المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

إخفاق مشاريع النهضة والتحديث في العالم العربي المعاصر -جدلية السياسي والتربوي-

أحمد ناشف

أستاذ محاضر(أ) بقسم الفلسفة جامعة الجزائر 2

ahmed.nachef@univ-alger2.dz

تاريخ الإرسال: 2021/05/27 تاريخ القبول:2021/05/30

ملخص:

إن مشاريع النهضة والتحديث في العالم العربي لم يكتب لها النجاح لعدة عوامل موضوعية تعلقت بالظرف التاريخي وتداعيات اللاستقرار السياسي، ولكن علينا أن نشير إلى طبيعة هذه المشاريع وأصحابها سواء في تكوينهم الفكري أو في منطلقاتهم المنهجية والمعرفية أو في الخلفيات المختلفة وراء دعاويهم التي أخفقت دون تقييم أو تقويم ويعود ذلك بالأساس إلى عدم وضوح الاستراتيجية لدى النخبة في الكيفية والمنهجية التي على أساسها يتم القيام بنهضة عربية. ثم بقاء الإنسان العربي خارج عملية التحديث والتنوير، وإن تمت بعض المظاهر والشكليات إلا أن لب الحداثة الذي هو الإنسان لم يتم إشراكه في هذه العملية. والعامل الأكثر أثرا هو الاعتماد على الشعارات ووجود تسلط سياسي رافق هذا المد النهضوي الذي أجهض منذ الخمسينيات بعد صعود خطاب سياسي إيديولوجي مبني على الزعامة وأحادية القرار والرأي.

الكلمات المفتاحية: مشاريع، النهضة، التحديث، العالم العربي

Abstract:

Renaissance and modernization projects in the Arab world have not succeeded because of several factors related to historical circumstances as well as political instability. Moreover, the absence and the immature strategy is also a reason that led to this failure. Man was ignored during this process despite some contributions. Besides, the monopoly of leadership and unilateralism contributed to its failure.

Keywords: Renaissance, projects, modernization, Arab world

مقدمة:

منذ ثلاثينيات القرن الماضي تحول الاهتمام من ضرورة النهضة إلى ضرورة التحرير وتأطّرت جُلّ الحركات والجمعيات بطابع أيديولوجي، حيث نمت حركة الإخوان في مصر وكان لها فيما بعد طابع سياسي ديني وتأسست في الجزائر جمعية العلماء المسلمين على يد "عبد الحميد بن باديس" و"البشير الإبراهيمي" وغيرهم، والتي كان لها خط تربوي وتعليمي وتوعوي ساهم بشكل فعال في تهيئة شروط الثورة الجزائرية.

في هذه الفترة بالذات حيث أخذت جحافل الاستعمار التقليدي تنسحب بجيوشها، لكن بعد أن أرست تمزقا في الوعي العربي وتشتيتا للوحدة العربية وحتى داخل الوطن الواحد، حيث نكص الوعي على ذاته، وكانت خيبة أمل كبيرة في وجه النهضة والنهضويين ودعاة الحداثة في "جدوى الاستقلال الذي لم يحقق الآمال المرجوة والمؤسسات التي أقامها لتخدمه فتحولت إلى قوة ضده"[1]، حيث "ارتبط-الفكر- بالدولة التي توسعت وتركزت ووظفت المثقفين"[2] ومن ثم "تبين أن الاستعمار لا يزال مسيطرا في المغرب العربي وأنه يحكم مصر والمشرق العربي

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

رغم الاستقلال وبواسطة الطبقات العربية الحاكمة، كذلك اتضح أن المؤسسات شبه الديمقراطية بمجالسها الشعبية ودساتيرها وشعاراتها وممارساتها هزيلة مزيفة مغلقة فلم تتغير فيها طبائع الاستبداد ولم تحد من سيطرة الإقطاعيين وحكم العائلات التقليدية"[3].

حيث ظهرت بعض الأقلام النقدية، ولكن كانت معظمها تسويغية تبرر أسباب الانتكاس و تنظر بعين المقارنة مع الغرب ومع الماضي المجيد للحضارة الإسلامية، وبدأت نفس الأسئلة يعاد طرحها وبشكل أقل حدة وفاعلية، كما توجه هذا الفكر بعد نكبة فلسطين والعرب إلى بحث أسباب هذه النكبة "انصدم الوطن العربي حتى الانذهال عندما اندحرت الأقطار العربية في مواجهتها مع القوى الصهيونية، وتوجه هذا الفكر النقدي إلى معرفة أسباب النكبة وكيفية الخروج منها"[4]. ولعل أبرز سؤال تم طرحه عند جل المفكرين النقديين هو لماذا أخفقت النهضة العربية ؟

1-في انعكاس الأزمة على الوعي:

وتأسيساً على التحليلات التي يقدمها "العروي" حول المشاريع الإصلاحية أو الليبرالية وكذا التقنوية، فإننّا نجده يذهب "في تحليله للإيديولوجيا العربية المعاصرة إلى اعتبار أنّ الساحة السياسية، والدينية، والعلمية، ظلّت تؤطّرها ثلاثة تيارات متناوبة فيما بينها دون أن تحدث الفعل الانتقالي للمجتمع العربي المعاصر من وضعه المأزوم؛ يقول "يفترض التيار الأول أنّ أمّ المشكلات في المجتمع العربي الحديث تتعلق بالعقيدة الدينية، والثاني بالتنظيم السياسي، والثالث بالنشاط العلمي والصناعي"[5] فالأول والذي يصطلح عليه ب"الشيخ"" فإنّه لا ينفك يرى التناقض بين الشرق والغرب في إطاره التقليدي أي كنزاع بين النصرانية والإسلام"[6]، ويمثل هذا التيار، أصحاب الدعوات الإصلاحية وضرورة العودة إلى الإسلام وقوته وتسامحه وغير ذلك من المزايا التي تنقل نقلا من روايات السلف، ويبدو هذا الخطاب لدى الملاحظ المتأمل سريع التبرير والتسويغ الديني والإجابة الجاهزة على كل ما يطرأ في شؤون الحياة، كما لا يلبث هذا التيار الذي تزعمه "محمد عبده" في المشرق أن يقيم مقارنات بين وضعيتين غير متكافئتين بين الغرب والعالم العربي المعاصر، ويورد حججه من النص القرآني ومن سيرة السلف بنوع من الإسقاط، يقول "العروي" في هذا السياق "كل مسألة تعرض للمجتمع إلّا وتذوب بين يدي الشيخ في علاقات المخلوق بربّه، هذا موقف صالح لكل زمان ومكان، فلا يبقى معه أي مجال للنقاش مهما كانت فداحة الانكسار..."[7]، ولعلّ جاهزية الجواب هذه لم تبق حبيسة الشرق فقط، فسوف يلتقطها شيوخ المغرب العربي لتمارس نوعا من التنويم على العقل العربي، رغم الحاجة إليها في كثير من اللحظات الظرفية (البراغماتية على حد تعبير الجابري).

أمّا التيّار الثاني فيحصره "العروي" في معرض تحليله، في شخصية "رجل السياسة" أو الزعيم، والواقع أنّ نهاية القرن الماضي مثّل بحق شخصية الزعيم السياسي، هذا الأخير لا يتوانى في وضع الحلول الملائمة ولو أنّها شكلية خطابية فهو الزعيم صاحب الرأي السديد في السياسة والاقتصاد وفي التربية والثقافة، يعتمد شعار الديمقراطية الجوفاء، فمنهم الليبرالي ومنهم الاشتراكي القومي، فكما يجد رجل الدين الجواب جاهزا في النص أو في التاريخ، يجد رجل السياسة الجواب جاهزا عبر الشعار وعبر المقارنة والانتقاء والخطاب الديماغوجي[8].

كما أنّ الرجل السياسي لا يمانع في أيديولوجيته حسب "العروي" من دمج ما هو إسلامي بما هو ليبرالي ديمقراطي بما هو اشتراكي تقليدي، لكن هذا التيار أو الصنف الإيديولوجي في رأيه

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

لم يكن سوى شعارا "فالرؤية الليبرالية-يقول-لا تزال حية فاعلة ...في مجموع البلاد العربية، في مصر مثلا قدّر لها أن تتولى السلطة، فأبانت عن عجزها وفقدت هيبتها، فلم يعد يسمع صوتها إلا في ممرات البرلمان و مدرجات الجامعة"[9].

أمّا التيّار الثالث فيدعوه "العروي" ب"داعية التقنية" أو التقنوقراط" هذا التيار ينشأ في نظر "العروي" بعد تلك التجارب الفاشلة في تحقيق شعارات السياسي، أو خطابات "رجل الدين"[10] أو ما يصطلح عليه ب"الشيخ". فهذا التقنوي سوف يتوجه مباشرة إلى عصارة الحضارة الغربية وهي التقنية بمعنى الصنائع المادية، ويرى أنّه "ليس الغرب ديناً بدون خرافة، ولا دولة بدون استبداد، الغرب ببساطة؛ قوة مادية أصلها العمل الموجه المفيد، والعلم التطبيقي"[11]، ويضيف "العروي"واصفاً سيكولوجية التقنوي" هذا ما يقره بعنف الزعيم الجديد ساخرا من أوهام الشيخ، والسياسي الليبرالي"[12]

ويوجّه سهام النقد إلى هذه التيارات كونها تمارس نوعا من العنف والإقصاء والانتقاء فهي تفرض منطقها فرضاً وليس بالإقناع والعقلانية، يقول" كثيرا ما يكون ...داعية التقنية، ودوداً خجولًا في حياته اليومية، لكن ذهنيته، فهي بلا منازع إرهابية، لا يعرف الشك أو التساؤل ولا يعير وزناً للعلم من أجل العلم، لم يستعجم الغرب كالشيخ، بل يألفه، يتكلم لغته ويلتزم بمنطقه، فيغيب عن ذهنه رويداً ماضي العرب وقضاياه"[13].

هكذا يكون "العروي" قد اختصر الحراك السياسي والنهضوي العربي في التشخيصات الثلاث"يمثّل الشيخ والزعيم السياسي، وداعية التقنية لحظات ثلاث يمر بها تباعاً وعي العربي وهو يحاول منذ نهاية القرن الماضي إدراك هويته وهوية الغرب"[14]

2-من أزمة فكر إلى أزمة تربية أجيال:

ونتساءل من وجهة نظر تربوية: ما علاقة تحليل "العروي "للايدولوجيا العربية هذه بالتربية العربية؟ فنقول أنّ التربية العربية ظلت طيلة هذه الفترة التي حلل "العروي" عناصرها الفاعلة تخضع لهذه الإجابات، إجابة رجل الدين، وإجابة رجل السياسة الانتقائي، وإجابة التقنوي الاقصائي، ونضيف؛ إنّ كل هؤلاء كانوا متأثرين بشكل متفاوت بالنموذج الغربي، ومحاولين الاقتباس بعشوائية مفرطة أحيانا أو بتحفظ زائد وأحيانا بتقمص كلي للغرب[15].

والمتأمل في النصوص الرسمية لهذه البلدان يجد ذلك جلياً خاصة فيما يتعلق بالمنظومات التربوية وما واكبها من شعارات الدين والديمقراطية، والعلم والتكنولوجيا، حيث لا تكاد تجد من بين هذه الشعارات ما يحيل إلى التنظير التربوي والى تطبيقات حقيقية مستقاة من البيئة العربية، وإنما دمج لعناصر دعائية كثيراً ما تمّ إزهاقها عند أبواب المدرسة أو الجامعة .

ولعل فشل الكثير من الإصلاحات يؤكد لنا قناعتين أساسيتين: الأولى عدم الوعي التاريخي بالهوية العربية وبيئتها مقابل التطور والتغيير المستمر في العصر الحاضر. والثانية: هي هذا الغطاء الإيديولوجي الذي ظلّ يهيمن على الحقيقة وتزييفها دون مواجهة، دينياً كان أو سياسياً دعائياً أو تكنوقراطياً.

هكذا بقي الوعي العربي مشدودا بهذه التيارات الثلاث المتجددة في كل جيل، ولكنّها في اتصالها بالعالم الغربي تنتج نوعاً من الازدواجية، ازدواجية الموقف والسلوك والثقافة، يرجعها "بالأساس إلى التفاوت في التطور التاريخي "هذا الحكم المزدوج في كل مرحلة من مراحل التداخل بين المجتمعين العربي والغربي فينشأ عن ذلك على مستوى السلوك والعمل السياسي

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

عدم الصراحة والثبات حتى في حالة تحالف بين فئة عربية وأخرى غربية تتحول بسرعة المناظرة إلى حوار طرشان ...إذ يتعلق بمجتمعين اتصلا وهما على درجات متفاوتة من التطور التاريخي"[16].

وبنفس الأدوات المنهجية التي يحلّل بها "العروي"الاستجابات الفكرية للشرق والتيارات المؤدلجة يجد أنّ المغرب العربي هو الآخر قد تأثر بهذه التيارات الثلاث" وهكذا نرى أنّ الثلاثي، الشيخ، الزعيم السياسي، الداعية إلى التقنية –يهيمن على وعي المغاربة كما رأيناه يهيمن على وعي المشارقة"[17]. وينتقد العروي الدولة القومية* العربية التي هي "دولة الدعوة إلى التقنية وإلى التصنيع السريع"[18]، والواقع أنّ هذا ما حدث فعلا في مصر مع دولة "عبد الناصر" وفي الجزائر مع فترة حكم "هواري بومدين" وهي في نفس الوقت يقول "دولة البرجوازية الصغيرة الظافرة شيئا فشيئا، وجرياً مع حركة التصنيع يترك الداعية إلى التقنية المجال إلى رجل التقنية الحق أي المخطط، المهندس، رئيس المؤسسة الصناعية أو التجارية ..." [19]، فهذه الدولة وتحت شعار التقنية والتصنيع يصبح فيها كل شئ خاضع لسلطة التقني، وفي خدمته فتغيب التربية ومشاريعها الموجهة إلى الإنسان العربي المهمّش والمغيّب. لأنّ التقنوي لم يعد في حاجة إلى هذه المشاريع ولا إلى مراكز بحث فهو يستجلي كل شيء من الآخر الحداثي في علمه، وصناعته، ولغته "غير أنّ هذه الدولة القومية-يقول "العروي"- ...كثيرا ما أبانت عن العجز، وانتهت بالفشل"[20] ويضيف "فلا إحياء دين الأسلاف ولا الدستور ولا المجهود التربوي حقق للأمة ما تصبو إليه من قوة ومناعة، ومن مساواة مع الغرب"[21].

فالفكر التربوي العربي المعاصر مثله مثل أنواع الفكر الأخرى "السائد في الثقافة العربية المعاصرة هو الفكر السلفي، ويتبعه الفكر الانتقائي، ويقترح "العروي" للخروج من هيمنة الاتجاهين السابقين ضرورة "الخضوع للفكر التاريخي". ويشير في معرض تحليله للفكر السلفي وفكر الاغتراب إلى وجود خطرين خطر الاغتراب وخطر الاعتراب "إنّ الاغتراب بمعنى التغريب أو التفرنج؛ استلاب، لكن الاعتراب استلاب أكبر ...إنّ السلفي يظن أنّه حر في أفكاره، لكنّه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل أنّ اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره"[22].

أمّا الفكر الانتقائي "فإنّه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته، وباللّغة التي استعملها لذلك، فتغيب عنه تماماً مشكلات اللّغة العربية والثقافة التقليدية...إنّ الاستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها في اللغة، في التراث، في التاريخ القديم"[23] ويقترح "العروي" حلاً للخروج من حالة الاستلاب الفكري بضرورة الثورة الثقافية على النموذج السائد، يقول "إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإنّي أختار هذه الأخيرة على أن أتجاوزها سريعاً نحو اشتراكية عصرية، لكني لا أحبذ اشتراكية على أسس تقليدية لأنّها تكرّس منطق الماضي"[24] فهو يحبّذ إذن "ماركسية تاريخية" ذلك أنّه في رأيه

* يقول العروي عنها "الدولة القومية التي تسيطر عليها الورجوازية الصغيرة والتي تتخذ كايدلوجيا، التنمية والتطور التكنولوجي، وتعتمد في تنفيذ ذلك على بيروقراطية مغلقة تأتمر بأوامر الجيش ،الذي يمثل القوة الضاربة لتلك الطبقة إن صحّ عليها هذا الاسم واتخذت كمثال مصر الناصرية وجزائر بن بلا.."[انظر: العروي العرب والفكر التاريخي ص208].

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

"الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً "[25]، أو بمعنى آخر "ضرورة تبني الماركسية التاريخانية* لخلق مجال ثقافي تتوحّد فيه جماعة تكون فيما بعد نواة حركة تحديثية جدّية في المجتمع العربي"[26]، هكذا يختلف المفكرون في المنهج ويتفقون فيما يجب أن يكون، فحتى "العروي" بهذا الطرح يكون قد فتح باب الانتقاص من مسعاه في قوله بالتاريخانية الماركسية الغربية، مقابل الليبرالية وتتعدد الأسماء والتأثير واحد هو الحداثة والعقلانية الأداتية.

3- مشروع سياسي أم مشروع فكري؟

وفي سيّاق تحليله للخطاب النهضوي العربي ومرجعياته النصيّة والسلطوية والمعرفية، يذهب "نصر حامد أبو زيد" إلى اعتبار أنّ مشروع النهضة العربية ولد منذ البداية في رحم السياسة، أو أنّه تعلّق بالسيّاسي ولم ينفك عنه حتى اللحظة الراهنة "إنّ معادلة النهضة –يقول-التي أسّس قواعدها "رفاعة الطهطاوي "لم تنشأ منفصلة عن المشروع السياسي لإقامة الدولة الحديثة الذي أسّسه "محمد علي" "[27]، ورغم العلاقة الضرورية بين الفكري والسياسي، إلّا أنّه في الحالة العربية المعاصرة ظل السياسي هو صاحب القرار الأول والأخير في أي مشروع فكري واجتماعي، ذلك أن "تحويل المشروع السياسي إلى مشروع فكري يدخل "الفكر" في دائرة التبرير بالقدر الذي يتباعد به عن مهمته الأساسية، وهي التحليل والتفسير"[28].

وفي المقابل "حين يبني السياسي مشروعا فكرياً، ويطلب من المفكر معاونته في تحقيق المشروع على أرض الواقع الاجتماعي والاقتصادي سياسيا"[29]، فإنّه في كل الأحوال يصبح منطق التبرير البراغماتي هو السائد، "حيث يبرّر الفكري الغايات النفعية المباشرة للسياسي في الحالة الأولى، ويبرر السياسي الوسائل بالغايات في الحالة الثانية"[30]. هكذا غلب طابع التبرير والتسويغ أكثر منه إبداع وإنتاج الفكر، بل وتأسيس المعرفة في مختلف المجالات سواء من حيث المنهج الفلسفي والعلمي الصارم، أو بالبحث الانتروبولوجي والتطبيقي.

ويضيف "نصر حامد" إنّ معادلة النهضة "ظلّت ...في إطار التلفيق النفعي البراغماتي المباشر...ممارسة سياسية عينها على اليومي، والمتغير، والمباشر، ولم تتحرك داخل حدود الفكري–الثابت والجوهري والعلمي-إلا قليلاً، وكثيراً ما تم التراجع عن هذا القليل بسبب عدم تأسيسه معرفيا "[31]، ويضرب لنا مثالا على الدور الذي أولته النخبة النهضوية للتعليم، فالنخبة السياسية نظرت إلى التعليم نظرة نفعية ظرفية "بهدف خدمة المشروع السياسي، من تخريج المهنيين والخبراء في المجالات العلمية المختلفة"[32]، وفي المقابل فإنّ المشروع مثل "بالنسبة للمفكرين وعاء للتنوير العقلي وتحقيق الاستنارة المفضية إلى تحديث المجتمع "[33]، ذلك في إشارة منه إلى الطهطاوي، ومحمد عبده، وطه حسين، وغيرهم. فهذه المشاريع الفكرية بقيت مرتبطة بإرادة السياسي الحاكم وموافقته عليها، "ورغم أهمية المشروع الذي تقم به طه حسين

* الوعي التاريخي يقول العروي "سيفتح أعيننا على الواقع لأول مرة ويمكننا من أن نرى أن اللغة والتراث وتاريخنا الخاص مواد منفصلة عنا، لا نستطيع أن نتصل بها إلا عن طريق التحليل والتركيب العقليين، لا عن طريق الحدس والمعرفة المباشرة وسنكشف حالا أو سنعي لأول مرة ذواتنا الحقيقية المطابقة لمركزها في الوقت الراهن"[انظر، عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص 208.].

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

في "مستقبل الثقافة في مصر"، بل وأهمية "المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين "لرفاعة الطهطاوي، فقد كان تحقيق أي مشروع من هذين مرتهناً بالإرادة الحرة المطلقة لشخص الحاكم"[34]ويستدل "نصر حامد" هنا بما قام به محمد عبده لإطلاق مشروعه الإصلاحي، عندما يشير إلى "دور المستبد العادل في تحقيق الاستنارة، وتحديث المجتمع انطلاقا من تنفيذ مخطط تعليمي يحقق هذه الأهداف"[35]. هكذا إذن يتجلّى تأثير السياسي بشكل أعمق في الفكري والتنويري، "فعدم الانفصال–يضيف نصر حامد-وعدم قطع "الحبل السري"*بين السياسة والفكر قد وجد واحداً من تجلياته في وضع المشروعات على الورق، وانتظار المستبد العادل الذي ينبّه لأهمية تلك المشروعات "[36].

إنّ هذه المشروعات الفكرية والتربوية والتي تروم إلى تنوير المجتمع وخلق النخب المفكرة المستنيرة، يعتبرها "نصر حامد" نخبوية بالأساس، فهي "تستبعد الجماهير–صاحبة المصلحة في تحقيق المعادلة –استبعاداً تاماً من مجال اهتمامها –مجال المشاركة الفعلية في صياغة المشروع أو في تحقيقه"[37]، والمبرر هنا دائما يكون حاضرا وهو قصور وعدم وعي الجماهير، وهو ما يفسر الرغبة السياسية في تأبيد الوصاية، عكس ما دعت إليه الأنوار، وأشرنا إليه في الفصل الثاني.

فعدم إشراك الجماهير في الصيّاغة أو في التحقيق، له عدة انعكاسات سلبية على التربية والمجتمع وعلى الفعل الديمقراطي، فمن جهة تبقى الجماهير طيلة الزمن خارج سياق الفعل، وكل ما بوسعها القيام به هو الاستجابة، والتمثل، والتلّون بألوان المشاريع المحمّلة بالايدولوجيا، غالباً ما تكون غريبة عن تكوين هذه الجماهير السوسيوثقافي والاجتماعي، ومن جهة أخرى فإنّ عدم المشاركة يفضي كذلك إلى عدم الدفاع عن المشروع "في لحظات الانكسار"[38]، خاصة وأنّ التعليم في العالم العربي يكون أول ضحية من طرف السياسي، بالاتهام والمنع، والتغيير السريع (التحديث بالعنف).

ويصل "نصر حامد" إلى نتيجة مفادها، أنّ التغيير بالتعليم، أو بآليات الكتابة والنّشر عبر المجّلات أثبت فشله، في ظلّ الشروط الراهنة التي يضعها السياسي على الفكري، كونه هذا الأخير خاضع لسلطة القهر، والمنع، والعزل[39]، وحتى يصبح التعليم له معنى تنويري، يقترح "نصر حامد أبو زيد" تغيير الشروط الراهنة القائمة على سلطة السياسي على الفكري المطلقة ،خاصة التسلط الممارس على آليات إنتاج الثقافة والفكر في العالم العربي، وترك الحرية لهذه المؤسسات للإبداع دون قهر وتوجيه[40].

4- المثقف العربي من التثوير الى التماهي!

بهذا الطرح سوف يتحول الفكر النقدي للنهضة العربية والفكر الذي صاحبها إلى ضرورة أخرى متجددة كتلك التي طرحها "طه حسين "في عالم التربية خاصة، بوجه ليبرالي، ألا وهي "خلق نخبة مثقفة ثورية أي متحررة من أوهام الماضي"، إنّ هذا التوصيف للحالة العربية ينعكس تماماً على التربية وعلى الإنسان العربي، فإهمال التربية ومحاصرتها بالسياسة، وبمعنى

* -عبارة الحبل السري هنا؛ يستخدمها الكاتب كدلالة على العلاقة القديمة القائمة بين السياسي والفكري منذ بداية الحضارة الإسلامية، وتأثير السياسي دائما على العقل وعلى التواصل، و على التداول حتى في الشق السياسي منه.

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

أدق بخطاب الشرعية السياسية، حيث أصبحت المدرسة مكانا لتسويغ وتبرير استقرار النظام السياسي وأيديولوجيته الانتقائية.

فهذا الفراغ هو الذي أنتج في الأخير وطوال الفترة المعاصرة نخبا متضاربة المشارب والتوجهات الإيديولوجية الماضوية والخارجية، ومن ثمّ حلّ محل "طه حسين" ذلك المثقف المستنير في المنظومات التربوية، تقنيون وتكنوقراطيون، أفرغوا التربية من محتواها، وأدلجوها فتحولت التربية إلى مجرد نضال حزبي سياسي ساذج، وأصبح المفكرون في وضع حرج نتيجة التغييب والتهميش وهو ما سطا بكثير من الانتهازيين إلى القفز عليهم باسم العلم والتقنية ليتربعوا على عرش التربية وسياسة المفتاح في اليد .

وفي سؤاله عن كيفية مجابهة واقعنا مجابهة نقدية صحيحة مثلما فعل المفكرون الناقدون الغربيون بالنسبة إلى واقعهم؟ يذهب "هشام شرابي" في كتابه "النقد الحضاري للمجت مع العربي في نهاية القرن العشرين"* إلى التأكيد على "أن الشرط الأساسي لأي مشروع نقدي يرمي إلى مجابهة واقعنا الراهن مجابهة جدية أي مجابهته، كما هو وليس كما يتصوره المأخوذون بالغرب، يكون بتحديد الإشكالات الحقيقة المنبثقة من الواقع الراهن عينه"[41].

ومن ثمّ ينبغي "معالجتها بالأساليب والمقاربات التي يفرضها هذا الواقع"[42]، وهذا لا يعني في رأيه رفض الخطاب النقدي الغربي، وإنّما يدعو إلى اتخاذ الأساليب المناسبة لقضايا العالم العربي التي تختلف عنها في العالم الغربي.

ذلك أنّ الخطاب النقدي الغربي قد تحول في النصف الثاني من القرن العشرين إلى قضايا "ما بعد الحداثة" (post-modernisme)، وتتميز مجتمعات ما بعد الحداثة بـ "الماركسية الغربية الجديدة منهجية العلوم الاجتماعية البنيوية، التفكيكية، التحليل النفسي، والتحليل النسائي..."[43].

وإذا كان قد انبرى مجموعة من المفكرين الناقدين بالاستناد على النظرية النقدية والتفكيكية من [فوكو، إلى دريدا ولاكان، إلى هابرماس...] وذلك بتفكيك الخطاب الأيديولوجي القومي و الماركسي والخطاب الليبرالي والخطاب العلمي الاجتماعي، كل ذلك من أجل إعادة صياغة بنى جديدة لإعادة تأسيس الذات والآخر "ولتدشين كتابة جديدة قادرة على إعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي وإثبات شرعية التعددية الفكرية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر"[44].

ويضيف "شرابي" في معرض تحليله للخطاب النقدي العربي، هو أنّه مقابل الخطاب النّقدي الحضاري السائد في الغرب فإنّ الخطاب المهيمن في العالم العربي في هذه الفترة هو "المقال الأصولي الديني بأشكاله المختلفة"[45]. ويرجع ذلك إلى انهيار وانحسار النظام الليبرالي خاصة في مصر، ومن ثم تراجع الفكر القومي والوحدوي في كل الأنظمة العربية، حيث أصبحت السلطة الشرعية الأيديولوجية هي السيطرة والتي عملت على ضرب التوجهات الأخرى على اختلافها وهو ما انعكس سلبا على النخب وحرية التفكير والمبادرة، حيث أتاح ذلك الفرصة في نظر "شرابي" للخطاب الديني لكسر شوكة السلطة السياسية المحتكرة لكل الممارسات[46].

---

* بالنسبة إلينا، النقد الذي يقوم به شرابي هو مجموعة أمثلة وإسقاطات على الوضع الثقافي والسلوكي للمجتمع العربي، ومن ثم فان هذا التحليل نستعين به في إطار تتبعنا للصيرورة الاجتماعية الناتجة عن أزمات فكرية قبلية عن هذه التحليلات من مثل ما أشار إليه العروي في كتابيه "الايدولوجيا العربية المعاصرة "و في "العرب والفكر التاريخي".

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

ففي الوقت الذي تحول الفكر الغربي إلى نقد الحداثة السياسية والعقلانية في شكلها التقني التي أصبحت تمارس ضغطا على الفرادات وعلى الحرية، بفضح ما هو خفي داخل الممارسات التقنوية، ذلك أنّ الدولة الحديثة بقدر حققت من عقلنة السلوك بمأسسة كل أشكال العلاقات المجتمعية، حيث تحولت شعارات الحداثة عند العديد من نقادها(نيتشه، فوكو...وغيرهم) إلى سجن كبير بشكل مغاير ومتلّون عن سجن السلطة اللاهوتية، وبالمقابل فإنّ العالم العربي دخل في صراع بين هذا الثلاثي؛ الشرعية السياسية، الحداثة الغربية، وعلاقة الفرد بالسلطة، ولكن دون استيعاب نخبوي وفكري، وإنّما ترك الأمر لرجل السلطة.

وفي جوابه عن كيف تنشأ العقلية العربية السائدة؟ يذهب "شرابي" إلى "تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها، وخصوصا علاقة الوالدين بأطفالهما وكيفية تربيتهم ومعاملتهم في مراحل حياتهم الأولى" فهذه التربية في نظره تهدف أساسا إلى "قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقرره... الثقافة الإقطاعية البرجوازية... التي تمثل نمط الحياة المسيطرة في مجتمعنا"[47]، حيث يخضع الأفراد والجماعات "لعملية تربية وتثقيف هدفها الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه"[48].

هذا ويجد اليوم ومنذ أكثر من نصف قرن جل المفكرين وضعهم في حرج ليس فقط على مستوى الأفكار والازدواجية المطروحة بين الحداثة والتقليد، وبين الخطاب الديني والخطاب العلماني، وإنّما الأمر أصبح فيه نوع من عدم التصريح، ذلك أنّ "جميع الكتاب مجبرون إلى حد أو إلى آخر، على ممارسة المرونة الفكرية في كتاباتهم والأخذ بعين الاعتبار الأوضاع السياسية والأيديولوجية التي يعيشون في ظلها في الأنظمة العربية المختلفة..."[49]. وعلى الرّغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية حسب "شرابي"، إلّا أنّ طابع التسّلط فرض عليهم التخندق في خندق واحد "فاتجاهاتهم التقدمية، ومواقفهم العلمية، ونظرياتهم الراديكالية تضعهم في خندق واحد إزاء السلطة المهيمنة..."[50].

وفي نفس السياق اعتبر "شرابي" أن المجتمع الأبوي المعاصر، ويقصد [الأنظمة التسلطية] لم يستطع تحقيق حداثته "بمعناها الأصيل فهو ليس تقليديا بكل معنى الكلمة، إنّه يعيش في ظل خطابين، في ظل خطاب الحقيقة الشاملة الكلية، وفي ظل خطاب الحقيقة الحديثة المحددة، المهم أنه عاجز عن التعامل مع أي منهما بشكل عقلاني منتظم يمكنه من إرساء علاقته بالماضي [بالتاريخ] أو بالواقع [بالحاضر] أو بالمستقبل، من خلال وعي ذاتي مستقل"[51]. لهذا فهو في نظره مجتمع "متضارب تحكمه التناقضات على صعيد الفكر كما على صعيد الممارسة والحياة اليومية"[52]. ذلك أنّ مثل هذه المجتمعات لا يحكمها القانون أو العلاقات الموضوعية وإنّما تتمثل سلطتها في إرادة الأفراد، وهو ما يفسّر الانقطاعات التاريخية في تطوره الحضاري.

5- الفلسفة كأفق للخروج من الفكر التسويغي:

وإذا كان هذا الانقسام والتضارب على مستوى الفكر فإنّه سوف ينعكس على الواقع وعلى موضوعنا الأساس الذي هو التربية العربية، ذلك أنّنا إذ نتحدث عن الفكر العربي الحديث فإنّ صداه ينعكس على مستوى الممارسة التربوية، وإنّ كنّا لسنا معنيين بالممارسات أكثر منه معرفة غايات وتوجهات التربية العربية بمعنى هل التربية العربية بمضامينها وغاياتها تخدم قيم

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

الحداثة [العقلانية والحرية والفردية والتقدم والعلم وغيرها...] ثم هل تساهم في تكوين الإنسان في كليته أم هي مجرد قولبة؟.

ويتساءل "ناصيف نصار" عن ماهية مفهوم الخلق ومفهوم الإبداع في علاقتهما بالحضارة؟ وذلك في مناقشته لمؤلف [التربية] لـ "عبد الله عبد الدايم" في قوله "يكاد يكون هدف الأهداف وغاية الغايات في الفلسفة التربوية العربية" هو "تكوين روح الخلق والإبداع لدى الناشئة"[53].

والواقع أنّ هذه العبارات نكاد نجدها في جل الدساتير العربية المعاصرة، وهو ما عمل على تحديده ونقده "ناصيف نصار"، حيث يميز هنا بين وجهتين لهذه الغاية التربوية العظيمة في رأيه، الوجهة الأيديولوجية، والوجهة الفلسفية. فإذا كانت الأمة العربية تريد امتلاك القدرة على إنتاج الحضارة وإبداعها على غرار ما حدث ويحدث في الغرب وحتى وإن كانت هذه الأطروحة صحيحة، فإنّها تحتاج إلى نوع من الشرح والتدقيق في المصطلحات:

- أولًا: يتساءل "نصار": ما هو مفهوم الخلق والإبداع في علاقتهما بالحضارة وتاريخها؟ فإذا صح أنّ الإسلام قد أسهم الإسهام الأكبر في حمل العرب القدماء على إنشاء حضارة عظيمة، فهل يمكن استعادة نموذج التجربة القديمة وإعادة توظيفه في هذا العصر؟.

وهنا ألا يقتضي-حسبه- الخلق والإبداع الحضاريان نوعاً من القطيعة مع النموذج التراثي القديم؟ وما هو بالضبط المنطق الذي يتميز به إنشاء الحضارة المعاصرة كفعل خلق وإبداع؟[54].

-وثانياً: ما هي التغيرات التي ينبغي أن تحدث في الأمة العربية لكي تصبح مستعدة وقادرة على السعي إلى تربية الناشئة العربية على روح الخلق والإبداع؟ هذه الأسئلة في رأي-نصار- مفروضة على المفكر التربوي العربي الذي يحاول أن يستخرج غايات التربية العربية المنشودة من الواقع العربي والواقع العالمي، متطلعا على المستقبل دون انسلاخ عن الماضي

وهو في هذا لا يعارض مسعى "عبد الله عبد الدايم" في دعوته إلى وضع استراتيجية فلسفية للتربية هذه الفلسفة لا ينبغي في نظر "نصار" أن تتأطر إيديولوجيا، أو دينيا، أو قوميا، وإنما تنشد الإنسان والطبيعة الإنسانية ومدى قابليتها للتربية "والمفهوم الفلسفي للإنسان غير المفهوم الإيديولوجي، وغير المفهوم الديني له، والمغايرة هنا لا تعني بالضرورة الاختلاف التام في المضمون، بل الاختلاف في المصدر وفي وجهة النظر العامة"[55]، ذلك انه من الممكن أن "يتفق المفهوم الديني والمفهوم الفلسفي، والمفهوم الإيديولوجي على اعتبار الحرية مقوما من مقومات الطبيعة الإنسانية"، وفي نفس الوقت هذا الاتفاق ليس مطلقا في شأن الحرية كوجود وقيمة وغاية في التربية، وعلى هذا الأساس، يتعين علينا حسب "ناصيف نصار" "أن نقيمها-التربية- على مفهوم فلسفي للإنسان، لا على ما عداه من مفاهيم، وبحسب ما نعرف ليست الأنثروبولوجيا الفلسفية على درجة عالية من الازدهار في الفكر العربي بصورة عامة"[56].

إنّ فلسفة التربية التي يحتاجها العالم العربي تستوجب تحديد مفهوم المجتمع وفلسفته وكيفية بنائه، دون الانزلاق في متاهات الأيديولوجيا رغم حاجة فلسفة التربية إلى السياسة وإلى الاجتماع وبالتالي فالعالم العربي اليوم مطالب بتكوين روح ديمقراطية تفاعلية بين كل مكوناته عن طريق التربية وفعل التكوين بمعنى كل إصلاح سياسي مرتبط بنوع التربية وديمقراطيتها.

خاتمة:

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

التشتت الذي يحدث في ذهن الباحث في شأن النهضة العربية وإخفاقاتها مرده بالأساس إلى انعدام الخيط الرابط بين المشاريع النهضوية فيما بينها، وفيما بينها وبين الواقع العربي المابعد كولونيالي، ثم فيما بين المفكر والسياسي ومن يقود الآخر ويوجهه الوجهة الأكثر عقلانية. ولعل العنصر الغائب والضحية هو البعد التربوي، ذلك أن تحرير أهم الأسئلة والسجالات التربوية وعلائقها أمر ضروري في مجتمع يرغب في الإقلاع، خاصة أنّنا نؤمن بأنّ الفلسفة كما قال "ديوي" هي نظرية عامة في التربية، وهو ما فعله "أفلاطون" في جمهوريته فرغم طابعها السياسي إلا أنها تصوغ رؤية للمجتمع المنشود من طرف الإنسان، أو ما فعله "روسو" في كتابه "ايميل" فهناك دوما عمل فكري يسبق العمل الثوري التغييري بمعنى التنوير ثم التثوير ليكون التغيير والتحديث.

والمتأمّل في مسار محاولات النهضة العربية يجد أنّ هناك مراحل وكل مرحلة تأطّرت بالظروف الفكرية والتاريخية والواقعية، التي مر بها العالم العربي، حيث تأطرت المدرسة العربية بين تيارين ظل كل واحد منهما يشد من طرف الحبل، فتارة تميل الكفة إلى التوجه العربي الإسلامي وتارة إلى المدرسة الغربية، وتأدلجت التربية والمدرسة على مر القرن العشرين، خاصة في النصف الثاني من ق.20 بين ماركسية اشتراكية ودينية إسلامية، وليبرالية ديمقراطية، وزاد ذلك أثرا عند قيام الحركات التحررية التي وجدت ملاذا في هذه التيارات لدعم قضاياها وتكوين شباب ثوريين ماركسيين أو ليبراليين متحررين أو غير ذلك. وعليه فعملية التحديث في العالم العربي لم يكتب لها النجاح لعدة عوامل ومسببات منها:

* عدم وضوح الإستراتيجية لدى النخبة في الكيفية والمنهجية التي على أساسها يتم القيام بنهضة عربية.
* بقاء الإنسان العربي خارج عملية التحديث والتنوير، وإن تمت بعض المظاهر والشكليات إلّا أنّ لُب الحداثة الذي هو الإنسان لم يتم إشراكه في هذه العملية.
* الاعتماد على الشعارات ووجود تسلط سياسي رافق هذا المد النهضوي الذي أجهض منذ الخمسينيات بعد صعود خطاب سياسي إيديولوجي مبني على الزعامة وأحادية القرار والرأي.

الهوامش :

1-حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 1996، ص 430.
2-المرجع نفسه، ص 430.
3- المرجع نفسه، ص 430.
4- المرجع نفسه، ص 430.
5-عبد الله العروي، الايديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1995. ص 39.
6-المرجع نفسه، ص 39.
7-المرجع نفسه، ص39.
8-المرجع نفسه، ص 43-45.
9-المرجع نفسه، ص 45.
10-المرجع نفسه، ص 46.
11-المرجع السابق، ص 47.

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

12-المرجع نفسه ، ص 47.
13-المرجع نفسه، ص 48.
14-المرجع نفسه، ص 48.
15-المرجع نفسه، ص 48-49.
16-المرجع نفسه ، ص 60.
17-المرجع نفسه، ص 71.
18-عبد الله العروي، الايدولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 73.
19-المرجع نفسه، ص 73.
20-المرجع نفسه، ص 73.
21-المرجع نفسه، ص 73.
22-عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 208.
23-المرجع نفسه، ص208.
24-المرجع نفسه، ص 18.
25-عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المرجع السابق، ص 68.
26-عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 69.
27-نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2014، ص 49.
28- المرجع نفسه ،ص 49.
29-المرجع نفسه، ص 49.
30-المرجع نفسه، ص51.
31-المرجع نفسه، ص 51.
32-المرجع نفسه، ص63.
33-المرجع نفسه، ص63.
34-المرجع نفسه، ص 63.
35-المرجع نفسه، ص63 .
36-نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص63
37-المرجع نفسه، ص62.
38-المرجع نفسه، ص62.
39-المرجع نفسه، ص 64.
40-المرجع نفسه ص 64.
41- هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1990، ص 26.
42- المرجع نفسه، ص 26.
43- المرجع نفسه، ص 26.
44- المرجع نفسه، ص 27.
45- المرجع نفسه، ص 27.
46- المرجع نفسه، ص 28.
47- حليم بركات، مرجع سابق، ص 436.
48- المرجع نفسه، ص 436.
49- هشام شرابي، مرجع سابق، ص 53.
50- المرجع نفسه، ص 53.

المجلد: 16 العدد: 1 السنة: 2021 صفحات المقال: 17 ISSN:1111-5203 EISSN: 2006-6596

51- المرجع نفسه، ص 93.
52- المرجع نفسه، ص 93.
53- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، دار الطبيعة، ط2، بيروت، لبنان، 2005، ص 137.
54-المرجع نفسه، ص 138.
55- المرجع نفسه، ص 138.
56 –المرجع نفسه ص 133.