إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي
عند محمد المصباحي
The problem of the legitimacy of cultural modernity in the Arab world From Muhammad Al-Misbahi

أ/ محمد بن حماني*	المملكة المغربية

الإرسال: 12/ 01/ 2021 **القبول**: 21/ 01/ 2021 **النشر**: 26/ 02/ 2021

ملخص: إن سؤال مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، هوسؤال إشكالي يتعلق لدى محمد المصباحي بكيفية تكييف الثقافة التراثية لكي يسهل عليها تقبل الحداثة الثقافية والانفعال بها من أجل الفعل فيها.إنه تكييف يندرج ضمن البحث عن كيفية إخراج هذه الحداثة من وضعيتها المتأزمة في المجتمع العربي. مادام التحديث الذي يعرفه هذا الأخير يكرس تبعية مزدوجة للعرب : تبعيتهم للغرب من جهة، من خلال الإقبال على منتوجاته التقنية والصناعية وتبعيتهم للتراث والماضي من جهة ثانية. إنه تحديث يصطدم بتقابل التراث والحداثة

وهكذا وللخروج من هذه الأزمة سينطلق المصباحي من فرضية أساسية ، هي اعتباره الحداثة مكانا مشتركا بين الثقافات، فهي بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء.وهذا ما يفسر وجود بذور حداثية في الثقافة الماقبل حداثية مثل الثقافة التراثية العربية الإسلامية.

وفي إطار أجرأته لهذه الفرضية سيتبنى المصباحي مقاربة فلسفية ينعتها بالبرزخية من خلالها يعتبر بأن مدخل إثبات مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي هو ترسيخ الحوار الديموقراطي والعقلاني بين التراث والحداثة كحوار من شأنه أن يكشف بأن العلاقة بينهما ليست علاقة تقابل حاد، كما يرى ذلك أنصار المقاربة التقابلية ، والمقاربة الهوياتية ، وإنما هي علاقة فصل ووصل.

الكلمات المفتاحية: التراث، الحداثة الثقافية، مابعد الحداثة، المشروعية، المقاربة الفلسفية البرزخية، المقاربة التقابلية، المقاربة الهوياتية، محمد المصباحي.

Abstract: The question of the legitimacy of cultural modernity in the Arab world is a problematic question related to Muhammad al-Misbahi how to adapt the heritage culture in order to facilitate its acceptance of cultural

* أ. محمد بن حماني

modernity and the emotion with it in order to act in it. . As long as the modernization known by the latter perpetuates a double dependency on the Arabs: their subordination to the West on the one hand, through the demand for its technical and industrial products, and their dependence on the heritage and the past on the other hand. It is a modernization that collides with the contrast of heritage and modernity

Thus, to get out of this crisis, Al-Musbahi will start from a basic premise, which is that he considers modernity as a common place between cultures, for despite it being a Western discovery, that is, the outcome of its historical, social, political, intellectual and cultural conditions, it is nevertheless not specific to the West. It constitutes a general cultural waiting horizon for all of humanity. This explains the presence of modernist seeds in the pre-modernist culture, such as the traditional Arab-Islamic culture.

Within the framework of his boldness of this hypothesis, Al-Mesbahi will adopt a philosophical approach, which he describes as an isthmus through which he considers that the approach to proving the legitimacy of cultural modernity in the Arab world is the consolidation of the democratic and rational dialogue between heritage and modernity as a dialogue that would reveal that the relationship between them is not a relationship of sharp contrast, as the proponents of the contrast approach see , And the identity approach, but it is a relationship of separation and connection.

Key words: heritage, cultural modernity, post-modernity, legitimacy, the philosophical approach to the isthmus, the contrastive approach, the identity approach, Muhammad al-Misbahi.

مقدمة

إن الحديث عن "إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي عند محمد المصباحي يجد مسوغه في كون هذا الأخير قد ارتقى بمفهوم الحداثة إلى مستوى الإشكالية الفلسفية التي سينخرط من خلالها في حوا مع مجموعة من الفلاسفة المعاصرين ، أمثال **محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، وعلي أومليل، ومحمد سبيلا.وطه عبد الرحمن**.... وذلك حول كيفية إثبات مشروعية هذه الحداثة والدفاع عنها في العالم العربي.

وهذا الارتقاء بمشروعية الحداثة الثقافية إلى مستوى الإشكالية يمكن أن نفسره في كون المصباحي لم يشأ ،كمتشبع بروح الفلسفة وما تقوم عليه من حوار رصين، أن يبني موقفه من هذه المشروعية دون التداول حولها بين الفلاسفة. كما يجد تفسيره في اعتقاده باستحالة تأسيس موقف فلسفي من هذه المشروعية انطلاقا من الصفر، بل لابد من جعل هذا الموقف " استئنافا

"لمواقف أخرى بماهو استمرار نوعي لها ، مما يفيد نزوع المصباحي للتعامل مع المواقف المتعارضة مع موقفه بروح "القول العَدْل"، أي بقول منصف بعيدا عن ضجيج الإيديولوجيات المتطاحنة.

ولابد من الإشارة هنا أن كل مؤلفات المصباحي ، هي في جوهرها مؤلفات حوارية، من بينها "**تحولات في تاريخ الوجود والعقل**"، "**نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي** "، "**العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**" "**الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**"،" من أجل **حداثة متعددة الأصوات**"،"**جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة**"، "**الذات في الفكر العربي الإسلامي**"الخ.

ومعنى هذا أن عناصر موقفه من "إشكالية مشروعية الحداثة" هي عناصر مبددة في هذه الأعمال ، من هنا ستكون مهمتنا هنا التقاط هذه العناصر من مختلف أعمال المصباحي المذكورة وعرضها فيما يشبه النسق، الذي بموجبه يتميز عن المواقف الفلسفية الأخرى في موقفها من هذه الإشكالية وما تثيره من تساؤلات حول وضعية هذه الحداثة في المجتمع العربي اليوم، وكذا حول مفهومي الحداثة والتراث والعلاقة القائمة بينهما ، وكيفية إثبات هذه المشروعية والدفاع عنها .

1ـ وضعية الحداثة الثقافية في العالم العربي.

عندما يتحدث المصباحي عن وضعية الحداثة الثقافية في العالم العربي الآن فهو يتحدث عن وضعية يكشف فيها عن طبيعة العلاقة التي تربط الحداثة بالثقافة لدى العرب، وذلك لأن الثقافة تعتبر في نظره مرادفة للحداثة عندما تكون هذه الثقافة منفتحة وحرة مبدعة تميل إلى التغيير في كل مجالات الحياة البشرية ؛ لكنها تتضاد مع الحداثة عندما تميل إلى المحافظة على الهوية الموروثة[1]. وعلاقة التضاد هاته بين الثقافة والحداثة هي ما يسم وضعية الحداثة الثقافية في المجتمع العربي؛ مما جعل المصباحي يسم هذه الوضعية باعتبارها وضعية أزمة وفشل.[2] وحجته على هذه الوضعية هي أن مشروع الحداثة، كمشروع ثقافي تنويري بمعناه الحق والقوي كمشروع غربي ، لم يبدأ بعد في هذا المجتمع. فهو مشروع أجهض في المهد. فقد فشلت الحركة التنويرية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين في فرض نموذجها الثقافي المعياري العقلي على المجتمع العربي. وهكذا يكاد العرب اليوم ، حسب المصباحي ،يعيشون حالة ثقافية لا تنويرية، وذلك لأنهم عاجزون عن استعمال عقلهم استعمالا تنويريا، أي كأداة للنقد المستقل عن

[1]. محمد المصباحي ، جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة ، منتدى المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى ،2013 ص 359

[2]. نفسه ،ص 362

كل وصاية؛ سواء وصاية الغرب أو وصاية التراث أو الماضي.[1] حقيقة أنهم ، في المنظور المصباحي، يقبلون التحديث، لكنه تحديث من دون ثقافته التنويرية التي هي الحداثة ، بل وإنهم يقبلون التحديث عبر ثقافة مضادة للتنوير أو للحداثة التي هي الثقافة التراثية، كثقافة تقليدية مما سيجعلهم يقبلون على هذه الحداثة عبر تجذير القدامة[2] .وهكذا يغدو التحديث في هذه الحالة في العالم العربي "عبارة عن آلة استهلاكية ضخمة تنفعل بالجديد من دون أن تفعل فيه"[3] . إنه تحديث يكرس تبعية مزدوجة للعرب : تبعيتهم للغرب من جهة، من خلال الإقبال على منتوجاته التقنية والصناعية ، كالسيارة ، والطائرة ، وجهاز الكمبيوتر، والهاتف المحمول..... وتبعيتهم للتراث والماضي من جهة ثانية ، إذ باسمه يتم رفض ثقافة الحداثة، أي العقلانية والنقدية والتحررية ، التي يفترض[4] أن تشكل روح هذه المنتوجات التقنية والصناعية التي يقبل عليها هؤلاء، باعتبارها ثقافة معارضة للثقافة التراثية . ومن هنا كانت هذه الحداثة صورة من دون مضمون، ومادة من دون قوة ذاتية تحركها من الداخل.لأنها لم تتمكن من الانغراس في ذات الإنسان العربي، فهي ظلت حدثا عرضيا وليست مقوما ذاتيا للثقافة العربية.[5]

ووضعية الفشل هاته التي تعيشها الحداثة الثقافية في المجتمع العربي ترجع ،حسب المصباحي، إلى أسباب داخلية وخارجية. فبالنسبة للأسباب الداخلية فتتجلى في كون هذه الحداثة لم تكن نتيجة ثورات داخلية عربية : اقتصادية اجتماعية سياسية فكرية إدارية كما حصل ذلك في الغرب، ولكنها كانت حصيلة إعادة النظر العرب في التراث القديم تحت ضغط الآخر، أي الغرب، سواء بالقوة أو بالتقليد. وإضافة إلى هذا السبب، هناك سبب آخر يذكره **العروي**، وهو ربط هؤلاء المثقفين الحداثة بالليبرالية من جهة، وربط الليبرالية بالاستعمار والإمبريالية والصهيونية من جهة ثانية، مما أدى بهم إلى رفع شعار الثقافة الوطنية من أجل مناهضة الحداثة بعنوانها الليبرالي. أما السبب الداخلي الثالث فيتجلى في ثقل التراث وما ينتج عنه من ترسيخ للتقليد والمحافظة. ومن بين مايؤكد هذا الثقل مثلا هو أن ما يستوعبه الطلاب العرب والمسلمون

---

[1] .نفسه ، ص 348/347

[2] .محمد المصباحي ، من أجل حداثة متعددة الأصوات ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2010، ص6

[3] .جدلية العقل والمدينة ، ص 363

[4] .عندما نقول يفترض فذلك لأن هذا التحديث في العالم العربي كما يقول المصباحي مهما تماهى مع العقل لكن هذا العقل ليس عقلا تنويريا أي عقلا عموميا نقديا شجاعا وإنما هو عقل وظيفي حسابي مسخر لأغراض أخرى غير أغراض التنوير. **جدلية العقل والمدينة، ص 347**

[5] .جدلية العقل والمدينة ، ص 362

في الجامعات والمعاهد العلمية الراقية من فتوحات علمية ثورية لا يجد له صدى بتاتا في سلوكهم العملي وعلى قيمهم وتصوراتهم للعالم التي تبقى مغرقة في التقليد.[1]

وفيما يخص الأسباب الخارجية لفشل الحداثة الثقافية في العالم العربي فمنها ما يرتبط ، حسب المصباحي، بالغرب نفسه ،كمستعمر، بحيث تبدت حداثته ، كما يقول **العروي**، كثقافة استعمارية استعبادية استغلالية وأحيانا قاتلة[2] . ومنها ما يرتبط بالكيان الإسرائيلي، وهو أيضا سبب آت من الغرب نفسه باعتباره هو من زرع هذا الكيان في قلب الوطن العربي، فهوكيان وظف الحداثة ومنتوجاتها التقنية والعسكرية في طرد شعب فلسطين عن أرضه. وهذا ما جعل الحداثة ترتبط في الذهن العربي والإسلامي بالعنف والإرهاب والاستعمار، أي بنهاية المعنى والعقلانية والحرية.كل هذا جعل هذه الحداثة موضع تشكيك بالنسبة للإنسان العربي اليوم.

وهكذا فإن هذه الوضعية المتأزمة للحداثة الثقافية في العالم العربي والإسلامي ستضع، حسب المصباحي، على عاتق الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين مسؤولية إيجاد مخرج لها، وذلك في أفق الدفاع عن مشروعيتها عبر تفعيل مبادئها وتطويرها على ضوء ماعرفته الحداثة من تطور في المرحلة المعاصرة . لكن هذا التفعيل سيصطدم بواقع التقابل بين ثقافتين : ثقافة تراثية تقليدية تكرس الانغلاق على الذات باسم الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية الموروثة ، وثقافة حداثية كعنوان للانفتاح والحرية والإبداع والتغيير في كل مجالات حياة الإنسان.[3] من هنا ستبدو الحداثة بأنها مفهوم غير مسالم ،أي غير متواطئ مع الوضع الثقافي التقليدي القائم في العالم العربي. فهي منذ ظهورها أشهرت سلاحها في وجه الثقافة التراثية من أجل تحفيزها على إعادة بناء نفسها ، وذلك بالتشكيك في معاييرها وقيمها وأنماط تعبيرها وتفكيرها واعتقادها ، من أجل تغيير وجه المجتمع وتوسيع مساحة الحق والحرية فيه. من هنا سيطرح سؤال مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، أي ذلك السؤال المتعلق بكيفية تكييف الثقافة التراثية لكي يسهل عليها تقبل الحداثة الثقافية والانفعال بها من أجل الفعل فيها ؟[4]

في إطار معالجته لهذه الإشكالية سينطلق المصباحي من فرضية أساسية هي: الحداثة مكان مشترك بين الثقافات، فهي بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية

[1]. محمد المصباحي ، من أجل تجديد التنويرالإسلامي، مقال غير منشور

[2]. جدلية العقل والمدينة ، ص362

[3]. نفسه ، ص 359

[4]. نفسه ،ص 360

والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء، بحيث يمكن تشبيهها بذلك العقل الهيولاني (الذي تحدث عنه ابن رشد) الجديد والذي يدخل في تركيب العقول الفردية والجماعية[1].

وهكذا وفي إطار أجرأته لهذه الفرضية سيتوسل المصباحي بالمنهج الدلالي الإشكالي، بحيث سينطلق من تفصيل دلالة كل من الحداثة والتراث عبر التشكيك فيها ، ورصد ما تثيره من التباسات ستنعكس على علاقة الحداثة بالتراث وما تثيره من جدال بين الأقوال الفلسفية ، ليستثمر هذه الدلالات والجدالات في بناء إشكالية مشروعية هذه الحداثة في العالم العربي، وفي اتخاذ موقف متميز منها يجسد ،في نظره ،الحل الأمثل لها .

2.مفهوم الحداثة

يرى المصباحي بأن مفهوم الحداثة تعرض لسوء فهم كبير في الفكر العربي المعاصر سيكون له تأثيره السلبي على حل إشكالية مشروعية الحداثة في العالم العربي. إنه سوء فهم عبر عن نفسه في تسطيح هذا المفهوم وإفقاده خصوبته الدلالية واختزاله في بعد واحد دون غيره من الأبعاد، هو البعد السياسي مثلا، والذي جعله **محمد عابد الجابري وعلي أومليل** مثلا مرادفا للحداثة .[2]

ومن مظاهر سوء الفهم التي طالت مفهوم الحداثة أيضا، ربط هذا المفهوم بمرجعية ثقافية وحضارية وجغرافية واحدة هي الغرب؛ كما هو الحال مع **محمد سبيلا** الذي يعتبر بأن الحداثة برانية لا جوانية بالنسبة للعرب[3].

وتجاوزا منه لسوء الفهم هذا، سيعتبر المصباحي أن الحداثة " اسم مشترك يقال على معان مختلفة إلى حد التقابل"[4]. وهذا الاختلاف في معاني الحداثة هو ما من شأنه ، في نظره، أن

---

[1].نفسه ،ص 369

[2].هذا ما يؤكده الجابري بالقول " إن الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضعيتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا ، والعمود الفقي الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديموقراطية ". " التراث والحداثة " المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1991،ص17كما أن هذا أيضا ما يشير إليه علي أومليل عندما ربط الحداثة بممارسة الحق في الاختلاف كعنوان للديموقراطية بحيث يقول "إن حديثنا عن الاختلاف يتجه إلى عمق الديموقراطية . فالنظام الديموقراطي يسلك بالاختلاف:ويشرع له وينظمه ويبني عليه . وهو نظام يسلم بالتعددية : تعددية الآراء والعقائد والمصالح ، تبنى عليها وفاقات عامة وتوازنات متجددة وآليات للمشاركة وتداول للسلطة والمنافع " شرعية الاختلاف ، دار الأمان ، الرباط ، الطبعة الثالثة 2001، ص 10

[3].محمد سبيلا ، دفاعا عن العقل والحداثة ، منشورات الزمن ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 2003،ص58/57

[4].محمد المصباحي ، مع ابن رشد ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 2007، ص39

يسعفنا في التخفيف من حدة التوتر أو القطيعة بين هذه الحداثة والتراث والدفاع ، نتيجة لذلك، عن مشروعية الحداثة في العالم العربي .

فالحداثة في المنظور المصباحي حداثات؛ بحيث يمكن النظر إليها من خلال جانبها الستاتيكي،أي من حيث هي مجموعة من الثوابت ممثلة في: التنوير، والذي يتجلى في إعلاء الحداثة من قيمة العقل ومنحها تقديرا كبيرا للذات. وما يجعلها مرادفة للعقلانية هو إعلاؤها من قيمة العقل الفردي الحر والمستقل عن كل أشكال الوصاية (الدينية والإيديولوجية، والسياسية، والاجتماعية....) في التفكير والسلوك. أما مايجعلها تعلي من قيمة الذات هو نظرها لهذه الذات في استقلالها وحريتها في الفكر والسلوك والمواقف السياسية، في مقابل ما كانت تقوم عليه الثقافة الما بعد حداثية من إلغاء لهذه الحرية ومن إعلاء لقيمة الجماعة أو القبيلة والطائفة ولوصايتها على الفرد.[1]

وارتباط الحداثة بالدفاع عن الحرية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي يعطيها اسما جديدا هو الليبرالية. وليست الليبرالية من الناحية السياسية سوى الديموقراطية باعتبارها أسلوبا جديدا لتدبير شؤون الدولة على أساس المشاركة الحرة لكل المواطنين وما تحيل عليه من تعاقدات تضمن حق جميع المواطن هي حصيلة الحوار العقلاني. ومن شأن هذه الديموقراطية أن تكشف لنا بأن الحداثة بقدر ما كان ينحو بها التنوير نحو الكونية، بقدر ما ينحو بها نحو الحد من هذه الكونية ، لأن الديموقراطية تعني الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي في إطار الحداثة نفسها.[2]

ويعرف المصباحي الحداثة أيضا انطلاقا من جانبها الديناميكي.فهي،في نظره ، قبل كل شيء حدوث الجدة والجديد والشعور بهما، ومن هنا علاقتها الوطيدة بالزمن. فهي شعور الإنسان بالحضور والمعاصرة، لكن لا من حيث هي زمن عابر، كما كان يقول **شارل بودلير**، ولكن أيضا من حيث هي قطيعة وانفصال عن الزمن الماضي. أي إنها، كما يقول **هابرماس**، لا تستمد معاييرها وأحكامها ورؤاها من التراث الثقافي وإنما تستمدها من ذاتها.[3]

لكن بالرغم من الطابع النسبي والتاريخاني للحداثة والذي يكشف عن من انتمائها لزمانها، فإنها تقدم نفسها وكأنها إطار حضاري محايد يتجاوز الانتماءات الثقافية التقليدية وعلى رأسها الثقافة الدينية التي تسببت في عدة حروب إبان القرون الوسطى وبداية عصر النهضة. ففي

---

[1]- جدلية العقل والمدينة ، ص356

[2]- نفسه ص357

[3]- نفس المرجع والصفحة

الحداثة تتعايش كل العقائد والانتماءات والثقافات وذلك وفق قواعد التسامح والاعتراف المتبادل القائم على أساس من الإنسية والعقلانية واحترام حقوق الإنسان الأساسية والثقافية معا. مما يعني قيام هذه الحداثة على فكرة فصل الدين عن الدولة أي على العلمانية، والتي أضحت الدولة الحديثة بموجبها مكانا عاما حرا وشفافا تتساكن فيه كل المعتقدات من دون تمييز.[1]

ويرى المصباحي أنه يمكن اعتبار هذه الثوابت التي تقوم عليها الحداثة (التنوير الليبرالية الإنسية التاريخانية العلمانية ... وما يترتب عنها من نقد وتمرد ورفض وتجديد وإبداع) مؤشرا على صراعها مع الثقافة التراثية سيحول الحداثة إلى ثقافة جديدة غطت كل مجالات الوجود البشري من آداب وفنون وعلوم وتقنيات. وهذا ما سيجعل هذه الثقافة الجديدة في أزمة دائمة مع الثقافة التراثية[2].

ومن بين مظاهر هذه الأزمة، حسب المصباحي، ذلك التغير الجذري الذي حملته الحداثة وطال نظرية فلسفية تراثية ، هي" نظرية العقل" ولواحقها التي من بينها: العلم، والإنسان، بحيث حدث تغير جذري على مستوى هذه النظرية الفلسفية، إذ " لم يعد الإنسان هو الإنسان ، ولا العلم هو العلم، ولا العقل هو العقل، ولا الأشياء هي الأشياء"[3]

فبالنسبة للعقل فإنه، وبفعل التقدم الحاصل في العلم الحديث، لم يعد في الحداثة مقيدا بالدين أو بالمتعالي، كما لم يعد عقلا مطلقا وخارج الزمان والمكان كما كان الحال في التراث، بحيث قطع صلته بهذا المتعالي وهذا المطلق، وصار عقلا له تاريخ. كما لم تعد نظرة العقل للموجودات نظرة مجردة تتعالى عن واقع الأشياء في تغيره وتحوله. فقد نجحت الثورات العلمية والفلسفية في نزع صفات التجريد والإطلاق والقداسة عن العقل بحيث أصبحت علاقته بالموجودات علاقة مباشرة وليست عبر وساطة النص الديني، مما أدى إلى تعميق النظر لهذه الموجودات والكشف عن خباياها. كما نجحت هذه الثورات في الكشف عن حدود العقل وعن أسسه التاريخية واللغوية والعملية، بحيث أضحى موضوعا للنقد بعدما كان أداة له. ومن هنا تعددت التصورات حول العقل، والتي من بينها التصور الديكارتي، والتصور الكانطي، وتصور جون لوك ..... ومن نتائج هذا النقد اعتبار العقل أعدل قسمة بين الناس، كما يقول ديكارت، فهو عقل لم يعد محتكرا من طرف الخاصة من الناس كما كان يعتقد فلاسفة التراث. كما تم توجيه العقل نحو الطبيعة بدلا عن انصرافه عنها في التراث نحو ما بعد الطبيعة. وإضافة إلى هذا تم توجيه

[1]- نفسه ص 358/357

[2]- نفسه، ص. 358

[3]- محمد المصباحي، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1995، ص65

العقل نحو المنفعة والسلطة والقوة خاصة عندما تم إخراج نظرياته وقوانينها إلى الفعل على شكل آلات وتقنيات تنوب عن الإنسان في العمل كما تيسر هذا العمل وتخلصه من التعب والمعاناة . وهذا مايؤشر في نظر المصباحي على إلغاء الفصل بين العقل والإرادة،وبين العقل النظري والعقل الأخلاقي ، وترسيخ للتعاون بينهم كما تشير إلى ذلك الكانطية. كما أن العقل الصانع لقيم الحداثة الحضارية؛ المرتبطة خاصة بحقوق الإنسان؛ وجد نفسه مضطرا للانفصال عن الأخلاق وإضفاء طابع الحياد على أحكامه تلافيا للخلافات العقيمة التي تثار بصدد هذه الأحكام وما تستند عليه من قيم ، وذلك في أفق الاستجابة لمطمح تحقيق مجتمع مدني تعاقدي [1].

وفيما يخص العلم، فبحكم الثورات التي قام بها مجموعة من العلماء مثل كوبرنيك وجاليلي وبرونو... فإنه أصبح يشكل بؤرة التغيير الذي جسدته الحداثة على مستوى العقل والإنسان[2]. فالعلم سيكتسب في ظل الحداثة مواصفات جديدة مختلفة عن تلك التي كان يتصف بها في الماضي. فهو لم يعد في ظل الحداثة يكتفي بقراءة الموجودات ومشاهدتها، كما كان الحال مع فلاسفة التراث العربي الإسلامي، بل صار يتدخل في بنيتها ويغوص في كنهها ويفك رموزهاوذلك رغبة منه في قراءة جديدة لها تسمح له بإعادة بنائها، مما جعل هذا العلم يشكل فضاء رحبا لتنافس التفسيرات والتأويلات وأنماط الفهم لهذه الموجودات. هاجسه في ذلك عدم الاكتفاء بالتنظير بل أيضا تحويل هذا التنظير إلى إبداع يلبي حاجات الإنسان المادية والمعنوية . وهذا مايعني أن الحقيقة في العلم الحديث لم يعد ينظر إليها خارج واقع الإنسان أو مجرد مصدر شرف الإنسان كفرد، كما كان الأمر في التراث، بل باتت أيضا قوة استراتيجية اجتماعية شاملة، سواء على المستوى المعرفي أو على مستوى الوجود والبقاء، أو السلم، والحرب، أو الخير والشر. وإضافة إلى هذا فإن العلم في الحداثة لم يعد نقطة نهاية وعنوانا للكمال كما كان الأمر في التراث، بل أضحى نقطة انطلاق؛ مادام العلم لانهاية له.[3]

أما الإنسان في الحداثة فإنه، في نظر المصباحي،لم يعد خاضعا للثنائيات المتضادة وللمفارقات المستحيلة، ممثلة في ثنائية الجسد والروح، العقل والجسم، العامة والخاصة، الماهية والوجود... التي كان يتخبط فيها فلاسفة التراث. فقد تم تعويض هذه الثنائيات بالنظر إلى الذات الإنسانية كوحدة لا انفصام فيها، أي كوحدة العقل والجسم، ووحدة الماهية والوجود، ووحدة الخاصة بالعامة، ووحدة النظر بالعمل. وهذا ما كانت نتيجته تجاوز فكرة الكمال بشقيها المعرفي

[1] ـ نفسه، ص 59/58/ /57/56/55

[2] ـ نفسه، ص50

[3] ـ نفسه، ص 54/53/52

والوجودي والتي بموجبها كان مفكرو التراث يتحدثون عن خاتم العلماء والفلاسفة، باعتباره يجسد الكمال المعرفي المطلق ، إذ كانوا ينسبون للكامل صفات تجعله متعاليا عن وجوده الطبيعي والتاريخي كإنسان[1]. كما كانت نتيجة نظرة الحداثة للذات الإنسانية كوحدة، نظرة الإنسان إلى جسمه نظرة إيجابية بحيث لم يعد الجسم مضادا للحقيقة، كما كان الحال في التراث، بل أضحى الجسم هو مركز الحقيقة. كما أصبح الإنسان يشعر في عالم هو في ملكه وينتمي إليه لأنه هو صانع دلالته ودلالات ما يوجد حوله [2].

2ـ مفهوم التراث

يحضر مفهوم التراث لدى المصباحي، شأنه شأن الحداثة،تحت مسميات عديدة من بينها: الحضارة، الإسلام، التاريخ، الماضي، التقليد، الكهف... مما يفيد أولا: تعدد تجليات هذا التراث باعتباره يتضمن الدين قرآنا وحديثا، والفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف، والأدب.. كما يفيد ثانيا: أن التراث كمفهوم له وجهان وجه تقليدي وظلامي ووجه تنويري ومتفتح. وهكذا عندما يوظف المصباحي مفهوم الحضارة، كمرادف للتراث العربي الإسلامي، فإنه ينظر إليه في وجهه التنويري المتفتح ، أي كمنتوج ثقافي كتابي عقلاني عبّر عن نفسه في عدة أجناس من العقلانيات: العقلانية الفقهية، والكلامية، والعلمية، والفلسفية والأدبية... والتي تعبر عن نجاح "عقل التدوين" في تأسيس حضارة قوية بعلمها وثقافتها وسياستها، تركت بصماتها بهذا القدر أو ذاك على الحضارة الغربية الحديثة. وهذا ما ينم عن مفارقة أساسية لها قيمتها بالنسبة للمصباحي، وهي أن التراث، كحضارة، بقدر ما يعبر عن خصوصية الثقافة الإسلامية وهويتها، بقدر ما يعبر عن انفتاح هذه الثقافة على الثقافات والحضارات الأخرى. وبهذا يغدو التراث مبدئيا قابلا في ذاته لأن ينفتح على الحداثة لولا ما تعرضت له هذه الحضارة من توقف عن العطاء في مجالات الإبداع المعرفية، والأخلاقية والسياسية، والجمالية، والدينية، بسبب طغيان نزعات التقليد واللاعقلانية،نتيجة للهجمة القوية على الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، والتي ترتب عنها انغلاق الحضارة الإسلامية على نفسها وتوقفها عن تجديد عقلانيتها، في الوقت الذي أقدمت فيه الأزمنة الحديثة على ابتكار عقلانية التنوير التي كانت منطلقا لنشأة عدد من العقلانيات كما أسلفنا. وهكذا وأمام هذا التجدد الشامل للعقلانية الحديثة؛ والذي شمل حتى مراجعة التنوير الكلاسيكي لأسسه الأصلية، سيكون على العقلانية الإسلامية مواجهة تجديد نفسها للاتحاق بركب الحداثة[3].

---

[1]ـ نفسه، ص 60

[2]ـ نفسه ص 64/63/62

[3]ـ مقال: من أجل تجديد التنوير الإسلامي

هكذا إذن يخلص بنا المصباحي من رصده لدلالات كل من الحداثة والتراث، إلى أننا أمام مفهومين تربطهما

علاقة فصل ووصل. وهذه العلاقة هي ما سيسوغ حديثه عن بذور الحداثة في التراث.

3. بذور الحداثة في التراث

إذا كانت فلسفة ابن رشد ومعها الفكر العرفاني قد احتلا مكانة متميزة في الكتابات المصباحية ، فذلك بالنظر لما يتضمنانه من بذور حداثية ستسعف المصباحي في الخروج بالحداثة الثقافية من وضعيتها المتأزمة في العالم العربي والدفاع عن مشروعيتها وما يستلزمه هذا الدفاع من حوار مزدوج للعرب : حوارهم مع ذاتهم ، أو مع تراثهم من أجل إعادة النظر فيه وتطويره، وحوارهم مع الغرب باعتباره يحتضن الصورة الجديدة للحداثة وهي "ما بعد الحداثة "

وبالنسبة للفلسفة الرشدية فإن ما يؤكد صلاحيتها كمدخل لحوارالعرب والمسلمين اليوم مع الغرب هومواجهتها لإشكالية "علاقة الحكمة بالشريعة " باعتبارها وفق التأويل المصباحي متماثلة مع إشكالية معاصرة مطروحة أمامنا اليوم، وهي إشكالية علاقة الإسلام بالحداثة." فما كانت ترمز إليه الحكمة في الحضارة الإسلامية هو ما تمثله الحداثة في الأزمنة الحالية مع فارق يتعلق باتجاه الزمن، إذ في الوقت الذي كانت فيه الحكمة مرتبطة خاصة بالأوائل من اليونان فإن الحداثة ترتبط بالمحدثين والمعاصرين." [1] والحل الذي اعتمده ابن رشد لإشكالية علاقة الحكمة بالشريعة يرى فيه المصباحي مؤشرا على اعتراف أبي الوليد ضمنيا بأن الإسلام غير كاف بذاته كمنظومة معرفية ومنطقية. وعدم الكفاية هاته تعني مشروعية انفتاح المسلمين على الغير، أي على فلسفة وعلوم اليونان وذلك لاعتبارات أخلاقية وعلمية.

فمن الناحية الأخلاقية فهذا الانفتاح للمسلم على الغير، أي على الثقافة اليونانية يقتضي من المسلمين الشكر بما هو اعتراف بما قدمه اليونانيون من علوم ومعارف بموجبها ارتقوا إلى مستوى الآباء الروحانيين لنفوس وعقول المسلمين[2]. أما من الزاوية العلمية ، فإن الدعوة لشكر الأوائل تبقى ضرورية لأنه ليس من المعقول، في نظر ابن رشد، أن نبدأ دائما من الصفر

[1] ـ محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى 1998 ص 28

[2] ـ يقول ابن رشد عن التناسب بين شكر المتأخرين، ممثلين في المسلمين ، ومقدار الحق الذي للمتقدمين وبخاصة أرسطو: « وإذا كان هذا واجبا على أرسطو مع قلة ما كان عند مَن تَقدَّمَه من معرفة الحق، وعِظم ما أتى به من الحق بعدهم، وانفرد به، حتى أنه الذي كمل عنده الحق، فكم أضعاف ما وجب عليه من الشكر يجب على من جاء بعده من شكره ومعرفة حقه" ورد بمقال محمد المصباحي: الاتصال بين الخلف والسلف بين العروي والجابري

عندما نُقْدِم على البحث العلمي والفلسفي، بل لابد لنا من الانطلاق مما انتهى إليه المتقدمون من تراكم منهجي ومعرفي، فنختصر بذلك كثيرا من الوقت والجهد[1].

وهكذا فإن هذا الحل الرشدي لإشكالية علاقة الحكمة بالشريعة من شأنه، كما يقول المصباحي، أن يلهمنا لحل العلاقة المعقدة التي تربط العرب والمسلمين اليوم مع الحداثة، لكن دون أن يعني هذا الإلهام التبني الحرفي لهذا الحل، وذلك لأنه حل يفتقد لإحدى دعامات الحداثة وهي " الذاتية" بما هي اعتراف بالذات الإنسانية وبفعالياتها العقلية والأونطولوجية، مادام الأفق الفكري القروسطي، الذي كان ابن رشد يخضع له، لا يعترف بهذه الفعالية، أي لا يسمح للإنسان بحيز من حرية التفكير والتصرف في النص الديني أو غيره، كالنص الأرسطي، و كذا في ما سكت عنه هذا النص. فهو قد جعل الإنسان حبيس النظر إلى الوجود من خلال الكتاب أي كتاب كان، سواء أكان وحيا أو فلسفة أرسطية، وحال دونه ودون مواجهة الوجود مباشرة بوصفه كتابا مفتوحا.[2]

وهكذا سيعتبر المصباحي بأن هذه الجهة من النظر إلى علاقتنا بالحداثة عبر صلة الشريعة بالحكمة من جهة، وصلتها بالذات من جهة ثانية، غير كافية لرصد بذور الحداثة لدى ابن رشد. لذلك يجب تطعيم هذه الجهة بالوجه الخفي من عقلانية ابن رشد، بما هي وجه آخر لحداثة فلسفته الذي يتقاطع فيه مع الفكر الما- بعد حداثي، وليس بالوجه الظاهر لهذه العقلانية، أو لهذه الحداثة الذي دأب بعض الدارسين لابن رشد مثل رينان، ومونك وبرانشوفيك، ومحمد عابد الجابري، ومحمد عبده، ومحمود قاسم، وفرح أنطون.... على الوقوف عندها. فأهم مظاهر حداثة ابن رشد في نظر هؤلاء تتجلى في: فصله للشريعة عن الحكمة، والفلسفة عن التصوف، ودفاعه عن التعدد والاختلاف في طرق فهم المتشابه من النص الديني بالقياس إلى اختلاف عقول الناس، وقوله بوحدة العقل، أي تساوي الناس في امتلاكه، وما ينتج عنه من دفاع عن المعرفة اليقينية والثابتة، وقوله كذلك بأن العلم هو علم بالماهية، أي نفيه للجواز والإمكان عن الموجودات والعقل معا، وقوله بالضرورة والسببية والبرهان، والتزامه بالوحدة التلازمية الانعكاسية بين الموجود والواحد،والبحث عن الأول في كل شيء على مستوى العلل، والمقولات، والمحركات والعقول، والمواد لضمان نظامها والمبدأ العلي فيها[3].

[1]- مقال الاتصال بين الخلف والسلف بين العروي والجابري.

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص29

[3]- نفسه، ص 34/33/32/31/30

لكن للمصباحي رأي آخر في ما يعتقده هؤلاء المفكرون كتجليات للحداثة في الفلسفة الرشدية يتناقض مع الحداثة ، وذلك لأننا أمام فلسفة السمة الغالبة على عقلانيتها هي الصرامة والتصلب، نظرا لكونها تنطوي على مناهضة أية رغبة في التجديد وتقف في وجه كل إرادة حقيقية لكسر قيود السلطة والتقليد[1]. ويرجع المصباحي هذا التشبث بالتقليد في هذه العقلانية الرشدية إلى ثلاثة عوامل: أولهما، نزعتها الوحدوية والتي تعبر عن نفسها في اعتبار ابن رشد الله واحدا، والعالم واحدا، والحق واحدا ، وكذلك العقل ، والفلسفة ، بحيث لا مجال للتفكير، بالنسبة لفيلسوف قرطبة، في إمكانية نقد وتجاوز ما وصلت إليه هذه الفلسفة وهذا العقل من معارف ترتقي إلى مستوى الحق المطلق والثابت . والعامل الثاني في تشدد ابن رشد فيتجلى في قيام هذه العقلانية الرشدية على البرهان. وهذا ما كانت نتيجته تصور الفلسفة علما يقينيا خالصا يتعالى عن الجدل والاختلاف والتجاوز[2]. أما العامل الثالث في تشدد ابن رشد: فيتجلى في كون هذه العقلانية، بخصائصها السالفة الذكر، قد وسمت الفكر الرشدي باللاتاريخية وتتجلى في مظاهر متطرفة، كالقول بكمال الفلسفة عند أرسطو،والدعوة إلى التزام التفسيردون التأويل،أو التفكير الشخصي.[3]

لكن المصباحي يرى أن لعقلانية ابن رشد هاته وجها آخر لم ينتبه إليه الدارسون يشير إلى وجود إرهاصات للحداثة في صورتها المعاصرة، أي كما بعد حداثية،كالمرونة والقابلية للاختلاف[4]. وهذا ما يتجلى: أولا، في تصور ابن رشد للموجودات على أنها مصنوعات. فهذا من شأنه أن يحثنا على الإقبال على العالم بوصفه موضوعا للصناعة والخلق، وأن يحركنا على الانكباب على المعرفة العلمية والتقنية التي تقربنا أكثر من إدراك حقيقة العالم، وبالتالي من حقيقة صانعه[5]. كما تتجلى ثانيا: في مفهوم العقل الهيولاني والذي من شأنه أن يسعفنا،كما يقول المصباحي، في إعطاء تعريف آخر للحداثة ينسجم مع صورتها المعاصرة "كما بعد حداثة " باعتبارها هي القدرة على إنشاء مكان محايد ومجال عام مشترك بين كل العقول وكل الحضارات، مكان تتساكن وتتحاور فيه تجارب الإنسانية من كل مكان وزمان. وهذا ما نحتاجه في عالمنا العربي اليوم، أي مكان يسمح لنا بحرية أكثر في التفكير والعمل، يسمح لكل العقائد والحساسيات الفكرية والثقافية بالوجود، مكان نتجاوز فيه حدود الأعراق والثقافات والإيديولوجيات والأديان. هذا المكان المحايد هو شرط

[1]- نفسه، ص 35
[2]- نفسه، ص 35
[3]- نفسه ص 34
[4]- نفسه ص 30
[5]- نفسه ص 36

الممارسة الفلسفية والانفتاح على الآخر، لأن ما يميز الفلسفة هو أنها خطاب موجه إلى متلق عام، أي إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم إلى ملة دون أخرى، أو إلى زمن دون آخر. إن الأمر يتعلق بخطاب يدعو إلى التفتح على الغير تفتحا نقديا قوامه التشبث بمبدإ الوحدة التي لا تنفي الاختلاف باعتبارهما يطرحان على مستويين مختلفين: الوحدة على مستوى الجوهر والاختلاف على مستوى الأعراض. وهذا التصور الرشدي للفلسفة وما تقوم عليه من كونية وتفتح هو ما ينطبق على علاقتنا اليوم مع الغرب، حسب المصباحي ،" فقد نختلف ثقافيا مع الغرب في درجة اقترابنا من المعايير العالمية لجودة القيم، لكن هذا الاختلاف يبقى اختلافا عرضيا "[1]

وفيما يخص المتصوف ابن عربي (560هـ ـ638 هـ)، فإن مايجعله حسب المصباحي، مدخلا لحوار الثقافات والأديان والحضارات، هو اعتباره، شأنه شأن الفكر المابعد حداثي ، بأن لا شيء يتعالى عن الزمن والصيرورة. فالشيخ الأكبر أول ما يعلمنا إياه، في المنظور المصباحي ، " هو ضرورة التخلي عن فكر الماهية الواحدة المنغلقة على ذاتها ، الثابتة في مقوماتها ، وبمعيتها التخلي عن فصل الماهية عن أعراضها ، وفصل جوهر الشيء عن صوره الحسية. إن مثل هذا الفكر يمنحنا حرية أكبر في قبول الغير، قبول الاختلاف الديني والحضاري "[2] وإضافة إلى هذا فإن ابن عربي، حسب المصباحي ،يتقاطع في مفهومه للإنسان مع الفهم المابعد حداثي، بحيث إن الإنسان مع صاحب "الفتوحات المكية" " ليس إنسانا بعقله وحسب، أي بقدرته على الحصر والتقييد ، ولكنه إنسان أيضا ببصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر ، ومن قدرته على انتقاد ذاته .... وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة " [3]. وهذا ما يفيد أن الواقعية الحسية مع ابن عربي ليست هي المعيار الوحيد للوجود، بل إن الوجود أضحى غير منفصل عن الإمكان والخيال كما يقر بذلك الفكر المابعد حداثي [4].

وإضافة إلى عرفانية ابن عربي، فإن عرفانية صدرالدين الشيرازي(1572. 1640)،هي بدورها يعتبرها المصباحي مدخلا ممكنا لحوار الثقافات، ما دامت نظريتها في الخيال لا تخلو من بذور حداثية ، والتي يتزع فيها صاحبها نحو الانفتاح على الفكر المابعد- حداثي، وذلك نظرا لتشابهها في نقط كثيرة مع هذا الفكر، من بينها اعتماد الشيرازي في نظريته هاته على أسلوب انتقائي بموجبه لم يتشبث، على الأقل في الظاهر/ بمركزية فكرية محددة تجعله مقيدا بمذهب

[1] ـ مع ابن رشد، ص 37

[2] ـ محمد المصباحي ، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الطبعة الأولى 2012، ، ص 55

[3] ـ نفسه، ص 56

[4] ـ نفس المرجع والصفحة

معين، كما فعل ابن رشد مثلا بالنسبة لمذهب أرسطو، وإنما ترك لنفسه الحرية في أن ينهل من كل المناهل الممكنة للحكمة والمعرفة والعرفان، شأنه في ذلك شان مفكري ما بعد الحداثة[1]. وهكذا كانت نظريته في الخيال عبارة عن مركب من الأفكار تعود بأصولها في نفس الوقت إلى حكماء فارس وحكماء اليونان وعرفاء الإشراقيين وشيوخ الصوفية.[2] وهذا الطابع التركيبي للخيال يفيد أن الشيرازي قد منحه استقلاله عن العالم الواقعي وعن العالم العقلي في نفس الوقت ، مما جعله ، كما يقول المصباحي،" قريبا في نفس الوقت من خيال الحداثة وبعض اتجاهات ما بعد الحداثة. فوجود الصور السينمائية والتلفزية والمعلوماتية (الحاسوبية) وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالما خاصا بها ، لا هو بالمادي ولا هو بالعقلي."[3]

كما أن الشيرازي بحكم توحيده بين الحكمة والشريعة، بل وبحكم منحه الأولوية للشريعة، فإنه بذلك يكون، وفق المنظور المصباحي،" شبيها بجهة ما بما بعد الحداثة التي تخلت عن ادعاءات الحداثة التي كانت تفرق في المرتبة بين العقل والوحي، وبين اللوغوس والميتوس بين الخيال والعقل، بين الجمهور والخاصة "[4].

هكذا إذن نخلص مما سبق إلى أن حديث المصباحي عن بذور الحداثة، وليس عن الحداثة في التراث، إنما يدل على رفضه الأطروحة القائلة بأن الحضارات السابقة على الحضارة الغربية، ومنها الحضارة العربية الإسلامية، قد عرفت حداثة قبل الأوان ، مادام أن لكل أمة حداثتها، كما يقول طه عبد الرحمن وغيره [5]. فوفق المنظور المصباحي فإن الحداثة اليوم ليس لها

---

[1]ـ محمد المصباحي، العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، ص 121/120

[2]ـ إن الأمر هنا يتعلق حسب المصباحي بخاصية ما بعد حداثية لدى الشيرازي وهي الولع بالنص وتقديره على حساب كاتبه، أي الإعلان عن موت كاتبه في مقابل ميلاد القارئ باعتباره فاعلا جوهريا في لعبة التأويلات. وهذا الولع بالنص نجده جليا لدى الشيرازي في كتابه "الأسفار " فهو نص، يشعرنا بأنه عبارة عن تناص متلاحق بين نصوص تنتمي إلى فلسفات ومذاهب متباينة ومتعارضة أحيانا ومتوافقة أحيانا أخرى، نصوص تنتمي لعوالم الشريعة والحكمة وترجع بأصولها لأفلاطون وأرسطو وابن سينا والسهروردي والرازي وابن عربي. لكن ما يجعل الشيرازي يبتعد مع ذلك عن فلاسفة مابعد الحداثة والذين يتميزون بنفورهم من كبرياء المبدعين القائلين بالخلق والأصالة، هو أنه لا يخفي اعتزازه بجدة أفكاره وإبداعاته التي يعتقد أنه لم يسبقه إليها غيره. لكن بإرجاعه لما يبتدعه من أفكار إلى الله ليقنع بدور الوسيط فقط، فإنه يلتقي بذلك وبنحو ما مع توجهات فكر ما بعد الحداثة. العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، م س، ص133

[3]ـ العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان ص122

[4]ـ نفسه، ص 136

[5]ـ استنادا إلى تعريفه للحداثة بأنها إبداع وتجديد، يرى طه عبد الرحمن أنه حيثما كان هناك هذا الإبداع وهذا التجديد نكون أمام حداثة.وبهذا فهناك حداثات بالجمع من بينها الحداثة العربية الإسلامية.وهذه الأخيرة باعتبارها حداثة عليها أن تنغلق على ذاتها وأ لا تقلد الحداثة الغربية فهي إذا ماقلدتها أضحت تقليدا. من هنا نخلص معه إلى أن الحداثة هي ألا تقلد الحداثة. محمد الشيخ، المغاربة والحداثة، سلسلة : المعرفة للجميع، عدد34، مارس 2007، ص128

مثيل في الماضي. وهكذا فإن البذور هنا، ليست في نظره سوى كناية عن نزوعات حداثية في التراث لم تسعفها شروطها الذاتية والموضوعية للتحقق على أرض الواقع كحداثة فعلية،سواء عند ابن رشد أوعند ابن عربي والشيرازي وغيرهم من مفكري التراث ، بحيث إنها حداثة إنما تجد تحققها بعد ميلاد الحداثة في الغرب، لتساهم في إخصابها وتطويرها سواء في لحظتها الأنوارية أو الما بعد حداثية. ناهيك عن كونها، كما يقول ناصيف نصار،تشكل مصادر " يصلح للحداثة العربية أن تتغذى منها لكي تبني نفسها وتحتل مكانها في مسيرة الحداثة في التاريخ البشري بأسره"[1]

كما أن الحديث عن هذه البذور الحداثية في التراث يكشف لنا بأن القراءات التي أنجزها المصباحي حول هذا التراث ، كقراءات فلسفية، كانت محكومة بتلك الدعوة من الفكر "الما بعد حداثي" للنظر إلى الحداثة باعتبارها منفتحة على الفكر الما قبل حداثي القروسطي، أي تربطها به علاقة استمرارية نوعية وليست علاقة قطيعة حادة كما كانت الحداثة الأنوارية تنزع نحو ترسيخها. إنها دعوة ستشجعنا، حسب المصباحي، على العودة إلى كهف التراث بأضواء ما بعد الحداثة الكشافة، لكي نبحث فيه عن إرهاصات وبذور الحداثة [2]. مما يعني أن الحداثة بالرغم من كونها اكتشاف غربي، أي حصيلة شروطه التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافي، فإنها مع ذلك ليست خاصة بالغرب[3]. فهي تشكل أفق انتظار ثقافي عام بالنسبة للإنسانية جمعاء كما أسلفنا. ومن هنا ضرورة الدفاع عن مشروعيتها في العالم العربي.

4.في الدفاع عن مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي

في إطار دفاعه عن مشروعية الحداثة في العالم العربي، يخضع المصباحي كلا من التراث والحداثة للنقد ، شأنه في ذلك، كما يقول، شأن مجموعة من الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين وعلى رأسهم عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري... [4] لكن هذا النقد المزدوج سوف لن يحضر في نظر المصباحي لدى هؤلاء بنفس الصورة التي يحضر بها لديه .

فبالنسبة للعروي فهو في نقده المزدوج للتراث والحداثة يرى بأن العرب لن يستطيعوا ولوج عالم التحديث إلا برفعهم شعار "القطيعة" مع التراث. وذلك لأن شروط الحداثة لم تكن موجودة في هذا التراث. وهذا ما سيكشف عنه العروي في مجموعة من مؤلفاته من قبيل : "

[1]. ناصيف نصار ، الإشارات والمسالك ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى 2011، ص73

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ص30

[3]- يميز المصباحي بين مصطلحي الغرب والحداثة، إذ المصطلح الأول ينتمي إلى حقل الجغرافية السياسية، بينما المصطلح الثاني ينتمي إلى حقل كرامة الإنسان بماهو إنسان() كما أن الحداثة مكان مشترك ومحايد تلتقي فيه كل الحضارات وكل الثقافات في حين يعتبر الغرب مكانا خاصا ومغلقا في وجه الآخرين. مع ابن رشد، ص39

[4]- نفسه، ص364

مفهوم العقل " "مفهوم الدولة " "مفهوم الحرية" .... فالعروي يرى أننا إذا أردنا أن نبحث عن هذه المفاهيم وغيرها في دلالاتها الحداثية فلن نجدها في هذا التراث بل وحتى لدى كثير من المفكرين العرب المعاصرين الأكثر التصاقا بالفكر الغربي [1]. مما يفيد أن العرب اليوم، في نظر العروي ، ينبغي أن يبدؤوا بداية جديدة في تأسيس حداثتهم، أي ممارسة القطيعة مع هذه المفاهيم في صورتها التراثية.

أما الجابري، فيذهب في نقده للتراث والحداثة إلى أن الطريق المؤدي لهذه الحداثة والدفاع عن مشروعيتها في العالم العربي يقتضي ترسيخ ثقة العرب والمسلمين بالنفس أمامها، حتى لا تبدو وافدا أجنبيا على ثقافتهم. إذ أن الإقبال على العقل الحداثي بعقل فارغ من ذخيرته الثقافية التراثية، من شأنه أن يهدد الذات بفقدانها لأصالتها واستقلالها الفكري. ومعنى هذا ،حسب الجابري، أن الحداثة الأوروبية مهما اتخذت صبغة كونية "فإن مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي ولو على شكل التمرد عليه ، يجعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية، لكونها لا تنتظم في تاريخها . إنها إذن تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها. إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص " [2] ومن هنا كان طريقتنا كعرب نحو الحداثة في المنظور الجابري هو "الانتظام" النقدي في الثقافة التراثية نفسها " وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا من البطانة الإيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا ، طابع العام والمطلق ، وتنزع عنه طابع النسبية "[3] . وبهذا يتم تحصين الذات العربية الإسلامية وشحنها بالثقة بالمستقبل، لكن لا لغاية الخضوع المنفعل للعقل التراثي، بل من أجل تمثل هذا العقل تمثلا نقديا استعداداً لتجاوزه إلى العقل الحداثي. بهذه الكيفية يتخذ "الانتظام في التراث" عند الجابري، حسب المصباحي، معنى معرفيا؛ يتجلى في تأهيل المفاهيم التراثية كي تصبح "مناسِبة" لمفاهيم الحداثة. ومن ثم سيكون هذا "الانتظام " في المنظور الجابري مجرد توطئة للانخراط بثقة وحزم في الحداثة بعد أن تم الارتقاء بهذا الانتظام إلى مستواها.

---

[1] ـ يسوق لنا العروي في كتابه : مفهوم الحرية ، أمثلة عن عدم فهم مجموعة من المفكرين العرب المعاصرون لمفهوم الحرية في دلالاته الحداثية، مثل المؤرخ المغربي أحمد الناصري ، والمؤرخ التونسي ابن ابي الضياف والطهطاوي وخير الدين التونسي .... وهكذا يخلص العروي إلى " المجتمع العربي الإسلامي كان لايفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية " مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، دار التنويرللطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ، 1983،ص12

[2] ـ محمد عابد الجابري ، الحداثة والتراث ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، الطبعة الأولى 1991،ص16

[3] ـ نفس المرجع والصفحة

وهكذا يصبح مفهوم "الانتظام"، المضاد أصلا لمفهوم "القطيعة"، يدل لدى الجابري على فعل الارتفاع بالتراث إلى مستوى المعاصرة؛ وكأن الاتصال بالتراث إنما هو مجرد تكتيك منهجي للانفصال عنه جذريا.[1]

لكن المصباحي يرى بأن هذين الحلين السالفي الذكر لإشكالية علاقة الحداثة بالتراث، بالرغم من التزامهما بالنقد المزدوج للتراث والحداثة، فإنهما يُفضيان معا إلى الحيلولة دون ولوج العرب إلى عالم الحداثة، أي يقوضان مشروعية الحداثة في العالم العربي. وذلك لأن الصورة التي اتخذها هذا النقد لديهما هي صورة غير متوازنة، أي غير عادلة، لأن النقد انصب، سواء بشكل صريح عند العروي، أو بشكل مقنع عند الجابري، على التراث أكثر مما انصب على الحداثة، الشيء الذي جعل مشروعية هذه الحداثة رهينة بتكريس التقابل مع التراث وبتبعية العرب للغرب. كما أننا ، يقول المصباحي ،حتى لو أخذنا حل الجابري لهذه الإشكالية في جانبه القائم على الاتصال والاستمرارية وما يقوم عليه من تأصيل لمفاهيم الحداثة في التراث، فإنه سيجسد نقدا أكثر حدة للحداثة مقارنة مع نقد التراث، مما يشكل الأرضية التي أعطت المشروعية الإيديولوجية والسياسية لنشأة وتقوية الأصوليات الإسلامية المعادية للحداثة والداعية للانغلاق على الذات بدعوى حيازتها على الحداثة، الشيء الذي جعل هذه الأخيرة لدى هذه الأصوليات "تؤدي الدور الأساسي في خلق التيارات المعادية للحداثة ".[2]

و من ممثلي هذه التيارات المعادية للحداثة نجد المفكر طه عبد الرحمن الذي في إطار دفاعه عن "المقاربة الهوياتية " في حلهم لإشكالية علاقة التراث بالحداثة ، يصف مقولة " كونية الحداثة" بأنها مقولة مبتذلة لذلك يدعو إلى اكتفاء العرب بحداثتهم الخاصة التي يتضمنها تراثهم وعدم الانفتاح على الحداثة الغربية لأنه يقود إلى تقليدها والتقليد هو النقيض المباشر للحداثة.[3]

---

[1] ـ محمد المصباحي، "**الاتصال والانفصال بين الخلف والسلف بين الجابري والعروي**" مقال غير منشور. يشير المصباحي في موضع آخر إلى أن بموجب هذا التكتيك سعى الجابري إلى الربط بين التراث والحداثة من جديد بطريق آخر هو إحداث تغيير في بنيتي العقل العربي والعقل الغربي، أي تغيير جوهرهما أملا في إيجاد نقطة أو نقط اتصال بينهما. وهو بهذا العمل الملتوي لم يقم سوى بتحويل العقل العربي إلى عقل غربي بملامح عربية، جدلية العقل والمدينة ص216/215

[2] ـ جدلية العقل والمدينة ص364'/363

[3] ـ يفسر طه عبد الرحمن ، هذا التقليد الذي يسقط فيه المتشبع بالحداثة الكونية بالقول " فإن لم يُقل في مدعيها أن تصوره لإمكانات الإنسان ولأطراف عقله وآفاق مصيره في غاية الضيق والانحصار ، فلا أقل أن يقال فيه بأه يتدرع بها لتزيين ماهو عليه من كسل العقل وشلل الإرادة جالبا لنفسه مزيد أسباب الانمحاء في غيره حتى كأنه شبحه الذي لايفارقه .فما يدعيه من انخراط في الحداثة إن هو إلا آية في التقليد والقدامة " فقه الفلسفة 2 القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي ، البيضاء، بيروت ،الطبعة الأولى 1999، ص 12

هكذا وبحكم هذه الانتقادات التي يوجهها المصباحي للنقد المزدوج ،كما مارسه **العروي والجابري وطه عبد الرحمن**، ومن لف لفهم، للتراث والحداثة، فإنه سيمارس هذا النقد المزدوج في صورته المتوازنة ، وذلك استنادا على "مقاربة وحدوية" لإشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، تعتبر بأن دخول العرب إلى زمن الحداثة لا يتم إلا انطلاقا من مفهوم "المكان المحايد" المفتوح على الجميع، الذي يعفينا الولوج إليه من جو التوتر المشحون الذي خلقته فينا ما ينعته المصباحي بالمقاربة التقابلية لدى العروي والجابري ، و كذلك المقاربة الهوياتية لدى طه عبد الرحمن. إنه مكان يفيد أن هناك أمورا عامة يشترك فيها الجميع مهما تنوعت الثقافات والديانات والطوائف. فالإنسانية واحدة في قدرتها على تلقي الأفكار، واحدة في أساطيرها وتصوراتها وأحلامها وأفكارها، مختلفة في لغة أعراضها وكيفية صياغتها.[1]

لكن هذه الوحدة بين الثقافات التي يحيل عليها"المكان المشترك"لا تعني إلغاء الخصوصيات الثقافية، "فواجب الوحدة والاندماج في هذا "المكان" لا يفيد الانسجام والتطابق، أي لا يلغي حق الاحتفاظ بحيز خاص فيه بما هو حق في الخصوصية والاختلاف. كما أن الخصوصية والاختلاف لا تعني الانفصال والقطيعة، بل تعني الأخذ والعطاء، لأن ما يجعل هذا "المكان" مشتركا، ليس كونه منسجما ومتطابقا مع ذاته، وإنما لكونه فضاء متعددا ومختلفا"[2]. ومن هنا يرى المصباحي بأن علاقة التراث بالحداثة هي علاقة اختلاف إضافي، أي عرضي، ومن هنا فهي علاقة قابلة لأن ترسخ التعايش بين الطرفين . لكن هذه العلاقة لن تكون مثمرة ،في نظره ، إلا إذا أعطينا الأولوية للمكان العام على الأمكنة الخاصة، وبالتالي للحداثة على التراث، حتى تدفعه لتجديد نفسه ليصبح عنصرا فاعلا في تطور الحداثة لا عائقا لها. ففي "المكان المشترك" يتعامل الإنسان مع التراث كتراث لا كحداثة، ومع الحداثة كحداثة لا كتراث، وهذا المبدأ ضروري كيلا يتحول تحديث التراث إلى فخ يستدرجنا إلى تقييد فكرنا وإبقائنا دائما في موقع ما قبل الحداثة الثقافية والاجتماعية على الدوام"[3]

لكن وجود أمكنة خاصة داخل"المكان المشترك" من شأنه، وفق المصباحي، أن يؤدي إلى حداثات متعددة، أو حداثة متعددة الأصوات، وبالتالي بأنوار متعددة وحريات متعددة. وهذا ما يعني الاعتراف بأن الحداثة يمكنها أن تصبح متضادة مع نفسها، إذ التعدد يؤدي إلى الاختلاف والاختلاف يؤدي إلى التضاد بما هو صراع للحريات. من هنا يرى المصباحي بأن نزع فتيل هذا

[1] ـ من أجل حداثة متعددة الأصوات ، ص 260

[2] ـ جدل العقل والمدينة ، ص 367

[3] ـ نفس المرجع والصفحة .

التضاد أو الصراع بين الحداثات إنما يتم عن طريق فكرة التسامح والاعتراف المتبادل بالحق في الاختلاف، مما يجعل هذا الاختلاف إنما يستمد معناه من الوحدة، كما يجعل هذه الوحدة تستمد معناها من الاختلاف. وهذا ما يفيد أن اختلاف الحداثات لا يعني التنازل عن الحداثة الثقافية، لأنها هي قبل كل شيء فضاء فعال يسمح بإجراء الحوار بين الحداثات من جهة، وبين الحداثة الثقافية والثقافات قبل الحداثية أو المضادة للحداثة من أجل تطوير ما يوجد فيها من بذور حداثية [1].

ومن هنا يتضح لنا أن فكرة "المكان المشترك المحايد" من شأنها أن تنقل علاقة التراث والحداثة، وكذا علاقة العرب والمسلمين بالغرب، من علاقة قائمة على "الرؤية الصراعية" ، إلى علاقة قائمة على "رؤية حوارية".[2]

وتفعيلا من العرب والمسلمين لهذه الرؤية الحوارية ، عليهم أن ينظروا إلى التراث بأنه رغم كونه يشكل ذخيرة من العقلانية لها قيمتها الكبرى بالنسبة للعرب وللعالم كله، بل ويشكل قيمة مضافة بالنسبة للحداثة، فإن هذه الذخيرة لا يجب أن نفصلها عن شروطها التاريخية والثقافية. فهي لم تكن سوى نزوعات حداثية، وليست حداثة فعلية وحقيقية، كما أسلفنا ، لأنها كانت محكومة بثقافة القرون الوسطى كثقافة غير حداثية.

لذلك يجب النظر إلى التراث من حيث هو ثقافة موروثة عن الماضي يمكنه أن يشكل عائقا للانخراط في مجرى الحداثة، وبالتالي قد يقود إلى الجمود والتحجر خصوصا إذا أصر العرب أن يبقوا حبيسين له دون نقد وانفتاح على الثقافة الحديثة. [3]

وليس المطلوب، في نظر المصباحي، الاكتفاء بنقد هذه العقلانية التي يحتضنها التراث،بل يتعين على العرب والمسلمين اليوم أن يعملوا على إصلاحها مستفيدين في ذلك من إنجازات العقلانية الحداثية التي هي بدورها عرفت تحولا انتهى بها إلى تفكيك العقل التنويري وإضفاء طابع المرونة عليه، أي التخفيف من تصلبه، وذلك يجعله عقلا منفتحا على القوى الإدراكية اللاعقلية، مما يجعل من هذا العقل المرن أداة ناجعة بيد المسلمين لتأويل الوحي تأويلا تنويريا يبعده عن التسخير التعسفي لتبرير ممارسة الشر المحض والإرهاب الأعمى؛ مما يجعله يساهم في تحرير الإنسان من كل وصاية[4].

---

[1]- نفسه ،ص 368/367

[2]- نعم ولا ، ص54

[3]- نفسه ص 369

[4]- نفسه ص350

ويبتدئ فعل إصلاح العقلانية التراثية بالعودة بالعقل إلى فعاليته المبدعة بتحريره من قيوده التراثية،أي بتحويله إلى عقلانية حداثية تعطي الأسبقية للفعل على الاسم، وللعقل التجريبي العملي على العقل النظري البرهاني. إنه إصلاح يتحقق من خلال تجديد الإشكال الذي كانت تقوم عليه هذه العقلانية في التراث. فالإشكال الذي ينبغي أن يفكر فيه العقل الإسلامي اليوم ليس من النوع الرشدي، أي إشكال علاقة العقل بالوحي على مستوى العقل النظري، وما يقوم عليه من أدوات منطقية يونانية، وإنما هو إشكال من نوع جديد وحداثي ويطرح على مستوى العقل العملي لا النظري. إنه إشكال علاقة الوحي بالعقل العملي وما يحيل عليه من علوم عملية ذات الامتدادات السياسية والأخلاقية والحقوقية والتي تُعنى بعضها بتأسيس القيم والمبادئ والتشريع للحقوق الإنسانية، والتي كانت تلقى مقاومة شديدة تحت ذريعة الدفاع على الهوية الموروثة.[1]

من هنا وفي إطار حل هذه الإشكالية الجديدة، أي إشكالية علاقة الوحي بالعقل العملي، فإن على المسلمين اليوم، في منظور المصباحي، أن ينظروا للإسلام باعتباره في حاجة إلى قراءة عقلانية لأنها هي السبيل المضمون، على مستويات المعرفة والسياسة والاقتصاد والاجتماع والتعليم والتربية والأخلاق، لخروج المسلمين من أزمتهم الحضارية وجمودهم الثقافي وتخاذلهم عن رفع التحدي والمنافسة مع الآخر في الخَلق والإبداع في العلم والعمل والفن. فهذه العقلانية، هي القادرة على تأهيل هؤلاء لاستعادة المبادرة التاريخية والحضارية.[2]

وهكذا فإن المطلوب من العرب والمسلمين اليوم في إطار حوارهم النقدي مع تراثهم أو مع ذاتهم ممارسة جدلية الإفراغ والاستكمال ، أي إرفاق فعل سلبي يتجلى في إفراغ الذات العربية الإسلامية مما يعوقها عن التطلع إلى الأحسن، أي إلى الحداثة الثقافية، بفعل ايجابي هو الاستكمال، والذي قوامه ملء جديد لهذه الذات بمعارف وخبرات ومناهج ،وذلك عبر الإقدام على التفكير والإبداع العلمي والخلق التقني والفني، مما يجعل هذه الذات قادرة على المبادرة والتحدي بثقة وكرامة. وهكذا يرى المصباحي بأننا "إذا لم نقم بهذين الفعلين المتقابلين: الإفراغ والاستكمال وتخاذلنا أمام تطويق الذات وحجبها عن الحقيقة والحرية، فإن الذات ستكون مهددة بأن تبقى زمنا طويلا في وضعية ردة الثقافية نحو ما قبل الحداثة التي تعني اليوم ما قبل التاريخ "[3]

---

[1]- مقال : من أجل تجديد التنوير الإسلامي

[2]- نفسه

[3].محمد المصباحي ، الذات في الفكر العربي الاسلامي ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى،2017 ، ص 31

كما أن من شأن ممارسة العرب والمسلمين لجدلية الإفراغ والاستكمال أن تسعفهم أيضا في الحوار النقدي مع الحداثة أو الغرب بحيث يلزمون هذا الأخير بتعديل صورته أولا، وبتعديل صورتهم لديه ثانيا.

ففيما يخص إلزام الغرب بتعديل صورته، حسب المصباحي، فذلك من خلال دفعه أولا: لكي يفصل الحداثة عنه، لأن الغرب مصطلح ينتمي إلى حقل الجغرافية السياسية، بينما الحداثة مصطلح ينتمي إلى حقل كرامة الإنسان بما هو إنسان؛ فالحداثة مكان مشترك وفضاء محايد[1].

كما أن على الغرب ثانيا: أن يغير مفهومه للعقل وذلك لأن انطلاقه "من معنى محدد للعقل يؤمن بالجوهر الواحد والماهية الثابتة في مقابل الأعراض المتغيرة، هو الذي أدى إلى فكر من النوع المركزي والهيمني في علاقته بالطبيعة والإنسان والأمم والحضارات الأمر الذي أدى إلى تقديس الذات على حساب الموضوع وتحطيم الطبيعة لصالح الإنسان وتخريب العلاقات الروحية لصالح عبادة المادة." [2] من هنا ضرورة إلزام الغرب على اعترافه بأن الحداثة بقدر ما استطاعت أن تحرر الإنسان والأرض من مجموعة كبيرة من العبوديات الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية، بقدر ما خلقت عددا آخر من أنواع جديدة من الاستلاب والعبودية على الإنسانية أن تواجهها[3] ، مثلا في مجال الشغل، حيث يتعرض العامل إلى سلبه لحريته تجاه الآلة .

أما فيما يخص دعوة العرب للغرب بضرورة تعديل الصورة التي كونها عن دينهم الإسلام، فذلك من خلال تنبيهه إلى "أن الإسلام في جوهره يؤمن بالحداثة في جانبها العملي والنظري. فهو لا يمكن أن يكون مناهضا للجانب العملي لأن به قوام كرامة الإنسان الذي جعله الله خليفته في الأرض، كالديموقراطية وحكم القانون ودولة المؤسسات وحقوق الإنسان. كما أن الإسلام لا يمكنه أن يكون إلا مناصرا للجانب النظري من الحداثة والمتمثل في الدعوة إلى العقل المنفتح ".[4]

خاتمة

هكذا إذن يتضح لنا كيف أن إشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي، إنما تجد حلها، حسب المصباحي، انطلاقا من ما يسميه "بالمقاربة الوحدوية" والتي منحها استعارة " المكان المحايد " كمكان للحوار الجدلي بين التراث والحداثة، وبين المسلمين والغرب. وهذا مل

[1] ـ نعم ولا ص55

[2] ـ نفس المرجع والصفحة

[3] ـ جدلية العقل والمدينة ، ص 369

[4] ـ نعم ولا ص 54

يجعل منها في نظرنا مقاربة فلسفية ، مادامت الفلسفة في التعريف المصباحي ترادف هي بدورها المكان المشترك ، مثلها مثل الحداثة، لأنه لا يمكن في نظره الفصل في الزمن العربي الراهن بين ثلاث معارك : معركة الحرية ومعركة الفلسفة ومعركة التنوير والحداثة .[1]

وما يطبع هذه الفلسفة التي تمتح منها مقاربة المصباحي لإشكالية مشروعية الحداثة هاته ، هو أنها فلسفة برزخية بماهي تفضيل للتموقع على تخوم الخطابات تجنبا لكل تنميط يفقد هذه الفلسفة حريتها في خلق التآلف بين أكثر الخطابات تباينا واختلافا. وبموجب هذا التموقع عبرت هذه المقاربة عن "موقف عدل"، قوامه تأسيس هذه المشروعية على علاقة التراث بالحداثة كعلاقة فصل ووصل. وبالتالي كثقافة "مشتقة من ثقافتين، الثقافة التراثية والثقافة الحداثية، لكن ليس معنى هذا أن لهذه الحداثة رأسين، وإنما بالأحرى لها يدان وعقل وقلب "[2]. إنه موقف عدل يجد مسوغه في هذه الفلسفة البرزخية في بعدها النظري أولا: باعتبارها هي "حديث العقل للعقل، حديث يتجاوز فيه المرء التحيزات والتشيعات والولاءات إلى معرفة موضوعية نزيهة قدر الإمكان"[3] كما أن هذه الفلسفة هي "خطاب متوجه إلى متلق عام، إلى الإنسان بما هو إنسان، لا بما هو منتم إلى ملة دون أخرى أو إلى زمن دون آخر[4].

كما أن هذا "الموقف العدل" يجد مسوغه ثانيا: في البعد العملي لهذه الفلسفة البرزخية والذي من خلاله يمنح المصباحي للسياسة، وبالتالي للدولة الليبرالية الديموقراطية، دورا في التشريع للحداثة، مادامت الحداثة الثقافية، في نظره، تحتاج إلى الحداثة السياسية، لأنه بفضل الحوار الحر في مؤسسات الدولة الديموقراطية، وبفضل سياستها القائمة على الاعتراف والتسامح يمكن إعادة بناء المؤسسات التي تضمن استمرار تحديث الثقافة وتطويرها من الداخل في تفاعل دينامي يقظ مع الخارج.[5]

والمصباحي بانطلاقه من هذه الفلسفة البرزخية في معالجته لإشكالية مشروعية الحداثة الثقافية في العالم العربي إنما أراد أن يبين بأن التراث يشكل المادة المحلية الأولى التي يفترض فيها أن يمتح منها كل خطاب فلسفي عربي حداثي يريد أن يستأنف القول الفلسفي التراثي ويخرج ما كان موجودا فيه من بذور حداثية من القوة إلى الفعل، أي إلى حيز الوجود، مما سيسترجع للفلسفة العربية المعاصرة همتها التي لا يمكنها أن تتحقق إلا باستلهام الدرس الذي يلهمنا إياه

[1]- من أجل حداثة متعددة الأصوات ، ص230/229

[2]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص 370

[3]- من أجل حداثة متعددة الأصوات، ص 260

[4]- الوجه الآخر لحداثة ابن رشد ، ص 36

[5]- جدلية العقل والمدينة ، ص 370

فلاسفة التراث كابن رشد وابن عربي والشيرازي....وكذا الفلاسفة الحداثيون المعاصرون، كدرس قوامه الحوار مع الذات ومع الآخر والانفتاح عليه بدون أي استصغار للذات أو تضخيم لها أمام هذا الآخر.

إنه درس من شأنه أن يساعد على التبشير بقول فصل يقف عند مظاهر الاعوجاج التي يقع تحت طائلتها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر والعمل على تجاوزها حتى لا يفوت العرب على أنفسهم مرة أخرى الانخراط في الحداثة وما تحيل عليه من حاجات ملحة في العالم العربي اليوم كالحاجة إلى الحرية، والعلمانية ، والعدالة ، والحق.... وتتجلى مظاهر الاعوجاج هاته ،حسب المصباحي ، في تلك المسحة الإيديولوجية التي هيمنت على هذا الخطاب فأفسدت عليه بهجته الفلسفية الجميلة إذ جعلته يسقط في براثن خطاب اليأس والقنوط، مع العلم أن المطلوب من الفلاسفة العرب المعاصرين هو رصد الأشياء كما هي في حدوثها في مجرى التاريخ فاتحين عقلهم وقلبهم على كل بارقة أمل في مستقبل للحرية والعقلنة في التفكير والسلوك يحيل عليها تراثنا وتاريخنا العربي.[1]

[1] جدلية العقل والمدينة ص 346