جامعة زيان عاشور الجلفة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم علم النفس والفلسفة

الفكر العربي المعاصر بين التأصيل والتبعية

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص فلسفة عامة

إعداد الطالب (ة):

مسيكة مريم وفاء

إشراف الأستاذ:

د/أخضر مولود

لجنة المناقشة:

1. أ..... رئيسا
2. د.....مشرفا ومقررا
3. أ ..... مناقشا

الموسم الجامعي:2021 /2022

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد الفكري المتواضع إلى :

من أحمل اسمه بكلِّ فخر أبي الغالي " **بو عبد الله** "

إلى رمز العطاء و المحبَّة و الحنان أمِّي " **حليمة نايل** "

إلى من وقف بجانبي و ساعدني في كل صغيرة و كبيرة خالي" **النعاس نايل** "

إلى إخوتي و أخواتي " **محمد أيمن ، عبد الرحمان ، منار و بختة** "

إلى خالتي " **حوريَّة و زوجها الخذيرمصيطفى وكل أولادهم** "

إلى من جمعهن القدر معي ، إلى نفحات العبير صديقاتي " **عتيقة براهيمي ، إيمان حليب ، حامدي خديجة و ولد محمد الجوهر** "

إلى من شاركني عناء إنجاز هذا العمل " **الرائعة أمال مداحي ، بوشيبة محمَّد عبد الصَّمد** "

إلى كل من يعرفني و تمنَّى لي التَّوفيق من بعيد و من قريب ، أهدي ثمرة جهدي .

مسيكة مريم وفاء

شكر وعرفان

الحمد لله الذي أنار لي درب العلم و المعرفة ، و أعانني على أداء هذا الواجب .

الحمد لله و الشكر لله أولا و أخيرا على أن وفَّقني لإنجاز هذا العمل المتواضع .

وبأسمى معاني الشكر الجزيل و العرفان الخالص أتوجَّه بجزيل الشكر والإمتنان إلى أستاذي الفاضل الدكتور " **مولود أخضر** " على نصائحه وتوجيهاته القيِّمة لي ، كما لا يفوتني أن أتوجَّه بالشكر الجزيل إلى جميع أساتذة الفلسفة و طاقمها الإداري ، كما لا أنسى أن أشكر زملاء دفعة 2022 كل باسمه و خاصة مسؤول الدفعة الزميل **بن حمزة بن عبد الله** وعلى وقفته معنا طيلة هاته المسيرة .

مسيكة مريم وفاء

ملخص الدراسة :

تعتبر إشكالية التأصيل و التبعيَّة من أبرز المشكلات التي تطرح نفسها في كل مكان و زمان من مراحل تطور الفكر العربي الحديث و المعاصر ، و ذلك نتيجة لاختلاف الرؤى و تعدد المذاهب و الأنساق الفكرية التي تحاول البحث عن حلول لأزمة الفكر العربي ، بغية النهوض به و دخلوا باب التحضُّر و التحديث من جديد في فكرنا العربي عموما و زمننا المعاصر خصوصًا .

الكلمات المفتاحية :

الفكر العربي الحديث و المعاصر ، التأصيل ، التبعيَّة ، الحداثة ، النهضة .

Study summary:

The problem of rooting and dependency is one of the most prominent problems that present itself in every place and time in the development of modern and contemporary Arab thought, as a result of the different visions and the multiplicity of doctrines and intellectual systems that are trying to search for solutions to the crisis of Arab thought, in order to advance it and entered The chapter on urbanization and modernization anew in our Arab thought in general and our contemporary time in particular.

key words:

Modern and contemporary Arab thought, rooting, dependency, modernity, renaissance.

مقدمـــة

مقدمة

يمثِّل الفكر في حياة الإنسان الثَّقافيَّة و الحضاريَّة و التَّاريخيَّة العامل المحرك، الذي يشكل الإنسانية بكلِّ أبعادها في الفرد و المجتمع و الدولة ... ، فهوَّ محرك للتاريخ و صانع للحضارة ، فمن دون الفكر يبقى الإنسان حبيسًاو رهينًا لبهيمته ، يتعدَّد الفكر و يتنوع بتنوع المجتمعات و الأمم ... ، و يعدُّ الفكر العربي أحد أنواع الفكر التي عرفتها تاريخ البشريَّة جمعاء ، و يتحدَّد هذا الأخير بوجود العنصر العربي كعنصر مهمًا فيه ، و أيضا بوجود القيَّم التراثية الأصاليَّة العربيَّة في مختلف المجالات ، بقي الحال العربي هكذا إلى غاية دخول العرب في صدام حداثي أسسه و منطلقاته غربيَّة ، فنتيجة الإنبهار بالحضارة الغربيَّة و مَا حققتْهُ من تقدُّم هائل و تطور شامل ، أصبحت مطامحُ المفكرين العرب مظاهات هاته الأخيرة و محاولة اللحاق بالركب الحضاري الذي تعيشهُ ، بعدما كان العرب يعتقدون أنفسهم في تدهور و ركود فكري ، كان لا بُدَّ عليهم الدخول في غمار الحضارة و النهضة و لتحقيقها عليهم بتبني القيم الحداثيَّة .

و عند دخول الوافد الغربي لأمة العرب أصبح هناك تعدُّد و تضارب في الآراء فاختلفت التوجهات و المواقف فهناك من رأى ضرورة الأخذ بالقيم الغربيَّة لتحقيق التقدُّم ، و هناك من نفى ذلك كون أنَّ هاته القيَّم تتنافى مع تعاليم حضارتنا و ديننا ، و هناك من اتخذ موقف الاعتدال و الوسطيَّة و ذلك بالأخذ من الآخر ما يتناسب مع هويتنا و ثقافتنا مع المحافظة على أصالتنا و تراثنا العربي ، فمنذ الحملة النابليونيَّة على مصر أصبح المجتمع العربي مولعا و معجبا

بالغرب ، و أصبحت الغاية هي تحقيق ما يسمى بالنهضة العربيَّة في هاته الحقبة الحديثة من زمن الفكر العربي .

لقد أدى عدم استكمال النهضة في الفكر الحديث إلى إعادة طرحها و بقوة في الفكر المعاصر من أجل إصلاح الفكر العربي و محاولة النهوض به في مختلف المجالات ، هنا برزت العديد من القضايا و الإشكاليات و التي من أهمها صراع الثنائيات كالأصالة و المعاصرة ، التقليد و التجديد ، التُّراث و الحداثة ... ، كل هذا من أجل تشخيص العلل التي تسببت في تأخر العرب و تقدُّم غيرهم على حدِّ تعبير الأستاذ " شكيب أرسلان " في تساؤله لماذا تأخر العرب و تقدم غيرهم ؟ ، و في هذا الصدد نجد من ينادي بضرورة المحافظة على قيمنا الأصالية لتحقيق ما يسمى بالنهضة ، و هناك من يرى العكس من ذلك ، و ذلك باتباع الغرب و الأخذ منهم للخروج من بوتقة التخلُّف ، و من هذا المنطلق نطرح الإشكال التالي :

هل يمكن أن ندخل باب الحضارة من جديد عن طريق الاكتفاء بالموروث الثقافي ، أم يجب الأخذ من الغرب و إتباعه ؟ أو بعبارة أخرى ما هو المنفذ لتحقيق الحداثة هل بالرجوع إلى المنابع الأصالية أم بتبعيَّة الآخر لدخول باب المعاصرة والتقدُّم ؟

و ترتب عن هاته الإشكاليَّة الكبرى مجموعة الإشكالات الفرعيَّة و التي هي كالآتي :

1 – ما هي الأزمة الفكريَّة العربيَّة ، و كيف تم الصدام الحداثي الغربي للعرب ؟

2 – ما هي أبرز المشكلات التي تطرَّق لها الفكر العربي المعاصر ؟ و كيف كان تبنِّي الحداثة بالنسبة لمفكري العرب في هاته الفترة ؟

3 – ما هي مآلات الفكر العربي المعاصر ؟ أو بالأحرى ما هو نصيبه من التأييد و المعارضة للوافد الغربي ؟

و قد وقع اختياري على موضوع الفكر العربي المعاصر بين التأصيل و التبعيَّة لعدة أسباب منها الموضوعية و الذاتية فمن بين

<u>الأسباب الموضوعيَّة :</u>

-قيمة و أهميَّة هذا الموضوع .

-طرحه بقوة في هاته الحقبة المعاصرة ، مما جعل له أهمية بالغة و جديرة بالدراسة .

-إبراز بعض النماذج من مفكري العرب و مشاريعهم النهضويَّة الفكريَّة .

<u>الأسباب الذاتيَّة :</u>

-اهتمامي الكبير و شغفي للإطلاع على مواضيع الفكر العربي .

-الكشف عن الأفكار المتعلقة بأعلام العرب .

-اهتمامي بقضايا الفكر العربي على سبيل المثال قضية النهضة ، الحداثة المعاصرة ، التقليد و غيرها من المفاهيم الدَّخيلة على الفكر العربي .

أهميَّة الموضوع :

فالموضوع يحاول إظهار أهم الأسس و الركائز التي يستطيع من خلالها العرب بناء نهضة فكريَّة عربيَّة ، شاملة ، و أيضا لأن مثل هكذا مواضيع تعتبر ذات صدى و تأثير في العالم العربي و قد تكون في العالم بأسره .

الصعوبات و العوائق :

فمن بين الصعوبات والعوائق التي واجهتني خلال بحثي هذا تتمثَّل في ما يلي :

-صعوبة ضبط المفاهيم التي تليق لخطَّة العمل .

-صعوبة جمع المعلومات و ترتيبها .

-قلَّة الخبرة و الحنكة في بناء مثل هكذا بحث مطول (إنجاز مذكرة) .

أهداف الدراسة :

-أولها إثراء البحث العلمي فيما يتعلق بدراسة موضوع الفكر العربي المعاصر بين الأصالة و التبعية .

-إثراء مكتبة الجامعة ، لكي يكون مثل هكذا عنوان مرجعا يستند عليه .

-دراسة لفكر بعض الأعلام و معرفة توجههم الفكري .

منهج الدراسة :

و لدراسة هذا الموضوع فإن طبيعته فرضت علي :

-**المنهج التحليلي** : لتحليل و شرح بعض الأفكار .

-**المنهج النقدي** : رؤى نقدية لبعض مفكري العرب حول الإتباع أو التأصيل .

و قد اعتمدتُ في دراستي على خطَّة مُكوَّنة من مقدمة و ثلاثة فصول و خاتمة على النَّحو التالي :

الفصل الأول بعنوان أزمة الفكر العربي الحديث ، تكوَّن هذا الفصل من ثلاثة عناوين فرعيَّة بحيث العنوان الأوَّل تحدثت فيه عن ضبط المفاهيم ، و الثَّاني عن الأزمة الفكريَّة العربيَّة ، و الثَّالث موقف المفكرين العرب من مشروع النهضة .

أمَّا الفصل الثَّاني كان تحت عنوان مشكلة الفكر العربي بين قيَّم تأصيليَّة و تبعيَّة فكريَّة غربيَّة ، شمل هذا الفصل ثلاثة عناوين و أولها مشكلة الأصالة و المعاصرة ، و ثانيهما التقليد و التجديد ، و ثالثهما الحداثة في الفكر العربي بين المنحى الإسلامي و التوجه التغريبي .

أمَّا الفصل الثَّالث فكان تحت عنوان الفكر العربي المعاصر بين تأييد للفكر الغربي و قيَّمه الحداثية و بين معارضٍ و مفندٍ لها ، اندرج تحت هذا الفصل ثلاثة عناوين فالأوَّل حمل عنوان التأييد للحداثة الغربية مع ضرورة إحداث القطيعة مع

الموروث الأصالي العربي ، أمَّا الثَّاني فكان بعنوان نقد الحداثة الغربيَّة ، أمَّا ثالثًا فكان بعنوان العرب و التبعيَّة الفكريَّة للوافد الغربي .

و من الأكيد أن لكل عمل خاتمة و التي هي عبارة عن حوصلة و استنتاجات حول الموضوع .

الفصل الأول : أزمة الفكر العربي

1_ضبط المفاهيم

1_1_ الفكر

1_2_ التراث

1_3_ التقليد

1_4_ الثقافية

1_5_ الحداثة

1_6_ مابعد الحداثة

1_7_ الإصلاح

1_8_الأصالة

1_9_ المعاصرة

1_10_ النهضة

1_11 التبعية

2_ الأزمة الفكرية العربية

2_1_ مفهوم الحداثة

2_2_ صدمة الحداثة

2_3_ مكانة الغرب في الفكر العربي

2_3_1_ التيار الإصلاحي

2_3_2_التيار العلماني

2_3_3_ التيار القومي

3_ الموقف المفكرين العرب من مشروع النهضة

3_1_ موقف جمال الدين الأفغاني

3_2_ موقف شبلي الشميل

3_3_ موقف علي عبد الرزاق

الفصل الأول : أزمة الفكر العربي

1 ـ ضبط المفاهيم:

1 ـ1 الفكر:

لغة: جاءت مادة فكر في لسان العرب بمعنى إعمال الخاطر في الشيء، وفي المعجم الوسيط الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يُستعمل الفكر في الأمور المعنوية، وهو فرك الأمور وبحثها للوصول، إلى الحقيقة، وجاء ابن الفارس "فكر" الفاء والكاف والراء، تردد القلب في الشيء، يُقال: تفكر، إذ تردّد قلبَه معتبرًا، ورجلٌ فكّيرٌ أي كثير الفكر[1].

اصطلاحا: الفكر في الفرنسية "**Pensée**"، وفي الإنجليزية "**Thought**": الفكر إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، ويُطلق بالمعنى العام على كل ظاهرة من ظواهر الحياة العقليّة، وهو مرادف للنظر العقلي والتأمل، ومقابل للحدس، والفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يُطلق على المعقولات نفسها، فإذا أُطلق على فعل النفس دلّت على حركتها الذاتيّة، وهي النظر والتأمل، وإذا دلّت على المعقولات دلّت على الموضوع الذي تفكر فيه النفس، وهو مرادف للفكر، ومنها قولهم: "الفكر الديني، السياسي، والفكري هو المنسوب إلى الفكر، نقول الحياة الفكريّة والعمل الفكري"[2].

و منه الفكر هو مجموع المصطلحات والمفاهيم الإدراكيّة المساعدة على بناء أفكار واضحة و منطقيّة و عقلانيّة.

1 ـ2 التراث:

[1] Www. Alkurah.net بتاريخ: 2016/10/29، تمت زيارة هذا الموقع يوم: 2022/03/17 على الساعة: 5.54

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية و اللاتينيّة، بيروت ـ لبنان ـ1982، ص ص154 ـ 156.

لغة: كلمة تراث حسب معجم المعاني هي الإرث وجذورها الفعل الثلاثي "ترثَ"، فمن ترك تراثًا ترك إرثًا ينتقل من جيل إلى جيل، ويُقال ورثَ يرثُ ورثةً أو تراثًا [1]، ومعناه نقل الإرث من الأجيال السابقة، الآباء والأجداد إلى الأجيال الحاليّة.

اصطلاحا: فالتراث " Tradition"، الأصل يوناني للفظة الإفرنجية " Tradition" ومعناه فعل النقل ويُراد به دينيًّا اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل، من غير نظر إلى الدليل، كأن هذا المتّبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه، وهو ما يتناقل بالقول أو الكتابة أو بالعمل في جماعة، ولهذا يترادف التقليد مع النقل ويتعارض مع التأويل، ولهذا فالتقليد أخذ مباشرة أو نقل عن السنّة[2].

ومنه فالتراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، وهو قضيّة موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر، أي أن التراث بالمفهوم البسيط هو ما خلفته الأمم السالفة للأجيال الحاليّة.

1 ـ3 التقليد:

لغة: مصدر الفعل الرباعي "قلَّد" بتضعيف اللام المفتوحة يقال: قلّد فلان فلانًا الأمر أي ألزمه إيّاه[3].

اصطلاحا: التقليد **(Tradition)**: هو الأخذ بقول الغير ممن ليس قوله حجّة شرعيّة من غير مطالبته بالدليل الذي بني عليه حكمُه، وهذا في مجال الأحكام الشرعية، وهو كلّ ما يصدر عن الإنسان من آراء أو أحكام، وقبول قول الغير من مسائل الدين بلا دليل، فالتقليد بهذا المعنى ضد الاجتهاد فهو يعطل ملكة الإنسان الفطريّة ـ العقل ـ التي يستعين بها على ترتيب محصول الحواس وإدراك ما وراءها من المعاني المجرّدة[4].

---

[1] Www.sotor.com تمت الكتابة بواسطة ناهدة عبادة، التدقيق بواسطة دينا الناطور، آخر تحديث يوم2021/02/03، على الساعة 10.46، تمت زيارة الموقع يوم 2022/03/17، على الساعة 5.55م .

[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (مرجع سبق ذكره)، ص179.

[3] محمود حمدي زقزوق، الموسوعة الإسلامية العامة، المطابع التجاريّة، القاهرة،1424هـ/2002، ص410.

[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر، 2007، ص207.

فالتقليد هو اتباع الإنسان لغيره وقبول رأي الآخر من غير حجة ولا برهان. وأيضا فالتقليد هو تخاطر فئة في التقليد وباستعارة تجارب سابقة في العموم ونسيان الخصوصيّة، وقد يصل الأمر إلى حدّ الخيانة للواقع، بالإضافة إلى التبعيّة الفكريّة التي قد تصل أيضا إلى حدّ العمالة، ذلك الصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهو في الغالب البيئة الأوروبيّة سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبيرالية أو الاشتراكيّة، لذلك كان أنصار التجديد متأوربين سلوكيّا أو ثقافيًا، وقد نبّهت حركات الإصلاح الحديثة على خطورة التقليد والتبعيّة، ولكن دون جدوى، فنظرا إلى انفصام العديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة الاغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي الذي كانت له الريادة منذ أربعة قرون دون وعي منهم بانحسار هذه الريادة الآن[1].

ومنه يمكن القول أن التقليد هو قبول المقلِّد رأي المقلَّد بلا دليل أو اثبات.

1 ـ 4 الثقافة: "La Culture" بمعناها الواسع والمُتداول هي ما يكتسبه المرء من معارف متنوعة شاملة للعديد من الميادين وما يحرزعليه من ذوق وحسن نقدي وحكم سليم، اما في الانثروبولوجيا، فهي تعني جميع ضروب النشاط المتميزة لمجتمع ما من اكثرها بساطة الى أشدها تعقيد، ومن اهم التعابير الثقافية التي يتناولها علماء الانثروبولوجيا بالدرس نذكر الاساطير، والسحر ....، الا ان السلوك الثقافي يتجلى أيضا في الاخلاق والعادات والتقاليد بمختلف مظاهرها اللباس، الاكل وما الي ذلك من كل ما يضاف الي الطبيعة[2]

والثقافة هي كل مركب من عادات وتقاليد يكتسبها النسان بصفته جزءا من المجتمع. **فمالك بن نبي** يعرفها "على انها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي يولد فيه.[3]

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد (موقفنا من التراث القديم)، المؤسسات الجامعيّة للدراسات والتوزيع، ط4، 1412ه/1992م، ص30.

[2] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، سنة2004، ص 123.

[3] الموسوعة الجزائرية للدراسات السياسية والاستراتيجية، دراسات سوسيولوجية مساهمة الثقافي مفهومها مكوناتها، عناصرها، خصائصها، أهدافها)، بتاريخ 2021/10/29.

1_5 الحداثة Modernism: "هي كل ظاهرة غربية انطلقت من أوروبا مع الثورة الفرنسية 1879،وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي، الى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب و المجالس المتمثلة للشعب، واعتماد اللبرالية نظاما اقتصاديا ، والمساومة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال، وتذويب الطوائف والأديان في برتقة مدينة علمانية واحدة لا تميز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطنين بالدلة لا بسلطة أخرى".[1]

فالحداثة ظاهرة غربية ولدت من اجل تغيير النظم السائدة في أوروبا قبل الثورة الفرنسية

وحسب الدكتور فتحي التريكي " فهي مجموعة العلميات التراكمية لبتي تطور المجتمع بتطور اقتصادي، و أنماط حياتيه وتفكيره وتعبيراته المتفرعة معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة الي التراث بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلة ومحررة الأنا الاشمائيةالدغمائية الضيقة سواء كانت للشرق ام للغرب للماضي ام للحاضر، لتجعل من الحضور أنية فاعلة مبدعة في الذات و المجتمع، ومن الاقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل"[2]

فالحداثة كمفهوم غربي تعمل على تحرير العقل من القيود التي تكبل الفكر، وتساهم في تطوير المجتمع في مختلف المناحي.

1_6 ما بعد الحداثة: Post Modernism "ان فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويجب ملاحظة ان اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاد مختلفة بانتقاله من مجال الي مجال آخر، فمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف عن بعض الوجوه عن معناه في مجال النقد الادبي او العلوم الاجتماعية، والمشروع التحديثي الغربي بدأ بتحقيق تدريجيا ليمر من عصر التحديث الى عصر الحداثة الى ما بعد الحداثة، المشروع ما بعد الحداثي في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية ويرى الفلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة

[1] عبد الوهاب المسيري فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سنة 2010، ص349 .

[2] ريمة حمريط، الحداثة وما بعد الحداثة، قراء في كتاب المرايا المحدبة د: عبد العزيز حمودة، مذكرة لنيل شهادةالماستر ، 2014-2015 ، فرع أ و ب ، جامعة مسيلة .

لمعرفة الحقيقة وإنما أداة انتاجها، فتمت أسبقية اللغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هو النموذج اللغوي، وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة كل الأمور في متغيرة، ولذا لا يمكن ان يوجد فيه هدف أو غاية، وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمرا نهائيا طبيعيا، وتعبيرا عن التعددية و النسبية و الانفتاح، وقبلت تغيره الكامل والدائم[1].

وعلى حد تعبير الدكتور فتحي التريكي فيما يخص ما بعد الحداثة تأسست على تدمير قواعد ثلث كانت تقوم عليها الحداثة، من حيث هي فكر وتوجيه أيديولوجي تنويري والمتمثلة في: الذات، الحقيقة، الوحدة [2]

وما بعد الحداثة تأسست لفشل الحداثة في العالم الغربي، ربما الاعتبار أن ما بعد الحداثة ستحقق الازدهار والتقدم الفكري.

1_7 الإصلاحRéform:

لغة:" ضد الإفساد وهو الإصلاح المقابل للفساد وللبيئة ..." قال الله تعالى ((و لا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها))[3]

فالإصلاح هو التّغير للأفضل، فالحركات الإصلاحية هي التي تحرك قطاعات من البشر لإصلاح ما فسد في الميادين الاجتماعية المختلفة، انتقالا بالحياة الى درجة أرقى سلم التطور الانساني[4]

أمَّا الإصلاح من **الناحية الاصطلاحية:** " فهو لا بفرق بينه وبين مصطلح الثورة في مستوى التغيير وشموليه، وإنما من حي الأسلوب في التغيير وزمن التغيير فكلاهما إسلاميا، يعنى التغيير الشمل والعميق، لكن الثورة تسلك سبل العن غالبا والسرعة في التغيير، بينما تتم

[1] أبو بكر المرزوقي والطيب نييفريني، افاق فلسفة عربية معاصرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2001م، ص321_322 .

[2]. عبد الوهاب الميسيري و فتحي التريكي، الحداثة و بعد الحداثة،(مرجع سابق ذكره)، ص246 إلى219 .

[3]. القرآن الكريم: سورة الأعراف، الآية 56 .

[4]. محمود حمودي زقزوق، الموسوعة الإسلامية العامة، (سبق ذكره)، ص88 .

التغيرات الإصلاحية بالتدرج، وتبدأ مناهج الإصلاح عادة بتعبير الانسان، وإعادة صياغة نفسه وفق الدعوة الإصلاحية، وبعد ذلك ينهض هذا الانسان بتغيير الواقع وإقامة النموذج الإصلاحي الجديد، لذلك وصفت رسالات الرسل عليهم الصلاة والسلام بأنها دعوات إصلاح[1] قال تعالى " إن أريد ألا الإصلاح ما استطعت "[2]

ويمكن القول ان الإصلاح يرتبط أكثر بالإنسان وما يحمله من قيم خيرة، من أجل ان يسهم هذا الأخير في تغيير المجتمع والنهوض به لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

1_8 الاصالة:

لغة: " (أصل)) والصفة" أصل"، وجاء في "مختار الصحاح أن الأصل هو الشيء ذو أصالة"[3]

اصطلاحا:ORLGIMALLTY: وبعد الكثيرون ان الاصالة مرادفه الأبداع نفسه ويقصد بهذه القدرة على تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد عندما يبتكر الفعل انتاجا جديدا، فالأصالة تعني الجدة او الطرافة، ولكن هناك شرطا أخرلا بد ان توفره إلى جانب الجدة لكي يكون الإنتاج أصيلا، هو ام يكون مناسبا للهدف او الوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر، فالسلوك الجديد والمناسب او الذي يؤدي الى الهدف المنشود "بمهارة" يعد بحق سلوكا ابداعيا أصيلا، والجدة وحدها لا يمكن ان تدل على الابداع لأن سلوك قد يتخذ شمل ويتبدى هذا يوضوح في سلوك بعض العقليين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله، ولكن غير مناسب للهدف ولا يخدم عقلية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص إلى خدمة الهدف المحدد[4]

[1] محمود حمودي زقزوق، (مرجع نفسه)، ص88 .

[2] القرآن الكريم: سورة هود، الآية: 88 .

[3] محمود حمدي زقزوق، (مرجع سبق ذكره)، ص156 .

[4] معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، (مصطلحات ومفاهيم)، مجلد1، ط1، دار الأنصار العربي، 1986م، ص17 .

ومفهوم الاصالة يعني محافظة الانسان على وهويته، وبقاء بصمته كما هي بحيث لا تتغير، ويسعى الى تحقيق أهدافه المرتبطة بأصالته، والتأصيل هو عدم التخلي عن الذات والهوية وهي مناقضة للتبعية والتقليد للأخر.

1_9 المعاصرة: لغة: على وزن مفاعلة من العصر، وللعصر عدة معان تهمها وقت وجوب صلاة العصر وهو الوقت في اخر النهار إلى احمرار الشمس، عاصر فلانا لجأ إليه ولاذ به وعاش معه في عصر واحد (كما في المعجم الوسيط) [1]

اصطلاحا: ورد لفظ العصر في القرآن الكريم في قوله تعالى" و العصر إن الانسان لفي خسر"[2]، يقول الإمام البيضاوي في تفسير الآية الأولى من هذه السورة أقسم الله بصلاة العصر لفضلها، أو بعصر التوبة، أو بالدهي لاشتماله على الأعاجيب، المعاصرة حسب هذا التعريف هي المعايشة بالوجدان و السلوك الحاضر والإفادة من كل منجزاته العلمية والفكرية وتسخيرها لخدمة الانسان ورقية، وستخدم المعاصرة في مقابل الاصالة فيقال مثلا الإسلام بين الأصالة والمعاصرة، بمعنى كيفية تمكين الإسلام من مسايرة العصر والوفاء بمتطلباته والتعامل مع مقتضياته المتغيرة بثوابته الاصلية التي تتعلق بأصوله، مناهج تفتح كل الأبواب للتعامل مع كل مستجدات، ونبغي ان نفرق بين المعاصرة التي لا تتناقض مه وجهة النظر الإسلامية ومع الاصالة وبين العصرانية (العلمانية) التي تعتبر العصر وحده مصدر للتشريع في الحياة الاجتماعية العامة، وهذا الاتجاه الفكري يحاول ابعاد الدين عن الحياة العامة واعتباره مجرد مسألة خاصة بكل انسان، ويعتبره في أحسن الأحوال مصدرا للمبادئ الخلقية والمعاملات الشخصية، اما السياسة وكل مما يتناقض مع مبادئ التصور الإسلامي الصحيح[3]

[1] محمود حمدي زقزوق، (المرجع نفسه)، ص 1316 .

[2] القرآن الكريم: سورة العصر، الآية 02 .

[3] محمود حمدي زقزوق، (مرجع سابق ذكره) ، ص 1316 و 1317 .

فالمعاصرة اذا تعني رؤية الواع والحساس به، والنظر الى ما تحت الاقدام، والمعاصرة هي اخذ موقف واضح وذائم من الواقع، واثار الصالح العام على الصالح الخاص، وهي ان يعيش الانسان احداث الزمن و يواكب روح العصر، لتحقيق الرقي .

1_10 النهضة: Renaissance: المصطلح الإفرنجي سكه ميشبليه ولكنه لم صبح مصطلحا تاريخيا الا بفضل بوكهارت ويطلق على الرنين الخامس والسادس عشر، وهو يدور على اعلاء الفردية، وعلى نحو مغاير لما حدث في العصر الوسيط، فنشأ المذهب الإنساني، وظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية بفضل كشوف كولومبس وفاسكودي جاما و ماهبلان ....، وانفصلت الفلسفة عن الدين وخرج العلم الآلي من ازدهار الصناعات"[1]

وعلى حد تعبير الدكتور المغربي محمد عابد الجابري فأن مصطلح النهضة يعن يميلاد جديد لم يظهر في اللغة الفرنسية: الا مع بداية القرن التاسع عشر في حين ان اليلادي الجديد الذي يشير اليه قد انطلق من إيطاليا ليعلم أوروبا في القرن الخامس والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت كل الفنون والعلوم وهو حركة اعتمدت احياء التراث الاغريقي _ الروماني_ مما جعل منها حركة تجديدية، بمعنى الكلمة.[2]

والنهضة كمفهوم تعني أولوية التغيير والتحول، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الابداعات الجديدة، ويفترض تغيير الثورة على الوعي القائم، وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة وسواء تعلق الامر بالمصلحين الإسلاميين من أمثال محمد عبده.....أو بالمحدثين فإن تغير الوعي من وعي تقليدي الى وعي عقلي وعلمي وهو طريق التطور[3]

اذا فالنهضة عبارة عن إعادة القيام والتخلي عن الفكر التقليدي الخرافي وإعادة رسكلة المفاهيم بما يتواكب مع العصر، أي نزعة تجديد وتطور من الركود الى الحضارة.

---

[1]. مراد وهبة: المعجم الفلسفي (مرجع سابق ذكره)، ص657 .

[2]. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص22 .

[3]. برهان غليون، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنات، ص166 .

ومفهوم النهضة يعبر عن الوعي الذي صاحب الحركة الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها المجتمعات العربية، داخل دائرة المجتمعات الإسلامية في القرن الماضي، وهو يشير الى بدايات تشكل الوعي ذاتي ممزق بين الأصول الذاتية والأصول التي انتقلت اليه ضد من دائرة تاريخ جديد، وهو تاريخ الهيمنة الأوروبية على العالم[1]

1_11التبعية:

لغة: مصدر صناعي من تبع، وهي تعني كون الشيء تابعا لغيره ومعناه الفلسفي ملازمة التابع لمتبعه [2]

أما **اصطلاحا:** ارتبك مفهومه ودلالته الاصطلاحية بالمعجم الاجتماعة و الاقتصادي الغربي، ويعرفونها بأنها مجموعة من النظريات التي ترى فشل دول العالم الثالث في تحقيق مستويات ملائمة ومتواصلة من التنمية، أنما يرجع الى تبعيتها للدول الرأسمالية المتقدمة، وهناك بعض المصطلحات التي تتقاطع مع مفهوم التبعية كالعولمة والحداثة والتغريب...[3]

والتبعية الثقافية تتكون من المجتمع الإسلامي المعاصر من خلال امتزاج أمرين اثنين هما:

1 – قوَّة الثقافة الغربية الغالبة وذلك من خلال رؤيتهم أن الثقافة الغربية مرجعا للعالم كله، و أن التاريخ هو التاريخ الغربي، والحضارة هي الحضارة الغربية، أمَّا الأمر الثاني الهزيمة النفسية والانبهار الفكري بالغرب و رأو العرب في ذلك أن تحقيق النهضة يكون بواسطة السير وفق ما تقدم به الغرب وما حققه من تطور.[4]

---

[1]. كمال عبداللطيف، مفاهيم متلبسة في الفكر الربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص23.

[2] عبد الحميد السلمي، إشكالية التبعية الفكرية والثقافية (مؤتمر تحديات مابعد الربيع العربي، تجمع الاصالةن مجلة اللبيان، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ليبيان طرابلس، 22ديسمبر2012م، ص 06 .

[3]. عبد الرحيم السلمي،(مرجع نفسه)، ص 06.

[4]. عبد الرحيم السلمين، مرجع سبق ذكره)، ص 07.

و منه يمكن القول أن التبعية كمصطلح اشبه لكثير التغريب، وهي كمفهوم خضوع الشخصية أو الجماعة لمبدأ خارج عنها، وهي تتعارض مع حرية الإرادة واستقلال الأنا (الذات) .

2- الأزمة الفكرية العربية :

2_1 مفهوم الأزمة :

غن الفكر العربي اليوم يمر بأزمة طاحنة لا يمكن تجاهلها، إذ أنه يقف عاجزا، إما التحديات التي يجابه بها واقعنا العربي المحلي في مرحلة أخطر مراحل تاريخيه، هذه التحديات التي تدثرت برداء عصري ولكنها في واقع الأمر ليست إلا امتداد لما خلفه الغزو الاستعماري(العسكري و الفكري) على المشرق والمغرب العربي منذ نهاية القرن الماضي، وقد ظل الفكر العربي حبيس القمم طوال هذه الحقبة من الزمان وأصبحت الأرض العربية مرجعا للفكر الاستعماري الغربي وثقافته، وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تحرز الانتصارات الهائلة في مجالات الاكتشافات الجغرافية والعلوم الطبيعية والفلسفية و الأدب كنا نحن –ولم يكن أمامنا خيار– تناضل من اجل الاستقلال السياسي ودحر المستعمر خارج المنطقة العربية وتأكيد حقنا في الحياة. وبعد ان كانت إنجازات أسلافنا انتصاراتهم العظيمة في حقول العلوم والفلسفة... و غيرها تبهر العالم منذ القرن الثامن وحتى القرن الثالث عشر ميلادي انزوت في طيات التاريخ، وقد كانت مشعلا للروح والحضارة في العالم كله، و جاءت حضارة الغرب وفق أنقاض حضرتنا ليكون لها قصب السبت و تتجاوز نهضتنا العربية بمئات السنين وكان ذلك نتيجة حتمية لها[1]

[1] إبراهيم سعفان، أزمة الفكر العربيشهادة الادباء والكتاب من العالم العربي، دار الحوار للنشروالتوزيع،ط1،(2000/1994)،ص 17 .

ومنه فأزمة الفكر العربي تعبر عن حالة اندهاش وانبهار العرب بمنجزات الاخر، ففكرنا العربي يعيش حالة إجترار و تتبع لأفكار وقيم الغرب لتحقيق تقدمه.

يمر الفكر العربي بأزمة حقيقية قد تصل الى حد التمزق، ونحن لازلنا نتلقى فيضا من ثقافة الغرب بكل ما تزخر به هذه الثقافة من فكر استعماري خبيص في الكثير من ضروبها، الاقتناء الواعي لخبر ما هذه الثقافة أمر مقبول وبالطبع لا يمكن رفضه بدافع التعصب والتصلب، ولو أتيح للعقل العربي أن يتبرر من قيود الغيبية والخرافة والشعوذة لأمكم لذا العقل العربي أن يلعب دورا أساسيا وهاما ليس أذكاء الروح الوطنية فقط ، بل وأيضا في إثراء حياتنا الثقافية والنهوض بأمتنا نهضة حضارية شاملة.[1]

أي أن الفكر العربي يعاني التقليد والتبعية للفكر الغربي، وان العقل العربي مقيدا ومتعلقا بما يحمله الآخر من مبادئ فكرية تجعل منه مستقبلا لا مبدعا للفكر، ولكي يستطيع هذا العقل أن ينهض بأمة العرب ويسير بها إلى الأمام كان لا بد عليه التخلص من الخرافات إلى تعرقل مسار تحقيقه للتقدم و الحضارة .

2.2 صدمة الحداثة :

كانت حملة نابليون على مصر 1798م صدمة حضارية للعرب و المسلمين الذين وجدوا انفسهم وجها لوجه مع الغرب المقدم علميا وتكنولوجيا وهو يملك أدوات وأسباب المدينة والمعرفة ويهيمن عليها، هذه الصدمة هزت صورة الشرق العريق مهبط الأديان والحضارات وجعلته يدرك الواقع ويعيه...اذ اكتشفت فجأة انه متأخر، والأخر متقدم عليه وشعر بالهوة الحضارية وان الغرب سبقه خمسة قرون، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر اخذ العرب يتطلعون الى تعبير الواقع الفكري والاجتماعي والثقافي وفق رؤية منفتحة على الحضارات و فتحوا أبواب مع الثقافات الأخرى و مواكبة أفكار التقدم والتطور الاجتماعي، بعد ما شعروا انهم مازالوا مكبلين بقيود في مقدمتها الدولة العثمانية الاستبدادية، وفي الوقت التي بدأت فيه

[1] إبراهيم سعفان، ازمة الفكر العربي، (مرجع سابق ذكره)، ص 19 .

الدولة العثمانية تشيخ وتهرم، بأت هيمنة الدول الاستعمارية على العالم العربي ودخول عناصر الحضارة الغربية المادية والمعنوية[1]

فمنذ الحملة النابليونية على مصر بدأ احتكاك العرب بالغرب من جل تحقيق التمدن والتقدم والتي تزخر به الحضارة الغربية في مختلف المجالات العلمية والتكنولوجية، و رأى العرب أن الحضارة لا تتحقق إلَّا بتوافق أفكار الآخر المتقدم عنه بفروق .

وفي مثل هذه الفترة من القلق بدأ رواد النهضة العربية الإسلامي يلعبون دورا في إشارة روح التذكر وإصلاح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتردية استنادا على الفكر الإسلامي المتفتح وفتح باب الاجتهاد واذكاء روح النقد والمعارضة، اذ ان الوعي الديني والحماسة الوطنية وتطور الأفكار الوطنية اللبرالية والاشتراكية من جهة . تأثير الاستعمار الغربي من جهة أخرى، كل هذا اقاد الى اليقظة شاملة دفعت المصلحين الاجتماعيين نحو حركة تحرر تهدف الى اصلاح شامل وهو اجتماعي اقتصادي أولا وثقافي سياسي ثانيا، وبالتالي تحقيق الهوية على اساس مبدأ" الاجتهاد"، خصوصا بعد ان دخلت الى العالم العربي والإسلامي مفاهيم جديدة لم يألفها من قبل كالحرية والاستقلال والتقدم العلمي...، إنَّ صدمة الحداثة الحضارة والسكيولوجي أحدثت صراعا وتناشزا بين فئتين واسعتين أطلق عليها "علي الوردي " فئة المجددين" و"المحافظين، واحدة دعت إلى الإصلاح و الأخذ بعناصر الحضارة الغربية، والأخر تمسكت بالنظام القائم ومؤسساته التقليدية[2]

أي ان صدمة الحداثة هي صراع فكري مذهبي أساسه قدوم الاخر وتأثيره على الفكر العربي، مما تسبب في ازمة اذت الى الانقسامات في المجتمع العربي ببين من يدعو إلى الأخذ بمقومات الحضارة الغربية، وبين ممن يدعوا للأخذ بالقيم العربية الأصالية.

وأيضا يمكن القول أنَّ صدمة الحداثة تعني تعرض العالم العربي في كل المستويات لاهتزازات عنيفة مست الثوابت والمبادئ التي تحكمت في الحياة السياسية والاجتماعية لفترات طويلة من التاريخ ولعل من مظاهر الاختراقات التي تعرضت لها الأمة العربية

[1] إبراهيم الجبدري، الحداثة والتقليد في المجتمع الربين موثع الثقافة واللغة العربي، جريدة الحياة، بتريخ2015/01/27، ثم التحديث بقلم محمد بكري بتاريخ 2016/04/02 .

[2] إبراهيم الحديري، الحداثة التقليدي في المجتمع العربي(تم الاعتماد عليه سابقا) .

انقساما النخب الفكرية الى تيارات محافظة إصلاحية وأخرى ليبرالية وعلمانية حداثية ، و برزت الى السطح قضايا الصراع المذهبي والطائفي كما برزت الثنائيات القاتلة مثل: القديم والجديد، التراث والحداثة... وغيرها وهذا في القرن 19م، ولا تزال مستمرة الى يوما هذا[1] فالصدمة الحضارية مهما تعددت واختلفت، الا ان الشيء المشترك الجامع بين الاختلاف هو اخذ العرب من الثقافة الغربية من اجل تحقيق ما يسمى بالنهضة وتحرير العقل العربي من الجمود والركود الفكري .

3.2 مكانة الغرب في الفكر العربي:

1.3.2 التيار الإصلاحي الديني:

طريق احياء الإسلام والعودة الى الأصول وتوحيد الامة من اجل مواجهة الغزو الأوروبي، وإنقاذ الامة يكون عن طريق الجامعة الإسلامية على شرط الاخذ بالاسباب وعدم التخلي عن الدين، لقد كان لهذا الاتجاه انعكاسا عند دعاة التجديد الفكري الإسلامي مع التركيز على احتغاظه بهويته الإسلامية في اطار من الترابط في الطريق الى التوحيد، وترجع أصول هذا الاتجاه الى ما درج إليه المسلمون عن مواجهة التحديات الخارجية من الاعتماد بأن المستهدف هو عقيدتهم، فإذا أصابتهم الهزيمة على يد معتد أجنبي، راحو يفتشون عن أسباب الهزيمة، في أسلوب ممارستهم للعبادات، وفي مدى إلتزامهم لأوامر الدين ونواهيه، فيرجعون ما أصابهم الى وهن الايمان وزيغ عن طريق الحق، وتفريط في العبادات[2] فالتيار الإصلاحي يدعو للحفاظ على الهوية والثقافة الإسلامية، اللذان هما أساس التقدم في المجتمعات العربية.

[1] الشريف زروخي، مطبوعة بعنوان فلسفة عربية معاصرة،قسم الفلسفة، تخصص فلسفة جامعة محمد الأمين دباغين، سطيف2، السنة الجامعية 2018/2017، ص15.

[2] رؤوف عباس حامد، موسوعة الثقافية التاريخية والاثرية والحضارية، التاريخ الحديث، تطور الفكر العربي، كلية الأدب، جامعة القاهرة، ص15.

لقد حمل هذا التيار لواء العودة الى الدين كضمان وحيد من أجل الدخول الى المعترك الحضاري الذي أصبح يشكل حتمية تاريخية في ظل الازمات الحادة التي شهدها المجتمع العربي[1]

فالتيار الإصلاحي الإسلامي عمل على رفض الاخرين، لأنه رأى في هذا الاير طمس وهدم الى الركائز التي تقوم عليها أمة العرب المسلمة.

2_3_2 التيار العلماني:

يعد مصطلح العلمانية من بين المصطلحات التي اختلفت حوللها مجتمعاتنا الإسلامية في العالم العربي الحديث والمعاصر والتي جاءت بوادرها الأولى في القرن 19 مع نخبة من المثقفين الذين تمسوا الفكر الأنوار.[2]

لقد تسربت فكرة العلمانية الى الشرق الأوسط عن طريق الثورة الفرنسية وما تحمله من توجهات إصلاحية والتي من بينها العلمانية التي تقر بفصل الدين عن الدولة، ولا يقتصر رواج العلمانية على المسيحيين وحدهم، صحيح أنهم كانوا السباقين لطرح مواضيعهم ضمن هذا الاطار العلماني بفضل أوضاعهم الاجتماعية وبفضل اطلاعهم على الأفكار الأوروبية، عريضة من العلمانيين المسلمين قد شقت طريقها وسط فكر عصر النهضة متحدية بذلك الاتجاهات المحافظة التقليدية[3]

من الغريب ان التيار السلفي الإسلامي رأى "العلمانية" بعيون أولئك السلفي

[1] أمال وهيميات، الطرح الابستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر، "زكي نجيب محمود"و" محمد عابد الجابري"أموذجا، مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة.2020/2019، ص20 .

[2] المرجع نفسه ،ص24 .

[3] مرعن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية،(مرجع سبق ذكر)، ص919 .

" بالكفار" وارتبط رواج الدعوة للعلمانية بالمجالات التي صدرت في العقود الأخيرة من القرن 19م والتي من بينها "الجنان" التي أصدرها بطرس البستاني في بيروت (1870_1866) و"المقتطف" التي أصدرها يعقوب صرة وفارس نهر ببيروت أيضا سنة (1876) ومجلة الهلال بريادة جرجي زيدان بالقاهر 1892[1]

وصفوة القول ان هذا الاتجاه نادى بضرورة فصل الدين عن الأمور الدنيوية، لتحقيق الرقي بالمجتمع العربي وتحقيق مشروع دنيوي نهوضي شامل لمختلف الميادين والخروج من مأزق التخلف والتدهور العربي.

3.3.2 التيار القومي:

كانت القومية من اهم ما تعلمه المثقفون العرب من اطلاعهم إلى الفكر الغربي، فقد كانت الفكرة القومي بارزة عند عصر التنوير ففي القرن الثامن، وكانت ثمارها واضحة للعيان في القرن 19م الذي شهد بروز ألمانيا وإيطاليا كدولتين قوميتين، وخلبت الفكرة القومية لبث من اختلفوا الى أوروبا من أبناء الشرق وخاصة من جاء وامن الدولة العثمانية اتراكا كانوا ام اعرابا، وانتقلت عدوى الفكر الى بلاد البلقان التابعة للدولة العثمانية، وساعد التعليم الحديث سواء كان حكوميا ام اهليا في مدارس الارساليات التبشيرية وتعلم اللغات الأجنبية، وتيسير الكتب المترجمة بفضل الطباعة.[2]

والقومية هي أيديولوجية تعني الولاء والإخلاص للأمة والشعور بالوعي القومي، وتجميد أمة واحدة خوف كل الاخرين والتركيز بشكل أساسي على تعزير ثقافتها ومصالحها بدلا من الدول الأخرى او المجموعات فوق الوطنية [3]

فالتيار القومي تتبلور أفكاره في التركيز على الوحدة العربية بما فيها اللغة والدين والثقافة، وان القومية تتناظر ضد وجوه واحد وهو الوجود التركي الذي كان يسيطر على الأراضي العربية، ورأى أصحاب هذا الاتجاه ان تحقيق النهضة العربية يكون عن طريق العلم واللغة العربية كمرجعية أساسية.

---

[1] رؤوف عباس حامد (مرجع سابق ذكره)، ص34 .

[2] رؤوف عباس حامد، (المرجع السابق)، ص41

[3] الموقع الالكتروني :POLITICALECYCLOPEDIJ.ORG تمت زيارة هذا الموقع بتاريخ 2022/03/14،على الساعة 02:11.

فأصحاب هذا الاتجاه العربي حالوا التأكيد على ان العروبة هي المقوم الأساسي في تحديد هويتنا، والواقع ان مفهوم العروبة لم يظهر، الا بعد منتصف القرن التاسع عشر، عندما بدأ الاتراك في الاعلاء من شأن العنصر التركي و احياء النزعة القومية الطورانية، واتباع سياسة التتريك، فهذا المفهوم لم يكن ليتحدد بالعلاقة مع الإسلام، بل بالعلاقة مع الآخر (سواء في ظل الحكم التركي، ثم فيما بعد الاستعمار الغربي)، وتمكن بالوحدة العربية.[1]

فالقومية العربية تعمل على اعلاء من الجنس العروب، فبالنسبة لهم لا تحقيقا للنهضة الا بواسطة تكوين الوحدة العربية.

3_مواقف المفكرين العرب من مشروع النهضة :

1.3_ موقف جمال الدين الأفغاني* :

لقد برز في الفكر العربي العديد من المفكرين النهضويين للدعوة الى الإصلاح، ويعتبر الأفغان احد اعلام الفكر الإسلامي الذي كان يدعو لتشبث بمبادئ الدين الإسلامي، في ظل الدعوتين الوهابية والسنوسية، اذا نبتت الوهابية (محمد بن عبد الوهاب 1791) في بلاد نجد في الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر استنادا الى آراء ابن قيمية 1328م الذي عزا ضعف حال المسلمين الى انصرافهم عن عقيدتهم الصحيحة فيما نبتت السنوسية(محمد بن على السنوسي1859) في الصحراء العربية حيث ساد التخلف والجهل، وسيطرت البدع على عقول الناس، وفي ظل هذه المد الديني ظهر أئمة الإصلاح الديني، حمل الافغاني لواء

[1] يومتعلجية، قضايا الخلاف الفكر العربي المعاصر، مجلة لوغوس، العدد الثاني14 أيار 2020.

* هو محمد بن صقدر الحسيني جمال الدين الملقب بالأفغاني، ولد في أسعد أباد بأفغنستان سنة1254_1838م توفى بالاستانة سنة 1315_1897م من عائلة ذات مجد وشرف، يعد فيلسوف الإسلام في عصره وكبير الذعاة الى النهضة والإصلاح في جميع المجالات العلمية والفكرية، كان داريا بالعلوم الشرعية وعارفا باللغات العربية والفارسية والتركية وأيضا الفرنسية والانجليزية، الامر الذي سهل له الدعوة في النهوض بالفكر العربي والإسلامي وحمايته من الخطر والاستعمار الأوروبي، من أهم أعماله الرد على الدهر بين جمله المقالات التي نشرها رفقة تلميذه محمد عبده في مجللة " العروة الوثقى" التي أصدرت بباريس .

تعبئة المسلمين ضد طرفين الأول: هو المستعمر الانبي الذي هو عى غير دين الإسلام والثاني: هو الإسلام الحاكم المستبد كائنا ما كان دينه، وطالبه بالعودة الى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.[1]

يرى الافغاني ام سبب سقوط الحضارات هي فساد الدين والخلاق والانغماس في الترف والمعصية وكثرة المذاهب فقد أصاب ذلك الدولة العثمانية وادى الى تفتيتها،فعندما يسود نظام السلطان الواحد يسهل احتلال الدولة، اذ يطمع المستعمرون فيها ويحتلونها.

أبرز الافغاني في محاضرة القاهافي "كلكتا" ان العلوم لا قيمة لها إلا اذا استندت الى الفلسفة تحدد غاية العلوم ونتائجها لتتحول العلوم الى فلسفة الحياة، و لا أن تصبح وسيلة للدمار الحروب، بل لخدمة الإنسانية، وحسبه أن العقل هو الذي يسهم في التّطور والتّقدم لأنه بواسطته يصبح المجهول معلوم، تحدد موقفه في الفلسفة، فرأى أنها تحدد غاية العلوم.

والفيلسوف هو " من يعرف جوهر الأشياء وهو من يتابع العلوم المستجدة ويبحث في العلل و الأسباب[2]

لقد كان موقفه في الدين محددا في الحديث عنه في الخاطرات عند الأديان الثلاثة، ويقول انها على اتفاق تام من حيث المبدأو الغاية، كل واحد منها يكمل الاخر، كان هدفه توحيد الأديان الثلاثة، لكنها إصطدم بتجار الذين يفصلون بين الأديان والمذاهب لتحقيق اغراضهم ومصالحهم الشخصية، لد حارب جمال الدين الأفغاني كل مامن شأنه تشتيت جمع الأمة، كالعصبية ويتسند في هذا الحيث الشريف" ليس منا من دا الى عصبية، او قاتل على عصبية، أو مات على عصبي" والعصبية الدينية عنده تعلو على العرقية

دعا محمد الافغاني الى الشورى لأنها أساس نجاح المجتمعات واستدل في ذلك على نجاح البيان بالعلم والشورى، اما الدين والاختلاف فيه فهو خير ضمان ضد الشر والفساد[3]

لقد أبرز الافغاني دور الإسلام في الحث على طلب العلم وتنمية الفكر الإنساني، واستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وذلك على ذلك بالإنجازات العلمية والآثار الفكرية الى

[1] أيوب أبو دية، موسوعة اعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر، مطبعة السفير، ط1، 2008، ص 149 .

[2] أيوب أبو دية، (مرجع سبق ذكره)، ص150 .

[3] أيوب ابو دية، (مرجع سبق ذكره)، ص151 .

حققها العرب، فقال"الكل يعلم ان الشعب العربي خرج من حالة الهمجية التي كان عليها وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي..."[1]

لقد ناقشت العروة الوثقى أسباب تخلف المسلمين وتحديث عن بعضها، كتفرق المسلمين وتشتت قواهم وعقيدتهم بعضهم بالجير وجهل الحكام وعدم المعرفة بحقائق الإسلام والتمسك بالأوهام و إهمال العلم كما اعتقد الافغاني و أصحابه أنَّ الله جعل" بقاء الأمم و نهاء في التّحلي بالفضائل وجل هلاكها ودمارها في التخلي عنها ببنية ثابتة لا تختلف باختلاف الأمم ولا تتبدل بتبدل الأجيال...."[2]

فالدِّين بالنسبة له هو العامل الأول الذي يمكن الأمة العربية الإسلامية في التحرر من الأوهام، والتخلف الذي يسيطران على العقل العربي.

لقد حلل الأغاني أسباب خضوع المسلمين للاستعمار الأوروبي، وجد ان السبب الرئيسي لهذا الخضوع هو " القابلية" المسلمين لهذا الاستعمار وابتعادهم عن العقائد الإسلامية الصحيحة، وحلول البدع والخرافات الشعبية مكانها، من هنا نشأت عنده ضرورة اصلاح عقلية الانسام المسلم وتطهيرها من فكرة الجير والتواكل وغيرها من الأفكار التي قيدتها ومنعتها من التطور والانفتاح. وقد شرح الافغاني الأسباب التي أدت الى فساد المجتمع الإسلامي وضعفه وطريقة تمرير ارض المسلمين من الاستعمار الغربي عامة والانجليزي خاصة ونستطيع تلخيصه في هذه الأسباب كالتالي:

1 -لقد فسد الإسلام بالجهل بتعاليمه الصحيحة عبر الأجيال، وان هناك سوء فهم لجوهر العقيدة كما احتواها القرآن والسنة .

2 -إن الآفة العظمى للمجتمعات الإسلامية هي استبداد الحكام، مما افسح المجال أمام الأوروبيين لشلل الى ارض المسلمين والسيطرة عليها .

[1] علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت1987، ص 79 .

[2] جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، العروة الوثقى، ت ق سيد هادي خسرو شاهي، ط1، القاهرة ، سنة 2002،ص 73.

أمَّا بالنسبة له فإن الحلول الناجعة لهذه الحالة المرضية فتكمن في ما يلي:[1]

1. العودة الى الإسلام في نقائه الأول أيام النبي صلى الله عليه وسلم، لان في جوهره دين عقلاني يدعوا الى التحرير من الخرافات والوثنيات، ويفتح الباب واسعا امام العلم الذي هو أساس التقدم على المسلمين اذا أرادو الخروج من كهوف التخلف والتدهور لابد لهم الاخذ من اروبا ما ينفعهم من العلوم لتحقيق التقدم والنهوض بالأمة العربية.
2. ان سنة التغير الجوهرية في المجتمع تبدأ بصلاح الذات والنفس لقوله تعالى" **ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم**"
3. التعاليم الاصيلة للإسلام تعطي المسلمين حق الثورة على حكامهم الطغاة الفاسدين لكي لا يعم فسادهم اركان المجتمع الإسلامي.
4. المسلمون امة واحدة رغم اختلاف اوطانهم واجناسهم ولغاتهم ويقول تن الهدف لكل عمل سياسي إسلامي يجب ان يرتكز على استرداد تلك الوحدة الدينية السياسية الضائعة، لان بها يستطيع العالم الإسلامي الصمود امام الزحف الأوروبي المسيطر على أراضيه، وهو ما عبر عنه الافغاني واتباعه بالدعوة الى " الجامعة الإسلامية" لأنها تدعوا الى التحرير الوطني القومي، لان الإسلام ليس مجرد دين فقط بل أيضا هو هوية قومية[2]

لم يسلم الافغاني من الوسم بالهرطقة والكفر، وبالماسونية خاصة بعد خطاب له في إسطنبول، قام تلاميذه فيما بعد بتفسير ذلك بنزعته الشكية، وكحال الكثير من العظماء فقد اتسمت الثلاثون سنة الأولى من حياته بالغموض، ومهما يكن منه أمر الشبهات حول شخصيته، فقد أسس الافغاني اتجاها فكريا قام على الجديد في الإسلام وعلى رفض الاقتباس من الفكر الغربي كما هو تماما وقد انطلق من هذه الأسس التيارات الإسلامية

[1] محمد كامل الضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار البيروني للنشر والتوزيع، بيروت،ط11،ص154.

[2] محمد كامل ضاهر (مرجع سبق ذكره)، ص 155.

اللبرالية، مثل اتجاه تلميذه محمد عبده، كذلك الاتجاه الأكثر تشددا مثل التيار الذي قاده محمد رشيد رضا.[1]

ومنه يتبين لنا ان رؤى جمال الدين الافغاني الفكرية في الإصلاح تكمن في الالتزام بمبادئ الإسلام، كما ركز على السياسة حيث اعتبارها الداعم الأول المحرر للفرد والمجتمع من الاستبداد والتسلط، ورأى أنَّ الإصلاح لا يتم إلا بالرجوع الى ما كان عليه سلف الأمة، وحسبه ان الامة الإسلامية ستواكب الحضارة من خلال العامل الأول والرئيس والمتمثل في الدين.

2_3 شبلي شميل* : يعتبر شبلي شميل رائد للفكر العملي في مصر كما سماه كل من رضعت سعيد وغالي شكري، و ممالات شكل في أنه رائدا للفكر العلميالعربي الحديث والمعاصر من دون أي منازع، لقد أقام سبنسر في إنجلترا وبخنر في المانيا منظومة معرفية على أساس فرضيات" داروين" في النشوء والارتقاء،وكان أساس هذه المنظومة فكرة وحدة الكائنات التي تقوم على قاعدة ان الأشياء قاطبة تتكون من المادة الطبيعية المحسوية التي وجدت منذ الازل ولا تفنى ابدا، لكنها تتحول من شكل لآخر، تأثر الشميل بنظريات بوخنر وجهد في شرحها ونشرها في العالم العربي وجعلها جزءا من مشروعه العادي الاشتراكي، وفي السياق ذاته شرع في تفسير البيانات تفسيرا مادية [2]

[1]أيوب ابودية (مرجع سبق ذكره)، ص 152 و 153 .

*شبلي شميل،(1850–مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية تخرج من الكلية البرونستنتية (الجامعة الامريكية) في بيروت، ثم توجه الى باريس لدراسة الطب، بعدها استقر في مصر اقام في الاسكنيرية ثم طنطاء ثم القاهرة، اصدر مجلة الشفاء سنة1886م، وكان أول من أدخل نظرية داروين الى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه في فلسفة(النشوء والارتقاء)، كما أصدر هو وسلامة مسى صحيفة أسبوعية إسمها المستقبل سنة 191، لكنها أغلقت بعد ستة عشر عددا، كان من العلامات الأخلاقية المعروفة عنه مدافعا عن العلمانية كنظام سياسي اذ كان يرى ان الوحدة الاجتماعية ضرورة أساسية لتحقيق إدارة شعبية عامة تستلزم الفصل بين الدين والحياة السياسية، من مؤلفاته: فلسفة النشوء والارتقاء– مجموعة المقالات – في المقتطف و الهلال، المعاطس "رسالة". تحقيق لكتاب (فصول ابقراط،....، توفى سنة 1917) .

[2]أيوب أبو دية، (مرجع سبق ذكره)، ص 319 .

لقد كان الشميل أول داعية للأفكار الداروينية والفلسفات المادية في العالم العربي، لأنه نشر مقالات عديدة في بعض الصحف والمجلات خاصة" المقتطف"، وبدافع فيها عن أفكاره المادية وإيمانه بفلسفة داروين في النشوء والارتقاء والصراع من اجل البقاء، كما أنه كان يعتقد أن العالم هو حصيلة القوة والمادة، وان القوة هي إحدى حالات المادة، ما يدل علة وحدة الطبيعة، كذلك هو الحال بالنسبة للفكر نفسه لأنه عبارة عن وظيفة لأصل ماديه و المخ، كما اعتبر أن جميع معارف الانسان مكتسبة عن طريق الحوادث، ترتب عن ذلك قول الشميل بخلود المادة " لا تندثر الا من حيث الصورة، أمَّا من حيث الجوهر فهي دائمة"[1]

وحسب شبلي الشميل ان العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية ويقضي ان تكون م العلوم البشرية كافة ويجب ان تكون في تعلم كل شيء لأنها بواسطتها يستطيع الانسان ان تقوى أفكاره وفلسفته، ويسر ارتقاؤه لانطباقه في البشرية على نواميس الكون[2]

ومنه يمكننا ان نقول ان المجتمع الاصلح عند الشميل هو المجتمع الذي يتخذ من العلوم اساس كل شيء لان التطور يتحقق وفقا للطبيعة والقوانين المتحكمة فيها كل هذا من اجل البقاء لأن البقاء سيكون للاحسن والاصلاح وان العلوم الطبيعية هي الكفيلة بتقدم المجتمع العربي واخراجه من النفق المظلم .

دعا طبيب شبلي الشميل إلى فصل الدين عن الحيا ة السياسيّ باعتباره السبيل للخلاص من الاستبداد وتشكيل ارادة عامة حرة تتفق على الخير العام يقول لا يمكن الا ما هو الخير العام اذ لم تتوفر الحريّ وبالأخص حريه الفكر ففي الحكم الفردي الاستبدادي يسيطر عضو من اعضاء المجتمع عن الاخرين بالقوة ويضع مصالحه فوق مصالحهم كذلك لا تكون ارادة عامة بدون وحدة اجتماعيّ تقوم عليها مما يقتضي فصل الدين عن الحيا ة السياسة بل لان رؤساء الدين يبدرون الشقاق بين الناس من ما يبقي مجتمعات ضعيفة والامم تقوى بمقدار ما يضعف الدين فهذه اوروبا فهي لم تصبح قويه ومتمدن ة فعلا الا عندما حطم الاصلاح

[1] محمد كامل ضاهر (مرجع سبق ذكره)، ص 217 .

*الايكليروس: وهي طائفة من الكهنة تقوم بخدمة الدين المسيحي، كما تدل الكلمة على احد أعضاء حزب سياسي بطالب بزيادة سلط الايكليروس في الدولة .

[2] شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء،ج1، مطبعة المقتطف بمصر سنة 1910، ص 08 .

اصلاح لوثر و الثورة الفرنسية سلطة الايكليروس *على المجتمع والشيء ذاته يصبح ايضا على المجتمعات الاسلامية او القران بل السلطة رجال الدين وقد توسع تحميل في شرح هذه الفكرة ردا على مواجهه اللورد كرومر من انتقادات الى الاسلام في كتابه مصر الحديث ةوان الاسلام قد اخفق كنظام اجتماعي ملقيا اللوم على وضع المرأة المنحط وعلى تصلب الشريعة وضيق الايمان[1]

لقد كانت نظرة الشم ل مادية واضحة ترد الأشياء كلها الى الماد ةكالماركسية فليس هنالك الا الماد ة من وجهة نظر شبلي، التطور أمر ذاتي في المادة كما كانت الحرك ة عند الفلاسفة الطبيعيين الاوائل وذلك قبل ان يأتي أنكسنوفان وسقراط وغيرهما الذين بداوا بفصل ما هو مادي عما روحي فالمادة تفنى أن ما تتغير صورتها، اما من حيث الديمومة هي مستمرة ودائمة[2]

كما ان قضية الاشتراكية كانت في صلب تفكيره السياسي والاجتماعي والتي كانت موضع نقاش واسع في الفكر الأوروبي يومئذ وربما كان بطرس البستاني * أول من قدم منهجا باللغة العربية للإيديولوجيا الاشتراكية واتجاهاتها. أما بالنسبة للاشتراكية كالالتزام سياسي واجتماعي فكان الشميل اول الداعين إليها، وكان مؤمنا بحتمية الوصول الى الاشتراكية مهما طال الزمن لأنها ذات ونواميس طبيعية تدعو اليها كما آمن بثورة العمال ضد اصحاب المال فهي ثورة العقل ضد فساد النظام الحكم ورجال الأعمال[3]

لأنهم في نظره تبني الاشتراكية هي السبيل الوحيد لخلاص المجتمعات العربية من الازمات الفكرية و لتخلص من الغيبيات الدينية جاعله من العرب في تأخر مستمر كون ان الدين هو

---

[1] البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798_1939، دار النهار للنشر، ترجمة كريم عزقول، ص 300 .

* بطرس البستاني (1819_1883) بطرس بن بولس البستاني الملقب بالمعلم والمولود في لبنان، عن أوائل الدعاة للفصل بين الدين والدولة من ابرز مؤلفاته: ترجمة التوراة الى اللغة العربية، كشف الحجاب في علم الحساب... وغيرها.

[2] أيوب ابودية،(مرجع سبق ذكره)،ص 320 .

[3] محمد كامل ضاهر، (مرجع سبق ذكره)،ص 221.

المسيطر على الفكر الانساني لان الاشتراكية كان نظام إنساني واجتماعي تساهم في دفع عجلة التقدم للمجتمع العربي.

لقد بدأ الشميل مشروعه النهوضي بنقل النظرية الدارونية من حقل البيولوجيا الى حقل المجتمع لذلك قرأ الواقع العربي انطلاقا من مبادئ هاته النظرية ليصل الى:

-من بين أسباب تخلف المجتمعات العربية طبيعة نظام الحكم إذ يقول" ليس الحكم الديني والاستبداد فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين فتخلف في المجتمع يعود الى النظام المهيمن وبالتالي فهو غير صالح وفاسد.

-طبيعة الحاكم في حد ذاته فالحاكم من وجهة نظر الشمال حاكم باهل يفتقد للمعرفة لذلك يمارس التسلط و يقوم بكبح الحريات الفردية ويقوم بتقديم المصالح الخاصة عن العامة .

-طبيعة المحكومين فحسب اعتقاده ان المجتمع العربي جاهلا وغير عارف بالحقوق والواجبات مما يساهم في استمرارية الأنظمة المستبدة، لذا يشترط أن يعي الحقوق والواجبات

-سيطرة الدين وما يستخدمه من التفسيرات الغيبية الميتافيزيقيا مبدأ السببية

-انتشار التفكير الفلسفي المثالي مما يسهم في تزيين وعي الأفراد

- التركيز على العلوم الإنسانية مما عطل حركة التغيير[1]

يرجع الدكتور شبلي شميل أسباب التخلف في المجتمع العربي... الى النظام المستمد الممارس من طرف السياسيين وفساد نظام الحاكم كما أنهم كابح للحريات الفردية وأن الشعوب العربية تستمر في دعم الأنظمة المستبدة وذلك يعود الى جهلهم بحقوقهم وواجباتهم كما رأى أن الدين في تقدم وتطور الشعوب مما يستدعي فصل الدين عن الحياة المدنية والعنصر المهم هو إهمال العلوم التمبرية وتقديس العلوم الإنسانية التي هي سببا في تأخر امه العرب

[1] شريف زروخي، (مرجع سابق ذكره)، ص 54.

وعلى هذا يقترح الشمبل مجموعة من الحلول والمتمثلة في :

- الاصلاح التدريجي

بدء من البرامج التربوية المسؤول ة عن تنشئة الأطفال وذلك يجعل منهم يتميزون بدرجة وعي كبير تمكنه من معرفة حقوقهم وواجباتهم وتحرير المرأة من حجاب الجهل اولا ثم من الحجاب الثقافي المفروض عليها والإصلاح في نظره لابد أن يقوم على الربط بين التنظير والعمل وإدخال مبادئ النظرية ،في البرامج التربوية

-مبدأ التعاون بين الافراد في المجتمع لان العلاقات العضوي ة تقوم وفق مبدأ التكامل فيما بينها كما ان الاشتراكية الصحيحة هي التي تكون مبنية على أساس العلوم الطبيعية

-ضرورة التعاون بين الحاكم والمحكوم

-تأسيس السياسة وفقه مبدأ الانتخاب الطبيعي[1]

كان هدف الشميل إيقاظ الأفكار العربية من تخلفها وسباتها، على غرار ما سعى إليه المفكرون قبله كالطهطاوي والأفغاني وغيرهم، انما كان نمطه جيدا ثوري الأصل في جذوره، ماديا تاريخيا في بنيانه، لم يرضى الشمال سلوك الاساليب المستقرة بل دعم الهجوم الشرس المباشر ليصيب بدارونية الإنسان العربي في أعماقه لأنه سيسهم في تحرير عقله من الخرافات والاوهام لينهب نحو التقدم، لأن المستقبل سيكون للعلم، وللعلم العملي وحده فقطوالعلم الحقيقي عنده هو العلم الطبيعي العلمي الذي ينتفع به الإنسان فأثار الأقدمين من أهرامات وهياكل وصور إنما هي دليل على عبودية الناس آنذاك، وعلى سلطه ملوكهم. فلم ينتفع الناس بهذه الاثار العظيمة لأنها لا فائدة منها[2]

[1] الشريف زروخي(محاضرات سبق التطرق لها)،ص 54 و 55.

[2] أيوب ابودية، (مرجع سبق ذكره)،ص320 .

لقد كان الشمال من الاوائل الدارونين الشجعان في العالم العربي وكان ايضا شجعا في تقديم فلسفته المادية وجريا في الدفاع عنها كما انه كان صاحب نظرة اشتراكية عالي ة وايضا دعا الى انفصال الدين عن الدولة وهذه النظرة اممية علمانية مبكرةفي الشرق العربي[1]

وما يمكن قوله حول شخصية شبلي الشميل انه قدس العلم والعلوم وجعل منها الوسيلة الوحيدة لتحقيق مبتغى الإنسان واكتشافه للعالم، كما ان تحقق الرقي والحضارة للمجتمعات العربية يكون بفصل الدين عن الحياة السياسية (بروز العلمانية الشمبلية) للخروج من الانحطاط الفكري والسياسي لقد كان من أشد المتأثرين بالنظرية الدارونية التي تحث على أصل الأنواع وجعل منها منهج للتطور في مختلف ميادين لإيقاظ أمة العرب من التخلف والسبات الغارقة فيه والاستعمار الفكري الذي هو سبب التراجع والتدهور.

3.3 علي عبد الرزاق* :

لقد تمثل المشروع الفكري لعلي عبد الرزاق لتجديد في العصر الحديث في كتابه الإسلام وأصول الحكم عام 1925م، حيث قال إن القرآن قد أهمل موضوع الخلافة، كذلك لم تتعرض السنة له ايضا، وإن الزعامة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت زعامة دينية انتهت بموته، فلم توجد بعده زعامة دينية،ينبغي أن تكون لا دينية وأن تقام" على أحدث ما أنتجت العقول البشرية...

[1] أيوب ابودية،(مرجع سبق ذكره)،ص321 .

*علي عبد الرزاق1888، مفكر وسياسي مصري رفض مفهوم الخلافة تأسس على الفصل بين الدين والدولة، ولد بقرية ابوجرج بمحافظة المينا بمصر، حفظ القرآن عند كتاب القرية، ثم ذهب الى الازهر حيث حصل على درجة عالمية، درس في جامعة أكسفورد البريطانية، وعقب عودته عين قاضيا شرعيا، عمل على عبد الرزاق بالمحاماة ثم انتخب عضوا في مجلس النواب، ثم عضوا في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيرا للأوقاف، يعد أهم مؤلف له كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي صدر عام1925م والذي تكلم فيه عن الخلافة الإسلامية وأبعادها السياسية لا الدينية، ثم توفى علي عبد الرزاق في23 سبتمبر 1966م.

ومنه يمكن إن نستنتج إن خلاصة فكره تتجسد في كتابه والذي تكلم فيه عن الخلافة الإسلامية وأن الخلافة الإسلامية بهذا الاصطلاح إنتفاضت بمجرد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وأنها أصبحت ذات مرجعية سياسية لا دينية[1]

يقول علي عبد الرزاق أنه وضع هذا الكتاب ليجيب على سؤالين ألحا على تفكيره: الأول يتعلق بالخلافة وهل هي من أصول دينية اسلامية؟ ، والثاني هل يصلح الإسلام أو غيره من الأديان ان يكون نظاما للحكم في العصر الحديث؟ واذا كان الطهطاوي * وعبده* وغيرهما قد بحثوا قليلا في هذه الموضوعات وقالوا بأن مفاهيم في الإسلام لا تتعارض في جوهرها مع المفاهيم الغربية ومبادئها وبالامكان التوفيق بينهما ف إن لعبد الرزاق رأيا مختلفا حولها،أكثر جذرية وأبعد عمقا[2].

إن كتاب الإسلام وأصول الحكم تدور فحواه حول فكرة جوهرية تتمثل في الخلافة هل هي إذن مرجعية دينية؟ ام لها بعد سياسي؟ وأن الدين والسياسة من الإشكاليات العويصة التي يجب فهمها الفهم الصحيح. فبالنسبة لعبد الرزاق الدين هو التعبير على المبادئ الروحية والانسانية والاخلاقية بخلاف الدولة التي هي عباره عن منظومه من الأسس والقواعد التي تساهم في تسيير شؤون المواطنين وعليه وجب الفصل بين الدين والدولة لتحقيق التطور والتقدم على الصعيد السياسي والديني تتجلى رؤيته الإصلاحية الإسلامية، لكن بروح قومية ليبرالية.

انشغل علي عبد الرزاق بمسألة الصلة بين السياسي والديني في الإسلام، وذلك جلي في كتابه، وما كان الهاجس نظريا في ابتداء أمره وإنما حمل علميه التفكير في وظيفة القضاء

---

[1] أبو أيوب اودية، (مرجع سبق ذكره)، ص461 .

*رفاعة الطهطاوي (1604_1873): من قادة النهضة العلمية في مصر، من مواليد طهطا بمحافظة سوهاج بصعيد مصر، درس في الازهرالحديث والتفسير والفقه، اصبح إماما وواعظا في الجيش النظامي الجديد1924 تجسد أفكاره بإفتتانه بالحضارة الغربية وما تزخر به من تمدن وحداثة له عدة مؤلفات واشهرها على الاطلاق تخليص الابريز في تلخيص باريز(الذي بين فيه مشروعه الإصلاحي)

*محمد عبده(1849_1905)، رائد للتنوير، من اهم المصلحين المسلمين من دعاة النهضة و الإصلاح في العالم العربي الإسلامي، كان دعوته الفكرية واضحة وذلك بالعودة الى الدين الاصلية لتحقيق ما يسمىبالنهضة العربية من أبرز مؤلفاته: مشكلات القرآن وتفسير سورة الفاتحة، رسالة التوحيد...

[2] محمد كامل،(مرجع سبق ذكره)، ص 251 و 252.

الشرعي الذي تولاه في سنة و 1915م بمحاكم مصر، وهو تفكير لا يمكن أن يقوده إلا إلى الاصطدام بالمسألة السياسية في الإسلام،وينصاب القضاء في النظام الحكم بحسبانه ركن ذلك النظام الأول والأساس، ولما كان نظام الحكم في الإسلام خلافة فلا بد أن يكون موضع مساءلة.لقد ارتبط مفهوم الخلافة عنده في الميراثالإسلامي السياسي بسلطتين متضافرتين: دينية وسياسية ويضرب مثلا بالخليفة أمير المؤمنين فهو صاحب سلطان من جهة كونه مؤتمنا على حفاظ اسلامية جماعة المسلمين وتطبيق أحكام الشريعة في أمور حياتهم هذا من جهة، وصاحب سلطان سياسي من جه ة ثانية حيث كان يدبر أمور دنياهم كما كان يفعل الرسول صلى الله عليه وسلم في المدين، وبهذا تكون الخلافة ذات تداخل بين ما هو سياسي وما هو ديني[1]

فالخلافة في نظر عبد الرزاق لا تقوم على القوة الشرعية الدينية على نحو ما يزعم القائلون بها والمدافع، لعدم وجودها في النص الديني (القرآن، الحديث) كما يسوغ لها، إنما تقوم على شريعة اخرى بمعزل الشريعة الدينية وهي شرعية القوة او شرعية الأمر الواقع المفروض بقوة السلطان المادي

ومنه يمكن أن يتبين لنا أن الخلافة في نظر الشيخ عبد الرزاق ارتباط واتصال بما هو ديني وسياسي في آن واحد[2]

لاحظ علي عبد الرزاق، أن تصور الإسلامي لمنصب الخليفة في ظل السلطان المطلق أو التعالي بالسياسة نتائجه ثلاث وهي:

اولاها: أن مقام الخلافة يصبح أعين المسلمين وفقهائهم مركز دينيا وليس سياسيا وخيل لهم أن الخلافة مركز ديني و أن من ولي أمر المسلمين فقد حل منهم في المقام الذي كان يحله الرسول صلى الله عليه وسلم

[1] عبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة من الإصلاح الى النهضة، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، ص 162و 163.

[2] عبد الاله بلقزير (مرجع تم الاعتماد عليه سابقا)، ص 166 .

ثانيتها: إن الخليفة أصبح سلطانا مطلق الصلاحيات أي هو المتحكم في شؤون وزمام الأمة وهو الآمر والناهي وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه.

ثالثتها: له السلطة المطلقة في كل شيء، لإن منصبه فرض عليه هذا كونه مرصود للواحد الاحد الذي لا شريك له في أمره، هذا من مواطن التأليه لفكرة الخلافة الى نادى بها فقهاء السلطان[1]

فحسبه إن مساله الخلافة بالنسبة للفقهاء اتخذت موقع والتعظيم في التاريخ الإسلامي، مما جعل منهم يهملون البحث في هذه المسألة لأنها المقام المنزه عن المسائلة كما يقول هو.

فالخلافة عند عبد الرزاق ليست مؤسسة دينية قائمة على المبايعة واختيار أهل العزم والحل، بل هي مؤسسة دنيوية قائمة على مبدأ القوة والغلبة[2]

ومثال ذلك بيعة معاوية بن أبي سفيان لابنه وتولي هذه الأخير الحكم (هنا قانون القوة والترهيب من أجل تولي منصب خليفة بني أمية). وإن تنصيب الحكام في ظل ما يسمى بالخلافة الإسلامية كان في الحقيقة الأمر خديعة واكراها[3]

فالخلافة في الحقيقة الأمر كانت أبعادها مدنية دنيوية اسلامية دينية

ناقش عبد الرزاق الأستبداد القائم على حب الخليفة للنفوذ والمال اللذان يدفعان به إلى الاستبداد وقهر الناس لكي يحافظ على مكانته ويرى خلافة لابد من زوالها كشرط لصحة الحضارة وعافيتها.[4]

[1] عبد الاله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ببيروت،ط1 ديسمبر 2020، ط 2سبتمبر 2004،ص 108و 109.

[2] عبد الاله بلقزيز، مرجع سبق ذكره)، ص 114 .

[3] أيوب أبو دية، (مرجع سبق ذكره)، ص 462.

[4] أيوب أبودية، (مرجع سبق ذكره)، ص 462 .

ومنه أن الخلفاء لهم طرق لسيطرة والهيمنة لتحقيق أغراضهم وبسط نفوذهم من أجل استمالة الناس للبقاء في الحكم، وأن الحاكم يلجأ للطرق القمعية للمفكرين لانهم يشكلون خطرا عليه، وذلك من خلال فضحه وكشف مساوئه.

يؤكد علي عبد الرزاق في كتابه الإسلام وأصول الحكم أنه لا خلافة في الدين،والحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعرفها المسلمون، ويرى "من كل ما هيأ و أحولها من رغبة ورهبة ومن غر وقوة و الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ، وإنما هي خطط سياسية بحث لا شأن للدين بها فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا امر بها ولا نهى عنها وإنما تركها لنا لنراجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة، وأنه لا شيء على غرار علوم الاجتماع والسياسة، وعليهم أن يتخلصوا من النسق القديم على حد تعبيره الذي استسلموا له، وأن لهم الحق في أن يبنوا حكمهم السياسي على أحدث ما أنجبت العقول البشرية[1]

فمن خلال هذا يتضح أن الخلافة عنده ليست أصلا دينيا إنما هي مسألة تختص بالدنيا والأمور سياسية كما أنه لا يوجد تعبير صريح(القرآن والسنة) وأن هاته الأخيرة كانت نكبة على المسلمين والإسلام وينبوع الشر والفساد.

[1] على عبد الرزاق، الإسلام و أصول الحكم، ت م عمار على حسين1433هـ_2012م، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص137 .

الفصل الثاني: مشكلة الأصالة والتبعيَّة في الفكر العربي المعاصر

1_ الأصالة و المعاصرة

1_1_ الأصالة.

1_2_ المعاصرة

2_ التجديد و التقليد

2_1_ التجديد

2_2_ التقليد

3_ الحداثة بين المنحى الاسلامي والتوجه التغريبي

3_1_ التجديد والحداثة من منظور إسلامي

طه عبد الرحمان أنموذجا_

3_2_ الحداثة من وجهة تغريبة.

_محمد أركون _أنموذجا_

الفصل الثاني : مشكلة الأصالة و التبعيَّة في الفكر العربي المعاصر

1_ مشكلة الأصالة والمعاصرة :

1_1_الأصالة:

الأصالة تعني المحافظة على الشخصية القومية و الاستقلال وذلك بالتمسك بأسس المجتمع، إننا أمة مستقلة لنا لغة خاصة بنا، ولنا مثل عليا معظمها مستمد من الإسلام، أنها حافز وحماية للاستقلال ومحرك للتقدم ومنبع للأمل والتفاؤل، وأساس الصحة للمجتمع، كما هو الحال بالنسبة إلى الصحة النفسية والعقلية للفرد، فهي التحقيق الفعلي للقومية كرابطة اجتماعية وعلاقة بين الأفراد، ونظره إلى الماضي، علاقة بالآخرين، وتطلع إلى المستقبل، وهي الأمور التي تخلق الروح العربية[1].

ومنه يمكن أن نقول أن قوة المجتمع العربي كامنة في وتمسكه بقيمه وعاداته، وتعاليمه مستمدة أساسا من الإسلام.وأن التقدم يتحقق الوحدة القومية العربية ويرى أنور الجندي في كتابه مشكلات في الفكر المعاصر في ضوء الإسلام إن مفهوم الأصالة فقد كان دائما بمثابة أساس البناء، فالتجدد قوة من القوى التي اعترف بها الإسلام، وجعلها علامة من علامات الحركة واليقظة وجعلها ترتبط بالأصالة الرباط القديم بالجديد، والماضي بالحاضر، فالأصالة هي ذلك التراث النقي والميراث الحي الذي تشكل عليه الفكر الإسلامي[2]

وحسبه الأصالة لا تحد من المعاصرة والتجديد ولكنها تعمل على تحرير القيم من التبعية والتقليد بالنسبة له الأصالة ليست تشبثا بالماضي أو تعصبا له، وليست هي تقديس التاريخ ولكنها إيمان بالقيم الثابتة وتأكيد للوجود ذاتي والمحافظة على كيان الأمة في أصالة فكرها [3]

ويعتبر المفكر المصري حسن حنفي أن الأصالة لا تعني العودة إلى القديم واجترار الماضي والفخر بالآثار، و الاعتزاز بها وكأن الماضي يحتوي على قيمة في ذاته، كما أنها لا تعني

---

[1] بومدين بوزيد وأخرون، قضايا التنوير والنهضة في لفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية_بيروت–ط1 ديسمبر 1999، ص ص 228 227

[2] أنور الجندي، مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، مطابع الشركة المصرية للطباعة والنشر_ القاهرة، ص110

[3] أنور الجندي، (مرجع سبق ذكره)، ص 111

العودة إلى الدين باعتباره في مجتمعنا وفي المجتمعات الأخرى هو جوهر الماضي ومحوره الأساسي، فالصالة قد تكون في الطبيعة وفي الوجدان وفي العمق التاريخي، ولا تعني التقوقع على الذات ورفض...والنفور من الغريب فلأصالة بهذا المعنى عزلة وفراغ وتجميد، فالذات لا تقوى إلا بالغير[1].فالأصالة تعني تجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب. وأن يكون حاضرها استقرارا لماضيها ومستقبلها وحاضرها، فلا يقع الانفصال في شخصيتها ولا تحدث الإزدواجية في ثقافتها بين دعاة القديم ودعاه الجديد، مما يحدث صراعا بين من يختار العودة إلى القديم وبين من يجدد فيصبح هناك تيارين متضاربين وتضيع وحدة الأمة الوطنية فهو يعتبر أن الأصالة أنها تقضي على معوقات التقدم في الحاضر والقضاء عليها أساسا، وذلك باستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة في الماضي حيث يمكن أن تتحقق المعاصرة[2]

وبهذا يعتبر حسن حنفي أن الأصالة لا تنفي ولا تقلل من المعاصر، بل إنها لكل منها كل منها دور يكمل الآخر، وأن ذات العربية لا تتحقق إلا بوجود ومساعدة الغير من أجل السير نحو تقدم والتخلص من التدهور والجمود الفكري.

إن الأخذ بالأصالة يكفل العقل البشري سلامة المنطق ويوجه نحو الإبداع والابتكار بما يحقق غاية وجود الإنسان ووظيف مرتبطة به في هذا الكون، دون أن يفرض عليه قيودا تحد من انطلاقه ونظره في أسرار هذا الوجود، وعلى الرغم من وضوح هذا المعنى إلا أن هناك من يرى خلافه، فمحمد عابد الجابري يقول:" العقل السلفي إذا مكبوح الجماح مردود، الشطط، العلم لا ينتج العلم لكنه صديق له فقط صديق، يبحث في أسرار الكون، ولكن مع احترام الحقائق الثابتة... أنه عقل الماضي، لا بل العقل سني الذي ردع وكبح مسيرة نهضة الماضي التي شيدها عقل المعتزلة والفلاسفة والعلماء" ويقول أيضا" وهكذا في تحرير الفكر في المنظور السلفي عموما، لا يعني الخروج به من الدائرة التي كان يتحرك داخلها أثناء عصر الانحطاط، عصر ما قبل النهضة، بل يعني فقط إعادة موضعاته داخل هذه الدائرة نفسها" وبهذا يتهم العقل المتسم بالأصالة الذي يسميه العقل السلفي _ بإنه عاجز عن إنتاج العلم حريص على كبت حرية الفكر وإبقائه أسيرا في دائرة عصر الانحطاط ثم يأخذ الكتاب على

[1] حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، منتدى مكتبة الإسكندرية، 1952_1981، ص ص 54 56

[2] حسن حنفي، (مرجع سابق ذكره)، ص ص 57 58

العقل "السني" احترامه للحقائق الثابتة ولكبحه لمسيرة النهضة التي أرسى دعائمها فكر المعتزلة والفلاسفة[1].

ومن جهة أخرى محمد عمارة أن الأصالة هي جوهر وحقيقة الشيء و ثوابتهالباقية، والمستعصية على الفناء والزوال، فالأصالة في ثقافة ما هي جذورها الأصلية،وثوابتها المستمرة أي هويتها المتمثلة" للبصمة" التي تميزها عن غيرها من الثقافات أمم الحضارات الأخرى[2].

هو يعتبر أن الأصالة هي المحافظة على القيم والهوية والثقافة وذلك بالعودة إلى المنابع والجذور الأصلية.

وتعني الأصالة العودة إلى الأصل المنابع ، وذلك بعودة المسلمين إلى الأساس والقاعدة المتينة التي بني عليها المجتمع الإسلامي منذ 15 قرنا. فالمسلمون قاعدة هي جوهر الأصالة تلك هي ربانية الوجهة في بناء الأسرة والإنسان والمجتمع والحضارة ومواكبة التطور ألا وهي "الإسلام"[3]

ومنه يمكن القول إن الأصالة تعني المحافظة على العقيدة و الأسس الأولى التي بني عليها الفكر الإنساني كما تعني عدم الانسلاخ عن مآثر الأسلاف السابقة من أجل بناء سليم ينطلق أساسه من الجذور القديمة وذلك للحفاظ على التراث والهوية والذاتية التي تتمثل قومية كل المجتمع مما فيه المجتمع العربي و لمواكبة الحضارة

[1] حمدان عبد الله شحدة الصوفي، مفهوم الأصالة والمعاصرة وتطبيقاته في التربية الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص الأصول الإسلامية للتربية، كلية التربية قسم التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى (المملكة العربية السعودية)، ص ص20 21

[2] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة، ص25

[3] أنور الجندي، معاصرة في إطار الإصالة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1407هـ_1987م ، ص ص 4 و5.

1_2_ المعاصرة:

المعاصرة أو كما يحلو للبعض تسميتها بالحداثة وتعني الأخذ بتطور الذي يحدث خلال الزمن بما يتلاءم مع اختيارات الأمة، أي مع مبادئها وصفاتها القومية. فالتطور ظاهرة يتسم بها تاريخ، والإنسان في تقدم مستمر في حياته المادية والمعنوية[1]

المعاصرة هي التقدم وتحقيق ما يسمى بالحداثة من أجل مواكبة الحضارة والقضاء على التخلف. أما بالنسبة حسن حنفي فهو يعتبر أن المعاصرة تعني إعطاء الأولوية للواقع. وتحويل الواقع إلى فكر فللمعاصرة هي الاتحاد بالواقع والعيش على مستواه ورفض جميع صور الانعزالية والضمور في الثقافة.

فهي تنشأ من الإحساسبقضايا العصر والالتزام بها والتي تتركز كلها حول قضية النمو والتقدم وهو حق الواقع الذي يفرض صور فكريه ويرفض ما عداها. فللمعاصرة بالنسبة له لا تنفي الواقع،بل هي تدعو بالضرورة إلى التعايش مع بني البشر والربط بين مجتمعات بعضها ببعض في مختلف مناحي الحياة[2]

وهنالك من يرى أن المعاصرة تعني الحداثة أو المحادثة لكن بالنسبة لحنفي فهو عكس هذا الاعتقاد إذ يؤكد ذلك بقوله" اما المعاصرة فإنها لا تعني المحادثة فالمحادثة هي مجرد نقل الحديث والغرض منها نقل آخر الصيحات في الفكر والفن"[3]

ومنه فالمعاصرة بالنسبة له تهتم بالأساس لمحاذه الواقع فللانطلاقة الأولى تكون أصاليا لمجابهة الواقع وتحديد القضايا ومعالجتها للوصول إلى حلول عصرية تمكن الأمة من الاستمرارية وتحقيق ما يسمى بالمعاصرة.

---

[1] بومدين بوزيد ودد من المؤلفين، (مرجع سبق ذكره)، ص 230

[2] حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، 1983، ص52

[3] حسن حنفي،(مرجع سبق ذكره)، ص 51

المعاصرة تعني مجابهة مشاكل الواقع، والدخول فيها، ومواجهتها مباشرة، فللمعاصرة تعني هنا رؤية الواقع والإحساس به. وأن يعيش الإنسان أحدث الزمن وأن يعرف روح العصر، وأن يرفض جميع أشكال الزيف والبهتان[1]

فللمعاصرةهيإثار الصالح العام على الصالح الخاص، وإعلان الولاء للأمة وليس للأفراد، وتعني أيضا المساهمة الفعلية في عمليات التغير الاجتماعي في الجماعات العلمية والاندية الثقافية ...فهي تعني بذل الجهد وممارسة النشاط[2]

فللمعاصرة إجمالا هنا حسبه لا تعني التخلص من القيود والمآثر السابقة وإنما هي تصور للواقع لتحقيق الرؤية العلمية والتكنولوجية الجديدة، فهي تبحث في الواقع وأساسه من أجل إيجاد حلول دائمة للقضايا الشائكة، كما أنها تولي اهتماما بالفكر، لكنها تعطي اهتماما أكبر بالواقع لتصبح أكثر فاعلية لمجابهة متطلبات العصر.

يرى المفكرالصغريمحمد عابد الجابري 1935-2010 في كتابه التراث والحداثة" أن المعاصرة لا تعني إحداث القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتفاع في التعامل مع التراث، من أجل مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العاملي[3]

فللمعاصرة بالنسبة للجابري هي التي تمكن مجتمعنا في حل مشكلاته وتحقيق تقدمه فيمختلف مجالات الحياة من أجل مواكبة التطور وتحقيق التقدم.

المعاصرة مفهوم مرتبط بموقف الإنسان من الفكر الذي يعاصره من حيث القبول أو الرد أو التعديل أو الإضافة بناءً على معايير تحددها عقيدة المجتمع وقيمه وثقافته، وبالتالي لا تعني المعاصرة بالضرورة الاخذ بآخر ما توصل إليه الفكر المعاصر و تبنيه وتطبيقه بل تعني الاطلاع عليه واستيعابه ثم تحديد الموقف منه، ومفهوم المعاصرة قد يختلف باختلاف العقائد والقيم والثقافات التي توجه المجتمعات البشرية فهناك مجتمع يقبل فكرة ما من الافكار ولا يرى

[1]. حسن حنفي، الدين والتحرر الثقافي، مرجع سبق ذكره، ص ص 61 62

[2] حسن حنفي، (مرجع نفسه)، ص 64

[3] محمد عابد الجابري،التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت_لبنان_ط1، 1991، ص ص 15 16

ذلك مخلاً بمفهوم المعاصرة، وهناك من يرى العكس من ذلك، كل ذلك يعود الى المنظومة القيم التي تحكمه[1]

يرى محمد عمارة أن المعاصرة المتفاعلة أي التفاعل بين الإنسان أو الثقافة أو الحضارة وبين العصر أي الزمن المعيش...فإذا تمايزت الأمم في ثقافتها والتمايز هذه الثقافات، فإنها ولا بد أن تتمايز مع العصر الذي تعيش فيه[2]

ففي نظره أن المعاصرة هي جملة التفاعل التي تحصل في المجتمع بين الأفراد والتي هي جزء من المجتمعات فالأمم المتمايزة في الهويات والثقافات تكون مميزة ومستمرة ويصبح آنذاك العصر المعاش متميزا أيضا.

بالمعاصرة عنده تحدد بقوله " إنها أشبه ما تكون بتفاعل الإنسان ولأئمة.... مع اللحظة الراهنة من عمره، تفاعلا ...به الجديد، ويتجاوز به غير الملائك وفقا لمعاييره والتي هي ثوابته ... وأصالته ... وهويته...إنها الهوية والأصالة المتميزين"[3]

وحسب الدكتور "هيكل" فإن المعاصرة لا تعني إضافة الحضارة الغربية المعاصرة إلى أصالتنا، ليصبح" تاريخا" الحضاري إسلاميا واقعنا وحاضرنا الحضاري غريبا وإنما المعاصرة تعني التعامل مع العصر لا بد لها من أن تتميز ذات التميز الذي تميزت به الأصالة، حتى تكون طبيعية ومقبولة ومتسقة مع الأصالة وحتى تحقق الأمة تميزها و تواصلها الحضاري، فلا تكون أداة المسخ والنسخ والتشويه، وسبيل للانقطاع الحضاري، و الإلحاق والتبعية لحضارة أخرى[4]

فللدكتور محمد حسين هيكل يرى أن المعاصرة هي حسن التعامل مع العصرنة، ومسايرة التطورات الحاصلة والأخذ بالمعاصرة لابد ان تكون وفقا لمبادئ الشريعة ليصبح هناك امتزاج بين ماهو أصيل مع ما هو معصرن.

---

[1] حمدان عبد الله شحدة الصوفي، (أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه)، (سبق التطرق لها)، ص24، 25.

[2] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر(مرجع سبق ذكره)، ص ص25 26.

[3] محمد عمارة(نفس المرجع)، ص 26

[4] محمد عمارة، (أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره)، ص108.

ومن هنا يمكن القول أن قضية الجمع بين الأصالة والمعاصرة من الإشكاليات الكبرى التيأثارت بال المفكرين في الحقبة المعاصرة ومن بينهم المصري حسن حنفى حيث يعتبر أن الجمع بينهما لا هاجرا على الإنسان فقط عليه أن يختار ما يتناسب مع بيئته ولا يفرط في أصالته وهويته ولا يبتعد عن معاصرته، فهو هنا يدعو إلى الجمع بين الأصالة والمعاصرة ولا يرى في ذلك خلل أو زلل .

ويدعم ذلك بقوله"إن مفهومان مرتبطان معا دائما بحيث لا يمكن الحديث عن الأصالة دون المعاصرة أو عند المعاصرة دون الأصالة، فبالإضافة دون المعاصرة وقوعا في التقليد على هذا النحو مظهر من مظاهر الانعزال ونسيان الواقع وكأن القديم شيء في ذاته يعيش على نفسه، ويحتوى على قيمة متخفية في ذاته[1]

والمعاصرة دون الأصالة وقوع في الجذرية المبكرة التي لا يتحملها وجدان العصر الذي مازال محملا بتراث الماضي ويثقل العصور. وتسرع الندرة من المثقفينورغبتها في سبق الزمن وغرس المعاصرة بين يوم وليلة وهي كفيلة بتأصيل نفسها..." [2]

فبالنسبة لحنفي أنه لا يمكن تصور أصالة دون معاصرة ولا معاصرة دون أصالة، إنما هما مكملان لبعضهما البعض.

وحسب الدكتور المصري زكي نجيب محمود (1905-1993)، فإنه يرى يجب على المفكر العربي الجمع بين مفهومي الأصالة والمعاصرة في فكر عربي،يستطيع من خلاله مواكبة التقدم الثقافي السائد، ويحدث ذلك من خلال الجمع بين أفضل القيم الأصلية في الفكر العربي وذلك ما أنتجته الحضارة الغربية، وبذلك يكون الفكر العربي قد وائم بين الثقافة العربية الأصيلة بما فيها من قيم وموروث فكري ضخم والثقافة المعاصرة بما فيها من تقدم ورقي ومسايرة لروح العصر ويكون دور ذلك المفكر هو دور المبتكر الرسني للفكر ولا يكون مقتصرا على النقل والحفاظ على التراث[3]

---

[1] حسن حنفي، (في فكرنا المعاصر، مرجع سبق ذكره)، ص 49.

[2] حسن حنفي (نفس المرجع)، ص 50.

[3] رانيا عاطف، دور الفكر العربي في الموائمة بين الأصالة والمعاصرة، صحيفة المثقف، العدد:5683، 2022.03.30.28 م

وعلى الرغم من تعدد الآراء حول قضية الأصالة والمعاصرة وهل يجب الجمع بينهما أم يجب الأخذ بالأصالة على حدى والمعاصرة على حدى ؟، لكن يجب ان يكون هناك اعتدال ووسطية في هذه القضية أي أننا نجعل من مخلفات أسلافنا وتراثنا نقطة انطلاق من أجل اللحاق بالمعاصرة ومواكبة التطور الحاصل في مختلف الميادين ولا يجب أن تنغمس ذواتنا في شخصية وتطور الآخر هنا الأخذ بما يتلائم مع مجتمعنا

ومع ذلك تعدد الرؤى بتعدد المفكرين فهناك من يدعو إلى ضرورة الجمع بينهم وهناك من يرى يجب الأخذ بالمعاصرة وهناك من بالأصالة والقيم العربية.

2_ مشكلة التجديد والتقليد:

2_1 التجديد:

كلمة التجديد من المصطلحات التي اختلف فيها الرأي وأطلقت إطلاقا جريئا دفعها إلى الانحراف، و إتكأ عليها النفوذ الاستعماري والتغريب في محاولة لإلقاء الكراهية و الازدراء للتاريخ واللغة و التراث.

وكان معنى التجديد في نظر دعاتها لانفصال الكامل عن كل قديم و الإتجاه الشامل إلى كل جديد دون تحفظ" وفي مواجهة التجديد كانت هناك الحملة على التقليد و اتهامها بالرجعية غير أن امتداد هذه الدعوى وبلوغها أقصى مدى التحدي، كشف عن خلفيات الداعين لها وأهدافهم بما ارتبطت به هذه المصطلحات عن غايات بعيدة المدى ومطامع لا حد لها ربطتها بالتغريب و النفوذ الاستعماري [1]

فالتجديد هو الانفتاح والتحرر وقبول الحداثة الغربية، كما ان هناك حملات تتهم التقليد بالتخلف والرجعية.

[1] أنو الجندي، مشكلات في الفكر المعاصر في ضوء الإسلام (مرجع سبق ذكره)، ص 99

يرى حسن حنفي على أن التجديد هو الغاية والمساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع إي محاولة لتطويره [1]،تفسير الموروث طبقا لحاجات العصر.

والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته وسواء بدأنا من التراث لفهم الواقع او التنظير المباشر للواقع، فكل المنهجين النازل والصاد يؤديان الى نفس النتيجة، ويصلان إلى نفس التحليل، إن تم تطبيقهما معا وليس كل منهما على إنفراد[2].

فحسب حسن حنفي أن التراث نقطة الانطلاق، وفهم الواقع وتجديده.

ولقد أعطى ناصر حامد أبو زيد مفهوما للتجديد إذ يقول" التجديد حاجة دائمة وصيرورة اجتماعية و ثقافية بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها وتدخل الثقافات نفق الاندثار والزوال"[3]من خلال هذه المقولة إن التجديد يرتبط ارتباطا وثيقا بالروح الإنسانية الراقية، وإنه من ذونه تدخل الأمة في الزوال والفناء.

أما بالنسبة لطه حسين فالتجديد عنده يرتبط الى حد بعيد بالحياة المادية والفكرية وحتى المعنوية، باعتبار أن التجديد في الحياة المادية يمكن الوصول إليها بأسهل الطرق، لكن التجديد في الحياة العقلية هو صعب المنال، وفي هذا الصدد يقول طه حسين" فالتجديد في الحياة المادية لا يحتاج إلى أن يكون الإنسان واسع العلم عميق الفهم قوي الإدراك"[4]

فيجب على الإنسان أن يكون ممتلكا لقدرة الفهم و إدراك قويين لتحقيق مناله و مبتغاه، ويكون مبتكرا ومجددا.

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، ط4، 1412هـ_1992م، ص 13

[2] حسن حنفي(المرجع نفسه)، ص 34.

[3] نصر حامد أبوزيد، التجديد وتحريم التأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكي، المركز الثقافي العربي، الدار البياضء، ط1، 2010، ص 21.

[4] طه حسين، التقليد والتجديد، مؤسسة هنداوي، مكتبة الوهبية، القاهرة، ط2، 1999، ص ص 29 30.

أما بالنسبة لمحمد عمارة فهو يرى أن التجديد نقيض الجمود والتقليد...كما هو نقيض " الحاثة" بمعناها الغربي والتغريبي.. لإن الجمود إذ كان يعني الاكتفاء بالماضي والموروث، فأن الحداثة تعني القطعية المعرفية مع الموروث... بينما التجديد يعني استصحاب الثوابت الجوهرية والنقية في الموروث، والنظر فيها بعقل معاصر، مع التجديد في المستجدات...[1]

ولقد ربط الدكتور عمارة التجديد بتيار الإحياء، والذي يعرف على أن احياء الأصول الإسلام ولثوابته، بالعودة إلى المنابع الجوهرية و النقية لهذا الدين الحنيف والنظر فيه بعقل معاصر، يفقه أحكامها، كما يفقه الواقع الذي يعيش فيه، عاقدا القران بين " فقه الواقع" و"فقه الأحكام " ليصل إلى التجديد في الفروع_ أي الفقه الذي هو علم الفروع_ مبدعا الاحكام الفقهية الجديدة التي تستجيب للمصالح الشرعية المعتبرة، التي طرحها وتطرحها مستجدات الواقع الجديد و المعيش[2]

هنا لا بد أن يبني التجديد على أسس أولي متينة مستنبطة من الاحكام الشرعية _ يكون إعمال العقل فيها_ لبقاء فكر عربي جديد.

ويرى صاحب كتاب العرب والتحدي" " أن التجديد هو سبيلنا المأمون الى تميز "الثوابت " من " المتغيرات في موروثنا وفرز المفيد من الضار، فالتجديد وحدة تعود الحياة لهذا الموروث اليوم وغدا...فتتحقق الاستمرارية الحضارية ...دون قيود على توجهنا وتطورنا الى الامام [3]كما كانت هناك دعوة الى ضرورة التجديد الحضارية والنجاة بمستقبلها من الذوبان في حضارة الغزاة[4].

[1] مريم بكدي و أميرة طبيب، إشكالية التقليد والتجديد في الفكر العربي المعاصر، محمد عمارة أنوذجا، مذكرة لنيل شهارة ماستر، جامعة الجيلالي بونعامة، خميس مليانة، سنة 2017 و 2018، ص 51.

[2] محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشرق الدولية، ط1 ، 1423هـ_2003م،ص06.

[3] محمد عمارة، الاستقلال الحضاري، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007، ص 194

[4] محمد عمارة (المرجع نفسه)، ص 215.

فالتجديد بالنسبة لمحمد عمارة يكون بتطبيق العصرية والتطور، لكن بعقلانية _ دراسة النصوص والاجتهاد فيها بإعمال العقل.

ولقد ذهب المفكر السواني" حسن الترابي" الى ان ادراك أهمية التجديد تكمن في فهم الدين إذ يقول :" فالدين من حيث هو تدين كسب مادن تاريخي يبان بالتقادم و يلزم تجديده ويدوم جوهره من خلال الصورة العملية تعبيرا عما هو ثابت وتكييفا .لما هو مرن من معانيه وأشكاله"[1] كما دعا الى إحداث ثورة تحديديه في ميدان الفقه وأصوله من أجل تدارك ماتأخر من قرون في التاريخ فيقول: "ليست التجديد من ثم خروجا ولا تجاوزا، للدين، ولكنه استجابة لحاجات التدين في عصر متجدد وظروف حادثه" [2]، هنا يقصد فتح باب الاجتهاد في النص الديني لإعادة تفعيله في حياة الناس لكي يصبح العقل نتجا وفي السياق ذاته يذهب المفكر السوري" محمد الشحور" الى رفض التفاسير التقليدية للنصوص الدينية لأنها قد تؤدي الى دمار المجتمع دمارا تاما كونها تتصف بالمرحلية والنسبية، وباعتباره رائدا للتجديد الفكري الديني يقول " لابد من إعادة اللحمة بين النص الديني والقانون العلمي الطبيعي لارتباطه بالواقع المعاش، وفق شروط المكان و الزمان"[3].

ويؤكد الدكتور " أنور الجندي" في كتابه مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام فيما يخص قضية التجديد، أن الدعوة الحقة حين تدعو إلى التجديد لا تفصله عن القديم، ولا تعزله عن الماضي بل تجعل من الماضي سبيلا إلى الجديد ومن التطور رابطة بن القديم والحديث.[4]

[1] أيوب أبو دية، أعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر(مرجع سبق ذكر)، ص187.

[2] نصيرة بوطغان، مجلة دراسات جدل الحداثة والتجديد الديني و المدني في الفكر الإسلامي لدى محمد عمارة، العدد10(2019)، ص177

[3] أيوب أبو دية (مرجع سابق ذكره)، ص 608.

[4] أنور الجندي مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام،(مرجع سبق ذكره)،ص99 – 100 .

2_2_التقليد:

يرى محمد عمارة أن التقليد هو نقيد الاجتهاد والإبداع وهو تقليد لتجارب السلف أو النموذج الغربي ذلك لأنهم يعطون لعقولهم و ملاكهم إجازة ولا يتجاوزون استهلاك البضاعة الفكرية الجاهزة سواء كان صناعها هم الأسلاف أم الغربيين فهم غرباء عن فقه الواقع [1].

هنا بتكلم الدكتور عمارة على أن التقليد هم إتباع الغرب في جل الميادين، مع عدم الاعتماد على الذات مما يفقدهم لملكات الفطرية التي بثها الله في الإنسان، مما يجعل من العقل العربي مجرد خاضعا للأخر وتابعا له.

ولقد ميز محمد عمارة بين نوعين من التقليد فهناك تيار الجمود والتقليد لتراثنا الفكري وهذا التيار ينظر فقط إلى الخلف، ويقف عند ظواهر النصوص، كما أن هذا التيار يخاصم النظر العقلي في حكم وعلل الأحكام التي جاءت بها النصوص، مع إهمال الواقع المتغير والذي يتطلب _في الفروع _أحكاما جديدة، تواكب المتغيرات[2].

هنا يقصد أن التقليد أو الجمود الفكري يدعو إلى الانغلاق على الذات ورفض الأخر، مع تفضيل التقليد على الاجتهاد والإبداع.

أما النوع الثاني من التقليد فهو أتباع التغريب والحداثة الغربية والذي ينطلق من المرجعية الفلسفية للحضارة الغربية، فقلدوا هاته الحضارة وجمدوا على مقولات وثقافات والفلسفات الحضارة الغربية لتحقيق الازدهار والتطور[3]، لكن كلاهما تقليد وجمود فكري فالأول بإتباع تراث والاعتماد على مقولات السلف عصر الأمة، والثاني التقليد الأعمى للحضارة الغربية من أجل القضاء على الهوية والذات وإذابة الكيان العربي في كيان الأخر الغربي.

---

[1] مريم بكدري وأميرة طبيب، إشكالية التقليد التجديد في الفكر العربي محمد عمارة أنوذجا، (مرجع سبق ذكره)، ص49

[2] محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد والتقليد الإسلامي والحداثة الغربية (مرجع سبق ذكره)، ص5

[3] محمد عمارة، (نفس المرجع)، ص 5-6 .

كما تكلم أنور الجندي في كتابه مشكلات الفكر المعاصر في ضوء الإسلام، على أن المحافظة قانون طبيعي وسنة كونية، وهي التي تحمي الأمم من أثار العزو الخارجي وبها يستطيع العربي والمسلمون الصمود في مهاب العزو الصليبي والاستعماري وهي التي تحمي الأمم من أن تزيف اصالتها أو تنسخ ذاتيتها[1].

وبواسطة ما يسمى بالمحافظة يستطيع العرب والمسلمون لصمود ومجابهة العزو الصليبي و الاستعماري.

وبالنسبة للتقليد فيؤكد أن للإسلام أو للفكر الإسلامي موقفا واضحا إزاءه فيقول: "التقليد هو المتابعة بغير يقين عقلي، أو اقتناع برهاني والمقلد في مفهوم الفكر الإسلامي لا يعد عالما.

لأن العلم معرفة حاصلة عن دليل، وقد ذم الإسلام أصحاب الراي الذي لا يستند إلى دليل

، وقد رفض أيضا مبدا التقليد والتبعية "[2].

ومنه يمكن أن نقول أن التقليد حسبه هو قبول راي آخر من غير حجة ودليل، وهذا ما يتنافى من الإسلام لأنه رافض للتقليد، و التقليد عنده نوعان :

تقليد القديم بغير برهان.

تقليد الوافر الأجنبي بغير ضرورة.

وكلاهما يحب أن تتحرر منهما الأمم التي بلغت مرحلة الرشد الفكري لأن كلا من منهما يفسد الشخصية والذات[3].

[1] أنور الجندي، مشكلات الفكر في ضوء الأسلام،(مرجع سبق ذكره)، ص102_101

[2] أنور الجندي، (نفس المرجع)، ص 102

[3] انور الجندي، (مرجع سابق ذكره)، ص 103.

يرى محمد عمارة أن تيار التقليد والمحاكاة للموروث يستمد منطلقاته ومنابعه من فكر أسلافهن، الذي تبلور في عصور التراجع لحضارتنا الإسلامية على وجه الخصوص والتحديد، ولقد ضم فضائل ثلاثة تمثلت في: مؤسسات العلم والتعلم والذي كان الأزهر رائدا لها، أما بالنسبة للطرق الصوفية التي جعلت من النصوص سبيلا لتهذيب النفس، أما فيما يخص النصوص الذين وقفوا عند ظواهر النصوص ودلالتها في النفس وتظهر أهمية هاته الفضائل في الدفاع والحفاظ عن التراث من الوافد الغربي الذي أراد اقتلاعه والطول في مواقعه[1].

أما بالنسبة لتيار المحاكاة والتقليد للوافد الغربي والذي تمثلت رواده بفكرة الإستقلال عن الموروث، وقطع حبال التواصل الحضاري، والإستقلال من المحيط العربي الإسلامي، و إستبدالهبالموذج الغربي[2]، الذي تبلوت أفكاره في الاستلاب الحضاري الذي يشير بثقافة الغرب من أجل إزاحة الثقافة العربية، ولد كان الهدف الذي أعلنه المفكر المصري سلامة موسى (1887_1958):- لهذا التيار هو إخراج الآمة من الإسلام وحضارته وإلحاقها بالغرب حضاريا[3].

فالتقليد حسبه هو إما تقليد للموروث المستمدة مرجعية من مخلفات ألافنا وفكر الحضارة الإسلامية، أ، تقليد ومحاكاة للوافد الغربي(التغريب) والذي كانت رؤيتهم فيها هي قطع أواصل الماضي من أجل اللحاق بالحضارة الغربية وما تمتلكه من تطور وثقافة وما يمكن استخلاصه من هات الإشكالية أن التقليد والتجديد متلازمان في كل المراحل الزمنية، والفصل بينهما شبه مستحيل لأنها حظيتا باهتمام كبير من طرف المفكرين و الباحثين، وعلى الرغم من اختلاف توجهاتهم تهتم الإيديولوجية لهاته المشكلة، إلا أنها من أبرز المشكلات في النهضة إلى يومنا

[1] محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، ص ص58_59.

[2] محمد عمارة (نفس المرجع)، ص 62.

[3] محمد عمارة (نفس المرجع)، ص 69.

هذا بغية الوصول إلى حلول تدفع بالأمة العربية للإزدهار والنماء الفكري والخروج من بوتقة التخلف والركود الفكري.

3_الحداثة بين المنحى الإسلامي و التوجه التغريبي:

3_ 1_التجديد والحداثة من منظور إسلامي – طه عبد الرحمان– :

من منظور إسلامي طه عبد الرحمان أنموذجا: يعد المغربي" طه عبد الرحمان "* من المفكرين الرب الذي إرتكز في شروعه الفكري على أبعاد التقليد و الدعوة الى الابداع في أطر ونظم إسلامية

يمكن اعتبار طه عبد الرحمان المفكر المسلم الوحيد المعاصر بعد محمد إقبال الذي سلك مسلك تجديد الدين من الباب الفلسفي حتى وإن اختلفا في طرقهما المنهجية، وتباينت عدتهما النظرية بعد ما قرب بينهما الحس الصوفي [1]، لقد جعل طه عبد الرحمان من تجديد الدين محور مشروعه الفلسفي ذاته لا من حيث اهتمامه الأساسي بالإشكالية التراثي و إنما من حيث همه الفلسفي ذاته، لتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولا إلى حداثة إسلامية فائقة على الأخلاق[2].

يسعى المفكر المغربي هنا للتجديد الديني عن طريق أساس وبناءات منطقته عقلية كون أن العقل أعلى المراتب في التفسير.

*مفكر مغربي ولد سنة 1944 بمدينة الجديدة، نشأ في بيت علم وفقه، التحق بالمدرسة العليا بالرباط، وتحصل منها على الاجازة في الفلسفة، انخرط في سلك التدريس التحق بجامعة السوربون وقدم أطروحته لنيل شهادة ماجستير في فلسفة اللغة والتي كانت تندرج تحت عنوان"اللغة والفلسفة" (رسالة في البنى اللغوية لمبحث الوجود" في عام1972 وفي ذات الجامعة تحصل على ديبلوم الدكتوراه دولة في الفلسفة وكان ذلك سنة 1985، لقد أثرى المكاتب العربية بعدة من مؤلفات و التي من أهمها: العمل الديني وتجديد القل، تجديد المنهج في تقويم التراث روح الحداثة، الحوار أفقا للفكر، اللسان والميزات...

[1] السيد ولد أبان، أعلامالفكر العربي، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2010، ص 71.

[2] السيد ولد أبان، نفس المرجع، ص72 .

لقد تكلم المغربي عن التراث العربي الإسلامي الذي كان من المسائل التي حظيت بالاهتمام الكبير كونه لصيقا بالإنسان ولأنه همزة وصل تربط الماضي بالمستقبل و الحاضر، وعلى و على هذا يدعم رأيه بالقول التالي: " لا سبيل إلى انقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا لأن أسبابه مشتغلة فيا، أخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا"[1]

هذا يبين أن طه عبد الرحمان يرفض الاستقلال والابتعاد عن التراث، فهو ملازم لنا بأبعاده الثلاث المستقبل والحاضر والماضي.

ويذهب طه عبد الرحمن إلى تعريف التراث على أنه جملة المضامين والوسائل الضوالسلوكية التي تعدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيد القومية والإنسانية حية كانت أو ميتة[2] .

ومنه نستطيع أن نقول أ، التراث بالنسبة له وسيلة لإثبات الهوية والذات والإنسانية العربية الإسلامية ن ويعبر المفكر المغربي على أن التراث يعمل على حماية الهوية من أل حفظ وصيانة الذات من الانغماس في تراث غير تراثها ويدعم هذا بقوله" لاهوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، ألا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تستند فيها إلى تراث غير تراثها الأصلي، إذا فالتراث شرط في وجود اللذات وشرط في عطائها"[3] .

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، ص 19

[2] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص19

[3] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل(المصدر نفسه)، ص 31

ويشرح السيد ولد أباه التراث عند طه عبد الرحمان علة أنه أيضا ليس مفصولا عن الهوية ولا هو مجرد مدونة معرفية للتأويل والقراءة، بل هو في أن واحد مضامين وآليات نص وممارسة، تاريخ وواقع[1] .

لقد رفض طه عبد الرحمان اختزال التراث في مضامينه النصية، والذي هو خليفة المقاربات التجزئية السائدة في تناول التراث كالجابري و أركون مثلا[2].

ومنه يمكن القول أن طه رفض وإنتقد النظرة التجزئية للتراث باعتبارها تهتم بالمضامين وتهمل الوسائل والأليات، التي تستخدم في هاته المضامين.

كان تركيز طه عبد الرحمان على أليات انتاج التراث في مقابل وقوف القراءات التجزيئية على مضامينه من خلال مفهومين محوريين في منهجه هما:(اليات التداخل المعرفي) و التي تعمل على إبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف و التراثية، و (آليات التضارب التداولي) و التي تكشف عن نمط تلقي الوافد المنقول إلى السياق التراثي[3].

_الحداثة عند عبد الرحمان:

تعددت وتنوعت مفاهيم الحداثة، فقد عرفها بعضهم على كونها حقبة تاريخية متواصلة ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره، ومنهم من يعرفها على أنها هي النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر، وهناك من يقول إنها قطع الصلة بالتراث أو طلب الجديد[4].
وبتعدد واختلاف العتاريف لما يسمى بالحداثة، نجد المغربي طه عبد الرحمان يعرفها على أنها" نهوض الآمة كائنة ما كانت بواجبات واحدة من أمة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص

---

[1] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهن(مرجع سبق ذكره)، ص 72.

[2] السيد ولد أباه،(المرجع نفسه)، ص 72

[3] السيد ولد أباه، (نفس المرجع)، ص73

[4] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل في تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص 23.

بهذا الزمن من دون غيرها وتتحمل مسؤولية المضي بها الى غايته في تكمل الإنسانية[1]. أي أن الأمة تحقق ما يسمى بالحداثة وتسموا إلى أعلى المراتب، وإن كانت هناك إلتزام في أداء الواجبات وتحمل المسؤوليات.

كان يسعى طه عبد الرحمان لتخليق الحداثة، من خلال مقاربة نقدية للحداثة الغربية تتمحور حول نقطتين أساسيتين هما:

_ تقديم تصور اختلافي نقدي للحداثة الغربية التولد عن افلاس الحقيقي[2].

ويرفض طه عبد الرحمان حصر الحداثة في المرجعية الغربية، ناقلا هذا المفهوم من التعقيب التاريخي إلى التحديد النظري [3] .

وميز المفكر المغربي بين "روح الحداثة" وبين " الحداثة الغربية" بوصفها أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخلقية، فطه عبد الرحمان يرفض أن تكون الحداثة خاصة بالغرب فحسب، بل إنها تتعداها[4] إلى حداثات أخرى، قد تكون الحداثة الإسلامية واحدة منها.

قدم الدكتور طه عبد الرحمان ثلاثة مبادئ محورية تلخص روح الحداثة والمتمثلة في: " مبدأ الرشد"، "مبدأ النقد".

_مبدأ الشمول: وهو أن الأصل في الحداثة هي الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد، والمقصود بالقصور هنا هو التبعية للغير، التبعية بمختلف أشكالها.[5]

---

[1] طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، ط1، ص 20

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ،(مرجع سبق ذكره)، ص 77.

[3] السيد ولد أباه، (نفس المرجع)، ص 77

[4] طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، ط1، ص ص 22– 23.

[5] طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل في تأسيس الحداثة الإسلامية، (مصدر سبق ذكره)، ص 25.

ومبدأ الرشد مبناه ركنين أساسيين هما : الاستقلال والإبداع فالاستقلال هي استغناء الإنسان الراشد عن كل وصاية من أجل إثبات ذاتية، أما الإبداع يكمن في تغير الأفكار والأفعال والأقوال، فالإنسان الراشد يسعى لتحقيق الإبداع من أجل تأسيس قيد جديدة[1].

ويتضح هذا المبدأ أكثر في شرح السيد ولد أباه على أنه يعني الخروج من التبعية للغير، وتأكيد الحق في الاستقلال والإبداع[2].

_مبدأ النقد: وهي أن الأصل في الحداثة هي الإنتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد: والمقصود بالاعتماد هو التسليم بالشيء من غير دليل، أما الانتقاد فهو الطلب والحصول على الحجة لتسليم بالشيء، يقوم هذا المبدأ على ركنين أساسيين أولها التعقيل (العقلنة)، ثانيهما التفصيل أو التفريق[3].

ويمكن القول إن هذا المبدأ مفاده هو عدم قبول أي شيء نتلقاه، بل لا بد من استعمال الانتقاد والتصحيح من أجل التأكد من صحة المعارف.

ويوجز لنا السيد ولد أباه الشرح لهذا المبدأ على أمه الحق في الخروج من المعتقد السائد[4].

أما بالنسبة "لمبدأ الشمول": فهو أن الأصل في الحداثة لإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول، وهو الآخر يقوم على ركنين وهما: " التوسع" و " التعميم"[5].

ومنه يمكن القول إن هذا المبدأ لا يرتكز على الخصوصيات وإنما هو شامل، الانتقال من الخاص إلى العام.

وإجمالا فمبدأ الشمول هو تجاوز دوائر الخصوية الضيقة، والإخذ بالصياغة الكلية الشاملة[1].

---

[1] طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل في تأسيس الحداثة الإسلامية، (مصدر سابق ذكره)، ص 26

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، (مرجع سبق ذكره)، ص77

[3] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، نفس المرجع، ص ص 26_ 27

[4] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، (مرجع سبق ذكره)، ص77

[5] طه عبد الرحمان، روح الحداثة (مرجع سابق ذكره)، ص ص 28_ 29.

إذا خصائص الروح الحداثية هي أنها روح راشدة و ناقدة و شمالة[2].

وفي موقفه من الحداثة الغربية اعتمد طه عبد الرحمان علة نقد مقومات حضارة الغرب الحديث وذلك بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها، والاساطير التي تبنى عليها. وفي كتابه" سؤال الأخلاق " انتقد الحضارة الغربية ووجدا أن حركيتها لا تنضبط أخلاق فهي حضارة ظالمة ناقصة متسلطة، كما أن حداثتها نبذت الدين والأخلاق من منظومتها الفكرية، وعقلانية تلك الحضارة غيبت الاخلاق في العلم ولم تهضم حقيقة الغيب، فصارت المعارف بدون مقاصد.

وبهذه العقلانية استنجد أهل الحداثة من المفكرين العرب و أتخذوها ألية للنهوض بواقعهم في عالمهم الإسلامي[3].

تكلم الدكتور طه عبد الرحمان عن خطورة التقليد على العقل العربي ويؤكد على هذا بقوله: " إن أخطر قضية واجهن العقل العربي هي حالة الروكود و ذوبت في الأخر، فعندما نتحدث عن فلسفة غربية فنحن نتحدث عن فلسفة ساهمت في نهوض أوروبا وتطورها في المقابل تراجع حضاري للعرب والمسلمين، هنا تقهقر العقل العربي وعجزه عن مجاراة النهضة الفكرية الأوروبية، فهذا الموقف العاجز أدى الى صدمة حضارية"[4]

تمكن هاته الخطورة في إتباع الأنا العربية في مقومات وأفكار الوافد الآخر، وما يحمله من هلاك ودمار للثقافة العربية، فالفلسفة الغربية بجميع تياراتها ستؤثر حمتا على تقدم العرب ويصبح هنا التقليد آفة خطيرة على الأمة العربية.

---

[1] السيد ولد أباه، (مرجع سبق ذكره)، ص77

[2] طه عبد الرحمان، روح الحداثة، (مصدر سبق ذكره)، ص29.

[3] مجموعة من الأكاديمين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافية و الأديولوجيا، دار الأمان ، الرباط، ط1، 2014، ص 644.

[4] نادية درقام، القول الفلسفي من حضيض التقليد الى آفاق الإبداع، طه عبد الرحمان المنظور والأنموذج، مجلة متون،المجلد11، العدد 02، سبتمبر 2019، ص 84.

دقق طه عبد الرحمان في مسألة التقليد وتتبع آثارها وكشف عن تفاصيلها لدرجة أنك تكيفي بجزء من طرحه، إلا وتلوح عليك الأجزاء الباقية على ذكرها، استخدام كل أمكاناته لتوضيح مفاسد المقلدة الجدد للنموذج الواحدة ولقد كان من اثارها هذا التقليد الاستحواذ على العقول وتضييق افاق التفلسف، وتقليص إمكانات الابداع، وبالنسبة لمفاسد المقلدة المتقدمين يجلي في عدم فهم و إدراك الفروق بين قول الجار على عداتهم في الكلام و الافهام، وبين قول الجار لايجره عليها كما فات المتاخرين.ولا غابت عن أذهانهم حقيقة اختصاص كل أمة بمذاهب في الإصطلاح و التركيب و البيان [1]. والتقليد عند طه عبد الرحمان هو العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق او على سبيل العادة او بالاستثناء الى الدليل نظر، وهو ثلاثة أنواع و المتمثلة في :

1 التقليد الاتفاقي

2 التقليد النظري

3 التقليد العادي[2]

_فقه* الفلسفة عند طه عبد الرحمان: كان الغرض من هدا العلم عنده هو وضع شروط الابداع الفلسفي داخل الفكر العربي. و يعرف هذا العلم بقوله انه:« العلم المحيط بالفلسفة بحيث يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية. مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي تنظر فيها، طلب للاستخراج اوصافها و احكامها،متوسلين في ذلك باجراءات منهجية محددة و نظريات علمية مقررة[3] »

* فقه هنا لا تعني علم أحكام الشرع وفق الدلالة الخاصة، وإنما التأمل والنظر وهي أبلغ وأعمم من مقولة علم وأخص من المعرفة، وأدق من الفهم (من كتاب أعلام الفكر العربي للسيد ولد أباه)، ص74

[1] نادية درقام، (مرجع نفسه)، ص86_87

[2] طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الرباط، الغرب، ط2، 1999، ص 83 وص 85.

[3] السيد ولد اباه، أعلام الفكر العربي، (مرجع سبق ذكره)، ص74

والغرض من مشروع فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمان هو محو التبعية من فكرنا الإسلامي واقدار ذويه على الابداع في مجال الفلسفة واستبانته في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة.[1]

وقد أراد طه عبد الرحمان اخراج هذا العلم الجديد من خلال مباحث أربعة هي:

_الترجمة والفلسفة (فقه الترجمة الفلسفية)

_العبارة الفلسفية (فقه التعبير الفلسفي)

_المضمون الفلسفي (فقه التفكير الفلسفي)

_السيرة الفلسفية (فقه السيرة الفلسفية)

بالنسبة لمستوى فقه الفلسفة عنده يقوم على التأثير والتأصيل العربي للألفاظ ومعانيها وذلك من اجل تحقيق الابداع الذي يستطيع الفرد المسلم من خلاله تحقيق التجديد، ومن ثم بلوغ الحداثة.[2]

ومستوى فقه الترجمة عنده تجاوز للتقليد الاعمى الذي عرفته الترجمة الحديثة والمعاصرة من خلال سيرها على نهج الترجمات القديمة، وذلك بهدف البلوغ الى الابداع، وحسبه ان لابد من التحرر من اليات الترجمة الكلاسيكية، وحسبه ان تاريخ الفكر العربي شهد ثلاثة أنواع للترجمة والمتمثلة في: الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية والترجمة التأصيلية.[3]

فالترجمة التحصيلية: يقصد بها الترجمة الحرفية للنص الأصلي للمحافظة على مضمونه.

أما الترجمة التوصيلية: وهي التي تعطي أهمية كبرى لمضمونه فهي تقوم على المعنى المضموني لا على المعنى الحرفي.

---

[1] مجموعة الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية، (مرجع سبق ذكره)، ص633.

[2] شويني علي، بدة فوزية، زموري العياشي، الفكر المغربي وفعل الترجمة من التبعية للافراد إلى التأمل الهوياتي عند طه عبد الرحمان، مجلة التدوين، المجلد7، العدد15ن بتاريخ 30جانفي 2020، ص 142

[3] شويني علي، مجلة التدوين العدد15، (ثم الاعتماد عليها سابقا)، ص141.

والترجمة التأصيلية: وهي الترجمة التي تنظر للمعنى واللفظ، فالنسبة لطه عبد الرحمان الترجمة التأصيلية ترتبط بالمجال التداولي لتكشف عن الأصل.[1]

وكما ذكر السيد ولد أباه حول تمحور مشروع طه عبد الرحمان والهدف منه يلخصهم في هدفين: أولها تجديد الدين وذلك من خلال مقاربة جديدة للنظر في التراث ومنهجا جديدا لتجديد العمل الديني عن طريق العقل.[2] وثانيها تخليق الحداثة من خلال مقاربة نقدية للحداثة الغربية.[3]

ومن خلال السردالمعلوماتي هذا يسكن ان نوجز الكلام ونخلص المشروع الفكري الذي كان يصبو اليه المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" فلقد سعى جاهدا الى التجديد الاحيائي التراثي _نقطة الانطلاق هو التراث_، والجعل من الفرد العربي فردا مبدعا من خلال تمسكه بقيم حضارته الأصالية. وعلى المفكرين العرب ان يصبحوا أحرارا لامقلدين وتابعين للحداثة والحضارة العربية التي هي سبب فساد وضياع العقل العربي.

ومجمل القول ان الأستاذ طه عبد الرحمان سعى لتأسيس حداثة إسلامية من اجل درء التقليد الاعمى والدخول في بوابة التجديد والابداع (من التقليد والاتباع الى التجديد والابداع).

3_2 الحداثة من وجهة تغريبية_علمانية_ محمد أركون_

---

[1] شويني علي، (نفس المجلة)، ص 142_ 143.

[*] مفكر جزائري معاصر ولد سنة 1928 بمنطقة القبائل الكبرى، انتقلمع عائلته الى الغرب الجزائري (عين الأربعاء بيتموشنت) أين تلقى تعليمه الإبتدائي، لواصل تعليمه الثانوي بوهران، ثم التعليم الجامعي بالجزائر العاصمة، أين التقى بالمستشرف الفرنسي ماسينون الذي بواسطته قام بإعداد التبرير في اللغة والأدب االعربية في جامعة السروبون في باريس، كما كان موضوع أطروحته للدكتوراه حول فكر المؤرخ والفيلسوف إبنمسكويه والتوحيدي، شغل منصب أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة بجامعة السوربون بباريس سنة1980، وفي سنة 1993 عيين عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، توفى عام2010/09/14، عن عمر ناهز 82 ، تاركا ورائه كتب ومؤلفات عدة منها: الفكر العربي 1982، الفكر الإسلامي قراءة علمية 1987ن الانسنة في الفكر العربي، قضايا في نقد الديني 1998.

[2] السيد ولد أباه، (مرجع سبق ذكره)، ص 72.

[3] السيد ولد اباه، (نفس المرجع)، ص 77.

يعتبر المفكر محمد أركون* من أهم أعلام الفكر العربي الإسلامي المعاصر وأعلمهم بمذاهبه وفكره العميق.

ان قضية النهضة والإصلاح تعتبر من المهام الكبرى التي تطرق لها العديد من المفكرين العرب في الفكر المعاصر الدفاع عن العقلانية والنقد وبناء الفكر وإعادة قراءة التجربة النهضوية الإصلاحية.وفي هذا كان لابد من المرور عبر العودة إلى مراجعة التراث.[1]

اهتم محمد اركون بقضية الإصلاح والنهضة هي دراسة الفكر الإسلامي ككل في تاريخه انطلاقا من المناهج الحديثة التي موضوعها الظاهرة الدينية في سيرورتها التاريخية. او يسميه بالنقد العلمي للفكر الإسلامي، او بالقراءة النقدية للتراث الإسلامي، فالموجهة هنا ستكون بين منهجين في التعامل مع التراث الاسلامي، تعامل قديم استغلالي للتراث وتعامل علمي انطلاقا من التطورات الحاصلة انطلاقا من التطورات العلمية في مختلف المجالات.[2]

يتكلم الدكتور اركون عن التراث، والتراث عنده هو النص الديني وخصوصا النص القرآني. يقول اركون:« يغدو النص الديني عند اركون ممارسة خطابية، خاضعة لألية التأويل القائمة على التفكيك ممارسة استلهمها اركون من فلاسفة الحداثة ومابعد الحداثة الأوروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية[3] »

يؤكد اركون لي ضرورة النظر الى النص على انه مجموعة متراكمة ومثلا حقه من العصور والحقبات الزمنية. وبالنسبة له النص القرآني هو المنطلق لإقامة فكر حداثي وتأسيس حداثة

[1] عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مكز نماء البحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014، ص 167

[2] المرجع نفسه، ص171.

[3] عبد الرحمان يعقوبي، الحداثة الفكرية في التأن الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص139

فكرية،كما انه لايفصل من النص المقدس وبين كل ما اتبع على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من قراءات.[1]

يتحدث اركون عن الظاهرة القرآنية ويقصد به القران كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ وبشكل ادق: التجلي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين.[2]

فالظاهرة القرآنية هي: النص القرآني الشفهي لحظة تفوه الرسول صلى لله عليه وسلم به الح هدا على الطابع الشفهي للقران في البداية، لأنه لم يكتب اول ما أنزل فيما بعد، وهدا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما.[3]

ومنه أن الدكتور أركون يشكك في القران، فما انزل على النبي صلى الله عليه وسلم وتفوه به شفهيا ليس بالضرورة يكون هو نفسه تدوينا وكتابة،أي ان القران الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم ليس كما هو في كتب القران. أما الظاهرة الإسلامية بالنسبة لأركون تتجلى بداياتها لحظة الانتقال من الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة وهذا الانتقال لم يحصل الا بعد حصول الكثير ن عمليات الحذف و التلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس لكلا الأخطاء الشفهي يدون وانما هناك أشياء تفقد في الريق، وذلك لان عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة و المشروعية.[4]

لقد ميز الدكتور محمد اركون بين العقل الإسلامي و العقل العربي و رأى ان العقل الأول يتقيد بالوحي، وان دور العقل هنا هو خدمة الوحي او المعطي المنزل أي فهم وتفهيم ماورد فيه من احكام وتعاليم و ارشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه، اما العقل العربي فهو يعير بالغة العربية، أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، كما ان اركون يؤكد ان اللغة

---

[1] عبد الرحمان يعقوبي، (المرجع نفسه)، ص 140

[2] محمد يعقوبي، (نفس المرجع)، ص 140، 141

[3] محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الطبيعة،1977م، ص 186

[4] محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني،(مصدر سابق ذكره)، ص187و 188.

لاتختص بشعب او عنصر من عناصر البشر، انما تتأثر طبعا بتاريخ القوم او الجامعة أو الأمة الناطقين بها، لكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة[1].

فاركون يرى ان العقل الإسلامي يرتبط ارتباطا وثيقا بالوحي وكل ماهو مقدس مثل: الكتاب والسنة وهو كذلك بالنسبة للديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية. أما العقل العربي فهو لصيق ووثيق باللغة الغربية مهما كانت نوعية الأفكار.

لقد تكلم السيد ولد أباه في كتابه اعلام الفكر العربي الحديث والمعاصر ان اعمال لدكتور حمد اركون تصنف في اطاربن نظريين هما "الاسلاميات المطبقة" و "نقد العقل الإسلامي" فحسب اركون ان عبارة الاسلاميات المطبقة مستمدة من مفهوم العقلانية المطبقة الذي بلوره المؤرخ الفرنسي غاستونباشلار في حقل الابستمولوجيا (أي الفكر العلمي) واستخدمه عالم الانثروبولوجيا جورج بتشيد في كتابه الانثروبولوجيا المطبق اما مقولة ((نقد العقل الإسلامي))فتحيل إلى كتاب الفيلسوف الألماني الشهير ايمانويل كانط_نقد العقل الخالص_.[2]

تحمل العبارة الأولى طموح اركون لتطبيق مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة على النص الإسلامي، وتحمل العبرة الثانية طموحا أوسع بتمديد تركه((الإصلاح الديني)) والتأويلة النقدية الى التقليد الإسلامي على غرار ماحدث في التقليد بين اليهودي و المسيحي وصولا الى غاية علمنة المجتمع الإسلامي وتنويره.[3]

[1] محمد أركون، من فيصب التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي؟، ترجمة هاشم صالح، دار السقي لبنان، ط3، سنة 2003م، ص 13، 14

[2] السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربين مرجع سبق ذكره، ص139

[3] السيد ولد أباه، (المرجع نفسه)، ص140

لقد كان هدف اركون من بناء الاسلاميات التطبيقية، محاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القران الكريم، وإن ضمنها النص الديني لمحك النقد التاريخي القارن والتحليل الالسني و التفكيكي والذي يتحلق بإنتاج المعنى وتوسعاته و تحولاه.[1]

اما عبارة "نقد العقل الإسلامي" لاتترجم تحولا في المقارنة، وانما تعبر عن اتساع المشروع نفسه وشمولية رهناته ومطماحه،فهو يفسح المجال امام الحداثة والأنوار،واستعاب جملة الفتوحات العلمية والفلسفية الحاصلة في أوروبا.[2]

ان نقد العقل الإسلامي مفهوم بهدف الى إعادة تقي شامل لكل التراث الإسلامي، فغايته فتح المجال للحداثة الغربي وما تحصله من أفكار تساهم في تطور المجتمع العربي لقد تارجحت مقاربة نقد العقل الاسلامي بين منطق القطيع والانفصال (مع التراث) انسيابا مع التأوليات النقدية ومنطق التواصل مع النص الديني، أي فتح افق الابداع والتجديد في النص الديني.[3]

العلمانية عند محمد اركون:

لقد وصف المفكر الجزائري الدكتور محمد اركون نفسه بانه رجل علماني، كونه مدرس بجامعة فرنسية، فعرف بانها احدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية.[4] أي ان العلمنة تجعل من العقل البشري منفتحا لا يخضع لأية قيود وذلك من اجل السير والتطور وتحقيق مايسعى بالحضارة.

لقد رأى اركون ان المشكلة هي مشكلة العلمنة لإنها ستظل مفتوحة للجميع،سواء للمسلمين او غيرهم، وبالنسبة للعلمانيون المتطرفون نجد انهم يمزجون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع عند طبقة رجال الدين و في الوقت ذاته يوهمنا بانه يكفي ان يكون المدرس محايدا في تعليمه

[1] محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالحن ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي 1996م، ص 51. 53 السيد ولد أباه ، اعلام الفكر العربين(مرجع سبق ذكره)ن ص143.[2]

نفس المرجع، ص 144[3]

محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام والمسيحية والغرب، دار الساقين ببيروت، لبنان، ط3، 1996، ص09[4]

لكي يتوصل الى المثال العلماني ويعانقه، ولقد زعم اركون القول ان العلمنة او الموقف العلماني بشكل تقدمنا بالنسبة للروح البشرية وذلك على الرغم من الاختلاف في المواقف و المستويات، وهذا الكلام ينطبق على المجتمع الفرنسي، وينطبق نسبيا على مجتمعات أخرى كالمجتمعات التي يسودها الإسلام.[1]

لقد عالج اركون مسالة العلمنة والدين لانه رأى في ذلك نظرة اشمل واوسع،فتجاوز مثال الإسلام الى غيره من الأديان فحاول اخذ الظاهرة الدينية بعين الاعتبار، ككل وليس فقط احد تحليل تهاكلاسلا مثلا او المسيحية والدين، حيث اقر انه توجد اديان حول العلمنة او حول المسيحية والدين،حيثراى في دلك عدم وجود دراسات حول العلمنة والدين.[2]

ولقد بين الدكتور اركون ان دراسة المفهوم العلماني تنصب اكثر على المسيحية. أي جذورها مسيحية، اما الإسلام فقد ترك للمستشرقين الذين يمثلون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسية والغربية، وانا المعرفة بالأديان الافريقية فهي اقل الانها بحسب زعمهم:ان اصل وثني وملتصقة بالعقلية ((البدائية)) اذا فقد كانت احدى نتائج مايدعى بالعلمنة تو الدنيوية، حصول الاستعباد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، هذا على الرغم من انه قد أدى دورا أساسيا في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا بما فيها المجتمعات الأوروبية او الغربية، وهنا بذات تنبثق حالة الإسلام بصفتها تحديا، فالأسلام من الناحية العقلية بالفكر الغربي، لكنه كدين ومسار تاريخي غير مدروس و غير معروف،بل انه مرفوض ومرمي في الغضاء الشرفي[3]

هنا اركون وكانه يقدم للمجتمع العربي حلا في فهم المجال العلماني، وانه لو فهم بالطريقة الصحيحة من طرف المسلمين، لكان وضعهم راقي ومرموق لمستويات عليا "هنا يدعو لتجديد

[1] محمد أركون، العلمنة والدين،(مصدر سابق)، ص10

[2] المصدر نفسه، ص 11

[3] محمد أركون ن العلمنة والدين (مصدر سابق)، ص 14 و 15

الفكري الإسلامي بإحتضان العلمانية"، ويتكلم أركون في كتابه" تاريخية الفكر العربي الإسلامي عند العلمنة" ويقول:« إن العلمنة ترتكز فقط في الالحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان[1]» ، هنا يمكن بإستطاعت الإنسان إستعمال أسلوب النقد والتحليل من أجل الوصول إلى الحقائق دون الخضوع إلى أي قيود أو أي سلطة مهما كانت.

لقد تشكلت العلمنة الأركونية على مهمتين أساسيتين والمتمثلة في:

أ_ أول مهمة يجب أن تقوم عليها العلمنة تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المنفتحة بإستمرار إنها عمل لا ينتهي ولا يغلق، وهذا يفرض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية و التاريخية وحتى الدينية(أي انه يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي ولد فيها)[2].

أي أن هناك إلتزام وموضوعية يجب تطبيقها دون الميل إلى طرف على حساب أخر.

ب_ أما المهمة الثانية، هي مهمة عملية يومية يمارسها كل مدرس يجد أمامه عقول طازجة شابة أو حتى بالغة، (...) وهي تتطلب من المدرس بذل جهد مستمر[3].

أي أن هاته المهمة تعمل على توصيل المعارف والأفكار بمختلف الطرق لإنارة العقول ومنه نستنتج ان معنى العلمنة بالمفهوم الأركوني قريبا جدا من مفهوم العربي، وبالتالي ستصبح حتما العربية شرطا للعلمنة.

لقد دعا المفكر جزائري الأصول إلى تبني العلمنة المنفتحة على مختلف ابعاد الإنسان بما فيه البعد الديني، و إنتقاد النمط العلماني النضالي، كما نجده يدعو الى علمنة ذات طابع معرفي حتى نصل إلى تحديث المجتمع الإسلامي، ولحداثته تتمشى مع روح البحث الحر[1].

[1] محمد اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومين بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 294

[2] محمد أركون، العلمنة والدين، (مصدر سابق)، ص10

[3] المصدر نفسه ص 11

فمن هنا يتضح أن اركون سعى إلى بناء مجتمع منفتح وحر يتمتع بالروح الحداثية والعلمانية في آن واحد.

[1] نوال صفار،أشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، كتاب "التراث و الحداثة" لمحمد عابد الجابري أنموذجا ، مذكرة لنيل شهادة الماستر، قسم اللغات والآداب العربي ، جامعة العربي بن مهيدي–أم البواقي– سنة2016/2015 ، ص 46 و 47 .

الفصل الثالث : الفكر العربي المعاصر بين التأييد و التفنيد

1_ التأييد للحداثة الغربية مع ضرورة إحداث القطيعة مع الموروث الأصالي العربي

1_1_ رؤية عبد الله العروي

1_2_ الحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري

2_ نقد الحداثة الغربية

2_1_ نقد الحداثة الغربية – طه عبد الرحمان –

3_ العرب و التبعية الفكرية للوافد الغربي

3_1_ قبول الانفتاح على الغرب لتحقيق التقدم

3_2_ موقف العرب من الآخر و فكره التغريبي

الفصل الثالث : الفكر العربي المعاصر بين التأييد و التفنيد

1 التأييد للحداثة الغربية مع ضرورة إحداث القطيعة مع الموروث الأصالي العربي :

شهدت أوروبا الحداثة منذ القرن السابع عشرالذيإنتهى بتحرير العقل الأوروبي من قيود الكنيسة؛ بحيث شكلت رؤية فلسفية وثقافية جديدة للإنسان وللعالم، ومع هذا فإن العالم العربي لم يفكر فيها إلا حوالي القرن التاسع عشر ، أين حدث ما يعرف "بصدمة الحداثة" بفعل تغلغل الاستعمارالأجنبي في كل ربوع العالم العربي، بضغوطاته العسكرية والاقتصادية، التي قابلتها تغيرات من طرف العرب من اجل مواكبة مستجدات الآخر على المستوى المعنوي والمادي .يعتبر عصر النهضة العربية؛ مرحلة مهمة للمفكرين العرب في تشكيل الوعي لدى المجتمعات المعاصرة، فجاءت للمرة الأولى في شكل مشاريع إصلاحية للواقع العربي، وكان وارء ذلك جملة من المصلحين يهدفون إلى تحسين أوضاع الأمة العربية القومية، عرف بمر ساعين لدخول مرحلة جديدة حلة الحداثة، التي اهتم بها جل المفكرين المعاصرين، فمنهم من رفضها ومنهم من رحب بها في سبيل الإعداد لحداثة عربية.

لم تبق الحداثة حبيسة بيئة الثقافة الغربية بحكم منبتها ومنشئها، بل ذاعت وراجت وامتدت إلى بيئات غير بيئتها باسم التحديث والتجديد، فأصبحت من المفاهيم الأكثر تداولا في الدراسات الفكرية والأدبية والنقدية العربية والإسلامية، وتستخدم على نطاق واسع، وتستند إليها فلسفات متزايدة الحضور والحظوة، بدعوى محاولة التقريب بين النموذج الحداثي الغربي والتراث الفكري العربي الإسلامي، بل غالبا ما يستخدم هذا الوافد بغموض وارتجال للتعبير على دلالات متباينة متغايرة، تعكس مدى استفحال التبعية العمياء للحضارة الغربية، وعدم القدرة على التمييز بين خصوصيات كل حقل تداولي. بيد أن هذه الحالة التي آل إليها واقع الفكر العربي الإسلامي أفرزت مشاريع ورؤى ناقدة لواقع الحداثة الغربية، وهذا ما نلمسه في

موقف طه عبد الرحمان من الحداثة الغربية؛ والذي اجتهد في إنتاج خطاب أصيل ناقد لمقومات الحداثة الغربية، بغية الكشف عن آفاتها وتقويض أركانها وبيان إفلاسها وتهافت أفكارها.تمثل مشاريع الفكر العربي لحظة متميزة في سياق الثقافة العربية الراهنة، ويعتبر مشروع عبد الله العروي جهدا فكريا غنيا من الناحية النظرية وكذا تماسكه المنهجي، وهو ما جعله أحد أكبر الفلاسفة الذين كانت لهم قدرة الخوض في أعقد وأصعب الإشكاليات التي خاضها الفكر العربي الإسلامي المعاصر، عمل العروي منذ أن كتب مؤلفه المهم الإيديولوجية العربية المعاصرة"، على إعادة النظر في التأمل الفلسفي وطرقه [1]و مناهجه المتبعة ، لهذا دشنت كتابات هذا المفكر عهدا جديدا في الفكر العربي المعاصر لما قدمته من معالم وإرهاصات أنبئت بميلاد مشروع ثقافي مؤسس على اختيارات فكرية وفلسفية واضحة تتوخى مساعدة المجتمعات العربية على تمثل أسس الحداثة واستيعاب أصول المعاصرة استنادا إلى وعي تاريخي منفتح تتجاوب فيه أسئلة الواقع مع معطيات التاريخ[2].

1_1 .رؤية عبد الله العروي

يعتبر عبد الله العروي* من خلال مؤلفات عديدة ومتنوعة عن لحظة مميزة في السياق العربي المعاصر، حيث عبر في كتاباته المتنوعة عن إلمام واسع بالتراث الإسلامي من جهة، وعن استيعاب للأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية والفلسفات المعاصرة من جهة أخرى، وتمتاز كتابات العروي في كونها تغطي مجالات مختلفة، وحقولا معرفية متنوعة من

* مفكر و روائي مغربي ولد سنة 1933 م بمدينة أزمور ، يعد العروي من أنصار القطيعة المعرفية مع التراث العربي الإسلامي ، مع ضرورة تبني قيّم الحداثة الغربيّة ، تحصل على دكتوراه الدولة من السوربون ، عمل أستاذا جامعيا بكلية الأداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، له العديد من الأعمال نذكر منها : الإيديولوجيا العربيَّة المعاصرة ، العرب و الفكر التاريخي1973 ، أزمة المثقفين العرب ، مفهوم العقل 1996 ، ... إلى غير ذلك .

[1]كرطالي نور الدين، الحداثة والوعي التاريخي في فكر عبدالله العروي، مجلة العبر للدراسات التاريخية الاثرية في شمال افريقيا، العدد 02، مخبر بحث فلسفة علوم وتنمية بالجزائر – جامعة وهران2-،2021م،ص778

[2]كرطالي نور الدين، المرجع السابق، ص778.

فلسفة، وتاريخ واجتماع وصولا إلى الحقل السياسي، فضلا عن تميز هذا الإنتاج الغزير والمتصل منذ ما يزيد عن نصف قرن بانسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية، والتي تمثلت كما يقول العروي في "تحديث الفكر وجعل المجتمع العربي متقدم ."عمل عبد الله العروي على توجيه عقل المثقف العربي نحو استيعاب أسس الحداثة الغربية والشروط التاريخية التي أنتجتها و يدور متن العرويكله حول مفهوم الحداثة وهو ليس مفهومأ نظرية يمكن مقاربته بصورة فلسفية مجردة، أو شعارا يجري رفعه واجتراره بصورة سطحية في زمن كثر الحديث فيه عن التحديث والمجتمع الحداثي، إنما هو حكما يشير المفكر محمد نور الدين أفايه في حديثه عن فكر العروي" جماع منظومة فكرية تحققت تاريخية في المجتمع الغربي الحديث ، ولم تتحقق لا قبله ولا في غيره من التجارب ، وقد تحققت موضوعيا في المجتمع الأوروبي الحديث بالتحديد، بحيث يمثل المجتمع الأوروبي نموذجأمعياريإوإطارا مرجعية لمفهوم الحداثة كما يشير العروي إلى أن سلسلة المفاهيم التي قام بإنتاجها والتي مثلت عماد مشروعه الفكري (مفهوم العقل – مفهوم التاريخ – مفهوم الأيديولوجيا– مفهوم الدولة – مفهوم الحرية) إنما هي "فصول من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة"، فهذه المفاهيم في المقومات والعناصر المكونة للحداثة الغربية، ومن خلالها اشتغل على إيضاح وبيان ما تمثله هذه المفاهيم المقومات من دلالات في الفكر الغربي الحديث وما مثلته في السياق الإسلامي التراثي[1].

إنّ الحديث عن الحداثة في فكر عبد الله العروي يطول، أنّ المشروع الفكري الذي أنتجه، والذي قدّمه من خلال مؤلّفات عديدة ومتنوّعة، يمثّل لحظة متميّزة في السّياق العربي المعاصر، حيث عبّر في كتاباته المتنوّعة عن إلمام واسع بالتّراث الإسلامي من جهة[2].

[1] كرطالي نور الدين،المرجع السابق،ص779.

[2] سعيد عبيدي مقال مقاربة عبد الله العروي لمفهوم الحداثة،مقال منشور على الموقع https://www.mo minoun.com/articles

يقول العروي: «إن المفاهيم التي شرحتها، وتلك التي كان يمكن أن أهتم بها السلسلة، لا تطابق المجتمعات العربية مطابقة تامة (..) ماذا تعني الاحطابعة؟ تعي أننا لو انطلقنا من المجتمعات العربية وحدها، من إنجازاتها الماضية والحارة. لاستحال أن تصل بمحض الاستنباط إلى اكتمال المفهوم»[1] يومنا هذا القول من حيث إشارته إلى الوضعية التاريخية التي على كونها العروي هذا ما كتبه عن الحداثة ومفاهيمها، وهي الوضعية التي تجعل الحديث عن اللامطايفة أمرا ممكنا، يتحدث الرجل عن «التأخر التاريخي» الذي يربط الوعي العربي ويرفعه إلى مستوى المقدمة الرئيسية التي يقيم عليها كل المنتجات في كتاب الأيديولوجيا العربية المعاصرة[2] كما في أزمة المثقفين العرب وهو بذلك لا يشكل الملثناء قياسا بأترابه من المثقفين العربية الذين جبهوا وضعية التأخر التاريخي وأسهموا في صوغ مشاريع فكرية ترمي إلى الخروج من مأزقها، تعبر اللامطايفة علي مفارقة المفهوم، في صيغته الحديثة المكتملة، لوضع قائم يحاول الوعي العربي عقله من جهة، وللمنظومة التراثية التي يرتكز عليها ذلك الوعي كلما رام استيعاب المفهوم الحديث من جهة أخرى، ليس المفهوم، عند العروي، فكرة مفارقة للواقع والتاريخ، بل هو محايث لهما بالضرورة، لذلك أمكن الحديث عن مفهوم مكتمل وآخر غير مكتمل: إذ الاكتمال يحدده التاريخ وتقدمه: حينما يكون المفهوم المنتسب إلى التراث غير مكتمل بمقتضى التاريخ ومنطق تقدمه ما دام المفهوم الحديث عن التقدم الذي أنجزه العقل في التاريخ .وطالما أن المسافة التاريخية التي تفصل بأن المفهوم التراثي والحديث، هي المحدد الرئيسي لفكرة اللامطايفة نفسها تقرأ للعروي في هذا المعرض لقوله: «يستحيل أن نجد الآن عند الغزالي مفهوم الأدلوجة مكتملا ولا عند ابن عربي مفهوم الحرية مكتملا. ولا عند الشاطبي مفهوم الدولة مكتملة ولا عند ابن خلدون مفهوم التاريخ مكتملا، ولا عند ابن رشد مفهوم العقل مكتملا منافل القول إذا ان الحديث عن عدم اكتمال المفهوم في التقليد الإسلامي ليس صدرا عن أي موقف معياري أو عدمي

[1] كمال عبد اللطيف،الفكر الفلسفي في المغرب،قراءات في أعمال العرويوالجباري،القاهرة،رؤية للنشر ،والتوزيع2008م،ص 21،22.

[2] عبد الله العروي،الايديولوجيا العربية المعاصرة ،ط2، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء بيروت، 199م،ص55

من هذا التراث. بقدر ما ينم عن وعي بمحدوديته النظرية التي لا يدركها إلا الذي يزج بالتراث ومفاهيمه في مضمار التاريخ ومسارهالكوني، حينها، وحينها فقط، استدرك أنه «إذا بقينا في حدود تقافتنا تستطيع أن نقول الكثير سوى ما يهم البشرية اليوم». هكذا يكون الموقف من التراث نتيجة منطقية وطبيعية، لهيمنة مسألة التأخر التاريخي على فكر العروي، وليكون من الخطأ مغايرته دونما استحضار لهاجاريي الإصلاح والتأخر التاريخي عنده وفي غفلة على تصوره للتاريخ كتقدم محكوم بنفسه الكوني[1].

2/1/رؤية الحداثة الغربية في فكرعبد الوهاب المسيري

حاول المسيري* إعطاء صياغة مفهومية تأصيلية لفكرة الحداثة كما تبلورت في الخطاب الغربي كونها رؤية جديدة للعالم والآخر وكذا حقيقة الذات ، حيث يرى أنه منتصف القرن التاسع عشر تجلت الرؤية المادية للعالم فقد أصبح العالم محتكما لقانون الحركة المادية ، وغير ذلك يعني الغير المادي ليس بجوهري ولايمكن أخذه بعين الاعتبار والحسبان في تفسيرنا لمختلف القضايا والأحداث ، فكل شيء خاضع لقانون التغيير والسيرورة ، فقد عرفت الحداثة بأنها "استخدام العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع. فهذا التعريف يبدوا جامعا مانعا ولكنه في حقيقة الأمر ليس بريئا ولم يكشف المعنى الباطني الكامن لبعدها المعرفي وعليه دأب مفكرنا المسيري إلى محاولة صياغة معني دقيق يحاول من خلاله استظهار البعد المعرفي المضمر فيرى بأن الحداثة " ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا ، بل هي استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمةفي التعامل مع الواقع وهذا هو البعد المخفي حسب مفكرنا أنه البعد المعادي للإنسان والقيم والذي تم

*(1938 – 2008) : أستاذ الأدب الإنجليزي ، مفكر مصري من نقاد الحداثة الغربية ، و من دعاة تأسيس حداثة إسلامية ، تحصَّل على شهادة الماجستير من جامعة كولومبيا سنة 1964 (في الأدب الإنجليزي و المقارن) ، ثم حصل على درجة الدكتوراه عام 1969 م من جامعة رنجرز بالولايات المتحدة في الأدب الإنجليزي و الأمريكي المقارن من أهم أعماله : الفردوس الأرضي: دراسات و انطباعات عن الحضارة الأمريكية 1979 ، الجمعيات السرّية في العالم 1993 ، دراسات معرفيَّة في الحداثة الغربيَّة 2006 ، ... إلخ .

[1] عبد الله العروي،الايديولوجيا العربية المعاصرة،المرجع السابق،ص56.

الاستتار عنه عن قصد أو عن غير قصد وعليه نجد بأن المسيري وقف على دراسة مصطلح الحداثة وذلك لاستخلاص المعنى الحقيقي والمخفي لها والذي يتجلى أساسا في تفسيرها المادي للواقع من خلال تمظهراته العلمية والتكنولوجية التي ميزت العصر الحديث[1].ويذهب مفكرنا إلى اعتبار العلمانية الشاملة مجرد علمانية مادية أو عدمية كونها ليست مجرد فصل دين عن الحياة العامة، بل هي فصل لكل القيم الدينيةوالأخلاقية المتجاوزة لقوانين الحركة والواقع، مما يجعلها رؤية مادية واحدية البعد تحمل في طياتها بذور فنائها وهذا يتجلى من خلال رد كل من الإنسان والطبيعة إلى مستوى واحد وفي تحليله لمفهوم العلمانية الشاملة يعتبرها متتالية بدأت من جعل الإنسان هو المطلق العلماني ومركز الكون وهذا تكريس لمبدأ التركز حول الذات، لكن مع تصاعد الترشيد والحوسلة، أضحى الإنسان في الابتعاد عن المركزية لتظهر منطلقات علمانية مادية تعصف بماهية الإنسان ومع تصاعد معدلات العلمنة تختفي المرجعيات النهائية ليصبح المطلق هو الإجراء والالية التي تنذر بأفول المعايير الأخلاقية والقيم الإنسانية، ليصير العالم وفق منطق الداروينية كالغابة والبقاء يكون فيها للأجد. بحيث يتحول الإنسان إلى كائن وظيفي تكمن مهمته هي رصد ذاته والواقع باعتباره جزء منه ، فيعيش في حالة عبث من دون معنى أو هدف ، ليصبح عنصرا من الطبيعة و رهينا لقوانينها وحلقاتها، ليكون همه هو الإنتاج والعمل ثم الاستهلاك ليحقق الإنسان على حد زعمه الفردوس المنشود، ويصل إلى نهاية التاريخ أي نهاية التدافع الإنساني وبداية الطبيعة وعلى هذا يصف المسيري هذه الحلقة بقوله: " نهاية النموذج العلماني تفترض أن الإنسان سيكون متحكما تماما في واقعه، متمركزا حول ذاته ، فهو كالإله ... يتجاوز الخير والشر والبكاء والضحك، ومن ثم يصل إلى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفردوس الأرضي ، ولكن هذه اللحظة رغم صلابتها هي أيضا لحظة جينية، يفقد فيها الإنسان مركزيته وحدوده واستقلاله عن الطبيعة، ويصبح جزءا لا يتجزأ من الكل :

[1] مهدي فتيحة، نقد الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية،المجلد10، العدد01، مخبر مشكلات الحضارة والتاريخ في الجزائر –جامعت الجزائر – 2 أبو القاسم، 2022م،ص1266.

الدولة – المجتمع – الطبقة العاملة _ وتسود الواحدية المادية فيصبح الكون واحدا ماديا تماما[1]

ويعتقد المسيري أن العالم حسب صيرورة التاريخ يقترب إلى مرحلة النهاية في النموذج العلماني وهي ما يصطلح عليها بالمرحلة النماذجية التي تحققت في الدولة النازية والتي عبرت عن الإنسان الإمبريالي، ثم في اللحظة السنغافورية التي عبرت عن الإنسان الاقتصادي وكذا اللحظة التايلاندية والتي عبرت عن الإنسان الجسماني، ويعتقد أن اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية تجسد لحظة تشيؤكامل فما يصلح لوصف الأشياء يصلح لوصف الإنسان ففي ذلك إعلان صريح عن ظاهرة تشيؤ الإنسان، فيصبح عبدا يسعى نحو الإنتاج والاستهلاك والتملك وحب السيطرة وهذا مايعرف بالإمبريالية .كما يوضح المسيري بأن العلمانية الإمبريالية ماهي إلا نتيجة حتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن الحياة العامة وتفصلها عن المنظومة الأخلاقية والإنسانية ، ويعني ذلك أن تمظهرات الحداثة في اطار نموذجها العلماني الشامل قد أفرزت جوانب مظلمة في الحضارة الغربية والتي اتسمت بالهيمنة والسيطرة على الحلقة الضعيفة أي العالم الثالث وفق منطق داروين وجعلته تحت رحمة الإنسان الغربي باعتباره العنصر الأقوى والأرقى وعليه فإن العلمانية الشاملة والإمبريالية وجهان لعملة واحدة وعلى ضوء ذلك يقول المسيري : " يمكن القول بأن العلمانية الشاملة في النظرية والإمبريالية هي الممارسة[2]

2/نقد الحداثة الغربية

بعد أن استقرت الحداثة فى أوروبا والعالم الغربى منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية وحتى انهيار الاتحاد السوفيتى، بدأت العديد من الأقلام الغربية والشرقية فى نقد الحداثة الغربية، صحيح أن هذه الانتقادات لم تتوقف أبدا منذ القرن التاسع عشر، ولكن تزايدت الكتابات

[1] مهدي فتيحة،المرجعالسابق،ص 1280.

[2] مهدي فتيحة،المرجعالسابق،ص 1281.

الناقدة للتجربة بعد انهيار الكتلة الشرقية والإعلان عن عالم جديد أحادى القطبية يسوده المنطقالحداثي الغربي.

الحقيقة أن تجربة «النقد» هفى أحد أوجهها نتاج للحداثة التى رفضت تفسيرات ما وراء الطبيعة وتحيزت للعقل، والأخير طالما تم إعماله، فإن أحد النتائج المتوقعة هو ديمومة التفكير وهذه الأخيرة تقود بالضرورة للنقد. النقد إذن لا يعنى فساد التجربة الحداثية ولا التسليم بفشلها كما هو المنطق الشرقيأحادى التفسير المتحيز لوجهة النظر الواحدة والباحث عن انتصارات أسطورية، التيار النقدىالغربى عموما لم يتوقف على الحداثة ولكنه تعامل مع كل منتجاتها السياسية والثقافية والاقتصادية والفنية، حركة فكرية لها صدى مجتمعي شملت الفن والفلسفة والديمقراطية والرأسمالية والعلمانية وغيرها، وهو ما تطور لاحقا لما يعرف بتيار «المابعديات»، كالحديث عن «ما بعد الحداثة» أو عن «ما بعد الديمقراطية»...إلخ هذا التيار فرأيى هو أحد أهم أسباب التقدم الغربى ولاحقا الشرقى، كما أن غيابه بالضرورة وبدون أدنى شك هو أحد أسباب تأخر المجتمعات العربية قاطبة وقطاع كبير من المجتمعات الإسلامية، غياب التيار النقدى أو محاصرته هو أحد أهم أسباب التطرف والفشل والسطحية فى معظم التيارات السياسية والفكرية العربية، الإسلامية منها والعلمانية، البحث عن الأساطير، والانتصارات الساحقة والحقائق المقدسة لا يعنى ولن يعنى في المستقبل سوى المزيد من الفشل أو التجمد ولهذا حديث لاحق بشكل أكثر إسهابا[2].

1_2نقد الحداثة الغربية طه عبد الرحمان

[1]أحمد عبد ربه ،في نقد الحداثة الغربية،مقال منشور يوم 17 نوفمبر 2018م،على الموقع https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=17112018&id=e9b202c4-bc80-4f7e-aaed-4b894996fcf2، اطلع عليه يوم 2022/05/17م،على ساعة 15:09 مساءا.

[2]أحمد عبد ربه ،في نقد الحداثة الغربية،مقال منشور يوم 17 نوفمبر 2018م،على الموقع https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=17112018&id=e9b202c4-bc80-4f7e-aaed-4b894996fcf2، اطلع عليه يوم 2022/05/17م،على ساعة 15:09 مساءا.

ينطلق طه عبد الرحمان في نقده للحداثة الغربية من "مبدأ العقلانية" أو التجريدية كما يسميها هو على حد تعبيره، والتي تعتبر أحد الأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية، إذ إعتبر مبدأ العقلانية، مخالف لمبدأ الإيمان بالرسالة الإسلامية، بإعتبار أن الإنسان الغربي يتخذ إلا العقل كمبدأ مرجعي لإصدار أحكامه، فبنسبة للمسلم في حكمه إلى جانب العقل يقابله الوحي أو الرسالة " فخاصية هذه العقلانية، أنها تستأثر بالإنسان من دون الوحي، وبالتالي فهي تتناهى مع الرسالة الدينية والعقلانية بهذه الصورة تمت تسميتها بالعقلانية المجردة، فتجريديتها تتمثل في الاشتغال بالعقل الإنساني دون الاشتغال بالوحي الإلهي[1].

وهذا يؤكد بأن هذه العقلانية المجردة، أي النظرية تخالف الشريعة الإسلامية، لأنهلا يمكن التمييز بين الإنسان والحيوان إذا عدت مرجعية الإنسان في إصدار أحكامه " .فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسانمستقلا عن أفق البهيمة، فالمراد في أن البهيمة لا تسعى إلى الصالح في سلوكها إلى رزقها مستعملة في ذلك عقلها، فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه و ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصلالأخلاقي[2] "وهذا يعني أن هوية الإنسان تتمثل في هوية الأصل الأخلاقي، لان الأخلاق هي التي تميزه عن الحيوان، الذي لا يستطيع أن يدرك القيم.

في مؤلفه "سؤال الاخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة"الصادر عام 2000 ،المتبوع بمؤلفه الآخر"روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية"الصادر عام 2006 ،عالج الأستاذ طه عبد الرحمن إشكالية الحداثة معالجة نوعية، تعكس تجربة فكرية مميزة، حيث تعامل مع المفهوم المنقول"الحداثة"تعاملا مغايرا ومخالفا لمعناه المتداول في الفلسفة الغربية. إن الإنسان يتحقق بالقيمة الأخلاقية التي هي أسبق على غيرها من القيم، بحيث ال فعل

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1،2013 ،ص ص 97،98.

[2] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخالقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ،2000 ، ص 14.

يأتيه إلا ويقع ابتداء تحت التقويم الأخلاقي، من هذا المنطلق يعتقد عبد الرحمن، إنه بفقدان الأخلاق يختل نظام الحياة، ولذلك فإن النقد الأخلاقي للحداثة يقصد الحداثة الغربية، ألنها أخلت بالصفات الأخلاقية التي تعطي معنى للوجود الإنساني. والأمة السلامية ستبلغ الحداثة الحقيقية متى كانت على درجة متصاعدة من المجاهدة والارتقاء العام في التخلق معالذات والغير وجميع الموجودات والمخلوقات[1].

بالنسبة للمشكل الثاني في العقل الغربي فيتمثل في " مبدأ الدنيوية" أو الدنيانية أو بالاصطلاح المعروف بمبدأ العلمانية، والذي يركز فيه الحداثي إهتمامه على الدنيا ويهمل الآخرة، وفي هذا يرد طه عبد الرحمن على هذا المبدأ بقوله:" إن إهتمام الإنسان بالآخرة ليس خروجا عن الاهتمام بالدنيا، بل إهتمامهبالآخرة هو وسيلة للرجوع إلى الدنيا والاهتمام بها بأفضل مما يهتم الإنسان لو أنه ترك الاهتمامبالأخرة[2].

وهذا يشير إلى أن المحدثين حسب أريه يصبغون كل المقاصد والمعاني الدينية صبغة دنيانية أي علمانية، تفصل الدين عن العقل، وداعية إلى أحكام العقل المجرد، ورافضة الدين باعتباره ينافي فكرة العقلانية .وتتقارب وجهة نظر طه عبد الرحمان مع عدنان علي الرضاء النحوي الذي وجه نقده لإتجاهالحداثة" من أخطر الآثار في واقع الفكر الإسلامي وذلك بما تسلل منها إلى ساحة العمل الإسلامي تحت مختلف الرايات والشعارات، حيث أصبحت الديمقراطية مطلبا إسلاميا والاشتراكية مطلبا إسلاميا كذلك، وأخيرا ظهر منها من يهون من أمر الحداثة، ويدعوا إلى حداثة إسلامية[3]".

ويرى طه عبد الرحمان أن العولمة كنتاج للعقل الغربي تسعى إلى تحقيق الفعل التعقيلي المستمر، من أجل أن يصبح العالم نطاقا إجتماعيا و إقتصاديا وسياسيا وثقافيا واحد يؤلف

[1] بن سعيد محمد، الحداثة وسؤال الاخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمن، الأكاديمية للدراسات الإجتماعيةوالإنسانية،العدد15، لمركز الجامعي نور البشير البيض،2016م،ص38.

[2] طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، مصدر سابق، ص ص98،99.

[3] مجلة الأدب الإسلامي، السعودية، العدد 98 ،ص 119 ، العدد 89 ،ص 11.

بين أفراد المجتمعات كافة، وتجعلها في شكل واحد أي المجتمع الكوني " فسمة العلاقات في هذا النطاق العالمي الواحد هي التشابك بالإنتهاء وبالإنقطاع[1]"

لقد لعبت الحداثة دورا كبيرا في تحويل مسار الفكر، فهي وسيلة من وسائل إتساع نطاق الوعي، في الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية، وهذا ما أفرز على عدت مشاريع راجت تحت إسم التحديث والتجديد، بدعوة تحقيق النموذج الحداثي، الذي ظهر عليه عدت آراء.

و تميزت الرؤية المسيرية للحداثة الغربية بأنها تفكيكية نقدية، بحيث تم الكشف عن بعدها الإلحادي، إضافة إلى التنكر لكل ما هو متجاوز وميتافيزيقي، والذوبان في المادية المطلقة والتي تميزت قيمها بالصلابة والسيولة والتنكر عن الإنسان .إن كشف المسيري لمختلف تمظهرات الفلسفة المادية سواء الداروينية منها والعلمانية ساهم في تحليل الجانب المظلم منها، كونها ترجع الإنسان إلى أصولهالطبيعية، كما أنها تقضي على أصوله المتجاوزة لتتعداه إلى رفع الراية الإلهية عن الكون، زيادة على ذلك إظهار الشق الإمبريالي لهذه الفلسفة المادية – .يوضح المسيري بأن الفلسفة المادية تشكل أساس البنية الفكرية والنموذج الكوني لجل الفلسفات الحديثة، وان اختلفت مشاربها فإن مبدأها يظل ماديا – .إن الفلسفة الداروينية تسعى إلى تهميش كل القيم والمعاني الأخلاقية والروحية والجمالية وذلك بإلغاء المسافة بين الخالق والمخلوق تحت مسمى الحلولية الكونية والوحدانية المادية، كما أن هذه الحداثة قد سعت إلى تسوية الإنسان مع الكائنات الأخرى مع إزالة هالةالقداسة التي كونها عن نفسه . إن الحداثة المنفصلة عن القيمة قد أدت بشكل كبير إلى القضاء على إنسانية الإنسان وذلك بإقصاء كل ما هو أخلاقي وإنسانيوجمال . تعتبر قضية الإنسان هي قضية جوهرية في فكر المسيري، وعليه دأب اليها في مشروعه الفكري وعليه سعى نحو بناء إنسان فعال منتج في مقابل إنسان سلبي رجعي خاضع لمعطيات الواقع غير قادر على تجاوزها،

[1] طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، المركز الثقافي العربي،ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2006م،ص78.

فعلى العكس من ذلك يعد الإنسان الفعال حرا ثوريا فعالا قادرا على بناء وطنه ومجتعه والأهم من كل ذلك أنه قادر على صناعة تاريخه، فما أحوجنا نحن المسلمون اليوم إلى هذا النمط من الإنسان كي نخرج من الثنائية التي نعيشها بين التبعية للأخر الغربي والعجز عن بناء الذات[1].

إن قاعدة التصديق التي اقترحها طه قد تكون قاصرة بدورها، فالتأدب في المجال الإسلامي يستمد من منظومة متكاملة يعتبر ً فيها الصدق والقصد والخاص جزءا من نسق متكامل إلى جانب مبادئ من الحب فيها والنية وحسن الظن والتماس الأعذار وغيرها.إن بناء الحضارة وتجديدها مشروط بإبداع المفاهيم والمصطلحات، التي تم استيرادها من الآخر وتلفيقها دون مراعاة الخصوصيات الحضارية والثقافية والفكرية والمعرفية.إن المصطلحات والمفاهيم الغربية تحمل معها ثقافة الغرب وحضارتهم ونمط فكرهم، وتحمل لب الحداثة الغربية التي فصلت الأخلاق عن السياسة، وأبعدت الدين عن مختلف مناحي الحياة، وهو ما يجعل نقلها إلى بيئتنا عملا مضر[2].

ميزات الحداثة الغربية:

-الحداثة الغربية أعطت مكانة مرموقة للعقل، باعتباره مرجعا لكل معرفة، كما أنها إستعادت ثقة الإنسان بنفسه، و أصبح بإمكانه إعطاء رأيه بإعتبار أن الإنسان كائن حر بإمتياز، ومن حقه التشريع لنفسه بعقله، دون سند أو عون خارجي، وهذا ما يؤكد عليه هابرماس[3]Habermasبقوله :" تحولت الحداثة إلى إيديولوجياأنتجت خطابا غائبا، وألهت العقل و حولته إلى أداة وأقصت الديني باعتباره فكر منافي للعقلانية[4].

[1] مهدي فتيحة،المرجع السابق،ص1283.

[2] مصطفى العادل، نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمن من النقد الفلسفي إلى النقد اللساني، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية،العدد 8و9، بجامعة محمد الأول –المغرب–2020م،ص35.

[3] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1 ،1118 ،ص 896

[4] أبو النور حمدي وأبو النور حسن، يورجينهابرماس الاخلاق والتواصل، التنوير لطباعة والنشر، بيروت، د ط،2012م،ص81.

– يعد مبدأ الدنيوية أو الدنيانية مبدأ أساسيا من مبادئ الحداثة الغربية، و التي تدعو إلى التعلق بالدنيا، و التفكير فيها و الاهتمام بها وحدها.

– الحداثة الغربية مشروعا حضاريا يرفض كل ملامح التقليد الطاغية على الحاضر، من أجل تجاوزها لإحداث التحول و التغيير

– الحداثة الغربية جاءت كممارسة لتناقض الأساس الذي قامت عليه الثقافات القديمة، والتي كانت قائمة على الدين.

–يعتبر النظام العلمي والتقني، أو ما يسمى بالعولمة، التي سيطر ت على الفكر الغربي سببا في الانفصال عن الأخلاق الدينية، و هذا من خلال تحقيق الهيمنة على المبادئ الأساسية للمجتمع كمبدأ العمل، مبدأ التواصل، مبدأ التزكية وهنا أصبح الحداثي لا يؤمن بالموروث التقليدي بإعتباره جزء من الماضي، وهكذا أصبح الحداثي يؤمن بالثورة المعلوماتية التي تسعى إلى التغيير والتطور في جميع الميادين[1].

3/العرب والتبعية الفكرية للوافد الغربي بين قبول ورفض

ارتبطت علاقة العرب والمسلمين بالغرب وبحضارته في عالمنا الحديث والمعاصر بظروف تاريخية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية، تناولها الفكر العربي والإسلامي في سياق جدلية الأنا والآخر، الأنا يمثل الذات العربية والإسلامية التي تعيش التخلف بمختلف صوره وفي أقصى درجاته، والآخر يمثل الغرب الأوروبي وفيها أمم تمتلك الحضارة وتحتكر شروطها، تعددت وتنوعت المواقف في فكرنا العربي المعاصر تجاه الرقي الحضاري الحديث والراهن، حسب تعدد وتنوع استجابات المفكرين والباحثين العرب والمسلمين للفكر الغربي ولتوجهاته السياسية والاقتصادية والدينية وغيرها، التي أخذت طابعا إيديولوجيا اتسم بالشمولية وتجلى في العولمة بأبعادها وتداعياتها التي تنفذه بواسطة آليات شتى، في هذا

[1] أبو النور حمدي وأبو النور حسن،المرجع السابق،ص82.

السياق يطرح سؤال طبيعة الموقف الفكري العربي المعاصر من الحضارة الغربية، لأنه يرتبط بسؤال النهضة والتأسيس لها في سياق علاقة الأنا فكرا وتاريخا وثقافة وحضارة بالآخر[1].

1_3قبول الانفتاح على الغرب والأخذ منهم لتحقيق التقدم :

ان الحداثة حسب المنظور التوفيقي في الفكر العربي الإسلامي وفي تناول الجانب الروحي الديني يدعو أصحابها إلى الاجتهاد في القديم والحرص على تجاوزه بواسطة التحرر من عوائق التقدم فيه، لأنّ الحداثة في حقيقتها انقلاب على التراث القديم لإبداع تراث جديد، وهي في عصرنا في العلم أو في غيره من حقول المعرفة والفكر وفي مجالات الحياة عامة لا ارض لها ولا تقبل الانحصار، فهي كاسحة وغازية إن لم يستوعبها الإنسان وأخذ بها أخذته، وإن اعتزلها اعتزلته ورمت به خارج الحاضر والمستقبل، والتجاوب مع الحداثة لا يعني الإعتراض عن التراث والسقوط الحر في أحضان الحضارة المعاصرة التي هي حضارة الآخر، فالانتظام في التراث شرط تأسيس وتأصيل الحداثة، ويدعو الكثير من المفكرين في العالم العربي المعاصر إلى إعادة بناء العلاقة مع التراث من منظور حداثي وبكيفية حداثية، فالحداثة المطلوبة هي تلك التي تبدأ باحتضان التراث واستيعابه وإعادة قراءته وإحداث جملة من الفواصل بين الحاضر والماضي للوصول إلى تراث جديد مرتبط بالتراث القديم على أساس الذاتية والهوية والمحلية، ومستقل عنه ومتصل بالعصر وبالإنسانية على أساس الشمولية والعالمية، ويخلص مفكرو العالم العربي والإسلامي المعاصر بأنّ هذا الأخير قد تزداد المسافة طولا واتساعا بينه وبين الحداثة إذا ما أعرض عنها كليا فترميه خارج العصر وخارج الحاضر والمستقبل، لأنّ الحداثة أصبحت أساس الحياة في كل مجالاتها، الحداثة في الفكر والثقافة والفلسفة والعلم وفي السياسة والاقتصاد وفي الحياة الاجتماعية عامة، فهي ضرورية لإنتاج المعرفة ولإنتاج المؤسسات التي تحمي

[1] جيلالي بوبكر،موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب والايجاب،جامعة حسيبة بن بوعليالشلف،ب.س،ص01.

حقوق الإنسان وتحقق ممارسة هذه الحقوق والحريات الفردية والاجتماعية،[1] وبما أنّ الحداثة صارت مفروضة على الجميع باعتبارها السبيل الأوحد لمسايرة الركب الحضاري المعاصر ولربط الحاضر بالمستقبل، المستقبل الذي يجب أن يكون للعالم العربي والإسلامي حضورا إيجابيا فيه ومن صانعيه، وكان للعرب والمسلمين من قبل الدور الأكبر في الإسهام التاريخي والحضاري في أوربا في العصر الوسيط في غربها وفي شرقها،أما صقلية فاستولى النورمانديون في سنة 1092ميلادي عندما حلّوا محل العرب. مع ذلك وظّف الملك النورماندي روجر الثاني العلماء العرب في بلاطه وشجع عليهم وتأثّر ملوك النورمانديين بالثقافة الإسلامية الزاهرة، فوصلت صقلية إلى ذروتها في حكم جيوم الأول وابنه روجر[2].

ومن مرجعيات موقف الفكر العربي المعاصر من الغرب وحضارته

أ-التراثية:

التراث في موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية مسؤولية شخصية وقومية وأُممية في إطاره الحضاري التاريخي، فلا سبيل إلى التخلص من الأزمة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر، لأن شعوب العالم العربي المعاصر تعيش على التراث وهو مخزون نفسي حالّ في نفوس أبنائها يؤثر فيهم شعوريا ولا شعوريا، وأيّة محاولة لتجاوز الأزمة خارج التراث ومن دونه هي ضرب من الوهم ونهايتها الفشل، والأمر يختلف عما حدث في الغرب الأوربي، حيث قامت النهضة الأوربية الحديثة بعدما تعرّضت كل جوانب التراث للنقد والهدم، لأن الموروث التاريخي الغربي آنذاك ارتبط بجوانب مظلمة فكرياً وسياسياً واجتماعياً و دينياً، يجب أن تسقط وتقوم مذاهب وأفكار ومعارف مشرقة تنويرية كانت هي بدايات النهضة الأوربية والحضارة الحديثة والمعاصرة. أما التراث عندنا فيمثل جوانب مشرقة في الثقافة العربية الإسلامية وهو صورة

[1] عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الاوروبي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م،ص09.

[2] عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي المرجع السابق،ص09.

ومادة الحضارة الإسلامية الزاهية التي بلغت قوّة أوجها وعزّتها. فالتراث في الفلسفة وفي المشاريع النهوضية الفكرية الحديثة أو المعاصرة في عالمنا العربي يمثل منطلق البحث والدراسة، لا غنى عنه لأنّ الواقع العربي المعاصر واقع تراثي تاريخي ماضوي، الماضي حاضر في النظر والعمل يقود الفكر وحركة الفكر والمادة معا، لا سبيل إلى أيّة ممارسة من دونه في الحياة عامة، على السنّة التراثية السلفية ذات الاتجاهات المتعددة أو على النهج التجديدي الثوري اليميني أو اليساري مثل ما يدعو إليه المفكر طيب تيزيني في مشروعه "التراث والثورة وكذلك المفكر حسن حنفي في مشروعه "التراث والتجديد، أو الحداثي التغريبي بمختلف توجهاته الحديث والمعاصر، أو على الطريقة النقدية عند محمد عابد الجابري أو عند محمد أركون أو على المسلك التوفيقي كما يفعل الكثير من المفكرين المعاصرين، فالتراث مبتدأ وموضوع البحث والدراسة، وهدف التجديد في واقع يتعاطى مع الموروث والوافد، وهو في أمسّ الحاجة إلى التغيير والتجديد ليساهم إيجابيا بدوافع وشروط الإبداع التي يتضمنها في داخله لتغيير العصر وفق مستجدّاته ومقتضياته الراهنة[1].

ب-التاريخية:

سمة التاريخية تطبع الفكر العربي والإسلامي المعاصر وتطبع مناهجه وأبحاثه ونتائجها، فالتراث يمثل الجبهة الأكبر والأكثر تفصيلاً والأكثر ارتباطاً بالهوية الحضارية للأمة التي وُجدت البحوث الفكرية والمشاريع الثقافية والحضارية لأجلها سواء كانت سلفية أو حداثية أو توفيقية أو نقدية أو غيرها، فالتراث هو الأعمق والمتجذّر والممتد في التاريخ وفي القريب والبعيد الغابر، ظاهرة التاريخية مرجعا ومنهجا ومبتغى وُجدت في الماضي وما زالت تشكّل المخزون النفسي والاجتماعي والحضاري المؤثر في السلوك شعورياً ولا شعورياً، بوعي وبغير وعي، وكأنّ لا حاضر للأمة فهي تعيش الماضي في الحاضر وتعيش المستقبل من خلال الماضي الذي هو الحاضر، لذا يشتغل الفكر العربي الراهن على الموروث التاريخي ويحمل

[1] جيلالي بوبكر، التراث و التجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر ،عالم الكتب الحديث، الأردن،2011م ،ص 175.

اسمه، ويمثل تجديد الموروث التاريخي وتحويله إلى طاقة يقتضيها الواقع المعاصر في تغييره لكي لا يعيش الماضي لأن الماضي له ظروفه بل يعيش ظروف ومقتضيات الحاضر. كما يصطدم الفكر العربي التراثي بالوافد الغربي الموروث القديم والحديث والمعاصر، وفي دراسة ونقد الموروث القديم بنوعيه العربي الإسلامي والغربي الأوربي تُستخدم المناهج التاريخية وتحتاج البحوث إلى أساليب هي التحليل التاريخي والتركيب التاريخي والتفسير التاريخي وغيرها من مناهج البحث والدراسة التراثية والجديدة، كما ارتبط تراثنا العربي الإسلامي واتصل تاريخنا الذي هو سياق موقفنا الحضاري في جميع مشاريعنا القومية من الأنا والآخر منذ القديم حتى الآن بكافة العناصر المكونة للهوية العربية الإسلامية على امتداد الزمن، فمن العصر الجاهلي وما عرفه من بيئة بسيطة، إلى صدر الإسلام، إلى العصر الذهبي، إلى عصر الضعف والانحطاط، إلى الحروب الصليبية، إلى الاستعمار الغربي الحديث للعالم العربي والإسلامي، إلى العولمة وراهن العرب والمسلمين، كل هذا وراء الفكر العربي المعاصر ووراء موقفه من الأنا والآخر تاريخا وحضارة[1].

ج-الدينية:

ارتبط العرب قبل الإسلام بالفكر الديني، فعرفوا العقائد والتعبد من مصادر شتى داخلية ودخيلة، وتأرجحت أفكارهم الدينية بين الوثنية المفرطة التي أخذت نصيبها الأكبر لديهم والتوحيد الذي ضاق به أفق الفكر والسلوك الرحب، فعاش على هامش اهتمامهم الديني والتعبدي، لذا يُسمى الكثير هذه الحقبة بالعصر الجاهلي لجهل أهلها بربهم الواحد، وبعد مجيء الإسلام واتساع بيئته لديانات وثقافات أخرى سبقته، شكّل هذا الوضع الجديد عامل تطور وازدهار في جميع مجالات الحياة، فكريا ودينيا وعلميا واقتصاديا واجتماعيا، وشهد العرب والمسلمون عصرا ذهبيا قامت فيه حضارة راقية في صورتها ومحتواها، استطاعت أن تحصد ما عجزت ديانات وحضارات وثقافات أخرى أن تحصده طيلة عهود، وجمعت بين

[1] جيلالي بوبكر، التراث و التجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر،المرجع السابق،ص175.

الوحي والعقل، وبين النظر والعمل، وبين الدين والدنيا، وبين السياسي والأخلاقي، وبين الأرض والسماء، فالإنسان خليفة الله في الأرض يزرع الخير ويمنع الشر، حضارة انفتحت بحكم تعاليم الإسلام السمحة على العالم المحيط بها، فنهلت منه تاريخا وثقافة وعلما ودينا وحضارة، فاستوعبت وتأثرت وأربت وزادت على سبيل العمق والجدّة والإبداع بالدقة والكفاية المطلوبتين، فكان لها من دون شك التأثير الجلي والملموس على تكوين الأفكار الحديثة في العالم الحديث غربا وشرقا، خاصة في تكوين الفكر الأوربي الحديث والحضارة الغربية، على المستوى النظري والعملي معا، وإذا كان الموقف الحضاري الغربي الذي كان وراء النهضة الأوروبية ووراء مشروعها الحداثي الكبير الذي يتضمن الموقف الحضاري وينطوي عليه المنتهى إلى إبداع على غير مثال سابق علميا وتقنيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا قد قام بنجاح وعمل بتفوق منقطع النظير على أشلاء الموروث العلمي والفلسفي وعلى أنقاض التراث السياسي والديني الكنسي للخلل الذي عرفه هذا الموروث وللفساد الذي سببه للإنسان على امتداد حقبة[1] تاريخية مهمة، فإنّ الأمر يختلف تماما مع الموروث الإسلامي الذي لو تمسك به أهله وتمّ تفعيله واستثمار ما فيه من جوانب مشرقة ومشرفة ما شهد الإنسان في العالم العربي المعاصر الكثير من المشكلات، حتى أنّ الكثير مما توصلت إليه الحضارة الغربية من إبداعات في عالم الفكر والعلم والفن والسياسة والاقتصاد وغيره يعتبر عودة إلى الماضي واستعادة لما عرفه العرب والمسلمون من قبل، فالفكر العربي الإسلامي المعاصر حاضر بقوّة في موقف مفكرينا وفلاسفتنا وفي مشاريعهم الثقافية والفلسفية في عالمنا المعاصر وقبله، لأننا أصحاب فكر ديني وثقافة تراثية وتاريخ حضاري تأسس على الدين الذي يقبع من دون شك وراء واجهة الحضارة الغربية، على الرغم مما تحقق بعد الاعتماد على العقلانية وعلى الحرية وعلى العلم والتكنولوجيا، صار التوجه الحديث للغرب الأوروبي عقلاني علمي حر، ولما أقصى هذا التوجه كل ما هو مقدس وغير علمي أخلاقيا كان أو دينيا أو غيره، واهتم فقط بما هو طبيعي موضوعي وبشري، وبما هو دنيوي لا ديني ترسّخ

[1] جيلالي بوبكر، التراث و التجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر،المرجع السابق،ص176.

الطابع العلماني في الثقافة الغربية، وأصبحت ذات قيّم استوحاها الإنسان من وعيه التاريخي الحضاري الحداثي والتحديثي في مضمونه وفي المرحلة التاريخية بتحولاتها وتطوراتها المختلفة[1]

د-**الثقافية** : تعرف الثقافة العربية امتدادا بعيدا في التاريخ على الرغم من ارتباطها بالعرب قوما ولغة وتاريخا وجغرافيا لم يمنعها من الاتساع والازدهار، كما تشهد ثراء كبيرا على المستويين النظري والعملي معا، ولما جاء الإسلام ازدادت هذه الثقافة غنى وتوسعا، لكون القرآن جاء بلسان عربي مبين، واشترط الإسلام التعبد في الصلاة باللّغة العربية لا غير، فكان ذلك تسويقا للغة العربية في مختلف بقاع المعمورة، أينما نزل الإسلام وحيثما ارتحل المسلمون حضرت لغة العرب وحضرت معها ثقافاتهم، من أفكار وعادات وتقاليد وأعراف وأخلاق وسيّر وحكم وأمثال وتراجم وغيرها، لأنّ اللّغة ليست مجرد أداة تواصل وتخاطب وتفاهم فحسب، بل هي فكر ورسالة وخطاب يعكس ثقافة وشخصية أصحابها كما يعكس انتمائهم التاريخي، حتى أنّنا نجد من يعتبر اللّغة المقوّم الأساسي والوحيد لإنشاء الأمة وقيامها وتحديد هوية الإنسان وانتمائه الاجتماعي والتاريخي، استطاعت اللّغة العربية أن تحتضن بسعة صدر حوامل ثقافات وديانات وحضارات أخرى قبل الإسلام وبعده، فقبل الإسلام ارتبطت بحضارات عريقة وعلى الرغم من بيئة الجدب والقحط الجغرافية عرف العرب وعرفت لغتهم القيّم في الفكر والعلم والسلوك وفي سائر جوانب الحياة، أما بعد الإسلام انفتحت اللغة العربية على كل اللّغات وجميع الثقافات والحضارات وكافة الديانات أخذا وعطاء تأثيرا وتأثرا حفظا ونقلا وأربا، الأمر الذي أثرى ثقافة العرب والمسلمين، الذين أخذوا من الثقافات الشرقية القديمة المصرية والفارسية والهندية والصينية وزادوا عليها، كما نهلوا من الثقافة اليونانية وأربوا عليها بل تجاوزوها، ووقفوا على ما فيها من جوانب القوّة أصالة وإبداعا، وكشفوا عن ذلك لأمم العالم وشعوبه ومنها الشعوب الأوروبية التي كانت

[1] جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها و تداعياته نقد وتقييم ،عالم الكتب الحديث،الاردن،2011م،ص85.

تعيش في غياهب وظلمات العصر الوسيط آنذاك، ولم تكن مطلعة على ثقافة سابقيها أو غيرهم بسبب ما كان يمارسه الحكم اللاهوتي الكنسي من قمع فكري واستبداد سياسي وفساد اجتماعي وبسبب انتشار الأمية والجهل والفقر والاشتغال بالفتن والنزاعات والحروب، لكنّ ثقافة العرب والمسلمين في هذه الفترة كانت في قمّة عطائها وتقدمها، واستمرت الثقافة العربية الإسلامية تتعاطى مع التاريخ والواقع حتى النهضة الأوروبية الحديثة وما تميزت به من إبداع حضارة تختلف عن مثيلاتها السابقة في توجّهها العلمي التكنولوجي المادي اللاّديني، والطابع العالمي للنهوض الحضاري الغربي الحديث جعل من منتجاته الفكرية والثقافية عناصر مهمة في الثقافة العربية الإسلامية التي اتسعت لهذه المنتجات وتفاعلت معها بين القبول والرفض وبين التحليل والنقد، فزادها الأمر ثراء، ومن جهة أخرى ازداد الأمر تعقيدا بعد تعقيد العلاقة بين الأنا والآخر في سياق ما تعاني منه ثقافتنا من تخلّف وانحطاط. [1]

هـ-الواقعية:

يمثل الواقع الجبهة التي يتعاطى معها الفكر في العالم العربي والإسلامي المعاصر، يؤثر فيها وتؤثر فيه، تشكله ويشكلها، والواقع في وطننا العربي الراهن مأزوم في جميع جوانبه، فكرياً وثقافيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعياً، متأزم حضاريا، والمشاريع الفكرية والحضارية الحديثة والمعاصرة حاولت أن تقدم نظرية في تفسير الواقع انطلاقاً من التراث بنوعيه الموروث والوافد، ورسالة الفكر في هذه المشاريع موجّهة أساساً إلى الواقع، فالفكر والمفكر شهادة على العصر وعلى الواقع، وقد تكون هذه الشهادة استشهاداً فيكون المفكر شاهدا على عصره وشهيداً له مثل الحال التي عرفها سقراط الفيلسوف اليوناني فكان فعلا وحقّا شهادة حق تاريخية في حقبة تاريخية تهاوى فيها العقل واليقين وسقطت مكارم الأخلاق عزّ العدل فاستشهد سقراط في سبيل كل ذلك، واقترنت نكبته واستشهاده بنكبة واستشهاد نور الحقيقة

[1] جيلالي بوبكر، العولمة مظاهرها و تداعياته نقد وتقييم ،المرجع السابق،ص85.

والعلم والحضارة والتاريخ في إحدى حقبه. فهو يكشف الواقع بحلوه ومرّه من خلال تحليله وعرضه وتحريكه، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع والواقع من جهته يعكس الفكر في السلب والإيجاب. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله والتجاوز هنا إلى الأمام في حركة التاريخ. الواقع بطبيعته يتجه إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى، فالواقعية إستراتيجية ومرجعية تطبع الفكر العربي الإسلامي المعاصر بطابعها في المبادئ والمنطلقات وفي السبل والأساليب وفي المبتغى. فالمبدأ الأساسي هو التعاطي مع الواقع أولا والاشتغال خارجه هراء وعبث، فالواقع موطن العمل الفكري والاجتماعي والثقافي والمادي وبؤرة البحث عن القوّة والضعف في الذات وفي الغير، والبحث [1]عن معوقات الإصلاح والنهضة وموانع الإبداع والتفوق، وتحديد شروط تغيير الواقع وتطويره. الفكر العربي الراهن يرجع إلى الواقع ويعطي الأولوية للتحدّيات الراهنة فيه، لأنّ في الواقع تتحقق مصالح الناس العامة من خلال التفاعل مع هموم الفكر والواقع، وهموم الواقع هي هموم الفكر والثقافة، والواقع العربي الإسلامي الراهن مأزوم، تواجهه تحدّيات كبرى، أبرزها تحدّي النهضة وما تقتضيه، وتحدّي الحرية والديمقراطية والأمن، وتحدّي التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتحدّي العلم والتكنولوجيا، وتحدّي العولمة وغيره من التحدّيات، وكلّ من هذه التحدّيات ينطوي على عدد كبير مما هو جزئي، الفكر مُطالب بالتعامل معها جميعا بإيجابية، \"وصلة الوحي بالواقع بوضوح صلة نظر بالعمل وأولوية الواقع على النص والمصلحة على الحد والتاريخ على الحرف مستمد من أولوية النظر على العمل وهو اختيار رئيسي في كل حضارة وهو الاختيار وراء قيامها وانتشارها قبل أن تُهزم وتتوقف، فيتحول الهم العملي إلى هم نظري، هو الاختيار الذي يبني الدول ويقيم العمران كما حدث في عصر الفتوحات الإسلامية الأولى".

[1] حسن حنفي،النظر والعمل، دار الفكر المعاصر ،بيروت لبنان 2003م،ص156.

وموقف فكرنا العربي نحو الأنا أو نحو الآخر في الغرب أو في الشرق تحدده هذه المرجعيات، التراث والدين والتاريخ والثقافة والواقع[1].

3_2_موقف العرب من الاخر وفكره التغريبي :

ثلاثة تيارات كبرى وهي: [2]

أ-تيار الرفض

وهو تيار تراثي سلفي يدعو إلى تجاوز الحداثة والتغريب والارتماء في أحضان الآخر، والاكتفاء بالاستعادة من دون استفادة أو استفادة محدودة جدّا، ومن دون استزادة أو استزادة محدودة جدّا، يكتفي بالأصالة على أنّها منفذ النجدة من الانحطاط ومخرج الطوارئ من التخلّف وسبيل النهضة، قدوته وسراجه السلف الصالح، وشعاره لا يصلح حال الأمة إلاّ بما صلح به أوّلها، وشعار لم يترك السلف للخلف أمرا يخوض فيه، وشعار نكون خير خلف لخير سلف، وعنده الثقافة الغربية تتعارض مع القيّم العربية والإسلامية، وقبول قيّم ومنتجات الغرب في البلاد العربية والإسلامية قضاء على عناصر الهوية العربية الإسلامية، الدين الإسلامي واللغة العربية والانتماء التاريخي والحضاري، خاصة بعد تعرّض البلاد العربية والإسلامية للاستعمار الغربي، وتوظيفه لمنتجات حضارته لقهر الشعوب الضعيفة ونهب خيراته، وممارسته سياسة التبشير المسيحي ونشر لغته وثقافته ومحو لغات وثقافات الشعوب المستعمرة.

ب- تيار التأييد والقبول والاستفادة:

وهو التيار الحداثي الذي لا يرى بدّا للخروج من التخلف والانحطاط سوى الحداثة على مستوى الفكر والعمل معا، وضرورة الانفتاح على الغرب الأوروبي علميا وثقافيا وسياسيا

[1] حسن حنفي،المرجع السابق،ص157.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ،المؤسسة الجامعية للطباعة ،بيروت، لبنان ،2000م،ص13.

وتكنولوجيا، ولا يشكل هذا الانفتاح خطرا على الثقافة العربية الإسلامية وعلى عناصرها لغة ودينا وتاريخا، فالتقدم الذي حققه الغرب الأوروبي في مجال الفكر والثقافة والعلوم والتكنولوجيا وفي مجال الحرية والديمقراطية وتنظيم المجتمع وفي جميع مجالات المجتمع كفيل بالاقتداء والإتباع، خاصة وأنّ منتجات الحضارة الغربية فيها الكثير منّ المشتركة بين كافة أفراد الإنسانية تضمنتها الحداثة وتضمنتها الثقافات والحضارات والديانات ذات الطابع الأممي العالمي، مثل الثقافة الفارسية والحضارة اليونانية والديانة الإسلامية، فهذه كلها تجتمع على قيمة العقل والعقلانية، وعلى أهمية العلم والفكر والفلسفة، وعلى قيمة الحرية والعدل والحق والجمال، لكن وسائل ومناهج الوصول إلى[1] هذه القيّم تتعدد وتختلف باختلاف الظروف والأوضاع، لهذا لا يوجد مانع من النقل الحضاري ومنالاستفادة الكاملة من الحداثة والتحديث والتغريب[2].

ج- تيار الجمع والتوفيق بين الوافد والموروث :

بين التجديد والتقليد، بين الأصالة والمعاصرة، يتمّ قبول الوافد الذي ينسجم مع الموروث ولا يعارضه، ويقوم منهج العمل على الاستزادة في الموروث بما ينسجم معه من الوافد، والاستزادة في الوافد بما ينسجم معه من الموروث، لأنّ رياح الحضارة الغربية عصفت بكل أقطار العالم بما في ذلك العالم العربي والإسلامي خاصة لما له من موقع جغرافي سياسي هام وما يبطنه من ثروات بشرية وطبيعية، أدّى إلى تكالب قوى الاستعمار الغربي الحديث عليه، وتمزيقه واحتلال أراضيه واستعمار شعوبه، وقهرها بالحديد والنار، بالإضافة إلى التخلّف والانحطاط الذي عمّ الشعوب العربية والإسلامية وشعوب العالم الثالث، ولكون الحضارة الغربية طابعا عالمي شمولي فان منتجاتها ليست خاصة بزمن ما أو بمكان ما، لذا فرفض الغرب والقطيعة مع حضارته انتحار حضاري وسقوط في وحل الضياع والتخلف وعدم مسايرة الركب الحضاري، أما قبول الغرب والسقوط في حضارته تغريبا وتغرّبا انتحار

[1] حسن حنفي ،هموم الفكر و الوطن ، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة ،مصر 1998م،ص155.

[2] حسن حنفي ،هموم الفكر و الوطن ، المرجع السابق ،ص155.

للهوية الثقافية والدينية والتاريخية، أما سبيل التخلص من الانتحار الحضاري في الزمان وانتحار الهوية في التاريخ هو بذل الوسع في التأليف الإيجابي بين الوافد والموروث، مادام كل من الموروث والوافد حقيقة لا مردّ لها.

إنّ الموقف من الغرب يتكرر مع التراث العربي الإسلامي، ومع الواقع المعيشي العربي المعاصر، بالنسبة للتراث يتوزع الموقف على ثلاثة تيارات، تيار تراثي سلفي لا يقبل الحداثة ولا التغريب ولا التحديث، ويدعو إلى التمسك بما تركه الأسلاف لا غير. وتيار حداثي تغريبي يدعو إلى الاستفادة من كل منتجات الغرب، وتيار توفيقي يؤلف بين التراث والحداثة. أمّا الموقف من الواقع المعيشي فهو بين الرفض والاعتزال والتبرير، وعلى الرغم من التعدد والتنوع في المواقف، مازال الفكر في عالمنا العربي الإسلامي يفتقر إلى موقف حضاري وجيه في مستوى التحدّيات الحضارية الراهنة[1].

[1] حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب،المرجع السابق،ص16.

خاتمة

خاتمة :

يقال بالمثابرة و العمل الجاد يحقق الإنسان دائمًا نتائج سليمة ، فأدعوا الله شاكرةً على نعمة العلم أن أُوفَّق في عملي المتواضع و بلوغ غاية يرضاها الله و عباده .

و من بين النتائج التي توصلت إليها خلال هذا العرض البسيط ما يلي :

-من خلال الأزمة الفكرية العربيَّة حدث " صدام حداثي " غربي للعرب ، جعلهم يبحثون عن أسباب تخلُّفهم و ركودهم الحضاري ، فأصبح كلٌّ ينادي بتوجههِ الإيديولوجي ، فهناك من يرى أنَّ التَّقدم و التَّطور كامن في ثقافتنا الأصيلة العربيَّة – هنا تقدم العرب بما انتهجه سلف الأمَّة – .

و هناك من جعل من العلمانية اتجاهًا رائدًا لتَّقدم و تطور العرب كون أن هاته الأخيرة متفسح المجال ليصبح العرب متمتعون بمشاريع دنيوية حرَّة تجعل منهم في سير و استمرارية ، و لتحقيق مشروع فكري نهضوي بالنسبة لأصحاب النزعة القومية فهم يرون أن تقدم الأمة سيكون في وحدتها العربيَّة و نزعتها الوطنيَّة .

-على الرغم من محاولة الفكر العربي في الحقبة الحديثة من تحقيق نهضة فكريَّة عربيَّة شاملة ، إلَّا أنَّها بائت بالفشل ممَّا جعلها تطرحُ من جديد في الفترة المعاصرة ، فالفكر المعاصر تطرق لعدة قضايا و مشكلات طرحت و لا زالت تطرح على غرارها مشكلة الأصالة و المعاصرة ، قضيَّة التقليد و التجديد بحثًا عن حل ، فأصبحت قضايا الدخول إلى باب الحداثة تختلف من مفكر لآخر ، فمنهم من يرى أن نأخذ بحداثة الغرب و ما تزخُر به من قيم لتحقيق حضارة نتباهى بها بين الأمم ، و هناك من كان ذا توجه إسلامي و رأى أنَّه لا بدَّ من جعل الحداثة تتمتع بالروح الإسلامية ، ليصبح العالم العربي متحضِّرًا و متأصلًا في آن واحد .

-أما بالنسبة لأصحاب التّوجه النّقدي فاختلفت الرؤى و تعدّدت من مفكر لآخر فمنهم من أخذ بضرورة القطيعة مع الموروث العربي و الأخذ من الحداثة الغربية للدخول إلى باب الحضارة من جديد ، و منهم من عمل على نقد الحداثة الغربية بالسلب ، و أكدّ على ضرورة تأسيس حداثة إسلامية كما فعل " الدكتور طه عبد الرحمان " و ذلك من أجل القضاء على الركود الفكري ، أمّا في ما يخص قبول و رفض التّبعية للوافد الغربي فهناك من دعا بضرورة القطيعة التّامة و عدم إدخال أي فكر دخيل مثل : التيار السلفي ، و هناك من رأى في تبني الحداثة تحقيق النهضة العربيّة و التّقدم الفكري ، أمّا بالنسبة لموقف التيار التوفيقي فاتخذوا موقفا وسطا و ذلك بالمحافظة على الأصالة و التراث العربي ، و في آن آخر اتباع الغرب و الأخذ منه ما يتناسب مع قيّم حضارتنا .

و ختامًا يمكنني القول أنَّه مهما تعدَّدت الآراء و اختلفت التّوجهات حول مسألة الفكر العربي و مآلاته إلا أن العرب لم و لن يتقدموا و يتطوروا ، و لن تكون هناك نهضة عربيَّة ، و ستبقى هاته الإشكاليات قائمة ما دام العقل البشري في تفكير دائم و مستمر حول البحث عن حلول لتبني الحداثة الغربية من أجل الدخول إلى باب الحضارة من جديد ، في مقابل أنَّ الغرب أشبه ما نقول بأنَّها تخلَّصت من مفهوم الحداثة و أصبح مصطلحا آخر يتوافد في الأذهان الغربيَّة ألا و هو – ما بعد الحداثة – .

.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر و المراجع :

1/ المصادر :

-القرآن الكريم .

-جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ، العروة الوثقى ، ت.ق سيد هادي خسرو شاهي ، ط1 ، القاهرة ، 2002م .

-شبلي الشميل ، فلسفة النشوء و الإرتقاء ، ج1 ، مطبعة المقتطفة بمصر ، 1910 .

-طه عبد الرحمان ، الحداثة و المقاومة ، معهد المعارف الحكميَّة للدراسات الدينية و الفلسفية ، ط 1 .

-طه عبد الرحمان ، تجديد المنهج في تقويم التراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط2 ، (ب.س)

-طه عبد الرحمان ، حوارات من أجل المستقبل ، الشبكة العربيَّة للأبحاث و النشر بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 .

-طه عبد الرحمان ، روح الحداثة ، المدخل في تأسيس الحداثة الإسلاميَّة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2006 .

-طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق ، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيَّة ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2000 م .

-طه عبد الرحمان العمل الديني و تجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، الرباط ، المغرب ، ط 1 ، 1999 م .

- محمد أركون ، الدين و العلمنة ، الإسلام و المسيحية و الغرب ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1996 م .

- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ت.ر هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط 2 ، 1990 م .

- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، 1977 .

- محمد أركون ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي ؟ ت.ر هاشم صالح ، دار الساقي ، لبنان ، ط 3 ، 2003 م .

- علي عبد الرزاق ، الإسلام و أصول الحكم ، ت.م عمار علي حسن ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، 2012 .

2/ المراجع :

- إبراهيم سعفان ، أزمة الفكر العربي ، شهادة الأدباء و الكتاب من العالم العربي ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، ط1 ، 1994 – 2000 .

- أبو النور حمدي و أبو النور حسن ، يورغنهابرماس، الأخلاق و التواصل، التنوير للطباعة و النشر ، بيروت ، 2012 .

- أبو يعرب المرزوقي و الطيب تيزيني ، أفاق فلسفة عربية معاصرة ، دار الفكر دمشق سوريا ، ط1 ، 2001 .

- ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، 1798 – 1939 ، ت.ر كريم عزقول ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان .

-أنور الجندي ، المعاصرة في إطار الأصالة ، دار الصحوة للنشر و التوزيع، القاهرة ، ط1 ، 1987 .

-أنور الجندي ، مشكلات في الفكر العربي المعاصر في ضوء الإسلام ، مطابع الشركة المصريَّة ، القاهرة .

-برهان غليون ، محنة الثقافة العربيَّة بين السلفية و التبعيَّة الفكرية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان .

-بومدين بوزيد و آخرون ، قضايا التنوير و النهضة في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة ، بيروت ، ط1 ، 1999 م .

-حسن حنفي ، التراث ، موقفنا من التراث القديم ، المؤسسات الجامعية للدراسات و التوزيع ، ط4 ، 1992 م .

-حسن حنفي ، الدين و التحرر الثقافي ، منتدى مكتبة الإسكندريَّة ، 1981-1952م

-حسن حنفي ، النظر و العمل ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، 2003 .

-حسن حنفي ، في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة و النشر ، لبنان ، ط2 ، 1983 م .

-حسن حنفي ، مقدمة في علم الإستغراب ، المؤسسة الجامعية للطباعة ، بيروت ، لبنان ، 2000 .

-حسن حنفي ، هموم الفكر و الوطن ، ج2 ، دار قباء للطباعة ، مصر ، 1998.

-السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي . مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربيَّة للأبحاث و النشر ، بيروت ، ط1 ، 2010 .

-الشريف زروخي ، مطبوعة فلسفة عربيَّة معاصرة ، جامعة محمد الأمين دباغين ، سطيف ، 2017-2018 .

-طه حسين ، التقليد و التجديد ، مؤسسة هنداوي ، مكتبة الوهبيَّة .

-عبد الإله بالقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة ، بيروت ، ط1 2002 ، ط2 2004 .

-عبد الإله بالقزيز ، العرب و الحداثة من الإصلاح إلى النهضة ، مركز دراسات الوحدة العربيَّة للنشر و التوزيع ، بيروت ، ط2 .

-عبد الرحمان بدوي ، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، 1979 .

-عبد الرحمان يعقوبي ، الحداثة الفكريَّة في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ، ط1 ، 2014 م .

-عبد الله العروي ، العرب و الأيديولوجيا المعاصرة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ط2 .

-عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الفكر ، دمشق ، ط3 ، 2010 .

-علي المحافظة ، الاتجاهات الفكريَّة عند العرب في عصر النهضة ، الأهليَّة للنشر و التوزيع ، بيروت ، 1987 م .

-كمال عبد اللطيف ، الفكر الفلسفي في المغرب ، قراءات في أعمال العروي و الجابري ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2008 م .

-كمال عبد اللطيف ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت .

- محمد عابد الجابري ، التراث و الحداثة ، دراسة و مناقشات ، مركزه دراسات الوحدة العربيَّة ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1991 .

- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، دراسة تحليليَّة نقديَّة ، مركز دراسة الوحدة العربيَّة ، بيروت ، لبنان .

- محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر و التوزيع ، القاهرة .

- محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ، دار الشرق الأوسط للنشر ، بدوت.ت .

- محمد عمارة ، الاستقلال الحضاري ، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط1 ، 2007 .

- محمد عمارة ، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي و الحداثة الغربية ، مكتبة الشروق الدوليَّة ، ط1 ، 2003 .

- محمد كامل الظاهر ، الصراع بين التيارين الديني و العلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، دار البيروني للنشر و التوزيع ، بيروت ، ط1 .

-نصر حامد أبو زيد ، التجديد و تحريم التأويل بين المعرفة العلميَّة و الخوف من التفكير ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 ، 2010 .

3/ المعاجم و الموسوعات :

-أيوب أبوديَّة ، موسوعة أعلام الفكر العربي الحديث و المعاصر ، مطبعة السفير، ط1 ، 2008 م .

-جلال الدين سعيد ، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر، 2004 م .

-جورج طرابيش ، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 1118 م .

-مجموعة من الأكاديميين العرب ، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة ، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة و الأيديولوجيا ، دار الأمان ، الرباط ، ط1 ، 2014 م .

-محمود حمدي زقزوق ، الموسوعة الإسلامية العامة ، المطابع التجارية ، القاهرة ، 2002 م .

-مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، ج2 من (ط إلى ى) ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، مكتبة المدرسة ، 1982 م .

-مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة للنشر ، سنة 2007 م .

-معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية العربية (مصطلحات و مفاهيم) ، مجلد 1 ، ط1 ، دار الإنماء العربي ، 1986 م .

4/ المجلات و الدوريات :

-إبراهيم الحيديري ، الحداثة و التقليد في المجتمع العربي ، موقع الثقافة و اللغة العربية ، جريدة الحياة ، بتاريخ 2015/01/27 ، تم التحديث بقلم محمد بكري .

-بن سعيد محمد ، الحداثة و سؤال الأخلاق في المدونة الفكرية لطه عبد الرحمان ، الأكاديمية للدراسات الإنسانية ، العدد 15 ، المركز الجامعي نور البشير البيض ، 2016 .

-جيلالي بوبكر ، التراث و التجديد بين قيم الماضي و رهانات الحاضر ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، 2011 م .

-جيلالي بوبكر ، العولمة مظاهرها و تداعياتها ، نقد و تقييم ، عالم الكتب الحديث، الأردن ، 2011 م .

-جيلالي بوبكر ، موقف الفكر العربي المعاصر من الحضارة الغربية بين السلب و الإيجاب ، جامعة حسيبة بن بوعلي ، الشلف .

-رانيا عاطف ، دور المفكر العربي في الموائمة بين الأصالة و المعاصرة ، صحيفة المثقف ، العدد ، 5683 ، 03/28 ، 2022 م .

-شويني علي ، بدَّة فوزية ، زموري العياشي ، الفكر المغاربي و فعل الترجمة من التبعية للآخر إلى التأصيل الهوياتي عند طه عبد الرحمان ، مجلة التدوين ، المجلد 07 ، العدد 15 ، 2020/01/30 م .

-عبد الرحيم السلمي ، إشكالية التبعيَّة الفكرية و الثقافية ، (مؤتمر تحديات ما بعد الربيع العربي) ، تجمع الأصالة ، مجلة البيان ، المركز العربي للدراسات الإنسانية ، ليبيا ، طرابلس ، 2012/12/23.22 .

-كرطالي نور الدين ، الحداثة و الوعي التاريخي في فكر عبد الله العروي ، مجلة العبر للدراسات التاريخية الأثرية في شمال إفريقيا ، العدد 02 ، جامعة وهران 02.

-مجلة الأدب الإسلامي ، السعودية ، ص 89 و 98 .

-مصطفى العادل ، نقد الحداثة الغربية عند طه عبد الرحمان من النقد الفلسفي إلى النقد اللساني ، دورية نماء لعلوم الوحي و الدراسات ، العدد 08 و 09 ، جامعة محمد الأول ، المغرب ، 2020 .

-مهدي فتيحة ، نقد الحداثة الغربية في فكر عبد الوهاب المسيري ، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ، المجلد 10 ، العدد 01 ، جامعة الجزائر 02 ، 2022 م .

-نادية درقام ، القول الفلسفي من حضيض التقليد إلى أفاق الإبداع . طه عبد الرحمان ، المنظر و الأنموذج ، مجلة متونا ، المجلد 11 ، العدد 02 ، سبتمبر 2019 .

-نصيرة بوطغان ، جدل الحداثة و التجديد الديني و المدني في الفكر الإسلامي لدى محمد عمارة ، مجلة دراسات ، العدد 10 ، 2019 م .

-يومتنعلجية ، قضايا الخلاف في الفكر العربي المعاصر ، مجلة لوغوس ، العدد الثاني ، 14/آيار/2022 .

5/ الرسائل و البحوث الجامعية :

-أمال دهيميات ، الطرح الابستمولوجي في الفكر العربي المعاصر ، زكي نجيب محمود و محمد عابد الجابري أنموذجا ، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة ، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة ، 2020/2019 .

-حمدان عبد الله شحدة الصوفي ، مفهوم الأصالة و المعاصرة و تطبيقاته في التربية الإسلامية ، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه ، بجامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية .

-ريمة حمريط ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، قراءة في كتاب المرايا المحدَّبة لـ : عبد العزيز حمودة ، مذكرة لنيل شهادة الماستر ، 2015/2014 ، بجامعة محمد بوضياف ، المسيلة .

-مريم بكدي و أميرة طبيب ، إشكالية التقليد و التجديد في الفكر العربي المعاصر ، محمد عمارة أنموذجا ، مذكرة لنيل شهادة الماستر ، بجامعة الجيلالي بونعامة بخميس مليانة ، 2018/2017 .

-نوال صفار ، إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصر ، كتاب التراث و الحداثة ، محمد عابد الجابري أنموذجا ، مذكرة لنيل شهادة الماستر ، بجامعة العربي بن مهيدي بأم البواقي ، 2016/215 .

6/ المواقع الالكترونية :

- أحمد عبد ربه ، في نقد الحداثة الغربية ، مقال .www.shorouknews.com
- political.encyclopedia.org
- www.alukah.net. بتاريخ 2016/10/29
- سعيد عبيدي ، مقال مقاربة عبد الله العروي لمفهوم www.noninoun.com الحداثة .
- رؤوف عباس حامد ، تطور الفكر العربي الحديث (www.raoufabbas.org موسوعة الثقافة التاريخية و الأثرية و الحضارية) ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة .
- شاهدة عبادة بتاريخ 2021/02/03. www.sotor.com

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات :

العنـــــــوان	الصفحة
شكر و عرفان	-
الإهداء	-
مقدمة	أ
الفصل الأول : أزمة الفكر العربي الحديث	11
1_ ضبط المفاهيم	11
1_1_ الفكر	11
1_2_ التراث	11
1_3_ التقليد	12
1_4_ الثقافة	13
1_5_ الحداثة	13
1_6_ ما بعد الحداثة	14
1_7_ الإصلاح	15
1_8_ الأصالة	16
1_9_ المعاصرة	17
1_10_ النهضة	17
1_11_ التبعيَّة	19
2_ الأزمة الفكرية العربيَّة	20
2_1_ مفهوم الأزمة	20
2_2_ صدمة الحداثة	21

2_3_ مكانة الغرب في الفكر العربي	23
2_3_1_ التيار الإصلاحي الديني	23
2_3_2_ التيار العلماني	24
2_3_3_ التيار القومي	24
3_ موقف المفكرين العرب من مشروع النهضة	26
3_1_ موقف جمال الدين الأفغاني	26
3_2_ موقف شبلي الشميل	30
3_3_ موقف علي عبد الرزاق	35
الفصل الثاني : مشكلة الأصالة و التبعيَّة في الفكر العربي المعاصر	41
1_ مشكلة الأصالة والمعاصرة	41
1_1_ الأصالة	41
1_2_ المعاصرة	44
2_ مشكلة التقليد و التجديد	48
2_1_ التجديد	48
2_2_ التقليد	52
3_ الحداثة في الفكر العربي بين المنحي الإسلامي و التوجه التغريبي	55
3_1_ من منظور إسلامي – طه عبد الرحمان –	55
3_2_ من وجهة نظر تغريبية – محمد أركون –	63
الفصل الثالث : الفكر العربي المعاصر بين التأييد و التفنيد	72
1_ التأييد للحداثة الغربية مع ضرورة إحداث القطيعة مع الموروث الأصالي العربي	72
1_1_ رؤية عبد الله العروي	73
1_2_ الحداثة في فكر عبد الوهاب المسيري	76
2_ نقد الحداثة الغربيَّة	78

2_1_ نقد الحداثة الغربية – طه عبد الرحمان –	80
3_ العرب و التبعية الفكرية للوافد الغربي	84
3_1_ قبول الانفتاح على الغرب لتحقيق التقدم	85
3_2_ موقف العرب من الآخر و فكره التغريبي	93
خاتمة	97
ملخص الدراسة	99
قائمة المصادر و المراجع	101
فهرس الموضوعات	112