وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

ماستر فلسفة

مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي

الشعبة: فلسفة

التخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبة:

بن حنيش ربحة

بعنوان:

# إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر

## محمد عابد الجابري نموذجا

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ: 30 /2016/05

أمام اللجنة المكونة من السادة:

| | |
|---|---|
| أ. /..بن غزالة محمد الصديق. | ( أستاذ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ) رئيسا |
| أ /برابح عمر | (أستاذ محاضر"ب"، جامعة قاصدي مرباح ورقلة) مشرف |
| د/..زيغمي أحمد. | (أستاذ محاضر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة)مناقشا |

السنة الجامعية 2016/2015

# الإهداء

أهدي بداية حصادي و تجربتي.

إلى التي رفع الله من مقامها و جعل الجنة تحت أقدامها ""أمي الغالية"".

إلى من فارق الحياة تاركا ورائه فراغا لا يعوض ""أبي العزيز"".

وإلى روح أخي الغالي ""سليمان"" أسأل الله أن يدخلكما الجنة.

إلى أهلي و إخوتي وأخواتي كل بإسمه خاصة أختي عائشة.

إلى صديقاتي نورة وصبرينة.

إلى كل من يحبهم قلبي و لم يذكرهم لساني.

**ربحة**

# شكر

من الجميل أن يسعى الإنسان إلى النجاح فيحصل عليه ولكن من الأجمل أن يتذكر من كان السبب في ذلك.

ولهذا فألحمد وشكر الله الذي هدانا لهذا وماكنا لنهتدي لولاأن هدانا الله وصل وبارك على شفيع الامة يوم لاينفع مال ولابنون محمد "صل الله عليه وسلم".

كما أجد نفسي مدينة بشكر والعرفان لاستاذ المشرف ""برابح عمر""على رحابة صدره، وكل مجهودات التي تكللت بمعيته على قطف أول الثمار العلمية وهي هذه المذكرة.

أشكر كل أساتذة قسم الفلسفة كل بإسمه على ما قدموه لنا طيلة السنوات الخمس.

كما لايسعني إلا أن أشكر الخال أبوبكر وإنه لحقا نعم الخال.

وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد ولو بكلمة طيبة.

ربحة

ملخص

**ملخص:**

حاولت من خلال هذه الدراسة المعنونة بإشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر أن أركز اهتمامي على مشروع يعتبر من أهم المشاريع التي كان لها أثر في مسار الفكر العربي آلا وهو مشروع محمد عابد الجابري(1935– 2016) الذي يتمثل في نقد العقل العربي ، منطلقا من مسلمة وهي يجب نقد الآليات بدلا من المضمون لأن سبب تخلف الفكر العربي هوالعقل والذي يكون على إثره نقد المنهج والمادة الفكرية، وهدف الجابري من نقد هو الوصول إلى بناء منظومة فكرية جديدة قائمة على أساس الموضوعية والعقلانية هذه المنظومة المكونة يجب أن تكون منطلقاتها من تراث عربي أخضع لرؤية علمية مسلح بنقد وتحليل.

**الكلمات المفتاحية:**

الهوية،الجابري، العولمة، الحداثة،التراث.

## Resume:

Cette étude intitulée ‘’l’identitée dans la pensée arabe moderne’’ me permet de mettre en exergue un des porojets qui a eu un grand impact dans le cursus de la pensée arabe, en l’occurrence le projet de Mohamed Abed El-Djabiri (1935-2016) consistant en la critique de la pensée arabe, à partir de la critique des mécanismes au lieu du contenu. Car le retard accusé par la pensée arabe est lié à la pensée , dont la critique de la méthode et et la matière. La critique d’ElDjabiri s’assigne la construction d’un nouveau système pensif axé sur l’objectivité et la rationnalité. Ce système devra partir d’un patrimoine arabe soumis à une vision scientifique basée sur la critique et l’analyse.

**Mots clés :**

**Identite-Eldjabiri-Aondialisation-Mondernite-patrinoine.**

مقدمة

**مقدمة:**

عرف الفكر العربي المعاصر حالة من الاضطراب الشديد جراء ا لأزمات المتكررة والتي أثقلت كاهله، ومن بين هذه ا لأزمات هي أزمة الهوية، هذه التي يسعى من خلالها الفكر العربي إلى إثبات الذات وتحقيق استقلالية في ظل تواجد ذوات أخر تنازعها وترى فيها الخطر المحدق بها، لكن هذه ا لأزمة ليست بجديدة بل لها أصول تاريخية منذ نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين ، إلا أنها في عصرنا المعاصر تكاد تكون المصدر الوحيد للقلق الذي يساور المفكر العربي ، في تواجد الاخر وهو الدول الغربية التي تعيش أوجه مراحل التطور ، لكن هذا القلق ظهر على إثره مفكرين ممن أرث لهم حال الأمة محاولين تقديم مشاريع فكرية تكون بمثابة حل لتحقيق نهضة مع المحاف ظة على الذات العربية، ومن بين هولاء نجد المفكر محمد عابد الجابري الذي لم يأب إلا أن يضع بصمته في حل إشكالية النهضة،وهو العنصر المشترك بين جميع العرب.

وعليه فالإشكال المطروح هو ، ما موقع إشكالية الهوية في الفكر الجابري ، وما هي الحلول المقترحة لتجاوز المشكلة؟ وهذه الإشكالية هي بمثابة وعاء فكري إذا أنها تتفرع منها مجموعة من الإشكاليات وهي ، مامفهوم الهويةعند الجابري؟ فيما يتمثل موقف الجابري من إشكالية النهضة من خلال علاقة التراث بالحداثة؟ وما رؤيته لسؤال الهوية من خلال علاقته بالعولمة؟

وقد تتبع أثناء معالجتي لموضوع الهوية ثلاثة مناهج ، تباينت بين المنهج التاريخي والتحليلي والنقدي، حيث استعنت بالمنهج التاريخي حتى نقف على المراحل التاريخية لظهور أزمة الهوية في الوطن العربي ، وهذه المضامين المقدمة حول موضوع الهوية اخترت على إثرها المنهج التحليلي لكي نقوم بتحليل المواقف المقترحة حول إشكالية الهوية، وبما أنه لا يجب أن يخلو بحث من الروح النقدية فقد استعنت منهج نقدي لتفنيد الاطروحات المقترحة حول الموضوع، أما عن الدوافع التي كانت وراء اختياري للموضوع هي دوافع ذاتية

إستكشافية لتعرف على شخصية الجابري ، وعلى مشروعه النقدي بـاعتباره مشروعا متميزا عن باقي المشاريع المقدمة أنفا ، مع الرغبة في الوقوف على أهم نقاط التميز في مشروعه نظرا إلى أنه موضوع لا يزال قيد الجدل والنقاش ، بالإضافة إلى إثراء مكتبتنا بشخصيات عربية كان لها أثر في الفكر العربي ، مع تقديم قراءة مبسطة بلغة سهل حتى يتسن ى للقارئ المقدم على قراءة تراث الجابري فهمه ، ولمعالجة هذا الإشكال ارتأيت تتبع الخطة التالي : التي تتكون من مقدمة وخاتمة وفصلين، الفصل الأول عنونته بإشكالية الهوية في الفكر العربي بين الحداثةوالمعاصرة، ثم تندرج ضمنه ثلاثة مباحث ، المبحث الأول يمثل مبحث مفاهيمي يحتوي على مصطلحات تعتبر بمثابة مفاتيح للموضوع ، والمبحث الثاني ضمنته إشكالية الهوية في الفكر العربي الحديث من خلال ثنائية الأصالة والمعاصرة، أما المبحث الثالث عالج ت فيه إشكالية الهوية في الفكر العرب المعاصر من خلال ثنائية التراث والحداثة، أما فيما يخص الفصل الثاني فهو معنون بموقف الجابري من إشكالية الهوية يندرج ضمنه أربع مباحث، المبحث الأول عرضت فيه مفهوم الهوية عند الجابري، والمبحث الثاني يعالج إشكالية النهضة من خلال علاقة التراث بالحداثة، والمبحث الثالث يتناول سؤال الهوية وعلاقته بالعولمة، أما فيما يخص المبحث الرابع عنونته بموقف الجابري الفكري بين التأيد والمعارضة، ثم أتممته بخاتمة تمثلت في أهم النتائج المتوصل إليها في هذا العمل.

وأثناء إنجازي لهذا العمل واجهتني صعوبات كانت بمثابة معوقات حالة دون السير المطلوب للعمل ، أولها قلة المراجع ال متناولة لفكر الجابري حتي يتسنى ل ي فهم المصادر التي بدورها كانت هناك صعوبة في فهمها ، بالإضافة إلى قلة توفر المصادر والمراجع الورقية ما عد الإلكترونية التي أحيانا يصعب الحصول عليها ، ومع ذلك أتمنى أن أكون قد وفقت ولو نسبيا إلى إثارة بعض أفكار الجابري التي تعتبر أساسية في موضوعي.

# الفصل الأول

## إشكالية الهوية في الفكر العربي

## بين الحداثة والمعاصرة

المبحث الاول: ضبط الشبكة المفاهيمية.

المبحث الثاني: إشكالية الهوية في الفكر العربي الحديث.

المبحث الثالث: إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر.

## المبحث الأول: ضبط الشبكة المفاهيمية.

من تقاليد البحث والدراسة الأكاديمية أنها تفترض في كثير من الأحيان إستهلال البحث بقراءات تحليلية ( لغة و اصطلاحا) لمجموعة من المفاهيم تعتبر مفاتيح و مصطلحات رئيسية للبحث.

### أولا-مفهوم الهوية:

أ -**لغة:** الهوية مصطلح في أصله ليس عربيا، وإنما دخيل عليها، حيث اضطر إليه بعض المترجمين في كتابتهم، وقد تم إشتقاقه من حرف الرباط، "est" الذي يعنى عند العرب: "ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره "[1]؛ بمعنى أن الموضوع والمحمول، لهما نفس الجوهر رغم إمكانية وجود اختلاف في العرض ، أما المقصود بحرف الرباط هو الحرف " هو "، وهو الحرف الذي يربط بين المحمول والموضوع في الجوهر .

كما أنه هناك من ي رى أن مصطلح الهوية مشتق من حرف "لهوهو"، وهو "إحدى تصورات الفكر الاساسية، ويطلق على مطابقة الش يء للشيء من كل وجه "[2]؛ بمعنى الاتحاد في الجوهر والصفات ، كما أنها " مقولة تعبر عن تساوي موضوعات عديد فالموضوعان "أ "و ب " يكونان متطابقين من حيث الهوية إذا وفقط كانت كل الصفات (العلاقات) التي تميز " أ " مميزة أيضا للموضوع " ب " والعكس بالعكس "[3]؛ بمعنى أن تطابق وتماثل شيء ما إلى شيء آخر في كل شيء، وما يميز الموضوع الأول بضرورة هو ميزة للموضوع الثاني، كما يقول " الفارابي" : " لهوهو معناه الوحدة، والوجود "[4]؛ ويقول أيضا: "هوية الشيء ووحدته، وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له كل

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1982م، ص 529،

[2] المرجع نفسه: ص527.

[3] روزنتال ويودين: **الموسوعة الفلسفية**، ت سمير كرم، دار الطباعة، بيروت، ط4، 1981م ص564، ص565،

[4] محمد أبي نصر الفاربي: التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر، 339م، ص 21.

واحد، وقولنا هو إشارة إلى هويته وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك"[1].

نستنتج من خلال تعريفات الفارابي أنه نظر للهوية من زاوية واحدة وهي الاتحاد والانسجام بين موضوعين ، أما في معجم "oxford" إنجليزي انجليزي مفهوم الهوية identity تعني "الشخص أو الذات ويقدم مثالا عن الهوية بالإشارة إلى عمل الشرطة في الكشف عن هوية القاتل "[2]؛ وعليه فإن مصطلح الهوية في اللغة العربية يعرف بحرف "ألهو" ويقابله في اللغة الفرنسية مصطلح identite وفي اللغة الإنجليزية مصطلح identity.

نستنتج من خلال جملة التعاريف التي إستقراءناها حول المفهوم اللغوي لمصطلح الهوية أن جميعها وإن تعدد ، إلا أنها في أخر المطاف توحيلنا إلى أن المفهوم اللغوي لمصطلح الهوية هو التطابق والتساوي والتجانس والمماثلة والوحدة.

بعدما تعرضنا لمفهوم الهوية اللغوي الآن سنتطرق إلى المقاربة المفاهيمية لمصطلح الهوية من الناحية الاصطلاحية .

**ب-المفهوم الاصطلاحي للهوية:**

إن مصطلح الهوية هو من بين المصطلحات أو المفاهيم التي نجد لها تعريفات عديدة وهذا ناتج عن اختلاف زوايا النظر للمصطلح من طرف المفكرين فمثلا نجد " **عفيف بهنس**" يرى :" أن الهوية القومية تتحقق بفعل العوامل المتراكمة والمتنوعة التي تنحدر من مجموعة بشرية ذات خصائص تاريخية وجغرافية وإنسانية مشتركة والانتماء القومي لهذه المجموعة يزكي ويغني الهوية ولكنه لا يتحكم في تحديد خصائصها ، التي تتجلى بمجموعة

[1] المرجع السابق:الصفحة نفسها.

[2] Identity/ai,dentity)nom(pl-ies)1[C,U](abbr.ID)Who or wgat Sb/Sth is : the police are trying to discover the identity of the killer-theeir identities wers kept secet .( Dictionary Oxford:( Engulish، Engulish،p770).

الأفعال التي تقوم بها أمة من الأمم "[1]؛ والمقصود هنا بالهوية القومية أنها كيان تشكل من خلال النتائج المتراكمة لجماعة بشرية تتمتع بخصائص تاريخية وجغرافية، وإنسانية مشتركة؛ أي أن الهوية هي عبارة عن جماعة بشرية تربطهم عوامل تاريخية وجغرافية، وإقتصادية، وسياسية مشتركة، وواحدة.

أما " **رشاد عبد الشامي**" يعرفها: " بأنها الشفرة التي يمكن للفرد عن طريقها أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي عن طريقها يتعرف عليه الأخرون، وبـاعتباره منتميا إلى تلك الجماعة، أو هي شفرة تتجمع عناصرها العرقية على مدار تاريخ الجماعة (التاريخ) من خلال تراثها الإبداعي (الثقافة)، وطابع حياتها (الواقع الإجتماعي )، بالإضافة إلى الشفرة، وتتجلى الهوية كذلك من خلال تغيرات خارجية شائعة؛ مثل الرموز، الالحان، العادات، التي تنحصر قيمتها في أنها عناصر معلنة اتجاه الجماعة الاخرى، وهي أيضا تميز أصحاب الهوية ما مشتركة عن سائر الهويات الأخرى "،[2] إن نستخلصه من هذا التعريف أن الهوية هي عبارة عن رمز من الرموز التي:

أولا يعرف الفرد أي جماعة بشرية ينتمي، ثانيا هي عبارة عن وسيلة أو سمة يتعرف من خلالها الاخرون على ذلك الفرد وأي جماعة ينتمي، وهذه سمة تتشكل عناصرها العرقية عن طريق الماضي والحاضر ، إذ أن الماضي يتمثل في التراث التاريخي والابداعي (الثقافي)، والواقع الاجتماعي أي الامجاد والبطولات والإبدعات في شتى المجالات التي خلفتها الاجيال السابقة في زمان ومكان معينين ، أما الحاضر فيتمثل في مختلف النشاطات الانسانية التي تقوم بها جماعة بشرية معينة قصد تحقيق كل سبل الحياة والاستمرارية ، كذلك تعتبر الهوية ميزة لجماعة إنسانية عن غيرها من الهويات الأخرة ، وبتالي فالهوية هي شيء

[1] ( نقلا عن): شريف رضا: **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري**، كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، 2011م، ص16، ص17.

[2] رشاد عبد الله الشامي: **إشكالية الهوية في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة،1997م، ص5.

مركب من مختلف الانشطة الإجتماعية في شتى المجالات في الماضي والحاضر والتي تعبر عن خصوصية جماعة عن أخرى.

إن الذي نستقراه من مختلف المفاهيم المقدمة حول مصطلح الهوية هو الاختلاف في وجهات النظر لهذا المصطلح ، فهناك من نظر له من زاوية حضارية وأخر من زاوية اجتماعية وغيرها ، وهناك من اعتبرها شفرة لتعرف الفرد على ذاته ، وأنها ميزة يختلف بها الفرد عن بقية الأفراد ، كما اعتبرها البعض خاصية وقاسم مشترك بين أفراد شعب من الشعوب أو سمة تتميز بها حضارة أو أمة عن بقية الأمم وتجعلها دائما مستقلة ومنفرد عن غيرها، لكن الذي يقول أن مصطلح الهوية غربي المنش أ فيهمغالطة وسبب يعود إلى أننا لوعدنا إلى كتاب " التعريفات" للفيلسوف "الجرجاني" لوجدناه يعرف الهوية بأنها ذات الشيء وعينيته وهو أسبق زمنيا مقارنة مع الفلاسفة الغربيين الذين استخدموا مصطلح الهوية مؤاخر.

**ثانيا: مفهوم العولمة:**

**لغة:** يشير علماء اللغة "إلى أن أصل مصطلح العولمة قريب من عالم وجمعه عوالم وعالمون وعلالم ومعناه كل مخلوق "،[1] وكلمة عولمة حسب الجابري هي ترجمة لكلمة Mondialisation، الفرنسية التي تعنى"جعل الشيء على مستوي عالمي "[2]، وبالاضافة إلى أنها ترجمة للكلمة الإنجليزية Globalzation التي ظهرت أول مرة في الو ، م، أ، وهي تفيد معني التعميم.

**ب: المفهوم الاصطلاحي:** إن ظاهرة العولمة رغم أنها ظاهرة جديدة من ناحية المصطلح، إلا أنها قديمة من حيث المنشأ ، فهي لم تأتي من عدم إنما كانت نتيجة تفاعل

[1] جمال الدين بوقلى حسن: **إشكاليات فلسفية**، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، الجزائر،2008م، ص 288.

[2] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003م،ص136.

مجموعة من الظواهر مرت عبر التاريخ ، فلقد ظهرت العولمة الأول ضمن **المركانتيلية**[1] Mercantilisme؛ أي ضمن الحركة التجارانية بين ( 1498-1763)، ثم ظهرت في شكل توسع رأسمالي بين ( 1763-1883)، أما صيغتها الثالثة جاءت بتسمية الحركة المتعدية للأمم بين (1883-1980).

إلى أن انتقلت إلى أوربا بدافع من **"التأتشيرية"*** في بدية الثمانينيات ثم تحولت إلى سياسية (الفرنك القوي) وحرية تنقل رؤوس الأموال المقررفي 1988م لتصل إلى تتويجها في معاهدة ماسطريش[2] Mestrch، وفي سنة 1992م في عقد الميزانية تحولت الظاهرة إلى نظام عالمي يخدم مصالح الدول المتقدمة خاصة الو، م أ ،[3] ورغم ا لانتشار الواسع لهذه الظاهرة، مزال الجدال قائم حول التعريف الدقيق لها وسنحاول من خلال قرائتنا هذه أن نأخذ مجموعة من التعاريف لبعض من المفكرين كنماذج.

فمثلا نجد من المفكرين المعاصرين الذين تبنوا الظاهرة **"جلال أمين"** : الذي يرى أن العولمة: " هي زيادة العلاقات المتبادل بين الأمم سواء المتمثلة في السلع و الخدمات أو في انتقال رؤوس الاموال ، أو في انتشار المعلومات والأفكار في تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم"[4]؛ بمعنى أن العولمة هي عبارة عن علاقات اقتصادية وتجارية واجتماعية أي تبادل السلع والأموال وغيرها من المنتوجات ، ومن خلال هذا التبادل يحصل احتكاك بين الدول مما يؤدي إلى عل رية تأثر وتأثير بين أفراد هذه الدول في كل من العادات والتقاليد

---

[1]، وهي كلمة إنجليزية تعني النزعة التجارية، وهي مشتقة من كلمة تجاري –Mercantilism Mercantile المركانتيلية:

***نسبة إلى مارغريت تاتشر:** (1925- 2013)، هي سياسية بريطانية ولدت في غرانتام في إنجلترى عام 1925، حيث تعتبر المراة الوحيدة التي شغلت منصب رئاسة الوزراء في تاريخ بريطانيا العظمى، وكانت مدة حكمها 11سنة كما انها تعتبر من أهم الشخصيات الهامة المؤثر في تاريخ المملكة ولهذا السبب فهي تدعى بالمرأة الحديدية ، توفيت سنة 2013،عن عمر يناهز 87سنة وفي جزر فوكلاند يحتفل ب 10 يناير يوم تاتشر تخليد للإنتصارها بإسترجاع هذه الجزر من الإحتلال الارجنتيني عام 1983.( أنظر **مجلة 20 الشبابية**، وهي مجلة تصر عن دار الصدى للنشر والتوزيع. دبي)

[2]**مستريخت:** هي معاهد أنشها الإتحاد الاوربي والتي تم توقيعها يوم 7 فبراير 1992 في مدينة ماستريخت في هولندا هدفها إنشاء إتحاد اقتصادي نقدي مشترك.(موقع المراسل، www.almrsal.com/post/316085 )

[3]جمال الدين بوقلى حسن: **إشكاليات فلسفية**، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2008، ص 290.

[4]جلال أمين: **العولمة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2009، ص 17.

والقيم وغيرها، أما "عبد الكريم بكار" فقد اعتبر ها وسيلة للسيطرة حيث يقول : "العولمة هي حركة هائلة تسعى لتعميم الأفكار والنظم والأشياء وتوحيد أنماط حياة الأمم ، في الأنتاج والاستهلاك، وهي ليست حركة عفوية بل هي مؤامرة كبرى تديرها الدول الغنية ولاسيما أمريكا، ضد الدول الفقيرة والشعوب الضعيفة "[1]؛ أي أن العولمة هي وسيلة في يد الدول القوية والمتمثلة في دول المركز أي أوربا بقيادة أمريكة لسيطرة على الشعوب الضعيفة محاولة بذلك التحكم في مصيرها في جميع المجالات ، كذلك" **محمد عمار**" يعرفها بقوله : " إن العولمة صغتها الصرفية هي فوعلة والتي تعنى الدمج في قالب واحد، ونفي التنوع والتعدد والتمايز والاختلاف (...) فهي مرحلة الاجتياح الغربي وخاصة الأمريكي ، لصب العلم في قالب النزعة المركزية الغربية"[2] يعني أن العولمة حركة منظمة تهدف إلى دمج الع الم أي كل دول العالم في دول واحدة مشتركة الثقافة والاقتصاد والعادات والتقاليد والقيم ، وهذه الدول العالمية تكون بقيادة امريكة مع اشتراك دول المركز.

نستنتج من جملة التعاريف المقدمة حول مصطلح لم تخرج من فكرة الهيمنة والسيطرة والتوسع كما أن معظم التع اريف أوردناها حول مصطلح العولمة تناولته من الزاوية السلبية فقط . إن هذا يوحلينا إلى القول أنه هناك نظرة تعصبية لظاهرة من الجانب العربي مما جعلهم يقفون أمامها موقف المقاوم بدون أي دراسة أو فحص.

**ثالثا: مفهوم الحداثة:**

أ – **لغة:** الحداثة كلمة مشتقة من "حدث" "يحدث" "حدوثا" "وحداثة" " إحداثه"، فهو "محدث" " وحديث" وكذلك "استحداثه" والحداثة كونه شيء لم يكن ، وأحداثه الله فحدث وحدث

[1] عبد الكريم بكار : **العولمة(طبيعتها، وسائلها،تحدياتها،التعامل معها)**، دائرة المكتبة الوطنية، الأردن،ط3، 2013م، ص19.

[22] محمد عمار : **بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية**، مكتبة الإمام البخاري لنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009م، ص28.

أمر أي وقع ، والحديث نقيض القديم "[1]، وحدث الشيء أي "جعله عصريا وملائما للافكار الحديثة ومتكيف مع متطلبات العصر "[2]، والحديث في اللغة "نقيض القديم ويترادف الجديد"[3].

ب – **اصطلاحا:** إن مصطلح الحداثة أجنبي عن اللغة العربية ، وهو أوروبي المنشأ ظهر حديثا في فكرنا العربي الإسلامي، وهي ترجمة للكلمتين Modernism في اللغة الفرنسية، Modernity في اللغة الإنجليزية ، ولقد حدث جدل كبير بين المفكرين العرب حول الترجمة الصحيحة للكلمتين Modernism,Modernity, هل هما يعنيان الحداثة أم المعاصرة أو العصرية.

فمثلا مصطفي هدار يترجم كلمة Modernity, بالمعاصرة والعصرية ويعتبرها أنها كلمة تعني إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائد والمتراكمة عبر الأجيال ، نتيجة تغير اجتماعي، أو فكري أحداثه اختلاف الزمن، أما كلمة Modernism فيترجمها بالحداثة[4] ويقول " أنها نظرية فكرية تسهدف الحركة الإبداعية ، وتدعو إلى التمرد على كل الجوانب السياسية والإجتماعية والإقتصادية "[5]؛ بمعني أنه يفرق بين المصطلحين Modernity, Modernism, حيث أن مصطلح , Modernity يمثل الجانب الإيجابي وهو الدعوة إلى الجديد في حين أن مصطلح Mdernism, يمثل الجانب السلبي ويعني إحداث القطيعة عن كل ماهو ماضي في كل الجوانب ( السياسية، الإجتماعية، الإقتصادية) ، وللاسف هذا الأخير هو المعني الذي عمل به الكثير من المفكرين أما "**محمد براد**" يرى : " أن مصطلح العصرية,laModernism سابق الظهور على مصطلح الحداثة"[6].

---

[1] بن منظور **: لسان العرب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ج1، 2003م، ص 796.

[2] Oxford**: DICTIONARY :( ENGLISH-ARAPI)**p 682.

[3] جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1،1982م، ص454.

[4] عدنان على رضا النحوي: **تقويم نظرية الحداثة**، دار النحوي لنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1996م، ص27.

[5] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[6] نقلا عن: المرجع السابق: الصفحة نفسها.

نلاحظ من التعريفين أنه هناك خلاف في الترجم ة، حيث يرى محمد مصطفي أن Modernity, تعني المعاصرة، وكلمة Modernism, تعني الحداثة، في حين نجد محمد براد يرى العكس أن كلمة Modernity تعني الحداثة، وكلمة Modrnism تعني المعاصرة.

لكن الذي نستنتجه هو أن هذا الإختلاف يبقى في الترجمة اللغوية للكلمة فقط أما المعنى فهو نفسه والذي هو التجديد و التغيير في كل الجوانب الحياتية، ويبقى التجديد ايضا إما بإحداث التغيير على التراث وتطويره، وإما بالقطيعة مع التراث.

كذلك ممن إهتم بمصطلح الحداثة محاولا إعطاء مفهوم لها الفيلسوف "آلان تورين" بقوله: " الحداثة ليست مجرد تغير أو تتابع الأحداث و انتشار لمنتجات النشاط العقلي والعلمية التكنولوجية الإدارية، فهي تتضمن عملية التميز المتنامي لعديد من قطاعات الحياة الاجتماعية السياسية، والحياة العائلية والدين واللغة على وجه الخصوص "[1]؛ بمعني أنه لا يجب أن ننظر للحداثة على أنها احداث تغير وتجديد في الاحداث فقط؛ وإنما هي انتشار لنتاج فكري في مجالات العلمية و التكنولوجية و الإدارية وتنظيمية ، فهي إذن عملية تمثلت انعكاساتها في تطور مجالات معينة على حساب مجالات آخرى.

أما "محمد سبيلا" فقد أعطى مفهوما للحداثة على أنها: " ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والحداثة كونيا ، هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور دفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى بصدمة الحداثة ، وخاصة بالنسبة للمجتمعات التي تلقت نتائج الحداثة من دون أن تكون مهدها أو مخاضها المباشر "[2]؛ بمعنى أن الحداثة هي سمة المجتمعات المتطورة تقنيا وفكريا، أي أنها تمثل المجتمعات الغربية التي استطاعت أن تحقق تطور في شتى المجالات عن طريق النهضة، هذه النهضة التي سعت المجتمعات الغربية

[1] آلان تورين: **نقد الحداثة**، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى لثقافة، باريس، 1997، ص29.

[2] محمد سبيلا: **مدارات الحداثة**، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2009م، ص123، ص 124.

على تصديرها إلى الآخر لكي يتسنى لها التحكم فيه بحجة إدخال الحداثة له، وخاصة المجتمعات التي لم يكن لها دور في تكوين الظاهرة أو حتى المساهمة فيها.

نستنتج من خلال جملة التعاريف التي تناولنها حول مفهوم الحداثة هو أن لها جانبين؛ جانب إيجابي يتمثل في احداث تغيير وتطور في التراث ، وجعله مواكب للعصر أما الجانب السلبي فيتمثل في احداث تغيير وت طور صحيح ، لكن على حساب التراث الذي تعتبره الشعوب جزءا لا يتجزءا من هويتها، وهذا هو المعني الذي تسعي الدول الغربية جاهدا على تحقيقه، أي احداث قطيعة مع التراث و الإتيان بالجديد مع السعي لتصديره لدول الضعيفة ، بحجة إحداث نهضة عالمية تكون فيها السيطرة لدول المركزية، مع عدم تدخل الدول الأخرى أي الضعيفة؛ بمعني أن الدولة الغربية تصدر والدول المتخلفة تستورد دون عملية فرز لما تستورده، ولا تملك حتى أحقية الرفض أوالقبول.

**رابعا: مفهوم التراث:**

أ **-لغة:** كلمة تراث مشتقة من "ورث"،" إيراث"،" تراث"، وهي تعني كل ما يخلفه الميت لورثته سواء كان مالا أو مجموعة من الأراء والانماط و العادات الحضارية المتنقلة جيلا عن جيل ، مثل: التراث العلمي العربي، أو التراث الإسلامي، أو التراث الثقافي"[1] .

ب -**اصطلاحا:** لقد عرف الفكر العربي القديم أن كلمة تراث تدل على ما يرثه الوارث من وارثهم؛ أي تركة الميت لوراثته من مال وحسب وغيره، وكذلك نجد كلمة تراث في القرآن الكريم تحمل نفس المعني ، وهو الميراث الذي يتركه الميت من خلال قوله تعالى "﴿ كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحضون على طعام المسكين وتأكلون التراث أكلا لما ﴾"[2] حيث يفسر محمد طاهر عاشور الآية " تأكلون التراث أكلا لما " بأن التراث هو ما تركه الميت لوراثته وكلمة "لما"؛ تعني جمع الوارث بين حقه في الميراث وحق غيره[3]، كذلك كان مفكري العصر

---

[1] أحمد لعايد، وأخرون(جماعة من كبار اللغويين العرب)، **لاروس**، المنظمة العربية لتربية والثقافة و العلوم، 1989م، ص 1300.

[2] سورة الفجر: الأية، 16، 19.

[3] محمد طاهر عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية، ( د،ط)، ج 30، 1984م، ص334.

الحديث لا يستعملون كلمة تراث لدلالة على الموروث الثقافي في كتباتهم ولا حتى الكلمات المرادفة لها مثلا نجد في كتاب الكندي " الفلسفة الأولى" يستعمل عبارة " ما أفادونا من ثمار فكرهم" لتعبير عن الموروث الثقافي القديم، فنلاحظ من خلال ما تقدم أن كلمة تراث لم تكون موجودة في فكرنا العربي القديم بالمعنى الذي نصطلح عليه اليوم ، كذلك نفس الشى يء بالنسبة للغات الاجنبية التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم ، أي اللغة الفرنسية والإنجليزية، فنجد الكلمتين Hertage,Patrimoime, تحملان المعنى ذاته الذي تحمله كلمة تراث في فكرنا العربي القديم وهو التركة التي يتركها الميت للأبنائه.

إن كل ما تعرضنا له فيما يخص كلمة تراث يدفعنا للقول أن المعنى المتداول حول كلمة تراث سابقا لم يختفي، وإنما الذي حصل هو أن كلمة تراث لم تعد تحمل معنى الميراث المادي أو المعنوي في خطاباتنا العربية المعاصر فقط ، بل أصبحت تمثل دلالات أخر بالإضافة إلى المدلول الذي كانت تحمله سابقا ، حيث اصبحت تعني كذلك الموروث الثقافي و الفكري والديني والأدبي والفني، أي ما تركه أسلافنا من تركة أدبية وفكرية ودينية.

كما تشير لفظة التراث اليوم أيضا إلى القاسم المشترك بين العرب أي ما أخذناه من أدب وفكر نحن الخلف عن أسلافنا، وهذا ما يراه "حسن حنفي" إذ يقول أن: " التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة(...) فهو إذن ليس قيمة في ذاته ، إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره ، فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها ، بل هو نظرية للعمل موجهة لسلوك وذخيرة قومية يمكن إكتشافها وإستغلالها و إستثمارها، من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض ، وهما حجرة العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور و التنمية "؛ إذن لا تكمن قيمة التراث في أنه تراث تركه لنا أسلافنا ودورنا هو الحفاظ عليه بل إن قيمته هي في أنه نتاج فكري وعلمي نستعين به من أجل دفع عجلة التنمية.

نستنتج من المفاهيم الاصطلاحية التي قمنا بـاستقراها لمصطلح التراث هو أن التراث ليس بقايا من الماضي ننظر إليها بإعجاب وتفاخر ، أو سياحة فكرية ندعو العالم لمشاهدتها

معنا، وإنما هو إرث علمي وفكري وحضاري ، لابد لنا من أن نخضعه للفحص ونأخذ منه ما يمكن أن يساعدنا على تجديد فكرنا وتحقيق تنمية مستدامة في جميع المجالات ، لأن الماضي هو وسيلة لبناء الحاضر ، و الحاضر وسيلة لبناء المستقبل.

**خامسا: مفهوم الأنا والأخر :**

أ –**مفهوم الأنا:**" أنا ضمير متكلم الواحد ، ويفرق بينه وبين الأنا Le moi, حيث "أنا" تعبر عن النفس الواعية لذاتها ، في حين أن "الأنا" تعبر عن النفس الباطنية "[1]، حيث يعتبرها بن سينا في رسالته النفس الناطقة "النفس ما يشير إليه كل واحد ويقول أنا "[2] ،"الأنا هي الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية ، وهو دائما واحد ومطابق لنفسه، وليس من اليسير فصله عن اعراضه ويقابل الغير والعالم الخارجي ، ويحاول فرض نفسه على الآخرين وهو أساس الحسا ب والمسؤولية"[3]، كذلك الأنا عند **ديكارت** هي دليل الوجود من خلال مقولته" أنا أفكر إذن أنا موجود"[4]؛ بمعنى إذا انعدمت الأنا انعدم معها الوجود، وكما يعتبرها هي الذات المفكرة.

ب **مفهوم الأخر(الغير):** هو "أحد تصورات الفكر الأساسية ويراد به ما سوى الش يء مما هو مختلف أو متميز منه ، ويقابل الأنا ، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس ."[5] أي تستلزمها ، كما يقول سارتر :" إن الأخر هو الأنا التي ليست أنا ، ووجود الغير يقوم على سلب أساسي، وهذا السلب يشير إلى العدم الفاصل بيني وبين الغير.

---

[1] إبراهيم مدكور **: المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص 23.

[2] نقلاعن: المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[3] المرجع السابق: الصفحة نفسها.

[4] الكوجيتو الديكارتي: {{ أنا أفكر إذن أنا موجود}}.

[5] ابراهيم مدكور : **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 133.

**المبحث الثاني :إشكالية الهوية في الفكر العربي الحديث .**

يشير المؤرخون إلى الحالة التي كانت عليها الأمة العربية قبل ظهور الإسلام ، فقد كانت هذه الأمة متفرقة، منقسمة إلى مجموعة قبائل متحالفة حينا، متناحرة في أحيان كثيرة، وكان البناء الاجتماعي لهذه القبائل قائما على أساس العصبية، وقد أشار إلى ذلك "**عبد الرحمان بن خلدون**" **(1222- 1654)*** في كتابه المقدمة، حتى بعث الله فيهم نبيا، منهم حريصا على أمرهم كما جاء في قوله تعالى "﴿ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم﴾"[1] ؛ أي أنه نبي من أمتنا يسع ى إلى أن يجعلها أمة يسودها العدل والمساواة وهذا ما حصل ، حيث منذ أن بعث الله **النبي محمد"صل الله عليه وسلم"** ظهر نور الحق الذي أعزاء الله به المسلمين، ووحد كلمتهم على كتاب الله، وسنة نبيه "**صل الله عليه وسلم**".

وهكذا سار ركب الأمة نحو التطو ر و الازدهار، لكن هذا التطور لم يتحقق مباشرة، وإنما كان مرفقا بنجاح تارة، وبالإخفاق تارة أخرى، إلى أن توقف هذا الركب على شاطئ " القرن الرابع عشر الهجري، والعشرين ميلادي، حيث تبدلت الشرائع، وغيرت السنن، وعم الجهل؛ فللإسلام لا يحكم، وأهله عنه غافلون "[2]، وبهذا ضعفت شوكتهم، وذهبت هيبتهم، وضاع علمهم بين الأمم التي كانت تترصدهم.

إلى أن دخلت الأمة في سب ات عميق، ولم تستفيق إلا على أصوات المصلحين المنذرين بتخلفنا، وداعين إلى النهوض بالأمة العربية وفي ذات الوقت تفاج ئ بالتطور

---

* **عبد الرحمن بن خلدون:** هو مؤرخ، وفيلسوف وعالم اجتماع عربي، ولد في تونس سنة1332م، ترجع أصوله إلى أسرة عريقة في العلم والسياسة تلقي تعليمه الأول على يد والده، وكبار علماء عصره في تونس. واصل تحصيله العلمي في تلمسان، ودرس الفلسفة عبر مؤلفات بن سينا وبن رشد شغل عدة مناصب إدارية وقضائية توفي سنة 1406م ،كانت أكثر اهتماماته في مجالات البحث العلمي وأشهر مؤ لفاته هي المقدمة. (أنظر، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، تر فؤاد كامل وآخرون، مر زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت،( د، ط)،( د، ت)، ص14،)

[1] سورة التوبة: الاية 167.

[2] خالد بن فوزي عبد الحميد آل حمزة: **محمد رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية**، دار علماء السلف للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1982م، ص6.

والازدهار الذي وصل إليه غيرنا، مما جعلهم يعيشون موجة عارمة من التساؤلات حول السبيل للوصول إلى ما وصل إليه غيرنا، هل يكون بالاحتماء بالتراث والاستناد عليه لتحقيق المراد، أم الخوض في غمار الحداثة الغربية؟ وعلى هذا تعددت أراء الداعين لنهوض ، بين مجددا لتراث السلف، وبين مغتر ومعجب بالحداثة و المعاصر ، اعتبارا بقول النبي "**صل الله عليه وسلم** " " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها " [1] وصدق نبيا " **صل الله عليه وسلم** " الذي لا ينطق عن الهوى، فقد ظهر مصلحين، ومجدين أرث لهم حال الأمة، في شكل تيارات إصلاحية، فأخذنا من بينهم تيارين؛ تيار يدعو إلى الأصالة، والأخر يدعو إلى المعاصرة. ولقد اخترنا هذين التيارين نظرا لعلاقتهم بموضوع دراستنا ألا وهو موضوع الهوية العربية.

**أولا: دعاة الأصالة :**

لقد كان لهذا التيار عدة دعاة أخذنا على سبيل المثال جمال الدين الأفغاني، و محمد عبده؛ وسبب يعود لأثرهم في الحركة الإصلاحية و من بين الدعاة الذين كانوا يسعون إلى تحقيق نهضة عربية نجد:

"**جمال الدين الأفغاني**" **(1839م- 1897)*** ، الذي رفع شعار"العودة إلى الأصل فضيلة" حيث يقول: أن الأمة بعدما كانت في أوج مجدها، إنحطت وانهارت والسبب يعود إلى أنها أصيبت بمرض، لكنه لم يهتد أي أحد حتى الآن، إلى الطريقة الأمثل لمعالجة هذا المرض، إذ أنه لا يمكننا أن نقوم بوصف الدواء، إلا بعد معاينة الداء، ومعرفة أسبابه وأعراضه، كما

---

[1] أبي داود سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي: **سنن أبي داود ومعالم السنن**، دار بن حزم، بيروت ، ط1،ج 4، 1997م، ص313.

* **جمال الدين الأفغاني:** هو مصلح عربي ينحدر أصله من سلالة على بن أبي طالب كرم الله وجه ولد سنة 1839 في قرية اسعد آباد وقد كانت له الفرصة لينهل من مختلف العلوم المعروفة في عصره كما أنه كان كثير الترحال وهذا أكسبه غزارة علمية والتي وضفها في سبيل إصلاح حال المسلمين ومن منجزاته مجلة العروة الوثقى ووفاته المنية سنة 1897م.(لمن يريد الإطلاع اكثر ينظر: رشيد رضا،**تاريخ محمد عبده**، دار الفظيلة،( د، ب)، ط 2، 2006م، ص27، ص107.

أننا لا نستطيع تقديم الدواء للمريض، إلا بعد معرفة أحواله من قبل، وما اعتراه من تنقل في الأحوال، وتنوع الأطوار.

وهذا هو الحال بالنسبة لأمتنا حسب رأي الأفغاني ، بالنسبة لأولئك الذين يريدون النهوض بالأمة، وتقويم الأخلاق فيها " وهم على غير خبرة تامة بشأنها، وموجب اعتلالها، ووجوه العلة فيها، وأنواعها، وما يكتشف ذلك من العادات، وما يوجد لدا أفرادها من المذاهب، والاعتقادات"[1]؛ بمعنى أنه إذا لم يكن المصلح يعرف المعتقدات، والعادات، السائدة في تلك الأمة، فكيف له أن يعرف نقاط القوة، والضعف فيها حتى يتسنى له النداء بالإصلاح.

كما يضيف الأفغاني أنه هناك من يرى أن السبيل لتقدم يكون، بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاع الأرض العربية، وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوربا، حتى تعم المعارف جميع أفراد الأمة في زمن قصير ،[2] " وأنه متى عمت المعارف كملت الأخلاق، واتحدت الكلمة، واجتمعت القوة "[3]؛ بمعنى أنه متى قمنا بنشر تلك المؤسسات ذات الطابع الأوربي، انتشرت معها المعارف؛ أي المعارف المستوردة من الدول الأوربية، تحقق معها الازدهار، والتطور، لكن الأفغاني يرى أنه من العجيب أن يتحقق الازدهار، والأمة لا تعرف عن العلوم الغربية ش يء، " لا ندري كيف نبتت، وستوت على سوقها، وأثمرت وأينعت، وبأي ماء سقيت، وبأية تربت غذيت. "[4]، بمعنى أنهم لا يعرفون الغاية من ورائها، ولا ما يترتب عنها من نتائج ، فكيف إذن لهذه العلوم الغربية أن تعدل من أفكار الأمة وأخلاقها، وتهدي أفردها إلى سواء الرشاد.

---

[1] جمال الدين الأفغاني : **لأثار الكاملة (محاضرات لأفغاني)**، تر سيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، ج6، 2002، ص 259.

[2] جمال الدين الأفغاني : **لأثار الكاملة (محاضرات لأفغاني** :المرجع السابق: ص260.

[3] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

إن من المفكرين الذين أ خذو من العلوم الغربية إنما أخذوا ظاهر الأشياء، ولم يأخذوا لبها. فهم أخذوها كما سمعوها، ولم يخضعوها لا للفحص، ولا التحليل، وكأنهم أمام وحى منزل لا يمكن تحريفه.

كما أن هؤلاء لا يمكن أن يقدموا للأمة شيء، سوى أنهم يمكن أن يكونوا سبب في تدخل الأجانب في مصير الأمة ، و المعروف أنه متى تدخل أجنبي في أي بلد من البلدان بحجة النصح، وإدخال الحداثة فأنذر بزوال تلك البلاد، أو الأمة، واضمحلالها.

ويقدم لنا جمال الدين الأفغاني مثال على ذلك؛ المصريون الذين شيد عدد من المدارس على النمط الغربي الجديد، وبعثوا شبابهم لتعلم في البلدان الغربية، لإحضار علومهم، ومعارفهم، وآدابهم، وكل ما يسمونه بالمدنية ، لكن في الحقيقة هو "تمدن للمنطقة التي نشأ فيها "[1] هل انتفع المصريون بما قدموا لأنفسهم من ذلك؟ هل صاروا أحسن حال من ذي قبل؟

كذلك نجد دعاة آخرون وجد أن السبيل لتحقيق الازدهار هو العمل بما وصل إلينا من الغرب؛ كتغيير أوضاع المساكن، والملابس، والمأكل، وقاموا إتقانها على وجهها الصحيح، واعتبرها مفاخرة لهم وكأنها من إنتاجهم.

ولهذا نجد الأفغاني يعتبر هؤلاء المقلدين هم نقطة ضعف الأمة، ومنافذ وثغرات لدخول العدو، والآن بعدما رفض الأفغاني كل الطرق المقترحة كحلول لتحقيق النهضة ، تم طرح سؤال عليه، وهو ما هي الطريقة الأمثل التي يرى فيها صلاح الأمة؟ فأجاب أن السبيل الوحيد الذي من شأنه أن يوقض الأمة من سباتها، والتي انطفئ نورها، وغابت لمستها في العلوم، و المعارف هو أن ننظر، ونتفحص في أسباب نهضتها لأول مرة، وحتى ندرك أسباب الخلل[2] في أمتنا لابد من أن نعرف نوع الجراثيم التي فتكت بهذه الأمة، والجوهر المقصود هنا هو الدين؛ أي بالعودة إلى " دين قويم الأصول محكم القواعد شامل لأنواع

[1] جمال الدين الأفغاني المرجع نفسه: ص261.

[2] جمال الدين الأفغاني : **لأثار الكاملة (محاضرات لأفغاني**:المرجع السابق: ص261، ص263.

الحكم باعث على الألفة، داع إلى المحبة، مزك لنفوس، مطهر للقلوب من أدران الخسائس منور للعقول، بإشراق الحق من مطابع قضاياه كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مباهي الاجتماعات البشرية حافظ وجودها، وينادي بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية "[1] بمعنى أن هذا الدين كامل يتضمن كل ما يتعلق بحياة ، سواء العلمية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية فالإسلام ليس دين فقط، بل هو مدنية أيضا.

إذ أن الغاية من أعمال الإنسان ليست عبادة الله فقط، بل أيضا "خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل النواحي"[2] إذا لم نؤسس نهضتنا، وتمدننا على قواعد ديننا، و قرآننا فلا خير في غيرهم، ولا يمكن التخلص من وصمة الانحطاط، وتأخر إلا من هذا الطريق ، وقد كان لجمال الدين الأفغاني حوار [3] مع أحد تلامذته، إذ طرح عليه مجموعة من الأسئلة من بينها: ألا ترى أننا تقدمنا على ما كنا عليه منذ ثلاثين ؟ وإذا لم نتقدم فما هي الطريقة القويمة التي ترى أنه يجب أن نسلكها لنصل إلى التمدن الصحيح حسب اعتقادك؟ فكانت إجابته هي:

أن الذي نحن فيه ليس تقدم بل هو عين الانحطاط، والتقهقر لأننا في تمدننا هذا مقلدون للأمة الغربية "؛ بمعنى أننا قلدناهم تقليد أعمى، وبذلك تتحول طبيعة الإسلام وهي من شأنها التخلص من السلطة الأجنبية، والتغلب على صيغة الخمول، والاستئناس للحكم الأجنبي، أما عن الطريقة الأنجع لذلك، فهي الحركة الدينية؛ ويقصد بالحركة الدينية هي أننا لو تأملنا في سبب انقلاب أحوال العالم الغربي من الهمجية إلى المدنية نراها لا يتعدى الحركة الدينية التي أقامها "**مارتن لوثر**"**(1483- 1546)***. فإنه لما رأى شعوب أور وبا

---

[1] المرجع السابق ، ص 264.

[2] البرت جوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر كرم عزقول، دار النهار، بيروت، 1939م، ص 144.

[3] عبد القادر المغربي: **جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، (ذكريات وأحاديث)**، دار المعارف، ط3، ص98،

***مارتن لوثر**: هو مصلح ديني الماني ومؤسس البروتستانتية ولد في أيسلبن سنة 1483م تلقى تعليما جيدا في ماغدبورغ وآيزناخ فنال شهادة البكالوريوس في الادب من جامعة ارفورت 1502م، ثم شهادةالماجستيرفي الفنون الحرة، ودرس القانون، ونال شهادة دكتوراه في الكتاب المقدس في جامعة فيتنبرغ الناشئة، له عدة أعمال منها رسالة في المسيحية، ورسالة في عبودية الإختيار، وله كتاب "في المجامع وفي الكنيسة" وفي عام 1546م توفي مارتن لوثر في مسقط راسه آيسلبن.(لمن يرغب الإستيزادة ينظر، جورج طرابيشي؛ **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص587، ص588،)

فقدت شهامتها من جراء خضوعها لرؤساء الدين والتقاليد المقيدة لحريتهم، قام بهذه الحركة الدينية، ودعا إليها كل أوروبا، فأصلح بذلك أخلاقهم، وقوم اعوجاجهم، وطهر عقولهم، ونبههم إلى أنهم قد وليدو أحرار فلما هم مستعبدون ، وهذا تأثرا بمقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه "متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"[1].

وقد كانت هذه الدعوة سبب في النزاع بين الكنيسة البروتستانتية والكاثوليكية ، وهذا النزاع الذي بينهم كان من أجل أيهم تكون الافضل في تحقيق الرقى والتطور بدل الأ خرى، وبهذه المنافسة ولدت المدنية الحديثة.

وبعد مدة من هذه الحركة ظهرت حركة **"برثلماوس"(القرن الأول للميلاد)** [2] في باريس فكانت منشطة للحركة التي سبقتها وأقنعت الرأي العام على ضرورة اعتناق الإصلاح، [3] إذن إن سوء الحالة الروحية في القارة الاوربية وضغط التقالي د عليهم، هو الذي جعلهم يقومون بالحركة الدينية كالتي فعلوها وإجابة الأفغاني هذه جاء على إثرها سؤال أخر ، وهو إذا كان الأوربين الذي دفعهم لتلك الحركة الدينية، هو حالتهم الروحية والاجتماعية المزرية، أما نحن المسلمين فديننا هو القرآن وهو محفو ظ من التبديل و التغير ، بدليل قوله تعالى ﴿" بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ "﴾[4] وليس من شأنه أن يضغط علينا ولا يعطل حريتنا وهو جدير بأن يكون سبب سعادتنا، وجمع كلمتنا في الحاضر كم ا كان هو سبب سعادة أسلافنا ولذلك فما حاجتنا للحركة الدينية؟

---

[1] مقولة عمر بن الخطاب: { متى إستعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا}.

[2] **برثلماوس**: **Saimt Bartholomew,** هوقديس ولد في القرن الأول للميلاد وهوأحد رسل المسيح الأثني عشر قام بتبشير بالنصرانية في كل من الهند واثيوبيا وبلاد ما بين النهرين وغيرها ويدعى أحيانا ب ناثانيال. ( أنظر: منير البعلبكي، **موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والاجانب القدامى و المحدثين، مستقاة من موسوعة المورد**، دار العلم، بيروت، ط 1، 1992م، ص 98.

[3] عبد القادر المغربي : **جمال الدين الأفغاني،العروة الوثقى، (ذكريات واحاديث )**، دار المعارف، ط 3، ص 98، ص99.

[4] سورة البروج: الآية(21،22)

فأجاب أن الحركة الدينية هي كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ في عقول العوام وبعض الخواص من فهم هذه العقيدة فهما خاطئ ، مثل الفهم الخاطئ لمسألة القضاء و القدر التي منعت الناس حتى من البحث عن المجد وابعاد الذل بحجة أن هذا قدرهم [1].

أما عن" **محمد عبده**"( **1849-1905**)* فقد إنتهج منهج أستاذه ودعى إلى نفس الحل وثمن رأيه، بقوله أن المسلمين في زمن ليس ببعيد كانوا علماء دينهم، والكون لكن تراجع حالهم وذهب صيتهم وضعفت شوكتهم ، من اللحظة التي نظر المسلمين فيها إلى أن الدين الاسلامي هو قيد، وأنه حاجز أمام تحقيق العلوم الد نيوية، وتالها بعد ذلك الاستهانة بأقوال أسلفهم وكتبهم و آدابهم وامثالهم التي تعتبر من ركائز الفكر العربي، أن الجهل و الاضطهاد، الذي هم فيه أي المسلمون ومعادة العلم لهم، ناجم عن جهلهم بدينهم، والذى يعتبره محمدعبده مرض خبيث أصيبت به الأمة، وهو الآن ينخر في جسدها حتى تنتهي ولن يعود لها أثر يذكر.

لذلك مادامت الأمة أصابها مرض ومن الطبيعة الإلهية أن جعل لكل داء دواء، وداواء الأمة الذي يقترحه محمد عبده هو العودة إلى التراث و الدين والعلم ، والتبصر فيه و الوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه، لأنه لا يليق بأمة تدعي أنها على دين وأن لها سلف تهجر أثار أسلافها، بمعنى أن الأمة المدعى بهذا يجب أن يورى تراثها بين أيديها في أعمالها الحاضرة ، لا أن يشار إليه بالاصابع التي تدل على أنه هناك في مكان بعيد أو في المتاحف للفرجة والمتعة.

---

[1] عبد القادر المغربي: **جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى،(ذكريات وأحاديث)**، ط3، ص102،ص103.

* **محمد عبده:**( 1849-1905)، مصلح ديني مصري يعد من كبار الدعاة إلى التجديد في العلم الإسلامي اختير مفتيا للديار المصرية عام 1899، تعاون مع جمال الدين الأفغاني في باريس على إصدار مجلة العروة الوثقى لمحاربة الإستعمار والطغيان أشهر مؤلفاته " رسالة في التوحيد" "شرح نهج البلاغة"( أنظر: منير البعلبكي: **معجم أعلام المورد "موسوعة تراجم لأشهر اعلام العرب والأجانب القدامى و المحداثين**"، دار العلم، بيروت،ط1، 1992، ص28.)

إن هذا الحال الذ ي تعيشه الأمة العربية وخاصة في نفورها من تراث اسلافها ، لماذا لم يحدث ذلك عند المنشغلين باللاهوت المسيحي في أي زمن من الأزمان ، رغم التحريف الذي أصاب دينهم إلا أنهم بقوا متمسكون به؟

الإجابة هي أن المسيحيين لما قرروا النهوض و التقدم لم يلقوا اللوم على التراث في الحال التي يعيشونها ، بل بالعكس رأوا فيه دافعا لتحقيق الأهداف التي يسعون للوصول إليها ، كما أدركوا حقيقة وهى أن لا شيء يولد من العدم[1] وعلى هذا الأساس كانت نصيحة محمد عبده، وهو أن على المسلمين إدراك حقيقة وه ي أن كلما بعد عنهم علم الدين ، بعد معه علم الدنيا وحرمو ثمار العقل ، بمعنى أن المسلمين الذين يعتقدون أن علوم الدنيا هى السبيل لتحقيق الازدهار فهذا خطا كبير حيث بدين يتحقق الرقي ، وتوسعوا في العلوم الدينية سيؤدى بضرورة في العلوم الدنيوية فهما وجهان لعملة واحدة.

ولهذا لما كان حكام مصر يعملون على زراعة مؤسسات وقوانين أوربية في أرض مصر ، كان محمد عبده على يقين أنها لن تنجح رغم إعجابه بالمدنية الغربية ؛ وسبب هو أنه يعتبر "أن القوانين المزروعة في غير أرضها لاتأتي بثمار نفسها ، بل قد تأتي بالعكس "[2] فهنا محمد عبده يريد التنبيه إلى الاختلاف بين العرب و الغرب في الدين، والمعتقدات، و العادات وغيرها قد تقف حاجز أمام تطبيق تلك القوانين المستوردة التي نشأة في تربة كانت خصبة بنسبة لها وساعدتها على النمو.

ولهذا وجب مراعاة طبيعة التربة المراد الغرس فيها ، أي هذه القوانين بمعنى الابتعاد عن التقليد الأعمى الذي حذرانا منه "**الرسول**" "**صل الله عليه وسلم**" من الوقوع فيه لأنه يدرك أن المقلد يكون دائما أحط حالا من المقلد ، فالمقلد لا ينظر من عمل المقلد إلا الظاهر بمعنى أنه يأخذ القشور ويترك اللب ، وهذا قد يزيد من انحطاط المسلمين، لأن هذا التقليد جاء على حسب قول محمدعبده نتيجة أن المسلمين في : " بلدئ الأمر لما كانوا علماء كانت لهم

---

[1] محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمار، دار الشروق، بيروت، ط1، ج1، 1993م، ص359.

[2] البرت جوراني: **الفكر العربى فى عصر نهضة**، ت كريم عزقول، دار النهار لنشر، بيروت لبنان، 1939، ص174.

عينان عين تنظر إلى الدنيا وعين تنظر إلى الآخرة ، فلما طفقوا يقلدون أغمضوا إحدى العينين"[1] أي أنهم لما كانوا على ثقة بدينهم ، استطاعوا أن يحققوا التطور في كلا الجانبين الديني شرع الله الذي يمثل مبد أ ردع من شأنه أن يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح والتطورالدنيوي.

ولكن لما قاموا بأخذ كل ما هو أجنبي عنهم ، فقدوا المصلحتين ولن يجدوهما إلا بفتح م ا أغمضوا وترك ما قلدوا، لأنه في ر أيه" أن الغربيين سيذ وقون من فتن مدنيتهم ومفاسدها السياسية وما يخطرهم إلى طلب المخرج منها فلا يجدونه إلا في الإسلام"[2].

صحيح هو أن مدنيتهم ذات نتاج عقلي وهو ما يشجع عليه الإسلام ويدعوا إليه ، لكن هذه المدنية قائمة على المادة وتقديم المصالح الخاصة على العامة كما تنقصها القيم و الأخلاق والروح الإنسانية، وهذا النوع من المدنية مصيرها الانهيار و الانحطاط، والغربيين لكي يتجنبوا هذا الانهيار سيكون عليهم العودة إلى الشريعة الإسلامية التي نحن بصدد الفرار منها ونراها حاجزا أمام تقدمنا.

إذن فالقارئ لفكر محمد عبده يدرك من الوهلة الأول أن هدفه منذ البداية إلى أخرى حياته كان سد الثغرة القائمة في المجتمع الاسلامي ، وهذه الثغرة لا يمكن سدها بحسب رأيه إلا من خلال سلوك طريق واحدا وهوتحرير الفكر العربي من التقليد والعودة إلى الينابيع الصحيحة للدين الإسلامي ، " بلعتباره من موازين العقل البشري التي وضعها الله لتتميم حكمة الله في حفظ نظام العالم الاسلامي "[3] إن ما تطرق إليه أنصار هذا الاتجاه كل من الأفغاني و محمد عبده حول حلول المقترحة لنهوض بالأمة و إخراجها من وحل التخلف و الاضمحلال الذي هي فيه،و المتمثل في ديننا الحنيف ، هذا حل قد يوافق عليه جل العرب إن لم أقول جميعهم ؛ لأن ديننا جعله الله صالح لكل زمان ومكان وهو دين يشجع على

---

[1] **محمد عبده: الاعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط1، ج1، 1939م، ص 178.

[2] البرت جوراني: **الفكر العربي في عصر نهضة**، ت كريم عزقول، دار النهار لنشر، بيروت، لبنان، 1939،ص178.

[3] البرت جوراني: المرجع نفسه : ص 175.

إعمال العقل ، وهذا من أسباب قوة الحضارة الغربية أيضا ، لكن الذي يدعو بالعودة إلى التراث يجب أن يضع في الحسبان أن المشاكل التي واجهتهم قد تختلف عن مشاكلنا ولا يمكن أن نأخذ حلولهم كحلول لمشاكلنا، لماذا؟

لأنه يجب ننظر إلى الاختلاف الزمني الذي بيننا ، وبطبيعة لكل زمان وعصر سماته وقضاياه، لكن ما يمكن أن نأحذه عن أسلافنا هو أننا نعتبر في حرصهم وبذل جهدهم في حل قضاياهم بالاعتماد على أنفسهم وليس مثلنا نحن المشاكل عندنا ونبحث عن الحل عند غيرنا.

**ثانيا: دعاة المعاصرة:**

إن دعاة الأصالة لم يكونوا وحدهم على الساحة ، بل كان هناك مفكرين ر أوا أن الحل ليس في العودة إلى الأصالة ، بل هو بالخوض في غمار الحداثة أمثال الطهطاوي وزكي نجيب محمود الذاني رأيا أن نهضتنا تكون بالأخذ من تراثنا ما ينفعنا وبالمثل بالنسبة للحداثة.

حيث يعتبر "**رفاعة الطهطاوي**" (1801-1873)* من المفكرين العرب الذين كانت لهم فرصة السفر إلى البلاد الغربية، ومن بينها فرنسا التي سافر إليها في بعثة علمية ، وفي فترة مكوثه هناك أعجب بكل سبل الحياة في فرنسا ، وتعرف إلى علوم ها الجديدة ومناهج ها حديثة، والتطور و الازدهار الذى هي فيه في شتى المجالات ، كما كان له اهتمام كبير بالكتب التي تتناول عظمة الحضارات و ازدهارها، ومن بين الكتب التي اهتم بها كتاب

*رفاعة الطهطاوي: **هو** مفكرصحفي مصري ولد سنة 1801 في مدينة طهطا، وهو يعتبر رائد النهضة الفكرية الحديثة في مصر تلقى العلم في الازهر واكمل تحصيله في فرنسا وقف حياته على تعريف أبناء عصره بقيم التفكير العلمي الحديث المستمدة من الغرب ومن أشهر أثاره" تعريب القانون المدني الفرنساوي، و كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين"، و "مناهج الالباب المصرية في مباهج الاداب العصرية" ورحل إلى جوار ربه سنة 1873.( أنظرمنير البعلبكي: **معجم أعلام المورد" موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب و الاجانب القدامى والمحداثين** مستقاة من موسوعة المورد"، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، 276).

"تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم " **لمونتسكيو**"(1689م-1755م)*، والسبب الذى جعله يهتم بهذا النوع من الكتب هو اهتمامه بمسألة عظمة الدولة و انحطاطها.

وهذه الأفكار التي كانت تراوده في فرنسا لم تغيب بل نمت وتطورت ، ولما عاد إلى مصر عاد بوع ي جديد وثورة فكرية حاملا في طياتها مشروع نهضوي يسعى لتحقيقه عن طريق الجمع بين الإحياء و التجديد والإبداع والتواصل مع الأخر ، متجاوزا بذلك كل الآراء التي تعتمد إحياء التراث كوسيلة لتقدم ، والآراء التي ترى في المدنية الغربية المثل الأعلى نحو تحقيق الازدهار ، فهو يرى أن كل منهما يعتبر تابع ومقلد ، كما يبرر أن اهتمامه بالتراث ليس إشارة على رفض الجديد الوافد إلينا بل واجبنا هو أن نتعامل مع الوافد إلينا ونختار منه ماينسبنا فتزداد حياتنا الثقافية ثراء وغنى وبالتالي تصبح لدينا أفكار جديدة "عن طريق هذا التفاعل البناء الذى حصل بين القديم و الجديد وبين الموروث و الوافد تستطيع الأجيال الجديدة أن تستنتج عطاءها الجديد فتكون بذلك قد أسهمت في بناء التراث الانساني المشترك بكل ما فيه من تعدد الهويات "[1]محاولا بذلك بعث نهضة علمية ، معتمدا في ذلك على دعامتين رئيسيتين:

الأول تتمثل في الأخذ من التراث القديم بجميع روافده العلمية و الدينية و التاريخية والفكرية.

أما الدعامة الثانية تتمثل في الأخذ من الفكر التنويري الغربي خصوصا الفرنسي ،[2] وخص بذكر فرنسا لإعجابه بها نتيجة مكوثه هناك طويلا ، وبهذه الطريقة يتحقق الربط

---

* **مونتيسكيو**: إسمه الكامل هو بارون دولابريد ودومنتسكيو وهو كاتب أخلاقي ومفكر وفيلسوف فرنسي ولد سنة 1689م في قصر دي لابريد قرب بوردو درس على يد الأباء الاوراتوريين في معهد جوتي درس كذلك القانون في بوردو حيث تخرج محاميا عام 1708م من أشهر أعماله "روح القوانيين"، "تأملات في أسباب عظمة الرومان، وإنحطاطهم" (للمزيد أنظر: جورج طرابيشي: **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت،ط3، 2006، ص652، ص 653. )

[1] رفاعة الطهطاوي: **المرشد الأمين للبنات والبنين**، ت منى أحمد ابو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012م، ص 16.

[2] رفاعة الطهطاوي: المرجع نفسه: ص19.

بين الماضى و الحاضر ، وبناء الجديد على أساس القديم ، أي أنه حاول الجمع بين ما راءه حق حقيقة في الشرق، واسترداد ما راءه في الغرب ناضجا ونافعا أخذه.

لكن حسب رأيه كل جهود المفكرين الذين يسعون لتحقيق التطور لن يتحقق إلا في ظل وجود حاكم صالح يشجع على الحركة العلمية ، ومن الأمثال الحكيمة : " الناس على دين ملوكهم"[1] وأن على الحكام أن يكونوا على معرفة تامة ومباشرة ببلادهم وعلى حسب رأيه أن هذا ما سعى إلى تحقيقه ملك مصر ، عندما قرر النهوض بمصر فقام بجلب الفنون البارعة والصنائع النافعة ؛ لأن الطهطاوي يقول أنه لا يمكن لأي أحد نكران أن الفنون والصنائع الغربية قد تطورت.

كذلك ما أنجزه حاكم مصر أنه قام بإرسال البعثات العلمية ، لأن علمائها أعظم من غيرهم وفي هذا الشأن يرى الطهطاوي أن الحكمة ضالة المؤمن يطالبها ولوفي أهل الشرك لأن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

إن الرسالة التي يريد الطهطاوي تمريرها من خلال كل ما قاله هو أن ن أخذ العلم ونبحث عنه ونسافر له حتى عند غيرنا، من يختلفون عنا في الملة و المعتقدات والعادات والتقاليد واللغة؛ بمعنى هويتنا تختلف عن هويتهم كما " يدعو الحكام إلى أن يحترموا ويكرموا العلماء وأن يعتبرهم معاونين لهم في الحكم "[2] ونفي فكرة أنهم مجرد حراس لتقليد قائم وجامد.

ولقد كان الطهطاوي فقيه في الحكم والشريعة ومن أتباع المذاهب الشافعي ، إلا أنه رأى من الضروري أن تتكيف الشريعة وفقا ل ظروف الجديد ، وأنها يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان، لأنه " لا فرق بين مبادئ الشريعة الإسلامية ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة وأنه من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة"[3] وأن عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث ، وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولدها

---

[1] المرجع السابق، ص 28.

[2] البرت جوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة** ، دار النهار، بيروت،لبنان، 1939، ص 98.

[3] المرجع نفسه: ص99.

العقل البشري، وهو يلقى بلوم على رفض علماء الأزهر في العصر الحاضر بالعلوم الجديدة التي هي ضرورية لخير المجتمع.

ولذلك فهو يدعو العلماء بأن يستقبلوا العلوم الجديدة ويأخذوا منها بـالإضافة إلى إحترام العلماء المختصين في العلوم الغربية مثلما نحترم علماء الشريعة ، وأنه على الحاكم أن يستشروهم في أمور الحكم، كذلك المواطنين يرى الطهطاوي أنهم عصب الأمة ، فهو إذن يدعو الثلاثي للمشاركة في الحكم وهم الحاكم والعلماء والمواطنين العادين وأن يكون هناك علاقة وطيدة بين الحاكم والعامة، والتي تتمثل في الحقوق والواجبات ، فعلى " العامة واجب الطاعة والحاكم واجب تحقيق رغبات هؤلاء المحكومين لكن في حدود الشريعة ورضاء الله."[1] فحسب رأى الطهطاوي أنه عند خوف الحاكم والمحكومين من الله سيدفع هذا كلا الطرفين للقيام بالأعمال الصالحة التي تعود بالخير للدولة.

وهذهالنقطة يدعونا الطهطاوي إليها لكي ينفي الفكرة السابقة والتي كانت تعطي الأولوية للحاكم في الحكم وبسرية دون تدخل المحكومين لكن هـ ؤلاء المحكومين يجب أن يكونوا على درجة كبيرة من الثقافـة، وعلى دراية كاملة بقوانين الدولة ، وأن يعرف ماله وما عليه، والسبب الذي يدفعوه إلى الإصرار على تعلم العلماء الثقافة الحديثة والمواطنين الثقافة السياسية؛ لأنه يسعى إلى تجسيد " فكرة التغيير كمبدأ للحياة الاجتماعية"[2] بمعنى أنه عندما يقوم بتثقيف أفراد المجتمع سيسعون بذلك إلى الإنتاج والعمل ، وفكرة الحاكم كوسيلة لتحقيق هذا الإنتاج الذي أنتجه المواطنين ، لأنه يرى أن غاية أي مجتمع مسلم هو طاعة الله وتحقيق الرفاهية في هذا العالم.

ففي نظره لا فرق بين التقدم والرفاهية وهو عنده يقوم على أساسين هما: "الأول يتمثل في القيم والأخلاق والفضائل الإنسانية، والثانية تتمثل في النشاط الإقتصادي الذي هو مصدر الثروة لتحقيق مستوى مادي جيد ، والجانب الإقتصادي الذي يقصده هو الرى

[1] البرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**:المرجع السابق: ص 100.

[2] المرجع نفسه: ص 101.

والزراعة في مصر "[1] لأن الحاكم هو الذي عليه يهتم بهذا الجانب من الإقتصاد ، كما دعى إلى الاهتمام بالتربية والتعليم، وأنه يجب أن يعالج مشاكل المجتمع وأن لا يكون دور التربية حشو عقول التلاميذ بالمعارف فقط ؛ بل يجب أن تعمل على تكوين شخصيتهم بتعليمهم وواجباتهم وزرع القيم والأخلاق والتي من بينها حب الوطن الذي يرى فيه أنه الدافع الأول للناس على بناء مجتمع متمدن ، بالإضافة إلى الحرية التي يرى أنها وسيلة لتعزيز الروح الوطنية.

ثم يواصل الطهطاوي في تقديم حلول ، لكن للأسف في الحقيقة هي حلول من أجل إحداث تغيير داخل مصر مثل تقوية الروح الوطنية بين الافراد وطبيعة الحكام ، فهو مصلح وطني أكثر من مناهض للوطن العربي.

إن دعوى الطهطاوي هناك من يثمنها أمثال زكي نجيب محمود( 1905-1993)* حيث بدأ انطلاقته من تساؤل التالي، وهو كيف يواصل العربي المعاصر المسيرة التي بدأها أسلافنا لكي تكون مسيرة التاريخ متواصلة وواحدة للأمة؟ وكانت إجابته هي:

أولا علينا الربط بين السلف و الخلف عن طريق المحاكاة ، وقد يقول أحدهم كيف ذلك؟ كل ما علينا هو أن نجعل الأمة العربية المعاصرة تحاور الأمة العربية السابقة ، وذلك بأن القارئ العربي المعاصر يأخذ مسألة تقع في دائرة اهتمامه وقد تعرض لها كاتب من أبناء أسلافنا فيستخلص منها كيف تم التعامل معها ومعالجتها.

ثانيا بأن لا يتعامل القارئ العربي الجديد مع زميله الكاتب في الماضى بقداسة ؛ بمعني أنه يجب أن لا يخضع القارئ اليوم لنتاج سلفه بل عليه أن يتلقى أعمال أسلافه بالحب والنقد

---

[1]: المرجع السابق ،ص 101.

* **زكي نجيب محمود:( 1905-1993)**: هو مفكر وفيلسوف واكاديمي مصري ويعتبر المؤسس لتيار الوضعية المنطقية في مصر والعالم العربي والإسلامي، ولد في قرية ميت الخولي التابعة لمركز الزرقاء بمحافضة دمياط المصرية سنة 1905، تعلم في مدرسة مصطفى الأولية ، واكمل تعليمه الإبتدائي بكلية غوردون، في الخرطوم بالسودان، ثم أكمل تعليمه الثانوي بمصر التحق بمدرسة المعلمين العلياقي مصر أشهر أعماله ترجمة كتاب قصة الفلسفة اليونانية، وكتاب تجديد في الفكر العربي.( أنظر زكي نجيب محمود: **نافذة على فلسفة العصر**،وزارة الإعلام ومجلة العربي، الكويت، ط1، ج2، 2014م، ص من 242،إلى ص 245.)

معا فيحي القديم مع إبداع، فيكون في هذه الحال يحمل معه الماضي والحاضر في نفس واحدة، مما يفتح مجالا للحوار بين عربي وعربي باعد بينهما الزمن لكن بقيت بينهما مسألة مشتركة مما يساعد على إحياء عصبا من الحياة العربية ، أو الحياة الإنسانية إطلاقه من جديد.[1]

وفي هذا الشأن يقدم زكي نجيب محمود مثال إذ يقول أنه لو نظرنا في نفر من أعلام فكرنا العربي الحديث " لا وجدناهم قد استمدوا عظمتهم من مثل هذا القاء بين العربي القديم والعربي الجديد في موضوع مشترك ، فكان ما كان من اشتقاق في الر أى أو اختلاف ولو لم يقوم علمائنا بعملية الإلتقاء هذه بين الجديد و القديم لضاع تراثنا "[2] بمعنى أن المفكر العربي بهذه الطريقة يعيش بين حاضره وماضيه.

وهذا الإحياء الذي يدعونا إليه زكي نجيب محمود ، ولا يتحقق إلا إذا سرى هذا الميت في كائن حي، مثلا إذا شاعر عربي ترك ديوان شعري فأهمل ونسي و أراد شاعرا معاصر إحيائه هل يقوم بإعادة كتابته في ورق جديد فقط؟ لا ليس هذا ما يقصده ؛ بل هو أن يبعث الديوان حيا، بتمثله في قارئ الديوان فيعيش ماعاشه الشاعر، ففي هذه اللحظات تتوحد هوية العربي الجديد مع هوية الشاعر القديم ، وهكذا تكون خيوط الإنتماء العربي قد نسجت في النفوس وكأنما السلف والخلف قد إجتمعو معا على صعيد واحدا.

وبعبارة أخر إن زكي نجيب محمود يريد أن يبين أن اهتمامنا بتراث لايعني أننا نريد من العربي المعاصر أن يكون مقلدا له بل الغاية المنشودة حياة العربي المعاصر و الرقي بحياته مادة وروحا، ومن الوسائل التي تحقق هذه الغاية هي أن نكون على صلة بماضينا.

وبالتالي فمهمتنا هي أننا نتعقب هؤلاء الأسلاف لنرى ماذا صنعوا اتجاه دنياهم لنصنع نضيره تجاه دنيانا ، فعندئذ نحافظ على السمات الأصلية التي تميزنا دون أن تقتصر هذه المحافظة على إعادة النتاج نفسه م رة أخرى في نسخة جديد ، بل ينبغي أن تكون جهودنا

[1] زكي نجيب محمود: **عربي بين ثقافتين**، ذار الشروق، بيروت، ط2، 1993، ص136، ص139.

[2] المرجع نفسه: ص 136.

اليوم تسير بنا نحو ثقافة عربية معاصرة تحمل في طياتها موضوعات العصر واهتماماته مصوغة في قيم موروثة عن السلف لتحقيق معاصرة وطابعا قوميا في آن معا[1] كما يحفظ لنا الأصالة ولا يفوت علينا روح العصر.

لأنه لنا تراثا عن العلم والعلماء ما يكفل لنا أن نتقدم في ثقة مع المتقدمين ،" فموضوعنا علم حديث وخصالنا من إرث عزيز "[2] ؛أي أن تكون البداية من التراث للوصول إلى المعاصرة لكن عندما يقول لنا أن نبحث عن مواضيع متشابهة بيننا وبين القدماء ونقوم بحلها كما قامو بحلها، هذا يعتبر أخذ من التراث بدون إبداع لأننا لم نبحث عن حل وحدنا بل قلدنا أسلافنا في ذلك.

كذلك يمكن أن تكون لدينا مشاكل لم يتعرض لها أسلافنا فماذا عساما نفعل حيال ذلك؟ إذن هل نتركها بلا حل بحجة أن أجددنا لم يتعرضو لها ولم يقدمو حلول لها ، إنه لهذا هو التقليد بعينه إنه صحيح نعود لتراثنا لكن ليس بهذه الصيغة ، لأن هذه الطريقة التي يقطرحها زكي نجيب محمود تقلل من ثقة العربي المعاصر من نفسه وتوهمه على أنه لا يملك القدرة على تقديم حلول لمشاكله في ظل غياب اسلافه.

**المبحث الثالث: إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر.**

يبدو أن الأزمة العربية، والمتمثلة في التخلف، والانحطاط لم تنتهي إنما م ازالت متواصلة حتى في عصرنا ، و مازالت الأصوات التي تنادي بالإصلاح، والتجديد ترتفع من مختلف البلدان الناطقة بضاد. ولكن للأسف الاختلاف الذي كان بين مفكري العصر الحديث حول أي الحلين أنجع العودة إلى الأصالة، أم مواكبة الحداثة ، كذلك نجده حاضرا بين مفكري العصر المعاصر؛ بحيث أن لكل تيار كان له أتباع، واصلوا السير على نفس

[1] زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، لبنان،1971، ص137، ص138، ص332، ص340.

[2] المرجع نفسه: ص340.

النهج، مثلا تيار دعاة الأصالة نأخذ السيد قطب ورشيد رضا، ودعاة المعاصرة فؤاد زكريا وفرح أنطون.

**أولا: تيار التراث:**

الدواء الذي وصفه مفكري العصر الحديث كعلاج للأمة العربية أمثال الأفغاني، ومحمد عبده دواء لم تنته صلاحيته بعد، ومازال ساري المفعول حتى في العصر المعاصر، وهناك بعض المفكرين من ينصح بأخذه، وبشدة أمثال السيد قطب( 1906- 1966)،* الذي يرى أنه لا دواء يضاهيه في علاج الأمة، وإخرجها مماهي فيه من تخلف، إذ يقول أن البشرية اليوم على حافة الهاوية، وليس ما يقصده هنا هو التهديد بالفساد ، بل غياب القيم التي تساعد على نمو الحياة الإنسانية، وترتقي بها رقيا صحيحا في ظلها.

وهذا ما نجده في العالم الغربي الذي تغيب فيه القيم الإنسانية كليا، مما جعلها تفقد القدرة على قيادة البشرية لا لأنها ضعفت ماديا أو اقتصاديا أو عسكريا، بل لغياب القيم فيها، ولهذا أصبح العالم اليوم بحاجة " إلى قيادة تملك القدرة على إبقاء التنمية الحضارية المادية التي وصلت إليها الدول الغربية مع تزويد العالم بقيم جديدة مبنية على منهج أصيل إيجابي، وواقعي في الوقت نفسه "[1] ، ولا يمكن أن نجد هذا على حسب رأي سيد قطب إلا في الإسلام الذي لا يتنكر " للإبداع المادي في الأرض لأنه يعتبره من وظائف الإنسان الأولى منذ أن عهد الله إليه بالخلافة في الأرض "[2]، ولكن هذه الخلافة مشروطة بشروط، وهي عبادة الله، وتحقيق غاية الوجود الإنساني.

---

* **سيد قطب:** اسمه الكامل سيد قطب ابراهيم حسين شاذلي ولدى سنة 1906 في قرية موشة احدى قرى محافظة أسيوط. عاش طفولته وصباه في قريته. وتلقى فيها دراسته الأبتدئية، ثم سافر إلى القاهرة سنة 1920، إلتحق بمدرسة المعلمين الأولية، ونال منها إجازة الكفاءة لتعليم الإبتدائي، دخل كلية دار العلوم، وتخرج منها عام 1933 حاملا لشهادة البكالوريوس في الأدب شغل عدة مناصب منها مراقبا في الثقافة، وعمل في التفتيش، إلى أن توفي سنة 1966، له مؤلفات كثيرة منها ظلال القران، معالم الطريق. (ولمن يريد الإطلاع ينظر، صلاح عبد الفتاح الخالدي: سيد قطب من الميلاد إلى الإستشهاد، دار القلم، دمشق، ط2، 1994م،ص14.)

[1] –سيد قطب، **معالم في الطريق**، دار الشروق, بيروت، ط6، 1997م، ص3، ص4.

[2] –المرجع نفسه، ص4 ص5.

إذ قال الله تعالى ﴿ وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة"﴾[1]،وقال أيضا "﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾[2]؛ بمعنى أن الله خلق الإنسان ليطبق شرع الله، وعدله في الأرض، ولكن هذا الإسلام الذي أنزله الله " لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع، أو أمة " [3] فمن طبيعة البشر، وخاصة في زمننا لا يصدق بشيء ما لم يكون واقعي، ووجود الأمة على حد تعبير سيد قطب قد انقطع منذ قرون فالأمة المسلمة " لم تكن أرضا تحمل اسم الإسلام، ولا قوما كان لهم أسلاف يعيشون بنظام الإسلام "[4]؛ بل هو جماعة بشرية، أو إنسانية كان المنهج الإسلامي مطبق في جميع حياتهم، وهذه الأمة التي كانت تتميز بهذه الميزات، يرى السيد قطب أنها انقطعت عن الوجود منذ أن تخلت عن الاحتكام إلى شرع الله على وجه البسيطة.

ولذلك يجب إعادة الأمة لكي يعود الإسلام إلى القيام بدور القيادة؛ بمعنى أننا نتبع أمتنا السابقة في تطبيق الشريعة، لكي تعود الريادة لهذه الأمة التي غيبتها الأوضاع، والأنظمة السائدة، والتي لا تمت إلى الإسلام, ومنهجه بأي صلة، و إن كانت أنها مزال ة تسمى نفسها بالعالم الإسلامي.

ثم يعود ليؤكد بأن المسافة بين إعادة بعث الأمة، واستلام قيادة البشرية مسافة كبيرة؛ وهذا نتيجة غيابها الطويل عن الساحة، وتولي أمة أخرى القيادة بدلا عنها ، وقد استطاعت الدول الأوروبية في فترة غيابها أن تنتج ثروة علمية، وثقافية، ونظامية، ومادية ضخمة ، اتخذتها البشرية قدوتها، وخاصة أن المكتبة البشرية في العالم الإسلامي المنتجة للأفكار معطلة.

---

[1] –سورة البقرة، الآية 30 .

[2] – سورة الذاريات، الآية56 .

[3] – سيد قطب، **معالم الطريق**، دار الشروق، بيروت، ط6، 1979،ص5 .

[4] – المرجع نفسه، ص6.

لكن سيد قطب يقول أنه رغم من وجود هذه الإعتبارات كلها إلا أنه لا بد لنا من البعث الإسلامي من جديد، ولكي نحقق هذه الخطوة الأولى، وهي البعث يجب أن تكون على دراية تامة، بمؤهلات هذه الأمة لقيادة البشرية.

وفي هذا الشأن يقول أن أمتنا لا تملك أي تفوق في الإبداع المادي تستحق الشكر عليه، وليس مطلوبا منها؛ لأن الدولة الأوروبية سبقتها إلى ذلك، ولسنا ننتظر أن نتفوق عليها في عدة قرون؛ وإنما المطلوب منا هو مؤهل آخر تفتقده هذه الحضارة؛ ولكن البحث عن مؤهل آخر لا يعني أن نهمل الإبداع المادي ، بل علينا أن نحاول فيه جهدنا، لا على أنه هو المؤهل الذي نقدمه للبشرية في المرحلة الراهنة؛ وإنما باعتباره ضرورة ذاتية للوجود، وواجبنا يفرضه علينا .

إذن فالمؤهل الذي نبحث عنه ليس ماديا، وإنما هو العقيدة، والمنهج الذي يسمح للبشرية بالإحتفاظ بالعبقرية المادية تحت إشراف تطور آخر يلبي حاجة الفطرة كما يلبيها الإبداع المادي بمعنى أن البشرية تسير تحت قيادة مؤهل ينظر إليه بالأهمية التي ينظر بها إلى الإبداع المادي، وكما أن هذه العقيدة، والمنهج يجب أن تطبق في التجمع الإنساني المسلم؛ لأن العالم اليوم رغم التطور الذي هو فيه فإنه يعيش في جهل على حد قوله من ناحية الينابيع التي يستمد منها نظمه الحياتية، وهي تقوم على أساس الإعتداء على سلطان الله، واخص خصائصه الألوهية، وهي الحاكمية؛ حيث يسعى اعتداء الإنسان إلى أن يكون هو الحاكم في هذه الأرض ، فشرع القوانين ووضع الأنظمة بعيد عن منهج الله ، فنشأ من هذا الاعتداء على سلطان الله، [1] اعتداء البشرية على بعضهم البعض، ومن آثاره ظلم الشعوب " بسيطرة رأس المال الاستعمار في النظم الرأسمالية وغيرها "[2] فالناس في كل نظام غير نظام الإسلام عبيد لبعضهم البعض ، والمنهج الإسلامي الوحيد الذي من خلاله يستطيع الإنسان أن يتحرر من العبودية البشرية إلى عبادة الله وحده.

---

[1] **سيد قطب**: معلم الطريق، دار الشروق، بيروت، ط6، 1979م، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص8.

إذن هذا هو المؤهل الذي تملكه الأمة العربية وتستطيع تقديمه، وهو "الرصيد الذي لا تملكه البشرية لأنه ليس من نتاج الحضارة الغربية ولا من منتجات العبقرية الأوروبية "[1] إنه لا حق شئ جديد لا تعرفه الأنسانية، ولا تستطيع إنتاجه لكن هذا الجديد، والذي هو الإسلام لابد أن يتمثل في الواقع العملي؛ أي أنه يتمثل في حياة الأمة، وهذا يقتضي عملية بعث في الرقعة الإسلامية.

ولكي ننجز عملية البعث لا بد لنا من رجال لهم عزم يستطيعون مواجهة الجهل السائد في عالمنا، ويضرب مثال على ذلك الصحابة رضوان الله عليهم لما كان منبعهم القرآن فإنهم حققوا نهضة رغم الجهل الذي كان يحيط بهم ، وما دام القرآن هو الينبوع فإن هذا النبع لم يتغير وحفظه الله فلما لا نقتدي بهم، ونشرب من النبع الصافي حتى.

ولو قال أحدهم أن الصحابة كان معهم النبي "صلى الله عليه وسلم" ,فإن عائشة رضي الله عنها لما سؤالت عن النبى "صل الله عليه وسلم" قالت كان قرآن يمشي بمعنى أنه طبق القرآن فقط، ولو كان له علاقة في حفظ كتاب الله لما أخذه الله إلى جواره، ولهذا يرى سيد قطب، أنه لكي نحقق نهضة كالتي حققها أسلافنا، ما علينا إلا أن نتبع منهج الحركة الإسلامية وهو النبع الخالص الذي لم تشبه شائبة.

ونستمد منه تصوراتنا للحياة، وقيمنا وأخلاقنا، ومنهجنا للحكم في السياسة والإقتصاد، وكل مقومات حياتنا، وعند رجوعنا إليه لا نرجع من أجل الإستمتاع، والسعادة، بل من أجل العمل به أيضا، وفي هذه الحالة نكون قد غيرنا من أنفسنا وأصبحنا على استعداد لكي نغير من العالم إمتثالا لقوله تعالى ﴿ لايغير الله مابقوم حتى يغير ما بأنفسهم ﴾[2]، ولهذا يقول عبد القادر فارس في كتابه منهج التغيير لحسن البناء وسيد قطب، أن ما قاله سيد قطب عن جهل هذه الحضارة وعن نهاية صلاحيتها، فاليوم أبناء الحضارة نفسهم أدركوا ذلك، وهم يصرحون بذلك مثلا يقول الكس كاريل مصمم السياسة الأمريكية المعادية للإسلام " أن

[1] **سيد قطب**: معلم الطريق: المرجع السابق: ص9.

[2] سورة الرعد: الآية 12.

الحضارة العصرية لا تلائم من وضعها لأنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس، وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم ، كما يقول على الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا، إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا، وشكلنا "[1] وهذا ناجم عن أن الحضارة مادة فقط ، والإنسان مادة وروح؛ فهو يحتاج إلى ما يغذي المادة، وما يغذي الروح،

أما وزير الخارجية الأمريكي "جون فوستر دالاس" فإنه يقول: " أن الإختراعات العلمية لم تسعد الإنسان، ولم تنقذ البشرية من مشاكلها النفسية، وشيوع عدم الاطمئنان و الاستقرار، وفقدان الأمن، والسلام، وهما لا يشتريان بالمال "[2] ؛ بمعنى أن هذه المدنية رغم الرفاهية التي قدمتها، وتسهيلات؛ إلا أن هذا زاد تعاسة الإنسان، وخوفه وهو الأمر الذي جعل سيد قطب يصر على أن الحضارة الغربية مهما أظهرت من عداوة للإسلام؛ واعتمدت على حضارتها لتحقيق الإطمئنان الذي تبحث عنه فلن تجده في أي مكان بل إنها ستهرع إلى الإسلام طالبة النجدة منه لتتخلص من المدنية التي صنعتها بنفسها، وهذا الكلام يذكرنا بقول محمد عبده في العصر الحديث، حينما قال أن الحضارة الغربية ستتذوق من فتن مدنيتها، ومفاسدها السياسية ما يخطرهم إلى طلب المخرج منها، فلا يجدونه إلا في الإسلام والدليل على ذلك تصريحات أبناء الحضارة التي ذكرناهم سابقا.

إن دعوة سيد قطب، وتوجهه نحو التراث كحل للأزمة هناك من يثمنها أمثال: شكيب أرسلان ( 1869-1946)* الذي يبدأ إنطلاقته في الدعوة إلى النهضة، والتجديد من

---

[1] -محمد عبد القادر أبو فارس: **منهج التغيير عند الشهيد بن حسن البناء وسيد قطب**، دار الثقافة والعلوم، طنطا، ط1، 1998م، ص85 .

[2] -المرجع نفسه، ص85، ص86 .

* **شكيب أرسلان** : ولدى الامير شكيب أرسلان سنة 1769في منطقة الشويفات (وهي قري تقع بين بيروت وصيدا) تلقى تعليمه الاول في قريته وحفظ جانب من القرآن الكريم، تعلم العلوم العصرية واللغة الانجليزية في مدرسة الشويفات ثم تعلم اللغة العربية والفرنسية والتركية في مدرسة الحكمة في بيروت تاثر بكثير من المصلحين والشعراء امثال محمد عبده وسعد زغلول وأحمد شوقي، فكان بذلك شاعرا وسياسيا ومصلحا ومترجما كما كانت له عدة اعمال منها كتاب "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وخلاصة الاندلس إلى سقوط غرناطة " تأريخ غزوات العرب" وغيرهم. (لمن يريد الاطلاع أكثر ينظر، شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**, دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، ( د،ت)، ص75.)

التساؤل التالي: وهو لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ حيث يرى أن تأخر المسلمون له أسبابه، والمتمثلة في:

أولا الجهل الذي من خلاله لا يستطيع المسلم التمييز بين الصالح والطالح، حيث يقال يفعل الجاهل بنفسه مالا يفعله العدو بعدوه.

ثانيا العلم الناقص إذ أن الجاهل أحسن بكثير من العالم ناقص العلم، وسبب أن الجاهل لو وجد من يأخذ بيده إلى الطريق الصحيح لن يرفض ذلك، أما ناقص العلم فهو يدعي العلم، ولا يعترف بنقص علمه، ومما قيل في هذا الشأن "ابتلاؤكم بمجنون خير من ابتلاؤكم بنصف مجنون "[1] أما شكيب أرسلان يقول : " ابتلاؤكم بجاهل خير من ابتلاؤكم بشبه عالم"[2] ، أما ثلاث الأسباب، هو فساد الأخلاق؛ لأن بالفضائل والعزائم التي حمل عليها سلف الأمة لتحيقق الصلاح، والفلاح، والأخلاق تكون قبل المعارف؛ "لأنه إذا أصيب القوم في أخلاقهم فأقم عليهم مأتما، وعويلا "[3]، وهو أكثر العوامل التي تتسبب في انهيار الأمم خاصة " فساد أخلاق أمرائهم "[4]، وهذه العادة انتشرت بين الامراء منذ، " أن اتخذوا من العلم مهنة للعيش، وجعلوا الدين مصيدة للدنيا "[5].

أما رابعا الجبن، والهلع بعدما كانوا أكثر الأمم شجاعة، واحتقار للموت أصبحو يهابونه، والخوف من الموت والإسلام لا يجتمعون في قلب واحد، والغريب أن الأفرنج كما يقول لا يهابونها مثلما نهابها نحن كما يتساءل لماذا لا نغار منهم، في استحقار الحياة، والموت في سبيل تحقيق، وطنيتهم، وقوميتهم، وهي أهداف دنيوية. مع أننا أولى بذلك منهم نظرا لهدفنا الوجودي، وهو تطبيق شرع الله في الأرض.

---

[1] –شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**, دار مكتبة الحياة بيروت لبنان، ( د،ت)، ص75.

[2] –المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

[3] –أحمد شوقي: **ديوان الشوفيات**، دار العودة، بيروت، ج1، 1988.

[4] –شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ( د،ت)، ص76.

[5] –المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

ضف إلى ذلك أن ديننا ينصحنا بزهد في الدنيا؛ لأن مصيرها الفناء، وهي لا تساوى عند الله جناح بعوضة، وهذا الجبن تولد عند المسلمين بسبب القنوط من رحمته، وهو الذي قال في كتابه العزيز ﴿ قل يعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم ﴾[1] حيث اقتنع المسلمون بأنه، لا سبيل للمقاومة أمام الغرب فهم الأعلون على كل حال، والله تعالى يقول ﴿ ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الأعلون وإن كنتم مؤمنين﴾[2].

كذلك الجامدون، والجاحدون من أسباب التخلف؛ ويقصد هنا بالجامدون؛ هم الذين يرفضون كل تغيير؛ ولا يرضون بأي تعديل في أصول التعليم الإسلامي، و أن من يأخذ نظم التعليم الحديث التي لدى الكفار فهو كافر، أما الجاحدون؛ هم الذين يلغون كل شيء من التراث بدون النظر فيما هو نافع وضار منه، وهكذا ضاع الإسلام بين الجاحد، والجامد، وعلى هذا الأساس كانت حلول شكيب أرسلان هي أن يعود المسلمين اليوم إلى السبب الذي نهض به أسلافنا، والمتمثل في الإسلام المفقود بيننا.

فهو يقول لوكان الله تعالى وعد المؤمنين بالعزة بلا عمل، يحق لنا أن نتساءل عن عزتنا من قوله تعالى ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ﴾[3] ولو كان نصرهم سيكون بمجرد إعلانهم عن الإسلام، لكن يحق لنا أن نتعجب من الخذلان الذي نحن فيه، من قوله تعالى﴿ وكان حق علينا نصر المؤمنين ﴾[4] لكن النصوص القرآنية لا تعني ما فهمناه منها نحن؛ وإنما كل وعود الله إلينا حول العزة والنصر توجب شرط واحد، وهو العمل لأن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿ قل اعملوا فسيرا الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾[5] لكن أمتنا تغيرت، وفضلت الجلوس على العمل

---

[1] –سورة الزمر،الآية 52,

[2] -سورة آل عمران، الآية 139.

[3] –سورة المنافقون، الآية 8 .

[4] – سورة الروم، الآية 47.

[5] – سورة التوبة، الآية 104.

فوقعت فيما حذرنا منه القرآن بقوله تعالى ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير ما بأنفسهم ﴾[1] أي أنهم لما غيروا ما بأنفسهم، غير الله أحوالهم لأنه لا عزة بدون استحقاق، و لو أعطاهم ما يريدون بدون عمل، لأنجم عن ذلك الكسل، وتقاعس في صفوف المسلمين، وهذا مخالف للحكمة الإلهية، وهنا يكمن وجه الإختلاف بيننا، وبين أسلافنا .

حيث أن أسلافنا عملوا جاهدا على تطبيق الشريعة بحذافيرها، ولم يتراجعوا عن العهد الذي عهدو الله عليه حيث قال سبحانه وتعالى﴿ إن الله اشتر من المؤمنين أنفسهم، وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعده من الله فاستبشروا بيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ﴾[2]. وللأسف لما قام المسلمين بمخالفة عهد الله، وقعوا في أعمالهم لأن الله تعالى يقول ﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[3] و الله لا يضيع عمل عامل منكم.

إن الوصف الذي قدمه شكيب أرسلان عن حال المسلمين اليوم جله صحيح إن لم أقول كله، وهو منطقي إلى حد بعيد لأنه لو تطلعنا في سير كل الأمم السابقة، لوجدناها سقطت، وانتهت لأنها خالفت ما عاهدت الله عليه من تطبيق شريعته في الأرض فأصاب وباء الخمول، والكسل .

**ثانيا: دعاة الحداثة:**

كذلك دعاة المعاصرة في العصر الحديث، كان لهم أتباع ساروا على منهجهم ، أمثال "**فؤاد زكرياء**"(1927- 2010 ) * الذي عنى بقضية تأخر المسلمين عناية كبيرة محاولا

---

[1] –سورة الرعد، الآية12.

[2] – سورة التوبة، الآية112.

[3] – سورة النجم، الآية 39.

* **فؤاد زكرياء:** هو مفكر، وفيلسوف مصري، ولد في بور سعيد قي ديسمبر 1927، نال درجة الدكتوراه في جامعة عين الشمس 1956م، ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر، وتراث الانسانية في مصر، كما أنه عمل رئيس في قسم الفلسفة جامعة الكويت، ومستشارا في مجلة المعرفة، توفي سنة 2010، ومن أهم مؤلفاته: "سبينوز" ، و"نظرية المعرفة". (أنظر: جون ماكوى: **الوجودية**، تر إمام عبد الفتاح إمام، مر فؤاد زكرياء، المجلس الوطني لثقافة، والأدب،( د، ط)، الكويت،( د ت)، ص331.

تقديم حلول إلى ذلك. والجديد الذي جاء به هو أنه تناول، أولا بداية ظهور القضية ثم عرض المواقف، التي طرحت بشأنها، وبعد ذلك عرض رأيه مع بيان الأخطاء التي وقع فيها غيره، حالة دون حل الأزمة.

حيث يقول أن قضية الأصالة، والمعاصرة مطروحة في حياتنا منذ أن جاءت أوربا إلى بلادنا حاملة نهضتها الحديثة، قصد السيطرة، والتوسع في العالم، وهذا إثر احتكاكنا بهم، فأصبح العربي يفكر، ويتساءل عما يجب أن يكون عليه موقفه اتجاه هذه الحداثة، آهو العودة إلى التراث، والتاريخ ليحتمي به منها؟ أم أنه يساير هذا التطور لعله يكون له نصيب مما وصلت إليه هذه الحضارة الاوربية من تقدم؟ وبقيت القضية مطروحة في شكلها العام ما يقارب القرنيين والشيء الذي كان يتغير فيها هو القيادات المعبرة عنها فقط.

وآخر صيغ لهذه الإشكالية هو صيغة الأصالة، والمعاصرة، وهذه الأخيرة هي التي كان لها تأثير كبير على العقل العربي في طريقة مناقشته للمشكلة بأسرها، وإن طرح الإشكال كان دائما يلزمنا بالاختيار بين ثلاثة: إما أصالة، أو معاصرة، أو التوفيق بينهما، وقد قام فؤاد زكرياء بذكر موقف كل منهما، ومواطن الخطأ فيه حيث يرى بأن الصيغ التي طرحت بها القضية هي السبب في التخبط الفكري الذي نحن فيه، والذي من شأنه جعل القضية تبقى مفتوحة دون الوصول إلى حل نهائي للمشكلة.

فللموقف الأول: الذي يعتبر أن التمسك بالتراث هو الحل؛ بمعنى أننا نعيش في الماضي دون حاضرنا، ونبني حياتنا على أساسه. رأى على حد قوله غير معقول، لا من الناحية النظرية، ولا العلمية. إذ أن هذه العملية تعني تجميد التاريخ، والاحتفاظ بفترة واحدة منه، وتجاهل الفترات الآخرة أن نجعل من الماضي حاضر لا يطرئ عليه أي تغيير ، متناسين أن ما قد يكون تقدما في عصرا ما، يمكن أن يكون تخلفا للعصور الأخرى، وبعبارة أخرى هذا الرأي يلغى التاريخ الذي لا يمكن إلغاؤه.

أما عن الموقف الثاني الذي يعتبر أن المعاصرة هي أساس التقدم، فهو رأي فيه الكثير من المغالطة، حيث يرى أننا حينما نضع المعاصرة كأنها بديل ضمن بديلين آخرين، أي أنها

حل من الحلول المقترحة للتقدم. فإننا بهذه الطريقة نضع معايشتنا للعصر الذي نحن بصدد العيش فيه كأنه حياة اختيارية أو أنها شيء يمكن أن يحدث أو لا يحدث، والحقيقة هي أن المعاصرة ليست اختيار؛ بمعنى أنه مرغمين عليه، وليس بديل فعصرنا جزء منا، ولا أحد يملك أدنى قدر على أن يكون معاصرا أولا يكون؛أي أننا ليس لدينا حرية في اختيار أن نعيش العصر أو نرفض ذلك.

إن عرضنا لجملة المواقف حول موضوع الأصالة، والمعاصرة يقودنا إلى طرح تساءل، وهو المتمثل في ما إذا كانت جهود المفكرين حول القضية كان لها أثر، أما أنها ذهبت كلها هباء منثورا؟ يجيب فؤاد زكرياء، ويقول أن للمشكلة وجها آخر هو الذي جعل المفكرين يهتمون بقضية الأصالة، والمعاصرة، والمتمثل في أن للقضية بعد زمني، وبعد تقويمي، و هذا الأخير هو الذي يقصده المفكرون، فعندما يدعوا أحدى المفكرين بالعودة إلى الأصالة فهو لا يعنى بها العودة الزمنية، وإنما يقصد بها الرجوع إلى الأصيل في التراث ، الأمر نفسه ينطبق على دعاة المعاصرة فهم لا يقصدون البعد الزمني بل يعني متابعة الأفضل في هذه الفترة، والأخذ منه، وهذا يجعلنا ندرك أنه عند تناول إشكالية الأصالة، والمعاصر لابد أن نضع في الحسبان بأن هناك بعدين للقضية، وهما بعدا زمنيا، وبعدا تقويميا ، لأنه إذا فهمت الدعوة إلى الأصالة هو الرجوع الأصل؛ أي البعد الزمني وإيقاف التاريخ فتصبح الدعوة هنا مستحيلة، أضرف إلى ذلك أنها متخلفة، أما إذا فهمت بمعنى البحث عما هو أصيل، وغير مسبوق فإنها تصبح تعبر عن هدف جدير يستحق بأن نسعى إليه.

ونفس الأمر بالنسبة لدعاة المعاصرة فإذا كانت تعني العيش في الفترة الزمنية الحاضرة التي نحن بصدد العيش فيه شئنا أم أبينا فهذا تحصيل حاصل، أما إذا فهمت بالبعد التقويمي؛ أي أن نأخذ الأفضل في هذا العصر تصبح عندئذ غاية تستحق أن نسعى في تحقيقها [1]، كما يرى أن " دعوة بعض مفكرينا إلى محاربة الأفكار المستوردة في عالمنا تبرر

[1] –فؤاد زكرياء: **الخطاب إلى العقل العربي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،( د، ط)،( د، ت)، ص29، ص30.

الحرص على التراث الأصيل، والدعوة إلى أن تكون الحلول المقترحة لمعالجة مشاكلنا نابعة من تاريخنا، وتراثنا "[1] وهذا الرأي يرى فيه فؤاد زكرياء هدفا نبيل لا يمكن نكرانه، لكن على حد قوله أن هدف هذا الموقف يدفعنا إلى طرح سؤال، وهو هل " تراثنا وتاريخنا وماضينا كان حصيلة تفاعل داخلي وأنه خلا خلوا تاما من كل عنصر مستوردة؟ "[2]

هنا يجب فؤاد زكرياء، ويقول بأن أمتنا العربية بالذات هي أكثر الأمم التي لا يمكنها أن تجيب بنعم على هذا السؤال، رغم أنها " أقدر الأمم على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها وهويتها "[3] لكن هذه الأصالة، أو التراث كان نتيجة اندماج عناصر مستوردة في النواة الأصلية العربية، وكان هذا دليل على لنضجها، وثقتها بنفسها فالعرب بنو حضارتهم على أساس الأخذ من الأمم المجاورة، ما يصلح لهم من أنظمتهم، وهذا طبيعي لأن حياة العرب البسيطة التي كانوا يعيشونها لا يمكن أن تبنى لهم دولة بمعناها الواسع، ولو تعامل العرب بالحساسية، والخوف على أصالتهم من الفكر المستورد لهم لما استطاعوا أن ينتقلوا في فترة وجيزة من حياة البداوة إلى الحضارة. بل بالعكس العرب قاموا بحركة ترجمة في ميادين العلوم، والفلسفة من الشعوب مجاورون لهم، والتي كانت أقدم منهم زمنيا؛ بمعنى أنه كان لهم مبرر من أن يخافوا، ومع ذلك لم يكن لديهم تلك الرهبة التي لدينا من الأفكار المستوردة بل ""ركزوا على استراد واستخلاص ما يصح منها، وقاموا بدمجه مع تراثهم "[4] بفضل هذا العمل ظهر علماء، ومفكرين كانوا منارة للعلم في ظلمة العصور الوسطى ، وهم ذاتهم كانوا الينبوع العلمي الذي شرب منه الأوروبيون، مما ساهم في نهوضهم، ودفعهم إلى العصر الجديد.

وبالتالي كان الفكر العربي الذي استوردته أوربا أهم العوامل على نهضتها الحديثة، وهذه الحقائق تجعلنا نقف وقفة حائر أمام ما يحصل في عصرنا اليوم حيث أننا نفتخر بأن

---

[1] – فؤاد زكرياء، **صحوة الإسلامية في ميزان العقل**، ميدان الجمهورية، القاهرة، ط1، 1987، ص190.

[2] – – فؤاد زكرياء ، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص191.

أوربا استوردت منا الفكر، وإننا كنا السبب في نهضتنا "وإن الإستراد، والتصدير هما وجهان لعملة واحدة "[1]؛ بمعنى أننا نعترف بأهمية استراد الفكر، لكن لما نفكر نحن في استيراد الأفكار من أوروبا يصبح هذا الأمر غريب، وممنوع، وإنه عامل في طمس الهوية بمعنى أننا حرمنا أنفسنا حق الاستيراد، وأعطيناه لأوربا، وهذا تناقض كبير، كما أننا نزهو بمبدأ استيراد الفكر منا، وننكره من جانب آخر، لكن هذا الكلام كل الذي قلناه لا يعني أن نفتح باب استيراد على مصراعيه بل يجب وضع حدود لعملية الاستيراد؛ أي أخذ ما يتناسب مع طبيعتنا، وما يتناقض معها نرفضه.

ولكن للأسف إن واقعنا عكس ذلك حيث قمنا بفتح باب الإستيراد على مصراعيه ، مما سمح بدخول أفكار قد تسهم في انحطاطنا أكثر مما تساعدنا على النهوض، ثم يختم فؤاد زكرياء كلامه بالتحصر على أن كل الكلام الذي قاله ما هو إلا مجرد دفاع عن شيء ما كان يحتاج منا لضياع هذا الوقت كله، و المتمثل في أن التفاعل الثقافي ضروري، وأن التأثير المتبادل بين خبرات المجتمعات المختلفة أمر لا غنى عنه ، إذن هذا هو المستوى المتدني من الجدل الذي نحن فيه، والذي ارتضاه لنا أولئك الذين يفرضون علينا معارك مفتعلة حول موضوعات لا معنى لها، كموضوع استيراد الفكر بمعنى أن الدول الأوروبية هي التي دفعتنا عن قصد لنبحث في هذه الموضوعات حتى تلهينا في أشياء بديهية، ولا معنى لها ثم تشرع هي في التقدم دون مزاحمة منا، وللأسف طاقة كبيرة لمفكرينا في أمتنا العربية ضاعت في أمور ينبغي أن نكون قد تجاوزناها، وأنه لابد من مسايرة العصر في آخر تطوراته الفكرية، والعلمية.

إن الذي نستنتجه من أفكار فؤاد زكرياء التي طرحها، وهي أن التطور الذي تعيشه أوروبا ألان هو تراثنا، وما علينا إلا أن نأخذه فنكون بذلك قد أخذنا تراثنا، وسايرنا عصرنا، ولكن هناك قضية نسيها مفكرينا، وهي أن ما وصلت أوربا إلى الذي هي فيه الآن إلا مرورا

[1] فؤاد زكرياء: **صحوة إسلامية في ميزان العقل**، المرجع السابق: ص191.

بمراحل، وليس دفعة واحدة فكيف تريد منا أن ننجز الذي أنجزته أوربا عبر عدة سنوات دفعة واحدة، والمواضيع والقضايا التي يقول عنها أنه مر عليه الزمن، لكن هذا بالنسبة لأوربا، وليس نحن.

كذلك من دعاة المعاصرة أيضا نجد"فرح أنطون ( 1874-1917)* الذي يرى أن السبيل الوحيد نحو تقدم المجتمعات، وازدهارها، وعمرانها هو " مبدأ العلم "[1] ، وانطلق في إثبات رؤياه من خلال قوله أن الدين لعب دورا أساسيا، وحاسما في حياة المجتمعات، وفي تنويرهم، وترشيدهم عندما كانت الحالة الإنسانية تعيش في فطرتها أو بعبارة أخرى، عندما كان العلم لا يزال قاصرا، وليس له المقدرة على تقديم إجابات صحيحة على كل ما يحد ث من ظواهر طبيعية في الكون؛ أي أن الدين في هذه اللحظة التي كان العلم يعيش حالة العجز، نشأ الدين الذي استطاع أن يكون سيد المواقف في فترة زمنية طويلة في التاريخ، وقد، أحرز طيلة هذه الفترات نجاحا باهرا، مما ساعد على إخراج البشرية من حالة الفوضى، والبداوة، والوحشية في نظم العيش، إلى حالة يسودها استقرار، ورقيا، وتمدن أكثر من ذي قبل.

لكن على حسب رأيه أن هذه المجتمعات سرعان ما عرفت تحول كبير في كل نظم حياتها، وأصبحت أكثر تعقيدا، مما صعب الأمر على الدين، وفي هذه الحالة يرى أنطوان أن المجتمعات لم تعد تحتاج إلى الدين، وحده بل إلى أكثر من ذلك، وهي العلوم والفنون المختلفة لتنهض بالفرد، والجماعة على حد سواء؛ لأنه على حد قوله أن هذه العلوم، والفنون لديها القدرة الكافية للإجابة على مختلف التساؤلات التي قد تواجه البشر فتكون عقبة تحول

*__فرح أنطون__: هو مفكر عربي نهضوي، ولد في طرابلس الشام عام 1874، من أسرة مسيحية أورثوذكسية، حصل علومه الابتدئية، والثانوية في مدرسة دبر بكفتين، بالكورة، عمل في مجال التجارة فترة وجيزة، ثم مدير في مدرسة أهلية للروم الارثوذكسية في طرابلس، وقام بإدخال تعديلات على برامجها التعليمية، ومن بين العلوم التي يراها الافضل هي: الرياضيات، والعلوم الطبيعية، والادب، والتاريخ، كما أنه كان يتقن اللغة الفرنسية، أما عن أعماله ، نجد كتاب "تشارلز داروين ونظريته، وتوفي سنة 1917. (أنظر، منير البعلبكي، __موسوعة تراجم لأشهر أعلام العرب والاجانب والقدامى و المحداثين__، دار العلم، بيروت، ط 1، 1992م، ص 319.)

[1] -سمير أبو حمدان :__فرح أنطون وصعود الخطاب العثماني__، دار الكتاب العالمية، بيروت، 1992م، ص111.

دون تقدمهم، ومن بين ما قد توفره العلوم، ويصعب على الدين هو " الترتيب، والتنظيم، وهذا ليس من صلاحيات الدين لأن الدين مهمته تحقيق التقوى والصلاح فقط "[1].

ولهذا فالعلم حاجة ضرورية للمجتمعات؛ لأنه أصبح يمثل " الفضيلة العملية وهو الوحيد الذي يمتلك القدرة على اكتشاف نواميس الكون واختراع مخترعاته البديعة التي تخفف شقاء الناس وتزيد رفاهية البشر "[2] كما يضيف أن هذه النهضة قائمة على جدلية بين تقدم المجتمعات، وتقدم العلم، ولا يمكن أن يتحقق أحد طرفين من الجدلية في ظل غياب الآخر، ولكن رغم هذا أنطون ما يعيبه في المدنية الاوروبية هو تخليها عن القيم الدينية حيث يقول : " أن الفكر المادي بعدما رفع العلم اضطهد الدين "[3] وهذا ما حذر منه مجتمعنا.

فهو على الرغم من تمسك بالعلم كضرورة للتقدم، ووضع الدين جانبا إلا أن هذا عنده لا يعني التخلي عن الإسترشاد بمبادئه، فهو يقول " نعني بوضع الدين جانبا العمل بفضائله وتغطية ما بقى بستار مقدس لا يكشفه أح د "[4] ؛ أي أنه ينصح جميع البشر بالأخذ من أديانهم الفضيلة، وترك الباقي، وبهذا يصبح دين واحد للبشر كلهم، وهو "دين الفضيلة" فهو بدعوته للفصل بين الدين، والعلم يسعى إلى تحقيق التوازن في المجتمع بحيث يبقى ما للعقل للعقل، وما للقلب للقلب بمعنى أن كل منهما حقله الخاص به، ولا يحق لأي منهما أن يتعدى على الآخر.

وبعبارة أخرى أن للعلم وظيفة معينة، وهي النهوض بالمجتمع، ودفعه لتحقيق التطور، والدين دوره تعميم الفضيلة، ومحبة الخير مع حمل العلم على يكون اكثر إنسانية [5] إن المتتبع لفكر أنطوان يلاحظ أنه هناك تناقض كبير في دعوته، وذلك من خلال قوله أن

---

[1] – سمير أبو حمدان: المرجع السابق، ص112.

[2] – المرجع نفسه ، ص113.

[3] – المرجع نفسه، ص114.

[4] ، المرجع نفسه، ص 114.

[5] – المرجع نفسه ، ص115.

الدين ساعد العلم لكي يكون أكثر إنسانية كما أنه حذر كل منها بعدم الاعتداء على حقل الآخر .

ثانيا قوله أن الإنسان في بادئ الأمر، اعتمد على الدين لكي يهذب إنسانية البشر ثم بعد ذلك في مرحلة آخر اعتمد على العلم، وكأنه يقول لنا أن هذا الإنسان عاش مرحلتين مرحلة الأول كانت فيها السلطة للدين، ومرحلة الثاني أصبحت فيها السلطة للعلم، وأن العلم، والدين لم يكونا معا قط مع انه يقول فيما بعد على العيب الذي في الحضارة الاوروبية هو تخليها عن القيم الدينية، وأنه على كل من العلم، والدين أن يبقى في حقله المخصص له، وهذا دليل على أن العلم، والدين كانا متلازمين منذ القدم، وهذا هو التناقض بحد ذات.

إن الذي نستنتجه من هذا الفصل هو أن قضية الهوية والمتمثلة في ثنائية الأصالة والمعاصرة أو ثنائية الحداثة والتراث قضية مهمة ومن الأولويات ، لكن شيء المؤسف هو أننا رغم التنديدات المتواصل منذ العصر الحديث إلى غاية اليوم بقية مجرد صرخات تتصاعد من هنا وهناك بدون جدوة ولا حتى أدنى نتيجة، ظلت كلمات تكتب أي حبر على ورق، وخطابات تلقي في المؤتمرات والملتقيات، ونحن أمة دينها الأسلام الذي يعتبر العمل عبادة وهذا ما تحتاجه الأمة العربية الآن هو النهوض الفعلي العملي لأنه لوتطلعنا إلى وراء أي في حالة الحضارة العربية الإسلامية ثم تجهنا بأنظارنا إلى الحضارة الغربية التي بلغت أوجه لوجدنا القاسم المشترك هو العمل والقراءة ونحن أمة إقراء ولا تقراء وتثمن العمل ولا تعمل.

# الفصل الثاني

## موقف الجابري من إشكالية الهوية

## في الفكر العربي المعاصر

المبحث الاول : مفهوم الهوية عند الجابري.

المبحث الثاني:إشكالية النهضة من خلال علاقة التراث بالحداثة عند الجابري.

المبحث الثالث:سؤال الهوية وعلاقته بالعولمة عند الجابري.

## المبحث الأول : مفهوم الهوية عند الجابري

قبل الخوض في معالجة إشكالية الهوية عند الجابري (1935-2010)* كان لابد لنا أولا من معرفته البعد المفاهيمي الذي يعطيه الجابري للمصطلح الهوية حتى ينسى لنا فيما

*حياة الجابري:(1935-2010)، ولد محمد عابد الجابري في شوال 1354هـ الموافق ل 28 ديسمبر 1935م بمدينة فجيج الواقعة في جنوب الشرقي من المغرب وبضبط بقلعة زناكة، نشأ نشأته الأول عند أخواله بعد إنفصال أمه وأبيه، وقد تلقى عناية فائقة سواء من جهة أمه وأبيه ، فكان جده من أمه يحرص على تعليمه بعض قصار السور والادعية ، ثم الحقه بعد ذلك بالكتاب فتعلم القراءة وحفظ جزء من القرآن، وما إن بلغ السابعة حتى إنتقل إلى لكتاب أخر وتزوجة أمه من شيخ الكتاب فتلقى الجابري على يده العلم الديني لفترة قصيرة، ثم ألحقه عمه بالمدرسة الفرنسية، وكان متفوق في الحساب ويجيد قراءة النصوص الفرنسية مع أن الانتساب للمدرسة الفرنسية أنذاك ينطوي على نوع من العقوق لدين والوطن فكان الاباء يخفون ابناهم ولايسمحون بتسجيلهم إلاتحت ضغط السلطات الفرنسية ، وقد أتيحت للجابري فرصة الالتقاء بالحاج محمد فرج وهومن رجال السلفية النهضوية بالمغرب ، والذي كان وراء إنشاء مدرسة النهضة المحمدية وهي لاتخضع لسلطات الفرنسية، فالتحق بها الجابري وتخرج منها عام 1949م وبعد أن نجح على مستوى الابتدائية، إلتحق بالقسم التكميلي الذي فتح للمتحصلين على الشهادة الإبتدائية، والذي تعلم من خلاله الفقه واللغة والادب والتاريخ وفي سنة 1950 إلتحق الجابري بالقسم لإعدادي بمدرسة التهذيب العربية التي عن طريقها تعرف على المعارف العصرية والمنهجية الحديثة ، ثم درس بمدرسة عبد الكريم الحلو الثانوية بدار البيضاء ، وفي سنة 1953م دخل الجابري مدرسة المحمدية بصفة معلم القسم التحضيري ثم معلما في أقسام الشهادة الابتدائية، وفي سنة 1956م تحصل على شهادة الثانوية، وشهادة الكفاءة في التعليم الابتدائي، وعلى إثرها إلتحق معلما رسمي في وزارة التربية الوطنية ، وفي نفس السنة تحصل على الشهادة الاولى في الترجمة في العام الذي يليه تحصل على شهادة البكالوريا ، وبعد ذلك دخل جامعة دمشق وحصل على شهادة الثقافة العامة ثم عاد إلى الرباط دخل كلية الادب قسم الفلسفة . زاول الكثير من الاعمال منها ستاذا مساعدا في كلية الرباط ثم ستاذا زاول مهمة التفتيش في التعليم الثانوي وعمل أستاذا في التعليم العالي عد حصوله على الدكتوراء سنة 2002م التحق بجريدة العلم سنة 1957م كما عمل سكريتر تحرير متطوعا في جرية التحرير كما ساعد على إصدار جرية فلسطين الاسبوعية سنة 1997م كذلك عمل رئيس تحرير في مجلة فكر ونقد ثم تقاعد بعد رحلة 45 سنة في التعليم. أما عن أعماله فقد خلف وراءه ثروة فكرية في شتى المجالات منها كتاب العصبية و الدولة الذي صدر سنة 1971، كتب الخطاب العربي المعاصر ، ثم كتابه الذي عرف رواج كبير بجزائه الثلاثة هو نقد العقل العربي واجزائه هي تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي والعقل السياسي والتي يهدف من ورائها لقراء التراث كجزء من مشروعه النهضوي وله كتاب حوار المشرق والمغرب وهويمثل الحوار الذي كان بينه وبين حسن حنفي وهوحوار الثمانينات كما يسمى بالاضافة إلى ذلك كانت لهذا المفكر جوئز عديدة منها جائزة بغداد للثقافة العربية منحتها له اليونيسكو سنة 1988م والجائزة المغاربية للثقافة عام 1999م وجائزة الرواد من مؤسسة الفكر العربي ببيروت وميدالية بن سينا من اليونسكو كما أنه كانت هناك جوائز أخر إعتذر عنها مثل جائزة العقيد القذافي لحقوق الانسان سنة 2002م وجائزة صدام حسين في الثمانينيات. (أنظر محمد عابد الجابري : **حفريات في الذاكرة من بعيد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 1997، **وكتب الديمقراطية وحقوق الانسان**، أصدرته منظمة اليونسكو، العدد 95، 2006م، ص3.)

بعد فهم المنهج الذي يتبعه الجابري في معالجة إشكالية الهوية، وعليه فإن الجابري يعرف الهوية: " أن الهوية الثقافية كيان يصير يتطور وليست معطى جهاز نهائيا، هي تصير وتتطور إما في اتجاه الانكماش، وإما في اتجاه الانتشار، وهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم و تطلعاتهم، و أيضا باحتكاكها سلبا وإيجابا مع الهويات الثقافية الاخرى، التي تدخل معها في تغاير من نوع ما " [1].

إن الذي نفهمه من هذا التعريف أن الهوية هي كيان غير ثابت تماما فهو ينشأ و يتطور و يتغير باستمرار أي أنه يتقلص و يتمدد بحسب قدرة أفراد المجتمع الواحد، أو الأمة على التعبير عن هذه الهوية، و تصلبها أمام الهويات الأخرة باعتبار أنها لا تعيش في استقلالية في هذا العالم فهي تتأثر و تؤثر ، فإذا تم التاثير فيها فانها تتقلص و تتكمش و تصبح بذلك منفعلة، حيث تطغى عليها الهويات الأخرة أي انتماءاتهم و انماط تفكيرهم.

أما إذا كانت مؤثرة أي أنها فاعلة فإنها تتطور و تتمد و تنشر مما يؤدي الى الحد من نشاط الهويات الأخرة، و باعتبار أن الهوية من طبيعتها الامتداد فإن الجابري يرى أن لها ثلاثة مستويات؛ و هي فردية و جماعية ووطنية و قومية و كل واحدة منهم متضمنة في الاخرة بقدر أن غياب واحدة يؤدي الى غياب الأخرة، فالهوية الوطنية أو القومية هي عبارة عن مجموعة من الهويات الجمعوية أو الجماعية مكونة من مجموعة من الهويات الفردية، وتحدد كل هوية بحسب الأخر أي طموحات و تطلعات و الانتاج الفكرية للأفراد و تلك الهوية، فإذا كان كانت الهوية الفردية تمثل الأنا فإن الأخر هو الهوية الجمعوية، و أن كانت الهوية الجماعية هي الأنا فإن الغير هو الهوية الوطنية أو القومية، وأن كانت هذه الأخيرة هي التي تعبر الأنا أو الذات فإن الآخر هو خارج الأمة.

[1] نقلا عن: " شريف رضا: **الهوية العربية الاسلامية و اشكالية العولمة عند الجابري** ، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2011م، ص 18، ص 19 .

ولكن في نهاية المطاف كل هذه الهويات تمثل في شيء واحد وهو الأمة أو الوطن، وبالتالي فالهوية التي نحن بصدد دراستها هي هوية الأمة الواحدة اي الأمة العربية الإسلامية في ظل تواجد هوية الآخرى التي هي هوية دول المركزية أو العالم الغربي بصفة عامة.

وبعبارة أخرى فالهوية العربية الإسلامية التي تظهر و تغيب على المستويات العالمي حسب قوتها و ضعف الآخر الذي يسعى هو أيضا ليبسط هويته على المستوى العالمي، وبالتالي يمكن أن نتوصل إلى تعريف اخرى للهوية هو أنها " هي جملة الصفات والخصائص التي تمثل القاسم المشترك بين جميع العرب و المسلمين، و بالتالي هي ميزة أو سمة يختلف بها عن الآخرين سواء في الدين اللغة و العادات و التقاليد و القيم، و حتى وعيهم بحاضرهم و مستقبلهم " [1]؛ هذا المفهوم للهوية العربية من شأنه أن يلغي المفاهيم أرض وتاريخ و تراث مشتركة واحد بين جميع الأمم، و بعبارة أخرى إلغاء الهويات المتعددة و جعل هوية واحدة و هي الهوية الامركية، وأخص بالذكر الهوية العربية الاسلامية لأنها هي المستهدف الأول بعملية الاختراق من طرف قوى المركز، و التي أمريكا و دول أروبا خاصة إنجلترا و فرنسا؛ أي هناك " تنافس كبير على العالم العربي بين ثقافتين عالميتين هما الثقافة الانجلو أمريكية، والثقافة الفرنكوفونية "، حيث كل منها تعمل جاهدة إلى أن تجعل نمطها الثقافي هو المسيطر على الدولة العربية.

ثم يشير إلى أن وسائل الاستعمار تغيرت حيث كانت هده الثقافات تعتمد على البعثات التبشيرية و الرحلات الاستكشافية و الإرساليات العلمية " [2] أي أنها تقوم بعملية الاستعمار بحجة نقل الثقافة والعلم و التطور، فتظهر بصورة بريئة حتى يتاح لها فرصة التصديق والقبول با جاءت به من طرف الدول و البلدان المستعمرة، لكن ليس كل ما يلمع ذهب أما الآن و بعد أن باتت الوسائل التقليدية مكتشفت المقاصد، و لم تعود تأتي بالنتائج المرغوب

[1] شريف رضا، **الهوية العربية الاسلامية و اشكالية العولمة عند الجابري** ، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، 2011م، ص 20.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

فيها فتغيرت الوسائل و أصبحت أكث عصرنة، و في هذا الشان يقول الجابري: " الاختراق الثقافي الذي يقف وراءه هذه المرة لا مدافع له، و لا أجهزة الداعية بل يقف وراءه ذلك التطور الهائل الذي عرفته الوسائل السمعية البصرية، " [1] بمعنى أن وسائل الاختراق لأن هي الوسائل السمعية البصرية التي من نتائج العولمة وسماتها ، والتي أصبحت تمثل جزءا لا يتجزا من حياة الفرد العربي، ، ومشهدهم اليوم هو خير دليل على نجاح هذه القوى المركزية في اختراق الهوية العربية الإسلامية التي تكاد أن تغيب و لا يعثر لها على اثر.

حيث بدل من أن يكون حلم العربي إحداث تغيير من داخل ذاته و هويته في جميع المجالات، للأسف نجد العكس حيث بات حلمه الوحيد هو أن تتاح له الفرصة الذهاب إلى العالم الغربي يعيش فيه و لو على حساب التنصل من هويته، والسبب يعود أولا إلى وسائل الإعلام التي تستعين بها دول المركز لتظهر الصورة الإيجابية للعالم الغربي و ثقافته، والسبب التالي هو محاولة الهروب من الأزمات والمشاكل التي يتخبطها فيها عالمنا العربي.

نستنتج من موقف الجابري أنه يتنكر للعولمة وهو رافض لها كليا من خلال تسميته لها بالاستعمار وهو تكملة الاستعمار السابق ، ولكن يجب أن ننوه الى حقيقة وهي أن العولمة من نتاج العلم والعلم سلاح ذو حدين إيجابي و سلبي ، والعالم الغربي استعان بالجانب السلبي ليحقق اغراضه الاستعمارية فلما لا نستعمل نحن الجانب الإيجابي و نستعين بإحدى نتائجه و هي العولمة في تحقيق التطور و التقدم المنشود مع المحافظة على الهوية، أما عن كون العولمة من نتاج العالم الغربي الذي يهاجم هويتنا علينا أن نحاربها فهذا ليس حلا عملا بقولة تعالى ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلنكم شعوبا وقبايل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ [2] بمعنى أنه لايمكننا الهروب من الأخر، لأن

[1] نقلا عن: شريف رضا، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] سورة الحجرات : الآية 12.

التعارف طبيعة إنسانية وضعها الله في الخليقة كل ما علينا نحن هو أنه اثناء التعارف أن ناخذ من الآخر ما يناسب ثقافتنا و ديننا .

**المبحث الثاني : اشكالية النهضة من خلال علاقة التراث بالحداثة عند الجابري.**

إن إشكالية النهضة المتمثلة في علاقة التراث بالحداثة كانت مصب اهتمام من طرف الكثير من المفكرين سوء كانوا سلفيين، بمعني الذين يمجدون التراث(القرآن والسنة النبوية) ويرون فيه الحل الأمثل لتحقيق حداثة، أو المفكرين التغربيين الذين ينظرون للحضارة الغربي بإعجاب ويرونها السبيل الوحيد نحو حداثة منشودة، أو المفكرين الذين وقفوا موقفا وسطيا معتبرين أن الحل موجود في كلا النموذجين؛ أي الغربي والعربي ولايمكن الاستغناء عن أي منهما، وما دورنا نحن إلا اخيتيار الأفضل فيهما، لكن الجابري على حد قوله أن جميع هذه الاقتراحات فارغة لا طائل منها نظرا لغياب الموضوعية وسيطرة الذاتية، بالإضافة إلى الاهتمام بالمضامين بدلا من الآليات والأدوات المنتجة للفكر العربي التي تناولها الجابري في مشروعه النقدي المقدم لقراءة التراث العربي الاسلامي كبديل للقرات السابقة أو حل لأزمة التخلف والانحطاط التي يعانيها الفكر العربي مع الحفاظ على الهوية والذات.

لكن قبل الخوض في حيثيات هذا المشروع المعالج لثنائة الحداثة التراث كان لابد لنا منهجيا أن نتطرق أولا إلى مفهوم هذين المصطلحين برؤية جابرية باعتباؤهما من أهم العناصر المشكلة للهوية العربية لكي يتسنى لنا من خلالهما فهم الخطوات التي إتبعها الجابري في مشروعه، إذن فما هي الأبعاد المفاهمية لكل من تراث و الحداثة بحسب ر أي الجابري ؟ و ماهي الخطوات أو المنهج الانجع بحسب الجابري الذي يلزمنا كي نحقق نهضة في ظل الحفاظ على هويتنا؟

أولا التراث عند الجابري يعتبر عنصر اساسيا في التشبث بالهوية لذلك يقول " فإذا كان الإرث أو الميراث هو عنوان اختفاء الأب و حلول الابن محل ه،فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن ، حضور السلف في الخلف، ح ضرور الماضي في الحاضر ، ومن هنا لا ينظر إلى تراث على أنه بقايا من

الماضي بل على أنه تمام هذه الثقافة و كليتها " [1] ؛ بمعنى أن الجابري من خلال هذا التعريف يود القول بأن كلمة التراث لم تعد تحمل معنى ضيق وواحد وهو التركة التي يخلفها الميت للورثته من مال وحسب ونسب، بل أصبحت تؤدي معاني عدة.

صحيح أن تراث وفي جميع اللغات مزالت تعني ما يخلفه السلف للخلف، لكن الآن أصبح مجالها واسع ولم تعد حكرا على على الجانب المادي والمعنوي؛ بل حتى الجانب الفكري إذ أنها باتت تعبر عن الموروث الثقافي والآدبي والفني الذي تركه السلف للخلف، بمعني أن " التراث هو كل ما هو فينا ومعنا من الماضي سواء ماضينا أو ماضي غيرنا سواء القريب منه أم البعيد"[2] متخذين إياه وسيلة لكي يواصلون به التقدم والتطور.

وبعبارة أخرى إن صح التعبير هو بمثابة مشعل يستلمه الوراث من الموروث لكي يكفي مشوار التقدم الذي بدأه الأسلاف، أما فيما يخص مصطلح الحداثة فيقول الجابري بأنها: " لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة ، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالم ".[3] إذ أن الحداثة في رأيه ليست إحداث شيء جيد بعيد عن القديم لأنه لا شيء يولد من العدم بل هي تجديد القديم ، لأنه لا الحداثة و لا التراث يملكان قيمة في ذواتهم وبتالي " فالحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها، لأن الحداثة هي رسالة ونزوع من أجل التغيير وتحديث الذهنية وتحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة في المجتمع ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولا وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه" [4] ؛بمعنى أننا لإعادة بعث التراث في قراءة جديدة تحقق هدف التغيير والتقدم في المستقبل لابد لنا من مناهج الحداثة.

---

[1] محمد عابد الجابري : **التراث و الحداثة ( دراسات و مناقشات )**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، ص 24

[2] المصدر نفسه: ص45.

[3] المصدر نفسه: ص 15، ص 16 .

[4] محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، دارسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1994م، ص17.

إذن فمن خلال طرح الأبعاد المفاهيمية الجابرية لكل من التراث و الحداثة ندرك أن رأي الجابري جاء كرد فعل على هؤلئك الذين يناشدون التراث على حساب ا لحداثة والذين يدعون إلى المعاصرة على حساب الأصلة، إذ أن رايه على العكس من ذ لك، فهو يرى أن الأصالة و المعاصرة أو الحداثة و التراث لا ينفصلان و قد تجاوز الموقفين انطلاقا من أن كل المواقف السابق تشترك فيما بينها في طريقة التفكير، بمعني أن جميع الخطابات النهضوية تفتقد للمنهج والموضوعية.

وهذا ما جعله يعتبر من أن كلا الموقفين مقلد وتابع في نفس الوقت ، لكن تقديم قراته لتراث لم تكون هكذا وإنما جاءت نتيجة بحثه في التراث أي مكونات العقل العربي كما يسميها حيث يرى أن المعرفة داخل الثقافة العربية تتكون من ثلاثة أصناف من النظم المعرفية مقسمة وفق البنية الداخلية للمعرفة أي بحسب المناهج والآليات المتبع في إنتاج المعرفة.

أول هذه العلوم هي علوم البيان والتي تتضمن كل من "النحووالفقه والكلام والبلاغة ،"[1] كل هذه العلوم يربطها بعضها ببعض نظام معرفي واحد بالإضافة إلى الاشتراك في المنهج الذي يتمثل في " قياس الغائب على الشاهد في إنتاج المعرفة"،[2] أو بعبارة أخرى هي نوع من العلوم يطلق عليه الجابري "بالمعقول الديني"، ويعتبره الجابري أول نظام معرفي تكون في الثقافة العربية كما أن هذه العلوم جميعها تشترك في مرجعية واحدة وهي اللغة العربية والسبب الذي جعل الجابري يعطي أهمية بالغة للغة العربية في دراسة مكونات العقل العربي، هو أن" العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، فبالفصاحة تتحدد ماهيته وليس مجر العقل" [3]؛ بمعني أن علاقة العربي باللغته علاقة تميزها القداسة حيث أن فصاحة العربي هي التي

[1] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط9، 2006، ص 333.

[2] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه: ص 75.

تمثل ماهيته وليس العقل المجرد، أي ( الفطنة والذكاء)، بالإضافة إلى أنها لغة القرآن الكريم.

كما أن جميع الدراسات والابحاث الإسلامية المتمثل في كل من العقيدة الشريعة والقضايا المذهبية والفقهية والإشكاليات الكلامية جميعها لا تخرج عن إطار اللغة العرب العربية، وسبب في ذلك يعود إلى الميزة التي تتميز بها اللغة العربية من فائض في الألفاظ والمعاني كما أن حتى المجال السياسي الذي تعدد دوافعه بين الاجتاعي والاقتصادي أو الطائفي لم يجد ضالته إلا في اللغة العربية، لذلك كانت "أول عمل علمي منظم مارسه العقل العربي هو جمع اللغة العربية ووضع قواعدها" [1]، بالإضافة إلى أنه من المستحيل نجد عمل علمي يستغني عن اللغة كمجال ينحصر فيه العمل العلمي، وفي هذه الحالة "يكون من الطبيعي تماما أن يتخذ العمل العلمي الأول الذي أنتج علم اللغة وعلم النحو نموذجا للاعمال العلمية الأخرة التي قانت من بعده"؛ بمعني أن علوم البيان هي أول العلوم التي ظهرت على الساحة الفكرية العربية وهذا لعدة أسباب:

تعود إلى الطبيعة الاجتماعية العربية السائدة آنذاك، بالإضافة إلى أن اللغة والدين هما العنصران اللذان يمثلان الموروث العربي الخالص الذي تقدمت به الحضارة العربية للفكر الإنساني ويحسب لها.

أما فيما يخص النظام المعرفي الثاني هم النظام العرفاني والذي يسميه الجابري "بالنظام المعرفي اللامعقول أو العقل المستقيل في الموروث القديم"؛ بمعنى أنه نظام معرفي ذو أصول هرمسية ويضم " تصوف فلسفة و كيمياء و تطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلمسات وعلم التنجيم"[2]؛ بمعني يضم جميع التي تعتبر من وحي العقل ولاعلاقة للدين بها وهو يمثل الرؤية الإستشرافية الهرميسية أما المنهج المعتمد في هذه العلوم هو منهج الكشف والوصال.

[1] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**: المصدر السابق، ص 76.

[2] المصدر نفسه، ص 334.

أما عن ثالث هذه العلوم أو الأنظمة هو النظام المعرفي البرهاني وهو نظام ذو أصول أرسطية يضم الفلسفة والعلوم العقلية أي منطق ورياضيات وطبيعيات وإلهيات " [1]، والمنهج المتبع في هذا النظام هو التجريب أو الاستنتاج العقلي وهي المعرفة التي تنطلق " من مقدمات عقلية كرؤية إستشرافية " [2] بمعني أنها معارف عقلية مجردة محضة، وهذه العلوم هي الأخرة يعتبرها الجابري ليست من نتاج العقل العربي وإنما إقتحمت الثقافة العربية مؤخرا، والنظام العرفاني الهرمسي أول ما ظهر في في منظومتنا الفكرية كان على يد هشام بن الحكم وهو الشيعي الأول في الكوفة موطن الهرمسية في العراق، وتبعه في ذلك جهم بن صفوان القائل بإلاله المتعالي الهرمسي".

أما المعرفة البرهانية، أي المعرفة العلمية العقلانية دخلت عن طريق الكندي( 185-252)،* حيث أن " الكندي جعل المعرفة إما حسية وأدواتها الحواس وموضوعاتها المحسوسات، وإما عقلية وأدواتها العقل وموضوعاتها المعقولات، وإما إلهية وأدواتها الرسل وموضوعها الغيب " [3]، بهذا التحديد الذي وضعه الكندي للأنواع المعرفة يكون قد أفسد النظام المعرفي العرفاني التصوفي، واعترف بالنظامين المعرفيين وهما العقلي البرهاني و البياني اللغوي، و راصد لنظم المعرفية العربية بهذا التصنيف في مجملها يقول الجابري" نجده قد ظل هو هو منذ عصر التدوين يجتر نفسه ويتموج في ذات اللحظة حتى إنتهى به الأمر إلى الركود"[4]، بمعنى أن آلة الإنتاج أي العقل في الفكر العربي بقيت تعيد في نفس الإنتاج حتى توقفت، لكن يستثني التجربة الاندلسية فقط، بعتبار أنها عرفت نوع من التقدم.

---

[1] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**: المصدر السابق ص 334.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* **الكندي**: هو أبو يوسف بن إسحاق الكندي، ولد سنة185م بالكوفة من قبيلة كندة العربية، و يلقب بفيلسوف العرب ، إشتغل بترجمة الكتب اليونانية إلى العربية، أما عن مؤلفاته فهي عبارة عن رسائل أشهرها " رسالة في العقل"، و" رسالة الجواهر الخمسة، ( أنظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م.)

[3] محمد عابد الجابري **: تكوين العقل العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2004، ص238.

[4] المصدر نفسه، ص 334.

والسبب وراء هذا الركود المخيم على العالم العربي هو تلك الأنظمة المعرفية المتمثلة في البيان والعرفان والبرهان، حيث يرى أن علوم البيان جعلت العقل العربي منحصر في مجال ضيق وهو مجال قواعد اللغة والفقه بحيث أن العقل بقي يجتر هذه العلوم دون أن يجددها حتى دخل في سبات وركود.

أما العلوم العرفانية فهي غيبيات وهمية لاواقعية، وبالتالي فهي تحمل على حد قوله بذور فنائها في ذاتها بقوله: " علوم العرفان فهي العقل المستقيل ذاته وسيكون من التناقض أن نبحث فيها عن مدى ما يمكن أن توفره من أسباب التقدم أو اطراد النهضة" [1]؛ بمعنى أنه من المستحيل انتظار نهضة من هذه العلوم، أما العلوم البرهانية والتي يعتبرها أهم العلوم حيث يتساءل الجابري أين كانت هذه العلوم في ظل احتكار العلوم الأخرة العقل العربي؟ يجيب الجابري بقوله: " هنا لابد من التمييز في العلوم البرهانية بين نوعين من الممارسات: ممارسة نظرية تقع بكاملها داخل المنظومة الارسطية وتتحرك بتوجيه منها، وممارسة عملية نظري تتحرك بهذه الدرجة أو تلك من الحرية " [2]، بمعني أن بن رشد وبن باجة وبن طفيل لما كانوا يمارسون الرياضيات والتطبيقات داخل هذا النسق الأرسطي وتحول فيما بعد إلى منظومة ميتافيزيقية هذا العامل الذي كان السبب وراء الركود الذي أصاب المعرفة العربية باعتبار أنها لن تتقدم إلا بتخلصها من هذه المنظومة النسقية الأرسطية.

بالإضافة إلى النظم المعرفية التي كبلت العقل العربي هناك العقل السياسي هو الأخر لم يسلم من النقد من طرف الجابري باعتباره عنصر من عناصر المكونة للعقل العربي، وهو يتمثل في ثلاثة محددات حكمت العقل العربي مزالت إلى اليوم أثارها باقية في أنظمة حكمنا السياسي ( القبيلة والغنيمة والعقيدة )، حيث يقصد بالقبيلة فكرة العصبية التي تحدث عنها بن خلدون بمعني أن حكم البلاد يكون بيد الحاكم وذاوي قرابته، و الغنيمة تعني هنا " ثلاثة أشياء متلأزمة نوعا خاصا من الدخل ( خارج أو ريع)، وطريقة في صرف هذا الدخل

[1] محمد عابد الجابري **: تكوين العقل العربي**: المصدر السابق ، ص343.

[2] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(العطاء بأنواعه )، وعقلية ملائمة لهما والعقيدة نقصد بها أولاو أخير مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب"[1]؛ بمعنى أن هذه المصطلحات الثلاثة تعكس الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد في العالم العربي والذي لا يزال إلى اليوم ولو بطريقة غير واضحة.

حيث القبيلة تمثل نظام الحكم، والغنيمة تعبر عن طرق المتبعة آنذك للحصول على الثروة، والعقيدة تمثل المعتقدات المتمثلة في الدين وقدرتها على تحريك الأفراد والجماعات داخل سلطة روحية، وهذه السلطات إلى اليوم مازلنا نتعامل بها، لكن الجابري يدعو لتخلص منها وخلق مجتمع سياسي مدني منظم على جميع الاصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وكما هو معروف أن الاخلاق والسياسة لا ينفصلان، فالجابري يرى أنه حتى الأخلاق لابد لها من إعاد قراء نظرا لما شابه من التشوه والانحراف، والسبب في أزمة القيم التي أصيب بها العقل الأخلاقي هو دخول قيم أخرى عليه والتي كان في غنى عنها في ظل تواجد القيم الإسلامية لان مهمت الإسلام الأول كانت لإتمام مكارم الأخلاق، وهذا الاختراق للأخلاق الإسلامية من طرف قيم أخر جعل العقل العربي يصبح مزيج لقيم متعددة على حسب رأي الجابري الذي يقول: " إن عالم القيم في الثقافة العربية هو في الحقيقة عوالم وليس عالم واحد فوحدة لم تكون واحدة الواحد بل وحدة متعددة" [2]، بمعنى أن المتطلع على طبيعة القيم في الثقافة العربية سيجد نفسه أمام ثقافة أخلاقية موحدة الوعاء الذي يحتويها وهو المتمثل في الثقافة الأخلاقية العربية متعدد المرجعيات بعدما كانت له مرجعية واحدة وهي الإسلام، حيث أنه منذ عصر التدوين الذي يلي عصر الفتوحات ظهر مايسمى بالموروث الفارسي والموروث اليوناني والموروث الصوفي بالإضافة إلى الموروث الاصلي للعقل الاخلاقي وهو الموروث العربي والإسلامي، وبتالي أصبح العقل الأخلاقية الواحد

[1] محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 2004، ص50.

[2] محمد عابد الجابري: **العقل الاخلاقي العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001، ص 23.

يتكون من عدة عقول كل عقل يجسد منظومة من القيم الخاصة به، وكل هذه الموروثات كانت تعيش صراع من أن تجعل نظام قيمها هو السائد.

مما يعني أنه كان هناك نوع من الاحتكاك المؤثر بين هذه الثقافات ولايزال هذا الصراع قائم حتى يومنا هذا بقوله: "الصراع بين نظم القيم لايكاد يهدا حتى يستسقظ"[1]، بمعني أن مجتمعنا العربي رغم الحقبة التاريخية التي مرت على زمن الحوادث التي كانت سبب وراء تأزم حالة القيم في العالم العربي، أي أزمة سقيفة بنى ساعد إلا أن رواسبها مازالت تشكل مصدر قلق مستمر للعقل العربي الأخلاقي والسبب دائما حسب الجابري هو تعدد الثقافات على الساحة الفكرية: " إن المجتمع العربي كان طوال تاريخيه المديد ومزال إلى اليوم مجتمعا قلقا على مستوى القيم على الاقل (...) أي صراع القيم راجع إلى تعدد الموروثات الثقافية على الساحة العربية قديما وحديثا" [2] بمعني أن العقل العربي منذ ابتعاده عن القيم الصحيحة و الاستسلام لنظم الأخلاقية الدخيلة عنه وقع في الأزمة الاخلاقية.

إن هذا التعدد في النظم أي المعرفية والسياسية والأخلاقية و الأزمات التي يعيشها كل نظام تحت لواء نظام واحد، وهو الثقافة العربية كان من شأنه أن يقوي هذه الثقافة و لكن للأسف الذي حصل ويحصل هو العكس حيث أن هذا التعدد عاد بسلب على العقل العربي مما أثر ذلك على المرجعية الأساسية المكونة للهوية العربية.

وبالتالى فأزمة الحداثة أو المعاصرة هي أزمة ليست سطحية بل هي معركة إن صح التعبير تعيشها الهوية العربية لإثبات ذاتها في ظل تواجد ذوات آخر تنازعها أو تسعى إلى تغييبها عن الساحة العالمية، إذن فطبيعة التراث العربية هي التي تفرض على علينا المنهج المتبع لتجديده وتحقيق حضارة وهذا ما دفع الجابري للانتقاد القراءات السابقة المتمثلة في كل من:

---

[1] محمد عابد الجابري: **العقل الاخلاقي العربي**، المصدر السابق، ص 22.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

1- التيار السلفي الذي يرى أن الحداثة تتحقق عن طريق العودة إلى الينابيع الصحيحة لدين والعقيدة كما فهمها الأسلاف.

2- والتيار الذي يرى أن الحضارة الغربية هي النموذج الأفضل لمواكبة العصرنة.

3- أما التيار الثالث الذي يحاول إقتناء الأحسن في الفريقين السابقين، أي الأخذ من الحضارة العربية و الغربية الأفضل و القيام بإدماج النوذجين، بمعني أنه يتكون لدينا نموذج غربي إسلامي وهذا التيار الذي يقول فيه الجابري أنه لا يمكن أن يتحقق وذلك بسبب انطلاقاته فهو يريد" تحقيق توافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماما متنافستين متصارعتين بحكم انتمائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفتين ونمطين حضارتين متباينتين" وهما يتمثلان في النموذج الغربي والنموذج العربي الإسلامي، وكأن التراث والحداثة معادلة رياضية طرفيها هم النموذجين الغربي والعربي والنتيجة هي الحداثة.

بالإظافة إلى أن جميع القراءات يرى الجابري أنها تبحث عن حلول جاهزة فقة، لكنه لما قام بإنتقاد القراءات السابقة ليس من أجل الانتقاد فقط بل قدم البديل حيث يقول" إننا نعتقد أن الدعوة إلى تجديد الفكر العربي أو تحديث العقل العربي ستظل مجرد كلام فارغ مالم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر بنية العقل المنحدر إلينا من عصر الانحطاط" [1]؛ بمعنى أنه لا يمكننا التفكير في نهضة بدون التخلص من رواسب عصر الانحطاط الذي تميز بالممارسة النظرية أكثر من الممارسة العملية، أي تحليل وفحص النتاج الفكري والسبيل لذلك هو المنهج المقترح من طرف الجابري و المتمثل في:

أولا إحداث قطيعة إبستمولوجية مع التراث والقطيعة هنا لايقصد بها الأطروحة القائلة " بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ" [2] بل هذه قطيعة يرى أنها "رؤية ليست تاريخية ولاعلمية " نظرا لدعواها حول القطيعة الالية وإنما القطيعة

[1] محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط6، 1993م، ص20.

[2] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

الإبستمولوجية الجابرية هي دعوة "لتخلى عن الفهم التراثي لتراث " [1] والتي عن طريقها" نتحول من كائنات تراثة إلى كائنات لها تراث يشكل احد مقوماتها الاساسية" [2] بمعنى أنه عند قرائتنا لتراث يجب الانجعله يحتوينا بل نحن من نحتوي التراث.

وبتالي فهي دعوة صريحة للموضوعية المغيبة في جميع القراءات السابقة لأن العلاقة بين التراث و الذات العربية تفرض علينا طرح قضية الموضوعية على مستويين "الأول في علاقة الذات بالموضوع والثاني في علاقة الموضوع بالذات ولاتتحقق الموضوعية في المستوى الأول إلا بتحققها في المستوى الثاني" [3] بمعنى أن سبب الذي يجعل الجابري يصر على عملية فصل القارئ عن المقروء هو لأن القارئ العربي تلقى تراثه بكامل معارفه وحقائقه بطريقة التي تفقد لأدنى شروط القراءة وهي النقد والتدقيق، وبالتالي فإذا غاب هذا الشرط تصبح قرأته لتراث مجر تذكرة لا أكثر لأن " القارئ العربي عندما يقوم بقراءة نص من نصوص تراثه يقراه متذكرا لا مستفهما" [4]؛ بمعني أن الجابري بدعواه هذه لا يطلب من القارئ العربي بعدم التفكير في تراثه بل يرى أنه فرق كبير بين من : يفكر في تراث ممتد إلى الحاضر ويشكل الحاضر جزاء منه مع عدم غياب النقد، وبين من يفكر في تراث ترقف عن النمو منذ قرون يفصله مسافة علمية طويلة عن الحاضر" [5] بمعنى أنه لا مجال للمقارن بين قارئ لتراث مع عدم غياب فكرة النقد والتمحيص والغربلة وبين قارئ يظل في إجترار تراثه بمعنى أن دور القارئ العربي مغيب تماما.

ويعطي مثلا على ذلك اللغة العربية التي بقيت على حالها رغم الفترة الزمنية التي مرت عليها والسبب يعود إلى هذه القراءات التي تعتمد على التذكير والإعادة بدون فحص ونقد أو تحليل، وعليه فإن عملية فصل الذات عن الموضوع في نظر الجابري تمهيدية حيث

---

[1] محمد عابد الجابري، المصدر السابق: ص 21.

[2] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه: ص22 .

[4] المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

تتخلص الذات من سيطرة النص التراثي حتى يتسنى لها تحقيق نطلاقة جديدة في قراءة النص التراثي.

ثم تأتي مرحلة فصل الموضوع عن الذات فصلا يجعله يسترجع هو الاخر استقلاله وشخصيته وهويته وتاريخه"[1]، أي عوة النص إلى إطاره المرجعي ، وهذه الخطوة أي القطيعة الإبستمولوجية لاتتحقق إلا في ظل ثلاثة خطوات وهي:

أولا المعالجة البنيوية تقتضى من قارئ النص التراثي أن يقراءه كما هو في حدوده المرجعية، مع التخلص من الفهم المسبق للنص، أي أن القارئ يؤدي دور المستمع المتفحص الناقد دائما.

ثم في المرحلة التحليلية التاريخية يقوم القارئ بإعادة ربط أفكار النص التراثي منضمة في مجالها التاريخي الذي كتبت فيه، وهذه العملية تجعلنا ندرك ما كان صاحب النص يريد قوله وسكت عنه، وهي مرحلة عند الجابري لا تكتمل في عميلة القرائ مالم تدعم بالطرح الايديولوجي، وهو الطرح الذي بواسطته ندرك الخلفية السياسية والاجتماعية من وراء كتابة النص، " وباكتشاف هذا المضمون الأيديولوجي نكون حققنا الوسيلة التي من خلالها نجعل النص التراثي معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمنا "[2] .

إن هذه الخطوات المتضمنة في المرحلة الاول لقراءة التراث، وهي مرحلة القطيعة الابستمولوجية الهدف من وراءها هو تحقيق الموضوعية لكن الجابري لا يبحث عن الموضوعية وحدها، بل يريد تحقيق الاستمرارية للتراث؛ أي الحداثة المنشودة من وراء هذا المشروع كله، والتي تتحقق عن طريق وصل القارئ بالمقروء لأنه لما قمنا بفصل التراث عن ذواتنا لم يكن هدفنا هو "إلقاء به بعيدا عنا لنتفرج فيه تفرج الأنتربولوجي في منشأته ولا لنتأمل فيه تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة " [3] بل هدفنا هو إرجاعه لنا لكن في

[1] محمد عابد الجابري، المصدر السابق: ص24.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه: ص49.

صورة مغايير متجددة معاصرة لنا، أي أن قرأتنا هذه يجب أن تكون قراءة "تخترق حدود اللغة والمنطق، والبحث عن ماوراء هما أي أنه يرفض القراءة السطحية للنصوص.

وبهذه الطريقة يكون الجابري قد قدم لنا الخطوات أو الأسس لقراءة التراث، و مكونات العقل العربي والتي على أساسها بناء مشروعه النهضوي كبديل عن القراءات السابقة، فهو مشروعه أكد من خلاله الجابري أنه لا يسعى للبحث عن حلول جاهزة ، وبل يريد أن تكون هذه الحلول ذاتية مقترحة من داخل تراثنا وليس مستعارة من عند غيرنا؛ أي أننا نسعى ونجتهد في البحث عن حلول تكون منطلقاتها أو مرجعيتها هي تراثنا، بهذه الطريقة نحقق نهضة في ظل المحافظة عن الهوية العربية بالإضافة إلى الذي نستقراءه هو بحثه عن الموضوعية والعقلانية هذه النزعة التي يرى أنها لا تتواجد إلا في الفكر الرشدي وهو بمثابة التراث الحقيقى، الذي يمكن أن يكون مرجعية لتحقيق حداثة.

حيث يميز في التراث بين للحظتين في التاريخ " اللحظة الأول وهي لحظة حلم الفارابي كما عاشه بن سينا، واللحظة الثانية هي لحظة حلم بن باجة كما طورها بن رشد، والذي تبقي من تراثنا هو اللحضة الثانية، (...) فكل من عاش أو يعيش لحظة بن سينا بعد بن رشد إنما قضى أو يقضي حياته الفكرية خارج التاريخ"؛ أي أننا عندما تركنا التراث الفكري الرشدي وأخذنا التراث السناوي كبديل له عشنا خارج التاريخ، وسط ركود وانحطاط.

أما اللحظة الرشدية أخذها الطرف الآخر وهو المتمثل في الحضارة الأوربية، الذي عاشها ومازال يعيشها، أي أننا خرجنا من اللحظة الرشدية، ليدخلها غيرنا ولن نعود لمسايرة التاريخ بحسب رأيه إلا بالعودة إلى التراث الرشدي.

وبالتالى فهو يرى أن ما تبقى من تراثنا الفلسفي وما يمكنه أن يعيش معنا في عصرنا لن يكون إلا رشديا، لأن في رأيه هو الوحيد الذي قدم لنا الجديد وهو المتمثل في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة ، الذي نستطيع حسب ر أيه أن نوظفه لبناء العلاقة بين تراثنا و الفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من معاصرة و أصالة ، أي أننا نأخذ منهجه الذي استخدمه في معالج ة مشكلة العلاقة بين الدين و الفلسفة ، ونوظفه في بناء

علاقتنا مع تراثنا من جهة ، و مع الفكر الغربي المعاصر جهة آخرى، و نتعامل مع تراثنا على أساس الفهم و التحليل للأبعاد الخلفية لتراث، و نفس الشيء نفعله مع الفكر ا لغربي المعاصر، أي فهم كلا الفكرين العربي والغربي فهما علميا يساعدنا على الربط بينهما في اتجاه تحديث أصالتنا و تأصيل حداثتنا ، وهذا هو الهدف الذي يسعى الجابري من أجل تحقيقه .

إن حقيق الأمر هي ، أننا لو بحثنا في الصفحات التاريخية للفكر العربي، أو تاريخ النهضة الغربية التي ننبهر بها ولا نجد حلا سواها ، لا وجدنا ما يدعونا إليه الجابري قد قام به أسلافنا وإن قمنا بها نحن فـإننا نقوم بالكرة فقط ، كما قلدهم في ذلك الغرب أيضا، أن النهضة التي يتحدث عنها الجابري هي النهضة العربية الأ ولى، وهي نهضة قد سبقت النهضة الأوروبية، وما النهضة الغربية إلا نسخة منها ، وكان ذلك مند فجر إلاسلام.

إذ حدث للرسول صلى الله عليه وسلم مثلما جاء في قوله تعالى : " اذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله و إلى الرسول قالوا حسبنا ماوجدنا عليه آباءنا اولو كان آباءهم لا يعلمون شيئا و لا يهتدون"[1]، و تفسير ذلك ما وجدنا عليه أباءنا من الدين والشريعة [2] فشاهد من هذه الآية هو أن قريش تعني التمسك بالتراث آباءهم ممن سبقوهم وهو يحمل نفس المعنى الذي يقوله الكثير من المفكرين الآن ممن يقدسون التراث لكن وجه الاختلاف يكمن في أن الإسلام لم يتنكر لذلك أي للمطلب قريش بل إنه بدلا من أن يتجه الى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر و يتنكره له جملة و تفصيلا ، بل على العكس من ذلك صرح بشعار العودة إلى الأصل إلى دين جد العرب ابراهيم عليه السلام و لكن ليس من أجل استعادته كما كان بل من أجل الارتباط به كثرات أصيل و الارتكاز عليه لتحقيق قفزة تاريخية نحو بناء المستقبل.

---

[1] المائدة، الآية ص 104.

[2] المحلى ( جلال الدين محمد بن احمد بن محمد ) و السيوطي ( جلال الدين عبد الرحمان بن ابي بكر ) : **تفسير الجلالين في هامش المصحف الشريف بالرسم العثماني** ، دار مالك، الجزائر، ط1، 2010م، ص 225.

ومن هنا نستنتج ان النهضة العربية الأولى كانت انطلاقاتها من " الانتظام في التراث القديم و لكن لا تتثبت عنده جامدة بل ترتكز عل يهِ في تجاوز كل الموروث القديم و تشيد التراث الجديد " [1] بمعنى أنها جعلت التراث هو القاعدة التي تكون منها الانطلاقة نحو ما تصبو إلى تحقيقه من تقدم و ازدهار هذه كانت آليات النهضة العربية الأولى .

أما لو انتقلنا الى النهضة الغربية ورصدنا الآليات التي تبعتها في نهضتها لوجدناها اتبعت نفس النمط الذي اتبعته النهضة العربية الأولى ، أي بالعودة الى الأصل كبداية لتحقيق النهضة و التي كانت بدايتها في القرن الثاني عشر من خلال إحياء الآدب الروماني و الإغريقي، و الثورة على الأخلاق المسيحية السائدة ، ومن نتائج الثورة على الكنيسة في العصور الوسطى ظهور الحركة الاصلاحية الدينية المناهضة للعودة الى المسيحية الأولى و اعتماد على الهقرات كمرجع لها، و بعدها تفكيك نظام العصور الوسطى و فتح المجال أمام إنبثاق الفكر و الفلسفة و العلوم و غيرها من العلوم و نعود مجددا لنقول أن هذا ما كان ليتحقق بدون العودة إلى إحياء كنوز الماضي.

بالإضافة الى ذلك أن الجابري لا ينظر إلى التراث على أنه مطلوب من أجل الارتكاز عليه للقفز إلى المستقبل فقط ، بل يرى فيه أيضا و سيلة لتدعيم الحاضر و كذلك لتاكيد الذات و اثبات الهوية .

إن الذي نتوصل إليه من خلال رأي الجابري حول العلاقة بين التراث و الحداثة ، هو أن رأيه يحتمل الكثير من الصواب لماذا ؟ لأن من خلال التاريخ نجد النهضة الغربية ال تي عالمنا العربي مولعا بها اليوم هي ذات أصول عربية، يعني من تراثنا العربي آلا يدفعنا هذا الى طرح الإشكال و هو ما دام غيرنا يعود الى تراثنا و يستفيد منه في تحقيق نهضته السنا آحق بذلك ؟ فلماذا العقل العربي لا يستسيغ فكرة العودة إلى التراث، و يرى فيه أنه السبب تخلفه، حقا إن المشكلة ليست فـي العودة إلى التراث، و إنما المشكل في العقل العربي في

[1] محمد عابد الجابري : **اشكاليات الفكر العربي المعاصر** . مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ( د،ط)، 1989م، ص 23.

حد ذاته و طريقة تفكيره ، أي عندما نتخلص من فكرة التبعية و نتعلم الثقة في قدرات العقل العربي .

لكن ما يعاب عليه هو قوله أن ما تبقى من التراث هو فكر بن رشد فقط هل يعني هذا أن باقي النتاج الفكري لا يمكن أن نعتبره من التراث ؟ ضف إلى ذلك أن ما يدعو إليه من خلال منهجه المقترح في معالجة التراث إلى الموضوعية في تناول النصوص التراثية ، لكنه نتيجة تأثره ببن رشد وهذا ما نجده في كتابه نحن التراث، حيث كان هناك

إسهاب كبير في تمجيد فكر بن رشد( 1123م، 1198م)* ومعالجة فكره، وقام بدعوة للأخذ منه بدون نقد و تفحص.

لكن إذا ما قمنا بتصفح كتبه نجد أنه يدعو إلى النقد و تحليل عند أخذ النصوص التراثية ، هل يعني أن بن رشد لا يمكن أن يقع في الخطا كما دعنا الى الأخذ بمنهجه الذي استعملته بن رشد في معالجة فكرة العلاقة بين الفلسفة و الدين، و تطبيقه على علاقة التراث بالفكر العربي المعاصر ، لكن المنهج الرشدي الذي استخدمه بن ر شد عالج به قضية واحدة جزئية أما نحن بصدد معالجة قضية النهضة و هي عبارة عن مجموعة من القضايا مرتبطة بعضها ببعض، و العلاقة بين الفلسفة تمثل جزاء من تلك القضايا ، كذلك قوله أن الفترة السنوية لا تمثل التاريخ ، ليس من المعقول ان تكون لحظة كاملة لا تحتوي على ما يفيد حتى ولو كان القليل.

**المبحث الثالث : سؤال الهوية في علاقته بالعولمة عند الجابري.**

إن عالمنا العربي، وفي ظل أزمة الصراع الحالكة التي يعيشها حول إثبات ذاته أمام الأخر الذي يبسط السيطرة على العالم، ولكل يعترف بتفوقه في جميع المجالات، نجد الجابري يثير مسألة أخر يراها من بين المسائل الأكثر أهمية، ضمن جملة الأزمات التي

* **ابن رشد:** هو ابو الوليد محمد بن رشد، ولد عام 1126م في قرطبة(الاندلس)، درس الفقه والكلام والفلسفة والطب والرياضيات، وهويلقب بالمعلم الثاني بعد أرسطو وهوشارح لكتبه، كذلك زاول منهة القضاة، ومن كتبه تهافت التهافت، وكتاب الكليات، وتوفي عام 1198م بمراكش في المغرب.(أنظر، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006م، ص23، ص24.)

يعاني منها الفكر العربي المعاصر آلا وهي: "الاستتباع الحضاري، والأختراق الثقافي للهوية"[1]؛ أي تجاوز الحدود القومية من خلال احدي نتائج الحداثة المسماة بالعولمة.

هذا المصطلح الذي أول ما ظهر كان في مجال الإقتصاد، وهو المتمثل في النظام الرأسمالي، لكن الأن "أصبح نظام عالمي، أو يراد له أن يكون كذلك" [2]؛ أي أن العولمة تصبح نظام عالمي ليس محتكرا على مجال الإقتصاد فقط، بل حتى المجالات الأحرة مثل السياسة والفكر والإتصال، وعلى هذا الأساس أعطى الجابري بعدا مفاهيميا للمصطلح وهو أن " الصيغة الصرفية للعولمة هي فوعلة وتفيد جعل الشيء على هيئة معينة، وعولمة الشيء تعني جعل الشيء عالميا"[3] أي قولبته وتعميمه.

إذن " جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب، إلى اللأمحدود الذي ينأى عن كل مراقبة" [4]، بمعنى جعل نمط فكري خاص ببلدا معين مشاعا وفي متناول الجميع، وهذا بضرورة يدفعنا إلى التخلى عن كل الحدود بما فيها الجغرافية و التاريخية واللغوية التي تمثل مقومات اساسية للهوية في اي أمة من الأمم، وعن طريق العولمة تتحول كل هذه المقومات إلى واحدة مشتركة بين كل الأمم في العالم بدون إستثناء أي أن العولمة هي قفز على الهويات والقوميات.

ولهذا فإنه على حد قول الجابري لسنا نحن من نقوم بالعولمة بل هي عملية تتم في منأ عن إرادتنا، وبعبارة أخر هي نظام فرض علينا فرضا بدون حتى الحصول على فرصة الإدلأ برغبتنا حول القبول أو الرفض.

---

[1] شريف رضا: **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري**، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزئر، 2011، ص153.

[2] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز درسات الوحدة العربي، ط1، بيروت، ص136.

[3] محمد عابد الجابري: **مقال حول العولمة ومسالة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي(تعريفات ومقارنات).**

[4] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز درسات الوحدة العربية،مؤسسة كنوز الحكمة، 2011، ص 136.

وهذا منطقيا إذا أدركنا أن كلمة عولمة في الأساس هي " كلمة إنجليزية أول ما ظهرت كان ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية" [1] أي أنها ظاهرة ذات أصول امريكية، وإذا حاولنا أن نتسأل عن القوة الحاكمة في العالم اليوم نجدها الدول الأوربية الواصفة نفسها بالدول المركزية تحت قيادة أمريكية، وكما سبق الذكر أن لفظة عولمة تفيد تعميم الشيء فإن هذا يجعلنا ندرك بالبداهة أن البلد الذي يدعو لنشر هذه الظاهرة وبهذا المعني فهو يسعى بضرورة إلى قولبة أو تعميم نمط حياته الدخلي في كل دول العالم ومادامت القوة الحاكمة في العالم اليوم هي الولايات المتحدة الأمريكية إذن فهي تريد أمركة العالم بتعبير الجابري أي جعل النمط الأمريكي هو النمط العالمي المشترك الذي تسير عليه كل الأمم بما فيها الدول العربية.

وعليه فالعولمة ليست آلية من آليات تطور الرأسمالي الحديث، أي أنها لم تعود خاصة بنظام الراسمالي الاقتصادي، بل هي أيضا دعوة إلى تبني نموذج معين، وذلك بتباع أسلوب يخدم هذا النموذج، والمقصود هنا هو النموذج الأقوى المتمثل في النموذج الأمريكي، وهذا مدفع الجابري إلى وصفها" ما بعد الاستعمار " [2]؛ أي أنه تكملة للاستعمار السابق الذي شهدناه في القرن الماضي، حيث كان يخترق الحدود الجغرافية و يقوم باستلاب الأراضي باستعمال القوة أي الإستعمار المسلح.

أما العولمة فهي تمثل الاستعمار الغير مسلح والذي يسمى بالغزو الثقافي، حيث يقوم باختراق الحدود القومية للوطن والمتمثلة في الهوية بما في ذلك (الدين واللغة والتاريخ والثقافة والتراث)، وهو الأمر الذي جعل الجابري يفند الرأي القائل بأنه لاعلاقة للهوية بالعولمة أن لكل منهما مجالها الخاص فالعولمة مجالها التجارة، والهوية أمر معنوي.

ومع ذلك يقول أن هناك علاقة وهي تكمن في أن " العولمة تقوم على النظام التجاري الرأسمالي وكما يقال أن النظام الراسمالي لاوطن له فهو قفز على الحدود الجغرافية والقومية،

[1] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، المصدر السابق، ص 136.

[2] ، المصدر نفسه: ص 135.

وبتالي نفي للوطن والوطن يمثل الهوية" [1] إن لقول الذي يعتبر بأن لكل من العولمة والهوية مجال خاص، يكون صحيحا في حالة لو أن العولمة بقيت في مجالها الضيق وهو المجال الاقتصادي.

لكن العولمة لآن أصبحت ملكا لجميع المجالات الفكرية، ومادامت العولمة هي تعميم الشيء؛ إذن ففي هذه الحال تعتبر تهديدا للهوية، قد يقول قائل أن:" زمن القوميات والهويات قد إنتهى ونحن الآن نعيش عصر الفضائيات وشبكة المعلومات" [2] للجابري رد على هذا القول وهو أن للموقف جانبان أحدهم صحيح والأخر لايمت لصحة بأي صلة:

أولا الجانب صحيح يتمثل في أننا حقا نعيش عصر الفضائيا وشبكة المعلومات، أما عن الجانب الغير معقول هو الذي يعتبر أن عصر القوميات والهويات إنتهى، هذا يبقى مجرد تنظيرات ليست واقعية لأن الواقع يقول عكس ذلك تماما، حيث أننا لو اتجهنا إلى الولايات المتحدة الامريكية الداعية الأول للعولمة والمبشرة بها كنظام عالمي جديد لابد من الأخذ به، إلا أنه عندما تمارس العولمة بحذافرها في مجال التجارة، وكانت هذه الممارسة تمسى بمصالحها القومية فإن رأيها يتغير.

كما أنها لن تتوان في ترديد تهديدات بإتخاذ عقوبات اقتصادية وانتقامية لتلك الدول، كذلك مما يثبت أن زمن الهويات لا يزال هو موقف بريطانيا لما طلب منها التخلى عن عملتها( استريلني)، والإنضمام إلى منظمة اليورو رفضت ذلك قائلة أنا العملة رمز من الرموز الوطنية، ويجب على الوحدة الأوربية أن لا تطال الرموز الوطنية رغم أنها عضو في الإتحاد الأوربي، وبتالي فالعبارة القائلة أن عصر الهويات قد إنتهى هي في الأصل شعارات فارغة وواهمة، ستعملتها دول المركز كذرائع لممارسة سلطانها وتحقيق مطامع على حساب دول الأطراف أي الضعيفة، ولهذا يشير الجابري إلى أن الصراع الحاصل بين مسألة الهوية

---

1محمد عابد الجابري: مقال حول العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي(تعريفات ومقارنات)، وزارة الثقافة، المغرب، 2009م.

[2] المصدر نفسه: المقال نفسه.

والعولمة هو مظهر من مظاهر العصر التي يعاني منها العالم كله، ولا يجب أن يفترض العربي أنه الوحيد من يواجه هذه الأمّة بل حتى العالم الغربي الذي يعتبر موطن العولمة الاصلي.

وبالتالي لا يمكن حصر هذا الصراع في التعارض بين الغرب المصدر للعولمة والمستفيد الأول منها والعالم العربي المدافع عن الهوية ضد العولمة بل احيانا يكون هذا الصراع داخل البلد الواحد سواء كان هذا البلد متقدما أو متخلفا، ولكن رغم الإطمئنان الذي لوح به الجابري للعالم العربي على أن الهوية في علاقتها بالعولمة هي أزمة عالمية مشتركة، لكن في ذات الوقت يحذرنا من أخطر النتائج التي قدمتها العولمة أو وسائل الإتصال في إطار العولمة وهو عالم الانترنت، هذا العالم الإفتراضي الذي يتعامل بواسطة الصورة الحية والصوت الحي والتواصل الحميمي ويكمن الفرق بينه وبين عالمنا الذي إعتدناه هو أنه "عالم متحرر من المسافات الزمانية والمكانية، وبتالي فهو متحرر من المقومين الأساسين للهوية وهما الحدود الجغرافية والتاريخ."[1]

إن الذي نستقره من رأي الجابري حول العولمة هو أنها " نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن وفي مقابل ذلك يعمل على التفتيت و التشتت"[2]؛ بمعنى أن العالم الجديد الذي تسعى دول المركز إلى تطبيقه على دول الأطراف، والتي منها الدول العربية الإسلامية، بمعني أنه لا يعير أي اهتمام لا للدولة ولا للوطن و لا للأمة، وكيف سيفعل ذلك إذا كان هدفه في الأساس هو التخلص من هذه الحدود، وبتالى كل العناصر التي تقوم على أساسها الهوية في عالمنا التقليدي المتخلف الذي مازال متمسك بما تركه له الآباء و الأجداد والتي من بينها الوطن والإنتما العرقي (الدين اللغة ...وغيرها)، والإنتماء الجغرافي، وبهذه الطريقة يصبح العالم لا يملك ما يسمي بالرقعة الجغرافية أو التاريخ أو التراث الذي تستند إليه الأمم، والذي

[1] محمد عابد الجابري: مقال حول، **العولمة والهوية...بين عالمين.**

[2] محمد عابد الجابري: **قضايا في الفكر العربي المعاصر**، مركز درسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 1997م، ص،147.

يمثل ذاكرتها الخاصة بها، وإذا كان الحل المقترح من طرف الجابري هو تقوية هويتنا وتعزيز مكانتها عن طريق الربط بين التراث والحضارة الغربية، ولما نقول الحضارة الغربية هنا تدخل ضمنها العولمة، وبتالي مقاومتها تكون عن طريق أشد أسلاحتها وهو تعميم المعرفة العلمية ونشر الروح النقدية أي برمجة عقولنا على عدم تقبل أي معرفة بدون إخضاعها لتحليل ونقد العلمي، لأن الهوية كتاب مفتوح يضاف إليه كل يومن وهي ليست معنى كاملا لأن هذا التمام يعني الموت والإندثار ولهذا السبب يجب مراعاة مايضاف للكتاب الذي يتمثل في الهوية.

**نقد وتقييم.**

خلف الجابري وراءه إرث فكريا كبير إستطاع من خلاله أن يكتسي أهمية بالغة لدى مفكرين، ومن بين الذين أظهروا اهتمام بالإنتاج الفكري للجابري " **جورج طرابيشي**" **(1939م،2016م)**، الذي كان اهتمامه نقديا خالصا، حيث تمثل انتقاده هذا في كتابه " نقد نقد العقل العربي" والذي حاول من خلاله إثبات عدم مصداقية أصول نظرية " نقد العقل العربي".

والتي كان على إثرها تجريحا للجابري من قبل طرابيشي في أمانته العلمية . والمتمثلة في في قوله أن الجابري أسس نظريا لمشروعه النقدي، على التمييز الذي أجراه "**أندري لالاند** " بين العقل المكون و العقل المكون في كتابه "العقل والمعايير" ، وهو يصرح بذلك من خلال قوله " لنستعين بادئ ذي بدء في تلمس بالجواب عن الأسئلة بالتمييز المشهور الذي أقامه لالاند بين العقل المكون أو الفاعل والعقل المكون أو السائد " [1] إذ أن العقل الأول " يقصد به الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية، وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس . "[2] أما العقل الثاني " فهو مجموعة المبادئ و

[1] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1985، ص15.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا وهي على الرغم من كونها تميل إلى الوحدة إلا أنها تختلف من عصر لأخر ومن فرد إلى آخر" [1]؛ إن هذا التعريف الذي جاء به الجابري يصرح على أنه قام بأخذه من كتاب لالاند " العقل و المعايير" يشوبه الكثير من البس والشك في صحته.

وهذا ما دفع "جورج طرابيشي" يتقص حقيقته ويدرك على حد قوله أن هذا التعريف لا وجود له في كتاب "لالاند" – العقل و المعايير– ، ولا في أي كتاب أخر يخصه بل هو مأخوذ من " معجم اللغة الفلسفية" ل "**بول فوكييه**" وهذا دليل على أن الجابري لم يطلع على كتاب لالاند.

بالإضافة إلى أن حتى ترجمته لتعريف العقل المكون خاطئة وهي أن عبارة وهي واحدة عند جميع الناس تعود في تعريف فوكييه إلى الملكة بينما ، الجابري يقصد بها أن المبادئ العقلية هي كلية، وضرورية لدى جميع الناس.

أما النقطة التي يعيب "جورج طرابيشي " عليها الجابري هي قيامه بشطب جزءا من الموروث الفكري ونسبه إلى عصر الانحطاط بالإضافة إلى تحميله المسؤولية لتخلف الحاصل في العالم العربي في الوقت الراهن وهذا الجزء الذي يقصده هو من لح ظة الغزالي إلى غاية اليوم وسبب في دعوته بعصر الانحطاط لأنه اهتم بتدوين أكثر من الإنتاج ، كما أن العقل العربي في تلك الفترة هو " عقل ميت أو هو بالميت شبيه "[2].

ولهذا السبب يقول جورج طرابيشي أن رأى الجابري دعوة صريحة إلى القطيعة مع عصر التدوين الذي يسميه بعصر الانحطاط ، وإعادة ميلاد عصر تدوين جديد وهذا ما لا يمكن تحقيقه على حدي قول "طرابيشي " ، لأنه لا يمكن القيام بالقفز فوق التراث و استئناف جديد لعصر النهضة إلا بالتعاطي المعرفي النقدي مع التراث، وليس بذهاب إلى بناء عصر تدوين جديد كما يفترض الجابري فليس هناك شيء جاهز اليوم لتدوينه كما لم يكن ثمة

[1] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** ، المصدر السابق، الصفحة 15.

[2] محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي**، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط8، 2007 ، ص523.

شيء جاهز في منتصف القرن الثاني للهجرة ، وإنما يجب على العقل العربي في "طور تكوين جديد له أن يعمل في اتجاه انفتاح نقدي مزدوج على الماضي والذي يتمثل في التراث، وعلى المستقبل والذي يتمثل في العصر، وما من شيء يأتي بتدوين بل كل شيء يأتي بالإعادة و الاختراع "[1] أي أن على حد قوله موقف تدوين المحض لن يحي من التراث ما مات وندثر، كما أنه كذلك موقف الاستنساخ المحض لن يقلب تخلفنا تقدما.

كذلك من المفكرين الذين قاموا بانتقاد الجابري نجد "طه عبد الرحمن " الذي كان انتقاده موجه نحو المنهج الذي اعتمده الجابري في قراءة التراث حيث يرى ، "طه عبد الرحمن "(1944م)* أن انطلاقة الجابري في التعامل مع التراث العربي الإسلامي كانت من خلال

مبدأين هما: " لا تقويم صحيح بغير نظرة شمولية، و لا تقويم أصيل بغير النظرة في الآليات"[2]، بمعنى أنه أثناء التعامل مع التراث العربي الإسلامي يجب مراعاة طابعه الموسوعي، أي أنه يدعو إلى الشمولية وعلى أن جميع علومه عبارة عن علم واحد. لأنه العالم العربي سابقا كان موسوعيا يحيط بمجالات مختلفة إذ أنك تجده فقيه وفيلسوف وعالم فالك في آن واحد، لذلك فإن هذا النوع من العلوم لا تدرس إلا عن طريق الفهم الموسوعي لكل جوانبه؛ لأن الذي يهتم به الباحث هو الترابط والتكامل بين المعارف لا تناثرها، وبتالي فهو يلغي النظرة السابقة التي كان يتعامل به المستشرقون العرب مع التراث وهي " تفكيك وحدة الفكر الفلسفي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو

---

[1] جورج طرابيشي: **نقد نقد العقل العربي**، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 22.

* **طه عبد الرحمن:** ولد طه عبد الرحمن عام 1944 بمدينة الجديدة بالمغرب ، وهو فيلسوف معاصر متخصص في المنطق، وفلسفة اللغة، وفلسفة الاخلاق، حصل على إجازة في الفلسفة ، واستكمل دراساته العليا في فرنسا إلى أن حصل على دكتوراه السلك الثالث سنة 1972 برسالته الجامعية في البنيات اللغوية لمبحث الوجود ، ثم تحصل على دكتوراه دولة عام 1985م بأطروحته في الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه وقد تكلف بتدريس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط من سنة 1970م إلى أن تقاعد عام 2005م. ( أنظر، السيد ولد اباه، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2010م، ص71.)

[2] طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، ( د، ت) ص30 .

الفارسي أو الهندي " [1] وهذه الدراسة الموسوعية لتراث تقتضي أن يكون موضوع اهتمامها ليس " الأفكار ذاتها بل لأداة المنتجة لهذه لأفكار " [2]؛ بمعنى لا يهتم بالمضامين الفكرية بل بالأدوات التي أنتجت هذه المضامين، ويبرر موقفه هذا بكون أن الهدف لأساسي الذي رسمه لأعماله هو بناء نظرية في نقد العقل العربي، و وصفه " أداة للإنتاج النظري وضعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها هي الثقافة العربية " [3] وعليه فإن "طه عبد الرحمن" يرى أن غرض الجابري من تقويم التراث رؤية ومنهجا كما يلي: "

أولا اتخاذ رؤية موسوعية تكاملية شمولية كلية.

ثانيا انتهاج تحليل الآليات ويقصد بها المفاهيم والقواعد، والمناهج التي أنتجت مضامين المعرفة العربية ، " [4] صحيح هو أن الجابري نظر إلى ضرورة القراءة الشمولية لتراث مع البحث في الآليات و المضامين لكن هل حقق ذلك أثناء التطبيق؟ للأسف لا حيث دعا الجابري إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها كما لو كانت علما واحدا واعتبرا صفة الموسوعية لازما لثقافة العربية ، و اشترط ذلك في تقويمها في كل جانب من جوانبها، لكنه أثناء تطبيق وقع في التناقض ، حيث كانت الحصيلة أنه قسم التراث إلى دوائر ثلاثة سماها "بالأنظمة المعرفية وهي البرهان، والبيان، و العرفان، وهذه الدوائر متباينة عند الجابري متفاضلة في نتائجها " [5] أي أنها مختلفة كل الاختلاف لا تمت كل واحدة منها للأخرى بأي صلة.

حيث أن النظام المعرفي البرهاني ويقصد العلوم التي تعتمد على البراهين العقلية مثل المنطق والرياضيات والفلسفة، أما النظام المعرفي البياني ويقصد بها العلوم التي تعتمد على أدلة معقول، ضف إلى ذلك النظام المعرفي العرفاني الذي يعتمد على أدلة غير معقولة مثل

---

[1] محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6، 1993، ص57.

[2] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة، بيروت، لبنان، ط9، 2006، ص11، ص12.

[3] محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، المصدر السابق: ص13.

[4] طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2،(د، ت)، ص31.

[5] المرجع نفسه: ص33.

المتصوفة والتنجيم والكيمياء، وفي هذا الشأن يقول "طه عبد الرحمن : " إذا تبين أن الجابري عند ولوجه باب التطبيق قام بتقسيم التراث إلى أجزاء مستقلة ومتباينة بعضها عن بعض وإلى تفضيل جزء واحد عن باقي الأجزاء فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية "[1] أي أنها تصبح دعوة إلى النقيض؛ أي دعوته بدلا من أن تكون دعوته إلى الشمولية والتكامل تصبح دعوة إلى التجزئة والتفرقة في قراءة التراث هذا بالنسبة لدعوة إلى الشمولية.

أما فيما يخص التناقض الحاصل في دعوته إلى دراسة الآليات التي تتحكم في توليد النصوص التراثية بعضها من بعض، وتوالدها فيما بينها، وبين دراسته الفعلية لنصوص التي اتخذت من الآليات موضوعات لها في الدراسة " [2]؛ بمعني أن الجابري يدعوا إلى ضرورة دراسة الآليات التي استعمالها المفكرين قديما في بناء النصوص، لكن عندما يشرع في عملية تطبيق ما دعا له يقع في التناقض ، فهو بدلا من أن يدرس الآليات المعتمد عليها في بناء النصوص التراثية قام بدراسة النصوص التي جعلت من الآليات موضوع لدراسة ؛ بمعنى أن هذه النصوص قامت بالبحث في هذه الآليات ، أي أنه رغم تعهد بأنه سيشتغل في الآليات المنتجة لثقافة العربية؛ لكنه بدلا من ذلك تولى مهمة تقويم ما جاء من تحليل ونقد بخصوص هذه الآليات في نصوص القدامى.

وباختصار يقول" طه عبد الرحمن" أن الجابري ادعى في مواضع كثيرة من كتبه على التمسك بالمبدأين السالفين ذكر لكنه ما لبث أن وقع في التناقض مرة أخرى عند العمل بهما، فأنتقل من النظرية الشمولية إلى النظرة الجزئية ومن البحث في الآليات إلى البحث في الخطاب التراثي الدارس لهذه الآليات.

و بالأضافة إلى كل من "طه عبد الرحمن" و"جورج طرابيشي" هناك مفكر أخر كان له اهتمام بفكر الجابري وكانت له انتقادات اتجاه موقف الجابري من العولمة وهو "علي

[1] طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**: المرجع السابق: الصفحة 33.

[2] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

حرب"(1943)* الذي يقول أن الجابري يعتبر ظاهرة العولمة " أنها ظاهرة سلبية ذات نتاج خطير على الأمة والهوية ، أو على الوطن والدولة ، "[1] بمعنى أنها ظاهرة خطيرة تدل على التمركز والهيمنة، والاستعمار الرأسمالية ، والغزو والاكتساح والاختراق مما يشكل خطر كبير على الهوية العربية الإسلامية.

لكن على حرب يرى أن هذه المميزات التي يقدمها الجابري على أنها صفة للعولمة، وإنما هي ميزة للمجتمع الحديث بشكل عام وهذه الدعوة التي يقوم بها الجابري ليس هو الوحيد بل على حسب رأي على حرب هي رؤية معظم مفكري العالم العربي ، ولهذا فعلى حرب يرى أن رؤية الجابري فيها مبالغة ، لأن الجابري لم يقوم بدراسة الظاهرة دراسة موضوعية علمية، كما كانت دعوته في كثير من المناسبات ، الظاهرة بل تعامل معها بصفة " المدافعة و المقاومة مباشرة، بدون فحص ولكشف "[2] بمعنى أنه عندما أراد الجابري التعامل مع العولمة لم يعتبرها ظاهرة يجب أن ننظر فيها لندرك إيجابياتها وسلبياتها ، بل منذ الوهلة الأول أخذ منها موقف قبلي رافض، أي أنه لم يأتي بموقف يهدف لمحاولة الكشف والتفحص لهذه الظاهرة.

وعلى هذا الأساس يعتبر علي حرب " أن القراءة الأيديولوجية قراءة هشة تشهد على عجز أصحابها في مواجهة العولمة " [3] بمعنى أنهم لما عجزوا عن الوصول إلى طريقة التعامل مع هذه الظاهرة بد ون أن ينظرون إليها على أنها خطر على الهوية العربية الإسلامية، لأنه على حد قوله لو كانت الهوية العربي التي يد افعون عنها قوية بما فيه الكفاية، لما تعرضت للغزو الذي يتحدثون عنه ؛ أي أنها لو كانت الهوية تمتلك القدرة

---

***علي حرب:** ولدعام 1943م، وهو مفكر لبناني يمارس الكتابةالفلسفية، وله إنتاج غزير، أغلب قراءاته كانت في النصوص الفلسفية في النصوص القديمة والحديثة،من كتبه:التأويل والحقيقة، نقد النص، أوهام النخبة،(أنظر كتاب السيد ولد اباه، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2010م، ص122.)

[1] على حرب: **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004، ص45.

[2] المرجع السابق: ص 46.

[3] المرجع نفسه: ص 47.

للمحافظة عليها كما يقولون لما جرى هذا الاختراق الذي يشكون منه في خطاباتهم وبياناتهم، ولهذا فالغزو الذي لا نكف عن الصراخ به ما هو إلا دليل على ضعفنا وعجزنا في علاقتنا بهويتنا ، وعدم قدرتنا في مواجهة هوية لأخر التي تكاد أن تطغى على هويتنا حتى تغيب كليا، ولكي نتخلص من هذا يرى علي حرب أنه لابد لنا من " قلب الأوليات أي بالخروج من عقلية المحافظة ، وإخضاع الهوية لنقد أو التفكيك من أجل ابتكار إمكانيات وجودية نتغير بها عن ما نحن عليه بقدر ما نغير قواعد اللعبة بيننا وبين الأخر."

إن جملة ما نستخلصه من الانتقادات التي وجهت لفكر الجابري ، أن الانتقاد الذي قدمه طه عبد الرحمن معقول إلى حدا بعيد فهو صريح وواضح إذا أن الجابري دعا إلى الشمولية، والبحث في الآليات في قراءة التراث العربي الإسلامي، ثم في التطبيق يقوم بتجزئة التراث، وفي عملية البحث في الآليات ، بدلا من أن يبحث عن الآليات المعتمدة في بناء النصوص بحث عن النصوص التي قامت بدراسة الآليات.

كذلك موقف على حرب حول التخوف من العولمة واتخاذ موقف منها قبل دراستها أيضا موقف فيه من الصحة الكثير ، بالإضافة إلى موقف جورج طرابيشي والذي يتمثل في جرأة الجابري في نفي جزء من التراث دون غيره ، بالإضافة إلى أن هذه الانتقادات كانت نتيجة قوة طرح الجابري بـاعتبار مشروع يستهدف إعادة تأسيس العقل العربي ، وما يترتب عن ذلك من من إعادة تشكل مفهوم الهوية عند الإنسان العربي ، وهي انتقادات ليس الغرض منها هو تعرية خطابات الجابري أو تشويهه بل على العكس من ذلك هي تسعي إلى فتح مجال النقد البناء بكل موضوعية، التي من شأنه أن توصلنا إلى فهم أكثر لمشروع الجابري.

إن توجس وتعصب الجابري إتجاه العولمة هناك من يؤيدها ،أمثال "**حسن حنفي** " **(1935م)*** الذي يعتبر هو الأخر أن العولمة ظاهرة خطيرة ، تحمل في طياتها كل معاني السيطرة و الهيمنة والنفوذ على الدول الضعيفة ، أي العالم الثالث أو المتخلف ومن ضمنها الدول العربية، والذي من شأنه أن يشكل خطر على الهوية العربية ، وفي هذا الشأن يقول حسن حنفي : " وبعد عصر التحرر من الإستعمار في هذا القرن بدأت أشكال الاستعمار الجديد في الظهور بإسم منطق النفوذ والأحلاف العسكرية في عصر الاستقطاب.

كما تظهر العولمة في أحكام الحصار حول مناطق الاستغلال الاقتصادي و السياسي و الحضاري، في المركز مثل العراق وليبيا وتفتيت السودان وتهميش مصر وتهديد ايران "[1]؛ أي أن العولمة، هي شكل من أشكال الاستعمار بأسلوب جديد بعدما لم تجدي الأسلحة والمدافع اختارت دول المركز وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية وسيلة أكثر نجاعة وهي الاستعمار الثقافي بمعني هي وسيلة لتحكم عن بعد في يد دول المركز دون الاضطرار لدخول الحدود الجغرافية ، لأن المقصود هنا هو اختراق الحدود الهويتية والقومية كما أنها تستهدف المناطق الاقتصادية من أجل سلب خيراتها واستغلالها في تحقيق مصالحها ، نظرا لتباين الكبير بين القوى ؛ أي بين دول المركز ودول الاطراف من بينها دول العالم العربي فدول المركز تمتلك تفوق في جميع المجالات الاقتصادية والعلمية والسياسية، وهذا ما رخص بأن تتصرف بكل حرية بدون عوائق.

ولتخلص من كل هذه المخاطر التي تشكلها العولمة يقترح حسن حنفي حل والمتمثل في قوله: " لا ياتي الدفاع عن الهوية الثقافية ضد مخاطر العولمة عن طريق الإنغلاق عن

---

***حسن حنفي** : ولد حسن حنفي سنة 1935م،وهو مفكر مصر وواحد من منظري التيار اليسار، درس الفلسفة في جامعة القاهرة، والسربون في فرنسا، حيث يتمحورمشروعه حول مقاربة التراث والتجديد، التي تشكل بالنسبة إليه مشروع عمل كامل، من أهم كتبه: "التجديد من التعقيد إلى الثورة"، "كتاب من النقل إلى الإبداع"، " ( أنظر، السيد ولد اباه، **أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة**، الشبكة العربية، بيروت، ط1، 2010م، ص32.)

[1] نقلا عن: شريف رضا: **الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري**، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزئر، 2011، ص188.

الذات ورفض الأخر فهذا تصحيح خطأ بخطأ ومجموع خطأين لا يكون صوابا"[1] فهو يقصد هنا أن حماية الهوية العربية من مخاطر العولمة ، لا تكون بالهروب منها والانعزال فهو يعتبر هذا النوع من الدفاع هو خطأ، ولا ياتي بأي بنتيجة، بل قد يزيد الوضع أكثر تدهور، وإنما يكون بالمواجهة والإنفتاح على الأخر.

حيث يرى أنه بستطاعت الهوية العربية أن :" تجد مكانا لها في حلبة الصراع العالمية من خلال إعادة ترتيب اهتماماتها وتفعيل مستوى وعيها بالقضايا التاريخية التي ترتبط بهويتها، "[2] لأن الذات العربية تعي جيدا أن لخوض الغمار في مزمار الحداثة يتطلب منها الرجوع إلى الأنا وإقاضها من سكونها حتى يتسنى للعربي بيناء مستقبلا أفضل.

إن الذي نستقرأه من موقف حسن حنفي ، أن نظرته للعولمة كانت تشأمية تنذر بمستقبل لا نستطيع التنبأ بمخاطره مما يولد لدى العربي المعاصر إحباط يزيد من إهتزاز ثقته بنفسه في تحقيق التقدم المنشود. وعلى الرغم من إقتراحه حلول حول مواجهة الظاهرة ، إلا أن نظرته تكاد تكون واحدة مشتركة مع النظرة الجابرية فهي لا تختلف عنها، فكلاهما إتخذ منها موقف مقاوم ومدافع دون القيام بأدنى محاولة لفهم هذه الظاهرة ونظر في الجوانب الإيجابية فيها، لإنه لا يمكن في أي حال من الاحوال أن تخلو ظاهرة ما من جانب إيجابي يخدم الفكر العربي.

إن الذي نستنتجه من هذا الفصل هو أن الجابري كانت رؤيته لكل من ثنائية الحداثة والتراث وثنائية العولمة والهوية مختلفة ومتباعدة، حيث كانت رؤيته لعلاقة الهوية بالعولمة رؤية إنفتاحية لكن محدودة بالخصوصية القومية؛ أي أننا نحتك بالعالم الغربي انطلاقا من مرجعية قومية عربية تصون الهوية، أما عن ثنائية التراث والحداثة ففي موقف الجابري دعوة صريحة بأن الانطلاق نحو التطور يجب أن تكون إنطلاقة عقلية أي أن مرجعيتنا في إحياء

[1] نقلا عن: شريف رضا: المرجع السابق، ص188.

[2] نقلاعن: المرجع نفسه: ص189.

التراث يجب أن تكون رشدية بإمتياز، ومن هذه الرؤية الذاتية كانت الأحكام التعسفية التي أطلقها الجابري على التراث الغير رشدي لأنه مامن حقبة تأريخية مرت على الفكر العربي إلاولها دور في بناء الفكر مهما كانت ميزة هي الحظة، لأنه من المستحل أن تكون هناك فترة من فترات التاريخ العربي خالية كليا من أي موقف يجابي يعود بالفائد على الفكر .

-نستنتج من خلال الموقفين أن المشروع الفكري للجابري يعتبر مكسب للفكر العربي وذلك لطرح القوي الذي أمتاز به مشروعه النقدي والمتمثل في تقد العقل العربي على الرغم من وجود مفكرين طرحو الفكرة إلا أن اسلوبه كان مغاير .

الخاتمة

الخاتمة:

بعد نهاية البحث والدراسة التي سلط فيها الضوء على أزمة الهوية في الفكر العربي المعاصر وحاولت أن أكتشف أسباب هذه الأزمة والحلول المقترحة لتجاوزها من خلال أحد المفكرين البارزين في الفكر العربي المعاصر وهو محمد عابد الجابري فتوصلت إلى جملة من النتائج منها

– أن مشكلة الهوية في الفكر العربي المعاصر ليست جديد بل متجددة وذلك باعتبار أنه تم طرحها منذ العصر الحديث وكان لها رواد ممن كانت جل اهتماماتهم في تحقيق نهضة عربية يكون مفادها التطور والازدهار مع الحفاظ على الهوية العربية والاستقلال الذاتي.

– أن الهوية هي عبارة عن معطى غير ثابت يتضمن جميع الخصائص و العناصر المشتركة بين أفراد أي أم ة من الأمم ، أو هي الشفرة كما يقول محمد عابد الجابري التي نتعرف من خلال علي ما تتميز به مجتمع عن غيره من المجتمعات.

– أما عن ثنائية التراث والحداثة فقد كان للجابري ما يقول فيها، حيث يرى أن هذه الثنائية لا تعبر عن قطبين متناقضين وإنما هي قضية تمثل وجهان لعملة واحدة وهما متكاملان حيث يمثل التراث انطلاق النهضة والحداثة هي المسعى المراد.

– لكذلك نجد الجابري يحذر من أن تكون الرغبة في التمسك بالتراث والهوية عائق يحول دون تحقيق هدف التطور والتخلص من الانحطاط ، وهذه الدعوة ليس المقصود منها التخلص من التراث وبناء حداثة في غناء عنه ، وإنما يجب بناء حداثة تكون انطلاقتها ذاتية داخلية وليست خارجية وذلك بتباع المنهج النقدي المقترح من طرف الجابري هذا الذي كان على إثره رفض الجابري لجميع القراءات السابقة للتراث ، لان جميعها تتميز بطابع تنظيري الذي يهتم بنقد المضامين و تغلب عليها الذاتية وتغيب فيها الموضوعية والعقلانية اللذان يعتبران أسس أو مسلمات لمشروعه النقدي، ولتحقيق هذا المشرع يقترح الجابري قراءة علمية منهجية غربية نقدية لتراث والتي يقصد بها نقد الآليات والأدوات المنتج للفكر

العربي وهو العقل والمناهج وليس المضمون المعرفي وذلك باتباع المعالجة البنيوية والتفكيكية، حيث تتلخص قواعد المعالجة البنيوية ؛ فهم النصوص التراثية كما هي دون إحضار فهم مسبق مع التسلح برؤية تحليلية نقدية، ثم يقم القارئ بتحليل التاريخي الذي يعني قراءة التراث في مجاله التاريخي الذي كتب فيه ملفوف في كل أبعاده الأيديولوجية، ثم القيام بمرحلة الطرح الأيديولوجي الذي الهدف منه هو الكشف عن الأبعاد الأيديولوجية المراد من النص التراثي معالجتها، وبهذه الخطوات نكون حققنا الشرط الأول من المنهج النقدي وهو الموضوعية.

وجميع هذه الخطوات قائمة على أساس مبد التفكيك والذي عن طريقه يتم إخضاع النص إلى النقد والتحليل وإبراز ما يمكن أن يعيش معنا من تراثنا ويكون معاصر لنا ، كما أن هذا المبدأ تتحقق العقلانية وتختفي على إثره القداسية للتراث سواء كان التراث العربي أو الفكر الغربي، والوصول إلى حقيقة وهي أن التراث عبارة عن كيان متغير غير ثابت يمكن إخضاعه للنقد والدراسة والتحليل.

أما فيما يخص موقفه من العولمة فهو يرى فيها أنها حقا تمثل خطر محدق بالهوية العربية نظرا لما تتضمنه من دعاوي ذات نزعات استعمارية تتعلق بإلغاء الحدود الجغرافية والتاريخية اللذان يمثلان أهم العناصر في مقومات الهوية لكن في ذات الوقت يعتبر أن تفادي مخاطر ظاهرة العولمة يكون بمواجهة الظاهرة والتعامل معها وليس بالانغلاق والتقوقع داخل الذات العربية.

كما أنه رغم الانتقادات التي وجهت لفكر الجابري بدافع الانتقاد العلمي البناء إلا أنه يبقى صرح من الصروح الفكرية القليلة في فكرنا العربي المعاصر الذين كانت لهم روئي علمية يبحثون من خلالها على العقلانية والموضوعية اللتان يعتبرا أساس كل عمل علمي منهجي.

# قائمة المصادر والمراجع

**قائمة المصادر والمراجع:**

**1 ـ القران الكريم.**

**2 ـ السنة النبوية.**

**أ- المصادر:**

1 ـ محمد عابد الجابري : اشكاليات الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط1، 1989م.

2 ـ محمد عابد الجابري : التراث و الحداثة ( دراسات و مناقشات ) ، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م.

3 ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6،1993م.

4 ـ محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دارسات الوحدة العربية، بيروت ، ط5،1994م.

5 ـ محمد عابد الجابري : حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997م.

6 ـ محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز درسات الوحدة العربي، ط1، بيروت،1997م.

7 ـ محمد عابد الجابري: العقل الاخلاقي العربي، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1،2001م.

8 ـ محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5،2004م.

9 ـ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 9، 2006م.

10 -محمد عابد الجابري:الديمقراطية وحقوق الانسان، أصدرته منظمة اليونسكو، العدد 95،2006م.

11 - محمدعابد الجابري: بنية العقل العربي، درسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط8، 2007م.

12 - محمد عابد الجابري: مقال حول العولمة ومسالة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي(تعريفات ومقارنات)، وزارة الثقافة، 2009م.

www.minculturr.gov.ma/.../251.mohamed-abid-elgabri-monsialisaionc.

13- محمد عابد الجابري: مقال حول، العولمة والهوية... بين عالمين،

www.mokarabat.com/ m732.ntm.

**ب- المراجع:**

1 -أحمد شوقي: ديوان الشوفيات، دار العودة، بيروت، ج1، 1988م.

2 -آلان تورين: نقد الحداثة، تر أنور مغيث، المجلس الأعلى لثقافة، باريس، 1997م.

3 -البرت جوراني: الفكرالعربي في عصر النهضة، تر كرم عزقول، دار النهار ، بيروت، 1993م.

4 -جلال أمين: العولمة، دار الشروق، ط1، 2009م.

5 -جمال الدين الأفغاني : لأثار الكاملة (محاضرات لأفغاني)، تر سيد هادي خسروشاهي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، ج6، 2002م.

6 -جمال بوقلي: إشكاليات فلسفية،الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، 2008م.

7 -جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،1996م.

8 -جون ماكولي: الوجودية، تر:إمام عبد الفتاح إمام، مر فؤاد زكرياء، المجلس الوطني لثقافة، والأدب،( د، ط)، الكويت،( د، ت).

9 -خالد بن فوزي عبد الحميد آل حمزة: محمد رشيد رضا طود وإصلاح، دعوة وداعية، دار علماء السلف للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط2، 1982،

10 –ابي داود سليمان بن الاشعث السجستاني الازدي: سنن أبي داود ومعالم السنن، دار بن حزم، بيروت لبنان، ط1،ج4، 1997م.

11 –رشاد عبد الشامي: إشكالية الهوية في إسرائيل، سلسلة عالم المعرفة،1997م.

12 –رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، ت منى أحمد ابو زيد، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2012م.

13 –رشيد رضا،**تاريخ محمد عبده،** دار الفظيلة،( د، ب)، ط 2، 2006م،

14 –زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1971م.

15 –زكي نجيب محمود: عربي بين ثقافتين، دار الشروق، بيروت، ط2، 1993م.

16 –زكي نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر، وزارة الإعلام، الكويت، ط 1، ج2، 2012م.

17–سمير أبو حمدان : فرح أنطوان وصعود الخطاب العثماني، دار الكتاب العالمية، بيروت ، 1992م.

18–سيد قطب، معالم في الطريق, دار الشروق, بيروت، ط6، 1997م.

19– شريف رضا، الهوية العربية الاسلامية و اشكالية العولمة عند الجابري ، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر 2011م.

20– شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم، دار مكتبة الحياة، بيروت،(د،ط)،(د، ت).

21–صلاح عبد الفتاح الخالدي: سيد قطب من الميلاد إلى الإستشهاد،دار القلم، دمشق، ط2، 1994م.

22– طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، (د، ت ).

23– عبد القادر المغربي: جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، (ذكريات وأحاديث)، دار المعارف، ط3، ( د، ت).

24- عبد الكريم بكار: العولمة ( طبيعتها وسائلها تحدياتها التعامل معها)، دائرة المكتبة الوطنية، الاردن، ط3،2013م.

25- عدنان على رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي لنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1،1996م.

26- على حرب: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومازق الهوية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2004م.

27- فؤاد زكرياء: الخطاب إلى العقل العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،(د ، ط)،( د، ت).

28- فؤاد زكرياء، صحوة الإسلامية في ميزان العقل، ميدان الجمهورية، القاهرة، ط 2، 1987م.

29-فؤاد كامل:الغير في فلسفة سارتر،دار المعارف، مصر،(د، ط)،( د، ت).

30- المحلى ( جلال الدين محمد بن احمد بن محمد ) و السيوطي ( جلال الدين عبد الرحمان بن ابي بكر) : تفسير الجلالين في هامش المصحف الشريف بالرسم العثماني ، دار مالك الجزائر، ط1، 2010م.

31- محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط 1، 2009م.

32- محمد الطاهر عاشور: تفسير التحرير و التنوير، دار التونسية، ج30، 1984م.

33- محمد عبد القادر أبو فارس: منهج التغيير عند الشهيد بن حسن البناء وسيد قطب,دار الثقافةوالعلوم,طنطا،(د، ب)،(د، ط)،(د، ت).

34- محمد نصر الفاربي: التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر، (د،ط)، 339م.

**35- محمد عبده:** الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط 1، ج1، 1939م،

36- محمد عمار: بين العالمية الإسلامية و العولمة الغربية، مكتبة الإمام البخاري ، القاهرة، ط1، 2009م.

37- موقع المراسل،www.almrsal.com/post/316085

**ج- المعاجم والموسوعات:**

1 -أحمد العايد، وأخرون(جماعة من كبار اللغويين العرب)، بتكليف من المنظمة العربية لتربية والثقافةو العلوم معجم لاروس، 1989م،

2 -إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م،

3-جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1992م.

4- جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3،2006م.

5- روزنتال ويودين: الموسوعة الفلسفية، ت سمير كرم، دار الطباعة، بيروت، ط4،1981م.

6- بن منظور: لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ج1، 2003م.

7- منيرالبعلبكي: معجم أعلام المورد "موسوعة تراجم لأشهر اعلام العرب والأجانب القدامى و المحداثين"، دار الملايين، بيروت،ط1، 1992م.

9-الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر فؤاد كامل وأخرون، مر زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت،(د،ط)،(د، ت).

10- Oxford: Dictionary :( English-Arapi)p 682.

## فهرس المحتويات


| المحتوى | الصفحة |
|---|---|
| الاهداء | I |
| الشكر | II |
| ملخص | III |
| مقدمة | أ، ب |
| **الفصل الأول:إشكالية الهوية العربية في الفكر العربي بين الحداثة والمعاصرة** | |
| المبحث الأول: ضبط الشبكة المفاهيمية. | 4 |
| أولا: مفهوم الهوية (لغة وإصطلاحا). | 4 |
| ثانيا: مفهوم العولمة(لغة وإصطلاحا). | 7 |
| ثالثا: مفهوم الحداثة(لغة وإصطلاحا). | 9 |
| رابعا: مفهوم التراث(لغة وإصطلاحا). | 12 |
| خامسا: مفهوم الأنا والأخر. | 14 |
| المبحث الثاني: إشكالية الهوية في الفكر العربي الحديث. | 14 |
| أولا: دعاة الاصالة. | 16 |
| ثانيا: دعاة المعاصرة. | 23 |
| المبحث الثالث: إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر. | 30 |
| أولا: دعاة التراث. | 30 |
| ثانيا: دعاة الحداثة. | 37 |
| **الفصل الثاني:موقف الجابري من إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر.** | |
| المبحث الأول : مفهوم الهوية عند الجابري. | 46 |
| المبحث الثاني:إشكالية النهضة من خلال علاقة التراث بالحداثة عند الجابري. | 50 |
| المبحث الثالث: سؤال الهوية وعلاقته بالعولمة عند الجابري. | 64 |
| نقد وتقييم. | 68 |
| خاتمة | 78 |
| قائمة المصادر والمراجع | 81 |
| الفهرس | 86 |

**ملخص:**

حاولت من خلال هذه الدراسة المعنونة بإشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر أن أركز اهتمامي على مشروع يعتبر من أهم المشاريع التي كان لها أثر في مسار الفكر العربي آلا وهو مشروع محمد عابد الجابري(1935- 2016) الذي يتمثل في نقد العقل العربي ، منطلقا من مسلمة وهي يجب نقد الآليات بدلا من المضمون لأن سبب تخلف الفكر العربي هوالعقل والذي يكون على إثره نقد المنهج والمادة الفكرية، وهدف الجابري من نقد هو الوصول إلى بناء منظومة فكرية جديدة قائمة على أساس الموضوعية والعقلانية هذه المنظومة المكونة يجب أن تكون منطلقاتها من تراث عربي أخضع لرؤية علمية مسلح بنقد وتحليل.

**الكلمات المفتاحية:** الهوية،الجابري، العولمة، الحداثة،التراث.

**Resume:**

Cette étude intitulée ‘’l’identitée dans la pensée arabe moderne’’ me permet de mettre en exergue un des porojets qui a eu un grand impact dans le cursus de la pensée arabe, en l’occurrence le projet de Mohamed Abed El-Djabiri (1935-2016) consistant en la critique de la pensée arabe, à partir de la critique des mécanismes au lieu du contenu. Car le retard accusé par la pensée arabe est lié à la pensée , dont la critique de la méthode et et la matière. La critique d’ElDjabiri s’assigne la construction d’un nouveau système pensif axé sur l’objectivité et la rationnalité. Ce système devra partir d’un patrimoine arabe soumis à une vision scientifique basée sur la critique et l’analyse.

**Les mots clés :Identite-Eldjabiri-Aondialisation-Mondernite-patrinoine.**