

## من النهضة إلى الحداثة

حواس محمود<sup>(1)</sup>

الحافظ وهشام جعيط وناصيف نصار)، سوف يلحظ أن القيم الفكرية التي بها تأثروا وعنها دافعوا ومن داخلها فكروا وألّفوا هي القيم التي كانت تقدم أوروبا والغرب، ومن رحمها خرجت أنظمة الحداثة السياسية والاقتصادية والثورة الصناعية والتقنية والتقدم الاجتماعي، وسوى ذلك من الظواهر التي ترمز إلى المدنية الحديثة.

الكتاب يتناول لحظة جديدة في خطاب الحداثة، بدأت منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، يطالع بعضًا من أسئلتها الفكرية: الدولة الوطنية، العلمانية، الحداثة، النزعة التاريخية، ويتناول بالتحليل والدراسة نصوص بعض أهم ممثليها الفكريين منذ الستينيات حتى اليوم (ذكر بعضهم أنفًا).

ولعل ما يميز الكتاب أنّ المؤلف يلح -وهو على يقين- على وجوب قراءة الحداثة في الفكر العربي بعيدًا عن فكرة المضاهاة والقياس على مثال سابق، والتسليم بأن (ماهيته) كحداثة إنما تتأتى من نظرتها الحديثة والجديدة بمعزل عن مطابقتها أو عدم مطابقتها النظرة الأصل، ثم بعيدًا عن فكرة النموذج الأوحده الذي يتجاهل سياقات التطور التاريخي وقانون التراكم في الفكر والظواهر الفكرية.

ويشير الكاتب برؤية موضوعية إلى أن الحداثة الفكرية العربية نجمت عن اتصال فكري عربي لم ينقطع بمصادر الفكر الغربي، لكنها في الوقت نفسه نشأت كي تجيب عن أسئلة خاصة بالمجتمع العربي والثقافة العربية، أسئلة ما كان حدائيو أوروبا قبل قرن ونصف يواجهونها، وهو يخلص إلى أننا من دون رؤية هذه الجدلية وهذه العلاقة المزدوجة بالمرجع الفكري الغربي وبأسئلة المجتمع الخاصة يمتنع فهم هذه الحداثة.

يركز المؤلف على أهمية المسائل الفكرية التي طرحها أولئك المفكرون العرب الذين تضمن الكتاب عرضًا ودراسة لطروحاتهم، فهذه الطروحات من أمهات المسائل في الفكر العربي المعاصر، وأذ اقتضت خطة الكتاب تناول مسألتين في خطاب مثقفي جيل الحداثة المعاصر مسألة الحداثة السياسية والاجتماعية، ثم منظومات الحداثة ومنها الحداثة في وعي الإنتلجنسيا العربية المعاصرة.

يرى مؤلف الكتاب<sup>(2)</sup> عبد الإله بلقزيز<sup>(3)</sup> أنه من دون كثير جدل حملت الحداثة بما هي ظاهرة في تاريخ الفكر الإنساني معنى محددًا في وعي من استقر رأيهم على نعتها بالحداثة، وأنه حصل تمييز في ذلك الوعي بين منظومتها الفكرية وما سبقها من لحظات فكرية مثل الإصلاح والنهضة، وبات العرف جاريًا على تعيين سماتها تعيينًا تخرج به عن دائرة الاشتراك في وجوه الشبه مع ما يمكن وصفه بما قبل الحداثة وبما بعد الحداثة، بات في حكم الإجماع أو قريبًا منه.

إنّ الحداثة ترادف معنى المنظومة الفكرية التي تجاوزت فيها نزعات يرد بعضها إلى بعض كالإنسانية والعقلانية والتجريبية والعلمانية والتطورية والتاريخانية والتقنوية... إلخ.

وقد نشأت هذه المنظومة واكتملت ملامحها في مكان معين؛ أوروبا، وفي زمن معين؛ العهد الحديث، لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر، ثم لتكتسح العالم الذي يقع خارج مركزها الأوروبي؛ أميركا الشمالية، ثم اليابان، فالعالم بأسره.

ويشير إلى النخبة الفكرية العربية الجديدة من خمسينيات القرن المنصرم التي نشأ وعيها في مناخ هذه الثورة الفكرية متفاعلة مع الموجة الأولى؛ موجة نقد الحداثة، انصرفت إلى النهل من منظومة الفكر الغربي في تعبيره العقلاني والتاريخي والوضعي، ومن يقرأ كتابات مفكري هذا الجيل منذ الخمسينيات (زكي نجيب محمود وأنور عبد الملك)، والستينيات (عبد الله العروى وياسين

(1) كاتب سوري.

(2) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).

(3) مفكر مغربي معروف.

امتدت منذ الحرب العالمية الأولى إلى بداية الخمسينيات، أفرجت عن سياسات تعليمية انصرفت إلى الاعتناء بأمر تكوين الأطر الجديدة وتمكينها من تلقي تعليم عال متقدم، فباشرت في إرسال بعثات الطلاب إلى أوروبا لاستكمال التحصيل الجامعي وأجرت عليه النفقات من ميزانيات وزارات التعليم، ولقد فتح ذلك التدفق الكبير للبعثات التعليمية إلى أوروبا، وبخاصة إلى بريطانيا وفرنسا بين العشرينيات والخمسينيات، باباً أوسع أمام ذلك الاتصال بالفكر الأوروبي في ينايعة.

ويذكر المؤلف أنه منذ القرن التاسع عشر والفكر العربي بتياراته كافة، يدور حول إشكالية كبرى عامة هي إشكالية التقدم<sup>(4)</sup>، فكل الأسئلة الفرعية فيها تعبر عن هاجس التقدم، ماذا نأخذ من الآخر، وما الذي نحافظ عليه من الموروث (أو ما درجت عليه أدبيات الفكر العربي بـ (التراث والمعاصرة)) هل الطريق إلى النهضة يمر عبر الثورة على الاستبداد، أم عبر الإصلاح الاجتماعي، أم عبر الإصلاح الديني؟ ما دور الدولة في عملية الإصلاح، وما دور المثقفين في التنوير؟ وهذه الأسئلة ما هي إلا تنوعات لسؤال ضمني يخترقها هو (كيف نتقدم؟)، وهو عينه الإشكالية الأم في الوعي العربي منذ ميلاده الحديث.

ويشير المؤلف إلى تحول كبير في مضمون إشكالية التقدم التي هي الإشكالية الأم الحاكمة للوعي العربي - كما مر معنا- هذا التحول تمثل في انتقال خطاب الجيل الجديد، جيل ما بعد الحرب من إشكالية النهضة إلى إشكالية الثورة ومن مفهوم النهضة إلى مفهوم الحداثة<sup>(5)</sup>.

## 2. منعطف النقد

يقول المؤلف إنَّ النقد في لحظته الأولى قد انصرف إلى الليبرالية في الفكر الغربي من منظور تاريخي جدلي، أي من منظور سلم بتاريخية الليبرالية، وموضوعية الحاجة إليها في

يتناول المؤلف النهضة والحداثة من خلال قراءة الخطاب الفكري -تفصيليًا وبإسهاب مضيء ومفيد في آن- لمفكرين عرب لهم باع كبير في الاهتمام بالواقع العربي وإشكالاته، يجيب الكتاب عن أسئلة كثيرة تتعلق بأزمة الواقع العربي ماضيًا وحاضرًا، ولا سيما أن الإخفاق العربي ما يزال مستمرًا، من دون الوصول إلى حلول فكرية متفق عليها من المهتمين -أعلمهم- بهذا الشأن المصيري المهم للعالم العربي بكليته، وذلك عبر ثلاثة أقسام وسبعة فصول متكاملة تخدم العنوان الرئيس للكتاب.

## أولاً: بيئة الخطاب

### 1. من النهضة إلى الثورة

يشير المؤلف إلى أن الموجة الجديدة من الاتصال الكثيف بمصادر الفكر الحديث لها أسباب عدة أفضت إليها، لكنه يرى أن اثنين من هذه الأسباب قد تكون أكثرها تأثيرًا وأهمية.

أولها: أن المدة ما بين الحربين شهدت رسوخًا للحالة الاستعمارية في البلدان العربية معظمها نشأت في نطاقها أشكال جديدة لسيطرة غير عسكرية، أو غير متوسلة بوسائل عسكرية، ومنها السيطرة الثقافية، وهذه تحققت من طريق نجاح السلطة الأجنبية في إرساء نظام تعليم عصري نشر لسان المستعمر وبعض قيم ثقافته، وأفضى إلى إنتاج جيل جديد من المتعلمين أكثر قابلية للتفاعل مع معطيات الثقافة الغربية الحديثة، وأملك من سابقه في أداة الاتصال بها؛ اللغات الأجنبية، ولقد أمكن لبعض أبناء ذلك الجيل الجديد أن يجمع ثقافته التقليدية إلى ثقافته العصرية في نسيج تكويني سيكون له كبير أثر في وعيه لاحقًا، وهي السمة الرئيسة التي طبعت تكوين وعي النخبة الفكرية العربية معظمها التي ولجت عالم التدريس والتأليف منذ سنوات الخمسينيات في القرن الماضي، ومنها أولئك الذين أعادوا صوغ خطاب الحداثة في الفكر العربي في النصف الثاني من القرن العشرين، والعقد الأول من هذا القرن.

وثانها: أنَّ الحقبة الليبرالية في السياسة العربية، وقد

(4) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ط2، (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

و: عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).

(5) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020)، ص36.

المعرفة الغربية بالإسلام (الاستشراق)، وهو تزامن مع تزايد اهتمام النخبة العربية بتحليل المعرفة التراثية ونقدها، ومع اصطدام ذلك الاهتمام بكثير مما كتبه الغربيون حول الإسلام: ديناً وثقافة وحضارة، ومع أنّ الاهتمام بما كتبه المستشرقون لم يكن جديداً في الفكر العربي، وهو يعود إلى لحظة محمد عبده، ويمتد على مدى 60 عاماً من القرن العشرين.

## ثانياً: الدولة الوطنية والحدثة السياسية: التراكم والإخفاق

### 1. منطق الدولة الوطنية

يرى المؤلف أنّ أنور عبد الملك هو أول من دشّن من جيل الثورة التفكير مجدداً (أو إعادة التفكير) في مسألة الدولة الوطنية، من ضمن تفكير أشمل في مسألة النهضة -وهو مفكر على قدر من النزاهة، استثنائي- حمله في الماضي (الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين) على أن يرتفع فوق جراحاته الشخصية، فيقرأ تاريخ الثورة قراءة موضوعية، وحمله بعد انصرام حقيقتها (من أوائل السبعينيات من القرن العشرين) على إنصاف إنجازاتها بشكل أكثر تجرداً وموضوعية حين تنكر لها الآخرون، ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن الإيمان بخيار النهضة، مع تشديد منه على دور الموارد الحضارية في البناء النهضي.

ينطلق تحليل أنور عبد الملك للمسألة -في معظم ما كتب، وبخاصة بين نهايات الخمسينيات وبداية السبعينيات- من حالة مصر، لكن استنتاجاته قابلة للانطباق على الوطن العربي كله.

لم يكن أنور عبد الملك شأن مثقفي اليسار في مصر خلال سنوات الخمسينيات ينظر نظرة ارتياح إلى ثورة تموز/ يوليو 1952، إذ كانت في حسبانته انقلاباً عسكرياً قاد إلى نظام قطع الطريق على ثورة اجتماعية، بدأت مقدماتها في نظره عام 1946، وهُيئت شروطها الموضوعية منذ حريق القاهرة في مطلع عام 1952: شهوراً قليلة قبل حركة (تنظيم الضباط الأحرار) زاد من معدل الاعتراض على نظام عبد

التاريخ العربي المعاصر ولكن -أيضاً- بوعي جدي تجاوزي: يستوعب ويتجاوز، ويرى أن عبد الله العروي هو خير من مثل ذلك النقد، اعتمد ماركس الشاب مرجعاً لوعي هذه العلاقة المعقدة بالفكر الليبرالي، الحاجة إليه والحاجة إلى تجاوزه ونقده في آن، وأدرك أن أوضاع ألمانيا المتأخرة هي بالذات ما صنع في وعي ماركس تلك الجدلية، ولا يحتاج الفكر العربي سوى إلى هذا الوعي الذي أطلق عليه العروي (الماركسية التاريخية)، ولذلك أتت عبارة العروي الشهيرة عن الحاجة إلى مكتسبات الليبرالية قبل المرور من مرحلة ليبرالية ومن دونها، صدى لوعي ماركس الذي يريد مكتسبات الثورة الفرنسية في ألمانيا، وعينه على الثورة الاشتراكية فيها.

هذا وفي ما بعد -وكما يرى المؤلف- تطور نقد العروي لليبرالية أكثر كفكرة الفرد والحرية المصطدمة بفكرة الدولة، دافع العروي عن الحرية، ولكن ضمن إطار الدولة، استعان بهيغل لنقد فلسفة الأنوار<sup>(6)</sup>، وفلسفة الحق الطبيعي، وقدم أعمق قراءة لليبرالية<sup>(7)</sup> في الفكر العربي حتى الآن.

وتركز النقد في لحظة ثانية على العقل الغربي: على مضمونه الفلسفي وآليات التفكير فيه وموجهاته، وخلفياته اللاشعورية، فكان نقداً للحدثة من داخل الحدثة نفسها، بدأ هذا النقد يطل منذ نهاية الستينيات -من القرن الماضي- من خلال كتابات عبد الكبير الخطيبي (الذي أدخل تفكيكية جاك دريدا في نقد الخطاب، وفي نقد مطلقات التراث والغرب، وفي تحليل الثقافة الشعبية، وازدهر في عقب ذلك ولع بمناهج الأنثروبولوجيا الثقافية في دراسة التراث الشعبي، وبالتحليل النفسي في دراسة المجتمع العربي، ليبلغ نقد الحدثة ذروته في كتابات مطاع الصفدي<sup>(8)</sup>، النقدية للحدثة وللعقلانية الغربية والنزعة المركزية الأوروبية<sup>(9)</sup>.

### أما في اللحظة الثالثة، فقد اتجه النقد إلى تناول

(6) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981).

(7) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1983).

(8) مطاع صفدي، نقد الشر المحض، ج2، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2001)، و: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986).

(9) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحدثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020)، ص59.

فالعرب لا يعانون عجزاً أو فقراً في أفكار النهضة والتقدم إلا أنهم يعانون غياب ما لا تكون النهضة إلا به؛ الوطنية الحديثة.

### 3. الإسلام والدولة الوطنية

يشير المؤلف إلى أنّ كتاب علي أواميل (الإصلاحية العربية والدولة الوطنية)<sup>(12)</sup> ما يزال يتمتع بقيمة علمية في مجاله وفي الاستنتاجات التي انتهى إليها من دراسته نظرة الإسلاميين العرب إلى الموضوع -وبخاصة جيلهم القطبي الأخير، ثم إن دراسة علي أواميل كانت تأسيسية في بابها لأنها أول دراسة -في ما نعلم- كُرس لتمثيل خطاب مفكري الإسلام المحدثين وأيديولوجية المعاصرين في مسألة الدولة الوطنية، وقد فتحت أفقاً لمثقفين عرب آخرين طرخوا المسألة لاحقاً بعد أن تبينت أهميتها وراهنيتها، وزاد الطلب عليها في ميدان البحث العلمي بمعزل عما إذا كان ما كتب في الموضوع -وأكثره من موقع علم الاجتماع السياسي- ذا قيمة علمية<sup>(13)</sup>.

وبمقدار ما أصابت الإصلاحية الإسلامية حظاً من النجاح في استيعاب صدمة الحداثة السياسية التي مثلتها ردة فعلها الإيجابية على الدولة الوطنية الحديثة، وتفاعلتها اليقظ مع المفهومات السياسية الحديثة، واقتباسها كثيراً منها، ومحاولاتها تأصيل بعضها بل الدفاع عن نموذجها بوصفه الإطار الذي يكفل العدل السياسي، ويوفر للعرب والمسلمين وسيلة هي أساس للتقدم وللحاق بالغرب أو كف ضغوطه وخطره، بمقدار ما أخفقت الإحيائية الإسلامية في ذلك كله، وأنتجت -في مقابلة- مقالة سياسية في الدولة شديدة الانكفاء إلى الماضي والموروث، وشديدة التعارض مع منظومة الفكر السياسي الحديث، ما وفد منها من خارج وما رُسخ منها في تجربة الدولة الوطنية الحديثة في البلاد العربية.

الناصر عنده صدامه مع الشيوعيين واليسار في 1958، ثم تراجع عن سياسة (الحياد الإيجابي)، والانكفاء إلى (عدم الانحياز)، وتردده في العلاقة مع الاتحاد السوفياتي السابق والدول الاشتراكية.

إلا أنّ نقده النظام الناصري لم يكن ظالماً أو متعسفاً، إنما بحسب المؤلف كان موضوعياً، حيث إنه قد ثمن للنظام نفسه مبادرات خلافة في مضمار التنمية الاقتصادية والاجتماعية وتوزيع الثروة.

### 2. العلمانية والدولة الوطنية

يجد المؤلف أنّ إسهام ناصيف نصار في بناء مقالة جديدة في العلمانية أو في ضرورتها للدولة وللنظام المدني الحديث ينتهي إلى رؤية جيل الحداثة الجديد -جيل الثورة والهزيمة- إلى المسألة الدينية عموماً، وإلى علاقة الدولة والسياسة بالدين على نحو خاص.<sup>(10)</sup>

وفي موضوع الدولة الحديثة يقول المؤلف إنّ الحلقة المفقودة في التاريخ العربي المعاصر وفي مشروع النهضة برمته هي الدولة الوطنية الحديثة، لكنها ليست محض حلقة من حلقات سلسلة يمكن رتق المفتوح منها أو الغائب بحيث تستوي السلسلة. إنها العقدة الأساس بل المادة الحديدية التي منها تتكون حلقات السلسلة، درس رسخ في أذهان النخب من تأمل أسباب الإخفاق النهضوي، إذ لا نهضة ممكنة من دون دولة وطنية تكون مادتها ووعاءها ومضمونها وقاطرة قيادتها، ولا مشروع للنهضة يجري في الدماغ من دون أن يمشي على قوائم، فالتاريخ يثبتنا بذلك، ما كان فكر النهضة (أثار الطهطاوي والتونسي وعبد الكواكي والشدياق والبستاني واليازي وأديب اسحق وفرح أنطون) إلا بوجود دولة محمد علي وابراهيم باشا والخديوي اسماعيل، وما كان خطاب الثورة والحداثة إلا في أحضان الدولة، ليس فقط لأنهم تطلّعوا إلى قيادة دولة وطنية، إنما أيضاً لأن لبنات هذه الدولة كانت تنشأ وتتراكم وتحتضن خطاب نخب تدافع عن مشروعها المتحقق حينئذ.<sup>(11)</sup>

(12) علي أواميل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: دار التنوير، 1985).

(13) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص121.

(10) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص91.

(11) بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.

و: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص101.

## ثالثاً: خطاب الحداثة

### 1. التاريخانية والحداثة

الليبرالية، في عملية خلط بينها وبين البورجوازية والاستعمار والإمبريالية، بحيث تكون النتيجة تعزيز التقليد وترسيخه<sup>(15)</sup>.

وهذه نقطة مهمة جداً، وتعدّ نقداً قيماً للماركسية العربية -أصاب المؤلف والعروبي معاً في طرحها- لأنها قد انطلقت في أفكارها معظمها من أفكار الاتحاد السوفياتي السابق الذي بقي الفكر فيه جامداً مدةً طويلة، خصوصاً فترة بريجنيف إلى أن جاء غورباتشوف صاحب نظرية البروستريكا والعلمانية ليرفع غطاء الأدلجة عن هذا الاتحاد، ويعترف بالأخطاء جميعها التي تراكمت إلى أن وصل الاتحاد السوفياتي إلى حالة من الجمود شبه الكامل، ومن ثم التفتت والتفكك شبه الشامل.

يستنتج العروبي أن من يدعو إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم بعد مرور أكثر من قرن على (النهضة) وعجز المصلحين جميعهم عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يتفوه بكلام فارغ إذن<sup>(16)</sup>.

وأكثر الأفكار المستوردة عرضةً للتشنيع والرفض هي تلك التي تنتهي إلى منظومة الفكر الليبرالي، بعض ذلك الرفض يتحجج بصلة الفكر الليبرالي بالاستعمار ليسوغ لنفسه، لكن هذا النمط من بناء التلازم بين الليبرالية والاستعمار ليس يقود سوى إلى تعزيز التقليد<sup>(17)</sup> وإعادة إنتاج أسباب التأخر.

### 2. المقدمات الليبرالية للماركسية

يشير المؤلف إلى التقاء العروبي وياسين الحافظ في نهاية الستينيات من القرن العشرين على اختلاف بينهما في مجال الاختصاص الأكاديمي وفي الخلفية السياسية؛ على رؤية مشتركة للواقع العربي بعد الهزيمة (1967)، ومن دون سابق تعارف أو حوار، وكان هذا دليلاً على وحدة هموم ذلك الجيل الفكري الرائد وعلى طاقة الاجتهاد والإبداع لدى رموزه، ثم إنّ تميزهما وتماييزهما عن غيرهما من رموز جيلهما الثقافي

(15) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص 147.

(16) عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، ص 23، و: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص 152.

(17) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، ص 10.

يشيد المؤلف بكتابات العروبي لا سيما خطاب الحداثة العقلانية والتاريخية في الفكر العربي، ويقول إنه الأكثر تحولاً واتساقاً ومنظومية، إذ في أعمال الأستاذ العروبي الفكرية -معه فقط- بدأت لحظة الانعطاف النوعي الأغنى في مسألة التقدم، وتمثل جملة الشروط الثقافية والسياسية التي بها يرتهن وعلمها يتوقف، بما هي مقدماته التحتية التي من دونها يتمتع مادياً، ويرواح في منطقة الطوبى.

لقد كان كتاب العروبي (الأيدولوجيا العربية المعاصرة) نصّاً فكرياً مرجعياً وبرأي المؤلف سيظل هذا الكتاب حتى إشعار آخر الكتاب الأشبه بمعطف غوغول الذي خرجت منه إشكالات الفكر العربي كافة.

ولقد اهتدى العروبي منذ مطلع عقد السبعينيات في القرن العشرين إلى إدراك المشكلة التي هجس بها طويلاً في ما كتب، وتعريفها على النحو الآتي: ((كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة ليبرالية؟))<sup>(14)</sup>.

يقدم العروبي رؤية نقدية لجملة من الوقائع والأوضاع والأفكار تُلخص في أربع نقاط مهمة هي:

أولاً: حالة الوطن العربي من التأخر التاريخي مقارنة بمستوى التطور الحديث الذي ولجه العالم منذ انتصار المدنية الأوروبية وصبورتها إلى الكونية.

ثانياً: ما يعيشه الوطن العربي من تأخر ثقافي متحصل من ثقل التقليد والنظرة السلفية وضعف تشعبه بقيم الحداثة ومنها النزعة التاريخية.

ثالثاً: عدم استناد الفكر الثوري والماركسية العربية إلى مقدمات الفكر الحديث أو إلى منظومة الفكر الليبرالي.

رابعاً: جنوح التأليف الماركسي العربي إلى مقارعة

(14) عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، ص 7.

وفي منطقتها لم يكن له نظير في الجدة والأهمية منذ آلاف السنين، ذلك أن ((الحدائثة كما نسميها الآن، وقد تجلت وأينعت عام 1600، ليست فقط مسألة بروز ونمو وازدهار حضارة جديدة أخرى برزت غيرها من الحضارات وسيطرت عليها، بل هي تحول عميق في تطور الإنسانية وقفزة ضخمة لا تماثلها إلا القفزة النيوليتية منذ عشرة سنوات حين اخترع الإنسان الزراعة ودجن الحيوان وبنى القرى واستقر)).<sup>(22)</sup>

الحدائثة بهذا المعنى قطيعة مع ماضٍ حضاري حكمه منطق التراكم والتطور داخل البنية التاريخية – الثقافية نفسها، وإنشاء نظام من التراكم والتطور جديد، إنها عينا قطيعة الصناعة مع الزراعة، وقطيعة العلم مع الميتافيزيقيا، والتجارة الحديثة مع المركنتيلية، ثم الرأسمالية مع الإقطاع، والفردانية مع العلاقات الجماعية، والإصلاح الديني مع سلطان الكنيسة الكاثوليكية، والعلمانية والنظام المدني مع (الحق الإلهي) والعقد الاجتماعي مع الاستبداد المطلق... إلخ

وبحسب هشام جعيط فإن وراء هذا الصعود المدهش الذي كان يضعهم -الغرب- على المحك، كانت هناك قطيعة أوروبا مع ركنها الديني، فالحدائثة لم تخرج من رحم تواصل الغرب مع ماضيه، وإنما أتت تؤسس لنفسها عبر طلاق تاريخي مع منظومة ذلك الماضي، ولم يكن هذا شأن المسلمين الذين ((لم يفكروا بظاهرة الحدائثة كقطيعة مع الماضي، وإنما عن طريق إعادة ربط العلاقة مع الماضي، ولم ينظروا إليها بمنظار "التقدم" ولكن بمفهوم "النهضة"))<sup>(23)</sup>. ويسجل المؤلف ملاحظة مهمة على أعمال جعيط بالقول: يلحظ القارئ في نصوص الأستاذ هشام جعيط، وبخاصة تلك التي تناولت إشكالات الهوية والحدائثة قدرًا كبيرًا من التوتر فيما بين حدين يبدوان قصيين: حد الدفاع المستميت عن الهوية والموروث الثقافي والاجتماعي والقيمي بحسبانها خندقًا للدفاع عن المجتمع في وجه زحف الحدائثة الجارف، وما في ركابه من نتائج، فادحة الأثر، وحد التبشير بحدائثة كونية أو بحدائثة حاملة لقيم كونية لا يجوز التردد أمام الأخذ بها تحت أي عنوان أو مبرر<sup>(24)</sup>.

إنما يكمن في تلك الحساسية النقدية العالية التي انفردا بها مبكرًا، ووسمت إنتاجهما الفكري منذ منتصف الستينيات، وهذه الحساسية هي التي دفعت كلاً منهما –بطريقته– إلى إطلاق عملية مراجعة فكرية جريئة بل هي الأجرأ من نوعها لدى هذا الجيل ومن بعده حتى يومنا الراهن<sup>(18)</sup>.

لقد كان العروبي ينبه إلى أن الماركسية العربية تتلون بلون المجتمع المتأخر، فتقدم نفسها في صورة أيديولوجية معادية للحدائثة، أي مجافية لمنطق الماركسية ذاتها بوصفها فكرًا حديثًا أو خلاصة للفكر الحديث. لم يتوقف منذ عام 1968 عن التعبير عن الفكرة ذاتها بصور وصيغ شتى، عن التأخر الثقافي، بالنسبة إليه ليس سمة الفكر السلفي والتقليدي فحسب، وإنما هو مما يمكن معاينته في الفكر الذي يعلن انتسابه إلى الحدائثة، ومنه (الفكر) الماركسي العربي.

وخلافًا للماركسية الفيتنامية التي بنت تراثها النظري والسياسي على حلقة فكرية ليبرالية سابقة لها، وقد حلل ذلك الحافظ في كتاب<sup>(19)</sup> كرسه لهذا الغرض، لم يكن وراء الماركسية العربية وفي جوارها غير التقليد، تنهل منه، وتعيد إنتاجه في داخلها، وكان ذلك سببًا من أسباب تكلسها وسطحيها وضعف تأثيرها.

لقد وجه ياسين الحافظ نقدًا لاذعًا إلى ما أسماه (الستالينية العربية)<sup>(20)</sup>. وإلى اليسار الشيوعي التقليدي العربي<sup>(21)</sup> قبل الهزيمة، وقبل انتصار الثورة الفيتنامية بسنوات، وهو ما يشهد بيقظته الفكرية وحسه النقدي العالي.

### 3. في الدفاع عن الحدائثة ونقدها

يقول المؤلف ليست الحدائثة في رؤية المفكر هشام جعيط حقيقة زمنية تراكمية وكمية في المغامرة الإنسانية، إنها ثورة في تطور تلك المغامرة، وتحول حاسم في مسارها،

(18) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحدائثة، ص 206.

(19) ياسين الحافظ، التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارنة مع التجربة التاريخية العربية، (دم: دن، دت)، ص 238.

(20) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، (دم: دن، دت)، ص 109 – 111.

(21) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ص 157-167-174.

(22) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، (بيروت: دار الطليعة)، ص 27. و: عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحدائثة، ص 238.

(23) هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ص 69.

(24) عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحدائثة، ص 263.

## ختامًا

## المصادر والمراجع

1. الفالكتاب الذي بين أيدينا كتاب مهم ومفيد- كما ذكرنا في المقدمة- لجهة إضاءته على خطاب النهضة والحداثة، مرورًا بمفاهيم ومصطلحات عدة شكلت اهتماما واسعًا في مراحل متعددة لدى جيل المفكرين والمثقفين العرب، فلقد شغل الفكر العربي عبر الصحف والمجلات والكتب والدوريات التي كانت تصدر في السبعينيات والثمانينيات وحتى التسعينيات من القرن المنصرم بموضوعات الحداثة والتراث، الجديد والقديم، الأنا والآخر، الشرق والغرب... وغير ذلك من ثنائيات اهتم بها الفكر العربي المعاصر من دون الوصول إلى حلول لدى التيارات الفكرية الفاعلة في المشهد السياسي والفكري العربي ويأتي هذا الكتاب ليقدم مادة تحليلية ودراسية من خلال عرض أفكار المفكرين المعاصرين العرب، ويعرض لمسائل مهمة، وأهمها مسألة الدولة التي نادراً ما كان يهتم بها الفكر العربي، إضافة إلى عرض المؤلف آراء العروبي عن الليبرالية وضرورة تمثيلها في القطع مع التراث، وهذا غير مسبوق في الفكر العربي، ويشيد المؤلف بهذا الرأي لدى العروبي، لهذا؛ فإن هذا الكتاب ما زال يكتسب أهميته الفكرية الراهنة لأن الظاهرة الأصولية ما زالت تلعب دوراً سلبياً في المشهد الفكري والسياسي العربي، وقد أسهمت بصورة سلبية كبيرة وخطرة في إجهاد ثورات الربيع العربي، إذ استغلتها أنظمة الاستبداد والقمع العربي شر استغلال، وتبناها أنها ليست ثورات إنما حركات إرهاب، والسبب ركوب تيارات الإسلام السياسي موجة الربيع العربي فأساؤوا إليها إساءة خطيرة جداً، طبعاً ثمة أسباب أخرى لإفشال الربيع العربي إضافة إلى الإسلام السياسي لا مجال لذكرها.
2. ثمة ملاحظة نقدية أساس من كاتب السطور حول الكتاب تتلخص في أن المؤلف كان يعرض طروحات المفكرين، ويحللها، لكنه نادراً ما كان يقدم رؤية نقدية مفصلة عن هذه الطروحات، وعوضاً عن بث رأيه في ما عرضه من آراء مفكرين عرب في موضوعات وقضايا إشكالية عدة ضمن فصول الكتاب، كان الأجدى والأكثر وضوحاً للقارئ أن يخصص فصلاً خاصاً لتبيان رأيه تفصيلياً وبإسهاب في ما عرضه من خطاب المفكرين العرب عوضاً عن إبداء رأيه باختزال وتنقية ضمن فصول الكتاب.
3. الحافظ. ياسين، التجربة التاريخية الفيتنامية تقييم نقدي مقارنة مع التجربة التاريخية العربية، (د.م: دن، د.ت).
4. الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، (د.م: دن، د.ت).
5. العروبي. عبد الله، مفهوم الدولة، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1981).
6. مفهوم الحرية، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1983).
7. العرب والفكر التاريخي، (بيروت: دار الحقيقة، 1973).
8. علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي/ بيروت: دار التنوير، 1985).
9. عبد الإله بلقزيز، من النهضة إلى الحداثة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020).
10. الإسلام والسياسة دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ط2، (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).
11. الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004).
12. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، (بيروت: دار الطليعة).
13. مطاع صفدي، نقد الشر المحض، ج2، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2001)، و: مطاع صفدي، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986).