والمسلمين لم ينشغلوا قديمًا بموضوع الهوية. وعندما تتدخل الذكريات التي تحمل رهانات سياسية واجتماعية وأيديولوجية، في تكوين الهويات الوطنية التي ترتبط بمفهومي «الانتماء» لجماعة وطنية معينة و«التماهي» بهذه الجماعة على المستوى الفردي والجماعي، يحيل ذلك إلى أمراض تلحق بالهوية من قبيل الهوية المنغلقة على ذاتها، والهوية المنحرفة التي لا ترى سوى ذاتها، أو الهوية المتشددة والنافية للهويات الأخرى والتي تمعن في عدم احترام التعددية والاختلاف، وتضطهد الأقليات العرقية

والدينية واللغوية... إلخ، عندما تنغلق كل هذه الهو يات على ذاتها مجترة لانتصارات الماضي البعيد، ومقسمة على إعادتها برمتها، ولا تستفيد من ارتباط مفهوم «الهوية» بمفهوم «الغيرية» في الغرب. أيضًا إذا توقفت «الهوية» عند لحظة تاريخية معينة، كما حدث لدى البعض في عالمنا العربي عندما توقفوا عند لحظة «العربية الإسلامية»، فإن هذا التوقف سيجتزئ هذه الهوية ويقلصّها ويمنع عنها بقية التراكمات الحضارية، التي لابد وأنها قد تركت بصماتها على حياة الناس ما يحرمهم من عمق التواصل الحضاري وامتداداته لدى الأجيال، بل ويمنع الاعتراف بالشرائح المجتمعية الأخرى، التي تنتمي لما تم استبعاده من التراكمات الحضارية المتواصلة عبر التاريخ الطويل. إن إسقاط أي شريحة حضارية من ثقافة الأقليات تمثِّل عائقًا أمام اعتراف الأغلبية بهويات الأقليات، الأمر الذي يمكن أن يؤثر على السلام الاجتماعي والتعايش المشترك بين هذه المجموعات الوطنية في المجتمع الواحد، وهو ما عايناه في مجتمعاتنا العربية. وتتداخل هذه الشرائح الحضارية على هيئة حلقات فيما بينها ليُضاف إليها الجديد في المستقبل، والذي سيصبح أيضًا جزءًا لا يتجزأ من هذه الهوية غير المنغلقة والمنفتحة دومًا على كل جديد مستقبلي، لأن الهويات الثابتة أو المكتملة أو النهائية هي هوية الشعوب التي اندثرت وانتهت.

- التعامل مع اللغة العربية، حيث جرى التعامل مع اللغة العربية دومًا، ولأسباب متعددة: دينية وتاريخية وثقافية... إلخ، على أنها لغة مقدسة ولا تخضع لما تخضع له لغات العالم الأخرى، واستبعاد أنها أداة للتواصل ولديها دور اجتماعي مهم تؤديه، ومن ثم يمكن أن تساهم في ترقي المجتمعات

والأمم. وإذا كانت اللغة هي وسيلة الاتصال الوحيدة بين الناس فثمة ضرورة إذن أن تكون معاصرة لمتطلباتهم، بعيدة عن الألفاظ المهجورة والمقعرة، والتي لا يستخدمها الناس، لتأخذ بألفاظ الحياة العامة من على ألسنة كل الطبقات الفاعلة في المجتمع، حيث إن العلاقة بين التقدم الحضاري ولغة شعب من الشعوب علاقة جدلية. كما تفرض الأحداث، والمستجدات، والمنتجات الصناعية والتقنية المتقدمة على الناس التعامل معها واستخدامها، ومن ثم ترجمة أو اختراع أو حتى تعريب ألفاظ لغوية جديدة، تتناسب مع هذه الاستخدامات المتقدمة، وهنا تنتصر اللغة التي ستكون أقرب اللغات إلى حياة العصر. من هنا نعتبر اللغة كائن حي يعيش ويموت ويتنفس، لذا لابد من مقاربة اللغة بالمنهجيات الحديثة وبعلم الألسنية، ومعنى أن يضفي البعض صفات القداسة والنقاء والفرادة على لغته، ويرفض دخول ألفاظ غريبة عليها، هو خنق للغة بمنعها من التنفس المتمثِّل في المفردات الجديدة التي تمدها بالحياة والنماء، ولا غرو في ذلك فهناك آلاف من اللغات التي ماتت عبر عصور التاريخ.

- الأصالة والمعاصرة، إذ إن القبول والرفض الانتقائي لبعض مفردات الحداثة الغربية دون أسس موضوعية، استنادًا إلى القاعدة الذهبية التي طالما سمعناها من أطراف اجتماعية عديدة ألا وهي الأصالة والمعاصرة، ويخلق هذا الموقف نوعًا من التلفيقية أو التوفيقية التي يتبناها ما نطلق عليهم «البرجماتيين العرب»، وفي الغالب الأعم ما تصطف السلطات العربية الحاكمة وراء هذا الموقف «المائع»، الذي لا يلزمها بأية إجراءات أمام مواطنيها، وتكتسب في نظر العالم الخارجي وصف «المرونة والاعتدال»،

إضافة إلى مثقفين عديدين يؤثرون سلامة تلك المرونة، ولعل هذا الموقف هو الذي ساعد لحد بعيد تلك السلطات على الاحتفاظ بالسلطة حتى اليوم[١٨]، ورفع شعار الأصالة والمعاصرة الذي منع العلاقة الجدلية بينهما، ما أفضى إلى نوع من التلفيقية التي امتصت التفاعل البناء، بل ومنعت الصراع الإيجابي بين الطرفين.

- انفصامية الداعين للحداثة، إذ شهدت فترة النهضة (نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين) أكبر الإنجازات العلمية والفكرية والاختراعات الأساسية المعروفة، بشكل متراكم وشبه يومي وفي كل المجالات، ما أعطى الانطباع لعدد كبير من الداعين للحداثة بصعوبة ملاحقة تلك التطورات الحادثة في الغرب، وانعكس شعورهم هذا على دعوتهم، الأمر الذي قلل من تأثيرهم على عامة الناس، بالإضافة إلى أن هذا الموقف ذاته قد أفضى إلى نوع من الانفصامية لدى عدد كبير من مثقفي هذا العصر، إذ كانوا يريدون أن تتحول بلدانهم إلى الأنظمة الحديثة من العلوم والإجراءات والمناهج الغربية، وفي الوقت نفسه، يودون الاحتفاظ بتراثهم كما هو ودون تنقيته وتثويره، وتجلت هذه الانفصامية أيضًا في اعجابهم بأنظمة الغرب الحديثة، وكراهية ذلك الغرب الغازي والمستعمر، ولعل تلك الانفصامية قد تكررت عبر العصور المختلفة وحتى اليوم ولم نخرج من أسرها بعد[١٩].

---

١٨) للتوسع انظر: مقالنا، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، مرجع سابق.

١٩) انظر مقالنا، الأصولية: هل هي تعبير عن إخفاق التحديث؟، بمجلة قضايا فكرية، الكتاب الثالث والرابع عشر، تشرين الأول / أكتوبر، ١٩٩٣.

- تعدّد التصورات الثقافية، إذ خلق التحديث السطحي الذي تم، أفرادًا غير متجانسين فكريًّا أو ثقافيًّا، حيث عاش البعض في أزمنة غير الأزمنة التي يعيشها مواطنوهم، فيرتدون على الطريقة الحديثة، ويقتنون آخر ما وصلت إليه التقنيات الحديثة، ويستعملون كل الوسائل والأدوات في آخر صيحاتها المعروفة، ويتشاركون مع أقرانهم في كل ما يسّره العلم واخترعته التكنولوجيا، لكننا نجدهم يتصرفون ويسلكون مسلك البدائي الذي لم تصقله الحضارة، ولم تشذبه الثقافة أو تعتني به التربية، الأمر الذي يجعل من سلوك الحداثة أبعد ما يكون عن متناول هؤلاء، الذي لم يحوِّل تحديثهم السطحي هذا إلى حداثة أذهانهم، فتُركوا يعيشون حياة عصرهم بعقلية هذه الأزمنة العتيقة التي لم يستطيعوا الخروج عن أنساقها، وحبسوا أنفسهم فيها.

- عبء التاريخ، فثراء التاريخ العربي الإسلامي الذي لا ينكره أحد، يُستخدم غالبًا من قبل خصوم الحداثة أو حتى من قبل بعض الفئات الأخرى، للتخفف من ضرورة الفعل الإبداعي والنشاط الخلَّاق، الذي تقتضيه ظروف عيشنا في الأجواء المعاصرة. فنجد أن البعض يقوم بانتظار ما يصل إليه الغرب من اكتشافات علمية، ليدّعي بعد ذلك بأن ما جيء به معروف منذ أربعة عشر قرنًا من الزمان في القرآن، أو إذا ما حقق الغرب من سبق علينا يكون رد فعلنا التلقائي بأننا كنا سادة العالم في القرون الغابرة، ما جعل من تاريخنا المليء بالإنجازات والنجاحات الفريدة، غطاء يخفف عنا مسؤولية التقاعس والخمول، الأمر الذي جعل منه عبئًا على شعوبنا العربية بدلًا من أن يكون حافزًا ودافعًا يدفعنا إلى الأمام، نستلهم منه شجاعة، وحصافة وجدة الأجداد.

الخُلاصة

يمكن أن نعاين أن التحديث الذي تم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، لم يكن إلا قشريًّا سطحيًّا وأدواتيًّا، بل أكثر من ذلك تم تفريغ كل المفاهيم الحديثة في حياتنا من مضامينها الأصلية، فتبقى شكل ما هو حديث مع غياب جوهره، وقد عاينا كيف أن اختفاء العديد من قيم الحداثة عن مجتمعاتنا، قد أدى إلى انفصال سلوك الناس عن أهم ما يميز الإنسان الحديث، وهكذا كان غياب مفهومي العقلانية والفردانية مؤثرًا في استمرار العشوائية والتخبط في حياتنا العامة والخاصة، ومانعًا للإبداع والخلق، الذي يتطلبه أي مجتمع ينزع إلى تنمية بشرية شاملة، ليبني نهضته ويؤمّن نموه وتطوره. ولقد عاينا أيضًا كيف أن غياب مفهوم وقيمة الساحة العمومية عن مجتمعاتنا كان وخيمًا في نتائجه، إذ في ظل غيابه ارتُكب كل ما من شأنه أن يؤثّر على دور المواطنة في المجتمع الحديث، ما يجرمه القانون أو يستنكف حس المواطن.

ولعل أبرز ما عايناه أن هذا الغياب لا يستثني أحدًا من تأثيره، فهو يطول المجتمع بأكمله حكومة وأحزاب معارضة، أفرادًا وجماعات، وبالتالي يطبع سلوك الجميع بنفس الطابع المضاد للحداثة ولقيمها.

إذا كنا نعيش كعرب في نفس العالم، فإن البعض منا يعيش في العالم المعاصر بجسده فقط، بينما ذهنه وعواطفه وجوارحه مازالت ترفل في عالم قديم من صنع خياله وأوهامه، بحيث أصبحنا نعيش في نفس المكان، ولكن داخل عصور مختلفة. ثمة إذن ما اعتبرته في أبحاث سابقة «فارق توقيت تاريخي» Décalage historique، بيننا وبين الغرب. الغرب الذي سار على طريق الحداثة فاستطاع الوصول إلى ما وصل إليه على الأصعدة الحضارية والفكرية، بينما ظللنا نحن عند حدود، اختزلنا فيها موضوعات تفكيرنا وأنشطتنا الذهنية، ما أورثنا الثبات والجمود. لقد انتصر الغرب

على ثقافته التقليدية بعد صراع كبير، ففرض العقلانية وحرّر الذات الإنسانية من كل أغلال الماضي، فإذا بها تزدهر وتبدع بعد أن رفع عنها كل القيود التي كانت تكبل حركتها واندفاعها. وصحيح أن الغرب نفسه قد وصل مع حداثته لأزمة، بفعل أن ما بشرت به الحداثة من تقدم وسعادة، لصالح الانسان قد انقلب إلى شقاء وبؤس، حيث تحولت العقلانية إلى عقلانية أداتية، وتراجعت الذات الإنسانية بفعل الحروب والدمار والخراب الذي لحق بالبيئة، والحيوان والإنسان، وبقيم الإنسان العليا، ومع ذلك راجعت الحضارة الغربية مسارها بفضل النقد الذي وجهه لها أبناؤها.

إذا ما كانت أزمة الحداثة في الغرب قد أفضت إلى تأملات، تحاول تجاوز الأزمة إما باستشراف آفاق أخرى فيما أطلق عليه ما بعد الحداثة، أو بالتمسك الشديد بالحداثة باعتبارها مشروعًا لم يكتمل بعد، فإننا في مجتمعاتنا العربية بعيدون كل البعد عن هذا الترف التأملي، فنحن لم نحقق بعد أي حداثة، نحن استوردنا واستخدمنا الأدوات الحديثة، بل واستوردنا أشكالًا مختلفة من المؤسسات الحديثة، لكنا فرّغناها من محتواها الحداثي، وحشوناها بأدوار ووظائف تقليدية وتراثية. من هنا يمكننا القول إننا ما زلنا نعيش بعقولنا فيما قبل الحداثة، إذ لم تصبح العقلانية بعد هي ما يؤطر كل حياتنا، وكثير من العشوائية والتخبط يسم سلوكنا وقراراتنا وأفعالنا، كما أن الفرد أو الذات الإنسانية لم تولد لدينا بعد، وإلا فأين هو ذلك الفرد العربي الذي تمايز عن محيطه الحيوي وامتلك عقله وجسده وحريته دون ضغوط خارجية (دينية أو اجتماعية أو سياسية)؟ وأين تلك الديمقراطية التي يتمتع بها الإنسان العربي؟ وأين المساواة أمام القانون؟ وأين تلك العلمانية التي تقيم مجتمع المواطنين لا الرعايا؟ وأين حقوق الإنسان الذي انتهكت كرامته وإنسانيته بأساليب مروعة من التعذيب والقتل؟ وأين حرية الاعتقاد، والضمير، وحرية الفكر، والتعبير؟

ظلت إذن مدننا العربية قرى كبرى تسود فيها قيم القرية، المتمثلة في انتفاء الساحة العمومية، وانعدام الخصوصية، وغياب العلاقات العابرة، والبحث عن الشبيه والتماهي معه، ليتحدث للآخر وكأنه ينظر في المرآة فلا يجد إلا نفسه، ويتملكه الخوف والجزع والهرب من الآخر الغريب والمخالف، ومع ضيق المجال تستمر الفضيحة التي لا تجد براحًا في ساحة عمومية ما لتذوب فيها وتنتفي.

لم نحقق إذن الحداثة داخل محيطنا العربي، حتى بعد ثورات الربيع العربي، وإلا فأين تلك الانتخابات التي أسفرت عن بديل حداثي سواء في تونس أو في مصر؟ الإنسان العربي ما زال إذن في حاجة لكي يسد فارق التوقيت التاريخي بينه وبين الغرب، ولن يتأتى هذا سوى بتحقيقه للحداثة أولًا، وبعدها بعدها فقط يمكن أن نتصور عودة للفلسفة على مقاهينا التي غلب على أحاديثها التذمر من منغصات الحياة اليومية، والحلال والحرام، والخوارق، وعلامات القيامة، وغيرها.

انطلاقًا من هنا، وللخروج من هذا المأزق، سنجد أن ثمة عبئًا كبيرًا ومسؤوليات جسامًا تلقى على عاتق الفلسفة والمشتغلين بها في عالمنا العربي، فأسئلة الناس التي تنطلق من تفاصيل حياتهم، والتي أعادت الفلسفة للشارع في الغرب لم تجد لدينا سوى إجابات تأتي من قبل دعاة وساسة وصحفيين ودجالين، وذلك لأن الفلاسفة في عالمنا العربي قد استنكفوا عن الاهتمام بها، وحصروا أنفسهم في المسار التقليدي للفلسفة الأكاديمية وأسئلتها القديمة التي لم يعد يطرحها أحد في العالم.

يمكن القول إذن إن ثمة دور يمكن أن تقوم به الفلسفة في عالمنا، وما زال المجال مفتوحًا أمام المعنيين بها. ويتم ذلك من خلال الاهتمام بأسئلة الناس النابعة من واقعهم الحي، وبالبحث عن قنوات لمشاركتهم همومهم والحوار معهم، ونلاحظ أن الناس يطرحون اسئلتهم ثم يعاودون طرحها من جديد، وذلك لأنهم لم يجدوا في

الاجابات المتداولة ما يشفي غليلهم، إذ غالبًا، بل ودائمًا، ما تأتي هذه الإجابات في صور توجيهات وإرشادات ودروس.

الفلسفة وحدها هي القادرة على فتح حوار خصب مع الناس دون وصاية على عقولهم ودون توجيه أو إرشاد. الفيلسوف إذن في عالمنا العربي مدعو للخروج من برجه العاجي (التأمل في مكتبه)، ليجعل من نفسه جزءًا من حركة الواقع يفكر مع الناس ومن أجلهم، يعيش وسط الجموع حاملًا لطموحاتها، ومعانيًا من إخفاقاتها ومضطلعًا بدوره كمثقف عاش ويعيش نبض الشارع، ويجعل مهمة إيجاد الحلول لمشاكله مسؤوليته الكبرى، وموضوعًا لبحثه وتأمله.

وكم خسرت الفلسفة في الغرب حينما تحول بعض نجومها إلى أبواق دعاية أيديولوجية لهتلر أو موسوليني أو ستالين، وهي تخسر الآن في عالمنا العربي لهذا السبب نفسه، فعلى الفيلسوف أن يصاحب الناس في التحرر من قيود واستبداد الانظمة، يتعلم معهم الاحتفاظ بالاستقلالية والتمسك بالمعالجات النقدية، فيؤدي دوره كمثقف يسعى إلى نشر الفكر العلمي والعقلاني في مجتمعه ضد الجهل والخرافة والظلامية، ويعمل على تنمية وعي مواطنيه بتبسيطه للأفكار والمستجدات العلمية.

من هنا لن يكون دوره في تحديث وحداثة مجتمعه هو النقل الأعمى، بمعنى الوسيط السلبي لأفكار الغرب ومناهجه الحديثة، إذ إن هذه الأفكار والمناهج لا قيمة لها إن لم نستطع تطويعها لخدمة مجتمعاتنا المحلية، التي عليه أن يدرسها بعلمية ودقة وعمق، ليستنتج نتائج معبرة بحق عن طبيعة مجتمعاتنا. كما سيقع عليه العبء الأكبر في محاولة تفهّم ما يدور في العالم وفي واقعه، ليتمكن من جعل الفلسفة أداة حقيقية لفهم وتحليل واقعه دون تهويل أو تهوين، فالمطلوب ليس القدرة على التفلسف بقدر القدرة على وضع الحلول الواقعية لمشاكلنا الأكثر إلحاحًا، والأكثر تأثيرًا على مسارنا التاريخي.

يمكن إذن للفيلسوف العربي، أن يجعل من عودة الفلسفة إلى دروب حياتنا في العالم العربي أمرًا ممكنًا، عندما يدفع بالفلسفة لتغوص في طين الواقع حتى الأعماق، ولتدور في أزقته ودروبه حتى تعود لعصرها الذهبي، أي إلى الأسواق والمزارع والمصانع، حتى يتصل عبق تأملها بأدخنة المصانع الملو ثة للبيئة، وبالسياط المهدرة لحقوق الإنسان، وبالدماء المسالة بفعل عنف الأنظمة والجماعات، وآنئذ سيمكننا انتظار عودة حقيقية وفعلية للفلسفة والتفلسف في واقعنا العربي.

الورقة الثانية

نحن والأغيار وفلسفة المستقبل

أ.د. عصمت حسين سيد نصار

أستاذ الفلسفةِ المتفرغ/كلية الآداب

بجامعة القاهرة، جمهورية مصر العربية

المقدمة

يعتقد بعض المؤرخين بأن هناك قطيعة أبستمولوجية بين الثقافات الحية، وأن النهضة العربية الحديثة الممتدة منذ أُخريات القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين كانت بمنأى عن الأثر الغربي من جهة، والأثر الشرقي (الهندي والصيني) من جهة أخرى. وتشهد الواقعات والأحداث بخطأ هذا الاعتقاد وذلك لأن معظم القضايا التي أثيرت في الثقافة العربية خلال هذه الفترة كانت متأثرة إلى حد كبير بالأوضاع

الثقافية، والسياسية، والاجتماعية والعقدية في أوروبا على وجه الخصوص، والتيارات الدينية والحركات الإصلاحية في آسيا (إيران، والهند، والصين واليابان) مثل قضايا التراث والتجديد والحرية والوعي والإصلاح. ولا يعني ذلك إنكار الأثر البيئي على المشكلات، والمباحث السياسية والاجتماعية والدينية على بنية النهضة العربية.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أننا لا نقصد بالثقافة العربية تجاهل العناصر الأخرى التي كانت تشغل منطقة الشرق الأوسط في هذه المدة؛ أعني الطوائف المسيحية واليهودية والجاليات الأجنبية والقوى الاستعمارية، فقد أثّر جميع هؤلاء في صياغة قضايا النهضة والتنوير في الثقافة العربية الحديثة.

وتُعد قضية «الأنا والآخر» أو «الهوية العربية الشرقية والوافد من الثقافة الغربية» أو «نحن والأغيار» من أهم قضايا التجديد في الفكر العربي الحديث، بل تُعد في بعض الكتابات المعاصرة القضية المركزية التي شكلت كل نواحي تلك الثقافة بداية من مفهوم «الأنا» ومشخصاتها والموقف العام من «الآخر» وتحديد شكل العلاقة بينهما وطرائق التواصل «بالأغيار» للاستفادة منهم أو الرد عليهم، أو محاولة دراسة نواياهم لدفعها أو العزوف عنها.

وسوف أتحدث في الصفحات التالية عن الأبعاد الفلسفية لقضية «الأنا والآخر»، ومراحل تطورها إلى منتصف القرن العشرين، ثم ننتقل إلى نقد تلك المحاولات المتأخرة المفسرة المبررة لطبيعة العلاقة بين «الأنا والآخر « في الماضي وما ينبغي أن تكون عليه في الحاضر والمستقبل لكي تتحقق ما نطلق عليه (الوحدة الثقافية الإنسانية والتعاون الحضاري العادل)، وثم الانطلاق بعد ذلك إلى فلسفة الإبداع وذلك بعد نجاح الأنا المفكرة والواعية في الإجابة عن بعض التساؤلات ذات الصلة

التي تكشف عن بنية توجه «الأنا» صوب الإبداع والتجديد والتغيير، والاعتماد على الذات ودقة فحص الواقع ومتغيراته. تلك التساؤلات التي يتطرق إليها ذهن «الأنا» دون ترتيب مسبق وذلك لأنها لا تعدو بالنسبة له إلا إعادة قراءة أو مراجعة.

ومن أهم هذه التساؤلات: من نحن وماذا نريد ولماذا؟ وهل تعرفت «الأنا» على «الآخر»، واستوعبت، وانتخبت، وخططت لكيفية التعامل معه؟ وهل معرفة الغرب بالأنا تشمل الاعتراف بنا أم تحدد العلاقة التي تجعلنا على ما نحن عليه في أعينهم وسياساتهم؟

ولما كانت الإشارة أبلغ من الإفاضة في العبارة، أترك الإجابة عن ذلك كله لتلك المحاورة التي سوف أحاول طرحها ثانية والحوار بين قلمي وأعينكم القارئة. علمًا بأن الإبداع الحقيقي يكمن في القراءة وأن الخطاب المفيد يبدو بوضوح في استحالته إلى مشروع.

أما عن بنية هذا البحث من الناحية السردية، فسوف يتناول بعض المفاهيم والمصطلحات ذات الصلة قبل التطرق (لعتبته) أو عنوانه وذلك في شكل توطئة. وسوف أقف أيضًا على الخصائص المميزة للنهضة العربية عن النهضة الأوروبية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى عنوان البحث الذي لا يستقيم الحديث عن مشروع النهضة العربية بمنأى عن أركانه الثلاثة (نحن، الأغيار، المستقبل)، وتبرره عدة مفاهيم:

- فالأنا الناهضة هي التي تعي تمامًا ثوابت مشخصاتها، وتدرك آليات تقدمها وتنتخب من المتغيرات ما يستطيع دفعها إلى الأمام أو إصلاح ما فسد في مكوناتها أو ما تستند عليه للتخطيط مستقبلها. الأمر الذي يمكنها من الإجابة عن السؤال المطروح دومًا عن هوية الأنا، وأولويات

غاياتها ومقاصدها والأسباب المباشرة التي تبرر ذلك، والعلل الكامنة التي تكشف عنها النزعات القائمة والطموحات المرجوة.

- والأنا الواعية هي المعنية دومًا بتحديد المشخصات، وتعيين الثابت والمتحول، والتأكيد على القضايا التي يجب طرحها للتخطيط وبدء العمل في التنفيذ. وكذا مناقشة قضايا النهضة (التراث، التجديد، الحرية، الوعي، الإصلاح) والمشكلات المنبثقة عنها. وإدراكها أن العمل النهضوي أو المشروع الحضاري يستلزم إعداد جيل من الباحثين لمباشرة العمل وحمل الرسالة، والترويج للخطط المستهدفة والمشروع المزمع، وذلك عن طريق الخطابات المناسبة للتواصل مع الجمهور من جهة، والرأي العام القائد من جهة ثانية والسلطات المهيمنة من جهة ثالثة، وذلك لتجييش الرأي العام حتى تتحقق المقاصد واختيار اللحظة المناسبة لبدء المشروع.

- أما المقصود بالأغيار، فلا يقف عند المستحدث والجديد من الثقافات الأخرى، بل يشمل القادم من الخلف ويعني الأفكار التراثية المعاشة في الواقع مثل الدين واللغة والعادات والتقاليد، وتعالج عن طريق الغربلة والتأصيل والتأليف. وكذا الوافد من الآخر الذي يجب أن يصنف بمقتضى مفهوم الأنا (الآخر المغاير في الملة والمعتقد والاتجاه، الآخر المعادي والطامع، الآخر المتحالف، الآخر المتعايش مع الأنا في ظل المجتمع الدولي). فقضية الأغيار تتمثل في قدرتنا على فهمها، وإيجاد الطرق المناسبة للتعامل معها، وإقناع ممثليها بالاعتراف بنا، والتحاور معنا، واحترام حقوقنا والكف عن ازدرائنا واتهامنا أو تجاهلنا تارة، ومعاقبتنا تارة ثانية أو الوقوف للحيلولة دون تقدمنا تارة ثالثة.

- وإذا ما انتقلنا إلى فلسفة المستقبل، فهي تمثل تصوراتنا لثمرة خطاباتنا ومشروعتنا المزمع تجديدها وتحديث متغيراتها تبعًا للواقع الذي يتآلف معها، تلك التي انتهت إليها برامجنا الناهضة المعبرة عن مشروعنا الحضاري وذلك عن طريق تفعيل فلسفة الإبداع في برامجنا التربوية، والتفكير الناقد في مناهجنا الاستيعابية، والموازنة بين التخيل والاستشراف في تحديد الغايات والمقاصد والمآلات. والإيمان بأن عبقرية التخيل، والاستنباط، وقراءة المتوقع هو المنهاج الرئيس الذي ينبغي على شبيبتنا التدريب عليه منذ الصغر.

- وعلينا أن نتذكر أن نهضتنا العربية ومشروعها الحضاري قد أصيبا بمحنتين، أولاهما تتمثل في نظرية المؤامرة التي ينظر إليها تارة بعين التهويل وأخرى بعين التهوين والسخرية، بل والتجاهل أحيانًا.

- أما المحنة الثانية التي تتمثل في التشكيك في عدم قدرة الذات على الوقوف ثانية بعد كبواتها وانكساراتها المتتالية والتخلص من الفساد الذي يُقعد شبيبتها قبل شيوخها عن الإصلاح أو مجابهة الفساد الداخلي والحركات التغريبية.

أضف إلى ذلك كله انتشار الخطابات المضادة للتنوير، والمناهضة للنهضة، والترويج لأكذوبة نهاية التاريخ وصراع الحضارات وفشل مشروع الاتجاه المحافظ المستنير الذي قاد نهضتنا العربية في مطلع القرن التاسع عشر، وما أكثر أسلحة الجيلين الرابع والخامس الموجهة إلى أذهاننا ومشخصاتنا، وما زلنا للأسف نقابلها بالمشاهدة والتنديد، أو المدافعة أو التأييد.

مفاهيم تحتاج إلى مراجعة وتقويم

لا غرو في أن هناك بعض المصطلحات ذات الصلة بالنهضة العربية -لا تخلو من التشويش- قد لاقت رواجًا كبيرًا في أحاديثنا وكتاباتنا، نذكر منها:

الخطاب والمشروع

فقد شاع المصطلحان في معظم الكتابات المعاصرة، إذا ادعى بعض المتفلسفين المتأخرين أنهم أصحاب مشروعات نهضوية وزعم البعض الآخر بأن لهم خطابات ثورية تنشد التغيير والإصلاح، وظهرت كتابات نقدية تزعم أن المشروعات النهضوية التي ظهرت في العالم العربي ترد إلى الاتجاه العلماني الحر، وأن الاتجاه السلفي قد قدم في زمانه خطابات قد أثبت الواقع المعيش عدم قدرتها على تطوير المجتمع العربي الإسلامي، بل هي السبب الرئيس في تخلفه.

وذلك كله سوف نحاول إلقاء الضوء على المغالطات التي وقع فيها مستخدمو هذين المصطلحين.

فمنذ البداية، ينبغي أن نؤكد على أن لكل مشروع خطابًا وليس بالضرورة أن تحوي الخطابات مشروعات أي أنْ ليس لكل خطاب مشروع، ومن ثم يجب الاحتكام للتفكير الناقد لتحديد معنى هذين المصطلحين.

- فالخطاب (discourse): يعرفه اللغويون بأنه رسالة أو رأي يحمله كاتب أو متحدث ويعبر عنه، وهو يرتبط من هذه الزاوية بفن الخطابة -أي الكلام المنثور المسجوع- من ناحية، وبعلم البلاغة في عرض الأفكار بأسلوب مقنع من ناحية أخرى. ولهذا العلم عند الأدباء العرب خمسة شروط:- **أولها** الابتكار في الكشف عن الأدلة والبراهين، **وثانيها** حسن ترتيبها،

وثالثها البيان والفصاحة في عرض المضمون بكلام واضح، **ورابعها** البراعة في أداء الخطاب الشفهي والجسدي، **وخامسها** قوة الذاكرة في الاستشهاد. وفي عالم الفلسفة ترجع إلى سقراط وأفلاطون أول محاولة جادة تهدف إلى ضبط حدود المفهوم الفلسفي للخطاب وشحنه بدلالته الخاصة –وذلك في سياق حديثهما عن مغالطات السفسطائيين الجدلية، استنادًا إلى قواعد عقلية محددة، الأمر الذي يمكن معه التأكيد على أنه مع تلك المحاولة الأولى بدأت تتبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية. ويُعرف أرسطوالخطاب: بأنه الكلام المقنع الذي يستند على المبادئ الكلية في صياغة الأقيسة البرهانية، وكذا في اجتذاب الاذهان واستمالة العواطف. وقد تابعه في ذلك معظم المشّائين في الفلسفة العربية بداية من الفارابي وانتهاء بابن طملوس –تلميذ ابن رشد، الذي عرّفه بأنه: فن الإقناع الذي يسعى إلى التصديق وهو أقل من البرهان. والخطاب عند المناطقة قياس مركب من مقدمات صادقة أو احتمالية أو ظنية، والغرض منه التأكيد على معنى أو إثبات رؤية. والخطاب بمعناه الإجرائي: هو حديث ذو طابع توجيهي منطوقًا كان أو مكتوبًا، ويتعلق بموضوع ديني، أو أدبي، أو سياسي، أو علمي أو فلسفي. والخطاب كمصطلح لا يبعد عن هذه التعريفات فهو يعني: حديث أو رأي منطوق أو مكتوب وله مضمون ومنهج وغاية يعبر عنها صاحب الخطاب بلغة مفهومة لمستمعيه أو قرائه. وتتعدد أغراض الخطاب تبعًا للحظة التاريخية التي يُكتب فيها. ويؤكد علماء الأنثروبولوجي وعلماء الاجتماع أن مضمون الخطاب سوف يظل مستغلقًا على من يريد تحليله بمنأى عن قراءة مسبقة للثقافة التي نبت فيها والظروف المحيطة به. ويعرفه ميشيل فوكو بأنه:

إنتاج الأقوال أو التصريحات التي يعتبرها مجتمع ما صحيحة بقدر مساندة سلطة الرأي العام القائد أو الجمهور لها. وينظر لويس التوسير، وجادمر للنص باعتباره بناءً قائمًا بذاته -بغض النظر عن موضوعه ومضمونه وكاتبه- وأن عباراته تكشف عن معناه ودلالاته ولا تحيل لشيء آخر. ومن ثم لا يعبأ التحليل هنا بالمعاني الخفية وراء النص. ويؤكد كل من ميشيل بيشو، وميخائيل باختين، على ضرورة دراسة التركيبات اللغوية للنصوص وأبعادها الحضارية والاجتماعية والسياسية للتعرف على دلالاتها بغض النظر عن نوع الخطاب (ديني، فلسفي، أدبي، صحفي، سياسي، علمي) للكشف عن الروابط والتراكيب اللغوية التي تربط بينها فيما يُعرف بالبينية النصية intertextuality. وقد عنيت الاتجاهات النقدية المعاصرة بدراسة وتحليل الخطاب من زوايا متعددة:- لغوية، وفلسفية، وتاريخية، وأيديولوجية، وعلمية ونفسية وذلك منذ عام ١٩٧٠م. وعلى الرغم من تباين رؤى هذه الاتجاهات للخطاب إلا أننا يمكن استنباط أسس عامة لتحليله وهي: ١) النظر للخطاب على أنه وحدة فعل وتفاعل وتواصل، وليس مجرد وحدة لغوية. ٢) ضرورة الوقوف على النص الأصلي للخطاب للتعرف على مضمونه ومنهجه في عرض الأفكار، وصياغة الآراء، والابتعاد عن الاعتماد على الملخصات أو الاقتباسات في عملية تحليل النص. ٣) توضيح الغايات الجزئية والكلية للخطاب في ضوء دراسة متأنية للظروف التي ظهر فيها، ومن ثم يجب معايشة نص الخطاب والاستغراق في مضمونه وذلك لنتلمس مواطن التبعية، أو المقاومة من قبل صاحب الخطاب للسلطة السائدة، وكذا الكشف عن النص المسكوت عنه المستتر وراء البناء اللغوي. بيد أن التفكيكيين وعلى

رأسهم جاك دريدا، وما بعد الحداثيين وعلى رأسهم إيهاب حسن وجان فرانسوا ليوتار بأمريكا، يرفضون هذا المنحى وينظرون إلى الخطاب عامة والفلسفي خاصة، على أنه موضوع لرؤية ذاتية، بمنأى عن سلطة البناء اللغوي من دال ومدلول، وعن دلالات العبارات ومضامينها الفكرية وكذا الخلفية التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تحوي مفاهيم مسبقة تقيد من حرية الناقد للنص. وهم لا يفرقون بين النصوص الفلسفية وغيرها وذلك لأن الخطاب في كل أشكاله يخضع لما يسمى «باللعب الحر» باللغة الإنجليزية free play ويعطل النشاط المنطقي، ذلك فضلًا عن رفض التفكيكيين لسلطة الحقيقة على إطلاقها التي تفرضها الفلسفة في خطاباتها، وكذا فكرة تواصل الخطابات والرؤى بحجة أنها تحمل بين طياتها سلطة الماضي الذي يجب التخلص منه في السياق النقدي المعاصر الشاغل بالسخرية والتهكم على كل الثوابت، والناظر إلى الوعي باعتباره معلومات، والتاريخ مجرد أحداث.

وقد أسهبنا في تعريف الخطاب لأن بعض هذه المفاهيم ولاسيما المعاصرة منها قد طبقت بالفعل في كتابات العديد من المشاهير الذين زعموا بأنهم أصحاب مشاريع أو مشروعات وخطابات ثورية، وذلك في مصر، وتونس، والجزائر وبلاد الشام.

وحري بنا أن ننبه على أن الخطابات النهضوية العربية لها خصوصية تميزها عن غيرها في فهمها والحكم عليها ومن ثم من الخطأ تجاهلها أو ربطها بالمفهوم العام لمثيلاتها في الثقافات المغايرة: أولها دراسة اللحظة التاريخية التي ألقي فيها الخطاب، وثانيها التعرف على القوة المؤثرة المحدثة للخطاب، وثالثها الوقوف بدقة على توجه صاحب الخطاب وهويته وثقافته ولغته ومقاصده ومكانته في الرأي العام، ورابعها

أثر خطابه ومردوده في العقل الجمعي، وخامسها تحليل آرائه ونقدها والكشف عن مدى صلاحيتها للتطبيق من عدمه والحكم عليها من حيث أصالتها أو تابعيتها لخطابات مغايرة، وأخيرًا، الوقوف على علة تصنيفها ضمن الخطابات المرسلة التي لم تؤثر في مجتمعها، أو كونها ثورات لم تجد من يؤيدها أو يُفعّلها، أو مشروعات قد حالت الأوضاع الاجتماعية والسياسية والدينية بين انتشارها، أو قبولها من الثقافة السائدة آنذاك. وهي تشبه في هذه الحالة الخطابات الفلسفية التي انتشرت وذاعت بعد قرون من البوح بها.

- أما المشروع، فهو ذلك الخطاب الذي يخطط له قبل عرضه أو نشره، وهو أقرب إلى التغيير الهادف الذي يعتمد في المقام الأول على تهيئة المجتمع لقبوله، وتربية الرأي العام لتطبيقه وإقناع الرأي العام القائد بصلاحيته ومنفعته في حل المشكلات والقضايا التي ينتجها الواقع، وهو على العكس من الخطاب الثوري الذي يتجاهل الواقع ويتطلع إلى مجتمع مغاير لواقعه ويلتمس عند فلاسفته الحلول.

ومن المؤسف أن نجد أنّ معظم الخطابات الفلسفية المعاصرة التي اتخذت من النقد والنقض سبيلًا لإصلاح المجتمع وآلية للنهوض به -وذلك منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي- تتسم بالفردية، والتبعية، والتعجل، وانتحال الطابع الثوري، والتمرد على المشخصات الثابتة في الروح الجمعية، والتشكيك في جهود الاتجاهات النهضوية السابقة عليها ولاسيما مشروع الاتجاه المحافظ المستنير. وقد تعالت الاصوات التي تتهم التراث التليد، والمشخصات العربية، والهوية العقدية والثوابت الثقافية بأنها علّة تخلف الفكر العربي. ومن ثم كان لزامًا على شبيبة هذه الثقافة

إعادة بناء أنفسهم على نهج الأغيار، وتشويه الاتجاه المحافظ المستنير الذي يرد إليه مشروع نهضة الثقافة العربية الحديثة، وإعادة إنتاج خطابات غلاة المستشرقين والاتجاه العلماني المستغرب، وتشجيع الآراء والأقلام المناهضة للتيار المحافظ، والترويج في الوقت نفسه للفلسفات الغربية الرافضة لجُل السلطات التي تحد من ما أطلق عليه حقوق الإنسان. كما هونت تلك الأقلام من نظرية المؤامرة، وتهكمت على المؤمنين بها وصورت أصحاب الآراء الجانحة من المفكرين العرب أو المنتمين للثقافة العربية الإسلامية بأنهم وحدهم هم أحرار الفكر وبناة المستقبل.

الأمر الذي أتاح فرصة كاملة أمام المتلاعبين بالعقول من الطامعين في ثروات العالم العربي -الذين يهمهم تعطيل أي نهضة حقيقية أو اتجاهات إصلاحية لإعادة بناء المشخصات العربية ثانية- لتضليل الرأي العام، وبات التطرف بجُل أشكاله هو السائد في الثقافة العربية المعاصرة وبرر جُلهم التردي والتفكك الثقافي الذي تعيشه أمتنا بأنه عجز عن فهم آليات النهضة المعاصرة، أو عودة إلى رجعية بائدة أو عنف عتيق لم تفلح المدنية الغربية في تهذيب أربابه. أما القلة الواعية المدركة لأسباب السقوط والعلل المتلاحقة للنكبات والهزائم والفساد المتغلغل في شتى نواحي حياتنا -وتعبر عنه الوقائع والواقعات التي يدركها الروح الجمعي دون فاعلية تذكر لمعالجتها- بأنه إحراف أو جحود لمقومات مشروع النهضة العربية الذي بدأه حسن العطار ورفاقه، ثم المصلحون في تونس والجزائر وبلاد الشام. وأمسى السؤال المطروح عن السبيل لإحياء المشروع النهضوي العربي دون إجابة فاعلة.

- أما مصطلح التنوير الذي ظهر على يد الأب الفرنسي ديبوس في عام ١٧٣٣م ثم ورد في كتابات جان جاك روسو عام ١٧٥٠م، ثم في موسوعة الفلسفة للفيلسوف الفرنسي دالمبير عام ١٧٥١م، وثم جاء المصطلح عند كانط مرادفًا للعقلانية وعند الإنجليز معادلًا للعلم والتمدن وذكرته الموسوعة الإنجليزية عام ١٩٢٩م لأول مرة وذلك بالمعنى الذي جاء في ترجمة أعمال هيغل في عام ١٨٩٩م. ثم ذاع المصطلح -في منتصف القرن العشرين- في أوروبا معبرًا عن العقل المتسامح الحر المناهض للتعصب، والعنف والحروب الدينية. وقد شغل حيزًا كبيرًا من كتابات المثقفين العرب منذ فترة التسعينيات، ولم يسلم هو الأخر من الخلط والمغالطات المتعمدة لتشوية الفكر العربي. فمن الكُتّاب من زعم أن النهضة العربية وليدة الحملة الفرنسية ومن ثم تعالت الأصوات لإحياء الثقافة الفرانكفونية (ذلك المصطلح الذي ظهر لأول مرة على يد الجغرافي الفرنسي أونسيم روكولو عام ١٨٨٠م، للتعبير عن رابطة المثقفين المتحدثين بالفرنسية. ثم تأسست أو ل جمعية لكُتّاب اللغة الفرنسية في عام ١٩٢٦م وأنتشر المصطلح بداية من عام ١٩٥٠م في عالم الصحافة الدولية وازدهر عام ١٩٧٠م عقب تدشينه دوليًّا في نيامي عاصمة النيجر). ولاسيما بين الشباب المتحمس والثقافة الفرنسية في الفلسفة والأدب والفن. وذهب البعض الآخر إلى أن مصطلح التنوير هو المعبر عن الانفتاح على الأغيار لاستلهام فلسفاتهم العلمانية ونظمهم الحداثية. ومن أشهر ما كتب في هذا السياق (يُشير مصطلح التنوير إلى ظهور حركة ثقافية تاريخية قامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها المتنوعة، وذلك باعتبارها من الوسائل التي تسهم في تأسيس النظام الشرعي للمعرفة والعلوم والأخلاق، وفي عصر التنوير، ظهرت

مجموعة من الأفكار المتعلقة بتطبيق العلمانية، وعدّ مؤسّسو الحركة العلمانية أن المهمة الرّئيسة التي يسعون لها هي الوصول بالعالم إلى درجات متقدمة من التطوير والحداثة، بالإضافة إلى السّعي لترك التقاليد الثقافية القديمة. واعتمَدَ هؤلاء الفلاسفة والعلماء على مبدأ التجربة العلمية والنتائج المادية الحقيقية والملموسة، بدلًا من الاعتماد على الخيال والتنبؤات. ويعد التسامح الديني من أهم أفكار عصر التنوير والتي نادت بأهمية أن يكون الناس أحرارًا في اعتقاداتهم وفي ممارسة شعائرهم الدينية، والحرية التي قام على أساسها مبدأ التسامح الديني أيضًا هي من أهم الأفكار التي قام عليها واحتواها عصر التنوير في مراحله المختلفة). ويعد كتاب (فلسفة التنوير) لأرنست كاسيرر (١٨٧٤م-١٩٤٥م) الذي ظهر بالفرنسية في عام ١٩٣٢م، المرجع الأساس لمعظم المروجين لمفهوم التنوير الغربي في الثقافة العربية. وقد ترجم هذا الكتاب على يد إبراهيم أبوهشهش عام ٢٠٠٧م.

وراح فريق ثالث يكرر ما ادعاه أرنست رينان (١٨٢٣م-١٨٩٢م) في كتابه (ابن رشد والرشدية) الذي ظهر لأول مرة بالفرنسية في عام ١٨٥٢م، ثم ترجمه عادل زعيتر (١٨٩٥م-١٩٥٧م) عام ١٩٥٧م، ومقالات فرح أنطون (١٨٦١م-١٩٢٢م) على مجلة الجامعة بالإسكندرية عام ١٩٠٣م وغيرهما من الذين عمدوا إلى التشكيك في أصالة الفكر الإسلامي وادعوا بأن معظم المجدّفين والجانحين عن التعاليم الإسلامية هم الذين يمثلون التيار العقلي المستنير في التراث الفلسفي الإسلامي ومن ثم يجب علينا إحياء تراثهم، وإعادة طبع مؤلفاتهم ونشرها بين الشباب. وعلى العكس من ذلك، ذهب المعتدلون من قادة الرأي في الفكر العربي الإسلامي إلى أن

مصطلح التنوير المرادف للعقلانية ليس بغريب على الفلسفة الإسلامية فقد وصفت به كتابات فرقة المعتزلة، وإخوان الصفا وأبحاث العلماء المناهضة للخرافات التي وردت في معارف اليونان والرومان والعصور الوسطى. وعليه لا ينبغي على العلمانيين المحدثين احتكار المصطلح وجعله معبّرًا عن الطاعنين في الأديان أو الرجعيين والجامدين في الفكر والاجتماع. وقد ذهب إلى مثل ذلك محمد البهّي في رسالته للدكتوراه عن فلسفة الإمام محمد عبده كمثال للإصلاح التعليمي والريادة الوطنية في مصر عام ١٩٣٦م. لذلك كله، سوف نحاول توضيح الفارق بين مفهوم الاستنارة في الغرب ومفهوم التنوير الذي يستخدمه قادة الرأي من رواد الاتجاه المحافظ المستنير في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

الأمر الذي سار عليه معظم قادة الرأي ورواد الفكر العربي الحديث بعامة، وأرباب المشروع الحضاري العربي بخاصة، بداية من حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد فارس الشدياق، وبطرس البستاني، وعبد القادر الجزائري وغيرهم من مصلحي النصف الأول من القرن التاسع عشر. ثم محمد عبده وتلاميذه، وحسين الجسر، ولويس شيخو، وابن باديس، وأمين الريحاني وغيرهم من الذين انصرفت جهودهم لمناقشة قضايا النهضة والإصلاح حتى استحال المشروع إلى خطابات نقدية مرسلة في منتصف الستينيات من القرن العشرين.

هذا، ومن يتأمل حركة التنوير الأوروبية، وأهم الأسس التي قامت عليها، فسوف يدرك مدى التشابه بينها وبين حركة التنوير في مصر والعالم العربي. كما ذكرت آنفًا في مقدمة هذه الدراسة.

فإذا كانت حركة التنوير الأوروبية تعبر عن اتجاه ثقافي علماني، قام على أكتاف نخبة من البرجوازيين، من بعض الصحفيين والنقاد والكُتّاب، فإن أولئك المتفلسفين لم يعنوا ببناء مذاهب فلسفية جديدة قدر عنايتهم بمناقشة قضايا المجتمع، والسياسة، والتربية، والأخلاق، والتعليم، والدين والتاريخ بمنظور عقلي خالص بعيد كل البعد عن الكنيسة، وسلطة الكتاب المقدس، والفكر الموروث المستمد من المعتقدات الغيبية بحجة أن هذه السلطات كانت في رأيهم من أكبر معوقات الرقي والتمدن والتقدم، متخذين من العلم سبيلًا لتنظيم حياة الإنسان ومنهجًا لإعادة بناء القيم الأخلاقية، ووضع البرامج التربوية والتعليمية.

وعليه، فلا سيادة عند مستنيري الغرب إلا بالعقل، ولا قداسة إلا بالعلم، ولا حرية اجتماعية إلا بالمحافظة على حرية الأفراد، ولا حرية سياسية إلا في تطبيق الديمقراطية، ولا إصلاح للمجتمع إلا بتحرير المرأة من أغلال العبودية واستبداد الرجال، ولا حكم إلا بالتفكير الذاتي الحر، والخاضع للتجربة الشخصية، ولا تقدم ولا رقي إلا بنظرة مستقبلية متفائلة.

ولا شك أن أفكار معظم التنويريين العرب لم تخرج عن ذلك كثيرًا من حيث مهامهم وطبيعة أعمالهم، فجميعهم كان خير ممثل للمثقف المهموم بقضايا عصره (أدباء، وساسة، ومتفلسفة، وقادة رأي في ميادين الصحافة والتعليم، ومجتهدين ومجددين في الفكر الديني ورجال قانون في دنيا السياسة والدساتير). أي كانوا أقرب إلى توماس جيفرسون (١٧٤٣م-١٨٢٦م) وبنيامين فرانكلين (١٧٠٦م-١٧٩٠م)، والذين تفلسفوا في ضوء مناقشتهم لمشكلات مجتمعهم وشغلوا الحياة بمساجلاتهم وانتقاداتهم المتبادلة.

ونخلص مما تقدم إلى إن حركة التنوير العربية قد استمدت قضاياها من المجتمع وحاولت معالجتها بمنهج عقلي وأسلوب علمي، متأثرة في ذلك بمفكري حركة التجديد في القرن التاسع عشر في مصر والعالم العربي من جهة، وبمتفلسفي حركة التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر من جهة أخرى. محاوله صياغة مشروع حضاري جديد.

وقد انقسم المفكرون في مصر والعالم العربي إزاء هذه المحاولة إلى عدة اتجاهات، تجادلت جميعها حول خمس قضايا رئيسة هي: التراث، والتجديد، والحرية، والوعي، والإصلاح. على أن مناقشتهم ومساجلاتهم قد اتسمت في مجملها بالحدة، والصراع، والغلو في النقد والنكوص تارة، والمكوث تارة أخرى، وذلك تبعًا للمشكلات المطروحة وتطور معارف ووعي المتثاقفين. أما عن أهم الاتجاهات الفكرية العربية التي كانت لها السيادة في هذه الحقبة، فهي ثلاثة:

١. الاتجاه المحافظ أو الرجعي الذي كان يرى في التمسك بالعادات والتقاليد، وإحياء التراث، والسير على نهج السلف في أساليبهم ومناهجهم أصالة، وفي الاقتباس من علوم الغرب ونظمهم الاجتماعية والسياسية كفرًا ومروقًا. وكان يمثله الاتجاه الوهابي، والجماعات الإسلامية، وبعض غلاة الشيعة والآباء اليسوعيون في بلاد الشام.

٢. الاتجاه العلماني التغريبي، الذي رغب عن ثقافة الشرق وتراثه بما في ذلك الدين إلى اعتناق تلك المذاهب الغربية الحديثة، ولاسيما المادية منها، معربًا عن انتصاره للعقل والعلم، ورفضه لكل المعتقدات الغيبية. وكان يمثله المستغربون من أبناء الطبقة الأرستقراطية والمفتونون بالمدنية الأوروبية –الذين انخرطوا فيها إما بالاتصال عن طريق البعثات، أو الإقامة، أو كثرة القراءة والتقليد.

٣. وبين هذين الاتجاهين المتباينين، ظهر الاتجاه التوفيقي أو المحافظ المستنير، الذي حاول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، والدين والعلم، في سياق واحد ساعيًا سعيًا حثيثًا إلى القضاء على هذه الثنائية التليدة في الفكر العربي. وكان يمثله معظم قادة الرأي من أبناء الطبقة الوسطى.

وقد أثرت هذه الاتجاهات الثلاثة بلا شك في بعضها البعض، الأمر الذي كان وراء تحول بعض المحافظين إلى معتدلين، وبعض العلمانيين إلى محافظين، ذلك تبعًا لطبيعة القضايا المطروحة، والتغيرات الاجتماعية والسياسية.

وقد لعبت تلك المؤثرات الاجتماعية والسياسية دورًا كبيرًا في تبدل الآراء وتحولها من النقيض إلى النقيض، وقد عمد كل فريق إلى صياغة برنامجه التنويري، ونشره في الرأي العام، إما عن طريق المقالات الصحفية التي راجت في هذه الحقبة، أو المؤلفات والمصنفات المترجمة، أو الخطابة في المحافل وفي الساحات وفوق المنابر، أو المناقشات الهادئة في الصالونات الأدبية من خلال تلك الأحزاب السياسية التي لعبت دورًا ملحوظًا في حركة التنوير لا يقل شأنًا عن الدور الذي اضطلعت به صحافة الرأي ومدارسها المختلفة.

ولم يكن من اليسير على العقل الجمعي العربية تقبل آراء العلمانيين أو المجدّدين المعتدلين في ظل هيمنة ذلك الاتجاه المحافظ الرجعى، الذي كان ينشر أفكاره انطلاقًا من الجوامع والكنائس، ويتخذ من الدين درعًا وسيفًا في الهجوم على خصومه ومعارضيه، الأمر الذي حال بين فكر المجدّدين وبين السواد الأعظم من الجمهور، وحصر أفكاره التنويرية في الطبقة الوسطى المتعلمة. بيد أن اضطلاع حفنة من قادة الرأي من داخل المؤسسات الدينية –مثل الأزهر، وجامع الزيتونة، وخريجي مدارس الإرساليات الكاثوليكية أو البروتستانت في بلاد الشام– ثم انتشار المدارس الحديثة

بمختلف مراحلها، وإنشاء الجامعات، وكثرة البعثات إلى أوروبا وأمريكا وروسيا، واختلاط الكثيرين بالمفكرين الأتراك العلمانيين والمحافل الماسونية في الشرق والغرب، كان وراء تزايد أنصار فكر المحدثين (أي الراغبين في المدنية الأوروبية).

هذا، وقد أثيرت منذ مطلع القرن العشرين العديد من القضايا، نذكر منها: تقييم التراث والحكم عليه، واللغة العربية واللهجات العامية، وسبل إصلاح طرق الكتابة والقواعد النحوية، والمناهج الدراسية، وقضايا الأدب العربي وتاريخه وسبل تطويره، وتقييم الثقافة الغربية، وسبل الاقتباس منها، وموقف الدين من بعض المذاهب والنزعات والنظريات العلمية، وكذلك قضايا: الاستقلال، والقومية، والرابطة الإسلامية، والوحدة العربية، والحكومة المدنية، ونظام الخلافة، وحرية الصحافة، وحرية المرأة، وسبل إصلاح التعليم، والتربية والأخلاق، هذا وقد تفلسف المفكرون على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم من خلال تلك المساجلات التي دارت بينهم كما بيّنا.

والجدير بالتأكيد في هذا السياق، هو البون الواضح الذي يميز حركة التنوير العربية التي أنتجت المشروع الحضاري منذ أخريات القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، وفعّلت المشروع الإصلاحي على يد الاتجاه المحافظ المستنير من جهة، وحركة التنوير الأوروبية التي قادت الفكر الأوروبي منذ العقد الثالث من القرن الثامن عشر إلى أيامنا هذه على يد الاتجاه العلمي العلماني من جهة أخرى. ويتمثل ذلك البون فيما يلي:

- أن مشروع النهضة العربية لم يجحد مشخصاته وهويته بما في ذلك الدين والقيم الموروثة التي جعلها من الثوابت التي لا يمكن طمسها أو التخلي عنها وذلك بجهود الطبقة الوسطى المعتدلة منذ الإرهاصات الأولى لما نطلق عليه اليقظة العربية في أخريات القرن الثامن عشر.

- أن المشروع العربي قد جعل التجديد القائم على التفكير الناقد وتربية الرأي العام ليس التحديث المتحرر من جُل السلطات الدينية والسياسية كما حدث في أوروبا.

- أن مصطلحات العلمانية، والديمقراطية، والاشتراكية، والحداثة، والحرية والعولمة، كان لها ضوابط ثقافية تختلف عن البنية الثقافية التي نشأت في الفكر الأوروبي.

- أن العلة الحقيقة لتفعيل المشروع العربي هو قدرة المخططين له على تطبيقه ولاسيما في مصر بحكم توليهم المناصب القيادية التنفيذية في المجتمع وذلك بخلاف ما حدث في أوروبا، إذ قام الرأي العام القائد المتمثل في أصحاب رؤوس الأموال أو الحكومات بمساندة الفلاسفة التنويريين، أي أن التغيير جاء من أعلى بغض النظر عن قناعة العقل الجمعي بمبادئه وما صاحبه من تغيرات.

- أن الاتجاه المحافظ المستنير بوصفه قائد النهضة العربية قد وضع معيارًا دقيقًا لانتقاء الوافد من الأغيار على نحو لا يبدد الثوابت والمشخصات التليدة. أما الفكر الأوروبي، فقد جعل المنفعة، والقوة والعلم هي المعايير التي يحتكم إليها لتقييم الوافد من الأغيار بغض النظر عن ميول الروح الجمعي.

- أن أثر الاتجاه الماسوني، والحملات التغريبية، وكتابات غلاة المستشرقين كان محدودًا في العالم العربي حتى منتصف القرن العشرين، الأمر الذي كان وراء خلو الثقافة العربية من مظاهر التطرف والعنف، والتصارع والانقسامات الداخلية. في حين أن المشروع التنويري الأوروبي كان وراء تزايد جماعات

التطرف، وعصابات العنف، ونشوب الحروب الكبرى وجحود كل الثوابت بما في ذلك الدين والخضوع تمامًا للعقلية الماسونية التي يرد إليها تشكيل العقل الأوروبي بخاصة، والعقل الجمعي الغربي بعامة.

مشروع النهضة العربية والغيرية والأغيار

أعتقد أن ثقافتنا العربية أحوج ما تكون إلى المنهج التحليلي والنقدي المقارن للوقوف على تحولات الفكر العربي، وأسئلة النهضة، والمشروع المفقود وفلسفة المستقبل. ولمّا كان الأمر لا يمكن معالجته في هذا السياق المحدود من جهة، وفي ظل الأكاذيب والمغالطات والملابسات التي كشفنا عن بعضها من جهة ثانية. سوف نكتفي بعرض رؤوس أقلام مما نود الإسهاب فيه، وذلك لاعتقادنا بأن الإشارة أحيانًا ابلغ من الإطناب في العبارة.

فمشروعنا الحضاري لم يكن وهمًا، أو كتابات عشوائية، أو غير متماسك الأركان ويفتقر إلى آليات التي تبرهن على صلاحيته للتطبيق، فإنّ مثل ذلك الزعم يُعد من أكبر الأسباب المعوقة للمحاولات الساعية لإحياء المشروع النهضوية التنويري الذي نتحدث عنه، وليس أدل على ذلك من قدر وكثرة الموضوعات التي قام بدراستها المخططون الحقيقيون لهذا المشروع منذ فجر النهضة العربية نذكر منها قضايا (الاجتهاد والتقليد، التراث والتجديد، السرد والنقد، الإحياء والتحديث، الترجمة والتعريب، المسايرة والمغايرة، الانتماء والانضواء، الأصيل والوافد المستحدث، حرية الذات والتبعية للآخر، الشيفونية والغيرية، مشخصات الهوية والجهل بها، الحرية ونقائضها، الوعي وتزييفه، التخطيط والعجز عن تطبيقه، الإصلاح والإفساد، جودة القراءة وركاكة الكتابة).

وغير ذلك من الموضوعات التي مكنّت قادة الرأي من الإجابة عن السؤال المطروح: من نحن، وماذا نريد ولماذا؟

ومن المؤسف أن نجد معظم هذه القضايا والمسائل ذات الصلة مطروحة في أحاديث وكتابات جُل المثقفين المتعالمين أو إن شئت فقُل أرباب الخطابات الثورية المتوهمة، أو المأجورة، أو أصحاب التوكيلات للأفكار المستوردة المشكوك في صلاحيتها وجميعها تتساءل عن الحلول أو الأسباب في قضايا قد قُتلت بحثًا. لذا، سنحاول في الصفحات التالية الحديث عن أهم أسس المشروع الحضاري الذي أهملناه ورغبنا عنه عقب نكسة ١٩٦٧م وتبعاتها من تشتت قادة الرأي، وانصرافهم عن المعايير والقواعد التي انتهجها النهضويون للتعرف على الثوابت، والمتغيرات، والمنهج الذي يجب تفعيله في التجديد والإصلاح، والقدر الذي ينبغي السير فيه نحو التحديث والتغيير، والموقف الذي يجب علينا تطبيقه في تحاورنا وتساجلنا مع الأغيار، والفصل بين تقييم الأنا، والحفاظ على كيانها والفناء في الآخر باسم الغيرية والانفتاح.

ولعل أولى القضايا التي طرحها الواقع المعيش في أذهان المجدّدين العرب الأوائل هي الغيرية بوصفها القضية الجامعة لمعظم المسائل والمحاور والمساجلات التي شكلت بنية المشروع الحضاري.

إذ رغب العقل الجمعي وقادة الرأي في القضاء على الثنائيات المتقابلة التي أعيت الفلاسفة السابقين مثل القديم والجديد، الأنا والآخر، الدين والعلم، العقل والنقل، وغير ذلك من المسائل التي يصعب المفاضلة بينها خلال التخطيط للمشروع الحضاري المزمع تفعيله.

- فالغيرية في اللغة تعني: خلاف الأنانية أو الفناء في الآخر. وتعني اصطلاحًا alteriite alterity: ما يخص الآخر دون الأنا. والأنا هي الذات المفكرة، والموضوع هو الآخر ، وهي بخلاف «الاثنينية»: لأن الاثنينية هي كون الطبيعة ذات وحدتين، ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. والغيرية عند الأخلاقيين والاجتماعيين هي الإيثار، أي تضحية المرء بمصالحه الخاصة (أي الأثرة) في سبيل الآخرين.

أما الغيرية في معناها الإجرائي عند الاتجاه المحافظ المستنير فتعني: قبول الذات لغيرها، وتحاور الأنا مع الآخر شريطة ألا يحاول أحد منهما الإطاحة برصيفه أو يسعى إلى الفناء فيه، ويقتضي ذلك وجود جدلية واعية تعمل على التأليف بين المتباينين، والحد من مواطن التعارض للحيلولة بين تصارعهما، فالذات -عند مفكري هذا الاتجاه- هي الأنا الحرة الواعية الناقدة المبدعة التي تنتقي من الأغيار كل ما يُعينها على اليقظة والصحو والرقي والتقدم، ويبعدها عن الغفلة والمحو والتخلف والاستبداد. وليس بالأمر الغريب في الفكر العربي الإسلامي انتحال المجددين بعض الاصطلاحات الاجتماعية، أو السياسية، أو النفسية أو الفلسفية، وبلورتها في سياق فلسفي للتعبير عن وجهتهم ورؤيتهم الخاصة.

أما الغيرية كمفهوم أنثروبولوجي لا يمكننا التأصيل له إلا على وجه الترجيح، وذلك لأن جذوره متغلغلة في الثقافة المصرية، والهندوسية، والصينية وغيرها من الثقافات العرقية التي رفضت كل مظاهر العنصرية، ورغبت في التسامح الديني والفكري في رحلة تقدمها.

وإذا انتقلنا إلى الفكر الإسلامي سوف نجد مفهوم الغيرية قد تطور فيها تبعًا لمتغيرات الأركيولوجية الثقافية للخطاب، فقد طرحها فلاسفة المشرق والمغرب خلال مناقشتهم لقضية التوفيق بين النقل والعقل، والشريعة والحكمة، على اعتبارها جدلية بين الحكمة الإلهية التي تبنتها الذات العربية. والحكمة الفلسفية التي ابتضعتها الأنا المفكرة من الأغيار، وظل هذا الطرح سائدًا في كتابات رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وأحمد فارس الشدياق وغيرهم من رواد النهضة الإسلامية الذين حاولوا التأليف بين المشخصات الإسلامية والفكر الوافد من الغرب، ثم تطور هذا المفهوم في أحاديث الأفغاني، ومحمد عبده ومدرسته، ومصطفى عبدالرازق وتلاميذه، وعبد المتعال الصعيدي، وزكي نجيب محمود وعبدالوهاب بوحديبه وغيرهم خلال المطارحات التي حفل بها الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حول الأصول الإسلامية والمدنية الغربية، ثم شغل به جُل رواد التنوير في النصف الأول من القرن العشرين خلال مناقشتهم حول قضايا: القديم والجديد، التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، بمسميات عديدة: الإسلام والغرب، الأنا والآخر، السياسة الشرعية والحكومة المدنية، ثم الوحدة الإسلامية والقومية العربية.

أما في الفكر العربي المعاصر، فيعد مصطلح الغيرية من المفاهيم الثقافية التي أخذت حيّزًا كبيرًا في أحاديث العوام والمتخصصين في ما بعد الحداثة والتي أصبحت في مواجهة ما يسمى العقل التنويري الذي دعا إلى تأكيد مفاهيم رسخت مفهوم الواحدية في الفكر العالمي من خلال تأكيدها على المركزية في المرجعيات الثقافية الداعية على إبراز دور الفكر الغربي ومركزيته

في تأصيل البعد المرجعي للثقافة العالمية، ما جعل مفاهيم ما بعد الحداثة والعولمة، وما بعد الكوكبة، وما بعد التاريخ ومنظمة العالم الجديد من أهم الشعارات التي تبحث في ثقافات الآخر عن أسباب تسيدها وتقدمها، وازدراء الأنا ووضعها دومًا في قفص الاتهام، ومعاقبتها وفق مصالحها ومنطق القوة الذي استنته في ثقافتها العالمية، وما أصاب ثقافة الأنا من التهميش والتخلف والانحطاط الذي طاله نتيجة النظرة الأحادية للفكر الغربي، إذ ولّد ذلك غموضًا في تشكيل صورة ثقافة لما بعد الحداثة في مواجهة الضد من المفاهيم الحداثية التي تحاول فك شفراتها وتحليلها من خلال البحث في المخفي الذي يشرع بقائها ويبرر وجودها. لذلك، فقد عمل فكر ما بعد الحداثة على تفعيل المفاهيم النقدية للعقلانية، والتمركز العقلي، والتراث التنويري، والذات الغربية المتمركزة فيها مفاهيم التفوق وصولًا إلى كشف ومعالجة الغموض، والبحث في القواعد الحداثية في سبيل إعادة صياغة طرائق التواصل معها وليس إلغاؤها أو استئصالها، لأن نظامها يشكل جزءًا من عملية تقويمها والاستفادة منها. وذلك بخطابات مهلهلة من حيث النسق، وغامضة من حيث المفهوم ومتطرفة في المقصد والغاية.

ويعني ذلك أن المشروع النهضوي المؤسس -دون غيره من الخطابات المعاصرة- قد حل قضية الثنائيات عن طريق التفكير الناقد، والانتقاء الراشد، والفصل بين الثوابت والمتغيرات، ومشخصات الأنا واحتياجات الواقع.

وأعتقد أن قضية الغيرية قد استوعبت كل المسائل التي أدرجها رواد المشروع في برنامجها ويبدو ذلك في نقضهم بالسلطة الدينية، وإعلائهم من شأن علوم الدين،

وأخذهم بالمقاصد الشرعية وليس حرفية النصوص التي يمكن تأويلها والوقوف أمام التقليد بصورتيه: الفناء في القديم أو التشيع في الجديد، والعزوف عن التعصب في شتى صوره (العقدي، العلمي، الأيديولوجي، العرقي) والفصل بين الانتماء، والانضواء والولاء للوطنية، والتحزب الملّي، وربط التربية والأخلاق بالفضائل التي يقبلها العقل والنقل معًا، والنظر للسياسة على أنها علم يبحث في المنافع والمصالح لتحقيق الأمن والسعادة للمجتمع شريطة تقديم رد المفاسد على جلب المصالح، ومراعاة ما أحلته الكتب المقدسة وما أقررته الدساتير من حقوق يؤمن بها العقل الجمعي.

أما عن سؤال النهضة، فنجيب باختصار أنه في العود الإيجابي إلى تطوير وتحديث مشروع الاتجاه المحافظ المستنير على نحو لا يناقض الأسس التي أنتجوها وشرحوها في كتاباتهم، وبرهنوا على صحتها في المرحلة الرائدة التي جمعوا فيها بين النظر والعمل في متنفس من الوعي والحرية والراغب تمامًا عن التطرف والعنف.

أما عن سؤال نقطة البدء، فنقول «من جوه نبدأ» ورحلتنا للتقدم في الرجوع إلى الأمام، وعلينا كذلك أن نقرأ قبل أن نشرع في الكتابة ونكتب عند استيعابنا لفلسفة قراءة القراءة.

الورقة الثالثة

مسألة التخلف في فكر النهضة العربية المعاصرة الآخر بوصفه ذاتًا

شايع الوقيان

كاتب سعوديّ متخصِّص في الفلسفة

تحاول هذه الأطروحة أن تبيِّنَ أنَّ البحث في «معنى سؤال التخلُّف» يقتضي إيضاحًا جذريًّا للعناصر المكوِّنةِ لهذا السؤال؛ باعتباره، كما سنعرف، سؤالًا عربيًّا حديثًا. وهذه العناصر أربعة: الأنا، يقابلها الآخر، والتخلف يقابلها التقدم.

وسنستوضح أن تأسيس خطاب النهضة العربية المعاصرة على هذا السؤال، إضافة إلى أسئلة أخرى، هو تأسيسٌ ضمنيٌّ على مفهوم «الآخر» كما تستحضرِه الأنا. وهو

بالتالي تحديدٌ للأنا كآخر متخيَّل ومتمَثَّل. فإذا كان التخلفُ من مستلزماتِ الأنا، فإن التقدم من الملامح الجوهري التي تشكِّل هوية الآخر.

إنَّ تأسيس الآخرِ هو ذاتُه محاولةٌ مضمرة، واعية أو غير واعية، لتأسيس الأنا، الذي هو المستهدَف من وضع السؤال وطرحه بالتصور السائد في خطابات النهضة العربية المتنوعة. إن دراسة العناصر الأربعة المكونة للسؤال في تآزرها سيضعنا أمام حقيقة الزيفِ الذي يعتري السؤال، والذي لم يعد دافعًا لاستثارة الفكر واستنهاض العقول، بل عائقًا معرفيًّا خطيرًا. ليس السؤال بريئًا ولا واضحًا، كما يطرح نفسه، بل ينطوي على تصورات مشوهة، ومفاهيم مسبقة، ومصادرات مغلوطة.

لدينا مفردتان، كلاهما تثير لوحدها معنى فلسفيًّا وثقافيًّا عميقًا: (سؤال) و(تخلف). وسندرس كلا منهما على حدة، ثم ندرسهما بعد ضمهما إلى بعض.

مفهوم السؤال

إنَّ السؤال، بعامةٍ، يفترضُ حقلًا دلاليًّا مركبًّا من عدة تصورات، مثله مثل أي مفهوم فلسفي وفكري آخر. ومن هذه التصورات: الدهشة، الشك، النقد، الرفض... إلخ. فمفهوم السؤال ينطوي ويتعالق مع هذه المفاهيم، ويستند إليها في تحديد ماهيته وفاعليته. ولا يمكن لنا الحديث عن (السؤال) بهذا المعنى الشامل دونما تطرقٍ للدائرة المفهومية التي ينخرط فيها ويتحدد بها. فالسؤال كأي مفهوم «ليست له بداية» (دولوز وغيتاري، ص ٣٩). وليس هناك، بعامة، مفهوم واحد أول وبسيط.

حينما نسأل، لا بد أن نشكّ، وبالتالي: نرفض المعطى، أو التصورات التي يفهم

بناء عليها. ولكننا بالمقابل لا نبدأ بالشك بصورة حقيقية دون أن نطرح الأسئلة. وحضور السؤال يعني تمامًا غياب الجواب، أو فقدانه لمشروعيته وصحته.

إنني عاجز عن تحديد نقطة انطلاق واضحة، ربما لأن وجودها مشكوك فيه. فالنقد، والسلب (بالمعنى المنطقي والميتافيزيقي)، والرفض، والسؤال... إلخ. كل هذه المفردات، رغم تميزها عن بعضها، إلا أنها تتشابك بإحكامٍ للدرجة التي يستحيل معها أن نفصل بينها بوضوح.

ولكن لا بد لنا، بكل حالٍ، أن نبدأ بمفهوم السؤال؛ فنقول: إنه «تعبير عن قلق الروح إزاء ممكنّاتها» (الوقيان، ص ١٩٥) ولا يطفئ هذا القلقَ مجردُ العثور على الجواب المناسب، وتحديدًا إذا كان السؤالُ متعلقًا بالممكنات الواقعية، أي التي ترمي إلى التحقق. وبعبارة أخرى نقول إن قلق الروح الذي يعبر عنه هذا السؤال أو ذاك هو قابل لأن ينطفئ ويسكن على المستوى الجزئي، أي في إطار الإشكالية الجزئية، ولكنه، كإمكانية عقلية كلية، يكتسب حقيقته كسؤالٍ، وكقلقٍ إنساني أصيل، من خلال بقائه معلقًا، مفتوحًا بلا حدود. ولذا فإن السؤال الجزئي، وإن كان قابلًا للجواب، إلا أنه يحمل بداخله إمكانية توليد أسئلة أخرى. فسؤال التخلف، مثلًا، قد ينتهي يوما مًا، أو هو قابل للإجابة عليه، ولكنه سيتمظهر في صياغة أخرى، وقلقٍ آخر، وذلك في أفق إشكاليات جديدة لا تلبث أن تظهر.

فالسؤال كسؤال هو ذو وجود مطلق، ولكنه غير متعين تعيّنًا تامًا. ويجد تعبيراته المتنوعة تبعًا لتغير الحقول أو الفضاءات التي يتموضع فيها.

إن مجرد العثور على الجواب المناسب لا يكفي لاستنفاد السؤال، أو للوصول إلى حالة السكينة إزاء القلق الذي ينطوي عليه. وللإيضاح، سنضرب مثلًا بالبرنامج

العلمي الذي وضعه روجر بيكون (الذي عاش قبل فرانسيس بيكون بثلاثمئة عام) من أجل الإجابة عن سؤال المعرفة. لقد اهتدى بيكون الأول إلى المنهج التجريبي، ولكنَّ جوابَه «سقطَ ميّتًا في عصرٍ لم يكن ناضجًا لتقبّله» (بيوري، ص ٦٥)، ولم يفعل سميّه فرانسيس بيكون سوى أن استعاد السؤال وجوابه، أو أثاره من جديد. ولكنه فعل ذلك في فضاء مختلف عن السابق، وفي سياقٍ كان مستعدًا لتقبل الإجابة والشروع في العمل بها. من أجل هذا، انفرد بيكون الثاني بالمجد والتأثير، ولم تعد لبيكون الأول سوى القيمة التاريخية وحسب.

إن السؤال لكي يكون فاعلًا، وحقيقيًّا، ينبغي أن يفترَض سياقًا قابلًا له، وعقولًا مهيّأة للاشتغال عليه فكرًا وعملًا. وإلا فإنه سيكون إما سابقًا لأوانه، أو لاحقًا له.

مفهوم التخلف

بالعودة إلى دولوز وغيتاري في حديثهما عن طبيعة «المفهوم»، سنعرف أن كل مفهوم مركب، وليس بسيطًا، وأنه يملك مكونات يكون محددًا بها (دولوز وغيتاري، ص ٣٩).

وهذه المكونات بالعادة تكون ذات طابع اختلافي، وإشكالي. فمفهوم الأنا يفترض الآخر بالضرورة كموضوع له. وهذا الآخر الذي يعد اختلافًا، قد يكون (أنا) أو ذاتًا بإزاء ذوات أخرى تتبدّى له كموضوع. فثمة محدد نسبي وذاتي غير موضوعي يحدد مواقع المفاهيم وعملها الذي يتغير بتغير هذه المواقع.

وبالمثل فإن مفهوم (التخلف) يفترض، بل ويستدعي مفاهيم أخرى، يهمنا منها الآن: مفهوم (التقدم). وهذا الاستدعاء يتم على مستويات عديدة لغوية (خلف: قدام)، وتصورية، وتاريخية، وحضارية... إلخ. كما وأنه من تلك المفاهيم التي

تقتضي محددات نسبية و»موضِعية»، ولا يكون له مضمون إطلاقي وجوهري.

من المفاهيم التي تتعالق دلاليًّا؛ اختلافًا واتفاقًا، نجد في الحالة الأولى: التطور، التمدن، الحضارة، الثورة، التجديد. وفي الحالة الثانية: التقهقر، الانحطاط، التدهور، الرجعية، المحافظة... إلخ. كل هذه المفاهيم ذات طبيعة اختلافية، ولكن بعضها قد لا يكون محتاجًا، بدقةٍ، إلى محدد نسبي وموضِعي. كالتطور، مثلًا، الذي نضج مع الفلسفة الداروينية، نرى أنه يكسر الازدواجية الحادة، ويسير نحو هدف أو غاية قد تكون محددة بوضوح أو غير محددة. إنه من نوع النمو التلقائي الذي يحتاج فقط إلى بيئة مناسبة، ولا يدين في بقاء مضمونه ذا قيمة بوجود مفهوم مقابل. فهو ذو طابع غير جدلي، إذا نظرنا إليه كمفهوم منطقي أو ميتافيزيقي، وليس إلى جدله الواقعي مع مكونات الطبيعة. إن مضمون هذا المفهوم ومحتواه الدلالي هو ذو طبيعة إيجابية، لا سلبية. بخلاف مفهوم (التخلف) الذي يتحدد دومًا باستحضار مفهوم (التقدم). فمضمونه، بالمقابل، ذو طبيعة سلبية، أي سيفقد كل قيمةٍ إذا توقف عن التفاعل الجدلي مع مفهومه المقابل: (التقدم). وقد انتبه أحد مفكري النهضة العربية الحديثة (وهو سليم البستاني) إلى هذه النقطة، ولكنه لم ينتبه إلى خطورتها. يقول: «لو عمَّ الظلمُ أمةً بدون وجود ما تقابلُ به]حالَها[مما هو أحسن منها؛ في غيرها أو في نفسها، في زمانٍ حاضرٍ أو ماضٍ، لظنّت تلك الأمةُ أن ما عندها هو ما يمكن الحصول عليه» (ميشال جحا، ص ١٣٣).

والطبيعة السلبية للمفهوم تؤكد على ضرورة حضور الآخر بوصفه محدّدًا سالبًا لتصور المفهوم. وبتعبير آخر: لا يمكن فهْم المضمون إلا باستحضار ما ينفيه.

سؤال التخلف

إذا كان السؤال تعبيرًا عن قلق الروح إزاء ممكناتها، وإذا كان التخلف يعني هدر هذه الممكنات. فإن تركيب المفهومين سيكون مقبولًا بهذه الصورة.

ولكن ما هي هذه الممكنات؟

إن الروح، سواء الفردية أو الكلية، تحدس مباشرة، أو تدرك بتوسط، أن لديها إمكانيات ذاتية وقدرات عامة تستطيع من خلالها أن تحقق ذاتها، وهو تحقق لا يمكن أن يتم إلا على أرض الواقع. إن شعور الروح بكون هذا الواقع ميدانًا للذوات والأرواح الأخرى المتنافسة والمتصارعة والطامح كل منها إلى تحقيق ممكناته التي لا تنتهي، وشعورها في الوقت ذاته بمحدودية الواقع وتناهيه بوصفه ميدانًا للتحقق الفعلي. كل هذا يؤدي إلى ظهور القلق الوجودي الحاد، الذي يتخذ صيغة سؤالٍ، بل إن السؤال هو الصياغة الملائمة للتعبير عن هذا القلق. وليس بالضرورة أن يقتصر حديثنا على السؤال -النحوي- الذي يبدأ بأدوات استفهامية، بل على السؤال كفكرٍ، بل وكنظرية عامةٍ. حتى إن بعضَ الأجوبة ليست إلا أسئلةً. وقد ذكرنا سابقاً أن الجواب الذي لا يتم تحقيقه في سياق عام قابل لتحمله وتقبله والشروع به وفيه، هو لا يزال مقلِقًا. أي لا يزال سؤالًا.

تحرير العلاقة المفاهيمية

لقد ذكرنا أن التطور إيجابي المحتوى، وأنه لا يقتضي حضور «آخر» ضاغط ومنافس، بل يكفي الشعور العميق بالحاجة إليه، لكي يفسَح له المجال؛ فهو تلقائي كالنمو، يحتاج وحسب إلى تهيئة الأرض، أو الحقل، وتطهيرها من العوائق. وقد يسمى

أحيانًا بالتقدم، ولكنه بخلاف التقدم الذي يقابل مقابلة ضرورية مفهوم التخلف والذي هو موضوع بحثنا. وتطهير العوائق، على سبيل المثال، يمكن أن تتجسد في تفعيل آلية النقد الجذري، والشك في المعطيات السائدة. كما فعل، أوروبيًّا، كلّ من ديكارت وبيكون. ولهذا فإن التقدم بهذا المعنى «ذو أصل حديث نسبيًّا» كما يقول بيوري (بيوري، ص ٣٢)، وليس أنه، كما يقول فهمي جدعان، موجود قديمًا عند اليونان وابن خلدون (جدعان ١٩٩٧م، ص ٤٧١). ولكن إذا عرفنا أن جدعان يفهم التقدم بالمعنى السياسي، وأن الأوروبيين عرفوه، منذ ديكارت وكوندرسيه ومونتسكيو، بوصفه تطورًا في المعرفة الإنسانية، لأدركنا أن لكلا المعنيين صحته النسبية المتعلقة بوجهة نظره وزاوية هذه الوجهة. ورغم ذلك فإن المعنيين يتفقان في نقطة، يختلفان بها مع مفهوم التقدم المقابل للتخلف. فالتقدم الخلدوني، حسب جدعان، مرتبط بأفول العمران. والتقدم الأوروبي مرتبط بالقطيعة مع الماضي، ورفض التقليد. وهما، من هذه الزاوية، مفهومان إيجابيان (داخليان)، بمعنى أنهما لا يحتاجان إلى مفهوم مقابل يكون بمثابة المحدِّد الدلالي والنموذجي، ومن ثم الحضاري؛ وهو المفهوم الذي يمثِّلُ (الآخرَ) كمحدد للأنا وحسب، أي بوصفه أحدَ استيهاماتها.

ويمكن نقد فكرة ابن خلدون بوصفها نظرية دورانية (أو دائرية). وهي فكرة سيطرت على الفكر التاريخي الإغريقي، حيث تدخل كل حضارة وكل تاريخ في دورة تبدأ من مرحلة النمو، وتمر بالنضج وتنتهي بالشيخوخة والفناء. وهذه المماثلة البيولوجية المؤطرة ضمن بداية ونهاية تعارض مفهوم التقدم، بالمعنى الذي يفيد التطور الخطي والغائي (المفتوح)، وكذلك بالمعنى الذي يفيد الدخول في صراع تنافسي مع (آخر). ولذا يرى بيوري أن اليونان لم يعرفوا فكرة التقدم (بيوري، ص ٣٣).

سادت في الفكر الأوروبي الوسيط نظريةٌ جاءت نظريةُ التقدم أو التطور كردةِ فعل لها؛ وهي نظرية التدهور والسقوط. وهي تفترض وجود «عصر ذهبي» هو بمثابة القمة العالية التي يكون أي تحرك أو تقدم أو تطور انطلاقًا منها سقوطًا، وانحدارًا وتدهورًا. وهذا العصر الذهبي هو المعيار الأوحد، الذي يجعل التقليد والمحاكاة عملًا مشروعًا وممكنًا. ومن ثم نفهم كيف أن التقدم بالمعنى الأوروبي يعني مناهضة القديم وتمجيد الحديث أو العصري. والتقدم، بهذا المعنى، وجد بصور ملتبسة، في الفكر العربي القديم، كالصراع الذي دار، مثلًا، بين الشعراء القدماء والشعراء المولدين أو المحدثين.

البناء الداخلي لسؤال التخلف

إن مفهوم التخلف ذو طبيعة سلبية (ودلالة خارجية) تتحدد بناء على استحضار مفهوم أو تصور مختلف للتقدم غير التصور السالف الذي يفيد معاني كالتجديد، والثورة، وتحقيق الإمكانات الذاتية، والنمو ووجود معيارية ثابتة (وهي الشك المستمر ومسح الأرض) ووجود غاية مثلى، قد تكون واضحة أو غير واضحة.

والتصور الجديد للتقدم -وهو أيضًا تصور سلبي (خارجي) يكتسب دلالته بارتباطه الوثيق بمفهوم التخلف- لا يفترض، منطقيًّا ولا تاريخيًّا، وجود فعاليات وأنشطة كالتجديد والثورة والنهوض. بل يكفي فيه أن يدخل في صراع مع الآخر، وفي منافسةٍ غايتها النصر.

وبما أن بحثنا عن التخلف، وليس عن التقدم، وبما أن (المتقدِّمَ ذاته) لا يلح عليه سؤال كهذا، فإن (المتخلِّف)، عادة، هو من يطرح السؤال. ومن هنا سننطلق في

رصد ملامح السؤال تاريخيًّا، مع الأخذ في الاعتبار أنه ليس السؤال الوحيد الذي ينشط داخل منظومة الحضارة ودوائر الفكر والثقافة. فثمة أسئلة أخرى ملحة تتداخل، سطحيًّا أو عُمقيًّا، مع سؤال التخلف.

ولو وضعنا النقاط على الحروف، لقلنا إن المتقدم هنا هو الأوروبي الحديث، والمتخلف هو العربي والمسلم الحديثان. وعليه فإن الأوروبي، بوصفه متقدمًّا، لا ينشغل بسؤال التخلف، ولا بالتقدم بوصفه مقابلًا آخر، بل بالتقدم الغائي المتصاعد الذي يتلبّس بدلالات كثيرة كالتطور والثورة والنقد والمراجعة، وينطوي، بالتالي، على عملية مراكمة خبروية. وهي كلها مفاهيم داخلية لا تفترض وجود منافس أو عدو، رغم أن العدو يمكن استحضاره، فقط، أيديولوجيًّا وسياسيًّا، وفي اللحظة التي يشكِّل فيها الآخرُ المتخلفُ تهديدًا لمصالح وخطط المستعمِر. أما علميًّا وفلسفيًّا وأدبيًّا، فإن العدو غير موجود بهذه الصورة، وحتى لو تم توظيف العلم والمعرفة كأيديولوجيا إلا أن بنيته المنطقية ومبادئه الأولية لا تفترض، ضرورةً، وجوده.

أما العربي والمسلم فهو مشغول جدًا بهذا السؤال الذي صار هاجسًا مقلقًا. ولكنه لا يزال يتخبط في سوء التصور الذي وضعه لفكرة التقدم.

تاريخ سؤال التخلف

هل التخلف والتقدم، بالمعنى الذي قررناه، قديم أم حديث؟ سبق أن قلنا إن التقدم الذي يعني التطور، أو ازدهار العمران أو حتى التحسين والفوز والصلاح والفلاح التي اعتبرها فهمي جدعان مرادفات قرآنية وإسلامية لمفهومي التقدم والترقي (جدعان ١٩٨٨م، ص ٢١). كل هذه المفاهيم موجودة قديمًا، ولا خلاف في ذلك.

وحتى لو سلّمنا مع جدعان أن التقدم بالمعنى الذي ازدهر في أوروبا التنويرية موجود في العصر اليوناني وفي العصر الإسلامي، إلا أن ظهور مفهوم التقدم الذي يحدِّد تحديدًا تامًّا مفهوم التخلف ويتحدد به، وبالتالي يجعل طرح سؤال التخلف -معرفيًّا- ممكنًا، يحتاج إلى وقفة متأنية:

إن سؤال التخلف والتقدم يقتضي ثنائية الأنا والآخر، ولكن بصيغةٍ معينة: هي صيغة الأنا/ المتخلف الذي يدخل في صراعٍ تاريخي طويل وعلى كافة المستويات، مع الآخر/ المتقدم.

في العصر اليوناني، كان الآخر هو البربري والهمجي الذي يريد القضاء على حضارة أثينا ومعالمها. وفي العصر الإسلامي القديم، كان الآخر أيضًا، عدوًّا همجيًّا، ولكنه لم يدخل في منافسةٍ حضارية؛ علمية وأدبية وفكرية واقتصادية، مع الذات العربية الحضارية. وهذا الآخر الهمجي الذي يمثل خطرًا على الذات العربية كان (الأوروبي المسيحي الوسيط) وسنتوقف عنده برهةً لأن حالته، من هذا المنظور، مماثلة نوعًا من التماثل، لحالة العربي الحديث. مع استبعاد (المغول)، مثلًا، الذي لا يمثل -تاريخيًّا وحضاريًّا- الآخر الندّ؛ فهو لا يملك مثل هذه المقومات الضرورية لتكريسه كآخر، لأسباب من ضمنها قصر المدة الزمنية التي دخل فيها دائرة الصراع مع المسلمين، ولفقره الحضاري: الديني، والعلمي والسياسي الذي يؤهله للمنافسة والتي تشكل تهديدًا كليًّا للهوية الحضارية.

وأما الأوروبي الحديث فلم يكن ثمة آخر منافس، فهو ينطلق في تقدمه (تطوره) دونما استهداءٍ بنموذج حضاريٍّ ما يفوقه ويطرح نفسه كآخر له، عليه الدخول معه في صراع ومنافسة غايتها الظفر والفوز وحسب؛ آخر يكون مؤسِّسًا جوهريًّا لقيمه وتصوراته ومفاهيمه، بصفته هذا الآخرَ المتخيَّلَ والموهوم.

وإذن ففي الحالات الثلاث: اليوناني القديم، والعربي القديم، والأوروبي الحديث لم يكن ثمة (آخر) متقدم، أو أكثر تقدمًا يجعل (الأنا) تعاني أزمةً تاريخية حادة ونقصًا حضاريًّا حادًّا، ويمحْور كل غاياتها وأنشطتها وفعالياتها نحو التخلص من هذا النقص، وتحقيق المساواة أو النصر. هنا لم يظهر أي سؤال للتخلف، واقتصر الأمر على أسئلة من نوع مغاير: كسؤال التطور، العدالة، الإصلاح، ونحوها.

بقيت لدينا الحالتان التاريخيتان: الأوروبية الوسيطة، والعربية الحديثة. وسنتحدث عن الحالة الأولى، ونرجئ الثانية للجزء اللاحق. فبخصوص الحالة الأوروبية الوسيطة، كان الآخر المتقدم هو العربي القديم، ومع ذلك لم يكن «سؤال التخلف» الأوروبي الوسيط حادًا بمثل ما هو عليه عربيًّا اليوم، لأسباب عديدة؛ ومنها اختزال الصراع والمنافسة في الجانب العسكري تقريبًا. كما وأن غياب التفاعل الحضاري والتواصل الثقافي الجدلي أدَّى إلى سيادة جهلٍ بالآخر، وتصورٍ مشوه يقتصر على مؤشرات سطحية. فلم يتغلغل الآخر (العربي القديم) في تفاصيل الحياة الأوروبية الوسيطة، كما سيحدث لاحقًا، في الحالة العربية الحديثة، إذ ستساهم التقنية العسكرية وغير العسكرية في تغلغل وانتشار الآخر (الأوروبي الحديث) داخل أطواء الحياة العربية الحديثة. ولذا ظل تأثير العرب القدماء على الأوروبيين الوسيطين محصورًا في نطاقات ضيقة لا تتعدى الفلاسفة والعلماء ورجال الدين. وطُرِح سؤال التخلف في دوائرهم المحدودة، ولكنه، إذا جاز التعبير، كان سؤالًا نخبويًّا، ولم يشغل الحضارة برمتها. وإذا ما سلمنا أن للحضارة العربية القديمة تأثيرًا جذريًّا في قيام النهضة الأوروبية، فإن لظهور سؤال التخلف، السابق لعصر النهضة، دورًا ما. ولكنه ليس دورًا جذريًّا وبنيويًّا، أقصد إن إثارة سؤال التخلف (الذي تجسد ضمن ما تجسد في تقليد العلم العربي والاقتباس من حضارة العرب) كان خاتمة المرحلة الوسيطة، وليس بادئةَ المرحلة الحديثة المتمثلة في عصر النهضة (الرينسانس). ففي العصر

الأوروبي الحديث تم القَطْع، معرفيًّا وتاريخيًا، مع فكر القرون الوسطى، المسيحي منه والعربي. وقد نقول إن حضور العلم العربي القديم في سياق الثقافة الأوروبية الوسيطة كان بمثابة الموقِظ، أو العلامة التي تدل على الخواء الفكري و(التدهور) الحضاري الذي يقتضي بروز فكرة التقدم بوصفها (تطوّرًا) تلقائيًّا إيجابيًّا ذاتيًّا. وهذا يعني من جهة أخرى أن إثارة سؤال التخلف، الذي كان العربي المتقدم، سببًا فيه، لا يعني بالمثل أن للعربي دورًا علّيًّا (أو: سببيًّا) في ظهور العصر الأوروبي الحديث.

وحينما صرخَ بترارك (الشاعر الوسيط) في وجه الرشديين اللاتين المتعصبين للعلم العربي قائلًا: «يا للحماقة! هل قدر علينا ألا نؤلف بعد العرب» (رينان، ص ٣٤٧)، لم يكن صراخُه دافعًا للتقدم، بل كان محذرًا من التخلف. فكان لا بد من مجيء عصر جديد يقطع تمامًا، ليس، فقط، مع الفكر المسيحي والعربي، بل مع بترارك ومع سؤال التخلف بحد ذاته.

السؤال العربي الحديث

هل يحق لنا القول، تأسيسًا على ما سبق، إن سؤال التخلف هو سؤال عربي حديث؟ ورغم قلة اطلاعي على وضعية الحضارات والثقافات الأخرى الحديثة «غير الأوروبية»، إلا أنه يبدو لي أن سؤال التخلف عندها لم يظهر بمثل الحدة التي ظهر بها عندنا (عربًا، ثم مسلمين).

بدأت تظهر بوادر السؤال/ الأزمة مع استفاقة الحضارة العربية على غزو الأجنبي المتقدم جدًّا. ويؤرخ لها بغزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م، التي كانت الموقِظ (أو يفترض أن تكون موقظًا كما فعل العلمُ العربي القديم قبيل مشارف عصر النهضة الأوروبي). تمت الاستفاقة أو الاستيقاظ على يد محمد علي باشا وطموحاته الكبيرة.

ويمكن القول إن إرسال البعثات والمدونات التي رسم فيها رفاعة الطهطاوي وغيره ملامح التمدن الجديد كانت المحاولة الأولى للإجابة عن سؤال التخلف قبل أن يصبح سؤالًا إشكاليًّا بحد ذاته.

من المهم أن نقف عند الملاحظة التاريخية التالية: وهي أن تلك المدونات كانت تؤمن بمسلَّمةٍ عامة، مؤداها أن العربي والمسلم أفضل من الأوروبي وأحق منه بالتطور والرقي. وهذه المقدمة التاريخية، وجدت أيضًا في أوروبا الوسيطة حيث تم تصوير العرب كوثنيين وكفار أنجاس، ومع ذلك فلا بد من الأخذ عنهم. وهذه المسلّمة لم تكن ادعاءً زائفا، أو ردة فعلٍ نرجسية كما سيكون الأمر لاحقًا مع بعض التيارات العنصرية والعرقية والدينية، بل هي تعبير صادق وتلقائي عن شعور العربي بذاته في ذلك الزمان. مع مرور الأيام، وتغلغل الأوروبي الحديث في كل تفاصيل الحياة العربية والعجز عن إيقافه ماديًّا ومعنويًّا، بدأت تبزغ بوضوح ما نسميه بعقدة النقص الحضاري. هذه العقدة لم تظهر في أوروبا الوسيطة للأسباب التي ذكرناها آنفًا حيث لم يتغلغل العربي القديم في حياة الأوروبيين العامة.

إن هذه العقدة، التي لم تكن واضحةً في عهد رفاعة الطهطاوي؛ بحيث لم تجد تعبيرًا عنها في الكتب التي تركها، ظهرت لاحقًا على صورة: سؤال التخلف (بالمعنى العربي الحديث) الذي، ربما، هو المعنى الوحيد.

وتراوح التعبير عن هذه العقدة، وبالتالي عن سؤال التخلف، تارةً نحو التهوين والتحقير من شأن العرب وثقافتهم، وتارة نحو التعظيم والتبجيل. وكان حضور (الآخر/ المتقدِّم)، هو المكوِّن الجوهري لبنية السؤال. وقد ذكرنا في مطلع البحث عبارة للمفكر النهضوي سليم البستاني، وجدير بالذكر أن هذه العبارة ظهرت في مقالٍ له بعنوان (لماذا نحن في تأخر؟!) في مجلة الجنان عام ١٨٧٠م، وهي مقالة

صغيرة الحجم، ولكنه أثبت فيها المنهجَ الذي سيشترع من خلاله كثير من مفكري النهضة محاولاتهم للإجابة عن سؤال التخلف: هذا المنهج هو منهج المقارنة. وهو ذو وجهتين؛ وجهة داخلية: حيث «تتم مقابلة حاضر الأمة بماضيها»، ووجهة خارجية: حيث تتم «مقابلة الأمة بغيرها». هاتان الوجهتان هما اللتان سيطرتا، ليس وحسب على سؤال التخلف، بل على سؤال النهضة العربية بعامةٍ.

فمن بين من لجأ إلى مقارنة حاضر الأمة بماضيها يبدو لنا من يمكن أن نسميهم بالسلفيين: كالأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا وشكيب أرسلان. وهذا لا ينفي الاختلاف الواضح بينهم. ومن ضمن المفكرين الذين اتجهوا نحو الوجهة الأخرى نجد من نسميهم بالعلمانيين أو الليبراليين كفرح أنطون، وجورجي زيدان، وقاسم أمين وغيرهم.

ولا يخفى أن هذا التقسيم ليس دقيقًا تمامًا، فالسلفيون لجأوا إلى المقارنة مع الأوروبي، والليبراليون لجأوا أيضًا إلى البحث في التراث العربي القديم عن نماذج مثالية وتنويرية وعادلة. ولكنّ الفرق يتجلى في طريقة النظر إلى (الآخر) الأوروبي الذي لا يزال هو المكون الأساسي وحجر الزاوية في سؤال التخلف (السلفي، والليبرالي). فالسلفيون يهربون من المقارنة الملحاحة مع الآخر الأوروبي لئلا يصير معيارًا أعلى للمقايسة والمقابلة؛ فتهفو إليه الأقلام والعقول والقلوب. فلم يكن منهم إلا أن غيروا المواقع، أو بالأحرى نقلوا (الآخر الأوروبي) إلى التراث؛ (أسلمة التقدم الأوروبي). فهم، في الحقيقة، لم يهربوا من الأوروبي، بل هربوا به إلى ماضيهم الأصيل. وهذا فرقهم الكبير عن السلفية الكلاسيكية التي عبرت الوهابية عنها أقوى تعبير، والتي ترفض الآخرَ قطعيًّا، وغنيٌّ عن البيان أن الأدبيات الوهابية الكلاسيكية تخلو تمامًا من إثارة سؤال التخلف. وأما الليبراليون، فهم ينظرون إلى الأوروبي بوصفه نموذجًا

مثاليًّا يمكن أن يحتذى، ولكن الشروط التاريخية والاجتماعية تقتضي منهم شرعنة نماذجهم، فحملوا، على عكس السلفيين، التراثَ إلى أوروبا؛ (أورَبة الإسلام). ومع ذلك يجب القول إن ثمة ليبرالية أرثوذوكسية ترفض التراث تمامًا مثل إسماعيل أدهم، وسلامة موسى، وطه حسين في مراحل حياته الفكرية والأدبية الأولى. وعلى كل حال، لا غرابة أن يلتقي محمد عبده والأفغاني، مع فرح أنطون، وقاسم أمين على أرض واحدة، هي هذه العملية المزدوجة للتوفيق بين الأنا والآخر.

أولًا- السؤال السلفي

الفكرتان الرئيسيتان اللتان انطلق منهما الخطاب السلفي (العصري!) لمقاربة سؤال التخلف هما:

١. أن الحضارة الأوروبية تدعو إلى مثل ما دعا إليه الإسلام قبلها بألف وثلاثمئة عام: إلى العلم، والتقدم، والاختراع، والعدالة، والشورى (الديمقراطية)، والزكاة (الاشتراكية)... إلخ. وهذه الفكرة تتخذ كذريعة للوقوف في وجه انبهار العربي بالتقدم الأوروبي، فما بالك بالمقابل لا تنبهر بالإسلام وقد سبق أوروبا؟!

٢. أن ثمة انحرافًا حدث في التاريخ الإسلامي، وثمة تشويهًا تعرض له طوال حقبه التاريخية ناجمًا عن الاضطرابات السياسية والصراعات المذهبية وتعطيل الاجتهاد ونحوها.

فلنأخذ كمثال على قولنا الرسالة الشهيرة التي كتبها شكيب أرسلان عام ١٩٢٩م ونشرها في المنار عام ١٩٣٠م بعنوان (لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟)، وكانت جوابًا

على سؤالٍ وصله من جاوة (أندونيسيا) من شيخ يدعى محمد بسيوني عمران، يسأل فيها الأميرَ المجاهد شكيب أرسلان عن أسباب تقدم الغرب واليابان وتخلف المسلمين.

وللإجابة لجأ أرسلان، كما قلنا، إلى مقابلة الحاضر بالماضي، وتحقق من أسباب تفوق الأمة في الماضي، فوجد أن الإسلام الصحيح غير المحرّف وغير المنحرف عن الينبوع الأصلي هو السبب الجوهري (أرسلان، ص ٣٣). وبالتأكيد، فإن هذا الإسلام الصافي الأصيل يتحدد في مخيلة أرسلان بناءً على تصورٍ حديثٍ لمفاهيم التقدم والتخلف. وهي مفاهيم، كما نردد دومًا، يكون الآخر الأوروبي هو العنصر المؤسس لها. وهنا تكمن أزمة سؤال التخلف (السلفي) الذي لم يعد يدرك بوضوحٍ الفرقَ بين مفاهيم التمدن والتقدم الأوروبي، وبين مفاهيم وتصورات وتعاليم الإسلام الصافي. فالشورى هي ذاتها الديمقراطية، ولا فرق إلا في الألفاظ. صحيح أن ثمة فرقًا نلحظه نحن اليوم، أو يلحظه المراقب المحايد، ولكنه يختفي في الخطاب السلفي. أجل، هي أزمة أن يكونَ العدوّ، دون حيلةٍ، هو ما يمثل الدين الصافي! أو أن يكون الآخر هو جوهر الأنا!

لقد حاول شكيب أرسلان والخطاب السلفي بعامةٍ أن يخفي حضور الآخر في قلب الأنا من خلال تكثيف العبارات والألفاظ التراثية، من قبيل التحسين والإصلاح والصلاح، إضافة إلى مصطلح الشورى الذي يستبطن مفهوم الديمقراطية كما هو.

إننا إذن أمام إعادة قراءة للإسلام كدين، وذلك على ضوءٍ من فهم (الآخر). وقد يكون السلفي، هنا، مدفوعًا دفعًا إلى القيام بمثل هذا العمل، خصوصًا إذا عرفنا أن من أهم الغايات التي يرمي إليها هي تبرئة ساحة الدين من التهم والشبهات التي تحمِّله مسؤولية «التخلف». والسلفي الذي يجد نفسه مضطرًا للإجابة عن سؤال التخلف (لماذا تخلف «المسلمون»؟)، يكون له هدف واحد هو: فك الارتباط المتضمن في السؤال بين الإسلام كعقيدةٍ، وواقع التخلف الذي يعانيه المسلمون

(العروي، ص ٣). إن الغربَ المتقدِّمَ ليس هو وحسب من يطرح السؤال أو يقرره، كما يذهب العروي إلى ذلك، بل إن حضورَه كآخر منافسٍ متغلغلٍ، والوضعيةَ التي انتهى إليها الصراع التاريخي الطويل (الإسلامي-المسيحي)، والشعورَ بعقدة النقص الحضاري، كلَّها مجتمعةً تقرر حقيقةً كهذه.

ثانيًا- السؤال الليبرالي

والخطاب الليبرالي، بالمقابل، ينطلق من الفكرتين التاليتين:

١. أن الإسلام دعا إلى ما تدعو إليه الحضارة الأوروبية اليوم، فلا مبرر، بالتالي، لرفضها والخوف منها. (ثمة قلْبٌ سجاليٌّ للحجةِ السلفية إذن!).

٢. وعليه فالتقدم، واللحاق بالغرب، مرهون بالاقتباس عنه ومحاكاته.

وقد تنوعت الإجابات بين المفكرين الليبراليين تبعًا لاختلاف وجهات النظر، فمنهم من يرى الاقتباس الكامل مثل: سلامة موسى، وطه حسين الذي يعتبر أن الأمة السورية والمصرية جزء من أوروبا (طه حسين، ص ٨٦)، ومنهم من يضع شروطًا لعملية الاقتباس تضيق حينًا وتتسع حينًا آخر.

واللبس الذي عانى منه الخطاب السلفي يعاني منه أيضًا ندُّه الليبرالي؛ فتأصيل المفاهيم الليبرالية شرعيًّا وتراثيًّا، كتأصيل المفاهيم القرآنية عصريًّا، يجعل الخطابين يلتقيان على صعيدٍ واحد. هذا الصعيد الذي يعدُّ الحقلَ المفهومي والدلالي لسؤال التخلف هو، كما سنعرف بعد قليل، صعيد مثالي، أو طوباوي، أو غير واقعي. أي أنه لا يراعي الموقعَ التاريخي والحيوي للذات الحضارية التي يجب أن يتأسس عليه خطاب النهضةِ بوصفه واقعًا محضًا، لا فكرًا متخيّلًا أو تمثلًا سلبيًّا.

إن سوءَ التصور الذي كوَّنه العربي المعاصر عن مفهوم (الآخر) بوصفه المفهوم الجوهري في سؤل النهضة بشكل عام، انسحب إلى مفاهيم أخرى لا تقل خطرًا. بدءًا من مفهوم (الأنا)؛ هذا المفهوم الممزق كليةً في هذا السجال الأيديولوجي- التاريخي، وانتهاءً بمفهوميْ: التقدم، والتخلف.

إذا كان (الأنا) يتحدد بـ(الآخر) بوصفه، فقط، منافسًا يجب التغلب عليه، والعكس صحيح، في سياقات كهذه السياقات المحمومة، وإذا عرفنا أن هذه المفاهيم تعكس تصوراتٍ كلية أو نماذج مثالية؛ غير واقعية وغير تاريخية، فإن الإشكالية تنتصب بوصفها إشكالية في الفهْم ذاته.

في السؤالين السلفي والليبرالي أدركنا أن ثمة تماهيًا، انتهى إليه الطرفان دون وعي، بين الأنا والآخر. وبتعبير أدق: بين الإسلام والليبرالية باعتبارهما، على التوالي، مقوميْ الحضارتين: العربية والأوروبية المتنافستين. وبالرغم من ذلك، فإن العربَ، سواءً أكانوا إسلاميين أو كانوا ليبراليين، لا يزالون يعانون واقعاً مريرًا يصفه التخلفُ وصفًا دقيقًا. ويشهد على ذلك تشابه الحال بين النظامين العربيين: العلماني الليبرالي، والإسلامي الأصولي، في تطبيقاتهما المتعددة.

لقد تم البدءُ من المقومين (الإسلام، والليبرالية) كتصورين كليين أو شموليين. وطفق، بعدها، كل فريقٍ؛ إما لإشعال جذوة الخصومة والاحتراب، أو للمصالحة الباهتة والتي لم تفدْ، إطلاقًا، في إخماد نار الصراع. ومادام المنطلقُ «متعاليًا» وكليًّا، فإنه سيعجزُ عن رؤية الواقعِ بجزئيته، وتشظيه، وتجريبيته وصيرورته التاريخية. فالمسبقات لا تفيد في الوصف الدقيق ولا المقاربة الصحيحة.

إن إعادة بناء الذات الحضارية، بعيدًا عن استقطاب ثنائية الأنا-الآخر بوصفها مكونًا

بنيويًّا لخطابٍ سجالي مأزوم ومتوترٍ، يستوجبُ العودةَ إلى واقعِ الذات نفسها، إلى تجلياتها التاريخية، بعيدًا عن الاستيهامات والتخيلات والتمثلات الكلية والمسبقة. العودةَ إلى «حياة» الذات، بكل ما في هذه الحياة من تناقضات وغموض، واضطراب وتشتت وفوضى. وأما الذي حدثَ، فلم يكن سوى عبور متعالٍ فوق هذه الحياة- الفوضى، واختزالٍ لها ضمن رغبات وتمثلات أيديولوجية-سلطوية متنافسة.

إن هذه الذات الحضارية التي تعكس الواقع الحي كما هو، تتجاوز أي تحديد مسبق للأنا بوصفها آخر، أو الآخر بوصفه أنا. فلا الأنا في حقيقة الأمر أنا واقعية، ولا الآخر آخر واقعيًّا. وإنما كلاهما آخر، بالنسبة للذات الحضارية المغيبة والتي تم القفز عيها وتجاوزها. فليس ثمة إلا (الآخر التراثي) و(الآخر الأوروبي). وقد ضاعت الذات بين هاتين المتاهتين الأوروبية، والتراثية أو الأصولية.

إن الواقع العربي المتخلف (ولكن قياسًا إلى إمكاناته المهدرةِ)، يخلو من الذات الفاعلة والواعية والمؤسَّسة على مقوماتها وممكناتها وواقعها، ولذا فلا غرابة أن تفتقر إلى الفعل الحر والمبدِع.

إن المتاهة الأصولية خاضعة لـ(المركزية التراثية) تماماً كالمتاهة الليبرالية التي خضعت للمركزية الأوروبية. وهذا التمركز الحضاري يقع في قلب كل التمثلات المسبقة والنماذج المثالية الكلية التي تستبق كل ممارسةٍ لمقاربة الواقع مقاربة حية وواصفة وبناءة. والفصل بين المتاهتين، في كثير من النواحي، ليس حادًّا وواضحًا، كما أسلفنا؛ فالليبرالي لا يزال يرتهن لبعض المؤثرات التراثية (انظر مثلًا الاحتفاء الليبرالي والحداثي بابن رشد، والجرجاني، وابن خلدون وغيرهم)، وبالمقابل لا يزال الأصولي يخضع دونما شعور لمؤثرات الحداثة الأوروبية والأمريكية (انظر مثلًا حركة

الإعجاز العلمي الدينية والتي ليست سوى استجابة عكسية لانبهار الذات بالآخر).
إنَّ طريقة تعاطي الأصولية مع المنجز الأوروبي ذات دلالة سلبية: فهي تسلبُ ما للآخر لتحيله إلى الأنا؛ الأنا المتكوِّنة في إطار النص الأصل والسياقات التاريخية المنبثقة عنه أو المنسجمة معه، كما أن طريقة تعاطي الليبرالي العربيّ مع المنجز التراثي ذات دلالة سلبية أيضًا: إنها تسلب، هذه المرة، ما للأنا لتحيله إلى الآخر!! والأنا، بالنسبة للأصولي والليبرالي على حد سواء ليست هي الذات بمعناها الحقيقي؛ الذات التي تعيش في عصر مختلف تمامًا عن العصور القديمة التراثية، أو العصور الحديثة الأوروبية.

الأصولي ينطلق من الآخر نحو الأنا؛ ليحاول تأكيد هذه الأخيرة، ولكنها تظل ذاتًا متعالية تقع خارج الزمان، ويراد منها أن تكون نموذجًا لما هو زماني وواقعي. ومن ثمة تحدث الأزمة التي تعجز الأصولية عن الوعي بها وإدراكها. والليبرالي بالمقابل ينطلق من الأنا نحو الآخر؛ ليؤكدَ شرعية الاقتباس عن الآخر والأخذ عنه ومحاكاته، وبالتالي طرْحه كنموذج للذات! ومن ثمة تحدث أزمةٌ لا تعيها الليبرالية ناشئةٌ عن تصدع الذات وتفتت الواقع المعيش. إنّ الأنا التي ينطلق منها الليبرالي هي الأنا التي يتجه نحوها الأصوليُّ. والآخر الذي ينطلق منه الأصولي هو الآخر الذي يتجه نحوه الليبرالي!! إنها دائرة مفرغة يلتقي فيها الطرفان دون أن يشعرا، فيكمِّلان بعضهما بعضًا ويساهمان في اغتراب الذات وتعميق أزمتها.

من هنا لم يعد غريبًا أن يكون ابن تيمية أو أبو حامد الغزالي –مثلًا– نقطة التقاء يراهن عليها الأصولي والليبرالي على حد سواء. فابن تيمية في الخطاب الليبرالي، هو المفكر الحر الذي استطاع أن يكسر جمود المنطق الأرسطي ليطرح بديلاً عنه

ما يسمى بالمنطق الاسمي، الذي ينكر الكلي ويؤسس مقولاته على الجزئي والحسي، وهذا الطرح يساق لتبرير الأخذ بالفلسفة الأوروبية وتحديدًا الفلسفة الوضعية التجريبية. وأما في الخطاب الأصولي، فهو المفكرُ السلفي الذي سبقَ الفلاسفة الاسميين في أوروبا، وبالمقابل يساق هذا الطرح لنبذِ هؤلاء والاكتفاء بالتراث الغنيّ.

كما أنَّ ديكارت في الخطاب الليبرالي هو مؤسس منهج الشك، والذي يجب الرضا به وقبوله لأنّ في تراثنا ما يؤيد أفكاره لدى أبي حامد الغزالي، ولكنه في الخطاب السلفي الفيلسوفُ الأوروبي الذي اقتفى أثر أبي حامد الغزالي بل وتأثر بالقرآن (قصة النبي إبراهيم وشكه ليطمئن قلبه!)، وعليه يكون سبْقُ الأنا للآخر مبررًا للتعويل عليها وترك ما سواها مما هو حشو زائد لنا في غيره غناء واكتفاء.

إن الاتفاق الغريب هنا يمثل -في رأيي- أزمة وإشكالية. صحيح أن الأهداف تختلف، ولكن الأسس والمنطلقات والمرجعيات ضبابية وغائمة، فالأنا لدى الليبرالي في خدمة الآخر، والآخر لدى الأصولي في خدمة الأنا. ومادام الآخر يبرر للأنا والأنا تبرر للآخر، أو تخدم كل منهما الأخرى فلا جدوى من الصراع والجدل. فهو، في هذه الحالة، مجرد لغو، بل إنه صراع زائف.

وفي ظل هذه التجاذبات تغيب الذات الواقعية الحقيقية في غمار هذه المنازعات والإحالات المستمرة، إلى الآخر الأوروبي حينًا، وإلى الذات (أو الآخر التراثي) حينًا آخر. ومنطِقُ الإحالةِ هذا متضمن في منطق «الهوية» الراسخ الذي يستبعد «الاختلاف» كقيمة معرفية وأنطولوجية. والمختلِف هنا -والمنسي- لم يكن سوى هذه الذات الواقعية التي تم القفز عليها وإهمالها.

في الختام، نقرر أن إعادة تحرير «سؤال التخلف» من صياغته وعناصره المكونة الراهنة والسائدة هو مطلب ضروري يستوجبه سوءُ التصور الذي تم تشكيله على مدى عقود طويلة.

هل نحن متخلِّفون؟ نعم أو لا. ليست الإجابة على السؤال مشكلة. ولكن المشكلة الحقيقية هي كيف توصلنا إلى هذه الإجابة؟

سلفيًّا وليبراليًّا تمت الإجابة بنعم. وأغلب التيارات أجابت بالإيجاب. ولكنها فعلت ذلك على ضوء تصورها الخاطئ للعناصر المكونة للسؤال، بل ولتركيب السؤال بهذه الصيغة.

إن استحضار، أو بالأحرى بناء وتشكيل مفهوم للآخر، ولفكرة التقدم التي يعترف بها له، والتي عادت بدورها لتبني مفهوم الأنا، ولفكرة التخلف الملازمة له. هذا البناء الملتبس أدى إلى الإجابة عن سؤال التخلف بطريقة خاطئة. هكذا صيغ السؤال ومحاولات الإجابة عنه، والتي تجسدت في خطابات النهضة المتنوعة، بصورة سجالية وحسب. والنمط السجالي، من الخطابات، يكتفي بالانبناء؛ لضمان تماسكه وقوته البرهانية، على مصادراته وتصوراته واستيهاماته، وليس على قوة الواقع ذاته والإمكانات التي يستبطنها. ولذا لم تتجذَرِ الخطابات النهضوية في الواقع العربي (الحقيقي). وحتى الخطاب السلفي، الذي بمداعبته المشاعرَ الدينية واستقطابِه للسواد الأعظم من الناس، لم يتجذر في الواقع، بل في الوجدان النستالوجي وحسب، وعجْزُه عن تحرير إمكانات الواقع واضحٌ تمامًا، كعجز بقية التيارات، لأن الواقع منسيٌّ دومًا.

إن التقدمَ المنشود، يحتاج إلى طرح تصور جديد له، وللمفاهيم المتشابكة معه. ويجب أن يتحلى بصفة «التلقائية»، أي أن تطرَح الإجابة عن (هل نحن متخلفون؟) قياسًا

إلى ما هو محايد للواقع؛ لواقع الذات الحضارية الحي من إمكانات مهدرة، وقدرات ضائعة، وأن يكون السؤال، بالفعل، تعبيرًا عن قلق الروح العربية، بكافة تجلياتها، على ضياع تلك الإمكانات والقدرات. إن التقدم التلقائي، الذي يستبعد كلية استحضار المفهوم المقابل (الضاغط) كنموذج نهائي ومسبق، يعملُ بموجبٍ نقديٍّ: إزالةِ العوائق. ومن المفارقات أن «سؤال التخلف» حسب صيغته الخاطئة لا يعمل إلا بوجود هذه العوائق.

إن المفهوم الصحيح للتقدم يجب أن يحرَّر من مفهوم (الآخر) كنموذج للمقايسةِ والمقابلة. وأن يستبدل به الواقع بإمكاناتهِ وخصوبته.

أهم الهوامش

(وهي مرتبة تبعًا للخطاب السردي للبحث)

- Michel foucauit. Language. Counter. Memory. Practice selected. Essays and interviews. Donaldf. Bouchard. (ed) and (tr) new yerk: cornell university press. 1977. P 137 :113.
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٦م، ص ٣٣٤.
- يورغن هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة، ترجمة حسن صقر. دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م، ص٨ وما بعدها.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار البيضاء، شباط/ فبراير ١٩٨٣م. ص٥ وما بعدها.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر. ط١ بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢م. ص ١٠ وما بعدها.
- عصمت نصار، الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، القاهرة، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢ ٢٠١٣م، ص٥.
- عصمت نصار، ثقافتنا العربية.. من الحداثة إلى ما قبل الحداثة، مقال في كتاب نحو نموذج ثقافي جديد في عالم متحول، مؤسسة الفكر العربي، ٢٠١٧، ص ١٧٦.
- مجلة السطور: مقال بعنوان مفهوم التنوير، ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٩م، تاريخ الدخول ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢١م الساعة ٢:٤٠، الموقع: اقرأ المزيد على سطور.كوم: https://bit.ly/3JbOIpv

- محمد البهّي: فلسفة الإمام محمد عبده كمثال للإصلاح التعليمي والريادة الوطنية في مصر، رسالة الدكتوراه في الجامع الأزهر، القاهرة، ١٩٣٦م. https://www.goodreads.com/ تاريخ الدخول ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢١م.
- محفوظ أبي يعلا، مقال في مفهوم التنوير، في موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٤م، تاريخ الدخول ٧ تشرين الأول/ ٢٠٢١م، الساعة ٣:٣٦.
- عصمت نصار: فكر التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩م.
- مجلة BBC news بالعربي: مقال ١٠ معلومات مهمة عن الفرانكفونية التي يريد ماكرون أن تكون تونس قاعدة لها بدون مؤلف، ٢ شباط/ فبراير ٢٠١٨، تاريخ الدخول ٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢١، الموقع: https://bbc.in/3HpZ83K
- عصمت نصار: أوهام الفهم، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١١م، ص٥٨.
- محمد كريم الساعدي: المفهوم الثقافي للغيرية، مقال في مجلة فكر الثقافية، العراق، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٩، تاريخ الدخول ١٤ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٢١، الساعة ٣:٢٦. الموقع: https://bit.ly/3WtzKyp
- عصمت نصار: من التقليد إلى التبديد رهانات العقل العربي، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩م، ص٣: ٤٠، ص١٢٧: ١٥٨.
- عصمت نصار: السياسة الشرعية والحاكمية الربانية بين التأصيل والتأثيل، بحث في كتاب بحوث في السياسة الشرعية، تقديم شوقي علام ومصطفى الفقي، مكتبة الأسكندرية، مصر، ٢٠٢٠م، ص٩١ ومابعدها.
- عصمت نصار: الاتجاه التجديدي في خطاب عبدالمتعال الصعيدي، بحث في مؤتمر دور الأزهر الشريف في الإصلاح والتجديد ومواجهة الفكر المنحرف، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، مصر شباط/ فبراير ٢٠٢٠م، ص١١٧٤.

المراجع

- شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، دار المعارف، تونس، ٢٠٠٦م.
- دولو ز وغتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي وفريق الترجمة، مركز الإنماء القومي -اليونيسكو- المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م.
- طه حسين: ضمن كتاب: فتاوى كبار الكتّاب والأدباء، إدارة الهلال، مصر، ١٩٢٣م.
- فهمي جدعان: الماضي في الحاضر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧م.
- فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمّان، ١٩٨٨م.
- شايع الوقيان: الفلسفة بين الفن والميتافيزيقا: نقد ميتافيزيقا التصور، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠م.
- عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٧م.
- ميشال جحا: سليم البستاني، سلسلة الأعمال المجهولة، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٨٩م.
- آرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٨م.
- ج. ب. بيوري: فكرة التقدم، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٧م.

التحوُّلات في العالم العربيّ وأسئلة النهضة

شهدَتِ المنطقةُ العربيةُ تحولاتٍ سريعةً منذُ أكثرَ منْ عقدٍ على الأقلّ. غير أنَّ مسألةَ مقاومةِ التغييرِ لدى الأفرادِ طبيعيةٌ بالمنظورِ السوسيولوجيِّ، وهيَ مسألةٌ نفسيّةٌ تمُرُّ بها المجتمعاتُ خوفًا مِنَ القادمِ المجهولِ. تجربةُ التحوُّلِ العربيِّ تحتاجُ بشكلٍ عاجلٍ إلى التأسيسِ لمنظوماتٍ تقييميةٍ تُبنى عليها عمليةُ التقييمِ تنتجُ مِنْ مؤشراتٍ واضحةٍ علميةٍ موضوعية.

ومن هنا يناقش الكتيِّب مسألةَ التحوُّلاتِ في العالمِ العربيِّ ومشروعَ النهضة واضعًا في منظوره ماهيَّة التحوُّلاتِ العربيَّة- ديناميكيتُها، تراكماتُها، توقيتُها، سرعتُها، تعدُّدُها، التحوُّلاتُ المفاجئةُ الطارئةُ والتدرُّجيةُ، ومدى استدامتِها، وما إذا كانت مرتبطةً بمشروعٍ نهضويٍّ أو رهينةً للأحداث. ويلقي الكتيِّب الضَّوء على تجاربَ للتحوُّلاتِ العربية، وتقييمها منْ حيثُ النجاحُ والفشلُ، وإمكانيَّة تأثيرها في الثقافةِ المجتمعيَّة، وليس فقط في المستوياتِ السطحيَّة. ويشتملُ الكتيِّب أيضًا نظرةً إلى أدوارِ المعنيِّينَ بالتحوُّلاتِ والحكوماتِ والشعوبِ، وإمكانيَّة ضَبْطِ إيقاعِ التحوُّلات.

يستعرضُ الكتيِّب أوراقًا يقدِّمها نخبةٌ من الأساتذة المتخصِّصين في الفلسفة هم: أ.د. مصطفى النشّار (مصر)، وأ.د. مجدي عبد الحافظ صالح (مصر)، أ.د. عصمت حسين سيِّد نصّار (مصر)، وأ.د. عبد الله السيِّد ولد أباه (موريتانيا)، وأ. شايع الوقيان (السعوديَّة).

ISBN 978-9923-12-102-3

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD