

إشكالية التراث في الفكر العربي الحديث والمعاصر مقاربة نقدية

أ.خالدي ميزاتي

جامعة أدرار

ملخص:

سندرس في هذا المقال إشكالية التراث العربي الإسلامي باعتبارها إشكالية محورية لم يتم تجاوزها بعد في الثقافة العربية المعاصرة. ولأن الأمر كذلك، فسننتوجه باهتمامنا إلى رصد أهم التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة، لتحديد مواقفها المتعارضة من موروثنا الثقافي من جهة، والثقافة الغربية الوافدة من جهة ثانية، وهذا وفق رؤية نقدية فاحصة.

والحق أن أي تناول لإشكالية التراث في الثقافة العربية المعاصرة، لا بد أن يجر الباحث إلى الحديث عن المشروع الفكري الذي تقدم به الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود، قاصدا تجديد الثقافة العربية في ضوء الأطروحات الجريئة التي بلورها في مؤلفاته الأخيرة، وبالأخص كتابه الموسوم بـ: تجديد الفكر العربي وكذا قشور ولباب، وغيرهما من المصنفات الأخرى التي تركها لنا.

Résumé:

Dans cet article, nous voulons étudier la problématique du patrimoine dans la culture arabe, en centrant notre regard sur les principaux courants dans la pensée arabe, moderne et contemporaine afin de mettre en relief la position de chaque courant vis-à-vis du patrimoine arabo- musulman et la culture occidental avenir du point de vue- critique.

C'est ainsi que nous nous sommes basés sur le projet intellectuel qu'a présenté le philosophe égyptien zaki najib mahmoud par rapport à la pertinence des thèses qu'il a

proposées dans ses derniers ouvrages, par exemple (tajdid el-fikr el arabi) et (khochoor wa lobabe)en premier lieu.

المقدمة:

من المعروف تاريخياً أن القرن العاشر للميلاد (الرابع الهجري) يعد لحظة حاسمة بلغت فيها الحضارة العربية الإسلامية قمة الازدهار والتقدم, وعبرت بذلك عن تجربة إنسانية فريدة لاجتماع العقل والإيمان في تناغم وانسجام كتوأمين لا ينفصلان. غير أن هذه التجربة الرائعة التي أشعت على العالم من حاضرة بغداد وقرطبة مروراً بالقاهرة توقفت في حدود القرن الثالث عشر ميلادي (السابع الهجري), وهو تاريخ نقسخ الإمبراطورية العباسية, حيث دخلنا نحن العرب والمسلمين, منذ ذلك التاريخ في غيبوبة حضارية شاملة تعرف في أدبيات تاريخ الثقافة العربية بعصور الانحطاط التي لازالت أصدائها تتردد إلى الآن.

وغني عن البيان القول انه في مقابل هذا الزمن التكراري الراكد الذي حكم صيرورة العالم الإسلامي على امتداد عصور الانحطاط كان هناك, في مطلع عصر النهضة الأوروبية , صعوداً حضارياً قوياً يمكن النظر إليه كمشروع للتقدم والهيمنة في آن واحد. وبالفعل, فمنذ نهاية القرن 18, ذهب الطموح بأوروبا, وهي في غمرة انتصاراتها الحضارية, إلى بسط نفوذها على الشرق فتحوّلت إلى مركز بينما أصبحت بلدان الشرق أطرافاً تحكمها علاقة التبعية والخضوع. في هذه الأثناء بدأ يظهر على السطح الوجه الآخر المقيت للحدث الأوربية سلبية فكر «الأنوار» فجاءت حملة نابليون على مصر «سنة 1798» التي امتدت إلى بلاد الشام, وتوجت أخيراً بموجات الاستعمار الحديث, مما عرض المنطقة العربية التي كانت لا تزال تجر معها أثقال عصور كاملة من الانحطاط لصدمتين: «صدمة الحضارة» و«صدمة الاستعمار».

وعلى الرغم من حدة صراع الأضداد الذي عاشته منطقتنا بين الوافد والموروث جراء اتصالها بأوروبا المنتصرة حضاريا وعسكريا، والذي كاد يصل الى حالة من الانفصام على صعيد الفكر والمجتمع.. إلا أن هذا التحدي كان مفيداً، حيث عمق الشعور، لدى المثقفين العرب، بالحاجة إلى ضرورة تحقيق التقدم والخروج من حالة الضعف والعقم الحضاري. وبالفعل فقد بدأ مثقفونا منذ إطلاعهم على الحضارة الأوروبية «ينظرون إلى بلادهم ومجتمعاتهم ويقارنون بين تخلف الشرق وجهله وجموده وبين تقدم الغرب وعلمه وراحوا يطرحون على أنفسهم أسئلة خطيرة»⁽¹⁾.

I – أهم التيارات الفكرية في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة

ومن ضمن تلك الأسئلة الخطيرة نصادف السؤال النهضوي الكبير: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» الذي يعكس شدة الصدمة الحضارية ويجسد هماً فكرياً يبحث عن الطريقة التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم. ورغم أن هذا السؤال كان حاضراً في الساحة الثقافية منذ البداية، إلا أنه لم يتم تجاوزه بعد بصورة حاسمة، إذ مازال الواقع العربي الراهن يفرضه فيتردد بأشكال مختلفة. وقد يكون من المناسب الإشارة هنا إلى أن تنوع الإجابات التي أعطيت له أدت إلى بلورة ثلاثة أصناف رئيسية من المواقف الفكرية والسياسية تتفق في الهدف -تحقيق التقدم - لكنها تختلف في نقاط كثيرة لعل أهمها الموقف من التراث العربي - الإسلامي، والفقرات التالية ستوضح ذلك على النحو التالي:

أولاً: التيار المحافظ

وهو التيار الذي يرفض النموذج الغربي ويصل إلى درجة مناصبته العداء والتشكيك في نوايا أصحابه. لكنه يكرس -مقابل هذا الرفض - التشبث بالتراث ويدعو إلى إحيائه والاكتفاء به بوصفه نموذجاً أصيلاً، مناسباً، وأقدر من غيره على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل على السواء.

ولئن كان البعض يعتبر هذا التيار امتداداً للحركتين الوهابية والسنوسية اللتين أسقطتا من حسابهما كل اعتبار للمدنية الغربية والعلوم الحديثة(*)، فإنه يمكن الرجوع به إلى أصوله الأولى ممثلة في الإمام ابن حنبل.. وأبي الحسن الأشعري.. فابن الصلاح.. مروراً بابن تيمية.. إلى أن نصل إلى مؤسسات التعليم الأصلي كجامعة القرويين بالمغرب والزيتونة بتونس، والأزهر بمصر الذي لم يكن التعليم فيه يتجاوز دراسة العلوم الدينية واللغوية قبل إصلاحه ليكتسب بعض مقومات الجامعة الحديثة. ولكي تكتمل الصورة لا بد من إضافة الحركة الفكرية للأصولية وعلى رأسها شهيدها سيد قطب، بعد تحوله إلى معالم في الطريق، الذي لم يكتف برفض النموذج الغربي ووصمه بالجاهلية فحسب، بل ذهب إلى حد اختزال التراث في القرآن والسنة لأن الفكر الجاهلي بالنسبة إليه هو كل ما لا يستمد من التصور القرآني - النبوي. يقول في هذا السياق:

«نحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية.. تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!»⁽¹⁾

(*) أنظر: توفيق الطويل في: المرجع نفسه، ص 326 .

(1) قطب، معالم في الطريق، (بيروت: دار الشروق، ط 10، 1983 م)، ص 21.

على هذا الأساس فإن مجمل الاتجاهات في العلوم الإنسانية – مثلاً – قائمة في نظر سيد قطب على أصول معادية في جوهرها للدين الإسلامي وتجسد المكر الصهيوني العالمي الذي يتربص بنا وديننا ولهذا فلا حاجة لنا، نحن المسلمين، إلى مثل هذه المعارف خاصة وأنه لدينا الكفاية في القرآن الكريم. أما العلوم الدقيقة فينصحنا قطب بأخذها عن «مسلم تقي» وعن غير المسلم عند الضرورة فقط، أي عندما يتعذر وجود «المسلم التقي»، غير أنه في كل الأحوال «تجب الحيلة ... من أية ظلال فلسفية تتعلق بها»⁽²⁾.

هذا الخطاب العنيف والمغلق الذي يقتصد في التفكير ويفتقد إلى الحد الأدنى من المرونة، ويرفض المثاقفة، ويزعم أنه الخطاب الوحيد الذي يعبر عن التصور الإسلامي الصحيح، تكرر بأشكال مختلفة في الثقافة العربية حتى عند بعض الكتاب والمفكرين من ذوي التكوين الفلسفي وعلى رأسهم علي سامي النشار الذي لا يجد في التراث العربي الإسلامي شيئاً يستحق الذكر سوى العلوم التي انبثقت عن درس القرآن ولذلك فهو يشدد على أن:

«الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني: فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة نشأت علوم اللغة... إلخ»⁽¹⁾.

(2) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، (بيروت: دار الشروق، ط9، 1983 م)، ص 205. أنظر أيضاً: ص 201-202.

(1) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، (دار المعارف بمصر، ط5، 1971 م)، ص 295.

من هذا المنطلق فلا غرابة إذن أن ينظر شيخ الأشعرية المعاصرة إلى أولئك الكتاب والمفكرين العرب «الذين التحموا بالفكر الأوروبي وتفتتوا أذلاء في فكره المنتن الآفن» باعتبارهم «أحقر من جناح بعوضة»⁽²⁾.

لا شك أن التراث العربي – الإسلامي، الذي يقع خارج دائرة النصين الأساسيين للدين الإسلامي، هو كأى موروث بشري آخر يتضمن عناصر حية ينبغي بعثها من جديد للإستئناس بها في الحاضر، ولكنه ينطوي أيضا على قيم فاسدة لم تعد ملزمة لنا وسيكون من سوء التقدير أن نضفي عليها ثوب الجلالة بل إن الأمر يتطلب في الحقيقة طمسها لتموت. لذلك يمكن القول أن المنافحة عن التراث هكذا بشكل مطلق لا تقنع إلا أصحابها طالما لم يتفق بعد على المقياس الذي بموجبه تحدد العناصر التراثية الجديرة بالإحياء: فهل نحيا تراث المعتزلة أم الأشاعرة؟ هل نعود إلى عقلانية الكندي وابن رشد أم إلى سلفية ابن الصلاح وابن تيمية ؟ أم أن الأمر يقتضي فقط الاكتفاء بالكتاب والسنة كما ذهب إلى ذلك سيد قطب ؟ وفي هذه الحالة الأخيرة كيف نقرأ القرآن الكريم والسنة المطهرة: أنقرأهما بعقل سني أم بعقل شيعي..؟ لا بد إذن أن نعترف بأن المسألة معقدة وتطرح في المقام الأول حسم قضية المعيار الذي بموجبه تتم المفاضلة والاختيار بين عناصر المنظومة التراثية وإلا فإن كل دعوة إلى إحياء التراث والعودة إليه تبقى من دون معنى.

و الواقع أن القراءة السلفية للتراث لن تذهب أبعد من أن تسلبه خصوبته وغناه وتحرمه من كل إمكانية للتطور والنمو من خلال محاولة عابثة ترمي إلى اختزال الأبعاد الزمنية في بعد زمني واحد هو الماضي. على أن الشيء الجدير بالملاحظة هنا هو أن السلفية بادعائها حق الوصاية على الموروث الديني والثقافي قد تكون واحدا من الأسباب التي تدفع بعض أنصار

(2) المرجع نفسه، ص 59.

الحدث والتتوير إلى التخلي عن أداء إحدى مهامهم الأساسية - تجديد التراث-
ليدشنوا قطيعة غير مشروعة مع الماضي.

ثانياً: التيار الحدائي

وبالفعل، فإن أنصار هذا التيار يرون أن مشروع التقدم العربي الشامل
لن يتحقق إلا بمسايرة واستيعاب إنجازات الحضارة الغربية بوصفها أعظم مغامرة
إنسانية ناجحة استطاعت أن تفرض نفسها كنموذج يغطي جميع ميادين الحياة.
هذا فضلاً عن كونهم يصلون، وبدرجات متفاوتة، إلى حد الاستخفاف بالتراث
العربي الإسلامي بدعوى أنه يمثل القاعدة الأساسية للتخلف ومن ثمة تبرز
الحاجة إلى قطع الصلة معه وتركه حيث هو في مكانه من التاريخ كخطوة
أولى لوضع الفكر العربي، ومشروع النهضة الذي لم يتحقق بعد، في الاتجاه
الصحيح.

ويعد إسماعيل مظهر (1891 - 1962 م) من أبرز الممثلين لهذا
التيار في مطلع القرن العشرين قبل التحول الذي طرأ عليه سنة 1961 في
كتابه: الإسلام والعروبة. أما شبلي شميل (1854-1917 م) وفرح أنطون
(1874 - 1922 م) فهما من أشد المفكرين العرب في العصر الحديث انتصاراً
للدعوة القائلة بضرورة الإرتقاء في بحر حضارة الغرب وثقافته. هذا إلى جانب
سلامة موسى (1887 - 1958 م) الذي نادى في معظم أعماله إلى العقلانية
والتتوير واستيعاب العلم الذي لن يتم في نظره إلا بالتوحد مع الغرب ونبذ
الشرق، شرق التخلف والانغلاق. وقد عبر موسى عن خوفه من السلفية التي
تعطي التراث قداسة لا يستحقها فكتب قائلاً: «إن أسوأ ما أخشاه أن ننتصر

على المستعمرين ونطردهم. وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»⁽¹⁾. هذه الدعوة تجد امتداداتها اليوم بصورة أعنف في خطاب علي أحمد سعيد (أدونيس) الرافض رفضا مطلقا للتراث العربي الإسلامي خاصة في شكله الديني بدعوى أنه يكرس الإلتباع ويتناقض مع الحداثة. هناك علاقة سببية بين تخلف المجتمعات العربية والمضمون الديني للتراث، ومن ثمة فلا غرابة أن تكون النهضة عندنا مرهونة بمدى تحرر الإنسان العربي من سلطة النص الذي كان ولا يزال يشكل عقبة تقف بيننا وبين ما ننشده من عصريّة وتقدم. وقد عبر أدونيس عن هذا الموقف في عبارات صريحة فقال ما نصه:

«الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني أنها ثقافة انتباعية، لا تؤكد الإلتباع وحسب، وإنما ترفض الإبداع وتدينه... إن هذه الثقافة تحول بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي. لا يمكن، بتعبير آخر، أن تنهض الحياة العربية ويبعد الإنسان العربي، إذا لم تنهض البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي، وما تزال توجهه»⁽²⁾.

الحقيقة إن الطرح الذي يرجع أصل «الثبات» في الثقافة العربية إلى «المبنى الديني» يتعارض تماما مع الواقع التاريخي للعرب الذين حققوا إنجازات متقدمة في ميادين كثيرة رغم وجود «المبنى الديني» الذي يتحدث عنه أدونيس، مما يعني أن السعي إلى توطيد الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة لا يبرر طمس الجوانب المشرقة في التراث العربي - الإسلامي، بل يفرض التعامل الإيجابي معه والدخول في معركة فكرية جادة ومسؤولة لإنقاذه من أن يختزل

(1) سلامة موسى، ما هي النهضة ؟ تقديم مصطفى ماضي، (الجزائر: موفم للنشر، النشر الثاني، 1990م)، ص 9.

(2) علي أحمد سعيد [أدونيس]، الثابت والمتحول: الأصول، (بيروت: دار العودة، ط1، 1974م)، ص 32.

ويحول إلى مجرد أوامر ونواهي باسم الدعوة إلى إزالة مملكة البشر وإقامة مملكة الله في الأرض.

ثالثاً: التيار التوفيقي

أما المسافة الفكرية الموجودة بين هذين الموقعين المتعارضين (التيار المحافظ والتيار الحداثي) فنتحرك عبرها مواقف كثيرة تختلف فيما بينها في جوانب عدة لعل أهمها هو قربها أو بعدها من اليمين أو اليسار، لكنها تتفق كلها، مع استعدادات متفاوتة، على ضرورة الأخذ من المرجعيتين معا: المرجعية العربية الإسلامية والمرجعية الغربية. غير أن موقع الاعتدال وما يفرضه من مرونة في الموقف أدى إلى تنوع التلوينات الإيديولوجية في هذا التيار فكان أكثر تشعباً بالقياس إلى التيارين السابقين.

وهكذا، فبالنسبة للرعيل الأول ممن اصطلح على تسميتهم برواد النهضة العربية يدخل، ضمن هذا التيار، كل من رفاة رافع الطهطاوي (1801 - 1873م)، وخير الدين التونسي (1810-1890م)، وعبد الرحمن الكواكبي (1848-1902م)، وقاسم أمين (1865-1908م).. وحركة جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) وتلميذه محمد عبده (1849-1905م) التي كانت، رغم ميولها السلفية المعلنة، حركة فكرية متوازنة تعتد بالعقل ولا تحارب العلم، وتتمسك بالقيم الحية في التراث وتدعو إلى بعثها وتفعيلها. هذا مع نشر الوعي بخطورة الجهل، والدعوة إلى محاربة الاستعمار الأجنبي والاستبداد الداخلي، وكذلك تعميق الشعور بالحاجة إلى تحقيق التقدم. وقد تحدث محمد عمارة عن العلامات المميزة لتيار التجديد الإسلامي فقال ما نصه:

«فكان أن تمثل في فكر هذا التيار الطابع المتوازن الذي ذهب مثلاً ونموذجاً للشخصية الحضارية لهذه الأمة على مر التاريخ: سلفية في الدين،

وعقلانية في فهمه. ومن باب أولى في فهم سائر أمور الدنيا. وبعث ذاتي تتألف
قسماته وأسلحته من كل ما يصلح للتحريك نحو المستقبل وللطاء في تراث
الأمة، ومن كل جديد مستحدث تدعو إليه الحاجة، ولا يتنافر مع الطابع المتميز
لهذه الأمة ذات الميراث العريق»⁽¹⁾.

ومن المهم أن نلاحظ أيضا أن حركة الإصلاح السلفية كما ظهرت عند جمال الدين الأفغاني في خطبه النضالية ضد الاستعمار الأوروبي ثم نضجت أكثر باجتهادات محمد عبده الذي أراد الذهاب بعيدا بالإصلاح الثقافي والديني في مصر والعالم الإسلامي، محاولا هدم ثقافة الجبر والتكفير، ونشر ثقافة الحرية والتسامح، وفسح المجال للعقل ليمارس فعاليته في حدود المرجعية السنية التي تكرر سيرة السلف.. إن هذه الحركة لم تكن خاتمة لنزعة التوفيق التي طبعت قطاعا كبيرا من الفكر العربي الحديث والمعاصر. فالملاحظ أن هذه النزعة الأخيرة قد استمرت بتلوينات مختلفة في كتابات محمد رشيد رضا (1865-1935م).. وأحمد لطفي السيد (1872-1963م).. وطه حسين (1889-1973م).. وزكي نجيب محمود (1905-1993م) الذي سيستأنف الحديث عنه لاحقا - نظرا لجدية مشروعه وصلته المباشرة بإشكالية التراث- وذلك بعد تسجيل ملاحظة أساسية:

الملاحظ أن الفكر العربي الحديث والمعاصر تغلب عليه، رغم التصنيف الثلاثي السائد، النزعة التوفيقية التي تبحث باستمرار عما يضمن الانسجام بين الوافد والموروث، الأمر الذي يفسر ظاهرة التراجع التي تميز الثقافة العربية، حيث ينتقل عادة بعض الكتاب (مظهر نموذجا) من الموقف العدمي الراض للتراث العربي الإسلامي إلى اتخاذ مواقف أخرى معتدلة تتعامل معه

(1) محمد عمارة، «الجامعة العربية.. والجامعة الإسلامية» في : القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: المركز، ط1، 1981م)، ص150. التخطيط إشارة إلى التشديد الوارد في الأصل.

بصورة إيجابية. وقد عبر ناصيف نصار عن هذا المنزع التوفيقي في الفكر العربي حين كتب قائلاً:

«أصحاب النزعة السلفية هم إصلاحيون توفيقيون... وأصحاب النزعة التحديثية هم إصلاحيون توفيقيون... فالمعاصرة موجودة كحافز وكهاجس في خلفية الفكر السلفي، والأصالة موجودة في خلفية الفكر التحديثي كمعطى تاريخي قابل للتشكيل من جديد»⁽¹⁾.

يقودنا ذلك إلى القول أن عملية التصنيف هي مسألة نسبية للغاية نظراً لتداخل تيارات الفكر العربي التي لا تعتبر منفصلة عن بعضها البعض انفصالاً مطلقاً رغم تمايزها. فالمفكر الواحد قد يجمع بين اتجاهين مختلفين كأن يجمع بين الإسلام والليبرالية (الطهطاوي - طه حسين نموذجان)، أو بين الإسلام والقومية (الكواكبي - محمد عمارة نموذجان)، أو بين الماركسية والقومية (أنور عبد المالك - محمود أمين العالم نموذجان)، أو بين الماركسية والإسلام (عبد الله العروي نموذجاً). وهكذا فلا وجود لخط واضح بحيث يوضع هذا المفكر على شماله والآخر على يمينه، ومن ثمة فقد يكون من التعسف أن يعتبر المرء التصنيف الذي يتبناه هو وحده الصحيح دون سواه، لأن أي تصنيف، كما لاحظ ذلك - بحق - الأستاذ محمد عابد الجابري، لا يعني بالضرورة «وجود فواصل واضحة بين المواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة، بل الملاحظ هو أن هناك دائماً انزلاقاً في المواقع وتداخلاً في الاتجاهات، مما يجعل من التصنيف مسألة نسبية إلى حد كبير»⁽²⁾.

(1) ناصيف نصار في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات

الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، (بيروت: المركز، ط2، 1987م)، ص 112-113.

(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،

ط5، 1994م)، ص 38.

والملاحظ كذلك أنه من بين الأهداف المعلنة التي تبرر الصراع بين مختلف التيارات الفكرية هو تحقيق التقدم أو النهضة بالنسبة للفكر العربي الحديث، والحادثة بالنسبة للفكر العربي المعاصر. ولما كان المجال لا يتسع للدخول في تفاصيل هذا الاختلاف والتمايز بين النهضة من جهة، والحادثة و«ما بعدها» من جهة ثانية، فإنه يمكن القول، كيفما كان المصطلح، أن حالة البؤس والفوضى في المجتمع العربي فرضت على مفكره، منذ أوائل القرن التاسع عشر، مسؤولية الانتقال بالأمة من هامش التاريخ إلى مسرحه لتكون أمة مساهمة فاعلة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو التالي: هل تحقق شيء من هذا الطموح النهضوي أم أن الأمر مازال مجرد حلم ؟

قال كاتب عربي معاصر: «إن الفكر العربي (الحديث) هو، في مساره الإجمالي والرئيسي، فكر النهضة المخففة. فكر الإخفاق»⁽³⁾.

لا شك أن معركة النهضة العربية لا تزال قائمة وتحتاج إلى بلورة اجتهادات رصينة لتحقيق أهدافها، إلا أن هذا البحث لا يرى كامل الصواب في الانسياق وراء الأحكام الناتجة عن تضخم مشاعر الإحباط، متناسيا كل ما تحقق من قيم إيجابية أصبحت راسخة في ثقافتنا ك تعميق الوعي بخطورة الجهل والتخلف، وضرورة تحقيق التنمية، والعدالة، والديمقراطية وغيرها، ذلك أن «الشرط الأول للتقدم هو في عقل الإنسان. والإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم»⁽¹⁾. هذا على مستوى الوعي. أما على صعيد الواقع، فإن حصول الأفطار العربية على استقلالها السياسي يعد في الحقيقة تنويجا هاما لـ «فكر الإخفاق» هذا الذي أطر بنجاح عمليات النضال السياسي والعسكري التي خاضها العالم العربي على امتداد مسافة زمنية طويلة.

⁽³⁾ الطيب تيزيني، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن

العربي (الأصالة والمعاصرة)، ص 88

⁽¹⁾ حسن صعب، تحديث العقل العربي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1980م) ص 19.

على أن الشيء الذي يجب التأكيد عليه هو أن الاستقلال السياسي، رغم أهميته، لا يكفي وحده ما لم يتبع بأنواع أخرى من الاستقلال تبدأ كلها بالتقليص من نرجسيتها، نحن العرب، والابتعاد ما أمكن عما اصطلح عليه سمير أمين باسم «التمركز الأوروبي المعكوس» (*) الأمر الذي سيهيئنا، بلا شك، لاستيعاب العلم والتقنية المعاصرين وامتلاك آلياتها المنهجية، والدخول في عملية مثاقفة وحوار مع الغرب بخصوص العناصر الأخرى المكونة لنموذج الحضاري، واستلهاها عمليا في حياتنا إن دعت الحاجة.

II - جوانب من مشروع تجديد الفكر العربي عند زكي نجيب محمود

تلك هي، ربما، الرسالة التي أراد تبليغها بعض مفكرينا، وبكيفية خاصة المرحوم زكي نجيب محمود الذي سيكون مدار الحديث في الفقرات التالية التي ستركز، في مشروعه الفكري، على الجوانب التي يراها أساسية بصرف النظر عن كل النقائص والتناقضات الموجودة فيه.

من المعروف أن ما عاناه زكي نجيب محمود منذ أواخر الستينيات على الأقل هو البحث عن صيغة تجمع بين فكر العصر ومنطقه من جهة، والجوانب المشرقة في تراثنا، فضلا عن العناصر الأساسية التي تشكل خصوصياتنا المنفردة من جهة ثانية. وقد عبر عن هذه المشكلة التي ملكت عليه كل تفكيره بعد ما التفت-متأخرا- إلى تراث أجداده وتساءل:

«كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها متقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»⁽²⁾.

و أما النتيجة التي وصل إليها هذا المفكر الذي كان ولا يزال حتى في مماته من أكثر الكتاب عرضة للأذى، فنتمثل في مشروعه الفكري الذي اقترحه

(*) انظر كتابه : التمرکز الأوروبي : نحو نظرية للثقافة ، (الجزائر : موفم للنشر، 1992 م)، ص 139 وما بعدها.

(2) . زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (بيروت: دار الشروق، ط8، 1987م)، ص6.

بهدف تجديد الفكر العربي وترسيخ العقلانية في المجتمع كخطوة أولى على الطريق الصحيح. ولئن بقي الرجل وفيًا للوضعية المنطقية باعتبارها «أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي»⁽³⁾ فإن ذلك لم يكن حاجة مذهبية مبتذلة بقدر ما كان يعبر عن اختيار منهجي رآه أنسب لتحرير ثقافتنا من رواسبها الفاسدة. إنه يدرك أن الواقع أوسع من أن يحيط به مذهب فلسفي واحد، ومن ثمة كانت الوضعية المنطقية في نظره هي «منهج» للتفكير، لا "مذهب" يورط نفسه في مضمون فكري بذاته»⁽¹⁾.

على أن اهتمام زكي نجيب محمود بالتراث وسعيه إلى بعث عناصر القوة فيه يعكسان في الحقيقة هما حضاريا ويعبران عن تطور طبيعي لفكره الذي ظل وفيًا لنفس المنطلقات المنهجية، إذ لم يحدث أن تحول عن التجريبية العلمية من حيث هي منهج يقوم على التمسك بالعقل والاحتكام إليه، بل الصحيح-على عكس ما يرى البعض(*)- أنه «قد وفق أيما توفيق في استيعاب الوضعية المنطقية وتطبيقها بكيفية نسقية على التراث العربي الإسلامي بكفاءة نادرة»⁽²⁾ هذا إلى جانب نزعة براجماتية واضحة افصح عنها حين قال:

«إن الثقافة ... هي طرائق عيش، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي نحياه من التراث، وأما

(3) زكي نجيب محمود، قشور ولياب، (بيروت : دار الشروق، 1981م)، ص160.

(1) نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، (بيروت: دار الشروق، ط1، 1978م) ص246.

(*) هذا ما ذهب إليه كاتب عربي معاصر حين قال: «تراجع زكي نجيب محمود عن مبادئ الفلسفة الوضعية، وأصبح موقفه الراهن يتضمن تراجعاً عن مبادئ الماضي، تراجعاً يبرز في نظرنا استمرار سيادة الفكر اللاهوتي». أنظر : كمال عبد اللطيف، «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر» في : الفلسفة في الوطن العربي : بحوث ومناقشات المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987م)، ص211.

(2) محمد بلعزوقي، «مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود»، دراسات فلسفية، السنة الأولى، العدد الأول (الجزائر

: معهد الفلسفة -جامعة الجزائر، السداسي الأول، 1996م)، ص165.

ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة معاصرنا من أبناء أوروبا وأمريكا»⁽³⁾.

و لكن: أهناك حقا في تراثنا ما ينفع نفعا عمليا ويستحق الإحياء، إلى جانب ما يستحق الترك دون أسف؟

يعتقد مفكرنا أن النهضة العربية الشاملة لن تتحقق ما لم نقم أولا بثورة حقيقية نتقلنا من النمط الفكري القديم الذي يكرس قيماً سلبية تشكل ألغاما على طريق تقدمنا وهي على النحو التالي:

القيمة الأولى أو «أس البلاء» كما يسميها هي أن يكون رأي السلطان فوق الآراء جميعا بمعنى أن يكون السلطان «صاحب الرأي"، لا أن يكون صاحب "رأي"»⁽⁴⁾.

و الثانية وجدها في سلطان أراء الماضي على الحاضر مع أن تراث أسلافنا هو في مجمله مجرد اجترار تخطاه الزمن العربي تاريخيا وعمليا ولم يعد ينسجم وظروف الحياة العربية المعاصرة لأن مشكلات الوطن العربي الراهنة تختلف جذريا عن مشكلاته في الماضي، وبالتالي فلن نجد نحن العرب، أبناء القرن العشرين، شيئا لدى أسلافنا لتوظيفه في حل أزمتنا الراهنة التي تتعلق أساسا بقضية المرأة والحرية والوحدة العربية وغيرها. لهذا تعد سلطة الماضي على الحاضر في نظر زكي نجيب محمود «بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء»⁽⁵⁾ ليصبح هؤلاء في نهاية الأمر مثل أولئك سواء بسواء.

أما القيمة الثالثة التي لم تعد ملزمة لنا فتنتمثل في إيمان الإنسان العربي بإمكانية خرق قوانين الطبيعة بالكرامات. إنه ينكر الارتباط الضروري بين الأسباب والنتائج مما يفتح المجال واسعا للخرافة بكل أشكالها. وهذا يعني

(3). زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص18

(4). (1) المصدر نفسه، ص 27.

(5) المصدر نفسه، ص 51، وأنظر أيضا: ص 95/55.

أننا نحن العرب «في حياتنا الثقافية مازلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية»⁽¹⁾. وهذا يدل أيضا على أن ثمة لا عقلانية صميمة لازالت قائمة في ثقافتنا، لا عقلانية كذلك التي تؤسس الفكر النظري لدى الباطنية وغيرها من الحركات التي انتشرت قديما في الثقافة العربية الإسلامية.

والقيمة الرابعة هي خضوع الإنسان العربي لسلطة اللفظ خضوعا مطلقا وكأن قدره هو أن يقيم في عالم لغته التي تُحدث بينه وبين أشياء الطبيعة انفصالا تاما فيقف «منها ... موقف المعتزل المحايد ... أما الذي ينغمس فيه مرحا فرحا نشوان... مأخوذا بجماله هيمانا بفتنته، فهو "اللغة"»⁽²⁾ فاللغة إذن في نظر مفكرنا ينبغي أن تكون أداة طيعة تربطنا بنظام الأشياء للوقوف على قوانينها لا أن تكون أداة تحلق بنا في عالم الخيال. لذلك فهو يدعو إلى ثورة في ميدان اللغة لننتقل «من جرس اللفظ إلى مدلوله، من تركيب الجملة إلى بنية الواقع»⁽³⁾.

ومرة أخرى: ما هي القيم التراثية التي تستحق الأحياء؟ والجواب: إنها «موقف المعتزلة والاشاعرة معاً، فمن المعتزلة نأخذ طريقتهم العقلية ومن الأشاعرة نأخذ الوقوف بالعقل عند آخر حد نستطيع بلوغه، وبهذا نجعل الدين موكولا إلى الإيمان، ونجعل العلم موكولا إلى العقل»⁽¹⁾.

إن هذه النزعة التوفيقية البارزة في فكر زكي نجيب محمود قادته، بعد أن حدد العقبات التي تتعارض مع النهضة المنشودة، إلى اقتراح فلسفة عربية تركز مجموعة من الثنائيات تتفق مع العقيدة الإسلامية وتمتد لتشمل ميادين الفن، الأخلاق، ومشكلة المعرفة، وهذا هو جانب البناء في مشروعه الثقافي.

(1) المصدر نفسه، ص 61. وأنظر أيضا : ص 144/57 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 248.

(3) المصدر نفسه، ص 252.

(1) المصدر نفسه، ص 136.

وسواء اتفقنا مع زكي نجيب محمود أم اختلفنا معه بخصوص موقفه من التراث والعصر، أو بخصوص فلسفته العربية المقترحة، فإن مشروعه الفكري ربما كان المحاولة الأولى والأكثر جدية في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر التي لا تكتفي بمجرد الدعوة إلى نقد التراث بل تمارسه بشجاعة وتقترب البديل «الفلسفي» الذي يؤسس في نظر مفكرنا لوعي جديد يسمح لنا أن نكون عربا ومعاصرين في الوقت نفسه. من هذا المنطلق يمكن القول أن المشروع النقدي لزكي نجيب محمود يشكل انطلاقة فعلية للحركة النقدية الجديدة التي بدأت ملامحها تبرز بوضوح في بداية السبعينيات. والمقصود هنا، على وجه التحديد، أولئك الكتاب الذين يسيرون معه، بصرف النظر عن اختلاف مناهجهم ورؤاهم، نحو الهدف نفسه: خلخلة التراث في شكله السلبي الذي يحول بين العرب وما يشدونه من عصرنة وتقدم، ولكن دون التضحية بقيم الحياة التي تحض على العقلانية والتنوير، أو تلك التي جعلت منا أمة مقابل الآخر

الخاتمة:

يتبن لنا من خلال العرض السابق أن التراث يعتبر بحق الموضوع الأساسي الذي اشتغل عليه الفكر العربي منذ فجر القرن التاسع عشر إلى الآن. إذ مهما تعددت المدارس الفكرية، ومهما تباينت مواقفها من موروثة الثقافي، فقد ضل هذا الأخير، على الدوام، يمثل الهاجس المسيطر لدى مفكرينا سواء على خط المساهمة في إحيائه وإعادة قراءته لينسجم مع الإنجازات الحضارية والثقافية الوافدة، أو توظيفه في الصراع الأيديولوجي الذي تشهده الساحة الفكرية والسياسية عندنا. فالماركسي العربي قد يذهب به هوسه الإيديولوجي إلى درجة إرغام التراث لينطق بما لا يستطيع النطق به، وكذلك يفعل زميله الليبرالي. أما خصمهما السلفي فلا غرابة أن يجد في التراث مخزونا هائلا من الوصفات

القابلة للتوظيف كحلول لجميع المشكلات التي تعانيها المجتمعات الإسلامية، لا بل المجتمعات الإنسانية كلها. ولذلك لا يتردد - في لحظات الاعتدال - عن القول أن «الثقافة الإسلامية شاملة لكل حقول النشاط الفكري والواقع الإنساني»⁽¹⁾.

قائمة المراجع:

أولاً: كتب

- 1 - الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994م).
- 2 - النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، (دار المعارف بمصر، ط5، 1971 م).
- 3 - أمين، سمير، التمرکز الأوروبي: نحو نظرية للثقافة، (الجزائر: موقف للنشر، 1992 م).
- 4 - سعيد، علي أحمد، الثابت والمتحول: الأصول، (بيروت: دار العودة، ط1، 1974م).

(1) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص202.

- 5 - صعب، حسن، تحديث العقل العربي، (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1980م).
- 6 - قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، (بيروت: دار الشروق، ط9، 1983 م).
- 7 - ، معالم في الطريق، (بيروت: دار الشروق، ط10، 1983 م).
- 8 - محود، زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، (بيروت: دار الشروق، ط8، 1987م).
- 9 - ، مجتمع جديد أو الكارثة، (بيروت: دار الشروق، ط1، 1978م).
- 10 - ، قشور ولباب، (بيروت: دار الشروق، 1981م).
- 11 - موسى، سلامة، ما هي النهضة ؟ تقديم مصطفى ماضي، (الجزائر: موفم للنشر، النشر الثاني، 1990م).
- ثانياً: المقالات:**
- 1 - بلعزوقي، محمد، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود»، دراسات فلسفية، السنة الأولى، العدد الأول (الجزائر: معهد الفلسفة -جامعة الجزائر، السداسي الأول، 1996م).
- 2- تيزيني، طيب، إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي في ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي(الأصالة والمعاصرة).
- 3- عبد اللطيف، كمال، «طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر» في: الفلسفة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987م).

- 4- عمارة، محمد، «الجامعة العربية.. والجامعة الإسلامية» في:
القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز
دراسات الوحدة العربية، (بيروت: المركز، ط1، 1981م).
- 5- نصار، ناصيف في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي
(الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات
الوحدة العربية، (بيروت: المركز، ط2، 1987م).
- 6- نصور، أديب، «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة
عام: 1850-1948» في: الفكر العربي في مائة سنة، (بيروت: الجامعة
الأمريكية في بيروت - هيئة الدراسات العربية).