

عبد الحليم مهورباشة | Abdelhalim Mahour Bacha *

الحدائثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر:

دراسة مقارنة بين عبد الله العروي وطه عبد الرحمن

Contemporary Arab Awareness of the Modes of Western Modernity:

A Comparative Study of Abdullah Al-Arwi and Taha
Abdulrahman

ملخص: تهدف هذه الورقة العلمية إلى تبيان أنماط الوعي بالحدائثة الغربية في الفكر العربي المعاصر، انطلاقاً من فرضية ضمنية مفادها؛ أن هذا الوعي تقلب في أطوار عديدة، واخترنا لاختبار هذه الفرضية البحثية نصوص فكرية لباحثين عربيين هما: عبد الله العروي، وطه عبد الرحمن، فتناولنا النقد الذي قدمه كل منهما إلى الوعي بالحدائثة الغربية في الفكر العربي، وقارنا بين الأدوات المعرفية والمنهجية التي وظفها كل مفكر في صياغة الوعي بالحدائثة الغربية، كما وضعنا الإسهام الفلسفي لكل مفكر في التأسيس لحدائثة عربية أو إسلامية.

كلمات مفتاحية: الحدائثة، الوعي، الفكر العربي.

Abstract: This paper seeks to demonstrate patterns of conceptualizing of Western modernity in contemporary Arab thought, based on the hypothesis that this consciousness is not static. In order to test this hypothesis, this study will be investigated in the texts by two Arab intellectuals, Abdullah al-Arawi and Taha Abdel Rahman. The paper discussed the critiques presented by each of these scholars regarding the conceptualizations of Western modernity in Arab thought. Then the study compared the cognitive and methodological tools employed by each thinker in formulating the various conceptualizations of Western modernity, as well as the philosophical contribution of each thinker to the establishment of an Arab or Islamic modernity.

Keywords: Modernity, Conceptualization, Arab Thought.

* أستاذ محاضر بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة سطيف 2.

مقدمة

شغلت الحداثة، ولا تزال، مساحات واسعة في خطابات الفكر العربي المعاصر، فأعطيت دلالات ومعاني للمفهوم، يصل التداخل والتناقض بينها إلى الحد الذي يجعل كل فهم معرفي لها ملغياً الفهوم الأخرى، نظراً إلى جملة من العوامل والأسباب التي أسهمت في بلورة وعي العقل العربي بهذا المفهوم، كغلبة المنزع النضالي والاصطفاف الأيديولوجي على التفهم المعرفي والفلسفي للحداثة، بوصفها مفهوماً تشكل في سياقات تاريخية مرتبطة بالمجتمعات الغربية؛ الأمر الذي أدخل العقل العربي في نوع من السجال السلبي، والذي لم يفض إلى فهم معرفي للحداثة الغربية ومنجزاتها السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية.

منذ عصر ما اصطلاح عليه مؤرخو الأفكار بالنهضة العربية في نهايات القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، والعقل العربي يحاول بشتى الوسائل المعرفية والأدوات المنهجية التعرف إلى العقل الغربي وتفكيك مقولاته، والسعي لهضمها واستيعابها وتجاوزها، وهذا كله لتحقيق الغاية المنشودة؛ الولوج إلى الأزمنة الحداثية على شاكلة المجتمعات الغربية، إلا أن هذا التفهم وهذا الاستيعاب للحداثة الغربية، رافقتهما مجموعة من التحولات البنوية في صيرورة الوعي بها. ونعتقد أن الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي، تقلّب في أطوار ثلاثة؛ انتقل فيها الوعي بها من نمط الصد الكلي للحداثة لعدم تطابقها مع النموذج المثالي التاريخي، إلى نمط الاستيعاب الإسقاطي للحداثة على الواقع العربي، وصولاً إلى نمط الوعي النقدي بالحداثة الغربية.

انشطرت الوعي النقدي بالحداثة إلى تيارين فكريين؛ أحدهما دعا إلى الأخذ بالشروط التاريخية والمقدمات الفلسفية التي قامت عليها الحداثة الغربية، لولوج المجتمعات العربية إلى الأزمنة الحداثية، وتيار فكري آخر؛ فصل بين روح الحداثة وتطبيقاتها بوصفها تجربة تاريخية في المجتمعات الغربية، ودعا إلى طرح بديل منها، نظراً إلى استحالة استنساخ التجارب الحداثية، مع إمكان الاستفادة منها في عملية ولوج المجتمعات العربية إلى أزمنة حداثية مخصصة.

ومن هذا المنطلق، انخرط الفكر العربي المعاصر في مساءلة نقدية للحداثة الغربية، وتلمس ذلك في عدد من النصوص الفكرية. وفي هذه الورقة نقتصر على النصوص الفكرية للمؤلفين: عبد الله العروي، وطه عبد الرحمن. ومبرراتنا المعرفية في اختيارهما أن نصوصهما تنتمي إلى نمط من الوعي النقدي بمفهوم الحداثة، وتكشف عن وعي منهجي نقدي بالآليات والشرائط التي انبثقت منها الحداثة الغربية، وتتم عن تبلور وعي؛ انتقل من نمط الصد والانبهار بالحداثة إلى نمط من الوعي الذاتي والنقدي بها، والسمة البارزة لهذا الوعي النقدي، تحوّل من وعي تجزيئي بظواهر الحداثة إلى نمط من الوعي التركيبي بها، وانطلاقاً من هذا التأسيس الإشكالي للموضوع، نسعى للإجابة عن التساؤلات الآتية:

ما أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ ما النقد الذي وجهه عبد الله العروي إلى أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ وما البدائل المعرفية والمنهجية التي دعا

إلى توظيفها في عملية الوعي العقلاني بالحدائثة الغربية؟ وما الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن إلى الوعي بمفهوم الحدائثة الغربية في الفكر العربي المعاصر؟ وما طبيعة الوعي البديل الذي اقترحه لاستيعاب الحدائثة الغربية وكل منجزاتها الفلسفية والعلمية؟

أهمية الدراسة

تأتي أهمية دراسة الحدائثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي، من كون سؤال الحدائثة لا يزال يشغل مساحات واسعة في المدونة الفكرية العربية، ولا تزال الأجوبة تتعدد حوله، وتتناقض الأطروحات والمقاربات التي تناوله.

ويكتسي موضوع الوعي بالحدائثة الغربية في الفكر العربي أهمية معرفية؛ لأنه يمكننا من رسم خريطة ذهنية لتحولات وعي العقل العربي بهذا المفهوم، ويسهم في الكشف عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي ساعدت في تشكل هذا الوعي.

كما تكمن أهمية دراسة وعي العقل العربي بالمنجز الحدائثي الغربي في الكشف عن الطرائق المنهجية والأساليب الفكرية التي وظفها في التعرف إلى الغرب وإلى منجزاته الفكرية والعلمية.

أهداف الدراسة

تسعى هذه الدراسة للتعرف إلى الأنماط المختلفة لوعي العقل العربي بالحدائثة الغربية، من خلال تحليل الأدوات المفهومية والمنهجية التي وظفها في صياغة هذا الوعي. وتهدف إلى تعرف أنماط وعي العقل العربي بالحدائثة الغربية في أطروحة عبد الله العروي والنقد الذي وجهه إليها، ودور التاريخانية في صياغة الوعي بالحدائثة الغربية، وطبيعة المقدمات الواجب توافرها لتأسيس حدائثة عربية. كما تهدف إلى الكشف عن طبيعة الوعي النقدي بالحدائثة الغربية في المدونة الفكرية لطله عبد الرحمن، وبيان البديل الذي اقترحه في التأسيس لحدائثة إسلامية.

ضبط مفاهيم الدراسة

ترتكز هذه الدراسة على مفهومين مركزيين، يُعدّ التأسيس النظري لهما خطوة منهجية مهمة في الولوج إلى موضوع الدراسة، نبسط الكلام فيها، كما يلي:

1. مفهوم الوعي

يقف الباحث عند عديد من الدلالات التي أعطيت لمفهوم الوعي، والتي تكاثرت إلى درجة غياب المعنى الحقيقي للمفهوم. لذا، لا بأس في أن نبدأ من الدلالة السيكلوجية، على اعتبار أن المفهوم وظف بكثافة في التعبير عن عوالم النفس الباطنية، فنجد في هذا المقام استعمالين مختلفين لكلمة الوعي؛ «أولاً، الوعي بوصفه معطى قديماً، لا تمايزاً، يستعمل مادة لكل حياة

نفسية، ومن ثم يوضع من بعض الجوانب، فوق كل سجال، ثانيًا، الوعي بوصفه مبيّنًا، مصنوعًا من تعارض الموضوع والذات، ومنحصراً عندئذ في هذا الأخير، مقابل الموضوع⁽¹⁾، ويشغلنا في هذه الدراسة الدلالة الثانية في منطوق هذا التعريف؛ أي الوعي باعتباره حلقة وصل بين الذات وموضوعها.

لكن هذه الصلة بين الذات والموضوع، عبر مجرى الوعي، تسحب معها عديدًا من الاستشكالات، فهل يعبر الوعي عن الواقع العيني الحسي؟ وهل الوعي حصيلة تأويل للعالم الخارجي؟ فـ «يوجد يقين للوعي المباشر ولكن هذا يقين ليس معرفة حقيقية عن الذات. ثانيًا، يحيل كل فكر إلى غير مفكر فيه، وكأنه هروب مقصود من الذات، ولكن هذا غير المفكر فيه هو أيضًا ليس معرفة حقيقية عن اللاوعي»⁽²⁾، ومن هذا المنطلق، هناك انقسامية في بنية الوعي؛ الوعي اليقيني، واللاوعي، والإشكال أن اللاوعي يسهم في بلورة الوعي بالمادة المفكر فيها.

ومن زاوية نظر أخرى، يسهم الوجود الاجتماعي في بلورة الوعي الإنساني، بمعنى أن الوعي ليس مفهومًا سيكولوجيًا خالصًا، يرتبط فقط بالأبعاد النفسية - الجوانبية، وإنما هناك محددات خارجية تسهم في بلورته، «فحياة الوعي بوصفها حياة يقظة للأنا، إنجاز متواصل للأفعال ودائمًا لأفعال جديدة، في تأثير الغرائز والاهتمامات الاعتيادية التي لا يتوفر فيها الأنا على نوعيته الشخصية. إنه يتأثر باستمرار بموضوعات معيشة. يلتفت تارة نحو هذه وتارة نحو تلك، يشتغل عليها، يكون منشغلًا بها بكيفية ما»⁽³⁾.

ووفق جدلية الوعي الذاتي والوعي الموضوعي، يصبح المعيار الوحيد لتحديد مفهوم الوعي؛ يرتكز على الذات نفسها، فما تراه الذات وعيًا خاصًا بها، فهو كذلك، وما تقوم بنفيه، يعدّ منفيًا «ما دنا قد وجدنا معيار الحقيقة في الواقع المحض للوعي، لا في طبيعة المضمون، فلن يكون لأي حقيقة مزعومة أساس آخر سوى اليقين الذاتي، وتأكيد أننا اكتشفنا واقعة معينة في وعينا، وهكذا فإن ما اكتشفه أنا في وعيي يبالغ فيه بحيث يصبح واقعة موجودة في كل وعي، ثم يطلق على طبيعة الوعي ذاتها»⁽⁴⁾.

وعلى هذا الأساس، إن الوعي بالأفكار والمفاهيم يسنده الوجود الاجتماعي للإنسان، فليست كل أفكارنا نابعة من وعينا الذاتي، بل يكون كثير من الأفكار استجابة للمثيرات المادية الخارجية، فـ «إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية، إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضًا على

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، ج 1 (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص 212.

(2) بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم (القاهرة: دار التنوير، 2002)، ص 139.

(3) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفيثولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 459.

(4) هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: دار التنوير، 200)، ص 202.

اعتبارها إصداراً مباشراً لسلوكهم المادي، ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقيا⁽⁵⁾.

وكذلك، يعدّ الوعي من أدوات الإدراك الإنساني الأساسية، ف«الوعي هو الوجه الذاتي للعمليات الإدراكية التي تستوعب ما يصل إلى الذهن من المثيرات الخارجية والداخلية. ويعمل على إدراك الصفات والخصائص التي تعين الشيء المدرك وتصنّفه، أو تعطيه قيمته من خلال نشاط العمليات العقلية العليا»⁽⁶⁾، لنشير في هذا المقام إلى دور العوامل النفسية والعقلية في صياغة وعي المفكر بالحداثة الغربية، من دون أن نغفل مجموعة العوامل الخارجية الموضوعية المؤسسة لهذا الوعي لديه، ودورها في تمثله واستيعابه لمفهوم الحداثة الغربية.

2. مفهوم الحداثة

ننتقل في تحديد الدلالة الأولى لمفهوم الحداثة من البعد التاريخي، فالحداثة هي مرحلة تاريخية بلغتها مجتمعات إنسانية في مسارها التاريخي، و«الحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتح. والحداثة كونياً هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعياً تحقق مستوىً عالياً من التطور، مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى»⁽⁷⁾.

وعبر هيغل عن هذه الحداثة بمفهوم الأزمنة الحديثة، ف«يبدأ هيغل باستخدام مفهوم الحداثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: 'الأزمنة الجديدة' أو 'الأزمنة الحديثة'، ويقابلها بالإنكليزية والفرنسية (في حوالي عام 1800)، ألفاظ 'Modern Times' أو 'Temps Moderne'، وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة، اكتشاف 'العالم الجديد'، وعصر النهضة، والإصلاح، هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500، تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسيطة والأزمنة الحديثة»⁽⁸⁾.

أما الدلالة الفكرية التي أعطيت لمفهوم الحداثة، فتشير إلى حركة الاستنارة الفكرية التي عرفتها المجتمعات الغربية، و«ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماماً بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة»⁽⁹⁾.

(5) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق، 1976)، ص 30.

(6) مصطفى حجازي، الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 227.

(7) محمد سبيلا، مدارات الحداثة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 123.

(8) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 13.

(9) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق، 2006)، ص 34.

أما الدلالة الأخرى التي أعطيت للحدائثة، فهي ترتبط بنموذج التحديث الاجتماعي الذي قامت الحدائثة بإحلاله بديلاً من النموذج الاجتماعي التقليدي؛ ذلك أنّ النموذج الاجتماعي الغربي «مستمد من مبادئ الحدائثة لأنه ينتظم حول فكرة مجتمع يصنع ذاته، إنه حركة، تحول ذاتي، تدمير للذات تمهيداً لإعادة بنائها. وبكلام أوضح، إنه يؤمن باستعمال العقل ويحترم الحقيقة القابلة للإثبات النقل والتطبيق، لذا كان همه لا أن يحسن درجة تكامله، بل حظوظ الحياة والعمل، ويلبي حاجات أعضاء المجتمع كافة»⁽¹⁰⁾.

وفي الأخير، الحدائثة قول فلسفي مرتبط بالفعل، بمعنى أنه ليس كلاماً نظرياً تجريبياً، وإنما مجموعة من الممارسات الإنسانية التي انتقلت معها المجتمعات الغربية من أزمنة ساكنة إلى أزمنة سائلة، «والحدائثة تبدأ حالما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض؛ إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين للإستراتيجية الفعل. وهي تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كان عليها على مدار قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحدائثة، عندما كانا يتلاحمان ويتشابكان بحيث يتعذر التمييز والفصل بينهما داخل التجربة المعيشة»⁽¹¹⁾.

الحدائثة الغربية وأنماط الوعي بها في الفكر العربي المعاصر

تناول عديد من الدراسات الفكرية العربية الحدائثة الغربية بالتحليل والنقد، وسعت في أغلبها إلى صياغة وعي معرفي ومفهومي بها، فوظف العقل العربي منذ عصر النهضة عديداً من الوسائل المنهجية والأدوات المعرفية للتعرف إلى الحدائثة الغربية، وسعى لاستيعاب منجزاتها العلمية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وانبثق في رحلة الوعي بالحدائثة الغربية عديد من الأطروحات والمقاربات، وتشكل عديد من أنماط الوعي بهذا المفهوم، فمنها ما وعى الغرب في جانبه الليبرالي السياسي، ومنها ما وعاه في جانبه الاقتصادي - التقني، ومنها ما وعاه في جانبه الفلسفي والعلمي.

وهنا، يرتبط الإشكال بطبيعة وعي العقل العربي بالحدائثة الغربية، والسؤال ليس من طبيعة ماهوية، بمعنى السؤال عن العناصر التركيبية لمفهوم الحدائثة، وإلا أتت الأجوبة أحادية وبسيطة. يأتي الإشكال عندما يتداخل المفهوم مع السياقات التاريخية التي تتولد منها، فالحدائثة ليست مفهوماً فلسفياً خالصاً، بل هي أزمنة حديثة ولجتها المجتمعات الغربية، وبناءً عليه؛ تقيم رؤيتها إلى بقية المجتمعات الإنسانية الأخرى. وتطرح القيم الحدائثة تحدياً صارخاً أمام منظومات القيم الحضارية المغايرة لها، ولا تترك لها في عديد من حالات الاشتباك الحرية في الاختيار، بل تجبرها في الغالب الأعم على التساوق والاندماج مع رؤيتها، وفق عمليات قسرية عنيفة في مرات، وناعمة في مرات أخرى.

(10) آلان تورين، برادغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص 135.

(11) زيغمونت باومان، الحدائثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 50.

وبناء على هذا، نرصد عديداً من المقاربات التي تناولت أنماط الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي عموماً، ولكل مقارنة مقولاتها ومفاهيمها. والثابت أن كل تحديد لنمط معين من الوعي يحمل في طياته بالضرورة نوعاً من النفي لبقية الأنماط، وكل نمط إيجابي يختزن نمطاً سلبياً، وهكذا دواليك. ينطلق الجابري في رصده لهذه الأنماط، بتحديد أولاً لمفهوم الحداثة الغربية، فيرى أن النهضة والأنوار والحداثة لا تشكل مراحل متعاقبة، يتجاوز اللاحق منها السابق، «بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة، فيجب أن لا نفهم منها ما يفهمه أدباء أوروبا ومفكروها، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار ومرحلة النهضة التي تقوم أساساً على الإحياء، إحياء التراث والانتظام فيه نوعاً من الانتظام»⁽¹²⁾. وعلى هذا الأساس، يعدّ وعي العقل العربي بالحداثة الغربية المدخل الرئيس في فهم تطور الفكر العربي المعاصر، والذي حكم عليه الجابري بأنه فكر سلفي بالمعنى الحرفي للكلمة، سواء الفكر الذي يرى أن نموذج الماضي هو الذي سيدخلنا إلى عالم الأزمنة الحديثة، أو الفكر الذي يرى أن النموذج الغربي هو الذي سيدخلنا إلى الأزمنة الحديثة، «واللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يثن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها، الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها [...] والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل، ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع السلف الذي يتحصن به كل منها»⁽¹³⁾.

بناءً عليه، يرتبط السجال الأيديولوجي بين التيارات الفكرية العربية على أساس الوعي بالحداثة الغربية، وبإمكان تحويل الحداثة إلى نموذج في عملية الانتقال الحضاري، فترى تيارات فكرية أن الأيديولوجيا الحداثية إذا ما تم تبنيها ستدخلنا إلى الأزمنة الحديثة، في حين ترى تيارات فكرية أخرى، أن النموذج الحداثي الغربي يقوض الذات الحضارية العربية، ويسهم في تقهقرنا وتخلفنا، و«الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجل مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الأيديولوجية وحسب، بل أيضاً، ولربما كان هذا هو السبب في ذلك، تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الأيديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه»⁽¹⁴⁾، ومن هذا المنطلق، يعد النمط الأيديولوجي أول أنماط الوعي بالحداثة الغربية، وهو نقيض التفهم المعرفي والمنهجي لمفهوم الحداثة الغربية، وكما نعلم، فالأيديولوجيا جملة من الأفكار والمفاهيم المسبقة التي تستخدم في رؤية العالم والوقائع والأحداث، لذلك، لا تمكننا الرؤية الأيديولوجية إلى الحداثة الغربية من بناء وعي عقلاني رصين بها، وجل ما تمدنا به قوة فكرية سجالية، تعمل على تعميم وعي سلفي بالحداثة الغربية، أكثر من تقديم فهم عميق بالعناصر الداخلية المشكلة لها،

(12) محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982)، ص 16.

(13) المرجع نفسه.

(14) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 25.

وبكيفية تحولها إلى مشروع حضاري، انتقلت معه المجتمعات الغربية من عصور الانحطاط إلى عصور النهوض.

ومن زاوية أخرى، لا يمكننا حصر وعي العقل العربي بالحدثة الغربية في المتغير الأيديولوجي على وجاهته، فهناك التحولات الاقتصادية والسياسية التي خبرتها المجتمعات العربية، ودورها في تأثيث الوعي بالحدثة في الفكر العربي، فلو ألقينا نظرة سريعة على عديد النصوص الفكرية، لوجدنا أن لكل مرحلة تاريخية نصوصها، لكن ليس شرطاً أن يتماهى الفكر كلياً مع الواقع، ف«الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه كما تفعل المرأة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرأة المهشمة»⁽¹⁵⁾. لذلك، نلاحظ نوعاً من التحول والتعاقب في الوعي بمفهوم الحدثة الغربية لدى المفكرين العرب، فالموقف الفكري من الحدثة الغربية في مرحلة الاستقلال الوطني، وما فرضته من تحديات تاريخية نحو بناء الدولة الوطنية، والاستقلال الاقتصادي والثقافي، لا نجده في النصوص السابقة التي ولدت في الحقبة الكولونيالية التي كانت تناضل ضد الاستعمار، وهكذا، في زمن العولمة والانهيئات المتتالية في العالم العربي. لذلك، ظل لدى المعطى التاريخي دور في بلورة الوعي بمفهوم الحدثة الغربية.

ويعدّ نمط الوعي بالحدثة الغربية أحد المعايير التي تصنف على أساسها تيارات الفكر العربي، وتنقسم إلى «مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله [...] مواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط [...] ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً»⁽¹⁶⁾، ونعتقد أن هذه المواقف الفكرية الثلاثة من الحدثة، لا يزال الفكر العربي المعاصر يخبر بها، لذلك، تعدّ الحدثة الغربية من أبرز المتغيرات التي نلج بواسطتها إلى فهم النصوص الفكرية العربية.

وفي المقابل، يرى بعض الباحثين العرب أن الإشكالية لا تتعلق بالخيارات على المستوى النظري للفكر العربي المعاصر، وموقف العقل العربي من الحدثة الغربية ومدى وعيه بها، وإنما ترتبط بمدى وعي العقل العربي بالحدثة بغية اختراق الواقع الوجودي الذي يعيشه الإنسان العربي. ف«الواقع فكر، أو الاتحاد بالواقع والعيش معه والحديث بلغته وعلى مستواه. الواقع بطبيعته حركة، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله، والتجاوز هنا إلى الأمام، في حركة التاريخ»⁽¹⁷⁾، لذلك يعدّ الواقع المرتكز المحوري في عملية وعي العقل

(15) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 14.

(16) المرجع نفسه، ص 15-16.

(17) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 15.

العربي بالحدائثة الغربية، و«الواقع هو مصدر الفكر سواء الفكر المصاغ سلفاً أو الفكر الجديد الذي ما زال يبحث عن صياغة. الواقع هو مصداق النظرية ومحك علميتها، ومن ثم كان النقاش حول أي النظريات نأخذ نقاشاً زائفاً لأن الواقع يفرض نظريته»⁽¹⁸⁾. وانطلاقاً من هذا الوعي البراغماتي بالحدائثة الغربية، نتجاوز ثنائية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، وتعتبر الأصالة والمعاصرة «عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة هي الفكر على مستوى التاريخ، والمعاصرة هي الواقع على مستوى السلوك. الأصالة أساس الفكر والمعاصرة إحساس بالواقع، والمشكلتان وجهتان لمنطق واحد وهو منطق التجديد الذي تعرضه الأصالة والمعاصرة على المستوى الأفقي والذي يعرضه الفكر والواقع على المستوى الرأسي»⁽¹⁹⁾.

في حين، يرى الباحث بلقزيز، في دراسته للفكر العربي، أن الوعي بالحدائثة الغربية تشكل عبر عديد المراحل التاريخية، وفي إمكاننا أن نؤرخ لهذا الوعي عبر ثلاثة أجيال فكرية، وقد أعطى مفهومه للحدائثة، بقوله: «الحدائثة بما هي ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني حملت معنىً محدداً في وعي من استقر رأيهم على نعتها بالحدائثة، وأنه حصل تمييز في ذلك الوعي بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لحظات فكرية، مثل الإصلاح والنهوض، وبات العرف جارياً على تعيين سماتها نحواً من التعيين، وبات العرف جارياً على تعيين تخرج به من دائرة الاشتراك في وجوه الشبه مع ما يمكن وصفه بما قبل الحدائثة وبما بعد الحدائثة»⁽²⁰⁾.

وبناءً على هذا المفهوم للحدائثة، يرى الباحث بلقزيز أن كل حدائثة في العالم تنهل من الحدائثة الغربية، بوصفها المصدر الأول والنموذج الملهم، و«من الثابت أن كل حدائثة تنهل بالضرورة من الحدائثة الأوروبية بوصفها المصدر والأصل. لكن أياً منها يتلون بلون المجتمع الخاص - الذي تنبع منه أفكار الحدائثة - ويتكيف مع معطيات تاريخه وموارثه»⁽²¹⁾، لذلك، يرى أن الحدائثة الفكرية العربية أتت نتاجاً للتواصل والاحتكاك مع الحدائثة الغربية، ف«الحدائثة الفكرية العربية نجمت عن اتصال فكر عربي لم يتقطع بمصادر الفكر الغربي منذ قرن ونصف قرن، تخلله التقليد والاقْتباس والتأويل والحوار والنقد، أي جميع أنواع الصلة التي يمكن أن ينسجها فكر مع آخر يؤثر فيه، لكنها في الوقت عينه نشأت كي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي والثقافة العربية»⁽²²⁾.

ومر العقل العربي في رحلة الوعي بالحدائثة الغربية بلحظتين، لحظة الإعجاب والتماهي بالحدائثة الغربية وبكل منجزاتها، أطلق عليها بلقزيز لحظة النهضة، ثم تلتها بعدها لحظة الوعي بالحدائثة الغربية، أو لاهما، وتمتد حتى منتصف القرن العشرين، كان فيها نهضوياً، أي كان خطاباً في

(18) المرجع نفسه، ص 28.

(19) المرجع نفسه، ص 50.

(20) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحدائثة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 9.

(21) المرجع نفسه، ص 11.

(22) المرجع نفسه، ص 12.

النهضة، وثنائهما، تبدأ من عقد الخمسينيات من القرن الماضي، كان فيها حدثاً، أي خطاباً في الحداثة⁽²³⁾.

وصل في منظور بلقزيز الفكر العربي المعاصر إلى نوع من الوعي النقدي بالحداثة الغربية، ف«حرر الوعي العربي المعاصر من ثقل ذلك التجاذب الحاد، الذي أزمّن فيه، بين تيارين أصالي وعصراني تبادلاً الانتصار - كل من موقعه - لمنظومة فكرية ضد أخرى، أو في مقابلهما، وتبادلاً بالتبعية الجهل بغير ما انتصر له. ولقد كان تحرير العقل من هذه التقاطبية الحادة فيه يشكّل بحد ذاته ثورة»⁽²⁴⁾، فلم تعد الثنائية تخترق الفكر العربي المعاصر، بل أصبح على وعي بالمنجز الحداثي، وبدأ يتعامل معها بأدوات تحليلية وتركيبية، تمكنه من الكشف عن مدلولاته بعيداً عن التحيزات الأيديولوجية.

ولا يختلف الباحث كمال عبد اللطيف مع بلقزيز في التأريخ لوعي العقل العربي بالحداثة الغربية، ويقصد بالحداثة تجديد منظومة القيم، بغية تحقيق الاندفاع والانطلاق نحو المستقبل، و«قوة الموقف الفلسفي الحداثي كما نفهمه تتمثل أولاً وقبل كل شيء في وعي مبدأ المخاطرة الإنسانية الساعية إلى التغيير استناداً إلى قيم جديدة، قيم بديلة لقيم التقليد المتوارثة وقيم العقل النصي»⁽²⁵⁾، لذلك، غلب على وعي العقل العربي في بداياته الأولى بالحداثة الغربية النزعة الانتقائية، فإخذ المفاهيم التي تتجاوب معه، ويصد عن المفاهيم التي تتنافى مع تراثه الديني والحضاري، بينما وظيفة الفكر، «لا تتمثل في قدرته على التبرير والتكريس، بقدر ما تتمثل في جرأته وإقدامه في مجال بلورة الحدوس والتصورات القادرة على استباق ومغالبة ضغوط الواقع. حيث تساهم المواقف النقدية في تعزيز إمكانات التغيير والتحول في التاريخ»⁽²⁶⁾.

ومن هذا المنطلق، يرى عبد اللطيف أن الوعي بالحداثة الغربية في الفكر العربي تدرج عبر لحظتين، اللحظة الأولى لحظة إدراك الفارق، والتي «لا تختفي أو تنقطع، إنها تنسى لتقدم علامة كبرى في طريق مفتوح، وقد استعملنا في نعتها مصطلحاً سيكولوجياً ومفردة تستوعب طرفين، نقصد بذلك فعل الإدراك، وعملية الإدراك الآخر»⁽²⁷⁾. وتعد هذه الخطوة الأولى في مرحلة الوعي بالحداثة الغربية، ثم انتقل بعدها العقل العربي إلى لحظة وعي الذات، ف«وعي الذات الذي نظر إليه اليوم كأفق صانع لكثير من مظاهر الإبداع في فكرنا المعاصر [...] يستند إلى قيم التاريخ التي تتردد في النظر إلى القاطع باعتبارها استمراريات مبدعة»⁽²⁸⁾، وفي هذه اللحظة بدأ العقل العربي المعاصر

(23) المرجع نفسه.

(24) المرجع نفسه، ص 15.

(25) كمال عبد اللطيف، أسئلة الحداثة في الفكر العربي: من إدراك الفارق إلى وعي الذات (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 17.

(26) المرجع نفسه، ص 44.

(27) المرجع نفسه.

(28) المرجع نفسه، ص 11.

يعني الحدائثة الغربية من منظور ذاتي، من خلال قدرته الذاتية على المحاجّة والتفكير والنقد، ف «لا شك أن المفكرين العرب المعاصرين، وربما انطلاقاً من العروبي، شرعوا في انتهاج منحى جديد في التفكير، هو منحى نقدي في أدواته وإستراتيجيته، سواء تعلق الأمر بالإنتاج العربي القديم، أو بمنجزات الحدائثة الغربية»⁽²⁹⁾.

توحي هذه التحليلات المعرفية بقوة صدمة الحدائثة الغربية، وارتداداتها على وعي العقل العربي، فلا يزال العرب يفكرون إلى اليوم ويتتجون خطاباتهم، وقلق الحدائثة الغربية يتناهم، ويتسرب لاشعورياً إلى معظم نصوصهم الفكرية، ولن نجد أحسن من تعبير فتحي المسكيني الذي وصف هذه الحالة السيكلوجية بالدهشة، ف «دهشة العرب من الحدائثة هي أهم حدث روحي في تاريخهم المعاصر. وإن على من يدعي مهنة التفكير أن يشرع في التاريخ لذلك على نحو جذري. إن حب الاطلاع المتأصل في ثقافتهم الأولى قد اندثر فجأة، وأصاب وعيهم بالتاريخ انكسار عجيب؛ فالعلاقة بالحدائثة ليست علاقة تقليدية بأمة أخرى، بل هي اصطدام روحي بأفق تاريخي لم يقع التهيؤ له أصلاً»⁽³⁰⁾.

من هذا المنطلق، اخترنا شخصيتين فكريتين في هذه الدراسة هما: عبد الله العروبي، وطه عبد الرحمن، تنتمي أعمالهما إلى الفكر العربي المعاصر. ومبررنا المنهجي في اختيارهما؛ الاختلاف في الأدوات المنهجية التي استخدمهما كلاهما في صوغ مسألة الوعي بالحدائثة، ونظرتهما إلى ظاهرة الحدائثة الغربية، فقد شغل المفكرين، إلى جانب الفهم المعرفي للحدائثة، السعي لصوغ مقولات حدائثة، تنتقل معها المجتمعات العربية من وضع حضاري إلى آخر. ولا تكون قراءتنا لنصوصهما إلا بالاستئناس بالمنهجية التأويلية في قراءة النصوص، فمنهجية قراءة النصوص تكشف عن الوعي بالخلفية الأيديولوجية والمرجعية الثقافية والسياقات التاريخية التي كتبت فيها هذه النصوص؛ إذ «علينا أن ننظر إلى القراءة بوصفها اختلافاً عن النص لا تماهياً معه، وأن نهتم بما تظهره قراءة النص من التعدد والتنوع، والتفاضل والترجح، والاختلاف والتعارض، والتراتب والتضيد، والتراكم والترسب. فالنص هو حقاً حيز كلامي أو مقالي يتعدد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتوعد مقاماته، وتختلف سياقاته»⁽³¹⁾.

نقد الوعي التجزيئي بالحدائثة الغربية والتأسيس للحدائثة العربية عند عبد الله العروبي

استهل عبد الله العروبي مشروعه الفكري بنقد أنماط وعي العقل العربي بالحدائثة الغربية، ويأتي في مقدمتها نمط الوعي الديني بالحدائثة الغربية، ذلك الوعي الذي تشكله مرجعية نصية دينية، ترى نفسها تمتلك الحقيقة المطلقة، فيرى العقل الديني أن أساس تقدم الغرب العقل والحرية،

(29) علي حرب، الفكر والحدث: حوارات ومحاو (بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997)، ص 34.

(30) فتحي المسكيني، الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 56.

(31) علي حرب، النص والحقيقة: نقد الحقيقة (الرباط: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 18.

ويعود الشيخ إلى الكتب «فيعثر وبدون تكلف على مرامه فيما سطره أعداء الكنيسة المسيحية من الأحرار، يكتشف عندهم أن غاليليو قد امتحن وسجن، وأن ديكارت أهين [...] يستنكر هذه الفطائع ويذكر ما جاء في القرآن على لسان إبراهيم، الذي فند عبادة الكواكب وأرسى قواعد التوحيدية اعتماداً على النظر»⁽³²⁾، يتصور العقل الديني باستخدام المنهج المقارن؛ أن الإسلام لا تتنافى مبادئه مع الأسس التي نهضت عليها الحداثة الغربية، وإذا، يمكننا عن طريق التفاعل الحضاري من الولوج إلى الأزمنة الحديثة، من دون المرور بطريق النزعة اللادينية التي عرفتها المجتمعات الغربية.

وتتمثل مشكلة الوعي الديني بالحداثة الغربية في مسألة المفاضلة بين النصوص والشخصيات واللحظات التاريخية، بالنسبة إلى العروبي لا يتم الحديث عن الغرب في جانبه التنويري بالتوفيق مع أطروحات بعض الشخصيات في نقد الديانة المسيحية، و«ما دمنا نقرأ كتاب القرن 18 هل نستطيع أن نتعرف على روسو ونتجاهل مونتسكيو؟ هل يمكن إلى ما لا نهاية استخدام أفكارهم ضد الكنيسة المسيحية وحدها؟ يأتي وقت ندرك فيه أن فلسفة التنوير تمثل نسقاً فكرياً يحاكم نظاماً معيناً أينما وجد وتصرفاً معيناً أينما شوهد، وأن أوروبا لم تكن مملكة يحكمها البابا والقس وحدهما، بل كان يحكمهما كذلك الإمبراطور وخادمه النبيل الإقطاعي»⁽³³⁾، ومن ثم، يؤسس الوعي الديني لوعي تجزيئي بالحداثة الغربية، ويتحول معها كل فهم للغرب إلى نوع من التعامل البراغماتي مع منجزاتها، ومن المحال أن يسهم هذا الوعي في بلورة رؤية كلية للظاهرة الحداثية.

يأتي النمط الثاني من أنماط الوعي بالحداثة الغربية ممثلاً بالوعي السياسي، فيرى أصحاب هذا النمط من الوعي أن الحداثة هي الليبرالية السياسية، انتقلت معها المجتمعات الغربية من حكم الإمبراطوريات إلى حكم الجمهوريات، وأنشأت الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، وشيدت الدساتير ومنحت الحريات للأفراد، و«هكذا، يتصور التاريخ الزعيم الجديد وهو رجل قانون وسياسة، يمزج دعوة روسو بدعوة مونتسكيو. يفهم مثال الديمقراطية على شاكلة النظام البرلماني الإنكليزي، حيث تتمايز السلطات كما تتواسى أجزاءه المتجانسة»⁽³⁴⁾، ويرى العروبي أن الإشكالية ليست في الدعوة الليبرالية التي يطرحها السياسي العربي، إنما في سطحية إدراكه لليبرالية الغربية، أين يقتلعها من جذورها التاريخية، ويحاول إسقاطها على الواقع العربي، متوهماً أن الغرب تطور في الحقل السياسي دون غيره من الحقول الثقافية والاجتماعية الأخرى، فيتساءل العروبي قائلاً: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل وبدون أن يعيش حالة ليبرالية؟»⁽³⁵⁾.

(32) عبد الله العروبي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة (الرباط: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 40.

(33) المرجع نفسه، ص 43.

(34) المرجع نفسه، ص 44.

(35) عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 174.

لذلك، لا يعلن الليبرالي السياسي العربي الحرب على القيم الثقافية التقليدية، بل يدعو إلى المحافظة عليها، لأنها لا تتنافى في تصوره مع الليبرالية الغربية، بينما يرى العروي أن الليبرالية: «النظام الفكري المتكامل الذي تكون في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والذي حاربت به الطبقة البرجوازية الفتية الأفكار والأنظمة الإقطاعية»⁽³⁶⁾، وبناءً عليه، لا يسهم هذا الوعي السياسي الليبرالي في فهم ظاهرة الحداثة الغربية في أبعادها الشاملة.

يمثل نمط الوعي الاقتصادي بالحداثة الغربية أحد أنماط الوعي التي عرفها العقل العربي، والتي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا، بالنسبة إلى هذا النمط من الوعي؛ الحداثة الغربية مشروع اقتصادي وظف العلم والتقنية في عملية التحول الحضاري، «وليس الغرب دينياً بدون خرافة ولا دولة بدون استبداد. الغرب بكل بساطة قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد والعلم التطبيقي. هذا ما يقرره بعنف الزعيم الجديد ساخرًا من أوهام الشيخ والسياسي الليبرالي»⁽³⁷⁾، ويتناسى أصحاب الوعي الاقتصادي بالحداثة الغربية في العالم العربي كل العوامل الأخرى التي شكلت الحداثة، ليصوبهم العروي قائلاً: «قام الغرب في بداية النهضة باكتشافات جغرافية كبرى، وبإصلاح ديني، وبإرساء قواعد علم طبيعي مبتكر. فلم ير وهو في عنفوان وجرأة الشباب، من ذاته إلا ذلك العقل المغامر المتحرر من كل قيد وذلك النشاط الدائب المتنوع. كان هذا الوعي الجديد يعادي الكنيسة ويتنافى مع الوعي التقليدي المرتبط بها، لكنه كان هو نفسه ذا طابع ديني، أو على الأقل كان يركز على قوة الوجدان الفردي»⁽³⁸⁾، وبناءً عليه، لا نخترل الحداثة الغربية في حزمة من الإجراءات الاقتصادية التي انتقلت معها أوروبا من العصور الوسيطة إلى الأزمنة الحديثة، وإنما الحداثة مجموعة من التحولات الكبرى التي مست مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية.

يرى العروي أن هذه الأنماط الثلاثة من الوعي قد تتساكن في لحظة تاريخية واحدة، كما يمكن أن نؤرخ لها عبر فترات تاريخية عديدة، فيحاول كل نمط أن يعلي من فهمه للحداثة الغربية ملغياً الفهوم المغايرة له. إلا أن هذه الأنماط الثلاثة ما هي إلا امتداد لحالة السجال، من جهة، مع الآخر (الغرب) الذي يعكسنا على الدوام، وحالة الانسداد على أرض الواقع من جهة أخرى، فتعبر، بلغة العروي، هذه الأنماط الثلاثة عن وعي مرتبط بفئات اجتماعية محدودة، لكنها لا تعبر عن وعي مجتمعي كلياني، و«توجد علاقة حقيقية بين أشكال الوعي عند الشيخ والزعيم والمهندس الداعي إلى التقنية والفئات الاجتماعية المقترنة بها، لكنها علاقة غير مباشرة، تكاد تكون خارجية عن المجتمع العربي»⁽³⁹⁾.

يؤدي هذا الوعي التجزيئي بالحداثة الغربية إلى تشكيل وعي مزدوج بها، ف«يقدم لنا الغرب وجهين،

(36) المرجع نفسه، ص 175.

(37) العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، ص 47.

(38) المرجع نفسه، ص 54.

(39) المرجع نفسه، ص 60.

وجه حقيقته الواقعة (غرب الظاهر)، ووجه آماله وأهدافه (غرب الحلم)، يطمح دائماً غرب الظاهر إلى أن يفرض نفسه علينا كوحدة متماسكة متعالية. حاربناه دائماً باسم ماضينا الحافل وباسم العدل والروح. لكن غرب الحلم، غرب القيم العليا والآمال العريضة، تلك التي توحى بها علومه وفنونه، ترى هل أصغينا إلى نداءه؟⁽⁴⁰⁾، لذلك، تغلب النزعة الانتقائية على وعي العقل العربي بالحدثة الغربية، والإشكال أن هذه الأنماط الثلاثة التي ينفي بعضها بعضاً لم تفض إلى فهم عقلائي بالحدثة الغربية، بل ظلت وميضاً فكرياً يتوهج في لحظة تاريخية ما ليخفت في لحظة تاريخية أخرى، «وما من مذهب عندنا إلا وهو مزيج من أصول مختلفة، ينتقي من ذخائر الإنسانية ما يفيد في الحين، فينشأ عن ذلك الانتقاء تداخل وتشابك واهتزاز يعجب له كل من تعود على إعطاء التاريخ اتجاهًا واضحًا ثابتًا»⁽⁴¹⁾.

إذا أردنا أن نؤسس وعياً عميقاً بالحدثة الغربية، علينا المرور حتمياً عبر مسلك التاريخية، فكل الأنماط الثلاثة السابقة الذكر، تسقط من وعيها بالحدثة الغربية المسألة التاريخية، بينما يرى العروبي أن فهم الحدثة يقتضي عدّها ظاهرة تاريخية بامتياز، وليست حدثاً منفصلاً عن مسار التاريخ الإنساني وتطوراته، ف«الحاجة إلى الاحتماء بالتاريخ لا تهتم كل الأطراف في نفس الوقت، فالسياسي الليبرالي مثلاً، عندما يكون في قمة قوته ونفوذه لا يعبأ بالماضي، وكذلك داعية التقنية أو ما يتسلم مهام القيادة، المفتون بالتاريخ، إنما هو الشيخ، يهتم به ويستغل معطياته يقوى بها في بداية عمله، عندما يكون يقود المقاومة ضد المستعمر الغازي، ثم في مرحلة لاحقة عندما يتحالف داخل الدولة القومية المقيتة بعينه مع كل من تحمس للأصالة من برجوازيين مهزومين ومثقفين يائسين»⁽⁴²⁾.

ومن هذا المنطلق، يرى العروبي أن الماركسية في صورتها الأيديولوجية الأداة المثلى التي نشغلها في عملية الوعي بالحدثة الغربية، لكن شرط فهم الماركسية كما في كتاب الأيديولوجيا الألمانية لماركس، وليست الماركسية التي تنتقد الليبرالية ممثلة في حاملها الاجتماعي (البرجوازية)، ذاك أن الأيديولوجيين العرب «قد عثروا بذلك على الطريق التاريخانية: وكما أن ماركس خدمهم كموجز قياسي للبرجوازية، فإن لينين قد اختصر لهم حبل الهيمنة الإمبريالية وماو تسي تونغ الثورة الديمقراطية القومية»⁽⁴³⁾، ومفاد هذا التصور؛ تمثل الحدثة نقطة من نقاط التاريخ الكوني الذي بلغته المجتمعات الغربية، وكذلك، تمثل الحدثة اللحظة التاريخية التي تغلبت فيها الطبقة البرجوازية على الطبقة الإقطاعية، وكل فكر هو تجلٌّ لهذا الوجود الاجتماعي الحديث، فعلى العقل العربي أن يستوعب هذه الحقيقة، فلا يعي الحدثة من خلال النصوص الفلسفية، بل يتم وعيها من خلال تحليل حركة الواقع الاجتماعي الغربي.

(40) المرجع نفسه، ص 83.

(41) المرجع نفسه، ص 90.

(42) المرجع نفسه، ص 97.

(43) عبد الله العروبي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟ ترجمة ذوفان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978)، ص 95.

بناءً علفه، فكسنا الماركسفة فف بعدها الأفدفلووف وعباً نقءفاً بفءلفاء الحدائفة الغربفة فف سفاق فارفخف كوئف، كما تسهم فف بناء هذا الوعبف عبف مسلك نقء للءطفة الفارفخفة الراهنة، ف «الماركسفة تزوء بأفدفلووففة قاءرة علف رفض الفقلفءف ءون أن بفءو آاضعة لأوروباء، علف رفض شكل آاص من المعءمع الأوربف ءون أن فكون مضطراً للرفوع إلى الفقلفءف. فضلاً علف أن الفرفء الءف فبناها لا فكون مءعواً كالمفكر اللبفرالف إلى ورفب الاختفار بفب آقفقة ءاففة واعءقاف شعبف، وإنما فكون له إمكاففة العمل علف مطابفة الاثنفن بوسفلة الفطفبق العلمف لملكفة وسائل الإءءاف»⁽⁴⁴⁾.

كءلك، فعرء المءقف العربف علف ماركس فف طرفقه لاسءفعب الفآخر الفارفخف، وفف الآصفلة، فشكل الماركسفة مءآلاً مفهوماً فف الوعبف بأوضاع العالم العربف، «والمفهوم المرفزف الءف سفلعب ءوراً كبفراً فف اللقاء بفب مفكرف العالم الفالف وماركس سفكون مفهوم الفآخر الفارفخف الءف فكا ءفكون فف آقفقة الأمر، آصفلة ءرفبة ولا فآءاف البءة لأن فبعء أو فبءقء»⁽⁴⁵⁾، فالمءقف العربف مفكر لا فارفخف، فسقط الفارفخ من آسابافه الواقفة، بفبما الفارفخ بالنسبة إلى العروف هو المءآل المرفزف لفأسفس الحدائفة العربفة، «والفارفخ من آفء هو بئفة ماضفة - آاضرة فشكل الشرط الآالف للآرب فمأماف بمقءار ما فسكل آصومهم. ءلك أن الففر اللافارفخف فؤل إلى فبءفة واءة: عءم رؤفة الواقع»⁽⁴⁶⁾. وللفلب علف الففر العربف السلفف أو الفبءافف فبءر بنا الفآءكام إلى الفارفخ، «والوسفلة الواءفة للفللب علف هءفن النمطفن من الففر فبءها فف الفبفاء ءقفق لفظم الففر الفارفخف، مع فقبف آمفب ففءراضافه [...] ورفب قوافن الفطور الفارفخف، وءءاففة فءافه الفارفخ، قابلفة نقل المكسباف، فعالفة ءور المءقف والسفاسف»⁽⁴⁷⁾.

فءء الفارفخاففة فف نظر العروف الأءاة المنهفة المءلى الفف فمكننا من الوعبف باللفطفة الفارفخفة الفف فعبشها المعءمعات العربفة، ف «الففر الفارفخف أو الفارفخاففة وءه فضع فف آوزة المءقف العربف إمكاففة وعبف الفآخر الفارفخف فف نظر عبء الله العروف. والماركسفة عنءه هف مءرسة الففر الفارفخف. لكنه لا فآءها بإفلاق ممفزاً ففها بفب ماركسفة ماركس الصناعف، وماركسفة ماركس الأفدفلووففة الألمانية»⁽⁴⁸⁾.

علف هذا الأساس، فرى عبء الله العروف لفأسفس الحدائفة العربفة أن علنا أولاً أن نصآف سؤل الفبءلاق، والسؤل الصائب فف رأفه: نحن فآآرون بالنسبة إلى ما ءا؟ ف «فضع مفهوم الفآخر الفارفخف مفهوم الفبفة فف آءوؤه الموضوعفة وفكشف عن فواضعها: فكشف عن قصوره فف إءراك منظومة العوامل المآءلفة الكامنة وراء الفآلف، بما ففها العوامل رفب الفآصاففة، ومنها العوامل الأفدفلووففة

(44) المرفب نفسه، ص 160.

(45) المرفب نفسه، ص 129.

(46) المرفب نفسه، ص 152.

(47) المرفب نفسه.

(48) بلقرفز، ص 150.

والثقافية، ويكشف عن نمطية الذهنية التي تردد مقولاتها في مختلف الأوضاع والظروف دون أن تعي شروط الواقع التاريخي⁽⁴⁹⁾. والإجابة عن هذا السؤال، تمكنا من بناء وعي نقدي بأوضاعنا التاريخية الراهنة، ونتمكن من تحديد تخلفنا بالنسبة إلى المجتمعات الغربية، ونكف عن استخدام المنهج الانتقائي والبراغماتي في التفاعل مع المنجزات الحديثة.

وجماع القول في هذا، إن التاريخية تعد هي المحدد الأساسي في الوعي بالحدثة الغربية، وهي في بعدها الأيديولوجي الأداة المنهجية المركزية في الوعي بالأوضاع التاريخية العربية. ويكف العقل العربي عن استخدام منهج المقارنات في عملية الوعي بالحدثة الغربية، كما أن خصوصية التاريخ العربي لا أساس منهجياً يدعمها، فما وصلت إليه المجتمعات الغربية يسير إليه باقي المجتمعات الإنسانية، لذلك، تبقى الحدثة المشروع الوحيد الذي علينا أن ننخرط فيه، إذا ما أردنا التأسيس لحدثة عربية.

نقد الوعي المقلد والتأسيس للحدثة الإسلامية عند طه عبد الرحمن

استهل طه عبد الرحمن مشروعه الفكري بنقد ظاهرة الوعي المقلد في الفكر العربي، فيرى أن الفكر العربي في معظمه فكر مقلد لا صلة له بعالم الإبداع، يردد مقولات ومفاهيم صيغت في سياقات تداولية وتاريخية مغايرة، ويسقطها على الواقع الذي يحياه الإنسان العربي، فلا يثمر الفكر المقلد علمياً، ولا يسهم في تحقيق النقلة الحضارية عملياً، ف«المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلداتنا الذين لا يجدون مذلة، ولا شناعة، ولا حتى حرجاً في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم [...] جاعلين من تقليدهم عين اجتهادهم ومن جمودهم عين إبداعهم؛ فحسبهم من الحدثة أن ينقلوا عن غيرهم الفكرة تلو الفكرة والعبارة تلو العبارة»⁽⁵⁰⁾. ويتقسم المقلد في الفكر العربي إلى: مقلدة المتقدمين، ومقلدة المتأخرين، «وكلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون؛ ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه»⁽⁵¹⁾.

وعلى هذا الأساس، تعامل العقل العربي مع مفهوم الحدثة الغربية، فجرى تعويم المفهوم إلى أن أصبح مفهوماً هلامياً لا يمكن القبض عليه، وخصت به المجتمعات الغربية دون غيرها من المجتمعات، ويرى طه عبد الرحمن أن هذا التسطیح مردّه الوعي التجزيئي بالحدثة الغربية، بحيث فصل بين روح الحدثة وواقعها، و«الرأي الذي نرتضيه هو أن الحدثة عبارة عن إمكانات متعددة،

(49) المرجع نفسه، ص 148.

(50) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 131.

(51) طه عبد الرحمن، روح الحدثة: المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 12.

وليست كما رسخ في الأذهان، إمكاناً واحداً. وينهض دليلنا على ذلك أن المشهد الحدائبي الغربي ليس بالتجانس المضمون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حدائبات كثيرة، لا حدائة واحدة⁽⁵²⁾.

انطلاقاً من الرؤية التعددية إلى ظاهرة الحدائة، يرى طه عبد الرحمن أن هناك حدائبات تعكس إمكانات وخيارات تتبناها كل جماعة حضارية، «كما أن للحدائة الغربية أشكالاً مختلفة، فكذاك ينبغي أن تكون للحدائة الإسلامية أشكالاً مختلفة؛ لذا، فإن مقاربتنا للحدائة الإسلامية هي، على الحقيقة، مقارنة لواحد من الأشكال التي يجوز أن تتخذها الحدائة الإسلامية»⁽⁵³⁾، فليس شرطاً أن نستنسخ التجربة الحدائبية الغربية، على ما حققته من مكاسب للإنسانية.

في طريق التأسيس لمفهوم مخصوص بالحدائة، علينا أن ننطلق من نقد الوعي بالحدائة الغربية في الفكر العربي، فانتقد طه عبد الرحمن الرؤى العديدة لمفهوم الحدائة، وهاله مقدار التحريف والتزييف الذي نال المفهوم، والرؤى التجزئية له، فمنهم من نظر إليها على أنها ظاهرة سياسية، والبعض عدّها فترة تاريخية عرفتها المجتمعات الغربية، والبعض الآخر أكد أنها العلم والتقنية، ف«الملاحظ على هذه التعاريف على اختلاف قوة إحاطتها بمفهوم الحدائة تقع في تهويل هذا المفهوم حتى بدو الحدائة وكأنها كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء والأشياء كلها تصرف الإله القادر، الذي لا راد لقدرة؛ والحال أن هذا التصور للحدائة تصور غير حدائبي، لأنه ينقل الحدائة من رتبة مفهوم عقلي إجرائي إلى رتبة شيء وهمي مقدس»⁽⁵⁴⁾.

في المقابل، يسهم الوعي المركب بالحدائة الغربية في بيان أن الحدائة تنقسم إلى روح وواقع، فوعي العقل العربي بالحدائة الغربية هو وعي واقعها، فلم يرتق بعد إلى الوعي بمبادئ الحدائة أو روحها. وعلينا الفصل في تصور طه عبد الرحمن بين الحدائة وروحها، تجاوزاً لهذه المفاهيم المتكاثرة حول الحدائة، و«لا خلاف في أن الخصائص التي تميز روح الحدائة يجدر طلبها في جملة المبادئ التي يفترض أن الواقع الحدائبي يحققها أو قل يطبقها؛ ويبدو أن خصائص هذه الروح تقوم في مبادئ ثلاثة أساسية هي: مبدأ الرشد، مبدأ النقد، ومبدأ الشمول»⁽⁵⁵⁾.

لذلك، الوعي العقلاني بالحدائة الغربية يقصد به الوعي بالمبادئ التي تتأسس عليها أي حدائة في العالم، وليس القصد منها الحدائة التي عرفتها المجتمعات الغربية، فأول هذه المبادئ؛ مبدأ الرشد، ومقتضى هذا المبدأ «أن الأصل في الحدائة الانتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد، إن القصور هو اختيار التبعية للغير، وتتخذ التبعية أشكالاً مختلفة: أحدها، التبعية الاتباعية؛ وهي أن يسلم القاصر قياده عن طواعية لغيره ليفكر مكانه حيث كان يجب أن يفكر هو بنفسه [...] والتبعية الاستنساخية، وهي

(52) المرجع نفسه، ص 13.

(53) المرجع نفسه، ص 18.

(54) المرجع نفسه، ص 24.

(55) المرجع نفسه.

أن يختار القاصر بمحض إرادته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره وينزلها بصورتها الأصلية على واقعه وأقفه [...] والتبعية الآلية؛ وهي أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه لشدة تماهيه مع هذا الغير»⁽⁵⁶⁾.

يسهم وعي العقل العربي بمبدأ الرشد في الخروج من حالة القصور المعرفي والعجز الفكري، وفي هدم فكرة الاتباع الطوعي لما ينتجه العقل الغربي، كما أنه نقد ضمنى لأطروحة عبد الله العروي في أن الحداثة الغربية نستوعبها بأدواتها الداخلية ممثلة في الأيديولوجيا الماركسية، فيعني مبدأ الرشد أن نفكر في أوضاعنا الحضارية من دون أن يفكر الآخر بدلاً منا.

إن الوعي بمبدأ النقد، و«مقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حالة الانتقاد، والمراد بالاعتقاد هنا هو التسليم بالشيء من غير وجود دليل عليه؛ ومقابله هو الانتقاد فيكون حده هو المطالبة بالدليل على الشيء كي يحصل التسليم به»⁽⁵⁷⁾، يسهم في إخضاع كل المنظومات الفكرية والثقافية إلى عملية النقد والتمحيص، وليس النقد في اتجاه التراث الإسلامي فقط، بحجة أن الحداثة الغربية بدأت بنقد التراث المسيحي وتجاوزته، بل تعني أن نبدأ أولاً بنقد التراث الحدائني ذاته.

إن الوعي بمبدأ الشمول الذي مقتضاه، «أن الأصل في الحداثة الإخراج من حالة الخصوص إلى حالة الشمول؛ والمراد بالخصوص وهنا شيئين هما: وجود الشيء في دائرة محدودة، ووجود الشيء بصفات محددة»⁽⁵⁸⁾، ويسهم الوعي بهذا المبدأ في التأسيس لرؤية شاملة في النظر إلى الأشياء والعالم، ويقضي بالتوسع في كل مجالات الحياة الإنسانية، والتعميم على باقي المجتمعات.

تأسيساً على الوعي بالمبادئ الثلاثة للحداثة، خلص طه عبد الرحمن إلى مجموعة الأفكار الآتية:

• بلورة وعي بتعدد تطبيقات مبادئ الحداثة، فإذا وعينا أن للحداثة روحاً خالصة، أو مجموعة من المبادئ التي تنهض عليها، يجب أن يمتد هذا الوعي إلى أن تكون تطبيقات هذه المبادئ متعددة، فيطبق كل مجتمع حضاري هذه المبادئ كيفما يشاء، وفق خياراته الحضارية والثقافية والفكرية، «ذلك أن روح الشيء تختص بكونها تقدر التجلي في أكثر من مظهر واحد، فكذلك، روح الحداثة؛ فهذه الروح ما تقدم عبارة عن جملة من المبادئ: ومعلوم أن المبدأ لا يستنفده أبداً تطبيق واحد»⁽⁵⁹⁾. ومن هذا التصور، لا يصبح الواقع الحدائني الغربي إلا أحد الممكنات التي تجلت فيها هذه المبادئ، فلئن أخذت المجتمعات العربية بهذه المبادئ، فلا يعني أن نستنسخ التجربة الغربية في المجال التطبيقي، بل عليها أن تنتج واقعاً حدائنيًا مخصوصاً بها.

(56) المرجع نفسه، ص 25.

(57) المرجع نفسه، ص 26.

(58) المرجع نفسه، ص 28.

(59) المرجع نفسه، ص 30.

• يسهم الوعي بخصوصية واقع الحدائثة الغربية في الكف عن استيراد منتجات الواقع الحدائثي الغربي؛ بغية تحقيق التحول الحضاري المنشود، فالأصل أن نبدأ من روح الحدائثة لا من تطبيقاتها. فالواقع الحدائثي هو مخصوص بالمجتمعات الغربية، صنعته مجموعة عوامل سياسية ودينية وثقافية لا يمكن تكرارها في مجتمعات أخرى، وإلا نفينا مبدأ التحولات التاريخية، وسلمنا بالأطروحات التي تؤكد نهاية التاريخ، ولقد اتضح «أن واقع الحدائثة في مجتمعات الغرب لا يعدو أن يكون واحداً من الإمكانيات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها كما حددتها المبادئ الثلاثة السالفة الذكر»⁽⁶⁰⁾.

• ضرورة الوعي بأصالة روح الحدائثة، فيدعي بعض الكتاب العرب أن روح الحدائثة روح غربية خالصة، بينما تكشف الدراسات التاريخية أن هذه المبادئ الثلاثة طبقتها كل المجتمعات التي أسست حضارات عبر التاريخ الإنساني، «وليست روح الحدائثة، كما غلب على الأذهان، من صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره، إذ إن أسبابها تمتد بعيداً في التاريخ الإنساني الطويل»⁽⁶¹⁾. ومرد الاختلاف بين المجتمعات الحضارية يعود إلى تطبيقات هذه المبادئ لا إلى المبادئ أصالةً، وإذاً، يسهم الوعي بأصالة روح الحدائثة في إمكانية التأسيس لحدائثة عربية، لا تنطلق من التطبيق الحدائثي الغربي، وإنما تنطلق من خصوصيتها الثقافية والسياسية والدينية، ف«ليست روح الحدائثة ملكاً لأمة بعينها غربية كانت أو شرقية، وإنما هي ملك لكل أمة متحضرة، أي نهضت بالفعلين المقومين لكل تحضر، وهما الفعل العمراني، وهو الجانب المادي من هذا التحضر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه»⁽⁶²⁾.

• الحدائثة هي الوعي بالقيام بمجموعة من المتطلبات والواجبات التي يفرضها الزمن التاريخي، وبناءً عليه، فالحدائثة عبارة عن نهوض الأمة - كائنة ما كانت - بواجبات واحد من أزمنة التاريخ الإنساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها وتحمل مسؤولية الماضي به إلى غايته في تكميل الإنسانية⁽⁶³⁾. ومن هذا المنطلق، يرى طه عبد الرحمن أنه لتأسيس حدائثة إسلامية علينا الأخذ بمجموعة النقاط التالية:

- إن العقل العربي مطالب بوعي نقدي بالمآلات التي انتهت إليها تطبيقات روح الحدائثة في المجتمعات الغربية، ف«هذا التطبيق قد دخلت عليه آفات مختلفة جعلته يبدو وكأنه محكوم بقانون عام قد نسميه بقانون انقلاب المقصود إلى ضده: ومقتضاه أن هذا التطبيق توصل في كثير من الحالات إلى نتائج مضادة للنتائج التي كان يتوخاها أصحابه أو يتوقعونها أو يراهنون عليها»⁽⁶⁴⁾.

(60) المرجع نفسه.

(61) المرجع نفسه.

(62) المرجع نفسه، ص 31.

(63) طه عبد الرحمن، الحدائثة والمقاومة (بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2007)، ص 20.

(64) عبد الرحمن، روح الحدائثة، ص 32.

ويتقاطع طه عبد الرحمن مع عديد من التيارات الفلسفية الغربية التي تنتقد الآفات الخلقية التي جلبتها الحداثة.

- تأسيس وعي نقدي في الفكر العربي بأن الحداثة هي حادثة جوانية، فتكون «الحداثة تطبيقاً داخلياً، لا تطبيقاً خارجياً. إن الدعوى القائلة بأن هناك حدثين اثنتين: حادثة من الداخل أو باصطلاح بعضهم حادثة جوانية، وحادثة من الخارج باصطلاح هؤلاء حادثة برانية دعوى باطلة»⁽⁶⁵⁾، وبطلان هذه الدعوى مرده إلى أن عمليات التحديث التي فرضت على المجتمعات غير الغربية في الحقبة الكولونيالية لم تؤدّ إلى حداثتها، بقدر ما أدت إلى تفكيك بناها الاجتماعية التقليدية من دون المقدرة على تأسيس بدائل حداثية لها. لذلك، تتبع الحداثة من الذات المجتمعية وإلا لا تكون حادثة.

- ضرورة الوعي بالمحدد الإبداعي في الحداثة في المجال التداولي العربي، بأن تكون «الحداثة تطبيقاً إبداعياً، لا تطبيقاً اتباعياً؛ فالحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي أن يبدع في تحقيق جميع أركانها السالفة الذكر؛ فينبغي أن يبدع في تعقيله الأشياء وتفصيله بينها، وأن يبدع في استقلاله عن غيره، بل أن يبدع في إبداعه؛ كما ينبغي أن يبدع في توسيع أفعاله إلى مختلف المجالات وتعميم مبدعاته على ما عاداه، فليس الإبداع وجهاً واحداً يقف عنده، وإنما وجوه عدة يخير بينها»⁽⁶⁶⁾. عملية التقليد لا تثمر ولا تؤتي أكلها الحضاري، وجل ما تنتجه عمليات التقليد الذي مارسته المجتمعات العربية لعقود زمنية تكوين بنى اجتماعية وثقافية هجينة، فلا هي مجتمعات حداثية على النمط الغربي، ولا هي مجتمعات تقليدية ما قبل حداثية، وتكرس هذه الثنائية مزيداً من التشظي والانقسام الاجتماعي، وهدراً للطاقات الاجتماعية بدلاً من النهوض الحضاري.

خاتمة

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، نجملها في مجموعة النقاط الآتية:

• تقلب وعي العقل العربي بالحداثة الغربية في أطوار عديدة، ظل الثابت في كل طور فيها؛ يبرز مفهوم محدد للحداثة الغربية، وينقلب الوعي بهذا المفهوم رأساً على عقب في كل طور، فمن التماهي الكلي مع المبادئ التي نهضت عليها الحداثة الغربية إلى الصد الكلي عنها. وظف العقل العربي في هذه الأطوار العديد من الأدوات المنهجية والمعرفية لاستيعابها، وحاول جاهداً التعرف إلى السر الخفي الذي نقل المجتمعات الغربية من مرحلة الانحطاط إلى مرحلة الإنجاز الحضاري.

(65) المرجع نفسه، ص 34.

(66) المرجع نفسه.

• أسس الفكر العربي المعاصر لوعي نقدي بالحداثة الغربية، على عكس الوعي الإعجابي الذي سقط فيه الفكر العربي الكلاسيكي. فيكشف عديد من الأعمال الفكرية العربية المعاصرة التي تناولت الحداثة الغربية عن وعي نقدي لدى كتابها بالآليات والأدوات التي وظفتها الحداثة الغربية، وساجلتها من منطلق ذاتي مستفيدة من أدواتها الفكرية والمنهجية، وسعت إلى تفهمها واستيعابها انطلاقاً من خصوصية المجال التداولي العربي، فأعطى هذا الوعي دفعة قوية في مسار استيعاب المنجزات الحداثية الغربية.

• انتقد عبد الله العروبي الوعي التجزيئي للعقل العربي بالحداثة الغربية، وحاول التأسيس لوعي كلي بها، فعّد الأيديولوجيا الماركسية الأداة الفكرية والمنهجية الذي يستخدمها المثقف العربي في عملية الوعي النقدي بالحداثة الغربية، وأن التاريخانية تكسبنا وعياً بالتأخر التاريخي المزمّن الذي تعانیه المجتمعات العربية. وعلى وجهة ما طرحه العروبي، فإن فكرته عن الماركسية لم تسلم من النقد، فمحاولة فهم ظاهرة الحداثة عبر مسار الماركسية، أبان عديد من الدراسات الفلسفية والثقافية المعاصرة عن تهافته، وتهافت أطروحة اختزال التاريخ الحداثي في المتغير الاقتصادي، وأكدت تلك الدراسات البعد التكاملي للعناصر المشكلة لحركة التاريخ الإنساني، كما أن فكرة وحدة التاريخ أو التاريخ الكوني لم يعد لها ما يسندها في الواقع الحضاري المعاصر.

• انتقد طه عبد الرحمن الوعي المقلد للحداثة الغربية لدى المفكرين العرب، بحيث جعل البعض الحداثة بمرتبة المتعالي الذي لا يدرك جوهره، بينما يكشف الوعي النقدي بالمفهوم أن هناك فرقاً بين روح الحداثة ممثلة بمبادئها الثلاثة: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول، وبين واقعها التطبيقي؛ كما يتجلى في المجتمعات الغربية، ويرى طه أن الوعي بهذا الفصل بين روح الحداثة وواقعها، يسهم في التأسيس لحداثة إسلامية مخصصة بالمجتمعات العربية. ويعّد هذا المفهوم للحداثة نقداً ضمنياً لأطروحة عبد الله العروبي؛ إذ انتقد العروبي وعي العقل العربي بالبعد التطبيقي للحداثة ممثلاً بالليبرالية السياسية والاقتصادية، لكنه جعل من الأيديولوجيا الماركسية أحد تطبيقات مبدأ الرشد في الحداثة الغربية إلى روحها؛ ما أوقع خطابه في التناقض المعرفي في فهم ظاهرة الحداثة الغربية، على الرغم من الصلابة المعرفية لمفهوم التأخر التاريخي الذي سكه في فهم تخلف المجتمعات العربية.

References

المراجع

باومان، زيغومونت. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

بلقزيز، عبد الإله. من النهضة إلى الحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

تورين، آلان. براديجما جديدة لفهم عالم اليوم. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

- حرب، علي. الفكر والحدث: حوارات ومحاور. بيروت: دار الكنوز الأدبية، 1997.
- _____ النص والحقيقة: نقد الحقيقة. الرباط: المركز الثقافي العربي، 1993.
- حنفي، حسن. في فكرنا المعاصر. بيروت: دار التنوير، 1981.
- ريكور، بول. محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم. القاهرة: دار التنوير، 2002.
- سيبلا، محمد. مدارات الحداثة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982.
- _____ إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- _____ الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006.
- _____ الحداثة والمقاومة. بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2007.
- _____ بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- العروي، عبد الله. أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟ ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978.
- _____ الأيديولوجيا العربية المعاصرة، الرباط: المركز الثقافي العربي، 1995.
- _____ العرب والفكر التاريخي، الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006.
- لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: منشورات عويدات، 2001.
- ماركس، كارل وفردريك إنجلز. الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق، 1976.
- المسكيني، فتحي. الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن. بيروت: دار الطليعة، 2001.
- المسييري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: دار الشروق، 2006.
- حجازي، مصطفى. الإنسان المهذور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية. الرباط: المركز الثقافي العربي، 2006.

هابرماس، يورغن. القول الفلسفي للحدائث. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

هوسرل، إدموند. أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندننتالية. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

هيغل. موسوعة العلوم الفلسفية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. مصر: دار التنوير، 2000.



تحرير: جوزيه هاريس

فرديناند تونيز

تونيز الجماعة والمجتمع المدني

ترجمة: نائل حريري

هو أحد كلاسيكيات النظرية الاجتماعية والسياسية في فترة ما بعد الحداثة. ألفه فرديناند تونيز ونشره أول مرة في عام 1887، ويركز فيه على الصراع المزمع والمنتشر عالمياً بين الجماعات الصغيرة المبنية على أسس القرابة والتجاور والمجتمعات الكبيرة القائمة على السوق التنافسية، فيبحث في أثر هذا الصدام في جوانب الحياة كلها: البنى السياسية والاقتصادية والقانونية والعائلية، والفن والدين والثقافة، وبنى الذاتية والشخصانية، وأنماط الإدراك واللغة والفهم البشري.

كما يسعى الكتاب إلى تأكيد العلاقة التي تربط علم الاجتماع الحديث بالفكر السياسي الأوروبي، وبالتطورات التي طرأت على الفلسفة منذ الثورة العلمية في القرن السابع عشر.