سلسلة الاطاريح والرسائل الجامعية 13

نقدُ الحداثةِ
في الفكرِ السياسي العربي المعاصر

تأليف
أحمد عباس فاضل جاسم

مركز الرافدين للحوار

نقدُ الحداثةِ في الفكرِ السياسي العرَبي المعاصَر

نقدُ الحداثةِ في الفكرِ السياسي العربي المعاصر

أحمد عباس فاضل جاسم

الطبعة الاولى، بيروت/النجف الاشرف، 2026

First Edition, Beirut/Najaf, 2026

© جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R.C.D

إن جميع الآراء والمعلومات الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر (المركز).

ISBN: 978 - 9922 - 772 - 14 - 1

شباط/فبراير 2026

نقدُ الحداثةِ في الفكرِ السياسي العربي المعاصر

أحمد عباس فاضل جاسم

مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R.C.D

الفهرس

مقدمة المركز 7
المقدمة 9
الفصل الأول: دراسة في المفاهيم والتطور التاريخي 13
المبحث الأول: ماهية النقد 14
المطلب الأول: النقد لغة واصطلاحاً 14
المطلب الثاني: جذور النقد وتطوره 16
المطلب الثالث: النقد في الفكر العربي 27
المبحث الثاني: ماهية الحداثة 34
المطلب الاول: الحداثة والمفاهيم المقاربة 34
المطلب الثاني: نشأة الحداثة 38
المطلب الثالث: مرتكزات الحداثة 42
المبحث الثالث: الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر 54
الفصل الثاني: نقد مرتكزات الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر 65
المبحث الأول: نقد العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر 66
المطلب الأول: أثر العقلانية الغربية على الحداثة العربية 66
المطلب الثاني: الحداثة الغربية ومنطق الهيمنة في المنطقة العربية 69
المطلب الثالث: مادية وتجريد العقل الغربي 75
المبحث الثاني: نقد الذاتية في الفكر السياسي العربي المعاصر 80
المطلب الأول: المجتمع العربي والذاتية كوافد غربي 80
المطلب الثاني: الذاتية كمفهوم غربي وأبعاده السياسية على المنطقة العربية 86
المبحث الثالث: نقد الحرية في الفكر السياسي العربي المعاصر 94
المطلب الأول: أسباب رفض الحرية بالمنظور الحداثي 95
المطلب الثاني: صراع التراث والمعاصرة في الفكر العربي 101
الفصل الثالث: الطروحات العربية البديلة للحداثة الغربية 107
المبحث الأول: المقومات الفكرية للحداثة العربية 108
المطلب الأول: رفض الاصولية 109
المطلب الثاني: رفض التقليد الحرفي للنموذج الحداثي الغربي 117

المبحث الثاني: مرتكزات الحداثة العربية 127
المطلب الأول: تفعيل العقلانية النقدية 127
المطلب الثاني: إعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي 137
المطلب الثالث: ترسيخ الحرية ورفض الاستبداد 144
الخاتمة والاستنتاجات 153
قائمة المصادر 159
مركز الرافدين للحوار:(R.C.D) 167

مقدمة المركز

شهد الفكر السياسي العربي خلال العقود الأخيرة حالة من الجدل العميق حول مفهوم الحداثة، ومدى إمكانية استيعابها أو ملاءمتها للبيئات الثقافية والاجتماعية والسياسية في العالم العربي. فعلى الرغم من مركزية الحداثة في التجربة الغربية بوصفها منظومة قيمية ومعرفية وسياسية شكّلت أسس الدولة الحديثة ومفاهيم الحرية والعقلانية والذاتية، إلا أنّ انتقالها إلى المجال العربي كان انتقالاً إشكالياً، استُقبل بمزيج من القبول والنقد، من التكيّف والرفض، ومن السعي إلى التحديث من جهة، والخشية من فقدان الخصوصية الحضارية من جهة أخرى.

ومن هنا تتجلى أهمية هذه الأطروحة، التي يعتز مركز الرافدين للحوار (RCD) بتقديمها إلى الحقل العلمي، لما تقدمه من قراءة رصينة لجدل الحداثة داخل الفكر السياسي العربي المعاصر، وتحليل مرتكزاتها الأساسية، وتفكيك الإشكالات التي رافقت تلقيها ونقدها، ومحاولة رسم مسارات معرفية أكثر اتزاناً لفهم علاقتها بالعقلانية والذاتية والحرية.

يُعالج هذا الكتاب، في فصله الأول، الإطار المفاهيمي للنقد والحداثة، عبر تتبع جذور النقد تطوراً وتاريخاً، ودراسة ارتباطه بالسياق العربي، قبل الانتقال إلى تحليل مفهوم الحداثة، نشأتها، مرتكزاتها، وكيف تمت إعادة صياغتها داخل المجال السياسي العربي. فيما ينتقل الفصل الثاني إلى تحليل نقدي معمّق لمرتكزات الحداثة كما جرى تلقيها في الفكر العربي، بدءاً من العقلانية وتأثيراتها الغربية وهيمنتها، مروراً بمفهوم الذاتية وتداعياته السياسية على المجتمعات العربية، وصولاً إلى إشكالية الحرية بوصفها أكثر المفاهيم تعرضاً للتوتر بين التراث والمعاصرة.

أما الفصل الثالث، فيتناول الطروحات العربية البديلة للحداثة الغربية، من خلال تحديد المقومات الفكرية لمشروع حداثة عربية أصيلة، لا تنطلق من رفض الأصولية فحسب، ولا من التقليد الحرفي للنموذج الغربي، بل من بناء رؤية نقدية تستند إلى تفعيل العقل، وإعادة قراءة التراث، وترسيخ قيمة الحرية بوصفها أساساً لأي مشروع نهضوي عربي.

إنّ هذه الدراسة، بتركيزها على تحليل ومعالجة الإشكاليات الفكرية والسياسية في خطاب

الحداثة العربي، وبمحاولتها تقديم قراءة نقدية متعددة المستويات، تُسهم في إثراء النقاش الفكري العربي حول إشكاليات التحديث، ومسارات بناء دولة حديثة تستند إلى أصالة ثقافية ومرجعيات معرفية منفتحة في آنٍ معاً. وإذ يقدّم مركز الرافدين للحوار (RCD) هذه الدراسة، فهو يواصل جهوده في دعم الأبحاث الرصينة التي تعزز الحوار الفكري، وترسّخ بيئة معرفية نقدية قادرة على فهم التحولات العميقة التي تمر بها المجتمعات العربية، واستشراف مستقبلها السياسي والفكري.

المقدمة

إذا كانت الحداثة قد نشأت وتبلورت في فضاء الحضارة الغربية فإنها أصبحت من أهم المصطلحات الشائعة في عصرنا الراهن، وعُدّتْ في الوقت نفسه من أكثر المفاهيم غموضاً وتعقيداً، لذلك اختلفت الآراء بشأنها اختلافاً واسعاً. وقد ارتكزت الحداثة الغربية على طروحات فكرية لاقت صدىً واسعاً في مجال الفكر الإنساني، لذلك يتفق العديد من المفكرين على ان أبرز مرتكزات تلك الحداثة تتمثل في (العقلانية، والذاتية، والحرية). وصل صدى الحداثة الغربية إلى المنطقة العربية عبر الحملات العسكرية وأهمها حملة (نابليون بونابرت) والبعثة الفرنسية والبعثات العربية إلى باريس. ومنذ ذلك الحين، بدأ الفكر العربي المعاصر يتعامل مع الحداثة الغربية كظاهرة وافدة إلى المنطقة العربية، إلّا إن المواقف داخل الفكر العربي المعاصر لم تكن على شاكلة واحدة؛ فهناك من أيّد وهناك من رفض، وهناك من دعا إلى ترشيد التعاطي في التعامل معها.

تعرضت مرتكزات الحداثة الغربية إلى النقد من قبل بعض المفكرين العرب، مع اختلاف دوافع ذلك النقد، فمنهم من وجّه نقداً يحمل دلالة الرفض لتلك المرتكزات، ومنهم من وجه النقد الذي يحمل دلالة الرغبة في تقويمها بشكل يتناسب مع الواقع الاجتماعي العربي، ومنهم من حمل نقده دلالة الرغبة للموائمة بين النظرية والتطبيق لتلك المرتكزات. فضلاً عن ذلك، حمل النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر بعداً تقويمياً يهدف إلى رفض الجمود التقيد بالماضي تحت مسمى الأصالة، ورفض التقليد الحرفي للنموذج الغربي تحت مسمى الحداثة في وقت واحد، من أجل بلورة نموذج عربي يحمل أصالة الماضي وحداثة الحاضر ويوائم بينهما وفقاً لمعطيات الواقع المعاصر.

حملت الطروحات التي بثّها المفكرون والكتاب العرب المعاصرون توجهات تدعو إلى إعداد نموذج حداثوي عربي بديل لنموذج الحداثة الغربية، ينسجم مع معطيات الواقع العربي، ومن أجل إنجاح تلك الطروحات لابد من تشخيص المعرقلات التي تمنع قيام حداثة بهوية عربية خالصة. وبحسب عدد من المفكرين، فإن تلك المعرقلات تتمثل في عدة أمور أبرزها المذهب النقلي المتمثل في (الأصولية)، فضلاً عن التقليد الحرفي للنموذج الغربي

بعيداً عن أي تعديل يناسب الواقع العربي والمشكلات الشاخصة على الساحة العربية، لذلك بات من الضروري تقويم الواقع الفكري كشرط لنجاح المشروع الحداثوي العربي، لذلك توجب أن ينتهج من رفضه للأصولية ومن دعوته إلى رفض التقليد الحرفي للنمط الغربي مقومات فكرية للحداثة العربية البديلة، ويجعل من تفعيل العقلانية وإعادة قراءة التراث العربي قراءة ذات نمط حداثوي عربي وترسيخ الحرية ورفض الاستبداد كمرتكزات فكرية للحداثة العربية البديلة، فحملت تلك الطروحات مشاريع وأفكار عديدة تدعو لانطلاقة جديدة تمثل حداثة عربية، تنتشل العرب من واقعهم المتردي وتقلل الهوة بينهم وبين ما وصل إليه العالم من تطور، وترتكز على العقلانية النقدية وإعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي وترسيخ الحرية ورفض الاستبداد، لتصبح حداثة لها مقوماتها الفكرية التي تتناغم مع الواقع المعاصر ولها مرتكزاتها الفكرية النابعة من أصالة العربية والتي لا تتعارض مع معطيات التجديد أي تأخذ إيجابيات التراث ومقدمات التجديد لكي تدمجها في نسق تلك الحداثة المرجوة.

تأتي أهمية المشروع البحثي في إطار المتابعة الأكاديمية للطروحات الفكرية التي وردت بخصوص الحداثة الغربية، وأيضاً للأهمية المتأتية من تسليط الضوء على الكيفية التي تعاملت من خلالها الفكر العربي المعاصر مع الحداثة الغربية، وعلى الالية التي انتهجها في توجيه النقد لها الذي هيأ لطروحات عربية تدعو لقيام حداثة بديلة عن الحداثة الغربية.

نهدف في مشروعنا البحثي هذا إلى الخروج بنموذج متكامل يناقش الطروحات التي تدعو لقيام حداثة عربية بديلة عن الحداثة الغربية بعد النقد الذي وجهه المفكرون والكتاب المعاصرون العرب لمرتكزات الحداثة الغربية، عبر التركيز على التيارات العربية الليبرالية واليسارية في تناولها لموضوع الحداثة بشكل خاص، لأن موقف التيار الإسلامي قد تم تناوله في دراسات سابقة، لذا لن نسعى إلى بحثه ها هُنا.

أما المشكلة الرئيسة التي نسعى إلى بحثها ها هُنا، فتتمثل بالآتي: **هل مثَّل النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر للحداثة الغربية ومرتكزاتها رفضاً تاماً، أم خطوة باتجاه صياغة حداثة تتناغم مع الواقع العربي؟** ويتفرع من هذا السؤال مجموعة من الأسئلة فرعية أهمها:

- ما مفهوم الحداثة وكيف تطورت في فضاء الحضارة الغربية؟
- ما أبرز مرتكزات الحداثة ألغربية التي توجه لها الفكر السياسي العربي المعاصر بالنقد والتحليل؟
- ما مبررات النقد العربي للحداثة الغربية؟

• كيفَ بلورَ المفكرون العرب المرتكزات البديلة أو المنقحة للحداثة العربية المقترحة؟

ولمعالجة السؤال الرئيس والأسئلة الفرعية أعلاه، فإننا نطرح الفرضية الآتية: **إن النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر لمرتكزات الحداثة لم يخلو من إشارات تحمل معنى الرفض، لكن ذلك النقد هدف بصورة عامة إلى تقويم تلك المرتكزات وفقاً لما يتلاءم مع الواقع العربي من أجل الإعداد لمشروع حداثي عربي.**

استخدم الباحث المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، والنقدي، والمنهج المقارن في دراسته هذه، من اجل الاجابة عن التساؤلات التي طرحت، وكذلك للإحاطة بجوانب هذه الدراسة.

قُسمت هيكلية الدراسة على ثلاثة فصول رئيسة، فضلاً عن مقدمة وخاتمة، وانقسم الفصل الأول (دراسة في المفاهيم) على ثلاثة مباحث، تطرق الأول منه لدراسة (ماهية النقد) من خلال مناقشة النقد لغةً واصطلاحاً، ومن ثمَ مناقشة جذور النقد ومن ثمَ مناقشة النقد في الفكر العربي، أما المبحث الثاني فتطرق إلى (ماهية الحداثة) بوساطة مناقشة مصطلح الحداثة لغةً واصطلاحاً، ومن ثم نشأة الحداثة، وبعد ذلك مناقشة مرتكزات الحداثة، أما المبحث الثالث فقد ناقش الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر.

وقُسم الفصل الثاني على ثلاثة مباحث، خُصص الأول منه لدراسة (نقد العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر) من خلال مناقشة أثَر العقلانية الغربية على الحداثة العربية ودراسة الحداثة الغربية ومنطق الهيمنة في المنطقة العربية، أما المبحث الثاني فقد خصص لـ(نقد الذاتية في الفكر السياسي العربي المعاصر) من خلال التركيز على المجتمع العربي والذاتية كوافد غربي، والانتقال إلى مناقشة الذاتية كمفهوم غربي وأبعاده السياسية على المنطقة العربية، بينما خُصص المبحث الثالث لدراسة (نقد الحرية في الفكر السياسي العربي المعاصر) من خلال مناقشة أسباب رفض الحرية بالمنظور الحداثي والصراع بين التراث والمعاصرة في الفكر العربي.

وقُسّم الفصل الثالث (الطروحات العربية البديلة للحداثة الغربية) على مبحثين، خُصص الأول منه لدراسة (المقومات الفكرية للحداثة الغربية) من خلال مناقشة الحاجة إلى رفض الاصولية ومن ثم رفض التقليد الحرفي للنموذج الحداثي الغربي، بينما تناول الثاني (مرتكزات الحداثة العربية) من خلال مناقشة تفعيل العقلانية النقدية بتياريها العقلاني العربي النقدي والعقلاني المعاصر، وإعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي.

أما الخاتمة فقد انبرت لبيان أبرز ما توصّلت إليه الدراسة من استنتاجات مركزة.

الفصل الأول

دراسة في المفاهيم والتطور التاريخي

تمثل دراسة المفاهيم بصورة عامة ضرورة ملحة، لأنها تسهم في إيضاح تلك المفاهيم وفي بيان الفائدة التي تنتج عن دراستها، ونظراً لما يمثله مفهوم النقد من ضرورة شاخصة على صعيد الفكر الإنساني بوصفه أداة من ادوات المعرفة الانسانية البالغة الضرورة، فإننا سنحتاج إلى توضيح مفهوم النقد ودلالاته وكيفية تطوره على مر العصور وتوضيح الآلية التي تعامل بها الفكر العربي مع هذا المفهوم. فضلاً عن ذلك، سنقوم ببحث مفهوم الحداثة بوصفه من المفاهيم التي برزت على صعيد الفكر والمعرفة الانسانية وعلى مجالات متعددة وتباينت الرؤى والطروحات بشأنه، مما يحتّم علينا البحث في ذلك المفهوم وتوضيح نشأته وأبرز المرتكزات، بحسب عدد من المفكرين، الذي يتركز عليها. كما ان من الضروري معرفة الطريقة التي تعامل بها الفكر العربي المعاصر مع طروحات الحداثة الغربية ومعرفة أهم المواقف التي نتجت من تعامل الفكر العربي المعاصر مع الحداثة الغربية.

تأسيساً على ذلك، سنقوم بتقسيم الفصل على ثلاثة مباحث وكما موضّح في أدناه:

1- المبحث الأول: ماهية النقد

2- المبحث الثاني: ماهية الحداثة

3- المبحث الثالث: الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر

المبحث الأول

ماهية النقد

يعد النقد العلمي من المفاهيم البالغة الاهمية التي اثرت بشكل كبير في مجال الفكر الانساني واضافت الكثير من المهارات التي تنمي القدرات البشرية وعلى كافة المستويات، فمن خلاله يمكن التعرف على الاخطاء وتقويمها وتلافيها من خلال تركيزه على النقاط السلبية. فضلاً عن إنه يركز على النقاط الايجابية ويعطي الاقتراحات لتطوير القدرات وتعظيم النقاط الايجابية كما ان النقد ينظر إليه كأداة تشير إلى السمو والرقي الفكري لأن الإنسان من خلال ممارسته للنقد فانه يستخدم كل قدرات الوعي التي يتميز بها الانسان عن سواه من المخلوقات لذلك فإن النقد ينظر إليه كأداةً فاعلةً تعبر عن تنوير العقل الذي يشكل روح التطور والتقدم الانساني.

وبما ان النقد العلمي يشمل كل الجوانب، فإن للنقد في الفكر السياسي باعاً طويلاً لم يتوقف على حضارة أو منطقة بعينها؛ مرَ النقد في الفكر السياسي بتطورات ومراحل أدت الاحداث والوقائع السياسية دوراً مباشراً في صياغتها وفي تحديد تجلياتها واختلف المفكرون في طريقة توجيه النقد أو حتى في القصد الذي يكمن وراء النقد فهناك من المفكرين من وجه النقد بهدف اللوم وهناك من وجهه بهدف الاساءة للمقابل وهناك من وجه النقد بهدف تقويم الاخطاء، لذلك فإن النيات والاساليب في توجيه النقد قد اختلفت على مر العصور.

وسنبين الموضوع بوساطة ثلاثة مطالب يعالج المطلب الاول النقد لغةً واصطلاحاً ويعالج الثاني جذور النقد بينما جاء الثالث النقد في الفكر العربي.

المطلب الأول: النقد لغة واصطلاحاً

أولاً: النقد لغةً: ان للنقد في اللغة العربية عدة دلالات قد تختلف فيما بينها وقد تقترب أحياناً، ومن أبرزها: «ان نقدت الناس نقدوك ومعنى نقدتهم عبتهم واغتبتهم»[1]، و«نقد

(1) معن زياده، الموسوعة الفلسفية العربية، ج**1**، (معهد الانماء العربي، بيروت، 1986)، ص816.

الشيء نقداً، ونقده ليختبره، أو ليميز جيده من رديئة. يقال: نقد الطائر الفخ، ونقدت راسه بأصبعي، ونقد الدراهم والدنانير وغيرهما نقداً، وانتقاداً: ميز جيدهما من رديئهما، ويقال: نقد النثر، ونقد الشعر أي أظهر ما فيهما من عيب أو حسن»[1]. وهناك معاني مشتقه من النقد مثل (الانتقاد، النقض، النقد الذاتي، التزييف، الإبطال، التهفيت) كما إن هنالك معاني مضادة لمفردة النقد مثل (التبرير، التسويغ، الدوغمائية، الوثوقية)[2]. أما المعنى الأدبي الدارج فمعناه هو كشف عيوب الشيء دون محاسنه، وهذا ما يعرف بالإنتقاد السلبي، وعكسه الإنتقاد الايجابي وهو المعنى الشائع في الممارسات الأدبية والفكرية العربية المعاصرة، التي اكتسبت من الفكر السياسي التمييز بين النقد والنقد الذاتي، فاذا كان النقد تجريحاً أو تبياناً للخطأ، فإن النقد الذاتي يتحول إلى تجريح ذاتي واعتراف بالخطيئة أمام هيئة تعلو على الفرد وتبعده عن اخطائه[3]. يلاحظ مما تقدم بان المعنى اللغوي للنقد قد لا يتطابق مع المفهوم الاصطلاحي.

ثانياً: النقد اصطلاحاً: يظهر هذا التطابق واضحاً في اللغات الاخرى ففي اللغة الاغريقية. «ان أصل كلمة نقد يرتد إلى اللفظة الاغريقية (Xpivier) وتعني الحكم وهو ما يعنيه تعريفها في لغات اوروبا القديمة والوسيطة وفي الانجليزية يحدد (بوتومور) دلالتين للمصطلح الاولى هي ال (Criticism) ويعني النقد بمعناه الشائع بمعنى الكشف عن الاخطاء والثانية هي (Critique) وتعني النقد المستند على اسس منهجية واضحة المعالم»[4] لقد تنوعت التعريفات التي قدمها الباحثون للنقد فمنهم من نظر إليه من خلال التصور الفلسفي، ومنهم من نظر إليه كمسألة عقلية، ومنهم من نظر إليه من جانب الإرادة الإنسانية لإظهار الحق. ويعرف (ايمانويل كانت) النقد «بانه فحص حر أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي وهذا الفحص عنده ينصب على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس»[5]. أما (بوتومور) فيعرف النقد بأنه فعالية نظرية واداة اجرائية رئيسة في النظر والتفكير، تستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات، بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها، وهي فعالية بنى عليها (كانت) مشروعه النظري والفلسفي الذي اسس للإتجاه النقدي في الفلسفة الغربية[6]. كما

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط**4**، (مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004)، ص944.

(2) معن زياده، المصدر السابق، ص ص 818-819.

(3) المصدر نفسه، ص816.

(4) أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس- الاخلاق والتواصل، (دار التنوير، بيروت، 2012)، ص9.

(5) نقلًا عن: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، (دار قباء الحديثه، القاهره،2007)، ص655

(6) توم بوتو مور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرش، (دار اويا، طرابلس، 1998)، ص205.

يعرف النقد بانه: امتحان شيء من جهة قيمته[1]. ويعرف (هيغل) النقد بانه «وجه من وجوه النسخ»[2].وهناك من يعرف النقد بانه روح الفلسفة التي لايكون لها وجود بغيره واذا خلت الفلسفة من النقد صارت كالعين التي لا تبصر واللسان الذي لا ينطق والفؤاد الذي لا ينبض[3]. كما يعرف النقد أيضاً بانه «البحث عن الحقيقه»[4].

المطلب الثاني: جذور النقد وتطوره

من الواضح إن للنقد بدايات لذلك لابد من تعقب أثرها لمعرفة المرجعيات التي يعود إليها هذا المفهوم، وبهذا الشأن سنقوم بتناول جذور النقد وفقاً لكل حقبة زمنية:

أولاً: النقد في العصور القديمة:

يظهر في العصور اليونانية ان سقراط ناقدا مهماً مؤسساً لأفكار نقدية افاد منها تلاميذه فيما بعد، حيث نلاحظه قد انتقد السلطة من خلال توصله إلى حقيقه مفادها إن المرء لا يمكنه الاعتماد على ألممسكين بالسلطة للحصول على معرفه دقيقة ورؤيه واضحة وأكد على ضرورة طرح الأسئلة العميقة التي تقوم على التفكير بعمق، كما أكد ضرورة البحث عن الدليل من خلال الفحص الدقيق للاستدلالات العقلية والافتراضات محللاً التصورات الأساسية ومتبعاً ما ينتج عنها[5].

ناقش سقراط طبيعة العدالة مع عدد من المتحاورين في حقبة من الانحطاط السياسي لأثينا وكان التفكير يدور حول استعادة المنظومة السياسية بعد التدهور الذي أصابها[6]. وقد شكك سقراط في المعتقدات السائدة وهيأ الحجج الملائمة لإخضاع اعتقادات راسخة لفترات طويلة للتدقيق العقلاني، وبما إن الشك تعبير مرادف للنقد فإنه بذلك قد وجه النقد لما سبق من خلال التشكيك وهو بذلك أنتج فكرة تتجاوز النظام القائم وإن ماعُرِفَ بـ(النظرية النقدية)

(1) عثمان أمين، رواد المثاليه في الفلسفه الغربية، (دار المعارف، الاسكندريه،1967)، ص60.
(2) نقلًا عن: أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس-الاخلاق والتواصل، المصدر السابق، ص23.
(3) نقلًا عن: عبد الغفار مكاوي، لِمَ الفلسفه، (منشأة المعارف، الاسكندريه،1981)، ص52.
(4) نقلًا عن: هند طه حسين، النظريه النقديه عند العرب، (دار الرشيد، العراق، 1981)، ص14.
(5) زكريا منشاوي الجالي، منهج البحث النقدي عند كارل بوبر، في (فلسفة النقد ونقد الفلسفه في الفكر العربي والغربي)، مؤتمر نظمته الجمعيه الفلسفيه المصريه في جامعة القاهره، (مركز دراسات الوحدة العربيه، بيروت،2005)، ص185.
(6) نبيل راغب، علم النقد السياسي، (المكتبة الاكاديمية، القاهرة، 2014)، ص11.

قام على هذا الإرث[1]. أما إفلاطون فلديه ثلاث محاورات تشير في عناوينها إلى النقد السياسي وضرورة العمل على التغيير والنقد وهذه المحاورات هي (الجمهورية-السياسي-القوانين)[2].

تمسك افلاطون الذي يعد من تلامذة سقراط بأفكار معلمه والتي من اهمها نقده للنظام الديمقراطي واسسه ومبادئه وأخذ عنه اسلوبه التشكيكي الساخر واستنباطه للأفكار عن طريق الحوار وتابعه في اعتقاده بعدم تساوي البشر وفي تفضيله حكم الفيلسوف المطلق وسلطة الحاكم المستبد المستنير[3]. أما أرسطو فلن تخلو نتاجاته الفكرية من وجود النقد فقد أثرت نظرية المحاكاة التي شرحها تأثيراً عميقاً في النقد العالمي منذ عصره وحتى يومنا الحاضر[4]. وينظر إلى النقد السياسي بوصفه وسيلة ضرورية لتكوين الثقافة السياسية الدائمة للدولة إذ يتحكم النقد بإعداد شخصيتها الدائمة إضافة إلى التركيبين السياسي والاجتماعي ونمط الحكم أو ما يسميه أرسطو بـ (نظام الحكم أو الدستور)[5].

كما يرى أرسطو إن التشريع يحتاج إلى الوعي النقدي فبدون ذلك الوعي النقدي من غير الممكن في نظره بناء الدولة لأن التشريع في نظره هو المحصلة النهائية لكل الاجتهادات النقدية التي تقنن الثوابت التي تتحكم في تشكيل الهيكل السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع، إضافة لرؤيته إن السياسي مخلوق ذو زمان ومكان خاص فعليه أن يعتاد على النمط الذي هو فيه بغض النظر عن أزمنة وأماكن اخرى أو اشكال اخرى للتنظيم السياسي وبذلك من المحتمل ان تكون هذه المعرفة ناقصة وغير نقدية فيميل السياسي إلى ابقاء الحكم كما هو عليه ويسلم بذلك الوضع وبالتالي فإن رؤيته النقدية تتعامل مع الأمر الواقع،كما تكمن عبقرية أرسطو النقدية في كتابه(السياسة) اذ قام باختيار نقدي دقيق لكل النظريات السياسية السالفة وخاصة اشهر الدساتير وينتقد أرسطو اسلافه لا ليهاجمهم ويفندهم كما يزعم النقاد، بل ليبين تفوقه عليهم بل ليجمع ما يمكن ان تحمله هذه النظريات والدساتير من اجتهادات ايجابيه من الممكن الإستفادة منها عند تطبيقها[6].

أما في العصور الرومانية فيبرز شيشرون الذي كان ناقداً قانونياً ينتمي للإتجاه القانوني

(1) ستيفين إريك برونر، النظريه النقديه، ترجمة: ساره عادل، (مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012)، ص9.
(2) نبيل راغب، المصدر السابق، ص11.
(3) عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبرالعصور، (دار الروافد الثقافية - ناشرون، بيروت، 2015)، ص227.
(4) هند طه حسين، النظريه النقديه عند العرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري، المصدر السابق، ص13.
(5) نبيل راغب، علم النقد السياسي، المصدر السابق، ص13.
(6) المصدر نفسه، ص ص14-15.

الدستوري الذي رأى في الدولة وسلطتها نتاجاً للقانون وفسرها بدلالة الشرائع كما ان الحقوق القانونية تنظم الدولة وبذلك فإن هذا الإتجاه يعد ناقداً للفكر السياسي اليوناني لأنه يرفض النزعة العنصرية التي سيطرت عليه إضافة للموقف المؤيد للرق، ويتبنى هذا الاتجاه فكرة الوحدة الانسانية ومباديء العدالة والمساواة النابعة من القانون الطبيعي الاخلاقي لذلك فإن شيشرون له اسهامات نقدية مؤثرة تركز على البناء القانوني للدولة من خلال دراسة التاريخ والفكر الرومانيين بعقلية قانونية يقضة وروح تحليلية متعمقة لذلك سبب نقده الحاد بتقديمه إلى المحاكمة وادانته والحكم عليه بالاعدام[1].

ثانياً: النقد في العصور الوسطى:

لم تخلو العصور الوسطى من وجود النقد على الرغم من التراجع الذي حل باوروبا فالديانة المسيحية (1-32م) مثلت حركه اصلاحية منتقده للواقع السياسي، ليأتي لاحقاً (توما الاكويني) الذي اعترف بأن افكاره قد واجهت سيلاً من الإنتقادات ثم خضع لاختبار تفكيره الناقد[2].

ثالثاً: النقد في عصري النهضة والتنوير:

بعد أن استفاقت اوروبا ونهضت من جديد ونفضت غبار التخلف وبدأت تنظر إلى المستقبل بتفاؤل مستندةً إلى التقدم الذي بات واضحاً في عموم اوروبا وعلى جميع الأصعدة، فقد تطورت أيضاً الطروحات الفكرية والنقدية، فقد كان من المفكرين الذين ذاع صيتهم المفكر الايطالي (نيقولا ميكافللي) وقد كان ناقداً بارزاً، وقد حمل كتابه الامير نقداً واضحاً لما كانت تعانيه إيطاليا من ضعف لذلك وضع من خلاله أسس التفكير النقدي السياسي الحديث[3]. انتقد ميكافللي ما كان سائدا في إيطاليا من غياب للجيش النظامي والإعتماد على جيش من المرتزقة الذي من المستحيل ان يدافع عن الدولة لأن أفراد المرتزقة لا يعرضون انفسهم للخطر لأنهم يقاتلون من اجل المال وهذا الأمر يدفعهم إلى اطالة امد الحروب لتدر عليهم ارباحاً باهضة فيبين ميكافللي ان الأمير الذي يعتمد على جيش المرتزقة يشعر دائماً بالقلق وعدم الأمان لأنه يفتقد إلى الأساليب الصحيحة للدفاع في اوقات الازمات، ويقدم مكيافللي نصيحته هذه بعد مراقبة وتقييم اوضاع الدول القوية التي تدير شؤونها بنفسها مثل

(1) عبد الرضا حسين الطعان واخرون، المصدر السابق، ص301.

(2) عصام زكيا جميل، المصدر السابق، ص199.

(3) المصدر نفسه، ص199.

(فرنسا واسبانيا والمانيا وهولندا)، كما هاجم الكنيسة التي رأى فيها السبب الرئيس لتدهور الروح الدينية فكان ناقدا لسيطرة الكنيسة على إيطاليا فدعا إلى ضرورة قيام الدولة الوضعية القوية (الدولة الامة)[1].

كما ترك ميكافللي بصمة واضحة في تاريخ النقد السياسي منذ مطلع القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر، فقد تعرضت حتى افكاره التي كانت تحمل نقداً لاذعاً لعدة مسائل هي الأخرى للنقد العنيف من قبل المعارضين والخصوم والأعداء الذين حاولوا تشويه صورته وسمعته بكل قوة، إلّا إنه صمد امام هذه الحرب وأصر بثقافته العميقة وفكره الثاقب ورؤيته النقدية على ان يقوم من خلال كتاباته النقدية والتحليلية بتعرية وإضاءة كل دهاليز السياسة المعتمة منذ زمن الامبراطورية الرومانية وحتى القرن السادس عشر في ايطاليا دون خوف أو تردد[2].

أما حركة الإصلاح الديني البروتستانتية فهي حركة ناقدة تعبّر عن رفض واضح لجملة أمور، منها الافكار التي هيّمنت على عقول مفكري الغرب وساسته وشعوبه من خلال العصور الوسطى، فعملت تلك الحركة على تفنيد تلك الأفكار، كما انتقدت نظام الطقوس الدينية لكنيسة العصور الوسطى وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة، وعملت على تبسيط العقيدة المسيحية بمجموعها، وقامت بنقد وتفنيد ما عُرف بصكوك الغفران لأن الكنيسة كانت تبتدع مثل تلك الأمور من اجل مكاسب غير مشروعة، لذلك أكدوا على أهمية جوهر الديانة المسيحية وضرورة الإبتعاد عن تعقيدها[3].

ولابد من الاشارة إلى إن حركة الاصلاح الديني البروتستانتية قد ارتبطت بمسارين اساسيين، مثّل المسار الأول (مارتن لوثر) أما الثاني فمثّله (جون كالفن)، ولعل الفكرة الرئيسية لدى الحركة والتي كان المسار النقدي قد انطلق منها هي مسألة (صكوك الغفران)، اذ أصبحت الكنيسة تتجه صوب بيعها على الناس؛ الأمر الذي يؤدي بالمحصلة إلى أن يجني رجال الكنيسة ارباحاً طائلة ويحققون من خلالها مكاسب خاصة، إلّا إنه وبعد خطاب (مارتن لوثر) عام 1512م؛ في إحدى الكنائس والذي تضمن تحليلاً مفصلاً عن قضية (صكوك الغفران) فإن الإقبال على شرائها بدأ بالتراجع؛ الأمر الذي مثّل البداية الحقيقية لحركة الاصلاح الديني[4].

(1) عبد الرضا حسين الطعان، المصدر السابق، ص 396، ص399.
(2) نبيل راغب، المصدر السابق، ص 16.
(3) عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، المصدر السابق، ص437، ص438.
(4) المصدر السابق، ص438.

كما يعد (فرنسيس بيكون) ناقداً متميزاً، فهو يعد أول من عنى بشكل حقيقي بوضع المنهج الإستقرائي في كتابه (الارجانون الجديد)، ويعد الكتاب من احد النصوص المتقدمة في التفكير النقدي، فكان برنامجه شبيهاً ببرنامج التفكير النقدي التقليدي[1]، كما إن الفكرة الرئيسة للنقد عند (بيكون) تكمن في المعرفة، لذلك نجده يتحدث عن المعرفة ويبيّن ان المعرفة الحقة هي معرفة العلل، ويقسمها إلى اربعة انواع هي: العلل المادية، العلل الصورية، العلل الفاعلة، العلل الغائبة[2].

لذلك نراه يندفع باتجاه النقد لمعرفة علل تلك الأشياء، وبهذا الشكل فالنقد عند (بيكون) يكون منظومة متكاملة من السياسة والعلم والمعرفة والثقافة والخيال القادر على اسكتشاف آفاق المستقبل من خلال الاعتماد على المعرفة وعدم اهمال التجربة والبحث العلمي باستعمال العقل، وهذا يعني ان (بيكون) وقف على منبع الثورة العلمية ومصدر المعرفة الإنسانية من منطلق مقولته الشهيرة «المعرفة هي القوة» وهذه المعرفة لا تتبلور إلّا من خلال المنهج النقدي الذي يشكّل جوهر الفكر[3].

وإذا كان (بيكون) قد أبدع بوصفه للمنهج الإستقرائي، فإن المفكر الفرنسي (رينيه ديكارت) قد استكمل هذا الإنجاز العلمي من خلال تبنّيه لمنهج يقوم على قاعدة الشك المنهجي، فبوساطة ذلك أسس قاعدة الشك التي يؤكد من خلالها ان كل فكرة لابد أن توضع موضع الشك والاختبار[4].

ويؤكد على اهمية الشك للوصول إلى اليقين، فيبيّن إنه لما كان مطلب الفيلسوف هو الوصول الي اليقين الذي يمكن ان يؤسس من خلاله لبناء العلم كله فقد صمم على ان يشك في كل ما تعلّمه وان يمضي بهذا الشك إلى ابعد الحدود، بادئاً النظر من جديد، وكأنَ عينيه تفتحان لأول مره على العالم من حوله[5]. ويشير بشأن ذلك من خلال قاعدته المنهجية إلى القول: «يجب ان لا أقبل شيئاً قط على إنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية إنه كذلك ويجب ان لا أحكم على الأشياء إلّا بما يتمثله ذهني في وضوح وتمييز ينتفي معهما كل

(1) عصام زكريا جميل، المصدر السابق، ص199.

(2) فرنسيس بيكون، الاورجانون الجدد-ارشادات صادقه في تفسير الطبيعه، ترجمة: عادل مصطفى، (دار رؤية، القاهرة، 2013)، ص135.

(3) نبيل راغب، المصدر السابق، ص22، ص20.

(4) عصام زكريا جميل، المصدر السابق، ص199.

(5) عثمان امين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، المصدر السابق، ص22.

سبيل إلى الشك»[1]. ونراه يؤكد ضرورة الشك ونقد كل شيء قائم للوصول من خلال ذلك إلى اليقين.

كما إن المسألة الاساس لديه تتمثل في البحث عن ماهية المعرفة الانسانية من خلال فحص جميع الحقائق التي يقدر عليها العقل البشري من خلال الشك المنهجي الذي ينتهي إلى اليقين وانْ كان يقيناً سلبياً[2]. لذلك أكد ديكارت أهمية البناء العقلي السليم فقال مبيناً: «لايكفي ان يكون العقل سليماً بل الأهم من ذلك هو ان تستعمله استعمالاً جيداً»[3].

أما الفيلسوف الإنجليزي (توماس هوبز) فرأى في العقل الناقد الجزء الذي يتيح منافذ جديدة للتعليم، كما عبرت فلسفته عن مآسي عصر مظلم، تعددت فيه أسباب الفتن، والإقتتال الديني، والنزاعات الداخلية فكانت أفكاره اداة النقد لتلك المآسي متمثلةً بالمطالبة بالسلطة المطلقة بوصفها حلاً للأزمات الشاخصة، وبالتالي أصبحت اداة النقد هنا أداة تقويم تمثل محاولة لإيجاد الحلول، وكانت افكاره تعبر عن نقدٍ شديد يحمل رفضاً للأمور الدينية والأعراف، فالدولة التي يدعو إلى قيامها هي دولة علمانية طاغية، لا مكان فيها لسلطان الدين أو العُرف، إذ ركز هوبز على العقل المتطرف وجعل منه خصماً ناقداً للدين. وتأتي هذه المواقف بعد نقده الشديد لحالة الطبيعة التي رأى ان الحرب وحدها هي التي تحسم صراعات البشر فيها، الأمر الذي يؤدي إلى وجود الفوضى العارمة والحرب الحامية الوطيس التي ينجم عنها دمار كل المكتسبات الجماعية لبني الإنسان[4].

ومن الجدير بالذكر ان معالجة (هوبز) النقدية وتسويقه لنظرية الحكم المطلق في اطار العقد الإجباري المقترح سنجد من ينتقدها ويعترض على نتائجها، ومن أبرزهم الفيلسوف الانجليزي (جون لوك) الذي يعد ناقداً رائداً من خلال كتاباته التي تناولت بالنقد والتحليل السياسي اهم انواع الحرية التي كانت محوراً لمعظم انجازاته الفكرية، وكانت اعماله تحتوي على نقد تحليلي لمبدأ الحرية البشرية، فكان ناقداً وفيلسوفاً موسوعياً استطاع ان يغطي جوانب كل موضوع تناوله بالدراسة الشاملة بإسلوب علمي مكثّف ومتبلور من خلال رؤى لا تحمل اللبس فقد حمل عمله (مقالتان في الحكم المدني) نقداً حاسماً لدعوة (هوبز) لإقامة

(1) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص31.

(3) عصام زكريا جميل، المصدر السابق، ص199.

(4) نقلًا عن: محمد وقيع الله احمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، (دار الفكر، دمشق، 2010،)، ص 60، ص62.

نظام الملكية المطلقة الذي يقوم على موافقة المجتمع بذلك وانْ كانت في حقيقة الامر مفروضةً عليه من اعلى سلطة البلاد[1].

وفي كتابه (في الحكم المدني) انتقد العبودية بشده بوصفها شكلاً من أشكال السيطرة على الإنسان، وقد بيّن إنها وضع مهين لا يمكن القبول به، كما انتقد السلطة المطلقة وشبهها بإعلان حالة الحرب، فمن يعلن نفسه حاكماً مطلقاً فذلك معناه اعلان الحرب على الرعية، فأكد على حرية الإنسان الطبيعية وضرورة استقلاله عن أي سلطة عليا على الأرض وعدم خضوعه لأي اراده بشرية ورضوخه للسنة الطبيعية فقط، فالإنسان ليس مسخراً لسلطة سوى التي قامت بالإتفاق في الدولة، وانه ليس خاضعاً لأي ارادة أو مقيداً بأي قانون سوى ما تنشئه السلطة التشريعية[2].

ولابد من الإشارة إلى ان (لوك) يتفق مع هوبز تماماً في اعتبار ان العقل الناقد هو الذي يتيح منافذ جديدة للتعلم بعد ان دافع لوك عن تحليل الحس المشترك للحياة اليومية والفكر ووضع اساساً نظرياً للتفكير الناقد الذي يدور حول الحقوق الأساس، كما أكد ان مسؤوليات جميع الحكومات تتمثل في الخضوع للنقد الذي يوجهه المواطنين[3].

ومن ثم جاء الفيلسوف الفرنسي (جان جاك روسو) الذي قام بقراءة نقدية لطروحات ورؤى كل من هوبز ولوك، كما قام بقراءة نقدية للمذاهب التي ظهرت في المدة التي عُرفت في عصره بالتنوير الفرنسي، كما انتقد روسو أفكار لوك بشأن التجارة والإقتصاد، إذ رأى إنه يجب ان لا يكون هناك من هو ثري جداً بحيث يمكن ان يشتري الآخر ولا فقير جداً بحيث يمكن ان يشتريه الآخر[4].

لذلك فإن روسو يوجه نقده اللاذع للتفاوت في الملكية الناجم عن عدم المساواة في توزيع الثروة، لذلك هو يجعل المساواة شرطاً لاستمرار العقد الإجتماعي[5].

أما الفيلسوف ألألماني(إيمانويل كانت) فله بصمة خاصة في ميدان النقد، إذ أحدث تغييراً اساسياً في أنماط وأشكال وأساليب التفكير حين أدمج مفهوم النقد وقام بثورة في

(1) نبيل راغب، المصدر السابق، ص26.

(2) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، (اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959)، ص ص147-148.

(3) عصام زكريا جميل، المصدر السابق، ص199، ص200.

(4) نبيل راغب، علم النقد السياسي، المصدر السابق، ص29، ص30.

(5) فيليب كوركوف،كبار المفكرين في السياسة، ترجمة: (علي نجيب إبراهيم)، (دار الكتاب العربي، بيروت، 2014)، ص 35، ص37.

حقل الفلسفة من خلال إنه كان يرى بأنه يجب أن يخضع كل شيء لمحك النقد، فالخاصية التي أعطاها للنقد بوصفه يملك محكمة تضبط شروط المعرفة وتقرر حدودها من خلال وضع مقاييس تحتكم وفقها العمليات المعرفية، ومن ثم يتم تحويله إلى (سلطة تشريعية) تمثل نتاجات العقل امام محكمته الخاصة، حيث يعترف له بحقوقه [1].

كما يشير إلى ان النقد هو الإعداد الذي لا غنى عنه لتقديم الميتافيزيقيا المتينة من حيث هي علم، لذلك نجده إنه اولى اهتمامه بشكل خاص لنظرية المعرفة العلمية، كما يرى ان العلم يقتضي نظاماً سامياً يضع مبادئ المعرفة بنسقٍ من الحقائق القبلية لذلك نجد ان مطلب (كانت) يتمثل في تحديد المبادئ الميتافيزيقية للمعرفة تحديداً مذهبياً أو نسقياً[2].

كما يمكن القول إن النقد لم يتخذ معنىً فلسفياً متميزاً إلّا من خلال (كانت) الذي أعلن عام (1781م).

إن هذا العصر هو عصر النقد من خلال المنهج النقدي الكلي للمعرفة الذي بحث من خلاله نقد كل شيء، فلا قدسية أمام النقد ولا عائق امامه لأن التحسس من النقد يثير الشكوك التي تؤكد اتهامات النقد لها، كما اشتهر(كانت) بكتب النقد الثلاثة وهي(نقد العقل الخالص ونقد العقل العلمي ونقد ملكة الحكم)[3].

ويشير (كانت) في كتابه (نقد العقل الخالص) قائلاً: «انا لا أقصد نقد الكتب والمذاهب ولكن أقصد نقد قدرة العقل بشكل عام بالنسبة لجميع المعارف التي سوف يكافح لتحقيقها بشكل مستقل لكل تجربة فهو بالتالي أوجد قراراً حول امكانية أو عدم امكانية الميتافيزيقيا بشكل عام وحدودها وامتداداتها بغض النظر عن المبدأ»[4].

ويشير احد الباحثين إلى ان النقد عند (كانت) يتشبع بالروح الديكارتية القائمة على الشك والعمل من اجل الوصول إلى اليقين، ويتبين ذلك من خلال اظهار (كانت) لوضع وترسيخ المشكلة المنهجية الضرورية التي تخص وضع معيار محدد للمعرفة قبل التقدم لحل أي مشكلة أخرى. إضافة لذلك ينبغي ان نشير هنا إلى ان (كانت) استطاع ان يدخل النقد

(1) محمد نور الدين افايه، الحداثه والتواصل – نموذج هابرماس، ط**2**، (افريقيا الشرق، بيروت، 1998)، ص29.

(2) مراد وهبه، المذهب عند كنط،ترجمة: (نظمي لوفا)، (مكتبة الانجلو المصريه، القاهرة)، 1974، ص7.

(3) نقلًا عن: معن زياده، المصدر السابق، ص817.

(4) IMMANUEL Kant,critique of pure Reason,TRANSLAT and EDITED BY:PAUL GUYER and ALLENW WOOD ,First Published,Janson,USA,1998,pp101

بطريقة منهجية في الفلسفة، ففلسفته نقدية لا تقرر شيئاً دون ان تضعه في ميزان النقد، لذلك كانت النتيجة الحتمية إنه «أطاح بكل الاتجاهات الميتافيزيقية»[1].

لأن (كانت) أراد كما أراد (سقراط) و(ديكارت) ان يستخدم العقل في معرفة ما يقول ومعرفة ما يحق له ان يقول إلّا إنه فرض على العقل نفسه ان يذعن للنقد واذا كان الشك قد ساق (ديكارت) إلى اليقين فالنقد كان قد ساق (كانت) إلى الإيمان[2].

أما (هيغل) فهو فيلسوف له أثره النقدي الواضح، إنتقد الخرافة وأكد ضرورة محاربتها من خلال العقل، حيث أكد إنه لما كان العقل أو الفكر هو مقياس لكل حقيقة فإن كل ما لا يتفق مع الفكر لابد من تجاوزه ويسمي ما لا يتفق مع الحقيقة بنزيف الحقيقة[3].

واستطاع (هيغل) ان يجمع في نسق فلسفي واحد كل الجوانب الإيجابية في الفلسفات التي سبقته، إذ أخذ عن (كانت) نقديته ومبدأ المعرفة باعتبارها نشاطاً ابداعياً، وورث عن(فخته) بنية جدله واهمية السلب في عملية تحريك المعرفة، وأخذ عن (شيلنغ) الموضوعية التاريخية للمعرفة وميله لما هو ملموس ورفضه للشيء في ذاته، كما ان ما يبدو واضحاً في النقد عند (هيغل) ان النقد يبدو في شكل سلب جدلي يتجاوز الموجود باستمرار لأن العقل عند (هيغل) هو الفكر الجدلي أي المحو المطلق لعالم الرأي المشترك[4].

فكان (هيغل) بمثابة الأب الروحي لكثير من فلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين والذي استقى منه فلاسفة النظرية النقدية الكثير من المفاهيم خاصة الجدل والسلب[5].

ومما تجدر إليه الاشارة هو حينما ندقق في كتابات (هيغل) فإننا لا نعثر على مفردة النقد كمفهوم أو مقولة في منطق (هيغل)، والسبب في ذلك لأن النقد يعمل عنده في تاريخ الفلسفة بوجه خاص ويقدمه بوصفه الضد مما يسميه التهفيت أو النقض[6].

(1) أبو النور حمدي ابو النور حسن، المصدر السابق، ص22.
(2) عثمان أمين، رواد المثاليه في الفلسفه الغربية، المصدر السابق، ص59.
(3) امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، (دار الثقافة، القاهرة، 1984)، ص14.
(4) نقلًا عن: محمد نور الدين افايه، الحداثه والتواصل في الفلسفه النقديه المعاصره - نموذج هابرماس، المصدر السابق، ص29.
(5) أبو النور حمدي أبو النور حسن، المصدر السابق، ص65.
(6) معن زياده، المصدر السابق، ص817.

رابعاً: النقد في التأريخ المعاصر:

أما (كارل ماركس) فقد أسهم في ترسيخ النقد في الميدان السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، عندما أعلن ضرورة نقد كل شيء من خلال تأكيده على نقد الدين، فبذلك هو يدعو لنقد كل شيء حتى الدين على الرغم من ان المسألة الدينية تعد من المسائل الحساسة، إذ رأى ان الدين يؤدي إلى التذلل والخنوع بوجه المسيطرين، ثم قام (ماركس) بتلخيص ذلك بالإشارة إلى ان نقد الدين هو شرط كل نقد[1].

فانتشر ما عُرف لاحقاً بالنقد الماركسي الذي يركز في امور الاقتصاد السياسي، والنقد الماركسي (نظرية نقدية مهمة أُشتهرت بالشيوعية) بالإضافة إلى تسميات اخرى منها (التفسير المادي للتاريخ)، وقامت على قناعة اساسية تتمثل بأن الأفراد في المجتمع الانساني يدخلون في علاقات انتاجية وان مجموع تلك العلاقات هي التي تكوّن البنيه الاقتصادية للمجتمع[2].

ويوضح (ماركس) سبب نقده للدين من خلال الاشارة إلى ان الواقع هو الأساس وان النص غير مقدس ومتغير رغم ان الواقع في تكرار وقائعه ينتج نصوصاً ويسقطها[3].

كما يرى (ماركس) ان النقد الذي يتمثل بنقد الاسس الارضية التي دافع عنها الدين، فإن هذا النقد من شأنه ان ينزع عن السلاسل الزهور الوهمية التي كانت تغطيها لا لكي يحمّل الانسان قيوداً غير مزخرفة بل لأجل ان يرمي السلاسل بعيداً ويقطف الزهور الحية، معللاً ذلك ان نقد الدين يقضي على اوهام الإنسان التي تمنعه عن التفكير(وذلك حسب وجهة نظر ماركس)، ثم يضيف إنه عندما ينتقل نقد الدين إلى نقد الحقوق ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة فإن المجتمع بهذا الحال يتخلص من كل القيود ويسير نحو الشيوعية[4].

لذلك فإن هذه الافكار التي طرحها (ماركس) ستكون المنطلق الأهم لمدرسة نقدية غربية هي مدرسة فرانكفورت[5] التي اشتهرت وركزت على النقدين السياسي والاجتماعي،

(1) بشير خليفة، ماركس ونقد المجتمع، في (الفلسفة الالمانية والفتوحات النقدية –قراءات في استراتيجيات النقد والتجاوز)، (جداول، بيروت، 2014)، ص ص 200-201.

(2) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الادبي: اضاءة لاكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000)، ص323.

(3) ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الاخضر وعصام أمين، (روافد، لا: مكان،2014)، ص8.

(4) بشير خليفة، المصدر السابق، ص219، ص220.

(5) مدرسة فرانكفورت: وهي مدرسة للنقد نشأت مع معهد البحوث الاجتماعية، الذي مارس نشاطه بهذه المدينة في بداية عام 1923م، وافتتح رسمياً عام1924م، وتكونت كحركة فكرية، من خلال المناقشات الجماعية لمؤسسيه: ينظر توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، المصدر السابق، ص ص 16-18.

بالإضافة إلى أغلب المواضيع الحساسة، وشهدت هذه المدرسة ظروفاً مختلفة، اثرت على نمط وطريقة توجيه النقد، كما ساهم عددٌ من المفكرين في تطوير هذه المدرسة امثال (ماكس هوركهايمر)[1] و(هابرماس)[2] [3].

ويُنظر إلى مدرسة فرانكفورت على انها ظاهرة فكرية قامت على استيعابها لمفردتي (النظرية) و(النقد)، كما سعت المدرسة إلى دفع قضية التحرر والإنعتاق من خلال ما تراه عملاً موجهاً ضد الهيمنة التي اشاعتها مرحلة التنوير واستمرت مع (كانت)، لذلك نلاحظ الإستخدام الواضح للمفاهيم والمصطلحات الماركسية كالجدلية أو تأكيد تأطير الخطاب النقدي في علاقته بمرحلة من مراحل الرأسمالية[4].

وركزت مدرسة فرانكفورت على ضرورة مناهضة الميتافيزيقيا، وتأكيد الحاجة إلى اقتران الجهد الإنساني بالفلسفة، والدخول في الحركة التاريخية، الأمر الذي دفع مفكريها إلى الربط بين النظرية والتطبيق، وبين الفكر والتاريخ، كما ان مدرسة فرانكفورت لم تنظر إلى الفلسفة من خلال علاقتها بمصير طبقة اجتماعية محددة بقدر ما أكدت على دور الفرد في ممارسة الفلسفة، لأن الفرد هو الذي يعطي للفلسفة معناها لكن دون ان تنحصر دلالة الفلسفة بما هو (فردي)، وذلك يدلل على ان مدرسة فرانكفورت على الرغم من تبنيها لأفكار ماركسية إلّا انها لم تكن مقلدة للماركسية وان كل ما استمدته هي افكار كانت الحاجة الاجتماعية تتطلب وجودها[5]. وبذلك فإن مدرسة فرانكفورت تمثل مؤسسة نقدية كانت شاهداً على عدة حقب اثرت عليها وعلى انماط النقد الذي توجهه كما انها استطاعت ان تؤسس قاعدة ينطلق منها النقد بعدما عالجت مواضيع حساسة ودقيقة تنوعت ما بين الجانب الفلسفي والجانب الاجتماعي وحتى الثقافي.

وبهذه الصورة فإن النقد في الفكر الغربي قد مرّ بظروفٍ مختلفة، فأثّر وتأثر بما كان سائداً بكل ظرف من تلك الظروف التي عاشتها البيئة الغربية، لذلك انعكست في ثنايا النتاجات

(1) ماكس هوركهايمر: هو ثاني مدير لمعهد البحوث الاجتماعية، ولد بمدينة شتوتجارت الالمانية عام1895، أصبح رئيساً لمعهد البحوث الاجتماعية عام1931م: ينظرتوم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، المصدر السابق، ص151.

(2) هابرماس: ولد عام 1929م، وهو من أبرز المفكررين الالمان المعاصرين وآخر اعلام المدرسة النقدية. ينظر ابو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس-الاخلاق والتواصل، المصدر السابق، ص6

(3) ستيفن اريك برونر، المصدر السابق، ص21، ص24.

(4) ميجان الرويلي سعد البازعي، المصدر السابق، ص299، ص300.

(5) محمد نور الدين افايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصر-نموذج هابرماس، المصدر السابق، ص ص 21-22.

الفكرية للمفكرين وفقاً لكل ظرف، إضافة إلى ان الفلاسفة اختلفوا وفقاً لكل ظرف في التعامل مع النقد وكل حسب رأيه وحسب وجهة نظره، كما إنهم بالمحصلة قد أسهموا جميعاً مع الظروف التي مرّ بها النقد في ايصال النقد في الفكر الغربي، لما هو عليه الآن كأداة مؤثرة في الفكر الانساني تعمل على تطوير المنظومة الفكرية على مستويات شتى.

المطلب الثالث: النقد في الفكر العربي

لا يخلو الفكر العربي من محاولات نقدية، سواء تأسس ذلك النقد من خلال مشروع نقدي متكامل أو من خلال مواقف تطلبت النقد بسياقات معينة، وسنتناول تلك التجربة النقدية التي تراكمت وفقاً للمدد الزمنية وكما يأتي:

أولاً: النقد في التاريخ العربي القديم:

لم يخلُ الفكر العربي القديم من محاولات نقدية وفي مجالات عدة، لعل أبرزها كان ما يتعلق بمسألة الحكم وعلم السياسة.

ويعد الجاحظ من أبرز النقّاد الذين ظهروا في تلك المدة الزمنية، اذ كان يُلقّب بـ(أبي الحداثة العربية ومؤسسها)، وله اهتمامات ومساهمات في مجالات عدة، منها ما هو في الأدب والنحو وعلم الحيوان، فضلاً عن علم السياسة، وله مواقف سياسية لا تخلو من محاولات نقدية، اذ انتقد ما أسماه مرحلة (غروب) الدولة العربية و(هيمنة) الأجانب على مقدراتها واستبعاد العرق العربي والتقليل من شأنه ودفعه بعيداً عن مسار التطورات الفاعلة، ولعل ذلك الأمر هو الذي دفعه بإتجاه التعصب للعرق العربي[1].

أما الفارابي فهو من فلاسفة التاريخ العربي الإسلامي البارزين، واشتهر بقربه إلى فهم فلسفة ارسطو، وكانت لمحاولاته النقدية صدىً واسعاً، خصوصاً بعد شرحه كتب المنطق لأرسطو وتعليقه عليها وإضافة ما يمكن ان يعد تقويماً لبعض الأفكار التي وردت فيها، فأشار إلى ما تحتويه من غموض، موضحاً اسرارها، لذلك لُقب الفارابي بـ(المنطقي) و(المعلم الثاني) بعد ارسطو، وقد كان لتأثره بأفكار افلاطون أيضاً الأثر الكبير في طرح افكاره الفلسفية، وذلك يبدو واضحاً من خلال افكاره بخصوص المدينة الفاضلة وصفات من يرأسها[2].

(1) محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية- مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ط7، (دار مدارك للنشر، دبي، 2012)، ص23.

(2) جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الاسلامي-دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية، ط1، كلية العلوم السياسية-جامعة بغداد، بغداد، 1993، ص38، ص42.

واذا كان الفارابي قد اشتهر بمحاولات نقدية حاولت تقييم النتاجات الغربية فإن محاولات ابن رشد النقدية قد تجاوزت ذلك الحد من خلال تقييم نتاجات افلاطون وارسطو، فهو لا يكتفي بسردها بل يحاول ان يسلط النقد عليها ويقارن بين تلك الأمور وبين معطيات البيئة العربية والإسلامية في ذلك الوقت، وخاصةً بيئة الأندلس والمغرب العربي، كما ان قراءة ابن رشد لكتاب الجمهورية لإفلاطون كانت تمثل قراءة نقدية تقييمية تدل على مراقبة حقيقية، اشتملت على عرض ما جاء في ذلك الكتاب ومن ثم نقد بعض ما جاء فيها، مثل موضوع شيوعية الملكية وشيوعية المال والأسرة وقصة الكهف، ويؤكد إبن رشد إن علم السياسة تختلف اساسياته وثوابته عن العلوم النظرية، إذ إنه يمثل الأفعال الإرادية ومبدأ القرار والإختيار[1].

أما ابو عبد الله بن ظفر الصقلي[2] الملقب بـ(برهان الدين) فيبقى صاحب النتاج الفكري الغني بالتقييم النقدي الذي كان شاخصاً في كتابه الذي اسماه (سلوان المطاع في عدوان الاتباع) والذي يحمل رؤية معبرة عن الواقع السياسي آنذاك، فانتقد من خلاله الحاكم الذي يتردد في اتخاذ قراره، وأكد أن الحاكم عندما يتغلب عليه خوفه فإنه قد جيّش أمام نفسه عدواً، ويسند في كتابه عدة نصائح للحاكم، إعتقد انها ضرورة لتنظيم الأمور الداخلية، ولعل من أبرزها إنه على الحاكم إذا ضاع ملكه ان لا يتهاون ويبتعد عن الأسباب التي تُسهم في استعادة ملكه، كما ينصحه بضرورة المحافظة على حقوق الأفراد وعدم سلبها منهم وتوفير الاحتياجات الضرورية للمجتمع[3].

أما بشأن الاخطار الخارجية فيؤكد ضرورة ان لا ينفرد الحاكم باتخاذ القرار وضرورة ان يسعى الحاكم إلى بناء جيش وطني يتميز بالقوة التي تحسم المعارك لصالحها، وترجمة الفرص المتاحة لتحقيق النصر، كما ينبغي ان يتصف الحاكم بالقوة والحيلة ويغلّب احدهما على الاخرى وفقاً لما يقتضيه الحال، وبذلك فإن هذا الكتاب يمثل التفاتة حقيقية توضح اساليب المحافظة على الحكم والأمور التي تؤدي إلى ضياعه من خلال رؤية واقعية توضح القواعد التي ينبغي الاخذ بها في ممارسة العمل السياسي[4].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السياسة لافلاطون (محاورة الجمهورية)، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص27، ص29.

(2) هو ابو عبد الله محمد بن أبي محمد بن أبي ظفر الصقلي المنعوت بحجة الاسلام برهان الدين، ولد بصقلية سنة 1101م، وهو الحجة والمفسر ولغوي ونحوي وقد ترك أكثر من ثلاثين مؤلف من مؤلفاته: ينظر: عادل فتحي ثابت، فن أصول الحكم عند ابن ظفر العربي الصقلي السابق على ميكافلي الايطالي، دار الجامعة الجديدة، الاسكندرية، لا: ت، ص6، ص7.

(3) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص19، ص22، ص 33.

(4) نقلًاعن: المصدر نفسه، ص37،34.

أما إبن خلدون فقد عُرف بمواقفه الناقدة للظلم الذي رآه يكمن في العدوان على الناس الآمنين وسلب حقوقهم وأموالهم، كما حمل كتابه المعنون (كتاب العبر في خبر من غبر وعُرف بإسم مقدمة ابن خلدون) بعداً نقدياً شاخصاً في بحثه للتاريخ بشكل لا يكتفي بسرد الوقائع التاريخية بل يركز على ضرورة تمحيصها ونقدها وتقييمها، كما ان ذلك البعد النقدي نجده شاخصاً أيضاً في تقييمه الدقيق للحياة الإجتماعية وانماط الإجتماع، ولم تغفل محاولته النقدية الجانب الاقتصادي، اذ حذر من هيمنة المستبدين على الدولة، الأمر الذي يؤدي إلى فرض الضرائب التي تُثقل كاهل الأفراد ولا تستفيد منه الدولة بشيء، فيجب إبعاد المستبدين لكي تنعم الدولة بالرخاء الإقتصادي من خلال فرض الضرائب القليلة التي تنعش الجانب الإقتصادي لأن تلك الضرائب سوف لا تجيّر لخدمة المستبدين كما إنها لا تضعف القدرة الاقتصادية للأفراد[1].

ثانياً: النقد في التاريخ العربي الحديث

وفي التاريخ العربي الحديث يظهر لنا (رفاعة رافع الطهطاوي) الذي كان يطمح لتطوير الواقع العربي من خلال أفكاره ذات النزعة الديمقراطية، بعدما دخلت افكار (عصر التنوير) إلى مصر منذ عهد (محمد علي باشا)، إذ أقبلت مصرُ على التنويرين الاقتصادي والفكري، فبدأ يبث طروحاته بخصوص العمل السياسي، مؤكداً على ضرورة ان تعليم السياسة لأفراد المجتمع، فبذلك دفعته الرغبة إلى نشر الوعي السياسي في صفوف الشعب إلى توجيه نقده الحاد إلى الذين يحاولون حصر الأمور التي تخص علم السياسة بالقادة السياسيين والمقربين منهم، اذ انتقد مسألة جعل السياسة من الأسرار الحكومية، ويبدو ان الطهطاوي قد أثّرت به الأفكار التي طرحها الفكر الغربي في عصر النهضة والتي اتسمت بالتركيز على الحرية والمشاركة والوعي السياسي[2].

أما (جمال الدين الافغاني) فقد انتقد الإستبداد والمستبدين بشدة، وكانت كتاباته موجهة بالضد منهم، فانتقد استبداد الشاهات في ايران، والخديوي في مصر، والسلطان في الأستانة(4)، كما انتقد الإدعاءات الباطلة التي يحاول الغرب بوساطتها الإستيلاء على دول الشرق واحتلالها والتحكم بمقدراتها واضعاف شعوبها على كافة الأصعدة من خلال اكاذيب وحجج تتمثل بحماية الأقليات، أو حقوق الأجانب، أو الإدعاء بأن شعب تلك الدولة مسلوب

(1) جهاد تقي صادق، المصدر السابق، ص136، ص137.
(2) المصدر نفسه، ص210، ص211، ص212.

الحرية، أو بحجة اعطاء الحكم الذاتي[1]، أو (اكذوبة) الرغبة بإغناء الشعب الفقير وجعله مستفيداً من خيراته[2].

أما أهم النقّاد في تاريخ الفكر العربي الحديث فهو (عبد الرحمن الكواكبي) بوصفه موجهاً وناقداً لاذعاً بشكل مباشر للإستبداد والطغيان، إذ أشار إلى اهمية النقد الذي يتم من خلاله وضع الحكومة تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة الصارمة، فذلك هو الأمر الوحيد الذي يؤدي إلى التخلص من الإستبداد، كما أكد على ان الإستبداد هو عدو الحق ونقيض الحرية وإن لا طريق لمقاومته إلّا بالمواجهة المباشرة معه ونشر الوعي السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ودفع (الكواكبي) حياته ثمناً لمواقفه النقدية الصارمة فقُتل مسموماً في عهد الخديوي (عباس الحلمي) عام 1320هـ[3].

ودعا (محمد رشيد رضا) إلى إعادة بناء الدولة واقامة نظام سياسي حقيقي، وهي مسألة تتطلب وجود علماء حقيقيين وحاكم حقيقي، ووجّه نقده إلى الإعتماد على القراءات القديمة جداً للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف واعتمادها كتفسير لهما فهي لا تتلائم مع متطلبات العصر، لذلك أكد ضرورة إعادة قراءة وتفسير النصوص الدينية بشكل ينسجم مع متطلبات العصر مع الإبتعاد عن أي التباس أو تعقيد[4].

وبهذا الشكل فإن النقد في الفكر العربي في العصر الحديث على الرغم من كونه يحمل طموحاً لقيام نهضة عربية اسوةً بالنهضة في اوروبا، إلّا ان نتاجات المفكرين العرب في ذلك الوقت ونقدهم الموجه يحمل اشارات تظهر حجم الإستبداد الذي كان سائداً في العالم العربي آنذاك، بعد ان توالت إليه حملات الإستيلاء والإحتلال ومن اكثر من جهة.

ثالثاً: النقد في التاريخ العربي المعاصر

في التاريخ العربي المعاصر بدأت المنطقة العربية تشهد محاولات نقدية بعدما ظهرت اشكاليات متعددة كإشكالية الفهم المزدوج لعلاقة الثقافة والسياسة بالحضارة واشكالية تداخل التاريخ بالإيديولوجيا الأمر الذي أدى إلى ان تكون الفلسفة العربية بحاجة إلى

(1) نقلًا عن: محمد عمارة،جمال الدين الافغاني-موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام، ط2، (دارالشروق، القاهرة، 1988)، ص98.

(2) جهاد تقي صادق، المصدر السابق، ص242، 243.

(3) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: (اسعد السحمراني)، ط3، (دار النفائس، بيروت، 2006)، ص12، ص17، ص18.

(4) جهاد تقي صادق، المصدر السابق، ص314، ص315، ص316.

محاولات نقدية قائمة على نحوٍ تقويمي يعتمد المسائلة، كما ان تلك الإشكاليات دفعت نحو إيجاد وعي عربي ذي طبيعة نقدية يتحرك ويسعى إلى تغيير الفهم المزدوج الذي اعتاد عليه المواطن العربي، سواءً أكان في تعامله مع ذاته أو في تعامله مع الموروث أو في تعامله مع النتاجات التي أفرزها الواقع المعاصر، واذا ما تحدثنا عن قبل ما يقارب النصف قرن فإن الفكر العربي كان لم يؤسس بعد نظرية في النقد أو على الأقل لم يحدد موقع النقد ودلالاته والثورة أو الإندماج الوحدوي للعالم العربي، إلّا إنه في العقود الثلاثة الاخيرة بدأ يتبلور اتجاه نقدي يحاول أن يحدد مسار غير تقليدي يحاول التعامل بدقة مع العقل العربي بهدف الكشف عن دلالات هذا العقل وثوابته المعرفية، مع ضرورة ان يبتعد ذلك المسار عن الصراعات الفكرية والطائفية التي تحكمت بتوجهات الفكر العربي منذ مشروع النهضة العربية الأولى[1].

إلّا إن هناك من يرى ان البداية الحقيقية للنقد في الفكر السياسي العربي المعاصر ماثلة في المسار النقدي الذي ظهر بعد الانتكاسة العربية في حرب عام 1948م، ولعل أَبرز ما يميز ذلك المسار النقدي هو كتاب (معنى النكبة) الذي ألّفه (قسطنطين رزيق)، وكان أول كتاب من نوعه آنذاك، التفت إلى تحديد أسباب تلك الإنتكاسة بإسلوب نقدي[2].

أما (عبد الله العروي) فكان له دور بارز في المحاولات النقدية العربية، اذ رأى ان أسباب تأخر العرب شاخصة في تراجع الوعي لديهم وابتعاد ذلك الوعي عن الواقع، كما يؤكد على ان الثورة الفعلية هي التي تهيء الأسباب لرفع الوعي إلى مستوى يناسب الواقع المعاصر لأن في ذلك تجسيداً لذوات الأفراد وحلولاً لمشاكل المجتمع واسناداً لمسعى الأمة العربية[3].

كما أكد ان تقييم وتقويم الدعوات الإصلاحية التي تطلق اليوم في العالم العربي هو عمل بات من الضروري القيام به، كما انتقد الدولة الليبرالية، اذ رأى انها تشجع على الإستغلال وتهيء الفرصة للإمبريالة لتجني من النهب أرباحاً غير اعتيادية[4].

---

(1) محمد نور الدين إفايه،في النقد الفلسفي المعاصر-مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط**1**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014)، ص151، ص154.

(2) السيد يسين، الوعي القومي المحاصر- أزمة الثقافة السياسية العربية، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية- بالاهرام، القاهرة، 1991)، ص125.

(3) نقلًا عن: محمد نورالدين إفايه،في النقد الفلسفي المعاصر-مصادره الغربية وتجلياته العربية،المصدر السابق، ص157.

(4) عبد الله العروي،الايدلوجيا العربية المعاصرة، ط1، (المركز الثقافي العربي، بيروت،1995)، ص28، ص29.

ثم يشير إلى إن الواقع العربي بمختلف مستوياته باتَ يستلزم فكراً نقدياً حقيقياً بعيداً عن الخوف والتردد لذلك يوجه اللوم إلى المثقفين العرب، مبيناً إنه إذا كانت لتجارب الأمم مغزىً فإن أمرنا لايصلح إلّا بصلاح مفكرينا، لذلك يؤكد في كتابه (الآيديولوجيا العربية المعاصرة) على ضرورة ان يودع العرب ونهائياً المطلقات جميعها، فكل شيء يخضع للتحليل والنقد دون أحكام مسبقة [1].

ويشير حسن حنفي إلى ان الأمة العربية بحاجة إلى نقد حضاري ثلاثي الأبعاد حتى يتم تحرير الذات العربية من أسرها التاريخي، ويلخص تلك الأبعاد كما يأتي[2]:

1- البعد الاول: نقد التراث وتقييمه وتبيان ما ينفع منه، ليستحضر في الواقع المعاصر، وتبيان ما يجب ان يستبعد، ومن ثم العمل على ترشيد ما يستحضر من ذلك التراث بشكل يتناسب مع التطور التاريخي والسياق الاجتماعي الشاخص على أرض التجربة، لأن التاريخ في حركة مستمرة غير متوقفة، لذلك فإن وظيفة النقد تكمن في المساهمة بصياغة وترشيد العلاقة بين الماضي والحاضر.

2- البعد الثاني: إخضاع ما يأتي من الغرب والأمم الأخرى للنقد الحضاري والتعامل معه كمصدر يمتلك ثوابت بيئة معينة ويمتلك علوماً متطورة، فيجب أن يكون التعامل معه بشكل يحدد ما يمكن الإستفادة منه، وكذلك يحدد ما هو غير ملائم للأخذ به في البيئة العربية، وذلك حرصاً على الذات العربية لأننا لا نبغي التخلص من قيد الماضي من أجل الوقوع في قيد المستقبل وهماً، بل نبغي التعامل مع الماضي والحاضر بما هو منطقي وحقيقي.

3- البعد الثالث: توجيه المشروع النقدي باتجاه الوقائع الماثلة المعاصرة لكي لا يُقَيَد ذلك المشروع في نقد النص وحده.

كما إن هناك مشاريع نقدية قام بها مجموعة من المفكرين العرب وانخرطوا بها مثل (محمد عابد الجابري) في (نقد العقل العربي)[3]، حيث أشار إلى ان مسألة نقد العقل هي جزء رئيس في كل مشروع ينزع إلى التقدم، وإن عملية النقد التي نبغي الوصول إليها تتطلب

(1) نقلًاعن: محمد نورالدين إفايه، في النقد الفلسفي المعاصر-مصادره الغربية وتجلياته العربية، المصدر السابق، ص157، 158.

(2) حسن حنفي، هل النقد وقف على الحضارة الغربية، في فلسفة النقد ونقد الفلسفة-أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ط**1**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005)، ص23.

(3) محمد نور الدين إفايه، في النقد الفلسفي المعاصر - مصادره الغربية وتجلياته العربية، المصدر السابق، ص159.

التحرر من القيود السائدة وتسليط النقد على مكونات الثقافة العربية بمختلف فروعها من غير التمسك بوجهات النظر السائدة[1].

فضلاً عن مشاريع نقدية على مستويات محددة كالنقد الذي قدّمه (نصر حامد أبو زيد) ونقد الخطاب الذكوري لـ(عبد الله الغدامي) والنقد المزدوج لـ(الخطيبي) إذ سلط نقده على الفكر الغربي والفكر العربي في آنٍ واحد وبذلك فإن هناك محاولات نقدية جادة جاءت من قبل مفكرين عرب حاولوا النهوض بالنقد والنقد الذاتي لتقديم الحلول للمشاكل التي تعاني منها الأمة العربية إلّا إنه يمكن القول بأن تلك المحاولات لاتزال في بواكيرها الأولى[2].

وبهذا الشكل فإن المفكرين العرب ومن خلال محاولاتهم النقدية كانوا قد استطاعوا أن يحددوا بعد التقييم والمراقبة للواقع العربي جزءاً من المشاكل المتراكمة إلّا إن ما يعانيه العالم العربي يدعو الحاجة إلى مشروع نقدي متكامل يعمل على تحديد طرق واضحة للتخلص من السلبيات العالقة في الجسد العربي والإنتقال من مرحلة توجيه الإنتقاد إلى مرحلة توجيه النقد (لأن الإنتقاد يحمل دلالة سلبية غرضها الإساءة للآخر بينما النقد يهدف إلى التطوير)، فضلاً عن إن البدء بالمشروع النقدي الحقيقي يدعو إلى الإستفادة من كل النتاجات والطروحات الفكرية التي وضعها المفكرون العرب التي لا تخلو من النظر الثاقب والمراقبة الدقيقة للأوضاع في العالم العربي وتقييمها لكي تكون الصورة واضحة للنقاد العرب لكي يقدموا تصوراتهم وفق ما يتناسب مع الوقت الراهن بعد الإستفادة من خبرات النتاجات السابقة.

(1) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي-تكوين العقل العربي، ج1، ط10، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009)، ص5.

(2) محمد نور الدين إفايه، في النقد الفلسفي المعاصر - مصادره الغربية وتجلياته العربية، المصدر السابق، ص159.

المبحث الثاني

ماهية الحداثة

تمثل الحداثة واقعة فكرية ذات أبعاد متعددة فرضت نفسها على الفكر العالمي واختلفت الآراء بشأن تحديد انطلاقتها الحقيقية كما اختلفت الآراء والمواقف تجاهها إلى موقف مؤيد لها وموقف رافض لها، وارتبطت بتطورات تاريخية واجتماعية على نطاق واسع، واثرت على مستويات عديدة سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وتقنية، وادبية، وثقافية ولعل ذلك الأمر هو الذي أدى إلى وجود اختلافات من حيث المواقف والردود تجاهها، كما اتخذت الحداثة من أفكارٍ اساس في الفكر الإنساني مرتكزاً لها كالعقلانية والذاتية والحرية.

وسنبين هذا الموضوع من خلال ثلاثة مطالب، يبين الاول الحداثة لغةً واصطلاحاً ويبين الثاني نشأة الحداثة أما المطلب الثالث فيناقش مرتكزات الحداثة.

المطلب الاول: الحداثة والمفاهيم المقاربة

أولاً: الحداثة لغةً

إن للحداثة في اللغة العربية دلالات معينة منها نقيض القديم، والحَدُث نقيضهُ القُدْمة، حَدَث الشيء يحدث حدوثاً وحداثةً، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثه، وحِدثان الشيء بالكسرة أوله وهو مصدر حدث يحدث حدوثاً وحدثاناً، وأخذ الأمر بحدثانه وحداثته أي بأوله وابتدائه[1]، كما تعني الحداثة «الشباب وأول العمر»[2].

أما في اللغات الأخرى فإن الحداثة تأخذ معاني قد تكون مغايرة، إذ تعود كلمة الحداثة في اللغة الإنجليزية إلى مصطلحان هما (Modernity) و(Modernism) وفي اللغة الفرنسية عرف المصطلحان المرادفان القريبان من هاتين اللفظتين))[3]، كما إنه يوجد تقارب آخر بين

(1) ابن منظور، لسان العرب، مج2، (دار صادر، بيروت، بلا: ت)، ص131.

(2) عدنان علي رضا النحوي، الحداثة من منظور ايماني، ط3، (دار النحوي، الرياض، 1989)، ص 18.

(3) نقلًا عن: عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، ط**2**، (دار النحوي، الرياض، 1994)، ص25.

لفظة (modernity) ولفظة (modernism) فالأول يشير إلى الحداثة كمشروع ومفهوم، بمعناه الإنتقالي المستمر، والثاني هو الحداثة كحقبة تاريخية أو كمذهب تقترن دلالة التسمية بالإنتماء إليه[1].

ثانياً: الحداثة اصطلاحاً

ان المصطلح يمثل حالة تأصيل فكري للمفهوم فمن الطبيعي ان يختلف من اختصاص لآخر، إلّا اننا سنحاول أخذ اهم النماذج التي تعاملت مع مفهوم الحداثة لإيضاح ماهية هذا المفهوم.

وهنا لابد من الإشارة إلى إن أول من استعمل كلمة الحداثة هو (شاتوبريان) عام 1849م الذي استخدمها في مجال الشعر ومحاولات تطويره، وبعد ذلك بعشر سنوات قام (بودلير) بإبراز كلمة الحداثة من خلال اهتمامه بعلم الجمال وتعريفه. ويمكن القول بأن الحداثة ظهرت في بداية مرحلة النهضة ومرحلة التنوير، فالحداثة في عصر النهضة أصبحت واقعاً مغايراً للعصر الوسيط، فظهرت ملامح الحداثة من خلال ظهور فلاسفة امثال (ديكارت) و(لوك) و(كانت) الذين ساهموا في تشكيل الفكر الفلسفي العقلي، والتجريبي، والمادي، والنقدي، كما شهدت تلك المدة تطوير تأسيس علوم الفيزياء الحديثة، أما على المستوى الاخلاقي فأصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فالزمن في عصر الحداثة يسير بشكل تصاعدي من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، لذلك فإن الحداثة أخذت شكلاً تاريخياً منذ عصر (هيغل) فازداد الوعي بالتاريخ، الأمر الذي أدى إلى ارتباط الحداثة بالزمن والتاريخ[2].

ويعرّف (آلان تورين) الحداثة بأنها «معاداة التراث، وسقوط الأعراف والعادات والعقائد، هي خروج من الخصوصيات والدخول إلى الكونية، بل هي أيضاً الخروج من حالة الطبيعة والدخول إلى سن الرشد»[3].

ويمكن ان نصنّف المواقف التي تمخضت عنها تعريفات الحداثة إلى مواقف ايجابية ومواقف سلبية:

1. المواقف الإيجابية: إذ وردت تعريفات عدة ترى في الحداثة الشيء الإيجابي وإنها بادرة للتقدم والتحديث والتطور. ولعل من أبرز تلك التعريفات هو تعريف (هابرماس)، إذ

(1) نقلًا عن: علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة-من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل-هابرماس انموذجاً، ط1، (دار الامان، الرباط،2001)، ص86.

(2) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس_ الاخلاق والتواصل، المصدر السابق، ص72.

(3) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة(أنور مغيث)، (المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة،1997)، ص270.

يصفها بأنها «الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من أجل ان تفهم ذاتها بوصفها نوعاً من الإنتقال أو العبور من الماضي إلى الحاضر أي إن الحداثة ارتبطت بفكرة التقدم أو الرقي والتي شكلت الفكر الليبرالي الحديث»[1].

أما (الكساندر)[2] فيعتقد «ان الحداثة الغربية هي في الأساس تكمن في السعي لتحقيق التقدم والكمال»[3].

وبذلك فإن ما يميز الحداثة الغربية عند (الكساندر) هي فكرة التقدم والسعي إلى الكمال بوصفها نتاجاً من نتاجات الغرب وما تنطوي عليه مع معاني وشواهد شاخصة في التاريخ الغربي[4].

أما (آرنولد توينبي) فيرى إن الحداثة هي «الحقبة التي شهدت ظهور النزعة (الإنسانية) التي تفهم العالم من حيث الإعتراف بأن البشر هم اساس المعرفة والعمل، وانهم ذو قيمة ولهم كرامة وارادة حرة».

وهناك من يرى ان الحداثة هي «عصر التحرر التدريجي من الخرافة والتصوف بوصفه تنويراً (إذ أصبح محور الفكر الفلسفي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر). وقد سعى هذا التنوير لتوفير الأسس العلمية والرشيدة للتجربة الإنسانية»[5].

---

(1) نقلًا عن: سيمون مالباس، مابعد الحداثة، ترجمة: (باسل المسالمة)، ط1، (دار التكوين، دمشق، 2012)، ص57-58.

(2) ولد الكساندر(Jeffrey C. Alexander) في 30 مايو 1947، في ميلووكي، ويسكونسن. حصل ألكساندر على درجة البكالوريوس في الآداب من جامعة هارفارد عام 1969 ودرجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كاليفورنيا في بيركلي عام 1978. كان يعمل في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس، من عام 1974 حتى التحق بجامعة ييل في عام 2001، حيث كان (اعتبارًا من عام 2008) أستاذًا في علم الاجتماع ليليان تشافنسون سادن والمدير المشارك لمركز علم الاجتماع الثقافي: ينظر:

Alexander, Jeffrey C(harles), 1947–". Contemporary Authors. 211. Detroit, Michigan: Gale, 2003, pp. 4–7.

نقلاً عن: المصدر نفسه، ص72.

(3) (Alexander, Jeffrey, C (2013) The dark side of modernity, Cambridge: Polity Press, pbk, Pages viii + 17,p.p 4.

(4) (Trouillot, M-R (2001) Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness, in Fox, R G (ed) Recapturing Anthropology: Working in the present, New Mexico: School of American Research Press,p.p30

(5) المصدر نفسه، ص58.

2- المواقف السلبيةً: وردت تعريفات بشأن الحداثة تشير إلى انها إبتعاد عن التراث والماضي، فمثلاً يرى (فردريك نيتشه) ان الحداثة عُرفت بأنها «رغبة تنزع نحو مسح كل شيء له ارتباطاً بالماضي على أمل الوصول في النهاية إلى لحظة تعتبر الحاضر الحقيقي أو نقطة الأصل» [(1)].

وتحت هذا الموقف يندرج رأي (هربرت ريد)، إذ رأى ان الحداثة دفعت باتجاه الإبتعاد عن كل أنواع التراث[(2)].

ويرى بعض الباحثين الاوربيين إن الحداثة تمثل زلزلة حضارية عنيفة وإنها مثّلت مسألة جعلت الإنسان الغربي يساوره الشك في حضارته بأكملها[(3)].

فبهذا الشكل ووفق ما تقدم من مواقف فإن البعض يرى ان الحداثة تمثل مفارقة وترك الماضي، بينما يرى البعض الآخر ان الحداثة مجرد انتقال الماضي إلى الحاضر.

ثالثاً: الحداثة والمفاهيم المقاربة

يتداخل مفهوم الحداثة مع عدة مفاهيم، يقترب منها من جوانب عدة، وسنشير إلى أبرز تلك المفاهيم المقاربة، ولعل من أهمها التي تحمل ذلك التقارب مع مفهوم الحداثة هو مفهوم (الحداثة والتحديث)، ويشير أحد الباحثين إلى ان هناك اختلاف بين الحداثة والتحديث، فالحداثة تتخذ طابع بنية فكرية جامعة للقواسم المشتركة بين المستويات المذكورة من خلال منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي، بينما التحديث يمثل مدلولاً جدلياً وتاريخياً منذ البداية من حيث إنه لا يشير إلى القواسم المشتركة بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات وإلى طابعها التحولي[(4)].

كما ان الحداثة قد تقترن بمصطلح آخر هو (الحديث) الذي بدأ بأنه الحداثة والحديث: «تعبير الحديث (modern) مرادفاً -بدرجة تزيد وتنقص- لتعبير (الآن)، أواخر القرن السادس عشر... لكن مفكري القرن الثامن عشر استخدموا (يحدث) و(حداثة) و(حداثي)، ليعنوا به التعصير والتحسين، وفي القرن التاسع عشر بدأ التعبير يأخذ مسحة ما هو مرغوب وتقدمي إلى حد بعيد»[(5)].

(1) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المصدر السابق، ص34، ص35.
(2) عدنان علي رضا النحوي، الحداثة من منظور ايماني، المصدر السابق، ص26.
(3) المصدر نفسه، 26.
(4) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، (دار توبيقال، الدار البيضاء،2007)، ص7.
(5) نقلًا عن: علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص83.

أما الحداثوية أو الحداثية: ويقصد بها «اللحظة الزمنية التي كرست أفكار الذاتية الإنسانية وعقلانيتها، وهي قائمة على اسس وجذور النهضة والأنوار، لتنجز مع القرن التاسع عشر، وبذلك فقد تعد مدرسة، أو اتجاهاً فكرياً أو مذهبياً فلسفياً، يواصل التحقيب الزمني- المعرفي بعد النهضة والتنوير، وهي تطبيق زمني لرؤى الحداثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ومطلع القرن التاسع عشر»[1].

المطلب الثاني: نشأة الحداثة

تعددت الآراء بشأن العامل الرئيسي الذي دفع باتجاه نشأة الحداثة، وسنحاول تناول أهم تلك الآراء، وسنأخذ في البداية الإتجاهات الرئيسة بخصوص نشأة الحداثة وكما يأتي:

أولاً: الإتجاه الديكارتي

يذهب هذا الإتجاه إلى ان الحداثة بدأت مع (ديكارت) ومن خلال تأكيده على العقل وضرورة التخلص من الأوهام وتأكيده على ان يعرض كل شيء للشك، فإنه قد كسر الحواجز التي كانت تقيد العقل البشري والتي سادت العصور الوسطى، إذ انتشرت الخرافة وأصبح رجال الدين يتحكمون بعقول الأفراد، إضافة لتأكيده أهمية قيمة الذات الإنسانية، فلذلك يرى اصحاب هذا الإتجاه إنه ومن خلال تأكيده على العقلانية واهميتها وقيمة الذات البشرية فإن الحداثة ابتدأت من خلال طروحاته تلك على اعتبار إنه قد جاء بأمور عدة استندت عليها الحداثة، فقد أكد على البناء العقلي السليم الذي يستند إلى اساس صحيح[2]، وذلك ما تجسد في العقلانية كمرتكز للحداثة الغربية.

كما أكد اهمية الذات الإنسانية ودورها الفاعل في رقي الإنسان وتقدمه، الأمر الذي مهد للحداثة ومن ثم جعل الذاتية كمرتكز من مرتكزاتها[3].

ثانياً: اتجاه النشأة الفنية للحداثة

يرى انصار هذا الإتجاه ان الحداثة كمفهوم لم يسبق وان استخدم، كلفظ بشكله الحالي، (modernity) إلّا من خلال الفن الطليعي الفرنسي، إذا ما علمنا ان ذلك على وجه التحديد

(1) نقلًاعن: المصدر نفسه، ص86.

(2) جنفياف رودليس لويس، ديكارت والعقلانية، المصدر السابق، ص30.

(3) سيمون مالباس، المصدر السابق، ص89.

مع (بودلير)، في منتصف القرن التاسع عشر[1]، لذلك يذهب هذا الاتجاه إلى اعتبار المبادرات الفنية ومحاولات التجديد في الشعر والرواية والأعمال الفنية الأخرى هي التي تمثل النشأة الأولى لانطلاقها وبداياتها، «اذ ان بودلير ومن خلال نصه (رسام الحياة الحديثة) عرف الحداثة بكونها، ذلك العابر والهارب من الزمن والذي يشكل نوعاً من المؤقت والزائل»[2].

ثالثاً: اتجاه النشأة الليبرالية للحداثة

يُرجع هذا الاتجاه نشأة الحداثة إلى احد فلاسفة العصر الحديث وهو الانجليزي (جون لوك)[3]، الذي يعد من قبل عدد كبير من الكتاب والمؤلفين بأنه أباً للفردية الليبرالية التي جاءت بها فلسفة العصر الحديث، من خلال تأكيده ضرورة ان يحصل الإنسان على حريته الكاملة لأن الحرية لا تنفصل عن السعادة وكل ذلك يأتِ من خلال اعتبار الإنسان كائناً عاقلاً[4]، لذا يعتبِر اصحاب هذا الاتجاه ان الحداثة نشأة من خلال افكار الفيلسوف الانجليزي (جون لوك) من خلال تأكيده على حرية الإنسان ورفض استعباده ورفض الحجج التي تنظر لإيجاد السلطة المطلقة، إضافة لتأكيده على ضرورة استخدام العقل، فكل تلك الامور شكلت بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه مبرراً يعتبر ان ما جاء به (لوك) يمثل اعتراضاً على مفاهيم سادت أوروبا لفترات طويلة وتحكمت بها (كالسلطة المطلقة)، فتلك الفلسفة (فلسفة لوك) التي ركزت على العقلانية، والذاتية (الفردية)، والحرية جاءت متوائمة مع الحداثة التي استندت على العقلانية، والذاتية (الفردية)، والحرية، وذلك ما يُجمع عليه بالتحديد اغلب المفكرين والكتاب.

رابعاً: الاتجاه الهيغلي

يؤكد (هابرماس) ان الحداثة على الرغم من إنها تجسدت بشكل من اشكالها مع (كانت)، إلّا ان الوعي بالحداثة لم يتحقق إلّا مع (هيغل)، لأنه يعتبر ان (هيغل) هو اول من أوجد بشكل فلسفي قطيعة الحداثة مع النماذج المعيارية للماضي الغريب عنها، لذلك يرى (هابرماس) ان الحداثة لم تطرح على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلّا عند نهاية القرن الثامن عشر، بضمانها الذاتي هو ممارسة النقد[5].

(1) نقلًا عن: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي: علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص90.
(2) المصدر نفسه، ص90: نقلًا عن:(Charles Baudelaire,The painter of Modern Life(1863).
(3) أبو النور حمدي ابو النور حسن، المصدر السابق، ص73.
(4) جان توشار، تاريخ الافكار السياسية- من عصر النهضة إلى عصر الانوار، ترجمة:(ناجي الدراوشة)، ط1، (دار التكوين، دمشق، 2010)، ص507، ص508.
(5) نقلًا عن: علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص93.

فالحداثة وفقاً لهذا الاتجاه تمثّل مذهب فكري انقلابي يتمرد على الواقع الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي للإتيان بما ينسجم مع تطلعات مفكري الحداثة، لذلك فإن المتأمل لواقع القرن الثامن عشر يدرك بشكل واضح إنه عصر التحولات الجذرية نحو الحداثة العصرية بكامل صورها[1]. ويسند هذا الاتجاه نشأة الحداثة إلى (هيغل) بوصفه يعد من اكثر الفلاسفة الذين أثروا السرديات الكبرى والحديثة، فلا يوجد نقاش واحد في عمله إلّا ويعنى بالنمو، والتطور، والتقدم، والآليات، والأساليب التي يمكن من خلالها فهم التحول والتطور المستمر للعالم بشكل عقلاني[2].

كما يستند على الطروحات الفلسفية التي بثّها (هيغل) والتي كانت تحمل دلالات فلسفية حديثة مغاير للفلسفات التي سبقت طروحاته، كما ان حديثه عن فلسفة الذات جاء متماشياً مع فلسفة الحداثة، إذ ارتكزت الحداثة على عدة مرتكزات كان من بينها الذاتية.

خامساً: اتجاه النشأة المركبة للحداثة

يرى هذا الاتجاه ان الحداثة نشأت من خلال مدارس فكرية وفلسفية متعددة ومن أماكن مختلفة، شاركت كل مدرسة بما يميزها فامتزجت تلك الفلسفات فأنتجت الحداثة الغربية وفقاً للقواسم المشتركة بين تلك المدارس والبيئات المتعددة.

لذلك فإن البعض يرى إن الحداثة قامت من خلال التنوير الفرنسي، والبريطاني، والامريكي، على اعتبار ان ذلك التنوير انتجَ ما يأتي[3]:

1- سسيولوجيا الفضيلة (من خلال التنوير البريطاني).

2- ايديولوجيا العقل (من خلال التنوير الفرنسي).

3-علم سياسة الحرية (من خلال التنوير الأمريكي).

فكل ما انتجه الفكر الاوروبي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، عبر موجة التحولات السياسية والاقتصادية التي شهدتها اوروبا قد مهد لتحولات الغرب نحو الحداثة، اذ توجت تلك التحولات بالثورة الصناعية في انجلترا، والثورة الفرنسية سنة 1789م، فبذلك الشكل بدأ يتمظهر عالم جديد، يغلب عليه طابع التصنيع، وتقسيم العمل، والتمدن؛ كما انبثق عصر الدولة-الوطنية، وقيام ديمقراطية الجماهير. وبالتزامن مع ذلك ظهرت قيم جديدة، إذ أصبح العقل هو الشيء الوحيد الذي لا يمانع الإنسان في الخضوع لسيادته[4].

(1) ابو النور حمدي ابو النور حسن، المصدر السابق، ص73، ص74.

(2) سيمون مالباس، المصدر السابق، ص 123.

(3) علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص95.

(4) المصدر نفسه، ص95.

سادساً: اتجاه النشأة التقنية للحداثة

يرى اصحاب هذا الاتجاه ان الحداثة هي عصر الانتاجية بعد ازدهار العلوم والنمو العقلاني والمنهجي لوسائل الانتاج، ويظهر ذلك جلياً من خلال تقوية العمل الإنساني وتشديد السيطرة على الطبيعة، فالإنسان والطبيعة أصبحا مجرد قوى انتاجية مرتبطة بخطط، وهذا يؤسس تحول عميق داخل الحداثة، ويظهر بوضوح في الانتقال من حضارة العلم والتقدم إلى حضارة الاستهلاك والترفيه، وبذلك فإن الحداثة لايمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيا المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف انظمة الانتاج وتسيدها وتنظيمها، إذ تماثلت مع عصر الانتاجية سواء من جهة تكييف انتاجية العمل البشري أو من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة وقوى الانتاج المختلفة[1].

وقد عُدّ التطبيق الحقيقي للمعرفة العلمية هو وحده الكفيل بأن يسهم في تقدم المجتمع، وقد ساد لزمن طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة الإنسان وان زيادة القدرة تؤدي إلى زيادة الحرية وبالتالي إلى امكانية تحسين واضح للظرف الاخلاقي الانساني؛ ففي القرن التاسع عشر كان هناك اعتقاداً سائداً يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية من فيلسوف مادي مثل (انجلز) إلى فيلسوف كاثوليكي مثل (تياردو شاردان) بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويسهم في ترقيتهم الأخلاقية[2].

وترتّب على تعدد الاتجاهات بشأن الحداثة واسباب ظهورها اختلافٌ في تحديد زمن معين لظهورها، فيشير احد الباحثين إلى هذا الاختلاف، فهناك من يرى ان بدايات الحداثة كانت في (باريس) وتحديداً في عام 1830م، بينما يحدد آخرون عام 1880م كبداية لنضوجها، بينما يرجع (كيرمود) ظهورها إلى السنوات الاولى من القرن العشرين، في الوقت الذي اعتبر البعض انها بدأت بين عامي(1910-1914)[3].

لذلك فإن تلك المواقف ترى ان الحداثة صيرورة مكانية تنشأ وفقاً لموجودات ذلك المكان وتتطور وفقاً لمعطياته، ويرتكز هذا الموقف على عدة حجج يستند إليها، ومنها يرى اصحاب ذلك الموقف ان «التحديث المفاجيء لم يحدث في مكان آخر إلّا في اوروبا. وقد اعتقد ان مجتمع الحداثة ظهر في الغرب، ثم تطور منه نسق المجتمعات الحديثة، ويجب الإشارة إلى ان الحداثة قد اشتقت من ظروف مميزة، وما ان أصبحت اوروبا حديثة نظر إليها على انها

(1) ابو النور حمدي ابو النور حسن، المصدر السابق، ص74، ص75.

(2) المصدر نفسه، ص75، ص76.

(3) عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المصدر السابق، ص56.

قادرة على توضيح الطريق لبقية العالم باعتبارها نموذجاً يمكن محاكاته، واعتقد بأنه يمكن ميلاد الحداثة»[1].

مما تقدم نلاحظ ان المواقف تتعدد وتتباين بشأن نشأة الحداثة، فلا يوجد اتجاه أو رأي أو موقف واحد يحدد تلك النشأة فهناك من ينسب نشأة الحداثة إلى فلاسفة أو مفكرين معينين سيما ان الحداثة ارتكزت على الكثير من افكارهم، وهناك من يعالج نشأة الحداثة مكانياً على اعتبار ان الحداثة جاءت كنتاج لتطور مجتمعات معينة، والدليل ان للحداثة نسق معين وواضح ينسجم مع انساق تلك المجتمعات، فذلك التناسق يدل على ان الحداثة وُلدت من رحم تلك المجتمعات، وهناك من يرى ان الحداثة لم تنشأ في لحظة زمنية معينة، فهي مرّت بمراحل تاريخية امتزجت وتطبّعت مع ظروف كل مرحلة إلى ان نضجت ووصلت إلى الشكل الذي ناقشه الفلاسفة وعرفه العالم، وعلى الرغم من كل تلك الآراء والاتجاهات والمواقف إلّا ان الباحث يذهب بخصوص نشأة الحداثة إلى ان الحداثة هي نتاج فلسفات غربية (وفق ما يرى اتجاه النشأة المركبة للحداثة)، إذ استلت الحداثة من تلك الفلسفات التي تمثلت بالتنوير الفرنسي، والبريطاني، والأمريكي، فجمعت بين الفضيلة، والعقل، الحرية لتؤسس لنفسها أُسساً تستند إليها وتعتمد على المقبولية التي نالتها تلك الأسس، سيما بعد ان مثلت تلك الفلسفات الجرأة الواضحة والانقلاب على فلسفات ومفاهيم سابقة بالضد منها (كالسطة المطلقة والاستبداد وغيرها).

المطلب الثالث: مرتكزات الحداثة

قد لا نجد اتفاقاً جامعاً مانعاً بخصوص مرتكزات الحداثة لكن يمكن رصد عدد منها كان يدور حولها اجماع المفكرين والباحثين بمختلف توجهاتهم، فشكلت تلك المرتكزات القاعدة الأساس التي استندت عليها الحداثة منذ انطلاقها واعتمدت على كتابات سوّقت لها لضمان المقبولية والانتشار وهذه المرتكزات هي:

أولاً: العقلانية

لقد ارتكزت الحداثة منذ نشأتها على (العقل)، ومن هذا المرتكز اكتسبت تأييداً وشهرةً، خصوصاً ان الفترة التي ظهرت فيها كانت تزدهر بمفكرين أولوا اهتماماً كبيراً في طروحاتهم الفكرية للعقل وضرورة توظيف العقل ليكون ضابطاً ومحركاً للإنسان، وبذلك مثّلت العقلانية الفضاء الذي يسير فيه التوجه الحداثوي بكل مدلولاته وتوابعه، فمثلت العقلانية الباب الواسع

(1) جيرمندر ك. بامبرا، اعادة التفكير في الحداثة- نزعة مابعد الاستعمار والخيال السسيولوجي، ترجمة: (ابتسام سيد علام)، ط1، (المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016)، ص97، ص98.

للحداثة والدلالة الرئيسة للإنسان الحديث بعدما سيطرت الفوضى والأنظمة التقليدية على اوروبا وأصبح المجتمع فريسة للخرافات وسيطرة رجال الدين.

مثّلت العقلانية مرتكزاً اساساً للحداثة، على اعتبار ان «الصفة الوحيدة للإنسان تكمن في العقل وهذا العنصر العقلاني مشترك للجنس البشري كله. وحيث ان العقل يفرض نظاماً عقلانياً في الشؤون البشرية فإن نظاماً يستنبط بالعقل وحده يجب ان يكون صالحاً في كل مكان»[1]، فالفلسفة الغربية أسست حداثتها محاولةً رد الاعتبار واثباته من ناحية، واستبعاد تجليات اللاعقل من ناحية اخرى بعد التضاد الذي أصبح واضحاً بين العقل والاسطورة؛ لذلك فإن الفلسفة الغربية قد استبعدت اللاعقل بجميع مظاهره لأنها ترى فيه منبعاً للفساد والتشويش والخراب[2].

ولأن العقل يمثل الشرط الرئيس للإنسانية، فإن العقلانية هي الممارسة لتلك الإنسانية التي ينبغي ان تنظم حياة ذلك الإنسان، ويجب ان تكون نظاماً يكون بشتى مقولاته عن الخارج أو الآخر(عن الطبيعة أو الانسان)، معبراً عن تلك العقلنة، لذلك فإن فلسفة الحداثة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقلانية وان التخلي عن أي منهما يعني رفضاً للآخر[3].

وبهذا الشكل فإن الحداثة قد اقترنت في نمط تكوينها بعملها بالعقل اساساً، وبالمعقولية كحصيلة للعمل العلمي المختلف، فالمعقولية وقبل كل شيء تمثل حقلاً تنتظم فيه معارفنا وتتحدد من خلاله تدخلاتنا لفهم الطبيعة والحياة فهماً يقترب من حقيقة واقعها، وذلك يعني بأنه يجب ان تكون جميع انماط تفكيرنا وجميع انماط حياتنا مطبوعة بالمعقولية ومتصلة عن قريب أو بعيد بالعقل[4].

كما ان مقولة «لتكن لديك الشجاعة على إعمال عقلك» جُعل اول مرتكزات الحداثة العقلانية، فمن خلال هذا المرتكز عُرفت الحداثة وإليه نسبت، ومازال الاعتقاد بهذا التشاكل والتناسب راسخاً حتى سُوِيَ بينهما فقيل: انما الحداثة العقلانية، فالعقل كما يؤكد (هيغل) يفرض نفسه على كل والميادين ليفرض سيادته[5].

---

(1) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، (مركز الانماء القومي، بيروت، 1992)، ص69.

(2) علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص108.

(3) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، المصدر السابق، ص28.

(4) نقلًاعن: محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط1، (الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، 2008)، ص 24، ص25.

(5) علي عبودالمحمداوي، المصدر السابق، ص108: نقلًا عن:دينيس لويد، فكرة القانون، ترجمة: (سليم الصويص)، (سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981).

أما من جهة نشأة وتطور (العقلانية) فيمكن القول انها بدأت منذ ان حدد (ديكارت) (العقل) بما يحمله من أفكار متعلقة صار الإنسان يُحدَّد بكونه (ذاتاً عاقلة)، وبذلك أصبحت النظرة إلى الإنسان على إنه الموجود الدنيوي الوحيد الذي من شأنه وحده ان يبرر وجود الأشياء ويسوغها ويعللها فتلك النظرة أدت إلى تصور ان ما من أمر من امور هذا العالم فاقد لمعقوليته (أي لا أساس لوجوده) إلّا وهو ليس بشيء معتبر[1].

لذلك يعد (ديكارت) الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة؛ ويرجع ذلك إلى تصوره للبحث الفلسفي، وكلما أمعن المرء النظر إلى تفصيلات الفلسفة الديكارتية ازداد ظهور التوجه العقلاني العميق فيها، لأن (ديكارت) يلحّ على ان العقل يجب ابعاده عن الحواس إذا كنا نريد بلوغ المعرفة الحقيقية؛ ويبين ان مفتاح المعرفة العقلية الخالصة هي القدرة الفطرية التي غرسها الله في عقلنا للوصول إلى الحقيقة من خلال الأفكار الواضحة والمتميزة[2].

وعندما ننظر في الاشكالية الدينية بمنظور فلسفي تاريخي نلاحظ ان مسألة إبعاد الدين عن الحياة العامة في الثقافة الغربية لم يؤسس على خلل في المقولات التفسيرية الدينية، وانما تم اقصاؤه ووصمه بمختلف اشكال اللامعقول؛ وذلك تجاوباً مع مقتضيات موجة الحداثة ومافرضته من المسلمات؛ فقد ارتكزت الحداثة من بين ما ارتكزت عليه على العقلانية في التشريع؛ لذلك فإن العمل يتطلب عقلنة الفكر السياسي، والاقتصادي، وحتى الديني من خلال حركة الحداثة التي أخذت طابعاً تأويلياً انطلوجياً؛ لذلك فإن كل دائرة لا تستجيب للنموذج العقلاني لا وجود لها على المستوى الانطلوجي وان هذه الدائرة زائفة على نحوٍ نسقي[3].

كما إن المفهوم العام للعقلانية يتضمن الالتزام بمقاييس العاقلية كمطلب جوهري لأي نظام فلسفي، وهناك من يرى ان العقلانية تعني معرفة يقينية تُبنى على مبادئ قبلية واضحة ترقى إلى البداهة ولا تقبل الرفض والتفنيد، وهذا هو تصور كل من (ديكارت) و(سبينوزا) و(هيغل)؛ بينما الحقَ (لالاند) مفهوم العقلانية بالمفهوم (الكانتي) الذي يجعل من العقل

(1) المصدر نفسه، ص25.

(2) جون كوتنغهام، العقلانية، ترجمة:(محمود منقذ الهاشمي)، ط1، مركز الانماء الحضاري، حلب،1997، ص47، ص50، ص51.

(3) نقلًا عن: العياشي ادواري، في التواصل التكاملي-فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي، ط1، دار الامان، الرباط، 2014، ص81.

منظومة اسس كلية ومبادئ ضرورية تنظم المعطيات التجريبية، أي ان اختيار المعرفة لا يتم إلّا بالعقل والمبادئ الكلية الضرورية[1].

فمن خلال النظر إلى مسألة اعتماد الحداثة على العقلانية وارتكازها عليها يتضح ان الغرض من ذلك هو اعطاء الاولوية لـ(لعقل) أو (الفكر) لكن لا من حيث هو عقل عام الذي يميز من حيث المبدأ جميع الثقافات والحضارات لكن من حيث هو عقل فردي وهو الذي يميز الحضارة الحديثة الجديدة في العقلانية؛ وبهذا الشكل تكون الحداثة قائمة على (الأنا أفكر) الذي يفكر في الاستقلال والتحرر من املاءات العقائد الدينية، والمذاهب الايديولوجية، والتيارات السياسية، والضغوط الاجتماعية فمن اجل ذلك سميت العقلانية الحداثوية بـ(العقلانية التنويرية)[2].

ولابد من الاشارة هنا إلى ان الاختلاف حول انطلاق العقلانية متّأتِ أصلاً من اختلاف الباحثين حول المفكر الذي تبنى هذه النزعة؛ كما ان بداية العقلانية قد وظفت من خلال آراء فكرية عديدة ولا نجد اتفاقاً على بداية انطلاقها أو على مفكر واحد اختص بها.

وبذلك فإن الحداثة اعتمدت على ما تمتاز به العقلانية من صدى واسع ومقبولية وانتشار سواء بين العلماء والمفكرين أو حتى المثقفين، فاستندت على العقلانية كركيزة لتسوق من خلالها افكارها وتوجه النقد إلى مضاداتها محاولة الحصول على ادلة تثبت ان مضاداتها بعيدة عن العقلانية.

ثانياً: الذاتية

لقد ارتكزت الحداثة أيضاً على الذاتية بعد الكتابات التي ظهرت من قبل مفكري العصر الحديث والذين دافعوا عن الذات الإنسانية وقدسوها ورفضوا اذلال الإنسان واستبعاده، لذلك كان ارتكاز الحداثة على الذاتية قد أعطاها مكاسب وجعل للحداثة مؤهلات ساعدت على اعطاء المقبولية للحداثة واكسابها قدرة على الانتشار بين العلماء والمفكرين والمثقفين لذلك فإنها تلقفت هذه الايديولوجيات والمبادئ ومنها الذاتية من اجل الحصول على مكاسب وتأييد وكان ذلك ما حصلت عليه بالفعل أول انطلاقها.

كما ان الذاتية اكتسبت اهمية بوصفها تعمل على اعادة جميع المعايير والحقائق

(1) زروخي الشريف، العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر-قراءة في مشروع ناصيف نصار، ط1، (دار ومكتبة عدنان، بغداد، 2013)، ص25.

(2) نقلًا عن: محمد المصباحي، جدلية العقل والمدنية في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، (منتدى المعارف، بيروت، 2013)، ص356.

والمسلمات إلى الذات الإنسانية، وتجعل الذات الإنسانية كفيلة بصناعتها توجهاً منها نحو اتمام القطيعة المبتغاة مع التراث؛ الأمر الذي أوجد مفاهيم غريبة عن الإنسان عبر سلطة خارجة عن الارادة الإنسانية[1].

لذلك فقد كانت ثمرة مسيرة الحداثة الفكرية تتمثل بـ(تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية) من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى؛ فالفكرة الرئيسة لاستقلال الذات تعني تعامل الإنسان مع نفسه كذات فاعلة وواعية وهذا هو مبدأ الذاتية[2].

ففي العصور الحديثة أصبح الإنسان هو الذاتية الحقيقية الاولى والوحيدة؛ بل أخذ يشكل الحقيقة المرجعية لكل كائن؛ كما اتخذت الذاتية في مراحلها الاولى مع(ديكارت) و(ليبنتز) صورة العقل؛ أما مع (كانت) فاتخذت الذاتية صيغة إرادة متجهة نحو تحقيق سعادة الإنسان وحريته؛ إلّا ان هذه الارادة تعود مع (نيتشه) وتتوقف عن الاتجاه نحو تحقيق الحرية والسعادة لتصبح مجرد بحث عن القوة من اجل القوة بدون أية غاية أو هدف غير ذاتها وتتحول الذاتية في النهاية إلى إرادة تنكر كل نهاية أو غاية لا تقبل بأية غاية انْ لم تكن هي ذاتها وسيلة؛ يأتي ذلك بعد ان لم تكن الذاتية واردة، لا في العصور القديمة ولا في العصور الوسطى؛ ففي العصور القديمة والفلسفة الأغريقية على وجه التحديد لم يكن الكائن يكتسب كائنيته من أية ذاتية ولا من انتمائه إلى اي نظام (ثيولوجي)[3].

لذلك تميزت الحداثة ثقافةً وفكراً بإيلاء الإنسان مكانة مهمة من خلال اعطائه قيمة مركزية نظرية وعملية، ففي مجال المعرفة أصبحت ذاتية العقل الإنساني هي المؤسسة لموضوعية الموضوعات؛ كما تم ارجاع كل معرفة إلى الذات المفكرة أو الشيء المفكر، فالذاتية تعني مركزية ومرجعية الذات الإنسانية وفاعليتها وحريتها وشفافيتها[4].

ويشير (هيغل) إلى دلالات متعددة للذاتية، ويوجزها (هابرماس) في اربع دلالات وهي[5]:

1- الدلالة الاولى: الفردانية وتعني ان الفرادة الخاصة جداً هي التي لها الحق في اعطاء قيمة لادعاءاتها.

(1) علي عبود المحمداوي، المصدر السابق، ص103.
(2) علي حرب، الماهية والعلاقة-نحو منطق تحويلي، ط1، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998)، ص214.
(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص57.
(4) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص13، ص18.
(5) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص18.

2- الدلالة الثانية: تكمن في الحق في النقد، لذلك يجب على الفرد ان يتقبل فقط ما يبدو له مبرراً ومقنعاً.

3- الدلالة الثالثة: تكمن في استقلالية الفعل للأفراد.

4- الدلالة الرابعة: تتمثل بالفلسفة التأملية ذاتها.

وهكذا أصبح مبدأ الذاتية مبدأً محدداً في كل مجالات الفعل ومحدداً في كل اشكال الثقافة الحديثة، كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة العلمية التي تكشف اسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة؛ فبذلك تصبح الطبيعة جملة قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات.

كما ان اول مبدأ بالنسبة ل(هيغل) للازمنة الحديثة يتمثل بمبدأ الذاتية وانطلاقاً منه يحاول تفسير تطور العالم الحديث وتفوّقه؛ وفي الوقت نفسه يحاول تفسير هشاشة العالم الحديث امام الأزمات، لأن هذا العالم ينظر إليه بوصفه عالماً للتقدم؛ وفي الوقت نفسه عالماً للروح المستلبة؛ ويقرن (هيغل) مفهومه لمبدأ الذاتية بالحرية وبالتفكير لأنه يعتبر ان ما يشكل عظمة الزمن الحديث (أي زمنه هو) هو الاعتراف بالحرية[1].

ويرى (هابرماس) إن الأحداث التاريخية التي فرضت مبدأ الذاتية عند (هيغل) تتمثل في الاصلاح والأنوار والثورة الفرنسية ومن هتافات هذا المبدأ فإنه يصبح حاسماً بالنسبة لكل أشكال الثقافة الحديثة، سواء تعلق الامر بالعلم الموضوعي أو بالتطورات الاخلاقية أو بالفن؛ وبأسلوب آخر ان الحداثة جعلت من الحياة الدينية والدولة والمجتمع والعلم والأخلاق والفن تجسيدات مختلفة لمبدأ الذاتية؛ فالذاتية تحول وسائل الوعي والتحرر إلى ادوات وضمان سيطرة مخفية تارة وظاهرة تارة أخرى؛ ويرى (هابرماس) ان الوعي بـ(الذات) في مرحلة الحداثة يكون بشكل ثقافة أضحت انعكاسية؛ وتحديد ذاتي يبرر من جديد داخل القيم والمعايير المعممة؛ أما مسألة تحقيق الذات فإنها تعاود الظهور في الفردنة المتقدمة للذوات الخاضعة لعملية التنشئة[2].

وقد أولت الحداثة الاعتبار والعناية لمبدأ (الأنا) ضد مبدأ الـ(نحن)، ولمبدأ الفرد ضد مبدأ الجماعة، ولمبدأ الذات بمواجهة الموضوع، ولمبدأ الميزة بمواجهة (الغُمْرَة)؛ إضافة لذلك فان ثاني مرتكزات الحداثة يكمن في ان الحداثة هي الذاتية؛ فبذلك استعادت الحداثة ثقة الانسان في فكره وعقله وفعله وحقه ومسؤوليته ورضاه بفعله وعقله وخياله. فمن

(1) محمد نور الدين الدين افايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة-نموذج هابرماس، المصدر السابق، ص127.

(2) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص127، ص ص129-130.

عهد الحداثة صار بإمكان المفكر ان يفكر بدءاً من ضمير المتكلم (انا) وهذه (الأنا) ظلت على العهد القديم غفلة نكرة منغمرة في الجموع، منغمسة ذائبة في الجماعة وذلك على المستوى الأنطولوجي، أو المعرفي، أو الاجتماعي، أو السياسي، وبالمحصلة كانت الحداثة هي ايلاء الأولوية للذات، فهذا هو مفهوم الذاتية[1].

وكان (ديكارت) اول من وجّه الفلسفة الحديثة إليه وحاول لفت انتباهها عليه، ومن ثم فإنه كان أول من أحدث المنعطف نحو الذات من خلال تصور الإنسان بما فيه الـ(انا) وأناط بهذه الـ(انا) (الفكر) فصار الإنسان جوهراً صفته الفكر إلّا ان فكر الذاتية لم يُعرف بدئه الحاسم إلّا على يد (ليبنتز) فقد أحال كل كائن من ذرة الغبار المهملة إلى اعلى المخلوقات الأسمى (ذاتاً) شأنها ان تشمل العالم؛ اما (كانت) فهو من أكد على ان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذين بإمكانه ان يقول: أنا؛ وبذلك فقد صارت هذه (الذات) الانطولوجية ذاتاً منطقية، إليها تحمل كل الافعال وعليها تدار؛ وكل ذلك يدخل في اطار ان الحداثة من خلال ارتكازها على الذاتية تعطي الاولوية للذات والانتصار لها والنظر إلى العالم بمنظورها[2].

فالذات البشرية تتميز بقدرتها على فهم وادراك ذاتها، وهذا هو الوعي الذاتي وهو السمة الأساسية للإنسان، ومن الجدير بالذكر ان هذا الوعي الذاتي يمثل ماهية الحرية لأن الغاء الحدود والقيود الخارجية لا يتحقق إلّا من خلال الوعي الذي تحققه الذاتية لاننا هنا نجد ان الذات لا ترتبط إلّا بنفسها فحسب وتلك هي الحرية الحقيقية التي لا ترتبط بأي شيء سوى بالذات؛ فالإنسان يجب ان يكون الذات التي تعي أي موضوع والذات التي لا تربط الانسان إلّا بنفسه[3].

واذا كانت الذاتية محور اهتمام العديد من المفكرين الغربيين فإنهم مع ذلك تناولوا الموضوع من زوايا متعددة تعكس رؤاهم المختلفة؛ فعلى سبيل الشأن اعتبر ديكارت التقنية هي الوجه الآخر لميتافيزيقيا الذاتية المتمثل في سيادة الذات والذاتية كأساس ومعيار لجميع الكائنات فهو المعنى الذي بدأ جزئياً في الفلسفة الأغريقية لكنه حصل على باقي مكوناته ليكتمل ويستقر مع بداية الفلسفة الحديثة وبالخصوص مع (ديكارت)؛ فبدءاً من تلك المرحلة أصبح الإنسان سيد الطبيعة والكائن هو موضوعية التمثل والحقيقة هي يقين التمثل الذاتي،

(1) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، المصدر السابق، ص ص26-27.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) امام عبد الفتاح امام، دراسات هيجلية، المصدر السابق، ص36.

والحقيقة كيقين للتمثل ووضع الذات كمركز ومعيار لكل الكائنات، وبذلك فإن السمات الفكرية للحداثة تدور حول نوعية علاقة الإنسان بذاته وبالعالم والزمن[1].

بينما كانت الحقوق مرتكزاً اساساً من مرتكزات الذاتية عند (جون لوك) الذي يعد من المفكرين الذين اعتمدت الحداثة على نتاجاتهم، إذ تحدث كثيراً عن الذاتية ودافع عنها؛ وبيّن ان الحقوق الفردية لها اهمية قصوى؛ وان الناس كان لهم حقوق قبل وجود الحكومات، لذلك فهي تسمى حقوقاً طبيعية لأنها مستقاة من الطبيعة وموجودة فيها، والناس هم الذين يشكلون الحكومة لتحمي حقوقهم وهم بوسعهم العيش دون الحكومة؛ لكن الحكومة جديدة التنظيم قائمة على احترام حقوق الأفراد، منها حقوقهم الذاتية وصيانة تلك الحقوق؛ واذا تم تجاوز ذلك الدور فإن للناس الحق في الثورة ضدها[2].

وبذلك فإن الحداثة استغلت مسألة كون النتاجات والأفكار التي بثّها المفكرون كانت ذات صيغة تنزع باتجاه الفردية وتطوير واحترام الذات وتقديسها؛ ووجود النتاجات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية التي تخص ذلك، فكان الارتكاز على الذاتية يؤتي بثماره الايجابية على مسيرة الحداثة ومسألة انطلاقها لكي تسهم تلك المتبنيات التي تبثها الحداثة في تحفيز الآخرين على التلقي الايجابي للحداثة وفق ما كانت تحتاجه الميول والنزعات آنذاك؛ فبذلك يمكن القول ان الحداثة ما كانت لتكتسب شهرةً آنذاك لولا ارتكازها على الذاتية باعتبارها انها كانت تمثل جوهر الفلسفة الغربية آنذاك.

ثالثاً: الحرية

ارتكزت الحداثة أيضاً على مفهوم الحرية، وكانت الاجواء ملائمة للأخذ بهكذا أفكار، إذ احتوت أفكار عصر النهضة وبشكل واضح النزعة إلى الحرية والسعي إلى اعطاء الفرد حرياته بأكملها؛ إضافة للكتابات التي ترفض السلطة المطلقة والتحكم بالرعية، لذلك كان من الضروري الأخذ بمفهوم الحرية وجعله مرتكزاً من مرتكزات الحداثة، ما يضيفه هذا المفهوم من رصيد ايجابي يدفع الآخرين لاعتناق فكر الحداثة.

فالحرية وما دار حولها من مفاهيم (التحرر)، و(التحرير)، و(الانعتاق)، و(الارادة) و(الاستقلال)، و(المبادرة)، و(التشريع) وغيرها من امور تكلم عنها المحدثون وعُرفوا بها ومازالوا فنسبت إليهم فقيل (حرية المحدثين) فنظرت الحداثة إلى الحرية من وازع الرغبة

(1) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص56، ص57.

(2) مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها-الحقوق الفردية،ط1، ترجمة: (صلاح عبدالحق)، (رياض الريس للكتب والنشر، الاردن، 2008)، ص10.

في اعطاء المجتمع الاعتبار القانوني، والسياسي؛ وعمدت إلى جعل الارادة البشرية اساس بناء المجتمع والدولة الحديثين؛ فالمجتمع الحديث هو مجتمع اختبار المهن الخيرة ومجتمع الطبقات المفتوحة لا الطوائف المغلقة، ومجتمع المجتمع المدني الفاعل النشيط، والدولة الحديثة هي الدولة الكونية المنسجمة المعقولة التي هي دولة المواطنين لا دولة الرعايا، ودولة الدستور لا دولة حق الملوك الالهي في التسيّد على المواطنين، ودولة حرية الاعتقاد لا امبراطورية (جبروتية)[1].

فالحرية اساس للعمل السياسي؛ والفرد عنصر اساسي في الدولة التي تكون مهمتها الذود عن مصالحه وحمايته والعمل على ان يعيش حياة حرة كريمة بل وتصبح عنصر كل الممارسات والاقوال والخطب؛ فمن خلال منظور الحداثة تعني الحرية بأن لا يخضع الفرد في المجتمع إلّا للقوانين العامة التي تنظم الحياة وتضمن المصلحة العامة؛ ومعنى ذلك إنه على المجتمع ان يضمن كرامة الانسان فلا يجب اعتقاله أو سجنه أو تعذيبه أو قتله من قبل ارادة اعتباطية لفرد آخر مهما كان موقعه؛ وان يكون الفرد حراً في عصور الحداثة يعني الحق بالتصريح علناً وبدون رموز أو واسطات ملتوية بآرائه واعتقاداته وفلسفته ودينه وانتمائه، كما يعني أيضاً الحق في اختيار نمط للعيش وحرية تنقلاته دون قيد أو شرط والحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه سواء كان ذلك لاغراض نفعية، أو دينيةن أو سياسية، أو ايديولوجية[2].

ولابد من ان نشير هنا إلى ان الدولة القومية التي ارتكزت على فكرة المجتمع السياسي المستند إلى العقد الاجتماعي قد انتجت في نهاية المطاف نمطين متضادين للتفكير السياسي وهما كما يأتي[3]:

1- نمط يجعل من الدولة أداة عمل لحماية الفرد من الاستبداد ويطمح للوصول إلى حد ادنى من السلطة.

2- نمط يجعل من الدولة روح المجتمع وعقله بحيث تذوب فيه مصالح الفرد من اجل المصلحة العامة فيطمح إلى الوصول إلى حد اقصى من التنظيم السياسي. فالحرية في نظر اصحاب فلسفة العقد الاجتماعي هي ممارسة جماعية للسيادة وهي النقاش العام حول الحرب والسلم وكل ما يهم شؤون الدولة؛ وذلك يعني انها ستكون اساس تطوير النمط الثاني

(1) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، المصدر السابق، ص 25، ص26.
(2) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، المصدر السابق، ص63.
(3) المصدر نفسه، ص63.

للدولة القومية الذي تحول من خلال الايديولوجية العلمية الماركسية إلى (نظام كلياني)؛ بينما أدى النمط الأول إلى تطور النزعة الليبرالية بمختلف اطوارها ومراحلها واشكالها.

وينحى (هيغل) منحىً آخر عندما يربط بين نظرية الحرية ونظرية الدولة؛ ثم يربطها في نهاية المطاف بنظرية التاريخ، ونظرية المعرفة، ونظرية الكون؛ إذ يرى إنه عند قبولنا واعترافنا بأن من واجب الفردية ان تتحقق وتوجد ماهو ضروري عقلياً في المجتمع وفي الدولة فآنذاك نكون قد حددنا تحديداً عملياً بالضبط عن ما يعبر عنه بصورة عامة بالحرية؛ كما ان (هيغل) في الوقت ذاته لا يكتفي بتقرير وجود الحرية في شكل (حرية الرأي، وحرية التعبير، وحرية التجمع...الخ) بل يبحث عن حرية اصلية؛ حرية مطلقة[1].

وكانت اوروبا الغرب في العصر الحديث هي المسرح وهي المصنع الأول الذي فيه تمت الصناعة الاولى للثورات السياسية التي تنادي بالحرية رافعة شعارات الحرية والكرامة وحقوق الإنسان أياً كان جنسه أو لونه؛ فهذه الموجة التي سادت اوروبا سيطرت على كل التوجهات الايديولوجية بما فيها توجهات الحداثة[2].

ويشير (جون لوك) إلى العبودية بوصفها نقيض الحرية، ويرى بأن العبودية وضع سيء مشين ومن غير الممكن ان يكون الدين المسيحي راضياً به، فلا يوجد نصٌ مقدس يسمح بذلك، فقد خلق الله الانسان حراً

ولا يحق لأحدٍ مهما كان سلب حريته منه، وان مجرد محاولة السيطرة أو التفكير بالسيطرة من قبل أي شخص على أي انسان آخر فإن ذلك الأمر اشبه بإعلان الحرب على ذلك الإنسان ومن حقه ان يدافع عن نفسه ضد من يحاول السيطرة عليه لاسترداد حريته والحفاظ عليها؛ وفي ذلك رد واضح من (لوك) على ادعاءات الكنيسة وممارساتها في العصور الوسطى والتي قوضت وقيدت الكثير من الحقوق بإسم الدين[3].

ومن الواضح ان (جون لوك) يحاول ان يشبَّه السلطة المطلقة أو محاولة الاعلان عنها بإعلان الحرب ضد الرعية لأن ذلك يؤدي إلى سلب حريتهم؛ ومن الواضح ان الفكرة الرئيسة نابعة من ايمانه المطلق بضرورة التخلص من السلطة المطلقة ورفضها وعدم التسليم بها[4].

(1) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط5، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2012)، ص82، ص83.

(2) حسن حنفي وآخرون، فلسفة الحرية-اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009)، ص20.

(3) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة:(ماجد الفخري)، المصدر السابق، ص5،6.

(4) المصدر نفسه، ص147، ص148، ص149.

فالوعي بالحرية هو تفهّم لنتاجاتها بعد ان يكون الإنسان قد عرف قيمة الحرية بالنسبة إليه باعتباره كائناً عاقلًا يدرك ذاته وما يحيط به من امور في هذا العالم؛ لذلك فإنه كما يرى أحد الباحثين ان (هيغل) كان موقفه صائباً من خلال مقولته (ان التاريخ هو مسار وعي الحرية بذاتها)، فما ينقل عن (هيغل) بشأن التاريخ يدل على ان التاريخ هو سجل لوعي مشكلات الإنسان مع العالم وان الحرية واحدة من اكبر هذه المشكلات وأوسعها تعقيداً؛ إضافةً لذلك فإن الحرية لا يمكن ان تتجسد إلّا بانتقالها من النظرية إلى التطبيق، فذلك ما يفسر لنا وجود الفوضى الفكرية في بعض المجتمعات، أي لان تلك المجتمعات لم تكن تركز على مسألة تطبيق الحرية وانسجامها مع الواقع فتبقى تلك المجتمعات متمكنة بالمظهر الخارجي للحرية دون الجوهر الداخلي، الأمر الذي يؤدي إلى وجود ضبابية في مصطلح الحرية بسبب كثرة التناقضات السياسية، والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الناجمة عن الفهم الخاطيء لمصطلح الحرية[1].

ويبيّن (جون ستيوارت ميل) ان تأييد حرية الفكر مسألة سهلة نسبياً لكن الأصعب من ذلك هو اقرار الحق في التعبير عن الفردية في حرية السلوك؛ ويعتبر حرية السلوك اهم عنصر من عناصر السعادة للبشر والفكرة الرئيسة في التطور الاجتماعي للفرد؛ ويركز على ضرورة الحصول على حرية السلوك بشكل كامل للأفراد في كل المسائل التي لا تتداخل مع المجتمع ولا تسبب احتكاك مع مصلحة المجتمع ومصلحة افراده، ويجب اجبار الفرد على اتباع نهج معين إذا كانت افعاله تظر باستقرار المجتمع وتطوره[2].

وبهذا الشكل فإن الحداثة الغربية ارتكزت بشكل اساس على الحرية لأهميتها المتأتية من تقديس الارادة الانسانية الحية والعمل على ضمان التخلص من المعرقلات التي تحول دون تطور النفس البشرية تزامناً مع طروحات المفكرين، والكتّاب، والفلاسفة التي دعت إلى اعطاء الحرية للأفراد وتشجيع استغلال الطاقات البشرية الكامنة والإفادة منها من خلال تلك الحرية بمختلف الأشكال كالحرية في اعتناق الأفكار واتباع المدارس الفكرية وحرية العمل والمبادرة الاقتصادية وحرية التملك وحرية النشر للنتاج الفكري وحرية التنقل فضلاً عن حرية المشاركة

(1) عبد الأمير الأعسم، اشكالية الحرية-مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر، في (فلسفة الحرية-اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص41، ص45.

(2) أ.م. جود، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة:(عبد الرحمن صدقي أبو طالب)، ط2، (الهيئة العامة لقصور الثقافة، لا: مكان، 2012)، ص32.

السياسية وابداء الرأي وصنع القرارات؛ لذلك فإن الحرية لها اثراً كبيراً في انتشار الحداثة ومقبوليتها آنذاك من قبل الذين تعاملوا مع الحداثة.

ووفقاً لما تقدم فإن الحداثة الغربية مثّلت ظاهرة أثّرت في الفكر الانساني وعلى مستويات عدة، واستطاعت ان تكسب تأييداً لها، سيما بعد ان أخذت بطروحات مفكرين بارزين في مجال الفكر الإنساني، فبذلك أوجدت مرتكزات لها استندت إليها؛ كما اختلف المفكرون والكتّاب بخصوص تحديد تاريخ النشأة الفعلية لها؛ وبالرغم مما حصلت عليه الحداثة الغربية من قبول وتأييد إلّا ان ذلك لا يعني عدم وجود آراء معارضة أو رؤى كانت تنظر بشكل سلبي إلى الحداثة الغربية وتفسرها وفقاً لميولاتها الخاصة.

المبحث الثالث

الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر

ان انبثاق الحداثة بوصفه ظاهرة غربية أثّر على الفكر السياسي العربي المعاصر وباتجاهات مختلفة، الأمر الذي انبثقت عنه عدة تيارات لعل من ابرزها تيار مؤيد للحداثة وآخر معارض لها؛ كما اختلفت وجهات النظر حول الحداثة الغربية من شخص لآخر بخصوص كل ما جاءت به من مفاهيم ومرتكزات وانماط عمل.

ويرجع احد الباحثين دخول الحداثة للمنطقة العربية إلى نهاية القرن الثامن عشر حين غزا (نابليون) مصر(1798-1801)؛ لأن هذا التاريخ يعد بداية المجابهة المباشرة بين الشرق والغرب أي بين الخلافة العثمانية التي تتحدث باسم المسلمين وبين اوروبا؛ كما تمثل هذه المرحلة انطلاقة الوعي بالذات المختلفة؛ إضافة إلى ذلك فإنه بواسطة ذلك الاحتكاك بالغرب انتشر التعليم المؤسسي وفقاً للصيغة الغربية، فظهرت المؤسسات الثقافية والتنظيمات السياسية؛ ثم أصبحت التساؤلات تُطرح عن اسباب ضعف الشرق وقوة الغرب والبحث عن حل للمشاكل التي أدت إلى ذلك الضعف؛ وبعد ذلك طُرحت تساؤلات عن الشكل الأمثل للتعاطي مع نتاجات الغرب والبحث عن الفكرة المناسبة التي تنسجم مع الواقع العربي هل هي العلمانية أم الدينية أم اللادينية؟ وغيرها من التساؤلات[1].

ويشير (محمد سبيلا) إلى ان الحداثة الغربية جاءت كوافد للمنطقة العربية من خلال عدة عوامل واحداث، منها ما يأتي[2]:

1- سياسية: تبدأ من غزو (نابليون) لمصر ويلي ذلك سيطرة محمد علي باشا على زمام الحكم في (مصر) الذي كان له دور كبير في قيام سياسة التصنيع والإصلاح؛ ثم غزو الجزائر ثم الاستعمار الفرنسي في تونس ثم وضع مصر تحت الوصاية البريطانية، حتى استبدال الولاية العثمانية بالحماية البريطانية ثم استعمار المغرب العربي، وغيرها من الأحداث السياسية.

(1) الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الاخير والقرآن الكريم-دراسة نقدية، ط1، (دار النهضة، دمشق، 2006)، ص19.

(2) محمد سبيلا، مدارات الحداثة، ط1، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009)، ص242، ص244.

2- ثقافية واجتماعية: بالإضافة إلى الاحداث السياسية ساعدت عوامل على استيراد تجربة الحداثة وابتدأت تلك بتأسيس أول مطبعة عربية في (بولاق) في (مصر) عام(1822م)؛ ثم ظهرت أول جريدة مصرية هي (الوقائع المصرية) عام (1860م)؛ وتأسيس الجامعة الامريكية عام 1860م؛ ومن ثم استمرت بقية أجزاء العالم العربي بإنشاء المطابع ومقرات الصحف والمنتديات الثقافية والجامعات كصرح علمي وثقافي.

ولابد من الإشارة إلى البعثة العلمية الفرنسية التي جاءت مع حملة نابليون وما حملته من أهمية، إذ كانت بمثابة مصدر لتنبيه شعوب الشرق في مطلع القرن التاسع عشر إلى ضرورة الإستعداد لمهمة حضارية ينبغي الالتزام بها؛ وقد مثّلت تلك البعثة بداية ساعدت على نمو الطموح والرغبة في الإلتحاق بالركب الحضاري؛ بالإضافة إلى ان واقع مصر آنذاك كان أنضج من غيره من بلدان الشرق العربي كما ان حركات التحرر الوطني في مصر كانت قد بدأت توشك على التبلور؛ إضافةً إلى ان البعثة الفرنسية حاولت توضيح ما وصلت إليه الأمة الفرنسية من تطور في العلوم والمعارف والأدب والفن من خلال لقاءاتهم بشخصيات عربية كان على رأسها (الطهطاوي)[1].

كما أسهمت البعثات من مصر إلى فرنسا باحتكاك العرب بالغرب، ولعل من ابرزها البعثة المصرية إلى (باريس) التي كان من المبتعثين فيها (رفاعة الطهطاوي)؛ وقد كانت تلك البعثة حافزاً لأفرادها ودافعاً يحركهم باتجاه العمل على الإغتراف من مناهل العرفان واقتباس نور العقل من فرنسا الذي أدى إلى تقدم اوروبا[2].

فكانت تلك البعثات تمثل نقطة الشروع الأولى للاحتكاك بالغرب، إذ كانت مصحوبة لدى بعض المبتعثين برغبة قوية لإحداث نهضة عربية شاملة تعتمد على معرفة مراحل قيام النهضة الغربية بالدقة والتفصيل.

لذلك فإن هناك من يشير إلى ان (حملة نابليون) العسكرية فشلت ونجحت البعثة العلمية في الإفادة مما كان موجود من شواهد شاخصة للتطور الحاصل في اوروبا؛ فكانت تلك البعثة تمثل حافزاً لأعضائها يحركهم باتجاه المساهمة في تطوير الواقع العربي بعدما راودتهم احلام البعث والنهضة والإحياء التي تقوم اساساً على دخول حلبة الإنسانية الواعية من جديد؛ فاليونان في السابق أخذوا عن حضارات العرب، والعرب أخذوا عن اليونان والهنود،

(1) محمد عماره، رفاعه الطهطاوي-رائد التنوير في العصر الحديث، ط3، (دار الشروق، القاهرة، 2007)، ص20، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص19.

واوروبا بمختلف اجناسها أخذت عن العرب، فما المانع من ان ندخل الميدان من جديد لإعادة امجاد الامة بعد التراجع الذي حصل؟؛ وكانت مصر من اكثر بلدان العالم العربي التي أُتيحت لها ظروف مؤاتية آنذاك تحت النظام الحديث الذي بناه (محمد علي)، فساعدت تلك الأمور على بث الرغبة في التقدم ومحاولة الإنطلاق من خلال نهضة جديدة تعيد الأمجاد للأمة العربية[1].

ويمكن القول ان الحملة الفرنسية على مصر جاءت بقيم جديدة وافكار متنوعة؛ وساعد وجود المؤسسات ونمط النظام القائم في مصر على اقتناص تلك الفرص، إذ أصبحت نتائج ذلك التقارب ملموسة وواضحة على ارض الواقع بالنسبة لمصر.

وساعدت تلك القيم والأفكار على كسر حاجز الجمود الذي كان سائداً في المنطقة العربية وحاجز اليأس الذي ساد بين صفوف العرب الذين أُثيرت في عقولهم تساؤلات عديدة منها: لماذا انهزم العثمانيون وانسحبوا؟ وكيف انهزم جيش المماليك في اول مواجهة؟ ولماذا تتضمن رسائل (بونابرت) نغمة لا يتولد شك في اتجاه الترحيب بها إلّا لأنها موجّهة من المحتلين؟ وهل ان سبب العزيمة والإصرار لهؤلاء المحتلين مصدرها الحداثة الغربية المستندة إلى افكار وقيم وتطلعات علمائهم؟؛ وغيرها من التساؤلات التي تبادر إلى الأذهان بعدما استطاعت الحملة الفرنسية ان تدقّ ناقوس الخطر في صفوف العرب وفي مقدمتهم المصريين بعدما فتح ذلك الاحتكاك بالغرب ابواباً في مجالات عدة منها الكيمياء والطبوغرافيا والتاريخ والفن[2]، وغيرها من العلوم الصرفة والإنسانية التي استفاد منها العرب، وكانت بمثابة بداية يمكن الإنطلاق منها لتأسيس نهضة عربية شاملة يمكن ان توفر للعرب ما من شأنه ان يمثل حداثة عربية تهيء منافذ سليمة تصل حاضر الامة ومستقبلها بالحداثة الغربية التي تمثل نتاج حضاري اوروبي لكي تبتعد الامة العربية عن العزلة وتسلك طرقاً ابداعية للتجديد.

إلّا ان هناك من يرفض ان تؤرَّخ الحداثة على اعتبار ان دخولها إلى المنطقة العربية بوساطة حملة نابليون على مصر؛ إذ يرى احد الباحثين ان الحداثة وصلت إلى المنطقة العربية بشكل متواضع خلال فترة الحرب العالمية الأولى والفترة التي تلتها إلّا ان الوتيرة ازدادت سرعة لانتقالها إلى المنطقة العربية خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها[3].

(1) المصدر نفسه، ص19، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص15، ص16.

(3) مصطفى عمر التير، ملاحظات حول الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1999)، ص149.

ويعود ليؤكد ان «اهم تغيير طرأ على الساحة العربية خلال هذه الفترة التي نتحدث عنها هو ظهور ما يُعرف بالدولة القطرية والاستقلال السياسي المجزأ. بدأت المرحلة بحصول عدد قليل من البلدان على استقلال سياسي؛ ثم أخذ هذا العدد يزداد؛ حتى وصل عدد الكيانات العربية المستقلة والاعضاء في جامعة الدول العربية إلى اكثر من عشرين كياناً. وتشترك هذه الكيانات في صفات وتختلف في اخرى؛ ولعل من اهم الصفات المشتركة ترسيخ أُطر الدولة القطرية؛ التي وجهت عنايتها فيما بعد إلى تطوير عدد من البرامج الرئيسة؛ من اهمها تلك التي تهدف إلى احداث تنمية اقتصادية واجتماعية»[1].

إلّا ان محمد عابد الجابري يقول: «اعتقد اننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر؛ حرية الإختيار بين ان نأخذ به وبين ان نتركه؛ لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الاوروبي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي؛ فرض نفسه علينا كنموذج عالمي»[2].

وقد تناول العديد من الباحثين والمفكرين العرب موضوع الحداثة بالبحث والتحليل والنقد فيؤكد أحد الباحثين ان الحداثة التي عرفتها المنطقة وعاشت تقلباتها ليست إلّا حداثة برانية ولا ترقى لأن تدعى حداثة جوانية؛ لأنها ليست متأتية من البيئة العربية بل جاءت مع دخول المحتلين، ومثّلت الحداثة صدمة عنيفة في كياننا الجوهري لأنها عنيفة في اختياراتها وشروطها وحلولها ولا تنسجم مع الواقع العربي والبيئة العربية لأن الحداثة كانت محاولة لتغيير وضع قائم في اوروبا فكانت القياسات والإحتمالات هي وفقاً لمعطيات غربية تتماشى مع الشخصية الغربية والرغبة والإرادة الغربية فعند الشروع بإقامتها في المنطقة العربية يكون من الطبيعي حدوث تعارض مع ما هو شاخصاً في منطقتنا لأن الشخصية العربية تختلف عن الشخصية الغربية وان الرغبة والارادة العربية هي ليست مشابهة للرغبة والارادة الغربية؛ كما ان الحداثة يصطدم فيها التحرر بالسيطرة فهي تدعو إلى تحرر الفرد من القديم والتقليد إلّا انها تنزع منه اغلال الماضي لتقيده بقيود الحاضر فالحداثة تدعي الحرية واعطاء الفرد حرية الاختيار إلّا انها في الوقت نفسه تلتف على حرية الفرد وعلى حقه في المبادر لتدمجه في النسق[3].

(1) المصدر نفسه، ص149.

(2) حسنين جابر الحلو، خطاب الحداثة عند الجابري-قراءة نقدية في البعد الجيوثقافي، ط1، دار الرافدين، بيروت، 2016، ص21، 22: نقلاً عن: عن محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ط2، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1990).

(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص91، ص92.

كما يؤكد باحث آخر على إنه «عندما تصطدم الحداثة بمنظومة تقليدية فإنها تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وتخلق حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي معمم. وذلك بسبب اختلاف وصلابة المنظومتين معاً. فللتقليد صلابته، واساليبه المقاومة والصمود امام الانتشار الكاسح للحداثة... كما ان للحداثة قدراتها الخاصة على اكتساح وتفكيك المنظومات التقليدية، واساليبها في ترويض التقليد... فالصراع بين المنظومتين معقد وشرس بل قاتل»[1].

لذلك فإن الحداثة عندما ما تصل إلى مجتمع يقدّس التقاليد فلإن المسألة سوف «تتسبب في وقوع ارتطام مع النظام التقليدي»[2].

لأن هناك من يرى ان الوضع كان أعقد في العالم العربي، فقد ارتبطت تجربة الحداثة عند العرب بتجربة الصدمة الاستعمارية؛ فهما متقارنتان ومتلازمتان؛ ومن ثم انطبعت تجربة الحداثة في العالم العربي بطابع مخصوص: الحداثة العربية هي حداثة «دخيلة متسللة لا حداثة اصيلة متولدة؛ حداثة مرتبطة بالصدمة والرضّة وانكسار الوعي واحتلال الارض»[3].

ولعل ما يؤكد الرأي السابق ان القرن التاسع عشر شهد تطوراً ملحوظاً في العلوم الصرفة والدراسات الجنينية التي قدّمها الغرب للعالم إلّا ان العرب، وعلى الرغم من قدرتهم على فهم الاغريق إلّا انهم عجزوا عن اكتشاف السر وراء انجازات الغرب على مستوى الفكر العلمي لأن العرب لم يستطيعوا الإضافة على تلك الإنجازات، والسبب في ذلك هو ان اساسيات تلك العلوم غربية المنشأ وان اسرار تلك العلوم مناطة بالغرب رغبة منهم في احكام الهيمنة التامة وتسويق افكارهم لخدمتهم فقط لا غير ليجعلوا الفكر العلمي خاصية يتميز بها الفكر الغربي[4]؛ ولعل ذلك خير دليل على ان فشل الحداثة في المنطقة العربية هو ليس بسبب ضعف القدرات العربية وانما هو ان الغرب صاغ حداثته وفقاً لمقاساته وتحكم بأفكارها بالشكل الذي يتيح له الهيمنة على الحضارات والأمم الاخرى.

ويرى (محمد عابد الجابري) ان الحداثة ظاهرة تستمد صحة اطروحتها بوساطة خطاب الحداثة ذاته، أي من خطاب المعاصرة وليس من خطاب الأصالة؛ لذلك فإن الحداثة غير

(1) المصدر نفسه، ص21.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي.عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، ط1،(دار الهادي، بيروت، 2005)، ص272.

(3) المصدر نفسه، ص ص272-273.

(4) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، المصدر السابق، ص43.

معنية بالتمسك بالقيم والعادات والأعراف والتراث ولا حتى استلهامها؛ ولمثل تلك الاسباب فإن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم تشكل بعد منظومة تعمل على تحديد الضرورات الخاصة بتلك الحداثة في المنطقة العربية؛ لذلك أصبحت تستمد مصداقية خطابها من الحداثة الاوروبية التي تتخذها (مرجعاً) لها؛ لذلك فإنه على الرغم من اعتبار الحداثة الغربية تمثل حداثة عالمية وكتيار له أتباعه ومؤيديه عبر العالم إلّا ان مجرد انتظام الحداثة الغربية في التاريخ الاوروبي يجعلها في المنطقة العربية حداثة ليس بإمكانها الدخول في نقاش نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية، على اعتبار انها لا تنتظم بتاريخ الحداثة الغربية نفسه؛ أي انها تقع بالخارج منها ومن تاريخها وليس بإمكانها ان تطرق باب الحوار الذي يحركها من الداخل[1].

وهناك من يرى ان الحداثة «ما (استأذنت) هي ولا (استشارت)، وانما كانت امراً (حتمياً) طال كل مستويات الوجود الاجتماعي وضيفاً لم يستأذن، أحدث في النفوس رجةً ورضّة. واخيراً (هجينة) هي كانت الحداثة لا (اصيلة)، وذلك بحيث امتزج فيها التقليد بالتحديث، فحدثت فيها تمازجات غريبة»[2].

إن الحداثة لا يمكن عدّها موقفاً فردياً إلّا من خلال ارتباطها بإمكانية بروز روح النقد وروح الابداع داخل ثقافةٍ ما؛ على اعتبار ان كل من النقد والابداع عمل فردي يسلكه الافراد لتطوير قدراتهم باعتبارهم افراداً وليسوا جماعة؛ إلّا إنه على الرغم من ذلك فإن الحداثة (على حد وصف الجابري) ليست موقفاً انعزالياً؛ وليست انكفاءً على الذات لأن الحداثة ومن خلال تأكيدها على ضرورة اعطاء الفرد قيمة تقدر ذاته وتعمل على تطويره؛ فإن تلك القيمة ليست من أجل الفرد نفسه وانما من اجل الثقافة التي تمثلها تلك الحداثة[3].

كما ان الحداثة الغربية على وفق ما يرى احد الباحثين انها «لئن مكّنت المجتمعات الغربية من التطور واندفعت إلى المجتمعات الاخرى غازية مروضة؛ فإن المجتمعات التي تلقتها (صُدمت) لهذا التلقي، إذ تلقت هي نتائج الحداثة -اجتياح الأرض والإنسان- دون ان تكون مهدها الذي فيه نبتت... لقد تأدت الحداثة إلى خلخلة كافة مستويات الحياة

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة- دراسات ومناقشات،ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1991)، ص16.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي.عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، المصدر السابق، ص 273.

(3) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة-دراسات ومناقشات، المصدر السابق، ص17.

في المجتمعات التي كابدت اجتياح الحداثة نتيجة صدمة خارجية. ولئن كان شأن الحداثة انها تعمد فتخرج هذه المجتمعات من دائرة (التكرار) و(الاجترار) و(المراوحة) وانها تفجر (دينامية تحول) كبيرة، فإن شأن هذه المجتمعات التي استكرهت على الحداثة...تصير تعاني من اهتزاز في القيم والعادات»[1].

كما يشير باحثٌ آخر إلى إنه «ليس هناك شك في كون الحداثة حالياً امراً الزامياً بالنسبة إلى الجميع ومهمة اولية وصحية لا مفر منها. إلّا إنه علينا ان نلاحظ، في الوقت الذي اكتسحت فيه كل انواع التقانة المتقدمة مجالاتنا الاجتماعية، وفي الوقت الذي نجد فيه القليل ممن يناقش مشروعية مختلف وقائع الحداثة في حياتنا اليومية – حدود مفهوم الخطاب العربي الحالي للحداثة، انطلاقاً منه، حدود الممارسات الحداثية- ان الحداثة كظاهرة شمولية معقدة، متعددة، عميقة، متجددة ومتطورة باستمرار، لم تحظ بقسطٍ كافٍ ومقنع من التفكير والتأمل»[2].

وعن الفجوة بين الحداثة في الغرب وبين الحداثة المراد استحضارها إلى المنطقة العربية يقول احد الباحثين: «قد أفاقت هذه المجتمعات على هول الصدمة مدركةً واقعها الدوني، وبذلت محاولات لتدارك هذا الفارق محاولة ان تربح الرهان دون ان تخسر هويتها. وقد أحدثت هذه الصدمة ثنائية عميقة في كافة مستويات وجود هذه المجتمعات بما في ذلك مستوى الرؤية والخلاص نفسه، ثنائية بين استلهام الماضي ودعم الهوية من جهة واحتذاء النموذج الغربي من جهة ثانية. وكلما تزايدت مظاهر الحداثة، التي تفرض نفسها يومياً بقوة بواسطة... التجهيزات والانماط الثقافية الحديثة الآتية من الغرب، ازدادت الثنائية حدة ونمت ردود الفعل ضد الاغتراب»[3].

واذا كانت الآراء السابقة تركز على كون الحداثة نتاج غربي قد لا يتلاءم ولا يناسب ظروف البيئة العربية ومكوناتها؛ فإن هناك من يعتقد ان هناك امكانية لقيام حداثة عربية ذات نسق

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي.عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، المصدر السابق، ص273.

(2) عبد الله ساعف، ملاحظات حول الحداثة في الخطاب العربي المعاصر، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص36.

(3) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي.عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، المصدر السابق، ص274: نقلاً عن: محمد سبيلا، مدارات الحداثة، المصدر السابق.

عربي واضح من خلال حداثة المنهج وحداثة الرؤية، لأن حداثة المنهج وحداثة الرؤية تؤديان لتحرير تصورنا لـ(التراث) من البطانة الايديولوجية والوجدانية التي تضفى عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية، فتلك هي حقاً الحداثة العربية؛ مع تأكيده على إنه ليست هناك حداثة مطلقة بل حداثات تختلف من وقت لآخر ومن موقع لآخر[1].

ويشير (عبد الله العروي) إلى ان الفكرة الرئيسة في مسألة الحرية التي ترتكز عليها الحداثة الغربية هي ان تظل بشكل دائم موضوع حوار ونقاش بوصفها ناتجة عن ضرورة انسانية لا بوصفها تساؤلاً اكاديمياً، فمهما تنوعت الحرية كشعار ومفهوم وكسلوك يظل البحث في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة اداة لتعميق الادراك لمسألة الحرية والاحتفاظ بها في اعلى هرم جدول الأعمال لأن ادراك مسألة الحرية هو منبع الحرية[2].

وهناك من يلقي باللوم إلى الفكر العربي متهماً اياه بعدم الجدية بالرغبة في الحداثة، إذ يرى احد الباحثين ان الفكر العربي المعاصر ينظر إلى الحداثة «على انها عورة عاهة، ولم ينظر لها على انها المخرج الآمن، والخلاص والحل لإشكاليات الفكر العربي...لأنها عملية انتقال مستمر وتدريجي من الساكن إلى المتحول، ومن الماهيات إلى الظواهر، ومن ظلم الطبيعة إلى معايير الثقافة، والى التقنية والصناعة، ومن التعبير الشفوي إلى التعبير الكتابي، ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة العين، ومن الاسطورة إلى التاريخ، ومن البرهان النقلي إلى ثقافة البرهان العقلي والتجريبي؛ أي انها عملية انتقال حقيقية تتجاوز نظرات الاستعلاء التي تصغر الحداثة أو تستميل للتراث «حنيناً مفرطاً» هو ذا التحول بمعناه العصري»[3].

وان مفهوم الحداثة «يحاول الغرب ان يحتكر لنفسه، ويربطه بتاريخه وجغرافيته، ويلحقه بمنظومته الفكرية والفلسفية، بطريقة تصور ان الحداثة هي الغرب، والغرب هو الحداثة، لان الغرب حسب فوكوياما هو نهاية التاريخ، وهو الذي يقود حضارة العصر، وما بعد الغرب هو بربرية ووحشية وتخلف أو حسب الزعم...بأن الحداثة هي شأن غربي، والتقليد هو شأن شرقي»[4].

وغالباً ما يؤكد دارسي سسيولوجية الحداثة واصحاب الدراسات الإجتماعية على إنه كلما

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة_دراسات ومناقشات، المصدر السابق، ص13.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص141.

(3) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص ص138-139.

(4) زكي الميلاد، الاسلام والحداثة- من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، ط1، (الانتشار العربي، بيروت، 2010)، ص105.

كانت البنية الإجتماعية تقليدية كلما كان التلاقح بين الحداثة وبنية ذلك المجتمع تلاقحاً لغزياً وملتبساً ومختلطاً على كافة المجالات؛ لذلك فإن ما حدث في المنطقة العربية يمكن اعتباره تلاقحاً وليس تصادماً ظاهرياً؛ إلّا ان ذلك التلاقح كان غريباً وغير بنّاء، قام على علاقة ماكرة وخادعة بين كل من التحديث والتقليد[1].

وقد بات من الضروري ان يتجه الفكر العربي نحو ايجاد «المقاربة بين التراث والحداثة... من منطلق ان التراث عاجز عن تحديث نفسه، أو تعزيز سبل تواصله الحضاري وفق معطيات الحال والزمان والمكان، ولا الحداثة قادرة على اقناع العرب بأنها بديل حضاري سيحافظ على الموروث الديني بما هو تراث، ولعل النهضة العربية لم توفَّق إلى ايجاد حل أو صيغة وسطى لحل التعارض بين الحداثة والتراث، بل ان هذه العلاقة لا تزال علاقة توترية، علاقة تنازل وتعارض اكثر مما هي علاقة تعايش وتفاعل ايجابي»[2].

ولعل ذلك ما دفع احد الباحثين إلى ان يعتبر ان العالم العربي يعاني من أنماط متباينة في المخاض الخاص بالحداثة، ولم يكن خالياً من النقائض الشاخصة في سلبيات الحداثة باعتبارها نمت من خلال سياقات (الهيمنة) الغربية وبشكل بعيد عن محاولات تهيئة البيئة التي تناسب تللك الحداثة بشكل بعيد عن تلك (الهيمنة)[3].

ويؤكد (زكي الميلاد) «إن مفهوم الحداثة الذي ابتكره الغرب قد عبرت عنه من حيث روحه وجوهره، كل التجارب الحضارية التي مرت على التاريخ الانساني، وذلك لأن كل تجربة حضارية ينبثق عنها مفهوم يعبر عن هذه التجربة، ولكنه يختلف في تركيبه اللغوي والبياني واللساني، عن تركيب لفظ الحداثة عند الغرب، لاختلاف المنظومات الفكرية واللغوية نفسها فالحضارات في زمن صعودها وتقدمها تتميز بكفاءة عالية في القدرة على ابتكار منظومة من المفاهيم، تكون على درجة من الفاعلية والدينامية، وذلك لارتباطها الشديد بالروح العامة لهذه الحضارات، وقوتها في الانبعاث والنهوض»[4].

---

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي. عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، المصدر السابق، ص275: نقلاً عن: محمد سبيلا، أمشاج-حوارات في الثقافة والسياسة، ط**1**، ا(لمطبعة السرية، القنيطرة-المغرب، 1999).

(2) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، (روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017)، ص ص140-141.

(3) محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المصدر السابق، ص97.

(4) زكي الميلاد، الاسلام والحداثة- من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة اسلامية، المصدر السابق، ص108.

ومن هنا تأتي ضرورة ان يؤدي الفكر العربي المعاصر دوراً يوظِّف بوساطته التراث بشكل يجعل الأخير قادراً على استيعاب الحداثة وما تحمله بجعبتها من شيء جديد ومتطور؛ ومن الضروري ان تكون البداية لذلك هي من خلال ما يمكن تسميته بـ(تحديث التراث)؛ والعمل من اجل تخليص التراث من ترهلاته التاريخية، ومن القدامة التي لا تتناسب مع معطيات الواقع المعاصر[1].

إلّا ان الصراع بين التقليد (التراث) والحداثة يبدو على درجات عالية من التعقيد وفق ما يراه (سبيلا) إذ «يفترض مبدئياً إنه صراع متعثر، مرة تنتصر الحداثة والتحديث، ومرة ينتصر التقليد، ومرات ينتصر مكر التاريخ بتلوناته وتشابكاته، حيث تلبس الحداثة لبوساً تقليدياً ويلبس التقليد لباساً حداثياً ويتشابك المنظر على المرء، فلا يتبين أي العنصرين يحقق الظفر. ولكن مبدئياً، للتاريخ اتجاهات ومحددات وحتميات واقدار إلى حد ما. فإذا كان التقليد راسخاً وقوياً وضارباً بجذوره في اعماق التاريخ والنفوس والمتخيل، فإن الحداثة أيضاً لها مظاهر قوتها وآلياتها الاستدماجية والتكيفية وقدراتها الاغرائية»[2].

وهذا الأمر يبدو شاخصاً في الواقع العربي، إذ ان الصراع على اشده بين دعاة التقليد ودعاة التحديث، وكل طرف يستند إلى مرجعيات خاصة به ويستمد منها قوته وثباته، فأنصار التقليد يعولون على الموروث الذي له تأثيره وصداه وجذوره الموغلة في القدم؛ بينما يراهن انصار الحداثة على قدرة الحداثة ذاتها على ان تقنع جمهورها بقدرتها على الاتيان بما يلائم روح العصر ويحقق لهم الرخاء والتقدم.

ووفقاً لما تقدم فإن الحداثة الغربية وبعدما أتت من خلال عامل خارجي وانْ كان هناك سعي من قبل مفكرين ومثقفين وكتاب عرب إلى الافادة من مزايا الحداثة الغربية إلّا ان تطبيقها في المنطقة العربية اصطدم بعدة معرقلات حالت دون قيام حداثة عربية (بغض النظر عن الحداثة الغربية والانتقادات التي وجهت لها) ومن تلك المعرقلات هي محاولة استيراد التجربة الغربية بكامل عواملها ومحاولة تطبيقها في المنطقة العربية دون الموائمة ما بين ثوابت الحداثة وخصائص وثوابت البيئة العربية؛ إضافة إلى محاولات تقليد الغرب

(1) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص ص124-125.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي.عبد الكبير الخطيبي. محمد عابد الجابري. علي اومليل. طه عبد الرحمن. محمد سبيلا، المصدر السابق، ص276: نقلاً عن: محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة (حوارات)، منشورات الزمن، (سلسلة كتاب الجيب، 39ع، لا: مكان، 2003).

وعدم وجود الرغبة الصادقة بخلق نموذج حداثي عربي يؤسس لمرحلة جديدة؛ بالاضافة إلى ان الحداثة الغربية قد صُممت لتحقيق ما تتطلبه حاجة البيئة الغربية وليس من اجل تحقيق ما تتطلبه البيئة العربية أو لسد احتياجاتها؛ فمن الطبيعي ان يحدث خللاً عند تطبيق المشروع الحداثي أو عملية نقل الحداثة الغربية إلى عالمنا العربي؛ لذا من الضروري التفكير في مشروع ينبثق من صميم المتطلبات العربية ينطلق من النتاجات الفكرية العربية ويأخذ بعين الاعتبار مسائل العادات والتقاليد والتراث والدين لكي لا يشكل ذلك المشروع تعارضاً بين الاعتبارات التي تشكل عمقاً في ارضية الفكر العربي؛ كما ان هذا المشروع بحاجة ماسة إلى تضافر الجهود على كافة المستويات في العالم العربي لإنجاحه وضمان استمراره وتطوره.

ومن هنا تنطلق الأهمية التي توجدها الحاجة الماسة إلى تفعيل الآلية النقدية العربية لكي توجِد نظاماً متزناً يعمل على التعرض للأفكار الواردة من الأمم الاخرى ومعرفة غرض تلك الافكار؛ والتساؤل بأنه هل ان تلك الافكار تصلح فعلاً للبيئة العربية ان اردنا الاخذ بها؟ وبعد ذلك ينبغي العمل على تقييم تلك الأفكار بالشكل الذي ينسجم مع البيئة العربية ويضيف لها ليفتح لها الآفاق لا ليعرقل تقدمها.

الفصل الثاني

نقد مرتكزات الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر

تعرضت الحداثة الغربية إلى النقد من قبل العديد من المفكرين، والكتّاب، والباحثين في الفكر السياسي العربي المعاصر، واختلف ذلك النقد وفقاً للميول الفكرية لكل شخص ووفقاً للخلفية الايديولوجية التي يحملها اولئك المفكرون والكتّاب والباحثون، فاختلفت انماط ذلك النقد، فمنهم من وجّه نقده بصورة تحمل الرفض، ومنهم من وجّهه بشكل يرغب بتقويم امور معينة في الحداثة الغربية، ومنهم من وجّه نقده بشكل يدل على التشكيك بما جاءت به الحداثة، ومنهم من حاول المقارنة بين القيم الغربية والقيم العربية من خلال ذلك النقد.

وسنعالج ذلك من خلال ثلاثة مباحث وكما يأتي:

1- **المبحث الأول:** نقد العقلانية.

2- **المبحث الثاني:** نقد الذاتية

3- **المبحث الثالث:** نقد الحرية.

المبحث الأول

نقد العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر

وصلت الحداثة الغربية إلى المنطقة العربية من خلال من أيّدها؛ فأصبحت مسألة اعتناق الحداثة تمسّ الفكر العربي بشكل واضح من خلال ما أفرزته من مرتكزات، كانت العقلانية إحداها؛ فعمد المفكرون العرب إلى إخضاعها للنقد؛ واختلفت دوافع توجيه ذلك النقد؛ فمنهم من وجهه بغية مهاجمة العقلانية الغربية بدافع الرغبة بضرورة عدم اعتناق أي فكرة بعيدة عن البيئة العربية، ومنهم من وجه ذلك النقد بغية تقويم تلك الفكرة وبحث الأنماط التي يمكن من خلالها مواءمتها مع واقع البيئة العربية، كما وجه عددٌ من المفكرين نقده للتحذير من الأفكار المستوردة كأداة لتوضيح القصد منها، لكي لا يبقى الفرد العربي اسيراً لدوامة الجمود وتقليد المذاهب الغربية؛ لذلك فقد اختلفت دوافع النقد الموجهة لمرتكزات الحداثة؛ فكل توجه نقدي تحركه الدوافع والميول الايديولوجية للنقاد.

وسنعالج مسألة نقد العقلانية في الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال ثلاثة مطالب. يعالج الاول أثر العقلانية الغربية على الحداثة العربية، ويعالج الثاني الحداثة الغربية ومنطق الهيمنة في المنطقة العربية، بينما يناقش الثالث مادية وتجريد العقل الغربي.

المطلب الأول: أثر العقلانية الغربية على الحداثة العربية

يبيّن (علي حرب) ان اسطورة العقلانية قد دفعت ببعض المفكرين في المنطقة العربية للقيام بنقد اصحاب العقائد النضالية والايديولوجيات الكفاحية التحريرية؛ فيوجه نقده إلى اولئك المفكرين العرب ومنهم (محمد اركون) بسبب دعواتهم التي تركز على ضرورة القيام بتغيير جذري في المجتمعات العربية يطال كل شيء (العادات،التقاليد، الأعراف، الأفكار، العقليات، المؤسسات، طبيعة القوانين، أنماط بناء الدولة، الحقوق والممارسات...الخ) فتلك الدعوات يغذيها وهم العقلانية التي ترتكز عليها الحداثة الغربية لكي تصور ان بإمكان المثقف ان يصل إلى الحقيقة المطلقة التي تجعله يتحكم بمسار التاريخ لإحداث الانعطافات الجذرية المطلوبة؛ فيشير إلى ان الحداثة لا تكمن في التغيير الجذري الشامل بقدر ما تحتاج إلى

إعادة بناء سليم تنصهر من خلاله المعطيات القديمة بطرق جديدة نوعية وغيرتقليدية وغير تابعة؛ ثم يعود ليعطي مثالاً بشأن ذلك فيشير إلى ان القرآن الكريم الذي مثّل نقلة نوعية في حياة العرب المسلمين؛ اذ يرى إنه على الرغم من إنه كان يمثل انقطاعاً للجاهلية إلّا إنه في الوقت نفسه كان استمراراً لما يميز تلك الجاهلية من امور ايجابية توضح مزايا العرب؛ فبقيت الأمور البيانية والجمالية مستمرة في حياة العرب لأنها من وقائعهم الإجتماعية والتي تحمل بصمة واضحة للعرب[1]، لذلك لابد من الاشارة هنا إلى ان ما هو راسخ ومفروض بوصفه جزءاً من التكوين الإجتماعي والإرث الحضاري لايمكن الابتعاد عنه تحت شعار العقلانية بل ان إبعاده عن الساحة سيتسبب بتبعات من الصعب تلافيها مع استحالة القيام بمشروع يهدف إلى النقلة النوعية[2].

بينما يشير (علي حسين الجابري) إلى ان الغرب يدعون (العقلانية) حتى في جرائمهم وينظرون إلى الأمم الاخرى على ان (لا عقلانية) لديهم وانْ امتلكوا تلك العقلانية؛ ويستعين بآراء (كيفن رونز) الذي يقول: «... وصفوا العقلية العربية اليوم بأنها ((لا عقلانية))، وقالوا لو قُدّر لتلك الثقافة اللاعقلانية ان تمتلك عقلانيتنا، وعلمنا، فماذا سيحل بحس الغرب (لاسيما اميركا) بالاختلاف والفرادة؟ وأية اشكالات ستنشأ لو قُدّر لتلك الثقافة المختلفة ان تنجح في تحديث نفسها؟ اين سنجد بعد ذلك المرآة التي نعكس عليها تفوقنا؟»[3].

لذلك فإن ما تقدم به الباحث اعلاه يمثّل نقداً للحداثة الغربية، وما تسوقه تحت عنوان العقلانية؛ ويتهمها بأنها تستهدف حقيقةً تعطيل العقلانية العربية لمنع استمرارية نتاجاتها وجعل الواهمين من العرب بمصداقية الحداثة يتبعون الغرب قلباً وقالباً لمنع قيام حداثة عربية صادقة تؤسس لبناء نوعي عربي غير تقليدي وغير تابع.

لذلك يؤكد (علي حسين الجابري) أهمية ما أشار إليه (كيفن رونز) بالقول: «وهكذا فنحن نمارس وحشيتنا بإسم الحرية والحضارة والعقلانية ونمنعها عن الآخرين»[4].

---

(1) علي حرب، اوهام الحداثة، قراءة في المشروع الآركوني، الاجتهاد، 21، (خريف، بيروت، 1993)، ص91، ص92، ص93.

(2) المصدر نفسه، ص91.

(3) علي حسين الجابري، منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية- دراسة في الفكر الذرائعي واعاقته للنهضة العربية المعاصرة، في (الثقافة العربية والتحدي)، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995)، ص66، ص67. نقلاً عن: كيفن رونز، مرآة الجهالة، في(حرب العالمين الاولى ضد بلد عربي ومسلم من العالم الثالث)، ترجمة: (صبحي الحديدي)، لا: مكان، 1993.

(4) علي حسين الجابري، المصدر السابق، ص157: نقلًا عن: كيفن رونز، مرآة الجهالة، في(حرب العالمين الاولى ضد بلد عربي ومسلم من العالم الثالث)، ترجمة:(صبحي الحديدي)، لا: مكان، 1993.

وهناك من يرى ان تطوير المجتمع وجعله متناسباً مع روح العصر يحتاج إلى النظرية والتطبيق معاً أي إلى العلم والعمل؛ إلّا ان ما بثته العقلانية لبعض المؤيدين للحداثة من العرب جعلتهم يكتفون فقط بنقد التراث، والعادات، والتقاليد العربية، والتمسك بالتقليد الحرفي للنموذج الغربي بعيداً عن الواقع العربي، وعن ايجاد المعالجات للمشاكل القائمة؛ الأمر الذي أدى إلى ضعف الجانب العملي؛ فالعرب بحاجة كما يقول (جورج طرابيشي): «التحول نحو عصرنا هو نحو ان يكون الناس ذوي علم وصناعة... لم اعد اشك لحظةً ان هذا هو الطريق، طريق التحول من تخلف إلى عصرية... من حالة اقتصر مفكروها على القدرة على القراءة والكتابة، إلى حالة ان يكون المثقفون فيها هم انفسهم المصرفون للآلات. إلّا فنعلم جيداً ان الآلة ليست كتلة من الحديد، وانما هي علم مجسد،ومهارة مركزة. انها هي الحضارة والثقافة»[1].

ولابد من الإشارة هنا إلى إن الإكتفاء بالعمل النظري أدى إلى ضعف الجانب العملي واتساع الفجوة بين النظرية والتطبيق فالمثقفين اكتفوا بما اعتبروه تنظيراً؛ إلّا ان ذلك كان يفتقر إلى القرب من الواقع.

وإذا كان التاريخ لا يخلو من افكار وطروحات لفقهاء عرب ومسلمين اعتمدوا العقلانية النقدية، فالأمر بحسب وصف (محمد عابد الجابري) «يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة.... بل أيضاً، ولربما بالدرجة الأولى، يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد... إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطاباً جديداً في الاندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد.... بها وحدها، يمكن إعادة (تأسيس) بنية العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة»[2].

لذلك فإن الأجدر بنا تفعيل العقلانية العربية النقدية التي أثبتت التجربة تفوقها؛ بدلاً عن الاعتماد على العقلانية التي تدّعيها الحداثة الغربية التي هي بعيدة كل البعد عن الثقافة التي ينتمي إليها العقل العربي.

لأن (وهم) العقلانية الغربية أدى بأنصار الحداثة من العرب في نهاية المطاف إلى الابتعاد

(1) جروج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، (دار الساقي، بيروت، 2012)، ص72، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص134. نقلًا عن: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي(بنية العقل العربي)-دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية،ج**2**، ط**9**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009).

عن ما يعرف بـ(فكرانية الفكر) أو (العقلنة) التي تقوم على بناء الانساق، واسناد الأطاريح والحجج، ونقد الخرافات؛ تلك القدرات البشرية التي امتلكها العرب في العصور الوسطى مما أدى إلى ضعف قدرات التحليل الفكري؛ وتبدو تلك الأزمنة نتيجة طبيعية بعدما قام الغرب من خلال ما سمي بـ(عقلانية الحداثة) بإشاعة فلسفات (التأزم) و(السأم)، وفلسفات القلق والطعن الذي هيأ لانتقاد العقل العربي وليس لنقده؛ مما أدى إلى إخراس العقل العربي وقبول الهيمنة الغربية الجديدة ثم ابتدأ منذ اواسط الستينيات التمهيد إلى الفصل ما بين السياسة والاقتصاد، وما بين السياسة والثقافة بالدعوة إلى رفض (الاديولوجية) والعودة إلى اللاتاريخ والتي تتمثل اختصاراً بـ: الغاء شطب تواريخ الشعوب التي ليست في ضمن الجغرافية الاوربية الغربية، وذلك وفقاً للادعاءات التي تزعم ان (فلسفة التاريخ) هي (فلسفة تقديرية) ذاتية محضة؛ ولا يمكنها الخروج برؤى مستقبلية واضحة للشعوب؛ وذلك يعني قبول الهيمنة الرأسمالية من قبل الغرب التي لا بديل عنها[1].

المطلب الثاني: الحداثة الغربية ومنطق الهيمنة في المنطقة العربية

إن الحداثة الغربية على الرغم من انها في الغرب كانت مبعثاً للتقدم التقني الهائل، والانتقال من اشكال العيش التقليدية إلى المجتمعات الصناعية النوعية إلّا انها في المنطقة العربية اتخذت اسلوباً خطط له الغرب من حيث الدعم والتشجيع؛ وكان الغرض من ذلك هو إحكام الهيمنة الغربية على نمط واسلوب العيش في المنطقة العربية بحسب بعض المنتقدين؛ فخططت للغزو الثقافي، والسيطرة الفكرية وقد أسهم انصار الحداثة في المنطقة العربية في انجاح الخطط الغربية للغزوين الثقافي والفكري من خلال التآزر بين انصار الحداثة الذي كان على نحو غريب تمثل بـ(تطبيلهم) لها، واغداق الفرضيات (الطنانة) على كل انحراف يخدم توجهاتهم وعلى كل توجه يلتقي معهم، ومن خلال التزويق اللفظي للمفردات (الرنانة) التي كانت تطلقها الحداثة؛ في حين ان الحداثة الغربية انبثقت من صلب روح حضارية معينة معبرة عن تجربتها وخصوصية فكرها؛ والعقلانية التي تدّعي الإرتكاز عليها هي ليست سوى قواعد لا تنسجم إلّا وفق تلك التجربة الغربية وخصوصية فكرها[2].

(1) الطيب بيتي، ربيع المغفلين-النهاية الممنهجة للعرب- في جيوستراتيجية حكومة العالم الجديدة، ط1، (شمس للنشر والاعلام، القاهرة، 2014)، ص102، ص103.

(2) عزت السيد أحمد، الحداثة بين العقلانية واللاعقلانية-انهيار دعاوى الحداثة، ط2، (دار الثقافة، دمشق، 1999)، ص103، ص104.

وبهذا الشكل فإن مقولة ابن خلدون تنطبق على ما حلّ بالمنطقة العربية بعد الغزو الفكري، والثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي الذي حلّ بها؛ إذ قال: «ان المغلوب مولع ابداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونِحلته وسائر احواله وعوائده»[1].

وبذلك فإن الباحث يرى ان السبب في عدم وجود بنية عقلانية عربية محصنة تمنع دخول اوهام تسوقها الحداثة الغربية تحت مسمى العقلانية يعود إلى عدم وجود منظومة فكرية عربية تعمل على استقبال النقد الموجه للفكر العربي لتقوم بتمحيصه وتستفيد مما يمكن الافادة منه وترد ما يسيء إليها؛ ثم تقوم بتوجيه النقد للآخر؛ ولعل السبب في عدم وجود تلك المنظومة يعود إلى حالة عدم الاستقرار التي تتحكم بالمنطقة من حينٍ إلى آخر؛ كما ان حالة عدم الاستقرار تلك وضعت العراقيل امام نمو المؤسسات والمنشآت الفكرية والثقافية في العالم العربي.

إن المجتمع العربي اليوم بأمس الحاجة إلى صحوة عقلية تعيد التوازن إلى منظومة المعرفة في العقل الثقافي العربي لصالح البرهان؛ ولا تفصل بقية المعارف وانماط التعبير الثقافي من دائرة المعقول؛ فذلك هو الطريق الأسلم الذي يتوائم مع مرجعيتنا الفكرية للتخفيف من وطأة العقل الأداتي والتنميط الثقافي والفكري والصناعي الذي أطرته الحداثة الغربية[2]؛ والذي لا ينسجم مع تركيبة العقل الثقافي العربي.

وقد تم تحت مسمى الرغبة في التطوير والتجديد بثّ الأفكار في صفوف مؤيدي الحداثة التي كوّنت اوهاماً تمثلت بالمقارنة الشكلية غير الواقعية بين قيم الثقافة العربية والثقافة الغربية بشكل منحاز للثقافة الغربية؛ فيربط مؤيدو الحداثة الثقافة الغربية من خلال الحداثة بمفهوم العقل؛ وبهذا الشكل يتم نفي مفهوم العقل كلياً عن الأصالة في الثقافة العربية؛ الأمر الذي يدفع مؤيدو الحداثة إلى اطلاق استنتاجات تاريخية سريعة بشأن الثقافة الغربية والثقافة العربية؛ وتصبح استنتاجاتهم قائمة على ان الحداثة الغربية هي علامة للعقلانية، والعلمية، والتقدم، والديمقراطية، والعلمانية، والانتاجية، والابداعية (بنظرهم)؛ وتصبح الأصالة علامة للجهل، والخرافية، والركود التاريخي، والاستبداد، والحكم الديني، والتأخر المادي؛ فبهذا الشكل أصبح الفرد العربي امام قطيعة مأساوية عميقة تجعل من رفض الذات شرطاً لقبول الحضارة وتوطينها، ومن افكار هذه الحضارة شرطاً

(1) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص70.

(2) محمد المختار ولد أسعد، عوائق الابداع في الثقافة العربية بين الموروث الآسر وتحديات العولمة، ط1، (مركز الامارات للدراسات والبحوث، أبو ظبي، 2006)، ص17.

لتأكيد الذات، وما ينتج عن ذلك من ظواهر تحقير الذات احياناً وتجريحها كمقدمة لدفع حركة الاندماج في الآخر والانحلال فيه[1].

فبهذا الشكل ترتكز الحداثة الغربية على العقلانية، واستخدام العقل؛ لتشويه صورة الثقافات الأخرى وإبعاد المؤيدين للحداثة عن حضارتهم الأم؛ وبحسب تعبير (برهان غليون) فإن اولئك المؤيدين لها يستخدمونها لإبطال أي مشروع نهضوي تحاول بوساطته أي حضارة ان تحقق ما يعبر عن اصالتها تحت ذريعة ابتعاد تلك الثقافات عن العقلانية. إضافة إلى ذلك فإن هذه الطروحات التي تمت تحت مسمى العقلانية قد أدت إلى انغلاق العقل داخل منظومة اطروحات ومسائل تبلورت في وضع معين وحقبة معينة؛ فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل للواقع وتمنعه من تحديد أدواته وطرائقه بالاحتكاك مع التجربة المتجددة، والمشاهدة المباشرة وتجعله يعيش وفق افكار وقضايا مصاغة سلفاً؛ وبذلك تبعده عن الواقع لأن المسألة اصبحت مسألة استلال أفكار من أفكار لواقع آخر؛ كما أدت تلك الطروحات إلى نشوء نزعة ثقافية هدفها الرئيس إحداث قطيعة جوهرية بين وعي الإنسان العربي المعاصر وفصله عن تاريخه وأصالته[2].

ولا بد من الاشارة إلى البرامج القهرية (اللاعقلانية) التي سلكها الغرب وساهمت في تقدمه التقني، والاقتصادي والذي انعكس بعد ذلك على مجالات اخرى (سياسية،اجتماعية،ثقافية،... الخ)؛ ومن ثم يدّعي الغرب ان سبب تقدمه هو انتهاجه للعقلانية؛ في حين ان البرامج القهرية (اللاعقلانية) هي التي ساهمت بذلك من خلال (لغة الغاب) التي صادر من خلالها الغرب حقوق الآخرين؛ واعتمد على قواعد بعيدة عن العقلانية تمثلت بالغزو، والاحتلال، والاستبداد، واعتماد طريقة (فرق تسد) والتي تعرف وفق ثنائية(المسيطر القاهر)[3].

وتحاول الحداثة بوساطة ارتكازها على العقلانية ان تسوّق فكرة لمؤيديها في المنطقة العربية، مؤداها ان الحداثة وتطوير المجتمعات تتم من خلال العقلانية التي تعتمد على استيراد العلوم الغربية والاعتماد عليها في الحداثة والتطوير، والابتعاد عن الفاعليات الذهنية، والايديولوجية، والاعتقادية والرمزية، والابتعاد عن القيم والأصالة والتراث والتي هي بجموعها تمثل خصوصية عربية تكسب الشخصية العربية كياناً يميزها؛ وبهذا الشكل فإن العقلانية

(1) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلطة والتبعية، ط**4**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006)، ص 31، ص33.

(2) المصدر نفسه، ص41، ص51.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكالية فلسفية، ط**1**، (المركز العلمي العراقي، بيروت، 2012)، ص58، ص59.

وفق هذه الصيغة التي يريد مؤيدو الحداثة في المنطقة العربية الأخذ بها؛ لا يمكن لها إلّا ان تعجز عن استيعاب الأمور الأخرى غير العلمية؛ وعندئذ لابد ان تحلّ هي نفسها محل الأمور الأخرى فتكون في وقت واحد علماً، وايديولوجيةً، وتراثً، وفناً، واسطورةً؛ فبهذه الصيغة تفقد مصداقيتها وعقلها لذلك فإن العقلانية تكمن في كونها مسألة ثقافة لا مسألة علم بل ان عقلانية كل امة أو كل حضارة هي التي تحدد للعلم مكانته ودوره ونطاق عمله وآليات تطوره؛ وعلى الرغم من ان هذه العقلانية (التي ارتكزت عليها الحداثة) عندما نشأت في اوروبا كان قد أُشير إليها على ان جوهرها هو تحرير الروح الإنسانية من الهيمنة والاضطهاد؛ إلّا إنه قد تم استخدام تلك العقلانية لإحكام الهيمنة على الشعوب والأمم الأخرى ومنها المنطقة العربية وأسفر استخدام تلك العقلانية عن اضعاف الشعوب واضعاف مؤسساتها وحتى قادتها، سيما ان تلك العقلانية كانت قد ارتبطت بتطور النمط الرأسمالي[1].

فمن خلال ذلك انتشر الاستغلال الاقتصادي والربح غير المشروع تحت مسمى اقتصاد السوق، والمنافسة، واللعبة الاقتصادية، إذ هيأت تلك المسميات الظروف التي يتحكم من خلالها الأغنياء بالفقراء؛ الأمر الذي أدى إلى تراجع القدرة الشرائية للفقراء وازدياد القدرة الشرائية لشركات القطاع الخاص التي يتحكم بها الاغنياء؛ إضافة إلى ذلك فإن الرأسمالية بهذا الشكل لا تنسجم مع واقع المجتمع العربي، إذ إنه في اغلب البلدان العربية وان تعلن انها تشجع اقتصاد السوق، والتجارة الحرة، والمنافسة الاقتصادية؛ إلّا ان التعليم والصحة وقطاعات اخرى في تلك البلدان هي بعيدة عن هيمنة وتحكم واستغلال القطاع الخاص إلّا في حدود ضيقة (وخاصة منطقة الخليج العربي)؛ بالإضافة إلى العادات الاجتماعية والقيم والتقاليد العربية التي تتعارض مع جوهر الممارسات الرأسمالية.

وبذلك فإن النقد يوجه إلى العقلانية التي تدّعيها الحداثة الغربية بعدما «أصبح العقل والمجتمع العربيان تحت نقمة العقل والسياسة الغربيين المدفوعين بمنطق القوة والهيمنة وسرقة الحقوق. وبناءاً على ذلك تشابكت المواقف واضطربت السياسات، وتبلبلت الأفكار، وانشغل العقل العربي بمهام اخرى...فخسرت الأمة العربية بسبب ذلك فرصة تفرغ هذا العقل لمشكلاته وظروفه وامكاناته فكانت خسارة مركبة»[2].

لذلك فإن الحداثة الغربية استخدمت العقلانية كشعار لشغل انصارها في العالم العربي، مستهدفة إضعاف الجسد العربي للهيمنة عليه بصورة مباشرة تارة، والتحكم به عن بعد تارة اخرى.

(1) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص193، ص200، ص202.
(2) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكالية فلسفية، المصدر السابق، ص143.

كما يشير (برهان غليون) إلى إنه من الضروري ان يتمكن الوعي من إعداد مطابقة بين نظام العقل ونظام الواقع؛ أي ان تلك العقلانية يجب ان تتناسب مع ما هو قائم؛ أي ضرورة ان ينجح الوعي في عقلنة الواقع من جديد فيقوم أولاً بإعادة تنظيم مفاهيمه ذاتها، ويتحرر من كل هيمنة، ليقوم بتأسيس نظام العقل وفقاً للخبرة الذاتية والتجربة؛ لأن التجريبية والبراغماتية هما اساس كل تغيير عقلي متجدد؛ أما إذا أصبحت تلك المطابقة مستحيلة فإن الواقع سيفقد في نظر الوعي عقلانيته ويصبح انموذجاً للفوضى واللامعقولية؛ لأن الوعي سيفتقد الوسيلة الملائمة لإيجاد الاتساق فيه؛ وبهذا الشكل فإن الفكرة الرئيسة لما تقدم تؤكد ان لكل عقل استراتيجية خاصة تختلف باختلاف الواقع الذي يسعى إلى تنظيمه أو بث الانسجام فيه؛ وان نظام العقل ذلك هو ما نسميه بالعقلانية؛ ولابد من الاشارة إلى إنه ليس هناك عقلانية خارج الحضارات والمجتمعات؛ فعندما يحدث تغيير طفيف في الواقع وفي سياق تلك الحضارة فإن نظام العقل يستطيع ان ينظم الواقع اعتماداً على المنطلقات الاستراتيجية نفسها؛ كما يعيد نظام العقل ترتيب مفاهيمه أو تحويرها من أجل ان يحتفظ بالمطابقة بين محتواه، والواقع الفعلي؛ اما إذا اتسم ذلك التبدل بالواقع بالعنف، والتغيير الشامل (في الحضارة) دون ان تكون اساسيات ذلك التغيير موجودة بالأساس في النظام العقلي فإن هذه المطابقة تصبح مستحيلة[1].

لذلك فإن المسألة هي ليست استيراد للأفكار؛ لأن الافكار التي تنجح في بيئة معينة وتصبح واقعة اجتماعية تمثل النتاج الحقيقي لتلك البيئة من خلال الواقع الذي يحكم تلك البيئة؛ وذلك لا يعني نجاحها في بيئة اخرى أو مجتمع آخر؛ لأن أي إضافة لواقع المجتمع يجب ان يتطابق مع مفاهيم ذلك الواقع، ومبادئه،واساسياته، ومسلماته وإلا فإن مصير تلك المحاولة سيبوء بالفشل.

كما ان هذه الرغبة في استيراد الافكار تحت مسمى العقلانية (ذات النمط الحداثي) أدت بالعديد من مؤيدي الحداثة إلى إلقاء اللوم على العرب في تراجعهم وعدم الاعتراف بوجود العوامل الخارجية التي أدت إلى ذلك؛ موجهين اللوم إلى العرب (مفكرين وقادة ومثقفين) بأن اهم اسباب التراجع هو عدم التقارب مع الغرب؛ فمثلاً نلاحظ ان (احمد ظاهر) يرى ان مظاهر التراجع في المجتمع العربي المعاصر تكمن في غياب الحرية، والعقلانية؛ اذ أدى ذلك إلى الغرق في بحيرة الاستهلاك، وهيمنة العشائريات والغيبيات، واتسعت الهوة بين الحاكم والمحكوم؛ ثم نلاحظ ان (احمد ظاهر) يتألم لغياب المفهوم (الدينامي) للزمن ويفتش عن

(1) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص143.

شروط النهضة؛ لكن الغريب إنه على الرغم من اعترافه بتأثير العامل الخارجي في مسألة تراجع العرب؛ إلّا إنه يعزو ذلك إلى تراجع العامل الذاتي وحده[1].

إلّا ان ذلك الرأي يواجه نقداً واضحاً من قبل احد الباحثين الذي يرى إنه يفتقد الرؤية الشاملة للمشكلة؛ ولا يتمتلك الإلمام بالمشاكل الحقيقية التي تحيط بالعرب وما يخطط لهم؛ كما يتهمه بأنه من خلال ذلك الطرح يدور حول نفسه ولا يخرج بذلك الموضوع بجواب أو حل ينتشل الوضع العربي من نفق السقوط[2]، لأن الوضع العربي بحاجه إلى ايجاد الحلول وليس التحدث عن السلبيات فقط؛ لانه في حالة الاكتفاء بعرض المشاكل لأن ذلك الأمر يتسبب في تفاقم تلك المشاكل وتعميقها.

ومن الجدير بالذكر ان الحداثة الغربية تدعو إلى استخدام العقلانية في تطوير العمل السياسي؛ في حين نلاحظ ان الخطاب الغربي الذي يعتمد على تلك الحداثة قد أيّد توجهات تخلو من العقلانية أدت إلى إسقاط انظمة عربية وإحلال الكوارث في تلك البلدان ولعل ما جرى في (ليبيا) خير مثال على ذلك؛ إذ ان تلك التوجهات غير العقلانية تم دعمها من قبل الغرب تحت مسمى الدفاع عن حقوق الانسان، ومن خلال ما سمي ب(الربيع العربي)، و(ايهام) الأفراد في ذلك التحرك بأنهم يسلكون طريق الحرية، بالإضافة إلى الشعارات التي تندرج تحت مسمى (الارادة الشعبية)؛ إذ حقق الغرب بذلك هدفه بالهيمنة والتحكم بالمنطقة العربية ليبينوا للمؤيدين لهم بأن الغرب يقدم الاسناد والدعم لهم [3].

لذلك فإنه من المنطقي ان يتسائل العرب: هل بالإمكان «تجنب التحولات التي يمكن ان تطرأ على بنى المجتمع وسلاسل قيمه ومؤسسات وعقليات أفراده؟. واذا كانت هذه التحولات امراً محتماً فكيف يتأتى لنا التحكم بهذه التحولات لجعلها في المسار الايجابي الصحيح؟ وكيف يمكن درء مخاطر الغزو الثقافي، والاصابة بالتشوهات التي يمكن لمثل هذا الغزو ان يحدثها... وحين نعتقد ان الحداثة محض صرعة فإننا سنبقى منقادين انقياداً سطحياً لكل ماينتجه الغرب،ويسوقه لنا بإسم الحداثة أو نعتقد نحن واهمين بأن هذا هو (الحداثة) بعينها»[4].

---

(1) نقلًا عن: علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكالية فلسفية، المصدر السابق، ص77،.

(2) المصدر نفسه، ص78.

(3) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مصدر سبق ذكره، ص221.

(4) سعد محمد رحيم، أنطقة المحرم- المثقف وشبكة علاقات السلطة، ط1، (صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2013)، ص70.

المطلب الثالث: مادية وتجريد العقل الغربي

ان العقلانية التي تسوقها الحداثة الغربية اعتقدت ان (عقلها المجرد) لا عقل سواه؛ إلّا إنه لو دقق في الامر «لوجد إنه عقل شأنه ان يقدِّم النظر على العمل- هذا ان لم يأخذ النظر ويترك العمل- وانه عقل يطلب العلم لذاته لا لما يثمره من المنافع، وانه عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها، ولا يتطلع أبداً إلى العلم ببواطنه، ولهذه الحيثيات، فإن شأن العقل المجرد هذا إنه العقل الذي قد يورث النظر الضال كما يورث العلم الظار»[1].

ويشير (عبد الوهاب المسيري) إلى ان عقلانية الحداثة الغربية تدّعي انها تقوم على عقل الإنسان فقط؛ الذي تراه يستطيع الوصول إلى كمّ المعرفة التي تنير له معظم الاشياء والظواهر، ويستوعب واقعه وذاته دون الحاجة إلى أي معرفة تأتيه من مصدر آخر، كما إنه قادر على ايجاد منظومات اخلاقية استناداً إلى معرفته بالواقع المادي؛ لذلك يمكن تسمية هذه العقلانية بـ(العقلانية المادية). وتفترض هذه العقلانية ان المعرفة وحدها التي تضفي على الإنسان مركزية في الكون وهي التي ستجعله قادراً على تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه[2].

إلّا ان (عبد الوهاب المسيري) يعود ليوجه نقده للحداثة الغربية قائلاً: «حين بدأت في تحليل الخطاب الفلسفي الغربي اكتشفت ان العقلانية الغربية ليست شيئاً مطلقاً، وانما يختفي وراءها نموذج مادي يساوي بين الانسان والطبيعة، ومن ثم يساوي بين العقل الانساني والطبيعة المادية، ويجعل هذا العقل يذعن للطبيعة في نهاية الامر إلى ان تصبح مهمته الوحيدة ان يرصد الطبيعة ويعرف مسارها وقوانينها ليطبقها على الانسان، ومن هنا سميتها العقلانية المادية (التي تسمى عادة الاستنارة) «[3]. ثم يعود ليؤكد على ضرورة التمييز بين عقلانية الحداثة والتي هي (عقلانية مادية)، وبين العقلانية التي هي الايمان بأن العقل هو القادر على الوصول إلى الحقيقة لكن من خلال قنوات ادراكية مختلفة (كالحسابات الكمية الصارمة، والحواس الخمسة، والخيال، والعاطفة، والحدس، والالهام) أي ان العقل عندما يواجه

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص118: نقلاً عن: طه عبد الرحمن، سؤال الاخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،ط**1**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2000).

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية،ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.ص25.

(3) سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة-حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير:(سوزان حرفي)، ط1، (دار الفكر، دمشق، 2013)، ص25.

واقعاً قد يكون مادياً بسيطاً؛ إلّا إنه قد يواجه من خلال ذلك الواقع حقيقة انسانية مركبة؛ بل واحياناً حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي، أو النسق التاريخي[1].

لذلك فإنه يشير إلى ان الحداثة الغربية هي ليست استخداماً للعقل والعلم والتقنية فحسب بل استخدامهما خارج (النطاق) الانساني، أو الاخلاقي؛ فالحداثة الغربية بتعبير (المسيري) هي استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة في التعامل مع الواقع؛ وبهذا الشكل أصبح العالم الغربي مبتعداً عن القيمة، بمعنى إنه لاتوجد قيم انسانية اخلاقية، أو دينية تحكم مختلف التعاملات والمعاملات الإنسانية؛ فبهذه الصورة تسوّق الحداثة الغربية بعد ارتكازها على العقلانية فكرة ان العالم الغربي هو مركز العالم وليس الإنسان والإنسانية[2].

كما يوجه (المسيري) نقده إلى عقلانية الحداثة الغربية وطبيعتها المادية، إذ يرى انها من أوهام الفكر الإنساني الهيوماني الغربي، ليس له ما يسانده في الواقع؛ وانه من الاجدى ان يعرف الإنسان حدوده ومكانته في الكون وان يتخلى عن غروره، وخيلائه، واوهامه عن نفسه وعن مقدراته[3].

ثم يشير إلى ان عقلانية الحداثة الغربية من الممكن ان تهيء خير الوسائل العلمية والتقنية في خدمة اللاعقل؛ لأنها تهيء الوسائل بأفضل السبل لخدمة الغايات، سواء أكانت تلك الغايات عقلانية أم غير عقلانية؛ ففي المحصلة تؤدي إلى عقلانية الوسائل (كيف تقتل؟) لا عقلانية الغايات (لمَ تقتل؟)؛ فهي بذلك تعلم الإنسان كيف يبني جسراً أو طريقاً؛ ولا يهم معرفة إلى أين ستؤدي نهاية ذلك الجسر أو الطريق (إلى جنة أم إلى جحيم؟)[4].

الأمر الذي يؤدى إلى انهيار الجانب القيمي وتغييب الذات الإنسانية الفاعلة وابعاد الفرد عن المنظومة الاخلاقية التي ينبغي ان يلتزمها؛ أما كيانه فقد ارتبط كلياً بالأنماط الاستهلاكية والعلاقات العابرة غير المشروعة وبرامج التواصل الاجتماعي الالكترونية؛ أي أصبح انسان الحداثة الغربية انساناً ذا بعد واحد، ومجرد عقل اداتي، وشيئاً مجرداً من القداسة، والسمات الشخصية، والانسانية وكل ذلك من خلال العقلانية المادية التي بثتها الحداثة الغربية[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص22، ص23.

(2) لندة واضح، نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري، مجلة جيل للدراسات الادبية والفكرية، 26ع، يناير، (لبنان-طرابلس، 2017)، ص26.

(3) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص26.

(4) نقلًاعن: سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة-حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص25.

(5) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص29.

وبذلك يوصف هذا العقل الحداثي الغربي المادي بأنه يقف بالضد من الأخلاق، والإله ومن خلال تلك العقلانية فإن الحداثة الغربية استندت على قاعدة تعمل على استبعاد الروح والمطلق لصالح المادة والنسبية؛ فبعد أربعة قرون من تلك العقلانية اكتشف الإنسان الغربي ان حقيقة تلك العقلانية ليست كما هي في سياقها النظري، لأنها لو كانت كذلك لكان من الطبيعي القضاء على الشر ومنذ زمن بعيد، ولما ظهرت في العالم الغربي حركة عنصرية كاسحة في القرن التاسع عشر، وتشكيل امبريالي شرس أباد الشعوب وأفقدها كرامتها، ولما استيقظنا في الصباح نحاول التقصي عن اخبار التلوث والانفجارات النووية والتطهيرات العرقية، ولما ظهرت حركات عبثية لاعقلانية تناصب العقل العداء وتعلن بكل فخر تدمير الإنسان ونهاية التاريخ[1].

فبذلك يمكن القول ان عقلانية الحداثة الغربية تحدثت بالعلن عن الرغبة في تطوير الإنسانية؛ إلّا انها في الخفاء تبغي الهيمنة عليها والتحكم بمقدراتها وابعاد الإنسان عن مرجعياته التي يتأثر ويؤثر بها، بعدما جعلت العقل بالضد من الروح، والأخلاق والاله؛ الأمر الذي جعل الإنسان الغربي الحداثي مبتعداً عن المبادئ والقيم والأخلاق، ولا يشغل تفكيره سوى المنفعة التي تخصه، وانْ كانت تلك المنفعة تسبب الضرر للآخرين.

ويستشهد (المسيري) بشخص من داخل منظومة الفكر الغربي وهو (هوركهايمر) الذي وجّه نقده للحداثة الغربية، إذ أدرك (هوركهايمر) ان اشكالية الحداثة تكمن في محاولة تأسيس مجتمع في اطار العقلانية (دون ايمان بإله)؛ لذلك فإن هذا المجتمع يبقى دائماً عرضةً للامعيارية وعدم الشبع اللذين يهددانه[2].

كما ان هناك من يرى إن «التصور الحداثي للعقل يخل بمبدأ «النفع» من حيث إنه يفضي إلى الوقوع في النزعة النسبية، ويؤدي إلى استعباد الانسان للتقنية، وذلك ما دام يستند إلى مبدأين:»كل شيء ممكن» لدى التقنية بلا وازع- مما يؤدي إلى ان «تستبيح الآلة كل شيء في الانسان»،و»كل ما كان ممكناً وجب صنعه» مما يتأدى عنه استباحة حرمة الطبيعة- وبالتالي يترتب عن الامرين...التحلل من كل الموانع الخلقية»[3].

(1) لندة واضح، نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري، المصدر السابق، ص27.

(2) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص ص28-29.

(3) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص214.

ولعل ذلك ما دفع (علي حرب) إلى تأكيد ضرورة ان يتخلص المثقف العربي (المؤيد للحداثة) من اوهامه وتصوراته الطوباوية؛ ويجب ان لا يحاول ان يفسّر الظواهر بطريقة اسطورية سحرية؛ وان لا يسير وراء اوهام البحث عن الحقيقة الساطعة، وأوهام التأسيس، والافتتاح والنهاية وغيرها من العبارات البراقة للحداثة؛ فعلى المثقف العربي ان يتعامل وفق ما يتطابق مع البيئة العربية وليس وفقاً لما يتعارض معها تحت مسمى العقلانية؛ فمن عبارات الخطأ ان يعتاد الفرد العربي ترديد عبارات العقلانية لـ(ديكارت) في المنطقة العربية ويحاول تطبيقها جملة وتفصيلاً ويتناسى ان تلك العقلانية اداة قد وظّفت تصورات تجذرت وتراكمت وتطابقت مع المعطيات الغربية حتى أصبحت فكرة متأصلة كنتاج من نتاجات البيئة الغربية؛ فأصبحت من الصعب ان يطالها النقد[1]؛ وانها تماشت مع بيئة غير البيئة العربية فلا يمكن تبنيها بالكامل إلّا بعد تنقية الشوائب الناجمة من عدم انسجامها مع البيئة العربية؛ كما ان الحداثة الغربية ومن خلال ادعائها بالعقلانية فإنها تسببت بوجود افكار بعيدة عن الواقع في المنطقة العربية فأوهمت من تلقف أفكار الحداثة بان تلك الأفكار هي التي تسير العالم؛ كما اوهمتهم بأنهم قادرون على قيادة مجتمعهم نحو الرفاهية والسعادة متناسين ان كل تحرك يبغي الانتقال الجريء يحتاج إلى القدرة على التحكم بكل البنى الاجتماعية، والسلطوية[2].

وبذلك فإن (علي حرب) قد ركز من خلال نقده للعقلانية على مسألة ان الرغبة في التجديد والتطوير لا تتوقف على العقل فقط، لأن هنالك بنىً وهياكل تتحكم بالظواهر والوقائع الاجتماعية، فمن غير الممكن ان يستطيع العقل القيام بما تبتغي الحداثة تحقيقه من تغيير دون الأخذ بنظر الاعتبار بأهمية تلك البنى والهياكل والتي لها تأثير واضح على حركة المجتمع وتطور الدولة، ومن غير الممكن ان يحدث تطور أو تحديث دون المرور من خلالها؛ بالإضافة إلى المفاهيم السائدة والمتجذرة التي تعبر عن جوهر ذلك المجتمع والتي تمثل وقائع اجتماعية تتوافر فيها عناصر (الاستمرارية والتواتر والجماعية والالزام) وغيرها من الثوابت التي ترسخ تلك الوقائع وتكسبها شيئاً من الاستقرار النسبي، لذلك لا يمكن إبعادها أو اعتبارها موروث قديم؛ بل يجب ان تتطابق تلك المفاهيم مع ما يُطرح كعنصر جديد يهدف إلى التطوير.

ولعل لمثل تلك الأسباب هي التي دعت (طه عبد الرحمن) إلى الإشارة إلى ان العقل هو بخلاف ما كان يعتقد على إنه (جوهر) قائم بذاته أو ذاتاً مستقلة بشؤونها؛ بل ان العقل هو

(1) علي حرب، اوهام الحداثة-قراءة في المشروع الآركوني، الاجتهاد، المصدر السابق، ص94.
(2) المصدر نفسه، ص92.

(فعل) من الأفعال مرتبط بغيره و(سلوك) من السلوكيات؛ وبهذا الشكل فإن العقل ليس ذاتاً وانما هو (فعل) وحججه بذلك الشأن متنوعة ومنها[1]:

أولاً: ان العقل يصنف كبابٍ من أبواب الأفعال الإنسانية كالسمع والبصر.

ثانياً: ان العقل شأنه شأن سائر الأفعال الإنسانية التي يجري عليها التحول والتقدم.

لأنه يرى ان «عقل الحداثة هذا «عقل مستقل» أو هو «عقل منفصل»؛ أي إنه عقل مجرد عن الشرع

ومفصول عن الخلق، ادعى إنه حر ومات وما هو بحر»[2].

وبهذا المضمون فإن العقلانية التي ترتكز عليها الحداثة الغربية تمثل أداةً يتحكم بها الفاعلون الغربيون واصحاب النفوذ في المنظومة الغربية للهيمنة على المثقفين المنزلقين في (وهم الحداثة)؛ مبقين المثقف العربي يؤمن بقدرته على تجاوز الظروف وتغيير الواقع من خلال التركيز على مسألة ان الإنسان كائن عاقل (فقط)؛ إلّا ان تلك العقلانية وبهذا النمط لم ولن تسعفه في تغيير الواقع.

ويتضح مما تقدم ان الفكر السياسي العربي المعاصر قد وجّه نقده لمبدأ العقلانية التي ترتكز عليها الحداثة الغربية وقد احتوى ذلك النقد اشكالاً عدة، فقد كان رافضاً لسلوكيات تحت مسمى العقلانية؛ بينما استبعد اموراً معينة لعدم ملائمتها النمط العربي؛ إلّا إنه بالرغم من ذلك لا يرفض العقلانية كأداة تدعو لإعمال العقل وتفعيله والابتعاد عن ما يناقض التصور العقلي.

(1) نقلًا عن: محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص216.

(2) المصدر نفسه، ص218: نقلًا عن: طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق-مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،ط1، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 2000).

المبحث الثاني

نقد الذاتية في الفكر السياسي العربي المعاصر

توجَّه النقد إلى مفهوم الذاتية كمرتكز من مرتكزات الحداثة من قبل المفكرين والكتاب والباحثين العرب (سيما اصحاب النزعة القومية منهم) باعتباره فلسفة تبتعد أحياناً أو قد لا تنسجم مع النمط العربي الذي اعتاد على الروح الجماعية، وعلى القيادة المركزية التي تحرك الجماهير، بالإضافة إلى العادات والتقاليد والأعراف التي تحرك ذلك المجتمع باتجاه السلوك الجماعي؛ على العكس من النمط الغربي الذي ينسجم مع الروح الفردية بسبب توافر المعطيات التي تنمي الروح الفردية ومنها ضعف الروابط العائلية، الأمر الذي يشجع على انطواء الفرد وانغماسه في التفكير بذاته. وكل تلك الامور جاءت نتيجة لتطورات حدثت عند الغرب تفاعلت مع معطيات البيئة الغربية بالكامل.

وبالرغم من ذلك إلّا ان النقد الذي وجه إلى مفهوم الذاتية لم يتوقف فقط عند الرفض لذلك المفهوم، فقد حمل دلالات لتقويمه والتركيز على ضرورة ان يعمل الفرد على تطوير قدراته الذاتية التي يتميز بها على اقرانه لكي تندرج كرصيد في قدرات الجماعة التي ينتمي إليها.

وكل ذلك تم في سياق الرغبة في ايجاد حداثة عربية نابعة من الواقع العربي، بعيدة عن الرغبة في التقليد أو استيراد مفاهيم غريبة عن البيئة العربية.

وسنعالج ذلك الموضوع من خلال مطلبين، يتناول الأول المجتمع العربي والذاتية بوصفها وافداً غربياً بينما يعالج الثاني الذاتية كمفهوم غربي وأبعاده السياسية على المنطقة العربية.

المطلب الأول: المجتمع العربي والذاتية كوافد غربي

يرى (برهان غليون) ان مبدأ الذاتية «ينبع من رفض الاندماج في الآخر ورفض التنكر للذات لما ينطوي عليه هذا من استلاب وغياب للوعي الذاتي، وانحدار إلى مستوى الجماعة الاستهلاكية التي تعيش عالة على غيرها وليس لها في ذاتها أي طموح أو رسالة أو روح تحركها سوى ارضاء الرغبات واشباع الحاجات الوقتية»[1].

(1) برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص262.

لذلك فإن نقد مفهوم الذاتية (طبقاً لمنظور الحداثة الغربية) من خلال الفكر السياسي العربي المعاصر لم يأتِ بشكل رغبة في تقويم فكرة الذاتية (إلّا في حدود ضيقة)، فقد اتى ذلك النقد في الأغلب الأعم بشكل رفض لمفهوم الذاتية.

إلّا ان ذلك النقد تناول بشكل أو بآخر اموراً تعد ايجابية في مفهوم الذاتية إلّا انها لم تكن في ضمن مفهوم الذاتية الذي تسوقه الحداثة فاكتفى ذلك النقد بالإشارة إلى تلك الامور لكنه لم يخرج منها بنموذج متناسق ينظر إلى الذاتية بمجملها نظرة مغايرة.

وبالتالي فإن ذلك النقد أبقى النظرة إلى الذاتية في الفكر السياسي العربي المعاصر نظرة لا ترى فيها تناسباً مع النسيج الاجتماعي العربي؛ على اعتباره إنه قد مرّ بحقب تاريخية تختلف جذرياً عن التي مرّ بها الغرب؛ وعلى اعتبار ان ظروف التطور والتراجع العربي تختلف عن مثيلتها الغربية؛ لذلك فإنه من الواضح ان الحداثة الغربية قد اختارت عدة مرتكزات، ومنها الذاتية، وقد كان سبب الاختيار هو ان الظروف السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، بل حتى الثقافية قد جاءت وفقاً لمتطلبات الإنسان الغربي ونوازعه عبر حقب تاريخية معينة؛ ولمثل تلك الأسباب فإن (محمد عابد الجابري) كان اكثر تركيزاً على ما يصطلح على تسميته بـ(الاستقلال التاريخي للذات العربية) ويربطه بما يسميه (التحرر من الآخر) أي التحرر من الوافد الاوروبي؛ إلّا ان ذلك يجب ان يتم بشكل لا يتناقض مع التفتح على الفكر العالمي وعلى التراث معاً[1].

وعندما يناقش (طه عبد الرحمن) مفهوم الذاتية فإنه يضيف إليه كل من (التعددية)، و(الصيرورة)، و(التفاعل) لأنه يرى إنه من خلال النقد الذي يوجهه لمفهوم (الذاتية) فإن نقد (الفردانية) يمر منه ومن خلاله[2]. إلاّ إنه يعود ليؤكد ان «الفردانية في نظرنا ليست لازمة لروح الحداثة ولا ملازمة لها، روح الحداثة جاءت للإنسان فالتبس الأمر عليهم، واعتبروا الإنسان هو الفرد، والإنسان قد يكون زوجاً أو جماعة أو مجتمعاً. وتطبيق الغرب هو حداثة الفرد، ولذا نحتاج إلى تفكير للفرد يتعلق بغيره اكثر مما يتعلق بنفسه»[3]

ونلاحظ من خلال ذلك رفض الأنانية التي تقود إليها الذاتية لذلك ينتقدها ويدعو إلى

(1) نقلًا عن: محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبيرالخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص221.

(3) المصدر نفسه، ص221: نقلًا عن: محاضرة الاستاذ طه عبد الرحمن (روح الحداثة والابداع)، جريدة السياسة الجديدة، 442ع، 2003/7/11.

ضرورة عدم تبني مثل تلك الفلسفات التي تقود الفرد للتفكير بنفسه فقط بل من الضروري ان يفكر بمحيطه الاجتماعي لتصبح الذاتية في طور الجماعة.

أما (هشام شرابي) فيؤكد ان أي نزعة للتحرر الصحيح من غير الممكن ان تتم عبر عملية تنطلق من صلب المجتمع وتكون متوائمة مع مكوناته؛ فالمجتمع العربي يتميز بأن النظام العائلي فيه يمثل ميدان تفاعلات مستمرة وشديدة بين مختلف أعضائها، لذلك فإن هذا الواقع أصبح منذ زمنٍ بعيد يمثل مصدر كل ما في الحياة العائلية من سعادة وانطواء؛ فالقيم العربية تركز على تماسك الروابط الاجتماعية[1].

فبهذا الشكل يبين ان القيم العربية تنمّي الروح الجماعية من خلال زج الفرد في المجتمع بشكل يعتمد اعتماداً وثيقاً على الاندماج في المجتمع والعمل سوية داخل الجماعة التي ينتمي إليها بروح جماعية بعد ان تحتم عليه القيم والأعراف والموروثات الاجتماعية ذلك الاندماج.

كما ان الارتباط الوثيق بين المجتمع والأسرة وسيلة اساس تتمسك بها الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغيير والتحكم باستقرار التكوين الذي يستند عليه المجتمع؛ اذ يستند على الأنماط التي تتحكم بنسيج العائلة وبتوزيع السلطة والمواقع الاجتماعية في العالم العربي[2].

لذا فإن بعض المفكرين العرب يرون ان مبدأ الذاتية وفقاً للمنظور الغربي لا يتناسب مع نمط البيئة العربية التي تحكمها عوامل عديدة ساهمت بتكوين نسيج اجتماعي عربي لا يتناسب مع مفهوم الذاتية بنمطه الغربي، فالعائلة العربية والمجتمع العربي تأسسا وفقاً لمبادئ وقيم نتجت من صميمها تنزع باتجاه الروح الجماعية والاتحاد من اجل العمل سويةً وتقديم ما باستطاعتهم للجماعة التي ينتمون إليها.

واذا كانت الآراء السابقة تذهب إلى نقد الذاتية انطلاقاً من ايمانها باختلاف طبيعة البيئة العربية ومؤسساتها عن البيئة الغربية فإن آراء عربية أخرى توجه النقد للذاتية من منطلق آخر، فعلى سبيل المثال يذهب (انطون سعاده) كما ذهب (ماركس) من قبله ليؤكد ان الإنسان كائن ذو نزعة انتاجية؛ فنستنتج من هذا التوجه ان العمل والنسق التعاوني للعمل هما الأساس الذي يرتكز عليه الاجتماع؛ وبهذا الشكل يكون ذلك الاجتماع هو المرتكز الأساس لإعداد المجتمع وتنظيمه؛ لذلك فإننا عندما نبدأ من الفرد بوصفه كائناً ذو نزعة انتاجية فنحن

(1) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط3، (الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1984)، ص31، ص35، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص57.

بذلك نبدأ من (الفرد) بوصفه كائناً صاحب حاجات لا يمكن توفيرها إلّا من خلال (العمل والواسطة)[1].

كما ان من الأمور التي باتت تحسب على ما انتجته النزعة الذاتية التي ارتكزت عليها الحداثة الغربية هو ان العائلة قد ابتعدت كثيراً عن الروابط القويمة التي كانت من مظاهر القوة؛ كما ان كل من الدرجة الرابعة وحتى الثالثة من القرابة الدموية لم تعد تُعد ذات اهمية ولم يُحسب لها حساب[2].

وإذا أردنا التفكير في اعطاء الحقوق الذاتية لأفراد المجتمع فهنالك أساليب متعددة، منها ان لا نفسر الرابطة الاقتصادية على انها عملية ربحية بل يجب ان تحقق الاستقرار للمجتمع، وبالتالي استقرار الوضع المعيشي لأفراده، وتكون سبباً في ارتقائه وتقدمه؛ فمن خلال توظيف الرابطة الاقتصادية بشكل يضمن حقوق الجميع داخل المجتمع (لا افراداً معينين) سيكون بالإمكان سد الاحتياجات من المأكل والملبس وغيرها من الأمور الاساسية؛ وكل مجتمع غير قادر على سدّ هذه الاحتياجات فليس بإمكانه الثبات لأنه بسبب ذلك فإن الافراد الذين لا يحصلون على الاكتفاء الذي يسد احتياجاتهم داخل المجتمع فإنهم يهجرون ذلك المجتمع وقتما توافرت لهم امكانية الانتقال إلى مجتمع آخر يحصلون من خلاله على ما يؤمن احتياجاتهم[3].

وبهذا الصدد فان (انطون سعاده) يرى بأن «النظرة الفردية للإجتماع التي يجدها الدارس في (التعاقدالاجتماعي) لروسو هي مستمدة من حالة المجتمع بعد ظهور الفرد عاملاً فيه، وقبل ذلك لا اختيار للفرد في الاجتماع والمجموع، فوجوده الأناني في تلك الحالة الأولية لا يظهر إلّا في التمييز بينه وبين غيره في بعض العلاقات النفسية (الذهنية). ان هو إلّا نقطة في موجة صغيرة لا يمكنك تعيينها، كيفية وكمية، إلّا إذا فصلتها عن جسمها»[4].

وتؤكد الآراء السابقة على حاجة الإنسان للآخرين، فلا يستطيع مهما بلغ من المعرفة والحكمة ان يستقل بنفسه ويحقق الاكتفاء الذاتي له دون التعاون مع الآخرين على تحقيق ذلك الاكتفاء.

---

(1) عادل ظاهر، المجتمع والانسان –دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية، ط1، (الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2006)، ص153.

(2) انطون سعادة، نشوء الامم-الكتاب الاول، (مؤسسة سعادة للثقافة، بيروت، 2014)، ص95.

(3) المصدر نفسه، ص164.

(4) انطون سعادة، نشوء الامم-الكتاب الاول، المصدر السابق، ص102.

لذلك فإن النزعة الذاتية عندما تجتاز مرحلة بوصفها أداةً لتمثيل رغبة الفرد بإكساب ذاته مساراً يميزها، تصبح تجسيداً لخيار اخلاقي لتلك الذات؛ حينها ستشكل النزعة الذاتية خطراً يداهم الحياة الاجتماعية والإنسانية؛ لأن النزعة الذاتية عندما تصبح تجسيداً لخيار اخلاقي للذات الإنسانية فإنها ستسير باتجاه الموقف المعروف بالأنانية الاخلاقية[1].

فهنا توصف النزعة الذاتية بأنها من أسوء الامراض التي تُصيب المجتمع بأركانه الاجتماعية والسياسية؛ لأنها إذا تحكمت في مصير المجتمع فستسخره للمنافع الشخصية لعدد قليل من الأفراد (كلٌ حسب مصالحه الخاصة) وبالتالي تسوق المجتمع إلى الخراب والمهانة[2].

وكل ذلك يشير إلى ان اساسيات فهم الوجود الإنساني تكمن في وضع مفهوم الإنسان تحت تصرف مقولة الاجتماع وليس تصرف مقولة الفرد[3].

لذلك ووفقاً لما تقدم فإن لا نمط ولا شخصية تميز النزعة الذاتية إلّا من خلال ما يضفيه المجتمع على افراده وفقاً لأحوال ذلك المجتمع (الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية.....الخ) لذلك فإن النزعة الذاتية وانْ عبّرت في بعض الاحيان عن انعزال عن المجتمع إلّا انها تتناسب طردياً مع احواله وتتطبع وفقاً لنمط ذلك المجتمع وطبيعة النسيج الاجتماعي فيه.

وبذلك فمن الضروري التأكيد على ان المجتمع باعتباره منظومة من المؤسسات، والعلاقات، والقيم التي تتحول من جيل إلى جيل آخر يليه فإنه بذلك يتخطى الأفراد ويعتمد على الجيل بأكمله واعتماداً على مسألة ان يقوم كل جيل بإضافة جوانب جديدة على ما قدّمه الجيل الذي سبقه؛ وكل ذلك بالتالي هو نتيجة معينة لاختيارات افراد تلك الاجيال وافعالهم[4].

لذا فإنه من الضروري ايلاء المجتمع الأهمية التي تعلو افراده بسبب تراجع قدرات المؤسسات العربية ومنها الشركات والمعامل في المنطقة العربية التي قد يكون من الممكن حال توافرها اعلاء مصلحة الافراد على المجتمع؛ لأن تلك المؤسسات عندما تصبح خاضعة لنظام مأسسة حقيقي وفقاً لنظام نوعي فإنها سوف تمنع استغلال الفرد للجميع من خلال قواعد تنظمها تلك المؤسسات، كما ان من خلالها يمكن إضافة قدرات نوعية للأفراد تعود بالنفع على المجتمع العربي؛ إلّا اننا وفي ظل التراجع الذي يعيشه العالم العربي وتراجع

(1) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعادة الاحتماعية، المصدر السابق، ص137.
(2) انطون سعاده، الاعمال الكاملة 1921-1949، المجلد (8)1948-1949، ط1، (مؤسسة سعاده الثقافية، بيروت، 2001)، ص351.
(3) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعادة الاحتماعية، المصدر السابق، ص136.
(4) المصدر نفسه، ص141.

شتى القطاعات والمؤسسات فإن سيطرة النمط الفردي سيضرّ بالمصلحة العامة ويصب في مصلحة الفرد فقط فإنه بات من الضروري ايلاء مصلحة المجتمع الأفضلية على مصلحة الأفراد لكي يتم الاعتماد على المعطيات المتواجدة في المجتمع العربي مع محاولة كل جيل تقديم التعديلات المعينة على ما يراه سلبياً في الجيل الذي سبقه ويقدم النصح للجيل الذي يليه.

أما من ناحية الوقائع الاجتماعية فإن الأسبقية تكون للجماعة على الفرد؛ وتنظم العلاقة بين المجتمع والفرد بآلية ثنائية؛ فتارةً تُنَمِط الجماعة الفرد بنمط نفسي يشير إلى خصائص نفسية تلك الجماعة، وتارة اخرى تضفي على شخصيته الامكانية والمقدرة على التأقلم والعيش وفقاً لحياة تلك الجماعة؛ لذلك فإن العلاقة بين الفرد والجماعة مشروطة بنمط فهم الفرد لذاته وفهمه لعلاقته بالجماعة التي ينتمي إليها وكيفية تقمصه لشخصية تلك الجماعة ونفسيتها ومصالحها ووضعها العام[1].

لذلك فإن ما دعت إليه الحداثة من خلال (مفهوم الذاتية) التي تعد من مرتكزات الحداثة الأساس (وفقاً لما يتفق عليه اغلب الكتاب والمفكرين) فإن مبدأ الذاتية من الصعب الأخذ به في المنطقة العربية لأنه سيؤدي إلى انقلاب سلبي في منظومة القيم العربية نظراً لاختلاف النمط الاجتماعي العربي عن النمط الاجتماعي الغربي؛ مما يؤدي إلى امور سلبية بدلاً عن تحديث المجتمع العربي (إذا أخذنا المسألة على مستوى المجتمع العربي).

إضافةً لذلك فإنه من غير الصحيح ايلاء مصالح الفرد اولوية على مصالح الجماعة لأن ذلك سيكون بمثابة اعطاء الحق للفرد بالسيطرة على الجماعة على نحو يؤدي إلى الاضرار بمصالح الجماعة واعطاء الفائدة لمصالح الفرد؛ لأن بهذا الشكل ستكون فائدة الفرد متحققة من خلال الاضرار بمصالح الجماعة مما قد يفسح المجال إلى ان يتحكم بالمجتمع افرادٌ همهم الوحيد الحفاظ على مصالحهم الضيقة ولا يأبهون مطلقاً لما قد يحل بالجماعة من ضرر؛ لأن الفرد عندما يعتبر نفسه مقدماً على الجماعة التي ينتمي إليها تكون نزعته الذاتية متجسدة بشكل هدّام لماهية المجتمع الحقيقية التي تكمن في ادراك الفرد لشخصيته وادراكه للجماعة التي ينتمي إليها ومن ثم ادراك الجماعة في ذاتها لذاتها وادراكها لعلاقتها مع الافراد داخلها ومن ثم علاقاتها مع سائر الجماعات الاخرى داخل المجتمع[2].

وبالرغم من ذلك كله فإن «وضع الانسان على الصعيد الذاتي هو عامل فاصل في تاريخ

(1) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي- سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع، ط4، (دار الطليعة، بيروت، 2009)، ص112.

(2) المصدر نفسه، ص113.

الانسان. وبما ان هذا الوضع يختلف من جماعة انسانية إلى جماعة اخرى، فإننا نتوقع، حتى لو افترضنا نفس الشروط البيئية، ان نرى تاريخ جماعة ما متميزاً عن تواريخ ما عداها من الجماعات إلى الحد الذي يتميز عنده استعدادها للاستفادة من قاعدتها الطبيعية عن استعداد الجماعات الاخرى»[1].

ولو دققنا النظر اكثر إلى السلوك الاجتماعي العربي لوجدنا «ان عقيدتنا اجتماعية، تنظر إلى الانسان من زاوية الحقيقة الانسانية الكبرى- حقيقة المجتمع، لا من زاوية الفرد الذي هو، في حد ذاته، وضمن ذلك الحد مجرد امكانية انسانية»[2].

كما إنه من الضروري عدم جعل كل ما يمس الاعتبارات الإنسانية العابرة لمصالح فرد معين أو فئة بعينها أو جيلٍ بعينه من أفراد أو فئات أو اجيال المجتمع متوقفاً على رغبة أفراد معينين أو فئة قليلة منهم فمن غير المنطقي ان تعطى لهم حرية التصرف وفقاً لأهوائهم[3].

ولا بد من الاشارة هنا إلى ان عدم اعتبار الفرد الغاية للمجتمع لا يعني إبعاده أو تلاشيه في وحدة المجتمع؛ فظاهرة الشخصية الفردية اساس في تكوين الإنسان؛ إلّا ان استقلالية الشخصية الفردية لا تعني التعالي على المجتمع وحقوقه وحقوق من بداخله؛ لذلك فإن الشخصية الفردية الانسانية مرتبطة بكيفية مشاركتها في حياة المجتمع الواحد[4].

وبذلك فإن انصار الحداثة الغربية من العرب يدعون إلى الأخذ بكل ما جاءت به الحداثة، ومنها مرتكز (الذاتية) بالشكل الغربي المختلف مع البيئة العربية الذي لا يضمن حتى الحقوق الذاتية للأفراد في المجتمع العربي دون ان يحاولون ايجاد صيغة تلبي الاحتياجات الذاتية وتمنع الجشع والطمع الذي يقع تحت آثاره الكثيرون في حال الأخذ بمفهوم الذاتية وفقاً لما روجت له الحداثة الغربية.

المطلب الثاني: الذاتية كمفهوم غربي وأبعاده السياسية على المنطقة العربية

ينزع بعض المفكرون العرب (اصحاب النزعة القومية منهم) إلى التركيز على الفاعلية الجماعية وضرورة إدامة زخمها، انطلاقاً من اعتبار ان التاريخ الحقيقي للإنسانية يكمن في

(1) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعادة الاحتماعية، المصدر السابق، ص115.

(2) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ص116-117: نقلًا عن: انطون سعاده، (شروح في العقيدة، بيروت، 1958).

(3) عادل ظاهر المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده، المصدر السابق، ص142.

(4) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص117.

تاريخ الجماعات والشعوب وليس في تاريخ الأفراد، إضافة لذلك فإنه حتى الصراعات التي تجري على مر التاريخ هي صراعات بين الجماعات والامم التي تندفع باتجاه التقدم والسيطرة وتحسين المكانة، فهي تجري على مستوى الجماعات والامم وليس على مستوى الافراد؛ كما ان الرغبة في إعداد الخطط (قريبة المدى، ومتوسطة المدى، وبعيدة المدى) والأمل في المستقبل والرغبة في تحسين الاوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية ومحاولة التأسيس لنظام يوفر متطلبات الأجيال القادمة؛ كل تلك الامور توصف بأنها أفعال جماعية وصادرة عن اصول تاريخية عميقة ومتجذرة[1].

ولا يمكن النظر إلى الإنسان وفق ما تراه تلك الايديولوجيات على إنه كائن مكتفٍ بذاته ويستطيع الوصول إلى ما يريد بمعزل عن المؤسسات والعلاقات والجهات الاخرى داخل الدولة التي ينتمي إليها؛ ثم انها تصور ذلك الفرد على إنه قادر على التحرك على الصعيد الفكري، والعملي، والنقدي (التقييمي) وفقاً لمعايير واطر يحددها ذلك الفرد بنفسه بانعزال واستقلالية تامة عن محيطه؛ وبهذا الشكل فإن تلك الايديولوجيات وخاصةً (الليبرالية والوجودية) تعطي صورة للفرد على إنه ليس انساناً بالفعل بل مجرد قدرة انسانية أي ان ذلك الفرد هو ليس إلّا انساناً بالقوة فقط[2].

كما ان الفرد مهما كان متعلماً ومتنوراً فهو لا يتعدى عن وصفه فرداً تسيطر على نظم التفكير الخاصة به ومسلمات عقله ونوازعه وغرائزه على شتى الأدوار التي يقوم بها؛ فالسياسة بهذا الشكل تكون هي الغايات الفردية الخصوصية وتكون المقاصد هي المقاصد الفردية، وعلى هذا المنوال لا تغدو القضايا القومية المتعلقة بالمصالح الجماعية لمواطني الدولة والتي تمس أمنهم واستقرارهم وطريقة عيشهم إلّا واسطة للغايات الفردية وليس العكس؛ وإذا أعطى الأفراد جزءاً من اهتمامهم بتلك المصالح القومية من خلال التفكير بها أو مناقشتها فإنها لن تتجاوز حدود الفردية واثارتها الفكرية؛ فبهذا الشكل يصبح مصير الأمة مرهوناً بتقلبات الميول والرغبات والأحوال الفردية، لذلك يصبح مصير الشعب غير واضح وغير مطمئن ويصبح الشعب جاهلاً بقضاياه الكبرى ومبتغياته العظمى[3].

ولابد من الاشارة إلى إنه ليس المقصود بوساطة هذه الرؤية حول مفهوم الذاتية كمرتكز من مرتكزات الحداثة الغربية ان ننكر وجود الفرد، ولا الغرض من ذلك محاولة سلب درجة

(1) المصدر نفسه، ص ص162-163.

(2) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده الاجتماعية، المصدر السابق، ص133.

(3) انطون سعادة، الاعمال الكاملة، المصدر السابق، ص351.

الأهمية التي يمتلكها وفقاً للسياق التاريخي؛ إلّا ان الهدف هو التأكيد على ان الفرد قبل كل شيء هو انسان، ومن غير الممكن ان يشغل حيزاً انطلوجياً في فراغ اجتماعي- تاريخي؛ لأن الواقع على المستوى الانطلوجي للفرد هو واقع عمليات اجتماعية، وتاريخية يتم من خلالها اكتساب الامكانات الإنسانية أولاً بحيث يسهل بعدها اكتساب امكانات تفردن ذلك الفرد أي امكانات وصوله إلى حالة يستطيع من خلالها النظر إلى ذاته باعتباره كائناً مفضلاً ومميزاً عن الكائنات الباقية[1].

وينطلق المفكرون العرب من محددات عدة للتأكيد على عدم ملائمة النزعة الفردية للمجتمعات العربية ومنها:

أولاً: انها تؤدي إلى انتاج النزعة الديكتاتورية هناك من يعتقد ان الديكتاتورية من نتاجات النزعة الذاتية، إذ يؤدي اتباع النزعة الذاتية بشكل خارج عن المألوف وبعيد عن الثوابت التي تتناسب مع التكوين الانساني إلى سيطرة الأفراد بشكل خطر على الأمم، بدرجة تمكنهم من التلاعب بمقدرات تلك الأمم بعد ان يصل اولئك الافراد إلى السلطة ويتحكمون بها وبمصير الشعب عن طريق نزعة المطامح الشخصية التي أنتجها ذلك النموذج من النزعة الذاتية؛ تلك السيطرة التي تشكّل بالنسبة للفرد غايته العظمى وتتخذ تلك الغاية القضية الجماعية كواسطة لها لمنح الفرد تلك السيطرة السياسية[2].

وفي سياق هذا الحديث فإنه بعد التدقيق في البنية السياسية الموجودة في المنطقة العربية سنجد انها تخلو منانظمة حكم تتواجد فيها المؤسسات والاجهزة النوعية التي تمنع قيام الفرد بعد وصوله إلى المواقع الحساسة في الدولة من استخدام ما يمسك به من اجل مصلحته الخاصة؛ فإذا ما أوصلت النزعة الذاتية (وفقاً لنمط الحداثة الغربية وفلسفتها التي تعتبر غير ملائمة للنمط العربي) الفرد العربي إلى تلك الأنانية فإنه من الممكن بعد وصوله لأيٍ من المواقع الحساسة في الدولة فإنه لا يتردد في تعريض الدولة والشعب لأخطارٍ جسيمة؛ بل وان ما يزيد من خطر تلك المسألة هي ان الأنظمة العربية لا تزال مؤسساتها واجهزتها تدور في فلك النمط التقليدي ولم تتوصل بعد إلى النمط النوعي فلا تستطيع الأنظمة العربية تحت هذه الامكانيات التقليدية وضع موانع تعيق قدرة أي فرد يندفع من خلال النزعة الذاتية (ذات المنظور الحداثي الغربي)، ويحاول استخدام وتهيئة السلطة (في أيٍ من الأنظمة العربية) لمصالحه الخاصة بل حتى الاضرار بمصالح الآخرين (شعباً ودولةً)،

(1) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده الاجتماعية، المصدر السابق، ص135.
(2) انطون سعاده، الاعمال الكاملة، المصدر السابق، ص ص351-352.

لأنها لا تمتلك الآليات النوعية المناسبة لتوجيه الردع الذي يحد من الأطماع التي تنجم عن سيطرة تلك النزعة على الفرد العربي.

فلمثل تلك الأسباب لا تغدو المسألة عبارة عن هيمنة الأمة على قضاياها بوساطة ذلك الفرد الذي يحمل قضاياها؛ بل تغدو عبارة عن هيمنة قضية ذلك الفرد الذي يثقل كاهلها بأعبائه الخاصة الناتجة عن نوازع شهواته ورغباته[1].

ثانياً: أسبقية المجتمع على الفرد إن مبدأ الذاتية لو أُخذ وفقاً للمنظور الغربي الحداثي فإنه يتعارض مع الركائز الأساس لقيام الدولة (كما يشير إلى ذلك انطون سعاده) من خلال تركيزه على ما اتجه إليه (توماس هوبز) من محاولةٍ «لجعل الرابطة السياسية هي الرابطة الاساسية في الاجتماع. فلا وجود للمجتمع خارج الدولة، بل الأدق القول ان مفهوم المجتمع لا يمكن فصله منطقياً عن مفهوم الدولة»[2]. فيوجه (انطون سعاده) نقده اللاذع لهذه الرؤية اذ يعتبر ان المجتمع ذو اسبقية بشكل منطقي على الدولة مثلما ان المجتمع ذو اسبقية بشكل منطقي على الفرد؛ وبهذا الشكل فإن الدولة ليس لها وجود إلّا في المجتمع لأنها تمثل المظهرين الحقوقي والسياسي للمجتمع[3].

ثالثاً: إنتاج مفهوم الذاتية النزعة الأنانية للأفراد «لقد كان ظهور شخصية الفرد حادثاً عظيماً في ارتقاء النفسية البشرية وتطور الاجتماع الإنساني. أما ظهور شخصية الجماعة فأعظم حوادث التطور البشري شأناً وأبعدها نتيجةً واكثرها دقة ولطافةً وأشدها تعقداً، إذ ان هذه الشخصية مركب اجتماعي- اقتصادي- نفساني يتطلب من الفرد ان يضيف إلى شعوره بشخصيته شعوره بشخصية جماعته، امته، وان يزيد على احساسه بحاجاته احساسه بحاجات مجتمعه، وان يجمع على فهمه نفسه فهمه نفسية متحده الاجتماعي»[4].

ولهذا السبب فإن الفرد لا يمكن ان يكون اساساً للإجتماع كما ان مفهوم الذاتية على المستوى السياسي والذي بات يعرف بالفردانية السياسية ترى ان الهدف الأسمى للدولة هو ان تكون تلك الدولة هيئة ممثلة للمجتمع؛ وتقوم بفسح المجال بشكل كبير لكل فرد لكي يحقق اقصى قدر من التقدم لذاته بطريقته الخاصة التي يراها مناسبة لأن الفرد عندما يضمن حرية التصرف وفق ذلك النحو فستكون تلك الطريقة (وفق ما تراه الفردانية السياسية) افضل

(1) المصدر نفسه، ص352.

(2) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده الاجتماعية، المصدر السابق، ص99.

(3) المصدر نفسه، ص26.

(4) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص114.

سبيل لتأمين متطلبات المجتمع؛ فهنا لابد من الإشارة إلى ان مصالح المجتمع لايمكن ان تُختزل بالمصالح الفردية؛ كما ان العلاقة بين الحرية الذاتية والرفاهية العامة للمجتمع مرتبطة بظروف المجتمع التاريخية وفقاً للوقائع والظواهر الاجتماعية في ذلك المجتمع[1].

فوفقاً للشكل الذي تراه الفردانية السياسية فإن مصالح الفرد تقدم على مصالح الدولة، وبالتالي فإن الأبواب ستكون مشرعة لأي فرد يصل إلى مستوى المسؤولية ليتحكم بمصير تلك الدولة وفقاً لأهوائه؛ وبذلك فإن الابتعاد عن مفهوم الذاتية وفقاً لـ(منظور الحداثة) ضروري لنمو الأسس الحيوية للمجتمع واكساب المجتمع الشخصية التي تميزه من خلال الجماعات التي يحتويها وبالتالي قيام الدولة بالشكل الذي يتوائم مع الشخصية المعنوية للمجتمع ويمثل المظهر الحقوقي، والسياسي، والقانوني لذلك المجتمع؛ فمن الضروري ايلاء الاعتبارات الجماعية الأولوية على الفرد لأن المسألة لا تتوقف فقط على نمط المجتمع وحسب بل إنه حتى وان كانت نزعة المجتمع نزعة ذاتية انطوائية فإن الحاجة تحتّم ايلاءالحقوق التي تمس مصالح الجماعات داخل المجتمع اهمية قصوى لغرض ان تمثل الدولة النوازع الحقيقية لذلك المجتمع، وبعد ذلك من الممكن ان تؤَطَر النزعة الذاتية وفقاً لما لا يتعارض مع الدولة والمجتمع.

فالإنسان بوصفه فرداً فإنه من جهة يمثل شيئاً لاحقاً للمجتمع على المستوى التاريخي، ومن جهة اخرى فإن الفرد لا يمثل بحد ذاته غير امكانية انسانية[2]، لذلك فإنه من غير الممكن ان يعطى الفرد افضلية على المجتمع وعلى الدولة. في حين ان «مبدأ التضحية الفردية في سبيل خير المجتمع هو اهم مبدأ مناقبي قام عليه فلاح أي مجتمع متمدن أو متوحش»[3].

ومما لابد من الاشارة إليه هو ان المنطقة العربية وفقاً لما موجود فيها من انظمة سياسية وانماط اجتماعية فإنها ما زالت اسيرة التراجع الذي أدى إلى تفككها سياسياً واقتصادياً وتفتقر إلى الاندماج الاجتماعي؛ فإن من غير الممكن ان يكون مفهوم الذاتية (بالشكل الذي تطرحه الحداثة) ينزع إلى الخير اكثر من مفهوم جزئي؛ أما المصالح فمن غير الممكن ان تكون مصالح عامة بسبب التفكك والانقسامات التي تعاني منها الأنظمة السياسية في المنطقة العربية[4].

---

(1) علي ثجيل خماط، مفهوم القومية عند انطون سعاده، رسالة ماجستير(غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب/ جامعة بغداد، 2018، ص118: نقلاً عن: انطون سعاده، المحاضرات العشر، ط5، بيروت، 1959.

(2) عادل ظاهر، المجمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده الاجتماعية، المصدر السابق، ص94.

(3) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص118. نقلًا عن: انطون سعاده، الاسلام في رسالتيه، ط3، (بيروت، 1958).

(4) علي ثجيل خماط، مفهوم القومية عند انطون سعاده، المصدر السابق، ص181: نقلًا عن: انطون سعاده، المحاضرات العشر، ط5، بيروت، 1959.

وفي هذا الجانب فإن مفهوم الذاتية الذي ارتكزت عليه الحداثة الغربية يقتل نزعة الفرد نحو التضحية في سبيل الآخرين أو التضحية من اجل البلد والمجتمع لأن النزعة الذاتية ستنمي الأنانية لديه وتبعده عن التفكير بالتضحية من أجل البلد أو المجتمع أو الآخرين لأن الأنانية ستجعله لا يفكر إلّا بالفعل الذي يجلب إليه المنفعة وان كان ذلك الفعل يضر بمصالح الآخرين.

كما لابد من الاشارة إلى ان مبدأ الذاتية «يرتكز على مسلَّمتين، مسلمة واقعية...ومسلمة اخلاقية. المسلمة الواقعية تشير إلى إنه لا ضمان في ان تسيطر النزعة الغيرية على النزعة الأنانية-الفردية في الانسان، والمسلمة الاخلاقية تؤكد على إنه لا مفاضلة بين فرد وفرد آخر أو جيل وآخر من أفراد واجيال المجتمع»[1].

إلّا ان المسلمة الأخلاقية لا تستطيع التغلب على ما ينزع إليه الفرد نتيجة المسلمة الواقعية حيث لا امكانية أن تسيطر النزعة الغيرية على النزعة الأنانية-الفردية؛ إلّا من خلال الحيلولة دون الانزلاق في اسر النزعة الفردانية الخصوصية وجعل النزعة باتجاه التضحية في سبيل المجتمع من أسمى المبادئ.

و«من هنا تأتي الضرورة على الصعيد الأخلاقي لوضع مصلحة الكل الاجتماعي فوق كل مصلحة فردية أو فئوية، أي كل مصلحة خصوصية، لتقديم الكل على الجزء»[2].

رابعاً: الرفض المنطلق من منظور اقتصادي يوجّه (سمير أمين) نقده لمبدأ الذاتية المنبعث من رؤية اقتصادية تشخيصية، إذ يرى ان الذاتية في المجال الاقتصادي متجسدة في الرأسمالية «فالعلاقات الاجتماعية الخاصة بالنظام الانتاجي الجديد للرأسمالية تستدعي حرية المقاولة والدخول الحر إلى الاسواق والاعلان بالحق ((المقدس)) للملكية الخاصة. وبهذه الطريقة فقد تخلصت الحياة الاقتصادية من وصايا السلطة التي كانت مهيمنة على الأنظمة السابقة للحداثة وأصبحت مجالاً مستقلاً عن الحياة الاجتماعية يخضع لقوانينه الخاصة لاغير. وقد عوضت الرأسمالية العلاقة التقليدية لتبعية الثروة تجاه السلطة بعلاقة سببية معاكسة، ذلك بحيث تجعل من الثروة مصدراً للسلطة»[3].

ويخلص برؤيته ان الحداثة ومن خلال مبدأ الذاتية المتجسّد اقتصادياً بالرأسمالية تؤدي

(1) عادل ظاهر، المجتمع والانسان- دراسة في فلسفة انطون سعاده الاجتماعية، المصدر السابق، ص142.
(2) المصدر نفسه، ص142.
(3) سمير امين، مابعد الرأسمالية المتهالكة، ترجمة:(فهيمة شرف الدين، سناء ابو شقرا)، ط1، (دار الفارابي، بيروت، 2003)، ص224.

إلى (هدم) الإنسان وبث روح (الطمع) فيه وتجعله بعيداً عن المشاعر أي تحوله إلى (آلة) وسلعة حاملة لقوة الاستلاب الاقتصادي الأمر الذي يؤدي إلى افراغ الديمقراطية من قدراتها التحررية[1].

وبهذا الشكل تكون المنفعة الاقتصادية شاخصة عند افراد قليلين فقط كالمقاولين واصحاب رؤوس الأموال ومصلحتهم فوق كل اعتبار، حيث تتضاعف قدراتهم الشرائية بينما تتراجع القدرة الشرائية للجماعات داخل المجتمع وبشكل غير قابل للمقارنة.

وبهذا الشكل فإن النقد الذي وُجّه لمفهوم الذاتية أصبح يجسد متطلبات عدة سيما بعد «قيام الفلسفات الجزئية الخصوصية-الفلسفات الأنانية التي تريد ان تحيا بالتخريب- فلسفة الرأسمالية الخانقة... وفلسفة الروح الفاشية... الرامية إلى السيطرة سيطرة مطلقة على امم العالم وشؤونها- هذا العالم يحتاج اليوم إلى فلسفة جديدة تنقذه من تخبط هذه الفلسفات وظلالها»[2]؛ فلسفة تخلّص الفرد من الانطواء والتفكير الهدام الناتج عن تصور غير واقعي للقدرة الحقيقية التي يمتلكها الفرد بعدما أوهمت تلك الفلسفات الفرد بأنه قادر على الاكتفاء بنفسه دون الحاجة إلى الآخرين، مما أدى إلى انهيار الركائز الأساسية التي اعتادت عليها الإنسانية من التعاون والعمل المبني على التكامل في توزيع الأدوار.

كما إن مفهوم الذاتية الذي تسوّقه الحداثة الغربية كمرتكز من مرتكزاتها غير قابل للأخذ به أو الاتيان به في المنطقة العربية لعدة أسباب، منها ما يتعارض مطلقاً مع التكوين الاجتماعي العربي الذي تسيره وقائع وظواهر اجتماعية نابعة من المعطيات الشاخصة على الساحة العربية، ومنها اسباب تتعارض مع نمط التكوين السياسي للأنظمة السياسية في المجتمع العربي، وحتى مع النمط الاقتصادي الذي تسلكه الأنظمة العربية، كما ان هنالك اسباباً تتعارض حتى مع المبادئ الأساسية لقيام المجتمع وتماسك وقيام الدولة. وهنالك اسباباً تعرقل الأخذ بمفهوم الذاتية شاخصةً في التراجع الذي حلّ في الأنظمة العربية وسبَّب لها التفكك على المستوى السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، ففي تلك الحالة فإن مفهوم الذاتية يؤدي الأخذ به إلى انهيار اسس تلك الانظمة واستمرار تراجعها، إضافةً إلى ان مفهوم الذاتية بالشكل الذي تسوّق له الحداثة الغربية جاء وفقاً للنمط الغربي وبعد طروحات فكرية انساقت وفقاً للعوامل الاجتماعية الغربية والمعطيات والأحداث التي شهدها المجتمع الغربي؛ لذلك فإن الفكر العربي يرى ان الأخذ بمبدأ الذاتية لا ينسجم مع الواقع العربي في

(1) المصدر نفسه، ص225.

(2) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص159.

نقاط عدة إلّا إنه في الوقت نفسه لا يمانع من الأخذ في الأمور التي يراها من الممكن ان تطور الفرد العربي، ومن اهم تلك الامور هي ما جاء بها مفهوم الذاتية من سياقات تؤكد ضرورة ان يسعى الفرد لتطوير مهاراته الفردية لكن في اطار الجماعة وليس بمعزل عنها، بمعنى ان يطور الفرد قابلياته الذاتية لتمكنه من القيام بأدوار فردية في اطار الجماعة؛ لذلك فإن الفكر السياسي العربي المعاصر لا يرفضها بأكملها لكنه يؤكد ضرورة الأخذ منها وفق ما يناسب الواقع العربي والبيئة العربية مع تأكيد ضرورة تقويم ذلك الأخذ والتعاطي مع مفهوم الذاتية مع معطيات ذلك الواقع وتلك البيئة.

المبحث الثالث

نقد الحرية في الفكر السياسي العربي المعاصر

قبل الدخول في صلب الحديث عن النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر لمصطلح (الحرية) بوصفها مرتكزاً من المرتكزات الاساسية التي ارتكزت عليها الحداثة الغربية، لابد من الاشارة أولاً إلى ان المقصود بالحرية هنا ليست بالمعنى الفلسفي العام؛ بل وفقاً للمنظور الحداثي الغربي الذي يركز على امور قد تكون بعيدة عن الغاية الرئيسية لفلسفة الحرية، كما استند النقد الذي وجهه المفكرون، والباحثون، والكتاب العرب على الأمور التي تبيحها تلك الحرية في الوقت الذي تتعارض به مع القيم والمحددات الاجتماعية والسلطة الأبوية التي تعتبر نظام قائم بحد ذاته؛ والثوابت والاسس الدينية السائدة في المنطقة العربية؛ كما ان هنالك من وجَّه النقد للحرية (وفقاً للمنظور الحداثي) بسبب ان المنطقة العربية لا تزال انظمتها تدور في فلك التقليدية، لذلك فإن استخدام الحرية بهذا النمط سيؤدي إلى الفوضى العارمة التي يصعب السيطرة عليها (وذلك ما حدث في العديد من البلدان العربية) مما يؤدي إلى تفتيت وتجزئة تلك البلدان بالكامل؛ وسنعالج ذلك الموضوع من خلال مطلبين، يبحث الأول أسباب رفض الحرية بالمنظور الحداثوي بينما يعالج الثاني صراع التراث والمعاصرة في الفكر العربي.

ولا بد من توضيح تساؤل كثيراً ما يطرحه مؤيدو الحداثة الغربية في المنطقة العربية عندما يسوقون الحرية كمرتكز من مرتكزات الحداثة ويناقشون شتى الأمور ولا يأبهون بتعارض تلك الأمور مع القيم العربية والطبيعة الاجتماعية للعرب، فيطرحون التساؤل الآتي: (من الذي يحدد الممنوع من المباح؟) فيجب ان نوضح الاجابة لذلك التساؤل من خلال التأكيد على ان كل مجتمع تسيّره وتحكم حركته وانتظامه وسلوكياته كل من (الوقائع الاجتماعية والظواهر الاجتماعية) فالوقائع الاجتماعية تعتمد على الافعال الجماعية التي تمتاز بها الجماعة وعلى التواتر في اداء تلك الأفعال، أي (الاستمرارية والديمومة) وعلى تاريخية تلك الأفعال، بالاضافة إلى توافر عنصر المثالية لها، وغيرها من الأمور التي تكسب الجماعة صفة تميزها عن غيرها من الجماعات، أما الظواهر الاجتماعية فعلى الرغم من انها تمثل حدثاً مفاجئاً ينتاب المجتمع

في مرحلة زمنية معية؛ إلّا إنه وانْ كان مفاجئاً فإنه لا يبتعد عن اطار ذلك النمط الاجتماعي[1]. لذلك فإن الجواب على التساؤل يكمن في ان الوقائع والظواهر الاجتماعية السائدة في المجتمع هي التي تحدد الممنوع من المباح.

المطلب الأول: أسباب رفض الحرية بالمنظور الحداثي

يوجه اغلب المفكرين العرب نقدهم لمبدأ الحرية ذات المنظور الحداثي، ولعل اغلب ذلك النقد كان يحمل معنى الرفض؛ وينطلق أولئك من عدة محددات للإشارة إلى رفضهم، لعل ابرزها مايأتي:

أولاً: اقتران الحرية بالأمة ككل ان مسارات الاهتمام بالحرية حسب المنظور الغربي تختلف عنها في المنظور العربي، ففي المنظور الغربي تدور مسارات اهتمام الحرية حول «الفرد وعلاقته بذاته وبخالقه وبالمشارك له في الخلق من بني البشر... أي مفهوماً متعلقاً بالفرد الاجتماعي)»[2]؛ أما في المنطقة العربية فإن الموضوع يتعلق بالمعطيات التي فرضت نفسها على الساحة العربية من خلال الأحداث والتطورات خلال التطور التاريخي الخاص بالعرب وما واجهوه من ظروف وعوامل أكسبتهم نمطاً خاصاً بهم. فمن الباحثين العرب من يؤكد إنه ينبغي ان يراعى «في حماية هذه الحرية للمفكر وللسياسي وللإنسان البسيط مبدأ تكافؤ الفرد والجماعة وتوفر الفرص في الحقوق والواجبات والمسؤوليات. لهذا السبب اقترنت الحرية بالوطن، وباستقلاله، وبالمواطن وحقه في الحياة السعيدة وبالأمة ودورها الحضاري»[3].

ولا شك ان الحرية تكمن في «المناخ الحر الذي يوفّر للإنسان فرصة الاجتهاد من اجل العيش الحر الكريم، القائم على احترام العقل والذات المتعلمة والمتطلعة نحو المستقبل المشرق مع الحفاظ على حرية الإنسان في ما يرغب ويحب ويختار ويترك»[4].

---

(1) ينظر: صادق الاسود، علم الاجتماع السياسي،- اسسه وابعاده، كلية العلوم السياسية/ جامعة بغداد، 1990، ص100، ص101.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبيرالخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص52.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص ص71-72.

(4) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص71: نقلاً عن: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط4، دار الشروق، بيروت، 1979.

ثانياً: عدم توفر البيئة الملائمة هناك الكثير من مؤيدي الحداثة في المنطقة العربية يختزلون مفهوم الحرية بـ(الديمقراطية)، ومن الجدير بالذكر ان الديمقراطية تمثل نتيجة للتطور التاريخي لمجتمع بعينه؛ ومن الضروري تأكيد إنه من غير الممكن في أية صيرورة تاريخية فصل الشرط عن النتيجة أو فصل النتيجة عن الشرط؛ إذا علمنا ان الديمقراطية هي صيرورة من هذا القبيل؛ إلّا ان النظرة السطحية لمؤيدي الحداثة تجعلهم يرون ان الديمقراطية حلاً لجميع المشاكل الأمر الذي أدى إلى ان يكون ذلك التمسك بالديمقراطية بشكل بعيد عن افساح المجال للتطور التاريخي الذي يمهد لنضجها كتجربة نابعة من الحرية سبباً في تعقيد المشاكل في المنطقة العربية بسبب عدم توافر البيئة الملائمة لإنضاج تلك التجربة، لأن الأمر لا يتعدى ان يكون استيراداً لتلك التجربة[1].

إضافةً لذلك فإن أنصار الحداثة يغضّون النظر عن الانتهاكات التي تحصل تحت شعار ضمان حرية شعب أو فئة من شعب معين؛ إلّا ان تلك الانتهاكات أدت إلى نهب ثروات شعوب بأكملها، واقامة نظام عالمي ظالم يأكل فيه القوي الضعيف ويزداد فيه الغني غنىً والفقير فقراً[2].

إلّا ان انصار الحداثة لا يعيرون انتباهاً لذلك النقد من خلال عدة اساليب منها ما يتمثل بالقول: «نحن لا ننكر ذلك لكن يجب ان نعترف ان الغرب حمل إلينا الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان واحترام الآخر، والتخلص من عقلية القرون الوسطى»؛ متناسين ان عقلية القرون الوسطى المظلمة هي خاصة بالغرب أمام العرب في القرون الوسطى كانوا يتمتعون بعقلية عقلانية، تنظر إلى الإنسانية من خلال الموقف الكوني الذي يراهن على الجمال والحرية ولا يمكن ان يكون إلّا حداثياً مهما تقادم عليه الزمن[3].

لذلك فإن تلك النظرة السطحية لأنصار الحداثة الغربية في المنطقة العربية تبتعد عن الدراسة الموضوعية للمعطيات السائدة مما أدى إلى تعقيد المشاكل بدلاً عن حلها والى تراجع المجتمع العربي بدلاً عن تحديثه (بحسب المنتقدين للحداثة الغربية).

ثالثاً: تهديد الحرية للثوابت الاجتماعية هناك الكثير من الأمور السلبية التي تسببها

(1) جورج طرابيشي، هرطقات – عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية،ط1، (دار الساقي، بيروت، 2006)، ص10.

(2) منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، ط1، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999)، ص15.

(3) محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية- مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، المصدر السابق، ص13.

دعوات الحرية (ذات المنظور الحداثي) والتي تشكّل خطراً على المجتمع العربي المعاصر والأجيال القادمة؛ خاصةً في تناولها للعلاقات الاجتماعية للفرد مع اقرانه، والعلاقة بين الزوج وزوجته، ومسألة النظام التعليمي وتربية الأطفال، وحتى العلاقات الجنسية داخل الجنس الواحد، وتقدم تلك الطروحات بشكل يهدم القيم الاخلاقية والقيم الاجتماعية ويغير السلوك الاجتماعي على نحو خطير، وكل ذلك تحت مسمى الحداثة والعصرية وبدعوى الدفاع عن الحريات وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والطفل وغيرها[1].

وبهذا الشكل فإن مثل تلك الأفكار التي تبنّتها الحداثة الغربية تحت مسمى (الحرية) تمثل أدوات تعمل على عرقلة تقدم المجتمع العربي وتوجهه باتجاه مغاير، وتمنع محاولة التقدم وتزيد من حالة تفكك ذلك المجتمع بشكل خطير، لتناقضها أولاً مع طبيعة النسيج الاجتماعي العربي والقيم والعادات والتقاليد، وتناقضها ثانياً مع المبادئ الحقيقية لفلسفة الحرية؛ لأن الحرية ليست اعطاء الحق للإضرار بالأسرة أو التصرف وفقاً لما يمليه عقل الفرد لذلك فإنه من خلال ما ادعته الحداثة الغربية بـ(الحرية) فإنها من خلال النظام العالمي- التقني الذي استطاعت ان تنهض بالاعتماد عليه سوّقت ذلك النظام على نحو لا يبتغي السيادة المحدودة التي تقتنع بها الطبيعة الانسانية وتصبح خادمة لها؛ بل يبتغي السيادة اللامحدودة التي لا تقتنع بها الطبيعة الانسانية وتكون لها مفسدة؛ لذلك فإن هذا النظام نظاماً متسلطاً على الإنسان وقاهراً له وتكون غايته التسلط عليه والتحكم به وليس تقديم الخدمة والمنفعة له[2]؛ لذلك فبدلاً عن ان تجلب الحداثة الغربية (الحرية) كما تدّعي فهي قامت بنسف الثوابت الاجتماعية تحت مسمى الحرية من خلال التركيز على عدة مواضيع (لكن بشكل يبتعد كل البعد عن الدقة في معالجة المشاكل) مثل المواضيع التي تتعلق بما يتعرض له الصغار على يد الآباء إلّا ان المقصود من ذلك هو ضرب النظام الأبوي للعائلة تحت مسمى (حماية حقوق الطفل)، وكذلك موضوع اضطهاد المرأة من خلال تناول الموضوع بشكل يضرّ بالعلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة، أو توجيه الانتقاد للعلاقات الاجتماعية، أو انتقاد الأعراف، أو انتقاد المورثات التي توضح اصالة المجتمع تحت ذريعة ان تلك الأمور تقيد العقل وتكبّله وتقيد الفرد وتنتهك حقوقه كما تصور تلك الأمور على انها قوالب جامدة لا تسمح بالتطور؛ فبهذا الشكل تحاول الحداثة الغربية تقديم نفسها من خلال شعارات الحرية والنزعة الليبرالية

(1) منيرشفيق، المصدر السابق، ص121.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبيرالخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص223.

كحركة تحررية تعمل من اجل تحرير الإنسان، والعقل، والنظام الاجتماعي وتمثل العصرنة، ومواكبة التقدم الحضاري[1].

وبهذا الشكل فإن الحداثة الغربية تعمل على قلب المفاهيم السائدة، والهيمنة على الآخر، وإضعاف النظام الأسري، وضرب العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة، وإضعاف السلطة الابوية؛ كما تعمل على توجيه الانتقادات غير المبنية على اسس علمية إلى المكتسبات التاريخية التي تمتاز بها الجماعة الاجتماعية؛ ولابد من الاشارة هنا إلى ان مثل تلك الأمور التي أخذ بها انصار الحداثة في المنطقة العربية أدت عبر فترة زمنية قصيرة إلى إحداث مشاكل اجتماعية كثيرة، ومن ثم ازدادت تلك المشاكل بنحو يشكل تهديداً خطيراً في المنطقة وذلك التهديد أصبح شاخصاً في عدة امور لعل من ابرزها التفكك الاسري، وازدياد حالات الطلاق، والابتعاد عن الفلسفة النابعة من صميم الفكر العربي إلى الحد الذي يصل إلى مهاجمة تلك الفلسفة بسبب هيمنة المذاهب الغربية على أفكار الشباب العربي، بعد تشويه الصورة الحقيقية للفلسفة العربية والعادات والقيم والأعراف التي تعبر عن الأصالة العربية، إذ أصبح من الطبيعي مهاجمة ما يتميز به الفكر العربي وما يعبر عن السمات الحقيقية لذلك الفكر بسبب تلك الدعوات التي توهم مؤيدي الحداثة الغربية بأنها نابعة من فلسفة الحرية؛ وبهذا الشكل فإن تلك الافكار قد سوّقها انصار الحداثة الغربية على انها أفضل سبيل لتحديث المجتمع في حين انها لا تجلب إليه سوى التراجع، والتخلف، وغياب الحرية بجميع اشكالها، وضعف الوعي الديمقراطي (على الرغم من ان الحداثة الغربية تسوّق للتجربة الديمقراطية من خلال الحرية)، والفوضى السياسية والاجتماعية والثقافية وعدم القدرة على التخطيط العلمي النوعي غير التابع. تلك الأمور أدت إلى شيوع النزعات الأنانية، والعرقية، والمذهبية على حساب وحدة الوطن[2].

ولو دققنا أكثر فيما تُحدثه الأفكار التي تبنّتها الحداثة تحت عنوان (الحرية) لوجدنا ان نقطة البداية للتفكك الأسري في المجتمع العربي يبدأ منها، ومن خلال شعارات الليبرالية التي تدّعي النزعة إلى الحرية لأننا سنلاحظ ان توجيه الانتقاد بشكل حاد على مسألة اضطهاد الرجل للمرأة أو محاولة تضخيم حالات الخيانة الزوجية؛ فمن خلال ذلك تسوّق الحداثة إلى رفض مؤسسة الزواج والعائلة وتبدأ الدعوة إلى علاقات حرة تتشكل وتنحل بدون قيود وبدون إطار قانوني ينظمها، وبدون التزامات نحو الأطفال[3].

(1) منير شفيق، المصدر السابق، ص122.

(2) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص89.

(3) منير سفيق، المصدر السابق، ص123.

كما ان إشكالية الحرية باتت تكمن في ضياع الانجازات التي صنعها الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة (وعلى وجه التحديد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) فقد ضربت العالم موجة فوضوية من الاتجاهات التفسيرية التي لا تتناسب مع مبتغيات الفلاسفة ومع ما أرادوا الوصول إليه حقاً[1]؛ ويؤكد على ما تقدم (حسن حنفي) بقوله: «تراكمت فلسفات العدم في الوعي الاوروبي... نيتشة... هيدجر... مارسيل... سارتر... دريدا...بارت... وتخلّى الوعي الاوروبي عما أبدعه هو نفسه من قبل مثل الزمان والتاريخ والانسان والعقل والحرية... تحطمت مُثل التنوير، ولم تستطع ان تغير الثقل الطبيعي والموروث في الوعي الاوروبي»[2].

وذلك يدلّ على ان فلسفة الحرية لم تبقَ كالنهر المتدفق الوافر بالأفكار الفلسفية التي ازدهرت قبل القرن العشرين من منابع العلاقة بين نظرية الحرية وماديتها؛ لأن الوعي الانساني المعاصر بالحرية أصبح يخلط حرية الفرد وحريات الأفراد، وحريات المجتمعات حتى أصبح من غير اللائق في التاريخ المعاصر ان يطرح الإنسان تساؤلاً يتعلق بالرغبة بمعرفة مسألة: لماذا تختلف تطبيقات الحرية المادية من مكانٍ لآخر؟ ولمَ تتبدل من حالٍ إلى حال؛ وكإنها خضعت هي الأخرى للاستعباد، والاستبداد والمصادرة[3].

ومن الضروري الإشارة هنا إلى إن كل ما تقدّم لا يعني كمال المجتمع العربي وقيمه السائدة بل ان الكثير من القيم الإجتماعية بحاجة إلى مراجعة وتطوير لتصبح ملائمة مع الأفكار المعاصرة من جهة وتحافظ على جوهر القيم الايجابية الموروثة من جهة أخرى.

وهذا ما أكده (برهان غليون) من خلال إشارته إلى ان المنطقة العربية تحتاج لكي تسيطر على ما يبث فيها من افكار خاصة بالحداثة الغربية (تحت مسمى الحرية) إلى منظومة قيم متكاملة منبعثة من كونها تمثل وسيلة لضبط السلوك الفردي من الداخل الذي تحركه شعارات الحرية؛ وتلزم تلك المنظومة الجميع بقواعد ثابتة تمثل اساس الاستقرار الاجتماعي والمحافظة على النظام والنسق الاجتماعي القائم[4].

كما ان من الضروري الاشارة إلى ان «الجدلية بين الحرية في مؤداها تبدو كانها أُفرغت

(1) مجموعة مؤلفين،فلسفة الحرية-اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص12.

(3) برهان غليون، اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط4، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء، 2006)، ص225.

(4) مجموعة مؤلفين،فلسفة الحرية-اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص13.

من معانيها الفلسفية، لذلك استفحلت فيها انواع من انحراف حقيقتها الأصلية عن معانيها التي تستوجب توفر المناخ الفلسفي الحقيقي لاستيعابها من جهة ان الحرية لا تفكك اسرارها إلّا بالقراءة المتبصرة للفلسفة»[1].

رابعاً: ازدواجية الغرب يسعى الغربيون دائماً إلى منح الحرية لشعوبهم لكنهم لا يفعلون ذلك مع الشعوب الأخرى؛ ويبين احد الباحثين العرب ان الحداثة الغربية تُتهم بالتسلط على الإنسان بإسم الحرية من خلال محاولة بثّ افكار غريبة، كما انها تثقل كاهل الانسان بدلاً عن ان تحقق له التقدم[2].

كما ان هناك من يتصور بأنه «ما تسلطت الحداثة الغربية على انسانها فحسب وانما تسلطت على الغير، إذ من المعلوم ان الحداثة نهضت على اساس من ايديولوجية ليبرالية طالبت بتوسيع مجال ممارسة الأفراد لحريتهم دونما تدخل بعضهم في افعال البعض ولتحقيق تصوراتهم لما يعتبرونه ((الحياة الطيبة)) من دون تدخل الدولة فيها، اللهم إلّا بما يحفظ هذه الحريات ويبقيها. إلّا ان هذه الليبرالية نفسها إذا أعلت هي من الشأن السياسي وأسفلت بالشأن الخلقي، فإنها سمحت لنفسها، وقد تذرعت بقيم (الحرية) و(المساواة) و(العدل) ونستها أو أنسيتها، بالتسلط على الشعوب بإسمها»[3].

وعلى الرغم من دعوات الغرب للمنطقة العربية إلى الأخذ بالنموذج الغربي الحداثي من خلال الحرية إلّا إنه في حقيقة الأمر ان العالم العربي قد «عانى... ازدواجيةً في الموقف الغربي الذي يدعي الديمقراطية من جانب ويصادر حقوق هذا الشعب من جانب اخر؛ لذلك راح المستعمر يزرع بذور الفتنة والتجزئة في العالمين العربي والاسلامي من خلال سياساته ووسائله الاعلامية، ومراكز البحوث السرية والعلنية، فعمل على خلق روح العداء والتقاطع والانغلاق على الذات من زاوية واحدة، وانكار الرأي الآخر ومصادرة الحقوق المشروعة، والتعامل مع الحوادث والاحداث والظواهر برؤية الممر الواحد لتشكل هذه الامراض معيقات الديمقراطية في العالم العربي»[4].

---

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبيرالخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص223.

(2) المصدر نفسه، ص223.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص89.

(4) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبيرالخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص52.

وبهذا الشكل فإن حقيقة الأمر ليست كما يراها انصار الحداثة على اعتبار ان التوجه السليم يكمن في نقل تجربة الحرية إلى المنطقة العربية؛ فالأمر يدخل في رغبة الغرب في توسيع النفوذ وإضعاف المنطقة العربية لينتهي الأمر وفقاً للمعطيات بصعوبة تجسيد مفهوم الحرية وعلى اغلب المستويات؛ وعلى الصعيد السياسي منها تنعدم القدرة على قيام تجربة ديمقراطية حقيقية بعد ان استغل الغرب واقع العرب التعددي-دينياً، وطائفياً، واجتماعياً[1].

خامساً: ارتباط الحرية بالعدو الخارجي إن الحرية «ارتبطت في المخيال العربي بحركات التحرر والثورات الكبرى التي عرفها العالم العربي في مطلع القرن العشرين... ولعل ابرزها ثورة 1952م بمصر، وبالتالي اصبح مفهوم الحرية يرتبط غالباً بمسألة التحرر من العدو الخارجي... فالإكراه الأوحد بصورة عامة يتمثل في اكراهات الآخر... وحتى الثقافة الموجهة من قبل السلطات الرسمية لكثير من الدول العربية قرنت الحرية بمفاهيم الاستقلال»[2].

لذلك فإن الحرية في الفكر السياسي العربي المعاصر يُنظر لها من قبل الكثير من المفكرين العرب وفقاً للوضع العربي وما يتوافق معه ذلك الوضع؛ إذ يرى (ناصيف نصار) ان الحرية تكمن في التخلص من هيمنة العقل الغربي[3].

ومنهم من يراها تكمن في فسح المجال للقوى الوطنية لتؤسس البناء الصحيح للأقطار العربية بعيداً عن الاستعمار الخارجي والتخلص من التبعية والتخلف؛ ويذهب الباحث مع هذا الرأي، إذ ان من المنطق على دعاة الحرية من الغرب ان لا يسلبوا حرية ابناء الأمم الاخرى (ومنها العرب) المتمثلة بحقهم في اعداد الأسس السليمة التي تمكنهم من التخلص من التخلف ومواكبة التطور الحضاري فتلك امور يجب توافرها لكي تتجسد الحرية قولاً وفعلاً ليصبح العرب متحكمين بثرواتهم دون سيطرة خارجية تقيد حريتهم.

المطلب الثاني: صراع التراث والمعاصرة في الفكر العربي

أفرز الموقف من الحرية في الفكر العربي المعاصر تيارين اساسيين؛ أحدهما التيار الحداثي المطالب بتبني القيم الغربية بما فيها الحرية بنسختها الغربية دون أي تعديل، بينما

(1) مجموعة مؤلفين،فلسفة الحرية-اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص15.

(2) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص8.

(3) برهان غليون، اغتيال العقل-محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص225، ص226.

يدعو التيار الآخر الناقد لمرتكزات الحداثة إلى احترام خصوصية المجتمعات العربية وعدم المساس بقيمه وعاداته وتقاليده.

إن «التحول نحو نظام الحرية قد نشأ عن صراعات وتوازنات داخلية مادية ونفسية في الغرب، وتأسس منذ البداية كنظام، أي كجملة من الضوابط الذاتية والخارجية معاً، فانه ما كان يمكن ان يظهر في الشرق إلّا في شكله السلبي أي كنفي لكل قيد...وهكذا لم تصبح الحرية ترسيخاً لتقاليد جديدة في المعاملة والمسؤولية، بل تحولت إلى ثورة على التقاليد. ومن هنا ارتبط الكفاح ضد قيم الماضي باعتبارها عقبة امام التقدم بالكفاح من اجل قيم المستقبل التي هي حريات محضة... وهكذا اصبحت الحرية رمزاً لنفي الأخلاق واستبعادها، وأصبح مجيئها يتوقف على التطور العلمي أي أصبح الوعي العلمي يحل هنا محل الوعي الاخلاقي»[1].

فالحداثة الغربية ومن خلال شعارات الحرية التي تقدمها هي بشكل يتناسب مع مصالحها فإنها من غير الممكن ان تعتبر مشاريع لخطى في طريق التطور أو المعاصرة؛ فهي بهذا الشكل لا يمكن اعتبارها حركة تطويرية لأنها قطيعة مع الماضي؛ وهي محاولة لنسيان وطي الصفحات السابقة (جميع التجارب التاريخية والمرجعيات الدينية) لتكتب على صفحة بيضاء تجربة فردية أو اجتماعية لا علاقة لها بتلك الصفحات إلّا الموقف الانتقادي التهديمي العدواني[2].

كما أصبح مؤيدو الحداثة داخل العالم العربي بسبب تلك الشعارات التي تطلقها الحداثة الغربية من خلال ارتكازها على مفهوم الحرية يرون ان سبب تقدم الغرب ونهضته هو تخليه عن مفهوم الأخلاق وتوابعه؛ فأصبحت تلك الشعارات عبارة عن قنابل موقوتة زرعت في الوسط العربي من خلال مؤيدي الحداثة بواسطة تلك الصورة المبسترة عن الغرب التي أصبحت تشكل عاملاً من عوامل الصراع في الفكر العربي بين المحدثين والمحافظين(الناقدين لتلك الحداثة)؛ لذلك فإن الوعي العربي عمل على ان يؤدلج تصوره لمفهوم الحرية التي هي انسلاخ عن كل اخلاق وتسليم كامل لغايات العلم وحركته التقدمية؛ لذلك ينظر اصحاب النظرة المحافظة من العرب إلى ذلك الانسلاخ الكامل عن الأخلاق كمثال للإنحلال والإباحية؛ ويكون الدليل الدامغ على النقص الجوهري في حضارة الغرب وعلى حتمية انهيارها القريب.

(1) منير شفيق، المصدر السابق، ص ص122-123.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل-محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص226.

لذلك فإن شعارات الحداثة لم تتعدَ ان تكون اسانيد لتبرير تجاوز القيم والمبادئ وذلك ما شهدته الحضارة الغربية ذاتها من ابتعاد بل تجاوز على الأخلاق وتجاوز على القيم الإنسانية الموغلة في القدم؛ لهذا السبب فإن الفكر العربي ومن خلال نقاد الحداثة الغربية عمل على ان يكون ذلك النموذج اللااخلاقي لشعارات تدّعي الحرية تحت انظار العرب بشكل يوضح حقيقة تلك الدعوات لتصبح واضحة امام الجميع لكي يتم التثقيف بشأن تلك الدعوات التي تبث تحت مسمى الحرية والتي هي في حقيقة الأمر لا تعدو إلّا ان تكون شعارات يبثها الاتجاه الذي يتبنى الأفكار بنسختها الغربية دون أي تعديل يلائم واقع البيئة العربية.

لذلك فإن ما أطلقته الحداثة الغربية من شعارات تدّعي الحرية والنهج الليبرالي فيها فإنها اثبتت عملياً بأنها لا تحترم التاريخ ولا تعترف بالتجربة الإنسانية ولا تعترف بالأسباب أو العوامل الرئيسة التي أدت إلى أن تعيش قيماً ما، وتصمد (سواءً أكانت دينية ام اجتماعية تقليدية) لمئات وآلاف السنين وتصمد امام اختبارات الحياة في مختلف الظروف وتبدلاتها؛ ولهذا السبب فإن تلك الشعارات (تحت مسمى الحرية) تخلو من أي تأملٍ عقلي بحت[1].

كما أدت دعوات الحداثة الغربية تحت مسمى الدفاع عن حقوق المرأة إلى ان توضع المرأة في خضم الصراع بين انصار الحداثة والمحافظين؛ فكلما يحاول المحافظين التأكيد على مسألة الحجاب من اجل الحفاظ على النظام الأخلاقي باعتبار ان ذلك قد يسهم في الحفاظ على القيم المتوارثة كتقليد اجتماعي؛ أصبح التحرر الجنسي لدى انصار الحداثة رمزاً لضرب نظام الأخلاق التقليدي السائد؛ وبهذا الشكل فإن المرأة أصبحت الضحية الاولى لهذا الصراع، وعليها ان تتحمل ضغط جميع الأطراف أو ربما تكون اطرافاً أخرى توظّف تلك المعطيات وفقاً لما يخدم مصالحها الخاصة[2].

ووفقاً لما تقدم يبدو إن الدعوات المتشددة التي بدأت تظهر وبقوة ضد المرأة وتهدف إلى سلب حريتها هي ليست إلّا انعكاسات للطروحات البعيدة عن الأخلاق التي تطرح تحت مسمى الحرية، مما أدى إلى ان تُستغل تلك الطروحات من جهات متشددة تعيد انتاجها وتسوقها بشكل يخدمها؛ وقد تكون مصالحها تتناغم مع محاولات نشر التطرف في العالم العربي، وبالتالي فإن الصراع يصبح بين الجهات والمنظمات المتشددة التي لا تبغي سوى الخراب للوطن العربي، وبين انصار الحداثة الغربية في العالم العربي الذين لا همّ لهم سوى طرح كل ماهو غربي وطوباوي وبعيد عن واقع المجتمع العربي محاولين تعميمه وتطبيقه؛

(1) منير شفيق، المصدر السابق، ص123.

(2) برهان غليون، اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص227.

أي ان الصراع في العالم العربي يبقى يدور بين دعاة الحرية الحداثية وبين دعاة الفكر المتطرف.

وبهذا الشكل فإن الحداثة الغربية تقود من خلال دعواتها للحرية وافكار الليبرالية إلى «تجربة خطرة تتعامل مع الفرد والمجتمع والانسانية باعتبارهم مختبراً للتجارب. الأمر الذي يولد بالضرورة كما تثبت الوقائع الملموسة في الحياة الإنسانية المعاصرة مآسي وكوارث قد لا يكون علاجها إذا ما تفاقمت ممكناً»[1].

ولابد من الإشارة إلى إنه وفقاً للحرية ذات المنظور الحداثي فإن «ما ينطبق على الفرد في علاقاته مع الأفراد الآخرين من تبرير للغش والنفاق والازدواجية والاحتيال، ينطبق بصورة اخرى على الدولة في معاملتها للمجتمع. فهي تبيح لنفسها كل ما تنكره على غيرها... تخترق القانون وتطالب الآخرين باحترامه. بينما تتحول حرية التحرر من كل رادع إلى مصدر للأنانية والوصولية لدى الفرد،تصبح بالضرورة أساساً للعسف ومصدراً للحق المطلق وللسلطة المطلقة لدى الدولة. وتجد هذه العدمية الأخلاقية تعبيرها على الصعيد السياسي في ارجاع كل علاقة سياسية في المجتمع إلى علاقة قوة»[2].

وبهذا الشكل تزداد المهانة والاستهانة بالمواطن وبالمجتمع بدلاً عن تلك الحرية المدعاة. وكل ذلك «يعني زوال الأسس المعنوية للاجتماع البشري، ومعه زوال الشعور بالواجب الوطني وبالمواطنة. وهكذا بقدر ما تكون الحرية مطلقة أو تبدو للوعي تحرراً من كل قيد، وليس بناءً لنظام من العلاقات والالتزامات والمسؤوليات، أي أيضاً تحديثاً للرغبات والسلطات، فإنها تولد القمع المطلق والعبودية الجماعية، اذ ان تحقيقها من قبل اقلية لا يمكن ان يكون إلّا على حساب الأغلبية»[3].

كما لابد من التأكيد على ان ما حملته الحداثة الغربية من دعوات لضرب المبادئ والأخلاق، وفيما يتعلق بالحرية أو الفردية أو الحرية الجنسية فهي على عكس مروّجوها وانصارها لا تعبّر عن قيم جديدة أو عن تقدم بل هي دعوة للعودة إلى قيم عرفتها الأجيال الغابرة سيما في العصور الوثنية، وكانت نتائجها على المجتمعات التي أخذت بها مدمرة وصلت إلى حد الخراب والابادة؛ الأمر الذي دفع لتقبل قيم الدين والتمسك بها كضرورة حياتية لسعادة الإنسان؛ فدعوات الحداثة الغربية في هذا القبيل لم تكن تحمل في جعبتها شيئاً جديداً أو

(1) منير شفيق، المصدر السابق، ص126.

(2) برهان غليون،اغتيال العقل- محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المصدر السابق، ص227.

(3) المصدر نفسه، ص ص227-228.

حداثياً وانما مغرق في رجعيته أو رجعته إلى قيم المجتمعات الوثنية؛ فأي جديدٍ في جعل العلاقات داخل الجنس الواحد مباحة؟ أولم يفعل ذلك قوم لوط؟ أولم يفعل الاغريق والرومان وكثير من الطبقات العليا في حالات كثيرة بعد ان اترفت وأصبحت لا تفكر إلّا بملذاتها؛ لذلك فإن نتاج ماتدعو إليه الحداثة الغربية تحت مسمى الحرية من الطبيعي ان يكرر النتائج التي ترتبت في السابق عن مشاريع مماثلة وجدت طريقها إلى التطبيق[1].

لذلك فإن مبدأ الحرية بالشكل الذي تسوّق له الحداثة الغربية هو بعيد عن الفلسفة الحقيقية للحرية وعن ما تبتغي الحرية الوصول إليه؛ كما ان ما تتبناه الحداثة الغربية من طروحات هي بذلك الصدد ليست بحديثة فهي ممارسات مورست في عصور غابرة ولم تأتِ بنتاج صحيح وسليم الأمر الذي أدى إلى ان تنبذ تلك الطروحات ومنذ زمن بعيد (وامور اباحة العلاقات داخل الجنس الواحد خير شاهد على ذلك)؛ كما ان ما تبتغي الحداثة الغربية طرحه تحت مسمى الحرية يتعارض تماماً مع القيم الاجتماعية العربية، ولعل خير الشواهد على ذلك الدعوة إلى حرية الفرد بمعزل عن الأسرة، وإباحة العلاقات غير المقيدة برابط الزواج، وضرب السلطة الابوية التي تمثل الركيزة الأساس للأسرة في المجتمع العربي وغيرها من الأمور التي تمثل مسألة التفكير بها أو محاولة تطبيقها خطراً على منظومة القيم الاجتماعية العربية؛ بالإضافة إلى ان تلك الطروحات في حالة الأخذ بها في ظل التراجع في الوضع العربي الحالي (على اغلب المستويات) لا تجلب إلّا الفوضى والمشاكل التي لا تُحمد عقباها وتهديم كل القيم والسلوكيات التي يعوّل عليها العرب في ان تسهم في ايقاف ذلك التراجع وتسهم في إعداد الأسس السليمة التي من الممكن الاعتماد عليها بأن تستبدل ذلك التراجع بتقدم للعرب يمثل نهضة عربية ومشروع حداثي عربي منبعث من صميم الأمة العربية.

وبالرغم مما تقدم إلّا ان من الضروري التذكير بأن بعض النقد الذي وجهه الفكر العربي المعاصر للحرية بوصفها مرتكزاً من مرتكزات الحداثة الغربية كان يمثل نقداً تقويمياً، يبتغي من خلاله اصحابه التركيز على مواطن الضعف في المنظومة العربية التي تحتاج إلى تعديلات تناسب الواقع المعاصر لكي تستوعب تلك المنظومة ما تدعو إليه الحرية؛ بمعنى ان ذلك النقد لم يكن نابعاً من رفض الأخذ بفلسفة الحرية.

(1) منير شفيق، المصدر السابق، ص127، ص128.

الفصل الثالث

الطروحات العربية البديلة للحداثة الغربية

يحاول الفكر العربي المعاصر بوساطة طروحاته الإعداد لحداثة عربية حقيقية نابعة من الواقع العربي بشكل غير مقلِّد للغرب؛ وتحاول تلك الحداثة ان تؤطّر نفسها بشكل ينسجم مع بنية المجتمع العربي وواقعها وبشكل يبتعد عن أي نمط يكون عرضةً لأن تتحكم به الايديولوجيات الغربية المنبع والتي لا تتفق مع النمط العربي بل تختلف وتبتعد عنه.

كما ان النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر طالما ركز على مرتكزات الحداثة متمثلة بالعقلانية والذاتية والحرية؛ مصحوباً بمحاولة الخروج بعد ذلك لإعطاء نموذج لحداثة بديلة عن تلك الصيغة للحداثة الغربية انطلاقاً من ايمان العديد منهم بضرورة قيام حداثة عربية نابعة من صميم الأمة العربية وبعيد عن التقليد الحرفي للنمط الغربي؛ مع التركيز على إنه من غير الممكن الاستغناء عن الفكر الغربي أو ممانعته وضرورة التعاطي معه إلّا ان ذلك التعاطي يجب ان لا يؤخذ بشكل جاهز وبعيداً عن محاولات استيراد تلك الأفكار وفرضها على الواقع العربي المعاصر والنمط العام للمجتمع العربي.

ومن اجل انجاح تلك الطروحات العربية المعاصرة لابد أولاً من تشخيص المعرقلات التي تمنع قيام حداثة بهوية عربية خالصة؛ تلك المعوقات التي تمثل واقعاً بات شاخصاً في الساحة العربية يتجسد بعدة امور لعل من أبرزها رفض المذهب النقلي متمثلاً في (الأصولية)، ورفض التقليد الحرفي للنموذج الغربي بشكل بعيد عن أي تعديل يناسب الواقع العربي والمشكلات الشاخصة على الساحة العربية؛ أي ضرورة تقويم الواقع الفكري كشرط لنجاح المشروع الحداثي العربي؛ كما إنه لكي يلاقي ذلك المشروع ما من شأنه ان يسهم في بلورته فمن الضروري التركيز على امور بعينها، ولعل من ابرزها استحضار العقلانية العربية وتفعيلها، وإعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي، وتجسيد الحرية ورفض الاستبداد، ووفقاً لذلك سنقسم الفصل إلى:

1- المبحث الاول: المقومات الفكرية للحداثة العربية

2- المبحث الثاني: مرتكزات الحداثة العربية

المبحث الأول

المقومات الفكرية للحداثة العربية

لابد من الاشارة إلى ان الفكر العربي وانْ كان يطرح بعض الانتقادات للحضارة الغربية ومقوماتها، فإن ذلك لا يعني رفضه للكثير من مكتسبات الحداثة الغربية المعاصرة سواءً المادية أو الفكرية؛ إلّا إنه يسعى جاهداً إلى طرح حداثة تتوافق مع طبيعة واوضاع المنطقة العربية؛ حداثة توازن بين الأصالة والمعاصرة؛ بين ايجابيات التراث ومقدمات التجديد ويشخّص في الوقت نفسه اهم العقبات التي يمكن ان تواجه أي مشروع حداثي معاصر بوصفها معوقات تهدد اتمام ونجاح ذلك المشروع، لذلك ينبغي على الفكر السياسي العربي المعاصر ان يعمل على التنظير للحالة المعاصرة من اجل مواجهة الأمور التي تعترض ذلك المشروع.

ولمواجهة ما يعترض المشروع الحداثي العربي لابد أولاً من ان نعترف بأن «العرب اليوم يعيشون في قمة الأزمة، وفي مقدمة التراجع، وفي الخط الامامي للعبثيات التاريخية، والاستلاب الحضاري، ومصادرة القيم، وسرقة التاريخ، واختطاف المكتسبات الوطنية والقومية من قبل الخصوم المحليين»[1]، لذلك من الضروري العمل على تشخيص ما يواجه المشروع الحداثي العربي بهدوء وتروي وبشكل يحدد الأولويات وفقاً لما يتعلق بالمصلحة العربية.

ويحدد المفكرون، والكتاب، والباحثون اموراً عدة لتلك المقومات الفكرية للحداثة العربية ومن اهم تلك الأمور هي رفض الأصولية، ورفض التقليد الحرفي للنموذج الحداثي الغربي.

وسنعالج ذلك الموضوع من خلال مطلبين، يتناول الاول رفض الاصولية، بينما يدور المطلب الثاني حول رفض التقليد الحرفي للنموذج الحداثي الغربي.

(1) حسام كصاي، ازمة الفكر العربي المعاصر- العروبة-الاسلام-الهوية، ط1، (دار دجلة ناشرون وموزعون، 2016)، ص13.

المطلب الأول: رفض الاصولية

تمثل الأصولية في المنطقة العربية عائقاً يمنع الأخذ بما ينسجم مع الواقع المعاصر، إذ تدعو إلى التمسك بالقديم وعدم مغادرته على الرغم من ان الكثير من الأمور التي تدعو إلى التمسك بها لم تعد تتناسب مع الواقع المعاصر.

وهناك عدة تعريفات للأصولية، فمنهم من يعرّفها بأنها «حركة الاعتراض على الحداثة»[1]، ومنهم من يعرفها بأنها «الخروج الذاتي من متطلبات التفكير والمسؤولية الفردية، ومن ضرورة التبرير المنطقي، ومن احتمالية ونسبية كل دعاوى الحق وكل اشكال السلطة وتنظيم المجتمع التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتنوير والحداثة إلى انغلاق الأصول المطلقة وما توحي به من أمان»[2].

إن الدور المعرقل والمانع للأخذ بأي نهج من الممكن ان تتمخض عنه حداثة عربية يمكن ملاحظته من خلال ما يراه الملك عبد العزيز بن سعود (مؤسس المملكة العربية السعودية) من خلال قوله: « نريد منتجات ومبتكرات اوروبا وليس فكرها»[3]، ويصف تلك المقولة احد اساتذة العلوم الاجتماعية بأنها تمثل رغبة في الفصل ما بين استخدام ما أنتجته الحداثة من امور استهلاكية، وما نشأت من خلاله الحداثة من مضامين العلمانية والتنوير والحرية وفصل الدين عن السياسة؛ وذلك ما أسماه الباحث بالحلم الأصولي بالحداثة النصفية[4].

ولا بد من الاشارة إلى ان المنطقة العربية تتنوع بداخلها الانتماءات الدينية، فالإشكالية هنا تبرز مع الفكر الأصولي، إذ إنه في «المجتمع الذي توجد فيه تعددية لا بد ان يتم ضمان الوحدة السياسية الوطنية والقيم التي يؤمن بها ذلك المجتمع على اساس مجموعة من الأصول والمبادئ المقبولة لدى الجميع»[5].

وفي مثل ذلك الوضع من الضروري اعطاء حق للانتماءات الأخرى والاختلافات الموجودة (أي من الضروري الأخذ بالطرق الديمقراطية) لإنصاف الجميع واعداد الأسس الرصينة لقيام

(1) فريد مان بوتر، الباعث الاصولي ومشروع الحداثة، في(قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص164.

(2) المصدر نفسه، ص164.

(3) المصدر نفسه، ص169.

(4) المصدر نفسه، ص169.

(5) حسنين جابر الحلو، خطاب الحداثة عند الجابري، المصدر السابق، ص93.

الحداثة؛ فهنا سيحصل التصادم مع الفكر الأصولي لأنه يرفض أي تجربة تبتعد عن القديم وان كانت ستشكل خطوة صحيحة باتجاه تطوير المجتمع العربي.

ولعل اشكالية الأصولية ليست مناطة فقط بالتعارض مع الديمقراطية فقط، إذ يشير احد الباحثين إلى ان النهج الأصولي يمثل احد معرقلات الحرية من خلال ما ينتجه الفكر الأصولي من وعي غير حقيقي وبعيد عن التصورات المعاصرة والمناسبة لمتطلبات التقدم لأن المنهج الأصولي قائماً على عقيدتي الجبر والحتمية؛ بحجة ان السلف بإمكانه ان يقنن ويستوعب أي شيء من الممكن ان يشكّل عليه في الدين وهذا يعني رفض أي محاولة للاجتهاد في الدين لأنها ستفسر على انها تجاوز للدين نفسه؛ مما يؤدي إلى رفض أي محاولة لتجديد الخطاب الديني، كما يؤدي إلى قتل الحرية من خلال انصار الفكر الأصولي ومنابره[1].

ولعل ما تقدم يمثل دليلاً واضحاً على ان الفكر الأصولي كان سبباً في ايجاد انظمة (داخل المنطقة العربية) تسيطر فيها النزعة الأصولية؛ انظمة ذات طبيعة (سلطانية)، إذ تمكن تلك السلطة النخبة الدينية بشكل مطلق على مقدرات البلد ويصبح البلد ملكاً خاصاً بها؛ وتستثمر تلك النخبة كل ما يمتاز به ذلك البلد من خيرات وموارد وتسخرها لخدمة مصالحها الخاصة بشكل يديم بقائها ويهدم قدرات البلد الاقتصادية؛ ثم تعيد تلك النخبة انتاج سلطتها (اعتماداً على ما جنته من ارباح واستغلال للثروات التي تجير لخدمتها) بوسائل اشد استبدادية ودون أي حوار مع المجتمع وتنهي بذلك احتمالية قيام مجتمع متقدم[2].

لذلك فإن ما تتمسك به الأصولية وتدعو إليه يتقاطع تقاطعاً شديداً مع محاولة القيام بأي خطوة نحو الحداثة لأن الأصولية هي ارتباط بالماضي فقط ولا نية لها للأخذ بنمط مغاير لذلك الماضي وانْ كان لا يتعارض مع التوجه العام؛ فمن الضروري عند الأصولية التمسك بالقديم والابتعاد عن أي شيء مغاير للقديم لأنه سيفسر على إنه تجاوز للقيم التي تؤمن بها.

وينتقد (جمال الدين الأفغاني) الفكر الأصولي، إذ يرى ان المسألة على العكس مما تراه الأصولية لأن الإسلام له القدرة على تحرير العقل البشري من الأوهام والخرافات ورفض البدع

(1) مجموعة مؤلفين، فلسفة الحرية- اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص17.

(2) عمار بلحسن، من اصولية إلى اخرى..!الحداثة المعطوبة، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص218، ص219.

والادعاء بما لم يتنزل في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية؛ لذلك يعتقد بأن العقل البشري بإمكانه ان يحقق نفسه من خلال الإسلام[1].

وبهذا الشكل فإن الحداثة لا تتعارض مع روح الإسلام؛ بل على العكس، فالعقلانية الإسلامية لا تخرج عن الاطار الذي يدعو إلى اعمال العقل والأخذ بما هو حداثي لا يتعارض مع المبادئ التي جاء بها الإسلام.

ولعل ما يذهب إليه (زكي الميلاد) يحمل نقداً واضحاً للفكر الأصولي، إذ يعوّل على «العقلانية الإسلامية التي أسست العلاقة التواصلية والتكاملية بين الدين والعقل، ومن اكثر المقولات دلالة على هذه العلاقة التواصلية بين الدين والعقل، هي تلك التي تبلورت وتحددت في اصول الفقه، مثل مقولة ما حكم به العقل حكم به الشرع، ومقولة ان الشرع هو سيد العقلاء، إلى غير ذلك من المقولات»[2].

ولعل ما يراه باحثٌ آخر يحمل دلالة واضحة على ان الأمر بعكس ما تنتهجه الأصولية، إذ ان اساسيات أي تطور مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة العقل والثقافة العقلانية فعلى العقلانية العربية ان تسلك هذا النهج الإصلاحي وتبتعد عن القوالب غير المرنة التي تفرضها الحركات الأصولية؛ إذ ينبغي على العرب العمل على اعطاء العقل العربي أولوية على مسألة التقليد ومحاولة التخلص تدريجياً من مسالة كون العقل العربي عقلاً حبيساً تحت مؤثرات الماضي؛ وضرورة العمل على تحريره من القوالب الجامدة التي تمنع تحرره وابداعه؛ فذلك هو الطريق الذي يخلّص العقل العربي من الدوران في مسارات الجمود والنقل والتصورات التي لا تتناسب مع الواقع المعاصر[3].

ووفقاً لما تقدم فإن العرب مطالبون بإخضاع «تراثهم للدراسة العلمية والمساءلة الشديدة تماماً كما حصل للتراث المسيحي في اوروبا بعد محاكم التفتيش والحروب المذهبية وارهاب العقول... فالانسدادات التاريخية ناتجة بالضبط عن هيمنة مجموعة من اليقينيات المطلقة التي لا تقبل النقاش والتي أصبحت عالة علينا.. هذه اليقينيات الجماعية الكبرى التي تحظى بمرتبة القداسة والعصمة هي التي تقدم الحماية المعنوية، بل تخلع المشروعية الإلهية على أعمال الإجرام والإرهاب.. فالالتزام بحرفية النص يؤدي.. أما إلى انكار منجزات الحداثة كلها

(1) نقلًا عن: محمد علي مقلد، قضايا عربية حضارية معاصرة، ط1، (دار المنهل اللبناني، بيروت، 2003)، ص ص124-125.

(2) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص130.

(3) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص50، ص51.

بل الحقد عليها.. واما إلى انكار النص نفسه والشعور بعدئذ بالإحساس الرهيب بالخطيئة والذنب»[1].

وبهذا الشكل تجعل الأصولية الفرد العربي المسلم امام تحديات صعبة وامام خيارات لا تسمح له بالأخذ بطرق متعددة فأما ان يكون مع النص حرفياً ونابذاً لكل شيء يحمل في طياته التقدم، أو تجعله رافضاً للنص واي تقليد وملتحقاً بصفوف المجددين.

ويشير احد الباحثين إلى إنه قد بات من الضروري (بعد تلك السيطرة للأصولية) ان يتجه العرب نحو العمل الذي لا يعرف الاستكانة الذي يحث على الترشيد الفكري والبحث العلمي المستند إلى أدلة واضحة للعيان تقوم على أدلة حقيقية؛ ومن الضروري التأكيد على ان الاجتهاد هو سلوك باتجاه المضاعفة للجهد العلمي بشكل لا يعترضه أي انقطاع ويعتمد على التراكمية من خلال المنظومة التي تشرف على عمله والتي يجب ان تكون بعيدة عن التهاون في محاولة تحصيل العلم والمعرفة؛ فمن الممكن ان نصل إلى الحداثة من خلال ما نتفهمه منها فبما ان الحداثة استندت على العلم والمعرفة؛ فنحن كعرب نستطيع ان نواكب التطور وأن نعد العدّة لحداثة عربية من خلال مفهوم الاجتهاد الذي يعتمد على ايلاء العلم أولوية قصوى الأمر الذي يعود علينا بالعمران الإنساني بعيداً عن التعارض مع النظام الديني أو القيمي أو الأخلاقي[2]. لأن الإغراق في تيه الأصولية له عواقب جسيمة على الفكر العربي والمنطقة العربية. ولعل أبرز نتاجات النزعة النقلية أو الفكر الأصولي يمكن ملاحظته في ما يأتي[3]:

1-غلق باب الاجتهاد.

2- الاعتماد على التفسيرات القديمة.

3- فصل النص الديني عن الواقع.

وبهذا الشكل تغدو جميع الأحكام المستنبطة من النصوص القديمة (وفقاً للقراءة الأصولية) غير قادرة على استيعاب التطورات القائمة وغير قادرة على مواكبة التقدم وبالتالي تبقى الازمة شاخصة في استحالة قيام مشروع حداثي عربي قادر على توصيف السلبيات بشكل دقيق ومن ثم ايجاد الحلول.

---

(1) هاشم صالح، الانسداد التاريخي- لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، ط**1**، (دار الساقي، بيروت،2007)، ص ص9-10.

(2) زكي الميلاد، مصدر ساق ذكره، ص131.

(3) نقلًا عن: هاشم صالح، من الحداثة إلى العولمة: حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص52.

وتتسم الحركات الأصولية بأنها تمتلك جماهيراً لا تتغير أنماطهم مهما تقادم الزمن ومهما تغيرت الأوضاع، فحتى هذه الأيام لازال المهاجرون من الأرياف إلى المدينة يقدمون الدعم والولاء التام للحركات الأصولية التي يقودها رجال الدين[1]؛ وبالتالي فإن رصيدها في تزايد إذا استمر الواقع العربي في تراجعه الحالي الذي يتسم بعدم القدرة على تفعيل الآلية النقدية العربية.

لذلك فإذا ما أراد العرب تدشين عصر جديد يطمح إلى الإعداد للانطلاق نحو حداثة عربية فلا سبيل لديهم سوى إعمال العقل، والتأكيد على الفكر والفلسفة، والايمان بأن حركة التاريخ والتطور الاجتماعي والتقدم الحضاري مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفكر والفلسفة وتفسيراتهما، فلا يمكن تلخيص التاريخ بالنصر أو الهزيمة فقط لأن الفكر الإنساني له القابلية على بث الروح في النظريات التي تتعارض فيما بينها ومن ثم صقل تلك النظريات بعد تحليلها وتنقيتها من التطرف والغلو والانحراف عن السياق العام للمجتمع؛ فمن خلال ما تقدم يمكن التقليل من وطأة التخلف الفكري على المجتمع العربي ومن ثم اجتثاثه؛ لأن النزعة الأصولية لا تدعو إلى إعمال العقل وهي بذلك تزيد من هوة التخلف وتمنع أي عمل من شأنه ان يستوعب طاقات المجتمع[2].

ومن الجدير بالذكر فإن الإغراق في حرفية النصوص يمنع الفكر الإبداعي المتجدد من الظهور، فيجب ان تعاد القراءة لتلك النصوص بصورة غير حرفية، بصورة مواكبة لروح العصر؛ لأن تلك النصوص جاءت لتنظيم الحياة الإنسانية، ولكي تبسط ما هو معقد وليس العكس.

وهناك من يرى ان إعادة قراءة الأمور الأساس دينياً لا يمكن ان توضع في خانة التجاوز على المقدس، إذ «إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به. وانما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية. ويمكنني ان أقول بأن المقدّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً ايام النبي»[3].

فلابد من إعادة القراءة النصوص بنمط يواكب التطور المعاصر واستكشاف النص لفهم ما

(1) دليب هيرو، الاصولية الاسلامية في العصر الحديث، ترجمة:(عبد الحميد فهمي الجمال)، (الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، 1997)، ص55.

(2) حسنين جابر الحلو، المصدر السابق، ص48، ص49.

(3) علي حرب، اوهام الحداثة-قراءة في المشروع الآركوني، المصدر السابق، ص79.

هو راهن أو استكشاف ما هو كائن؛ فهذه الشاكلة فقط هي التي تضفي على النص اعتباره وجدارة موقفه[1].

وإن «تفكيك النص القرآني معناه اعتراف بكينونته كتشكيل خطابي يملك وقائعيته ويولد حقيقته... يجعلنا نتجاوز الثنائيات القديمة في تقييم النصوص النبوية، اعني ثنائيات الإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري»[2].

وبخصوص ما تدعيه الأصولية من بداية تاريخية واعتبار ان تاريخ العرب المسلمين يبدأ من خلال التاريخ الإسلامي، فهناك من يوجّه سهام النقد إلى ذلك الادعاء بالقول: «إذا اخذنا برأي من يجعل تاريخ الفكر العربي مبتدئاً بتاريخ ظهور الإسلام، وكأن العرب لم يكن لهم وجود قبل هذا التاريخ، فإن المعطيات العلمية التي اظهرتها الأبحاث والحفريات الأثرية تثبت بما لا يدع مجالاً للشك ان تاريخ العرب يرجع إلى عهود وازمان ضاربة في القدم، وانهم حيثما وجدوا وجوداً حضارياً في الجنوب العربي، كانوا شعباً متمدناً على نحو ما... ان العرب عرفوا في تلك الفترات التاريخية اشكالاً معينة من التطور الحضاري»[3].

بينما تحمل آراء أخرى التيار الأصولي نفسه مسؤولية الوقوف بوجه أي تطور أو حداثة عربية وذلك لأسباب عدة من بينها:

1- وفقاً لما تنزع إليه الأصولية من عودة إلى المنابع الأصلية فإن تلك العودة التي ترمي إليها غير ممكنة وفقاً لكل من السياق الزمني والسياق الواقعي؛ لأن التطور التاريخي يعمل بشكل مستمر على إعادة تنظيم وبناء المجتمعات بشكل جديد وبأنماط معينة تختلف من فترة إلى أخرى وبذلك فإن تلك المجتمعات قد شهدت تحولات وتغيرات أعادت تشكيلها من جديد بحيث أصبحت دولاً وجماعات تحكمها قوانين وتشريعات تختلف من دولة إلى اخرى؛ إلّا ان الأصولية بالرغم من ذلك فإنها لا زالت رافضة للصيرورة التاريخية وغير معترفة بها[4].

2- إن نزعة القداسة التي تضفيها النظرة الأصولية على الأفعال أو الشخصيات وغيرها؛ تؤدي إلى اعاقة نشوء الوعي التاريخي ومعرفة تطوره وانتقاله عبر الوقائع والأزمان والأحداث؛

(1) المصدر نفسه، ص81.

(2) المصدر نفسه، ص81.

(3) عبد المجيد بو قربة، التراث واشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص ص 208-209.

(4) عمار بلحسن، من اصولية إلى اخرى..! الحداثة المعطوبة، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص216.

لأن قداسة الثقافة الدينية التي تبثها الأصولية تؤدي إلى قتل وإبعاد أي نزعة تاريخية وعلمية لتفسير الأحداث والأفعال والوقائع والسلوكيات؛ لذلك فإن الحضارة العربية الإسلامية تأخرت أكثر من ثورة معرفية وفلسفية عرفتها الحضارة الغربية[1].

3-إنها «تقصي العالم، وتصمت عنه، وتلحقه بكون آخروي يحقق طمأنينة النفس والروح، ولكنه لا يخلق أي سبب من أسباب المناعة والقوة داخل الدنيا، ويتخذ هذا الإلحاق طابع رفض ومحو للتاريخ، وتحدٍ للعصر والحداثة»[2].

4-لأنها تعتمد القوالب الجامدة التي من غير الممكن ان تستوعب القياسات المعاصرة المواكبة للتطور، كما تكمن اشكاليتها في القراءة الحرفية للنصوص دون الأخذ بعين الاعتبار التطورات التي حدثت؛ لذلك فهي تمثل إحدى معرقلات قيام حداثة عربية؛ إلّا ان ذلك لا يعني التخلي عن الدين والتراث والأصالة التي تعبّر عن روح الامة وتؤكد استقلاليتها وتميز النمط الحضاري لها؛ لأننا نرغب في الإعداد لحداثة عربية نابعة من صميم الأمة غير مقلدة للحداثة الغربية[3].

5- كما ان الأصولية كانت سبباً وفقاً لما يراه (عبد الاله بلقزيز) في اعطاء نظرة للأصالة تتعارض مع كونها فكرة مسالمة تطلب الحفاظ على النفس أو الدفاع عن وجود يهدده المحو الحضاري والثقافي؛ وبرزت تلك النظرة بعدما انتقلت الأصالة من موقع الدفاع عن الهوية في وجه الأجنبي إلى الهجوم عليه تحت عنوان الجهاد؛ فتحولت بذلك من ثنائية (الأنا) والآخر إلى ثنائية (دار الإسلام) و(دار الحرب)[4].

ووفقاً لما تقدّم فإن الأصولية تمثل عائقاً أمامَ الفكر العربي يؤدي إلى جعل مسألة الإعداد لحداثة عربية مسالة صعبة تتطلب الوعي والأدوات الفاعلة والدعم للمشروع العربي الحداثي لكي لا تنجح الأصولية مرة اخرى في إفشال الحداثة العربية.

إن الإعداد للحداثة العربية، وإعادة الحضارة العربية إلى عهدها من غير الممكن ان يتم إلّا من خلال التراث؛ لكن ليس وفق النظرة الأصولية، إذ ان «الارتباط بالتراث...يعني ان ننشئ مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء... وحين

(1) المصدر نفسه، ص217.

(2) المصدر نفسه، ص ص217-218.

(3) منير شفيق، المصدر السابق، ص45.

(4) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة- من الاصلاح إلى النهضة، ج1، ط2، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014)، ص24.

نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى اصول معتقدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل»[1].

إلّا إنه قد بات من الضروري ان يكون الموقف العربي الساعي إلى الحداثة يمتلك القدرة على اثبات وجوده من خلال الموقف النقدي الحاسم الذي يميز الموقف العربي عن سواه؛ فالحداثة لا تكمن فقط في الاطلاع الفكري الذي يكتفي بالتكلم عن الفلاسفة الغربيين أو المفكرين السياسيين الغربيين أو الذين لديهم نتاجات علمية؛ فمن غير الممكن ان نطلق على ذلك بالحداثة لأنها ينبغي ان تقترن بمدلول واضح يتمثل بالخروج من التخبط والبلبلة والتفسخ الروحي بين مختلف العقائد إلى عقيدة جلية صحيحة واضحة نشعر انها تعبر عن جوهر النفس العربية وشخصيتها القومية الاجتماعية[2].

لأن المطلوب اليوم هو موقف عربي يحاول ان يقدم مشروع حداثي ينسجم مع واقع المجتمع العربي ويهدف إلى إكساب الحضارة العربية امكانية لإنتاج المعارف والمهارات النوعية في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى؛ لأن الحضارة تحيا أو تندثر وفقاً لمقدار ما تمتلكه من قدرات وامكانيات لإنتاج المعارف والمهارات؛ فهذا هو المعيار الحقيقي الذي ينبغي ان يبدأ منه العرب لتحقيق مشروعهم الحداثي فهو المعيار الذي يمكن العرب من ان يتعاملوا مع غيرهم معاملة متكافئة بعيدة عن التبعية[3]، لكي تكون الحداثة العربية نوعية غير تقليدية.

وقد بات من الضروري أيضاً «اعتماد رؤية جديدة للتراث والفكر المعاصر معاً، تقديم طريقة لتفكيك النصوص وقراءتها قراءة عصرية، نقد الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية والكشف عن طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية، العلاقة بين التاريخ والفلسفة على ضوء اشكالية الأصالة والمعاصرة»[4]؛ من اجل التخلص من التمسك بالأمور القديمة الشكلية التي لا تحقق التقدم، ولمعرفة ما يمكن الإفادة منه ومن كل ما يندرج تحت عنوان التراث والأصالة.

(1) جورج طرابيشي، المرض بالغرب- التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، (دار بترا، عمان، 2005)، ص49.
(2) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص ص96-97.
(3) اسماعيل صبري عبد الله، نحو نهضة عربية ثانية- الضرورة والمتطلبات، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص ص257-258.
(4) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص19.

المطلب الثاني: رفض التقليد الحرفي للنموذج الحداثي الغربي

يصطدم مشروع الحداثة العربية بحسب العديد من المفكرين والباحثين بوجود رغبة في تقليد المشروع الغربي للحداثة، بغض النظر عما إذا كانت الأمور التي يبتغون تقليد المشروع الغربي فيها مناسبة للواقع العربي أم لا؛ لذلك لابد (بحسب العديد من المفكرين) من غلق الباب امام استحكام المذاهب الغربية في الفكر العربي المعاصر، كما لابد من التأكيد على الابتعاد عن محاولة استيراد التجربة الغربية وضرورة التفكير بآليات نابعة من واقع الأمة العربية لكي ينسجم ذلك المشروع مع ما يتطلع إليه الشعب العربي ويثمر عن تدشين عصر حداثي عربي.

ويشير (سيد يسين) إلى مرحلة معينة كانت تمثل البداية التاريخية للتأثر البالغ في النموذج الأوروبي؛ إذ يرى ان تلك المرحلة بدأت من خلال الالتقاء بين الحملة الفرنسية والمجتمع العربي في مصر؛ وبدأ من خلال تلك المرحلة اعتبار النموذج الغربي هو النموذج الأول والذي من الواجب الأخذ به؛ وأصبحت بلاد الغرب هي القبلة التي يتوجب التوجه إليها؛ الأمر الذي أدى بالعرب إلى نسيان ضرورة تطوير التقاليد الفكرية العربية، واهمال ضرورة قراءة التراث الثقافي العربي وإعادة تحديثه وربطه بإنجازات الفكر الانساني المعاصر؛ الأمر الذي أدى أيضاً إلى ان يسير العرب بخطىً غير مدروسة تستعير من الغرب الأفكار والقيم والمؤسسات غير مدركين ان تلك الأفكار والقيم والمؤسسات القائمة في الغرب ما نمت ولا تطورت إلّا بعد الصراع السياسي، والاجتماعي المستمر وتراكمت كنتيجة لنتاجات تاريخية ممتدة؛ وحين تم تطبيق تلك القيم والأفكار والمؤسسات في البيئة العربية من دون وجود المسببات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية أصبحت تلك الأفكار والقيم والمؤسسات مسوغ شكلي مشوه لا علاقة له بالمنابع التي تم الأخذ منها[1].

والجانب المهم بهذا الصدد هو التأكيد على أن الحداثة الغربية نمت في الدول الاوروبية من خلال توافق ظروف سياسية، واجتماعية، واقتصادية حملت نمط التقارب والتكامل بالشكل الذي يتفق مع معطيات بيئتها؛ فمن الطبيعي وفق الحالة العربية التي حاولت نقل ذلك النموذج للحداثة الغربية بشكل تقليدي ان تواجه التعثّر وعدم القدرة على بلورة ذلك النموذج لأن عملية النقل تلك لم تراعِ حيثيات الخصوصية التي نشأت خلالها الحداثة الغربية، فمن غير المعقول فرض ذلك النموذج على المجال التداولي العربي[2].

(1) السيد يسين، الوعي القومي المحاصر- أزمة الثقافة السياسية العربية، المصدر السابق، ص32.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله

ويوجه (برهان غليون) نقده إلى التقليد العربي للغرب الذي يُفقِدهم ما يميزهم وما يضفي عليهم بصمة خاصة؛ بعدما سيطرة ثقافة التغريب (بالشكل لا المضمون)، إذ أدت إلى استبدال الطموح بقيام حداثة عربية اصيلة بالطموح إلى (تغريب التخلف العربي) ووضعه كبضاعة في مراكز البحوث الغربية كدليل لـ(التبعية) العربية للثقافة الغربية؛ كما أدت إلى شيوع ثقافة الاشباع الفردي الرخيص وغير الحقيقي للدوافع المادية والجسدية؛ الأمر الذي دفع انهيار المثال القومي والوطني لدى الفرد العربي، واستبدلت تلك الثقافة الآداب التي تعبر عن انسانية الثقافة العربية الموغلة في القدم بترهات فلكلورية شكلية صيغت بشكل يسعى لإرضاء السائح الغربي قبل ان يرضي النخب المحلية، وتراجع الطموح الرامي إلى تطوير اللغة العربية بسبب استخدام اللغات الأجنبية بشكل رديء وبسبب لهجات عامية يضيق في نفس الشعب استخدامه لها[1].

ولعل النقد الذي وجهه (برهان غليون) يتفق مع ما ذهب إليه (حسن حنفي)، إذ رأى ان الرغبة بتقليد النموذج الغربي أدت إلى إلحاق الضرر باستقلال العرب الحضاري والاخلال بالبنى الثقافية العربية؛ ولم يقتصر التأثير بهذا الجانب فقط بل وصل إلى نمط الحياة اليومية وادى إلى الاخلال بنقاء اللغة ودخول مصطلحات لغوية هجينة اضرت بالذائقة اللغوية العربية تزامنت مع الانفتاح اللغوي على الالفاظ الاجنبية وضاعت اللغة العربية الفصحى وبدأت اللهجة العامية تؤثر عليها سلباً؛ وبالتالي أضحت صورة العرب الذين حافظوا على عروبتهم من خلال بعثاتهم التعليمية انهم آخر من يتكلم العربية على نحو سليم[2].

ولعل مثل تلك الأسباب هي التي دفعت (زكي الميلاد) إلى الاشارة إلى ان الحداثة التي يتم الحديث عنها الآن وتطبَّق بعض سلوكياتها هي حداثة غربية على مستوى القيم، والفكر، والمنهاج فهي ليست إلّا (تعلقاً) بالتجربة الغربية ولا تمت بصلةٍ إلّا للحداثة الغربية نفسها[3].

ولعل أبرز مظاهر التمسك بالغرب (شكلاً لا مضموناً) يمكن ملاحظته في تحكم المذاهب الغربية وسيطرتها على قدر كبير من المفكرين العرب، فتوزع المفكرون، والمثقفون، وشرائح شبابية على مذاهب متعددة كالماركسية، والليبرالية، والوجودية، والوضعية، والشخصانية،

العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص226.

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، (الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991)، ص22.

(2) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص46.

(3) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص24.

والبنيوية، والسيريالية...الخ وتفاقم الأمر وأصبح بشكل لا يسمح لأحد ان يصبح عالماً أو مفكراً أو فناناً مالم ينتمي إلى مذهب معين (لأنه بخلاف ذلك سيحارَب من المذاهب الأخرى مجتمعةً)؛ الأمر الذي نتج عنه دخول العرب في صراعات ليسوا طرفاً فيها، كما تفرق العرب بسبب تلك الانتماءات إلى تيارات واحزاب متناحرة فيما بينها، كما ان التفرقة التي شقت الصف العربي لم تكن صادرة عن الذات بل كانت بسبب (التبعية) للغرب؛ لذلك اختفت الهوية الثقافية الوطنية.

وينتقد (عبد الاله بلقزيز) محاولة المقارنة بين الحداثة التي يطمح العرب لقيامها والحداثات الأخرى بشكل يتضمن الرغبة في تقليد المسار التاريخي لما مرت به الحداثة الغربية؛ إلّا إنه من الضروري معرفة ان «تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر تاريخ خاص، هو تاريخ هذا الفكر نفسه، وهو لا يقبل القراءة إلّا في شروط تطوره الثقافي الذي يسقط مبدأ المقارنة بين الحداثة الفكرية العربية وسواها من الحداثات الأخرى لأنه مبدأ تاريخي. نعم، قد تكون المقارنة مفيدة ان كان الغرض منها إلقاء الضوء على الفارق بين التجارب الحداثية، وعلى مواطن التمايز والخصوصية بينها»[1].

وينبّه (محمد عابد الجابري) إلى إنه على الرغم من المحاولات الجادة المصحوبة برغبة حقيقية لترسيخ آليات الديمقراطية في المنطقة العربية إلّا ان إقحام الحياة السياسية بتلك الآليات وبشكل مفاجئ ودون التأصيل لها سوف يؤتِ بنتائج عكسية؛ إذ ان المطالبات بترسيخ الديمقراطية تمثل حقيقةً مطالبات بإحداث انقلاب تأريخي لم تعرفه المنطقة العربية لا على الصعيد الفكري، ولا السياسي، ولا الاجتماعي، ولا حتى الاقتصادي، إذ لابد من العمل الدؤوب الذي تتخلله روح المطاولة؛ لأن الديمقراطية ليست مسألة بسيطة بل معقدة تحتاج إلى موائمة وتعشيق مع الواقع لأنها لا تمثل انتقالاً اعتباطياً من مرحلةٍ لأخرى بل تمثل ميلاداً جديداً وغالباً ما يكون عسيراً[2].

لذلك ينبغي في حالة الرغبة في الأخذ بتجربة معينة واستخدامها كأداة لتنظيم المصلحة العامة ومعالجة سلبيات معينة فإن من الضروري تنظيم تلك التجربة وفقاً لسياقات تأخذ بنظر الاعتبار الواقع الحقيقي للبيئة المراد الأخذ بتلك التجربة فيها، وطبيعة البنى الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية فيها؛ من أجل ضمان الإتيان بنموذج اصيل لتلك البيئة وليس دخيلاً عليها.

(1) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة- من الاصلاح إلى النهضة، ج1، المصدر السابق، ص ص32-33.
(2) حسنين جابر الحلو، المصدر السابق، ص96.

أما عواقب ذلك التقليد للغرب فتتضح في ان الاعتماد على مرجعية الماضي الاوروبي ستضع المجتمع العربي في سياقات مؤدلجة، وتناقضات مؤشكلة وغير أُحادية الجوانب بسبب الاختلاف في سياقات التطور التاريخي لكل طرف؛ وهذا ما حدث على امتداد القرن العشرين، إذ خضع المجتمع العربي لعدة سيناريوهات غير متجانسة الفصول في التبعية المباشرة وغير المباشرة لأفكار النهضة، والدستورية، والليبرالية، والاشتراكية ويتضح اليوم جلياً حجم التبعية الصورية وغير المتكافئة للمرجعية الاوروبية؛ وهي (التبعية) التي لم تستند إلى الوعي التاريخي لما سبق اوروبا المعاصرة من تطورات تاريخية على امتداد القرون المتأخرة[1].

وفي هذا الإطار يفرق (عبد الاله بلقزيز) بين الحداثة وبين ما يسميه بـ(الرث للغرب) أو (التغربن)؛ فالحداثة تيار جارف يقتحم المياه الراكدة من اجل البحث عن مكان للذات، أما (التغربن) فهو قصور فكري يتمثل بعدم القدرة على التفكير دون تبعية للآخر كما يؤدي إلى التراجع المعرفي والاستلال الثقافي والاعتماد على ابداعات الآخرين وترديد نتاجاتهم بإسلوب ممل لا يمت للحداثة بصلة[2].

وبخصوص الإتباع والرغبة في تقليد النهج الغربي في مسألة الحداثة يشير احد الباحثين إلى ان الحداثة تختلف عن التحديث في امكانية الاعتماد على النتاجات الغربية وغيرها؛ إذ ان التحديث يرتبط بالأمور المادية كالابتكارات التكنولوجية، والطائرات، والمركبات وغيرها من السلع أما الحداثة فهي منتظمة انتظاماً مباشراً بالجانب الفكري، والذهني، والقيمي، لذلك فهي تشكل سياقات تختلف عن التحديث ومن غير الممكن ان تباع أو تشترى[3].

ويبدو ان هذا الرأي يغفل التطور المتوازي بين التحديث والحداثة بالغرب، وان الفصل القسري بينهما اقل ما يمكن وصفه هو إنه صعب.

بينما يشير (محمد عابد الجابري) إلى ما يسميه بـ(الغزو الثقافي) الذي نجم عن ذلك التقليد للغرب وجعل العرب في حالة تبعية مباشرة وغير مباشرة له؛ إذ أفسحت تلك الرغبة في تقليد المشروع الغربي المجال واسعاً امام العالم الغربي ليطبق (الهيمنة) على

(1) سيار الجميل، نقد ((تاريخانية)) التفكير العربي المعاصر-تفكيك مفاهيم، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر)، المصدر السابق، ص137.

(2) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة- من الاصلاح إلى النهضة، ج1، المصدر السابق، ص38.

(3) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص47.

العالم العربي من خلال توظيف ادوات التقانة والعلم والقواعد المادية والمعنوية بشكل دقيق، يستهدف العقول والقيم والسلوك ليعمم سلوكاً وقيماً يوظفها كما يشاء من خلال تلك الأدوات[1].

وإذا كان هذا الراي يستخدم مصطلح (الغزو الثقافي) فإن رأياً آخراً يستخدم مصطلحاً مقارباً وهو ما يسمى بـ(الغزو الإيديولوجي) الذي يولّده التمسك بالنموذج الغربي اذ يرى ان الفكر الليبرالي السياسي، والاقتصادي الذي انشغل به العرب كان قد نشأ بالغرب بفعل تطورات سياسية، واقتصادية، واجتماعية على نطاق واسع بشكل ملازم للتطورات الكبيرة التي طرأت على البنية الاقتصادية الاقطاعية الاوروبية ومن ثم حولته بشكل متوازن وبطيء إلى النظام الرأسمالي الاقتصادي؛ إلّا ان هذا الأنموذج عندما حاول العرب تطبيقه اصطدم مع الواقع لأنه فرض فرضاً على ذلك الواقع من دون ان يكون مستوى التطور الاقتصادي (وخاصة على مستوى قوى الانتاج) يسمح بقيام النظام الرأسمالي على غرار النظام الرأسمالي الغربي؛ بينما ساعدت (القوى الاستعمارية) على ايجاد نظام رأسمالي مشوه (شكلاً وليس مضموناً)[2].

ويبدو ان محاولات الاقتباس والنقل الآلي من الأفكار الغربية الرأسمالية لم تتوقف على مذهب سياسي واحد، فعلى سبيل المثال ان محاولات استيراد الفكر الماركسي إلى المنطقة العربية لم تستطع ان تقدم للمجتمع العربي النظرية الحقة التي وعدته بها؛ إذ ان النظرية الماركسية استخدمت في المنطقة العربية بشكل (تعسفي وميكانيكي) اكثر المقاربات الماركسية اغراقاً في التبشير الوضعي والتاريخية الطوباوية، الأمر الذي أرهقها وجعلها غير قادرة على مواكبة التقلبات المعرفية الكبرى التي اعادت بناء الماركسية[3].

ولابد من التذكير بأن الفكر العربي قد اكتسب جنسيته وخصوصيته من خلال الثقافة العربية فإذا تعرضت منظومة الثقافة العربية لضرر في مقومات خصوصيتها واصالتها بسبب هيمنة مذاهب بعيدة عن تلك الثقافة فإنه لا «يمكننا بعد ذلك الحديث عن شيء اسمه الفكر العربي»[4].

(1) محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990)، ص75.

(2) السيد يسين، الوعي القومي المحاصر- ازمة الثقافة السياسية العربية، (مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، 1991)، ص 32.

(3) السيد ولد اباه، ازمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر- اشكالية نقد العقل نموذجاً، في (قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص99.

(4) محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ص75.

وعلى صعيد الوظائف العامة للدولة يرى احد الباحثين «ان مزج الدولة العربية المعاصرة بالحداثة الغربية...لن تكون مجدية ونافعة، ان لم نرشق تلك الحداثة من ترهلات الفكر الغربي ونقلم اظافرها المتوحشة... وصبها في قوالب عربية واسلامية حقيقية؛ لأن الحداثة الغربية لن تعود إلّا بالدين الشعبي (الفاشوي)، ولا ترجع الدولة إلّا بالنمط العضوضي لا الخلافوي»[1].

إن خطورة التقليد للغرب تكمن بعواقب ذلك التقليد والتي من أبرزها عواقب اللعبة الاقتصادية التي يسيطر فيها المركز على الأطراف ويفرض عليها قواعده وشروطه؛ فما دامت الحضارة الغربية تمثل المركز، والتابعين والمقلدين لها هم الأطراف، فإن العلاقة ستبقى قائمة باعتبارها احادية الطرف من المركز إلى الأطراف؛ وبالتالي فإن الغرب يبقى بشكل دائم هو المعلم، والتابعين والمقلدين للغرب هم تلامذة ذلك المعلم لذلك ستبقى العلاقة احادية الطرف قائمة على عطاء وابداع مستمر من الأول واخذ واستهلاك مستمر من الثاني ولن يستطيع التلميذ وفقاً لتلك الصيغة باللحاق بالأستاذ لأن معدل الإبداع عند الأستاذ اسرع بكثير من معدل استهلاك التلميذ[2].

وبحسب (منير شفيق) فإن العلاقة بين المركز والأطراف هي امتداد للعلاقة بين الاستعمار والمستعمرات بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ ولعل أهمية نظرية المركز والأطراف تكمن في انها ركزت على مفهوم علاقة التبعية بين المركز والأطراف وقد أصبحت اليوم علاقة دائن بمدينين لا أمل لهم بسداد الديون، ويستطيع الدائنون ان يصادروا بالقوة كل ما عندهم طلباً لديونهم؛ أي أصبحوا في حالة من ارتهان ارادتهم وقرارهم للمركز أكثر بكثير من حالهم حين كان هناك استعمار مباشر؛ بل وصلت علاقة التبعية بين المركز والأطراف إلى حد التدخل في تحديد ما ينبغي لها ان تطبق في دولها المستقلة من سياسات في المجالات الاقتصادية والتعليمية[3].

بينما يوجه (علي اومليل) نقده في مسار قد يختلف نوعاً ما عن الرؤية السابقة، إذ يشير بنقده إلى النهج المقلد للغرب، ويرى ان من حاول تقليد النهج الغربي كان «يفكر في تحولات صنعها الغير، فهو بهذا «رد فعل» لا «فعل». وشتان ما بين فكر يفكر في تحولات صنعها بنفسه وتشهد مجتمعاته عليها، وفكر شأنه ان يفكر فيما يصنعه الغير ويفعله»[4].

(1) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص69.

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص38.

(3) منير شفيق، المصدر السابق، ص29.

(4) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص177.

وبهذا الصدد يحذر من هيمنة المذاهب النقلية المقلِّدة للغرب على الفكر العربي المعاصر؛ بحيث يعطي انطباعات في العقل اللاواعي مفادها ان الغرب هو صاحب الإبداع واللاغرب هو الناقل باستمرار؛ كما ان المذهب النقلي يقضي على المواهب والقوى المبدعة في العالم العربي من خلال حبس تلك المواهب والقدرات والانشغال بنقل النتاجات الغربية وترجمتها والاحتفاء بها[1].

ويصف احد الباحثين علاقتنا بالحداثة الغربية بالعلاقة المعقدة القائمة على مفهوم الاستدراج؛ إذ ان الحداثة الغربية (استدرجت) مقلديها ومارست عليهم (الغواية) إلى درجة (الفتنة) واوصلت انصارها ومقلديها إلى درجة الاستجابة لتلك (الفتنة)؛ فبهذا الشكل اطبقت الحداثة على الإنسان فـ(استعبدته) وهي التي إدعت (تحرير الإنسان)؛ كما أدت إلى تدمير الطبيعة وهي التي ادعت الاستياد على الطبيعة[2].

بينما يسند احد الباحثين تلك الرغبة في الأخذ في تقليد المشروع الغربي إلى الغرب نفسه بالاعتماد على انصار الحداثة الغربية في المنطقة العربية، إذ بات «هناك سعي لفرض ثقافة واحدة على العالم كله، وهو المضي نحو احتكارية اشد لتصفية حتى الهوامش التي تمتعت بها بعض الثقافات بنوع من الوجود والحركة. فالذين يتصورون ان الاتجاه العالم لتطور الحداثة الغربية هو باتجاه المزيد من التعدد الثقافي والمساواة والاعتراف المتبادل يخطئون. لأن اتجاه تطور العولمة، إذا لم يلجم من قبل شعوب العالم وثقافاته المتعددة، سوف يأكل حتى التعدد الثقافي الجزئي داخل الحداثة الغربية نفسها»[3].

ويحذر باحث آخر من خطورة ذلك التمسك بالسياقات الغربية وبالنهج الغربي الذي تجلى في المنطقة العربية على شكل (تبعية فكرية) قائمة على ارتباطنا بالنهج الغربي وذلك الارتباط (غير البنّاء) سببه استعجال العرب بخصوص مسألة التطور الحضاري من غير الإعداد لمنطلقاته والتدقيق في مآلاته للتأكد من سلامة تلك المنطلقات وتلك المآلات[4].

---

(1) حسن حنفي،الابداع الفكري الذاتي،فصول، 4ع، يوليو، (الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، 1981)، ص302.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص224.

(3) منير شفيق، المصدر السابق، ص ص63-64.

(4) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص225.

إن الفكر العربي المعاصر أصبح يعاني اليوم من أزمة ابداع ليس من السهل الخروج منها إلّا إذا استطاع ذلك الفكر من خلال مفكريه ومثقفيه ان يمتلكوا القدرة على الطرح المستقل النابع من صلب المعاناة العربية لحل المشكلات التي تعصف به وبالمنطقة العربية؛ كما يمكن القول بأن الوعي العربي وبفعل التمسك بالنموذج الغربي أصبح اليوم يعاني من ما يمكن تسميته بـ(البلبلة الفكرية) و(التذبذب) بسبب غموض الأفكار التي باتت تطرح وتناقضها مع معطيات الواقع العربي السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي لأن تلك الأفكار لها مراحل خاصة للتطور وفقاً لأصول التاريخ الانساني[1].

ووفقاً لما تقدم فإن من الضروري ان يبتعد الفكر العربي عن مسألة استيراد الأفكار لأنها ستؤتي بنتائج عكسية تضر بأي محاولة للقيام بمشروع حداثي عربي حقيقي لأن ذلك التمسك بأفكار غير مناسبة للواقع العربي سوف يضع الفكر العربي امام متاهات تفقده مميزاته الخاصة به كفكر عربي معاصر؛ كما أصبح من الضروري قراءة التراث العربي برؤية عربية حداثية لكي نحدد الأمور التي ينبغي اعتمادها من التراث والتي لا تزال تحمل بصمات مؤثرة في البيئة العربية لاعتمادها في مشروع الحداثة العربية ولكي نحدد أيضاً الأمور التي أصبحت من الماضي ولا تتناسب مع الواقع المعاصر لانعدام شروط بقائها وبالتالي ابعادها عن المشروع الحداثي العربي.

إن الفكر العربي وفي الوقت الذي يحذر من خطورة التقليد الكامل للحداثة الغربية باختلاف مناشئها، فإنه لا يغفل عن تقديم بعض الاقتراحات أو الآراء التي يمكن ان تساهم في خلق حداثة عربية تواكب التقدم والتطور الذي يشهده العالم ومنها:

1- على العرب صياغة حداثتهم بشكل قريب من الحداثة اليابانية، وليس من الحداثة الغربية على اعتبار ان اليابانية من الحضارات الشرقية، إضافة إلى انها ليس لديها (سوابق عدوانية) على العالم العربي، كما ان الفلسفة الخاصة بها لا تستند إلى القطيعة مع التراث؛ بالإضافة إلى إن الفكر العربي المعاصر سوف لن يكمل أي مشروع من شأنه ان يقيم حداثة عربية مستقلة ما دام (مسحوراً) ومقلداً للحداثة الغربية، بشكل يغشي بصره ويمنعه من التمييز بين ما ينبغي الأخذ به، وبين ما ينبغي الابتعاد عنه من خلال الاعتقاد بأنه من ضرورات قيام الحداثة هي الانتظام ضمن الحداثة العالمية[2].

إذ ان الرغبة في الدخول في مشروع حداثي لا تعني اعداد منهاج يحتوي مراحل شبيهه

(1) السيد يسين، الوعي القومي المحاصر- ازمة الثقافة السياسية العربية، المصدر السابق، ص33.
(2) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص46، ص ص45-46.

بالمراحل التي اجتازتها أمم اخرى قبل بلوغها تلك الحداثة؛ لأن طبيعة التحولات الاجتماعية، والمسار التاريخي لكل أمة تفرض سياقات تتماشى مع تطلعات الأمة نفسها وليس مع تطلعات امم اخرى وحضارات مختلفة.

2- ان العرب بحاجة إلى ايجاد نهضة عربية قائمة على (تعريب الحداثة) و(اسلمة الحداثة) تمثل نموذج متجدد ومتكامل لتوفير الأجواء لقيام نظام عربي قائم على طراز حديث يحتفظ ببصمته الخاصة، ولا يفصل ذلك النظام بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية (وفقاً للمنظور الحداثي الغربي)، ولا يدمج بين المؤسستين (وفقاً للمنظور الأصولي الكنسي الكاثوليكي) بل ينتهج منهاجاً لا يستبعد العقيدة الدينية في المسائل الأساسية (كالتشريع)، ويمنع إقحام الدين في العمل السياسي الرسمي وبالتالي تجيير الدين لمصالح دنيوية[1].

3- على الأنظمة العربية ان تأخذ على عاتقها التعاون مع المفكرين والمثقفين للخروج بسياقات تدفع ذلك الخطر الذي بات يحدق بشخصية الفكر العربي المعاصر بسبب استحكام وهيمنة المذاهب الغربية.

4- الربط بين الحداثة والتراث، إذ ان الحداثة الغربية المنشأ تبقى (وانْ ادعت العالمية) مرتبطة في التطور التاريخي الانساني الاوروبي؛ على الرغم من ان الحداثة الغربية قد حاربت النزعة الاوروبية نحو التمركز؛ لذلك يجب اعطاء الحداثة بصمة عربية يبدأ مشروعها بطريق الحوار والنقد مع التراث، أذ من الضروري ان ينطلق ذلك المشروع من الانتظام النقدي في الثقافة العربية ذاتها لتحقيق الانقلاب الذاتي العربي الذي لا يتحقق إلّا من خلال التحديث والتغيير من الداخل العربي[2].

ولابد من الإشارة هنا إلى ان الدعوة للإفادة من التراث لا تعني بالضرورة العودة إلى الماضي بل ان تمثل خدمة لمسألة الحداثة؛ لأنه قد أصبح من الضروري التأصيل للحداثة في الثقافة العربية؛ لذلك فإن هذا التأصيل ليس بإمكانه ان يتم دون تحديث التعامل مع التراث، إذ أصبحت الحاجة إلى التعامل مع التراث تمليها الحاجة (حاجتنا) إلى عملية تحديث الكيفية التي نتعامل من خلالها مع التراث من أجل خدمة المشروع الحداثي والتأصيل له وذلك لأن الحداثة العربية يجب ان لا تحمل رفضاً ولا قطيعةً مع التراث لأن ما يخدم متطلبات الأمة

(1) حسام كصاي، عودة الديني- ازمة الحداثة والاسلام السياسي، المصدر السابق، ص75.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص141، ص142.

العربية اليوم هو ان نرتفع بنمط التعامل مع التراث إلى مستوى المعاصرة لكي نواكب التطور والحداثة العالمية(2)؛ إلّا ان الأمر «لا يعني بالتأكيد التمسك بالتراث كيف ما كان، والانغلاق عليه، وكإننا ننشغل به ولا ننشغل بشيء آخر غيره. كما لا يعني التراث التشبث بالماضي، وتحكيم القديم على الجديد، واستعداء مكتسبات الحضارة الحديثة... فالموقف السليم هو ان نأخذ من التراث ما هو حي وصالح ومعقول، ونرفض منه ماهو ميت وفاسد وغير معقول»[1].

وبهذا الشكل فإنه قد بات من الضروري انتهاج ما يضمن نجاح المشروع الحداثي العربي وليس انتهاج ما سلكه الغرب في مشروعهم الحداثي؛ فليس من الصواب ان نسلك طريقاً نتخلى بسببه عن الأخلاق أو نبتعد عنها اسوةً بالمشروع الغربي أو نبتعد عن استحضار الأصالة العربية التي نحتاجها لتأصيل الحداثة

واكسابها بصمة عربية خالصة (وفقاً لما يدعو إليه انصار الحداثة الغربية)، فمن الضروري إذا ما أردنا البدء في مشروع الحداثة العربية ان نبتعد عن طور التقليد واستيراد الأفكار لأنه ليس كل ما نجح عند الغرب سيلاقي النجاح في المنطقة العربية.

(1) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص ص52-53.

المبحث الثاني

مرتكزات الحداثة العربية

يطمح الفكر السياسي العربي المعاصر بوساطة مفكريه ومنظريه إلى رسم مشروع حداثي عربي يغير الواقع العربي المتردي ويشكل انقلاباً جذرياً يغير حال الأمة العربية بعد التراجع الذي أصاب العرب على اغلب المستويات، سيما بعد فشل المحاولات السابقة في انجاز مشروع حداثي عربي حقيقي؛ لذلك يؤكد المفكرون، والكتّاب العرب على ضرورة تجاوز الأخطاء السابقة التي رافقت تلك المحاولات وضرورة تشخيص الأخطاء وتحديد العوامل التي يمكن من خلالها البدء بتدشين مرحلة حداثية عربية تستفيد من تجارب الآخرين وتعالج الواقع العربي.

فحملت تلك الطروحات مشاريع وافكار عديدة تدعو لانطلاقة جديدة تمثل حداثة عربية تنتشل العرب من واقعهم المتردي وتقلل الهوة بينهم وبين ما وصل إليه العالم من تطور؛ وترتكز على العقلانية النقدية، وعلى عملية إعادة قراءة للتراث قراءة ذات نمط حداثي عربي، كما ترتكز على ترسيخ الحرية ورفض الاستبداد؛ وسنعالج تلك الأفكار من خلال ثلاثة مطالب، يناقش الأول تفعيل العقلانية النقدية ويعالج الثاني ضرورة إعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي بينما يتناول الثالث ترسيخ الحرية ورفض الاستبداد.

المطلب الأول: تفعيل العقلانية النقدية

تؤكد الطروحات المعاصرة في الفكر العربي على الدور المهم الذي يقع على عاتق العقلانية للتخلص من عدة اشكاليات تواجه العرب اليوم وتجعل من طريق حداثتهم المرجوة طريقاً ليس سهلاً؛ فمن الضروري تفعيل تلك العقلانية لتقييم الأفكار والقيم والمؤسسات والنظم وتقرير مدى صلاحيتها للخوض في المشروع الحداثي العربي؛ كما تؤدي تلك العقلانية دوراً مفصلياً في مواجهة الأفكار الدخيلة على الفكر العربي المعاصر وفي تحرير الوعي العربي الذي بات يعاني من أزمات التراجع والتخلف على اغلب المستويات.

لذلك فإن الضرورة باتت تحركها اليوم الحاجة لعقلانية نقدية تشكل المضمون العام لمنظومة الثقافة والقيم السائدة في المجتمع العربي؛ وبالمحصلة فإن تلك القيم ستشكل بدورها مضمون الثقافة ومحتواها على اعتبار ان الثقافة هي اداة التخطيط الأساس التي توجه السلوك الإنساني للمجتمع وتوضح ما ينبغي اتباعه وما يتوجب الابتعاد عنه[1].

فالفكر العربي اليوم بحاجة إلى نموذج يعبر عن الشخصية الحضارية العربية على غرار النموذج الياباني الذي صاغ حداثته بشكل متمسك بالقيم والتقاليد اليابانية بشكل عقلاني نقدي يرمي إلى تطوير المشروع الحداثي بأساليب تتناغم مع الواقع المعاصر ومع ضرورات التقدم؛ وقد (أحرج) ذلك النموذج الغرب لأنه قائم على ابتكارات يابانية ولا ينتمي للحداثة الغربية، لا من حيث الجغرافية ولا العرق ولا الروحية ولا اللغة[2].

وبهذا الشأن يلاحظ وجود تيارين عربيين، يذهب احدهما إلى ضرورة تفعيل العقلانية التي عُرف بها العرب على مر العصور وبعثها من جديد كعقلانية نقدية تؤسس لحداثة عربية شاملة، بينما يذهب الآخر إلى التأكيد على ضرورة الاستفادة من العقلانية المعاصرة للخروج بعقلانية نقدية جديدة تواكب روح العصر، وتفصيل التيارين كالآتي:

التيار الاول: تيار العقلانية العربية النقدية

يرى انصار هذا التيار ان الأمر بات يتطلب استحضار العقلانية التي عُرف بها العرب في القرون الوسطى تحت مسمى (العقلانية الإسلامية) عقلانية الفارابي والغزالي وابن رشد وغيرهم الذين استطاعوا تكوين عالم مفاهيمي مبدع، يتمتع بالقابلية على استيعاب الوضع الذي كان قائماً آنذاك؛ فالعرب بأمسّ الحاجة اليوم إلى استحضارها وترويضها وفقاً للواقع المعاصر ومن ثم إعادة تفعيلها[3]، فمسألة العودة إليها باتت تمثل مطلباً اساساً يراه انصار هذا التيار يضمن وجود عقلانية عربية نقدية.

تلك العقلانية التي كانت تعمل على إعداد ابرز النماذج التي تصب في صالح التطور الانساني، لذلك فإن (ابن سينا) نراه يتفق مع (الفارابي) في تعريفه للعقل، إذ يرى بأن العقل هو «عالم البدء»[4]، **ويقسم العقل إلى «عقل علمي وعقل نظري... فأما الأول فهو القوة المحركة اللتي تسيطر على الفعل، وهو على اتصال بما هو تحته؛ أي بالعالم الحيواني الذي**

(1) حسنين جابر الحلو، المصدر السابق، ص56.
(2) زكي الميلاد، المصدر السابق، ص42.
(3) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص36.
(4) برنارد كارا دوفو، ابن سينا، ترجمة:(عادل زعيتر)، (مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2020)، ص140.

يجب ان يهيمن عليه. وأما الثاني فهو القوة المدركة، التي نطلق عليها اسم العقل حصراً، وهو على اتصال بما هو فوقه؛ أي بالمبادئ العليا التي يجب ان يخضع لها»[1].

ويؤكد احد الباحثين على ضرورة البحث العميق لإيجاد الأجوبة للأسئلة التي باتت تثيرها رغبات بعث العقلانية العربية والتي تكمن في عدة مسائل لعل من اهمها ما يأتي[2]:

1- ما المكونات الأساسية في العقلانية العربية المعاصرة؟ وما القضايا الفلسفية لتلك العقلانية؟.

2- ما الآلية التي يمكن من خلالها إعادة بعث العقلانية العربية النقدية بشكل يستوعب الواقع المعاصر واشكالياته التي تعترض قيام حداثة عربية.

3- كيف ينبغي ان تتعامل العقلانية العربية مع مسائل معينة مثل التراث والليبرالية والعلمانية وهيمنة المذاهب الغربية والتيارات الفلسفية، وما المجالات التي ينبغي ان تقتحمها وتسلط النقد عليها.

بينما يذهب باحث آخر إلى ربط مسألة تفعيل تلك العقلانية بـ(الاستقلال الفلسفي) الذي ينبغي ان يتصف به الفكر العربي من النظريات التي انتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، لأنه يشكل ضرورة ملحة يمكن بوساطتها تجنب الاختلاط العقلي الذي يفقد العقلانية العربية استقلاليتها؛ إلّا ان ذلك (الاستقلال الفلسفي) الذي يشير إليه لا يعني الانطواء على الذات أو الانقطاع عن الآخر والاكتفاء بالنفس، إذ ان الاستقلال من هذا النوع معناه الانتحار بل المقصود هو الاستقلال السليم المبني على الانفتاح والتفاعل المتواصل والمشاركات الايجابية لكن انطلاقاً من الذات؛ فمن الضروري ان يكون هناك تقبلاً للنظريات الفلسفية لكن يجب ان يكون التقبل مصحوباً بالنقد المنطقي والسسيولوجي لكي تتمكن العقلانية العربية من هضم العناصر الصالحة وتحويلها إلى عملية ابداعية أصيلة[3].

ويذهب (محمد عابد الجابري) بذات الاتجاه عندما يؤكد على ضرورة ما يطلق عليه بـ(الاستقلال التاريخي) الذي يراه شرطاً لقيام العقلانية العربية؛ إلّا إنه يؤكد أيضاً على ان ما يرمي إليه بوساطته هو ليس التقوقع داخل (التاريخ القومي) و(الثقافة القومية) كما إنه لا يعني الاستقلال عن الغير والاستسلام للماضي؛ كما يربطه بالتحرر من هيمنة الفكر الغربي ومن هيمنة الفكر الأصولي من خلال اعتماده على إنه سيتكفل بمسألة التعامل معهما تعاملاً

(1) المصدر نفسه، ص140.

(2) المصدر نفسه، ص ص11-12.

(3) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص36، ص37.

نقدياً تكون الذات خلال ذلك النقد متحكمة بزمام امرها وتعمل على احتواء الفكر الآخر بقدر الحاجة إليه وحسب نوع تلك الحاجة[1].

لذلك فإن العقلانية بعد ان ارتبطت بالنقد صار لزاماً ان ينصب العمل النقدي للعقلانية العربية على مشكلات العصر للدخول في معترك الزمن الفلسفي لأن سر نجاح أي مشروع فلسفي يكمن في قدرته على التساؤل النقدي؛ كما ينبغي ان لا يكون ذلك المشروع تابع لتيار فلسفي معين بل يكون نابعاً من الذات العربية بهدف وضعها بين الذوات المفكرة المبدعة[2].

فمن الضروري ان تسلك العقلانية العربية طريق فلسفي نابع من الذات العربية لكي تخرج من طور التقليدية إلى طور النوعية، لأن ذلك يمثل احد الثوابت الأساسية التي يمكن ان يبدأ بوساطتها الفكر العربي للدخول في مشروع حداثي عربي.

ومن منطلق ان المشروع الحداثي العربي لابد ان تتكفل الفلسفة بوضعه يقول احد الباحثين:»لما كان الفكر قوة تاريخية لا يمكن تجاهلها في عصرنا الراهن، فإن للفلسفة في وطننا العربي -إذا تسلحت بشروط العقلانية النقدية القدرة على تشخيص الخلل واقتراح الحلول... عندها، ستكون الحقيقة العربية متطابقة مع الواقع العربي ومعبرة عنه، بعد تغيير ذلك الواقع ليكون في مستوى الأهداف المعبرة عن هذه الحقيقة»[3].

لذلك فإنه من الضروري ان يتسلّح الفكر العربي المعاصر بالشروط الكاملة للعقلانية من خلال فلسفته إذا ما أراد تدشين عصر جديد يعيد للعرب الثقة بعدما أصابتهم حالة من التراجع وعلى اغلب المستويات.

ولابد من الإشارة إلى ان السبب في تأكيد دور الفلسفة العربية في استحضار العقلانية ومن ثم تفعيلها يكمن في كون ان المرحلة المعاصرة التي يعيشها الفكر العربي باتت تطرح على الوعي الفلسفي العربي اسئلة جديدة مغايرة لتلك التي في العصور الماضية؛ وتتوقف مسألة قدرة الوعي العربي على التحرر والفاعلية التاريخية على قدرته على ادراك الوعي الفلسفي لما تحمله تلك الأسئلة ومن ثم ايجاد المعالجات لها[4].

ويحدد احد الباحثين شروطاً محددة يرى إنه بالإمكان الاعتماد عليها لبدء استحضار

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص ص286-287.

(2) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص ص62-63.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص ص86-87.

(4) ناصيف نصار، المصدر السابق، ص38.

العقلانية العربية النقدية وتفعيلها من اجل الخوض في المشروع الحداثي العربي وتتمثل بما يأتي[1]:

1- ان يتخذ الفكر العربي موقفاً واضحاً غير متردد من كل التيارات الفكرية.

2- ان يتخذ الفكر العربي موقفاً واضحاً تجاه التراث.

3- ان يتخذ الفكر العربي موقفاً محدداً تجاه الآخر.

ويعود ليحدد العراقيل التي يراها قد اقصت العقلانية العربية النقدية وابعدتها عن الواقع العربي ويرى ان تلك العراقيل تتجسد في عدة عوامل داخلية وخارجية وكما يأتي[2]:

عوامل داخلية: وهي عوامل تتعلق تارةً بالبنى الفكرية العربية (التراثية)، و(الاجتماعية)، كما تتعلق بالمرجعيات التي سلكها الفكر العربي وتوجه إليها في مواجهته للتحديات المختلفة؛ وتارةً اخرى تتعلق بقضايا (الحرية)، و(الوطنية)، و(الديمقراطية)، و(الليبرالية)، و(حقوق الإنسان الطبيعية)، وانشغال السلطة وابتعادها عن الأخذ بيد الفرد إلى مستوى من العلاقة التي تجعله يستوعب من خلالها موضوعة (الحق)، و(الواجب).

عوامل خارجية: ولعل من أبرز تلك العوامل هي مسائل التبعية الفكرية، والتغريب الاجتماعي والثقافي والانشغال بإشكاليات الآخر، والصراعات الإقليمية التي بدأت تبث الدعوات لتبني (مرجعيات ماضوية) تتعارض مع صيرورة التطور التاريخي العربي.

ومنهم من يجعل عودة العقلانية العربية النقدية وسياقاتها المنفتحة والتكاملية شرطاً للتخلص من (حقبة الانقطاع، والانحطاط) ومغادرتها لقدرتها على توضيح مقدار الصلة بين الأجوبة الفلسفية على صعيد الفكر العربي؛ إضافةً إلى ما تهيئه من امكانية الوصول إلى مرحلة التكامل النقدي والتعامل مع الفكر والمشكلات بلا عقد؛ فينبغي ان تكون تلك العقلانية متفاعلة ومتأملة تنتقد وتتجاوز إلى المستقبل والى تغيير أفضل مادام ان الوعي والحرية وعدم التحسس من الرأي الآخر هو طريقها[3].

ويشير أحد الباحثين إلى إنه بات يتطلب من العقلانية العربية النقدية ان تؤدي دوراً في توضيح مدى ضرورة ان ننتقد مفاهيمنا الموروثة والمستوردة أيضاً؛ إلّا إنه وبالرغم من دعوته

(1) علي حسين الجابري، العقل العربي-بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، (دار الفرقد، دمشق، 2010)، ص77.

(2) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص 101، ص102، ص103.

(3) علي حسين الجابري، العقل العربي-بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، المصدر السابق، ص ص77-78.

تلك يعود ويؤكد ان العالم العربي اليوم ليس في حالة تتحمل ما يمكن ان نعبّر عنه بنقد لاهوتي؛ لذلك يقترح ان تتم ممارسة ذلك النقد من خلال القدماء، ويعني ذلك إنه يجب ان نستعين بالحوار الذي شهده تاريخنا الثقافي ما بين المتكلمين، بعضهم مع بعض، وما بينهم وبين الفلاسفة، ونعمل على توظيف ذلك الحوار في القضايا المعاصرة للتخلص من الصورة الضبابية لبعض القضايا وجعلها محل حوار[1].

فالحل الوحيد لتفعيل العقلانية العربية النقدية وجعلها كمنظومة تعمل على تشخيص الأخطاء واسناد الحلول للفكر العربي المعاصر لدفع التخلف الذي يعاني منه بات مشروطاً بإعادة (بعث العقلانية العربية القديمة) باعتبارها الوحيدة التي لها القدرة على تفهم وادراك الوضع الراهن كعقلانية (ابن سينا) و(ابن رشد)؛ لذلك لابد من استحضار تلك العقلانية بنمطها الذي عرف آنذاك[2].

ويؤكد احد الباحثين على ان الرغبة في ايجاد عقلانية عربية نقدية فاعلة باتت تحتم على المشتغلين بها والساعين إلى ايجادها التركيز على ضرورة إعادة انتاج نصّ فلسفي عربي مبدع مبتكر لإنشاء صرح علمي يجمع ادوات الفلسفة لإنتاج ايديولوجيات رصينة نابعة من صلب الواقع العربي وقادرة على ان تحدد المشكلات التي تواجه الفرد العربي وقادرة على ان تتبنى منهج يقوم على التشخيص العلمي لمشكلات الفكر العربي واجراء التحليل الاجتماعي اللازم له مما يحقق ازدياد في قطر دائرة المرجعية المعرفية العربية لكي

نصل بالمحصلة إلى القدرة على اعادة النظر بشكل دقيق في مسألة شروط الحداثة العربية والتحديات التي تواجهها[3].

إن المنهج المطلوب هو منهج عقلاني عربي نقدي منفتح على الآخر، يمكن الاعتماد عليه سواءً في مسألة التخطيط للحداثة أو في مسألة تطبيق ذلك التخطيط؛ فذلك ما ينبغي ان يسعى إليه العرب بوصفه منهجاً انسانياً لا يهرب من الحقيقة بل يدافع عن تلك الحقيقة ويسعى من اجلها؛ وذلك فقط ما يمثل الانتماء الفلسفي (لهموم الإنسان العربي)[4].

---

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص136.

(2) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص75.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية- قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص87.

(4) علي حسين الجابري، العقل العربي-بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، المصدر السابق، ص ص 79-80.

فلابد ان يتم تفعيل العقلانية العربية من اجل التخلص من عدة امور تمثل عراقيل تجابه أي مشروع عربي حداثي، ومن أبرزها التقليدية، والسلفية، الأصولية، واللاهوت الذي بات يهيمن على العقلية العربية؛ لذلك ينبغي العمل على ان تعود العقلانية إلى عالمنا العربي لتحرر العقل العربي تحرراً ذهنياً متكاملاً[1].

إلّا ان كل تلك الآراء الداعية إلى ايجاد عقلانية نقدية عربية سواء أكانت مستوحاة من التراث أو من التجارب الوضعية المعاصرة تصطدم بجدار الاستبداد السائد الذي يعارض كل فكر يمكن ان يهدد كيانه وسلطته، فالسبب في عدم انبثاق العقلانية النقدية التي يبحث عنها العرب لبدء المشرع الحداثي لا يكمن في المفكرين والمثقفين العرب بل (وفقاً لما يراه احد الباحثين) يكمن في القيادات العربية والزعامات السياسية التي تمتلك السلطة وادواتها السياسية، والاقتصادية، والآلة الاعلامية ويأخذون من العلماء والمفكرين فقط ما يخدم مصالحهم الشخصية لينفذوه في قراراتهم؛ الأمر الذي سبب قطيعة بين (العقل العربي) و(الحاكم العربي) وسلطته؛ فمن الطبيعي ان تتراجع العقلية النقدية بهذه الحالة بل ويتراجع العرب عن الأمم الاخرى بنسب كبيرة[2].

لذلك فإنه قد أصبح من الضروري ان يلتفت قادة العرب اليوم إلى الطروحات المفصلية التي تتعلق بمصالح الشعب العربي وتهيء لمشاريع حداثية تنهض بالواقع العربي وتقلل من حالة التخلف التي أصابت مختلف المجالات في العالم العربي؛ كما ينبغي ان يتقرب اولئك القادة إلى الفلاسفة العرب المعروفين برغبتهم الصادقة لتحقيق مشروع حداثي عربي؛ لأن العقلانية العربية النقدية من غير الممكن ان تفعل في ظل القطيعة والتباعد بين المفكرين العرب والقادة العرب.

التيار الثاني: تيار العقلانية المعاصرة

يرى انصار هذا التيار «إن الواقع العربي المرتهن يعيش لحظة بحاجة ماسة إلى إعادة بعث التفكير وإعادة التفكير في العقل والعقلانية، لأن كل ارتقاء مشروط بأنوار العقل، وفعاليته وتوظيفه توظيفاً مغايراً، وان أدركت الكيفية والدور تمكنت من الخروج وتجاوز وضعها إلى موضعتها أفضل، هذا ما يعرف بالعقلانية الجديدة، عقلانية معاصرة مغايرة

(1) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص104.

(2) المصدر نفسه، ص98.

للعقلانية القديمة، قادرة على التحول من اشكالية التراث وتحديات العصر إلى الإبداع الفلسفي»[1].

تلك العقلانية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة القدرة على تشخيص السلبيات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، فمن الصعب اكتشاف تلك السلبيات بمعزل عن تلك العقلانية لأنها الأداة الوحيدة التي لها القدرة على العمل المتواصل والجرأة في الطرح، فمن خلال العقلانية النقدية فقط نستطيع ان نحكم على الواقع ونشخص الأخطاء بكل جرأة ونضع الحلول لها ومن ثم نتجاوز تلك الأخطاء إلى ما هو صحيح وصائب، وبذلك فقط نستطيع ان نستفيد من الأخطاء ونتجاوزها فيكون ذلك ما يميز تلك العقلانية[2].

إن هذه العقلانية تتطلب اموراً وخطوات عدة منها:

1- أن يتم ربط المشروع التقدمي الحداثي العربي بالمحاكمة العقلانية؛ سيما بعد (سقوط القناعات العربية بالإيديولوجيات التقليدية)؛ وقد أصبح الأمر يتطلب من العقلانية العربية اليوم ان تقف عند الوقائع التجريبية وترفض اللاهوت وتتعداه وتعترف بذاتية السببية التي تجسد السمة البارزة للعصر في تعامله مع أنماط العقلانيات المحتملة على مستوى الفكر العربي[3]، وأن يتفوق العرب « مثلما تفوقت أوروبا في ثورتها على اللاهوت المسيحي وتحديداً المانيا... فالعرب بحاجة لثورة على غرار الثورة الاوروبية للهجوم على اللاهوت الاسلامي، ومثلما فعلت المانيا على لايبنتز- كما هيغل وكانط وبليسنغ وفيخته- فإن انقاذ العرب من براثن التعصب والتطرف لا يمكن إلّا من خلال تفعيل خلايا توليد قراءة عقلانية أو تنويرية لتراثهم الديني. وهذه القراءة التأويلية الجديدة ليست معادية للدين في جوهره، أو روحانيته الصافية واخلاقياته المثالية وتعاليمه، وانما هي معادية للتفسير المتعصب والظلامي»[4].

2- «اكتشاف العقل وإعادة بعث العقلانية من جديد... إن الدفاع عن العقل أضحى من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة. هذا يعني ضرورة إعادة التفكير في العقل والعقلانية من اجل تجاوزها وتشكيل عقلانية جديدة، تكون بمثابة الركيزة للثقافة العربية لتندمج بها في التاريخ العالمي

(1) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص9.

(2) علي حسين الجابري، العقل العربي-بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، المصدر السابق، ص78.

(3) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية-قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص77.

(4) نقلًا عن: هاشم صالح، من الحداثة إلى العولمة: حسام كصاي، عودة الديني-أزمة الحداثة والاسلام الساسي، المصدر السابق، ص ص51-52.

المقبل. عقلانية... نابعة من معنى الوجود الشخصي والتاريخي لكل إنسان في كل مجتمع ويتمحور عملها في ممارسة النقد»[1]، من أجل التنظير للفكر العربي وتقويم الممارسات لتحقيق التقدم العربي.

3- ان تلك العقلانية يجب ان تبرمج الفرد العربي وفقاً لنمط حداثي على كافة المستويات من خلال قيام تلك العقلانية بتأدية دور اجتماعي، أي تتجاوز النظر إلى العمل فقط، بل تؤثر في التنظيم والسلوك لكي يظهر المشروع الحداثي جلياً في جانب التنظيم (الجانب العسكري، والاقتصادي، والوظيفي) ومن ثم في جانب السلوك؛ لأن الفرد الذي تدرب وفقاً للقواعد التي باتت تمليها عليه تلك العقلانية في المدرسة وفي المصنع وفي الحقل وفي الوظيفة وتبرمج على تلك القواعد فإنه سيصبح قادراً على ان ينظم حياته المهنية والأسرية وفقاً لما تقتضيه تلك العقلانية[2].

ولابد من تأكيد ان «العقلانية ليست نسقاً منغلقاً على ذاته لتنفي ذاتها، فالعقل عند ناصيف نصار يتجاوز التصورات الدوغمائية القاتلة... والعقل يجب ان لا يتناقض مع ذاته وانما يقبل التناقض مع الآخرين، وهذا هو المعنى الحقيقي لدلالة الانفتاح كشرط للعقلانية النقدية»[3].

لذلك يؤكد احد الباحثين على إنه قد بات لزاماً على الفكر العربي المعاصر ان «يتخذ من (العقلانية النقدية المنفتحة) منهجاً من خلاله يتواصل مع التراث الفلسفي الإنساني بباقي الأنماط الفكرية الأخرى خاصةً الفكر الإيديولوجي والديني، لأنه سبب تأخر الفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، ومن بين مظاهر هذا التأخر غياب الفعل الفلسفي وانتشار الثقافة اللاعقلانية، في التعامل مع التراث من جهة وفي تفسير الواقع ومشكلاته من جهة اخرى»[4].

إن تلك العراقيل جعلت «النظام العربي يلهث وراء حلول غير واقعية ويعيش على هامش الحضارة، ويعاني من النزعات الطفيلية الطفولية، في الكثير من حركته اليومية، أفقدته الخطط والبرامج التي تمكنه من الخروج جدياً من طوق الانحطاط والضعف والتخلف والاتجاه جدياً نحو الذات ونحو الآخر ونحو المستقبل... ففي وطننا العربي الكثير من عناصر القوة، بالإمكان

(1) نقلًا عن: زروخي الشريف، المصدر السابق، ص62.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص36.

(3) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص64.

(4) المصدر نفسه، ص11.

تسخيرها لصالح النهضة لو أحسن الزعماء استخدامها، بعيداً عن ألاعيب الأجنبي ووسائل تبديده للثروات، أو تسخيره للطاقات...»[1].

كما إنه بعدما غاب الفعل الفلسفي عن العمل التنظيري وسادت الثقافة اللاعقلانية في التعاطي مع التراث الماضي من طرف وفي تفسير الواقع ومشكلاته من طرف آخر؛ فقد بات لزاماً على الفكر العربي المعاصر ان يتخذ من القراءة النقدية المنفتحة منهاجاً للوصول إلى عقلانيته النقدية لكي يتم من خلالها التواصل مع التراث الإنساني ككل؛ كما يتم من خلالها اكتشاف مدى تداخل الفكر العربي بباقي الأنماط الفكرية الأخرى خاصةً من حيث الجانب الإيديولوجي والديني[2].

فلا مانع من الالتزام بمذهب فلسفي معين ينطوي على موقف من تاريخ الفلسفة؛ مغايراً أو مشابهاً للموقف الذي ينطوي عليه الالتزام بمذهب فلسفي آخر فلا يمكن قطع الصلة نهائياً مع تاريخ الفلسفة والانطلاق من الصفر لأن الإبداع الفلسفي مرهون باستيعاب تاريخ الفكر الفلسفي استيعاباً نقدياً من أجل الدخول معه في علاقة جدلية وحوار للتواصل والتجاوز لتقديم تصور قادر على التميز[3].

إلّا ان احد الباحثين له رأي مغاير بذلك الخصوص، إذ يعتقد ان « ((المبادئ)) في شتى البناءات الفكرية ليست ((حقائق)) تفرض نفسها على الإنسان بحيث لا يكون له قِبَل على تغييرها وتبديلها، بل هي _بحكم طبيعتها_ ((فروض)) يفرضها الإنسان لنفسه حراً مختاراً، وهو يفرضها لتخدم اغراضه، فإن هي افلحت في خدمة تلك الأغراض كان بها، والا فهو يبدلها بسواها حتى يقع على انفع المبادئ لحياته العملية»[4].

إذ إنه من خلال تلك الرؤية التي يفصح عنها يحاول تأكيد ضرورة التمسك بفلسفة وضعية منطقية انطلاقاً من كون المنطق هو الذي يجب ان يشكل واقع الحياة الفكرية؛ لذلك فإن من أبرز الأمور الملقاة على عاتق الفكر العربي المعاصر هي التعامل مع الواقع بمنطق الوضعانية لأنها تتمتع بالقدرة على تفهم الوضع الراهن والتعاطي مع مشكلاته وايجاد الحلول لها؛ وبالرغم من ذلك إلّا ان (زكي نجيب محمود) يدعو إلى اعتماد المنطق الوضعي انطلاقاً من توجهاته الإيديولوجية القريبة من الغرب، إذ نشأ في (احضان الفلسفة

(1) علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية-قضايا نقدية واشكاليات فلسفية، المصدر السابق، ص104.
(2) نقلًا عن: زروخي الشريف، المصدر السابق، ص69.
(3) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص72.
(4) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017)، ص114.

الوضعية المنطقية)، ويرى ان تلك الفلسفة هي التي كانت وراء ما تحقق للغرب من انجازات يصفها بـ(العظيمة)[1].

ولعل ما ذهب إليه (ناصيف نصار) أقرب إلى الصواب، إذ يؤكد على إنه بالرغم من محاولات الأنظمة المستبدة وادواتها العسكرية والاعلامية والاقتصادية ان تدفع الفكر العربي لـ(التقوقع) في صورة هامشية ضحلة إلّا انها غير قادرة على قمع حاجة الفكر العربي إلى الحرية التي تمثل البيئة المناسبة لعودة العقلانية العربية النقدية لتمهد الطريق إلى مشروع حداثي عربي خالص.

المطلب الثاني: إعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي

تؤكد أغلب الطروحات المعاصرة للمفكرين العرب على عدم ترك التراث العربي والإسلامي شريطة ان تتم إعادة قراءة ذلك التراث ومعرفة ما يصلح منه لكي يستحضر إلى الواقع المعاصر لاستحضاره وتعشيقه مع ظروف عصرنا لكي يعطي النتائج المرجوة منه على اكمل وجه؛ ومعرفة الأمور التي يحملها الماضي والتي لا تصلح أن تترجم في واقعنا المعاصر فيجب تحديدها لتبقى كرمز للماضي لا أكثر. لذلك ينبغي إذا ما أراد العرب تدشين مشروع حداثي جديد إعادة قراءة ذك التراث قراءة حداثية تأخذ بعين الاعتبار شتى مسائل التطور الزمني واختلاف العصور وما هو شاخص في الواقع العربي المعاصر.

ويؤكد احد الباحثين في ذلك الخصوص على إنه «لا يمكن ان يحدث تحديث من الخارج، فالتحديث لا يمكن ان يكون إلّا من داخل الثقافة نفسها، فالتقليد والتراث ليسا شيئاً بسيطاً نستطيع ان نقذف به بين لحظة واخرى، فهو شيء يسكننا وحاضر في لغتنا وذهننا... وليس هناك احد يستطيع ان يقطع بين عشية وضحاها مع التراث. فإذن التراث شيء راسخ، لذلك لابد من محاورته وتجديده. هذا سيما انْ نحن علمنا إنه بالنسبة للثقافات ذات العمق التاريخي فليس باستطاعتها ابداً ان تتخلى عن ذاكرتها وماضيها. ذلك ان قوة الماضي لا تقل حدة عن قوة الحاضر، وتملك التراث لأصحابه لا يقل قوة عن الصدمة التي تحدثها فيهم الحضارة الحديثة، ان لم تكن تفوقها»[2].

(1) زروخي الشريف، المصدر السابق، ص75.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي، عبد الكبير الخطيبي، محمد عابد الجابري، علي اومليل، طه عبد الرحمن، محمد سبيلا، المصدر السابق، ص293.

ان الأسئلة التي طرحها الفكر العربي النهضوي بشأن امور التراث كانت قد بدأت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ومنذ البداية كانت تسود ذلك الطرح هواجس المقارنة بين حاضر العرب وماضيهم من خلال ما كانت تحمله من نموذج للمقارنة الذي كان قائماً على المعايير التي تقاس عليها الأوضاع والأزمنة؛ كما أدى ذلك الاهتمام بطروحات التراث في الوعي العربي النهضوي في تلك الفترة سياقان متظافران سياسي-تاريخي وثقافي معرفي أسهم في انتاجهما ما أصبح يعرف (بالاصطدام الكبير الذي حصل بين المدنية الاوروبية الصاعدة والعابرة لحدودها، والمدنية العربية المتراجعة والمتجهة نحو (انهيار كلي)، وما أوجده ذلك الاصطدام من ظواهر جديدة في الفكر العربي المعاصر ولعل من ابرز تلك الظواهر هي التمسك الشديد بالتراث خوفاً على ضياع الهوية العربية في خضم الصراع مع الغرب[1].

لذلك فإن الدعوات إلى ترشيد التعامل مع التراث العربي تحدد من خلال كون ان العرب اليوم بحاجة إلى التعامل معه بطريقة تجعل الخلف مرتبطاً بالسلف لكن من غير ان تضيع تلك الطريقة على الخلف فرصة ان يعيش بواقعه ولواقعه؛ فيجب ان تكون هناك آلية تفصل بين ما نقوم بإحيائه لنحيا وما نطمسه ليموت؛ فمن خلال تلك الآلية فقط يمكن ان نعمل عمل الوارث العاقل المبدع الذي لا يضع الإرث في المتحف بل يستخدمه بما يعود عليه من بالربح والمنفعة، ومعنى ذلك ان الارث ليس حياةً في حد ذاته بل هو وسيلة حياة[2].

لأن التراث «مناصر مع الحدث التاريخي لكن هذا الحدث لا يبقى في صيغته هذه في حدود الماضي لأنه يمتلك بعداً تطورياً فيكون التاريخ في منظور الجدلية التاريخية التراثية هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه، إذ يكون التاريخ هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث حوار تكون فيه زمام المجاورة للحاضر»[3].

وذلك ما أكد عليه احد الباحثين من خلال الإشارة إلى ضرورة ان يتم التعامل مع التراث بشكل لا يتبنى التراث ككل، لأن التراث يرتبط بالماضي وان سياقات الماضي لا تتواجد بأكملها ضمن الحاضر، كما إنه ليس من الضروري ان يكون مستوى تواجدها في المستقبل هو بقدر

(1) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة-نقد التراث، ج4، ط1، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014)، ص23، ص24.

(2) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، المصدر السابق، ص22.

(3) حسنين جابر الحلو، المصدر السابق، ص120.

تواجدها في الحاضر؛ إضافة إلى إنه من غير المبرر ان نترك التراث بالكامل لأن التراث مقوم رئيس من مقومات الحاضر وان تغيير الحاضر لا يعني ان نبدأ من الصفر[1].

ويعود ليؤكد على إنه عندما ترتبط المسألة بتراث كالتراث العربي الإسلامي الذي حمل الرسالة الإسلامية واتسم بعدة سمات اهمها العالمية والشمولية، بمعنى ان النهضة الإسلامية التي حصلت كانت نتاجاً لطبيعتها المتفتحة التي تتعامل مع الجميع وفقاً لمبدأ يعتمد على تبادل الخبرات، مما جعل منها حضارة بعيدة عن التقوقع والانطواء؛ لذلك فهو تراث يركز على شتى جوانب الحياة الجماعية والفردية، والاجتماعية والفكرية، وهو ليس فقط ما يحمله الارتداد الايديولوجي للواقع الاجتماعي الاقتصادي الذي كان سائداً آنذاك بل ان ذلك التراث كان يحمل إضافة لذلك تصورات ومفاهيم دينية، وفلسفية، واخلاقية انتقلت من الحضارة العربية القديمة؛ إلّا ان كل ما تقدم لا يمنع من ضرورة توجيه النقد العقلاني للتراث العربي الإسلامي من اجل ايجاد منهجية تحترم عالميته وخصوصيته التاريخية[2].

ثم يحلل المسألة السببية المتجذرة التي أدت إلى التعامل غير السليم وغير المنطقي مع التراث، إذ يرى ان تلك الأسباب تعود إلى الممارسات الحرفية ذات الشكل (النحوي والفقهي والكلامي) التي هيمنت على العصر الذي يسميه بـ(عصر الانحطاط) والذي تميز بتفوق النمط الذي يعتمد على اطلاق قياسات الغائب على الشاهد دون مراعاة الثوابت التي تجعل من تلك القياسات قابلة لان تتقولب ضمن منهج علمي رصين؛ لذلك عرفت القياسات التي هيمنت على المشهد في ذلك العصر بأنها تشكل العنصر (الثابت) الواقع في قالب غير قابل للتغير[3].

ولذلك فإن الدعوات التي تنزع إلى تطوير الفكر العربي المعاصر من خلال إعادة قراءة التراث بنمط حداثي عربي كلها ستبقى تدور في طور التمني إذا لم تستهدف في البدء ضرب بنية العقل الذي عرفها (عصر الانحطاط) والتي ينبغي كسرها من خلال العقلانية العربية النقدية الصارمة؛ ثم كسر الثوابت البنيوية المتمثلة بـ((القياس)) والمسيطرة على بنية العقل العربي ومن خلال تلك العقلانية أيضاً، لذلك فإن مسألة تحقيق حداثة عربية حقيقية ترتكز على إعادة قراءة التراث بمنظور حداثي عربي، ولن يتم إلّا بعد ايجاد قطيعة تامة مع البنية

(1) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص37

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث-قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط**6**، (المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993)، ص20.

التي عرفها العقل العربي التي تمخضت عن (عصر الانحطاط) وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر[1].

وبهذا الشكل فإن طريق النهضة العربية لا يتطلب ان يكون اداة إكراه بل يتطلب ان يمثل طريقاً للحوار النقدي التقويمي مع التراث؛ أي إنه ينبغي على ذلك النقد ان يكون منطلقاً من صميم (الانتظام النقدي في الثقافة العربية) من اجل تخليص العقل العربي من التصور المرتبط بالبطانة الإيديولوجية والوجدانية للتراث التي تعطي للتراث داخل العقل العربي طابع العام والمطلق وتخلع عنه طابع النسبية والتاريخية[2].

ولا بد من التأكيد هنا على ان «اندماج الذات في التراث شيء، واندماج التراث في الذات شيء آخر. ان يحتوينا التراث شيء، وان نحتوي التراث شيء آخر... ان القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من ((كائنات تراثية)) إلى كائنات لها تراث، أي إلى شخصيات يشكل التراث احد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية اعم، هي شخصية الأمة صاحبة التراث»[3].

ولا تختلف رؤية (عبد الاله بلقزيز) كثيراً عما تقدم إلّا من حيث أمور مرتبطة بنظرته الشخصية الخاصة المتعلقة في مسألة تلك الحاجة إلى نقد التراث ومن ثم إعادة قراءته؛ إذ يشير قائلاً: «لست أعني التراث بتلك البضاعة المنتهية الصلاحية، وإنما اعني القراءة التراثوية لذلك التراث، التي لا يجوز ان يقال في حقها انها تضع نفسها في مستوى ذلك التراث معرفياً، بل هي تقع خلفه، لأن المضمون المعرفي للتراث كان -على الأقل- يناسب زمنه التاريخي الذي نشأ فيه، أما هي (= القراءة) فلا تنتمي إلى زمنها! ان اصطدام خطاب الحداثة بإيديولوجيا الأصالة بدأ مبكراً، لكنه جرى من موقعين متقابلين. أما اليوم، بل منذ نصف قرن، فيجري في الموقع نفسه، أعني على الحلبة عينها:التراث. وعلى هذه الحلبة تصطرع قراءتان للتراث...قلت إنه صراع يجري... من أجل الاستيلاء على هذا الرأسمال الرمزي»[4].

ومن الواضح إنه ذهب بهذا الاتجاه لأنه يعتقد ان الطروحات الخاصة بالتراث تزداد وتكون

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي- عبد الكبير الخطيبي- محمد عابد الجابري- علي اومليل- طه عبد الرحمن- محمد سبيلا المصدر السابق، ص142.

(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المصدر السابق، ص21.

(4) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة-نقد التراث، ج4، المصدر السابق، ص12.

على نطاق واسع في حالة الثقافات التي لها تاريخ واضح يميزها في حقب وفترات زمنية طويلة؛ أي ان المجتمعات التي تمتلك رصيد تاريخي كبير تبقى تعيش في هواجس التاريخ ويغلب عليها شعورها بالاستمرارية والرغبة في عدم الابتعاد عن ذلك التاريخ؛ وذلك الأمر ينطبق على حال المجتمع العربي والإسلامي الذي يمتلك رصيد تاريخي كبير لا يودّ ان يغادره ويصر على استحضاره إلّا إنه من الضروري ان يقوم ذلك الاستحضار على منهجية تستحضر منه ما يصلح للواقع المعاصر وتضع ما هو دون ذلك في خانة الماضي كماضٍ لا يصلح للأخذ به للحاضر لكنه يرمز لتاريخ الأمة العربية والاسلامية؛ وذلك ما سلكته الأمم التي تزخر بتراث عظيم ولم تغادره بل تعاملت معه وفقاً لسياقات الحاضر وليس وفقاً لسياقات الماضي[1].

لذلك فإن من الصواب ان نسلك ذلك السلوك العقلاني العربي والذي يعتبر أيضاً من تراث العرب، فالأولى بالعرب التمسك بهكذا موروث فاعل ومبدع بدلاً عن التمسك بأمور أصبحت من الماضي الذي لا يمكن قياسه على الحاضر.

لذلك يحاول احد الباحثين ان يشخّص الحالة المعاصرة ويؤكد ان السبيل للخروج بقراءة جديدة للتراث العربي تساعد على تدشين عصر حداثي عربي تكمن في خطوات معينة، ولعل من ابرز تلك الخطوات هي[2]:

1- عدم السماح بأن يخضع الحاضر لسلطة الماضي والابتعاد عن تفسير الحاضر وفقاً لتفسيرات اشخاص ليسوا على قيد الحياة.

2- محاربة التفكير (الخرافي)، إذ ينبغي ان لا يبقى مسيطراً على التفكير العلمي لأنه إذا بقيَ مسيطراً عليه فانه يؤدي إلى ايقاف الحركة العلمية في العالم العربي المعاصر.

إن أي ثقافة سواء أكانت عربية ام غربية فمن غير الممكن ان تنهض وتتطور إلّا من عمق خصوصيتها؛ وان كان المحرك باتجاه النهضة والتطور يمثل عامل خارجي إلّا ان التحقق الفعلي لهما يبدأ وينتهي من الثقافة ذاتها؛ أما العامل الخارجي فليس بإمكانه ان ينشئ ثقافة اصيلة لأنها ليست نابعة من عمق تلك الثقافة واذا ساعدت العوامل الخارجية على شيء فإن ليس بإمكانها سوى ان تساعد في (تجديد الثقافة) و(النظرة إلى التراث) فقط[3].

(1) المصدر نفسه، ص ص22-23.

(2) نقلًا عن: زروخي الشريف،المصدر السابق، ص78.

(3) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي- عبد الكبير الخطيبي- محمد عابد الجابري- علي اومليل- طه عبد الرحمن- محمد سبيلا،المصدر السابق، ص148.

كما من غير الممكن أن تنطلق الحداثة العربية بشكل غير مدروس، ومن الضروري ان تنتظم تلك الحداثة في تراثها العربي والإسلامي لأن الأمم لا تحقق تقدمها من خلال الانتظام في تراث الغير بل الانتظام فقط في تراثها؛ أما تراث الأمم الأخرى الذي أدى لقيام تطور وتقدم لتلك الأمم ولا ننفي ضرورة الاستفادة من ذلك التراث لكن لا نندمج ونذوب في طرقه ومتاهاته؛ وينبغي ان نتعامل معها كنتاجات انسانية معرفية ومنهجية نوعية ومتقدمة ومن اجل ذلك لابد لنا من الاعتماد على النقد العقلاني العربي لتراثنا لكي نجعل من التراث عامل من العوامل الرئيسية للنهضة العربية وتطوير ادوات تفكرينا بدلاً عن ان نجعله عائقاً لتلك النهضة وسبباً في جمود ادوات التفكير العربي[1].

وان النقد العقلاني التقويمي للتراث يجب ان يمارس بهدوء وتروٍ لفهم التراث والاستفادة منه، ومن ثم استخدام منهجية علمية تحدد ما يجب ان يؤخذ منه وما يجب ان لا يُقحم في الواقع المعاصر، لأن مسألة التراث تمثل سلاحاً ذو حدين، فلا يجب ان يُترك، وإذا التزمنا التراث فيجب ان ننتقي منه ما هو بمصلحتنا، أي لا نأخذ التراث ككل لنطبّقه على المسائل كافة؛ كما يتطلب التعامل مع التراث وجود الوعي الإيديولوجي العميق المنهجي والسليم، فتلك الآلية وحدها التي تجعلنا قادرين على التعامل مع التراث تعاملاً فاعلاً وليس انفعالياً لكي نحتوي التراث بدلاً عن ان يحتوينا[2].

ويوضح أحد الباحثين الحاجة إلى إعادة قراءة التراث العربي بنمط حداثي، إذ يرى « ان المدخل إلى فلسفة الحياة الإنسانية القومية هو فقه التراث القومي الأصيل، أي تراث الأمة العربية قبل ان يسيطر عليها الدخيل والهجين والبالي. وهكذا يصبح فقه التراث هو الاطار العام للبحث الفلسفي، وهو المحدد لإشكالية فلسفة الحياة القومية. والسبب في ذلك هو ان كل أمة اصيلة تتميز بنظرة خاصة إلى الوجود...تنبثق عن ذات الأمة نظرتها في الوجود وهي تحمل طابعها... فانبعاثها لا يكون بدون انبعاث تلك النظرة... كون نظرة الأمة العربية إلى الوجود مستوحاة من الحياة نفسها»[3].

إن الاشكاليات في الثقافة العربية المعاصرة لم تعد تكمن في كمية ما نأخذه من الثقافة الغربية؛ بل في عدم القدرة على الملائمة بين الثقافة الغربية والتراث العربي؛ إذ أصبحنا نحصل على نمط بات يندمج ويختلط فيه التراث مع سياقات هذا العصر؛ لذلك يعمل (زكي

(1) المصدر نفسه، ص149.

(2) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المصدر السابق، ص42.

(3) نقلًا عن: ناصيف نصار، المصدر السابق، ص171.

نجيب محمود) على تحديد منهجية تنظم وتنسق ذلك الاندماج والاختلاط بين التراث العربي والثقافة المعاصرة[1].

ولا بد من التأكيد على إنه إذا أراد الفكر العربي الإفادة من إعادة القراءة للتراث فينبغي عليه ان يمر في تلك القراءة بلحظتين متلازمتين في وقت واحد، وهما لحظة الفصل التي يجب من خلالها ان يكون هناك فصل لما أصبح من التاريخ وان نضعه في مكانه كحدث تاريخي انتهى، ومن ثم لحظة الوصل، أي نصل بين الفكر العربي والمعاصر وبين كل تراث حي يمكن الإفادة منه في العصر الراهن؛ وبهذا الشكل يكون الفكر العربي ملمّ بسياقات التعامل مع التراث من خلال عمليات الاستيعاب والنقد والنقاش والتنظيم التي صاحبت مسألتي الفصل والوصل[2].

ويبدو ان هذه الاشكاليات ستستمر طالما اننا لن نتمكن من ان ننظّم التعامل بين مكونات التراث من جانب، وبين ذلك التراث وبيننا من جانب آخر، ومن ثم بينه وبيننا بالشكل الذي يدفع باتجاه تأسيس الذات العربية وفقاً لمقتضيات الواقع المعاصر[3].

وبذلك فإنه بات من المنطقي الاعتراف بأن «لا شيء أقوم من القراءة النقدية العقلانية الاستملاكية للتراث التي هي وحدها من شأنها ان تجيب عن السؤال: (كيف نتعامل مع تراثنا بموضوعية ومعقولية؟) (بمعقولية)، أي بطريقة تجعله (معاصراً) لنا كل المعاصرة، وذلك عن طريق (وصله) بنا. (بموضوعية)؛ أي بجعله معاصراً لنفسه، بما يقتضي فصله عنا. وان هذا الأمر لن يتحقق إلّا بإجراء(حوار نقدي) و(حوار عقلاني) مع التراث... لاشك ان في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للحياة والتطوير،واخرى انتهى امرها بانتهاء لحظتها في سلسلة التطور. ان التراث خزّان للأفكار والرؤى... تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ماهو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم»[4].

(1) المصدر نفسه، ص10.

(2) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي- عبد الكبير الخطيبي- محمد عابد الجابري- علي اومليل- طه عبد الرحمن- محمد سبيلا،المصدر السابق، ص151.

(3) محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي- تكوين العقل العربي، ج1، ط10، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009)، ص46.

(4) محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد- مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر- عبد الله العروي- عبد الكبير الخطيبي- محمد عابد الجابري- علي اومليل- طه عبد الرحمن- محمد سبيلا، المصدر السابق، ص ص150-151.

وبذلك فإن على الفكر العربي إذا ما أراد تدشين مشروع حداثي عربي فإن من الامور التي ينبغي القيام بها هي إعادة قراءة التراث قراءة حداثوية تتناسب مع معطيات العصر وترشد أساليب التعاطي مع التراث من أجل ضمان ان يكون ذلك الاستحضار للتراث فعالاً وحيوياً وقابلاً للتطبيق ومتناسب مع سياقات الواقع المعاصر.

المطلب الثالث: ترسيخ الحرية ورفض الاستبداد

يذهب بعض المفكرين والكتاب العرب إلى ضرورة ان يجعل الفكر العربي من الحرية مرتكزاً لحداثته؛ حرية تتجسد لتمنع ظواهر الاستبداد في العالم العربي بشتى اشكاله، على اعتبار ان الحرية كانت وستظل الهدف الذي يطمح كل انسان بالوصول إليه أما الاستبداد فلقد كان وسيظل الخطر الرئيس الذي يمنع التطور في أي مجتمع[1].

لذلك يرى (عبد الله العروي) ان «فكر الحداثة هو فكر الحرية والعقل النقدي والالتحام بالطبيعة بهدف كشف اسرارها... مع ما يتطلبه ذلك من حقوق وحريات في اطار الدولة الحديثة، كنظام عقلاني لتدبير السياسات العمومية بناءً على المشروعية التنظيمية، إذ لا يمكن تأسيس حداثة بذهنية غير حداثية»[2].

ويعتقد ان هيمنة من يسميهم بـ(دهاقنة الاستبداد) على المشهد السياسي في المنطقة العربية بشكل يتنافى مع حقوق وحريات المجتمع العربي هو السبب في عدم القدرة على اتمام أي مشروع حداثي الأمر الذي أدى إلى ان تتحكم بالشرائح المثقفة نخب (غير مسؤولة) ليس لديها الشرعية التاريخية ولا الشرعية للتدبير السياسي القائم على افتراضات تحترم سياقات التاريخ خلال صيرورته الزمنية، مما أدى إلى التخلف والتراجع والى شيوع ظاهرة البحث عن الامتيازات النخبوية الضيقة بعيداً عن أي أمر من شأنه ان يحقق المنفعة للمجتمع العربي[3].

لذلك فمن غير المعقول الابتعاد عن جوهر فلسفة الحرية لأنها ضرورية لإتمام المشروع الحداثوي العربي.

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم:(اسعد السحمراني)، المصدر السابق، ص7، ص13.

(2) عمر حمدان جبوري، الفكر السياسي عند عبد الله العروي- رؤية نقدية، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم السياسية/ جامعة بغداد، 2018. ص151: نقلاً عن: خديجة صبار، الحداثة في المشروع الفكري لعبد الله العروي،ط**1**، (المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-بيروت، 2017).

(3) كمال عبد اللطيف، اسئلة النهضة العربية- التاريخ-الحداثة-التواصل،ط**2**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005)، ص112.

وقد عرفت الامة العربية مفكرين دعوا إلى ضرورة ان تتجسد الحرية في ربوع المنطقة العربية، ولعل من ابرزهم (رفاعة الطهطاوي) الذي ربط بين الحرية والحقوق المدنية «واعتبر ان ذلك ليس من سمات الفكر الغربي فحسب، بل هو سمة من سمات الفكر الاسلامي، لان المسلمين قد مارسوا الحرية وتفاعلوا معها، وان الاسلام قد شرعها، ولكن بمفهوم اعم واشمل من مفهومها عند الغربيين، وهو مفهوم ((العدل))، وبناء على ذلك يمكن إعادة صياغتها وبعثها من جديد في اطار التجربة الغربية، وذلك باعتبارها وسيلة من وسائل التقدم والرقي»[1].

كما عرفت الامة العربية مفكرين عُرفوا بمقارعتهم للاستبداد والدفاع عن الحرية أمثال(عبد الرحمن الكواكبي) الذي أكد على ان «المستبد يحارب طلاب المجد، الساعين للحرية والتقدم، ويُقَرِب منه المتملقين الذين لا يرعون أياً من قيم الاخلاق، وقواعد المروءة»[2].

كما يؤكد أيضاً على العلاقة بين التطور والترقي والكرامة والحرية، إذ يعتقد ان السبب فيما يعانيه العرب في عصره من تخلف وتراجع، وفقدان للكرامة، سببه عدم امتلاكهم لزمام امورهم وحرية التصرف بها، وسيطرة وتحكم المستبدين بمصائرهم، لذلك يربط (الكواكبي) أي تطور بشرط توفر الحرية قائلاً: «متى بلغت أمة رشدها وعرفت للحرية قدرها استرجعت عزها»[3].

الأمر الذي يدعو الفكر العربي اليوم إلى اعتماد تلك الدعوات في مشروعه الحداثوي وجعل الحرية من مرتكزات الحداثة العربية للتخلص من الاستبداد الذي بات يمثل أبرز العوائق التي تمنع إنجاح ذلك المشروع.

إن كون «الحرية جوهر الكينونة الانسانية، ولأنها مسألة المسائل وام المصالح، فلا ينبغي الالتفات إلى من يلتمس المبررات لحرمان شعوبها منها بذريعة ان هذه الشعوب ليست أهلاً لها... ذلك ان الناس في كل الأزمنة والامكنة كافحوا من اجل الحرية، ولم يثبت بدليل من

(1) مجموعة مؤلفين، فلسفة الحرية- اعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، المصدر السابق، ص14.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المصدر السابق، ص ص19-20.

(3) اسماعيل زروحي، الحرية في الفكر العربي الحديث، في(فلسفة الحرية-أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة)، المصدر السابق، ص142: نقلاًعن: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المصدر السابق.

التاريخ انهم نزلوا عن حقهم فيها تحت أي ظرف، ورديف هؤلاء الاستعماريون في استكثار الحق في الحرية على مجتمعاتنا اولئك الذين يبسطون سلطانهم الداخلي عليها من الحكام المستبدين. هؤلاء يقيمون في مجتمعاتهم نظاماً من الاستبداد السياسي يلتهم الحريات ويحجبها»[1].

ويعتقد (عبد الله العروي) بأن الهدف الرئيسي للحداثة هو تحقيق السعادة عن طريق الحرية، على اعتبار ان السعادة هي الغاية التي يسعى الانسان إلى الوصول إليها، وان الطريق الرئيسي للوصول إلى السعادة هو طريق الحرية أولاً، ثم يشير إلى إنه يتوجب على الدولة قبل كل شيء ان تعطي الحرية الكاملة للأفراد، وفي الوقت الذي يصبح فيه الفرد مدركاً للأنظمة والقوانين العامة ويطبقها بصورة تلقائية، فإن على الدولة ان تسمح له ان يتصرف كما يشاء، لان الدولة بمعزل عن الحرية تصبح (متهافتة) مصابة بالضعف كما ان الحرية بمعزل عن الدولة لا تعدو ان تكون فلسفة طوباوية، فعلى الدولة ان تدمج الفرد في الاطار المؤسسي العام (الانظمة والقوانين) لكي تصبح الحرية متجسدة أولاً من خلال علاقته بذلك الاطار المؤسسي ومن ثم تكون تصرفاته بعيدة عن التعارض مع التوجه العام للدولة من خلال ذلك الاطار المؤسسي وبالتالي فإن الحرية التي سوف تعطى له سوف لن تخل بالتوجه العام للدولة[2].

فإذا ما أراد العرب تدشين مشروع حداثي فإن عليهم التمسك بالحرية وليس بشعاراتها وعليهم تجسيد تلك الحرية على كافة المستويات واولها المستوى السياسي لان الدولة كنظام وبنى وقطاعات حيوية من غير الممكن ان تواكب روح الحداثة إلّا من قيام الحرية فيها لذلك يعتقد (العروي) ان أي حديث عن الحرية بشكل نظري بعيد عن الواقع لا يعدو ان يكون مجرد (اوهام) تدور في فلك (الخيال)، لذلك فإن فلسفة الحرية تمثل احد الثوابت الرئيسة التي لابد من وجودها لقيام الدولة والتقارب الذي يحكم بين العلاقة الدولة والحرية لدى العروي هو تقارب يحدث التكامل بين المفهومين فمن غير الممكن ان نتكلم عن مشروع حداثي من غير ان تكون الغاية الرئيسة لهذا المشروع ترسيخ الحرية

(1) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة- من الاصلاح إلى النهضة،ج**1**، ط**2**، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014)، ص138.

(2) عمر حمدان جبوري، الفكر السياسي عند عبد الله العروي- رؤية نقدية، المصدر السابق، ص151: نقلًا عن: الحسن المردغي، الحداثة عند عبد الله العروي-معيقات التأخر التاريخي العربي وسبل تجاوزها.

كأداة للارتقاء بالفرد أولاً ومن ثم المجتمع العربي وجعل تلك الحرية من المرتكزات الأساسية للحداثة العربية[1].

أما السبيل لترسيخ الحرية في المنطقة العربية فيتم من خلال ثلاث نقاط رئيسة هي[2]:

1- التأسيس لنظام تعليمي متطور يعمل على ان يتعرف من خلاله الافراد على اهم الحقوق التي ينبغي ان ينالونها، وبذلك يزداد الوعي بحقوقهم وحرياتهم.

2- ضمان تطبيق القانون.

3- تنظيم توجهات الرأي العام.

وعلى الدولة التي تدخل في المشروع الحداثي أنْ تعمل على صيانة الحرية وأنْ لا تمنع الافراد من القيام بما يخدم توجهاتهم إلّا في حالة تعارضها مع التوجه العام للدولة لإقامة العدل وتحقيق أمن البلاد، فكل ما عدا ذلك لا ينبغي التدخل به وإلا فإن تلك الدولة ستواجه نتائج عكسية بسبب قمع الحريات فيغدو المشروع الحداثي في حكم المنتهي لان ذلك المشروع يحتّم ان على الدولة ان تنتهج سلوكاً يفرض عليها احترام الحريات وان لا يحدّ من تلك الحريات سوى الإطار العام للأنظمة والقوانين في تلك الدولة، مع التأكيد على ان تلك الانظمة والقوانين للدولة تحتاج إلى ضمان الحريات والتعريف بها من اجل ضمان الوصول إليها وتطبيقها واحترامها [3].

وبهذا الشكل فإن المشروع الحداثي العربي يتطلب ان تتظافر الجهود بين اصحاب الفكر واصحاب السلطة في العالم العربي لصياغة ذلك المشروع بشكل يتطابق من تطلعات الشباب العربي إلى الحرية في كافة المجالات، وبشكل يؤتي ثماره المتمثلة بوجود منظومة تعمل على اعطاء الحريات والحقوق المسلوبة، بشكل لا يتعارض مع الواقع العربي ويبدد المخاوف من نشوء تيارات وجماعات متطرفة بسبب كتم الحريات.

وتتطابق رؤية باحث آخر مع ما تقدم، إذ يرى ان أي محاولة للدخول في مشروع حداثي في العالم العربي من غير الممكن ان تكتمل ما لم تهيء الظروف لإنجاح ذلك المشروع من خلال الطروحات الفكرية التي تتمتع بحرية تامة لأنه انْ لم يتوفر

(1) المصدر نفسه، ص181: نقلًا عن: يونس رزين الدولة والحرية- موانع النظر في الفكر الليبرالي العربي: قراءة في اطروحات عبد الله العروي، في:(محمد الشيخ وآخرون)، هكذا تكلم عبد الله العروي، ط1، (منتدى المعارف، بيروت، 2015).

(2) عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة- من الاصلاح إلى النهضة،ج1، المصدر السابق، ص148.

(3) المصدر نفسه، ص153، ص154.

الاستعداد لذلك فإن العالم العربي مهدد بعودة الأزمات السابقة أو ولادة أزمات جديدة غير متوقعة، كما ان على اصحاب السلطة ان يدركوا اهمية الجانب الفكري في الخروج من هذه الازمات وان الضرورة تقتضي ان ينال المفكرون والكتاب العرب الحرية التي تمكنهم من اتمام مشاريعهم الرامية لدرء الازمات، وإذا كان الجانب الفكري يمثل المعارضة لأصحاب السلطة فإن عليهم تفهم تلك الحقيقة وان يتعاملوا مع المفكرين والكتاب بنمط بعيد عن القمع والاقصاء والاساءة أي بنمط يتقبل ما يطرح من نقد بنّاء، لان الواقع العربي لم يعد يتحمل الاستبداد والتجاوز على الحرية[1].

وعلى الرغم من ان اغلب الطروحات الخاصة بشأن الحرية تنطلق من الدولة كأداة رئيسية لتجسيدها إلّا ان هناك من يسند إلى الفكر العربي المعاصر أدواراً معينة لتجسيدها، فالفكر العربي المعاصر إذا ما أراد تدشين عصر حداثي جديد فإن عليه ان ينظر باتجاه ضمان الحقوق وصيانة الحريات، وان أول تلك الحريات التي ينبغي ان يعمل على صيانتها هي حرية (الاجتهاد) في اطار حرية التعبير، وفي اطار ضرورة التعددية الفكرية التي يجب ان يقبل بها الجميع للتخلص من الطروحات والفلسفات الفكرية المنغلقة والتي تعيق أي توجه حداثي، فبهذا الشكل فقط يستطيع الفكر العربي المعاصر ان يتحدث عن مشروع حداثي[2].

أما (ناصيف نصار) فيؤكد من خلال توجهه التقويمي التنظيري لفلسفة الحرية على الحاجة الانسانية للحرية والتي يعتبرها أساساً للتطور الاجتماعي، ويؤكد على ضرورة الحرية الفردية في اتمام التفاعل بين الفرد والجماعة لان الفرد عندما يصبح حراً فإنه سوف يستطيع ان يؤثر ايجابياً في تجسيد الحرية للجماعة، كما ان الجماعة التي تتمتع بالحرية ستجعل الفرد تلقائياً متمتعاً بتلك الحرية ويكون مدركاً بتأثيره الاجتماعي في اطار الجماعة التي ينتمي إليها وبذلك فإن تلك العلاقة الجدلية بين الفرد والجماعة هي التي تضع الحرية في مستواها الواقعي الإنساني لأنها لا تتعامل مع الفرد على إنه عضو في جسم المجتمع مجرد من الحرية بل تتعامل مع الفرد على إنه عنصر مؤثر في تلك الجماعة. وبهذا الشكل نستطيع ان نضمن عدم تحول الحرية الفردية إلى ليبرالية فردانية تسبب التراجع والضعف للمجتمع لأنها مجردة من الثوابت والقيم المسؤولة[3].

(1) سعد محمد رحيم، انطقة المحرم- المثقف وشبكة علاقات السلطة، المصدر السابق، ص91.

(2) السيد يسين، الكونية والاصولية وما بعد الحداثة-اسئلة القرن الحادي والعشرين، ج1، (المكتبة الاكاديمية، لا: مكان، 1996)، ص139.

(3) نقلًا عن: زروخي الشريف، المصدر السابق، ص149.

ولعل اموراً عديدة دفعت بـ(نصار) إلى الحديث عن الحرية بهذا الشكل وجعلته يحاول ان يثقف نحو فلسفة قائمة على الحرية وفق تعديلات يراها تتناسب مع الواقع العربي، ومن بين تلك الامور اعتقاده بأن أفضل الطرق لقيام نظام متطور هو صياغة الحرية بنمط يتماشى مع واقع الامة المعاصر، ويأخذ بنظر الاعتبار مسائل الاختلاف بين المجتمعات الرأسمالية التي انبثقت من خلالها الانظمة الديمقراطية (متمثلةً بالأنظمة الغربية) وبين المجتمعات التي تحاول النهوض واللحاق بركب الحداثة من جديد (متمثلةً بالأنظمة العربية). فالأنظمة العربية لا تزال تعاني من تبعات الاستعمار فيجب ان تؤسس أولاً لنظام اجتماعي يرفض الليبرالية الغربية وسياقاتها الاقتصادية التي تعتمد على الملكية الخاصة؛ وأن تعتمد اسلوب النظرة الجماعية إلى الحياة الاجتماعية للتخلص من الانسداد الفكري والعمل على تفعيل العلاقة بين الفرد والمجتمع دون الاضرار بأي منهما إلّا ان ذلك لن يتم إلّا بإعادة النظر في الثوابت التي يجب ان تعتمد عليها الليبرالية وتمنعها من الوقوع في طور الفردانية المطلقة[1].

ويبدو إنه يحاول ان يرشِّد الليبرالية الغربية بنسق يتماشى مع الواقع العربي ويتناسب مع المعطيات المتوفرة والاشكاليات الشاخصة التي تختلف عن ما هو متوفر وشاخص في البيئة الغربية، ليخرج بنموذج فلسفي متكامل يحمل الأدوات التي يمكن من خلالها تجسيد الحرية وتفعيلها في المنطقة العربية بعيداً عن التناقضات التي تحملها محاولات التقليد للنموذج الليبرالي الغربي بكل اشكاله، كما ان محاولته التوفيق بين حرية الفرد وحرية الجماعة من الممكن ان تمثل انموذجاً يجمع بين مميزات الفرد ومميزات الجماعة، فما يتميز به الافراد من مواصفات فردية خاصة يدرج كرصيد للجماعة وما تمتاز به الجماعة يدرج كرصيد للفرد وبهذا الشكل تكون الحرية للجماعة وللفرد.

وفي الجانب السياسي للمشروع الحداثوي يرى احد الباحثين إنها تعني اصلاح الحقل السياسي من خلال بث روح الحرية فيه واقامة مؤسسات الحكم بنمط يضمن الانتقال السلمي للسلطة وتطبيق القانون واعتماد حقوق الفرد وحريته السياسية وحريته في اعتناق الايديولوجيات وحرية الرأي والنشر وغيرها، فبدون تلك الخطوات سيعاني ذلك المشروع من عدم قدرته على استيعاب المحيط الاجتماعي ويغدو مفرغاً من محتواه،

(1) نقلًا عن: المصدر نفسه، ص ص149-150.

لان محاولة ايجاد مؤسسات سياسية حداثوية من غير الممكن ان ترى النور إلّا من خلال استيعاب المحيط الاجتماعي وجعله الحلقة الاساسية لإنجاح تلك المحاولة[1].

وبهذا الشكل فإن أي مشروع حداثوي ينبغي ان يقوم على تطوير القدرات الانسانية بشكل يشمل المحيط الاجتماعي ككل ويعمل على تطوير واستيعاب تلك القدرات واعطائها الفرصة الكافية ومنحها حرية الفكر وابداء الرأي والرأي الآخر لكي يكون ذلك المشروع تجسيداً لتلك القدرات ونتاجاً حقيقياً لها.

ويخلص (عبد الله العروي) بذلك الشأن إلى القول: « إذا نظرنا إلى الحرية الانسانية في نطاقها التاريخي، كعملية تحرر مستمرة تُدرَك بمقارنة مرحلتين متلاحقتين من حياة الفرد والمجتمع، وجب علينا ان نعترف ان المؤشرات عليها في البلاد العربية الآن ضعيفة بالنسبة لما حققته شعوب أخرى، وبالنسبة لما يتطلع إليه المجتمع العالمي الذي أوجد منظمات مكلفة برصد تلك المؤشرات. لكن المجتمع العربي ملئَ أيضاً بصدى دعوة متجددة إلى الحرية بأساليب مختلفة وتحت شعارات متنوعة»[2].

وتأتي رؤيته تلك من خلال اعتقاده بان النزعة نحو الحرية تفرض نفسها وبقوة في المجتمع الذي لا ينال افراده القدر الكافي من تنظيم مسؤولياتهم الجماعية، كما يفتقد أفراده الارادة الكافية لبلورة شخصياتهم وفق قوالب نوعية غير تقليدية، وبهذا الشكل فإن ذلك المجتمع الذي بدأ افراده يتأملون في مفارقات فلسفة الحرية فإن ذلك التأمل سيقودهم إلى الوعي الحقيقي بتلك الفلسفة، لذلك فإن اشكالية الحرية في العالم العربي باتت تطرح بشكل يشتمل على كل حيثياتها وجوانبها فلا ينبغي ان نركز على جانب واحد ونترك الجوانب الأخرى[3]؛ لأن الحاجة إلى تجسيد الحرية باتت تحتم على كل المتجهين صوبها أن يحددوا ما يمنع تجسيدها من خلال دراسة تحدد كل تلك الموانع بأنواعها، ومدياتها، وامتداداتها التاريخية للخروج بصيغة توظّف وتهيء المعطيات لتجسيد تلك الحرية التي من غير الممكن ان يقوم مشروع حداثوي عربي بعيداً عنها.

لذلك فإن على الفكر السياسي العربي المعاصر ان يجعل من تجسيد الحرية ورفض

(1) سعد محمد رحيم، انطقة المحرم- المثقف وشبكة علاقات السلطة، المصدر السابق، ص81.
(2) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المصدر السابق، ص102.
(3) المصدر نفسه، ص103.

الاستبداد مرتكزاً اساساً للمشروع الحداثوي الذي يبغي الدخول فيه، فمن الضروري أن يقوم ذلك المشروع على تجسيد الحرية التي تستوعب المكونات الاجتماعية العربية وتجعل من تلك المكونات الاداة الرئيسة التي تخط ذلك المشروع، لأن التوجه الحداثوي العربي يجب ان يمثّل انعكاساً للمكونات الاجتماعية العربية وبشكل يعبر عن تطلعات تلك المكونات بحرية تامة، كحال مشاريع الحداثة التي عرفتها الامم الاخرى مثل حداثتي الغرب واليابان.

الخاتمة والاستنتاجات

قدّمت الدراسة سرداً وعرضاً وتحليلاً لنقد الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر، وقد اختلفت الآراء ومواقف المفكرين العرب بشأنها، بين رافض ومؤيد، وبين من حاول ترشيد ما جاءت به الحداثة الغربية وفقاً للمعطيات الشاخصة على الساحة العربية، كما ان اسباب الرفض اختلفت فيما بينها فهناك من رفض الحداثة بوصفها نتاجاً وُلد من رحم الحضارة الغربية، ومنهم من أعلن رفضه بسب الاختلاف بين النظرية والتطبيق. ولم يتوقف الامر على الحداثة الغربية كمفهوم بل امتد النقد الذي وجّهه الفكر السياسي العربي المعاصر إلى مرتكزات الحداثة الغربية متمثلةً بـ(العقلانية والذاتية والحرية)، وقد وُجه النقد من قبل بعض المفكرين العرب إلى الحداثة الغربية على اعتبار انها (بحسب وصفهم) تسوّق تلك المرتكزات من اجل كسب التأييد والانتشار، إلّا ان النقد الذي وُجه لمرتكزات الحداثة الغربية لم يكن يخلو من محاولات لتقويم تلك المرتكزات والإفادة منها بعد الخروج منها بنموذج متكامل يتناسب مع الواقع العربي.

الأمر الذي دفع بالمفكرين والكتّاب والباحثين العرب إلى إسناد طروحات جديدة تستهدف إعداد نموذج حداثوي عربي يعتمد على مقومات فكرية وعلى مرتكزات اساسية تتناسب مع البنية الأساسية للواقع العربي، فكانت تلك المقومات متمثلة بـ(رفض الأصولية) و(رفض التقليد الحرفي للغرب)، أما مرتكزات الحداثة العربية فتستندعلى (إعادة قراءة التراث بنمط حداثوي عربي ومن ثم على تفعيل العقلانية ومن ثم ترسيخ الحرية ورفض الاستبداد).

ويمكن ايراد عدد من الاستنتاجات التي توصلت إليها الدراسة بوساطة تحليل أهم المضامين الفكرية التي وردت من خلال نقد الحداثة الغربية في الفكر السياسي العربي المعاصر ومنها:

1- ان المواقف تتعدد وتختلف بشأن نشأة الحداثة الغربية، فلا يوجد اتجاه أو رأي أو موقف واحد يحدد تلك النشأة، فهناك من ينسب نشأتها إلى فلاسفة أو مفكرين معينين سيما. وإن الحداثة ارتكزت على الكثير من أفكارهم، وهناك من يعالج نشأة الحداثة مكانياً على اعتبار انها جاءت كنتاج لتطور مجتمعات معينة، وهناك من يرى انها لم تنشأ في لحظة زمنية

معينة، فهي مرت بمراحل تاريخية امتزجت وتطبعت مع ظروف كل مرحلة إلى ان نضجت ووصلت إلى الشكل الذي ناقشه الفلاسفة وعرفه العالم.

2- اعتمدت الحداثة الغربية على ما تمتاز به العقلانية من صدى واسع سواء بين العلماء والمفكرين أو حتى المثقفين فاستندت على العقلانية كركيزة لتسوق من خلالها أفكارها وتوجه النقد إلى مضاداتها محاولةَ الحصول على أدلة تثبت من خلالها ان مضاداتها بعيدة عن العقلانية.

3- ارتكزت الحداثة الغربية على مبدأ الذاتية بعد نتاجات مفكرو العصر الحديث الذين دافعوا عن الذات الإنسانية وقدّسوها ورفضوا إذلال الانسان واستعباده، لذلك فإن ارتكاز الحداثة الغربية على الذاتية كان قد أعطاها مكاسب وجعل لها مؤهلات ساعدت على منحها المقبولية وأكسبتها قدرة على الانتشار.

4- ارتكزت الحداثة الغربية بشكل اساس على الحرية لأهميتها المتأتية من تقديس الارادة الانسانية الحية والعمل على ضمان التخلص من المعرقلات التي تحول دون تطور النفس البشرية، وتزامن ذلك مع طروحات المفكرين والكتّاب التي دعت إلى اعطاء الحرية للأفراد والتشجيع على استغلال الطاقات البشرية الكامنة والاستفادة منها من خلال تلك الحرية بمختلف الاشكال كالحرية في اعتناق الافكار واتباع المدارس الفكرية وحرية العمل والمبادرة الاقتصادية وحرية التملك وحرية النشر وحرية التنقل فضلاً عن حرية المشاركة السياسية وابداء الرأي وصنع القرارات.

5- ساهمت البعثات من مصر إلى فرنسا باحتكاك العرب بالغرب، فمثّلت تلك البعثات نقطة الشروع الأولى للاحتكاك بالغرب، وكانت مصحوبة برغبة قوية لقيام حداثة عربية على غرار الحداثة الغربية، التي بدأت منذ ذلك الحين تشغل بال العديد من المفكرين والكتّاب العرب في التاريخ المعاصر.

6- ولّد تعاطي الفكر السياسي العربي المعاصر مع الحداثة الغربية صراعاً بين دعاة التقليد ودعاة التحديث، فأنصار التقليد يعوّلون على الموروث الذي له تأثيره، وصداه، وجذوره الموغلة في القدم بينما يراهن أنصار الحداثة على قدرة الحداثة على ان تقنع جمهورها بقدرتها على الاتيان بما يلائم روح العصر وما يحقق لهم الرخاء والتقدم.

7- اصطدم تطبيق الحداثة الغربية في المنطقة العربية بعدة معرقلات حالت دون قيام حداثة عربية، ومن ابرزها محاولة استيراد التجربة الغربية بكامل عواملها دون الموائمة ما بين ثوابت الحداثة الغربية وثوابت البيئة العربية، بالإضافة إلى محاولات تقليد الغرب وعدم وجود الرغبة الصادقة لخلق نموذج حداثوي عربي يؤسس لمرحلة جديدة.

8- ان الحداثة الغربية قد صُممت لتحقيق ما تتطلبه الحاجة في البيئة الغربية، وليس من أجل تحقيق ما تتطلبه البيئة العربية، فمن الطبيعي ان تواجه عملية نقل الحداثة الغربية إلى عالمنا العربي خللاً في الوصول إلى المبتغى.

9- من الضروري التفكير في مشروع ينبثق من صميم المتطلبات العربية وينطلق من النتاجات الفكرية العربية، ويأخذ بعين الاعتبار مسائل العادات والتقاليد والتراث والدين لكي لا يشكل ذلك المشروع تعارضاً بين الاعتبارات التي تشكل عمقاً في أرضية الفكر العربي.

10- ان الفكر السياسي العربي المعاصر بحاجة إلى تفعيل الآلية النقدية الخاصة به من أجل ان يتمكن من الإتيان بنظام متزن يعمل على التعرض للأفكار الواردة من الأمم الأخرى ومعرفة غرض تلك الأفكار ومعرفة هل ان تلك الأفكار تصلح فعلاً للبيئة العربية؟.

11- ان النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر لمرتكزات الحداثة الغربية متمثلةً بالعقلانية والذاتية والحرية مثّل محاولة تركز على ضرورة الخروج من ذلك النقد بنموذج لحداثة عربية بديلة عن تلك الصيغة للحداثة الغربية بعيدة عن التقليد الحرفي للنمط الغربي.

12- ان تطوير المجتمع وبث نمط الحداثة في أركانه يحتاج إلى النظرية والتطبيق، أي إلى العلم والعمل معاً، لأن الاكتفاء بالعمل النظري أدى إلى ضعف الجانب العملي واتساع الفجوة بين النظرية والتطبيق، فالمثقفين اكتفوا بما اعتبروه تنظيراً إلّا إن ذلك كان يفتقد إلى القرب من الواقع، مما أدى إلى الاكتفاء بنقد التقاليد العربية والتراث دون ان تتعرض مسألة التمسك بتقليد النموذج الغربي حرفياً إلى النقد ذاته.

13- ينبغي تفعيل العقلانية النقدية العربية التي اثبتت التجربة تفوقها بدلاً عن الاعتماد على العقلانية التي تدعيها الحداثة الغربية التي هي بعيدة كل البعد عن الثقافة التي ينتمي إليها العقل العربي.

15- ان الرغبة في التجديد والتطوير لا تتوقف على العقل فقط لأنه هنالك بنى وهياكل تتحكم بذلك التجديد والتطوير فمن غير الممكن ان يقوم العقل لوحده تنفيذ ما تبغي الحداثة الوصول إليه.

16- ان بعض النقد الذي وُجه لمبدأ الذاتية بوصفه مرتكزاً من مرتكزات الحداثة الغربية كان يبغي تقويم ذلك المبدأ والتركيز على ضرورة ان يعمل الفرد على تطوير قدراته الذاتية التي يتميز بها عن الآخرين لكي يدرجها في نسق الجماعة بوصفها قدرة تمتاز بها تلك الجماعة، كما إن الفكر السياسي العربي المعاصر لم يخرج من خلال نقده لمفهوم الذاتية

بنموذج متناسق ينظر إلى الذاتية بمجملها نظرة مغايرة عن النظرة التي ترى ان مبدأ الذاتية وفقاً للمنظور الغربي (حسب بعض المفكرين) لا يتناسب مع نمط البيئة العربية التي تحكمها عوامل عديدة أسهمت بتكوين نسيج اجتماعي لا يتناسب مع مبدأ الذاتية بنمطه الغربي.

17- ان انتهاج مبدأ الذاتية وفقاً للمنظور الغربي الحداثوي سيؤدي إلى انتاج النزعة الأنانية للأفراد، فضلاً عن النزعة الديكتاتورية كما ان الحداثة الغربية ومن خلال مبدأ الذاتية المتجسد اقتصادياً بالرأسمالية تؤدي (بحسب العديد من المفكرين العرب) إلى (هدم) الإنسان وبث روح (الطمع) فيه وتحوله إلى (آلة) وسلعة حاملة لقوة الاستلاب الاقتصادي.

18- يسعى الغرب دائماً لمنح الحرية لشعوبهم لكنهم لا يفعلون ذلك مع الشعوب الأخرى، لذلك تُتهم الحداثة الغربية بالتسلط على الإنسان باسم الحرية ومن خلال محاولة بث أفكار غريبة على الإنسان.

19- ان نظرة أنصار الحداثة الغربية تبتعد عن الدراسة الموضوعية للمعطيات السائدة في المنطقة العربية، وأدت إلى تعقيد المشاكل بدلاً عن حلها والى تراجع المجتمع بدلاً عن تحديثه (بحسب المنتقدين للحداثة الغربية).

20- ان الحداثة الغربية تعمل على قلب المفاهيم السائدة واضعاف النظام الأسري وضرب العلاقة التكاملية بين الرجل والمرأة وإضعاف السلطة الأبوية، كما تعمل على توجيه الانتقادات غير المبنية على أسس علمية إلى المكتسبات التاريخية التي تمتاز بها الجماعة الاجتماعية.

21- ان مبدأ الحرية بالشكل الذي تسوّق له الحداثة الغربية هو بعيد عن الفلسفة الحقيقية للحرية وعن ما تبتغي الحرية الوصول إليه.

22- ان بعض النقد الذي وجهه الفكر السياسي العربي المعاصر للحرية يمثل نقداً تقويمياً يبتغي من خلاله التركيز على مواطن الضعف في المنظومة العربية التي تحتاج إلى تعديلات تناسب الواقع المعاصر لكي تستوعب تلك المنظومة ما تدعو إليه الحرية، بمعنى ان ذلك النقد لم يكن نابعاً من رفض الأخذ بفلسفة الحرية.

23- ان الفكر السياسي العربي المعاصر وانْ كان يطرح بعض الانتقادات للحضارة الغربية ومقوماتها فإن ذلك لا يعني رفضه للكثير من مكتسبات الحضارة الغربية المعاصرة سواءً المادية أو الفكرية، إلّا إنه يسعى جاهداً إلى طرح حداثة تتوافق مع طبيعة وأوضاع المنطقة العربية حداثة توازن بين الأصالة والمعاصرة، بين ايجابيات التراث ومقدمات التجديد ويشخص في الوقت نفسه أهم العقبات التي يمكن ان تواجه أي مشروع حداثي معاصر.

24- ان الأصولية في المنطقة العربية باتت تمثل عائقاً يمنع الأخذ بما ينسجم مع الواقع المعاصر، إذ تدعو إلى التمسك بالقديم وعدم مغادرته على الرغم من ان الكثير من الأمور التي تدعو إلى التمسك بها لم تعد تتناسب مع الواقع.

25- ان الفكر السياسي العربي المعاصر بحاجة إلى نموذج يعبر عن الشخصية الحضارية العربية، على غرار النموذج الياباني الذي صاغ حداثته بشكل متمسك بالقيم والتقاليد اليابانية بشكل عقلاني نقدي، يرمي إلى تطوير المشروع الحداثي بأساليب تتناغم مع الواقع المعاصر ومع ضرورات التقدم.

26- إن النقد العقلاني التقويمي للتراث يجب ان يمارس بهدوء وتروٍ لفهم التراث والاستفادة منه، ومن ثم استخدام منهجية علمية تحدد ما يجب ان يؤخذ من التراث وما لا يقحم في الواقع.

27- على الفكر السياسي العربي المعاصر إذا ما أراد تدشين مشروع حداثي فإن من الأمور التي ينبغي القيام بها هي إعادة قراءة التراث قراءة حداثوية تتناسب مع معطيات العصر وترشّد طرق التعاطي معه من أجل ضمان أن يكون ذلك الاستحضار للتراث فعالاً وحيوياً وقابلاً للتطبيق ومتناسباً مع سياقات الواقع المعاصر.

28- بات من الضروري أن يجعل الفكر السياسي العربي المعاصر من الحرية مرتكزاً أساساً لحداثته، حرية تتجسد لتمنع ظواهر الاستبداد في العالم العربي بشتى أشكاله.

29- ان الحرية بوصفها مرتكزاً للحداثة العربية لابد ان تكون قادرة على استيعاب المكونات الاجتماعية العربية وتجعل من تلك المكونات الأداة الرئيسية التي تخط المشروع الحداثوي لأن ذلك المشروع يجب أن يمثل انعكاساً للمكونات الاجتماعية العربية بشكل يعبّر عن تطلعات تلك المكونات بحرية تامة، كحال مشاريع الحداثة التي عرفتها الأمم الأخرى مثل حداثتي الغرب واليابان.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أولاً: الموسوعات والمعاجم

أ-الموسوعات

1- عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ط**1**، دار الروافد الثقافية-ناشرون، بيروت، 2015.

2- معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج**1**، ط**1**، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

ب- المعاجم

1- ابن منظور، لسان العرب، مج2، دار صادر، بيروت، لا:ت.

2- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.

3- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء احديثة، القاهرة، 2007.

ثانياً: الكتب

أ- الكتب العربية

1- ابن رشد، تلخيص السياسة لإفلاطون (محاورة الجمهورية)، ط**1**، دا الطليعة بيروت.

2- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس- الأخلاق والتواصل، التنوير، بيروت، 2012.

3- الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم- دراسة نقدية، ط**1**، دار النهضة، دمشق، 2006.

4- السيد يسين، الكونية والاصولية وما بعد الحداثة- اسئلة القرن الحادي والعشرين، ج**1**، المكتبة الأكاديمية، لا:مكان، 1996.

5_____، الوعي القومي المحاصر-أزمة الثقافة السياسية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية- بالأهرام، القاهرة، 1991.

6- الطيب بيتي، ربيع المغفلين، النهاية الممنهجة للعرب في جيوستراتيية حكومة العالم الجديدة، ط**1**، شمس للنشر والأعلام، القاهرة، 2014.

7- العياشي ادواري، في التواصل التكاملي، فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي،، ط**1**، دار الأمان، الرباط، 2014.

8- إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة، القاهرة، 1984.

9- انطون سعادة، الأعمال الكاملة1921-1949، المجلد(8)،1948-1949، ط**1**، مؤسسة سعادة الثقافية، بيروت، 2001.

10_____، نشوء الأمم-الكتب الأول، مؤسسة سعادة للثقافة، بيروت، 2014.

11- برهان غليون، اغتيال العقل-محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ط**4**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.

12_____، الوعي الذاتي، ط**2**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992.

13- جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الاسلامي-دراسة في أبرز الاتجاهات الفكرية، ط**1**، كلية العلوم السياسية/جامعة بغداد، بغداد، 1993.

14- جورج طرابيشي، المرض بالغرب-التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي، دار بترا، عمان، 2005.

15_____، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط**3**، دار الساقي، بيروت، 2012.

16_____، هرطقات-عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممناعة العربية، ط**1**، دار الساقي، بيروت، 2006.

17- حسام كصاي، أزمة الفكر العربي المعاصر-العروبة-الإسلام-الهوية، ط**1**، دار دجلة، الأردن، 2015.

18_____، عودة الديني-أزمة الحداثة والإسلام السياسي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، 2017.

19- حسن حنفي وآخرون، فلسفة الحرية-أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية المصرية بجامعة القاهرة، ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

20- حسن حنفي وآخرون، فلسفة النقد ونقد الفلسفة-أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

21- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991.

22- حسنين جابر الحلو، خطاب الحداثة عند الجابري-قراءة نقدية في البعد الجيوثقافي، ط**1**، دار الرافدين، بيروت، 2016.

23- زروخي الشريف، العقلاني والتير ف الفكر العري المعاصر-قراءة في مشروع نصيف نصار، ط**1**، دار ومكتبة عدنان، بغداد، 2013.

24- زكي الميلاد، الإسلام والحداثة-من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية، ط**1**، الانتشار العربي، بيروت، 2010.

25- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

26- سعد محمد رحيم، انطقة المحرم-المثقف وشبكة علاقات السلطة، ط**1**، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2013.

27- سوان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة-حوارات مع الدكتور عبد الوهاب المسيري، تحرير:(سوزان حرفي)، ط**1**، دار الفكر، دمشق، 2013.

28- صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي-أسسه وأبعاده، كلية العلوم السياسية/جامعة بغداد، بغداد، 1990.

29- عادل ظاهر، المجتمع والإنسان-دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعي، ط**1**، الفرات، بيروت، 2006.

30- عادل فتحي ثابت، فن أصول الحكم عند ابن ظفر العربي الصقلي السابق على ميكافلي الإيطالي، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، لا:ت.

31- عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة-من الإصلاح إلى النهضة، ج**1**،ط**2**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

32_____، العرب والحداثة-نقد التراث، ج**3**، ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

33- عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، ط**1**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.

34_____، مفهوم الحرية،ط**5**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012.

35- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم:(أسعد السحمراني)، ط**3**، دار النفائس، بيروت، 2006.

36- عبد الغفار مكاوي، لمَ الفلسفة، منشأ المعارف، الإسكندرية، 1981.

37- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط**1**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.

38- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، درار المعارف، الإسكندرية، 1967.

39- عدنان على رضا النحوي، الحداثة من منظور ايماني، ط**3**، دار النحوي، الرياض، 1989.

40_____، تقويم نظرية الحداثة، ط**2**، دارلا النحوي، الرياض، 1994.

41- عزة السيد أحمد، الحداثة بين العقلانية واللاعقلانية، انهيار دعاوى الحداثة، ط**2**، دار الثقافة، دمشق، 1999.

42- عصام زكريا جميل، المنطق والتفكير الناقد، ط**1**، دار المسيرة، عمان، 2012.

43- علي حرب، الماهية والعلاقة-نحو منطق تحويلي، ط**1**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998.

44- علي حسين الجابري، العقلانية العربية النقدية-قضايا نقدية واشكالية فلسفية، ط**1**، المركز العالمي العراقي، بيروت، 2012.

45_____، العقل العربي-بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، ط**1**، دار الفرقد، دمشق، 2010.

46- علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية للحداثة-من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس انموذجاً، ط**1**، دار الأمان، الرباط، 2001.

47- فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، 1992.

48- كمال عبد اللطيف، اسئلة النهضة العربية- التاريخ-الحداثة-التواصل،ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

49- مجموعة مؤلفين، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر،ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.

50- مجموعة مؤلفين، في الثقافة العربية والتحدي، ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.

51- محمد الشيخ، جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد-مطارحات في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر-عبد الله

52- العروي.عبد الكبير الخطيبي.محمد عابد الجابري.علي أومليل.طه عبد الرحمن.محمد سبيلا، ط**1**، دار الهادي، بيروت، 2005.

53_____، فلسفة الحداثة في فكر هيغل، ط**1**، الشبكة العراقية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.

54- محمد المختار ولد أسعد، عوائق الإبداع في الثقافة العربية بين الموروث الآسر وتحديات العولمة، ط**1**، مركز الامارات للدراسات والبحوث، أبو ظبي، 2006.

55- محمد المصباحي، جدلية العقل والمدنية في الفلسفة العربية المعاصرة، ط**1**، منتدى المعارف، بيروت، 2013.

56- محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، ط**2**، دار توبيقال، الدار البيضاء، 2007.

57_____، مدارات الحداثة وما بعد الحداثة، ط**1**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009.

58- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العري المعاصر، ط**2**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

59_____، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

60_____، نحن والتراث-قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط**6**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

61_____، نقد العقل العربي-تكوين العقل العربي، ج**1**، ط**10**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

62- محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني-موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ط**6**، دار الشروق، القاهرة، 1998.

63_____، رفاعة الطهطاوي-رائد التنوير في العصر الحديث، ط**3**، دار الشروق، القاهرة، 2007.

64- محمد علي مقلد، قضايا عربية حضارية معاصرة، ط**1**، دار المنهل اللبناني، بيروت، 2003.

65- محمد نور الدين إفاية، الحداثة والتواصل-نموذج هابرماس، ط**2**، افريقيا الشرق، بيروت، 1998.

66_____، في النقد الفلسفي المعاصر-مصادره الغربية وتجلياته العربية، ط**1**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2014.

67- محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، ط**1**، دار الفكر، دمشق، 2010.

68- محيي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربية-مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، ط7، دار مدارك، دبي، 2012.

69- منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، ط**1**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.

70- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي-اضاءة لأكثر من خمسين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، ط**2**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

71- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي-سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع، ط**4**، دار الطليعة، بيروت، 2009.

72- نبيل راغب، علم ألنقد السياسي، ط**1**، ألمكتبة الأكاديمية، ألقاهرة، 2014.

73- هاشم صالح، الانسداد التاريخي-لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، ط**1**، دار الساقي، بيروت، 2007.

74- هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط**3**، الدار المتحدة، بيروت، 1984.

75- هند طه حسين، النظرية النقدية عند العرب، دار الرشيد، العراق، 1981.

ب- الكتب المترجمة

1- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة:(أنور مغيث)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.

2- إليك فشر، التفكير الناقد، ترجمة:(ياسر العيتي)، ط**1**، دار السيد، الرياض، 2009.

3- أ.م جود، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة:(عبد الرحمن صدقي ابو طالب)، ط**2**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، لا:مكان، 2012.

4- برنارد كارا دوفو، ابن سينا، ترجمة:(عادل زعيتر)، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2020.

5- توم بوتو مور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة:(سعد هجرس)، ط**1**، دار اويا، طرابلس، 1998.

6- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية-من عصر النهضة إلى عهصر الأنوار، ترجمة:(ناجي الدراوشة)،ط**1**، دار التكوين، دمشق، 2010.

7- جنفياف رودليس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة:(عبده الحلو)، ط**4**، عويدات، بيروت-باريس، 1988.

8- جون كونتنغهام، العقلانية، ترجمة:(محمود منقذ الهاشمي)، ط**1**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1997.

9- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة:(ماجد فخري)، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

10- جيرمند بامبرا، إعادة التفكير في الحداثة-نزعة ما بعد الاستعمار والخيال السسيولوجي، ترجمة:(سيد علام)، ط**1**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016.

11- دليب هيرو، الاصولية الاسلامية في العصر الحديث، ترجمة:(عبد الحميد فهمي الجمال)، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة،1997.

12- ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، ترجمة:(ساره عادل)، ط**1**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012.

13- سمير أمين، ما بعد الرأسمالية المتهالكة، ترجمة:(فهيمة شرف الدين، سناء أبو شقرا)، ط**1**، دار الفارابي، بيروت، 2003.

14- سيمون مالباس، ما بعد الحداثة، ترجمة:(باسل المسالمة)، ط**1**، دار التكوين، دمشق، 2012.

15- فرنسيس بيكون، الارجانون الجدد-ارشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة:(عادل مصطفى)، ط**1**، دار رؤية، القاهرة، 2013.

16- فيليب كوركوف، كبار المفكرين في السياسة، ترجمة:(علي نجيب ابراهيم)، دار الكتاب العربي، بيروت، 2014.

17- ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، ترجمة:(العفيف الأخضر وعصام أمين)، روافد، لا:مكان، 2014.

18- مجموعة مؤلفين، مفاهيم الليبرالية وروادها-الحقوق الفردية، ط**1**، ترجمة:(صلاح عبد الحق)، رياض الريس، الأردن، 2008.

19- مراد وهبة، المذهب عند كنط، ترجمة:(نظمي لوفا)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.

ج- الكتب الأجنبية

1-IMMANUEL Kant,critique of pure Reason,TRANSLAT and EDITED BY:PAUL GUYER and ALLENW WOOD ,First Published,Janson,USA,1998.

2- Alexander, Jeffrey C(harles), 1947–". Contemporary Authors. 211. Detroit, Michigan: Gale, 2003.

ثالثاً: الأطاريح والرسائل الجامعية

أ- الأطاريح

1- عمر حمدان جبوري، الفكر السياسي عند عبد الله العروي-رؤية نقدية، اطروحة دكتوراه (غير منشورة)، مقدمة إلى كلية العلوم السياسية/جامعة بغداد، 2018.

ب- الرسائل

1- علي ثجيل خماط، مفهوم القومية عند انطون سعادة، رسالة ماجستير(غير منشورة)، مقدمة إلى كلية الآداب/جامعة بغداد، 2018.

رابعاً: الصحف والمجلات العربية

أ- المجلات العربية

1- حسن حنفي، الإبداع الفكري الذاتي، مجلة فصول، 4**ع**، يوليو، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، 1981.

2- علي حرب، أوهام الحداثة-قراءة في المشروع الآركوني، مجلة الاجتهاد، 21**ع**، خريف، بيروت، 1993.

3- لندة واضح، نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري، مجلة جيل للدراسات الأدبية والفكرية، 26**ع**، يناير، لبنان-طرابلس، 2017.

خامساً: المجلات والصحف الأجنبية

1- Alexander, Jeffrey, C (2013) The dark side of modernity. Cambridge: Polity Press.. Pages viii + 187.

2- Trouillot, M-R (2001) Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness, in Fox, R G (ed) Recapturing Anthropology: Working in the present. New Mexico: School of American Research Press.

مركز الرافدين للحوار:(R.C.D)

مركز فكريٌّ مستقل (THINK TANK)، يعمل على تشجيع الحوارات في الشؤون التعليمية والثقافية والسياسية والاقتصادية بين النخب كافة؛ لتعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السلم المجتمعي، ورفد مؤسسات الدولة والمجتمع بالخبرات والرؤى الاستراتيجية؛ ابتغاء تفعيل دورها والارتقاء بأدائها، ويمثل المركز فضاءً حُرًّا للحوار يتسم بالموضوعية والحياد، ويوظِّف مخرجاته لمساعدة صُنَّاع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسسات.

يُعَدُّ مركزُ الرافدين للحوار من المراكز التفكير النوعية في العراق التي تجمعُ على منبرها النخبَ السياسيةَ والاقتصادية والأكاديمية الناشطة في توجيه الرؤى والمؤثرة في صناعة القرار والرأي العام. تم تأسيس المركز في 2014/2/2 في مدينة النجف الأشرف على شكل مجموعة افتراضية في العالم الالكتروني تضم عدداً من الأكاديميين والمثقفين والسياسيين، وقد تطورت الفكرة لاحقا ليتم إكسابها الصفة القانونية عن طريق تسجيل المركز في دائرة المنظمات غير الحكومية NGO التابعة للأمانة العامة لمجلس الوزراء العراقي.

الرؤية:

إن المركز هو محطة ثقافية تلتقي عندها آراء النخب وصناع القرار بجميع أطيافها السياسية والدينية والقومية، وبِمَا يوفره من بيئة حواريّة إيجابية تُحْسِّنُ إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

الرسالة:

تتمثل رسالة المركز بتشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادة بين النخب العراقية وصناع القرار بما يعزز التجربة الديمقراطية ويحقق السلم المجتمعي والتنمية المستدامة في العراق من خلال تحقيق **الأهداف** الآتية:

1. تعزيز السلم المجتمعي عبر الحوار البنّاء بين النخب العراقية.
2. تعزيز المسؤولية الوطنية ودعم التجربة الديمقراطية للدولة وبناء مؤسساتها.
3. مساعدة مؤسسات الدولة في حل المشكلات عبر تقديم الاقتراحات والاستشارات في مجالات مختلفة وعبر إصدارته المتنوعة وخبراءه المتنورين.
4. توسيع المشتركات بين الكيانات السياسية والاجتماعية عبر حوار محايد يعزز العلاقة بين المواطن والدولة.

الوسائل:

1. تنظيم الندوات والجلسات النقاشية في المجالات التي يُعنى بها المركز ومتابعة مخرجاتها في ظل تغطية إعلامية تعرِّف بها داخل العراق وخارجه.
2. إصدار الكتب والتقارير الاستراتيجية وإجراء الأبحاث والدراسات ونشرها ورقياً وإلكترونياً.
3. عقد شراكات مع مؤسسات محلية ودولية بحثية وأكاديمية ذات أهداف مشتركة.
4. التعاون مع جامعات عالية المستوى لإقامة الفعاليات العلمية والملتقيات الفكرية.
5. إنشاء دوائر بحوث ولجان متخصصة لتعزيز البحث العلمي.
6. عقد حوارات بين المختلفين لتعزيز الاندماج الاجتماعي.

هيكلية المركز

يتكون مركز الرافدين للحوار RCD من هيكلية إدارية متشكّلة وفقاً لنظامه الداخلي تتضمن: مجلس الإدارة الذي يتكون من السيد المؤسِّس **زيد الطالقاني** بوصفه رئيساً للمجلس **و**ثمانية أعضاء، ومدير تنفيذي ونائبه، وهيأة مستشارين، وعدد من الأقسام العلمية والإدارية هي: قسم البحث والتطوير، وقسم الشؤون الإدارية والقانونية والمالية، وقسم المراسم والعلاقات العامة، إلى جانب مستشار الشؤون الثقافية والتعاون الدولي.

مثل أي مؤسسة معطاة ومثمرة، تعرّض مركز الرافدين للحوار الى عدد غير قليل من التحديات والمضايقات والاستهدافات التي حاولت النيل منه، إلا أنه أبى إلا أن تستمر مسيرته المؤزرة باستدامة العطاء وقوة الإرادة.

يُعنى المركز بعدة قضايا محلياً وإقليميا وعالمياً يُعالجها عبر إصداراته المتنوعة من خلال المجالات الآتية:

1. العلوم السياسية والعلاقات الدولية.
2. الاقتصاد والتنمية.
3. الاجتماع.
4. الشؤون الفكرية ومعالجة الظواهر الاجتماعية.
5. الشؤون الاستراتيجية والعسكرية.
6. التكنولوجيا والأمن السيبراني.
7. القضايا الدستورية والاجتماعية والقانونية.
8. الجغرافيا.
9. الدولة والمجتمع.
10. البيئة والتغيّر المناخي.
11. الذكاء الاصطناعي والتحولات الرقمية.

صلات المركز البحثية والعلمية محلياً وإقليمياً ودولياً

بوصفه مركزاً بحثياً يعمل على تعزيز الحوار مع الآخر، يحرص مركز الرافدين للحوار على مد جسور التعاون المعرفي والبحثي عبر عقد صلات مع مراكز ومؤسسات بحثية عربية وأجنبية حول العالم وذلك من خلال اتفاقيات تعاون مبرمة مع مؤسسات ومراكز على درجة من الأهمية على الصعيد العراقي والعربي والإقليمي والعالمي، منها «**معهد الخدمة الخارجية**» التابع لوزارة الخارجية العراقية، و«**مركز الدراسات المصرفية**» التابع للبنك المركزي العراقي، و«**جامعة صلاح الدين في أربيل**»، و«**مجموعة الأزمات الدولية (ICG)**»(بلجيكا)، و«**المعهد العالمي للمياه والبيئة والصحة**»(GIWEH) (سويسرا)، و«**المعهد الفرنسي للأبحاث وتحليل السياسة الدولية**»(CFRP)، «**معهد الصين للعلاقات الدولية المعاصرة**»(CICIR)، و«**مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية**»، و«**مركز الشؤون الدولية الروسي**»(RIAC)، «**معهد السياسة والحكم**» (GPTT) (إيران)، و«**المعهد العربي للديمقراطية**» (تونس)، و«**مركز أفغانستان والشرق الأوسط وإفريقيا** (CAMEA) **في معهد الدراسات الاستراتيجية**(ISSI)، إسلام أباد (باكستان)، وغيرها من المؤسسات المهمة.

استطاع مركز الرافدين للحوار RCD أن يكون رائداً في عقد المتلقيات وذلك عبر ملتقاه السنوي الأكبر (مُلتقى الرافدين) وهو ملتقى دولي يعقده المركز سنوياً في العاصمة بغداد، يناقش أبرز المواضيع والمستجدات على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي، ويوفر فضاءً حُراً لمناقشة الآراء في المجالات التي يُعقد على أساسها بين النخب على الصعيد المحلي والدولي وعلى درجة عالية من الأهمية، ويُسخّر مخرجاته لصالح بناء الدولة ومؤسساتها وتعزيز ثقافة الحوار والتعايش على المستويات كافة.

يتمتع المركز بدعم وتمويل من المؤسسات الراعية له عبر اتفاقات علنية ووفقاً للضوابط والقوانين العراقية النافذة، ويحرص على الإعلان عن مصادر هذا الدعم والتمويل بشفافية ووضوح. ويتمثّل هذا الدعم لنشاطات المركز بإسهامات الهيأة الإدارية (مجلس الإدارة) والتبرعات والمنح والهبات والهدايا غير المشروطة الداخلية والخارجية، فضلاً عن المنح المالية من المنظمات الدولية، ووكالات الأمم المتحدة، والجهات المانحة العراقية والدولية، والهيئات الإنسانية والتنموية والشركات الخاصة مثل (البنك المركزي العراقي (CBI)، وزارة النفط العراقية، هيأة الاعلام والاتصالات، بعثة الاتحاد الأوروبي، شركة بريتش بتروليوم (BP)، المصرف العراقي للتجارة (TBI)، المجلس الاقتصادي العراقي (IEC)، شركة وادي الخير للاستثمارات الزراعية، مصرف الثقة الدولي،، شركة النافذة لخدمات الانترنت وتكنولوجيا المعلومات، مجلس الأعمال العراقي، شركة وجه القمر للاستثمارات والمقاولات، شركة مدينة المعالي للاستثمارات والمقاولات، منصة تعليم).

كما يتمتع المركز بدعم من مؤسسات عراقية رصينة مجازة قانوناً، أبرزها «الوطني من إيرثلنك» التي تعد الشركة الأولى والرائدة في العراق المتخصصة في مجال تقنية الألياف الضوئية (FTTH) وأكبر مجهز لخدمات الإنترنت في العراق، وشركة «آسياسيل» (AsiaCell) أول شركة اتصالات في العراق والمزود الرئيسي لخدمات الاتصالات النقالة والإنترنت عالية الجودة، وتملك قاعدة مشتركين وصلت إلى 19.7 مليون مشترك. و«مصرف العالم الإسلامي» أحد أهم المصارف العراقية في مجال التنمية الاقتصادية وهو شركة مساهمة خاصة أسسها نخبة من رجال الأعمال المعروفين محلياً وإقليمياً.

أولاً: الكتب المؤلفة

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
1	الاقتصاد العراقي بعد عام 2003	زين العابدين محمد عبدالحسين صادق علي حسن	2018
2	أهوار العراق ثلاث دراسات في البيئة والحيوان والسياحة	عبد علي الخفاف حسين عليوي الزيادي خالد كاطع الفرطوسي	2019
3	محاضرات في الشأن العراقي	مجموعة خبراء	2019
4	بناء العراق الواقع والعلاقات الخارجية وحلم الديمقراطية	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2020
5	الاقتصاد السياسي للتعليم في العراق	أ.د. كامل علاوي الفتلاوي أ.د. حسن لطيف الزبيدي	2020
6	بين جيلين.. مجموعة حوارات متسلسلة بين شاب عراقي وأخيه الأكبر	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2021
7	البنك المركزي العراقي: الأدوار.. المهام.. وخيارات المستقبل	مجموعة مؤلفين	2021
8	العراق 2020: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	2021
9	الوجيز في خلافة الدول: دراسة قانونية في ضوء أحكام الاتفاقيات الدولية	د. أبوطالب هاشم أحمد الطالقاني	2021
10	فلسفة أطر العلاقة البينية للايتيقيا والقانون: دراسة قانونية نقدية في الواقع وعالم ما بعد العلمانية	أ.د. إياد مطشر صيهود	2021
11	العقد الاجتماعي عند الشيخ النائيني في العراق	أ. المتمرس د. عبد الأمير زاهد	2022
12	رؤى جديدة لإدارة صناعة إستخراج النفط في العراق	أ د. جواد كاظم لفته الكعبي	2022
13	مشكلات عراقية معاصرة	أ.د. وليد عبد جبر	2022

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
14	العراق 2021 التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	2022
15	الصين وشركات التكنولوجيا أذرع التجسس ومصادر التفوق والهيمنة الرقمية	أ.د. حسن لطيف الزبيدي د. كرار أنور البديري د. أحمد أمين	2022
16	الفَسادُ الماليُّ والإداريُّ في العراق رؤيةٌ جغرافيَّةٌ-سياسيَّةٌ	أ. د. حسين عليوي ناصر الزيادي	2023
17	انتهاكات داعش للقانون الدَّوليِّ الإنسانيِّ	د. فاضل عبد الزَّهرة الغراويّ	2023
18	مصادر الطاقة ومستقبل البشرية	د. حسين الشهرستاني	2023
19	دراسات في الحركات الاسلامية المعاصرة في العراق	مجموعة مؤلفين	2023
20	الوجود الإسلامي في اوربا ومستقبله: دراسة في ضوء المصادر الاستشراقية المعاصرة	هبة حسين الرماحي	2023
21	النجف الاشرف 2050 رؤية مستقبلية	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	2023
22	تقويم عمل الحكومة العراقية خلال عامٍ كامل 2022-2023	مجموعة مؤلفين	2023
23	العراق عقدان ملتهبان: تناسل الازمات وامتناع الحلول (5 مجلدات)	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض م.م. عمّار كريم حميد	2024
24	كركوك العراقيَّة وصراع الهويَّات الفرعيَّة	د. دهام محمد العزاوي	2024
25	الأهمية الاقتصادية لميناء الفاو الكبير وانعكاسه على واقع التنمية المستدامة في العراق	أ.د. حميدة شاكر الإيدامي أ. م. د. أمجد راضي الزاهدي	2024
26	العراق 2022: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض أ.د. أسعد كاظم شبيب	2024
27	المؤسسة العسكرية العراقية 2003-2020	د. عماد هادي علو الربيعي	2024

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
28	العراق 2023: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	2025
29	الانتفاضة الشعبية في العراق 1999 بعد استشهاد السيد الصدر (قدس): المقدمات، المسارات، النتائج	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض أ.د. أحمد سامي المعموري	2025
30	جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق: حقائق جديدة على أرضٍ قديمة	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د مقدام عبد الحسن الفياض م.م. عمّار كريم حميد	2025
31	السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط في عهدي ترامب وبايدن 2017 – 2024	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د مقدام عبد الحسن الفياض م.م. عمّار كريم حميد	2025
32	النجف قبل الإسلام: حفريات في ذاكرة المنطقة	عبد الأمير المؤمن	2025
33	العراق 2024: التقرير الإستراتيجي لمركز الرافدين للجوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د مقدام عبد الحسن الفياض م.م. عمّار كريم حميد	2025
34	السياسات الخضراء: إعادة تعريف التقدم في عصر الذكاء الاصطناعي	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	2025
35	دور إيران في محددات التوازن الاستراتيجي في الشرق الأوسط (البرنامج النووي انموذجاً)	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د مقدام عبد الحسن الفياض	2025

ثانياً: الترجمات

ت	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة النشر
1	حرب بلا نهاية: سياق حرب العراق	مايكل شوارتز	2019
2	مقدمة في الفلسفة السياسية	جيسون برينن	2019
3	ريع الموارد والنمو الاقتصادي	بيتر كازناتشيف	2019
4	العراق تاريخ سياسي من الاستقلال الى الاحتلال	عضيد داويشة	2019
5	المرجعية الدينية الموقف الوطني في العراق بعد 2003	كارولين مرجي الصايغ	2020
6	القاعدة والدولة الإسلامية وحركة الجهاد العالمية ما يحتاج الجميع الى معرفته	دانيال بايمن	2021
7	أوهام النصر صحوة الأنبار وصعود الدولة الإسلامية	كارتر مليكزيان	2021
8	شنّ حروب التمرد الدُّروسُ المُسْتَقَاةُ مِنْ حُروبِ التَّمرُّد بدْءًا مِنْ الفيت كونغ وُصُولًا إِلَى الدَّوْلَةِ الإسلاميَّةِ	سيث ج. جونز	2021
9	النظام الفيدرالي في العراق النشأة والأداء والأهمية	فرح شاكر	2021
10	الاتجاهات العالمية 2040	مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي	2021
11	الشيعة العرب .. المسلمون المنسيون	كراهام فولر رند الرحيم فرانك	2021
12	حكّام وعقائد وثروات لماذا أثرى الغرب دون الشرق؟	جارِد روبِن	2021
13	جنود ومواطنون التاريخ الشفوي لعملية "حرية العراق" من ساحة المعركة إلى البنتاغون	كارل ميرا	2021
14	الأمن في منطقة الخليج	فاطمة شايان	2021
15	بين الدولة واللادولة .. السياسة والمجتمع في كردستان العراق وفلسطين	مجموعة مؤلفين تحرير: گلستان گُرِيَ زابينه هوفمان فرهاد إبراهيم سَيدر	2022

ت	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة النشر
16	الإسلام الشيعي والسياسة إيران والعراق ولبنان	جون أرمجاني	2023
17	فهم العنف الديني: اكتشاف الراديكالية والارهاب في الدين من خلال دراسة حالات نموذجية	مجموعة مؤلفين تحرير: جيمس دينگلي مارسيلو موليكا	2023
18	الاقتصاد السياسي لعلاقة الاتحاد الاوربي مع العراق وإيران- تقويم لعلاقة السلام عبر التجارة	أمير كامل	2023
19	نظرة جديدة في العلاقات التركية العراقية - معضلة التعاون الجزئي	محمد عاكف قومرال	2023
20	الحرب الخفية: كيف تمكنت الصين من السيطرة على غفلة من النخب الأمريكية	روبرت سبولدينغ سِث كوفمان	2023
21	الحرب والسلام السيبرانيان: الصراع الرقمي في الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
22	الركائز السبع: الأسباب الحقيقية لإضطراب الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
23	صعود روسيا: السياسة الخارجية لبوتين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
24	السفراء: الدبلوماسيون الأمريكيون على الخطوط الأمامية	بول ريكتر	2023
25	كيف أصبح العالم غنيًا؟"	مارك كوياما جارید روبین	2024
26	بناء المؤسسات في البلدان الضعيفة: أولوية السياسات المحلية	أندرو رادين	2024
27	المعلومات والسلطة والديمقراطية: الحرية من بنات المعرفة	نيكو شْتير	2024
28	منظمة أوبك في القرن العشرين: من الصعود إلى الانحدار	تحرير: جوليانو غارافاني	2024
29	العراق في مواجهة العالم: صدّام، والولايات المتّحدة الأمريكية، ونظام ما بعد الحرب الباردة	سامْيَوَل هلفونت	2025
30	العراق: السلطة والأنظمة والهويات	أندرو جيه فليبرت	2025

ثالثاً: سلسلة الرسائل والأطروحات الجامعية

ت	عنوان الرسالة / الأطروحة	الباحث/ة	سنة النشر
1	موقف إيران من الاجتياح العراقي للكويت 1990 – 1991 دراسة تأريخية	رماح سعد مرهون المعموري	2021
2	الأثر المترتب على مخالفة ضوابط تسبيب الحكم الجزائي في التشريع العراقي (دراسة مقارنة)	م. م. يوسف فاضل طه حرز الدين	2021
3	صناديق الثروة السيادية دراسة قانونية مقارنة	د. لنجة صالح حمه طاهر حمه أمين	2021
4	التنمية السياسية وأزماتها السياسية في العراق بعد عام 2003	د. فرزدق علي التميمي	2021
5	ديناميكيات القوى الصاعدة والمهيمنة في جنوب شرق آسيا دراسة تحليلية وفق نظرية توازن المصالح	م.م. عمّار كريم حميد	2021
6	الارهاب والنظام السياسي الدولي بعد أحداث 11 أيلول سبتمبر 2001 رؤية مستقبلية.	د. خالد محمد طاهر شبر	2022
7	الاستثمار الدولي باعتماد أنموذج ICAPM واستثمارات الشركات الدولية	د. علي عبد الأمير فليفل أ.د. حاكم محسن محمد الربيعي	2022
8	تمويل التنمية الاقتصادية في البلدان النامية "العراق أنموذجا"	أ.م.د. إبراهيم جاسم جبار الياسري	2022
9	المكان وأثره التنظيمي في القوى الاجتماعية والاقتصادية لمحافظة النجف الأشرف	د. عصام صباح إبراهيم	2022
10	عجز الموازنة العامة والتغير النقدي في العراق للمدة 1980 - 2015	أ.م.د. حسين شناوة مجيد	2023
11	الحراك الاحتجاجي في العراق حلم الديمقراطية: من النكوص الى الانبعاث	د. سيف حيدر الحسيني	2023
12	المحيط الاقليمي ومحاربة الإرهاب في العراق	د. باسم محمد يونس	2025
13	نقد الحداثة في الفكر السياسي العربي المعاصر	أحمد عباس فاضل جاسم	2025

رابعاً: الإصدارات القادمة

ت	عنوان الإصدار	فئة الإصدار	سنة النشر
1	صلاحيات رئيس الجمهورية في الأنظمة السياسية البرلمانية المعاصرة: النظام السياسي العراقي وفق دستور 2005 أنموذجاً	كتب مؤلفة	2025
2	مجلس الاتحاد العراقي: اشتراطات قانونية وتحديات عملية	كتب مؤلفة	2025
3	برامج الحكومات العراقية (2003 - 2025)	كتب مؤلفة	2025
4	حدود العراق الدولية: من خرائط النزاع الى بوابة التعاون	كتب مؤلفة	2025
5	الحرب الباردة في العالم الإسلامي	ترجمات	2025
6	الحماية الاجتماعية ومكافحة الفقر في العراق: مقاربات مع نماذج عالمية	كتب مؤلفة	2025
7	النظام الحزبي وصُنع السياسة العامة: دراسة مقارنة ألمانيا-العراق	رسالة جامعية	2025
8	الانتخابات البرلمانية في العراق 2025: ديناميات الوجود والتأثير واستشراف المسارات المستقبلية	كتب مؤلفة	2025
9	العراق 2025: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	كتب مؤلفة	2025
10	الدولة العربية المعاصرة والمشكلة الطائفية	كتب مؤلفة	2025

مركز الرافدين للحوار RCD

مركز الرافدين للحوار RCD

www.alrafidaincenter.com
009647826222246
alrafidaincent
alrafidaincenter.com
alrafidaincent
alrafidaincent
info@alrafidaincenter.com
مركز الرافدين للحوار RCD
النجف الاشـرف - حي الحـوراء - امتداد شارع الاسكـان
العاصمة بغداد - الجادرية - قرب تقاطع ساحة الحرية

يقدِّم الكتاب قراءة رصينة لجدل الحداثة داخل الفكر السياسي العربي المعاصر، ويحاول تحليل مرتكزاتها الأساسية، وتفكيك الإشكالات التي رافقت تلقّيها ونقدها في العالم العربي، ويرسم مسارات معرفية أكثر اتزاناً لفهم علاقتها بالعقلانية والذاتية والحرية، ويرصد كيف إن انتقال الحداثة من منظومتها الغربية إلى الواقع العربي كان انتقالاً إشكالياً، استُقبل بمزيج من القبول والنقد، من التكيّف والرفض، ومن السعي إلى التحديث من جهة، والخشية من فقدان الخصوصية الحضارية من جهة أخرى.

إنّ هذا الكتاب بتركيزه على تحليل ومعالجة الإشكاليات الفكرية والسياسية في خطاب الحداثة العربي، وبمحاولته تقديم قراءة نقدية متعددة المستويات، يُسهم في إثراء النقاش الفكري العربي حول إشكاليات التحديث، ومسارات بناء دولة حديثة تستند إلى أصالة ثقافية ومرجعيات معرفية منفتحة في آنٍ معاً. وإذ يقدّم مركز الرافدين للحوار (RCD) هذه الدراسة، فهو يواصل جهوده في دعم الأبحاث الرصينة التي تعزز الحوار الفكري، وترسّخ بيئة معرفية نقدية قادرة على فهم التحولات العميقة التي تمر بها المجتمعات العربية، واستشراف مستقبلها السياسي والفكري.

ISBN 978-9-9227721-4-1

www.alrafidaincenter.com
info@alrafidaincenter.com
00964782622246
ص.ب. 252
مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R.C.D
العراق - النجف الاشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الاسكان
العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية