

أزمة النهضة العربية وسؤال المرجعية - من لحظة التأزم إلى لحظة الوعي
والاستفاقة

The crisis of the Arab Renaissance and the question of
reference

From the moment of crisis to the moment of consciousness
- and awakening -

* نور الدين حديد

Noureddine Haddid

جامعة باتنة 1 الحاج لخضر

haddid1985@gmail.com

تاريخ النشر: 2020/06/02

تاريخ القبول: 2020/03/17

تاريخ الإرسال: 2019/12/06

ملخص البحث

يعرض هذا المقال لموضوع النهضة العربية كأزمة في علاقته بسؤال المرجعية في الوعي العربي المعاصر، الذي يمكن الدخول إليه عبر مقولة التقدم المرتبطة بالتاريخ الثقافي العربي والإسلامي، على اعتبار أن سؤال التقدم هو الذي مثل هاجس النهضة العربية مطروحا في سؤالها: هل نحن نتقدم أم نتأخر؟ حيث سيحاول هذا المقال الإجابة عن التساؤلات الآتية: كيف طرح العقل العربي مسألة الموازنة النقدية التي شخصت أزمة النهضة العربية موصولة بسؤال مرجعيتها؟ ما هي أبرز الجهود التي قدمها أعلام النهضة والتحديد من أجل الانتقال من لحظة الأزمة إلى لحظة الوعي الاستفاقة؟

الكلمات المفتاحية: أزمة؛ نهضة؛ سؤال؛ مرجعية؛ لحظة؛ وعي.

Abstract:

This article presents the theme of the Arab Renaissance as a crisis in relation to the question of reference in contemporary Arab consciousness, Which can be accessed through the statement of progress associated with Arab and Islamic cultural history, Considering that the question of progress is the concern of the Arab Renaissance, it is the one who was asked in her question: Are we advancing or being late? This article will attempt to answer the following questions: How did the Arab mind raise the issue of critical positioning, which diagnosed the crisis of the Arab renaissance connected to the question of reference? What are the most prominent efforts made by the Personalités of the Renaissance and renewal to move from the moment of crisis to the moment of consciousness awakening?

Keywords: crisis, renaissance, question, reference, moment, consciousness.

* نور الدين حديد. haddid1985@gmail.com



مقدمة:

النهضة؛ حلم يراود أية أمة تسعى لأن تكون لها مكانة بين بقية الأمم وتعيش بعزة وكرامة، وسنن الكون تُظهر بأن النهضة مشروطة بمواضع الثقافة التي تحتضنها وعلاقة ذلك بمرجعيتها ومركزاتها، كما أن المحافظة على هذه النهضة يتطلب جهودا لتحقيقها، والأمة العربية والإسلامية تصدرت العالم لعدة قرون عندما حققت مقومات النهضة، إلا أنها تراجعت عندما لم تستطع الحفاظ على الزخم المطلوب للاستمرار، فتاهت وتشتت وباتت في ذيل الأمم واستمرت الأمة العربية في الأزمات والتخبط.

1/ مسألة المواضع النقدية في الثقافة العربية المعاصرة:

لعل مسألة المواضع النقدية في الثقافة العربية تبدأ من الشخصية العربية عموماً؛ التي ترفض ثقافة النقد وتنفر منها، لذلك لم تتراكم لدينا نصوص نقدية كبرى، على غرار ما حدث في الثقافة الغربية، فإذا نحن أردنا أن نبحث في العوائق البنيوية والتاريخية التي حالت دون تنامي فعل نقدي حقيقي، علينا أن ندرس العيوب النسقية في هذا العقل التاريخي العربي، الذي لم يمكن للثقافة العربية - بشكل عام - أن تتراكم فيها تلك النصوص النقدية الكبرى، من جهة، وأن ندرس العوائق داخل العقل السياسي الذي استبعد العقل النقدي، وجعل العقل النقدي عقلاً هامشياً أو عقلاً يستقر على الهامش، لذا فإن تضخم الأنا السياسية العربية التي ترفض أن نقدم لها نقداً، مرده إلى كون النقد في أساسه يرتكز على نسق سياسي، الأمر الذي يجعل إمكانية دراسة حقيقة النقد في شكله البنيوي والتاريخي متعذرة، إن النقد هو الذي في ممكنه أن يُحسن آداءات الفضيلة في المجتمع، ويمكنه أن ينقل الحياة الإنسانية من طور البداوة إلى طور المدنية، الثقافة العربية لا تزال تقتات على المفهوم البدوي للنقد، ولم تنتقل به إلى المفهوم الحضاري أو المدني، لأنه لم يحصل هناك انتقال طبيعي من البداوة إلى المدنية، أدى ذلك إلى احتباس أو تكلس دور الفعل النقدي أن ينتقل هذه النقلة الحضارية، وملكت العقل العربي مفهوماً سلبياً عن النقد، وحصرت في إبانة العيوب دون تحسين آداءات الأفراد والمجتمعات ودورها، لا يجب أن ننسى أن النسقية الفقهية البدوية هي التي اختزنت الدلالة التاريخية للنقد، ودائماً نحن لدينا مفهوم نقدي واحد أو مفهوم سلبى عن النقد، هو الذي يبين عن العيوب، ولا يحسن آداءات الأفراد

والجتمعات، في أن تحسن دورها، فالنقد هو هذه الرؤية الكليانية للإنسان وللطبيعة والله، لا يزال العقل العربي يعيش ضمن ثقافة مضطهدة ومعاقبة لكل من يقدم نقداً لشيخ القبيلة وللسياسي الذي يقع على رأس هذه الثقافة.

مازالت الأمة العربية تحيا بثقافة التمجيد والاحتفاء لا بثقافة النقد، ومازلنا نعيش على تنامي مخيال فظيع من أننا أمة انتصار وأننا خير أمة أخرجت للناس، هذه المفاهيم هي التي حالت دون ممارسة النقد لدوره الحقيقي.

المفهوم الذي يحمله النقد والذي يحكم رأس العملية النقدية هو المفهوم البدوي - سواء على مستوى اجتماعي أو أخلاقي - هو نقد يبين عن الضعيف والجيد الرديء والخطأ والصواب، وهي أحكام أخلاقية؛ فالنقد الآن لا يجب أن يلتفت إلى هذه الأشياء، بل للنقد قيمة اجتماعية تؤدي إلى تصحيح مسار معين، أو أن النقد يؤدي إلى تصحيح المنعطفات على حد تعبير الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر، وإذا كان منعطف ما لم يمكن لهذه الحضارة من أن تستقيم على هدف معين، فتأتي العملية النقدية لتقوم هذه المسارات، وبالتالي لا يجب أن يفهم أن العقل العربي لا يملك تصورا دقيقا عن العالم الذي يعيشه، لذلك الثقافة العربية الآن تعيش عوامل كثيرة، نحن نحيا بأجسادنا في العالم الحديث، لكن عقولنا تحيا في عالم قديم، وهو ما يسميه عبد العزيز حمودة بثقافة الشرخ "بين كوننا شكلا في العالم الحديث، وكوننا جوهرًا من خارجه تناقض يضطرنا إلى معاناة قضايا مجتمع قديم في عالم حديث، ومعاناة قضايا عالم حديث في مجتمع قديم، ففي التعبير عن معاناتنا تلك نعرض أنفسنا لإنتاج أدب يجده القارئ مستوردا غريبا"¹، وبين مقتضيات العالم الحديث والعالم القديم تتداخل الإشكاليات، فإذا أرادت الثقافة العربية أن تصحح مسار المفهوم، عليها أن تبدأ من تصحيح العلل التي أدت إلى ألا يُمارس النقد في شكله الوظيفي الحضاري، وهو ما أسفر عن غياب تراكم حقيقي للممارسة النقدية.

فقيم تتمثل الحلول؟

هل الحل في أن نقطع جذريا مع المواضع النقدية السابقة ونتصور رؤية جديدة؟ أو أن نصل ما انتهى إليه الأوائل؟ لدينا النصوص التأسيسية، لكن الذي لا تملكه الثقافة العربية هو الإنسان الذي يغربل والإنسان الذي يحرك، كما تفتقد إلى الإرادة التي تعيد النص إلى مواضعه الحقيقية وهي الواقع، نصوصنا مفصولة عن واقعيتنا، واقعنا شيء ونصوصنا شيء آخر، لا بد من حصول

انسجام وأخذ وعطاء بين النص والواقع، حتى يكون في ممكن هذا الواقع أن يدفع بمذه الأمة إلى المستقبل.

2/ أزمة النهضة العربية وسؤال المرجعية:

إذا ما عدنا إلى التاريخ الثقافي العربي وجدنا أن التقدم لم يكن شيئاً مستساغاً وساد جو من عدم الثقة في المستقبل، وبالتالي لا يمكن للأمة أن تعود إلى لحظة الصفاء الأولى، فهكذا كان تفكيرهم ووجهتهم نوعاً من إهمال الدنيا حين عجزوا عن إدارة شؤون الحياة، فالتجها إلى نوع من إنقاذ الذات حيث نشأ ما يسمى بالفكر الصوفي الذي يبحث عن الخلاص الذاتي أو الفردي، وكانت الجهود الثقافية والكتب والمؤلفات بمثابة استعادة للدور الحضاري للأمة والدخول في صيرورة التاريخ مجدداً، ومحاولة ربط ذلك بمرجعيتها التي تستند وترتكز عليها، كل ذلك كان تحليلاً مشاعرياً ولم يصل إلى لحظة الوعي الحضاري بالأزمة. لحظة الوعي العلمي والمعرفي بأزمة النهضة² كانت مع ابن خلدون، لأن ابن خلدون خرج من دائرة المشاعر والانفعالات الباطنية ولحظة الحنين/النوستالجيا إلى لحظة تحليل أسباب الانحطاط ومعه تشكل الوعي بأزمة النهضة عندما اعتبر أن هذه الأمة حضارة من الحضارات ولا يمكن فهمها إلا إذا أقمناها في التاريخ الثقافي للإنسان، كما أدرك بأن للمجتمعات أسباب تقدم وأسباب انحطاط، وأدرك بأن لحظة الأمة العربية هي لحظة نهاية العمران "لأن علم العمران البشري، رغم عموميته، ليس علماً قليلاً ميتافيزيقياً، بل هو رصد لما تجمع بفعل أرغانون علم التاريخ حول التاريخي كظاهرة حدثت فعلاً، بعد أن لم تكن"³، وهو ما جعله يحلل الأزمة تحليلاً إستمولوجياً/معرفياً يرتكز على مرجعية معرفية، لم يكن ابن خلدون - كغيره ممن حللوا أزمة النهضة العربية تحليلاً بكائياً/مشاعرياً - بل أدرك بأن للتاريخ دورات وأن الأمة العربية في طور الأفول وأرجع أسباب الانحطاط إلى أسباب مركبة، ورأى إمكانية التقدم في الأمة العربية وأنها أمة يمكنها التقدم والنهضة متى وعت أسباب تقدمها وأسباب انحطاطها، فلحظة الشعور بالأزمة والوعي بها - ومعها لحظة الحاجة إلى الاستفاقة - بدأت مع ابن خلدون؛ إذ يذهب الجابري إلى اعتبار القراءة التي قدمها ابن خلدون للتراث بمثابة مرحلة من مراحل تأزم الوعي التاريخي؛ إذ "يكن هذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون وليد تفلسف أو استغراق في التفكير، بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية. لا، بل نتيجة اندماج الذاتي في الموضوعي في تجربته اندماجا جعل كلاً منهما

يفسّر الآخر ويكتمله، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعا مأساويا واضحا.⁴ من هنا دخلت الأمة العربية إلى المشاريع النهضوية التي تريد تحقيق هذه الغايات الخلدونية بأن تستعيد الأمة حضارتها مجددا، في حين يذهب يرى كثيرون أن ابن خلدون لم يقدم برنامجا إصلاحيا للمستقبل ولكن تشخيصه وتحليله للواقع العربي يمكن أن تستشف منه أدوات لكيفية الدخول إلى الدورة الحضارية من جديد. إن المبادئ والقيم التي كان يرتكز عليها ابن خلدون في تشخيصه للواقع العربي قد تغيرت مع المشاريع النهضوية الحديثة، فقد تغيرت مفاهيم من قبيل: مفهوم السلم، مفهوم الأمة، مفهوم الدولة المدنية... وأصبحت المجتمعات تحتكم إلى أفكار جديدة، فهل يستطيع الدين أن يحقق مفهوم الأمة؟ أم مازلتا نوستالجيين؟ هل مازالت مفاهيم ابن خلدون صالحة لكي نقرأ بها الواقع العربي المأزوم؟ يرى أن الطابع العام للحضارة في منطلقها لا يكون إلا بـ "التعاون المشترك بين أبناء الأمة الواحدة"⁵، فمن يحقق هذا الجمع وهذه الوحدة وهذا التآلف والتوادد؟ وهنا لا يمكن أن تجمع الناس على مبدأ واحد فيرى بأن الدين هو الرادع والزاجر لهذه النفوس لكي تجتمع، ويرتكز في هذا السياق على الآية الكريمة "وَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُؤَيْهِمْ لَوْ أَنْفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتُ بَيْنَ فُلُؤَيْهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"⁶، فالتأليف هنا - بلغة المعجم الاجتماعي - هو بناء شبكة من العلاقات الاجتماعية للمجتمع من أجل أن يتجدد وينهض، لأن القيم الأخلاقية هنا هي التي تربط ولا حضارة دون رابط، فأن تربط وأن تجمع هو أن تنطلق برؤية حضارية تتأسس على رابط؛ لكن هناك وحدة على مستوى النفوس وعلى مستوى الإطار الاجتماعي، لذا فإن "تصحيح الوعي العربي بتاريخه يتطلب إعادة الأمور إلى نصابها" داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الأمور التي يجب إعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيفت وتكيف الوعي العربي الراهن والتي تجعل من تاريخه تاريخ أجزاء لا تاريخ كل، ولعل أكثر "أجزاء" تاريخنا تضررا بسبب هذه التصورات، الفلسفة الإسلامية العربية التي مازال "تاريخها" يكتب خارج التاريخ الذي تنتمي إليه، وساهمت في صنعه. إن الفلسفة العربية الإسلامية التي عاجلناها من قبل ككل وكوحدة أي كفكر يعالج إشكالية واحدة، كانت هي نفسها جزءا من كل وعنصرا في وحدة. وليس هذا الكل وهذه الوحدة شيئا آخر غير المجتمع العربي الإسلامي في القرون الوسطى بكل مكوناته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية.⁷ الأمر الذي يعيدنا إلى النهضة العربية وإشكالية تقدم الأمة العربية والبحث عن اشتراطات هذا

التقدم، فهناك من يرى بأن أول شرط هو تبني الدولة المدنية الحديثة التي يجب ألا تقول في دستورها أن الإسلام هو دين الدولة، أو المسيحية دين الدولة أو أي دين هو دين الدولة، يبقى الدين مسألة شخصية وليس مسألة اجتماعية ويجب أن نتحدث عن الدولة وليس عن الأمة، وأن هناك مصلحة الدولة وليس مصلحة الأمة، لا يوجد فصل بالمعنى التغايري/التبائي ما بين الأمة والدولة، فهناك أمة في دولة كما أن هناك دولة في أمة، حتى في الفكر الغربي هناك ما يسمى بالتعددية الثقافية، فأزمة النهضة العربية لحظة الوعي بضرورة التقدم بدأت مع ابن خلدون ومعه تكونت المشاريع النهضة العربية، على اختلاف هذه المشاريع بين من يراهن على الفكر الغربي والنمط الحضاري الغربي، شريطة " تحديد الموقف المعرفي من الغرب. والذي يتطلب أيضا منهجية علمية في قراءة الغرب ودراسته حضاريا"⁸، كما نجد ذلك عند رفاة الطهطاوي وتجربة الكثيرين، وبين من يراهن على الخصوصية العربية الإسلامية، من أجل النهوض والتجديد وهذه المشاريع الثقافية ملمحها الايجابي أنها تعبر عن رغبة وإرادة حقيقتين في استعادة هذا الدور الحضاري مجددا، مع اختلاف في المنطلقات والمرتكزات والمرجعيات والمبادئ.

وما دام أن أزمة النهضة العربية منوطة بنخبها ومثقفها، فإذا ما حللنا هذه النخب وجدنا أن هناك شكلين من النخب، الأولى ترى أنه لا مسلك للأمة العربية يُخرجها من الآفاق الضيقة إلا أن تسلك مسالك الغربيين في التقدم والتحضر وتسلك مسلكهم أيضا في تصورهم للحياة ونظامهم السياسي والاقتصادي والتعليمي... في مقابل ذلك هناك الأصولية السلفية التي ترى بأن الزمن زمن ارتدادي لا يمكن لنا أن نتقدم إلا بأن نستعيد لحظة الصفاء الأولى أو النموذج الأول الذي تشكل في التاريخ، وأن هذا الزمن الذي تعيشه الأمة العربية هو زمن الابتعاد عن الأصل. المشكلة في أن كلاهما لم يذهب إلى الحي الفعال في كلا التجريبتين فكلاهما مقلد ولم يتجه إلى روح الإبداع، فالأولى مقلدة للأصولية الحدائية وتعتمد بأنها أصولية نموذج حدائي وجاهز ويقيني ومطلق، والأخرى ترى في السلفية الأصل الصحيح والوحيد، كلاهما لم ينح منحى الروح الإبداعية والانتقالية التي تحقق الصيغة التراكمية في التقدم والتحضر وتنقل المجتمع العربي إلى طور يعلوه تقدما وتحضرا؛ هذه النخب كلاهما لا تحقق النهضة باتجاهها إلى تقليد السلف أو إلى تقليد الغرب، لقد وعى المفكرون العرب أنه لا بد من التقدم بالمفهوم الأوروبي حتى يحققوا النهضة التي حققها الغرب، وكان رفاة الطهطاوي الذي كان قد زار فرنسا ضمن البعثات الثقافية التي أرسلها

محمد علي باشا ودرس فيها، و كان لدى مفكري النهضة في القرن الثامن عشر سادت أربعة أفكار أو بعبارة أخرى كان وعي المفكرين العرب يدور حول أربعة أفكار:

أ/الفكرة الأولى: هي أن علاقة المسلمين بأوروبا علاقة قائمة على الغلبة والهيمنة والسلطة وسر هذه العلاقة وغلبتها هو التقدم الأوروبي وتخلف المسلمين، مما جعل مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تُطرح من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا نحن (العرب، المسلمين، الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية، الغرب،...)، وبالتالي كيف نهض ونستفيق؟ كيف اللحاق بالركب ركب الحضارة الحديثة؟.

ب/الفكرة الثانية: هي أن الخروج من هذه الأزمة هو العمل على تحقيق التقدم بالمفهوم الأوروبي نفسه.

ج/الفكرة الثالثة: هي أن التقدم بالمفهوم الأوروبي لا يتعارض مع المفهوم الإسلامي، وهو المقصد العام للشريعة الإسلامية.

د/الفكرة الرابعة: هي أن الإطار العام والسياسي لهذا التقدم على الشاكلة الأوروبية، قائم على فكرتين أساسيتين هما: فكرة التنظيمات أو المؤسسات أو المنافع العمومية.

إن فشل هذه المشاريع العربية والدعوة إلى الإصلاح شكل خيبة في الفضاء الاجتماعي العربي العام، وهذا الفشل سببه عدم الانتقال من فلسفة النظر إلى فلسفة الفعل، فكل المشاريع العربية أصيبت بتخمة نظرية ولم تترجم إلى مشاريع فعلية، لذا تقتضي العودة إلى قراءة تاريخية معمّقة للمشهد النقدي من أجل الإحاطة بالأسباب التي انتهت به إلى ما هو عليه اليوم، في هذا السياق يجيبنا الدكتور عبد الله إبراهيم في كتابه: "الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة"، وهو يشرح طبيعة المسار الخاص بتطور الثقافة العربية الحديثة، إذ يرى أن هذا المسار "يكشف صورة شديدة التعقيد تتضارب فيها التصوّرات والرؤى والمناهج والمفاهيم والمرجعيات، ولا يأخذ هذا التضارب شكل تفاعل وحوار، وإنما يمثل لمعادلة الإقصاء والاستبعاد من جهة، والاستبعاد السلبي والاستثناء من جهة ثانية"⁹، ويضيف أيضا واصفا الثقافة العربية الحديثة في علاقتها بمرجعياتها في أخذ ورد وتأثر وتأثير من جهة، ومع علاقتها بالآخر وفق مشروطيات تاريخية وسياقات معينة من

جهة أخرى، يقول: "...هي في جملة ممارساتها العامة، واتجاهاتها الرئيسية، تهتدي بـ"مرجعيات" متصلة بطروف تاريخية مختلفة عن ظروفها، فمرة تتطابق مع مرجعيات ثقافية أفرزتها منظومات حضارية لها شروطها الخاصة، ومرة تتطابق مع مرجعيات ذاتية تجريدية متصلة بنموذج فكري قديم (...). فتندرج الثقافة في علاقة ملتبسة يشوبها الإغواء الأيديولوجي مع "الآخر" و"الماضي"، بحيث أصبح حضورهما "استعارة" جردت من شروطها التاريخية ووظفت في سياقات مختلفة"¹⁰، فعبد الله إبراهيم من خلال تبيانه لمعالم الواقع الثقافي العربي وخصوصياته، إنما يبين المراحل التي شهدتها تطور هذه الثقافة، وهي مراحل تطور العقل العربي وكلها تجري إلى مستقر واحد هو عصر النهضة العربية، في رحلة بحثه عن لحظة وعي واستفاقة لتجاوز أزمته، موصولاً بسؤال مرجعيته هذه الرحلة يمثلها "واقع انشداد الخطاب النهضوي العربي إلى مرجعية مزدوجة - دون أن يفقد وحدته الإشكالية - في إنتاجه المعرفة بالعالم والأشياء، وليست تلك الثنائية القطبية في مرجعية الفكر العربي المعاصر إلا واحدة من أكبر أعطابه وعوائقه الإستمولوجية التي ينبغي نقدها بشدة، ليس لأنها ثنائية في حد ذاتها، ولكن لأنها ثنائية معيوشة بطريقة خاصة صراعية، تضادية عقيمة غير منتجة في الفكر العربي."¹¹، وذلك من خلال إقامة علاقة تفاعل مع الآخر الأوروبي عن طريق المناقشة، على اعتبار أن "خطاب النهضة العربية، كان مسكوناً بخطاب الآخر الأوروبي في بنيتها، ذلك أن الأسئلة والإشكاليات التي انشغل بها خطاب النهضة مطروحة عليه من خارجه، أي من الخطاب الأوروبي"¹²، أما ما يتعلق بازدواجية القراءة العربية التي جعلها تنتج في كل قراءة الشيء ونقيضه فمرد ذلك إلى انعدام الوعي الكافي بالمرجعية وضرورة البحث عن مسافة رؤيوية تتيح لنا مساحة للوعي بمنطلقات المرجعية وحدودها الذي - والقول لعبد الله إبراهيم - يتصل أساساً بالانقسام الشديد في الوعي الذي يبلغ به الأمر أن ينتج النقائص في آن واحد"¹³، فمن النقاد العرب الذين حاولوا قراءة الواقع العربي امتثالاً لشروط النهضة الأوروبية الناقد العربي برهان غليون؛ الذي عمد إلى تحديد إطار مرجعي عام للثقافة العربية وربطها بسياق النهضة الأوروبية من خلال إثارة عديد الإشكاليات كإشكالية النخب العربية، التي لم تمتلك القدرة على صنع مرجعياتها وبناء تقاليد لفكرها، وظلت يعوزها تأسيس معرفي وتنظيرات فكرية تؤطرها ثقافة تفكر من خلالها "وإذن، فالتفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحدائياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي

والنظرة إلى المستقبل، بل والنظرة إلى العالم، إلى الكون والإنسان كما تحددها مكونات تلك الثقافة¹⁴، لقد حاول المثقف العربي تجاوز واقعه الثقافي الذي تبدو فيه تبعيته للغرب من خلال تفكيك الثنائيات؛ التي تطبع هذا الواقع من قبيل الأصالة والمعاصرة متجها إلى توسيع رقعته الثقافية، فبدل الارتقاء في أحضان الثقافة الغربية المنقولة أو المستوردة¹⁵، راح يبحث عن مجال أوسع يمكنه من فهم مختلف الثقافات، ضمن إطار أوسع تذوب فيه الثنائيات بدل أن تظل متفوقة على نفسها، وهو ما يذهب إليه برهان غليون الذي يرى أنه "بقدر ما تنجح ثقافة في توسيع رقعته الجغرافية وتعطي لنفسها إمكانيات استيعاب وفهم الخبرات، أو التراث العلمي والتقني والروحي التي تصادفها تصبح أقدر على احتضان الحضارة والتماهي معها، وتحوز على قدرات أكبر للظهور بمظهر العالمية واحتلال موقع الثقافة - المرجع"¹⁶، كما يعتقد غليون أن الانفتاح على الغرب يجب أن يواكبه وعي كامل بهذا الانفتاح ومشروطياته، مع ضرورة التوفيق بين حاجاته من هذا الانفتاح من جهة، وبين ضرورة المحافظة على ثقافته القومية من جهة أخرى، يقول: "كانت المشكلة الأساسية للعرب منذ بداية تحول الثقافة والحضارة الرأسماليتين الغربيتين إلى ثقافة وحضارة كونيتين هي مشكلة التوفيق بين حاجات التكيف مع الوضع الجديد وحاجات وصيانة وضمان الهوية الثقافية القومية."¹⁷، فشل المشاريع العربية يعود إلى خلل في الأفكار وخلل في الفضاء الاجتماعي الذي تنزل فيه هذه الأفكار، المثقف يؤثر في المجتمع بقدر ما يكون له صلة عضوية بهذا المجتمع.

في مشاريع النهضة والانبعث والتجديد، هناك خلل كبير وعدم اتزان في معرفة سلسلة الأسباب، فالمشكلة الجوهرية لا تكمن في قدرتنا على الكلام والتعبير والإنفصاح، وإنما الإشكالية كامنة في أن يتسم مشروعنا بخاصية جوهرية وهي المعقولية، فإذا لم تكن سلسلة الأسباب متناغمة مع طبيعة العمل فإنه سيصل إلى حالة اللا جدوى، فمشاريع التحديث والنهضة تكتنفها إشكالية جوهرية تتمثل في معرفة الأسباب أولا، وفي معرفة دقيقة ثانية وهي فقه سلسلة الأسباب، لم نحقق لا في إتباع الأسباب ولا في فهم الظاهرة التي ينبغي أن تتحرك بالإنسان وفي دائرة الأسباب، ولكن أخفقنا كثيرا في ترتيب الأسباب، ما هو السبب الأول ثم السبب الثاني الذي يؤدي بنا إلى السبب الثالث إلى أن نصل إلى النتيجة المرجوة، فإذا غلب على أمة الخطاب والخطابة والبهرجة ولغة الكلام وخطاب الكلمات - إذا غلب كل هذا على منطق الأشياء - فاعلم أنها أمة مخففة

تماما في دائرة الأسباب، وإذا استطاعت الأمة أن تتحكم في دائرة الأسباب وتفقه سلسلة الأسباب فإن النتيجة هو النجاح، وستقل الخطابة والكلمات وحزم الكلمات وتتحول إلى العمل والإثمار والإيناع، فما مصير المشاريع النهضوية العربية الإسلامية؟.

يتوقف مصير المشاريع العربية الإسلامية ونجاحها على مدى كونيتها وليس على مدى خصوصيتها، وعلى إبداعها وليس على تقليدها، وأن تتحرر من فكرة النموذج الذي يعد نموذجا أو معيارا تقيس عليه الأمة العربية مدى فاعليتها، فالغرب ليس معيارا وإنما هو مصدر من مصادر المعرفة، وكذلك تراثنا الحضاري ليس معيارا وإنما هو مصدر للمعرفة أيضا، وبالتالي فنحن أمام رهان كبير يتكون من ثلاث خطوات:

أ/الخطوة الأولى: الحفاظ على المبادئ الكبرى الكلية النازمة لثقافة العالم العربي والإسلامي.

ب/الخطوة الثانية: التفاعل الإيجابي مع المعرفة المعاصرة التي ينتجها الآخر. (الخطوة الأولى والثانية نقديتين).

ج/الخطوة الثالثة: ضرورة اكتساب طابع الكونية في أفق إبداعي معاصر وهذا الأفق يجب أن يركز على الأسس الكبرى ويتفاعل التفاعل الإيجابي مع المعرفة المعاصرة. (وهي خطوة تركيبية إبداعية).

3/ النهضة العربية حفرية تاريخية:

لا بد أن نعرف بأن مسيرة التاريخ لأدبنا العربي الحديث جاءت متأثرة في عمومها بمتغيرات التاريخ السياسي للأمة العربية الإسلامية، ولهذا نتحدث عن أدب أموي نسبة إلى فترة حكم الأمويين، وأدب عباسي نسبة إلى فترة حكم العباسيين؛ إذ يطرد وصف الأدب في مختلف الدول والإمارات التي توزعت العالم الإسلامي حتى العصر الحديث، وليس هناك خلاف على أن الظاهرة الأدبية أو الحياة الأدبية بصفة عامة تختلف عن الحياة السياسية، فمتغيرات السياسة سريعة ومباغثة، أما متغيرات الأدب وظواهره فبطيئة ومحكومة بقرائن ومسببات عديدة وموصولة بجوانب أخرى من مقومات الثقافة والفكر والاجتماع والسياسة، فضلا عن بعض العناصر الفردية الأخرى المتعلقة بشخصيات أدبية ذات تأثير يجاوز الذات إلى ما سواها، في ضوء هذا تعددت الأحوال والآراء في تحديد البداية الأدبية للعصر الحديث بمقدار تفاوت الرؤى في الربط بينها وبين المتغيرات السياسية

والاجتماعية والحضارية أو منحها قدرا من الاستقلال الذي يوثق ما بينها وبين ما هو أدبي خالص، ويمكن رصد مسارات تلك الرؤى أو حصرها في الأمور الآتية:

- الربط بينها وبين قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر والشرق العربي سنة 1798.

- الربط بينها وبين تولي محمد علي حكم مصر سنة 1805.

- حركة البعث الأدبي وإحياء النموذج الشعري القديم.

ومن ثمة يقضي الدرس الأدبي بتغليب المنظور الأخير الذي يرد عصرية الشعر العربي إلى مستهل تطوره من خلال حركة الإحياء الأدبي التي رادها (من الريادة) البارودي وجيله، لكن ليس هناك خلاف أن كل ظاهرة أدبية أو اجتماعية تستمد مقومات دفعها واطراد انطلاقتها من بعض القرائن المعينة أو الظروف المصاحبة، التي قد يكون بعضها سياسيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا أو ثقافيا فكريا... وهذا ما ينطبق على حركة الإحياء الأدبي ويدفعنا إلى محاولة التعرف على هذه القرائن متمثلة في عوامل النهضة الحديثة التي مهدت السبيل أمام حركة الإحياء ويسرت لها الطريق وجعلت منها منطلقا لسلسلة متتابعة من المتغيرات الأدبية التي رسمت خارطة التاريخ الأدبي لشعرا الحديث والمعاصر، فمن ملايسات النهضة الحملة الفرنسية سنة 1798 كحدث سياسي وعسكري استعماري بلا شك في ذلك، له أهدافه وغاياته التي لا يمكن أن تكون مصلحة المستعمرين دافعه، وإن ترتب على قدومها بعض الفوائد الجانبية للمصريين بفعل الاحتكاك بالآخر الذي تختلف ثقافته ومعارفه عن ثقافة المصريين ومعارفهم في ذلك الوقت، لأجل ذلك تفاوتت رؤى المؤرخين والدارسين لهذه الحملة وآثارها، فهناك من رأى فيها بوابة التنوير التي فتحت عيون المصريين وأبناء بعض الأقطار العربية من بعدهم على آفاق النهضة والتطور ودخول عصر جديد تميزه أفكار ليبرالية جديدة، ترتد إلى مقولات الثورة الفرنسية، وهناك - في المقابل - من رأى في الحملة الفرنسية هجمة عسكرية أو غزوا استعماريًا شأن كل غزو يراد به استلاب الأمم الضعيفة أو الفقيرة التي لا تعرف كيف تستغل ثروتها وتستخرج كنوزها، من قبل الدول الكبرى التي تريد أن تفرض سيطرتها وتمد سلطانها وسطوتها على أكبر رقعة ممكنة، خاصة في تلك الأماكن التي يشكل موقعها قيمة اقتصادية وسبيلا إلى نوع من السيادة أو القوة السياسية التي توظف توظيفًا فعالا في توجيه موازين القوى الدولية، بعيدا عن الإفراط أو المبالغة في التحمس لهذه الجهة أو تلك، ويمكن القول إن الحملة الفرنسية كانت المنبه أو الصدمة التي جعلت المصريين وحكامهم يستفيقون ويفتحون عيونهم على

حضارة أوروبا الجديدة والقوية، ويفكرون بعد ذلك في التطور بواقعهم المتخلف، إذ "استأثرت الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) بمكانة رفيعة في الخطاب الشائع في الثقافتين العربية والغربية بوصفها اللحظة التاريخية التأسيسية التي استيقظ فيها الشرق من خمول بفعل مؤثر غربي خارجي اقتحم هذا العالم المغلق، وفك روابطه التقليدية وشرع له بوابة التقدم وتصاعدت الأهمية الرمزية لهذا الحدث فاعتبر حدا فاصلا بين حقبتين تاريخيتين: قديمة وحديثة، فقد انتقل العرب إلى عصر النهضة"¹⁸، فهناك من رأى بأن الثورة الفرنسية كانت شرا محضا ولم تأت بخير على الإطلاق بالنسبة للأمم العربية في مصر وباقي الدول العربية التي ذهبت لاحتلالها بعد ذلك، وهناك من يرى بأن هذه الحملة فيها بعض الخير وأنها نبهت المصريين إلى كثير من الأمور العلمية وغيرها، أما بالنسبة لعوامل النهضة فهذا جانب آخر للحملة الفرنسية ونقصد به الجانب غير السياسي أو الاستعماري، وهو ما يتمثل في إحداث الهزة الفكرية والاستفاقة وتنبيه الوعي نحو اليقظة لما ينبغي أن يكون عليه حال الأمة من نضج وتطور وتواصل مع معطيات النهضة العالمية أو هو استشراف ما هو أرقى وأكثر تقدما من مقومات الحضارة الأوروبية عامة والفرنسية بصفة خاصة، وقد كان من الطبيعي ألا يتقبل المصريون هذه الحضارة بالاستسلام لها، لأن الحضارة الأوروبية حضارة مسيحية والأساس الذي يقوم عليه المجتمع المصري في تلك الفترة أساس ديني يعتز بالإسلام ويتنكر لما عده، إلى جانب أن الحضارة الغربية أتت الشرق في صورة عدوانية لاستعمار واستغلاله وإذلال أبنائه وإن ادعت غير ذلك.

أما عن طموحات محمد علي باشا وآثارها، فمن الأمور التي كان لها تأثير على النهضة في تلك الفترة، فقد قَدِم محمد علي إلى مصر ضمن الحملة التي أرسلتها الدولة العثمانية لاسترداد مصر من أيدي الفرنسيين سنة 1801، وامتدت أطماعه إلى استغلال مصر أولا، ثم تأسيس إمبراطورية كبيرة داخلها واستطاع بدعائه ومكره أن يخدع القوى الشعبية التي ظهرت قوتها أثناء مقاومة الفرنسيين، حتى ولته هذه القوى حاكما على البلاد سنة 1805، وما لبث أن خان تلك القوى فاضطهد زعماءها وعلى رأسهم السيد علي مكرم، كما غدر بالمماليك فنكل بهم في مذبح القلعة ورأى أن الحاجة ماسة إلى قوة مسلحة يخمد بها القوى الشعبية التي يدين لها بعرشه وترهب بقايا المماليك الذين ينازعونه سلطانه، كما تحميه من تركيا التي تملك عزله.

وكذلك أنشأ عددا من المدارس الابتدائية، وإذا كان محمد علي قد استعان في بداية الأمر بالفرنسيين للإشراف على تأسيس جيشه وترسيخ نظمه، فقد عمد إلى إرسال البعثات العلمية إلى فرنسا وغيرها للعرض نفسه وأملاً في الاستغناء عن هؤلاء الخبراء، وقد عاد هؤلاء المبعوثون بعلم جديد وعقلية جديدة إلى بلادهم، فعملوا في المدارس والمصانع وترجموا وألفوا وبهذا وضعوا أساس الحركة الثقافية والأدبية الحديثة، كما بدأ تطوير اللغة لما ترجموا إليها من علوم حديثة، ورغبة في مواصلة هذه المهمة أنشأ محمد علي مدرسة الألسن التي عنيت بدراسة العديد من اللغات الأدبية والشرقية والنقل عنها، وعلى الجملة ورغم كون الحالة الحربية هي المحرك الأساسي لكل هذا، مما يمكن القول إن منجزات محمد علي باشا عمقت مسارات التواصل بالحضارة الأوروبية ومقومات الحياة في بلادها ومن ثم كان من الطبيعي أن توجد على نحو تدريجي طبقة من المعجبين بهذه الحضارة الحريصين على الاستفادة منها، أو نقل ما يروونه صالحاً للحياة العربية في مصر، وهذا من شأنه أن يحرك - على الجانب الآخر - بعض الغيورين على الموروث العربي نحو مراجعة هذا التراث ومراجعة كثير من المسلمات وإحداث نوع من التطوير أو التحديد الذي تثمره هذه المراجعة، الأمر الذي يمكن أن نميز من خلاله بعض الجهود الرائدة لأصحاب هذا الاتجاه.

أما عن حركة البعث الأدبي وإحياء النموذج الشعري القديم؛ فهي حركة شعرية ظهرت لتحيي مجد قصائد الشعر العربي القديم؛ الذي قتله التكلف البديعي وابتدال المعنى في شعر الانحطاط، وما دام هذا الشعر القديم هو النموذج المثالي في نظر النقاد والشعراء، فقد سميت هذه الحركة أيضاً باسم حركة إحياء النموذج، فما هو السياق الثقافي لحركة البعث والإحياء؟ جاءت الحركة في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة الاحتكاك الثقافي بالغرب، بفضل حملة نابليون بونابرت على مصر 1798، وبفضل البعثات الطلابية إلى أوروبا، إلى جانب انتشار الطباعة والصحافة، ظهر تيار فكري يدعو إلى استلهم أمجاد الماضي؛ لتجاوز الوضع الراهن آنذاك، وكان الشعر جزءاً من هذا التيار لتتعالى أصوات الإحيائيين بالدعوة إلى محاكاة نماذج الشعراء الجاهليين والعباسيين والأندلسيين، فما هي الأهداف التي سطرها رواد هذه الحركة؟.

إن الدعوة إلى محاكاة الشعر القديم ما كانت لتكون لولا المنزلة السفلى التي صار عليها مفهوم الشعر آنذاك، ولولا انشغال شعراء الانحطاط بالتكلف البديعي عن المعاني الناصعة والصور البيانية الساحرة، وبذلك يمكن القول إن أهم أهداف الحركة هي:

- تصحيح مفهوم الشعر لدى الشعراء والمجتمع.
- تجاوز مساوئ شعر الانحطاط؛ بالقطيعة مع التكلف البديعي والعاني المبتذلة، وبمحاكاة القدامى.
- وما دام أن الشعر قد اضطلع بدور ريادي في الماضي، ومادامت هذه الحركة جزءا من نهضة كبرى، فإن روادها قد راهنوا على هدف أسمى؛ هو: استلهام الشعر القديم؛ لإصلاح وتطوير الواقع المزري للمجتمع العربي.
- ومن رواد هذه الحركة: محمود سامي البارودي، أحمد شوقي، حافظ إبراهيم، معروف الرصافي، محمد مهدي الجواهري،... الخ.

4/ أبرز جهود أعلام النهضة والتطور والتجديد:

اجتمعت عوامل كثيرة على تدهور التعليم في مصر خلال الخلافة العثمانية، ولم يبق من مؤسساته العاملة سوى الأزهر الشريف، الذي كان يعاني هو الآخر كثيرا من صور الضعف في التمويل والأساتذة المؤهلين والمقررات التي يدرسها طلابه والكتب التي يُعتمد عليها في التدريس، لقد كان الأزهر يُعنى بغير العلوم الدينية اللغوية، ولم تكن هذه العلوم واضحة ميسرة، وإنما كانت شروحا وتلاخيص شروح بحيث تبدو أمام القارئ ألغازا وطلاسم لا يستطيع أن يحل رموزها، إلا من أوتي قدرة عظيمة على الصبر والمثابرة، لكن هذا لا ينبغي أن يقودنا إلى التعميم المطلق فدايما يوجد من الأفراد من يُشكل استثناء من السائد أو خروجا على العام، وإلى هؤلاء الأفراد يرجع الفضل في كثير من صور التطور والتغيير الذي يشكل علامات لافتة في مسيرة الأمم والحضارات، وفي هذا السياق وهذه الفترة تتردد أسماء مثل: حسن العطار، رافع رفاع الطهطاوي، محمد عياد الطنطاوي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عمر مكرم، الشيخ سيد بن علي المرصفي،... التي أسهمت بجهودها في دفع عجلة النهضة والتطور والتجديد والإسهام في إخراجها من ضيق لحظة الأزمة والتأزم إلى سعة لحظة الوعي والاستفاقة؛ فالشيخ حسن العطار كان أحد علماء الأزهر البارزين أيام الاحتلال الفرنسي وتولى مشيخة الأزهر في عصر محمد علي، وقد أتيح له أن يقيم زمنا في ألبانيا؛ حيث نمت اهتماماته بالعلوم الطبيعية التطبيقية ثم أتيح له اطلاعه على الجهود العلمية لعلماء الحملة الفرنسية، فتحمس للتجديد وأيقن حتمية تغيير أحوال البلاد، ورأى أنه لا سبيل في ذلك إلا من خلال طريق العلم والمعرفة، ومن الطبيعي أن يحاول الرجل نشر هذه الروح في جنات الأزهر، وأن يجتهد في إدخال بعض هذه المعارف، فيوفق حيناً ويخطئ في أحيان كثيرة، لكن يبقى أثر التوجه وتتردد

أصدقاء الفكرة عند نفر هنا وهناك من التلامذة النابغين للرجل من أمثال رفاة الطهطاوي ومحمد علي الطنطاوي،... الخ.

أ/ رافع رفاة الطهطاوي:

لقد أُتيح للطهطاوي أن يسافر مع أول بعثة يرسلها محمد علي إلى أوروبا، وكان شديد الرغبة في التعرف على الحضارة الغربية في مختلف مجالاتها، وقد عمد إلى تسجيل تجربته الغدّة في كتابه تخلص الإبريز في تلخيص باريس، وقد استطاع الطهطاوي أن ينقل إلينا بعض الأفكار ومظاهر الحضارة الغربية "هذه الأفكار الجديدة جاءت لتكون مواضع ارتكاز ووسائل تبلور لوعي جديد، كان قد ظهر إلى الوجود من قبل بالفعل ولكنه كان يبحث عن جدار يتعلق عليه، فكان هذا هو ما جاء به رفاة".¹⁹، ولعل اللافت في الأمر هنا أن اهتمام الطهطاوي كان ينصرف إلى جانب مهم من جوانب التنوير العقلي للإنسان على نحو يدفعه إلى إعادة النظر إلى نفسه وتقييم ذاته، ومن ثمة إعادة ترسيخ العلاقة بينه وبين الآخرين، خاصة من يتولون إدارة شؤون الحكام ورجال الإدارة، وفي هذا ما فيه من حرص على إيقاع نوع من التغيير الجوهرية في بناء الشخصية المصرية آنذاك.

ب/ جمال الدين الأفغاني:

لعل دور جمال الدين الأفغاني ثم تلميذه محمد عبده يشكل علامة لافتة لا يمكن تجاوزها حال مراجعة دور رواد التطور والتغيير لهذه الفترة، لقد كانت ترمي إلى هدف نبيل وأصيل يدل على إدراك واع لعللة الأمة، لقد رأى الأفغاني أن الإنسان عقله وما يسلمه إليه من أصناف السلوك هو مناط قضية التحلف السائد في حيثيات هذه الأمة، فاجتهد في تخلص هذه العقول من شتى ضروب الخرافات السائدة وهيمنة التقاليد المتوارثة دونما أساس من نظر أو دين، وإذا كانت الروح الدينية هي المسيطرة على أحكام الناس وإذا كانت مظاهر السلوك أو التقاليد تتلبس - إن بالحق أو بالباطل - بلباس الدين فلا بد من تجلية روح الدين والكشف عن جوهره الأصلي، لذلك أعلن أن الإسلام يشجع على البحث الحر وهي الفضيلة التي تزخر بها الحضارة الأوروبية، كما أعلن أنه من واجب المسلم أن يُخضع عقائده للنظر العقلي، وأن من اقتصر على التسليم بعقائد آبائه وأجداده يعتبر مقصرا في حق نفسه ودينه، كما عمد أيضا إلى إصلاح العلاقة بين الحاكم والمحكومين، ونقض المفاهيم الداعمة لإطلاق سلطة الحاكم وحتمية طاعة المحكوم، فثمة حقوق لكل منهما يجب أداؤها

وثمة واجبات على كل منهما لا يجب التقصير فيها، وعلى الجملة فقد أحدث جمال الدين الأفغاني وتلامذته من بعده ثورة فكرية في العقلية العربية عامة والمصرية بصفة خاصة.

ج/ محمد عبده:

أما محمد عبده؛ فكان منارة الفكر والإصلاح التي انطلقت من وحي الأفكار التي طرحها الأفغاني ليغدو مدرسة متميزة الملامح والغايات في مسيرة الحياة السياسية والفكرية والدينية والأدبية في مصر، جاءت جهود محمد عبد تأسيلاً وتوسيعاً في تطبيق أفكار الأفغاني، فقد رسخ في عقله أن السبيل الناجعة لإصلاح أمراض الواقع تتمثل في تجاوز الإنسان المصري قيود التخلف والجهل والعبودية لأفكار راسخة تأخذ صورة المسلمات التي لا تقبل النقض، وما هي بمسلمات وما هي بقيادة على الصمود أمام النظر العقلي. لقد قاد الإمام محمد عبده ثورة فكرية وتاريخية بحق، لكنها لم تكن ثورة مسلحة ضد الاحتلال العسكري بل كانت ثورة معرفية ضد احتلال العقل والفكر بجيوش الأوهام والدجل والخرافات وقيود الجمود والتقليد، فجدد الفهم للمعرفة الدينية وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ولم يكتف بالجانب النظري من العمل والعطاء بل انتقل إلى ساحة التطبيق العملي في أبرز المؤسسات الدينية في وقته وهي الأزهر؛ إذ عمل على تجديد الفهم للمعرفة الدينية وإصلاح طرق التدريس ومناهجه منتقدا أسلوب الاستظهار والحفظ، ومؤكداً على أهمية التفكير والفهم، أما على صعيد الفكر الإسلامي؛ رفع الإمام محمد عبده مطالب المرأة في التحرر ودافع عن حقوقها كما تحدث بوضوح عن مدنية السلطة السياسية في الإسلام والحفاظ على وظائفها الدينية واعتبر السلطة الإسلامية أنها سلطة مدنية بوظائف دينية.

إن الإصلاح الديني الذي ينطلق من إصلاح العقيدة هو المدخل الطبيعي لصحة التفكير الإسلامي عامة، وإذا صح هذا التفكير إذ إصلاح الواقع في مختلف جوانبه نتيجة لا تختلف والأمر في كل الأحوال رهن الاجتهاد، الذي يتحتم فتح أبوابه كافة، تلك الرؤية جديدة أو فهم مستنير للدين وموقعه من النفس الإنسانية، قدمها الإمام ورأى أنها كفيلة بالإصلاح على جميع المستويات الدينية والتعليمية والسياسية، وقد شق طريقه إلى ذلك بقوة وإصرار وواصل المسيرة من بعده جيل من تلامذته فكانت جهودهم مهادا حقيقيا للنهضة الحديثة.

خاتمة:

في ختام هذا المقال نستخلص النتائج الآتية:

- 1/ حصول نهضة عربية مرهون بمدى استجابتها للحظائما التاريخية ولأسئلة واقعتها؛ التي تترجم أسسها ومرجعياتها المرتكزة عليها خطاباتها، ومحاولة الخروج من أزمتها، تحقيقا للوعي والاستفاقة ومدا للحسور بأسباب نهضتها، بغية التأسيس لفهم جديد.
- 2/ مشاريع النهضة والتحديث العربية، ملزمة بالتحرك في دائرة الأسباب، فإذا استطاعت الأمة العربية أن تتحكم في دائرة الأسباب وتفقهها، سيؤدي ذلك إلى امتلاك فقه النهضة والتقدم والحضارة.
- 3/ كثير من الأفكار والمبادئ التي يطرحها العقل العربي، إذا لم تتحول إلى مشاريع عمل قائمة على معرفة سلسلة الأسباب، فإن هذه الأفكار ستصبح أحلاما وأوهاما، لذا وجب إرفاقها بالأسباب والمسببات.
- 4/ الحفاظ على المرجعيات والمبادئ الكبرى الناظمة لثقافة الإنسان العربي المسلم، مع ضرورة اكتساب طابع التفاعل مع المعرفة المعاصرة لبناء أفق نهضوي جديد.

هوامش:

- ¹ - عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة (نحو نظرية نقدية عربية)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 272، أغسطس 2001، ص ص 24، 25.
- ² - يرى نصر حامد أبو زيد أن المجتمع العربي لا يحتاج فقط إلى النهضة بل يحتاج أكثر إلى ما اصطلاح عليه بالتشوير؛ الذي يقصد به تحقيق "مناهضة معرفية لمفهوم التنوير في مجتمعاتنا". ينظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 235.
- ³ - أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية (من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1994، ص 255.
- ⁴ - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءة في تراثنا الفلسفي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 6، 1993، ص ص 310، 311.
- ⁵ - عبد الرحمان ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: محمد الدرويش، دمشق، سوريا، ط 1، 2004، ص 9.
- ⁶ - سورة الأنفال الآية: [63].
- ⁷ - محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءة في تراثنا الفلسفي المعاصر)، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 6، 1993، ص 35.

- ⁸ - زكي الميلاد: المسألة الحضارية (كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير؟)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص ص 98، 99.
- ⁹ - عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة (تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص7.
- ¹⁰ - المرجع نفسه: ص7.
- ¹¹ - عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص44.
- ¹² - نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص5.
- ¹³ - عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص15.
- ¹⁴ - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط8، 2002، ص13.
- ¹⁵ - يرى الباحث هشام شرابي أن "المعرفة المنقولة أو المستوردة - والتي تنشئ الوعي المنقول أو المستورد - لا يمكن أن تحرر الفكر أو أن تطلق قوى الخلق والإبداع في الفرد أو المجتمع، بل هي تعمل في أعمق المستويات على تعزيز علاقات التبعية الثقافية والفكرية والاجتماعية ". ينظر: هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، ص51.
- ¹⁶ - برهان غليون: اغتيال العقل (محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 2006، ص118.
- ¹⁷ - برهان غليون: مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص262.
- ¹⁸ - عبد الله إبراهيم: السردية العربية الحديثة (تفكيك الخطاب الاستعماري وإعادة تفسير النشأة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص134.
- ¹⁹ - عزت قرني: العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط1، 1993، ص27.