الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الإبراهيمي – برج بوعريريج –

كلية الآداب و اللّغات

قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

الشعبة: دراسات نقدية

التخصص: نقد حديث ومعاصر

الـــعنـــوان

إشكاليات الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان.

" إشكالية تقويم التراث نموذجا"

مذكرة مقدّمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة ماستر.

نظام: L.M.D

إعداد الطالبتين:

– أماني شنيتي

– خولة واضح

إشراف الدكتور:

سليم سعدلي

اسم العضو ولقبه	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
رياض نويصر	أستاذ مساعد – أ–	جامعة محمد البشير الإبراهيمي	رئيسا
سليم سعدلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد البشير الإبراهيمي	مشرفا ومقررًا
بوعلام رزيق	أستاذ التعليم العالي	جامعة محمد البشير الإبراهيمي	ممتحنا

السنة الجامعية :

1445–1446هـ/2023–2024 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج

تصريح بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز البحث

أنا الممضي (ة) أسفله،

السيد (ة) ..... الصفة: طالب

الحامل (ة) لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 119991164015590006 والصادرة بتاريخ: 2018/08/14

والمكلف (ة) بإنجاز مذكرة ماستر،

عنوانها:

.....

.....

.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ: 2021/07/02

توقيع المعني (ة)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج

تصريح بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز البحث

أنا الممضي (ة) أسفله،

السيد (ة) ..... شنيتي أماني ..... الصفة: طالب

الحامل (ة) لبطاقة التعريف الوطنية رقم: 116405237 00002 والصادرة بتاريخ: 2023.09.12

1100

والمكلف (ة) بإنجاز مذكرة ماستر،

عنوانها:

..... اشكاليات الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد

..... الجابري وطه عبد الرحمن

.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية والنزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ: 2024/07/02

توقيع المعني (ة)

شكر وتقدير

الحمد لله الذي وهبنا التوفيق والسداد ومنحنا الثبات واعاننا على اتمام هذا العمل بعد أن سافرنا لنضع النقاط على الحروف ونكتشف ما وراء ستار العلم والمعرفة.

هذه كلماتنا المبعثرة نهمس بها في أذن كل من كان سندا لنا وحثنا وغرس فينا الأمل والإرادة لإتمام هذا العمل.

هي كلمات شكر الى جميع الأساتذة الكرام وخاصة الأستاذ المشرف: سليم سعدلي.

والأستاذ: رياض نويصر.

الى جميع طلبة الأدب العربي وجامعة محمد البشير الابراهيمي.

الى كل من دعمنا من قريب ومن بعيد.

إهداء

الحمد لله وكفى والصلاة على الحبيب المصطفى وأهله ومن وفى أما بعد:

الحمد لله الذي وفقنا لتثمين هذه الخطوة في مسيرتنا الدراسية بمذكرتنا هذه

ثمرة الجهد والنجاح بفضله تعالى مهداة الى روح كل من والدي الطاهرة

وأخي الغالي حمودي رحمها الله وأسكنها فسيح جنانه.

الى والدتي الحبيبة حفضها الله وأدامها نورا لدربي.

لكل العائلة الكريمة التي ساندتني ولا تزال من إخوة: ميلود وعبد الحكيم، وأخوات: فيروز وريمة.

الى كل من: أروى، محمد الأمين، تقوى، نور اليقين، محمد اياد.

الى كل من كان لهم أثر على حياتي، والى كل من أحبهم قلبي ونسيهم قلمي.

مقدمة:

مقدمة

فرض المجتمع الغربي هيمنته على العالم في مختلف المجالات خاصة في المجال المعرفي، فالمتأمل في الواقع الفكري يدرك ذلك التباعد في المستوى المنهجي والمعرفي، هذا الأخير الذي قسم العالم إلى عالم غربي في الصدارة، وعالم يدنوه رتبة وهو العالم العربي، فالهيمنة الغربية توضحت معالمها من خلال عاملين أساسيين: أولهما محصور في فكرة المركزية؛ إذ سيطرت الثقافة الغربية على كافة الثقافات غير الغربية لتجعلها بذلك غير قادرة على الإنتاج المعرفي الا إذا تمت الموافقة عليه من طرف الفكر الغربي، أما الثاني فراجع إلى طبيعة الثقافة العربية في حد ذاتها والفكر الثابت عندها، ذلك أن العرب دائما ما يدخلون في حالة الانبهار من كل ما يعتبر مصدره غربي سواء أكان ذلك في الموضوعات أو المناهج أو النظريات، وهذا الأخير ما جعل من المجتمع العربي مجتمعاً مستهلكاً من الدرجة الأولى، يستقبل الفكر الغربي دون إعادة نظر أو تمحيص، متقبلا إياه دون تغيير أو تجديد، وهذا الأمر يؤكد فترة الفراغ الفكري التي دخلت فيها المجتمعات العربية، لتخلو بذلك من الطموح الفكري الذي يفتح الطريق نحو الإبداع.

و قع الفكر العربي في متاهة كان باب دخولها التهاون الفكري ولم ير سبيلا للخروج منها الا بالتبعية الغربية، إذ تهافت العرب إلى تقبل منقول الغرب طامعين في ذلك الخروج من الأزمة الفكرية إلا أنهم وجدوا أنفسهم يتخبطون في واقع متأزم، ولعل من أبرز من تفطن بخطورة الموقف من المفكرون العرب وبالأخص المغرب العربي نجد كل من "محمد عابد الجابري" وطه عبد الرحمان، اللذان رفضا الحال الذي آل إليه الفكر العربي وبالأخص علاقته بماضيه والحاضر الأوروبي، هذا الأخير الذي جعل المجتمع العربي يرتطم بجملة من الإشكاليات هددت الهوية العربية، وفي مقابل ذلك كان ظهور خطاب الجابري وطه عبد الرحمان من المساعي الجادة الداعية لتجاوز هذه الإشكاليات أو على الأقل تنظيمها وإعادة ترتيبها كمشكلة يمكن تخطيها، وذلك لن يحدث إلا بالرجوع إلى التراث باعتباره أصل كل انتفاضة، وقبل الحفاظ عليه أقروا بإلزامية معرفته وتأصيله.

لا يمكن انكار ذلك الطابع السيكولوجي الذي ساد الواقع الفكري العربي والذي كان يعكس حالة من الانشطار تحيل إلى شدة الصراع بين "الأنا" باعتباره الموروث الثقافي العربي و"الآخر" الذي يصور الحضارة الغربية، ومن هنا كان نزع الطابع الاشكالي عن قضايا الفكر العربي يتطلب الإلمام بجل القضايا الشائكة في المجتمع خاصة تلك التي تتعلق بإشكالية الأصالة والمعاصرة، أزمة الإبداع واشكالية الحداثة التي تحيل بشكل مباشر للإشكالية الأساس في الفكر العربي الحديث والمعاصر وهي إشكالية تقويم التراث، والتي من خلالها حاول كل من الجابري و طه عبد الرحمان انصاف التراث كونه مسؤولية الناقد العربي المعاصر وتقديمه في صورة معاصرة، ذلك وان اختلف اشتغال كل منها الا أن اقرارهم بضرورة العودة إلى التراث أمر لا جدال فيه.

تكمن أهمية هذه الدراسة في سعيها الكشف عن أهم ردود الأفعال من طرف المثقفين العرب بعدما اختلت الموازين الفكرية وبعدما اعتلى العقل الغربي الصدارة في جميع المجالات خاصة المعرفية، وبالتالي تكشف هذه الدراسة عن تعامل النقاد العرب مع مختلف الإشكاليات التي واجهت الفكر العربي في العصر الحديث والمعاصر، وكذلك طريقة تعاملهم مع التراث بعد العودة إليه، وعلى هذا الأساس قدمنا بحثنا هذا والموسوم ب " **إشكاليات الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان" إشكالية تقويم التراث انموذجا"**، محاولين من خلاله الإجابة عن الإشكالية الأساسية التالية:

- ما هي أبرز إشكاليات القرن الني واجهت الفكر العربي المعاصر؟
- هل حقا حققت المشاريع النهضوية نجاحا في تجاوز هذه الإشكاليات؟

وترتبت عن هذه الإشكالية مجموعة من المشكلات الفرعية من بينها:

- ما سر الاهتمام بالتراث؟
- ما موقف الجابري وطه عبد الرحمان من التراث؟
- ماهي الآليات المنهجية التي استعان بها الجابري في قراءته للتراث؟

- كيف كان رد فعل طه عبد الرحمان من اشتغال الجابري للتراث؟
- إلى أي مدى تمكن طه عبد الرحمان من سد ثغرات الجابري؟ وهل يمكن اعتبار أن النظرة التكاملية نجحت في تصحيح ما أخفقت فيه النظرة التجزيئية في الممارسة التراثية؟

هذا ويعود سبب اختيارنا هذا الموضوع بالدرجة الأولى هو اكتساء الموضوع ذاته بنوع من الغموض ذلك أنه يحمل في ثناياه أكثر القضايا الحرجة التي لابد من الوقوف عندها، كما لا يخفى أن ميولنا ورغبتنا في التعمق أكثر في مثل هذه المواضيع خاصة أنها تحمل طابع فلسفي بامتياز، ثم إن ذلك الصراع الفكري الإيجابي الذي اندلع بين كل من الدكتور محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان خاصة فيما يتعلق بعلاقة الفكر العربي ومقابله الغربي في ظل الحفاظ على الهوية، كان محفزا ودافعا قويا للوقوف والتعمق أكثر في طرح كل منهما.

هذا وعلى اعتبار أن الموضوع هو الذي يحدد المنهج، فطبيعة بحثنا هذا اقتضت حضور القراءات المتعددة التي استقيناها من بعض المناهج النقدية، كالتفكيك والوصف، والتأويل والحفر ...الخ. لكون القراءات النقدية عند أمثال هؤلاء (طه عبد الرحمان، الجابري) تبقى قراءات مفتوحة يصعب الإحاطة بها من الناحية الفكرية والمعرفية.

تشكل البحث من مقدمة وثلاث فصول وخاتمة، الفصل الأول عبارة عن مدخل تنظيري من خلاله حاولنا الإحاطة بجل المفاهيم الأساسية التي تندرج ضمن موضوع هذه الدراسة، مرورا بطرح مسار نشأة المشاريع النهضوية العربية وأهم التيارات المساهمة في ظهور تلك المشاريع المستقبلية، أما الفصل الثاني والمعنون ب"إشكاليات الفكر العربي المعاصر" والذي نرى فيه أهم وأخطر إشكاليات التي واجهت الفكر العربي المعاصر والتي حالت دون تحقيقه للقفزة الفكرية والمعرفية، بداية بإشكالية الأصالة والمعاصرة التي جعلت من المفكر العربي في حالة من الضياع بين التماهي في ارتباطه بتراثه، وبين الانقياد

والخضوع للحاضر الغربي دون المساس بهويته العربية، مرورا بأزمة الابداع العربي الذي يشخص حالة التهاون الفكري لدى المجتمع العربي وغياب الروح المبدعة بعد ما انطبع عليها طابع التقليد والمشائية، وصولا إلى إشكالية الحداثة التي أثارت جدلا واسعا داخل الحيز العربي لتنقسم بعدها الآراء بين مؤيد لها ورافض إياها باعتبارها نموذج غربي لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية.

يتحدث الفصل الثالث الموسوم ب "إشكالية تقويم التراث: من النظرة التفاضلية إلى النظرة التكاملية" عن طبيعة اشتغال محمد عابد الجابري على التراث العربي الذي حاول ادراج قراءة معاصرة له وكذلك نعرض من خلاله نقد طه عبد الرحمان للقراءة الجابرية التي جاءت على طريقة المناظرة وبالتالي احتوت على بديل والتي اعتبرها طه قراءة تكاملية وأنهينا البحث بخاتمة عامة رصدنا فيها أهم النتائج.

ارتكز بحثنا هذا على مجموعة من المؤلفات كانت بالنسبة لنا مصدرا للمعلومات المدرجة فيه، ومعينة لنا لإكماله، وان اوردناها فهي على سبيل الذكر لا الحصر منها:

- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان.

هذا ولما كان موضوع التراث من أكثر المواضيع دراسة، وأكثرها تطرقا من طرف النقاد والباحثين، فإنه قد سبقتنا إليه أعمال ودراسات وان تناولته من زوايا مختلفة، منهم من ركز على بعده الابستمولوجي وآخر اهتم بجانبه المنهجي ومن أهم هذه الدراسات نجد:

- التقريب التداولي للتراث العربي من منظور" الدكتور طه عبد الرحمان"، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر أدب عربي.

- التراث في التفكير النقدي الجزائري المعاصر" دراسة في نماذج"، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في الأدب العربي.

ولعل سعة المطالعة التي عانينا منها في تحضيرنا لهذا البحث هو الطابع الفلسفي الغامض الذي يكتسيه الموضوع والذي يستدعي حضور ذهني قوي، خاصة لما كان الأمر يتعلق بطرح مبادئ وأفكار كبار النقاد في الساحة الفكرية وفي ظل الصراع الفكري القائم بينهم الذي يستدعي الموضوعية في الطرح والتزام الحيادية خاصة في عرض نقد أحد الطرفين.

وأرجوا أن يلاقي هذا الجهد البسيط قبولا حسنا، ويجعل الله فيه خيرا وإفادة وما توفيقي إلا بالله والحمد لله.

الفصل الأول:

مدخل مفاهيمي:" ثلاثية التراث، النهضة والحداثة"

أولا: التراث.

ثانيا: النهضة.

ثالثا: الحداثة.

رابعا: المشاريع الحضارية في الفكر العربي المعاصر.

أولا مفهوم التراث:

مصطلح التراث من بين المصطلحات التي صعب على المؤرخين تثبيت مفاهيمهم، ذلك أن تعريفاته اختلفت من شخص لآخر كل نظر اليه حسب منظوره الخاص، وعليه قبل تحديد المفهوم الاصطلاحي للفظ التراث لابد أولا من التوقف عند المدلول اللغوي الوافد من أهم المعاجم اللغوية العربية.

1-1التراث لغة:

وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم بمعنى: المال الموروث، يقول الله تعالى: ﴿وتأكلون التراث أكلا لما﴾[1]، وأيضا يقول جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أن تَرِثُوا النِسَاءَ كَرْهًا﴾.[2] قال الامام القرطبي:" والمقصود من الآية اذهاب ما كانوا عليه في جاهليتهم، والا تجعل النساء كالمال يورثن عن الرجال كما يورث المال.

جاء في لسان العرب "لابن منظور" التراث في قوله: "ورث الوارث" صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي بمعنى أنه الشيء الخالد الأصلي، فهو الذي يرث الخلائق ويبقى بعد فنائهم والله يرث الأرض ومن عليها، والتراث أصل التاء فيه واو أصلها وارث، فقلبت الواو تاء، بمعنى أن مصطلح التراث مأخوذ من كلمة "ورث" وهو الشيء الذي يرثه الانسان سواء أكان عادات أو تقاليد أو آداب، فهو الشيء الأصيل الذي يلاحق الانسان طول الزمن محافظا على ثبات صفته وهي البقاء والخلود والثبات.[3] ورد أيضا في معجم المصطلحات

[1]- سورة الفجر: الآية: 19.

[2] سورة النساء، الآية 19.

[3]- ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ط 1 ، دار المعارف، القاهرة، مادة (ح، د، ث)، ص189.

في مادة (ورثَ): أورثَه أبوه مالا، جعل له ميراثا: ورثَه توريثاً، أشركته في الميراث، وورثَ الرجل فلانا مالا، [1]إذا ادخله على ورثته من ليس منهم فجعل له نصيبا.

كما ورد لفظ التراث في الشعر عند "عمر بن كلثوم التغلبي" الذي يقول في معلقته:

وعتابا وكُلثوما جميعـا * بِهِم نِلنَا تُراثَ الأَكرمِيـنَا.

وهنا كان لفظ التراث يحمل دلالة التراث المادي أكثر من المعنوي، وعليه ومن خلال ما سبق من تعريفات لغوية لمصطلح التراث، نجده محصورا في الميراث أي ما يتركه أو يخلفه الميت لورثته على المستوى اللغوي في الخطاب القديم،[2] لا يخرج عن الجانب المادي الذي يـتركه الميت لورثته والجانب المعنوي المتعلق بالنسب.

مصطلح التراث يقابله في اللغة الفرنسية كلمتين على التوالي Tradition– Héritage

[1]– ينظر: يحيى عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، ط1، دار الافاق العربية، القاهرة، 2002م، ص289.

[2]– جمعة حسين يوسف الجبوري: المضامين التراثية في الشعر الاندلسي، 20.

ولكل من هاتين الكلمتين معنيين مختلفين، الأول يعني الميراث المادي أو الروحي، فنقول:" التراث الاجتماعي والتراث الثقافي" [1]أما الثانية فتعني ما وصل الينا من العادات والعقائد وأمور العبادات خلفا عن سلف، منها التقاليد الدينية والتقاليد الاجتماعية والسياسية وغيرها".

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1971م، ج2، ص571.

مصطلح التراث في الحضارة الغربية يطلق على التقاليد الدينية والاجتماعية وكل المخلفات سواء مادية أو روحية، وعليه فالروح العلمانية المهيمنة على الفكر الغربي الحديث جعلته يميز بين الدين وبقية الإرث الحضاري بل هو يتعامل مع التراث على ما أصدره الانسان المخلوق[1]، أم كان مصدره الاله الخالق، فالكل يتعرض لعملية النقد والانتقاد وبالتالي يواجه القبول والرفض.

1-2 التراث اصطلاحا:

صحيح أن المدلول الاصطلاحي للفظ التراث لم يخرج عن حيز المدلول اللغوي الا أن الأول تعدد بتعدد الثاني، ذلك أن اختلاف آراء منظري الأدب يعود لاختلاف زاوية منظور كل منهم، فهناك من يرجع التراث إلى تلك الهوية التي تثبت أصالة الأمة وعلاقاتها، "فهو عبارة عن خزان ثقافي وحضاري غني بالأحداث والعادات والتقاليد، أي أن الأمة تتحدد هويتها وقيمتها من خلال مخزونها الثقافي وهذا هو التراث".[1]

يعرف " مجدي وهبة" التراث تعريفا أكثر دقة مما سبقه من تعريفات، محدد إياه على:" أنه ما خلفه لنا السلف من أثار علمية وفنية وأدبية"[2]؛ أي أنه ما ينتقل الينا من السلف من علوم وفنون وآداب، لذلك أصبح الموروث أو التراث من البنى الأساسية في التطور الحاصل للأمم لكونه موروث فكري حضاري.

[1]- م، ن، ص328.

[1]- جمعة حسين الجبوري: المضامين التراثية في الشعر الاندلسي، ص13.

[2] -إبراهيم منصور، محمد الياسين: استحياء التراث في الشعر المرابطين، عالم الكتب الحديث، الأردن ط3، 2006م، ص64.

كما عرفه "محمد عابد الجابري" من خلال كتابه المشهور " التراث والحداثة" بقوله:" التراث العربي الإسلامي كغيره من التراث له أثر وتأثير بحضارات غيره من الأمم والشعوب قديما وحديثا وزاد في إخصابه تطور صلات التأثير والترجمة والتبادل المباشر بين تلك الحضارات وبين الحضارة العربية"[3]. وهذا ما يؤكد ارتباط الإنسان بتراثه.

هذا ويرجع "عبد الله العروي" تحديده لمفهوم التراث خلال قوله:" عندما نقول الموروث أو التراث، فإننا نسير إلى مجمعة من الأشكال الكلامية أو السلوكية انحدرت إلينا من الأجيال السابقة في نطاق التراث[4]، بمعنى أن كلمة تراث هو كل موروث في مجتمع معين من الأجيال الغابرة كالعادات والأخلاق والآداب وحتى التعابير والتنظيمات، وعليه فكلمة التراث عند عبد الله العروي هي كلمة مستنبطة مما يرثه الإنسان سواء أكان أخلاق أم عادات وتقاليد.

وعند الوقوف عند "طه عبد الرحمان" الذي ركز على مدلول التراث نجده يقول فيه:" أن التراث يحيط بنا من كل الجهات ولا سبيل إلى الانقطاع عن العمل به في واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة فينا، و الأخذ بأفكاره المتحكمة في حاضرنا ومشرقة لمستقبلنا" [1]، فالتراث على حسب رأيه مرتبط بالماضي فحسب وهو ليس مجرد ما خلف، بل يلازمنا في واقعنا وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنه.

وعليه فالتراث يمثل ما أنتجه الإنسان من علم مكتوب ومنطوق ومحسوس وغير محدود، وفي فترات تاريخية متفاوتة، واستمر إلى الحاضر ليتم تداوله كمعطى جاهز للاطلاع على ما خلفته الأمم السابقة، حيث يعتر حاليا:" الجانب الفكري في الحضارة

[3] – محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1992م، ص14.

[4]– عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص191–192.

[1]– طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، ص19.

العربية الإسلامية: العقيدة، الشريعة، اللغة، والأدب، والفن والكلام والفلسفة والتصوف"، [2]وهذا تأكيد على أنه تراكمات من مخلف مجالات المؤثرة في حياة الإنسان.

1-3 فعالية التراث:

تدخل أهمية التراث في تكوين الهوية التي من خلالها تتمايز الشعوب فيما بينها من ناحية العراقة و الأصالة التاريخية، كيف لا يكون ذلك والتراث يعتبر خزان المعرفة والعلوم التي تفيد جل الإنسانية دون استثناء، وبالتالي فالتقدم والحضارة مرهون بشكل كبير بمدى الحفاظ على الرسائل التراثية التي تمثل الذاكرة الشعبية فما هو جديد لا بد من أن يكون مبنيا على ما هو قديم ذلك إن طبقنا قاعدة لا شيء يولد من العدم، وبناء على ذلك "فإن مهمة التراث هي البحث على جذور وعناصر الأصالة من أجل رسوخها في حاضرنا ومستقبلنا"[3]

كما تكمن أهمية التراث فيما يقدمه إلى المتلقي المعاصر حتى يطور من معطياته ويستقل عن الأخذ من الآخر، وليكون إنجازه إنجازا لا يخرج عن طبيعة البيئة العربية، مما يجعله دائم الافتخار بمنجزه هذا وأصالة تراثه.

مما سبق نتأكد بأن للتراث أهمية بالغة ذلك أن الإنسان يستمد منه الرؤية والتاريخ والهوية، وهكذا اعتمد المعاصرون الذين أقروا بضرورة التمسك بالعودة الى التراث، من أجل إعادة إحياءه وبعث سمة الجدة والحداثة علية ليلائم سياقهم التاريخي، واعتماده كآلية مساعدة للخروج من الشرود الفكري العربي الذي يعيشه العقل في فترة الركود الفكري، وفي ارتباط الفكر الإنساني بالتراث يقول عز الدين إسماعيل:" نحن أبناء التراث نحن موجة في بحر التراث".[1] وما قاله خير دليل على أهمية التراث وشدة ارتباط الإنسان به.

---

[2]- م، ن، ص6.

[3]- ينظر: عائشة عبد الرحمان: تراثنا بين الماضي والحاضر، د ط، مطابع دار المعارف، مصر، 1970م، ص8.

[1]- عز الدين إسماعيل: قضايا الشعر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة وإدارة الثقافة، ط1، 1988م، ص214.

1-4 أنواع التراث:

لا يقتصر الحديث على نوع واحد من التراث، ذلك أن أنواع هذا الأخير متعددة ومتنوعة وعليه لابد من الوقوف عند كل نوع على حدا من أجل معرفة أي نوع يتم التعامل معه لتتوضح بذلك طريقة التعامل معه، ومن أنواع التراث نذكر ما يلي:

- **التراث الإسلامي:**

يعتبر هذا النوع من التراث "ما أبدعه العرب المسلمون من علوم وفنون، وما خلفوه من مآثر تاريخية وعمرانية، وما لا يزالون يمارسونه من فنون وصناعات، يشكل بدوره مصدرا للثقافة الإسلامية وللهوية العربية الإسلامية، بل إن معظمه يعد جزءا مهما من التراث البشري الذي لا يمكن اغفاله أو التنكر له".[1]

وبهذا يصبح التراث:" لا يقف عند التراث النظري، الشفاهي والمكتوب، لأنه يشمل الأخلاق والسلوك والعادات والتقاليد والأعراف، فهو –في النهاية– نتاج ثقافي اجتماعي"، [2]وبالتالي لا يمكن حصر التراث فقط على الموروث المكتوب والشفاهي فحسب ومن دعا ذلك فقد قلل م هذا التراث ولم يعطه حقه، ذلك أنه يتعدى ذلك الى الإنتاج الكلي الصادر من الإنسان مهما كان نوعه.

- **التراث الاجتماعي:**

عند ذكر مصطلح التراث لا يمكن أن نغفل عن ذلك المصطلح الملازم له، حضوره بعني بالضرورة حضور هذا الأخير وهو المجتمع كيف لا والمتتبع لاستعمالات التراث يلاحظ ارتباط هذه الثنائية مع بعضها البعض، ولا يعني ذلك إلا أنه" هناك تراثاً اجتماعياً

[1]– عزاز سعاد: التراث في التفكير النقدي الجزائري المعاصر، المرجع السابق، ص12.

[2]– مدحت الجيار، الشاعر والتراث، (دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث)، دار الوفاء لدنيا اطبع، الإسكندرية، مصر، د ت، ص112.

يتمثل في العادات والأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع ومدى تأثيرها في أفراده، ولذلك كانت له علاقة وطيدة بالممارسات الثقافية ونظرتها الى المستقبل، والربط بين حاضر الأمة وبين ماضيها".[1]

ومن خلال ما مضى يمكن التأكيد على أن التراث الاجتماعي يشمل ما تم توارثه من قيم وأفكار ومبادئ وحتى كتب ومعتقدات، وكل ما يدخل ضمن ما يسمى بالعادات والتقاليد، الذي يمثل هوية الشعوب وحتى المجتمعات الإنسانية ككل.

- **التراث النقدي:**

يعتبر التراث النقدي من أهم أنواع التراث، كما يعد من أهم أسباب رجوع الناقد المعاصر إلى التراث، فكان استلهام التراث النقدي أولى اهتمامات الناقد في العصر المعاصر، إذ هذا الأخير وجد نفسه خاضع لظروف ومؤثرات دفعته للعودة إلى التراث، ذلك أنه وجد نفسه بحاجة شديدة إلى الاستفادة من إمكاناته ومخزوناته وبالأخص تجاربه، بالإضافة الى ميزة هذا النوع من التراث الذي لم يكشف على وجهه الحقيقي ولا يزال مفعم ببعض الغموض وعليه لا يزال بحاجة إلى الاكتشاف، وذلك حسب القراءات المعاصرة. وفي ذلك يقول عبد الملك مرتاض:" يجب أن نبحث في أمر تراث نقدنا الأدبي وننبش في النظريات التي تكون قد واكبته، لنحاول تطويرها وتحديثها بناء على ما جد في سوق العصر من جديد وبعض ذلك يمكن أن يربط الحاضر بالماضي".[2] أي كشف ما لم يكشف في هذا التراث.

[1]– عزاز سعاد: التراث في التفكير النقدي الجزائري المعاصر، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث، المرجع السابق، ص13.

[2]– عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم مساءلة حول نظرية الكتابة، دار الغرب للنشر، 2003م، ص7.

ومما لا شك فيه أن النظرية النقدية القديمة تمتد الى عهد أفلاطون وأرسطو، "وهي على صلة بقضايا الإنسان الحاسمة، للبصر والكينونة والمعرفة.."، [1] ومن هذا المنطلق لا بد من معرفة حال هذا النوع من النقد خاصة وأن الغرب اهتموا به واعتمدوا عليه كأرضية تراثية انطلقوا منها وطوروا نقدهم مسايرين بذلك العصر ومحافظين في الوقت نفسه على تراثهم.

ثانيا النهضة:

انبثق مصطلح جديد في ساحة الفكر العربي، مصطلح لم يكن متداول من قبل أثار بلبلة وجدلاً كبيرين حتى أصبح موضوع القرن، وتمثل هذا الأخير فيما يسمى بالنهضة، ولذلك كان جليا لنا أن نتوقف عند مفهوم هذا المثير للجدل، ولما لا معرفة من كان سباقا لهذه اليقظة وكيف كان تأثيرها على المجتمع الغربي والعربي معا.

2-1 النهضة لغة:

عند الرجوع إلى المعاجم العربية والقواميس لا نجد هذا اللفظ يخرج من معنى القيام من الموضع، فعند قول النهوض: البراح من الموضع والقيام عنه، نهض ينهض نهوضا، وانتهض أي قام، وأنهضته أنا فانتهض، وانتهض القوم وتناهضوا نهضوا للقتال، وأنهضه حركه للنهوض، واستنهضته لأمر كذا، إذا أمرته بالنهوض له، وناهضته أي قاومته، والنهضة بسكون الهاء: ..[2]العتبة من الأرض تبهر فيها الدابة والإنسان يصعد فيها من غمض وجمعها نهاض وعليه لا يخرج لفظ " نهض" عن مدلول القيام من الموضع و البراح منه.

[1]-عزاز سعاد، المرجع السابق، ص20.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، د ط، د ت، القاهرة، ص4560.

والنهضة:" الطاقة والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره، أي أن النهضة هي تغير حال من حال السكون إلى حال الحركة والنشاط والتقدم في أي مجال أي حركة مسارها من وضع خامل إلى وضع نشيط وهي حركة أو ثورة في مجال التقدم الاقتصادي والسياسي وغيره"[1]، وبالتالي فهي الصحوة بعد الاستماتة، ومحاولة للخروج من وضع يسوده الغفلة والركود والخمول إلى وضع كله حركة ونشاط وكذلك تقدم وازدهار.

[1] – مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، د ط، ص959.

2-2 النهضة في الاصطلاح:

تعتبر النهضة في الاصطلاح هي تلك الحركة الديناميكية التاريخية تشكل صراعا لما كان راكدا وتفتيحا لأذهان منغلقة في سجون ضيقة، وبالتالي فالنهضة هي تلك الحركة التي تسعى إلى بعث روح الحركية والقضاء على الجمود و الركود الفكري، وتحويل ذلك يكون عن طريق الصراعات بين حالة كان عليها الفكر فيما مضى، وحالة لابد على الفكر أن يتمتع بها في الحاضر والمستقبل.

للنهضة عدة مرادفات :" كالإصلاح والثورة والتجديد والانبعاث، والمصطلح الأكثر استعمالا بعد مصطلح النهضة هو الإصلاح خاصة في أبحاث القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين واستعملت الكلمتان على سبيل الترادف، هما كلمة تجديد وكلمة ثورة" [1].في هذا تأكيد على أن مصطلح النهضة من المصطلحات الفضفاضة.

وكلمة النهضة توازي مفهوم التقدم في مواجهة التخلف بغض النظر على ارتباط أحد هذين المفهومين بالشرق والغرب أو عدم ارتباطه وبغض النظر عن طريقة تحقيق هذا التقدم سواء أكان ذلك بالرجوع إلى الماضي، أو قطع الصلة به، وبغض النظر عن مرادفاته التي وإن تعددت إلا أنها لا تخرج عن مفهوم التقدم والتغير والتخطي، هذا المفهوم الذي انطلق منه أصحاب النهضة في سعيهم إلى تغيير حالهم والتقدم بفكرهم، وعليه فالنهضة تحمل في مفهومها العام ذلك الانتقال من موضع متخلف إلى حال وموضع متقدم وأحسن.[2]

2-3 معالم النهضة الغربية:

[1]- ينظر :غربية الهام، مشروع النهضة العربية عند زكي نجيب محمود، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة محمد خيضر بسكرة، قسم العلوم الاجتماعية، 2018-2019م، ص7.

[2]- ينظر: نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، دار الانماء الحضاري، ط1، 2000م، ص13.

مرت أوروبا من مراحل شهدت خلالها تطورا ملحوظا متزايدا، استهلالا بالعصور الوسطى مرورا بالعصر الحديث وصولا الى عصر الأنوار وعصر النهضة، وبالرغم من صعوبة الفصل زمنيا بين العصور الوسطى والعصر الحديث ألا أن المؤرخين تمكنوا من تحديد فترات زمنية خاصة بكل عصر ذلك من خلال تلك الحوادث المهمة كسقوط القسطنطينية سنة 1453م، واكتشاف القارة الأمريكية سنة1492م[1].

وعليه يمكن تحديد العصور الوسطى زمنيا من بداية القرن الرابع للميلاد إلى غاية نهاية القرن الخامس عشر للميلاد، وهي فترة زمنية طويلة يقسمها المؤرخون الى ثلاث مراحل، فمرحلتها الأولى التي استغرقت سبع قرون تميزت بالفوضى والتخلف وأجمع على أنها المرحلة المظلمة في التاريخ الأوروبي، ثم أعقبتها المرحلة الثانية "1000-1300م" وأهم ما يميز هذه المرحلة الحروب الاستعمارية التي شنتها أوروبا الغربية بزعامة البابوية على المشرق العربي[2].

في المجال السياسي تحولت نظرة الشعوب الأوروبية إلى الملك من زعيم إقطاعي إلى رئيس دولة وظهرت البرلمانات لانتشار الفكر الديمقراطي، أما في الجانب الديني فقد خاضت الكنيسة البابوية صراعا مع الأمراء والملوك من أجل تمكين السلطة الدينية من السيطرة على السلطة الدنيوية هذا الصراع وما نتج عنه انعكس سلبا على مكانة الكنيسة في قلوب الناس.

مع انتهاء العصور الوسطى وبداية العصر الحديث في أوروبا ظهر لنا مصطلح النهضة وهو ترجمة عربية لكلمة Renaissance" والتي تعني الإحياء أو الميلاد الجديد أو المتجدد

[1]- ينظر: فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص26.

[2]- نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق سوريا، ط2، 1999-2000م. ص12-13.

ويعتبر هذا العصر عصر الثورة الفكرية والفنية فقد شهد ميلاد تيار متجدد استند إلى الشك والنقد والبحث وكشف الحقائق نابذة بذلك كل تلك المعارف الجاهزة التي كانت قد عرضتها الكنيسة البابوية فرضا، ولعل من أهم الحركات التي أسهمت في تلك التحولات التي شهدها المجتمع الأوروبي خلال عصر النهضة:" حركة الإصلاح الديني بزعامة "مارتن لوثر" وهي الحركة التي بدأت في المانيا ثم شملت عددا من البلدان الأوروبية". [1]

إن مسيرة التحولات التي انطلقت من العصر الوسيط مرورا بعصري النهضة والتنوير "توجت بثورتين: الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية، ومجموع هذه التحولات في تعالقها وتفاعلها هو الذي شرع بظهور ما يسمى بالنهضة الغربية والتي تم تأكيدها من خلال خروج الفكر الغربي من ظلمة العصور الوسطى المظلمة التجريدية إلى واقع أفضل يسوده العلم والتطور والتقدم الفكري بعدما أصبحت العقلانية والمنطق عاملان متحكمان في العقل الغربي".[2]

2-4 معالم النهضة العربية:

حقيقة أن المجتمع الغربي كان سباقا للنهضة لا يمكن انكارها، وبالتالي فحقيقة تأخر النهضة العربية لا شك فيها، إذ اتفق المفكرون العرب على ذلك إلا أنهم اختلفوا وتباينت آراءهم حول الفترة التي ظهرت فيها هذه النهضة العربية، لذلك نجد أن السؤال الغالب في الساحة الفكرية العربية يتمحور حول: متى بدأت النهضة العربية؟، وبما أن الآراء اختلفت فبالضرورة تختلف وجهات النظر وتتعدد المواقف، لذا نجد أربع أطروحات مختلفة حول الفترة التي انبثقت فيها النهضة العربية:[1]

[1]- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط،2004، ص109.

[2]- م، ن، ص110.

[1]-حسين مؤنس: تاريخ موجز للفكر العربي، دار رشاد، د ط، القاهرة، 1996م، ص 340.

- **أولا** : الأطروحة التي ترى أن النهضة العربية بزغت وظهرت على أثر الحملة الفرنسية على مصر نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.
- **ثانيا:** من يرى أن النهضة تشكلت نتيجة نهوض ذاتي حصل في القرن الثامن عشر كما نجد هناك اختلاف بين المفكرين فهناك من يرجعه الى النصف الثاني من القرن السابع عشر وامتداد للقرن التاسع عشر.
- **ثالثا:** هناك من يرجع النهضة العربية إلى المفكر التونسي ابن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م)، في القرن الرابع عشر.
- **رابعا:** هناك من يرى أن النهضة هي وليدة ما أحدثه رائد الاتجاه الإصلاحي جمال الدين الأفغاني (1254-1314هـ/ 1838-1897م)، من يقظة واسعة حاول نشرها في العالم العربي الإسلامي من خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.[1]

والمتداول من القول أن مصطلح عصر النهضة العربية اطلق على تلك الفترة التي بدأت بحملة نابليون بونابارت على مصر في أواخر القران الثامن عشر وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر وما رافقها من اتصا ل ثقافي بين الشرق و الغرب وأفول الدولة الإسلامية المتمثلة في الدولة ا لعثمانية وتفككها على يد الدول الكبرى ذات الفعالية السياسية آنذاك، إن البعد الزماني للنهضة العربية ما يقارب قرنين من الزمن أما بالنسبة للمكان فكان موطن انبثاقها مصر، وذلك نتيجة احتكاك الغرب بالعرب و إن كان احتكاك غير مرغوب فيه، عن طريق حملة نابليون بونابارت على مصر حيث بذلك بدأت بعدها البعثات الطلابية مما سمح على الاطلاع و انفتاح العقول العربية على معطيات الفكر الغربي الأوروبي، على رأسهم رفاعة الطهطاوي، طه حسين، خير الدين التونسي، مما أدى ذلك إلى نشر الآداب والفنون في البلاد العربية من طرف النخبة المثقفة على يد الثقافة الغربية.[2]

[1]- صلاح زكي الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق؟ ط1، 2016م، بيروت، ص169.

[2]- ينظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة سياسية، مج: 5، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط3، بيروت، 1990.

موضوع النهضة العربية لا يزال غامضا حتى في حاضرنا المعاش ذلك أنه عند التطرق لهذا الأخير، لا يمكن التأكيد على أنه واقع محقق بل لا يزال واقع مأمول التحقيق، حيث أنه عند الحديث عن نهضة عربية نتحدث عن ذلك المشروع الذي لم يتحقق بعد، عكس النهضة الغربية التي سجلت نجاحا باهرا في شتى الأصعدة، وهذا ما يجعل من المشروع النهضوي إشكالية يسعى العرب ولا يزال في حلها.

ثالثا الحداثة:

لا يخفى أنه ومع ظهور أي مصطلح جديد تتهاطل جهود المؤرخين في التأصيل لهذا المصطلح، هذا ما حدث مع لفظ " الحداثة" الذي بدوره اعتبر زلزلة حضارية في المجال الفكري، وقبل الخوض في الحديث عن أصول هذا المصطلح لابد أولا من عرض بعض الدلالات المعجمية لهذا المصطلح:

3-1 الحداثة لغة:

جاء في معجم لسان العرب الحديث: نقيض القديم، والحدوثُ نقيض القدمة حدثَ الشيء يحدثُ حدوثًا وحداثةً، وأَحدثَه هو، فهو محدَثٌ وحديثٌ، وكذلك استَحدثه[1]" وقد استخدمت العرب حدث مقابل قَدم أي ما يعني أن الحداثة هي الجدة والحديث يعني الجديد.

وردت كلمت الحداثة في القرآن الكريم في صيغ عديدة من أهمها: حدث، يحدث، محدث تحدث، وذلك في عديد الآيات منها: **قال تعالى:** ﴿قَالَ فإنِ اتَّبعتَني فَلاَ تْسأَلْنِي عَن شَيءٍ حَتَّى أُحدَث لَكَ مِنهُ ذِكرًا[2]﴾، أي حتى أوجد لك منه ذكرا وتذكرا.

[1]-ابن منظور: لسان العرب، ص30.

[2]- سورة الكهف: الآية 69.

وقوله أيضا: ﴿ما يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُحْدِثٍ إلا اسْتَمَعوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [1]. حَدَثَ كَذَا وبكذا تَحْديث، خبر، خبر ونبأ جديد. **يقول تعالى:** ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَ رَبَكَ أَوْحَى لَهَا﴾ [2]، أي تعلن أخبارها وأنباءها.

أما في معجم العين والذي يعتبر أول معجم ظهر في القرن الثاني للهجرة يظهر مصطلح "حدثَ" فيقال: صار فلانا أحدوثة، أي كثروا فيه الأحاديث، شَاب حدَثَ وشَابةٌ حدثَت في السن، والحدث من احداث الدهر شبه النازلة، والأحدوثة: الحديث نفسه، والحديث: الجديد من الأشياء، والحدث الإبداء. [3]

وفي نفس القرن وضع "محمد بن أحمد الأزهري معجمه" "تهذيب اللغة"، " قال الإحياني: رجل حدث وحدث إذا كان حسن الحديث، ويقال أحدث الرجل سيفه وحادثه إذا اجلاه".[4]

وقد ورد أيضا في معجم الوسيط لمجمع اللغة العربية مادة" حدثَ": الحدْثَانُ، يقال حَدَثَانُ الشَبابِ وحِدْثَانُ الأمْرِ، أوله وابتداؤه".[5]استخدم هذا المعنى بكثرة كناية عن سن الشباب و أول العمر، يقال فلان في حداثة سنه أي في مرحلة شبابه، وتقول العرب: " ورجال احداث السن وحِدْثَانُها وحُدَثاؤها.. ويقال: "هؤلاء قوم حدثَان، جمع حدثَ" فالحداثة: " سن الشباب".[6]

---

[1]-سورة الأنبياء: الآية 2.

[2]-سورة الزلزلة: الآية 4 -5.

[3]-ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، د ط، 1992، ص 177.

[4]- ينظر: محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، مطابع سجل العرب، القاهرة، د ط، د ت، ص406-405، مادة "ح د ث".

[5]- شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، د ط، 1994، مادة" ح د ث" ص138.

[6]-م، ن، ص138.

والملاحظ من كل تلك الدلالات المعجمية المستنبطة من المعاجم العربية القديمة أنها حافظت على المدلول العام للفظ "الحداثة" ما يعني" نقيض القدم" ولم تخرج عن معانيها السابقة في المعاجم العربية المعاصرة.

وعليه فلفظ" حديث" يطلق على كل ما ينتمي إلى الزمن الحاضر، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا، وقد ازداد استعمال لفظ حديث فيما بعد للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية، أو بمعنى عامي للدلالة على الخفية والتغيير لأجل التغيير." [1]

ما نخلص إليه في تحديد الأصل اللغوي لمصطلح الحداثة، أنه مجسد في بداية استعماله للدلالة على صفة الحديث ثم تطور هذا المصطلح فيما بعد ليحمل بعدا زمنيا يكشف عن تصنيف تاريخي معين، تقوم بمقتضاه الأزمنة والعصور في تسلسلها، وعلنا نكشف عن هذا في المدلول الاصطلاحي.

3-2 الحداثة في الاصطلاح:

مصطلح الحداثة من بين المصطلحات التي لم تحصر بين جدران التعريف إذ يختلف مفهومها من ناقد لآخر ويشتبك مفهومها مع مفاهيم أخرى وبذلك لا يمكن حصرها في اتجاه محدد، اختلاف مدلول الحداثة بدوره يفتح الطريق لتعدد الآراء سواء من طرف النقاد أو منظري الأدب وصعوبة تحديد تعريف شامل للحداثة حسب رأيهم يعود للأسباب التالية:

- تشعب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح، كونه مرتبط بالفكر والسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة ومختلف مناحي الحياة.

[1]- شوقي ضيف وآخرون: المرجع الساق، ص138.

- اختلاف الرؤى والمواقف والآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره.[1]

يرى الشاعر الفرنسي " شارل بودلير" والذي يعد الأب الروحي لهذا التيار أن الحداثة في قوله: " ما أعنيه بالحداثة هو العابر والهارب والعرضي، إنها أنصاف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي الثابت".[2]

وعليه فتعريفات الحداثة لا يمكن عدها ولا احصاؤها نظرا لتعدد الآراء والأفكار تختلف من عقلية إلى أخرى فهذا مثلا "آلان تورين" يقول في الحداثة: " لقد صارت كل المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاتصال... قارب الحداثة يحملنا جميعا يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون الأمتعة". هنا يلح بشدة إلى ضرورة التمسك بالأصل بتقبل هذا التيار واستعماله في مآلاه الحميد لخدمة المجتمع.[3] فالحداثة تعتبر انفجار رهيب للطاقات الكامنة التي لم تستطيع الفلسفات السابقة كلها إنماء توجيهها وهو انفجار لم يستطيع الإنسان السيطرة عليه.

3-3 أسس الحداثة الغربية:

من الطبيعي أنه ومع ظهور أي علم أو تيار جديد في الساحة الأدبية إلا ويتم دراسته ومعالجته وتثبيت مفهوم عام له كما أنه من الضروري وضع المبادئ والقواعد التي يتأسس ويتأصل بها هذا العلم، شأنهم شأن الحداثة التي وباعتبارها تيار جديد أحدث ضجة في مختلف الميادين لا سيما المجال الفكري، وبالرغم من تباين المفاهيم الدالة على مصطلح

[1]- ينظر: أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تح: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001، ص822.

[2]-ينظر: م، ن، ص823.

[3]- ينظر: آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، د ط، 1661، ص270.

الحداثة إلا أن اقرب محاولة للتعريف بهذا التيار إن صح التعبير تظهر في قول أن: " الحداثة هي منهج في تكوين الرؤية الفلسفية للوجود(الكون والحياة والإنسان) يبتنى على أساس محورية الإنسان، واعتماد العقل، وقانون الحركة والتطور في الوجود". [1]من خلال التعريف تظهر لنا الأسس التي تبنى عليها الحداثة:

أولا الذاتية "النزعة الإنسانية ":

يطلق على النزعة الإنسانية أيضا مصطلح "الذاتية" إضافة إلى" الفردانية "وبالرغم من تعدد مصطلحاتها إلا أن كل تعابيرها تعود للإشارة على معنى واحد وهدفها واحد "تمجيد الإنسان وجعله مركز الكون "، وذلك يظهر جليا من خلال المعنى الذي يدلي به هذا المصطلح: " النزعة الإنسانية هي كل نظرية أو فلسفة تتخذ من الإنسان محورا لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا.

يعرفها الفيلسوف "هايدجر" وهو أكبر فلاسفة الحداثة من خلال قوله: "هي تلك التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الوجود انطلاقا من الإنسان وفي اتجاه الإنسان" وأوضح مرة أخرى وفي نص آخر له قائلا: " أنها هي تلك الفلسفة التي تضع الانسان في مركز الكون عن قصد ووعي وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود في إمكانية تحرير قدراته وتأمين حياته والاطمئنان على مصيره".[2]

وعليه فالنزعة الإنسانية هي" كل فلسفة تهتم بالإنسان وتخصه بمكانة ممتازة في العالم وفي تطور التاريخ وفي سيرورة المعرفة وتعتبره قادرا على المبادرة والابداع هذا ما جاد في تأكيده الدكتور عبد الرزاق من خلال شرحه للنزعة الذاتية، ذلك أن الذات الإنسانية هي

[1]–صدر الدين القبانجي. الأسس الفلسفية للحداثة –دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت لبنان. ط1 ص40–41.

[2]– م، ن، ص41.

المرجع النهائي لكل أشكال المعرفة كما لكل المواقف والقرارات، فالدين، والأخلاق، والدولة، والتاريخ، والحياة، والفن، والأدب، والحق، والقانون، وحتى الطبيعة والكون كلها يجب أن تمر عبر الإنسان، وحريته، ووعيه، وجهده"، يمكن القول بأن الحداثة جاءت لتنير تفكير الإنسان وتحرره من تلك الضبابية التي مر بها في العصور القديمة، و يتخلص بذلك عن الحكر الذي كان يعاني منه من خلال فرض رجال الدين وأصحاب السلطة الوصاية على تفكيره[1]. في ذلك يقول ماكس فيبر: " فالحداثة تزيل السحر عن العالم ولا يمكن اختزالها في انتصار العقل، إنها بالأحرى انفراط الصلة بين الذات الإلهية ونظام طبيعي، وبالتالي بين مستوى المعرفة الموضوعية ومستوى المعرفة الذاتية أ ليس الكشف عن هذه الازدواجية هو ما جعل من ريكاردو رمزا للحداثة ؟، وفي نفس الوقت وريث الفكر المسيحي، بقدر ما ندخل إلى الحداثة بقدر ما تنفصل الذات عن الموضوعات في حين أنهما كانا يختلطان في الرؤى ما قبل الحداثة".[2]

ثانيا العقلانية:

يعد العقل الحلقة الأكثر استثمارا في العالم الغربي فالخطاب الحداثي يجعل من العقل المحرك الأساسي للأفكار، فالعقلانية هي روح الإنسان الحديث والعقل هو الممهد الرئيس للحداثة ولهذا "تربط الحداثة ارتباطا وثيقا بالعقلنة والتخلي عن إحداها يعني رفض الأخرى"[3] وعليه فالعلاقة بين العقل والحداثة ليست بعلاقة اعتباطية وإنما يكملان البعض من ناحية الوظائف، ولذلك يعتبر مبدأ "العقلانية" هو الركيزة الثانية من ركائز الحداثة، بل هو انعكاس لمبدأ "النزعة الإنسانية" وانشطار عنه، يعرفها الدكتور "محمد سبيلا" يقوله: " العقلانية بمعنى إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن الأسباب والعلل.. وهكذا يصبح كل

[1]– ينظر: الان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة، مصر، 1997م، ص30.

[2]–ينظر: الان تورين: المرجع السابق، ص30.

[3]– م، ن، 168.

شيء مفحوصاً ومفهوماً بل محكوماً من طرف العقل". وهو الذي جعل كل من الحداثة والعقلنة في كفة واحدة أي العقل هو المحرك الأساسي الذي يقوم بتحليل الأفكار وذلك ظهر في قوله: " الحداثة هي العقلنة، أي تنظيم وضبط الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطاً عقلانياً ، أي على هدى العقل، وكذلك اخضاع كل شيء لفحص العقل، فلا شيء يعلو على العقل". وبهذا لا يمكن فصل الحداثة عن العقلنة وهذا التناسب الكبير بينهما هو من رسخ فكرة الحداثة هي العقلنة ويمكن القول بالحداثة العقلانية. ذلك لأن الحداثة منحت مكانة خاصة للعقل باعتباره مرجعا ثابتا لكل معرفة ومبدأ لكل نشاط علمي. [1]

ترجع الجذور الأولى لمبدأ العقلانية إلى فلاسفة القرن السادس والسابع عشر، ، بدءاً من بيكون، وديكارت، واستمرت تتبلور وتزداد وضوحاً وتفصيلاً حتى كانط، وقد كانت كتابات الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون هي الأصابع الأولى لوضع منطق جديد يعتمد على التجربة والاستقراء بعيداً عن التحليل والتأمل العقلي التجريدي، و يظهر ذلك من خلال كتاباته في تقدم العلم" و"الاحياء العظيم"، ليليه ديكارت والذي جعل من إشارات بيكون الأولى منهجا فلسفي جديد وقد كانت كتاباته رائدة في هذا المجال خاصة كتابه "مقال في المنهج" كانت قاعدته الأساسية: "أن لا اسلم شيئا إلا أن اعلم أنه حق ".وهنا تبدأ أولى خطوات الشك لديه، ليقول: "انني مهما شككت بشيء فاني لا استطيع في ان أشك بهذا الشك الذي يغمرني، وحيث أن الشك هو لون من ألوان الفكر، فأنا أفكر، إذن أنا موجود"، من هذه المقولة انطلقت اللبنة الأولى لوضع المنهج القائم على أساس الاستقراء بعيدا عن التأمل التجريدي، ومن ثم التشكيك في كل المقولات العقلية الفلسفية ما لم يتم البرهان العلمي عليها. [2]

[1]– جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص299.

[2]– م، ن، ص300.

ثالثا الحرية:

إن القول بالحرية كأساس للحداثة، لا يقل قيمة عن القول بأساسي العقلانية والذاتية، ذلك لإمكانية القول بأن الحداثة هي الحرية، فكما نظرت الحداثة إلى العام نظرة ملؤها العقل واعتبار الذات، فقد ركزت كذلك على جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحدية، فالحرية في الفكر الحداثي هو جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده كما تعتبر شرط من شروط تحقيق الكمال والخلق الذاتي. وعليه فالحرية هي مبدأ لابد من مراعاته لبناء الحداثة بجانب كل من العقلانية والذاتية.

وأول من حقق مبدأ الحرية فلاسفة الحداثة وروادها بداية من ديكارت الذي ربط كنه الفكر بالإرادة، ومرورا من ليبنتز الذي عمم مبدأ الإرادة، وجعل من كل كائن له كامل الوصاية على تفكيره، وصولا الى كانط الذي بدوره جعل من الإنسان كائن حر بامتياز، وجعل من الحرية مقدرة الإنسان على تشريع نفسه، وذلك من دون سند خارجي أو عون موضوعي. هذه الأفكار كانت بمثابة اللبنة الأولى لنشأة المشروع الحداثي الغربي، والذي كانت الحرية صلبه ونواته.[1]

وأبرز مظهر تجلت فيه الحرية كأساس للحداثة كان في المجال السياسي، وتحديدا في الفعل الديمقراطي، فالديمقراطية كنظرية أو ممارسة تعد نتاجا للمشروع السياسي الحداثي: "اذ لا يمكن التفكير في العمل الديمقراطي خارج الأرضية الفلسفية والسياسية الحداثية المؤطرة لهذا العمل، وتفي مراجعة كيفيات تشكل التجربة الديمقراطية في تاريخ الفكر والممارسة السياسية في الغرب لنتأكد من المواكبة الحاصلة ضمن هذا التاريخ، بين المرجعية الفلسفية والحداثية وتجلياتها في الفضاء السياسي والاجتماعي والثقافي كفضاء ديمقراطي. [2]

[1]– محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. لبنان. ط1، 2008ص 26.

[2]– كمال عبد اللطيف: الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، فكر 2و نقد، الرباط، المغرب، العدد 48، د ط، أفريل 2002، ص10.

3-4: مميزات الحداثة العربية:

من أهم ما ميز الحداثة العربية أن مسعاها وهدفها الأساس الارتقاء بالإنسان الى مزيد الكمال الحضاري، لأنها عبارة عن جملة من المبادئ التي تضمن للإنسان أن يحقق التقدم في كل مجالات الحياة. كما يمكن القول بأن الحداثة العربية جاءت نابذة للتخلف، ومحاولة تخليص المجتمع من كل أشكال الجهل بغية إصلاحه، وفي ذلك يقول محمد عبده: " لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد، وقد جهر الإسلام بأن الإنسان لم يخلق لينقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم الأعلام ".[1]و فالنهضة العربية كانت مقلدة أكثر منها من مبدعة وهذا على حد قول طه عبد الرحمان، لأن جل المفكرين العرب جاؤوا لإحداث قطيعة مع الموروث الثقافي" التراث"، باعتباره نموذج للتخلف، ونهجوا نهج الحضارة الغربية باعتبارها نموذج التقدم والتطور. اختلفت مناهج الحداثيين العرب في طريقتها للنهوض بالمجتمعات، ما بين اصلاح واقع الأمة الذي يكون في مرحلة معينة من الزمان، وما بين اصلاح روح الأمة الذي بدوره يدوم لكل زمان ومكان. وعليه الحداثة العربية هي مشروع فكري هدفه التجديد والتحديث لبنية العقل المسلم، الذي ظل حبيس الماضي، من أجل تحريره لرؤية متحضرة.[2]

وعليه فالحداثة ككل تعتبر مرحلة انتقالية، انتقل فيها الانسان من المرحلة التي عمها الظلام " العصور الوسطى "الى عصر التنوير، وفيحين عبوره هذه المراحل اكتسب الانسان ثقته بنفسه وحريته ليصبح بذلك محورا يقاس عليه كل شيء والحداثة الغربية هي من المفاهيم الدخيلة عن المجتمع العربي تسللت عند العرب من خلال الاحتكاك الذي حدث بين

[1]– محمد عبده: رسالة التوحيد، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص75.

[2]– طه عبد الرحمان: الحوار أفقا للفكر، المرجع السابق، ص143.

المجتمعين في فترة الحملات التبشيرية والحروب ليدخل العرب في صراع التقبل ورفض هذا التيار المغاير [1]

رابعا المشاريع الحضارية في الفكر العربي المعاصر:

4-1 المشروع لغة:

شَرع، يشْرع، شُروعا، فهو شارع، والمفعول مشروع فيه، وشرع الوارد: دنا من الطريق. وفلان يشرع: أخذ يفعل، وشرع الشيء: أعلاه وأظهره. ومشروع: اسم، والجمع: مشروعات، ومنه: شرع الله الدين: سنه وبينه، والشرعة: الطريق والأمر المستقيم. والشريعة: ما شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام[2]، وفي التنزيل العزيز ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِن الأَمرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[3] ، والمشروع ما يسوغه الشرع، وهو يشير أيضا الى أمر يهيأ ليدرس و يقرر.[4]

يتضمن المشروع عناصر بينهما تكامل وانسجام، ولهذا يتطلب البدء في مشروع معين وعيا على عناصر الواقع القائم والقدرة على تقويمها، ورغبة في تغيير هذا الواقع وتطويره، وأصالة في تصور المستقبل واستشرافه، كما يتطلب جرأة في اتخاذ القرار وربما شيئا من المغامرة أو المخاطر في توفير الموارد الازمة للمشروع.[5]

4-2 المشروع في الاصطلاح:

[1]- الان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997م، ص15-16.

[2]- ابن منظور: معجم لسان العرب، د ط، بيروت، دار صادر، د ت، المجلد الثامن، ص185-186.

[3]- سورة الجاثية الآية: 17.

[4]- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط 4 ، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ص489.

[5]- هيئة التحرير: المشروع في مشروع إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، السنة السابعة، العدد 30، صيف 2001م، ص 5-12.

المشروع أساسه اقتصادي وقانوني يستخدم للدلالة على ما ينزع به الفرد إلى تغيير نفسه أو ما يحيط به في اتجاه معين[1]، في حين أن المشروع المقصود في هذه الدراسة هو المشروع الفكري العلمي، والمقصود منه محاولة تغيير حال أمة أو مجتمع ما إلى الأفضل عبر رؤية للكون والحياة والانسان، رؤية تتخذ غايات وأهداف محددة لهذا المجتمع، وتتبع وسائل وآليات لتحقيقها، والمشروع هنا نقصد به ذلك المزيج بين الجانب النظري والعملي، والوسائل التي تتخذ لتنفيذه، بالإضافة إلى المنهج المختار في ذلك، والمشروع هو عملية مستمرة للنمو، تتطور عناصره بقدر ما يبذل فيها من جهد ويتحقق فيها من نجاح، كما أن كل نجاح بالضرورة يقود الى نجاح أكثر، و عليه فكل تعثر يقود إلى إعادة النظر فيه، فالمشروع ليس مقولات ثابتة يقينية وإنما يبقى منظور معرفي في طور لبناء والاختبار ويخضع للمراجعة ونتائجه يمكن أن تقبل و يمكن أن يتحفظ في أمرها، كما يمكن أن ترفض و توجه إليها سهام النقد.[2]

4-3 المشاريع النهضوية العربية بين الوافد والموروث.

إن الصدمة الحضارية -كما أشرنا اليها من قبل- التي تلقتها الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التي بدأت بحملة نابليون بونابارت على مصر ثم الاحتلال الإنجليزي لها، ثم توسع الاحتلال ليسود باقي الدول العربية سواء من المشرق كسوريا واليمن والمغرب العربي كتونس، المغرب والجزائر، فبعد أن استيقظ العرب على واقع مغاير واقع انقلبت فيه الموازين، حيث نهض الغرب وانفتحت العقول و أصبح الغرب يمتلك القوة الفكرية و العسكرية وامتلك حس توسعي الاستعماري، هذا الأخير فرض ذلك الاحتكاك الغربي العربي، كان احتكاكا غير مرغوب فيه، ليتلقى الفكر العربي صدمة أنبتت فيه الوعي بمقدار تطور الآخر أي المجتمع الغربي الذي أصبح سيدا بعد ما كان مسودا، في مقابل

[1]- مدكور، إبراهيم وآخرون، المعجم الفلسفي، ط1 ، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983م، 183.

[2]- هيئة التحرير: المشروع في مشروع إسلامية المعرفة، المرجع السابق، ص12.

ذلك أدرك الفكر العربي أنه أصبح مسودا بعد ما كان سيدا، ولعل [1]أهم مرحلتين التي ساهمت في التدور الفكري للعالمين العربي والإسلامي، الأولى كانت عند ظهور ابن خلدون ووفاته بداية من القرن الرابع عشر ميلادي، والذي سعى جاهدا لإقامة نهضة فكرية لكن دون جدوى فلم يلتف العرب والمسلمون الى اجتهاداته الفكرية، أما المرحلة الثانية وقد كنت مرحلة سابقة لظهور جهود ابن خلدون وبالتحديد في القرن الثاني عشر للميلاد، حينما وأدت النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية التي كانت على يد ابن رشد من طرف المفكرين العرب، وعليه يعتبر هذين التاريخين هما بداية ركود وجمود الفكر العربي و الإسلامي مقابل نهوض وتفوق الغرب[2].

الأجيال الممهدة لظهور المشاريع النهضوية العربية:

في ظل ذلك السكون والجمود الفكري العربي لم يكن الحل هو الدعوة الى نهضة فكرية بشكل نظري فحسب بل كان لابد من الاستفادة من حالت الصدمة التي تعرض لها العرب من الواقع المعاش في تلك الفترة من استعمار، ليس باحتلال أوطانهم فحسب وانما باحتلال معتقداتهم وكبح أفكارهم من قبل الغرب، وبالفعل كانت أولى الموجات التي أبدت ردة فعل على يد دعاة التحرر والاستقلال التي ظهرت من ثناياها حركات الإصلاح الديني بداية من رفاعة الطهطاوي مرورا بجمال الدين الأفغاني وصولا الى محمد عبده في مصر، ومن خير الدين التونسي الى عبد الحميد ان باديس في الجزائر وغيرهم، وهؤلاء يعتبرون رواد الإصلاح من الجيل الأول ليخلفهم جيل ثاني من المفكرين: أحمد فهمي، علي عبد الرزاق، سلامة موسى وطه حسين وعباس العقاد والذين بدورهم يعتبرون أبناء الجيل التنويري، ومن أحضان

[1]– ينظر: مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، وجهات نظر، جامعة القاهرة، ص359.

[2]– ينظر: م، ن، ص359.

هذا الجيل ظهر لنا جيل ثالث والذي بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، أمثال إبراهيم مدكور، عبد الرحمان بدوي وزكي نجيب محفوظ وغيرهم.[1]

أما الجيل الرابع والذي ظهر مع محنة هزيمة 1967م، فقد تلاحم مع بعض المفكرين من الجيل الثالث وحاولوا جاهدين في عرض مشاريعهم النهضوية الحضارية ساعين بذلك لتغير حال الامة العربية وبالأخص الفكر العربي وإيقاظه من سباته وغفلته، لكن أفكارهم ومنطلقاتهم تم الاختلاف فيها بين الدعوة الى العودة الى التراث والتحصن به والنهوض من خلاله، والدعوة الى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة، وبين هذا وذاك ظهر موقف وتوفيقي بين الوافد الغربي والموروث العربي[2] وعليه انقسم الفكر العربي الى ثلاث اتجاهات:

- **المشاريع التي استندت الى الوافد الغربي من دون الاهتمام بالتراث:**

نجد منها أمثلة كثيرة، منها استنبات الوجودية في الفكر العربي منذ محمد عزيز الحبابي والشخصانية الوجودية مرورا بالزمان الوجودي عند عبد الرحمان بدوي وحتى كتابات زكريا إبراهيم وفؤاد كامل، ومنها أيضا محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في الفكر العربي على يد زكي نجيب محمود ومحمود إسماعيل وغيرهم، أم التيار اليساري الذي حاول زرع الما ركسية في الفكر العربي فتمثل في عبد الله العروي وحسين مروة وحتى حسين عبد الرزاق وإبراهيم العيسوي، ويقابله التيار المثالي العقلاني الأفلاطوني الديكارتي الكانطي الهيغلي ويمثله الكثير منهم: عثمان أمين ومحمود الخضيري وتوفيق الطويل و ناصيف نصار وغيرهم، وهناك من يمثلون البنيوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال: محمد عابد الجابري من المغرب ومحمد أركون م الجزائر، وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، وهناك أيضا من يمثل التفكيكية من أمثال عبد الكبير الخطيبي وفتحي التريكي ومطاع

[1]– ينظر: مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، المرجع السابق ص361.

[2]–ينظر: م، ن، ص 362–363.

الصفدي وعلي حرب، كما يوجد من يناصر الظاهراتية وأبرزهم حسن الحنفي ومحمود رجب وسعيد توفيق وغيرهم ، أما بالنسبة للفكر العلمي العلماني فمن أنصاره إسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وغيرهم[1].

وعليه نجد أن الذين دافعوا على فكرة أن النهضة لا يمكنها أن تتحقق بالرجوع الى الخلف، فباعتبار أنصار هذا الاتجاه أن العودة الى التراث العربي لا يزيد الفكر العربي الا تخلفا، كونه لا يتناسب مع معطيات ذلك العصر ولذلك التفوا حول الحضارة الغربية التي بنظرهم تملك من الوسائل والآليات ما يسمح لهم بالخروج مما آل اليه الفكر العربي من تهاون وركود.

- **المشاريع الفكرية التي استندت الى الموروث دون الانبهار بالوافد:**

وهي كثيرة أيضا نذكر منها: إحياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، وإحياء التراث السلفي على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب ومحمد غزالي ويوسف القرضاوي وراشد الغنوشي وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الاعتزالي مع محمد عبده مرورا بمحمود قاسم ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبو زيد، واحياء التراث الأشعري مع مصطفى عبد الرزاق وعلي سامي النشار وأحمد صبحي وغيرهم، واحياء الفكر الفلسفي العقلاني مع إبراهيم مدكور وعثمان أمين وزينب الخضيري وغيرهم، واحياء الاتجاه الصوفي مع مصطفى حلمي وعبد الحليم محمود وإبراهيم ياسين وجمال المرزوقي وغيرهم[2].

عبر أصحاب الاتجاه الإحيائي على ضرورة العودة إلى الموروث العربي مؤكدين بذلك أنه لا يوجد شيء وجد من العدم وإنما لكل موجود أصل بني عليه، كما أن العودة إلى

[1]– ينظر: مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، المرجع، ص363.

[2] – مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، المرجع، ص 362.

التراث وإعادة قراءته الانطلاق منه سعيا وراء واقع أفضل قد يكون سببا في استنارة الفكر والعقل العربي ودافعا لتطوره الفكري، وعليه فأصحاب المشاريع الفكرية في العصر المضارع والمؤيدين لفكرة التمسك بالموروث، استلهموا ما جاء في التراث وسعوا جاهدين لبعث الروح فيه وتطويره حسب ما يوائم عصرهم.

- **المشاريع التوفيقية بين الموروث والوافد:**

ظهر بين ذلك التصادم القوي لأنصار التراث والداعمين للوافد الغربي اتجاه ثالث حاول التوفيق بينهما، ذلك أن هذا التيار لم يقبل أبدا محاولات قطع الصلة مع التراث، كما لم يرفض ما جاءت به الحضارة الغربية من آليات ووسائل، ولعل من أهم هذه المشاريع نذكر المشروع الضخم لزكي نجيب محمود والذي طرحه من خلال كتابيه الشهيرين: تجديد الفكر العربي والمعقول واللا معقول في تراثنا الفكري وغيرها من الكتب، أما المشروع الثاني فهو مشروع محمد عابد الجابري في مؤلفاته الشهيرة: نحن والتراث، بنية العقل العربي، تكوين العقل العربي، نقد العقل السياسي وغيرها وهذا ما سنسترسل الحديث فيه فيما يأتي من الفصول، وكذلك مشروع طيب تيزيني الذي يقدم رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى مرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول "من التراث إلى الثورة" كمقدمة نظرية تلاها بحسب مخططه بأحد عشر جزءا يدرس فيها كل مراحل الفكر العربي[1]، أما المشروع الرابع الذي يعد من أهم المشاريع وأكبرها وهو مشروع حسن حنفي، الذي بدأه من الاطار النظري في كتابه:" التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم"، ثم توالت أجزاء المشروع من العقيدة الى الثورة ومن النقل الى الابداع وغيرها.[2]

وعليه نلاحظ أنه تعددت المشاريع التي حاولت الأخذ من الطرفين وبعدم اهمالها للتراث إضافة الى تقبل ما يأتي من الغرب من أفكار حاولت النهوض بالفكر العربي واحياء ذلك

[1]– م، ن، ص 362.

[2]مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، المرجع، ص 362.

العقل واحداث بذلك يقظة فكرية عربية، وبما أن المفكرين العرب اختلفت مواقفهم حول التراث ذلك بالضرورة دخولهم في دوامة النقد، كيف لا و كل موقف يرى نفسه في الطرف الصحيح فدعاة العصرانية ينقدون المحافظين على التراث ويجعلون منها السبب وراء تخلف الفكر العربي، فالأخذ من التراث لم يعد صالحا، والحال نفسه عند التيار الذي يرفض القطيعة من التراث يرى الآخذين من الوافد الغربي غير محترمين للأصالة العربية بأخذهم لأفكار لا تتماشى مع البيئة العربية الإسلامية.[1]

أما أصحاب الموقف التوفيقي الذي سعى جاهدا من أجل حل هذه الإشكالية، لم تنجح محاولاته وبعد ما كان الخلاف بين موقفين أصبح هناك موقف ثالث تعرض للنقد ولعل أفضل مثال على ذلك: نقد علي حرب لمحاولة زكي نجيب محفوظ حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عربا ومعاصرين في نفس الوقت؟[2] ويعلق علي حرب على ذلك السؤال بقوله:" إن السؤال لا ينتج فكرا جديدا وإن صاحب تجديد الفكر العربي –يقصد زكي نجيب محفوظ– يلغي أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون.. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب الى تحصيل الحاصل".[3]

خلاصة الفصل الأول:

من أبرز ما يمكن استنتاجه من خلال الفصل الأول ما يلي:

ان الساحة الفكرية والأدبية خاصة العربية ارتطمت بمصطلحات كانت كاللبنة الأولى في الدفع بالمفكرين الى مواكبة ركب التقدم ذلك أنه وبالرغم من اختلاف آراء المؤرخين في

[1]– م، ن، ص363–364.

[2]– ينظر: علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كاب " قضايا فكرية"، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة–1995م، ص22.

[3]– م، ن، 23.

وضعهم للمدلول الموحد لها الا أن جهودهم هذه هي في الأساس محاولة للإحاطة بهذه المصطلحات وبالتالي التمكن من الإشكاليات الناتجة عنها، ولذلك حاولنا عرض أهم التعريفات لأبرز المصطلحات في الفكر العربي المعاصر بداية من مصطلح التراث الذي كما ذكرنا سابقا أنه ذكر في القرآن دلالة على التركة أي ما يتركه الميت لأبنائه سواء أكان ذلك مادي كالمال أو معنوي كالأخلاق، أما مدلوله الاصطلاحي فهو عبارة عن تراكمات تمس جميع مجالات الحياة، مرورا لمصطلح آخر لا يقل أهمية عن الأول أي مصطلح النهضة التي تعتبر مرحلة انتقالية مهمة مغيرة للأحداث الفكرية خاصة في المجمع الغربي، والتي تعني في مدلولها العام تلك اليقظة بعد الاستماتة والخروج من الظلمات إلى النور، وصولا إلى مصطلح الحداثة الذي يدل على الجدة والتحديث، ويرتبط هذا الأخير بالتجربة الأوروبية بشكل كبير لما حققته من نجاح باهر مس مختلف المجالات.

هذا وقد توقفنا في هذا الجزء الأول من الدراسة عند أهم المشاريع النهضوية وقبل ذلك عند الأجيال الممهدة لظهور هذه المشاريع العربية التي جاءت وليدة الصدمة العربية ودخول الفكر العربي في حالة من الانبهار بكل ما هو غربي، حاولت هذه المشاريع النهوض بالعقل العربي واخراجه من دائرة الانحطاط والتخلف، كما أكدنا أن هذه المشاريع النهضوية بدورها انقسم أنصارها الى من دعا الى ضرورة الرجوع الى الأصل والتمسك بالموروث وبالتالي بناء جدار يمنع الوافد من الغرب، و موقف آخر تأثر بالحضارة الغربية وبالتحديد النهضة الغربية وراح يدعوا الى ضرورة المشي على خطاهم وقطع الصلة نهائيا مع التراث، ليتوسطهم موقف ثالث أراد بظهوره الفصل بين الموقفين السابقين واحداث حالة من التوفيق بين ما يطلق عليه الأصالة والمعاصرة، أي ضرورة العودة الى التراث والارتقاء به بما يتوافق مع العصر وبالرغم من جهود أصحاب هذا الموقف الا أنهم لم يسلموا من النقد كونهم حسب النقاد أرادوا الجمع بين المتناقضين أي التراث و المعاصرة وهذا لا يصلح.

الفصل الثاني:

"متاهات وقضايا الفكر العربي المعاصر "

أولا: سؤال النهضة واشكالية الأصالة والمعاصرة.

ثانيا: إشكالية الابداع الفلسفي العربي.

ثالثا إشكالية الحداثة في الفكر العربي.

أولا سؤال النهضة واشكالية الأصالة والمعاصرة:

بعد استيقاظ العالم العربي على أصداء واقع جديد اختلت فيه الموازين، أي بعد أن تفطن العرب للفراغ الذي وقعوا فيه، مقارنة باليقظة الغربية والتطور الذي وصلوا إليه، ظهرت عدة محاولات من طرف المفكرين العرب الذين تحسسوا من الوضع الذي آل إليه الفكر العربي خاصة في العصر الحديث والمعاصر، وعليه كان من الضروري تحديد سبب العلة أي سبب تخلف هذا الفكر ورجوعه إلى الخلف من جهة والسبب الذي جعنا ندخل دوامة الفراغ الفكري مقابل خروج الفكر الغربي منها و تطوره، ولعل من أهم من تفطن إلى ذلك من النقاد والمفكرين العرب وبالتحديد المغاربة نجد في الصدارة الدكتور محمد عابد الجابري ومواطنه عبد الرحمان طه، الذين نددوا بالحال الذي وصل إليه العقل العربي وبالتالي الفكر العربي وحاولوا جاهدين تشخيص علة هذا الأخير وتحديد أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر من أجل إيجاد حل نهائي لها.

1-1 النهضة وشروط قيامها محمد عابد الجابري:

أ- النهضة من نظرة الجابري: قبل التطرق إلى موضوع النهضة كإشكالية لابد أولا من التوقف عند مدلوله كمصطلح عند الجابري، الذي اعتبر أن مفهومه لا ينتمي إلى الحقل الدلالي العربي، لذلك فقد كان يراد لمستعمليه من العرب ترجمة الكلمة الفرنسية *(Renaissance)التي تحيل على التجربة الأوروبية التي انطلقت من إيطاليا، وتشير إلى حركة الاحياء التي شملت ميادين الفكر والعلم والفلسفة والفن..، بعد القيام بإصلاحات دينية وسياسية وتغيرات في مناهج العلوم والآداب، ولهذا قارن الجابري بين مصطلح" النهضة" في اللغة العربية ونظيره في اللغة الفرنسية، ذلك أن اللفظة في اللغة العربية تعني القيام والحركة،[1] في حين تشير كلمة (Renaissance) في اللغة الفرنسية الولادة الجديدة[1].التي

*Renaissance: هي كلمة فرنسية ظهرة مع داية القرن 19 لتعم باقي أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وتعني لغويا" ميلاد جديد"، تحيل إلى الميلاد الجديد الذي انطلق من إيطاليا، ويمثل حركة تجديدية واسعة وعميقة شملت الفنون والآداب واعدت احياء التراث الاغريقي –الروماني، ويقابلها في اللغة العربية مصطلح النهضة أي القيام والحركة، ينظر: أحمد عطار، مدخل إلى فكر محمد عابد الجابري، ص3.

[1]- ينظر: محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت، ص63.

استخدمت بعد فترات من الركود الطويل في ظلمات القرون الوسطى ومن ثم فالترجمات الأقرب إلى المصطلح الفرنسي هي:" البعث" و"الانبعاث"، فالعرب كانوا في حاجة إلى النهوض لمقاومة الاحتلال الأوروبي، أي القيام والحركة، واستجماع القوى لمواجهة التهديد الخارجي.

وجد الجابري أن كلمة" النهضة" في اللغة الفرنسية مرتبطة بالزمان، وتشير إلى معنى الولادة الجديدة التي تتحقق مع الزمن، في حين ترتبط الكلمة نفسها في اللغة العربية بالمكان، وتعني الارتفاع عن الأرض، وكان هدفه من هذه المقارنة هو الكشف عن فكرة أن المكان هو العنصر المحدد في خطاب النهضة في الفكر العربي الحديث، بمعنى أن العرب بعد ما دخلوا في مرحلة ركود كان لابد من النهوض من ذلك السبات، لكن غياب عنصر الزمن في ذلك الخطاب كان مانعا من التوجه نحو المستقبل والتخلي عن الماضي.

ب- **شروط قيام الفكر النهضوي العربي:**

في سبيل تحقيق المطالب النهضوية ينبغي حسب الجابري التحرر أولا من المحددات الثلاث التي حكمت العقل والعمل السياسي العربي في الماضي ولا يجب أن تحكمه في حاضره وهي:" القبلية، الغنيمة والعقيدة"، هذه المحددات ترتبط بعلاقة عضوية تجعلها تنتمي الى بنية واحدة، أي بنية تتداخل فيها العناصر المكونة لها، الاقتصادية الاجتماعية والفكرية، تتداخل فيها البنية التحتية والبنية الفوقية، فيلعب الفكر أحيانا دوره كجزء من البنية التحتية إلى جانب القبيلة والغنيمة، هذا وبالرغم من وجود محاولات سبقت الجابري سعت لتجاوز هذه المحددات على اختلافها:" سلفية، ليبرالية، علمانية، قومية، اشتراكية"، إلا أنها لم تتمكن من قمعها بل أصبحت هذه المحددات تعاش كمكبوتات تجعل حاضرنا مشابها لماضينا، حيث أضحت القبيلة محركا علنيا للسياسة، وأصبح الاقتصاد مطبوع بطابع الغنيمة، كما أصبح

[1] ينظر: محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، المرجع السابق، ص63.

الفكر والايديولوجيا عقيدة طائفية أو شبه طائفية[1]،ولذلك فقد أكد الجابري أن الفكر النهضوي لن يجنى ثماره إلا إذا اتبعنا ما يلي:

- تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي حديث (أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية..) وبعبارة أخرى تحويل مجتمع القبيلة إلى مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وبالتالي انجاز مجال سياسي تتم فيه الحركة السياسية ويتم فيه صنع القرار يكون فاصلا بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم.
- تحويل العقيدة إلى رأي، أي فسح المجال لحرية التفكير والتحرر من سلطة الجماعة المعلقة، دينية كانت أو أيديولوجية " الحزب الواحد مثلا"، ومن سلطة الفكر المذهبي الطائفي والمتعصب، فحويل العقيدة إلى رأي معناه التحرر من سلطة عقل الطائفة، العقل الدوغمائي دينيا كان أم علمانيا، وبالتالي التعامل معه بعقل اجتهادي نقدي.
- تحويل الغنيمة إلى ضريبة والاقتصاد الاستهلاكي إلى اقتصاد إنتاجي، أو الانتقال باقتصادنا العربي من اقتصاد يطغى عليه العطاء إلى اقتصاد تراقب فيه عملية صرف الضرائب والأموال.
- إعادة النظر في المناهج التعليمية التي توحي إلى انفصام الشخصية الثقافية وازدواجيتها وضعفها، وبالتالي ضرورة إعادة بناء الذات عن طريق إقامة نماذج ومناهج تستجيب لخصوصياتنا ومتطلبات البيئة العربية الإسلامية.
- تحقيق الوحدة العربية والتي تعتبر من أهم الخطوات المؤسسة للفكر النهضوي، ولا يتم ذلك إلا إذا تم تجاوز الدولة القطرية العربية المعاصرة، ولشق هذا الطريق يؤكد الجابري على ضرورة دمقرطة الدولة القطرية دمقرطة حقيقية، إذا تحققت هذه الخطوة فان الوحدة تصبح قضية إجراءات فقط، ذلك أنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد الشعوب

[1]- ينظر: أحمد عطار: مدخل الى فكر محمد عابد الجابري، فكر الجابري إشكالية النهضة، ج 8، ص 3.

العربية، تضحى الطريق الى تجاوز الدولة القطرية واحلال أي شكل من أشكال الدولة الموحدة من الناحية العملية مشروعا في حالة التحقق. [1]

[1]- أحمد عطار: مدخل الى فكر محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص4.

تشكل هذه الخطوات التي يسطرها محمد عابد الجابري في سبيل تحقيق المطامح النهضوية، رؤيته للمستقبل العربي الإسلامي، الرؤية التي تروم بناء الذات وامتلاكها لاستقلالها التاريخي، هي خطوات مربوطة بالحاضر وموصولة بالماضي والمستقبل، هي خيارات انعتاقية يؤمن بها الجابري أشد الايمان، للنهوض بالفكر العربي الذي يمكن أن يجد سبيلا للخروج من غفلته إلا أذا وجد موطن الخلل وقام باستدراك غفلته ومعالجة ذلك الخلل.

1-2 نقد محمد عابد الجابري للمشاريع النهضوية:

يحلل الجابري في كتابه:" الخطاب العربي المعاصر" تحليلا نقديا للمشاريع الإصلاحية التي أنجزت منذ نهاية القرن 19، والتي تحوم حول إشكالية النهضة، باعتبارها إشكالية محورية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، جعلت المفكرين العرب يضعون مشاريع لتحقيق النهضة العربية، إلا أن معظم تلك المشاريع حسب الجابري قد فشلت ولم تحقق المطلوب، هذا ما جعله يتساءل عن أسباب هذا الفشل، أي البحث في العوائق الفكرية والثقافية والسياسية التي منعت العرب من تحقيق النهضة المنشودة على اختلاف توجهاتهم النظرية والمذهبية.

فبالنسبة للتيار السلفي* اعتبر الجابري أن محمد عبده قام بإصلاحات دينية شأنه شأن جمال الدين الافغاني وغيرهم من المصلحين الدينين، ومن خلال قراءته لآراء كل من عبده والافغاني، انتهى إلى الإقرار بانقسام موقف السلفية إلى موقفين، موقف يوظف الدين في السياسة ويقصد هنا نموذج الافغاني، في حين الموفق الثاني يوظف السياسة في الدين، ويقصد بذلك نموذج محمد عبده، الأول اعتبره براغماتيا،[2] أما الآخر ظل اصلاحيا، هذان الموقفان يندرجان ضمن علاقة الدين بالسياسة، وهي العلاقة التي ظلت راسخة طيلة تاريخ المجتمع الإسلامي.

* السلفية: هي اسم لمنهج يدعوا إلى فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، والأخذ بنهج النبي محمد ﷺ وصحابته والتابعين، وهو تيار يبتعد عن كل المدخلات الغربية عن روح الإسلام وتعاليمه، برزت بمصطلحها هذا على يد: أحمد بن تيمية في القرن الثامن الهجري، وتم احياء هذا المصطلح على يد محمد بن عبد الوهاب في القرن الثاني عشر، من أركانها القول بأن الايمان قول وعمل واعتقاد.

[2]- ينظر: محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز الوحدة العربية، ط6، بيروت، 1999م، ص79.

وما ينبغي الإشارة إليه أن الجابري يعيب على الاتجاه السلفي دفاعه عن حكم:" المستبد العادل" ورفضه للديمقراطية ومؤسساتها السياسية، ويظهر ذلك من قوله:" أن الحكم النيابي البرلماني لا يفيد، ولا يصلح لمصر ودول الشرق واماراته، بل لربما كان ضرره أكثر من نفعه والحكم الأمثل في نظره هو حكم" المستبد العادل" فهو يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاما مالا يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون".[1]

كشف الجابري عن أسباب تعثر مشاريع النهضة عند الاتجاه القومي الذي جعل الوحدة العربية قضيته الأساسية، واعتبر هذا الاتجاه واجهته مشكلتان هما: مشكل الحدود الجغرافية ومشكل التعدد العرقي والديني. وعلى هذا الأساس بنى القوميون فكرتهم القومية على اللغة العربية والتاريخ المشترك، وقد وجه الجابري نقده لهم من خلال قوله:" إن حصر مقومات الأمة العربية في اللغة والتاريخ بوصفهما قالبين صوريين مجردين إفقار لمفهوم الأمة" [2]فمرتكزات الامة العربي في نظر الجابري لا تنحصر في اللغة والتاريخ فقط، بل يتعداه الامر إلى التراث الثقافي أيضا، الذي يشكل المادة التي تملأ القالبين المجردين أي اللغة والتاريخ.

ومن دواعي الفشل أيضا حسب محمد عابد الجابري، هو تعدد قراءات مشاريع النهضة حيث أنه ميز بين ثلاثة أنواع من القراءات، القراءة الأولى يسميها القراءة الاستنساخية التي تتعامل مع الواقع كما هو فهمه لكن بحيادية، والقراءة الثانية هي القراءة التأويلية تحاول بناء فهم آخر للنص المقروء، أما القراءة الثالثة والتي يتبناها الجابري فهي تلك القراءة التي تعمل على ابراز اللا مفكر فيه والمسكوت عنه، وتقوم بتشخيص المتناقضات الظاهرة والباطنة التي يحملها الخطاب العربي المعاصر[3].

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المرجع السابق، ص79.
[2]- ينظر: محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، المرجع السابق، ص95.
[3] - ينظر: م، ن، ص113.

إن وعي مفكري النهضة بالتخلف والانحطاط، وما يخلفه ذلك من وعي شقي لديهم، منطلقه الشعور بالفارق والإحساس بالهوة العميقة كل هذا وذاك كان سببا من أسباب فشل مشاريع النهضة العربية، ذلك أن هذه الحالة الوجودية قد تحول في نظر الجابري دون فهم الواقع وتشخيص عيوبه وتناقضاته، والسعي لتجاوزها، بل قد ينتج عن تلك الحالة وعيا حالما يحاول أن يسقط واقعا آخر، أحدهما مضى والآخر صعب المنال، [1]من هنا يقر الجابري بحقيقة أنه ليست النهضة في الواقع هي التي لم تحقق، بل ثمة غياب منذ البداية لتصور واضح المعالم لهذا النهوض.

1-3 إشكالية الأصالة والمعاصرة من خلال طرح الجابري.

تعتبر قضية الأصالة والمعاصرة من بين القضايا التي ارقت المفكرين والنقاد العربي ذلك أنها تعد قضية محورية أساسية في الفكر العربي، ولعل من أبرز من تطرق لها وشخصها كمشكلة هو الجابري الذي أكد على أنها تمتلك طابع الازدواجية كيف لا وهي مشكلة ذات ركنين هامين: الأصالة من جهة، والمعاصرة من جهة أخرى، لذلك نجده يتساءل قائلا:" ماذا يجب أن نأخذ من التراث لنحقق لفكرنا الأصالة، أو من الفكر الأوروبي لنضمن له المعاصرة؟"

حدد الجابري من خلال كتابه:" التراث والحداثة" مفهوما للأصالة والمعاصرة وذلك من خلال قوله:" الأصالة تعني الدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهامها، أما المعاصرة فلا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي".[2] وعليه نجده يقدس المعاصرة ويخرجها من طابع النظرة التشاؤمية التي تندد بالدعوة إليها كونها تحدث القطيعة مع الماضي ولا تقبل كل ما يتوارث منه، ليؤكد على أنها عكس القطيعة بل

[1]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر المرجع السابق، ص18.
[2]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص15-16.

تساهم في استلهام التراث على شريطة التعامل معه بآليات تواكب العصر وتحقق بذلك المعاصرة.

وعليه فالفكر العربي كما ذكرنا من قبل منذ انقلاب الموازين خاصة الفكرية وبعد ما أصبح الغرب في الصدارة المعرفية، حاول المفكرين العرب تشخيص سبب هذا الانقلاب وسبب تأخر الفكر العربي، وعليه لاحظوا وجود إشكاليات داخل هذا الفكر العربي المعاصر وبالطبع من بينهم الجابري الذي خصص كتاب عنونه ب " إشكاليات الفكر العربي المعاصر"، الذي حاول من خلاله جمع المشاكل التي تدور في فلك المجتمع الفكري العربي وترتيبها ليطرحها بعد ذلك كإشكالية منظمة جاهزة للبحث فيها وحلها، وفي ذلك أكد الجابري على أن أهم وأخطر إشكالية في الفكر العربي هي إشكالية الأصالة والمعاصرة ويقول في هذا الصدد:" إشكاليات الفكر العربي المعاصر هي جملة القضايا التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي والحاضر الأوروبي".[1]

لم يكتفي الجابري بالتنبيه لأهمية ومركزية قضية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي وحسب، وإنما اعتبرها قضية تحتاج إلى المعالجة وإعادة النظر فيها، إذ يقول في كتابه" التراث والحداثة": "وإذا كنا قد خطونا خطوة نعتقد أنها تأسيسية على طريق الانتقال بالعلاقة بين التراث والحداثة من مستوى الإشكالية المنضوية تحت إشكالية الأصالة والمعاصرة إلى مستوى النظرية المطبقة، فيجب أن لا ننسى أننا نتحرك على خط واحد خط نقد العقل النظري والسياسي بينما إن تحديث كيفية التعامل مع التراث تطرح مهام مماثلة في مجالات أخرى"، [2]وبالتالي يرجع السبب في ذلك أن الحياة المعاصرة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية تختلف اختلافا جذريا عن نمط حياة السلف، ولذلك فالإصلاح لا يتطلب فقط الرجوع إلى الأصول بل إلى ضرورة إعادة تأصيلها بفكر متفتح لكي يسعنا أن نتعامل

[1]-عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف لفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث، بيروت، لبنان، ص10.

[2]-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المرجع السابق، ص10.

مع عصرنا من موقع الفاعل ولا المنفعل فحسب، [3]وعليه فإشكالية الأصالة والمعاصر في نظر الجابري هي قضية الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والمعرفة وغيرها من المجالات، وبين التمسك بالتراث الذي بإمكانه أن يغطي كافة المجالات، كما تعتبر هذه القضية هي قضية مركزية في فكرنا العربي فهي لم تطرح من منظور النقد المباشر للفكر الغربي بالدرجة الأولى بقدر طرحها كسؤال نهضوي أساسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر همه الوحيد النهوض بالعقل العربي.

ثانيا إشكالية الابداع الفلسفي العربي:

تعد جدلية الأصالة والمعاصرة سببا من أسباب ظهور أزمة جديدة في ساحة الفكر العربي، كيف لا وذلك التمادي في العودة إلى التراث والأخذ منه إضافة إلى الاستعارة من الوافد الغربي، جعل المفكر العربي حبيس ما أنتجه السلف من أفكار من جهة وتحت قبضة تطور الفكر الغربي من جهة، وعليه طرحت إشكالية الابداع العربي الذي كان منعدما في الفكر الحديث والمعاصر، ولم يبقى الحال على حاله حتى تأزم الوضع وأضحت إشكالية الابداع الفلسفي قضية متأزمة، حيث أقر المفكرون العرب على ضرورة إيجاد حل لها فبتجاوزها يمكن تجاوز جل إشكاليات الفكر العربي المعاصر ولعل من أهم من أرقتهم هذه الإشكالية هم محمد عابد الجابري الذي خصص لها فصلا من كتابه:" إشكاليات الفكر العربي"، إضافة إلى الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان الذي جعل من موضوع الابداع الفلسفي جزءا هاما من مشروعه الفكري، ولا يدل هذا إلا على أهمية وخطورة هذه الإشكالية على الفكر العربي.

2-1 الإبداع من منظور الجابري وطه عبد الرحمان.

يعد مصطلح الإبداع مصطلح يختلف مدلوله على حسب الحقل المعرفي الذي يستخدم فيه، وهذا حسب محمد عابد الجابري الذي عرفه من خلال طرحه و أكد على أنه من

[3] -ينظر: نوال عباسي: إشكاليات الفكر العربي بين الاصالة والتجديد، مجلة العتوم الاجتماعية، مج3، العدد 8، جامعة الاغواط، ص116.

المصطلحات الفضفاضة التي لا يمكن حصرها في مجال واحد، ففي الحقل الديني مثلا يوحي مدلوله على الله عز وجل ذلك أنه يعني:" الخلق من عدم أي اختراع شيء لا على مثال سبق"، أما في الحقول الأخرى خاصة منها العلم والفن يعتبر الابداع فيها تعامل مع شيء أو أشياء قديمة، قد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب[1]"، أما في الفلسفة والفكر النظري صفة عامة هو:" نوع من استئناف النظر، في المشاكل المطروحة، لا يقصد حلها نهائيا بل من اجل إعادة طرحها طرحا جديدا"، كما يعد في المجال العلمي :" اختراع واكتشاف يتم بواسطته خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق اما بالتجربة واما بجملة من عمليات المراجعة و المراقبة يقودها منطق معين"، [1]وعليه فالإبداع عند الجابري لفظ يتغير لونه بلون الحقل الأيديولوجي الذي يستعمل فيهن وان اختلفت هذه الألوان الا انها تشترك في ما يسمى بالجدة والاصالة.

أما بالنسبة لطه عبد الرحمان فقد حدد لمصطلح الابداع مفهوما في اللغة والاصطلاح ففي اللغة أكد أنه:" اخراج الشيء إلى حيز الوجود، أي احداث الشيء"، أما في الاصطلاح فيتفق مع مواطنه الجابري في كونه يختلف معناه باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني حسب قوله في علم الكلام:" إحداث شيء على غير مثال سابق في مقابل الاحتذاء فيكون مرادفا للابتكار"،[2]هذا أولا أما ثانيا في مجال الفلسفة العربية يقول:" إحداث الشيء من لا شيء في مقابل الاقتباس فيكون مرادفا لمفهوم الاختراع "، ويعني ثالثا في مجال الأدب :" احداث عمل فني في مقابل الانتحال فيكو مرادفا لمفهوم الانشاء"[3]، وبالرغم من اختلاف مدول اللفظ باختلاف المجال الثقافي إلا أنها تتكامل فيما بينها يؤكد طه، ذلك أنه حسب قوله:" أدنى درجات الإبداع هو الابتكار، إذ هو إبداع للصورة، يليه الاختراع، الذي هو إبداع للمادة، ومعلوم أن إبداع المادة أقوى من إبداع الصورة، لأنه إحداث من لا شيء، بينما الإبداع الثاني هو إحداث من شيء، ثم الإنشاء الذي هو إبداع للصورة أو للمادة مع صنعه،

[1]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص54.
[1]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص54.
[2]- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العري، 2006م، بيروت، ص113.
[3]- م، ن، ص114.

ومعلوم أن الإبداع مع صنعة أقوى من إبداع بلا صنعة"، [4]وعليه فالإبداع عنده مراحل بداية من الإبتكار مرورا بالاختراع وصولا للإنشاء في أعلى مراتب الإبداع.

2-2أزمة الابداع الفلسفي العربي وعوائقه:

أ- أزمة الابداع عند محمد عابد الجابري:

يرجع المفكر محمد عابد الجابري أزمة الإبداع إلى السلف بالدرجة الأولى، ويؤكد على أن الخطاب العربي الحيث والمعاصر لم يحمل في ثناياه أي جديد، وذلك يظهر جليا من خلال قوله:" ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم حقيقي في أية قضية من قضاياه منذ أن ظهر كخطاب يبشر بالنهضة[1]"، والحال هنا أن المفكر العربي لكي يتجنب عناء التفكير وعناء انشاء الجديد اختار العودة إلى السلف أو النموذج على حد قول الجابري، وهذا ما يوضح لنا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر يبقى زمنا راكدا جامدا أو إن صح التعبير ميتا، إن لم نقل قابلا أن يعامل كزمن ميت، هذا ويرجع سبب ركود هذا الفكر كما قلنا سابقا إلى أنه بقي مرهونا بما انتجه السلف، وإن حاول المفكر العربي التفكير أو التطرق لموضوع معين إذ به يعود ويقيس على النموذج الموروث أو يؤول منه أو يبحث فيه على ما يوحي ويخدم موضوع تفكيره وبالتالي جعل من السلف نموذجا يقيس عليه وفي ضوئه يرى و يوحي منه. كما يحمل القسط الأوفر من المسؤولية فيما يعانيه الفكر العربي من أزمة وفشل إلى النموذج الغربي، إذ يؤكد على أن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي مستقاة كلها إما من الماضي العربي الإسلامي أو من الحاضر الأوروبي، وتبقى تلك المفاهيم لا تتناسب مع الواقع العربي الحديث والمعاصر فبالاستناد عليها تجعله واقع مستنسخ من صورة الماضي الممجد أو من صورة الغرب في إشارة إلى المستقبل المأمول[2].

[4]- محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص53- 54.
[1]- ينظر: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص54.
[2]- م، ن، ص 54.

وعليه فالأزمة عند الجابري هي:" حالة من التدهور والتوقف تصيب كائنا ما، ماديا أو فكريا" أما أزمة الإبداع فهي:" حالة من التوقف و التدهور تصب على صعيد الجدة و الأصالة"، والتي تظهر حسب قوله من خلال حالة الاجترار والتكرار الرديئتين، [3] ولهذا ارجع الجابري أزمة الابداع على أنها حالة من الاجترار دخل فيها المفكر العربي بينما نوع من مصادر اجتراره بين النموذج الماضي و النموذج الغربي، كما ربط هذه الأزمة بالفكر العربي ككل وذلك بعدما طرح سؤال:" أين تكمن الأزمة...، هل في الفكر كأداة؟ أم في الفكر كمحتوى؟ وبعبارة أخرى ما الذي يعاني أزمة إبداع أي الافتقار إلى الجدة والاصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية، أم الفكر العربي كبنية أيديولوجية؟"، ليجيب على سؤاله بقوله:" أزمة الإبداع تعم الفكر العربي ككل، كأداة وكمحتوى".[1]

ب- أزمة الابداع عند طه عبد الرحمان:

يرجع طه عبد الرحمان الفشل الإبداعي العربي إلى المجال الفلسفي بدرجة أولى، ذلك من خلال حرص طه عبد الرحمان على تمييز الفلسفة و تأكيد دورها في حياتنا، ويؤكد على أنه قد آن الأوان أن تكون لنا أي نحن العرب فلسفتنا الخاصة التي تنأى عن التقليد و التبعية للفلسفة الغربية، والتي وقعنا في أسرها عقودا طويلة من تاريخنا الفكري قديما وحديثا، حيث إن المتصفح لتاريخ العرب الفكري والفلسفي يلاحظ ملاحظات ثلاث جوهرية: الأولى خضوع المفكرين والمتفلسفين العرب للمشكلات الفلسفية الرائجة في الغرب، أما الثانية تظهر في تبني الفكر العربي لأطروحات المذاهب الفلسفية، إذ نجد أن هذا ينتمي إلى الوضعية المنطقية* وآخر إلى الماركسية وثالث إلى الوجودية وغيرها، أما الثالثة فوجود محاولات متعددة للإبداع الفلسفي العربي يمكن اعتبارها بداية للتراكم الفلسفي، ولهذا عمد طه عبد الرحمان على الدعوة الى الخروج بالفكر العربي من دائرة الاتباع إلى الإبداع أي من دائرة

[3]- م، ن، ص 54- 55.

[1]ينظر: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص 55.

* الوضعية المنطقية: يدل هذا المصطلح على التحليل المنطقي للغة، كما تعد تلك التجربة العلمية التي تتخذ من الحواس وحدها طريقا للعلم والمعرفة ومعيارا للحقيقة، وهي على حد قول أصحاب هذه النظرية أنها حركة تعاونية ذات نسق فلسفي متكامل يشتركون في اهتمامهم بالمنطق وكذلك النزعة التجريبية. ينظر: فرج شهيناز، النزعة الوضعية في الفكر العربي المعاصر زكي نجيب محمود أنموذجا، جامعة محمد خيضر، بسكرة تخصص فلسفة عامة، 2020-120éم، ص22.

التبعية الغربية إلى التجديد في مادة الفكر العربي، وهذه الخطوة تعد من الأسس المهمة التي بنى من خلالها طه مشروعه الفكري. [2]

بعد أن نقد عبد الرحمان كمية التهاون الفكري العربي الذي أدى به إلى التبعية الغربية، ونقده لآفة التقليد التي جعلتنا حسب قوله نحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، بالرغم من عدم وجود للمشابهة بين مضامين هذا الأخير وما جاءت به الممارسات الإسلامية، مؤكدا على أنه لا يمكن تطبيق مضامين غربية على بيئة عربية إسلامية، ولذلك راح يدعوهم للتخلي فورا عن التقليد والتوجه نحو الاستقلال الفكري والفلسفي، وذلك يظهر في قوله:" ولو أنهم كانوا يردون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقربون بينهم وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر" العربي والإسلامي" شأن آخر وأتي بما لم يأت به الأوائل"، [1] يرجع منطلق قوله هذا لما لمحه من يقظة فلسفية محلية" مغربية" وعربية، يرى فيها أنها قامت على اختلاف في المنطلقات وتنوع في التوجهات وتعدد في التوسلات، ولهذا فقد ربط طه تخلف الابداع العربي الفلسفي إلى قضية التبعية الغربية ودخول العرب في حالة من الانبهار بكل ما يأتي من الغرب، وهذا ما يعد عنده أزمة إبداعية خطيرة.

2-3 السبيل إلى الابداع عند الجابري وعبد طه عبد الرحمان:

من الطبيعي أنه عند ارتطام أي مجتمع من المجتمعات بمجموعة من الأزمات إلا وتتوالى الجهود الحريصة على كشف العلة ومحاولة القضاء عليها ثم استبدالها بحلول تسمح بالخروج من ذلك الحال الذي آلت إليه، وهذا ما لوحظ في المجتمع العربي الذي برزت فيه مساعي حقيقية للقضاء على آفة التقليد ومعالم التبعية للغرب ومن أبرز النقاد الذين أحاطوا بهذه الإشكالية نجد كل من "محمد عابد الجابري" و" طه عبد الرحمان"، فكيف كان تعامل كل منهمها مع أزمة الابداع؟ وما الحلول التي اقترحوها لجاوز هذه الأخيرة؟

أ- عند الجابري:

[2] ينظر :طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق –مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2009م، 30.

[1]- ينظر :طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق –مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي المرجع السابق، ص30-31.

يؤكد الجابري أن الحل الأمثل لتجاوز الإشكالية المنصبة على الفكر العربي المتصورة في أزمة الإبداع هو تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهذا الحل على حد رأيه لا يمكن له أن يتحقق إلا بتحقيق التحرر، والتحرر هنا يقصد به التحرر الفكري من التعبية المبالغ فيها لنموذج السلف بالدرجة الأولى والنموذج الغربي بالدرجة الثانية، وهذا ما أوضحه من خلال قوله:" ان عملية بناء الذات يجب أن تتم في آن واحد مع عملية بناء الحاضر، وذلك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصفة تجعله جديدا قادرا على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضا لأقدام المستقبل" [1]وفي هذا تأكيد على أن المفكر لا يمكنه أن يبدع إلا إذا عزل فكره عن كل وافد، وبالتالي يصح ابداعه داخل ثقافته، فضرورة الانطلاق من عدم هو المعبر الوحيد من التبعية إلى الإبداع، وإن عاد المفكر إلى آليات من تراثه عليه أن يقوم بعملية التمحيص و الارتفاع به إلى ما يناسب متطلبات عصره، وذلك في قوله:" إن الإبداع بمعنى التجديد لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواءه وتمثله بأدوات فكرته المعاصرة تتجدد بتجدد العلم و تتقدم بتقدمه".[2]

وعليه فأزمة الإبداع بالنسبة للجابري يمكن تجاوزها من خلال إعادة بناء الذات العربية، وضرورة تدشين خطاب جدي في نقد العقل العربي الحديث والمعاصر من أجل تفكيكه وإعادة بنائه من جديد، فنقد الفكر العربي على حد تفكيره وبالتركيز على نوع خطابه يحيلنا في النهاية الى وضع الفكر العري كأداة في قفص الاتهام، وضرورة اخضاعه للتحليل النقدي في قوله:" وضع الفكر العربي كأداة في قفص الاتهام، إلى ضرورة اخضاعه للتحليل النقدي، للتفكيك وإعادة البناء".[3]وفي هذا دليل واضح على أن النقد والتمحيص هو طريق مفتوح لتحقيق الإبداع.

ب- عند طه عبد الرحمان:

[1]- ينظر: محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص56.
[2]– م، ن، ص|53.
[3]- م، ن، ص|53.

لعل من أبرز الأسئلة التي خالجت الدكتور طه عبد الرحمان وشغلت تفكيره هو كيف السبيل إلى احراز الإبداع الفلسفي العربي، أو بالأحرى هل الفلسفة العربية الإسلامية تمكنت من أن تصبح فلسفة، وإن أصبحت كذلك هل هي مجددة وبالتالي من صنع ذوات عربية مبدعة، أم أنها لم تتعدى الإتباع الغربي عاكفة على تقليده، حتى أنه لم يكتفي بحصر المتفلسفة العرب وحسب وإنما جمع معهم أهل المنقول من غير المسلمين أي "المستشرقين"، ليخرج طه بقناعة أن الاشتغال الفلسفي العربي لا جديد فيه، ذلك أن المتفلسفة العرب لم يتمكنوا من مضاهاة الفلاسفة الغربيين و تحديدا اليونانيين الذين بلغوا أفق التفلسف، ولذلك اقترن لديه مفهوم الإبداع بمدلول " الانقطاع و بالتالي يحمله معنيين في المجال الفلسفي:

- **أحدهما الانقطاع عن المنقول الفلسفي:** فلا إبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم تأت بفلسفة تختلف في اشكالاتها وأدلتها عن المنقول الفلسفي.
- **ثانيهما الانقطاع عن المأصول الديني:** فلا إبداع فلسفي في الفكر الإسلامي العربي ما لم يتم فيه قطع الصلة بالاعتقادات الدينية[1].

وبالرغم من استحالة انكار تمكن اليونان من الفلسفة إلا أن فقه الفلسفة دعا إلى عدم الافتتان بهذا النموذج الفلسفي المنقول، سواء أكان من الفلسفة اليونانية أو من الفلسفة المعاصرة، ذلك أن الأخير جعل أغلبية المتفلسفة من المسلمين ينسحبون إلى الزاوية معتقدين أنه ليس باستطاعتهم اظهار فلسفة تجاري أو تكون ندا للأوائل، بالتالي أصبحوا بذلك يمشون وراء فلاسفة اليونان أو بالأحرى وراء" معلمهم الأول[2]" حسب اعتقادهم أي "أرسطو" وعند قولنا

[1]– طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م، ص49–50.

[2]- ينظر: ابراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص183–184.

مشوا نرى في مدلول "المشائية" نوعا من العجز والفتور الفكري الذي لازم العرب، البعيد كل البعد عن التفلسف الذي لا يقبل الاتباع والمشي وراء أي فيلسوف.

يرجع السبب الرئيس في الافتتان بالنموذج الفلسفي المنقول إلى الجهل بأسباب قيام هذا النموذج المتمثلة في صورة تعبيرية السلوكية ودواعيه الاجتماعية والتاريخية والفكرانية، فقد أفضى هذا الافتان بالمتفلسفة اليوم إلى الزام أنفسهم عن التفلسف المستقل لكونهم لم يصونوا منطقهم عن الذوبان في النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلا أغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تلزم غيره.[3]

ولفتح باب الإبداع الفلسفي أمام المتفلسفة من العرب، انطلق طه عبد الرحمان من حقيقة تاريخية تخص الفلسفة العربيةّ، وتكمن في التبعية للترجمة ليتقرر لديه أنّ:" كل فكر وراءه الترجمة لا يمكن إلا أن يكون تابعا لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضمونا أو مقصدا، بعضا أو كلا، وهذا ما يؤكد حقيقة تبعية التفلسف العربي للنموذج المنقول". [1]ولهذا وجب على فقه الفلسفة الوقوف كسد منيع أمام هذه التجاوزات التي بسببها لم يرتفع مستوى الإبداع عند العرب، وذلك" بالتشويش" على التفلسف، [2]و رفع حرمان الممارسة" الفلسفية العربية" من أن تنطلق انطلاقا يجعل منها ممارسة فكرية مجددة و مستقلة.

ثالثا إشكالية الحداثة في الفكر العربي:

عند التطرق لموضوع الحداثة يبدوا لنا للوهلة الأولى أنها من المواضيع المستهلكة التي استوفت حقها من الدراسة، الشرح والتحليل والنقد، ولكن بالرغم من ذلك تبقى الهاجس المركزي والهم المشترك لمفكري العرب المعاصرين، ذلك أن الآراء فيها قد اختلفت سواء من ناحية مفهومها، آلياتها وحتى نتائجها، خاصة طبيعة علاقتها مع التراث وتأثيرها على واقعنا الراهن وحتى على المستقبل، كما أنها تعد من المواضيع الحساسة بالنظر لطرحها كقضية

[3]- ينظر: م، ن، ص184.

[1]- ينظر :طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1: المرجع السابق، ص209.

[2]- ينظر :م، ن، ص209.

في أمة تعيش على الماضي أكثر من الاهتمام بالحاضر، بالرغم من أنها تعد طرحا طموحا يسعى إلى تجاوز شبح التخلف و الانحطاط، وعليه كان من الواجب الوقوف عند هذه الإشكالية والاشارة إلى مواقف المفكرين العرب منها باختلاف آرائهم المؤيدة والمعارضة وكذلك المتحفظة، أمثال الجابري ومحمد أركون وكذلك طه عبد الرحمان.

3-1 جدل الحداثة في الأدب العربي:

الحديث عن نقد الحداثة الغربية واستقبالها لدى المجتمعات العربية، يعتبر من النقاط الجوهرية إذ أن ولوجها إلى الساحة العربية لاق تفاعلا شديدا خاصة في الساحة الفكرية، تفاعل اختلف فيه بين من تقبلها وعمد على اتباعها، ومن عارضها معتبرا إياها خروج من المألوف المتفق عليه في المجتمع العربي، أما من تقبلها من المفكرين الداعين لها انتقدوا نقلها وتطبيقها بحذافيرها، إذ تعد في نظر الجابري الذي أكد في قوله أنه": لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة الغربية لكونها لا تنتظم في تاريخها، إنها إذا تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص"،[1]لابد من مراعاة السياق التاريخي الغربي للحداثة وتمايزه عن السياق العربي، لكي نتفادى كل تمرد ورفض محلي للخارجي.

وعن آثار الحداثة الغربية على الفكر العربي يؤكد المفكر الجزائري محمد أركون أنه لاستقبال الحداثة الأوروبية عند العرب إفرازات ونتائج سلبية تستحق الدراسة والاهتمام، ليس هذا فحسب بل تستحق على حد قوله:" تحريات ميدانية ودراسات علمية ونظرية واسعة لكي نفهم كيف استقبلت الشعوب الأخرى هذه الحداثة التي ولدت في سياق آخر وتاريخ آخر غير تاريخها"، [2]وذلك لخطورة هذه المسألة فحسب رأيه أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال المزج بين حضارتين لا يجمع بينهما لا تاريخ ولا ثقافة ولا حتى ديانة، وان تم الدمج بينهما

[1]- طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1: المرجع السابق، ص209.

[2]- محمد أركون، قضايا العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم-، تر: هشام صالح، دار القليعة بيروت، ط3، 2006، ص78.

لا ينتج عن ذلك الا نتائج سلبية تعود على المجتمع والفكر العربي لا غير، وعليه فإن مختلف الآراء التي وردت عن الفلاسفة و المفكرين كالجابري ومحمد أركون وغيرهم كانت عبارة عن أصوات داعية الى إيجاد آليات خاصة لاستقبال الحداثة الأوربية[3]، لتفادي إفرازاتها تقوم على مراعاة ظروفها وبيئتها التاريخية ولكنها لا ترفض الحداثة في ذاتها بل هي جهود ساعية لتقديم البديل بقبولها للتأثر بالغرب لكن عند النقل لابد أن يكون هناك عمليه تمحيص للأفكار والآليات المنقول والتي تتناسب مع التاريخ العربي وكذلك البيئة الإسلامية.

أما المفكرين من أصحاب التوجهات الدينية الإسلامية فقد أكدوا أن الحداثة العربية تحارب الفضيلة وأخلاقيات المجتمع وتدعوا الى انحلاله، فمختلف علماء الدين من أنصار الاتجاهات التيارات الأصولية والسلفية يذهبون إلى أن الحداثة تنتهي الى الانحلال الخلقي وتقويض القيم في المجتمع لصالح الغرب، حيث أنها انتهت الى انحرافات أصبحت بموجبها فكرة الحداثة، ترخيصا لبيع الخمور واباحة العلاقات المحرمة وغيرها من الانحرافات، [1]وبالتالي تكون قد طمست الجوانب الأخلاقية في الحداثة.

3-2 مساءلة الحداثة من منظور طه عبد الرحمان:

أ. نظرة طه عبد الرحمان للحداثة العربية:

حقيقة دخول الانسان في صراع كبير استمر لعديد العصور لا يمكن إنكارها حيث كان المسعى الوحيد رد الاعتبار للذات الإنسانية وذلك ما حدث، فالمجتمع الغربي جعل من هذا الكائن محور أساسي وشرط من شروط استمرارية الحياة مستعينين في ذلك بالعقل كملكة فكرية ثابتة ،قدسوا العقل و جعلوا منه الآلية الأولى التي تجعل من الإنسان إنسان و ترفعه عن رتبة الحيوان و الحال هنا أن للمفكر طه عبد الرحمان نظرة مغايرة تماما للغرب، الذي أكد أن الغرب وفي اسرارهم على رفع منزلة الانسان أوقعوه إلى حضيض الحيوان عن طريق

[3]- ينظر: م، ن، ص78.
[1]- ينظر: طه عبد الرحمان، الحوار افقا للفكر، المرجع السابق، ص82.

الغفلة كيف لا والقوة العقلية لدى الانسان تتوازى مع قوة الادراك عند البهيمة، وعليه فطه عبد الرحمان أكد أن الغرب اغفلوا عنصرا مهما لا يقوم العقل من دونه و هو "الاخلاق".

لا ينكر طه عبد الرحمان دخول المجتمع المسلم بصفة عامة والمفكر العربي بصفة خاصة في دوامة أطلق عليها دوامة التيه الفكري ذلك لتراكم عدد كبير من المفاهيم التي يعود منشأها إلى مجتمعات أخرى دخيلة، ظل يصارع هذا التيه سعيا إلى التصدي لهذه الفتنة المفهومية الكبرى، كما لا ينكر كذلك وجود زمرة في هذا المجتمع ادعت تمكنها من هذه الازمة المفهومية إلا أنه اعتبرها لا تعلوا كونها فئة جعلت من التقليد مسارا لها، لم يكتفي بهذا فحسب وإنما قسم هذه الفئة الى نوعين، فئة أولى قلدة أسلافها من المسلمين وأرفقهم بتسمية "مقلدة المتقدمين" و من اهداف هذه الفئة في قوله:" أما مقلدة المتقدمين، فتعاطوا اسقاط المفاهيم الإسلامية على المفاهيم الغربية الحديثة، كأن يسقطوا مفهوم "الشورى" على مفهوم "الديمقراطية" و مفهوم "الأمة" على مفهوم "الدولة" و مفهوم "الربا" على مفهوم "الفائدة"... لكنهم يقعون من حيث لا يشعرون، في شرك الوعظ المباشر، و هكذا يصيرون على التدريج إلى رد المفاهيم المنقولة إلى المفاهيم المأصولة، فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المنقولة".[1]أما الفئة الثانية فهي الفئة التي تأثرت بالغرب و هم باعتبار طه عبد الرحمان من أخطر المقلدين اذ سارعوا إلى تقليد حضارة ليست بحضارتهم مبنية على قيم دينية غير الذي ينص عليه الشرع الإسلامي، و في ذلك يقول طه:" أما مقلدة المتأخرين، فيتعاطون اسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة، كأن يسقطوا مفهوم " العلمانية" على مفهوم " العلم بالدنيا" و مفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح" ... لكنهم بذلك يتعثرون على خلاف ما يظنون في القيام بشروطها، وهكذا

[1]- طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006مص11-12

يصيرون على التدريج الى رد المفاهيم المأصولة الى المفاهيم المنقولة، فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة".[2]

وعليه في كلا الحالتين وفي طريق بحثهم عن سبل الابداع يقعون في التقليد فكل من الفئتين قلدة غيرها وادعت الابداع لذا ندد طه بذلك داعيا الى توفير جو لإبداع مفاهيم عربية خاصة بمجتمع مسلم ذو قيم تتوافق مع الشريعة الإسلامية، ليضع قاعدتين أساسيين تتيح للمفكر بالبديل عن التقليد وهما:

أولا: "كل أمر منقول معترض عليه حتى تثبت بالدليل صحته: أكد طه في هذه القاعدة على ضرورة مطالبة بالأدلة المشروعة لأي معلومة منقولة من المتقدمين، وذلك عن طريق طرح السؤال: "بم تثبت المفاهيم المنقولة؟"، ويطلق على هذا النقد ب "النقد الاثباتي"، يساعد هذا النقد أن يصد عنا آفة الاسقاط التي وقع فيها مقلدة المتأخرين".

ثانيا: "كل أمر مأصول مسلم به، حتى يثبت بالدليل فساده: وفي هذه القاعدة وجب تعليق صحة المأصول حتى تحضر أدلة فساده، وفي المطالبة بهذه الأدلة لابد من طرح سؤال "بم تبطل المفاهيم المأصولة؟"، ويطلق على هذا النقد ب "النقد الإبطالي"، وهذا الخير يدرأ علينا الآفة التي وقع فيها مقلدة المتقدمين".[1]

ب. النقد الأخلاقي للحداثة الغربية عند طه عبد الرحمان:

حقيقة دخول الانسان في صراع كبير استمر لعديد العصور لا يمكن انكارها حيث كان المسعى الوحيد رد الاعتبار للذات الإنسانية وذلك ما حدث، فالمجتمع الغربي جعل من هذا الكائن محور أساسي وشرط من شروط استمرارية الحياة مستعينين في ذلك بالعقل كملكة فكرية ثابتة ،قدسوا العقل و جعلوا منه الالية الأولى التي تجعل من الانسان انسان و ترفعه عن رتبة الحيوان و الحال هنا ان للمفكر طه عبد الرحمان نظرة مغايرة تماما للغرب، الذي

[2]- طه عبد الحمان: المرجع نفسه، ص 12-13.

[1]- طه عبد الحمان: روح الحداثة المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية، المرجع السابق، ص 12-13

اكد ان الغرب و في اسرارهم على رفع منزلة الانسان اوقعوه الى حضيض الحيوان عن طريق الغفلة كيف لا والقوة العقلية لدى الانسان تتوازى مع قوة الادراك عند البهيمة ، وعليه فطه عبد الرحمان اكد ان الغرب اغفلوا عنصرا مهما لا يقوم العقل من دونه و هو "الاخلاق".

كرس المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمان جهوده الفكرية وبناء مشروعه على السعي وراء زرع رؤية جديدة تقوم على تأسيس البديل للحداثة الأوروبية إذ انتقد مختلف الرؤى الفلسفية التي طرحت مسألة الحداثة في الفكر العربي المعاصر، وفي الوقت نفسه هو على خلاف علماء الدين لم يكتف بالهدم والتقويض للآراء الداعية للحداثة بل قدم البديل لها وهو ما سماه بالحداثة الإسلامية.

انشغل طه بنقده الحداثة الغربية في كتابه" سؤال الأخلاق" مبينا أن الحداثة الغربية مرتبطة بحضارة القول كتسمية أطلقها على الحضارة الغربية*، لأن هذه الأخيرة آثرت القول على الفعل، الذي انتهى بها الى آفات تضر بالأفعال ضررا كبيرا، ذلك في قوله:" لما كانت الأفعال هي بالذات الجانب السلوكي من الإنسان كما أن الأقوال هي الجانب النطقي منه، تطرقت هذه الأضرار الى الكيان الخلقي للإنسان فكانت بمنزلة جلية من ظلم الحضارة للإنسان"،[1] وذلك ما ترتب عن اهتمامها بالقول على حساب الفعل من آفات، تم بموجبها تضييق رقعة الأخلاق وذلك بفصلها عن النظر والمنطق وقهرها على الجمود في حالة واحدة في مجال ضيق ومحدود لا تصلح لتنظيم حياة الناس، وجعلها تخدم الضعف في النفس والحذلان في السلوك، وهي ما جعلت الفعل الخلقي محدودا ومقطوعا ومنبوذا في حضارة اليوم.

*حسب طه عبد الرحمان الحضارة الغربية المترتبة عن الحداثة الغربي هي حضارة قول لا حضارة فعل، لأنها عرفت غلبة الأول أي القول، للثاني أي الفعل، باجتياح طوفان لفظي لها نحو انفجارات المعلومات: ثورة الاتصال، انعتاق الكلمة سيادة القلم...، في عالمنا اليوم لحساب غياب الفعل والعمل الذي تقتضيه الأخلاق الحقيقية، وهو الذي قامت عليه حضارتنا الإسلامية الاصيلة منذ القدم على خلاف الحضارة اليونانية والرومانية التي قللت من قيمة الفعل منذ القدم وهو ما استمر عليه الحال في الحضارة الأوروبية أو الحداثة الغربية.

[1]- طه عبد الرحمان، سؤال الاخلاق، المرجع السابق، ص15.

كما ينتقد طه الداعين إلى الحداثة الغربية، مؤكدا أنهم:" توهموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص فيها"،[2] أي أنها هي النموذج الوحيد الكامل والنهائي والنافع للجميع وجب أن تنقل لجميع الشعوب التي قبعت في شبح التخلف لكي تخرج منه الى مصاف التقدم، وعليه هم في نظره تحدثوا عن واقع الحداثة واغفلوا الجانب المهم وهو روح الحداثة، وذلك يظهر في قوله:" يجب أن نبحث عن الحداثة كقيم لا يجب أن نبحث عن الحداثة كواقع، واقع الحداثة قائم لا ننكره ونتصل به وننقده وننقل عنه وما الى ذلك، ولكن ليس تقليد هذا الواقع هو الذي يدخلنا الى الحداثة المرجوة، فلا بد أن نبحث عن هذه القيم التي يعد الواقع تحقيقيا لها ".[3]

وعليه فقد اهتم مختلف الداعون للحداثة بنقل النموذج الجاهز منها وتطبيقها بحذافيرها، ولم يفرقوا بين الروح المتمثلة في جملة القيم والمبادئ وبين الواقع الذي يعتبر تجسيدا لها، ولذلك عبر عن حداثة زمن لا حداثة القيم، وواقع لا روح الحداثة، وعن تقليد لها لا الابداع في بنائها، وهذا لا محالة مآله الفشل في اخرج العرب من دوامة التخلف ودفعه الى مواكبة الحداثة لأنه تطبيق لنموذج غير مناسب لواقعهم وتمرد على قيمهم ومبادئ الدين الإسلامي.

3-3 دعوى طه لتأسيس حداثة عربية إسلامية:

بعد ما القى طه عبد الرحمان مشروع الحداثة الغربية بين كفتي الميزان وبعد ما تفطن لثغراته وجه سهام النقد للمجتمع العربي المنبهر بهذا المشروع الحداثي الذي وكما سبق ذكره أنه حسب طه هو مشروع لا روح فيه، وبالتالي لا يمكن مطابقته على البيئة العربية وخاصة كونه لا يتوافق مع شروط وتعاليم الدين الإسلامي، ولهذا قرر عبد الرحمان الاتيان بالبديل لهذا المشروع، وهذا ما عمد عليه من خلال كتابه:" روح الحداثة"، الذي تساءل فيه عن إمكانية التأسيس لحداثة عربية إسلامية، وبالأخص بحث عن الطرق التي تسمح له بذلك.

[2]- طه عبد الرحمان، الحوار أفقا للفكر، المرجع السابق، ص82.
[3]– م، ن، ص83.

يبدوا أن العطب الذي لازم الحداثة الغربية والذي تفطن له طه بعدما اظهره على شكل آفات في صورة أنها حداثة قول لا فعل، وحداثة واقع لا قيم، جعل من هذا الأخير يقرر مشروعية تأسيس الحداثة العربية الإسلامية وذلك من خلال نقده للمنظورين الآتيين:[1]

- التقليداني أو التراثي الذي يجمد على الموجود ولا يفتح أي أفق للفكر بحيث يتخندق في بؤرة ما انتهى إليه الاجتهاد دون أن يوسع هذا الأخير ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق مجال التداول الإسلامي، وبالتالي وفق مسوغات تنهض بحداثة إسلامية من شأنها أن تتجاوز كما قلنا اعطاب واقع الحداثة الغربية.
- الحداثاني الذي يعتبر أن الحداثة الغربية هي النموذج التطبيقي الواحد الوحيد لروح الحداثة ويكفي هذا الواقع الحداثي الغربي الفكر الإسلامي العربي مؤونة الاجتهاد وطلب نموذج آخر غير ممكن ولا مشروعية تاريخية ولا حضارية له، لأن الحداثة الغربية هي النموذج الأمثل والأوحد لتطبيق روح الحداثة.[1]

يظهر لنا مما سبق أن الإشكالية في الأصل هي تلك الإشكالية التي أدمنها الفكر الإسلامي المعاصر ألا وهي السعي الى تحقيق توفيق بين المعاصرة أو ان صح التعبير الحداثة والأصالة أو قل بوضوح الإسلام، ولهذا طه عبد الرحمان يتوجه بالنقد الى التصور التقليداني مثلما يتوجه للتصور الحداثاني.

ينهض طه عبد الرحمان في كتابه "روح الحداثة" بالجواب عن سؤال المشروعية عندما يقرن هذه المشروعية بحق الإبداع،" فإذا كانت روح الحداثة عبارة عن إمكانيات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان امكانا واحدا" فإن من بين هذه الإمكانيات المتعددة لا يمكن الا نفرض الامكان الإسلامي لأنه حسب ما لأشار عبد الرحمان:" كما أن هناك حداثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حداثة إسلامية"، [2]ومن قوله هذا يتضح جليا إصراره

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2009م، ص231.

[1]إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، المرجع السابق، ص231.

[2]– م، ن، ص131-132.

على فتح المجال للإبداع العربي والتحرر من التبعية الغربية للخروج من حالة الانبهار الى حالة الفاعلية في المجتمع.

لاحظ طه أن أغلب المفكرين العرب، قد سلكوا مسلك التقليد المنهجي في التنظير للحداثة الإسلامية، اعتقادا منهم أن التقليد المنهجي في استمداد مناهج الغرب من مفاهيم وآليات، من شأنه أن يمكن الإنسان المسلم ولوج فضاء الحداثة الكونية، هذا المسلك في نظر عبد الرحمان يعد خروجا عن مقتضى الحداثة، لأنه:" لا حداثة مع وجود التقليد"، [3]وعلى هذا الأساس فالدعوة الى تقليد حداثة الغرب والنسج على منواله في النهضة والتحضر دعوة مردودة.

ولهذا فطه عبد الرحمان أقر أنه الحداثة الإسلامية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كانت تطبيقا داخليا مباشرا لروح الحداثة، لا استنساخ للتطبيق الغربي فالمطلوب من الأمة العربية هو أن تكون حداثتها نابعة من الداخل، أي باشتغالها على تطبيق مبادئ روح الحداثة على واقعها، ذلك أنه في التوسط بالآخر لا يعني إلا طلب الوصاية منه، وهذا يتنافى مع مقتضيات الحداثة التي تدعوا الى رفع الوصاية على الذات، ومن شروط قيام الحداثة الإسلامية العرية حسب طه هي:

اجتناب آفات التطبيق الغربي: على حد قوله انه لا يمكن أن تتأسس الحداثة الإسلامية الا إذا اجتنبت الوقوع في الآفات التي وقع فيها التطبيق الغربي وهي آفة النسبية، وآفة الانفصالية، وآفة الأداتية وآفة التجريبية، آفة الفردانية، آفة المادية، والتي أعتبرها آفات لا يمكن صرفها الا باستبدالها بقيم إسلامية مضادة لها.

- **قيمة الإخلاص ودرء آفة النسبية:** يرى أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها حين ظنت أن الاستقلال عن الدين هو الذي يفضي الى تحقيق الحرية للإنسان، فأفضى بذلك التطبيق الحداثي الغربي لركن الاستقلال الدخول في آفة النسبية، حيث

[3]– م، ن، ص232.

أصبح الانسان الغربي لا يؤمن باليقينيات الدينية والمطلقات، وهذا ما يعكس النظرة الإسلامية للإنسان ونظرة الانسان المسلم المخلصة لليقينيات الدينية، وبهذا لا بد من استبدال مبدأ النسبية بقيمة الإخلاص. الإخلاص لله وحده. [1]

- قيمة الكمال ودرء آفة الانفصالية: ان التطبيق الغربي للحداثة افضى الى الانفصال عن قيم التراث الديني، في حين أن في تلك القيم ما لا تبلى فائدته أبدا، ولا يمكن حفظ هذه الصلة حسب طه عبد الرحمان الا عن طريق القيمة الإسلامية القادرة على مواجهة هذه الافة وهي قيمة الكمال، ذلك لا من شأن هذه القيمة الأخلاقية أن تجعلنا نحن المسلمين نطلب الابداع لا في الانفصال عن التراث، وانما في تحقيق الكمال فيما تنتجه من آثار وما نأتيه من سلوكيات.[2]
- قيمة التكامل ودرء آفة التجزيئية: يرى طه عبد الرحمان أن التطبيق الغربي اتسم بمبدأ الفصل أو قل التجزئة ما بين الدنيوي والآخرون، وعمل على فصل الأشياء فأدى به الى الوقوع في آفة التجزيئية التي تجعل كل مجال من مجالات الحياة مستقلا بنفسه، مثل فصل العقل عن الغيب والعلم عن الاخلاق، ولحل هذه المعضلة يقترح الأخذ بما يقابلها في الإسلام وهي قيمة التكامل، والتي تعمل على التكامل بين العالم المرئي وغير المرئي، ذلك أن الدين يصل جوانب حياة الانسان الدنيوية بجوانب الآخروية.[1]

كانت هذه أهم الشروط التي سطرها طه عبد الرحمان في مشروعه الفكري الذي دعا من خلاله الى ضرورة تأسيس حداثة عربية تتوافق مع شروط الدين الإسلامي، وذلك من خلال تخطي آفة التقليد والانبهار بحضارة الآخر، التي ارتكس عليها العقل الإسلامي وادمنها لردح من الزمن.

خلاصة الفصل الثاني:

من خلال ما جاء في الفصل الثاني نستنتج ما يلي:

[1]- طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، معهد دار المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفة، د ط، لبنان، 2007م، ص 300.
[2]- م، ن، ص301.
[1]- طه عبد الرحمان، الحداثة والمقاومة، ، المرجع السابق، ص301.

ان الفكر العربي بعد ارتطامه بحقيقة تغير الموازين وذلك عندما أصبح العالم العربي سيدا بعد ما كان مسودا وبالمقابل أصبح العالم العربي مسودا بعد ما كان سيد، تيقن بضرورة الوقوف عند السبب وراء ذلك للكشف عن العلة التي جعلت من العقل العربي يدخل في سبات عميق لذلك توالت جهود المفكرين العرب من أجل الخروج بالفكر العربي الى حال أحسن ولعل من أهمهم المفكران العربيان المغربيان الدكتور محمد عابد الجابري وكذلك طه عبد الرحمان، فالأول ركز من خلال سلسلته الشهيرة الناقدة للفكر العربي على الإحاطة بجل الإشكاليات التي حالت دون اليقظة الفكرية العربية، أما الثاني فلم يخرج عن طريق مواطنه والذي بدوره طرح مشروعه الفكري محاولا من خلاله معالجة أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر التي سدت الطريق نحو تطول الفكر العربي.

كما سلطنا الضوء من خلال الفصل الثاني لهذه الدراسة على أهم وأخطر الإشكاليات التي أرقت المفكرين العرب في العصر المعاصر بداية من إشكالية النهضة وبالتحديد مشكلة الأصالة والمعاصرة التي حددنا من خلالها المواقف الثلاث المختلف فيهم بين مؤيد للموروث وآخر متخلي عنه كليا متأثر بالحضارة الغربية وموقف ثالث يحاول احداث حالة من التوافق بينهم، مرورا بإشكالية الإبداع الفلسفي والتي بدورها تعد اشكالية خطيرة كونها تمس آفة التقليد الذي أصبحت صفة أساسية في جل الأعمال العربية، وصولا الى إشكالية الحداثة والتي تعتبر من أكثر الاشكاليات تناولا من طرف المفكرين العرب وتظهر أزمة الحداثة في تبني العرب لحداثة بيئة غربية لا يمكن أبدا أن تتوافق مع البيئة العربية وشروط الدين الإسلامي.

حاول كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان الإحاطة بهذه الإشكاليات من أجل الخروج ببدائل محلول من خلال مشروعيهما الفكري، واللذان كان هدفهما الأساس من ذلك النهوض بالفكر العربي و الخروج به من تلك الضائقة، فبدل الافراط في التبعية للغرب كان لابد من الدفع بالمفكر العربي الى الابداع الذاتي، وبدل التمسك بالفلسفة الغربية لاد من اشاء فلسفة عربية إسلامية وذلك من خلال انشاء مدرسة السنية عربية تعتمد بشكل مباشر على منظومة مصطلحية عربية أصيلة، وبدل التأخر بالحداثة الغربية لابد من انشاء حداثة عربية

إسلامية مدعمة بآليات تتوافق مع تعاليم الدين الإسلامي، كلها كانت دعاوي كل من الجابري وطه عبد الرحمان لإيقاظ اعقل العربي من الغفلة الفكرية.

الفصل الثالث:

" إشكالية تقويم التراث: من النظرة التفاضلية إلى النظرة التكاملية"

أولا: التراث وإشكالية تقويمه في ظل غياب المنهج.

ثانيا: التراث العربي الإسلامي من التجزيء إلى التكامل.

ثالثا: النظرة التكاملية الى التراث العربي الإسلامي.

أولا التراث وإشكالية تقويمه في ظل غياب المنهج:

يعد التراث من أهم المفاهيم والقضايا التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وما يزال النقاش حوله مستمرا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياه الفكرية والمنهجية، وإبراز اشكالياته العويصة رؤية وموضوعا ومنهجا، وذلك نظرا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية ودوره في الحفاظ على الهوية والذات والكينونة الوجودية، وكذلك نظرا لبعده الاستراتيجي في تحديد الانطلاقة الصحيحة لتحقيق المشروع المستقبلي، وذلك بتشييد حداثة عقلانية متنورة عبر ترسيخ ثقافة عربية أصيلة ومعاصرة، ولن يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى التراث العربي الإسلامي لغربلته ونقده، ولعل من أهم النقاد المعاصرين الأكثر اهتماما بالتراث نجد بالدرجة الأولى الدكتور محمد عابد الجابري، ليليه طه عبد الرحمان الذي جعل من نقد الجابري للممارسة التراثية لبنة أساسية في مشروعه، وفيما يلي سنحاول الوقوف عند الاشتغال التراثي عند الجابري والهفوات التي وقع فيها وكذلك البديل الذي اقترحه طه عبد الرحمان.

1-1 القراءة الجابرية للتراث العربي الإسلامي:

ينطلق الجابري في مشروعه الفكري من نقد العقل العربي ومرتكزاته المعرفية، متجاوزا بذلك فكر المصلحين النهضويين لتأسيس وعي نقدي قائم على الديمقراطية والليبرالية والحداثة، محاولا بذلك إرساء دعائم الفكر التراثي الأكثر نضجا وعلمية، وإعادة قراءته من منطلق حداثي، مستثمرا في ذلك المناهج الغربية لدراسته، إذ يرى أن التراث يتطلب قراءة نقدية جديدة وجدية، وذلك بالاستفادة من المواقف التراثية التي شهد لها بالعلمية والتفوق والقدرة على التحقق في

[1]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص20.

الواقع الفكري الراهن، وهذه الامكانية على حد اعتباره لا تتحقق الا من خلال تطبيق بعض المناهج الغربية التي تعد أدوات منهجية تساعد على كشف أغوار التراث، " لذلك استحضر أطرا مرجعية مختلفة، من الديكارتية إلى فلسفة الأنوار التي تظهر جليا في تركيزه على فكرة التقدم والعقلانية وغيرها من المناهج.."،[1] وهو بذلك يدعوا إلى تطويع المناهج الغربية وإعادة صياغة بعض أسسها بما يخدم خصوصية النص التراثي، انطلاقا من فكرة قابلية المنهج للتغيير، ولا يعني بذلك اجتثاث المنهج الغربي من سياقاته المعرفية وانما محاولة منه لتأطير المناهج الغربية بما يتوافق مع الفضاء الفكري والثقافي العربي. ويمكن تلخيص قراءة الجابري للتراث من خلال ما يلي:

- **القطيعة الإبستمولوجية مع التراث:**

إن " مفهوم القطيعة الإبستمولوجية يعود أصله إلى الفيلسوف الفرنسي" غاستون باشلار"[*]، الذي استخدمه عندما قدم دراسة حول تاريخ الفيزياء، ليستقيها منه محمد عابد الجابري بعد ما استعمله في مجال تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية باعتبارها قراءات مستقلة متوازية للفلسفة اليونانية، من ثمة أكد الجابري على أن المفاهيم والمصطلحات بإمكانها أن تسافر في الثقافة المعاصرة كما في الثقافات القديمة، وعليه فالجابري قد صرح في اكثر من موضع أخذه لمفهوم

[1]– ينظر: محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المرجع السابق، ص20.

[*]غاستون باشلار(1884–1962) واحد من أهم الفلاسفة الفرنسيين، كرس جزءا كبيرا من حياته لفلسفة العلوم، وقدم أفكارا متميزة في مجال الابستمولوجيا، حيث تمثل مفاهيمه في العقبة المعرفية والقطيعة المعرفية والجدلية المعرفية والتاريخ التراجعي، مساهمات لا يمكن تجاوزها تركت آثارها في فلسفة معاصريه ومن جاء بعده، له العديد من الكتب منها العقل العلمي الجديد وتكوين العقل العلمي، ينظر: لشعل احمد: منهجية محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، جامعة عمار ثليجي الأغواط، الجزائر، ص.111

القطيعة الابستمولوجية لكي يستخدمه استخداما إجرائيا لا غير[1]"، أي أنه لم يكن يهدف منها الخوض في جوهر هذا المفهوم، وبالتالي ففعل القطيعة عند الجابري لا يقصد به الدعوة للقطيعة مـ ع التراث بالمعنى اللغوي الشائع وإنما أن يحدث قطيعة مع الفهم التراثي السابق للتراث، أي أن يتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث.

وعليه فالجابري في تركيزه على ضرورة قطع الصلة بكل ما يتعلق بعصر الانحطاط وبانتقاده لآليات القياس الفقهي كان ينطلق من قاعدة الابستمولوجيا باعتبارها حسب رأيه أنسب وسيلة في انجاز مشروعه الفكري كما انها تقتضي نشر العقلانية انطلاقا من نقدها ونقد المفكرين.

- **القطيعة مع كل قراءة سلفية للتراث:**

دعا الجابري بشكل صريح إلى القطيعة مع كل قراءة سلفية للتراث، ذلك "أنها قراءة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه"، ومنه فالقطيعة التي يدعوا اليها الجابري هي تلك القطيعة مع التراث بل القطيعة مع " نوع من العلاقة مع التراث القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"[2]، ومن ذلك نجد السلفية أخذت في منهجها للتعامل مع التراث، اتجاها فكريا يأخذ مكانة القوى والمحافظة على ساحة الفكر الإسلامي، تثبت حين يميل الآخرون وتتمسك حين يفرط الآخرون، تعتدل حين يتطرف الآخرون، وتتشدد في الحق حين ينهار الآخرون.

[1] – لشعل احمد: منهجية محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، م، ن، ص111.

[2] –م، ن، ص25.

- **القراءة الموضوعية للتراث العربي:**

يقترح الجابري طريقة للتعامل مع التراث العربي الإسلامي، طريقة تقوم على الموضوعية حيث نجده يتساءل في كتابه" نحن والتراث:"" كيف نبني لأنفسنا فهما موضوعيا لتراثنا، أو" كيف لنا أن نجعل التراث معاصرا لنفسه"،[1]وفي ذلك توضيح لأن الإشكالية الأساس التي تواجه الفكر العربي المعاصر هي المنهج، أي بالتحديد إيجاد طريقة علمية ملائمة للتعامل مع التراث، خاصة والأمر يتعلق بالموضوعية والتي تحرص على فصل الذات عن الموضوع، فالعلاقة القائمة حاليا بين الذات العربية وتراثها تطرح قضية الموضوعية، وفي ذلك يلح الجابري على ضرورة ذلك الفصل لكونه خطوة أولى لتمكين الذات من استرجاع فعاليتها الحرة لتشرع في بناء جديد والانطلاق في استرجاع الاستقلال الفكري. ومن لأجل تحقيق ذلك يقترح الجابري ثلاث خطوات:

أ. **المعالجة البنيوية:** [2]ويقصد بها الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، وبالتالي وضع جميع أنواع الفهم السالفة لقضايا التراث والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة متكاملة.

ب. التحليل التاريخي: [3]يتعلق الأمر بربط فكر صاحب النص والذي أعيد بتنظيمه حين المعالجة البنيوية بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية السياسية والاجتماعية، وتعتبر هذه

[1]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص27.

[2]– نايلي أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والتوزيع، ط1، بيروت لبنان، 2008م، ص 257.

[3] –م، ن ص258

الخطوة حسب الجابري جد مهمة وذلك من أجل اختبار صحة المعالجة البنيوية كما أنها ضرورية من أجل الوصول إلى الفهم التاريخي للفكر الذي هو موضوع الدرس.

ج. الطرح الأيديولوجي:[14] ويقصد بها الجابري الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي غليه، كما أن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعل النص معاصرا لنفسه ولإعادة التاريخية له، فالأفكار لا تأتي من عدم فهي تعكس بوضوح الوضع الاجتماعي والتاريخي لنشأة ذلك النص.

ومن خلال ما مضى نستنتج أن الجابري في قراءته للتراث استلهم القطيعة الباشلارية وطبقها على الفكر الفلسفي الإسلامي، مؤكدا على عدم احداث قطيعة كلية مع التراث وانما احداث قطيعة جزئية، وقد اعتمد في منهجيته على الخطوات الثلاث بداية من المعالجة البنيوية مرورا بالتحليل التاريخي، وصولا الى الطرح الإيديولوجي، وبفضلها جعلت الجابري قادرا على التمييز بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي.

1-2 موقف الجبري من القراءات المعاصرة للتراث.

تعد مسألة المنهج الذي نتخذه في دراسة التراث منطلقا حاسما في تأسيس الجابري لرؤيته النقدية الحاصلة في الفكر العربي المعاصر، ورؤيته هذه تطال بالذات صورتي المعرفة بالتراث السائدتين في الثقافة العربية، المصنفة كالآتي:

- **الصورة التقليدية" الفهم التراثي للتراث"**: والتي اعتمدها خريجي المعاهد والجامعات التقليدية كالأزهر والزيتونة والقرويين وغيرهم، وتتشخص المعرفة بالتراث عندهم في فروعه الدينية

[1]- م، ن، 258-259.

والأدبية واللغوية ولا تجاوزها نحو حقول الفكر والفلسفة، ويؤكد أن اعتمادهم على منهجية الفهم التراثي للتراث، واستغراقهم في تبني أقوال الأقدمين كما هي، وهذا ما يطلق عليه بالمنهج الإستنساخي، حيث عدد عيوبهم المتمثلة في غياب الروح النقدية في دراسة التراث وقضاياه، والافتقاد إلى النظرة التاريخية لهذا المنجز،[1] ونقد فيهم اعتبارهم للتراث مطلقا ونهائيا و اعتبارهم إياه غير محتاج للتمحيص وبالتالي اعتبر التراث عندهم يعيد نفسه بصورة مدرسية مثلما أن الفكر يعيد انتاج نفسه بصورة دورية.

- **الصورة الاستشراقية:** ويطرح من خلالها الجابري موقفين نقديين لهذه القراءة، الأولى تظهر من خلال تأكيده على وجود علاقة مضمرة بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، من حيث تسليط الضوء على حيثيات الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام في القرون الوسطى، تلك الحيثيات التي تؤسس لكثير من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين للتراث العربي الإسلامي، أما الثانية ففي تأكيده على أن الشروط الموضوعية التي وجهت الباحثين المستشرقين تنطلق من فكرة تحقيب التاريخ في مسار ثابت يخص المركزية الغربية، وهدفهم إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له الوحدة الاستمرارية.

ذهب الجابري الى خلاصة نقدية تخص القراءات المطبقة على التراث، مفادها أن هذه القراءات موسومة بآفتين أولهما آفة المنهج، وافتقاده إلى الحد الأدنى من الموضوعية، وثانيهما آفة الرؤية وبها يغيب الفهم التاريخي، وهكذا فاللاتاريخية وافتقاد الموضوعية ظاهرتان متلازمتان في هذه القراءات، وان نظرنا إليها من زاوية المعرفة بالتراث نجد أنها كما قال:" لا تختلف

[1]– محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المرجع السابق، ص24.

جوهريا عن بعضها البعض من الناحية الابستمولوجية"[1] اذ انها مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير سماه الباحثون القدامى بقياس الغائب على الشاهد.

1- 3أهمية تحديد المنهج في قراءة التراث:

قبل الخوض في غمار التراث لابد أولا من التأكيد على أن دراسة التراث شيء وتحديد المنهج الذي يدرس به هذا التراث شيء آخر، كما أن دراسة الأول يستلزم مراعاة الثاني، ليستقيم الأخير مع المضمون التراثي، وبها تبين أن الإشكالية الأساس السائدة في الفكر العربي تكمن في اعتكافها على قراءة التراث باستعمال آليات مستسقاة من خارج بيئتها، لا تليق بخصوصية هذا الموروث الفكري، اللغوي وحتى العقائدي بدرجة أكبر، ولتطبيق هذه الآليات تم تضييق مضامين التراث من مفاهيم وتصورات خدمة لهذا المنهج، ولهذا شدد طه عبد الرحمان على ردع مثل هذه التطبيقات الغربية ويظهر ذلك جليا من قوله:" ما نقل من الغير نقلا وأنزل على التراث إنزالا، لا يدعي الموضوعية والسببية الإجرائية، وما أشبه ذلك ليس إمكانا واحدا تضاهيه إمكانات متكاثرة، إذ يجوز أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة، قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريقة أفضل من طريق المنهجية، التي شاع استعمالها بين النقاد والدارسين[2]"، وفي هذا تأكيد على ضرورة ابتكار منهج يتوافق مع الموروث العربي.

يدعوا طه عبد الرحمان المفكرين العرب خاصة المهتمين بقراءة التراث وذلك من خلال مشروعه الفكري الى التفطن لضرورة استحضار مفاهيم التراث وأصالته، والمقابل يرفض كل الرفض النقل الحرفي للآليات الأجنبية، وإذا كان من المستلزم الاستعانة بآليات غير أصيلة فيكون الأخذ منها بعد التمحيص والحذر كل الحذر، ليس هذا فحسب وإنما لابد للدارس أن

[1] –طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص19.

[2] – المرجع نفسه، ص19

يراعي أولا دراسته للتراث بعمق، فإذا نجح في فعل ذلك نجح في إيجاد أليات محلية تغنيه عن النقل تماما، ذلك أن التراث على حد قوله:" مشبع بالآليات لا سيما اللغوية والمنطقية[1]"، وفي هذا يؤكد طه عبد الرحمان أنه لا يمكن تطبيق آليات لا تتوافق مع خصوصية التراث العربي خاصة أن هذا الأخير يمتلك في ثناياه آليات أصيلة.

هذا ويشدد طه على ضرورة إعادة النظر في الكثير من القضايا لا سيما المنهج المتبع ذلك" لان الغالب من الأبحاث السابقة هدفها النظر في التراث من أجل تحديثه أو عقلنته أو استصلاحه أو تنقيته تحت ضغط الاستعجال الثقافي والسياسي، لذلك أكد على معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية"[2] وبهذا يمكن أن تتحدد المنهجية المناسبة لقراء التراث، قراءة لا يشوبها التقليد ولا التبعية.

ثانيا التراث من النظرة التجزيئية إلى النظرة التكاملية:

حظي تراث الأمة منذ عقود بعناية العلماء والمفكرين والباحثين، حيث تعددت رؤى ومناهج وزوايا النظر إلى هذا التراث بحسب المشارب، واختلاف السياقات والحاجة الملحة إلى إيجاد حلول لإشكاليات الحاضر، إذ لم تكن العودة إلى الماضي، كليا أو جزئيا إلا استجابة للتحديات الكبرى التي واجهها المعبرون عن ضمير الأمة مهما اختلفت توجهاتهم أو توظيفاتهم التي ضغطت ولا تزال تضغط على حاضرهم، وخير مثال ما قام به الجابري وطه عبد الرحمان اللذان سعيا إلى العودة للأصل وإعادة قراءة التراث ولكن اختلفت طريقتهم في التعامل مع هذا الأخير، وهذا ما سنحاول التوقف عنده من خلال هذا الطرح، للتعرف على اشتغال الجابري ورأي طه عبد الرحمان في لك، بالإضافة إلى البديل الذي قدمه طه بعد نقده للجابري.

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، مكتبة مؤمن قريش، ط1، بيروت لبنان، 2009م، ص20.

[2]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص23.

2-1مظاهر اشتغال النظرة التجزيئية للتراث عند الجابري:

يعتبر محمد عابد الجابري- رحمه الله- من أبرز رموز هذه النظرية في الساحة الفكرية العربية، ومن أكثر المفكرين اهتماما بقضية التراث، حيث قدم قراءات جديدة اقترحها من خلال سلسلته الشهيرة المعنونة ب "نقد العقل العربي"، المشروع الذي رام تحليل نظم المعرفة العربية ونقدها، ولما كان الجابري من اكثرهم تطرقا للتراث كان بضرورة أن يكون أكثرهم تعرضا للنقد، ومن أكثر من تعرض لطرحه الدكتور طع عبد الرحمان والذي من خلال عرض تقويمه يظهر لنا تبعا مظاهر اشتغال الجابري للتراث.

أ. الاشتغال بالنزعة المضمونية:

صاغ طه عبد الرحمان اشتغال الجابري الآخذ بالطابع المضموني، بدعوى أطلق عليها اسم:" التقويم* التجزيئي، والتي كان فحواها حسب ما جاء في كتابه:" تجديد المنهج في تقويم التراث"،" أن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية، التي أنشت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث"، [1] فالجابري من خلال تماهيه في التركيز على مضامين التراث أهمل وأحدث اخلال لما يسميه طه عبد الرحمان مقدمة التركيب المزدوج للنص، والتي كان محتواها أنه لا يمكن الفصل بين المستويات المضمونية للنص و الآليات التي تساهم في بناء هذا النص، وبهذا فالنزعة المضمونية عن الجابري تقوم على الاكتفاء بطرف المضمون من الطرفين المكونين للنص ،

*مصطلح التقويم يعد حسب طه عبد الرحمان:" هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله ومضامينه" أي أنه على المفكر أو المثقف أن يقوم بالنظر في آليات إنتاج هذا التراث أولا، ثم وكخطوة لاحقة يقوم بالنظر في المضامين المنتجة من هذه الآليات. ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 23.

[1]-طه عبد الرحمان، م، ن، ص23-24.

على اعتبار أن حصيلة التراث مردودة كلها إلى جملة من المضامين أو المحتويات التي نحتاج إلى استيعابها و توظيفها بحسب المتطلبات العلمية والعملية.

ب. الاشتغال بالنزعة التجزيية:

اشتغل الجابري في قراءته للتراث على النزعة المضمونية كما تم ذكره سابقا بالإضافة إلى النزعة الثانية التي تظهر من خلال استثماره لآليات سماها طه بالآليات التجزيئية الاستهلاكية**، هذا وقد ميز هذا الأخير بين النزعتين المضمونية والتجزيئية من خلال قوله:" الأولى تتأسس من خلال الاكتفاء بطرف واحد من الطرفين المكونين للنص التراثي، وهما المضمون والآليات...، أما الثانية فهي تقسيم المضامين ذاتها إلى قطاعات متفاضلة ومتفاوتة"[1]، ومنه فان النزعة المضمونية تنهض وتتأسس عليها النزعة التجزيئية.

استثمر الجابري كل من الآليتين العقلانية والفكرانية في تصوره النقدي للتراث، ذلك أنه اعتبر مثله مثل باقي دارسي التراث أنه باستخدام هذه الآليتين يمكن التمكن من التراث، وتظهر خصائص هذه الآليتين فيما يلي:

- **الآليات العقلانية في نقد التراث:** اعتبر أنصار هذه الآليات العقلانية أن المنهج العقلاني أقر المناهج طرأ على توفير الاستفادة العلمية من التراث، وبالتالي اعتمدوا على طريقة التشريح أي تشريح التراث على شرائح متعددة ومتباينة، لكي يتسنى إليهم الانتقاء انتقاء ما يتناسب مع معايير العقلانية، "كما أن أنصار هذا الطرح ومن بينهم الجابري بالرغم من

** الآليات الاستهلاكية أو كما يطلق عليها طه عبد الرحمان تسميات أخرى كالآليات الفرعية، الآليات الفوقية ولآليات المنقولة، وهي الآليات التي توسل بها الباحثون في تقويم التراث، يمكن حصرها في صنفين أساسيين: "صنف الآليات العقلانية"، وصنف الآليات الأيديولوجية، أو أن صح التعبير الآليات الفكرانية. ينظر: طه عبد الرحمان، المرجع نفسه، ص24.

[1]–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، 29.

اتفاقهم على مبدأ التشريح والانتقاء"، [1]إلا أنهم اختلفوا في تعيين الشرائح التراثية التي كما قلنا تتناسب مع المنهج العقلاني، فمنهم من يعود إلى النصوص الفلسفية، ومهم من يذهب إلى النصوص الفقهية، ومنهم من يرى أنها النصوص اللغوية، ومنهم من أقر على ضرورة الجمع بين هذه الأجزاء.

- **الآليات الفكرانية واستعمالها في نقد التراث:** يعتمد أصحاب هذا الرأي على مبدأ "التسييس"[*] وبالتالي فكل النصوص حسب اعتبارهم لابد من أن ترتبط بهذه القيمة التسييسية وما كان معارضا لها أولى به أن يقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي لازم الوجود الإسلامي العربي، هذا وان اتفق أصحاب الاتجاه الفكراني على مبدأ التسييس الا أنهم اختلفوا اختلافا شديدا في تحديد شكله، فهناك من دعم الاتجاه الثوري، وآخر ذهب الى الشكل الإصلاحي وغيرهم، وبالتالي فقد اختلفت تطبيقاتهم التراثية حيث نجد الفكرانية السلفية قد جمد أصحابها على نصوص السلف البعيد، دون سواها من النصوص والفكرانية القومية آثر أهلها النصوص التي تشيد بالتاريخ واللغة والجنس دون باقي النصوص وقس على ذلك.

2-3 نقد النظرة التجزيئية للجابري:

ينتقد طه عبد الرحمان مشروع الجابري من خلال نقده الابستمولوجي للتراث، إذ أن تشكيك طه في مصداقية منهجية الجابري الفاحصة لهذا الأخير، تولدت نتيجة الهفوات التي وقع

[1]- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث 29.

[*] التسييس يقصد به افراط الجاب السياسي بالقدرة على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، فتكون بذلك قيمة النص التراثي المقروء بواسطة هذا المبدأ منحصرة فيما يحمله هذا النص في سياقه الاجتماعي من دلالات على التدافع من أجل ممارسة السلطة، وبالتالي يكون هذا التقويم للنص موجها بهموم نضالية ومشاغل سياسية ظاهرة. ينظر: طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص26.

فيها الجابري، وقد خصها طه بالذكر من خلال كتابه المعنون ب:" تجديد المنهج في تقويم التراث" طرح من خلاله طريقة مواطنه التقويمية للتراث، وعرض أهم التناقضات المعرفية التي وقع فيها من أجل معالجتها.

يرى طه عبد الرحمان أن الاشتغال في مضامين التراث دون الوسائل التي أنتجت هذه المضامين يقودنا إلى الأخذ بالنضرة التفاضلية وتجزئة التراث إلى أجزاء متناثرة، وإن ما وقع فيه جل المفكرين العرب من خطأ هو أخذهم بهذه النظرة التجزيئية، إذ نتج عن هذا الأخذ توسل غالبية المناهج الفكرية العربية بمناهج التفكير الغربي، وهذا بالضرورة ما أدى بالعديد من المفكرين العرب الى الوقوع في التقليد والتبعية والاجترار.

كثيرا ما تم التساؤل عن السبب وراء اختيار طه عبد الرحمان مشروع الجابري موضوعا للتقييم والنقد، وجواب هذا السؤال قد عرج عليه طه من خلال قوله:" فلا نعلم أن أحدا ممن اشتغل، من الكتاب المعاصرين، بالتراث، نقدا وتقويما، وقف على عناصر هذه الدعوى وأوشك على التطرق إلى مضمونها من د. محمد عابد الجابري"،[1] إذ قام طه بتحليل خطاب الجابري وبالتحديد تقويمه للتراث، ليبين هفواته ويرد عليها ببديل على طريقته، لتكون بذلك انطلاقة الصراع بين النظرة التجزيئية التفاضلية وبين النظرة التكاملية الشمولية.

بداية يؤكد طه أن الجابري وبالرغم من تأكيده على الأخذ بالنظرة النظرة التكاملية والنظر في الآليات، أي ازدواجية النظر في الأداة والمحتوى معا، إلا أنه عمل بالنقيض ووقع في التجزيء، وذلك بقيامه بتطبيق آليات منقولة على التراث، وهذا التعارض كما قال طه:" نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين: أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية

[1]–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق،25.

والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني، التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"، وهذا على حسب طه سببا وجيها لتعرض الجابري للنقد.

هذا وقد فصل طه عبد الرحمان في التناقض الذي وقع فيه الجابري من خلال تأكيده على أن هذا الأخير كان من الذين يرون تكامل المعرفة العربية الإسلامية أو ما سماها بالموسوعية، لكنه عند التطبيق قام بتقسيم التراث إلى دوائر مختلفة، لقبها بالأنظمة المعرفية الثلاثة: البرهان، البيان والعرفان، والأخير برأي طه هو أضعفها وأقلها أهمية بل إنه دخيل على الثقافة العربي الإسلامية، كما أن هذه الأنظمة الثلاث لا تمتلك أي رابط يجمعها ببعض.[1] ومن هذا يقر طه بعدم وجود أي معنى لدعوة الجابري إلى الشمولية.

أما بالنسبة إلى الآليات التي استهلكها محمد عابد الجابري انبنت على ثلاث مبادئ تراثية وهي: مبدأ الموضوعية ومبدأ العلمانية ومبدأ النظر المتوحد،[2] كما اتضح أيضا أنه في تطبيقه لها لم يباشر قط في نقدها، والتالي يكون بذلك قد فاته نقد المبادئ الأساسية التي تستند اليها الآليات الاستهلاكية التي نظر بواسطتها للتراث، هنا تساءل طه عبد الرحمان حول قدرة الجابري على تدارك ما فاته وتعويضه بنقد وفحص الآليات الاستهلاكية نفسها قبل انزالها على المادة التراثية؟

وفي اجابته على طرحه هذا أكد أن الجابري اكتفى في كتبه بالتفصيل في مجمل تعريفات هذه الأدوات المنقولة، وذكر بعض خصائصها ولم يعمد الى نقدها والاعتراض عليها وعليه كانت معالجته للتراث مفتقرة لهذا النقد الضروري، كما اعتبر أنه من يترك نقد أداة لم يتولى

[1]–م، ن، ص26.

[2]–م، ن، ص26–27

بنفسه صنعها فلا يبعد أن يكون هذا الترك راجعا لعدم التمكن منها، ومن لم يتمكن من الأداة التي يعمل بها، لابد من أن يسيء استعمالها.[1]

وعليه فطه عبد الرحمان أكد أن عدم وقوف الجابري على دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في نموذجه التقويمي أفضى به الى اتخاذ مسلك في تجزيئ التراث يخل اخلالا بالمقتضيات التقنية والشروط الإجرائية لهذه الآليات.

ثالثا: النظرة التكاملية كبديل لقراءة التراث العربي الإسلامي.

من الطبيعي أن يقدم طه عد الرحمان بديلا لقراءة التراث بعد نقده القراءات السائدة في عصره والتي جسدها في نقده لتقويم الجابري، وبعد أن تيقن بأنه لا سبيل لقراءة التراث إلا إذا طبقت عليه النظرة التكاملية الشمولية، هذا ما طرحه من خلال كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، ولهذا لابد من تسليط الضوء عن فحوى هذه النظرة والآليات التي رآها تناسب الموروث العربي الإسلامي.

3-1 التقويم التكاملي للتراث:

تجاوز طه كما سبق وذكرناه جل القراءات السابقة للتراث إلى دراسة تعتمد على المجال التداولي، * ذلك أنه اعتمد في نقده محمد عابد الجابري على طريقة المناظرة وبالتالي لم ينقد فكره من أجل الهدم وإنما من أجل إعادة البناء وتقديم البديل، وكانت دعوته لذلك صريحة من خلال

[1]-طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، 29.

*المجال التداولي حسب ما عبر عنه طه عبد الرحمان هو أداة من أدوات تقويم التراث، أما التداولية فهي وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، وعنى ذلك أن التداولية تهتم أساسا بدراسة اللغة أثناء الاستعمال معتمدة على نوايا المتكلم وسياق الكلام، ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص243.

قوله:" إن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت بها مضامين التراث كما يتولى استعمالها في نقد المضامين يصير لا محالة إلى الأخذ بالنظرة التكاملية[1]"، وفي ذلك تأكيد على أنسب قراءة للتراث هي القراءة التكاملية، وقد قسمها إلى ثلاث مقدمات أساسية:

- **مقدمة التركيب المزدوج للنص:**

والتي أصر من خلالها أن يتم البحث في المضامين وفي الآليات والوسائل وذلك لارتباط كل مضمون مخصوص بكيفيات إنتاجية مخصوصة، وبذلك اعتبر أن كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأن كل مضمون مبني بوسائل معينة، ومصوغ على كيفيات محددة، [2]وعليه استحالة استيعاب المستويات المضمونية للنص في غياب أو عدم القدرة على الإحاطة بالوسائل والكيفيات المنتجة لهذا النص.

ومنه نستنتج أن كل قراءة وممارسة تراثية تتطلب الوقوف عند المضامين، والوسائل التي ساهمت في بناء هذه المضامين، وذلك راجع إلى التكامل بين آليات التراث ومضامينه، وبالتالي أصبح النظر في المضامين التراثية غاية في حد ذاتها والاشتغال على استخراج هذه الآليات دليل على تشبع التراث بوسائل الإنتاج.

- **مقدمة تنقل الآليات الإنتاجية:**

يقصد طه عبد الرحمان بهذه المقدمة بقابلية تنقل الآليات من حقل معرفي إلى حقل معرفي آخر، وعبر عن ذلك من خلال قوله:" سلم بأن الآليات الإنتاجية تختص بكونها تقبل أكثر من غيرها التنقل من حقل معرفي لآخر، والترحال بين مجالات المعرفة وصنوف العلوم،

[1]– طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق،81.

[2] –م، ن، ص82.

إذ إن الآلية الواحدة قد تشترك في استخدامها علوم مختلفة المقاصد والوسائل، ومتباينة المضامين والآليات"،[1]ويقصد من ذلك أن الوسائل والآليات تتأثر وتؤثر، وترحل وسط المضامين المعرفية المختلفة، وبذلك تشكل القاسم المشترك الموجود في كل التراث لا التراث العربي الإسلامي فحسب.

- **مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية:**

يؤكد طه عبد الرحمان من خلال هذه المقدمة أنه لا يمكن الاهتداء الى فهم التراث وبالتحديد ما يحمله من مضامين الا باستجلاء الآليات التي ساهمت في تكوينه، وبالتالي من غير المعقول الفصل بين ا لمضمون والآليات المنتجه له، وفي ذلك يقول:" سلم بأن آليات إنتاجية دقيقة ومتنوعة استحكمت في مضمون النص التراثي استحكاما، يدل على أن واضع هذا النص ممهر في هذه الآليات، بحيث لا يمكن فهم هذا النص التراثي حق الفهم، ولا تقييمه حق التقييم، بغير معرفة تامة بأصول وفصول هذه الآليات"، [2]وعليه فغاية طه بقوله الأخذ هذه النظرة التكاملية، هي الممارسة الفعلية الناجحة لقراءة جديدة للتراث العربي.

هذا وقد اعتبر طه أن إذا سادت الأعمال التقويمية التفاضلية نزعتان اثنتان يقصد بذلك النزعة المضمونية والنزعة التجزيئية كان لابد للأعمال التقويمية التكاملية أن تجري في تيار معاكس، وبالتالي تسودها توجهان معارضان اثنان عدهما فيما يلي: التوجه الآلي والتوجه الشمولي، ويعرج عن محتواهما كما يلي:

[1]–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق،82.

[2]– م، ن، ص83.

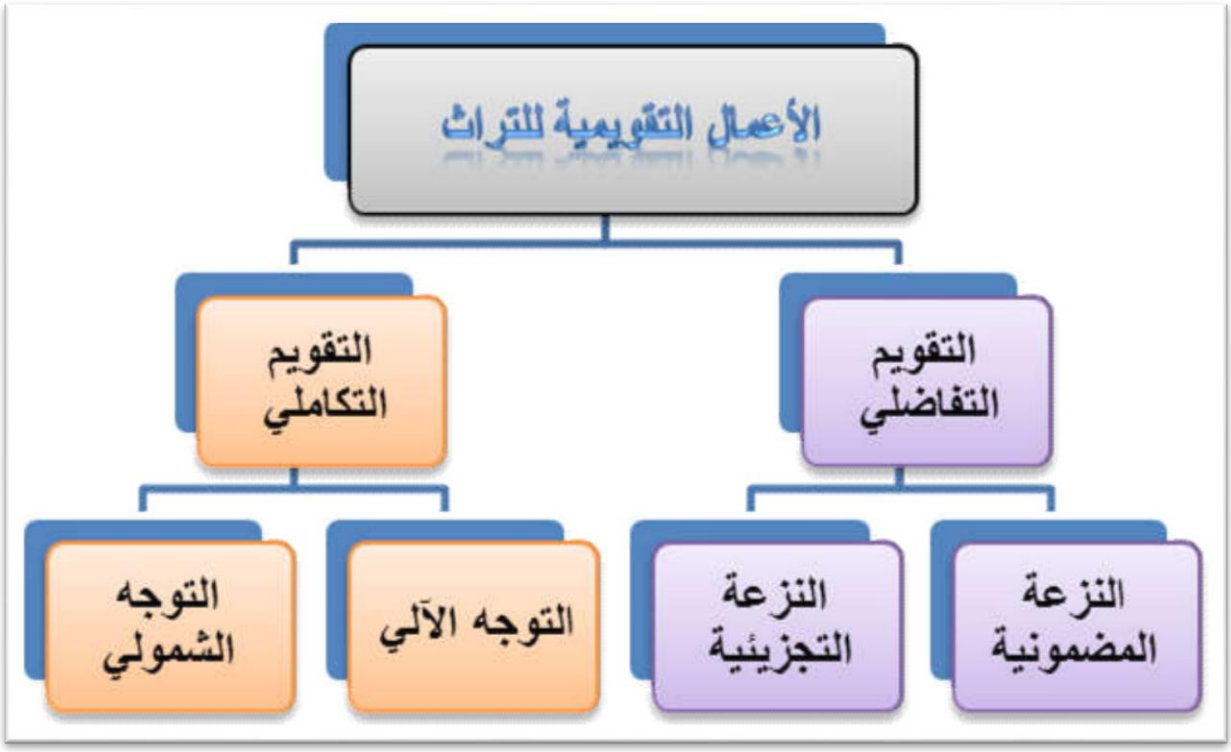
- **أولا التوجه الآلي:** مقتضاها يقول عبد الرحمان:" أن الوسائل التي تولدت بها المضامين التراثية، متنوعة الأصناف ومختلفة التي يحصرها في الآليات المادية والآليات الصورية[1]" يحصرها طه في الخدمة والعمل والمنهج،" فالأولى تجمع العلوم بين أن تكون وسيلة لغيرها أو تكون قائمة بالمبادئ والمقاصد الأصلية، ولا تخرج عن خدمة المبدأ الأساسي وهو الحقيقة الإسلامية، أما الثانية أن تحقق هذه العلوم فائدة لكونها علوم وظيفية، فكل إجراء فيها يحقق منفعة"، [2]ومنه لا تكون تنظيرية جافة بل تبعث على العمل المسدد وتمده بأدوات الاستدلال ليجمع بين النظر والتناظر.
- **ثانيا التوجه الشمولي:** من خلاله يؤكد طه عبد الرحمان حقيقة أن التراث لا يقبل فكرة التجزيء، ذلك أنه وحدة كلية متكاملة، باعتبار أن المضامين هي بناء للتراث وفهم القارء لهذا البناء يتم بالضرورة بواسطة المعرفة الحقيقية بالآليات التي انتجت التراث، وعليه فالبحث في التراث يوازي فكرة التراث كل متكامل وفي ذلك يقول:" إن النظرة التكاملية في التراث التي أدعوا إليها هي النظرة التي تتجه إلى البحث في التراث، من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه"[3] وفي ذلك تأكيد على تشديد طه على قراءة التراث قراءة شمولية بعيدة عن كل المحاولات التجزيئية له.

[1] –طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق،83.

[2] –حياة لوذان أسماء بغزة: التقريب التداولي للتراث العربي من منظور الدكتور طه عبد الرحمان، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2019–2020م، ص35.

[3] –م، ن، ص35.

إ ذا أردنا توضيح اشتغال كل من الأعمال التفاضلية والتكاملية للتراث وتحديد الفرق بين قراءة كل من محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان للتراث علينا أولا التمعن في المخطط التالي:



1

من خلال المخطط السابق تتوضح مظهرين من مظاهر الاشتغال على التراث، ويبرز من خلاله الفرق بين النزعة التفاضلية والطرح التكاملي لكل من الجابري وطه عبد الرحمان، فإذا

[1]– مخطط يوضح الممارسات التراثية من حيث التفاضل والتكامل، ينظر: حياة لوذان أسماء بغزة: التقريب التداولي للتراث العربي من منظور الدكتور طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص37.

سادت في أعمال الأول النزعتين المضمونية والتجزيئية فقد رد عليه الأخير بأعمال يسودها توجهين أساسيين مناقضين لهما، تظهر في التوجه الآلي والتوجه الشمولي.

3-1 مقومات التراث عند طه عبد الرحمان:

يرى طه عبد الرحمان أن الجابري انساق إلى انكار ما كان من مبادئ التراث العربي الإسلامي، ذلك لأنه استخدم كما ذكرنا سابقا الآليات العقلانية المجردة والآليات الفكرانية المسيسة في تقويمه للتراث العربي الإسلامي، الذي لا يعتمد على التجريد ولا التسييس، ويذكر من هذه المبادئ التراثية الخاصة ثلاث مبادئ أساسية، بداية من الجمع بين القيمة الخلقية والواقع، مرورا بالجمع بين القيمة الروحية والعلم، وصولا إلى الجمع بين الحوارية والصواب، وتتضح هذه الخصاص فيما يأتي:

- **أولا تداخل القيمة الخلقية والواقع:**

يرى من خلالها طه عبد الرحمان أن الجابري لم يغفل عن كون المعرفة التراثية تجمع بين القيمة الخلقية والحقيقة الواقعية، بل أيقن أنه بالغ في تصوير ذلك واثباته، حتى أنه اجتهد في تأكيد ارتباط العقل العربي ارتباطا وثيقا في السلوك والأخلاق، الا أنه وبالرغم من ذلك قام بالقدح في هذا التوجه، والسبب الذي دعاه إلى ذلك هو القول بالموضوعية، وهي التي يجب الاحتكام إليها في بقاء الأصلح من التراث، كما أن الجابري يؤكد طه عبد الرحمان قد وقع في المحظور بسبب استخدامه لعقلانية مجردة لا تتوافق مع عقلانية التراث، ذلك أن الأخيرة تجمع بين القيم الخلقية والواقعية، أي تجمع بين القول والعمل وبين قيم المادة وقيم الروح، وفي ذلك يقول:" لا يجب أن ينفك العلم عن العمل... فكل معرفة عقلية كاملة لا بد أن تنتقل من مستوى

التمييز المجرد إلى مستوى التخلق السلوكي"، ومن خلال ذلك يؤكد طه أن أهم مبادئ التراث العربي الإسلامي هو الجمع بين القول والعمل.

- **ثانيا تداخل القيمة الروحية والعلم:**

يرى طه أن الجابري انطلق من مبدأ العلمانية في نقده لمبدأ أساسي من مبادئ التراث العربي الإسلامي، وهو تداخل القيمة الروحية والعلم، حيث اعتبر الجابري هذا التداخل هو تدخل الغيب في معرفة العلمية، فاذا كان طرحه مبني على الموضوعية، فبالضرورة يرفض أي سلطة غيبية في العلم، من هنا نفهم سبب هجومه القوي على العرفان ووصفه بالعقل المستقل، وهذا ما أزعج طه عبد الرحمان الذي يرى العكس تماما، أي يشدد التأكيد على أنه "لا يوجد قسم من أقسام التراث أشد تعلقا بالجوانب الروحية والمعاني القيمية من العرفان[1]"، وبالتالي فمبدأ العلمانية ا لذي اتخذه الجابري معيارا لتقويم مبادئ التراث حسب طه لا يمكن الاستفادة منها، ذلك أن الثقافة العربية الإسلامية قامت على مبدأ مغاير وهو اشتمال العمل الديني على العمل السياسي.

- **ثالثا تداخل القيمة الحوارية والصواب:**

يرى طه عبد الرحمان أن الصواب يكون باشتراك الجماعة، أي بنزوع جماعي، فلا يكون موضوعيا عن طريق نظرة مستقلة ونزوع فردي، بل يكون جماعيا تشاركيا، تتشارك فيه الجماعة بحثا وطلبا للصواب، هذه المشاركة تتميز بخاصية التناظر، وهي ميزة من مميزات التراث الإسلامي، فالحوار الإسلامي لا يمكن أن ينبني على العقلانية (البرهان) التي ينادي بها

[1]–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص37.

الجابري، التي لا تعلوا كونها ثمرة العقل المجرد، بينما يدعوا طه الى العقلانية التناظرية وهي ثمرة ما يطلق عليه عبد الرحمان اسم المعاقلة الحية، أي المناظرة.

وعليه نستنتج مما سبق أن الجابري حسب طه عبد الرحمان" استند إلى مبدأ الموضوعية للفصل بين الأخلاق والواقع، وإلى العلمانية للفصل بين الروح والعلم، وإلى مبدأ النظر المتوحد أو ما يمكن ان نسميه بمبدأ (النظرانية) للفصل بين الحوار والصواب"،[1] ولهذا رأى طه أنه من الضروري نقد الجابري م خلال الهدم والبناء، وذلك باتباعه كما قلنا سبقا منهجية المناظرة، حتى خلص إلى إرساء تلك المبادئ الأساسية للتراث العربي الإسلامي.

3-3 الرؤية التداولية للتراث:

ساهم طه عبد الرحمان في لورة الرؤية التداولية والتراثية للمساعدة في عملية الإبداع في الثقافة العربية والإسلامية، وذلك كان من نقده للمشاريع الفكرية من جهة، وتفسير مقولات الفكر الغربي من جهة أخرى، والهدف من ذلك هو الوصول إلى رؤية جديدة في التراث العربي والإسلامي.

استهل طه مشروعه في الرؤية التداولية للتراث من خلال تفكيك المفاهيم والنتائج التراثية سواء أكانت معرفية او عقيدية أو لغوية، حيث أنه لا مجال للإبداع في التراث إلا من خلال تفكيك ونقد هذه المفاهيم والنتائج، كما اهتم بإبراز التفكير والابداع في قراءة التراث العربي سواء أكان داخل ثقافتنا أو خارجها، [2]وعمل على ترجمة الرؤية التداولية للتراث من خلال المجال التداولي ومختلف القضايا المرتبطة به.

[1]–طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص37– 38.

[2]–طه م، ن، ص244.

عرف طه عبد الرحمان المجال التداولي بقوله:" فالتداول عندنا متى تعلق بالممارسة التراثية، هو وصف لكل ما كان مظهرا من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة الناس وخاصتهم، كما أن المجال في سياق هذه الممارسة هو وصف لكل ما كان نطاقا مكانيا وزمانيا لحصول التواصل والتفاعل".[1] فالمقصود بمجال التداول في التجربة التراثية هو اذن محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث.

سعى كل من طه عبد الرحمان ومحمد عابد الجابري كغيرهم من المفكرين العرب في القراءة والتأويل، الا أن طه اعتمد على نقد المقاربة التجزيئية للتراث التي أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لبعض مقتضيات المجال التداولي العربي والإسلامي والتي تشمل المعرفة والعقيدة واللغة.

إن الارتباط بالتراث حسب طه لا يكون عفويا ولا اختياريا،" فما دام المسلم العربي يحمل في صدره هم الهوية أو هم الذات، فلابد أن يرجع إلى تراثه، طالبا فيه أن يقيم أو يقوي به هذه الهوية"[2]ذلك أنه بالرجوع إلى التراث يجنبه طلب هوية أجنبية عن تراثه، لأن علاقته مع التراث ليست علاقة نظرية مجدة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا علاقة اختيارية يدخل فيها متى شاء ويخرج منها متى شاء، وإنما علاقة اضطرارية، و دليل تعلق الفرد بتراثه يؤكد طه يظهر عندما يتم تهديد هويته سواء في واقعها أو إمكاناتها، حتى يفزع دون تردد إلى تراثه الواسع يلتمس فيما به ليثبتها أو يقويها.

[1]–م، ن، ص 244.

[2]–طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، ص 15.

وعليه نجد طه قد دعا إلى النظرة التكاملية والتي يعتبرها الرؤية التي تبحث عن التراث وآلية عمله ومحتوياته، باعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التجزئة، وأنه وحدة كاملة لا تقبل التقسيم، وهذه النظرة الشمولية قد بنيت على ثلاث محددات أساسية:

- **المحدد التداخلي:** يقوم هذا المحدد من خلال اشراك وسائل إنشاء المعرفة التراثية بمضامينها نقدا وربط مقوماتها بنتائجها.
- **المحدد التقريبي:** ويتمثل في تحوير المنقول من غير المنقول، بما يساعد ويلائم السياق التداولي للتراث.
- **المحدد التداولي:** ويتمثل هذا المحدد في معرفة المظاهر الإنتاجية للتراث أو المعرفة أو اللغة سواء أكان في الحاضر أو المستقبل. [1]

وهذا يعني أن النظرة التكاملية بالنسبة لطه عبد الرحمان تعتبر التراث وحدة مستقلة لا تقبل التجزئة، وبتطبيق هذه المحددات الثلاث يمكن الجزم على صحة التقويم المطبق على ذلك التراث.

3-4 التفكير مع الجابري ضد الجابري:

يمكن أن نلخص منذ البداية عبارة شافية لطه عبد الرحمان وهو يهدم النسق الفكري للجابري، وينعته بالمتناقض مؤكدا بقوله:" إن نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين أحدهما، التعارض بين القول بالنظرة الشمولية، والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"[2]؛

[1]–طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص15.

[2]–طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص29.

أي أن عقلانية الجابري أفضت إلى نوع من التناقض من خلال الانفصال بين النظرية والتطبيق في أنموذجه القياسي، فالانطلاق من مقدمة فحواها نقده لمسلك المستشرقين، والتبع من الباحثين العرب التي تقوم على تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، ورد كا جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي، كما أنه يأسف لكون دراستنا للتراث العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللا علمية، فمازلنا ننظر إلى الفقه، الكلام، الفلسفة، النحو، الأدب وغيرها كعلوم لكل منها كيانها المستقل، ولذلك فهو يدعوا إلى النظر إلى العلوم الإسلامية والعربية على اختلافها كما لو أنها علم واحد، لكي نتفادى الارتطام بمنظومة تقسيم التراث إلى أجزاء مختلفة.

التناقض الثاني الذي يطبع النظام الفلسفي العقلاني عند الجابري حسب طه عبد الرحمان هو الهوة السحيقة بين الهدف المحدد، وما ينتهي إليه، فعندما يتحدث عن مفهوم النظر في الآليات كهدف، فذلك عين ما يجب أن يكون عليه المفكر العربي، لكن الواقع شيء مختلف فعندما يتجه الجابري لدراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية يجد نفسه بقصد أو بغير قصد، يتحول من تشريح المناهج سعيا للتأسيس لآليات ومناهج جديدة، إلى الحديث عن الآليات كمحتويات تاريخية، وبالتالي لم يخلص من النزعة المضمونية في دراسته للتراث، ولهذا فالجابري يطالعنا بالنظر في النصوص التراثية الخاصة بفقه العلم[1]، أي النصوص العربية التي تط رح الإشكالات المنهجية والمعرفية، وهذا يوحي إلى أن الجابري لم يباشر بنفسه استنباط الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء به من تحليل وتنظير بصدد هذه

[1]– جلول مقورة: تهافت الأنموذج التجزيئي للتراث" طه عبد الرحمان قارئا للجابري"، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 11، ديسمبر 2016م، ص44-45.

الآليات في نصوص القدامى، مثل الشافعي بالنسبة للآليات الفقهية والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة للآليات البلاغية، وغيرهم.

لهذا فإن طه عبد الرحمان إذ يفكر مع الجابري ضد الجابري ينتهي إلى حقيقة التناقض بين النظر والتطبيق في منظومته الفكرية، فقد انتقل من نظرة شمولية تبناها إلى تطبيق تجزيئي تفاضلي لفهم التراث، ومن البحث في الآليات التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية، إلى البحث في مضامين الخطاب التراثي لهذه الآليات، والنتيجة وقوع الجابري في آليات استهلاكية تعبر عن القطيعة والا تواصل مع الآليات الأصيلة التي أنتجتها قد تكون آليات عقلانية مجردة، أو آليات فكرانية مسيسة وفي كلتا الحالتين نحن لا نتحدث عن المأصول وإنما المنقول، وفي ذلك يقول طه:" لقد اقتبس الجابري وسائل فوقية متعددة، من مجالات ثقافية غربية مختلفة، فقه العلم التكويني" بياجيه"، وفقه العلم العقلاني" لالاند، باشلار"، والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجلية والماركسية"[1] ، وهذا ما يعكس اجترار الجابري لآليات خارج البيئة العربية.

وإذا كان ذكر مصطلح النظرة التجزيئية بصورة صريحة، قد اقترن في فكر طه عبد الرحمان بنقده لتصورات الذين اقتصرت رؤيتهم وممارساتهم على الانبهار بتطبيقات الحداثة الغربية لا روحها وجوهرها الحقيقي، وذلك في كتابه:" تجديد المنهج في تقويم التراث"، فإن ورودها الضمني سواء عن طريق التنظير لمقابلها أي النظرة التكاملية، أو الإشارة إلى مرادفاتها مثل الوسائل الفكرانية والآليات الاستهلاكية، يظهر أن لطه عبد الرحمان" فوبيا" التقدير التجزيئي للتراث ومثلت النظرة التجزيئية لديه هاجسا حقيقيا، بل لعلها هي الدافع الأساسي الذي قاده لاكتشاف النظرة التكاملة، لذلك لا يمكن انكار نجاح الجابري في تقديمه الخطوة الأولى المحدثة

[1]– جلول مقورة: تهافت الأنموذج التجزيئي للتراث" طه عبد الرحمان قارئا للجابري"، المرجع السابق، ص45.

للقفزة المعرفية عند طه عبد الرحمان، وبهذا وإن أفرد طه عبد الرحمان كتابه:" تجديد المنهج في تقويم التراث" وخصه لتهافت فكر الجابري، فإنه يضع نفسه على طول الخط في مقابلة التيار الحداثي؛ أي أصحاب" القراءة الحداثية المقلدة"،[2] بخاصة منهم "محمد أركون"، "نصر حامد أبو زيد"، "طيب تيزيني"، الذين ومن قاعدة الفصل بين الدين والخطاب الديني كان المبرر لنزع القداسة عن النص الديني من خلال خطة التأنيس أحيانا، باعتباره مجرد نص لغوي وأدبي، لذلك لم يتحرجوا في هذا السياق من حذف عبارات التعظيم والتقديس للنص القرآني.

لكل هذه المبررات وغيرها، ينعطف طه عبد الرحمان ليكون نقده لا نقول صحيحا، وإنما بناء لا يكتفي بالهدم، وإنما يتعداه إلى تقديم البدائل فمن السهولة بمكان أن تقول ليس كذلك، لكن المهم أن تبين كيف؟، لذلك وقد كان جوابه بتقديمه البديل والمتمثل في القراءة التكاملية والتي جاءت بعد فرض نوع من المناظرة على تفكير الجابري، وأما السؤال الأم الذي كان ولا يزال يطرح لليوم هو: إلى أي مدى تمكن طه عبد الرحمان من سد ثغرات الجابري؟ وهل يمك اعتبار القراءة التكاملية هي القراء المثالية التي تصلح عن التراث وبالتالي تفوج بكونها تطبيق راقي للتراث، أم أنها تبقى محاولات نظرية مثلها مثل المشاريع التي سبقتها.

خلاصة الفصل الثالث:

من خلال ما قدمناه في الفصل الثالث من هذه الدراسة نستنتج ما يلي:

تعتبر قضية التراث أكثر قضية مثيرة للجدل في الساحة الفكرية الحديثة والمعاصرة، ولعل جدل هذا الأخير راجع بالدرجة الأولى لتعدد قضاياه وإشكالياته المنهجية والتاريخية وحتى مفاهيمه ومصطلحاته الإجرائية، وبدرجة ثانية تلك الأهمية التي يعتليها التراث في تحديد هوية

[2]– المرجع نفسه، ص45–46.

الفرد وبناء ثقافته، ومن أبرز المفكرين العرب المعاصرين الأكثر اهتماما بقضية التراث نجد محمد عابد الجابري و طه عبد الرحمان اللذان كرسا مشروعيهما الفكريين، لحل إشكاليات الفر العربي المعاصر في مقدمتهما إشكالية تقويم التراث، وبالرغم من تطابق أفكارهم فيما يتعلق بالعودة الى التراث من أجل الوصول للحداثة، إلا أنهما اختلفا من ناحية كيفية التعامل مع هذا التراث.

انطلق الجابري في قراءته للتراث من مشروعه الفكري الذي أطلق عليه سلسلة نقد العقل العربي، والذي من خلاله حاول إرساء دعائم الفكر التراثي الأثر نضجا وعملية، مستثمرا في ذلك المناهج الغربية، محاولا بذل تأطيرها بما يتناسب مع خصوصية التراث العربي، وقد لُخصت قراءته التراثية في ثلاث محددات أساسية بداية من القطيعة الابستمولوجية مع التراث التي استسقاها من القطيعة الباشلارية والتي يقصد بها فرض قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، من أجل امداده بصفة المعاصرة، مرورا بالقطيعة مع القراءة لسلفية التي تعد حسب رأيه لا تأتي بأي جديد وانما هي اجترار للمفاهيم الماضوية، وصولا للقراءة الموضوعية والتي اعتبرها أنجح طريقة للتعامل مع التراث من أجل استقلال الفكر العربي.

بما أن الجابري من أكثر المفكرين قراءة للتراث، فمن الضروري أن يكون أكثرهم تعرضا للنقد، هذا ما أكده طه عبد الرحمان بعد ما وجه سهام النقد لمواطنه، خاصة في تعامله مع التراث، وذلك لاختلاف طريقة الممارسة التراثية عندهم، فالأول بعد ما دعا إلى الأخذ بالنظرة الشمولية الا أنه حسب طه قد وقع في النقيض بعد تطبيقه النظرة التجزيئية على التراث العربي الإسلامي.

من المظاهر التي أوقعت اشتغال الجابري في التجزيء حسب طه عبد الرحمان هو أخذه للطابع المضموني والذي ركز من خلاله على مضمون النص التراثي وأغفل الآليات المنتجة لها، وبهذا يكون قد أخل بمقدمة التركيب المزدوج، التي تجعل من المضمون والآليات وحدة لا تقبل التقسيم، أما المظهر التجزيئي الثاني فيظهر من خلال تطبيق الجابري أليات منقولة استهلاكية غربية على التراث العربي، ويقصد الآليات العقلانية والآليات الفكرانية.

خاتمة:

بعد هذه الجولة الشاقة والمتعبة في متابعة مختلف القضايا العربية الحديثة والمعاصرة خاصة تلك التي تتعلق بالصراع حول الهوية العربية الذي يحيل مباشرة إلى تلك المواقف المتناقضة من التراث في الفكر العربي، فبعد ما تم الاتفاق على ضرورة العودة إلى ذلك التراث واحلاله مكان الصدارة سواء عن طريق القبول والتبني أو عن طريق الرفض والدعوة إلى القطيعة، خرجنا بجملة من الاستنتاجات من أهمها:

- تعد قضايا الهوية والثقافة والتراث من المسائل الملحة على الساحة الفكرية العربية، حيث بات السؤال عن أسباب تخلفنا وتقدم غيرنا إشكالا معرفيا وضع التراث برمته في مخبر البحث والمساءلة والنقد والتقويم.
- عرف الفكر العربي المعاصر العديد من المشاريع النقدية الساعية لتغيير الموازين الفكرية والتي كان هدفها تشخيص موطن الداء الذي أصاب هذا العقل العربي والقضاء عليه.
- من أبرز المفكرين العرب الذين تنبهوا للحال الذي وصل إليه الفكر العربي مقارنة بالفكر الغربي، نجد كل الدكتور:" محمد عابد الجابري" و" طه عبد الرحمان"، اللذان برزا بمشروعيهما الفكري، جاعلين من التراث الحل الوحيد والأمثل لخروج العقل العربي من سباته العميق.
- بالرغم من أن الجابري وطه عبد الرحمان قد اتفقا في فكرة العودة إلى التراث كضرورة والزامية لصد أهم إشكالية في العصر، إلا أنه لا يمكن انكار ذلك الاختلاف المنهجي الذي ساد اشتغال كل منهما، فالأول طبق النظرة التجزيئية بينما الثاني دعا إلى التقويم التكاملي.
- ارتكز تعامل الجابري مع التراث على القطيعة الابستمولوجية والتي أراد من خلالها التخلص من ذلك الفهم التراثي للتراث، لتجنب تحول الإنسان إلى ماض وإلى كائن تراثي، وذلك بعد اقراره بضرورة القطيعة مع القراءات السلفي وغيرها التي لا تقد أي جديد في التراث.

- انطلق الجابري في رحلة قراءته للتراث العربي من خلال مشروعه الفكري الموسوم:" سلسلة نقد العقل العربي، مستثمرا في ذلك مناهج غربية معتبرا أن التراث يتطلب قراءة نقدية حديثة وجدية.
- باعتبار الجابري من أكثر المفكرين تعرضا للتراث، وبعد ما ادعى تبنيه للنظرة الشمولية كطريقة صحيحة للتقويم، وبعد ما توضح من خلال تطبيقه أنه انتهج عكس ما دعا إليه بتطبيقه النضرة التجزيئية، وجهت إيه سهام النقد ووصف نموذجه بالمتهافت، ومن أكثر النقاد اعتراضا على فكره نجد طه عبد الرحمان في المقدمة.
- يقر طه عبد الرحمان بأن تقويم الجابري قد ساده من المظاهر التجزيئية ما يكفي لنقده، بداية من تماهيه في الاشتغال بمضامين النص التراثي وبالتالي أغفل الوسائل المنتجة له، إضافة إلى أنه استثمر في المناهج الغربية معتمدا على آلياتها، وهذا ما جعل طه يؤكد أنه استثمر الآليات التجزيئية الاستهلاكية.
- انتهى طه عبد الرحمان إلى رفضه النظرة التجزيئية التفاضلية، التي لم تفد الفعل الفلسفي والحضاري العربي الإسلامي، والتي اعتبر أنها لا يمكن أن تنهض بواقع الأمة مادام أنها تتوقف عند مستوى مضامين النصوص، ولذلك فقد عارضها مستخدما طريقة المناظرة والحجاج وخلص بتقديم البديل المتمثل في النظرة التكاملية.
- تقوم النظرة التكاملية عند طه عبد الرحمان على ثلاث مقدمات أساسية، بداية بمقدمة التركيب المزدوج للنص، مرورا بمقدمة تنقل الآليات الإنتاجية، وصولا إلى مقدمة تشبع التراث بالآليات الإنتاجية.
- يعتبر طه أن التراث هو كل متكامل ووحدة متناسقة، وبالتالي يرفض أن يتعرض للتجزيء، لذلك دعا إلى التوجه الآلي الذي يتأرجح بين الآليات المادية مثل الوسائل التسديدية التأنيسية وبين الآليات الصورية، مثل الوسائل اللغوية والمنطقية، ثم التوجه الشمولي على أساس رفض مصادرة كلية التراث.
- لا يمكن انكار أن النظرة التكاملية التي أتى بها طه عبد الرحمان قد نهضت من أنقاض النظرة التجزيئية عند الجابري، ذلك أن نظرة طه للتراث تقوم على نقده لنظرة

الجابري، إذ كانت عبارة عن عملية هدم وإعادة بناء خدمة للواقع العربي ومحاولة لإعادة الاستقلال الذاتي للفكر العربي.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القران الكريم برواية ورش عن نافع.

أولا: المصادر والمراجع:

1- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 2009م.

2- ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1، مادة (ح، د، ث).

3- يحيى عبد الجواد إبراهيم، معجم المصطلحات الإسلامية في المصباح المنير، ط1، دار الافاق العربية، القاهرة، 2002م.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي 1، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1971م، ج2.

5- إبراهيم منصور، محمد الياسين: استحياء التراث في الشعر المرابطين، عالم الكتب الحديث، الأردن ط3، 2006م

6- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1992م،

7- طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2،

8- عائشة عبد الرحمان: تراثنا بين الماضي والحاضر، د ط، مطابع دار المعارف، مصر، 1970م،

9- عز الدين إسماعيل: قضايا الشعر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة وإدارة الثقافة، ط1، 1988م،

10- مدحت الجيار، الشاعر والتراث، (دراسة في علاقة الشاعر العربي بالتراث)، دار الوفاء لدنيا اطبع، الإسكندرية، مصر.

11- عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم مساءلة حول نظرية الكتابة، دار الغرب

للنشر، 2003م

12- نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، دار الانماء الحضاري، ط1، 2000م،

13- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م

14- نعيم فرح: الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، منشورات جامعة دمشق سوريا، ط2، 1999-2000م.

15- كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ط،2004.

16- حسين مؤنس: تاريخ موجز للفكر العربي، دار رشاد، د ط، القاهرة، 1996م

17- صلاح زكي الميلاد: عصر النهضة كيف انبثق ولماذا أخفق؟ ط1، 2016م، بيروت،

18- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة سياسية، مج: 5، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط3، بيروت، 1990.

19- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، تح مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد، د ط، 1992،

20- محمد بن أحمد الأزهري: تهذيب اللغة، مطابع سجل العرب، القاهرة، د ط، د ت، ص406-405، مادة "ح د ث".

21- شوقي ضيف وآخرون: المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، د ط، 1994، مادة" ح د ث"

22- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تح: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 2001،

23- آلان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، د ط، 1661،

24- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م،

25- صدر الدين القبانجي. الأسس الفلسفية للحداثة –دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. بيروت لبنان. ط1

26- محمد الشيخ: فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. بيروت. لبنان. ط1، 2008.

27- كمال عبد اللطيف: الأسئلة الغائبة في الديمقراطيات العربية، سؤال المرجعية وأسئلة المجال، فكر 2و نقد، الرباط، المغرب، العدد 48، د ط، أفريل 2002،

28- محمد عبده: رسالة التوحيد، بيروت، لبنان، د ط، د ت

29- الان تورين: نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1997م،

30- مصطفى النشار: المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل، وجهات نظر، جامعة القاهرة، ص359

31- علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كاب " قضايا فكرية"، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة-1995م.

32- محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، بيروت،

33- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، مركز الوحدة العربية، ط6، بيروت، 1999م،

34- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1991م،

35- عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف لفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث، بيروت، لبنان،

36- نوال عباسي: إشكاليات الفكر العربي بين الاصالة والتجديد، مجلة العتوم الاجتماعية، مج3، العدد 8، جامعة الاغواط،

37- طه عبد الرحمان، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العري،

2006م، بيروت،

38- طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق –مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربي، المركز الثقافي العربي، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2009م.

39- طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة 1: الفلسفة والترجمة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995م،

40- محمد أركون، قضايا العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم-، تر: هشام صالح، دار القليعة بيروت، ط3، 2006

ملحق:

أولا: لمحة حول الناقد: "طه عبد الرحمان".

ثانيا: لمحة حول الناقد "محمد عابد الجابري".

أولا لمحة حول الناقد: "طه عبد الرحمان":

يكشف المسار الفكري الطويل لطه عبد الرحمان عن تقلبه في أطوار كثيرة، كان فيها دائم السعي وراء تحصيل تكوين متين أخذ فيه بناصية العلوم العقلية، ضبط آليات مناهجها بعد أن استوعبها حق استيعاب، حرص على اشتغاله بالمنطقيات واللغويات وتحصيل أسسهما وبذلك ضبط نظريتهما المعاصرة، هذا وبالإضافة الى تكوينه الأصيل في مجال العلوم الشرعية خصوصا في مجال فقه اللغة، ولعل انفتاحه على علوم عصره وتقبله لكافة العلوم من أبرز مسبباته نجاحه وجعلت منه مفكرا أصيلا.

ولد طه عبد الرحمان سنة 1944م، بمدينة الجديدة وهي مدينة شاطئية على ساحل ا لمحيط الأطلسي، وكان والده فقيها يدرس الصبيان في "المسيد"، وعليه فقد كان كثيرا ما يحفز ويوجه ابنه على طريق العلم والفقه وبفضل ذلك اطلع طه على مداخل العلوم الشرعية، وعليه فقد كانت انطلاقة طه عبد الرحمان الفكرية تقليدية في الأساس الى حين دخوله المدرسة العصرية وتدرج في أقسامها الابتدائية الإعدادية فالثانوية. [1]

تحصل طه على الإجازة في الفلسفة والتحق بالمدرسة العليا للأساتذة، في فترة كان يحضر فيها دراسته الجامعية العليا في فرنسا بالتحديد في جامعة السوربون هناك حيث قدم رسالته لنيل دبلوم دكتوراه الحلقة الثالثة سنة 1972م في موضوع Langage et philosophie: Essai sur les structures de l'ontologie وقد تم اعتبار هذه الرسالة بمثابة النواة الأولى لمشروع:" فقه الفلسفة" الذي بدوره يعد من أبرز المشاريع الفلسفية العربية ريادة لاختصاصه بالتدقيق في أعطاب الفكر الفلسفي العربي سعيا في تجاوز علله و تحقيق ابداع عربي خالص. [2]

كما حصل أيضا ومن نفس الجامعة سنة1985م على الدكتوراه بعد ان دافع عن اطروحته المعنونة كالآتي Essai sur les logiques de raisonnements

---

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص27 -28.

[2]-المرجع نفسه: ص28.

¨ argumentatif: et naturels أي أطروحة في منطقيات الاستدلال الحجاجي والطبيعي، فيها امتداد لأطروحته السابقة وفيها واصل التأكيد على خصوصية التفلسف التابعة للغة ومجالها التداولي والثقافي.

أما المسار المهني لطه عبد الرحمان هو الآخر واصل التطور مع تواصل جهوده ومساعيه وراء تحقيق مسيرة فكرية فريدة من نوعها، فقد كان مساره الفني زاخرا بالعطاء الذي يصب فيما جشم به الرجل نفسه من طلب مجاوزة التبعية للنماذج الفكرية الغربية، وعليه فطه التحق بسلك التدريس بجامعة محمد الخامس بالرباط، في سنوات عرفت صراعا مريرا بين التيارين الشيوعي و الليبرالي المتصارعين، فكان كل فكر يتوق الى المنهج والى اتباع مسالك البحث العلمي، فكانت كثير من المحاضرات التي لا تعتمد المنهج الجدلي الماركسي أنذاك تواجه بالرفض بل وحتى المقاطعة، و بالرغم من ذلك الا أن طه لم يفقد العزم أبدا بل قد زاده ذلك حماسا طالبا التزود بالمنهج والخروج عن درب الأيديولوجيا، هذا وقد كان لبعض الفلاسفة الأفذاذ تأثير فعال في فكر طه، أمثال: "علي سامي النشار" الذي أشاد بطه عبد الرحمان أيام كان طالبا و تنبأ بما سيكون لبحثه من تأثير كبير في الفكر العربي المعاصر، و الى جانبه الفيلسوف المغربي "محمد عزيز لحبابي" الذي صاغ فلسفته الشخصانية انتبه في الأخير الى ضرورة تأصيل هذه الفلسفة فطلب لها شواهد في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. [1]

اشتغل طه عبد الرحمان بالتدريس مدة غير يسيرة، فمنذ أن عين أستاذاً للمنطق وفلسفة اللغة، في السبعينيات من القرن الماضي، وهو يسعى الى ادماج المنطق في الاشتغال الفلسفي والاعتداد به كعدة منهجية لا محيص للمتفلسف العربي عنها؛ وهي قناعة ناضل من أجلها وادخر لها جهدا جهيدا، بدأ اشعاعه الفكري يبدى في نشاطه العلمي والأكاديمي، حيث اعتمد كخبير بأكاديمية المملكة المغربية وكنائب للجمعية الفلسفية العربية بعمان بالأردن، ثم كنائب ممثل لجمعية الفلسفة و تواصل الثقافات ، ليحصل بعدها على

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري،ص28-29.

العضوية في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد، و قد اعتبرته الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية ممثلا لها بالمغرب، وكان لإصداره كتابه: في أصول الحوارات و تجديد علم الكلام سنة 1987 م أثر كبير في مساره الفكري حيث حصل على جائزة المغرب في العلوم الاسلامية.

عرف طه عبد الرحمان بتوجهاته الإسلامية الصريحة في كتاباته ما بعد مشروعه "فقه الفلسفة" حيث دشن هذا المنعطف صدور كتابه "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة" سنة 2000م أي مطلع الألفية الثالثة، فقد حصل على تقدير من الإسيسكو ونال جائزة تقديرية، وهكذا انخرط في الحركة الفكرية الإسلامية العالمية حيث حصل على عضوية في المجلس الأعلى لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس، وانتخب في مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، فضلا عن اعتماده كمحكم و مستشار في مجالات و دوريات علمية عالمية نذكر منها مجلة الواضحة التي تصدر عن مؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط، و الجامعة الإسلامية (لندن)، النبراس العربي(الأردن)، و التجديد(ماليزيا)، والمستقبلية(لبنان)، والكلمة(لبنان). [1]

وعقب اصداراته الأخيرة التي اتخذت سبيلا تجديديا في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، فقد اعتمدت جملة من أفكاره في كثير من المواقع الالكترونية التي تغذت من بعض المبادئ الأساسية التي رفعها المنتدى، يتعلق الأمر ب "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين" الذي مازال يرأسه. [2]

والملاحظ أن طه عبد الرحمان منذ نشأته ترعرع على حب العلم والتطلع ليجد بعد ذلك والده الذي كان سندا ومصدر للتحفيز له بعد ان أورثه تكوينا تقليديا ليكون أول خطوة يخطوها في لمجال الفكري وقد تعزز فقهه بدخوله للمدرسة العصرية التي لازمها بداية بتعليمه الابتدائي وصولا بالإعدادي لينهيه بالتعليم الثانوي ليتوجه بعدها للتعليم العالي ويرسم

[1]- إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمان قراءة في مشروعه الفكري، ص31.

[2]-المرجع نفسه 31-32.

بذلك طريقا ومسار فكري ومهني حافل الإنجازات والتقديرات، ذلك أن علمه أفاد ولا يزال يفيد المجتمع والمجتمع العربي الإسلامي على وجه الخصوص.

ثانيا لمحة حول الناقد محمد عابد الجابري:

محمد عابد الجابري مفكر مغربي زمن أبرز المثقفين العرب في القرن العشرين، ولد في 28 ديسمبر 1936م الموافق ل1453هـ، بقصر الزناكة في قرية فجيج، والتي تقع في الجنوب الشرقي من المغرب، على خط الحدود الذي أقامه الفرنسيون بين المغرب والجزائر، من عائلة أمازيغية تمتهن الفلاحة والعديد من الصنائع، حيث عاش الجابري في جو من الرعاية البالغة من أمه وأبيه، أما قريته فجيج فكانت قد صنفت مركزا استراتيجيا وعلميا هاما حسب ما لأكده المؤرخون ، كا كان مقصدا لأصحاب الزوايا من العلماء والأدعياء.[1]

حفظ الجابري ما يقرب من ثلثي القرآن في المسيد وهو في سن التاسعة من عمره، وتعلم مبادئ القراءة والكتابة والمحدثة بالفرنسية، كما كانت الأمازيغية لغته الأم، أما اللغة العربية الفصحى واللغة الغرنسية فقد تعامل معهما طول المرحلة الإبتدائية وما بعدها.[2]

تأثر الجاب ري في طفولته بشخصية "محمد فرج" شيخ المجد في قريته، الذي كان أحد رجال السلفية النهضوية بالمغرب، والذي مارس الوطنية و التحديث في الدين وباسم الدين، فجمع بين الإصلاح الديني و الكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في عملية واحدة، درس الجابري في سورية (1957–1958م) وعمل مراسلا لجريدة" العلم" المغربية، حيث كانت مراسلاته في الغالب ذات طابع ثقافي اجتماعي، الى جانب تعرفه على فكرة:" الـ قومية العربية" ولأصبح من أشد المدافعين عنها، فقد شهد الجابري مرحلة ازدهار الفكر العربي نتيجة الأحداث التي أعقبها الإعلان عن الوحدة بين مصر وسورية، وقيام الجمهوية العرية المتحدة، كل هذا تعايش معه الجاري متتبعا الاحداث تارة ومنخرطا فيها تارة أخرى. [3]

[1] محمد عابد الجابري: حفريات من الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العري، بيروت لبنان، ط1، ص21، 22، 23.
[2] المرجع نفسه: ص120.
[3] المرجع نفسه: ص76.

نال شهادة الدبلوم بالدراسات العليا في الفلسفة بكلية الآداب محمد الخامس الرباط 1967م، ودكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م، عمل مراقبا وموجها تربويا لأساتذة الفلسفة بالتعليم الثانوي (1965-1967)، وأستاذا للفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب محمد الخامس الرباط منذ 1967م. [1]

كان تأثير محمد عابد الجاربي على الساحة الفكرية و الثقافية العربية كبير كيف لا وقد كان نتاجه الفكري واسع ونظرا لذلك يمكن تقسيم مؤلفاته الى قسمين:

- **القسم الأول:** المؤلفات المؤسسة لأطروحته في مجال الفكر العربي الإسلامي والدراسات التراثية، بدءا بمؤلفه" العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي 1971م، وقد شن القول فيها بمصنفه" نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي" 1980م، ويعد هذا المصنف من أهم و ابرز الكتب التي ألفها، ومهد لها بكتلبه: الخطاب العربي لمعاصر: دراسة تحليلية نقدية لاشكالات وتناقضات الفكر العربي الحديث و المعاصر" 1982م، واكتملت في صورتها المركزية من خلال اطلاقه لرباعيته الشهيرة "سلسلة نقد العقل العربي": تكوين العقل العربي وهو الجزء الأول لهذه السلسلة 1984م، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية وهو الجزء الثاني 1987، والعقل السياسي العربي: محددات وتجليات، ويعد هذا المؤلف الجزء الثالث صدر عام 1990م، والجزء الرابع يتمثل في العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية 2001م.[2]
- **القسم الثاني:** يضم هذا القسم مؤلفاته وكتاباته في مجال الفكر العربي المعاصر و القضايا المعاصرة، والتي تؤسس الى إعادة بناء مشروع النهضة العربية وهي تركب مقاربته لموضوع الحداثة، ونذكر من بين هذه المؤلفات: الحداثة والتراث: دراسات

[1] محمد الشيخ: محمد عابد الجابري، مسارات مفكر عربي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت لبنان، ط1، 2011م، ص8.
[2] ، أنطوان سيف وآخرون، العقلانية و النهضة في مشروع محمد عابد الجابري، بحوث ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت لبنان، ط1، 2012م، ص245،246.

ومناقشات 1991م، وجهة نظر 1992، ثم المشروع النهضوي العربي 1996م، هذا ويمك أن نلحق بهذا الصنف من الكتب سلسلة من الكتيبات الصغيرة التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ضمن سلسلة الثقافة القومية، وفيها نعثر على تبسيط و تعميم لبعض القضايا التي سبق وتناولها بلدراسة و البحث بطريقة تحليلية، من قبيل المسألة الثقلفية 1994م، الديمقراطية وحقوق الانسان 1997م، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب 1990م، الدين والدولة وتطبيق الشريعة 1996م، وغيرها.

من أهم الجوائز التي حصل عليها الدكتور محمد عابد الجابري نذكر:

- جائزة بغداد للثقافة العربية اليونسكو جوان_ حزيران 1988م اليونسكو(خمسة آلاف دولار).
- الجائزة المغاربية للثقافة، تونس ماي_ أيار 1999م.
- جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي مؤسسة BMI تحت رعاية اليونسكو في 14-11-2005م.
- جازة الرواد مؤسسة الفكر العربي بيروت في 07-12-2005م.
- ميدالية ابن سينا من اليونسكو في حفل تكريم شارك فيه الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة الرباط الصخيرات في 16 نوفمبر 2006م.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر في أكتوبر 2007م، برلين ألمانيا.

توفي المفكر المغربي الكبير محمد عابد الجابري رحمه الله يوم الاثنين 03 مارس2010م بالدار البيضاء، وذلك عن سن يناهز 75سنة.[1]

[1] محمد الشيخ: المرجع السابق، ص10.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
الشكر	
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول **مدخل مفاهيمي تنظيري:**	
الفصل الأول: **مدخل مفاهيمي تنظيري:**	7-37
أولا: التراث:	07
1-1 التراث لغة:	07
1-2 التراث اصطلاحا:	10
1-3 فعالية التراث:	12
1-4 أنماط التراث:	13
ثانيا: النهضة:	15
2-1 النهضة لغة:	15
2-2 النهضة اصطلاحا:	17
2-3 معالم النهضة الغربية:	17
2-4 معالم النهضة العربية:	19
ثالثا: الحداثة:	21
3-1 الحداثة لغة:	22
3-2 الحداثة اصطلاحا:	23
3-3 أسس الحداثة الغربية:	24
3-4 مميزات الحداثة العربية:	24
رابعا: المشاريع الحضارية في الفكر العربي المعاصر:	30

1-4 المشروع لغة:	30
2-4 المشروع اصطلاحا:	30
3-4 المشاريع النهضوية بين الوافد والموروث:	31
الفصل الثاني: **متاهات وقضايا الفكر العربي المعاصر.**	
أولا: سؤال النهضة واشكالية الأصالة والمعاصرة:	39
1-1 النهضة وشروط قيامها عند محمد عابد الجابري:	39
2-1 نقد الجابري للمشاريع النهضوية:	43
3-1 إشكالية الأصالة والمعاصرة من خلال طرح الجابري	45
ثانيا: إشكالية الابداع الفلسفي العربي:	47
1-2 الابداع من منظور الجابري وطه عبد الرحمان:	48
2-2 أزمة الابداع الفلسفي العربي وعوائقه:	49
3-2 السبيل الى الابداع عند الجابري وعبد طه عبد الرحمان:	52
ثالثا إشكالية الحداثة في الفكر العربي:	55
1-3 جدل الحداثة في الأدب العربي:	55
2-3 مسائلة طه عبد الرحمان للحداثة:	57
3-3 نقد طه عبد الرحمان الأخلاقي للحداثة وتأسيس حداثة إسلامية:	61
الفصل الثالث: **إشكالية تقويم التراث بين النظرة التفاضلية والنظرة التكاملية.**	
أولا التراث وإشكالية تقويمه في ظل غياب المنهج:	68
1-1 القراءة الجابرية للتراث العربي الإسلامي:	72

2-1 موقف الجابري من القراءات المعاصرة للتراث.	72
1- 3أهمية تحديد المنهج في قراءة التراث:	74
ثانيا التراث من النظرة التجزيئية للنظرة التكاملية.	75
2-1 مظاهر اشتغال النظرة التجزيئية للتراث عند الجابري:	75
2-2 نقد طه عبد الرحمان للنظرة التجزيئية" الجابري".	78
ثالثا: النظرة التكاملية للتراث العربي الإسلامي.	81
3-1 التقويم التكاملي للتراث:	81
3-2 مقومات التراث عند طه عبد الرحمان:	86
3-3 الرؤية التداولية للتراث:	88
3-4 التفكير مع الجابري ضد الجابري:	90
خاتمة	97
قائمة المصادر والمراجع	104-101
ملحق لمحة حول الناقد: محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمان:	111-106
فهرس المحتويات	115-113

ملخص الدراسة:

توقفنا من خلال دراستنا هذه عند أكثر الإشكاليات تعقيدا في الفكر العربي المعاصر، والتي كانت ولا تزال من أسباب دخول العقل العربي في المتاهات خاصة تلك القضايا المتعلقة بالهوية العربية في ظل توتر العلاقة بين الفكر العربي ومقابله الغربي، لذلك سلطنا الضوء على إشكالية الأصالة والمعاصرة التي تعتبر من القضايا المحورية التي أرقت المفكرين العرب لما تملكه من طابع الازدواجية بين تقبل الماضي وانكاره، مرورا بإشكالية الإبداع الفلسفي التي طرحت في الساحة الفكرية انعكاسا للحال الذي وقع فيه العقل العربي من تهاون فكري وتبعية غربية، وصولا إلى إشكالية الحداثة وبالتحديد علاقتها بالنهضة العربية وتأثيرها على واقع الأمة العربية، لنصل إلى الإشكالية الأساس والتي شغلت فكر النقاد العرب خاصة في المغرب العربي وهي إشكالية تقويم التراث التي أشعلت جدلا واسعا بين كل من محمد عا بد الجابري وطه عبد الرحمان اللذان وان اتفقا على ضرورة العودة إلى التراث لحل وصد ولما لا تجاوز عقبات الفكر العربي المعاصر، إلا أنهما اختلفا في كيفية التعامل مع هذا التراث أي أن الاختلاف كان حول النظرة التقويمية المثالية والجدل كان بين النظرة التفاضلية والنظرة التكاملية.

Through this study, we stopped at the most complex problems in contemporary Arab thought, which were and still are among the reasons for the entry of the Arab mind into the labyrinths, especially those issues related to the Arab identity in light of the tension of the relationship between Arab thought and its Western counterpart, so we shed light on the problem of authenticity and modernity, which is one of the pivotal issues that troubled Arab thinkers because of its duality between accepting and denying the past, passing through the problem of philosophical creativity that was raised in the intellectual arena. A reflection of the situation in which the Arab mind fell from intellectual complacency and Western dependence, to the problem of modernity, specifically its relationship to the Arab renaissance and its impact on the reality of the Arab nation, to reach the main problem that occupied the thought of Arab critics, especially in the Arab Maghreb, which is the problem of heritage evaluation, which ignited a wide debate between Muhammad Abed Al-Jabri and Taha Abdel Rahman, who agreed on the need to return to heritage to solve and repel and why not overcome the obstacles of contemporary Arab thought, but they differed In how to deal with this heritage, that is, the difference was about the outlook That is, the difference was about the ideal evaluative view and the controversy was between the differential view and the integrative view