كيف يتم الاسترشاد بفكرة الباراديغم العلمي في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر ؟

د. جاري جويدة

قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2

ملخص

إن توفر مادة البحث ؛ في أي عمل شرط أساسي لإنجازه والمتجول في مكتباتنا العربية يواجه زخم يصعب إحصاؤه من البحوث والدراسات والأطروحات التي عانقت مشكلات متعددة في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر لكن كلها تصب في بوتقة تراث الحداثة، الأصالة، المعاصرة، التقدم، التخلف إذ لم نعثر على دراسة أو أطروحة انهمت بمشكلة الباراديغم سواء في الميدان العلمي أو المجال الفلسفي العربي المعاصر، بل مفهوم الباراديغم كمصطلح علمي فلسفي غائب تماماً في فضاءنا الفكري الفلسفي العربي.

إن افتقارنا لمثل هذا الموجه في البحث النظري وأسباب غيابه في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة كان من أهم الهواجس والقلق الفكري الذي دفعنا إلى كتابة هذا المقال للحفر في دهاليزه من خلال اتجاهات فلسفية يغلب عليهما اللاتجانس في الطرح والتفكير. من أجل هذا تركز البحث وانصب الاهتمام حول الكيفية والطريقة التي بهما يمكن الاستفادة من فكرة النموذج الباراديغم كما طرحه توماس كون قصدنا بذلك المعنى الميتافزيقي والمعنى الاجتماعي، والمعنى الاصطناعي. في تاريخ العلم بهدف الاسترشاد به وتوظيفه في مجال الفكر الفلسفي استناداً إلى المعاني الثلاثة لمفهوم الباراديغم :

فهل يمكن الاسترشاد بفكرة الباراديغم في مجال الفكر الفلسفي العربي المعاصر؟ كيف ننقل الفكرة من العلم لنوظفها في الفلسفة ؟

إذا سلمنا جدلًا بوجود باراديغم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، هل هو موجود كإطار مرجعي أم أنه في إطار التكوين ؟

ما هي الباراديغمات التي عرفتها مشكلة النهضة في مسارها التاريخي ؟

المشاريع المقترحة في إطار الفكر الفلسفي العربي المعاصر لماذا فشلت في تحقيق النهضة هل يرجع ذلك إلى غياب نموذج باراديغم يقوم على أسس علمية وموضوعية ؟

الكلمات الدالة : الباراديغم ؛ الباراديغم القياسي؛ السيستام ؛ المشروع ؛ النهضة ؛ الحداثة ؛ النموذج.

Abstract

The availability of the research material in any work is a prerequisite for its achievement and the traveler in our Arab libraries faces a difficult momentum of research, studies and dissertations that have dealt with various problems in the field of contemporary Arab philosophical thought, but all are rooted in the crucible of modernity, originality, contemporarism, progress and backwardness. We find a study or dissertation that is concerned with the Paradigm problem, whether in the scientific field Paradigme or the contemporary Arab philosophical field. But the concept of paradigms as a philosophical scientific term is completely absent in

in our intellectual Arab philosophical space. Our lack of such a mentor in the theoretical research and the reasons for his absence in contemporary Arabic philosophical studies was one of the most important concerns and intellectual concerns that prompted us to write this article to dig in its corridors through philosophical trends dominated by heterogeneity in subtraction and reflection. For this reason, the focus of the research and the focus on how and how to use the idea of paradigms as suggested by Thomas Kuhn, we mean the metaphysical meaning, the social meaning, and the artificial meaning in the history of science, to guide and employ it in the field of philosophical thought based on the three meanings of the Paradigm concept: Can the idea of paradigms be guided in the field of contemporary Arab philosophical thought? How can we move the idea from science to employ it in philosophy?

If we recognize the existence of paradigms in contemporary Arab philosophical thought, is it a frame of reference or is it in the framework of composition?

What are the paradigms identified by the problem of Renaissance in its historical course?

Why has the proposed projects in the context of contemporary Arab philosophical thought failed to achieve the Renaissance ? Is it due to the absence of paradigms (model) based on scientific and objective basis?

Keywords: paradigm; standard paradigm; system; project; renaissance; modernism; model.

Résumé

Le fonds documentaire arabe est riche en œuvres scientifiques se rapportant aux thématiques philosophiques d'authenticité, de modernité, de progrès et de sous développement. Mais il est pauvre en écrits sur la question paradigme aussi bien dans le domaine scientifique qu'en production philosophique. Ce terme est pratiquement absent dans la production philosophique arabe ce qui nous pousse à approfondir l'étude l'idée de ce sujet identifier les pistes permettant d'utiliser cet outil tel qu'il est défini par Thomas Kuhn, c'est-à-dire dans ses sens métaphasique, social et artificiel et ce dans le but de faire avancer la pensée philosophique arabe contemporaine .

Mots clés: paradigme, pensée philosophique, modernité.

مقدمة

يعمل الإنسان ويسلك تبعاً لأفكاره، وأعماله كلها موجهة بفكره واعتقاداته وتوقّعاته. ومهما بدا سلوك الناس شاذاً، سواء أكانوا شعوباً أم قبائل أو جماعات صغيرة في نظر البعض فإنه في السالكين يبدو معقولاً ومتفقاً مع وجهة نظرهم عن العالم.(كرتيش،1984)

وتتشكل استجابات وردود أفعال العالم أو المفكر تبعاً لعالمه المعرفي ولاعتقاداته وتوقّعاته؛ أي تبعاً لـ: الباراديغم Paradigme الذي يؤمن به، فباراديغماتنا هي قوة مهيمنة، فعالة في اختيار الأدوات المعلوماتية التي نستخدمها في عصر تكاثر الأفكار المتنافسة ونمو الشواذ في توجهاتنا السائدة (Bloom,1975). إن أية محاولة لخلق معرفة لا بدّ لها من مرشد أو دليل فهي – لا يمكن – أن تبدأ من لا شيء، إنها تحتاج إلى نظرية أو إلى رؤية تسمح للباحث أن يفصل بين المناسب وغير المناسب، إذ إن هذه الرؤية تدل الباحث في أية منطقة يكون البحث مثمراً (Bloom، 1975)

وتقوم الباراديغمات بعملية الإرشاد والتوجيه هذه، وتؤدي وظيفتها الإرشادية من ناحيتين: فهي تعمل كمقدّمات بعدها تصورات مسبقة ينطلق منها العالم، ومن ناحية أخرى تعمل كمحددات أو معايير معرفية تحدد الانطباعات الصادقة وتجعلنا قادرين ليس فقط على تقويم ملاحظتنا بل وعلى صياغتها.

فالعالم أو المفكر الذي يعمل في ظل باراديغم سائد يتميز عن الذي يعمل من دون باراديغم من حيث أنه يعرف ما يريد أن يحقق، ولهذا فهو يختصر جهوده على منطقة محددة من البحث كما أنه يصحح أدوات بحثه وفق معرفته المسبقة وأهدافه المحددة، وأخيراً يوحد أفكاره تبعاً لهذه الأهداف. بحيث أنه لا يرى سوى الظاهرات التي لها علاقة بأهدافه. (توماس، 1986)

هذا ما يجعل الباراديغم في النهاية بمثابة الطريق إلى «العلم الاعتيادي» الناضج كما يذهب إلى ذلك «توماس كون» في «نظرية النموذج القياسي» والذي يتأسس على قاعدة طائفة من الكشوف الثورية التي تؤدي إلى «المثال» أو النموذج. ويقصد به نسق الارتباط الكلي بين نظريات العلم المختلفة الذي يسير العلماء على هداه ويُجِدّون في البحث من خلاله، إلى أن تظهر كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به فتتغير نظريات العلم القائمة في ظل النموذج السائد، لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت عن الكشف الجديد. ثم يبدأ العلم مسيرته مرة أخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج قياسي جديد مخالف للنموذج الذي ألفه العلماء فيما

مضى. ولما كانت الأنظمة النظرية البديلة، تنجم عادة عن افتراضات ميتافزيقية ومنهجية مختلقة. فإن تبنّي براديغم جديد ما هو إلاّ خيار بين سستامين نظريين غير متكافئين.

نستشف على ضوء هذا المعطى أن نظرية «النموذج القياسي» كما صاغها صاحبها «كون» تحاول أن تربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمي التي تنطوي في جوهرها على تكرار وجود الباحث العالم الذي يعتنق نسقاً من الأفكار المتناسقة بدرجة معقولة، مثل «أرسطو» و«ابن الهيثم» و«نيوتن» و«آنشتين» حيث كان كل منهم رائدا بكشوفه الثورية في مجال بحثه خلال فترة زمنية معينة، ثم اختفى ليحلّ مكانه آخر. فكأن تاريخ العلم الحقيقي كما يذهب إلى ذلك «كون» هو تاريخ الثورات العلمية التي تغير النظرة إلى العلم وفق نماذج قياسية تكون قادرة على تفسير سلوك الظاهرات المختلفة، ولا تقطع الطريق على الابتكار لنظريات علمية جديدة.

من هنا تتجلّى مسألة التراكم ضمن الباراديغم الواحد، بمعنى أنه كلما تراكم قدر كاف من المعارف يأتي باحث أو عالم يقدم رؤية علمية جديدة يقوم على أساسها نموذج قياسي جديد.

غير أن هذه الرؤية لا تلبث بعد فترة قد تطول أو تقصر –تبعاً– للمناخ السائد، أن تصبح عاجزة عن متابعة التراكمات الجديدة في عالم المعرفة. فيعاد التقويم وتتم صياغة نظرية جديدة لاستيعاب الحقائق المكتشفة، وتصبح هي بدورها أساساً لكشف وقائع جديدة من تقويم المعارف القديمة وفق منهج علمي جديد، على أن تظل علاقة التواصل قائمة بين كل نظرية علمية تأتي في قضية بعينها لتسد نقصاً في نظرية سبقتها.

النتيجة التي نستخلصها من التحليل أن الانتقال في سلسلة تطور المعرفة لا يحصل إلاّ باقتراح باراديغم جديد. فهل سلك مفكّرونا المنهج نفسه في إنتاج مشاريعهم الفكرية النهوضية ؟

والأحرى بنا والأجدر، أن نتساءل عن إمكانية القول بوجود نموذج Paradigme في الفكر الفلسفي العربي المعاصر بالمفهوم نفسه الذي تم إثباته في الميدان العلمي.

وفي الحالة التي يتم فيها دحض هذا الطرح وإبطال مشروعيته، كيف يتسنى لنا أن ننقل فكرة النموذج Paradigme من العلم إلى التوظيف الفلسفي؟ وبعبارة أدق كيف يتم الاسترشاد بفكرة النموذج في الفكر الفلسفي العربي المعاصر عامة وعند عبد الله العروي وحسن حنفي تحديدا ؟

هل حدث تراكم معرفي في المشاريع العربية النهضوية على النحو يوازي التراكم المعرفي في العلم، و التي أنتجها السؤال المركزي الكبير كما تبلور في الشعار وفي صورته الأخيرة عند زكي نجيب محمود «كيف نبقى عرباً ونصير معاصرين في الآن؟». وعمل على تأسيس

نموذج موحد لكل قضايانا المتأزمة؟ أم أنه هو الآخر وقع في المأزق لعدم شموليته.
وأخيراً من أين استلهم عبد الله العروي وحسن حنفي مرشدهما في التنظير ؟ هل من النموذج العام الذي سارت عليه نهضتنا الفكرية العربية أم أنهما تجاوزاه ؟

1. إمكانية القول بوجود باراديغم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر

إن فتح باب النقاش حول هذه المسألة وفك الغموض والالتباس عن هذه الأسئلة تلزمنا العودة مرة ثانية إلى ما استخلصناه سابقا حول النموذج في الميدان العلمي وبالتحديد عند المعاني التي ينطوي عليها مفهوم الباراديغم عند توماس كون حيث لاحظنا أثناءها أن النموذج يتربع على عرش ثلاثة معاني رئيسية تنتظم تحتها كل التعريفات* التي مكنتنا منها القراءة المتأنية في كتابه بنية الثورات العلمية، وتجلى لنا أن المعاني التي تؤسس مفهوم الباراديغم ثلاثة:المعنى الميتافزيقي، والمعنى الاجتماعي، والمعنى الاصطناعي. وبيّنا أن هدف «كون» من إعطاء الباراديغم هذه المعاني. ليعيد من خلالها بناء مفهوم الباراديغم بدقة أكبر عند رده على نقاده. وفيما كان يركز على المعتقدات الميتافزيقية والتي يقصد بها الالتزام الجمعي أو المشترك بمعتقدات معينة) وتتعلق هذه المعتقدات بتصوّر العلماء عن الكون ومكوناته الأولية وهي مستمدة عن طريق التعليم والتلقين التربوي (توماس، 1986) وعن طريق ميتافزيقيا سائدة، تتضمن تصورات ميتافزيقية عن الكون. فمثلاً زودت فلسفة «ديكارت» ولمدة طويلة بتصورات ميتافزيقية معينة عن الكون، فالافتراض بأن الكون يتألف من جسيمات مجهرية وأن جميع الظاهرات الطبيعية يمكن تفسيرها في ضوء شكل وحجم وتفاعل الجسيمات، (توماس، 1986) هي تصورات ناجمة عن فلسفة «ديكارت».

وهذه الالتزامات – المعتقدات – التي تؤمن بباراديغمات محددة هي ميتافزيقية ومنهجية في آن واحد، فمن ناحية كونها ميتافزيقية، فإنها تفيد العلماء في تحديد أنواع الكيانات التي يشتمل أو لا يشتمل عليها الكون. وكونها منهجية فهي ترشدهم للكيفية التي يجب أن تكون عليها القوانين والتفسيرات الأساسية. (توماس، 1986)

غير أن هذه المعتقدات على العموم لا يمكن أن تحمل معرفة يمكن الحكم عليها بأنها كاذبة لأن وظيفتها تعتمد وبشكل حاسم على كونها أخذت صحيحة، ومسلم بها فهي تتناول المكونات النهائية للحقيقة وتمنح الباراديغم معناه الميتافزيقي.

إن موقع الباراديغم هو ليس عقل العالم الفرد فقط، فالعالم أي عالم لا يطور باراديغمه

*سبق أن عرضنا هذه المفاهيم التي وصل عددها إلى 34 مفهوماً في مقال سابق حسب استعمالات «توماس كون» لها.

بوصفه مشروعاً منعزلاً، إن موقع البارادايغم هو مجتمع أولئك العلماء القادرين على فهم بعضهم بعضاً، لأنهم يرون عالمهم بطريقة متشابهة جداً وذلك لأنهم يتطورون بوصفهم مجموعة واحدة في تفاعل مكثف. (De Mey,1982)

فالبارادايغم ليس مجرد كينونة أو وحدة قائمة بذاتها، بل هو يمنح الوحدة أيضاً، وهو يمتلك قوة جامعة، ليس بالمعنى الاجتماعي من حيث جمعه للعلماء في وحدة واحدة ولكن بالمعنى النفسي أيضاً، من حيث ربطه وتنسيقه بين القابليات والقدرات المعرفية المختلفة في كل متماسك عند العالم الفرد.(De Mey,1982)

وعلى الرغم من أن البارادايغم يكون مستقلاً عن إرادة شعور الأفراد إلاّ أنه يظهر خلال نشاطهم وتفكيرهم ولغتهم. وهكذا إذا كان المعنى الميتافزيقي للبارادايغم يظهر بشكل واضح في المراحل المبكرة من نشوء العلوم وأثناء فترات الأزمات وباختصار إنه نقطة بدء في بناء كل من المفهوم والنظرية: فإن المعنى الاجتماعي للبارادايغم ينحل إلى مجموعة مختلفة من العادات العلمية التي تؤول بدورها إلى عادات فكرية مفاهيمية أو منهجية أو اصطلاحية أو أدواتية أو إلى أي التزام جماعي آخر. وسمة البارادايغمات الاجتماعية أنها تنطوي على توجّه معرفي أكثر تحديداً من البارادايغمات الميتافزيقية إذ يظهر ذلك واضحاً في عناصر الإنجاز .

أما البارادايغم في معناه الاصطناعي وكما – كشف عنه التحليل سابقاً – فإنه يستعمل بوصفه أداة لحل الألغاز، وليس رؤية ميتافزيقية للعلم. لهذا السبب لم يساوِ كونفي هذه المعاني الثلاثة بين النظرية والبارادايغم.

هكذا يخلص كون إلى القول إن البارادايغم الذي يسيطر على جماعة من الباحثين في فترة معينة وفي مجتمع معين يخضع لتطور متقطع من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى يحدث خلاله تراكم ضمن البارادايغم الواحد. فالانتقال لا يتم إلاّ باقتراح بارادايغم جديد وهذا ما حدث في تاريخ العلم الذي عرف ثلاث لحظات أساسية:

- لحظة كوبرنيكوس، غاليلي، ديكارت، القرن السادس عشر والسابع عشر.
- لحظة نيوتن القرن الثامن عشر 1644 – 1727.
- لحظة القطع Rupture مع آينشتاين، نيلزبور في مجال الفيزياء الدقيقة و داروين في مجال العلوم الطبيعية.

كل لحظة من هذه اللّحظات إلى تشكيل فلسفات جديدة، ابستيمولوجية جديدة. فالنظرة إلى الواقع كانت تتغير في كل مرة بسبب الاكتشافات، وظهور البارادايغمات، والفلسفة الغربية كما يدل عليها تاريخها لم تكن بمعزل عن هذه الأحداث بل ارتبط

تاريخها باستمرار بحركة العلم وكشوفه، وهذا ما ذهب إليه كنط Kant عند ربط حضور فلسفته وظهورها بوجود علم نيوتن. فلا يمكن لأي فيلسوف أن يظهر بدون أن يكون مطلعاً على آخر ما أنجزه العلم في عصره.

هل التراكم المعرفي الذي حدث على مستوى المشاريع العربية أنتج باراديغم موحد، أو بالأحرى باراديغمات ؟

إنّ البحث عن وحدة الباراديغم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر– إن وجدت – بعيداً عن استقراء واقعه التاريخي؛ ماضياً وحاضراً ضرب من المستحيل كما أن الكشف عن معالم هذا النموذج خارج الإطار أو الأطر الذي قوض جهاز سستامه الفكري وأنتج الباراديغمات التي عرفها تاريخه هي محاولة فاشلة لا تقود إلى أية نتيجة.

لذلك نفترض مسبقاً أننا إذا استطعنا أن نستفيد من تحليل كون في دراسة النتاج الفكري العام، يمكن عندها البحث عن وحدة الباراديغم في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في المعنى:

- **الميتافزيقي**: وعناصر قسمة العالم إلى الـ«هم» والـ«نحن» العلاقة المتوترة تاريخياً بين «الأنا» و«الآخر»، وجوب نهضة الـ«نحن» لمضاهاة «هم».

- **الاجتماعي** : يغلب عليه الطابع السياسي يترجم في البحث عن السبل والوسيلة التي تحقق لنا الغلبة ونخرج من الأزمة ونستعيد مجدنا.

الاصطناعي: وفيه تظهر الفرو قات والتخصيص بين المفكرين حيث كل واحد يختار نموذجه الإرشادي، فيكون إسلامياً أو ماركسياً أو ليبيرالياً أو قومياً... إلخ.

على ضوء ما تقدم نتساءل عن المعيار الفكري والأساس التاريخي الذي اعتمد عليه كل من عبد الله العروي وحسن حنفي في اختيار نموذجهما من النماذج أعلاه ؟

بلا شك إن ما آل إليه وضعنا، نتيجة كم الإخفاقات التي أُصبنا بها منذ القرن الماضي، جعلتنا نتطلع إلى أي محاولة تعيد الثقة في النفس العربية المهزوزة والمهزومة بثقل الانتكاسات، وتكتشف في هذه الأبنية المتهدمة والمتراكمة من حولنا، أفقاً جديداً يكون قادراً على إعادة صياغة الوعي العربي من جديد وإعادة بناء الذات العربية، على أسس أكثر رسوخاً وأصدق تعبيراً عن الإمكانات الذاتية للشعوب العربية، وهي – بلا شك – إمكانات لا حدود لها. تعبر بنا أعتاب فجر جديد مفجرة طاقتنا الخلاقة على تجاوز الصورة القاتمة لفكرنا وواقعنا.

إن أية محاولة تسعى إلى إعادة اكتشاف المخزون الثقافي العربي الإسلامي، على قاعدة عقلية موضوعية، والتشبث بكل النقاط المضيئة التي من شأنها أن تدفع باكتشاف

الذات العربية، لقدراتها ولمواطن إبداعاتها والتي لا تزال مكبوتة ومكبّلة بملايين المحظورات والممنوعات والملاحقات، لهي في رأينا جديرة بالمساندة في عصر أصبح فيه العقل تهمة وإعمال العقل فيه أصبح فعلا فاضحا.

فهل محاولة عبد الله العروي وحسن حنفي تسعى إلى تحقيق الهدف نفسه؟ هل تمكّنا بقراءتهم لواقع الحال صورة المجتمع العربي المثقل بإخفاقاته أن يرسخا لمبادئ نموذج جديد يحل محل القديم، الذي أنتج عطلاً فكرياً وجموداً لا توصيف له في أبنيته السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن هذا الاهتمام يحدد لنا بكل وضوح الصورة التي تطرحها مشكلة النموذج في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. وما نصبو إليه في هذا العصر بات الهدف المنشود، بل المطلب الذي نقرره لأنفسنا، ونسعى إلى بلوغه بشتى الوسائل التي تمكننا منه. في حين يظل ما نحن عليه الواقع المتردّي ؛ الهم والقلق والهاجس الذي يؤرق جفن مفكرينا، وتعكسه أقلامهم التي رغم تعددها وتنوعها وتباين رؤاها، تصب في بوتقة تصوير المشهد العربي المأزوم وإظهار عجزه في مواجهة التحديات التاريخية. وفي رحم البحث عن شروط التقدم والنهوض بفكرنا في ظل نموذج جديد يُمَكّننا من الأخذ بقِيَم الحداثة لتحديث العقل العربي وتجاوز تأخره التاريخي. تخلقت الأسئلة بل التساؤلات التي أفضت إلى السؤال المركزي الكبير في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. «لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا ؟». (شكيب، 1939)

– كيف يمكن عصرنة التراث دون الوقوع في مأزق العصرنة ؟

– «كيف نصير معاصرين ونبقى عرباً في آن»

– أو كما صاغه بطرس البستاني «أين كان العرب وأين هم الآن ؟».

هكذا تكشف لنا القراءة المتأنية فيما ينطوي عليه السؤال المركزي أن الفكر الفلسفي العربي المعاصر تجاذبه زخم كبير من الأيديولوجيات المتصارعة والتيارات والمذهبيات المتعارضة حيناً والمتنافرة أحياناً كثيرة. تجلت مؤشراته الأولى وارتسمت مع جيل عصر رواد النهضة الأولى وترسخ وتجدر أكثر في عصرنا. عصر أصبح يهيمن فيه نموذجان (السلفي الأصولي، والعلماني التحديثي) تتسع الهوة بينهما يوماً بعد يوم، سيستامان تؤطرهما مرجعيتان شهدتا صراعاً حاداً في مدهما التاريخي، في زمنهما الثقافي والاجتماعي والسياسي. يتوسطهما زحف العولمة الذي يسعى إلى رسم معالم نموذج جديد يقوم على الأنا المعولمة الموحدة، المختزلة والهادمة لكل ما للهويات والثقافات من خصوصيات ثقافية متفردة. مُمَانعاً لقيام نموذج Universel يجمع تحت مظلّته النماذج الفرعية وبعبارة توماس كون الإرشادية يحفظ لها خصوصيتها

التاريخية ويحمي تفردها الثقافي. ويتيح لها حرية الحركة والفعل في المجموع.

– هل يعني أن النموذج في الفكر الفلسفي وقع في أزمة – اليونفرسال–كما يذهب إلى ذلك موسى وهبه وكما آلت إليه مسائل كثيرة ؟*

تلك هي الأسئلة الكبرى الذي انهم بها ولا يزال الفكر الفلسفي العربي المعاصر منذ مطلع القرن العشرين. وقد أفضت الأسئلة إلى إجابات شتى في تقديم الحل التنويري. وإن اختلفت في النهج والمنطلقات وتصور الآخر***. واقتنعت أن لا سبيل لداء التأخر التاريخي والواقع المتردّي إلاّ بوجوب نهضة الـ«نحن» ومضاهاة الـ«هم» أي التحرر من رواسب الماضي وقيوده التي كبّلت ولا تزال تكبّل تراثنا والتطلع إلى قيم المستقبل.

إن المستقبل المطلوب عربياً ليس غائباً في المشهد العربي بل هو حاضر أمامه أو مغروس في ذاكرته يتجلّى في هيمنة الآخر هذا الآخر يتمثل بثنائية الـ«نحن» والـ«هم».

من هنا تشكّلت في الوعي النهضوي العربي مفارقة العدو أي الخصم التاريخي المتفوق بل القوة القاهرة اليوم علمياً وتقنياً ومؤسسياً الذي لا بدّ من اللّحاق به مع التمسك في الوقت نفسه بقيم تراثنا هذا التراث الذي شكّل في مرحلة من التاريخ منبعاً لكل الثقافات الأخرى ونهراً رافداً لها.

2. إشكالية البراديغم عند أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر

بلا شك أن الوضع الذي آل إليه العالم العربي الإسلامي في العقود الأخيرة والذي شمل بناه السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية، وشلّ حركته التطورية وجعل فكره على وجه العموم اجتراراً لما أنتجه «الآخر»–الـ«هم» من دون أن ينتقل إلى مرحلة الإبداع هو الذي يرمي بثقله على التفكير الفلسفي العربي المعاصر ويستلزم قراءة موضوعية له قصد إعداد الشروط الضرورية لانطلاق مساهمتنا ودورنا التاريخي. ونعتقد أن الالتفات إلى هذا الوضع الفريد والاهتمام به هو ما نمّ فينا الرغبة في التأمل فيه وتخصيص الجهد كله لمطارحته والحفر فيه.

لقد ترجمت أقلام الكثير من التيارات الفكرية المعاصرة في الفترة الأخيرة، وتحديداً انطلاقاً من أواخر الستينات، صورة العالم العربي وأزمته في نهضته وإخفاقاته. تجلت في أعمال عبد الله العروي وكتابيه: «الإيديولوجية العربية المعاصرة». و«العرب والفكر التاريخي».

---

* حوار الثقافات، حوار الحضارات، .... إلخ.

***حول فكر النهضة، انظر: البرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة (1798– 1739)، علي أمليل «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، محمد عابد الجابري «الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية».

كما تمثل الوعي للذات العربية والـ«نحن» في كتابات «حسن حنفي» في «التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة» وفي «مقدمة في علم الاستغراب».

وفي أعمال أخرى كثيرة لا يسع المقام الوقوف عندها جميعها نكتفي بذكر بعض منها: «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» لـ محمد عابد الجابري و«الفكر العربي وصراع الأضداد» لـ محمد جابر الأنصاري و«في أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية» لـ مهدي عامل وفي «الثابت والمتحول» لـ أدونيس.

وعودة سريعة إلى الفكر الفلسفي العربي في تاريخه تكشف لنا أن التراكم المعرفي الذي شهده هذا الأخير بدءاً من عصر الفارابي وصولاً إلى عصر ابن رشد قد خضع سيره وفق نموذجين في التنظير؛ التنظير الذي ينطلق من الوحي ويعتبره البنية الأساسية للمعرفة والمنتج الأول لها من حيث إنه يحمل الحقيقة المنزلة من عند اللّه فيجعل منها حقيقة مطلقة ثابتة وأزلية لأنها مبنية على دين الحق، فلا تفكير خارج النص المقدس. والتنظير الذي يرى في منطق الاستدلال العقلي واستقلال العقل وأسبقيته على النقل جوهر كل معرفة وشرط أساسي لأي تقدم.

لم يعرف الفكر الفلسفي العربي المعاصر قطيعة ابستيمولوجية بين جهاز سيستاماته الفكرية السيتسام الذي يقوم على أسس النص الديني، الوحي، والسيستام الذي يتخذ من العقل أساساً مركزياً في بناء نظرته. مع العلم أن القطعية الابستيمولوجية Rupture Epistémologique كما تعبّر عنها المعاجم والموسوعات الفلسفية تحدث بين سيستامين ثقافيين عندما يتناقضان تناقضاً عميقاً في رؤيتهما للعالم فتصبح هناك هوة عميقة تمنع كل تواصل فكري أو ثقافي بينهما. فيقع النموذج السائد في أزمة وتظهر محاولات جديدة في تفسير الظاهرات تتخذ شكل فرضيات واحتمالات يؤدي التباين والاختلاف حولها إلى قيام ثورة فكرية تعمل على إضعاف سلطة النموذج السائد وتمنح المفكرون أسباب كافية للخروج من الأزمة بابتكار حلول جديدة خارج النموذج السائد. فتتحقق لحظة ميلاد النظريات الجديدة ويتأسس النموذج الجديد.

كما جاء في المتن فإن فكرنا لم يحدث قطيعة مع النموذجين السابقين بل أعاد اجترارهما بنفس المضمون وإن اختلفا في الشكل. والدليل على ذلك أن القراءة التي قمنا بها في عمق الإنتاج الفكري لرواد الإصلاح منذ الجيل الأول بيّنت أن جل الأقوال الفكرية والفلسفية التي عالجت الموضوع تنحو في الأغلب إلى منحنيين :

– الأول ينحو باتجاه الماضي نقلاً أو بعثاً أو تجديداً نموذج التيار السلفي بكل مدارسه المتعددة والمختلفة وتحت كم من التسميات التي يتلون بها . انطلاقاً من الحفاظ على الهوية والدفاع عن الذات مستحضراً ما يطلق عليه باراديغم «نحن».

– الثاني ينحو باتجاه ما هو ماثل عند الأمم الأخرى، النموذج العلماني بأقطابه المعروفة؛ الليبرالي، والقومي والماركسي يعيّن مستقبل العرب بوصفه حاضر الأمم الأخرى، أو ما بات يصطلح على تسميته بحاضر «هم».

ورغم التباين بين المنحنيين يجمعهما قاسم مشترك ؛ هو هيمنة الآخر الحاضر أمامنا والغائب في الذاكرة: هذا الآخر يتمثل بثنائية «نحن» «هم»، التراث والتجديد، الأصالة، والمعاصرة، الإسلام والغرب، حوار صدام، تعايش قبول، توفيقية؛ إنتقائية وما أشبه.

إن التقابل الحاد الذي وجد فيه العرب أنفسهم كما يقول محمد عابد الجابري : «هو تقابل بين نموذجين حضاريين، الحضارة الأوروبية التي تحدّيها لهم ثقافياً وعسكرياً، المهماز الذي أيقظهم وطرح شكل النهضة عليهم، والحضارة العربية الإسلامية التي شكّلت ولا زالت تشكل بالنسبة لهم السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة التحدي». (الجابري، 1999)

تبدو المعادلة صعبة ويعسر فكها فمن جهة هناك إعجاب بعلوم الغرب وتقدم نموذجه (الجابري، 1991) ولكن في الآن نفسه «حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته؛ المستعمر الذي يسلبها – الأمة العربية– حريتها وخيراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها». (الجابري، 1999، ص 104)

وفي الجهة المقابلة لهذا النموذج هناك إعجاب آخر بالماضي العربي الإسلامي الذي يقرؤون صورته النموذجية في التراث، ما شجّعهم على اتخاذه كسلاح إيديولوجي ضد التهديد الخارجي، ولكن في نفس الوقت وعلى حد تعبير الجابري: «هناك شعور درامي بعمق الهوة التي تفصل بين هذا التراث ومضامينه المعرفية والإيديولوجية والمعمارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية». (الجابري، 1996، ص 34)

- أمام هذا الوضع المتأزم هل فشلت المساعي النهضوية في إيجاد صيغة جديدة أخرى تحلّ محل القديم ؟

لعل ما يثير الدهشة أن الأمر وكما يذهب إلى ذلك (محمد عابد الجابري) لم يعد يتعلق بـ«خطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله باستمرار بل بخطاب يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظلّ دائماً هو، هو قطباه التراث من جهة والفكر الأوروبي– الحداثة من جهة أخرى». (الجابري، 1999، ص 38)

إن فشل التجربة النهضوية العربية في إرساء دعائم نموذج جديد لنهضة منشودة حدث على الرغم كما يقول محمد أركون: «من كل الجهود الواعدة التي بذلتها ثلاثة أجيال من المفكرين والأدباء والمثقفين والفنانين في بلاد الشام ومصر خصوصاً يكفي [هنا] أن نذكر

أسماء: الحبرتي، والطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الله النديم، وطه حسين والمازني وجرجي زيدان واليازجي والبستاني ويعقوب صروف وفرح أنطوان وشبلي شميل، وسلامة موسى، ومحمد كردي علي... إلخ. كل هذه الأجيال المؤسسة للنهضة ذهبت جهودها أدراج الرياح بسبب صعوبة النضال ضد الجمود الداخلي المزمن والهيمنة الخارجية الشرسة المرافقة للاستعمار ».(محمد أركون، 1998، ص 195)

إذن الرفض لقيم النهضة والتنوير ومقولاتهما أعاد ما كان سبباً للانحطاط والتخلف في نظر البعض– في عهد الدولة العثمانية، نقصد «التراث العربي الإسلامي» الذي تصدر المركز في القول العربي المعاصر وهو في نظر الكثير طريق للتقدم إن نحن عرفنا كيف نتعامل معه ؟

لقد كان من نتائج هاتين الرؤيتين المتباعدتين في المنطلقات والمتقاربتين في الأهداف:

- نهضة الفكر الفلسفي العربي المعاصر
- احتدام الصراع وبروز أيديولوجيتين متحاربتين.

وترجم هذا التناقض إلى ثنائية في الوعي العربي، فأصبح هذا الأخير في موقف الانجذاب الضروري لأحد الموقفين وما ينتج عنه من مواقف واختيارات تطال المجال المعرفي والسياسي والاجتماعي والثقافي. وأصبح الموقف كله يتلخّص إما في تأكيد الذات الـ«نحن» أو رفض الذات الـ«هو».

أمام هذا «التخندق» الفكري صار الفكر أسير منطق «إما، أو». فما يعتبره الفريق الأول سبباً في النهضة يَعدّه الثاني مربط الانحطاط وما ينظر إليه الثاني أساساً للتقدم والانطلاق يفسره الأول بخطوة إلى تهميش الثقافة المحلية ثقافة الأنا ودعوة للتغريب ثقافة الآخر.

لقد أصبح لكل فريق «طوبى» Utopia يريد بالقوة أن يفرضها على الآخر المختلف على الواقع القائم. هذا المسعى الجذري عند كل طرف أجّج مسارات الغضب وتيارات العنف المتصادمة ومنع تصريفها في أبنية وإطارات تنظيم وحركة قادرة على إنتاج رؤى استشرافيّة تستوعب متغيرات الزمن وتعقيدات العصر. وفي غياب هذه الرؤى الاستشرافيّة لم تعد الصراعات الفكرية تقف عند حد خصومة خلاف الرأي فقط، بل أخذت توظف اجتهادات وفتاوى فقهية خاصة لتبرير مواقفها وتصرفاتها*.

هنا يحضر إلى ذهننا السؤال المركزي لِمَ ظل التراث عندنا، منذ بداية القرن إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل تحديات العصر وبعبارة أدق لماذا بقيت مسألة الأصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم؛ المشكلة المحورية في الفكر العربي

* فتوى الحبسة التي كفّرت نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، ونوال السعداوي.

المعاصر، هذه المشكلة التي كانت وراء كل المزدوجات المتعارضة والثنائيات المتصارعة التي عرفتها الثقافة العربية في مدها التاريخي.

في اعتقادنا أن التبرير لهذا المأزق يعود إلى كيفية اشتغال العقل العربي وآلياته الواعية وغير الواعية. وعجزه في التفريق في عملية التنظير لمشكلاته بين التفكير بالمنهج الأيديولوجي الدوغمائي Dogma والتفكير بالمنهج الابستمولوجي. كما حدث في الغرب. إذ تمكنت الإبستيمولوجيا من تغيير الكثير من الثوابت المعرفية وخلخلة النزاعات الوثوقية، والتفريق من ثم بين المعرفة العلمية والمعرفة العمومية، التي لا تزال تطبع فكرنا العربي المعاصر، إذ لا يزال الاعتقاد سائداً أن هذه المعرفة العمومية معرفة مطلقة لا تقبل النقاش، رغم الجهد الذي بذله عدد كبير من مفكري التيار العقلي في نقد الفكر الإيديولوجي والديني ونزعته اليقينية الوثوقية واتخاذهم مواقف راديكالية من الثقافة التراثية.

قد يتساءل القارئ عن خلاصة هذا الطرح، والجواب يتمثل أو يتلخص في استكشافنا للدور الذي قامت به الحركة التراثية الجديدة بعد هزيمة 1967 في تعاملها مع تراث أسلافنا، وفي قدرتها على الإجابة عن الأسئلة التي طرحها ولا يزال يطرحها الواقع وفي سبر أسباب الهزيمة، وما هي الحلول التي قدمتها في هذا المجال. والأهم من هذا وذاك هل تجاوزت النموذجين اللذين أطر فكر النهضة العربية في قراءتها أم بقي أسيران لهما. مع الإشارة أن سؤال النهضة الذي حمل ذلك الشعار، أنتج تراكماً معرفياً لكن لم ينتج نظرية في التراث.

3. حاجة العرب إلى الاسترشاد بالبراديغم العلمي عند الغرب لقراءة التراث

في رأينا لا يمكن استشراف هذه الرؤية المستقبلية في قراءة تراثنا إلاّ بالعودة مرة ثانية إلى التاريخ وهذه المرة ليس إلى تاريخنا فقط بل إلى تاريخ الفكر الغربي المعاصر وما أنتجه من باراديغمات في القرن الماضي، بعد انتهاء الحرب الباردة وانهيار المنظومة الاشتراكية وأفول شروق فكر اليسار الماركسي، ومدى تجاذب أو بالأحرى تأثر القراءات الجديدة بنتائج هذه الأحداث والتطورات التي أقلبت البارادايغمات والتوازنات في العالم رأساً على عقب وتسعى حاضراً إلى رسم خريطة جديدة لعالمنا في ظل النظام الجديد.

منذ نهاية الحرب الباردة شهد الحقل التنظيري في مجال الفكر والسياسة اضطراباً كبيراً منذ نهاية الحرب بفعل غياب مجموعة من الأسس التي كانت تتحكم في الشؤون الدولية. عرف العالم خلاله عصر الإنهاك الفعلي للأنظمة الكبرى والنظريات والإطارات المفاهمية الشمولية، وتفتت المرجعيات المنتجة للمعنى، ما أطاح بالعديد من الثوابت

التي كانت تحكم صيرورة السيستام الفكري والسياسة على جميع المستويات.

ولقد أدى ذلك إلى نوع من الاضطراب على مستوى التفكير الإستراتيجي وشبه فراغ على مستوى التنظير لفترة ما بعد الحرب الباردة. فالباراديغمات* الكلاسيكية لم تعد لها القدرة التفسيرية لفهم وتأطير واقع المرحلة الراهنة والمتميزة بالغموض والتعقد الشديدين.

إننا نعيش بامتياز عصر انفجار (الباراديغمات) المعرفية وتأزمها في الفكر الغربي وفي الفكر العربي كما سيأتي النقاش فيها لاحقاً. حيث أصبح من الصعب إيجاد نسق نظري مفاهيمي شامل قادر على إدراك مختلف التطورات السريعة والجذرية واستيعاب المعطيات والحقائق المتجددة عن هذه التطورات. وقد حاول العديد من المفكرين تقديم مجموعة من التصوّرات والنماذج النظرية الجديدة لتشخيص الواقع الراهن.

هكذا انتعش وانتشر مباشرة بعد نهاية الحرب الباردة والتي صادفت اقتراب نهاية القرن ونهاية الألفية الثانية «خطاب النهايات»** نهاية الأيديولوجيات والإنسان والتاريخ والحداثة وربما الباراديغم!

كما شغف المفكرون الغربيون في الوقت الحاضر بـ«باراديغم» «ما بعد» «Post» حيث يكثر الحديث عن ما بعد الإنسانية، وما بعد الحداثة، وما بعد الرأسمالية وما بعد السلوكية، وما بعد الواقعية وما بعد التاريخ، وما بعد إلايديولوجية، وما بعد الفلسفة، وما بعد السياسية. وهذا ربما يؤكد استنفاذ الفكر الغربي من إمكانياته، بحيث لم يعد قادراً على إبداع رؤى جديدة لفهم الدلالات العميقة والمتغيرات الجذرية في العالم.

أول الباراديغمات التي عرفها الفكر الغربي في القرن الماضي باراديغم «نهاية التاريخ»** لذي بشّر به «فوكوياما» والذي مفاده أن نهاية التطور الإيديولوجي، جعل من النظام الليبرالي الأفق الأسمى للتاريخ الإنساني.

ولهذا يعلن «فوكوياما» «نهاية التاريخ» مع الانتصار الكوني والشامل للديمقراطية الليبرالية عبر العالم– باعتبار ذلك يشكّل المعنى الأسمى للتاريخ***.

وفي نظره سيصبح النظام الليبرالي الباراديغم الأساسي في التاريخ الكوني وتحقيق الدولة العالمية الليبرالية لأن كل التناقضات الجوهرية في المجتمعات الغربية الحديثة قد انتهت، فلم تعد هناك مشكلات أساسية لم تجد حلاً داخل المنظومة الليبرالية الحديثة.

---

* مصطلح الباراديغم Paradigme استعمل بكثرة في الأوساط الأكاديمية الأنغلوساكسونية منذ أواسط السبعينات ويرجع الفضل في شيوع هذا الأفهوم إلى توظيفه من طرف توماس صمويل كون (Thomas, S. Kuhn) في كتابه «بنية الثورات العلمية» في أوائل الستينات– وهذا المصطلح يشوبه الكثير من الغموض لكنه بصفة عامة يعني مجموعة من القناعات التي تجمع أفراد مجموعة ما في مجال معرفي معين وفي زمن معين، وهذه القناعات تهم النظريات والمناهج السائدة وتتضمن رؤية معينة للعالم. وبالتالي فالباراديغم هو الذي يوجّه المجموعة العلمية في أبحاثها ويقدّم لها وسائل التقييم والنقد

** من الكتب التي تعبّر عن هذا الخطاب انظر: .../...

وهذا ما يعد بقدوم عصر الدولة العالمية المنسجمة والتي يعتبر الاتحاد الأوروبي نواتها الأولى.
يعني باراديغم «نهاية التاريخ» في الأخير يعني الانقياد وراء الإنسان ذي البعد الواحد والخاضع لثقافة عالمية موحّدة قائمة على هاجس التقدّم والتراكم اللانهائي بدون أي وعي عميق بالشرط الإنساني في بُعده الشامل.
وفي مقابل باراديغم نهاية التاريخ ظهر باراديغم الفوضى، حيث بدأ الكثير من المنظرين منذ نهاية الحرب الباردة يشيرون إلى بداية عصر الفوضى Le Chaos فتحدث روبرت كابلان Robert Kaplan عن الفوضى القادمة مشيراً، أن العالم مقبل على انهيار تام إلى للسلطة السياسية بسبب تحرّكات سكانية واسعة النطاق ستنجم عنها مشاكل بيئية وأوبئة، كما أن الأسلحة والتكنولوجيا العسكرية ستنفلت من يد الدول، لتنتقل إلى عصابات المافيا وشركات المخدرات . (Robert, Koplan,1994)
وحسب المدافعين عن باراديغم «الفوضى»، فإن النظام الدولي يفقد شيئاً فشيئاً قدرته على حفظ النظام وإدارة علاقات القوة وإنتاج نموذج معياري، له قدرة على فهم الأداء الفعلي للتفاعلات الدولية.
فهل «الفوضى» التي تجتاح العالم هي مرحلة انتقالية ظرفية أو استثنائية ؟ وهل تحمل في ذاتها إرهاصات باراديغم جديد؟ أم أنها مرحلة طبيعية عادية قد تطول مدتها لعقود طويلة؟ الإجابة عن السؤال يبقى مؤجلاً.
أما باراديغم «نحن» و«الآخرون» والذي عرفه الفكر الغربي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة فإن معالمه تتجلّى بشكل واضح من خلال كتاب «جون كريستوف روفان» «الإمبراطورية والبرابرة الجدد» حيث يتحدث فيه عن الانقسامات التي سادت العالم في العصر الروماني* خصوصاً بعد انتصار الأمبراطورية الرومانية على القرطاجيين في الحروب البونيقية** خلال القرن الثاني قبل الميلاد.

.../... 1. Bille McKibden, The End of nature (New York) Random House, 1989.
2. Francis Fukuyama, The End of History and the last Man (New York) free press; Toronto- Maxwell- Macmillan canada; (New York) Maxwell Macmillan, International, 1992.
And La fin de l'homme, les consequences de la revolution biotechnique: Paris (La table ronde, 2002).

** صدرت أطروحة «نهاية التاريخ» على شكل مقالة 1989 بالمجلة الأمريكية (المصلحة القومية) (National Interest) التي تحوّلت فيما بعد إلى كتاب طوّر فيه «فوكوياما» تحليلاته وفرضياته، وعزّزها بنسق من الأفكار الفلسفية والسياسية لمنح أطروحته مزيداً من الصدقية والواقعية على مستوى تفسيرها لوضع العالم بعد الحرب الباردة.
*** لمعرفة التفاصيل التي يعرضها (فوكوياما) والتي توّجت بانتصار الفكر الليبرالي الذي أصبح يشكّل الطور النهائي للصراعات الأيديولوجية في العالم. انظر كتابه: «نهاية التاريخ» الترجمة العربية.

لقد أصبح الغرب بعد انتصاره في الحرب الباردة أصبح في منزلة الأمبراطورية الرومانية من حيث القوة والاستقرار والسلم وسيادة القانون والإشعاع الحضاري العالمي. بينما طلت تتخبط بقية العالم في المجاعات والصراعات والديكتاتوريات واللاعقلانيات البربرية. والأصوليات الهوياتية.

إن إيديولوجية القطعية بين الشمال «نحن» والجنوب «هم» (الآخر) هي إيديولوجية «إقصائية تسعى إلى تكريس التهميش العنيف وتغذية روح العداء والمواجهة بينها. ولهذا أنشأت حدوداً جديدة بين شعوب الشمال الغنية المتحضرة، وشعوب الجنوب المتناحرة والمتوحشة، والهدف هو ضمان الأمن والاستقرار والرخاء في مواجهة الآخر الغريب عن الإمبراطورية» .(Christophe Rufin,1991)

إن النظرة التأملية في هذه الأطروحات تؤكد لنا فعلاً أننا نعيش عصر نهاية الاختزالات التبسيطية للظاهرات المعقّدة، ولا يمكن بأي حال إقصاء التعدد والاختلاف داخل الهوية الواحدة، فقد انتقلنا من منطق الوحدة إلى التعدد ولم تعد الهوية كينونة جامدة وجوهراً خالصاً بل خليطاً من التمازجات والتداخلات والتفاعلات الثقافية المركبة– لذلك فإن الهوية ليست فعلًا نهائياً إنها حضور حي متجدد مفتوح على التعدد والاختلاف ومتفاعل مع الزمان والمكان «والأنا» و«الآخر». هذا الوضع يستدعي – بلا شك – إرساء «نموذج» جديد بهدف التراضي والتوافق بين مختلف الهويات الحضارية. ومن ثم إذا كانت هذه الباراديغمات هي خلاصة ما أنتجه الفكر الغربي وكشفت عنه ظروف انتهاء الحرب الباردة بين المعسكرين. فماذا عن الباراديغمات التي

* إن روما في ذلك العصر كانت تجسّد السلام والاستقرار وتتمتع بسلطة وثقافة موحّدة، عكس البرابرة الذين لم يكونوا يفكرون إلا في الحروب وهم منقسمون لا يتفاهمون ولا يتواصلون في ما بينهم ولا يعرفون إلا القوة والعنف.

** الحروب البونيقية: هي سلسلة من ثلاث حروب دارت بين روما وقرطاج. وهي تعرف باسم البونيقية لأن اللفظ اللاتيني لكلمة قرطاجي كان بونيكي. Punici كان السبب الرئيسي للحروب البونيقية هو تصادم المصالح بين إمبراطورية القرطاجيين والإمبراطورية الرومانية الآخذتان في التوسيع. اهتم الرومان في البداية بالتوسع في صقلية، والتي تقع تحت سيطرة القرطاجيين. في بداية الحرب البونيقية الأولى كانت قرطاج هي القوة المهيمنة على البحر المتوسط بإمبراطورية بحرية متوسعة، في حين كانت قوة روما آخذة في الاستيلاء السريع على السلطة في إيطاليا. وبحلول نهاية الحرب البونيقية الثالثة وبعد مقتل مئات الآلاف من جنود الجانبين. استولى الرومان على إمبراطورية قرطاج هدموا المدينة، لتصبح أقوى دولة في غرب البحر الأبيض المتوسط. مع نهاية الحروب المقدونية، المتزامنة مع الحروب البونيقية وهزيمة الإمبراطور السلوقي أنتيوكوس الثالث العظيم في الحرب الرومانية السورية (معاهدة أباميا ، 188 قبل الميلاد) في شرقي البحر المتوسط، وبرزت روما بوصفها القوة المهيمنة في البحر المتوسط وأقوى مدينة في العالم القديم. وكان ذلك نقطة تحول مرور الحضارة المتوسطية القديمة من إفريقيا إلى العالم الحديث عبر أوروبا.(نقلاً عن من ويكيبيديا، الموسوعة الحرة)

عرفتها النهضة العربية في إعادة بناء تراثها، بحثاً عن الهوية الضائعة وثوابتها العقائدية والفكرية، في علاقتها بالآخر الحضاري –الغرب– المتفوق القاهر، المتسلط؟

4. انعكاس الباراديغمات الظاهرة في الغرب على مسار حضارة الـ «نحن»

عودة سريعة إلى مسار النهضة الفكرية العربية نستكشف أن هذه الأخيرة هي الأخرى تجاذبتها ثلاثة باراديغمات تحققت في ثلاثة أزمنة. ورغم الخصوصيات التي طُبعت كل باراديغم منها وفي كل زمن فإن هذا لم يلغِ التداخل بين الأزمة واللاتقاطع ما بين أفكار الباراديغمات ومنهجها ومنطقها.

لقد التقت جميعها حول نموذج واحد «الغرب نمط للتحديث» وإن اختلفت فيما بينها في المنطلق؛ الدين في تيار الإصلاح الديني، والعلم في التيار العلماني، والسياسة أو الدولة في الفكر الليبرالي. وقد تتداخل هذه النماذج فيما بينها وقد يكون هناك مفكّرون عرب معاصرون على التخوم بين النموذجين: الإصلاحي والليبرالي، علي عبد الرازق، خالد محمد خالد العلمي العلماني، والليبرالي فؤاد زكريا، والإصلاحي والليبرالي العلمي العلماني حسن حنفي، ومع هذا التقارب تبقى – النماذج – متمايزة من حيث روادها وأجيالها وروافدها التي تؤطر سيستامها الفكري.

وإذا أردنا إحصاء الأزمنة لخّصناها في الأتي :

– زمن التوفيق بين الليبرالية الغربية والإصلاحية الإسلامية،

– زمن الاشتراكية والقومية،

– زمن الصحوة الإسلامية، أو «المشروع الإسلامي الجديد».

عن الزمن الأول برز جوا بان على التحدي الذي واجهه الشرق العربي والإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

جواب حملة التقليديون وأنصار التراث المحافظون والإصلاحيون وآخر حملة ليبراليون علمانيون.بالنسبة إلى المحافظين والإصلاحيين، الذين وإن كانوا قد تنوّعوا في فهمهم وتصوّرهم وتشخيصهم «لأمراض» الشرق العربي والإسلامي، وتمايزوا فيما اقترحوه من حلول من خلال صور استيعابهم وتوليفهم بين مرجعيّتين تاريخيتين حضاريتين؛ مرجعية التجربة التاريخية الإسلامية ومرجعية التجربة التاريخية الأوروبية، فإنهم يتفقون من حيث اتخاذهم قيم الإسلام ومبادئه، معياراً في النظر والحكم، وجعل النص المرجعية النهائية في البرهان والإثبات والتقويم.

لقد دافع التقليديون المحافظون عن قِيَم الماضي المجيد، ورأوا أن الأهمية القصوى يجب أن تُعطى للماضي، وليس للحاضر فالماضي عندهم هو الأساس الوحيد لمواجهة التهديد الغربي.

أما الإصلاحيين، وإن بدا موقفهم أقل تشدداً من المحافظين، فإنهم ينطلقون هم كذلك من مقدمة كبرى هي صلاحية الإسلام في جوهره لجميع العصور.

لقد كانت مسألة الإصلاحات بإدخال النمط الغربي في تأسيس النموذج البديل تبحث عن شرعيتها، إذ كان لا بد من تسويفها والتأكيد على أنها لا تتعارض والشريعة الإسلامية وأضحى السؤال: «كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلّوا عن دينهم ؟» (ألبرت حوراني، (د.ت)، ص 90)

ذلك هو الهم الذي انطلق منه روّاده المعروفين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ورغم اختلاف وجهات نظرهما وتباين مواقفهما حول كيفية الخروج من التخلّف فإنهما يتفقان على أسباب الوهن الذي آلت إليه الأمة الإسلامية والذي يعود إلى تقاعس المسلمين أنفسهم من جهة، وإلى دسائس الأجانب العدو منذ أيام الخليفة المعتصم 833 – 842 هـ ولا يزال مستمراً إلى عصرنا وليس إلى نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني كما يزعم الخصوم.

فالمعتقد الديني في نظر الرواد يقوم على ركائز العلم ويقول بالحرية والاختيار ويدعو إلى الأخذ بأساليب التقدّم الحديث، المتمثل في الأخذ بقِيَم العلم والصناعة وتأسيس نظم سياسية ترتكن إلى الحرية والديمقراطية. لكن المسلمين في رأيهم ضلّوا الطريق بسبب عدم التزامهم بهذه المبادئ المثلى. فصاروا إلى ما هم عليه اليوم. وللخروج من المأزق يجب أن يبعث الإسلام من جديد ويُطَهَّر من الشوائب. ولا بدّ من الرجوع إلى نهج السلف الصالح، الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية، وفتحوا باب الاجتهاد، الذي كان المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية حتى يتسنّى للعالم أن يؤول التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلاءم مع روح العصر.

لقد خاب التيار الإصلاحي الذي بدأ مع الأفغاني ومحمد عبده والذي واجه بجرأة شديدة قضايا الاستعمار وحلول توحيد الأمة؛ بسبب اعتماده المنهج التربوي والإصلاح الديني والخلقي بدل العقلانية النقية والممارسة النضالية. ولما قامت الثورة الكمالية في تركيا وانتهت الخلافة، وتبنت العلمانية والنمط الغربي للتحديث انقسم تلاميذ محمد عبده إلى تيارين: الأول سلفي والثاني علماني. فقد ارتدّ رشيد رضا مرة أخرى على يد محمد عبده وغلبت عليه السلفية دفاعاً عن «الخلافة أو الإمامة العظمى». لكن الوضع لم يتغير معه حيث انتهى هو الآخر إلى الموقف المستقيل نفسه، إذ كرس تحويل الحركة الإصلاحية النهضوية إلى «سلفية معلنة» تستعيد مقولات «ابن تيمية» و«محمد بن عبد الوهاب» تنادي بالرجوع إلى الخلافة وترفض الانفتاح على المدنية الحديثة.

لقد شكّل انهيار الخلافة الإسلامية بإعلان الجمهورية التركية في تاريخنا المعاصر أبرز حدث إذ بدأ طور علمنة الدولة واستبدال صورتها الشرقية بصورة أوروبية وانقطعت صلة الرحم بين العنصرين؛ المسلمون العثمانيون والعرب؛ وقد وضع هذا الحدث العام العرب أمام مصيرهم؛ بحيث كان لا بدّ أن يقرروا علاقتهم بالعالم المعاصر، وبالذات بالحضارة الغربية، ولا يخفى علينا من ردود الفعل التي حدثت آنذاك في مختلف الأقطار العربية الإسلامية لا سيما عند المفكرين المسلمين الذين اعتقدوا أن «الإسلام يفقد قيمته الأساسية إن هو جُرِّدَ من أبعاده الاجتماعية أو عُرِّيَ من دلالته السياسية». (حسين سعد، (د.ت)، ص 21)

فسعى «حسن البنا» إلى إعادة بعث المشروع الإصلاحي من جديد بهدف إخراجه من كبوته، فأنشأ حركة الإخوان المسلمين*، التي عمدت في عهدها الأول إلى تنشيط المنهج الإصلاحي وإحياء حماس جمال الدين الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف.(حسن حنفي، 1986)

ولما حدث الصدام بين الأخوان والثورة عام 1954 ارتدّ الفكر الإسلامي للمرة الثالثة عن الواقع السياسي الاجتماعي وخرج من المعتقلات تحت تأثير عذاب السجون والرغبة في الانتقام عاجزاً عن التعامل مع الواقع. فكفر المجتمع، وانعزل عنه، وخرج عليه. واستعمل معه العنف، واصطدم بأجهزة الأمن وانتهى «الغرب كنمط للتحديث» إلى معادة كلية للغرب، وتحوّل «شروق من الغرب» إلى «ظلام من الغرب». وأصبح الغرب معادلاً للكفر والإلحاد والمادية والإباحية والعلمانية والشك والعدمية. وتمّ نبذ قِيَم العقل والعلم والحرية والديمقراطية التي قام عليها نموذج جيل الإصلاح التنويريين، واستبدل بنموذج يقوم على إيثار الإيمان والمعجزات والنبوات والحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية.

هكذا انتهى الإصلاح الديني إلى عكس ما بدأ منه، ودار على عَقبيه مائة وثمانين درجة من الضد إلى الضد ومن النقيض إلى النقيض، الإسلام في مواجهة المجتمع في الداخل والعالم في الخارج كما تقضي بذلك سيكولوجية المضطهدين.والنتيجة أن الإصلاحيين فشلوا في وضع نموذج شامل يمكنهم بواسطته تجاوز تأخرهم التاريخي ومواكبة معطيات المعاصرة بسبب تمسّكهم بأصولهم المتجذّرة فيهم، لذلك بقيت مفاهيمهم راسخة في أرضية تقليدية لم يتمكّنوا من تجاوزها. وكما يقول هشام شرابي «عجزوا عن إعادة بلورة الأفكار الإسلامية ضمن قوالب معاصرة ولم يستطعوا أن يفهموا التغيير ». (هشام شرابي، 1999، ص 227)

لكن رغم كل النقائص التي وسمت منهج الإصلاحيين فإننا لا ينبغي أن نغفل عن الدور الإيجابي الذي لعبه في بناء مشروع النهضة العربية بكسرهم للقوالب الجامدة التي استعملها الفكر المحافظ بهدف تعطيل الفكر وسجنه في مقبرة الماضي.

5. مفكرو الحداثةوتأسيس النموذج البديلً

وباختصار شديد ماذا عن المفكرين الذين نهجوا باراديغم الغرب لبناء باراديغمهم؟ هنا نعود إلى حيث بدأنا لنقول إن الجواب الثاني؛ الذي يجسّد صورة العلاقة بين المفكرين المحدثين وقيَم الغرب هو: الجواب الذي حمله اللّيبراليون العلمانيون، والذين تماثلوا مع التجربة اللّيبيرالية في الغرب وانجذبوا كلياً نحو المؤثرات الغربية الموسومة بالطابع العقلاني، كمرجعية حضارية، وكنموذج للدخول في زمن المعاصرة. ودعوا إلى قطيعة شبه كاملة مع الماضي الإسلامي.

بدأه المسيحيون في الشام والمهاجرون في مصر خصوصاً لدى «شبلي شميل» و«يعقوب صروف» و«سلامة موسى» تقديم هذا الجواب وقد ظهر «كردّ فعل على الحركة الإسلامية ودفاعاً عن الأقليات» وعمد إلى بثّ مبادئ القومية والعلمانية والاشتراكية وحقوق الإنسان، وبذلك أصبح الغرب النموذج الوحيد للحضارة والمدنية.

إن الفرق بين السستمين الفكريين تكمن في المرجعية التي تستند إليها كل من الحركتين في المنهج الذي تعتمد عليه في عملية التنظير في المشكلات الأساسية.

فالفكر الإصلاحي يستمد مشروعيته من النص في دراسة الواقع المتردّي دون أن يجري عليها أي نقد أو تدليل بالحجج والبراهين الفعلية، حتى يُكيفها مع وجوده الراهن.

في حين ينطلق التيار الليبرالي العلماني من سبر الواقع، والنزوع إلى الاستفادة من مناهج الغرب وعلومه مع الرغبة في التحرر منه والنضال ضد هيمنته السياسية والعسكرية وحتى الثقافية. ولعل ما يبرر هذا النزوع ويفسّره، هو حال الاستبداد والمآزق التنموية التي تعيشها باستمرار تجربة الدول في الوطن العربي، والتي تعيد على خريطة مصغرة تجربة الولايات العثمانية ونخبها وأعيانها وعساكرها من عهد التنظيمات العثمانية.

أما الباراديغم الثاني وفي الزمن الثاني الذي عرفته إشكالية النهضة؛ وتجسد في

* نشأت حركة جماعة الأخوان المسلمين عام (1928م) تعد الأب الشرعي لأغلب الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة. تعدّ مصر مهد لأول حركة إسلامية سياسية في القرن العشرين بحكم أنها من أكثر البلدان تعرضاً لتأثيرات التحديث والتحول الاجتماعي الاقتصادي والثقافة الغربية مقارنة بالمجتمعات الإسلامية الأخرى، وقد طالبت تلك الحركة من جديد بإقامة الدولة الإسلامية.

«الاشتراكية القومية» أو زمن الاستقلالات الوطنية والمدّ القومي بعد الحرب العالمية الثانية، حيث شكّلت هذه الأخيرة نقطة تحوّل في تاريخ سياسيات الدول الإمبريالية– فيما بينها، وخرجت من هذه الحرب دولتان كبيرتان وعلى جانب كبير من القوة والبأس، أميركا، والاتحاد السوفياتي.

التجربة التي تُجسّد هذا البارادايغم هي تجربة «الناصرية» التي استقت مصادرها من الفكر الوطني في مصر، ومن الإيديولوجية القومية العربية، ومن التجارب الاشتراكية. يهدف المشروع إلى البحث عن بديل لتجربة تاريخية في بناء الدولة كانت قد بدأت مع «محمد علي باشا» ثم تقهقرت على يد الأسرة الوارثة حتى «فاروق». غير أن هذه «التجربة العربية» قد تعثّرت وتعثرت معها، أو على موازنتها انطلاقة العالم الثالث.

إن القراءة المتأنية في البارادايغميين القائمين تاريخياً. وفي أسباب فشلهما تقودنا إلى القول إن شطب التجربة التاريخية التوفيق بين الإصلاحية الإسلامية واللّيبيرالية الغربية في البارادايغم الأول، وضمن الزمن الأول، أدّى إلى إلغاء أهم إنجاز تاريخي في التجربة السابقة التمثيل البرلماني والتعددية الحزبية كما أدى إلى قطيعة متدرّجة بين الإصلاحية الإسلامية النهضوية من جهة محمد عبده، وبين تشكيل إسلام سياسي جديد تمثل في نمو حزبية إسلامية أحادية كانت حركة الأخوان المسلمين، منطلقاً لها، كما جاء في التحليل.

وفي البارادايغم الثاني وفي الزمن الثاني، فإن الإشكال التاريخي العنيف بين الحركة الناصرية وفكرها من جهة، وبين الحركة الإسلامية وفكرها من جهة أخرى. صار حقلاً لالتباس تاريخي معقّد وغموض في الرؤية الاستراتيجية والوعي التاريخي، ولا يزال الفكر السياسي العربي بكل اتجاهاته يحمل من آثاره السلبية الشيء الكثير. وقد يكون النفي المتبادل أحد أبرز جوانب ذلك الإشكال، مع الإصرار على مراكمة الأخطاء بمنهج يكاد يكون واحدا.

على ضوء إخفاق هذه البارادايغمات التي عرفتها إشكالية النهضة العربية. فهل ثمة مستقبل في صورة البارايغم الذي تطرحه الحركة الإسلامية الجديدة كبديل لبارادايغم التجربة الناصرية.

تميّزت السنوات العشرون الأخيرة ببروز جماعات إسلامية ترى في الإسلام منطلقاً فكرياً لعمل سياسي، يهدف إلى تغيير وقلب الأوضاع في البلدان العربية والإسلامية، وخوض المعركة مع الصهيونية أو لتحقيق التحرر من التبعية للغرب.

إن ما يؤطر هذا البارادايغم/ البديل في نظر حامليه، هو دمج وتوحيد لمستويي السياسة والدين، سواء كان الدمج ملحوظاً في صلاحيات الخليفة أو ولاية الفقيه أو الإمام، أو

في إطار أي مؤسسة سلطوية (حاكمية) ترى في تطبيق السياسة جزءاً من تطبيق الشريعة من موقع الدولة.

ودون التوقف عند عوامل الدينامية التاريخية التي أعطت مشروعية العمل السياسي بصيغة الأحزاب الحديثة أو الحركات الراديكالية الرافضة، يمكن القول وباختصار شديد إن هذه الأخيرة نمت في مناخ تعثّر التجارب اليسارية القومية في العديد من الأقطار العربية، وداخل دوامة الفعل، وردّ الفعل، وسياقات الدوائر المغلقة التي وسمت حركة تاريخ الأفكار في العالمين العربي والإسلامي منذ مرحلة التنظيمات العثمانية وحتى الآن. ذلك أن دوائر الأفكار التي حملها كل باراديغم من البارادايغمات الثلاثة كانت تنفي أزمتها السابقة ولا تراكمها لقد قام مشروع التوفيق بين الإصلاحية الإسلامية والليبرالية في القرن الماضي ومطلع القرن الحالي ردًّا على سلطان الاستبداد الديني محمد عبده الكواكبي. وقام البارادايغم الاشتراكي القومي ردّ فعل على سياسات الأعيان كلّ من التجربة الإصلاحية– الإسلامية– الليبرالية بمواصفات الديمقراطية الرجعية (الميثاق القومي: عبد الناصر) ومستعيضاً عنها «ببيروقراطية دولة» تحتكر السياسة والثقافة ورأس المال باسم الجماهير. ثم قامت الإسلامية ردّ فعل على التعثر والفشل والهزيمة، بانيةً أحلاماً كبرى على مشروع سياسي إسلامي «واعد».

إن الحركة الإسلامية الجديدة كقوى معارضة لسياسة الأنظمة الحاكمة. تطرح على الباحث والقارئ تساؤلات حول المستقبل. الذي لا يقتصر عليها فحسب، بل يتجاوزها ليطرح مستقبل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وصيغ اجتماعنا السياسي. وأنظمتنا ودولنا ودورنا في هذا العصر.

إن المتأمل في البارادايغمات الثلاثة المواكبة لأزمنة ثلاثة يستشف في أن هذه الأخيرة هي محطات لمرحلة تاريخية واحدة في تاريخ العرب والمسلمين، ويؤطرها هدف واحد وإن اختلفت الطرق بلوغه وهو: النهوض بالعرب والمسلمين من حالة الركود والجمود إلى الحركة والتطور، ومن حالة الاستبداد والحكم المطلق إلى حالة الحرية، ومن حالة الفقر والعوز إلى حالة الإشباع والمساواة كلها تحاول أن تجيب عن السؤال: «كيف نكون عرباً ونبقى معاصرين حتى الآن؟»، كيف ننهض «نحن» ونضاهي الـ«هم».

6.باراديغمات النهضة وإخفاق شعارالتأصيل

في الواقع إن الاتجاهات الفكرية التي نشأت نتيجة ظروف الأمة التاريخية لم تعجز فقط عن إيجاد حلول لقضاياها ومشاكل واقعها، بل عملت على تمزيق جسد الأمة العربية وقضت على وحدته. فكانت النتيجة ظهور تيار أصولي جديد معادٍ لكل قيم الحداثة

والتنوير باسم الدفاع عن تراث الأمة وهويتها أي الإسلام، وتيار تغريبي متعصب للغرب دون إقامة اعتبار لمميزات الأمة وخصائصها وعمق حضور تراثها.هذا الوضع الجديد لخريطة الفكر الفلسفي العربي المعاصر، دفع أعلام الحركة التراثية الجديدة إلى إحداث تحول معرفي يترجم عن النموذج البديل، ويسعى إلى إعادة قراءة تراث الأنا قراءة جديدة معاصرة بإعادة بناءه. فهل تمكن هؤلاء من إعادة تأصيل الشعار الذي نادى به زكي نجيب محمود وغيره ؟.

تعد التاريخانية عند المفكر الماركسي عبد الله العروي، والاستغراب عند المفكر اليساري الإسلامي حسن حنفي، نماذج جديدة تسعى إلى الإجابة عن تساؤلات العصر الملحة، والاستجابة لمتطلبات الوافد الراهن وتحدياته الضروس. إنها قراءة جديدة لحضارة متأزمة وناهضة، يحاول كل منهما ومن زاوية نموذجة أن يقف عند أسباب الأزمة لابتكار المخرج مستجيبا بهذا أو ذاك لدورة التاريخ.

إن المرحلة الراهنة، التي تستلزم تجديد التراث لا تتأتى فقط في إطار تطوّر حضارة «الأنا»، بل تتأتى أيضاً وأساساً في إطار اضمحلال «الآخر» عند حنفي، والقطع مع الماضي عند عبد الله العروي. مما يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان اندثار الآخر وردم الماضي شرطان لتقدم «الأنا» ؟ وإذا لم يتم ذلك. هل سنظل كأمة مغلوبة على أمرها أبد الدهر تنتظر أن يموت الـ(هم) لتحيا الـ (نحن) ؟

إن الأيديولوجية العربية المعاصرة بأقسامها الثلاثة التي عبّر عنها (الشيخ) و(الليبرالي) و(التقني) والتي سيطرت على فكرنا منذ مطلع النهضة تسم الثقافة العربية بالانتقائية واللاتاريخية والسلفية والسطوية... إلخ. هذا الاستلاب الذي سلط على الأيديولوجية العربية المعاصرة هو المولد للنزوع التاريخاني، وهو مبعث الحاجة إلى ماركس التاريخاني.

من هنا ظهرت الحاجة العربية إلى التاريخانية الماركسية كمرشد نموذج لمعالجة الأزمة التي وقع فيها المجتمع العربي. فكيف طبّق العروي ذلك في إعادة قراءة تراث الأنا. وكيف عالج القضايا الشائكة في وطنه أولاً، وفي العالم العربي ثانياً بانتهاجه للماركسية الموضوعية كنموذج ؟

إذا كان الحل الماركسي عند العروي شرطاً وأساساً في تجاوز التأخر التاريخي، فإن حنفي يرى أن الحل لأزمتنا لا يتم إلا بإعادة بناء المشروع الإصلاحي برمّته، و«تحجيم» الغرب، وإرساء نهج للتعامل معه. واختار الاستغراب نموذجاً إرشادياً.

* نقصد بالشعار الأسئلة الكبرى والهامة التي طُرِحت في مرحلة النهضة العربية ومنها سؤال (زكي نجيب محمود).

وسمّى مشروعه الجديد «اليسار الإسلامي» الذي يترجمه مشروعه الضخم «التراث والتجديد» حيث تواجهنا قضية جدل «الأنا والآخر» بكل تلك القوة والحضور، ولتمثل أعقد جنوحات حنفي التي يصعب قبولها بقدر ما يصعب رفضها من حيث هي أحد الأركان الركينة التي تمنح المشروع شموليته الأيديولوجية كما سيكشف عنه التحليل لاحقاً.

هذا المنظور الجديد سواء دعت إليه ماركسية العروي أو فينومولوجية حسن حنفي يجمعها في الأخير قاسم مشترك واحد هو: اتفاقها على هيمنة فينومينولوجيا الآخر الذي يتحكّم بها الآخر المتمثل بثنائية الـ«نحن» والـ«هم».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وإذا كان النقد التاريخي لتجربة النهوض العربي والإسلامي، يقدّم لنا صورة عن أزمة تواصل وتراكم، تبرز في حالة القطيعة بين الباراديغمات وأزمنتها فإن ما ينبغي أن نضيفه إلى هذا «الخلل» في التواصل التاريخي هو ذاك «المنهج الأحادي» في التعامل مع قضايانا، كانت نتيجته تجزئة الفكر إلى اتجاهات أيديولوجية وسياسية منغلقة على نفسها أو منجذبة إلى قبطية واحدة من «النموذجية» أو «المرجعية» وسواء سُمِّيت هذه المرجعية «إسلامية» أو «غربية» أو «تحديثية» أو «سلفية»، أو «دينية» أو «علمانية» أو «ماركسية» أو «قومية» فإن ما يجمع بينها هو «النبذ» المتبادل أو «الثنائية» الرافضة.

هكذا يكشف التحليل السابق أن الفرق في الرؤية بين جيل الروّاد الأوائل والجيل الحالي يكمن في أن هذا الأخير قدّم نمطاً للعلاقة مع الغرب، ليس باعتباره نمطاً كلياً للتحديث مُمثلاً في إحدى تياراته الفكرية والسياسية وهي الليبرالية، بل باعتباره أداة جزئية ومتعددة للتجديد، فالمذهب أو المنهج أو النموذج يأتي من الغرب. بدلاً من أن يظل وفداً في صراع مع الموروث أو في مواجهته أو مزاحماً له، فإنه يستعمل كأداة لفهم الموروث وتقديم قراءة جديدة له خاصة وأن تراثنا يحوي كل شيء ويمكن قراءته في كل اتجاه، ولا يستعصى على أي تفسير في بيئة تحسن التأويل والتخريج والتبرير!

ولعل ما يؤكد هذا القول– استعمال الثقافة الغربية كأداة للتجديد المذاهب الفلسفية التي تزخر بها الساحة الفكرية العربية–مثل المثالية والشخصانية والوجودية، والماركسية والبنيوية. فهناك مثالية عربية تسمى «الجوانية» في شخصية عثمان أمين أو مثالية معدلة «إسلامية» تقوم على الاتزان والوسطية دون الغلو والتطرف «توفيق الطويل» نموذجاً. وهناك شخصانية إسلامية الحبابي تعطي الأولوية للشخص على

الكائن. وهناك إنسانية أو ووجودية عربية تظهر في التصوف عبد الرحمن بدوي وعند «أبي حيان التوحيدي» أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء زكريا إبراهيم تعطي الأولوية للوجود على الفكر. وهناك ماركسية عربية العروي، اعتبار بالماركسية هدفاً لتذويب الفوارق بين الطبقات وتحقيق العدالة الاجتماعية والملكية العامة لوسائل الإنتاج. وللتغلب على حدود المذاهب واتساع رقعة التجديد تم استعمال المناهج الغربية لدراسة الموروث واكتشاف مكوّناته وبنيته. فتم استعمال المنهج الظاهراتي الفينومينولوجي لدراسة التراث، ترجم في أعمال كل من أدونيس وحسن حنفي والمنهج البنيوي من أجل رصد أبنية الفكر وبنية العقل العربي الجابري مثالاً. كما تمّ تطبيق المنهج الماركسي مع الطيب تيزني، حسين مروة، صادق جلال العظم، كما تم استعمال المنهج اللّغوي واللسانيات الحديثة لدراسة الجدل الكلامي، طه عبد الرحمن وغيرها من محاولات أخرى.

خاتمة

إن المقاربة بين المحاولتين، وعند الجدليين تقودنا إلى الحكم على الثانية– عند رواد الفكر المعاصر– بأنها محاولة تتسم بالصدق لأن هدفها كان تجاوز ازدواجية الثقافة العربية بين الموروث والوافد، وحلّ وضع المثقف العربي بين ثقافتين رغم النتائج التي آلت إليها. بدلاً من ثنائية الثقافة بين سلفية وعلمانية الأولى تكفر الثانية والثانية تخوّن الأولى والتفاعل مع ثقافات العصر.

ومن هنا يمكن القول إن هذه المحاولات المنهجية الآن، والتي تسمى بالمشاريع العربية النهضوية تقوم بدور المذاهب الفلسفية في الغرب منذ القرن السابع عشر، تشك في الموروث وتنقد الوافد وتعبّر عن حاجة العصر. ورغم هذا التوصيف، يعاب عليها صعوبة إيجاد الوحدة العضوية بين الموروث والوافد، بين الغاية والوسيلة، وبقائها على مستوى التجاوز الخارجي مما يسهل الحكم عليها بالتوفيق لو ظهرت مصطلحات الوافد المسقطة على مادة الموروث.

ما أسباب هذا النقص ؟ وما العوامل التي أدت إلى ضبابية هذه الرؤية في قراءة التراث عند كل من عبد الله العروي وحسن حنفي؟ إشكالية جديدة تناقش تتطلب المزيد من البحث

المراجع

1. حوراني ألبرت، (د.ت). الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار، بيروت.
2. كون توماس، 1986. بنية الثورات العلمية، ، ط1، دار الحداثة، بيروت.

3. الجابري محمد عابد، 1999. الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
4. حسن حنفي، 1986. الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، بيروت.
5.حسن حنفي،1991 مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، بيروت.
6.حسين سعد، بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المعاصرين في مصر المؤسسة الجامعية، بيروت.
7.حنفي حسن ، 1988. من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت.
8. شكيب أرسلان، 1939. لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟، ط3، عيسى البابي الحلبي القاهرة.
9.العروي عبد الله، 1985. العرب والفكر التاريخي، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت.
10. العروي عبد الله، 1999. الأيديولوجية العربية المعاصرة، ، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت
11. كرتيش كرتشفيلد، 1984. سيكولوجية الفرد في المجتمع، ترجمة حامد عبد العزيز الفقي الكويت.
12. أركون محمد، 1998. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
13. الجابري محمد عابد، 1996 إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط3، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
14.شرابي هشام ، 1999. المثقفون العرب والغرب، ط 5، دار تلسن للنشر، بيروت.

16. Bloom Martin, 1975. The parado helping: introduction to the philosophy, of scientific, ratice, new York.

17. De Mey Marc, 1982. The cognitive paradigm, Holland.

18. Robert, D. Koplan. 1994. The coming anarchy, monthly, vol. 273, no. 2 February.

19. Rufin Jean Christophe, 1991. L'empire et les nouveaux Barbares J.C. Lattes, Paris.