جهود الفكر العربي الحديث في مسيرة النهضة والتنوير
مقاربة تاريخية / نقدية

أ. زين العابدين حمبلي
جامعة سطيف 2

ملخص :
تسعى هذه الورقة البحثية إلى محاولة الوقوف على مسيرة جهود رجالات الفكر العربي الحديث ممن تصدوا بكتاباتهم إلى إشكالية التأخر التاريخي للمجتمعات العربية إثر صدمة الحضارة الغربية ، فحملوا لواء الإصلاح والتنوير ، وقد تنوعت مشاريعهم التحديثية و تباينت مواقفهم بحسب اختلاف توجهاتهم الفكرية ومنطلقاتهم الإيديولوجية (الإسلامي والليبرالي والماركسي)،فما هو حظ هذه المشاريع النهضوية من النجاح ؟

الكلمات المفتاحية : جهود ، الفكر العربي ، مسيرة النهضة ، التنوير ،مقاربة ، تاريخية ، نقدية

الاطار الإشكالي لسؤال النهضة العربية :

إن معالجة إشكالية التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، أو غيرها من الثنائيات المتقالبة التي أفرزتها جدلية الفكر العربي المعاصر، انبثقت ضمن جهود المفكرين العرب في البحث عن سبل النهضة ، إثر الصدمة الحضارية مع الغرب منذ اللحظة التاريخية الفارقة، بغزو نابليون بونابارت لمصر ، فأفاق العرب على الفجوة العميقة بين عالمين ، عالم غربي متقدم ، وعالم أخر يرزح في غياهب التخلف و التقهقر الحضاري ، منذ تلك اللحظة " ظل الفكر العربي يبحث في إشكالية واحدة عند جميع التيارات و المدارس"[1] ، وإن تعددت أسماؤها واختلفت الأسئلة المصاغة بسببها ، وتفرق المفكرون واختلفوا كل بحسب توجهه ، ورؤيته للنموذج الذهني الذي يصدر عنه فهمه لها ، إنها إشكالية النهضة التي أسهمت في إنتاج الكثير من الدراسات و البحوث النقدية والتقويمية ، وأسالت حبرا كثيرا إزاء تحليلها، وتعددت مناهج وطرق النظر إليها ، تبعا لطبيعة كل مفكر ومقتضيات كل عصر ، كما تولّدت عنها أسئلة أخرى من رحمها ، كأسئلة الأنا ، والآخر، وأسئلة جدلية الفكر والواقع ، وإشكالية المثالي والمادي وإشكال علاقة الدين بالسياسة ، وإشكال مناهج قراءة التراث [(2)] وغيرها، بيد أن سؤال النهضة المركزي الذي لازال يشكل هاجس الفكر العربي المعاصر _و إن تنوعت صيغ التعبير عنه _ هو السؤال الذي صيغ من زمن طويل منذ جيل الإصلاح الأول في عبارات من مثل : " انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك " [3] ، وقد صاغه شكيب أرسلان في كتابه الشهير " لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم "[4] ، وتقتضي منا الضرورة المنهجية ، التعريج على السياق الاجتماعي والتاريخي الذي أنتج إشكالية النهضة ، للكشف عن التفاعلات الإيديولوجية المختلفة ، التي ساهمت في تشكيل القضية ، ولعل أهم الأحداث التاريخية التي تولدت عنها إشكالية التراث والموقف من الحداثة ، هي وقوع العالم العربي بأكمله تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي ،الذي بدأ باحتلال الجزائر وإنتهى باحتلال المغرب ، فقد استطاع الغرب " بغزوه الثقافي احتلال جغرافية العقل تماما ، كما احتل الغزو العسكري من قبل جغرافية الأرض ، كما أن الغزو الثقافي جزأ جغرافية العقل تماما كما جزأ الغزو العسكري جغرافية الأرض"[5] ، مما أدى إلى زعزعة المرجعية الوحيدة التي كان العالم العربي يحتمي بها، وهي المرجعية الإسلامية ، وأفقده بوصلة الوجهة التي يقود بها سفينة المجتمع ، وانجر عن ذلك تضارب و تناقض في الرؤى في الفكر العربي المعاصر، فتعددت المنطلقات والمرجعيات ، فأصبح هذا الفكر يعيش على ايقاع الفوضى المنهجية والمفهمية ، وهو ما يترجم الأزمة الحضارية التي كرست التخلف و التبعية ، بسبب تسرب الأفكار الغربية الوافدة إلى الوعي العربي ، وأصبحت مكوّنا جديدا في منظومة الوعي عند الكثير من المفكرين العرب ، يزاحم المرجعية الإسلامية كمنطلق للنهوض والتغيير، مما خلق

انفصاما حضاريا خطيرا ،أضحى معه الغرب العدو والنموذج المحتذى في آن واحد، لذلك" أخذ الإشكال صيغا جديدة أهمها : علاقة الهوية والخصوصية بالعالمية والكونية ، أو الأصالة والمعاصرة ، أو التراث والتجديد أو الإسلام والعصرنة ، إذ كل طرف منها قد كان مثارا لثنائيات فرعية ، مثل كيف تتحدد هذه الأنا ؟ ما مضمون الهوية ؟ أهي الدين أم القومية؟ أهي الوحي والتراث في كليته أم في تجزئته ، وانتقاء بعضه دون البعض الآخر؟ وأي العناصر يمكن انتقاؤها إذا لزم ذلك : أهو الوحي أولا أم العناصر العقلانية ؟...وما علاقة مفردات الوحي بمفردات الثقافة الغربية المنتمية إلى قطاع السياسة و الاقتصاد والاجتماع ؟ " [6] ، وفي المقابل فإن السؤال عن الآخر لا يقل غموضا عن سابقه ، فهل يتحدد الغرب في بعده الجغرافي قياسا على مركز الأمة العربية ؟ كيف و اليسار الروسي و الصيني و الوثنية اليابانية لا تخرج فلك الهيمنة التي يمارسها الآخر؟ هل يتحدد الغرب باليمين أم باليسار؟ وهل يمكن الفصل في الثقافة الغربية بين العلمي والتقني وبين الخلقي والإيديولوجي أم لا ؟ وهل ثمة فصل قوي في واقع الحال بين الغرب و الشرق كله؟ [7] ، لذلك نستطيع أن نقول إن هذه الإشكاليات نبعت إلى الوجود " منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر في الفكر العربي بمختلف اتجاهاته و تياراته والعالم العربي والإسلامي، يعيش مشكلة النهضة أو على الأصح يبحث في مشروع النهضة ، بل يجب القول إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء انبعاث الفكر العربي وانقسامه الى اتجاهات و تيارات"[8] ، وقد فسحت صدمة اللقاء بالآخر المتفوق حضاريا المجال واسعا لمساءلة الذات العربية ، ونقدها ومساءلة الآخر الأجنبي في الوقت نفسه ، للإجابة عن سؤال التخلف و سبيل تداركه ، بمعنى ماذا نأخذ وماذا ندع من الأنا و الآخر ؟ وأيهما يصلح مرجعية للانطلاق نحو النهوض ؟ وهنا برزت إشكالات كثيرة من أهمها : ثنائية الأصالة و المعاصرة و الحداثة و التقليد و غيرها ، مما يتصل بها من مناهج قراءة التراث العربي و قراءة تراث الأجنبي على خلفية البحث عن قاعدة اختيار مشروع فكري جديد، كفيل بالنهوض العربي ، وهذا ما يفسر تزايد الإقبال على دراسة التراث لا كمعطى علمي فحسب ، بل لأن " تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة و بيان أسباب معوقاتها"[9]، و بالتالي يصبح التراث جزءا من مكونات الواقع العربي و يصبح التفكير في إعادة قراءته هو " إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر"[10]

إن الوعي بالأزمة الحضارية ، أزمة التخلف العربي و الإسلامي تستدعي منا العودة الموجزة والمقتضبة إلى التاريخ العربي الحديث ، لتتبع مسار الجهود العربية في مواجهة ظاهرة التخلف ، وإسهامات مفكريها في النهضة و الحداثة ، نجد أن القرن التاسع عشر (19) قد دشن إذن عهد اتصال العرب المسلمين بتاريخ غير تاريخهم ، وبقيم وأفكار من غير معهودهم ، ويؤرخ الكثير من المفكرين لعصر النهضة العربية انطلاقا من الغزو النابليوني لمصر عام 1798م ، و يعدون ذلك التاريخ بداية انبعاث حضاري و نهضة و تقدم[(11)]،وقد نبهت الحملة الفرنسية على مصر في نهاية القرن الثامن عشر (18) جيل النهضة العربية الأولى ، وفتحت أعينهم على مجموعة من التناقضات ، ويعد أهمها : التناقض البارز بين بنية مجتمعاتنا التقليدية والتي تتسم بالجمود والانحطاط ، وبين الوافد الغربي الذي جلبه الاستعمار معه .

مواقف مشاريع النهضة العربية من الحداثة الغربية :

لقد تمخض هذا التناقض بين حال الوافد المتقدم ، وحال العرب المتأخر ، إلى بداية تأسيس صراع فكري ، تمخضت عنه انطلاق مشاريع النهضة والتحديث في العالم العربي ، وقد بدأت في مصر على يد محمد على سنه 1850، وفي تونس على يد الباي أحمد ، وقد سعت هذه المشاريع إلى تحديث بينة المجتمع التقليدية ، لكن لم يكتب لها النجاح ، لأن الأيدي الاستعمارية سعت إلى إجهاض هذه المشاريع النهضوية الفتية في مهدها ، وانتهت هذه النهضة بالسيطرة الأجنبية على مصر سنة 1882[(12)]

وقد رافقت هذه المشاريع بداية تأسيس الحركات الفكرية أو النهضوية في العالم العربي ، ومنذ تلك اللحظة التاريخية ، أدرك المفكر العربي أنه بات متأخرا ومتخلفا ، ولذلك لم يكن التفكير في التأسيس للنهضة العربية نابعا من الفكر العربي " أي أنها لم تنشأ في سياق ثورة داخلية خالصة لذلك اختلفت رؤى الباحثين حول هذه اللحظة ، أعني لحظة سؤال المثقف العربي كيف ننهض ؟ فبعضهم يراها غزوا ثقافيا وامتدادا للاستعمار الغربي في المنطقة العربية ، وبالتالي فكل الأفكار التي تأثرت بتلك اللحظة أفكار غربية مشبوهة ، وبعضهم يراها لحظات التنوير التي أتاحت للعقل العربي أن يكشف قصوره وقصور تراثه عن بث روح النهضة في المجتمعات العربية ، وبعضهم يراها لحظة استفزاز أتاحت للعقل العربي أن يفيق من رقدته التي طالت ، فيبعث فيه روح التقدم ، ولعل ارتباط سؤال النهضة بقدوم الجيوش الفرنسية جعل السؤال مثقلا بالتهم : فهل كانت النهضة المنشودة نهضة صادقة ؟ أم أنها غلاف للتبعية تجاه الغرب المستعمر ؟

ويبقى السؤال معلقا ، فتوصيف تلك اللحظة يرجع إلى رؤية كل باحث لمحاولات النهضة العربية ، لكن المهم أنه لا يعني ارتباط السؤال بلحظة الانبهار بالمستعمر أنه سؤال خاطئ ، بل التعامل مع الجواب هو الذي يحتمل الصواب والخطأ [13]

وكان من ردود الأفعال على سؤال النهضة ، أن برزت عدة مشاريع نهضوية يحاول كل منها الإجابة عن السؤال وفقا لمرجعيته ، وانطلاقا من قاناعاته الإيديولوجية ، فقد برز في مصر رفاعة الطهطاوي ، وفي تونس ظهر خير الدين التونسي ، وقد كان هناك سعي حثيث من قبلهما إلى تأصيل الفكر الليبرالي ومفاهيمه داخل قطاع البناء التقليدي في المجتمع ، حتى لا تبدو غريبة في المجتمع العربي ، ولهذا كانت الحركة الليبرالية في بداياتها أقرب إلى البناء التقليدي منها إلى التحديث [14]، ومع سيطرة الاستعمار على العالم العربي ، انتشرت التيارات المختلفة ، حيث انطلق بعض رجال الدين سواء على المستوى الفكري أو المستوى العقدي ، وهذا ما ظهر جليا عند جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، بل وأغلب أقطاب الحركة الإصلاحية ، حيث لم ينكفئ مفكروها على الماضي والتراث والذات ليرجموا العصر والعالم بأقذع الأوصاف والشتائم ، متمترسين وراء فكرة الأصالة ، بل هي اللحظة التي أمكن فيها لأول مرة إعادة بناء مفهوم الأصالة نفسه ، لا بوصفه يرد إلى منظومة مرجعية فكرية واجتماعية مغلقة ثابتة ومطلقة ، بل بوصفه يغتني بجديد، يعيد به إنتاج نفسه ، أي على النحو الذي لا تكون فيه الأصالة رديفا للماضي، وإنما قرينة على الحاضر وعلى المستقبل أيضا [15]

وفي المقابل سعى التيار الليبرالي في مرحلة متقدمة ومع أواخر القرن التاسع عشر (19) ، إلى الدعوة الصريحة إلى ربط العالم العربي بالنموذج الأوروبي ، حيث دشن مقولة الاحتذاء بالحضارة الغربية أحمد فارس الشدياق في منتصف القرن التاسع عشر ، وأوصلها طه حسين إلى ذراها في منتصف القرن العشرين ، وقبل ذلك بقليل برز التيار الليبرالي في بلاد الشام في العهود الأخيرة من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، متمثلا في : بطرس البستاني ، شبلي الشميل ، فرح أنطون و أديب إسحاق ، وفي العهود الأولى من القرن العشرين في مصر : أحمد لطفي السيد ، سلامة موسى ، طه حسين .

ويطبع مقالة هؤلاء جميعهم جهرها الصريح بمضمونها العلماني الذي يبلغ حد النقد الشديد للدين ، كما عند شبلي الشميل ، وذلك بربط التقدم المنشود بالأخذ بالنظام العلماني الأوروبي في الدولة والمجتمع [16]

لكنه في ظل الاستعمار ، كان هناك سعي قوي من قبل الدول المستعمرة إلى تشويه البنية الاجتماعية وتفكيك وحدتها على جميع المستويات ، وذلك من أجل إحداث الانشقاق والتجزئة ، ولهذا " فليس الاستعمار احتلالا عسكريا فحسب ، ولكن أيضا بتر للشخصية القومية المحتلة وسلب لما تملكه من أسلحة وإمكانات فكرية وضرب للطاقات والقدرات الثقافية الكامنة"[17]

ولا يخفى على أحد أن الاستعمار سعى إلى تجزئة العالم العربي ، من أجل تحطيم الوحدة الثقافية للأمة العربية ، و من بين الأساليب الماكرة أن شجع على اعتماد اللهجات المحلية كبديل للغلة العربية ، ومن ذلك إصداره لقانون الظهير البربري الذي أصدرته السلطات الفرنسية في المغرب سنه 1930م ، والرامي إلى عزل العنصر البربري في المغرب عن الحقل المعرفي والإيديولوجي العربي الإسلامي ، وربطه بفرنسا ربطا عضويا لغة وثقافة ... ودعا الفرنسيون إلى كتابة البربرية بالحروف اللاتينية لا بالحروف العربية وإبعاد التعليم الديني وتعلم اللغة العربية في المدارس البربرية (18)

وسعى الاستعمار إلى نشر لغته الفرنسية في كل من الجزائر وتونس والمغرب ولبنان وسوريا ، وقد أدى هذا إلى ردود أفعال قوية من قبل الحركات الإصلاحية الدينية ، حيث قاومت هذه الحركة بكل جدها هذا المسخ الذي يحاول الاستعمار ترسيخه ، وظهرت الجهود واضحة عند : ابن باديس ، البشير الإبراهيمي ورجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، وعلال الفاسي في المغرب ، وشكيب أرسلان في الشام وغيرهم ، ومع ذلك فإن هذه الجهود لم تفلح في مقاومة المد الاستعماري ، فقد ترك الاستعمار أثره وصبغة خاصة في لسان ودول المغرب العربي الثلاثة .

ومما ساعد على تغلغل الاستعمار في البنية الثقافية والاجتماعية للعالم العربي والإسلامي كبار مؤسساته الاستشراقية بدراسة التاريخ العربي والتراث الإسلامي على وجه الخصوص ، فكلما أصبحت الدول العربية والإسلامية تحت نفوذ الاستعمار ، اشتدت أهمية دراسة حياتها وثقافاتها ذلك " إن الاستشراق هو اهتمام أوروبا بالشرق في سياق تاريخي معين وبحكم وطبيعة الاستشراق فقد تحول إلى مؤسسة لها ارتباطها الحميم بمصالح اقتصادية وتجارية حيوية تخدمها وتتفاعل معها ، فقد كان الاستشراق مذهبا سياسيا مورس إراديا على الشرق ، لأن الشرق كان أضعف من الغرب الذي يساوي بين اختلاف الشرق وضعفه (19)

ومن هذا المنطلق سعى بعض المستشرقين إلى تشويه التراث الإسلامي ، وإظهاره في صورة من التخلف الحضاري والفكري ، معاديا للمعرفة والعلم ، حيث ذهب رينان Rinan إلى أن " الإسلام هو احتقار العلم وإلغاء المجتمع المدني ، إنه البساطة المروعة للعقل السامي التي تحد الدماغ الإنساني، والتي تحول بينه وبين كل بحث عقلاني وإحساس رقيق ، لتجعله في خدمة ثيولوجية أزلية فالساميون وحداثيون متحولون لم ينتجوا تراثا أسطوريا أو فنا أو حضارة ، ووعيهم ضيق حاد الصلابة ، وبشكل عام فإنهم يمتلكون تركيبا دونيا للطبيعة الإنسانية وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني متحل بالفضائل ناضج " (20)

مآلات مشاريع النهضة العربية / رؤية نقدية :

وقد وقع العديد من المفكرين العرب تحت تأثير النظرة الاستشراقية مثل : سلامة موسى وطه حسين وعبد الرحمن بدوي وغيرهم ، وفي المقابل قاوم بعض المفكرين العرب الاستشراق وعلى رأسهم الأفغاني ومحمد عبده .

غير أن الجهود الحركة الإصلاحية في العام العربي باءت بالفشل ، ولم يكتب لها النجاح رغم إدراك روادها بضرورة أخذ المسلمين بأسباب التقدم الذي تشهده أوروبا ، ورغم إعلائها من شأن العقلانية، والدعوة إلى دراسة التراث الإسلامي وإخضاعه للغربلة تحت معيار العقل والمصلحة ، رغم ذلك كله فإن " هذه العقلانية الإصلاحية التي حملت مع الطهطاوي والتونسي وابن أبي الضياف ، والأفغاني وعبده والكواكبي و رشيد رضا ، والحجوي والمرصفي مشروعا ثقافيا نهضويا لا سابق له منذ الحقبة الأندلسية سرعان ما يشهد عدا عكسيا ينتهي إلى إجهاض مشروعها قبل أن يكتمل قرنا على انطلاقه " (21)

وبعد الحرب الكونية الثانية ، استفادت الشعوب العربية دروسا قاسية ، بعد أن اكتشفت النخب العربية المثقفة الوجه القبيح للحضارة الأوروبية ، فبدأ الازورار منها والتشكيك في ما كانت ترفعه من شعارات لتحرير العقل ، وتنوير الفكر ، والتبشير بقيم العدالة والحرية ، ففي هذه الأثناء زادت حركة الالتفاف على التراث نموا وقوة ، باعتباره الحصن الذي تحتمي به ضد الأفكار

التغريبية ، لحماية الهوية العربية وصيانتها من الانسلاخ ، وبات الاحتماء بالتراث هو الوسيلة الوحيدة لإتمام مرحلة التحرير الوطني ضد الاستعمار ،ذلك أن موت الحضارة وحياتها يكمن في قدرة الأمة على وصل الحاضر بالماضي، بطريقة عضوية ويصبح بمقتضاها كل تراث الأمة على امتداد تاريخها جزء لايتجزأ من وجدان الناس و ضميرهم [22]

وتحت راية التراث لاسيما الديني منه ، اندلعت الكثير من حركات التحرر الوطني من الهند شرقا إلى الجزائر غربا ، وكان للرموز التراثية الدور الأول في تعبئة الجماهير وحشدها للتصدي للاستعمار، ولهذا احتلت موضوعات إيديولوجيا الكفاح مكانا واسعا في التراث الثقافي ،والذي تنتسب إليه كل الشعوب الإسلامية خصوصا العربية ، ولكن إديولوجيا الكفاح تستغل هذا التراث للتجييش السياسي ضد الاستعمار الذي أراد محو الحضارة الإسلامية [23]

وإلى جانب ذلك بدأت حركة التطلع إلى التراث تتحول من كونها تكرارا محضا للتراث الثقافي ، إلى كونها حركة لإعادة النظر في منجزات هذا التراث فقط ، بل لإعادة النظر كذلك في النظرة الاستعمارية الأوروبية حول تراث شعوب المستعمرات ، وهي النظرة التي كانت ترمي إلى الاستصغار من شأن التاريخ والثقافة القومية لهذه الشعوب ، بل قطع علاقاتها بها وإفراغ ماضيها من كل ما يعطيها حق الاعتزاز به [24]

ومع انتشار حركات التحرر بدأ العالم العربي يسترد استقلاليته ، وصاحب ذلك التركيز على تعميق الإحساس بالتراث بل وإعادة قراءته قراءة نقدية .

وأدرك جيل الثورة الجديد وعيا مختلفا في الرؤى والمنهج عن جيل النهضة الأول ، وإذا كان الجيل الأول من النهضويين اتجه سعيهم في التفكير في كيفية النهضة أو في سؤال كيف تأخرنا وتقدم غيرنا ؟، وعاش هذا الجيل يشهد ثمرات التحرر من الاستعمار والانعتاق من الهيمنة الخارجية والاستغلال الرأسمالي ، غير أن جيل الثورة عاش وعايش مكتسبات الثورة ، وعايشهم الشعور بالاستعمار ، فقد شكّل هذا الشعور الحماسي في الأوساط الثقافية دينامية فاعلة ،شدّت مشروعها الفكري والثقافي إلى المستقبل ، وحررت الوعي العربي لفترة من شقائه ، فعاين الجيل الجديد منجزات ومكتسبات تتحقق في ميدان نشر التعلم وتوسيع نطاقه وإتاحته للفقراء ، وفي ميدان زيادة الإنتاج ، والحد من الفقر ومن الفوارق الاجتماعية ، وفي ميدان الاستقلال الوطني وبناء الدولة العصرية وفي مجال تكوين طبقة وسطى جديدة وعريضة ، وأهم من ذلك كله اتجاه العالم الثالث إلى اعتناق الثورة الاشتراكية ، وما كانت تغري به من أحلام الرجاء والرفاه الاقتصادي والعدل الاجتماعي ، وإقامة دولة العدالة الاجتماعية وغيرها ، لكن سرعان ما دوّت هزيمة حزيران 1967م في الآفاق فجأة ، وانهار صرح عظيم من التطلعات كالذي انهار من قبله ، فعدنا منذ عام 1967م خائبين من الرحلة وآيبين إلى البدايات إلى سؤال النهضة [25]

وبعد هزيمة 1967م اتخذت مشكلة التراث مسارا آخر ، فقد انفجرت التناقضات الداخلية للرؤية الناصرية بعد الهزيمة ، فلعبت الهزيمة دورا مماثلا ، ومن ثم فشلت التجربة الناصرية ، ولحقه فشل اليسار أو الاتجاه الماركسي ،بمعنى عجزت القوة التقدمية على تجميع الجماهير وقيادتها [26] وقد أفرزت النكبة سلسلة من الكتابات النقدية التي تناولت بعمق أسباب النكسة و سبيل معالجة جراحاتها التي رسبت في الوعي العربي العام الشعور بالإحباط و القنوط وفقدان الثقة ، و من أهم الكتابات النقدية التي رافقت هذه المرحلة على سبيل المثال كتاب " الإيديولوجية العربية المعاصرة لعبد الله العروي 1967م بالفرنسية ،وكتاب الاديولوجية والنهضة الوطنية لأنور مالك سنة 1969م بالفرنسية وكتاب نقد الفكر الديني لصادق العظم سنة1972 م وكتاب نظرة جديدة للتراث لمحمد عمارة سنة 1974 و توالت العديد من الدراسات التقويمية على اختلاف تياراتها تبحث في إشكالية النهضة ومازال البحث حولها قائما إلى يوم الناس هذا .

وفي ظل هذا المناخ المثخّن بجراحات الإحباط والخيبة ، بثت الحياة من جديد في المشروع السلفي ، وانتعشت حركته بعدما ظل التيار القومي الاشتراكي مهيمنا منذ الخمسينيات على الساحة الإيديولوجية والعربية ، فلم تكن هزيمة 1967م عسكرية فقط ، بل كانت في الحقيقية هزيمة تجربة بكاملها – التجربة الناصرية نسبة إلى الرئيس المصري جمال عبد الناصر –[27]

لم تكن هزيمة 67 هزيمة عسكرية بقدر ما كانت " هزيمة فكرية وعلمية ... زعزعت الثقة في كثير من القيم التي عاش الإنسان العربي يتمثلها و يعيش لتحقيقها [28]

مما عمق عوامل اليأس و الإحباط في نفس الإنسان العربي و أصبح الإحباط هو " الظاهرة المهيمنة على الوعي النهضوي العربي ، يتجلى ذلك واضحا في معظم الكتابات التي تناولت بكيفية أو أخرى التجربة النهضوية العربية، خصوصا منهم أولئك الذي كانوا قبل الهزيمة من المنظرين للثورة والذين بلغ بهم الحماس أيام أوج الناصرية درجة جعلتهم يقصون من قاموسهم كلمة نهضة باعتبار أن العصر عصر ثورة ، و ليس عصر النهضة أو الإصلاح ، لقد أصيب هؤلاء كما أصيب غيرهم من الكتاب القوميين و التقدميين بنكسة على صعيد الوعي أعمق و أدمى من النكسة الحربية ... لقد انفجرت في وعيهم كل المخاوف التي كانت تشوش عليهم حلمهم الثوري و التي دأبوا على كبتها من قبل بالهروب إلى الإمام، بتضخيم المنجزات والأحلام معا ... فتحولت الثورة الأيديولوجية العربية النهضوية من التنظير للثورة إلى التنظير للسقوط ، من قراءة الماضي و الحاضر و المستقبل قراءة متفائلة حالمة إلى النظر إلى الزمان ما مضى منه و ما سيأتي كمسرح لمأساة عربية لا بداية لها و لانهاية (29) .

وكان من نتائج أزمة 1967م أن دفعت النخب المثقفة إلى العودة إلى التراث ، لا لأجل المباهاة بحضارة العرب كما كان من ذي قبل ، وإنما هذه المرة من أجل توجيه النقد إلى الذات ، واستحضار التاريخ ، لكن هذه العودة إلى الماضي كانت تحمل بداخلها الاتجاه نحو البحث عن أسباب التخلف والأصول التاريخية لهذا التخلف ، ومن ثم كانت إعادة قراءة تاريخ الفكر العربي وتحليله من أجل الكشف عن المنظومة الداخلية التي تحكم العقل العربي الذي شكّل هذا التراث ، ومن ثم يمكن القول إنه إذا كانت هناك بعض التيارات (السلفية) قد أعلت من قيمة التراث وجعلت منه قيمة في حد ذاته ، إلا أن هناك اتجاهات (الحداثية) اتجهت إلى نقد الذات ، وذلك من خلال نقد التراث يقول برهان غليون :" بعد الهزيمة لم يبق لتجاوزها إلا عودة الجماعة إلى إحياء التراث والتمسك به ، باعتباره الفرصة الوحيدة التي ترمز إلى حضارة سابقة ، وتعطي الإحياء شرف الوجود ضمن الفاعلية الأساسية ، والمشاركة التاريخية ، ولأن هذا التراث لا يحتوي على قيمة حضارية راهنة ، فلابد من تحويله إلى قيمة في ذاته ، أي إلى جوهر ثابت وأبدي ، ويصبح بما هو ماهية جامدة رمزا للهوية المهزومة ، وركيزة ثابتة لذاتية مهددة ، ويصبح التشبث بالتراث الفرصة المتاحة لتحقيق الذاتية ، باعتبارها تحيزا وخصوصية قبل أن تكون انتقالا حقيقيا وفاعلية "[30]

غير أن العودة إلى التراث ، رافقها إعادة البحث بدقة في أشكال سؤال النهضة ، من سؤال كيف ننهض إلى سؤال لماذا فشلنا في النهضة ؟

يقول عبد الله العروي في هذا السياق " قلت سنة 1965 م ، إن العرب يتساءلون منذ زمن طويل من نحن ؟ ومن الغير ؟ ما العمل وحسب أي منطق نحلل الماضي والحاضر ونخطط للمستقبل ؟ كيف التعبير عن وضعنا الحالي ؟ لو حررت الكتاب بعد سنة 1967م لغيرت الصيغ مع الإبقاء على المضمون ، ولسألت الأسئلة الآتية : ما هو تحديد الاستعمار التحديد الأكثر شمولا وعمقا ؟ هل الاستعمار ينحصر في التحكم السياسي والاستغلال الاقتصادي والضغط الدبلوماسي ؟ أم هو أعمق وأشمل من ذلك ، إلى حد أنه باختياراته هو ليلزم المستعمر على إتباع طريق واحد دون أي اختيار آخر ... وهل القطيعة مع التراث تقود حتما إلى الحداثة ؟ ما معنى القطيعة ومجالها وما إمكانها .."[31]

ولا يعني تجدد سؤال التراث في الفكر العربي سوى أن الثورة والحداثة لم تقدما حلا لمشكلة العلاقة بالماضي ، لأنهما لم تجيبا عن أسئلة المعاصرة ، كان الجواب عنها شكلا صحيحا وتاريخيا جديرا بعدم تجدد الحاجة إلى التماس الجواب عنها ، عن طريق الالتجاء مرة أخرى إلى المنظومة التراثية ، وهؤلاء كانوا يؤمنون بأنه لا جواب ممكنا عن أسئلة حاضرنا إلا بما يقدمه التراث لنا من أفكار الأقدمين .

ومن هنا ارتفع مستوى الإقبال على التراث من قبل المثقفين العرب على اختلاف توجهاتهم الفكرية والإيديولوجية ، إذ حصلت عودة كثيفة للتراث وإلى مصادره ، وقرأت من جديد بوعي مسكون بالسؤال عن الأسباب التي قادت إلى إخفاق مشروع النهضة وفكرة النهضة ، وقد أثمرت تلك العودة عن قراءات جديدة في بعدها المضموني والمنهجي ، إذ توسلت هذه القراءة بالآليات المنهجية الحديثة مستفيدة من مكتسبات العلمية الراهنة ، ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى كثير من هذه القراءات قراءة أنور عبد المالك (الفكر العربي في معركة النهضة) ، فهمي جدعان (أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث)، محمد عابد الجابري (الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية) علي أومليل (الاصطلاحية العربية والدولة الوطنية)[32] ، يضاف إليهم بطبيعة الحال عبد الله العروي موضوع البحث .

خاتمة : إن الإقبال على دراسة التراث العربي الإسلامي في مختلف مصادره الدينية والثقافية ، شكّل ظاهرة بارزة في الفكر العربي المعاصر منذ الصدمة التي أفاقت العرب من غفلتهم التاريخية ، وفتحت أعينهم على البون الشاسع بين واقعهم المتخلف ، وحضارة الغرب المتفوق، يومها أدركوا انه لا سبيل إلى سد فجوة هذا التأخر التاريخي إلا بالأخذ بأسباب النهضة ، واللحاق بركب المدنية الأوروبية .

وإزاء ذلك تباينت ردود أفعال المثقفين العرب حول الأنا والآخر ، الأنا بمعنى الهوية والتراث ، والآخر بمعنى الحضارة الغربية ، فالإصلاحيون منذ محمد عبده إلى الحركات الإسلامية المعاصرة ، ترى في العودة إلى التراث العربي وقيمه الأثيرة -وان اختلفت الرؤى في منهج العودة – هو السبيل الوحيد إلى استعادة أمجاد الإسلام ، وإعادة بعثها في ثوب جديد يواكب مستجدات الحداثة الغربية ، بينما يرى الفريق الآخر من الحداثيين على اختلاف مشاربهم الفكرية ورؤاهم المنهجية،أن طريق النهضة لا يمرّ إلا من خلال نبذ التراث وإحداث قطيعة مع مطلقاته (الفكر الديني) ، واللجوء إلى تبني قيم الحداثة الغربية واستدراك منجزاتهم في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية ، وإن كان من الفكرين من ينادي بالقطيعة السلبية مع التراث ، وهي تعني استبدال تراث أمة ما بتراث أمة أخرى ، فهناك من ينادي بالقطيعة الإيجابية أو ما سماه فتحي التريكي ب : العودة والتجاوز ، وهي تعني رفض شيئ من التراث وقبول شيء آخر من التراث ذاته ، وهي عملية تتم في كل حركة تغييرية [33]

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة :

[1] - محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ،ط1 الدار البيضاء 1982 م ص17

[2]- ينظر : شاكر احمد السحمودي ، مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة و التراث ،مركز التاصيل للدراسات و البحوث،ط2 الرياض ، 2015 م ص 12

[3]- جمال الدين الافغاني و محمد عبده ، " العروة الوثقى "دار الكتاب العربي ، ط3 بيروت 1983م ، ص 70 -78

[4]- الأمير شكيب أرسلان ، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ، المركز السلفي للكتاب ، القاهرة ، 1981م (د ط)

[5]- الطيب بوعزة ، مشكلة الثقافة في الوطن الاسلامي ، منشورات الفرقان ط1 ، 1992 م ص34

[6]- ينظر : شاكر احمد السحمودي ، مرجع سابق،ص 42

[7]- شاكر احمد السحمودي ، مرجع سابق ، ص43

[8] - محمدعابد الجابري ، مرجع سابق ، ص 17

[9] - حسن حنفي، التراث و التجديد ، دار التنوير ، بيروت، 1982 ، ط2 ، ص16

[10]- حسن حنفي ، المرجع نفسه ، ص 16

[11]- ينظر : فادي إسماعيل ، الخطاب العربي المعاصر قراءة نقدية في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة 1978 - 1987 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ، 1993م ، ص27(د ط)

[12]- المرجع نفسه ، ص 28

[13]- مصطفى الحسن ، النص والتراث ، قراءة تحليلية في فكر نصر حامد أبو زيد ، الشبكة العربية للإعلان والنشر .ط1، بيروت 2012م ، ص17،18

[14]- أحمد محمد سالم ، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر ، دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري .رؤية للنشر والتوزيع .ط1.القاهرة 2010، ص11

[15] - بلقزيز عبد الاله .العرب والحداثة. دراسة في مقالات الحداثيين .مركز دراسات الوحدة العربية .ط1.بيروت .2007م.ص16

[16] - بلقزيز عبد الاله ، المرجع السابق ، ص 34

[17]- أنور عبد المالك، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة بدر الدين عردوكى ، الهيئة العربية للكتاب .القاهرة .1989م (د ط) .ص62

[18] - محمد عابد الجابري ، المغرب المعاصر الخصوصية والهوية ، الحداثة والتنمية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط2 ، 1988م، ص28

[19] - إدوارد سعيد .الاستشراق ... المعرفة ، السلطة ، الإنشاء .مؤسسة الأبحاث العربية .بيروت .ط2. 1984م. ص215

[20] - إدوارد سعيد .المرجع السابق .ص 70 ،71

[21] - عبد الإله بلقزيز ، العرب والحداثة .ص 89

[22] - عون الشريف قاسة ، التراث الروحي والبعث القومي :الوحدات .1976،(د ط) ،ص47

[23] - محمد أركون .تاريخية الفكر الإسلامي .ترجمة هاشم صالح .مركز الانتماء القومي .بيروت .ط . 1986م. ص34

[24] -حسين مروة .النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية .دار الفرابي .بيروت .ط6. 1998 م .ج1.ص9

[25] - عبد الإله بلقزيز .العرب والحداثة .ص41،42

[26] - سمير أمين .الأمة العربية .مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط1، 1988م، ص247

[27] - عبد الله الجابري ، المغرب المعاصر ، ص 67

[28]- عبد الكريم غلاب الثقافة والفكر في مواجهة التحدي 168،169

[29]- محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص 104

[30] - برهان غليون .إغتيال العقل .محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية .دار التنوير .بيروت .ط2. 1987م . ص36

[31] - عبد الله العروي مقدمة الطبعة العربية .الايديولوجيا العربية المعاصرة .ترجمه الى العربية محمد عيتاني .دار الحقيقة .1970م. ص14، 15

[32] - عبد الاله بلقزيز . من النهضة إلى الحداثة .ص56.57

[33]- فتحي التريكي و رشيدة التريكي ، فلسفة الحداثة ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، 1992، ص16