اعداد مكتبة الروضة الحيدرية

المكتبة الرقمية

الرسائل الجامعية

جامعة الكوفة – كلية الآداب
قسم الفلسفة

محمد عبده ومحمد عابد الجابري بين خطاب النهضة والحداثة

دراسة مقارنة

رسالة قدمها إلى مجلس كلية الآداب في جامعة الكوفة

حسنين جابر حيدر الحلو

وهي جزء من متطلبات نيل

درجة الماجستير في الفلسفة

بإشراف

الاستاذ الدكتور نعمة محمد إبراهيم

١٤٣٢هـ ٢٠١١ م

بسم الله الرحمن الرحيم

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً

صدق الله العلي العظيم

سـورة طــه آية ١١٤

الإهداء:

إلى من ترك بصماته تلوح على جدران عالمي

ورسم حدوده وملامحه

والدي الحبيب

الذي أخذته المنية فالتحق في ركب الشهادة

حسنين

شكر وعرفان:

اشكر الله عز وجل الذي وفقني لإتمام هذه الرسالة ، ثم الصلاة والسلام على خير البرية محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين، بعد الانتهاء من انجاز مفردات هذه الرسالة وبصيغتها المنهجية ، لايسع الباحث إلا أن يتقدم بالشكر الجزيل وعظيم الامتنان للأستاذ الدكتور نعمة محمد إبراهيم المشرف على هذه الرسالة عرفانا له بالجهود المضنية الذي لم يأل وسعا ببذلها ، ولما قدمه من توجيهات وأراء علمية سديدة وتشجيعه وحثه المتواصل بالرغم من صعوبة الرسالة في ظرفها العام فقد كانت لملاحظاته القيمة أثر واضح وهام لإخراجها بصورة ممنهجة .

كما يسرني أن أتقدم بوافر الشكر إلى الأستاذ المساعد الدكتور حمزة جابر سلطان رئيس قسم الفلسفة والى أساتذتي في قسم الفلسفة الذين كانت لهم وقفة علمية مشرفة لما أبدوه من ملاحظات وإرشاد إلى بعض المصادر التي أفادت البحث ، وما وجهوه من مقترحات علمية رصينة توجت البحث بجميل لمساتهم ، وعمق فهمهم .

واشكر كذلك السيد محمد علي الحلو مؤسس مكتبة الإمام الصادق (ع)، لما أبداه لي من عون من خلال رفدي بالمصادر الهامة التي أثرت بالبحث وجعلته بصورته النهائية هذه .

وأواصل شكري الى أفراد أسرتي (والدتي ،إخوتي،وزوجتي) لما أبدوه من عون كبير في تذليل الكثير من الصعوبات والمعوقات .

وحتى لانبخس الناس أشيائهم أتقدم بالشكر الكبير إلى مكتبة الروضة الحيدرية المطهرة ، ومكتبة الإمام الحكيم ، ومكتبة الإمام الصادق(ع) ، والمكتبة المركزية في جامعة الكوفة ، ومكتبة كلية الآداب ، على كل ماقدموه وأبدوه من مساعدات وتسهيلات طوال مدة كتابة الرسالة .وأخيرا وليس أخرا اشكر كل من أسهم وساعد في انجاز هذه الرسالة .

المحتويات :

- **الاهداء**..... أ

- شكر وعرفان ..... ب
- المحتويات ..... ت-ج
- المقدمة ١-٤
- التمهيد..... ٥-١٣
- الفصل الاول..... ١٤ -١٠٣
- مدخل ١٥
- المبحث الاول ١٦-٣٧
- اولا: واقع عبده قبيل انطلاق النهضة ١٦
- ثانيا:الجانب الفكري..... ٢٠
- ثالثا:الجانب الفلسفي..... ٢٣
- رابعا: تفسير القران عند عبده..... ٢٧
- خامسا:مفاهيم العقل عند محمد عبده ٣٠
- المبحث الثاني : محمد عبده والعمل السياسي..... ٣٦-٥٢
- اولا: محمد عبده والمهام السياسية ٣٧
- ثانيا: مفهوم وحد المسلمين عند عبده ٣٩
- ثالثا:مرحلة الرؤية الجامعة ارتباط السياسة بالمجتمع..... ٤٥
- المبحث الثالث: بوادر تاسيس جامعة سياسية في مجتمعنا ٥١-٧١
- اولا: الاصل في الدولة عند محمد عبده..... ٥٢
- ثانيا: التفتيت السياسي المعاش عند محمد عبده ٥٧
- ثالثا: معطيات ومركبات مدرسة محمد عبده التغيرية ٦٠
- رابعا: صيانة الثابت من تعقيدات المتغير ٦٦
- المبحث الرابع : خطاب النهضة عند محمد عبده ٧٠-١٠٣
- اولا: مفهوم الخطاب..... ٧١
- أ: حقيقة الخطاب النهضوي عند عبده ٧٣
- ب: علاقة النهضة التراث..... ٧٨
- ثانيا:اسباب فشل النهضة في البلاد العربية ٨٢
- أ: مرحلة ضعفها وانقطاع السياق التاريخي..... ٨٤
- ب: مرحلة التخلف:..... ٨٦
- ج: انبثاق النهضة وتوهجها ٩١
- ثالثا : بوادر النهضة العربية ٩٢
- أ : أسس الارادة والنهوض..... ٩٢
- ب: اثـــر المتنـــورين ٩٤
- ج: محمـد عبـده وتـاثير النهضـة الغربيـة..... ٩٩
- الفصل الثاني: الحداثة عند محمد عابد الجابري..... ١٠٣-١٩٣
- المبحث الأول: محمد عابد الجابري والطريق نحو مشروع الحداثة..... ١٠٤-١٣٢
- أولاً : . كيف يجد الجابري الواقع العربي في فترة النهضة العربية..... ١٠٤
- ثانياً: . الواقع العربي عند الجابري (أشكلة الوضع)..... ١٠٨

١١٣ – ثالثاً: ـ إنطلاقات محمد عابد الجابري الفكرية نحو الحداثة.....
.....
–أ . مشروع العقل العربي (مطارحات ومساجلات).....١١٣
–١ . ما قبل العقل العربي المعاصر (منهج الجابري تأصيل المعاني). ١١٦
–٢ . رؤية العقل في البيان والعرفان والبرهان. ١١٧
–٣ . العقل المستقيل.....١٢١
–٤ . العقل
العربي.....١٢٢
– ب . نظرت الجابري إلى القرآن الكريم.....١٢٢
– ج . أساسيات الفكر ١٢٧
– المبحث الثاني : خطاب المثقف في واقعنا العربي ١٣٣–
١٥١
–أولاً . محمد عابد الجابري ومسؤولية الخطاب الثقافي. ١٣٤
– ثانياً: . مفاهيم الوحدة كإشكالية عند الجابري ١٣٨
–ثالثاً: . المشروع الترابطي عند الجابري بين الفرد والمجتمع ١٤٣
–رابعاً : . واقع المثقف العربي عند الجابري..... ١٤٧
– المبحث الثالث: الرؤية السياسية عند الجابري .....١٥١–١٦٦.
أولاً : . رؤية الجابري إلى الدولة.....١٥٢
ثانياً: . الدين والدولة في منظور الجابري بين الثبات والتغير. ١٥٦
ثالثاً :ـ المشروع الديمقراطي طرح حداثوي أم معالجة واقع
متأزم.....١٦٠
– المبحث الرابع: خطاب الحداثة عند الجابري ١٦٦–
١٩٤
أولاً : . مفهوم الخطاب عند الجابري تحقيق الرؤى ١٦٧
–أ . مفهوم الخطاب عند الجابري.....١٦٧
ب . حقيقة الحداثة..... ١٧١
–ج . تطور التراث عبر الفترات المعاشة ١٧٧
–ثانياً : . مفاهيم النهضة كما يراها الجابري ١٨٢
–أ . مجال الرجوع عن محتوى المفهوم (الحداثة ظاهرة تأريخية)..... ١٨٢
– ب . الأنطلاق الواسع نحو منظور حداثوي.....١٨٤
–ثالثاً: . صدمة الحداثة: ١٨٧
أ . مقومات الحداثة في واقعنا العربي. ١٨٧
ب . الحداثة العربية في فكر الجابري.....١٩٠
– الفصل الثالث من خطاب النهضة إلى خطاب الحداثة ١٩٤–
٢٥٣
–المبحث الأول:– المعطيات الفكرية.....١٩٥–
٢٠٨
–أ–المنهج الفكري:–محمدعبده ومنهجه
الفكري.....١٩٥

- الجابري وتعامله مع الفكر..... ١٩٧
-ب-المنهج التفسيري:--عبده ومنهجه التفسيري..... ١٩٩
-الجابري والتفسير وآليات المنهج ٢٠١
-جـ-آليات العقل:- مفاهيم العقل عند عبده..... ٢٠٣
-العقل ومعطاه عند الجابري. ٢٠٥
-المبحث الثاني:-(محاولات التقارب الثقافية في واقعنا العربي بين رؤية عبده والجابري)..... ٢٠٨
-أ-مفهوم الوحدة..... ٢٠٩
--معنى الوحدة عند محمد عبده..... ٢٠٩
--الوحدة ومحورها عند الجابري..... ٢١٠
--ب-المشروع الترابطي بين الفرد والمجتمع..... ٢١١
--رؤية محمد عبده..... ٢١١
--ترابطية الجابري..... ٢١٢
-جـ-واقع المجتمع العربي بين مسؤولية المثقف والخطاب السياسي..... ٢١٤
-الواقع عند عبده..... ٢١٤
-الجابري وتحقيق الواقع..... ٢١٥
-المبحث الثالث:-(الفكر السياسي بين عبُده والجابري إتفاق أم اختلاف)..... ٢١٨-٢٢٨
-أ-الدولة.-كما يراها عبُده..... ٢١٩
-الجابري ودولته..... ٢١٩
-ب-الثابت والمتغيرعند عبُده..... ٢٢١
-عند الجابري..... ٢٢٢
-جـ-الخط التغيري في المجتمع.-مدرسة محمد عبُده التغيرية..... ٢٢٤
-محاولات محمد عابد الجابري في المجتمع..... ٢٢٥

-د-الواقع العربي المعاش بين الواقع المتأزمواطر المعالجة (المسألة الإسلامية والديمقراطية)..... ٢٢٧
-محـــــــــــــاولات محمـــــــــــــد عبـــــــــــــدُه لإيجـــــــــــــاد مخـــــــــــــرج للازمة.....٢٢٧
-طرح الجابري لموضوع الديمقراطية.....٢٢٨
-المبحث الرابع: (خطاب النهضة سجالات ورؤى مختلفة).....٢٢٨-٢٥٥
- أ . الخطاب النهضوي:. حقيقتهُ عند عبُده والجابري..... ٢٣٠
-ب . التراث: ـ وجهة نظر عبُده والجابري.....٢٣٣
-ج . القطيعة والتخلف في المجتمع في نظر عبُده والجابري.....٢٣٧
-د . بوادر النهضة العربية.. متى بدأت في نظر محمد عبده والجابري.....٢٤١
- المبحث الخامس(خطاب الحداثة) بين النظرتين.....٢٤٤
-أ . ظهور الحداثة.. عند محمد عبده والجابري.....٢٤٥
-ب . الحداثة بين الظاهرة التاريخية والمعاصرة.. كيف يجدها محمد عبده والجابري.....٢٤٧
-ج . صدمة الحداثة: . في الواقع العربي من جانب تفكير عبُده والجابري.....٢٤٩
-د . بين الشرق والغرب عبُده والجابري والتداخلات المحورية.....٢٥١
-الخاتمة.....٢٥٥-٢٥٧
- المصادر.....٢٥٨-٢٨١
- الملخص باللغة الانكليزية .....a-b

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

المشكلات التي تعترض الفكر العربي مختلفة ، قد تكون ذات نزعة هجومية وهذه تحل بالدفاع أو التفاوض ، وتارة تكون فكرية (ثقافية) ، حلها ليس بالامر اليسير فتحتاج إلى وقفات لحلها.

الواقع الذي يعيشه الفكر العربي يسير بموازاة نمو العالم من حوله بكل معطياته حيث تزداد سمته العلمية رسوخا لأنه بعيد عن المشاكل الميتافيزيقية واللاهوتية .

غير إن الواقع العربي عاش تقلبات كثيرة وفي مجالات مختلفة بين (انقطاع ، وتخلف، وانحطاط) وكان لبعض الرجال بصمات شرف تستحق إن تثار وتناقش فكان (محمد عبده) ذو سعي حثيث في إظهار قوة الأمة في تلك المرحلة ،ولعل الحال في الواقع آنذاك كان يحتاج إلى نهضة تلو النهضة حتى يكون المسار واضحاً وله اعتبار في مجال الأخذ بالتغيرات.

أبتدأت الرسالة بهذه المقدمة ثم التمهيد وثلاثة فصول وخاتمة فالتمهيد يتحدث عن واقع عبدُه والذي أبتدأت به هنا من أجل أن يخرج مجتمعه من الإنهيارات التي أصابته فكانت موضوعاً للدراسة في مجال إعطاء مساحة واسعة ، بدءت الموضوع في فصله الأول وفي مباحثه الأربعة والذي تبلور في مرحلة الأزهر التي كان لها وقع خاص في قلوب المتعلمين عامة، ومحمد عبدُه خاصة ولعل اختلاف حصل في بعض القضايا الفكرية جعلت النفور موضوعياً من قبل

عبـدُه،ويغير حالـة الجمـود والإزدواج ورؤيـة بعـض المنهجيـات والتيـارات التـي لا تصب في مصلحة الفكر الذي أصابه الإجترار في أكثر نواحيه، وهذا الأمر جعل الخط واضحاً في مسار عبدُه لإتخاذ أوضاع ممكنة التغيير من ناحية، وكبيرة التأثير من ناحية أخرى.وبعدها التداخلات التي حدثت مع استاذه الافغاني ،وطريقة تفسيره للقرآن من وجهة نظر تتلائم مع معطى الحالة، وهذا ما يجعل منحاه الفكري قائماً على البعد العقلي كونهُ مجالاً من مجالات الرقي لدى الإنسان.لأنهُ القادر على إيجاد الحلول لأزماته بعدها تناولت العمل السياسي عندهُ من قبيل أهم المهام التي تناولها، وموقفه من وضع مقومات لحفظ وحدة المسلمين، وإعطاء دائرة من النظر الخاص في تقوية الروح الجماعية في الأمة وأرتباط السياسة مع المجتمع.

وفي إنتقالنا إلى المبحث الثالث عرضنا لقضية إقامة الدولة وتكوينها عندُه وكذلك ملاحظة وضع الأمة الإسلامية آنذاك وما جرى عليها من محاولة فك أجزائها من الداخل والخارج، وخاصة بعد الصراع الدولي المعاش في تلك المرحلة أخذ محمد عبدُه يضع النقاط على الحروف في إعطاء معطيات خاصة حول إمكانية إقامة مدرسة تغيرية، تقوم على محورية هامة تقضي بإيجاد حل واقعي للأزمة التي مرت بها مصر خاصة والبلاد العربية عامة، ومعالجة واقع التداخلات بين الدين والسلطة ضمن إطار الثابت والمتغير، أما في المبحث الرابع تناولت خطاب النهضة الذي تأسس على مساره حقيقة أطرت الموقف العربي من خلاله، وإعطاء إطار واضح المعالم عن النهضة التي اندرجت نحو الإصلاح عندُه في مواقف كثيرة ، وإتصالها بمفاهيم التراث من خلال القضايا التي تعرض في هذا المضمون، ومعرفة أسباب الفشل التي قد تصيب هذا الواقع وهذه النهضة من مراحل إنقطاع وتخلف صعوداً إلى توهج بعض المواقف المسببة لها، الموقف النهضوي اشار له حتى معاصريه، ومدى تأثيرها على مجريات الواقع، ومدى تأثير النهضة الغربية على واقعنا.

أما الفصل الثاني تناولت فيه معطى الحداثة عند محمد عابد الجابري ، والذي يعد من الشخصيات التي أنصهرت في كتابه الفكر العربي وتداخلاته التي كانت ضمن أهتماماته المحورية، التي تأسس على منوالها البناء الواقعي لهذه المباحث الأربعة، من ناحية الطريق لدى الجابري نحو مشروع الحداثة مبتدأ بمرحلة النهضة كما يراها، والإشكاياالات التي تخللت هذا الواقع، والأسس الفكرية التي قامت نحوها، وبناء مشروع العقل العربي عنُده والذي يعد أساس ارتكاز الفكر لديه، لتأصيل معنى تفسيري للقرآن الكريم، الذي يوصل لإنتاج أساسيات الفكر المحظ لديه، ثم أنتقل بعد ذلك في المبحث الثاني متناولاً المثقف في واقعنا تأسيساً للخطاب الذي يعالج واقع، بعد تناول مفهوم الوحدة، وإعطاء منحى للتقارب تبين الفرد والمجتمع على صيغته التقاربية الثقافية بعد إعطاء مسحة سريعة عن مميزات المرحلة التي يمر بها الخطاب، وإندماج مسمى المثقف فيه وعليه يتم أختيار مواطن التجاذبات الفكرية الثقافية لإنتاج وعي يفعل في هذا الواقع والذي يسهم في إطلاق جملة من الحلول لمسائل العصر التي تخص الثقافة. أستعرضت بعدها وفي المبحث الثالث بوادر نشوء الدولة في فكر الجابري، والتي تصب في الحياة وتمحورها حول مفاهيم الصعود والتقدم في المجتمع، وتشكلاتها، وأي فكر يصلح أن يكون قائدا لها ضمن الأطروحة المرحلية التي تمر بها، رغم التعددية التي تدب في جوانبها، وكذلك توضيح تداخلات الدين والدولة عند الجابري ضمن رؤية الثبات والتغير، وعرض المشروع الديمقراطي لمعالجة الواقع، وحددت المبحث الرابع فيه حول آلية استعراض خطاب الحداثة وتحليله من جانب الحقيقة وآليات تطور ا لتراث وإستعراض مفاهيم النهضة، وإعطاء مساحة للحديث عن الحداثة تاريخياً وعصرياً وجوانب صدمتها في الواقع العربي، وإيجاد حلول أو خروج من أزمة القطيعة بين الشرق والغرب من قبيل تداخلات الحداثة فيها.

والفصل الثالث كان محور مباحث الرسالة والتي تناولت في المبحث الاول القضايا المشتركة والمختلف فيها بين عبُده والجابري بعرض مفاهيم المنهج الفكري

والتفسيري والعقلي والإنتقال إلى المبحث الثاني لبيان واقع الوحدة والترابط بين الفرد والمجتمع والواقع العربي بين الشخصيتين، وحدد المبحث الثالث في هذا الفصل للفكر السياسي بينهما (الدولة، الثابت والمتغير، ومجال التغير في الواقع العربي)، خصصت المبحث الرابع عن خطاب النهضة بين عبدُه والجابري، وعن وجهات نظرهما عن التراث . وما أحدثته القطيعة والتخلف والإنحطاط، وجميع هذه المسميات في بيئة الواقع العربي الفكري بأبعادها المرحلية وحلولها الجذرية، وكشف بوادر النهضة بين الشخصيتين متى بدأت ولماذا عندهم، واستعرضت في المبحث الخامس والأخير خطاب الحداثة الذي تناولته ظهوراً تاريخياً معاصراً، وما أحدثته من واضح المعالم في الواقع العربي بعد إعطاء وجهات الإتفاق والإختلاف بين الشخصيتين وتأثيرهما في هذا المفهوم، وتأثير المفهوم في الشرق والغرب وما كونت من أزمات وحلول.

وكانت الخاتمة بمثابة إعطاء وجهات نظر حول المفهومين والشخصيتين ثم قائمة المصادر والترجمة.

التمهيد

من النهضة إلى الحداثة تداخلات بين عبده والجابري.

التمهيد: .

المسيرة الفكرية الحالية في واقعنا العربي، أخذت تتجه نحو التطور والحداثة، بعدما عاشت حياةً ملؤها انعطافات وتقلبات عظيمة في مجال الفكر فهي عاشت مراحل انتقالية (من وإلى) غيرت الكثير من الأحداث، وأبرزت العديد من الإمكانيات وعلى طريق الفكر عاش واقعنا هذه المجريات في عهوده ومراحله المختلفة، وحتى لا نقع في مجال الإطالة اخترت بين هذه

المعطيات زمنين وشخصيتين ومفهومين و جاء اختياري لهذا الموضوع بناءا على وجهة نظر انعقدت لديه حول (النهضة) وتداخلات الحداثة ، وكان من بين الأسماء المعروفة في حقبة المفكرين (محمد عبده ومحمد عابد الجابري) لذلك وقع الاختيار هنا لاجل اظهار حقيقة (الفكر) من العصر الحديث انتقالا الى العصر الحالي. حتى يتسنى لنا معرفة الوضع الذي تعيشه الأمة مع إعطاء نظرة شمولية عن واقعنا في هذه المرحلة من العصر ، فالواقع العربي كان له الاثر الرئيس في التقلبات والبوادر التي ساعدت على نشوئها، والتي جاءت حقيقةً حتى تملأ جملة العقبات والحفريات التي عجزت عقول المفكرين حينها على ملأِهوذلك خوفاً وتحسباً من الوقوع في مشروعية (التراث)، الذي بات مصدر قلق يفزع الجميع، فالنظر إلى مفهوم يضع النقاط على الحروف في تلك المرحلة قدشهد إهتماماً ودعماً، حتى يتسنى وضع ملامح لطريقة التعامل مع مسمى التراث بدون الوقوع في طائلة الخطأ، وهذا عامل يدلك على أختلال الفكر وغياب المعرفة عند بعضهم قد تدفعهم إلى تشويهه.

ففكرة النهضة كانت مرسّمة لفتح طرائق جديدة لتوظيف الأدوات فكرياً ومعرفياً، ورغم تعدد المفكرين في هذا المجال. حين ظهور الفكر الانساني على وجه الارض ، كان لابد ان توضع اسس كفيلة بين ابناء المجتمع الواحد ، لان الفكر الخالد لايمضي ، رغم ان الانسان لامحالة سائر الى الزوال.ان التقديرات التي يمكن بناءها على اساس الفكر قديما اسست على مشاكل معينة وحلول ذات طبيعة زمكانية أي تخص المكان الذي ولدت فيه والزمان الذي كانت تدور في فلكه ، اما الفكر اليوم وفي هذه الامة يحمل رسالة هي نابعة من القيم والافكار التي كانت خلاصة تؤدي الى افكار جديدة مبنية على اساس الواقع المعاش فيها حتى تنطلق من

مسارها التقويمي (أي تقويم شخصيتها) ولعل مفهوم (النهضة)[١]، كان من بين هذه المفاهيم المعروضة وكان (محمد عبده)ُ [٢] من بين الاسماء التي ارادت تفعيل هذا المفهوم ،لانه يعد

---

[١] النهضة: . اصطلاح حديث نسبيا ، ولكن تحفظات كثيرة تدور حوله ، فعلى الصعيد اللغوي يسوق لسان العرب في مجلده السابع (نهض) فيقول النهوض ابداع من الموضع والقيام عنه ، وانتهض القوم وتناهضوا ونهضوا للقيام واستنهضه لامر كذا اذا امرته بالنهض من له وناهضة أي قاومته ونهض النبت اذا استوى ، والناهض الفرخ الذي استقل للنهوض وقيل هو الذي وفر جناحاه ونهض للطيران وهو الذي نشر جناحه ليطير ، ولعل كان الكثير من المتنورين العرب في القرن الماضي التفاتات طويلة الى اسباب والدوافع التي قادت الغربيين الى النهضة اطلقوا على واقع حالهم لفظة نهضة تشبها بالغرب من ناحية والمولد والرجوع والتنمية من ناحية ثانية ، ولقد شكلت قضية النهضة العربية او الفكرة الاساسية للفكر العربي الحديث والمعاصر ، واصبحت تقريبا الموضوع الاكثر سيادة وتاثيرا في الثقافة والسياسة العربية في القرنيين الماضيين كما صارت دراسة النهضة العربية ارضا تلتقي فوقها وتتصارع عليها مختلف الفروع والاختصاصات ، فالفلاسفة والمؤرخون ونقاد الادب والمنظرون كلهم يقاربون هذا الحقل في خلفيات مختلفة ، ويتواصلون الى وجهات نظر مختلفة ، ويبدو ان هذه القضية ستصبح قريبا اختصاصا بذاتها . ينظر: داغر،شربل / واخرون ،عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة ،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ،المغرب،الطبعة الاولى ،٢٠٠٠م،ص١٨٠. وينظر كذلك:برقاوي احمد واخرون،التراث والنهضة قراءات في اعمال محمد عابد الجابري ،ص٢٤١.

[٢] محمد عبُده: . ولد محمد عبُده حسن خير الله في قرية محلة نصر محافظة البحيرة سنة ١٨٤٩م/١٢٦٦هـ من اسرة تعتز بكثرة رجالها ، دخل الجامع الحمدي ثم الازهر حيث تعلم مناهج الدراسة فيها وبعدها كانت نقطة الفصل في حياته عندما التقى الافغاني ، فكانت حياته قد مرت بمراحل توجت اعماله الفكرية ، اشترك مع استاذه الافغاني في التنظيمات السياسية ، حتى نفي الى بيروت وبعدها الى= = باريس واسسوا جمعية العروة الوثقى وجريدتها ، ابرز اعماله الفكرية من خلال مقالاته التي كان لها دور كبير في الاصلاح :-= =(عيد مصر ومطلع سعادتها،حاجة الانسان الى الرزواج،حكم الشريعة في تعدد الزوجات ،حكومتنا والجمعيات الخيرية،حب الفقراء وسفه الفلاح ،المعرفة في المجتمع،تاثير التعليم في الدين والعقيدة)، وغيرها نشرت في لغلب الصحف المصرية كالاهرام والوقائع المصرية ، بعدها عاد الى مصر واستهل اعماله الفكرية مرة اخرى اهم مؤلفاته: رسالة التوحيد، البصائر النصيرية للطوسي/ تحقيق وشرح،دلائل الاعجاز / تحقيق وشرح،اسرار البلاغة للجرجاني،الرد على هانوتو،الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية ، تقرير اصلاح المحاكم الشرعية،فصول من كتاب تحرير المراة مع قاسم امين ،المستبد العادل،اثار محمد علي في مصر / مجموعة مقالات ،ترجمة كتاب التربية لهربرت سبنسر .

توفي في ١١ يوليو سنة ١٩٠٥مفي الاسكندرية عن سبع وخمسين عاما ، عن حياة فكرية خصبة وجهد في التربية والاصلاح . ينظر: عمارة ، د.محمد ، الاعمال الكاملة للامام محمد عبده ، ج١،الكتابات

من الرواد الذين عانوامرارة العيش في دوامة الصراع الفكري آنذاك، لأنه عصراً مليئاً بالأحداث مثيراً للخواطر، فلم يكفّ المفكر الواعي عن إبداء رأيه في المشكلات العصرية الكبرى من سياسة واجتماعية وتربوية[1]، لاعطاء بوادر (النهضة الإصلاحية)[2]، ويزكي في القلوب إندفاعاً وحماساً[1]،وعلى هذا الاساس جاءت هذه الدراسة حاملة هذه لانتقالية المرحلية بين مدة عاشت مرحلة من الانحطاط والتخلف ، واستطاع بعض الرجالات ان يقوموا الامة من هذا الانهيار الفكري ، الذين حملوا مهمة (النهضة) بمعطياتها التي تدل على ما لهذه الأمة من مكتسبات عديدة رغم إصابتها بنكبات عظيمة في اكثر من محور حتى يقول البعض (ليعجب الانسان الان انها ماتزال باقية) أي امتنا رغم ان الفرد داخل الامة يجب ان يزرع فيه الشعور بان امتنا كانت وماتزال عظيمة ، وانها يجب ان تكون كذلك حتى في المستقبل ، هذا مفاد ماأراده عبده من مهمة النهوض والاصلاح . ولان الإطار العام االذي جعل عبده يتجه نحو هذا الموقف هو التداخلات الفكرية التي أثرت به وجعلته قادرا على النهوض بالواقع من نواحي متعددة، فالإنصهار الفكري من قبل عبدُه في شخصية جمال الدين الأفغاني[2] كان

السياسية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ،لبنان ، الطبعة الثانية ،١٩٧٩م،من ص ١٩-٣٢.

(١) أمين ، د. عثمان ، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٧٦».

(٢)أهم الأمور الإصلاحية التي نادى بها عبدُه: .

أ . إصلاح الدين.

ب . إصلاح اللغة والأدب.

ج . إصلاح السياسة ينظر:، عبدُه، محمد ، رسالة التوحيد،دار إحياء العلوم بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ،١٩٧٧ م ،ص «١٨».

(١) عبدُه، محمد ، رسالة التوحيد: ص «١٨».

(٢) جمال الدين الأفغاني: . هو السيد جمال الدين بن السيد صفتر او صفدر ولد سنة ١٨٣٨م ١٢٥٤هـ في سعد اباد احدى قرى (كابل)افغانستان يتصل نسبا بالحسين بن علي (ع)، ومن هنا جاء التعريف عنه بالسيد

لها أثر عميق وواضح لأنها شقت الطريق في حياته ونقلته إلى رؤية ذات آفاق جديدة في مصادر الفكر وطاقاته، والتحرك الجوهري في داخل مفاهيم الإجتماع والسياسة والتماسك من أجل العمل المشترك، في ظل الإسلام، وكانت هناك بوادر، للعمل المشترك أيضاً خارج الإطار العربي، فالتوجهات التي كانت في فكر الشخصيتين كان لها أثر واضح لرفع قدرة الفكر الإنساني إلى الرقي،أنه القادر على إيجاد الحلول لأزماته بعدها تناولت العمل السياسي عنده من قبيل أهم المهام التي تناولها، وموقفه من وضع مقومات لحفظ وحدة المسلمين، وإعطاء دائرة من النظر الخاص في تقوية الروح الجماعية في الأمة وأرتباط السياسة مع المجتمع. صعوداً إلى توهج بعض المواقف المسببة لها، والمهام التي قام بها بعض المفكرين والرواد في هذا المجال أمثال الرواد الذين كان لهم وطر كبير في تهيئة المواقف الهامة (الطهطاوي[١]، والأفغاني، والكواكبي[٢] ومحمد رشيد رضا[٣]، ومحمد عبُده الذي كان له الموقف

جمال الدين الحسيني الافغاني، سافر الى الهند ثم الى مصر واخذ يشرع بالدرس ثم قطعه وسافر الى الاستانة بقى وقت من الزمن ثم رجع الى مصر ثانية واخذ يبث تعاليمه في نفوس تلاميذه ، وظهور روح اليقظة والمعارضة نفي الى باريس وعمل هناك واقام في ايران وذهب الى روسيا وانجلترا وتركيا توفي يوم الثلاثاء ٩ مارس سنة ١٨٧٩م ، ينظر: قاسم ،د.محمود ، جمال الدين الافغاني حياته وفلسفته ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ب.ط، ص٨٤.

(١) الطهطاوي:رفاعة رافع الطهطاوي ولدعام ١٢١٦هـ/ ١٨٠١م، في طهطا بمصر وتعلم في الازهر وسافر الى فرنسا وصادف حياته مرحلة من الزمن تشبه مفترق الطرق بين اتجاهات التاريخ .انظر: صالح ، رشدي، رفاعة رافع الطهطاوي، المعارف الجديدة ، دار القدس ، الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان، ١٩٧٨م، ص٥-٦.

(٢) الكواكبي: ولد عبد الرحمن الكواكبي سنة ١٨٥٤م وتنقل كثيرا حتى غادر الى حلب ، شغل بعدذلك منصب ادارية عديدة وكتابته بالصحف كان لها الاثر الواضح ، من اهم نتاجاته ، طبائع الاستبداد ، توفي سنة ١٩٠٢م انظر:عمارة ،د.محمد ، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر، ١٩٧٠م،ص١٦-١٧، انظر كذلك ، الدهان ، سامي،عبد الرحمن الكواكبي ،دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.

النهضوي الواضح المعالم ، ومدى تأثيرها على مجريات الواقع، ومدى تأثير النهضة الغربية على واقعنا، أما الدخول الى معطى(الحداثة) [1] في مفاهيمها الهامة والمحورية وكان محمد عابد (الجابري) [2] من المفكرين الذين دعوا الى (الحداثة) ، لانها كانت تصب في الحياة

---

[3] محمد رشيد رضا : ولد في ٢٧ جمادي الاولى سنة١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م في قرية تسمى القلمون في جبل لبنان / ينحدر نسبه الى الحسين بن علي (ع) ، سلك رضا الطريق العلمي والتحق بالمدرسة الوطنية الاسلامية ودخل مجال الاصلاح في قريته ، ثم غادر الى مصر وتتلمذ عل يد الافغاني وعبده وساعداه على ان ينال دراسات عليا ، والتقى بالعروة الوثقى من خلال التاثير والتاثر ودرس المنهج دراسة دقيقة ، عمل على اقناع استاذه الافغاني بالعمل الاصلاحي،في ميدان الصحافة ، فصدر العدد الاول من المنار صحيفة اسبوعية ، من اهم مؤلفاته (تاريخ الاستاذ محمد عبده ،نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الاسلام)،الوحي المحمدي، المنار والازهر،تفسير المنار).

وغيرها كثير توفي في وم الخميس ٢٣ جمادي الاولى سنة ١٩٣٥م

ينظر : العدوي ، ابراهيم احمد ، رشيد رضا الامام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة ،ب.ط.،ص٣٩-٧٢-٧٨-١٣٥-٢٧٠-٢٨٢.

[1]الحداثة : . يعود استعمال مصطلح الحداثة الى القرن التاسع عشر وتعود صفة الحديث الى القرن الخامس عشر الميلادي حيث تم استعمالها ضمن صراع القدماء والمحدثيين في التاريخ الثقافي الروماني الذي تمثل في صورة صراع بين الماضي الوثني والحاضر الديني المسيحي ، انطلقت في اوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) ، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي الى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس المتمثلة للشعب واعتماد الليبرالية نظاما اقتصاديا والمساواة بين الجنسيين على الصعيد الاجتماعي ، والحداثة في واقعنا العربي لها ديناميات : فهي حداثة برانية وليست جوانية لانها لم تترعرع عربيا بل ترافقت مع الاستعمار وهي حداثة عنيفة في طرقة حلولها بربوعنا أي تفكيكية . وهي حداثة لاتستاذن ولاتستشير لذلك يتطلب في هذا ضررا فضاعفت في قراءة معالمها وتعبيراتها وفك رموز دلالاتها الكثيفة المترامية والرهيبة. ينظر: بفورة، د الزواوي، مابعد الحداثة والتنوير موقف الانطلوجيا التاريخية دراسة نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ،٢٠٠٩م.، ينظر كذلك : وقيدي ،د. محمد واخرون ،لماذا اخفقت النهضة العربية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٢م،ص٤١٧.

ينظر كذلك : سبيلا ، د. محمد، مخاضات الحداثة ، دار الهادي، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٧م، ص١١٩-١٢٠-١٢٢.بغداد للثقافة العربية ١٩٨٦م.

[2] محمد عابد الجابري : - ولد عام ١٩٣٦م او يوم ٢٧ كانون الاول حسب دفتر جده لامه ، في مدينة فجيج في الجنوب الشرقي في المغرب ، نشا عند اخواله وجده وجدته لامه ، عاش طفولته في جوا من الرعاية ، اهلته ان يدخل المدرسة الوطنية مدرسة النهضة المحمدية ثم تدرج في الدراسة حتى حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م ، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام

وتمحورها حول مفاهيم الصعود والتقدم في المجتمع، والواقع ان (الجابري) يرى ان القرن الماضي قد مضى بتبلور اليقظة العربية الحديثة في اهداف وطنية قومية سياسية اقتصادية اجتماعية ثقافية ، كثفها الوعي العربي في شعار النهضة الشعار الذي صار منذ ذلك الوقت علما ومشروعا لتحقيقها ، وهاهو الجابري ياخذ ((الحداثة)) نفسها بكل معطياتها وطموحها لانه سؤال جيل بل اجيال متجدد بتجدد الحياة فعندما تقلب الحداثة عند الجابري تجدها

١٩٧٠م ، من كلية الاداب بالرباط، استاذ الفلسفة والفكرالعربي الاسلامي في كلية الاداب بالرباط منذعام ١٩٦٧م ،اعماله :

(العصبية والدولة – اطروحة دكتوراه ١٩٧١م،اضواء على مشكل التعليم بالمغرب ١٩٧٣م،مدخل الى فلسفة العلوم جزئين/ ١٩٧٦م،نحن والتراث١٩٨٠،تكوين العقل العربي ١٩٨٤م،بنية العقل العربي ١٩٨٦م،السياسة التعليمية في المغرب العربي ١٩٨٦م، اشكاليات الفكر العربي المعاصر / ١٩٨٨م،المغرب المعاصر الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية ، العقل السياسي العربي ١٩٩٠م،التراث والحداثة ١٩٩١م،المسالة الثقافية ١٩٩٤م،المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية= =١٩٩٥م،مسالة الهوية العروبة والاسلام والغرب ١٩٩٦م،الدين والدولة وتطبيق الشريعة ،المشروع النهضوي العربي،الديمقراطية وحقوق الانسان ١٩٩٧م،قضايا في الفكر المعاصر ،التنمية الثقافية والخصوصية السوسيوثقافية ،وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ،حفريات من الذاكرة ١٩٩٨م،العقل الاخلاقي العربي٢٠٠١م،كتب الجيب(مواقف)، في نقد الحاجة الى الاصلاح ٢٠٠٥م،مدخل الى القران الكريم ٢٠٠٦م،فهم القران الحكيم : التفسير الواضح حسب ترتيب النزول /٢٠٠٨م.

- توفي يوم الاثنين الموافق٢٠١٠/٥/٣م، عن سلسلة فكرية من المؤلفات والعمل الفكري في مجالاته المختلفة . ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، حفريات في الذاكرة من بعيد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٤م،ص٢١-٣٥-٣٧.

ينظر كذلك: الادريس،د. حسين، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، طبعة ٢٠١٠م، ص٢٢-٢٣-٢٥-٢٦-٢٧-٢٨-٢٩.

تحمل ملامح التراث داخلها ولايمكن نزعها مطلقا ، والدليل على ذلك تجده يفسر كون التراث قد وظف في الخطاب النهضوي العربي الحديث توظيفا مضاعفا من خلال جهتين :

– الاولى : الدعوة الى الاخذ من التراث والرجوع الى الاصول كونه ميكانزيما نهضويا .

– ثانيا : الدعوة كونها رد فعل ضد التهديد الخارجي الذي كانت تمثله .

فنصل بالضرورة هنا الى ان الصورة المتضحة في المنظور الفكري عن التراث (صورة تابعة) لانها تعكس مظهرا من مظاهر التبعية الثقافية ،على الاقل على صعيد المنهج والرؤية .

الفصل الأول:

النهضة عند محمد عبـ ـده الرؤى والمنافذ

المبحث الأول: محمد عبـ ـده المسيرة المرحلية والدوافع الفكرية (عناصر ثقافته)

أولا: الواقع عبـ ـده قبيل انطلاق النهضة(تداخلات الأزهر والأفغاني).

ثانيا: الجانب الفكري عند عبـ ـده.

ثالثا: الجانب الفلسفي .

رابعا : تفسير القران.

خامسا : مفاهيم العقل.

مدخل -

من الملاحظ إن محمد عبده ُ بدء حياته محبا للعلم والدراسة أخذاً هذا التواصل الفكري المعطاء بالاعتماد على العلم بوصفه ضرورة وواجبا، و التعليم مادة ومنهجا منتظما يعمل على رفع سوية التربية والتعليم التي تعمل على تفاعل الأفكار والحضارات[١]، ولعل هناك محددات جعلت من محمد عبده ُأن يكون طريق مرورهِ بمراحل جعلت منه حاملاً لأسئلة متنوعة بتنوع الحيلت التي يشغل فيها فكره ُ الفلسفي والعقلاني بوصفه نموذجاً للمثقف الحديث المشغول بكلية المجتمع كقضاء مجتمعي يتشكل في دوائر وخيرات متنوعة ومختلفة بعد أن غدا المجتمع وليس السلطة المستقبل الأساسي لرسالة المثقف في المجتمع الحديث [٢]، لأنه ينتقل من حاضر مثقل بالماضي إلى حاضر مفعم بهواجس وتبدل المستقبل[٣].

---

[١] ينظر: رباح، د. أسحق محمد ، دراسات في تأريخ الفكر العربي ، دار كنوز المعرفة، مطبعة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م، ص «٢٩١» .

[٢] ينظر:عيد ، عبد الرزاق ، محمد عبده إمام الحداثة والدستور، معهد الدراسات الاستراتيجية الفرات ، بغداد بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م، ص «٩٣» .

[٣] ينظر: المصدر نفسه ، ص «٩٤».

المبحث الأول: محمد عبده ، المسيرة المرحلية والدوافع الفكرية (عناصر ثقافته)

أولا: - واقع عبده قبيل انطلاق النهضة (تداخلات الازهر والافغاني).

الملاحظ على الشيخ محمد عبده أنه أزهريٍ، ولكنه حمل هموم الناس خارج الأزهر من خلال تجسيده لفكرة خطوط الدائرة الإجتماعية والاقتصادية التي دار في فضائها الفرد والمجتمع[١]، ولا شك أن الأزهر قد أثر به فمنذ بروزه واحد من أهم مراكز العلوم الإسلامية لدى المسلمين السنة في القرن السادس عشر الميلادي ما أنفك الأزهر عن جذب الآلاف من أبناء القرى المصرية الطامحين للإنخراط في سلك العلماء[٢]) ولعل ((الجامع الأزهر حين إنشائه لم يكن في وقتها أكثر من مسجد رسمي للدولة))[٣] بينما شئون الدراسة كان المرجع فيها على الأغلب السلطان ووزرائه، ((وكانت مناصب التدريس في الأزهر وما إليه في المدارس الكبيرة يومئذٍ من المناصب الدينية الهامة))[٤].

رغم كل التداعيات التي أصابت الأزهر الأن محمد عبده إستطاع أن يحقق إصلاحاً هاما في طرائق التدريس ابتعاداً عن التقليد وعن الإجترار، هذه رسالة الأزهر في ذاتها وخطورتها ولو أن الأمة الإسلامية ظلت متمسكة بشخصيتها المعنوية التي أفيضت عليها من العليم الخبير إلى يومنا هذا لما كنا في حاجة إلى التحدث في موضوع رسالة الأزهر لأن رسالة الأزهر من يوم أن أنشيء هي بعينها المعارف الإلهية التي رسمت بها السماء للإمة الإسلامية محيط شخصيتها المعنوية﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[٥].

والحديث عن سمو رسالة الأزهر يطول بقدر ما أودع في المكتبة الإسلامية من مواد خدم بها الشخصية الإسلامية، وأتسع نطاقها فخدم بها الإنسانية كلها، ويطول بقدر ما أنتابه في حياته الطويلة من عوامل تخلفه وتقويه تارة، وتنزل به وتضعفه تارة

---

[١] ينظر: بيضون ،د. تغاريد ،الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة ١٨٠١ . ١٩٥٠ ،دار النهضة العربية ، بيروت، لبنان ، ب،ط.ص

[٢] ينظر: موسى ،بشير ، الإسلاميون،ص «٢٥ . ٢٦».

[٣]عنان، محمد عبد الله ، تاريخ الجامع الأزهر ،ص «٢٠٠».

[٤]المصدر نفسه، ص «٢٠٨».

[٥] سورة آل عمران : آية ١٠٢.

أخرى[١]وبفضل جهود محمد عبده في إرساء العمل الحقيقي داخل الأزهر نجد إنه اليوم طلاب من ثلاث وتسعين دولة ما بين طلاب في المعاهد الأزهرية أو في جامعة الأزهر الشريف، وإما بأرسال علمائه إلى جميع قارات العالم يحملون لواء العلم وينشرون معالم الدين الإسلامي الحنيف[٢] الذي يتبين((بالإعتدال والوسطية))[٣] مصداقاً لقوله تعالى: .

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾[٤].

((وينطلق كل من جمال الدين ومحمد عبده من مقدمة كبرى هي صلاحية الإسلام في جوهره لجميع العصور))[٥]، لذلك أرادا حكومة إسلامية[٦] موحدة ولما رأيا عدم إمكان ذلك كتبا يدعوان إلى أن تحكم الشعوب الإسلامية بحكومات إمامها القرآن وأساسها العدل والشورى، ويرتبط بعضها ببعض بروابط محكمة، وأخذا يناهضان الاستعمار الغربي في الأقطار الإسلامية، وخاصة الاستعمار البريطاني في مصر، وكان يدعوان إلى الاجتهاد وترك التقليد في الدين، ويريان أن الأشتراكية في الإسلام ملتحمة مع العقيدة ملتصقة بالأخلاق يبعث عليها صاحب الخير، على النقيض من اشتراكية الغرب التي يبعث عليها جور الحكام، وعوامل الحسد من العمال بأصحاب رؤوس الأموال، وأعلنا في قوة أن الدين لا يخالف الحضارة العلمية، والفكر الحر النزيه

---

[١]علي محمد فتح الله ، مقال بعنوان الإمام الأكبر محمود شلتوت وفكرة التقريب بين المذاهب الاسلامية، المعاونية الثقافية للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، الإمامان البروجردي و د. محمود شلتوت رائدا التقريب ، ص «١٣٢».

[٢] الوسطية: هي الأعتدال في كل أمور الحياة من تصورات ومناهج ومواقف وهي تجر متواصل للصواب من التوجهات والأختيارات فهي ليست مجرد موقف بين التشدد والأنحلال بل هي منهج قوي وموقف أخلاقي وسلوكي.

[٣]علي محمد فتح الله ، مقال بعنوان الإمام الأكبر محمود شلتوت وفكرة التقريب بين المذاهب الاسلامية ، ص«١٣٣».

[٤] سورة البقرة آية ١٤٢.

[٥] فخري، ماجد ، دراسات في الفكر العربي ،ص «٢٤٦».

[٦] ينظر: محمد عبد المنعم خفاجة، مواكب الحرية في مصر الإسلامية ، ص «١٤٥».

فالقرآن اكبر من أن يخالف نواميس العلم الحقيقي خصوصاً في الكليات[١]، كما شارك استاذه الأفغاني في تلك المدهشاطه ُ السياسي المناوئ لأستبداد الخديوي إسماعيل[٢] بالسلطة وللتدخل الأجنبي الأستعماري في مصر ذلك النشاط الذي استخدما فيه «التنظيم الفكري والسياسي من مثل «الحزب الوطني الحر»[٣]، الذي أرادا من خلاله تحويل السلطة في البلاد من سلطة فردية مطلقة في استبدادها إلى أخرى شورية مقيدة بالدستور والقانون ومجلس النواب[٤].

وقد تبع أستاذه ُ كذلك فيما أتخذ من مواقف في هذا الميدان فدخل معه ُ المحفل الماسوني [٥] ثم غادر إلى المحفل الشرقي الفرنسي [٦] معه، عندما وقفت الماسونية بمصر موقف الذي لا يبالي بظلم النظام وأستبداده والذي يخدم النفوذ الأجنبي الزاحف إلى البلاد))[٧] لذلك جعل الأفغاني ومحمد عبده ُ في المحفل الشرقي آداة لإيصال صوتهم من خلال عرض أفكار الإصلاح الإجتماعي، وهي تنحصر في أنه ُ لن تقوم للشرق قائمة إلاّ إذا كان الإصلاح يعتمد على أساس ديني ولن يؤتى هذا الإصلاح

---

[١] أسكندر ، أثير ، تناقضات في الفكر المعاصر ، ص «١٤٦».

[٢] الخديوي إسماعيل: ـ ابن إبراهيم باشا بن أحمد علي باشا ولد في القاهرة عام ١٨٣٠ م، وتوفي في ٢ مارس عام ١٨٩٥ م.

[٣] وهو الحزب الذي ضم أغلب القيادات في الثورة العربية وكان شعاره ُ «مصر للمصريين».

[٤] ينظر: عمارة ، د. محمد ،الاعمال الكاملة،ج١ ، ص «٣٦».

[٥] الماسونية: أو (البنأون) أي البناءون الأحرار ويشارك أفرادها عقائد وأفكار لذلك كانت مركز جذب لأصحاب الفكر الحر في ذلك العصر بين نشأتها الأوربية مناهضة لسلطان الكلية ورجعيتها ، ينظر: الأعمال الكاملة، ص «٣٦».

والمحفل الماسوني: وهو المحفل الذي ضم مناسبة الماسونية ، ويقول رشيد رضا إن عبه ُ التحق بالماسونية وخاب ظنه فيها ويقول السيد هادي خسرو شاهي منددا ً أنتماء الأفغاني وعبده لهذا المحفل ويقول غير صحيح .

[٦] المحفل الشرق الفرنساوي: وهو محفل أنشأه ُ الأفغاني بعد تركه للمحفل الماسوني حيث بلغ أعضائه ٣٠٠ عضو من المفكرين والناهضين المصريين وكان محمد عبده أحد أعضائه، ينظر: الأسدي ، مختار ، جمال الدين الأفغاني في شخصيه لم تتكرر ،ص «٢٤».

[٧] عمارة ، د. محمد، الأعمال الكاملة لمحمدعبده ُ ، دار الشروق ، فيه نص مصر ،الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م ، ج ١ ، ص «٣٥».

ثمرتهُ إلاّ إذا صحبهُ شعور بالعزة القومية، وكأن الاختلاف هنا حاصل في تحديد نقطة البدء في الإصلاح [١]،

رغم هذه التحولات في القيم الإصلاحية التي جاهد بها محمد عبدهُ مع إستاذه الأفغاني، وقبل الإنتقال إلى مرحلة العمل خارج مصر لا بد هنا من الإشارة إلى فكرة الإصلاح الذي أرادوا وهو إصلاح الشعب [٢]لأنهُ الذي يوصل الأمة إلى مفادها.

مما تقدم إن نهضة الشرق وتجديد حياته وتحرير طاقاته، غاية أتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبدهُ ، وتكون من حولها بمصر تيار فكري وعملي يسعى في هذا السبيل، ولكن الوسيلة إلى تحقيق هذه الغاية قد أختلف من حولها موقف الأفغاني مع موقف محمد عبده، ولم يبرز هذا الاختلاف مدة إقامة الأفغاني بمصر . وإنما ظهرت ملامحه مع بداية إستقلال شخص محمد عبدهُ بالقيادة، وبعدها نجد إن مسار الأفغاني كان هو المسار الثوري ، إذ يرى الثورة هي الوسيلة الأجدى والأفعل في بلوغ الغاية التي حددها «كالإستراتيجية»لشعوب الشرق في ذلك الحين، أما محمد عبدهُ فلقد كان «إصلاحياً » يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية[٣].

---

[١] ينظر: قاسم ، د. محمود ، جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته ، ص «٤٣».

[٢] ينظر:المصدر نفسه، ص «٤٣».

[٣] ينظر: عمارة ،د. محمد ، الأعمال الكاملة لمحمد عبدهُ، ص «٣٧».

ثانيا: - الجانب الفكري المحظ.

إذن قد مررنا بمحاور الإنطلاق التي أسس عليها محمد عبده عناصر ثقافته لمرحلةالأزهر ومدة جمال الدين الأفغاني ونحن الآن في مرحلة الإنطلاق بعد إنفصاله عن إستاذه وتكوين مدرسة فكرية خاصة مستوحاة من المدة التي عاشها ومن النتاجات التي قام بها، حيث أرتكز فكر محمد عبده على الأصالة في الأمة والتراث الذي تكون من ((الدين، اللغة، التاريخ، الثقافات الأجنبية))[١]، وعناصر ثقافة محمد عبده كما رأينا جمعت بين التوجه الإسلامي التقليدي المحافظ إلى جانب العقلانية الغربية [٢] رغم أنه عاش الواقع المتردي نفسه الذي عاشه من سبقه لذلك ان الإسلام هو الحل الا مثل للمجتمع الإسلامي[٣].

((لذلك كان الفكر مهماًلدى محمد عبده لأنه يقول في إيجاز صريح: الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا كان مطلقاً مستقلاً يجري في مجراه الطبيعي الذي وضعه الله تعالى إلى أن يصل إلى غايته))[٤] ولا يكفي عن التنبيه إلى أن واجب الإنسان ألا يذل فكره لشيء سوى محبة الحق: ((فإن الذليل للحق عزيز)) [٥]فالحق عنده هام لإنه في رؤية له منطلقها دينياً وفكرياً ما يتلاقى مع مفهوم الظاهرة المناخية في الفكر المعاصر، العربي والعالمي، أي ((ظاهرة العودة إلى الدين ورموزه، [٦] أو ظاهرة التوفيق بين الوحي والتاريخ بهدف

---

[١] رباح ، د. أسحق محمد ، دراسات في تاريخ الفكر العربي ، ص «٢٩١».

[٢] ينظر:المصدر نفسه: ص «٢٩٢».

[٣] ينظر: د. باسمة جاسم خنجر ، مستقبل الدرس الفلسفي بغداد (٢٠٠٠)،ضمن اعمال المؤتمر الفلسفي العربي الاول لبيت الحكمة بعنوان، مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم ،ص «١٩٩».

[٤] أمين ، د. عثمان ، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٦٧».

[٥] المصدر نفسه ، ص «٦٨».

[٦] أدونيس ،الثابت والمتحول، ج٣، بحث في الابداع والاتباع عند العرب،دار الساقي بيروت، لبنان،ط٩ ٢٠٠٦م ،ص «١٠٦».

السيطرة على التقدم المادي وتوجيهه لخدمة الإنسان في روحانيته على الأخص فالإنسان في العالم الراهن باستعادة يقينه أنه تابع لقوة تتجاوز معرفته وإرادته)).

وهنا نجد حقيقة أوجدها محمد عبده بحيثيات الرجوع إلى الدين من خلال الأحكام دائماً وأبداً إلى الفكر الإسلامي الذي آخى بينهما والذي جعل العلم على إطلاقه فريضة دينية وضرورة شرعية واجبة[١]، رغم إنه لا يختص بفرد معين لأن لكل بيئة توجهاتها وما من شك أن لكل فرد أسلوبه الخاص في التفكير، والذي قد يتأثر بخط تنشئته ودافعيته وقدراته وخلفيته الثقافية وغيرها مما يميزه عن الآخرين[٢]، وهو بذلك أراد أن تتفتح أذهان المجتمع العربي فكرياً وذهنياً حتى لا تكون جامدة وتكون قادرة على إستيعاب المخطط الذي يراد لها لذلك كان الفكر النقدي الذي استخدمه محمد عبده من المعطيات الكبيرة في هذا الصدد فقوله ((أن التقليد أصبح راسخاً في المجتمع الإسلامي العربي دينياً وفكرياً وسلوكاً وأصبح مصدراً أول للآراء والأعمال من خلالي نقده في تبيان ضلالة وبعده عن الأصول الإسلامية إذ لا يمكن التجديد إلاّ إذا عرفنا التقليد ونقدناه تمهيداً لتجاوزه في ظننا أن النواة الأساسية لفكر الإمام كامنة في هذا البعد النقدي ومن هنا عمل إلى تسميته بالفكر النقدي ليدل على غناه وتعهده وعلى أنه أبعد من أن يكون مجرد فكر إصلاحي، كما إصطلح معظم دارسيه))[٣] يتجلى هذا البعد النقدي في كل ما يتعلق بالتقليد والنظر العقلي في النقاط الاتية: .

أولاً : ـ الإسلام في ذاته نشأة ودعوة نقيض التقليد، أقتلع أصوله الراسخة في المدارك وهذا ما كان من دعائم وأركان في عقائد الأمم

ثانياً : . علم الإسلام ان الإنسان لم يخلق ليعاد بالزمام ولكنه فطر على أن يهتدي به.

ثالثاً : . صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء.

---

[١]ينظر: عمارة ، د. محمد ، العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق الفاجة ،بيروت ، ١٩٨٦ م ، ص «٢٤».

[٢]ينظر: نوفل ، د. محمد بكر، تطبيقات عملية في تنمية التفكير باستخدام عادات العقل، دار المسيرة للنشر والتوزيع عمان ، ط١ ، ٢٠٠٨ ص «٢٣».

[٣] ديوان النهضة ،الإمام محمد عبده ،دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ب ط ، ص «١١».

رابعاً : ـ نبه الإسلام على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمياً لعقول على عقول ولا لأذهان على أذهان.

خامساً : . أكد على أن السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان.

سادساً : ـ قد يكون في تلك الآثار التي ينتفع بها أهل الجيل الحاضر ظهور العواقب السيئة لأعمال من سبقهم.

سابعاً : . إنتقد الإسلام أرباب الأديان في أقتفائهم آثر أبائهم.

ثامناً : ـ بهذا كله أطلق الإسلام سلطان العقل من كان قبله وخلعه من كل تقليد كان أستبعده.

تاسعاً : ـ هكذا تم للإنسان المسلم بمقتضى دينه أمران عظيمان: أستقلال الإرادة وإستقلال الرأي والفكر[١].

فتفكير الفرد وهم حتى يتسنى له أن يتفاعل وينقد المجتمع بصورة فيقول[٢]: ـ ((فعلى من يريد كمال أمة بتمامها أن يقيس ذلك بكمال كل فرد منها، ويسلك في تكميل العموم عين الطريق التي يسلكها لتكميل الواحد، هل يسهل على صاحب الفكر الرفيع أن يودع في عقل الطفل الرضيع والصبي قبل رشده وقبل أن يتعلم شيئاً من مباديء العلوم وتلك الأفكار العالية التي نالها بالجد والاجتهاد وكثرة المطالعات، كلا بل لو أراد أن يجعل شخصاً من الأشخاص على مثل فكره إحتاج إلى أن يبدأ بتعليمه القرآن والكتابة))[٣] هذا هو الأساس في مراحل نضج التفكير في المجتمع إذ لا بد من التدرج

---

[١] ينظر: أدونيس ، الثابت والمتحول ، ص «٩٨».

[٢] لمحمد عبده نشر في الوقائع المصرية تحت عنوان (خطأ العقول) العدد (١٠٧٩) ، ٤ أبريل سنة ١٨٨١ (٥ جمادي الأولى سنة ١٢٩٨ هـ). وتبعها بمقال آخر (كلام في خطأ العقلاء) العدد (١٠٨٢) ، أبريل سنة ١٨٨١ (٨ جمادي الأولى سنة ١٢٩٢ هـ) ينظر: الأعمال الكاملة ،ج ١ ،ص «٣٠٣».

[٣] أدونيس ، الثابت والمتحول، ص «١٣٨».

في عملية التفكير إذ لابد من معطيات تكون مقبولة ضمن عملية ((الصعود المرتقب)) او عملية ((الصعود الفجائي)) (٤).

ثالثا - الجانب الفلسفي:-

ومن الأمور الهامة التي عملت على صقل فكر محمد عبده هي الفلسفة، كونها من الأشياء الكثيرة التي تعاونت على تكوين شخصيته (١) فنجد فلسفته فيما وراء الطبيعة فلسفة متصوف(٢)، فالعناية بالتصوف كانت بتوجيهٍ من قبل الشيخ درويش فأقبل عليه إقبالاً شديداً حتى كاد يغرق في بحور التصوف وخيالاتهِ الواسعة، ولكن كان لمعلمه الثاني وأستاذه الأعظم جمال الدين فضل إنقاذه نهائياً عن هذا الغرق، وتوجيهه إلى ميادين العلم الواسعة وإلى الجهود العلمية المثمرة في الإصلاح الديني، ولقد ظلَّ محمد عبده ميالاً إلى التصوف طول حياته، ويذكر في رسالة التوحيد، كيف شغف بالعلم والتحصل شغفاً ملك عليه زمام نفسه(٣) وكيف جعله غاية إلى أن جاء السيد جمال الدين إلى مصر، حيث أهتدى إلى شيء سماه العلوم الحقيقيةغير أنه لم يجد مزيرشده في هذا السبيل، وكلما أستعان بأحد قال له أن الاشتغال بمثل هذه الأمور مخالف للشرع، ويقول محمد عبده بهذا الصدد: .

---

(١) الصعود المرتقب: ـ وهو الصعود التدريجي الذي يبدأ بخطوة أو هي تكون هي بناء القاعدة الكرية لهذا الصعود بحيث إذا كان مستوى الصعود تدريجياً تكون النهاية حتماً صحيحة وقوية وقادرة على المسير في كل الأحوال ،الباحث. =

= الصعود الفجائي: وهو الصعود الذي لا يكون له هدف وإنما هدفه الأول هو تحقيق مآرب نفعية ولعل ما يكون هذا الآمر هو قاعدة إنكارية للهدف المرتقب بل هو صعود إلى الهاوية ، الباحث .

(١) ينظر:عفيفي ، د. محمد عبد الهادي ، محمد عبده بين النقد والتأصيل ، ملار للتوزيع، مصر، الجيزة ، ط ٢٠٠٧ م ، ص «٣٧».

(٢)ينظر: العقاد ، عباس محمود ،عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده ، مكتبة مصر: أعلام العرب (١) ،ب ط ص «٢٣٨».

(٣) ينظرعبده ، الشيخ محمد والطحاني، دروس في القرآن الكريم ، دار الهلال ، مصر، ص«١٠».

((وعندما تأملت في سبب ذلك رأيت أن الإنسان يكره ما يجهل وبينما كان في حيرته، أشرقت الشمس الحقيقية على حد تعبيره عن ظهور جمال الدين الأفغاني ووصوله إلى مصر فاطمأنت نفسهُ وانتقل إلى عالم جديد))[٤]ونجدهُ أيضاً قد أطلع على آراء الفلاسفة التي دار عليها البحث بين المعتزلة[٢] وفلاسفة المسلمين[٣]، ودرس حكمة الفلسفة النظريين[٤] كما درس مذاهب الفقهاء من أسرى النصوص ومن أصحاب التأويل ولم يكن قط من أهل الظاهر، الذين يأخذون بالحرف ويدينون بالتقليد، ولكنه كذلك لم يكن قط من أهل الباطن، الذين يفهمون الباطنية على أنها رفض للظاهر وانقطاع عن الواقع ونبذٌ للحياة وأنصراف عن شواغل المعيشة التي يشتغل بها الأحياء في دنياهم، أو يحسبون الباطنية ضرباً من الدروشة من أبناء الطريق ونجد عبده((إنما كان رفضهُ للظاهر رفضاً للقشور وألوان الطلاء وكان بحثهُ عن الباطن بحثاً عن حقيقة المعنى الصحيح من وراء اللفظ السقيم))[٥]، ثم نجده بعد هذه التقلبات بين الفلسفة الميتافيزيقية[٦] والتصوف وإطلاعه على النصوص والتأويل ((إطلع على أقوال فلاسفة الغربفي العصور المتأخرة إطلاعاً يمكنهُ من الجمع بينها وبين ما يشبهها من أقوال المتقدمين، وقلما استحدث فيما بعد الطبيعة شيء من جانب المعاصرين لم يسبقهم إليه

---

[٤]المصدر نفسه ، ص «١٠».

[٢]المعتزلة: ـ هؤلاء فرقة اسلامية نشات اواخر العصر الاموي وازدهرت في العصر العباسي تنتسب الى واصل بن عطاء الغزال (٨٠هـ) تميزت بتقديم العقل على النقل ، وبالاصول الخمسة من العدلية والوعدية والقدرية ، وسمو بهذا الاسم لاعتزال واصل بن عطاء مجلساستاذه الحسن البصري في مرتكب الكبيرة اذا مات في غير توبة ، ينظر: ابراهيم ،د. نعمة محمد ،الفلسفة الاسلامية مدخل الى علم الكلام الاسلامي دراسات في الفرق الاسلامية ،ج٣،ص«١٨٧».

[٣] ينظر: العقاد ،عباس محمود ، عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده ، ص «٢٣٨».

[٤] ينظر:عفيفي ، د. محمد عبد الهادي ، محمد عبده بين النقد والتأصيل ،ص «٣٧».

[٥] المصدر والصفحة نفسهما.

[٦] ما وراء الطبيعة(الميتافيزيقا): يرجع هذا اللفظ الى احد اتباع ارسطو اسمه اندرونيفوس، وقد عنى بترتيب كتبه ، فوجد لواحد منها ثلاثة اسماء الحكمة والفلسفة الاولى والعلم الالهي لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى (اولها مباديء المعرفة ، والثاني الامور العامة للوجود ، والثالث الالوهية) ينظر: وهبة، مراد،المعجم الفلسفي ،ص«١٩٨».

الأوائل في أمهات المسائل، وأن أضاف إليه المعاصرون ما أضافوا من مصطلحات العلم الحديث مما دعا إلى استقلال محمد عبدهُ بالفكر والنظر، ثم استقلالهُ بالعمل في الاصلاح، يفردانهُ بمذهبه بين مدارس الفلسفة الإسلامية فلا يتيسر ضمه إلى طائفة منها يسمى بأسمها ويفضل بذلك عن سائرها))[١]، رغم الإدعاء القائم في أنه صاحب فكر سلفي[٢] هو وأربعة أخرين من أقرانه الذين عرفوا بميولهم السلفية ودعوتهم للأخذ من المنابع الأولى للإسلام الكتاب والسنة وهم محمد بن علي الشوكاني[٣]، ومحمد أحمد المهدي[٤]، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد رشيد رضا» فضلا عن ان محمد عبدهُ في خطابه السلفي العقلاني[٥]الذي جعل محمد عبدهُ يأخذ عقائد الدين وأصوله على النحو النقي من الخرافات والإضافات وهي هنا سلفية تتفق مع غيرها وخاصةً في أزالة شبهات الترك والوثنية والتوسل والوسائط من عقيدة التوحيد، لكنها لا تقتصر في فهمها للإسلام كحضارة وتراث، على فهم السلف الصالح، لأن الإسلام كحضارة وعلومهِ العقلية والفلسفية ومذهبهِ في التصوف الفلسفي كل ذلك قد حدث بعد عصر السلف وهو قد حدث لأن ضرورات موضوعية قد اقتضته ومن ثم فإن ((هذا التيار لا يسقط هذا التطور من تراث الإسلام، وهو لا يعتبرهبدعاً سيئة لأنه يحدد إطار البدع السيئة مما يجعلها خاصة بأصول الدين وعقائدهِ الجوهرية : ـ ففي هذه الأصول ثبات لا أبتداع ولا

---

[١] ينظر:العقاد ،عباس محمود ،عبقري الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبدهُ ، ص «٣٧».

[٢] السلفية: المقصود منه الطريقة او المسلك الذي سلكه السلف ، ولهم طريق يختلف عن بقية الفرق والطوائف من تصورات عقدية ، واتخذوا كبرى القضايا منطلقات فكرية لهم ، ينظر، القوسي ، د. مفرج بن سليمان ، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية دراسة نقدية ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٣م، ص٢٩-٣٠.

[٣] هو من اليمن صاحب الخطاب السلفي الاجتهادي (١١٧٣ . ١٢٥٠ هـ / ١٧٦٠ . ١٨٣٤ م).

[٤] هو من السودان صاحب الخطاب السلفي التحريري (١٢٦٠ . ١٣٤٠ هـ) (١٨٤٤ . ١٨٨٥ م).ينظر: د. علي حسين الجابري ، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية ، ص «٥٠٦».

[٥] ينظر:المصدر نفسه، ص «٥٠٥» . ص «٥٠٦».

تطوير مهما أختلف الزمان والمكان أما في الإسلام بوصفه حضارة وعلوما، فإن التطور دائم والإضافات مستمرة))[١].

((ومن ثم فإن الابتداع هنا حسن وليس بالسيء كما هو الحال في أصول الدين ولذلك يبدأ هذا التيار سلفياً تماماً في تصوره للذات الإلهية، ولا يختلف فهمهُ مع فهم السلفية التقليدية لعقيدة التوحيد الإسلامية))[٢]، لذلك قام رجال الفكر الإسلامي في القرنيين الاخيريين يتفقون على حقيقة ضرورة العودة إلى الأصول والاستئناس بها في مواجهة المستجدات الحيوية وتقديم الحلول العقيدية لها ولما كان الخلف، من المحافظين في عموم الإسلام قد أعتادوا على التثبيت بما في حوزتهم من ذخيرة السلف، تنادى مفكروا التاريخ الإسلامي الحديث إلى ضرورة العودة إلى الكتاب والسنة عودة واعية تعينهم على مواجهة تحديات السياسة والاقتصاد والفكر والحياة[٣]. نجد أراءهُ كاملة مبسوطة في تعليقاته على أقوال الفلاسفة أو المعتزلة أو المتصوفة يوافق بها كل طائفة من هذه الطوائف أو يخالفها، مستقلاً عنها جميعاً بمنهجه الذي أمتاز بطابعه الخاص في الفهم والتحقيق وهو طابع الفكرة العقلية العملية أو طابع الفكرة الصالحة للتعليم والإفادة بالتربية والهداية[٤]، إذن أفكاره أخذت طابع التصوف واتجهت نحو التصوف الفلسفي ،فكتب الشيخ عبده مقدمة (رسالة الواردات) الفلسفية التي تبدوا فيها تأثيرات

---

[١] عمارة ، د. محمد ، العرب والتحدي ، ص «٢٢٤».

[٢] عمارة ، د. محمد ، العرب والتحدي ، ص «٢٢٤».

[٣] الجابري ، د. علي حسين ، الفكر السلفي عند الشيعة الأثنا عشرية ، ص «٥٠٥».

[٤] العقاد ، د. عباس محمود ، محمد عبده ، ص «٢٠٤».

[٤] عبدجاسم ، منتهى ،جدلية العلاقة بين التربية والسياسة عند محمد عبده ،ص١٠، رسالة ماجستير ، كلية الاداب ، قسم الفلسفة ، جامعة بغداد،٢٠٠٣.

[٥] المصدر نفسه / ص١٠٤.

[٦] المتكلمين : وهم الباحثين عن العلم في اثبات اصول الدين الاسلامي بالادلة المفيدة لليقين بها ، والبحث ودراسة مسائل العقيدة الاسلامية الحقة بايراد الادلة وعرض الحجج على اثباتها ومناقشة الاقوال والاراء المخالفة لها ، ينظر، الفضلي، د. عبد الهادي، خلاصة علم الكلام ، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، بيروت ، لبنان ، ص((٩)).

الأفغاني واضحة عام ١٨٧٢ ، ومثلت هذه المقدمة أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا التراث الفكري الفلسفي للأفغاني[٤]،فهو مع الفلاسفة الإلهيين في مسألة الوجودالإلهي،كذلك مع بعض الموارد(٥) ومع المتكلمين(٦) اذ يؤمن بأنالله هو الفاعل كما أرادهُ من خلقه.فهو مع المعتزلة في تحكيم العقل والاستهداء به إلى هدى الدين، وهو مع المتكلمين ،من استخدام القضايا المنطقية وهو مع المتصوفة، أو على الأصح مع الحكماء المتصوفين ولاسيما الأخلاقيين[١]، وحقيقة هذا نابعة كونه قد نظر إلى الفلسفة نظرة إنسانية عريقة، فأخذها على معنى محبة الحكمة [٢]، وممارسة الفضائل الأخلاقية، وهداية السلوك الإنساني، وقد فهم الفيلسوف العربي الحديث أن التفكير الفلسفي لا يصح أن يظل دائماً نظرياً تأملياً فحسب وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجداناً مليئاً وتمكناً صحيحاً إلاّ إذا إستطاع أن يخوض بنا غمار الدنيا بدلاً من أن يخرجنا منها، وأن يلزمنا أن نتحمل مسؤولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها، بدلاً من أن يدعونا إلى أن نجد في عزلته الفكر وإحجامه ملاذاً نلوذ به[٣].

رابعاًتفسير القرآن عند عبده ، (الجانب الفكري): -

البحث في تفسير[٤] القرآن ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور وأهمها، وما كل صعب يترك ولذلك لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه، ووجوه الصعوبة كثيرة أهمها أن القرآن الكلام السماوي تنزل من حضرة الربوبية، التي لا يكتنه كنهها على قلب أكمل الأنبياء وهو يشتمل على معارف عالية، ومطالب سامية، لا

---

[١] العقاد ، د. عباس محمود ، محمد عبده، ص «٢٠٥».

[٢]لعل محمد عبدهُ أراد من ذلك كون تعريف الفلسفة هو (حب الحكمة) أو (محب الحكمة) أو (االصوفولوسيا) وهي التعريف الأكثر شيوعاً له هذا من جانب أو من جانب آخر أراد أن يبين محمد عبدهُ بأن الحكمة هي مخافة الله وحسب القول المشهور (رأس الحكمة مخافة الله وعلماً إن الرأي الأول هو الأقرب عقلياً ، الباحث.

[٣] ينظر:أمين ، د. عثمان ،رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٦٦».

[٤]التفسير الذي نطلبهُ هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله، ينظر:سعيد ، خالدة وادونيس،الامام محمد عبدهُ ، ص «٢٥».

يشرف عليها إلاّ أصحاب النفوس الزاكية، ولما رأى علماء المسلمين تأثير القرآن في جذب قلوب الناس إلى الإسلام، وإن الإسلام لا يحفظ الآية أجمعوا على وجوب حفظ اللغة العربية وتدوينها[1] وهذا هو الأمر الذي نادى به محمد عبده بحيث إن منهجه في التفسير كان قائماً على أمور: ـ الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، وجعله ضمن موازين العقل البشري الذي وضعها الله لترد من شططه[2] وتقلل من غلطه وحبطه.

الثاني: ـ إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المخاطبات الرسمية أو في المراسلات بين الناس، وكانت أساليب الكتابة في مصر تخص في نوعين كلاهما يمنحه الذوق وتنكره لغة العرب: ـ الأول ما كان مستعملاً في مصالح الحكومة وهو رث خبيث، الثاني: ـ ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر وهو ردي في الذوق بعيد عن الفهم ثقيل على السمع غير مؤدٍ للمعنى المقصود[3].

وثالثاً : . التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ما للشعب من حق العدالة على الحكومة، ويقول: كان من سوء حظ المسلمين إن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارته عن هذه المقاصد التالية والهداية السامية فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب، لذلك يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقاته لا فرق بين عالم وجاهل فمثلاً يكفي العامي من فهم قوله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾[4] ما يعطيه الظاهر من الآيات وأن الذين جمعت أوصافهم في الآيات الكريمة لهم الفوز والفلاح عند الله تعالى[5]، فهو أعطى هناً وصفاً للأولياء

---

[1] ينظر:سعيد ، خالدة ، الإمام محمد عبده، ص «٣٥».

[2] الشطط: هو قول الباطل الزور وعكسه قول الحق. قال تعالى:﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾.

[3] ينظر: عفيفي ، د. محمد عبد الهادي محمد عبده بين النقد والتأصيل، ص «٦١».

[4] سورة المؤمنين / آية (١، ٢).

[5] ينظر:عفيفي ، د. محمد هادي محمد عبده بين النقد والتأصيل ، ص «٦٣»، كذلك ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا ج ١، ص «٧».

والصالحين والأنبياء حتى يعلم كل ناظر في كتابنا الإلهي القرآن ما رفع الإسلام في شأن الأنبياء والمرسلين، والمنزلة التي أحلهم من حيث هم حملة الوحي، وقدوة البشر في الفضائل وصالح الأعمال، وتنزيهه إياهم عمار ماهم بين أعداؤهم وما نسبه إليهم المعتقدون بأديانهم ولا يخفى على أحد من أهل النظر في هذا الدين القديم أنه قد قرر عصمة الرسل كافة فالزلل في التبليغ، والزيغ عن الوجهة التي وجه الله وجوههم نحوها من قول وعمل وخص خاتمهم محمد (ص) فوق ذلك بمزايا فصلت في اثناء الكتاب العزيز)[١].

لذلك كان المنهج العقلي الذي استخدمهمحمد عبده في تفسير القرآن لم يصل الى الشرق منذ يقظتهم ، رغم أنه طبق فيه منهج استاذه الأفغاني وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت، فكان يعقد درسه به ثلاث ليالٍفي الأسبوع، وأجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هناك، حتى أن المفسرين من المسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه، ولماحالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له وطلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه . فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد لمتابعة حديثه إلى جوار الباب[٢]، لأنهم كانوا يعتقدون إن تفسيره هو الذي كان من باب الذي يجب على الناس كونه فرض كفاية ويستجمع الشروط لأجل ان تستعمل لغايتها وهو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ليتحقق فيه معنى قوله (هدى ورحمة) ونحوهما من الأوصاف[٣].

ويعتقد محمد عبده: - ((إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه فله تفاسير كثيرة أتقن بعضها ما لم يتقنه البعض الآخر ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات ولعل العمل لا يتسع لتفسير كامل، ثم إن الكتابة لا تفيد القلوب العمي، وإنما تفيد القلوب المتيقظة الصالحة بوجه الحاجة إليها، ونجد إن الكلام المسموع يؤثر في النفس أكثر مما يؤثر الكلام المقروء لأن نظر المتكلم وحركاته وإشاراته ولهجته في الكلام كل ذلك يساعد على فهم مراده))[٤]ومحمد عبده ((كان حريصاً في تفسيره على تنقية الإسلام وتفسير القرآن من الشوائب، فإن طائفة كبيرة من الإسرائيليات دخلت القرآن

---

[١] عبده، محمد وآخرون، مشكلات القرآن مشكلات الأحاديث ، ص«٢٦».

[٢] ينظر: عمارة، د. محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص«٣٩».

[٣] ينظر:سعيد، خالدة ، الإمام محمد عبده،ص«٣٢».

[٤] ينظر:عبده ، محمد ، دروس من القرآن الكريم ، ص «٥ . ٦».

فكانت حجاباً حاجزاً عند بعض المفسرين دون التغلغل في إدراك معانيه فكان من عمله في درسه أن يزيل هذه الغواشي فيما نشر لتبدو صفحة القرآن متألقة ونورها مبين))[1]، فنجده يقرأ ما يقرأ حتى أنه كان يقرأ نحو خمسة وعشرين تفسيراً، ما بين مطبوع ومخطوط، ولكنه يستعين بمجموعها، ليصل لباب المعنى، لا لينقل ما فيها، أويتيه فيما يقرأ، وكان يتخذ من منبر القرآن طريقاً لبيان البدع والأوهام وما فرق وحدة المسلمين بعد الإجتماع، ويوضح الفرقة الفكرية والسبيل إلى تلافيها على مائدة القرآن، الأخذ من ورده الصفي، وعلمه النقي، [2] لأنه الورد الصافي لتحقيقه فلا ينبغي البحث عن أي مطابقة أو موازنة مع نصوص التوراة أو تلك التي ترجع إلى مصادر جاهلية سابقة على الإسلام[3].

خامسا - مفهوم العقل عند محمد عبده.

وكما هو معروف((إن محمد عبده خرج عن المألوف في التعليم والتفكير، فقد كان إتجاه التعليم قبله ينحو إلى تقييد الفكر، والحد من حرية الفرد وتفكيره، والأخذ بما قال به الأقدمون والتسليم بما جاء في الكتب القديمة أيا كانت)) [4] لذلك كان((تعامله الفكري مبني على أساس العقل لأنه قد عول عليه تعويلاً يجعله في عداد المفكرين الأحرار))[5]

لذلك دعا إلى إعمال العقل حتى في شؤون الدين، فالمرء لا يكون مؤمناً لديه إلاّ إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى أقتنع به، ومن ربي على التسليم بعد عقل ولو صالحاً فهو غير مؤمن لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يتذلل الحيوان

---

[1] شحاته ، عبد الله محمود منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، رسالة ماجستيرفي الجمهورية العربية المتحدة، مصر ، ١٩٦٣م، ص «ح».

[2] ينظر: شحاته ، عبد الله محمود منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم ،ص «ط».

[3] ينظر: خليل، اسامة، الإسلام الوصولية التأريخية ، بلال لبنان ، ط١ ، ص «٤٥».

[4] ينظر:قلعجي ، قدري ، محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام، دار العلم للملايين ، بيروت، لبنان ،ط٢ ، ١٩٥٦ م ص «١٢١».

[5] دينا ، د. سليمان ،الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين،دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٨ م ،ص «٩».

بل القصد منه أن يرتقي عقله ويرتقي نفسه بالعلم والعرفان فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع للناس المرضي لله[١].

فلابد هنا أن يرتقي الإنسان بالعقل لا يكون عبد من سبقوه مقيد بما قالوا سواء أكان ما قالوه حقاً أم باطلاً فدعا محمد عبدهُ إلى التحرر من هذه القيود وإطلاق حرية العقل ليفكر ويبدع، فليست الفكرة الراجحة هي في الفكرة التي قالها مؤلف بالذات أو جاءت في كتاب بعينه بل هي التي رجحت لديه بأعتبار مقاييس التفكير العام للإنسان[٢].

لذلك كان يدرك أن العقل كفيلاً بحل المشاكل ويمكن القول في إجمال أن محمد عبدهُ لم يفرط في حق العقل ولم يبخسهُ حقه[٣].

وهنا ينقل لنا محمد عبدهُ درسيين من دروس الحكيم أحدهما في التربية والآخر في الصناعة، خلاصة الأول منها أن قوام الحياة في الأجسام الحية تفاعل العناصر الداخلية فيها تفاعلاً متناسباً[٤]، بحيث لا يتميز أحد تلك العناصر بالغلبة على باقيها غلبة تقضي بظهور خواصه وتسلطها على خصائص البقية ثم ينتقل إلى القول بأن الصناعة قوة، والقوة منشأ الأثر دائماً فعلاً كان أو إنفعالاً ويتحدث بعد ذلك عن قوة العقل فيقول إنها قوة إنفرد بها الإنسان وهي: - ((محور صلاحه وخلاصه إن وجهها صوب وجهتها الحقيقية، فإن إستعملها لغايات طبيعته أو حسية أي قاصرة على موضوعها المودعة فيه لا تفيد سواه، كأن يطلب منها تنمية بدنه أو جلب ما يلائم ذائقته أو نهامته أو حاشيه ذلك))[٥] لهذا لم ينقص محمد عبدهُ العقل حقهً فهو قد جاوز به حدهُ ودفع العقل دفعاً ليقول في حوادث المستقبل قولاً يقيناً ومعرفة المستقبل معرفة يقينية تعتبر الآن من مشاكل الفكر الحديث[٦].

---

[١] ينظر:قلعجي ، قدري ، محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام، ص «١٢١-١٢٢».

[٢]ينظر: قلعجي ، قدري ، محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام، ، ص «١٢١».

[٣]ينظر: دينا ، د. سليمان ،الشيخ محمد عبدهُ الفلاسفة والكلاميين، ص «٩».

[٤] ينظر:قلعجي ،قدري ، ثلاثة من أعلام الحرية ، ص «٤٨».

[٥] المصدر نفسه، ص «٤٩».

[٦]ينظر: دينا ، د. سليمان ،الشيخ محمد عبدهُ بين الفلاسفة والكلاميين ، ص «٩».

إن مقام العقل عند محمد عبدهُ((هو أداة العلم في الإسلام مقام لا تخطيء علوه وسمو البصيرةبل ولا البصر فمعجزته ُ القرآن الكريم، تئوجه إلى العقل، وهو الحاكم بين ظواهر النصوص وبين ثمرات البراهين العقلية إذا ما لاح التعارض بينهما وقد أدى ذلك إلى تأسيس الحضارة العربية الإسلامية فهي عقلانية في لبها وجوهرها على الدين الإسلامي وليس على استبعاده))[1]، لذلك كانت ميزة المجتمع الإسلامي الأمثل عند محمد عبده ُ لا تنحصر في الشريعة بل تتناول العقل أيضاً فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شؤون العالم والدين، والكافر الحقيقي وحده الذي يطبق عينه على نور الحقيقة ويرفض النظر في البراهين العقلية، وخلافاً لما يقوله الخصوم، فإن الإسلام، لم يدع قط إلى تعطيل عمل العقل، إذ هو بالعكس يؤيد كل بحث عقلي وكل علم، فالإسلام هو دين عقلي يسمح للمسلمين بأن يقتبسوا علوم العالم الحديث بدون أعتناق المذهب المادي[2] أو((الخروج عن دينهم))[3]، لذلك ظهرت طبقتين مثقفتين لكل منهما عقليتها الخاصة: العقلية الإسلامية التقليدية المقاومة لكل تعيين وعقلية الأجيال الطالعة القائلة لكل تغيير ولكل أفكار أوربا الحديثة فهذا الإنقسام ليس إنتفاء أساس مشترك بين الفريقين فحسب بل عني أيضاً تهديداً لأسس المجتمع الخلقية بفعل روح العقل الفردية القلقة، المتسألة دوماً والشاكة أبداً ، فقد أنطوى تفكير فرنسا القرن التاسع عشر الذي كان محمد عبده ُ قد تأثر به تأثراً عميقاً في أوائل حياته، على التحذير من أخطار عقلية القرن السابق الميتافيزيقية[4]لذلك رأى محمد عبده ُ أن وضع هذه الأسلحة الهدامة في أيدي من لم يفهمها كل الفهم لخطر أشد من عدم وضعها على الإطلاق، فنجد مثلاً إن هناك إختلافا مستمرا في تاريخ الخطاب الفكري حول ماهية العقل وحيزه واثره، وهذا ناتج عن

---

[1] عمارة ، د. محمد ، العلمانية ونهضتنا الحديث ، ص «٢٤ . ٢٥».

[2] المذهب المادي : . هو المذهب الذي يفسر كل شيء بلاسباب المادية ، ويطلق على المذهب اللذين يقولون ان المادة وحدها هي الجوهر الحقيقي الذي به تفسر جميع ظواهر الحياة ، وجميع اقوال النفس، ينظر: صليبيا ، د. جميل ، المعجم الفلسفي ، ج٢،«٣٠٩».

[3] حوراني ،البرت، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ . ١٩٣٩ م ،ص ١٨٣ . ١٨٤»

[4] ينظر: المصدر نفسه ،ص«١٧١ . ١٧٢».

تغيرات أنظمة المعرفة بين حقبة تأريخية وأخرى، فمنذ بدايات الفلسفة اليونانية[١] قامت التساؤلات حول طبيعة الظواهر النفسية وتأثيراتها وأساسها الفزيولوجي، فقد حاول طاليس وهيرا قليطس وإنكسمانس وأبيقور دراسة ظواهر العالم وتفسيرها أنطلاقاً من كونها معطيات قائمة بذاتها، وبالتالي معرفتها تبدأ من معايشها هي، وليس من موقع مفارق على طريق النسق الفلسفي الأفلاطوني[٢]من هنا أسست مقاربتهم لوجود علاقة بين الدماغ والفكر ،إلاّ أن أبن سينا[٣]اراد حل هذه الإشكالية بصورة معمقة حيث قام بدراسة تشريح الجهاز العصبي، وبين العلاقة بين التغيرات العضوية الفزيولوجية والقوى النفسية من إحساس وإدراك وتفكير ومخيلة وإرادة، على هذا الأساس أكد ابن سينا على أن الدماغ هو حّيز ومنطق هذه القوى النفسية[٤]، فمعرفة الخير أو المكان الذي يسمح بإمكانية التفكير يختلف عن ماهية الوعي صحيح إن الدماغ عضو معقد في بنيته وترابطاته الداخلية ويتكون من مجموعة من العصبويات تشتغل مع بعضها في شروط عضوية معينة لإنجاز المهام الذهنية المعقدة، إذن مكان العقل أو حيزه، هو من إنتاج العقل ذاته العقل هو الذي حدد الحيز الخاص به وهو ليس في الدماغ لأن الأخير ينجز

---

[١] الفلسفة اليونانية: تعكس الفلسفة اليونانية خصائص اليونانيين والظروف الحضارية التي مروا بها وخضعت بعدها من الفلسفات لعوامل التأثير والتأثير وأصطفت أول الأمر بالصفة الدينية الشرقية، ، ينظر: الحفني ، د. عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفهم ، ص «٦٢١».

[٢] أفلاطون: هو أرسطو قليس بن أرسطون وقد أطلق عليه هذا الإسم من قبيل السخرية أي العريض ولد بأثينا وهو صاحب المحاورات المصدورة أشهرها الجواية والثبتتس والمأدبة وغيرها تشير، ينظر: مرحبا ،تاريخ الفلسفة اليونانية، ص «٢٢٣» .

[٣] ابن سينا: ولد الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا سنة ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م، في قرية افشنة بالقرب من بخارى وكان ابوه رجلا فارسيا ، بدأ عمله بممارسة الطب ودراسة الفلسفة وعلوم كثيرة اخرى اهم انتاجاته وكتبه الفلسفية والمنطقية اشرها كتاب(الموجز في المنطق)، و كتبه الفلسفية ككتاب الاشارات والالهيات والشفاء. ينظر: صليبا ، د. جميل ، تاريخ الفلسفة العربية ، دا الكتاب اللبناني ، بيروت ، طبعة ثانية ، ١٩٧٣م، ص «٢٠٣-٢١٣» .

[٤] ينظر: عبود ، د. مقدام نديم ، بين القطبعة والخلق والحقيقة في الخطاب العربي المعاصر ، دار الحداثة ، لبنان، ط١،١٩٩٩ م ، ص «١٩».

وظيفة إنها حركة بيوكيمائية لا تشترك مع الوعي بروابط ذات خصائص في طبيعة ما هوية واحدة فالعقل هو غير النشاط أو الوظيفة الدماغية[١].

ونجد محمد عبده في رسالة التوحيد يسهب في الحديث عن قدرات العقل الإنساني في إكتشاف العوالم المحيطة به بدون عيوب الغيب وتدخل الما وراء، إذ إن ((الأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأكوان الواقعة تحت مداركنا، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها أو إستحضار صورها يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعضها الكائنات تحت حواسنا أو حضورها في مخيلاتنا، والعقل في محاكمته للتمييز بين الحسن والقبيح إنما يعتمد على ملكة النقد وتمييز قدرات العقل في الكشف عن مجاهل الواقع والمجتمع والحياة))[٢]، هناك روح الإنساني التراثي الحرية الإنسانية مرجعية العقلالذي وصل إلى محمد عبده ُ تراثياً من خلال الاعتزال . والتوحيدي معتزلي ومتصوف عظيم أيضاً ومن خلال إتصاله بالروح التقريري العقلاني النقدي للقرن الثامن عشر، أضفى على النقد لدى محمد عبده ُ تلك المسحة الروحية الإلهية الصوفية، باعتبار أن النقد هو الملكة الأساسية للعقل لمعرفة الحسن من القبيح والخير والشر[٣].

إذن الإنسان ((كون عقلي، سلطان وجوده العقل الأنتقاد نفثة من الروح الإلهي، فلولا الأعتقاد ما شب علم عن نشأته لهذا وكل الله بالعقل منبهاً لا يغفل، وحسيباً لا يهمل، وكائناً لا ينام، يزعج الواقف ويحث المتريث ويمسك الواجف، ذلك الواعظ العظيم الحكيم، والمؤدب العليم هو الانتقاد، ينبث في الفؤاد، ثم يتجلى في البيان على أسئلة اللسان، فيفقهه العالمون، ولا يهمله العاملون))[٤]﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾[٥] هذا التناظر والتلازم والتناغم بين العقل والنقد والألسنة يعبر عن مدى نضج

---

[١] عبود ، د. مقدام نديم ، بين القطبعة والخلق والحقيقة ،ص«٢٠».

[٢] عيد ،عبد الرزاق، محمد عبدُ إمام الحداثة والدستور ، ص «٢١٠».

[٣] ينظر:المصدر نفسه،ص «٢١٣».

[٤] المصدر نفسه، ص «٢١٣».

[٥] سورة الروم ، آية (٥).

مشروع محمد عبده النهضوي الذي يمقض الإنتقالات الفجائية الفجة والإنقلابات العفوية ويرفض اللجوء إلى التحشيد والتعبئة الشعبوية الشعارية الحماسية[1] .

[1] ينظر:عيد ، عبد الرزاق،محمد عبدهُ إمام الحداثة والدستور ، «ص ٢١٤».

المبحث الثاني:

(رؤية محمد عبده في السياسة)

أولا: محمد عبده ، والمهام السياسية

ثانيا: مفهوم وحدة المسلمين عند محمد عبده ، وتقويم الأمة من انحطاط العقيدة.

ثالثا: مرحلة الرؤية الجامعة ترابط السياسة مع المجتمع.

المبحث الثاني: رؤية محمد عبده في السياسة

أولا محمد عبده ، والمهام السياسية.

إذا ما أردنا الحديث بدايةً عن أهم المهام السياسية التي شغلها عبده لوجدنا أنه كان هو وعدد من زعماء من تلامذة جمال الدين الأفغاني، قد أسسوا معهُ أثناء وجوده بمصر حزباً سياسياً باسم الحزب الوطني الحر وكان هذا الحزب، يطالب بتنازل الخديوي إسماعيل عن الحكم ويطالب بالإصلاح[١].

وكان الشيخ محمد عبده واحداً من الشخصيات الهامة في مجلس الشورى القوانين إلى جانب أهميتهُ في مصر كلها كواحد من علماء المسلمين الكبار، وقد عين في مجلس شورى القوانين في ٢٥ يناير ١٨٩٩ م[٢] وسرعان ما دخل في حركة أحمد عرابي[٣]، وأبان هذهالحركة أكتسب العرابيون قوة جديدة بإنضمام محمد عبدهُ إليهم ورغم الأحداث التي حصلت إلاّ أنه صار بعد مظاهرة وتستر أمام سراي عابدين مستشارهم الأول والآكبر[٤].

وبعد ذلك عينته الحكومة بما ظهر منهُ من وعي ونضج ونشاط عضواً في مجلس المعارف، وعضواً في مجلس الأوقاففبذل جهودهُ ((في إصلاح التعليم والأوقاف

---

[١] ينظر :الطحاني، طاهر، مذكرات الإمام محمد عبده ، دار الهلال، مصر، ب ط، ص«١٥».

[٢] ينظر: حنو ،جاكوب ، ترجمة ، سامي الليثي، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ م: الى١٩٥٢ م ب . ط ، ص«٥٦».

[٣] أحمد عرابي : ـ ولد عرابي في أبريل عام ١٨٤١ م من رزنة بالشرقية في مصر حيث واجه الخديوي توفيق يوم ٩ سبتمبر ١٨٨١ م، وتوفي في ٢١ ديسمبر ١٩٢١ م وهو قائد الثورة العرابية المشهورة والذي فصل معارك القتال داخل القطر، وهزيمة الأنجليز أما الجيش المصري في كفر الدوار هزيمة برية ساحقة مما أدى الى سخبه ونفيه مؤبداً إلى جزيرة سيلان، ينظر: عرابي، أحمد، مذكرات عرابي، كتاب الهلال (٨) ،دار الهلال ، مصر مارس ،١٩٥٣ م الجزء الثاني ، ص «٥ . ٦».

[٤] ينظر: بركات ، داود، دراسة وتعليق ،لطيفة محمد سالم، الثورة العرابية بعد خمسين عاماً رؤية صحيفة الأهرام ١٩٣١-١٩٣٢، مطبعة دار الكتب والوثائق ، القاهرة ،٢٠٠١ ص «٦١».

وتنظيم شؤونهما))[١]، ناهيك فيما عهد إليه من المشروعات الوطنية فقد كان القوم لا يقدمون على عمل كيس إلاّ رأسوه عليه واستشاروه فيه فرأس الجمعية الخيرية الإسلامية . وألف شركة طبع الكتب العربية وعهد اليه تنظيم مدرسة يتخرج فيها قضاة الشريعة ومحاموها، فضلاً عما اشتغل فيه من الأمور الهامة في القضاء والإدارة بالمصالح العامة والخاصة[٢]، وكان لهُ أتباع كثيرون من رجال الدين ومن العلمانيين، وكان حزب الأمة [٣] يسمى أحياناً حزب الإمام، ((وإذا ما أردنا الحديث عن دعوته للعمل الوطني، فقد أسهم في دعوة الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وما يوليه المصلح الأهمية الأولى، فإنه يتم إذا قام رؤساء الدين بأداء وظائفهم من بين أوامره ونواهيه))[٤] وموقفه السياسي حقيقةً مؤسس على ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة علىالحكومة . وكان عبدهُ يقول عن السياسة:((لعن الله السياسة وساس ويسوس وسائس ومسوس وكل ما اشتق من السياسة فانها ما دخلت شيئاًإلاّ أفسدته))[٥].

وبعدها تجد محمد عبدهُ قد عمل مستشار في محكمة الاستئناف، وظل في هذا المنصب لتسع سنوات، ثم صار أخيراً المفتي الأكبر لما يسمى الديار المصرية، [٦]، في سنة ١٣١٧ هـ فأفاد القضاء الشرعي وخدم الأوقاف الإسلامية أكبر خدمة حتى كاد

---

[١] دوزة ، محمد عزة ، نشأة الحركة العربية الحديثة ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ص «١١٤».

[٢] ينظر:زيدان ،جرجي، بناة النهضة العربية ، دار الهلال ، مصر،ص «٨٠».

[٣] حزب الأمة: ـ هو حزب موالي للأنجليز وتابع له بالكلية تم تكوينه للوقوف أمام الحزب الوطني الذي أسسه الزعيم مصطفى كامل، كما يرى البعض وعلى رأسهم رياض باشا، ويظهر أنهُ لم يكن كذلك، وإنما كان حزباً مصلحاً محافظاً، يرى التؤدة ولا يرى الطفرة وكان يسمى بحزب الإمام ،ينظر: أمين، أحمد ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص«٣٠٢».

[٤] شرارة ،د. مفتاح، المسألة التأريخية في الفكر العربي الحديث ،ص «٢٤٨».

[٥] الإمام ، عمر،أحمد أمين والفكر الإصلاحي العربي الحديث في فيض الخاطر، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م، ص«٣١٦» .

[٦] ينظر:الوردي ، د. علي، الفيلسوف الثائر السيد جمال الدين الأفغاني، ص «٢٢٣ . ٢٢٤».

يكون المرجع الأعلى في الفتوى لجميع مسلمي الأرض، لما ظهر من فضله وسعة علمه، وقد عين عضواً دائماً في مجلس الشورى، فأنتقل المجلس به من حال إلى حال ونفخ فيه روحاً جديدة وكان له الرأي العالي والصوت المسموع في كل مسألة وكل مشروع فكنت تراه في المسائل المالية . حاسباً اقتصادياً وفي المسائل الإدارية إدارياً ماهراً، وفي اللوائح والقوانين قانونياً خبيراً . وفي الأمور الشرعية إماماً فقيهاً، ((وأنتخب أيضاً رئيساً للجمعية الخيرية، فوطد دعائمها . وحظت بهمته وحسن إدارته خطوات سريعةوتقدمت شوطاً بعيداً في سبيل النجاح والرقي، وقد سطى جهده في إصلاح الأزهر الشريف . حتى بلغ بعض ما أمله فأدخل فيه بعض العلوم الحديثة المرقية لأذهان الطلبة))[1].

ثانيا: -مفهوم وحدة المسلمين عنده ، وتقويم الأمة من إنحطاط العقيدة.

ان موقف الشيخ محمد عبده من وحدة المسلمين واضح وذلك من خلال تقديم البراهين المتوالية على ضرورة توحيد المسلمين [2]، داخل الوطن فقد جاء لكلمة له[3]: - ((الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقاً فهو السكن وهو مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهران وهو موضع السنة التي يعلو بها الإنسان ويعزأ ويسفل))[4] وبعد الحديث عن الوحدة الإسلامية داخل الوطن والأمة الواحدة ما فتيء يواصل جهوده في خدمة الشعب وإعداد الرأي العام الوطني المستنير، وكان هو الواضع لصيغة اليمين الوطني الذي التزم به جميع رجالات مصر وضباطها على أن يكونوا يداً واحدة وهو الواضع كذلك لصيغة القرار الذي عزلت الأمة به توفيق

---

[1] فهمي ، زكي،صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير مصر، مكتبة مدبولي ،القاهرة ، ط ١٩٩٥ ، ص«٥١٩».

[2] ينظر:سهلب ، د. حسن ، الشيخ محمود شلتوت مراءة في تجربة الاصلاح والوحدة الإسلامية مركز الحضارة، بيروت، لبنان، ط١ ، ٢٠٠٠ م ص «١٤٩».

[3] مقالاً له عن الحياة السياسية والوطنية ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١ م .

[4] ينظر:طاهر ، الطحاني، مذكرات الإمام محمد عبده ، ص «٢٢٦».

بن إسماعيل، ودعا محمد عبده ((إلى التطوع في صفوف الجيش المدافع عن أرض الوطن وإلى التبرع له بالمؤمن والمال والسلاح))[١]، وعمل أيضاً على المطالبة بقصر التصويت في الانتخابات على المتعلمين فقط، بينما خالفه البعض كأبن النديم[٢]، بأن الفلاحين هم أصحاب المصلحة الحقيقية فهم الغالبية العظمى من الشعب المصري[٣]، وكان يعتبر المطالبة بالحريات، الديمقراطية من طرف التيار الليبرالي، المصري خطأً وخطراً، ففي مقالة له مشهورة كتبها بعنوان إنما ينهض بالشرق مستبد عادلنجده يقدر بكل قوة وإصرار إن الحكم النيابي البرلماني لا يفيد، ولا ينصح لمصر ودول الشرق، بل ربما كان ضرره أكثر من نفعه، ((والحكم الأمثل في نظر محمد عبده هو حكم المستبد العادل، فهو يستطيع أن يفعل في خمسة عشر عاماً ما لم يستطيع النظام النيابي أو غيره عمله في قرون))[٤].

لذلك نجده يقول ((والسبب في فقر البلاد، عدم سريان روح التربية الشرعية الفعلية التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده، فأحساسه بمنافع نفسه وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته، إن لم نقل تجعل الإحساس الأول أقوى من الثاني وتزيد من إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره))[٥].

ولعل ما أراده محمد عبده هنا الكشف عن علة الضعف الحقيقية في الأمة والجماعة الإسلامية لم ير هذه العلة في غير فقر النفوس وسوء توجيه القبول ولم يرها في أرض مصر ولا في طبيعة البلدان الإسلامية الأخرى.

---

[١] خفاجة، محمد عبد المنعم ، مواكب الحرية في مصر الإسلامية ، مطابع مصر، الطبعة الأولى،ص «١٤٣».

[٢] ابن النديم: . (عبد الله نديم باشا): من أسرة عريقة في المجد والغنى والجاه ولد عام ١٨٤٥ م ، وتوفي عام ١٨٩٦ م ينظر: أمين،أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص«٢٠٢».

[٣] ينظر:جمال الدين، عبد العزيز ، تأريخ مصر في بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين ، ج٤ ص«٢٤».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الأصلاح ، مركز دراسات العربية، بيروت، لبنان، ط١ ، ٢٠٠٥ م ص«٣٨».

[٥] ينظر:البهي ،د. محمد الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص«١٣٨».

ومن أجل ذلك كله كانت محاولته لإصلاح هذه الحال محاولة تفتيشه عن العلاج الحاسم في تحقيق هذا الإصلاح[١] ولقد كان من الضروري للمسلمين أن تنهض ثلة من المصلحين. يبذلون كل مستطاعهم لمحو العقد النفسية التي توجدها في الشعب الإسلامي في كل أنحاء الأرض تضعضع مركزه السياسي والثقافي بين الأمم، وتداعي دول الاستعمار عليه في كل حدب وصوب، ثم دعواتها النشيطة لتحويل المسلمين عن الفكر في ما أصابهم، وجعلهم يعتقدون أن أسباب ذلك كله ناشيء عن العقيدة الإسلامية وآثرها في حياتهم الاجتماعية، فالإيمان بالقدر هو الذي أورث فيهم الخمول والكسل، ((ولكن الواقع أن عمل عبده، لم يكن واضحاً وعظيماً في شيء ما كان في العمل على دفع التهم الموجهة للإسلام، وتنقية عقول المسلمين وأخلاقهم من بعض الصفات والعادات التي التصقت بهم، وأصبحوا يعتقدونها من الدين وليست منه في شيء))[٢]، لم تكن مهمة عبده إذن سهلة، لا من ناحية العلم ولا من ناحية الواقع، لأن الجو الذي كان فيه العالم الإسلامي في عهده، جو جهل وإنحطاط وإنحلال يحتاج العامل فيه إلى إيمان قوي، وصبر كامل وثبات، ولأن الإسلام الذي ورثته الأجيال الأخيرة لم يكن هو إسلام الكتاب والسنة والسلف الصالح ولكنه كان إسلاماً غطت على حقائقه الخرافات وأفسدت محاسنه الأوهام[٣]، ((إذ خيل فيه كثير من المسلمين أن الأدعية والتبرك بالأضرحة والتضرع أعمال قد ينتج عنها تغيير في الأحوال وربما ما يزال يوجد كثيرون يعتقدون بقدرة تلك الممارسات على إزالة المأزق والأزمات، فإذا به يحاول كرجل ديني حقيقي . وصاحب فكر عقلاني نزع هذه المفاهيم من صدور الأمة))[٤]، إذ لا يكومن هذا إلاّ بمخلال التوحد في المفاهيم والرجوع إلى الذات الموحدة إذ إن محمد عبده لا نجده يشير في كلمة إلى الرابطة الدينية . إذ القومية [٥] الأصيلة لا تفرق في داخل الوطن

---

[١] ينظر: البهي ،د. محمد الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، «١٣٩».

[٢] الفاسي، علال ، أعلام من المغرب والمشرق ، النجاح الحضرية، الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ٢٠٠٨ م ، ص«١٣١».

[٣] ينظر: المصدر نفسه، ص «١٣٢».

[٤] بيضون ، د. تغاريد، الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة ، ص «١٢٨».

[٥] القومية: . أصلها عند العرب من كلمة «القوم» ونعني به الأمة والقول بالقومية كفكرة فلسفية عوضاً عن الأمية لما تتركه هذه الكلمة الأخيرة في الذهن من لبس ومعنى غير محبب ولكن هذا=

الواحد بين دين ودين أو بين جنس وجنس فالروابط الدينية بين الأمم من سمات الماضي البعيد، حين كانت تشكل العلاقات الاجتماعية برمتها، وتشير مكامن الولاء لدى الأفراد بغض النظر عن العوامل الأخرى[١]، غير أن العودة إلى الأصل الديني[٢]، تطرح على الصعيد الاجتماعي . التطوري إشكالية معقدة، إن أطروحتها، كما تتجلى في رواية محمد عبدهُ هي أن الأصل الإسلامي تحقق تقدم المسلمين في الماضي ولذلك فإن شرط تقدمهم، اليوم، هو العودة إلى هذا الأصل ومنشأ الإشكال أن العودة، هي عودة إنسان أو عقل يعيش الحاضر بشكلاته التي تختلف كماً ونوعاً عن مشكلات الماضي، وهو لا يقدر أن يعود إلى الأصل إلاّ مثقلاً مليئاً بهذا الحاضر ومشكلاته، وبما أن تشخيص الواقع متعدد، تعدد الاتجاهات، ويتباين أحياناً حتى التناقض فإن عودة المسلمين لن تكون واحدة، وإنما ستكون متعددة ما يكون في هذه الحالة، معيار العودة الأكثر صحة وما المقاييس التي تعتمد في تمييز العودة الأصلية من العودة الدخيلة.

((إن في هذا ما سيؤدي بالضرورة، إلى نشوء المذاهب ونمو التمذهب وهو مما يشترط محمد عبدهُ تجاوزه لكي تتم العودة إلى الأصل))[٣]، فهو لا يحبذ فكرة الإنشقاق في صفوف المسلمين ودعوتهُ الموجهة والداعمة لتحقيق وحدة إصلاح الوطن يمتنع الخلاف والنزاع فيه، على أنهُ نصير للمباديء التي تدعوا إلى المحافظة العامة على دعائم السلام والإخاء بين الناس[٤]،((ومنذ البداية نجده يطالب بتجديد الفكر والفقه الإسلامي، وأولى وسائله في ذلك، محاربة المذهبية، ويذكر في ذلك أن التبعية الجامدة للمذاهب قد أدت إلى ضعف الجماعة، لأنها أدت إلى إنقسامها إلى فرق وجماعات شتى، ويذكر أن الخطر الذي يتهدد الجماعة لا يرد من تعدد مذاهب هذه الجماعة في الاعتقاد وفي التفكير إنما يراد من تحكم المذاهب في التابعين لها وعدم قدرة التابعين

=اللبس غير موجود في اللغات الأجنبية الأخرى، ينظر: حاطوم ، د. نور الدين، تأريخ الحركات القومية في أوربا ، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م، ج١، ص«٥».

[١] ينظر: مصطفى، د. أحمد عبد الرحيم ، الثورة العرابية، ص «١٤».

[٢] ينظر:سعيد ، خالدة وأدونيس،الإمام محمد عبدهُ ، ص «٢١».

[٣] المصدر نفسه، ص «٢٢».

[٤] ينظر: باشا، أحمد تيمور ، أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، ص«١٥٣».

للمذهب على نقده . فلهذا التحكم وهذه العصبية المذهبية هي ما تقيم الفواصل المتبعة بين المذاهب وتابعيها، وهي ما تقيم روح العصبية المذهبية، وهي ما تقسم الجماعة الواحدة إلى جماعات وطوائف شتى لذلك ينصح المسلمين بعلاجهم إلى الرجوع إلى القرآن الكريم))[1]فوحدة المسلمين كان أهم ما يشغل محمد عبده ُ أخذاً بشعار أستاذه يمكنهم بالوقوف في وجه ما يتهددهم من أطماع الدول الأوربية القوية، وعلى رأسها أنجلترا[2]،((وطالب بتوثيق العرى بين المسلمين وغير المسلمين في الأوطان الإسلامية، كما دعا إلى نبذ الخصومة بين الشيعة والسنة، وهو يوجه إلى إصلاح الأمة فكراً وعقلاً حتى يتسنى الرجوع إلى نقطة يكون فيها المجتمع قادراً على تحديد موقفه في قضاياه المصيرية والتي تبث في عضده، إذ يستطيع أن يفلت منها ويبتعد إذا اختار الرجوع الصحيح إلى الصواب لذلك كانت السياسة هي تجسيداً للفكر الإسلامي، والذي يوصله أن يتجسد في السياسة))[3]لهذا أدرك محمد عبده ُ ((أن التقليد والأنقياد هما أخطر القلاع وأمنع الحصون التي يحبس فيهما أنصار هذين التيارين عامة الأمة وجمهور الناس. فأهل الجمود من طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم» قد أضفوا «قداسة الدين على فكر العصور المظلمة فمنعوا التفكير فيه والاجتهاد في قضاياه))[4]، ولعل تقويم الأئة عند عبده ُ نابع من محور تعاملهِ في الوقت الذي ظهر فيه الآن المحور الذي تدور حوله ُ المؤلفات والأعمال كان هو الدور الديني، فالتفكير الديني هو الموجه خصوصياً ولأن الحياة الدينية والحياة الاجتماعية في الإسلام ترتبطان ارتباطاً وثيقاً به، كونه قادر على إرساء مفاهيم المواصلة بين أبناء الأمة على أختلاف مواردهم ومشاربهم لذلك نجد محمد عبده((قد أكتفى برفع شعار الوحدة وتقديم البراهين المتوالية على ضرورة التوحيد))[5]، حتى لا تصاب الأمة بما يراد لها من إنحطاط، لأن الإنحطاط لا

---

[1] ينظر: طارق البشري ، الملامح العامة للفكر السياسي (إسلامي في التأريخ المعاصر) ص«١٧».

[2] في عام ١٨٨٢ م كانت تحتل كل من الهند ومصر.

[3] البشري ، طارق ، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، «ص١٤».

[4]عمارة ، د. محمد ،الإمام محمد عبده ُ مجدد الدنيا بتجديد الدين ، ص «٥١».

[5]سلهب ، د. حسن ، الشيخ محمود شلتوت ، قراءة يف تجربة الإصلاح ،«ص١٤٩».

يرجع إلى العقيدة الإسلامية نفسها، وإنما إلى إنقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة، أو بتعيين آخر هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم، إن خللاً جسيماً قد أصاب بعض عناصر هذه العقيدة فأدى إلى ما يشبه الشلل أو إلى ما يسمى بالجمود، والجمود ليس من طبيعة الإسلام وإنما هو علة عرضت على عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم فالسبب في تمكنها من نفوسهم ((فهو تلك الشجرة الملعونة))[1].

فهذه الشجرة لم تحول الإسلام من دين عربي إلى علم عربي فحسب بل عملت على إضفاء روح العدائية وشق الصف ورمي الكلام على أعتاق الغير حتى يصلوا إلى مبتغاهم نجد محمد عبدهُ وسط كل هذا أراد تصحيح المسار لهذه الأمة كون أن أفكارهُ الرئيسة في العقيدة الدينية مستمدة من روح الإسلام، لأنهُ الأساس وقاعدة كل تفكير ديني هو القرآن وتفسير النص المقدس عن طريق الحس السليم والبصيرة الراشدة بعد أن يتم تسليك وتهذيب غاية التقليد.

إن محمد عبدهُ كان هدفهُ الكفاح ضد إسلوب التقليد ينبع من اعتبارات فلسفية مشوبة بالنزعة العملية البراجماتية[2]فما دام العقل الإنساني واحد عبر الأزمان، وما دام البشر جميعاً يتمتعون بنفس الإدراك السليم فإن من حق كل إنسان أن يكتشف الحقيقة التي يتضمنها القرآن مباشرة ودون وساطة الشارحين والمعلقين إحياء لروحه كذلك ولكي يتم فهم هذه الدعوة الموجهة إلى جمهور المؤمنين بعيداً عن سلطة الشيوخ والطوائف الدينية والتقليد المتمثل في الأزهر الشريف، يجب أن يملك المسلمون وسيلة لغوية واضحة . خليقة بأن توصلهم إلى مكتب الفكر القرآني[3] فكأنهُ أراد من إنسان الأمة أن يبحث بنفسه عن المواطن التي يجب بها نفسهُ دون الإبتعاد عن خط الإسلام الموحد

---

[1] يقصد بها شجرة السياسة.

[2] البراجماتية: ـ وهي مذهب فلسفي تقرر أن العقل لا يبلغ غائية إلاّ إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح وأهم أساطينه (بيرس) و (جيمس) و(ديوي)، ينظر: صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي ، منشورات ، ذوي القربى ، قم، إيران، الطبعة الأولى، ج١، ص «٢٠٣ . ٢٠٤».

[3] ينظر:خليل ، أسامة،الإسلام والأصولية التأريخية ، «٤٤ . ٤٥».

الذي هو بعيداً عن كل تمذهب أو انتماء بحيث لا تشوبه بهذا البحث مهاترات أي عقيدة مزيفة تريد الإطاحة به وبأمته.

ثالثا: - رؤية محمد عبده الى السياسة والمجتمع.

من الملاحظ إن محمد عبدهُ قد شغل مناصب إدارية ومهام سياسية كثيرة، رغم أنه كان ضد السياسة التي لا تتماشى مع وحدة المسلمين، لذلك((تناول ضرورة تقوية الروح الجماعية في الأمة مع إضعاف الفردية أو الإنفصالية وطريق ذلك في نظره التربية الحقة التي هي بدورها تقوم على رعاية التعاليم الإسلامية))[١]. لأن التربية تقوم بصقل الإنسان وتبعده عن الحيوانية لأن حقيقة الإنسان تشتمل على مدبرين عظيمين:.

أحدهما: المدبر الحيواني مع ما يستتبعهُ من جميع الإحساسات الظاهرة والباطنة.

والآخر: ـ هو المدبر العقلي الروحاني الكلي ولكل واحد منهما إذا لوحظ نقطة النظر عن صاحبه غاية يطلبها وحدود من سيره لا يجاوزها[٢].

فلذلك إستعمال العقل والإنقياد إلى الصواب يوصل الإنسان إلى حقيقة مهمة وهي التواصل بين الأنا والأنت[٣]، أو الذات والآخرلذلك إن محمد عبدهُ يعبر بموقفهِ في هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفرديةالمغرمة في فرديتها وينحاز إلى نوع الجماعية إذ يرى

---

[١] البهي ، د. محمدالفكر الإسلامي الحديث وصلتهُ بالأستعمار الغربي ، ص «١٣٧».

[٢] ينظر:عابدين ، د. سامي،أصل الإنسان عند الأفغاني، محمد عبده ،ورشيد رضا ، ص «٦٨».

[٣] الأنا والأنت.لعل محمد عبدهُ قد سبق جبريبل مارسيل صاخباً مفهوم المشاركة والتواصل بين الأنا والأنت عندما قال مارسيل إن وجود الذات لا ينكشف إلاّ في إطار من التواصل الحي مع غيرها من الذوات راجع: إبراهيم ، د. زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة ،مكتبة مصر، الفجالة ، مصر، الطبعة الأولى،١٩٦٨ م، ص«٤٩٧»ربما أراد محمد عبدهُ بهذا =التواصل بين الأنا والأنت أن يخلق جو تسودهُ روح الجماعة التي تنجح المجتمع في متطلباته بعيداً عن انفرادية / الباحث.

الذات والآخر: . إن الحوار مع الذات والحوار مع الآخر يتكاملان، فأنت لن تتحاور مع الآخر ما لم تتحاور مع ذاتك راجع: التويجري، عبد العزيز بن عثمان، في الحوار مع الذات والآخر، دار الشروق ، القاهرة ،مصر، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م ،ص «٧».

بـه المجتمع (١) جسداً واحداً شديد الترابط والتأثير فهو يعتبر أن طلب النفع الخاص لا يجب أن يكون على حساب النفع العام (٢)، بل يجب أن يكون في طريقه بتحقيق النفع العام ويعتبر أن هذا المبدأ هو المحور الذي يجب أن يدور في حوله موقف الإنسان، بل يعده جوهر الفضائل المرغوب فيها وهي الفضائل التي دونت لها كتب العلماء والحكماء، وأثبتها السابقون والسياسيون في مؤلفاتهم ويجمعها طلب النفع الخاص عن طريق المنفعة العامة، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المعنونة بأسم واحد كمصر أو الشام أو أمريكا، أو ينفع العموع نوع الإنسان ولا يجلب ضرراً على أحد لا في العاجل ولا في الأجل إلاّ أن يتوقف عليه نفع جميعهم (٣)، لذلك يقول في صدد هذا محمد عبده: ـ ((إن التغالب في هذه الأوقات أصبح معظمه إن لم أقل جميعه تغالب الأفكار والأراء فالأمة ذات البسطة في الأفكار والمهارة في المعارف في الأقوى سلطاناً، والقوم سياسة وهي الغالبة على ما سواها من الأمم، إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلاّ بالتربية وليست هي إلاّ عبارة عن إتباع الأصول التي جاء بها الأنبياء والمرسلون من الأحكام والحكم والتعاليم تعلم الإنسان الصدق، ومحبة نفسه، فإذا تربى الإنسان أحب نفسه لأجل أن يحب غيره، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه))(٤).

فهنا أراد محمد عبده أن يطرح قضية في غاية الإيثار وهي الحب للآخر لأنه ينبع من الذات الإنسانية التي سلّمت سريرتها والتي بدورها تحقق مفهوم الإخاء في المجتمع من أجل الأستمرارية (٥) ومن أجل تطبيق المفاهيم السياسية الأساسية على المجتمع

---

(١) ينظر: بدوي ،د. عبد الرحمن محمد ، الإمام محمد عبده القضايا الإسلامية،الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، طبعة ، ٢٠٠٥ م ، ص«٤٩».

(٢)النفع العام: ـ النفع الخاص هو الذي ما ينتفع به شخص معين لوحده دون النظر إلى نفع المجتمع، بينما النفع العام هو ما ينتفع به المجتمع جميعاً لأن النفع بوصفهِ ضد الضر . أي الخير وهو ما يتواصل به الإنسان الى مطلوبه. ينظر: معلوف ، لويس ، المنجد في اللغة، دار المشرق ، بيروت ، لبنان، الطبعة الخامسة والثلاثون ،١٩٩٨ م ، ص «٨٢٧».

(٣)ينظر: البدوي ، د. عبد الرحمن محمد الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية ، ص «٦٠».

(٤) البهي، د. محمد ،الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، ص «١٣٧».

(٥) الاستمرارية: ـ أو برهان الأستمرار كما يسميها إبن سينا وهو القول على أن أحوال الإنسان على تغيرها يتصف بالإستمرار والأتصال بين الماضي والحاضروالمستقبل ينظر: الحر ،محمد =

ليكون أكثر أبتعاداً عن الأزمات في وطنه لأنه إذا وصل إلى هذه الحالة سيكون محافظاً على كل جزئية فيها إذ يقول[١]: ((الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقاً فهو السكن وهو مكان الحقوق والواجهات التي هي مدار الحياة السياسية وهما سيان ظاهريان وهو موضع السنة التي يعلو بها الإنسان أو يسفل))[٢]، فيعتبر هنا المواطنة مهمة في تحقيق رؤى المستقبل لأنها هي التي تعلي من شأن المجتمع، لذلك ما فتيءَ محمد عبدهُ يواصل جهودهُ في خدمة الشعب[٣].

ولابد هنا من شمولية في الرؤية الحاصلة في خدمة الشعب وذلك((لأن لمحمد عبدهُ نظرية في العمل تتصف بالجدة والعمق وترتبط بالكل الإجتماعي والمصلحة العامة، وهو يرى أن العمل أساس لاستخراج القسم الأكبر من الخيرات الطبيعية))[٤]، وذلك لا يكون إلاّ بفلسفة العمل من خلال نقل الفكر الإقتصادي العربي الإسلامي من مجال غير واضح إلى مجال محدد وجليل الشأن، حيث المفاهيم العصرية، والرؤية العلمية الشاملة، والمناهج الموضوعية لعلم الإقتصاد السياسي خاصة وأنه كما أشرنا يجعل العمل المبرر الأول أو المقياس الذي يصبح بسببه شأن تفاوت الطبقات وتمايزها مشروعاً[٥]، حتى تصل حقيقته إلى كونها خير أمةٍ أخرجت للناس بعدما كانت من الوحشية بمكان ليس دونه مكان فالبحث في حالة المسلمين الآن وفيما هم واقعون فيه من العلل الاجتماعية التي إنتهكت قواهم منذ قرون عديدة لتعلم أين الداء وما هو الدواء، رغم إن البعض أغضى كل الأغضاء عن ذات العلة وأخذ يجهد نفسه في مداواة الأعراض المرضية وهذا جهد لا يبلغ صلحبهُ أمنيته ما دام سبب المرض لم يزل ينتج فاعليتهُ على حسب قانونه الخاص به ويسير سيرهُ الطبيعي في جسم الهيئة الإجتماعية الإسلامية، أما نحن فلا نريد أن نسلك هذا المسلك الذي لم ينتج فائدة بل نريد أن نثقب

=كامل، إبن سينا حياته أثاره وفلسفته، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩١ م ص «٤٤».

[١] كتب هذه، المقالة قبل احتدام الثورة العرابية بتاريخ ٢٨ نوفمبر سنة ١٨٨١ م.

[٢] الطحاني ، طاهر ، مذكرات الإمام محمد عبدهُ، ص «٢٦ . ٢٧».

[٣] ينظر: خفاجة ، محمد عبد المنعم ، مواكب الحرية في مصر الإسلامية ، ص «١٤٣».

[٤] بيضون، د. تغاريد ، الفكر والأجتهاد والاقتصاد في عصر النهضة، ص «١٢٠».

[٥] ينظر: بيضون، د. تغاريد ، الفكر والأجتهاد والاقتصاد في عصر النهضة ،ص «١٢٢».

أغلفة أدواء الشرق المترامية على بعضها حتى نصل بعون الله إلى معرفة ذات العلة ومتى عرفناها سهل علينا ولا شك معرفة دوائها وكيفية تطبيقه[١]، ولعل إيجاد هذا الدواء ليس بالمهمة السهلة على مفكري مجتمعنا العربي وخاصة محمد عبده ذاك لإن الإطار العرضي والوعي الفكري، لابد أن يفرز في كل الميادين إفرازات تنطبع إلى حد ما بطابع واحد ومستوى خاص[٢] كون تشخيص الداء لابد له من وقت ولابد له من معرفة الأحوال التي أدت به إلى هذا المرض[٣]، إذن كيف يمكننا هنا أن نبتعد عن هذا المرض الإجتماعي، الإبتعاد عن هذا المرض لابد له من مقدمات التي ستؤصلنا بالتأكيد إلى نتائج مثلاً العمل هو من إن الوصول إلى كل غاية لإنه تدبر العقل البشري لكافة المظاهر الطبيعية ولإنه يحرر الإنسان من جمود الطبيعة وقوانينها هذا أولاً : ولإن العمل أيضاً هو الجهد والمجال الوحيد الذي يتيح تسجيل الفارق بين الإنسان وكافة الكائنات الأخرى، ثانياً : ولأنه نوع من الأنواع التي تعبر عن الموهبة الخاصة للأفراد ويضمن حسن التوزيع ثالثاً، إذ إن للعمل قيمة مزدوجة، فردية أو جماعية، فإذا لم يحقق العمل هذا التحرر لا تعود له ضرورة[٤]، هذا الكلام يقودنا إلى تساؤل ما: ماذا أراد محمد عبده من هذا العمل يمكن أن يكون الجواب: بشقين: .

الأول: . هو إن الوحدة يمكن أن تجعل الفرد منعزلاً عن واقعه وهذا الإنعزال يؤدي بدوره إلى مرض بشخص الفرد.

ثانياً : ـ العمل يولد حالة من الطمأنينة والإستقرار داخل الفرد لأنه يؤدي به إلى إستقرار نفسي وآخر مادي هذا يفرز من قدرة الفرد على الإبداع، فإذا كان هذا الإبداع يعني وجد الدواء رغم إن عامل الإبداع قد لا يتحقق بكل مجالات العمل ولا بكل أنواع وأفراد العاملين إلاّ أنه قد يتحقق من أجل إيجاد معنى يحاكي الواقع أمام الآخر بأن

---

[١] ينظر: عبده ، محمود الغانمي ، الإسلام والرد على منتقديه ، مطبعة السعادة ،مصر، ١٣٢٧ هـ ص «١٣٤ . ١٣٥».

[٢] ينظر: بيضون ، د. تغاريد ، الفكر والإجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة ، «ص ١١٩».

[٣] أقصد هنا (المرض الاجتماعي) الذي يصيب أي مجتمع من المجتمعات فزاد عند ذلك الأزمات الفكرية والمهاترات السياسية ويكون الضحية هو (المجتمع). وتكون هناك طبقة واحدة مستفيدة هي التي تفرز المؤثرات وتجعل فايروس المرض متفشي في المجتمع، الباحث.

[٤] ينظر: بيضون ، د. تغاريد،الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة ، ص «١٢٠».

المجتمع العربي يستطيع أن يبني نفسهُ بنفسه رغم كل التحديات لذلك كان هناك جانب مهم أهتم به محمدعبدهُ ليدمج الرؤى السياسية الصحيحة مع المجتمع الإسلامي الذي كان يريد لههُ أن يكون متقدماً بكل الموازيين وهو ذلك الأزدواج الذي حدث في الحياة الاجتماعية والذي ظهر أقوى ما ظهر في مجال القانون ومجال التعليم ففي مجال القانون، ظهرت المحاكم الحديثة التي تطبق القوانين المستمدة من التشريعات الأوربية، ظهرت إلى جوار المحاكم الشرعية التي تطبق الشريعة الإسلامية في مجال التعليم، ظهرت المدارس الحديثة التي تتفق مناهجها مع مناهج التدريس في المدارس الأوربية، ظهرت إلى جوار نظام التعليم التقليدي الذي يبدأ بكتاب القرية وينتهي بالمعاهد الدينية والأزهر الشريف، وكان كلا النموذجين . الحديث الوافد من الغرب، والقديم الموروث لا يمت للآخر بعلاقة أتصال، وكان من أهم مجالات النشاط الفكري لمحمد عبدهُ أن يصل بين هذين الطرفين سواء في مجال القانون أو في مجال التعليم، وكانت دعوته، وجهودهُ الفكرية لتجديد الفكر الإسلامي متصلة بهذين المجالين في الأساس[١].

---

[١] ينظر:البشري ، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التأريخ المعاصر، ص «١٦».

المبحث الثالث: بوادر تأسيس مدرسة تغييرية عند محمد عبده.

أولا: الأصل في الدولة عند محمد عبده.

ثانيا: التفتيت السياسي المعاش وأطر المعالجة.

ثالثا: مغالطيات ومركبات مدرسة محمد عبده التغييرية السياسية.

رابعا: صيانة الثابت من تعقيدات المتغير.

المبحث الثالث: بوادر تأسيس مدرسة تغييرية عند محمد عبده.

أولا: الأصل في الدولة عند محمد عبده.

لم يفكر الإسلام بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، إلاّ لما كان ديناً، ولما نجح في تكوين الدولة لكن الدولة كانت وبدون شك، أحد منتجاتهِ الجانبية والحتمية،((ولم يتحدث الإسلام عن السياسة أو يقوم رأيهُ فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة كما هي الحرب))[1]، ونحن إذا أردنا الحديث عن الدولة فهي منذ القدم موضع إهتمام وتفكير الفلاسفة والكتاب، وقد عكف الكثير منهم على محاولة تحديد مفهوم علمي واضح لها، ((لذا فقد أخذت الدولة مفاهيم مختلفة عبر العصور التي مرت بها))[2].

وإنطلاقاً من ذلك يمكن أعتبار الدولة فاعلاً مستقلاً كون هوية[3] أيضاً تتميز بها عن غيرها من الدول، وتبين المتوقع منها، وتتحدد من خلالها

---

[1] غليون ، برهان، نقد السياسة الدولة والدين ، ص «٥٤».

[2] الغويل، سليمان صالح ،الدولة القومية دراسة تحليلة مقارنة ، ص «٢٦».

[3] هذه الهويات هي:

أ . الهوية الذاتية: . ويقصد بها ما يجعل الدولة مميزة عما ليس بدولة وحيث إن لكل هوية آخر، فالآخر في هذه الحالة هو العدم وليس الغير.

ب . هوية النوع: ـ هذه الهوية تشير إلى التصنيف الذي يمكن أن توضع فيه الدولة بسبب إمتلاكها خصائص معينة ذات دلالة بين الدول الآخرة، الفرق بين الخصائص هنا، بالهوية الذاتية تخرج الدولة إلى الوجود بعد إن كانت عدماً، بهوية النوع يتجدد كيفية رؤية الأخرى لها.

ج . هوية الدور: ـ هذه الهوية التي تملكها الدولة من خلال ممارستها لدور معين بين الدول، وبالتالي فلا يمكن أن توجد إلاّ في سياق وجود آخر.

د . الهوية الجماعية: . أول ما يطرأ هنا هو التساؤل حول إمكانية مثل هذه الهوية، ذلك إنها هوية تتطلب من الدولة أن تنظر إلى مصالحها من خلال ذاتها والآخرين معاً ، ينظر الغويل، سليمان صالح، الدولة القومية دراسة تحليلة مقارنة ص«٢٦».

مصالحها [١] الهامة التي يجب أن تدافع عنها وأن تكون هوية مستقلة بعيداً عن أي تدخل، رغم وجود شبه إتفاق حول مفهوم الدولة في العصر الحديث إنطلاقاً من العناصر الأساسية التي تقوم عليها، لذلك نجد الكثير من الشراح يكتفون بذكر العناصر الأساسية المميزة للدولة التي لا تقوم بدون هذه العوامل [٢] والتي لا يكاد يخلو منها أي تعريف حديث للدولة، بناءاً على هذه العوامل يمكننا تحديد مفهوم الدولة بأنها مجموعة كبيرة من البشر تقطن إقليماً معيناً تدبر شؤونها سلطة عامة متمتعة بالشخصية المعنوية والإستقلال، لا يشترط فيها حد أدنى لعدد السكان ولا حجم معين لمساحة إقليمها، ولا نظام سياسي محدد[٣].

وكلمة دولة في اللغة العربية انشقاق من فعل دال يدول دولاً أي بمعنى دار أو تبدل[٤] ((كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم))[٥].

ويرى الطهطاوي أن الدولة هي العلاقة بين الحاكم والمحكوم والتي تحتاج إلى نظام أو قانون أو شرعة تضمن منع الخلل في هذه العلاقة[٦]، وأول خطوات هذا النظام هو أن تتفرع القوة الحاكمة إلى ثلاثة فروع أو قوى فالقوة الأولى قوة تفتيش القوانين

---

[١] ينظر :حميد الدين، عبد الله بن محمد ، الهوية في بنية النظام الدولي ، دار استراتيجيات ثقافية الأردن ، ص ١٠٩ . ١١٠».

[٢] وهذه العوامل هي:

أولاً : جماعة من البشر (الشعب).

ثانياً : قطعة معيّنة من (الأرض) (الأقليم).

ثالثاً : جامعة سياسية (الحكومة أو السلطة السياسية).

رابعاً : الإستقلال أو السيادة (أي أن تكون متمتعة بالحرية والإستقلال الكامل في تصديق شؤونها الداخلية والخارجية).

[٣] الغويل ، سليمان صالح ،الدولة القومية ،ص «٢٦ . ٢٧».

[٤] المصدر نفسه، ص «٢٨».

[٥] سورة الحشر ، آية (٧).

[٦] ينظر: الطهطاوي (رفاعة). مناهج الألباب المصرية في مباهج الأداب العصرية، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي تحقيق محمد عمارة ، ص (٥١٠) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الفصل الأول ، ص (٥١٠).

وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية الثانية قوة القضاء وفصل الحكم، الثالثة: قوة تنفيذ الأحكام بعد حكم القضاة بها، فهذه القوة الثلاثة ترجع إلى قوة واحدة هي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين وهذه القوة الثلاثة ((تعمل مشتركة بوحي من الشريعة أو القانون لضمان مصالح الأفراد وحماية حقوقهم وحرياتهم والعمل من أجل سعادتهم دنيا وأخرى))[١].

ويرى الطهطاوي أن الدولة تقوم على دعامتين:((القوة الحاكمة والقوة المحكومة، وإن الغرض من الدولة هو إنتظام العمران وهذا يحتاج إلى قوتين عظيمتين، أما القوة الأولى فهي القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وأما القوة الثانية وهي القوة المحكومة فهي الأهالي أو المواطنون، وهؤلاء لا يكونون كذلك إلاّ إذا حازوا على الحرية، وتمتعوا بالمنافع العمومية التي يحتاج إليها الإنسان، ويعطي الطهطاوي أهمية للقوة المحكومة ليبرز أهميتها التي سلبتها منها الأنظمة السياسية المستبدة آنذاك، فجعل الأمة المغلوب على أمرها قوة في مقابل قوة الحاكم))[٢].

وبعد الطهطاوي الذي وضع دعامتين للدولة كما تقدم نرى أن الأفغاني بدأ أولى حركات اليقظة السياسية[٣] في العالم الإسلامي، ومن بعده تلميذه محمد عبده اللذان كانا قد شاهدا التطور الغربي في النظام والبناء الفكري والظواهر المميزة لهذه الحالة، وقد يكون لهذه الظاهرة إنعكاس على مضمون مفهوم الدولة الإسلامية لدى هؤلاء المجددين فإذا كان الإعجاب بما وصلت إليه النظم السياسية الأوربية من تنهيج وعدالة وحرية أدت إلى تقدم شعوبها هو الدافع المباشر لهؤلاء المجددين للقيام بدعواتهم، فمن الطبيعي أن تكون فكرتهم عن الدولة قريبة من النموذج الأوربي مع الاحتفاظ بمساحة هذا التميز تفصل بين الصورة المنشودة للدولة الإسلامية والصورة الأوربية الحديثة ولكنها لا تصل إلى النقيض والأمر المؤكد أن صورة الدولة الإسلامية لدى هؤلاء

---

[١](رفاعة). مناهج الألباب المصرية في مباهج الأداب العصرية ، ص «٥١٦».

[٢] الصافي ، حسنين عبد الحكيم ، الإتجاهات الإصلاحية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، رسالة ماجستير، كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، ٢٠٠٦ ، غير منشورة، ص (٣١).

[٣] ينظر:البناء، جمال ، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، دار الشروق ، مصر ، القاهرة ، ط ، ٢٠٠٨ م ، ص «٢٥١».

الرواد تختلف إختلافاً كبيراً عن الصورة التي انتهت إليها[١]، بعد التصورات التي حصلت، وتقضي الملابسات التي أحاطت بهم ودعوتهم يصدق هذا، فجمال الدين الأفغاني الذي ربط المستشرقون [٢] بينه وبين ((الجامعة الإسلامية))[٣]، كما هو نفسه جامعة دولية يلتف حوله من أتباعهِ((يعقوب صروف))[٤] وكذلك ((أديب أسحق، وسليم نقاش))[٥]وغيرهما من الإيرانيين وقد كان هو ومحمد عبدهُ أول من رفعا شعار مصر للمصريين.

ولم يترك محمد عبدهُ صورة الدولة الإسلامية المنشودة وكل ما تقطع به في هذا المجال هو أنها دولة الحرية والعدالة فلا يجوز للحاكم أن يكون مستبداً ،((فإما تاج دون رأس أو رأس دون تاج))[٦]وقد كان محمد عبدهُ كارهاً للسياسة مؤمناً بالإصلاح التربوي والإجتماعي، لذلك لم يترك لنا تصوراً مهما عن مفهوم

---

[١] ينظر: البناء، جمال ، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، ص «٢٥٢».

[٢] المستشرقون:. الاستشراق قضية تتناقض حولها الأراء في عالمنا الإسلامي، فهناك من يؤيده، وهناك من يرفضه بوصفه عدواً للإسلام، والمسلمين، والمستشرقون لهم عنا امورسلبية وإيجابية وهم الذين يدرسون كل ما يتعلق بالقرآن الكريم والنبي محمد (ص) ينظر: زقزق، د. حمود حمدي ، الأستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة، مصر ،الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م ، ص«١٨».

[٣] الجامعة الإسلامية: ـ أسسها الأفغاني بأعتباره رفضاً لأية مساومات أخرى قد تحدث مع الاستعمار أو المستبدلين وهي عنده تعني البراءة من أية علاقة مع من يقوم نفعاً على الهوية الإسلامية الجامعة، إذ كان الأفغاني حيال شعارات الجامعة الإسلامية شديد الحسم، وبالغاً حد الروعة في الجلاء والوضوح ينظر: عمارة ، د. محمد، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ، ص «٣٥».

[٤] يعقوب صروف: ولد في بيروت سنة ١٨٥٢ م كان من الرعيل الاول عمل على تعريب الكثير من الكتب اهم اعماله (رواية فتاة مصر، ورجال المال والاعمال) وتوفي في القاهرة سنة ١٩٢٧ م ينظر: سابا ،عيسى ميخائيل ، يعقوب صروف، دار المعارف ، مصر، القاهرة ، ب.ط. ص«١٢-١٤».

[٥] ولد الأول . دمشق عام ١٨٥٦ م أما الثاني أدب مروة ص «١٦٤».

[٦] قول للأفغاني ، يقصد به أن يكون هناك ملك يملك ولا يحكم على طريقة بريطانيا، أو أن يكون هناك من يحكم دون أن يكون ملكاً كما في الجمهورية.

الدولة الإسلامية[١]، فكان مفهوم الدولة عند الأفغاني في خدمة المجتمع الإسلامي وخلق مدنية قادرة على منافسة المدنيات، ويعتبر إنحطاط الحضارة الإسلامية عائداً إلى إهمال ما كان سبباً في النهوض وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، ((وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته))[٢]، وعندما يتحدث الأفغاني عن الدولة، فهو يتحدث عن مكوناتها، التي هي أساساً قوتان قوة الجيش القائم على المغالبة والعصبية،((وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة، وتوحيد الجهة وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم))[٣]، لن يختلف الأمر عن محمدهُعبدهيث أنهُ لم يضع مفهوماً محدداً للدولة بل نجدهُ يتناول قضايا سياسية مرتبطة بالدولة وتبرز الدعوة الإصلاحية السياسية في خطاب محمد عبدهُ من خلال ممارسته السياسية الحافلة التي تستأثر بقتل الثورة العربية وتوقف جريدة العروة الوثقى التي كان عبدهُ مديرها مع الأفغاني، الأمر الذي جعله ينفر من العمل السياسي المباشر ويلعن السياسة ومشتقاتها، ويحدد هدفه السياسي في إصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم، ومقاومة الإستبداد، والدعوة إلى الشورى، وتوضيح المفاهيم السياسية الحديثة، ويعتبر الشورى سبب التقدم والنهوض في التجربة الإسلامية الأولى[٤]،لأن موافقة الرأي العام[٥] على سلطة الدولة هي أحد العناصر المكونة لها[٦]، موضحاً إن الإنسان خلق محاطاً

---

[١] ينظر: البناء، جمال ،الإسلام دين وأمة ،وليس ديناً ودوله ، ص «٢٥٤».

[٢]إرحمون، أحمد عوض، وآخرون ، الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الأندماج والتفكيك ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط ١ ، ص ٣٠ ٢٠٠٨ م.

[٣] المصدر نفسه ، ص «٣٠».

[٤] المصدر نفسه ، ص «٣١».

[٥] وقد قال أفلاطون (لا تتول في الدولة القيام بأعمال أكثر مما تستطيع أن تقنع به غيرك)، يعني سلطة الدولة تفترض على الدوام قدرتها على الإكراه وإن كان إكراهاً غير مفيد في أغلب الأحيان، وتلك السلطة مسلم بها ولكنها لا تدوم إلاّ إذا أقتصرت القوة على قمع التمرد في حدود طيقة وهي تستند إلى أساس نفس من الرضاء البين.

[٦] ينظر: دي فابر ، حاك دونديه ، الدولة، ترجمة أحمد حسين عباس ، مراجعة د. ضياء الدين صالح مطبعة مصر ، الفجالة ، القاهرة ،ط ١٩٥٨ م ، ص«٥».

بالشهوات، مقيداً بالأغراض. ومغالبة الشهوات لا تكون إلاّ ممن هو كبير الهمة وذكي الفطنة، وحيث أن أول الأمر ممن يتوجب عليهم مغالبة ومقاومة تلك الجوانب الفطرية والوسيلة إلى ذلك هي مشاورة العالمين الذين يمثلون الرأي العام، وأن للرأي العام في مغالبة الأهواء مما لا يخفى من القوة، إذ يرفض محمد عبده ُ النزعة الفردية المغرقة في فرديتها، وينظر إلى المجتمع كجسد واحد شديد الترابط والتأثير بالتالي فإن طلب النفع الخاص لا يجب أن يكون على حساب النفع العام، وإنما يكون عن طريق تحقيق النفع العام، ((ويعتقد أن المزايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعود للفرد إنما هي ثمرة للجهد الجماعي وليست نتيجة لجهده الفردي فقط))[١]، إذ يرى رشيد رضا إن إعادة تكوين الدولة[٢]وإيجاد نظام سياسي حقيقي يتطلب وجود علماء حقيقيين وحاكم حقيقي، وبتعيين آخر خليفة حقيقي، والخليفة الحقيقي يجب أن يكون المجتهد الأكبر أي الرجل المؤهل[٣].

ثالثاً: السياسي المعاش عند محمد عبده ، وأطر المعالجة.

لقد شاءت الظروف التأريخية للمجتمع العربي المعاصر التي كان من ورائها الاستعمار تفتيت هذا المجتمع الواحد إلى وحدات سياسية متميزة[٤]، فالأسباب السياسية لها أثر كبير في واقع الأمة المعاش التي ترجع إلى تذمر المجتمع العربي عامة والمصريين خاصة من سوء نظام الحكم القائم، ورغبتهم فيالتخلص منه ُ ، فقد كان قوام هذا النظام استبداد الحكام واضطهادهم الأهلين، لم يكن ثمة عدل ولا قانون ولا قضاء

---

[١] كامل، د. ثامر ، الدولة في الوطن العربي على أبواب الألفية الثالثة ،بيت الحكمة ، بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠١ م ، ص «٦١ . ٦٢».

[٢] ينظر: المصدر نفسه، ص «٦٣».

[٣] على حاجات العالم الجديدة مؤهل بذكائه ومراسه الخاص ويساعده العلماء لتطبيق مبادئ الإسلام ، الباحث.

[٤]ينظر: بدوي ،محمد طه، محمد طلعت القيمي ، الثورة الخلاقة في المجتمع العربي،العارف، الإسكندرية مصر ، ١٩٦٢ م ، ص«١١٧».

ينتصف للمظلوم ويعطي كل ذي حق حقه ولا حرية ولا مساواة ولا ضمانات قانونية تكفل للناس حقوقهم وحياتهم[١].

لقد كانت الأمة الإسلامية تعيش حالة مأساوية من التمزق الداخلي، فقد أنهكها الصراع المذهبي والقومي والقبلي، إذ أن الأمة قد شغلها الملك العضوض فأنشغل كل اتجاه في الأمة بمحاولة إقصاء الآخر أي كانت أهدافه ووسائله، وقد جر هذا على الأمة ويلات كبيرة، كان منها شيوع حركة الوضع في الحديث في سبيل أن ينصر كل واضع للحديث مذهبه السياسي دون التفكير في نصرة الإسلام أصلاً،((كما أن الأمة قد تحولت من خطابها الحضاري العالمي الباحث عن مواطئ أقدام جديدة إلى خطاب منهزم ومنعزل ومنشغل في نفس الوقت بالصراع الإسلامي الإعلامي))[٢].

والواقع أننا لا نستطيع القول أن العصر الحديث قد أبتدع أفكاراً سياسية متميزة عن الأفكار التي كانت سائدة في العصور الفرعونية أو اليونانية او الرومانية أو الإسلامية، ولكن وجه الخلاف يكون في طريقة تطبيق القاعدة السياسية نظراً لعوامل التطور الاقتصادية والاجتماعية والفكرية [٣]، والتخلص من عقدة الخوف من رأي الغرباء الأجانب، سواء بالنقد أو التجريح ويبدوا أن هذا العرض ينبع من عقدة الافتقار إلى نظرية ثابتة يستند إليها المجتمع ويواصل من خلالها مسيرته، فأي نقد يسبب له حرجاً مبالغاً تحت وطأة هذا الشعور بالأفتقار والنقص،((والحقيقة أنه ما من نظرية بدأت متكاملة، أو بمعنى أصح يمكن لأي نظرية أن تبدأ لو أرتبطت حلقات تاريخها على أن تشكل كيانها بين الخطوة والأخرى، والطريق إلى إستكمال هذا الكيان لا يأتي إلاّ بالمراجعة والنقد لاكتشاف نواقص النظرية الإجتماعية التي تتبعها هذه الأمة، ومن هذه الزاوية يمكن أن يتم الاشكال أو التعديل أو التغيير))[٤]، لذلك كان يوجه محمد عبده

---

[١] ينظر: الرافعي بك ، عبد الرحمن ، الزعيم احمد عرابي، كتاب الهلال عدد (١١٠) مارس ١٩٥٢ م ، ص «١٨» . «١٩».

[٢] الفهداوي ، د. خالد ، العلامة محمد رشيد رضا عصره تحدياته منهجه الإصلاحي، ص «١٣ . ١٤».

[٣] ينظر:المتبت ، د. أ ج اليزيد علي «تطور الفكر السياسي ، المكتبة الثقافية جامعة ، حزة ، ط ، ١٩٧٠ م ، ص « ٧١».

[٤] لاندور جاكوب ، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢ م، ص «٧».

اللوم إلى رجال الفكر في عصره، لأنهم لم يقدموا على أي محاولة لإصلاح مجتمع هم أعلم الناس بما يشوبه من عيوب ،وكان يدعو الأغنياء إلى بذل المال مساهمة في المشروعات العامة، ويهيب بالأفراد أن يتضامنوا فيما يعود بالخير على الجماعة[١]، حتى يزيل غبار الضيم على هذه الأمة التي عاشت عهود مظلمة وأزمان جائرة فبعد عهود الرخاء في القرون الأولى للوثبة الإسلامية بدأت تتحرر رويداً ، رويداً ومرت عهود كانت الأمة تستفيق وتستعيد بعض أمجادها ولكنها لا تلبث أن تعود إلى الرقاد[٢]، لكن جمهرة المسلمين أبت أن تستمع إلى دعاة العقل، ورأت ان تتساق وراء بعض الفقهاء الذين قالوا بضرورة الأكتفاء بالسنة والروايات التي تناقلها الخلف عن السلف، وبعدم الخوض في تأويل النصوص التي تبدوا في مظهرها على غير وثاق مع العقل، ومقدار التشويه الذي لحق العقائد بدخول كثير من أساطير الأمم الأخرى، إذ ليس لنا أن ننسى أن كثيراً من عامة المسلمين /في عصر الخلاف الديني والسياسي، لم يكونوا عرباً خلصاً ، بل كانوا أبناء أمم أخرى نصرانية أو مجوسية أو يهودية.

دخلت في الدين الجديد ، لكنها ما زالت مشربة بروح دياناتها القديمة وحريصة على تقليد الأباء والأجداد[٣]، ولو أن المسلمين حرصوا من أول أمرهم على حماية دينهم من آراء الأمم التي دخلت في حوزتهم كما نشأ هذا الخلاف الشديد بينهم في أمور العقائد ولما أشتد الصراع الديني بين مفكريهم[٤]، فهذا الإسلام الذي يزعم فريق من الأوربيين أنه كان سبباً في تدهور المسلمين ليس بالإسلام الصحيح، وإنما كان مزيجاً من عقيدة التوحيد وأساطير الأمم الأخرى وأوهامها[٥].

---

[١] ينظر: أمين ، عثمان، رواد الوعي الإنساني، ص «٧٢».

[٢] ينظر:عبده ، محمد ، رسالة التوحيد ، دار إحياء العلوم ، بيروت ، لبنان ط ٢ ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، ص «٦».

[٣] ينظر:محمود ، د . قاسم ، الإسلام بين أمسه وغدِه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر، ب. ط ص «٦».

[٤] المصدر نفسه ، ص «٦٥».

[٥] ينظر: محمود ، د . قاسم ، الإسلام بين أمسه وغدِه ، ص «٦٦».

ثالثا: - معطيات ومركبات مدرسة محمد عبده التغييرية السياسية.

لم تقف مصر وهي التي كانت يهمها الأمر قبل غيرها مكتوفة الأيدي وسط هذا الصراع الدولي، فهي إن استطاعت أن تفلت من براثن الإنجليز خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بفضل رجالاتها الذين وقفوا ضد هذا الاستعمار منادين بالإصلاح الفكري والسياسي وكان من أبرزهم محمد عبدهُ وهذا الوقوف كان لأسباب متعددة منها: ـ أن المقاومة الشعبية استطاعت في أوائل هذا القرن أن تشكل للأنجليز ضربة قوية ناجحة إتجهت خلال النصف الثاني من هذا القرن أن تلعب دوراً عملياً حاسماً وسط هذا الصراع، فعمدت إلى تثبيت أقدامها في المناطق العامة المطلة على البحر الأحمر، وفي ساحل أفريقيا الشرقي، قبل أن تسبقها الدول الإستعمارية التي كانت قد بدأت فعلاً تنشب أظفارها في هذه المناطق الساحلية، وتتخذها منافذ للتوغل إلى الداخل، ومن الخطأ أن نعتقد أن الخطوات التي إتخذتها مصر في هذا السبيل لم تكن تبعاً للسياسة مرسومة، وأنها كانت خبط عشوائي ليس لها هدف معين، فالحوادث التي تعاقبت بعد ذلك، إذا نظرنا إليها نظرة إجمالية[١] نجد إنها مرتبطة ومتصلة بخيوط تنتهي كلها عند عقدة واحدة[٢]، وللسعي الحثيث من أجل التخلص من هذه العقدة شرع محمد عبدهُ في توعية الأمة العربية من مخاطر ما يحاك لها، وذلك عن طريق التشريع لنشاط اقتصادي لا يهدف إلى الربح فحسب، وإنما إلى عمارة الأرض ليكون الإنسان خليفة الله فيها، وهذا ما يجعلنا نطرح ومع فكر محمد عبدهُ على بساط البحث أمر الهيئة المولجة بتنفيذ الشريعة والتي يدخل في صلب مهامها الشأن الإقتصادي ((ولئن رأينا إن الإصلاح قد تحدد مع الإمام ليكون مدرسة فكرية تستنير بالدين ، وتبذر بذور الخير

---

[١] ينظر:الجمل ، د. شوقي عطا الله، سياسة مصر في البحر الأحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، ص «٦».

[٢] طبعاً هذه العقدة لم تكن وليدة اللحظة وإنما هي قديمة وضعت لعرقلة المشروع الإصلاحي والفكري والسياسي للأمة العربية ككل ولكن المجتمع الغربي متمثلاً بالاستعمار وضع العقدة في المنشار وأراد من تفاقم الأزمة الفكرية مما أدى إلى قيام رسم واضح من قبل بعض المصلحين حتى يتفادوا ما سيصللهِ المجتمع العربي أن بقت هذه العقدة على حالها لهذا كانت بوادر محمد عبدهُ في تأسيس مدرسة فكرية إصلاحية تحمل عناوين التغيير من أوليات منهاجه التي حمل لوائها محمد رشيد رضا من بعده، الباحث.

والتقدم في مجالات الفكر والاقتصاد والاجتماع والسياسة وتنزع من النفوس ما حبس الخوف من الجوع والأنكسار، لذلك أن الشأن الاقتصادي في فكر محمد عبدهُ وعلى خلاف ما يرى البعض قد أحتل مركزاً إستراتيجياً لا يمكن أغفاله))[١]، ولعله أراد أن يجعل من الاقتصاد ركناً مهماً في تحسين وضع الأمة لأن الوضع الاقتصادي كلما ارتفع ازدادت أهمية الأمة سياسياً، وربما جاز بإعطاء هذا الجانب من الإصلاح، أو الاجتهاد الذي نادى به محمد عبده تسمية جديدة هي اليوم ما يدرج عليها اسم ((فلسفة التنمية))[٢]، وفي هذا الصدد يؤكد على أن المعنى الحقيقي للإنماء هو أن نتوصل للمشاركة الخلاقة في هذا النوع الجديد للإبداع الحضاري والهدف الحقيقي هو هندسة الإنسان الذي يستطيع أن يتكيف تكيفاً متواصلا ويصبح على الإنسان أن يبتكر ليبقى[٣]، وهذا الإنماء والابتكار يجب أن يصيب جميع مرافق الحياة ((الاجتماعية، السياسية، الفكرية)) حتى يستطيع مواكبة الآخر في تطوراته وأيدلوجياته المختلفة، لذلك كانتأفكار محمد عبدهُ منصبة لتحقيق المسار التغيري السياسي والذي حصره في المفاهيم التالية: .

أ . كان يرى ضرورة معالجة البلاد مما أصابها من الاستبداد عن طريق الحكم النيابي، الذي لا يأتي بسرعة وعجلة بل لا بد من خطوات مدروسة للوصول لذلك[٤].

ب . إن الأمة إذا ما أرادت أن تصلح أمرها، فعلى كل أفرادها على اختلاف أجناسهم ومذاهبهم وديانتهم المشاركة في الثورة ضد الاستعمار والفساد في البلاد، ومن الملاحظ إن محمد عبدهُ إنضم إلى الثورة العربية وأبان هذه الحركة أكتسب العرابيون قوة جديدة حيث أصبح مستشارهم الأول والأكبر[٥]، حتى أطلق عليه ((أرسطو طاليسهم في الحكمة وبسمركهم في السياسة))[٦]،((لذلك كان الوطني الخيالي ومن أصحاب

---

[١] بيضون ، د. تغاريد ، الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة، ص «١٣٧ . ١٣٨».

[٢] فلسفة التنمية: ـ تستنطق الحدث وتوجهه نحو الأفق ويطرح نظريات أقرب إلى الحقائق ، ينظر: www.Chihabin.net موقع إلكتروني، مقال لـ ، يوسف، ناصر بعنوان ،حديث في فلسفة التنمية.

[٣] ينظر:بيضون د. تغاريد ، الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة، ص «١٢٧».

[٤] ينظر: الهزايمة ، د. محمد عوض ، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة في الجانب الأيدلوجي ، ج ١ ص «٣٢٠».

[٥] ينظر: بركات ، داود، الثورة العرابية بعد خمسين عاماً رؤية صحيفة الأهرام ، ص«٦١».

[٦] هذا ما ورد في شهادة رضوان أفندي وأتباعه في محاكمة عرابي عن محمد عبدهُ.

النظريات وكان مخلصاً صادقاً بأداء مهمته الكبيرة بالتقريب بين العسكريين والمتأدبين بأداب العصر الحاضر عصر الحضارة العربية))[١].

ج . كان يرى أن جلاء الإنجليز عن مصر لا يأتي إلاّ عن طريق استشارة الشعب وفهمه لحقوقه الداخلية لأنه يستعمل بكل قوة لإجلائه، وهذه أفضل وسيلة للخلاص.

د . كان يرى جواز الإستعانة بالأجانب وغير المؤمنين ويقصد من هذا مسالمته ليتم له وتنفيذ وتحقيق الهدافة وهو متأثر هنا بالسيد ((أحمد خان))[٢].

هـ . عمل خلال عمله في مجلس الشورى على تنفيذ كل المشروعات التي كان المجلس يرى الخير فيها للأمة، كان يبين ما للحكومة من حق العدالة على الشعب، وما للشعب من حق الطاعة للحكومة، وإن الحاكم من البشر يخطئون ويصيبون.

ز . حب الوطن وأما الوطن فكان موضع حب في نفسية محمد عبده ويرى موجبات حب الوطن الدافعة للغيرة والحرص عليه ثلاثاً : .

الأولى: . أنه المسكن الذي فيه الغذاء والوفاء والأهل والولد.

والثانية: . أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة.

والثالثة: ـ أنه في موضع فيه يعلو الإنسان ويعز لهذا كانت المحبة للوطن[٣]، كونه من دعائم الوصول للذات، وهكذا نجده يدعو إلى هذا كله حتى يحقق ما رسمه للمستقبل العربي فنجد إن محمد عبده رغم أنه كان سلفي عقلاني إلاّ أنه قد تأثر بالأتجاه الليبرالي[٤]، بأعتبار إنه قد أعجب المجتمع العربي في عصرنا الحديث حيث أعجب بهذا الاتجاه كفكر، ولكن من حيث التطبيق كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي . فقد كان يبدو للملاحظين أنه غير منظم غير معقول غير إنساني،

---

[١] بركات، داود، الثورة العرابية بعد خمسين عاماً رؤية صحيفة الأهرام ، ص «٦١».

[٢] أحمد خان : هو المصلح الكبير في الهند، فقد رسم خطته بأن يصلح الشؤون الإجتماعية والدينية عملي الهند مع مساكتة الإنجليز حتى لا يحاربون إصلاحه وهو أشبه شيء بالشيخ محمد عبده في مصر ، ينظر: أمين ، أحمد ، زعماء الإصلاح في العصر المدني ص «١٢١».

[٣] الهزايمة، د. محمد عوض، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة في الجانب الايدلوجي، ج ١ ص «٣٢١». .

[٤] الليبرالية: ـ إتجاه عقلي يسعى في ضوء إفتراضاته لأن يحلل العلاقات الثقافية والأخلاقية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية في المجتمع الإنساني، وهي ضد الحد من حرية الفرد سواء في= =الأخلاق أو الدين أو الثقافة أو الإجتماع أو الإقتصاد أو السياسة ينظر: أبو زيد، د. فاروق، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، مصر، ص «٧» ب.ط.

يلزم إصلاحه على المبادئ المذكورة، وقد كان أغلب المفكرين العرب يشاركون الأوربيين في أفكارهم هذه وقد كان في هذا الاتجاه أيضاً غير محمد عبده الطهطاوي، عبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين[1] وخير الدين التونسي[2]، ولطفي السيد[3]، وأديب أسحق، وفرنسيس مراش(٥)، ومن ثم تجد شخصيات لها وقع في هذا المفهوم منهم وشكيب أرسلان(١)، ثم جاء من بعد هؤلاء الاديب حسين(٢) وحسين هيكل(٣)، وطاهر

---

[1] قاسم أمين: ـ قاسم محمد أمين ١٨٦٣ م . ١٩٠٨ م كاتب وأديب ومصلح إجتماعي مصري وأحد مؤسسي الحركة الوطنية في مصر، وجامعة القاهرة، كما يعد رائد حركة تحرير المرأة، وحريسها كما يقول البعض أن جميع طرق أهل التحرير تؤدي إلى قاسم، ينظر: الخراشي، سليمان بن صالح، المشابهة بن قاسم أمين ودعاة التحرير في هذا العصر، ب. ط، ب . م ، ص«٢».

[2] خير الدين التونسي : ـ شركسي الأصل من أسرة أباظة، خطف وهو طفل على أثر غارة أو فتنة أو هجرة وبيع عبداً في سوق الرقيق بالأستانة ولد تقريبا عام ١٨١٠ م ، وتدرج في التعليم وكان باس تونس قد ملك خير الدين وأهتم بتعليمه فكان مثقفاً سياسياً حتى أصبح وزيراً، توفي سنة ١٨٧٩ م. ينظر: أمين ، أحمد ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، ص١٤٦ . ١٥٠ . ١٥٦.

[3] أحمد لطفي السيد: ـ مفكر وفيلسوف مصري رائد من رواد حركة النهضة والتنوير في مصر ولد بالدقلة ١٨٧٢ م، أستاذ الجيل وأبو الليبرالية المصرية توفي سنة ١٩٦٣ م.

[4] أديب أسحق: ولد في دمشق سنة ١٨٨٦ م، ولد اديب وشاعر وصحفي عمل في الصحافة والادب والنظم والنثر ، انتقل الى مصر فاصدر صحيفة التجارة ترجم العديد من الكتب عن الفرنسية ، توفي بيروت سنة ١٨٨٥م. ينظر: مؤسسة اعمال الموسوعة ، الموسوعة العربية العالمية ،ج١، ص«٤٢٢». =

=فرنسيس مراش:ولد سنة ١٨٣٦هـ انكب على العلم وتحصيله وعكف على طلب العلوم العالية واللغات طبيب وشاعر وموسيقي اصيب اواخر حياته بالعمى توفي سنة ١٨٧٣هـ.ينظر: الحلو ، كرم ،الفكر الليبرالي عند فرنسيس المراش بنيته واصوله وموقفه في الكر العربي الحديث، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط١،٢٠٠٦م، ص«٦٥-٦١».

(١) شكيب أرسلان:ـ ولد ارسلان سنة ١٨٦٩هـ ببيروت اخذ يكتب في مجالات مختلفة اطلق عليه امير البيان ، ينظر: الشرباصي ،احمد ،شكيب ارسلان داعية العروبة والاسلام ، المؤسسة المصرية العربية ، ب.ط. ص«٧٧».

(٢) طه حسين: . ولد في تبب فقير، وتربى وسط الفافة والمرض، درس في الأزهر وتعلم الفرنسية بعدما سافر لها سنة ١٩١٥ م، ثم أصبح أستاذاً للأدب العربي في كلية الأداب، وتولى عمادتها، ثم

حداد(٤)، إذ تأثر جميع هؤلاء بالمنظومة الليبرالية(٥)، ولعل من مفاتيح المدرسة التغيرية التي تبناها عبده هو تاثره بالصحافة وتاثيره بها ، فنجد مثلاإن محمد عبده عندما بدأ في الوقائع المصرية ظهرت إلى الناس بمظهر جديد وأصبحت منبراً مهما من منابر الرأي العام [٤] يلقى من فوقه ذو العلم والخبرة كثيراً من آرائهم في ميدان الإصلاح الإجتماعي او الإصلاح السياسي، وكانت طبيعة محمد عبده في ذلك الحين أدنى الى الاعتدال كما كانت عقليته تطورية أكثر منها ثورية[٥]، نجد هناك حالتين في كتابة المقال ظهرت عند محمد عبده في تلك المرحلة: .

الأولى: مرحلة الهدوء : محصورة في المجال الاجتماعي.

الثانية: مرحلة الهيجان السياسي: عند قيام الثورة العرابية[٦] نجد بعد ذلك إن مرحلة إفهام الرأي العام او مجريات الإصلاح ظهرت في العروة الوثقى وخاصة من أهدافها التي كان محمد عبده أحد الواضعين لها ومنها:

مديراً بجامعة فاروق ثم وزيراً للمعارف ينظر: الكيالي ، سامي ،مع طه حسين ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٣ م ، ص «٧».

(٣)حسين هيكل: ـ شاعر وأديب وسياسي مصري ولد في أغسطس ١٨٨٨ م في المنصورة وأستلم وزارة المعارف ونائب رئيس حزب الأحرار الدستوري توفي سنة ١٩٥٦ م. تناول في بحثه المباديء الرئيسية للحرية الشخصية التي قامت على اساسها مواثق التنظيم الدولي. ينظر: كريم ، سامح ، قيم وافكار اسلامية ، الدار المصرية اللبنانية، مصر ، القاهرة ، ط٢، ١٩٩٩م ، ص«١١٧».

(٤) طاهر حداد: . الطاهر بن علي بن الحاج بلقاسم بن فرحات الحداد الحامي الفطناسي (ولاية قابس) ولد بالعاصمة تونس عام ١٩٠١ م . توفي في يوم ٨ ديسمبر ١٩٣٥ م ينظر: يحيى ، الجيلاني بن الحاج ، والمرزوقي ،محمد ،الطاهر الحداد ، حياته ، تراثه ،دار بوسلانه، تونس، ص ١١، ص «١٦٠».

(٥) ينظر:بركات ، د. سليم ناصر، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ج ٢ ، ص «٧٥».

[٤] بدأها في سنة ١٨٨٠ م كتابة المقال في الوقائع المصرية.

[٥] ينظر:حمزة ، عبد اللطيف أحمد ،الصحافة المصرية في مائة عام ، دار القلم، القاهرة ، ب . ط . ، ص «٤٥».

[٦] المصدر نفسه، ص «٤٧».

أولاً : إفهام الشرقيين جميع الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً لسقوطهم، وبيان الطرق التي يسلكها لإدراك ما فات.

ثانياً : إفهام الشرقيين إن الأمل في النجاح قريبا ولا داعي في بلوغ ذلك الى قطع دائرة عظيمة، تصورها يوجب الفتور ويحط من العزائم.

ثالثاً : دعوة المسلمين كافة الى التمسك بالأصول التي كان عليها الأباء والأسلاف فلا يصح آخر هذا الأمر (يريد أمر الدين) إلاّ بما اصلح به أوله[١].

رابعاً : إبطال الزعم بأن المسلمين لا يتقدمون في مضمار الحياة ما داموا متمسكين بدينهم لأن دينهم في نظر من لا يفهمونه من الآدميين يدعوا إلى النواكر.

خامساً : تقوية الروابط بين الأمم الشرقية وتأييد المصالح المشتركة بينهم.

سادساً : وصل الشرقيين بما يهمهم من الأخبار العامة والأخبار الخاصة ووصلهم كذلك بسياسة الدول الأجنبية تجاه الشرق والتصريح بأهداف الجريدة بهذه الطريقة الصريحة الجريئة سرت بين الشرقيين سريان البرق[٢].

رابعا: صيانة الثابت من تعقيدات المتغير عند عبده.

لا يجوز هنا أن نساوي بين العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب، وما هو جزء من التكوين وكل ما يأتي من قبل الآخر، باعتبار الآخر له مكوناته، من دون أن يتماهي مع الذات ليدخل في تعريفها، لا يجوز .((أو لا يمكن . أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي، لأن الذاتي الذي لا يعلل فلسفياً لا يزول))[٣]كانت هناك علاقة متميزة بين كل من السلطة والدين شرطاً لا غنى عنه لتأسيس الأجتماع المدني أي لبناء مجتمعات متعاونة ومتضامنة بين

---

[١] والمثل الأعلى للمسلمين في نظر العروة الوثقى هو ما كان عليه الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين ينظر حمزة ، عبد اللطيف أحمد ، الصحافة المصرية في مائة عام ، ص «٤٧».

[٢] ينظر:المصدر نفسه ، ص «٤٨».

[٣]السيد هاني حفص، مقالة. بعنوان الإسلام والديمقراطية ، الإسلام المعاصر والديمقراطية ، العبادي ، ابراهيم واخرون ،ص «١٠» .

أفرادها وهو الإطار الضروري لخلق التواصل والتداول المعنوي والمادي . وبالتالي لنحو الحضارة وتقدمها [١].

وكان الدين، منهج الهداية العقيدية مقابل منهج القهر السياسي هو النموذج الذي آرتأه الله للعرب والمسلمين كآسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل الجماعي وإستيعاب العالم[٢].

لذلك إن واقع الدين الإسلامي لا يعترف بفصل الدين عن السياسة وإنما يعد السياسة جزءاً من الدين بل يعد ذلك من ضروریاته التي لا تحتاج بطبيعتها إلى أكثر من التفات النظر والتنبيه، إليها، لأن العقيدة الإسلامية تملي على المسلم وجوب القيام بتطبيق الإسلام في حياته[٣]، وذلك لإن المجتمع الإسلامي ليس بدعاً من المجتمعات البشرية في طبيعة ما يستلزمه من تنظيم علاقاته من تشريع نظام إجتماعي بغية تحقيق الأمن وقيام حكومة تقوم على تنفيذ ذلك النظام لتحقيق الغاية من تشريعه[٤].

وبهذا قد يكون محمد عبده ُ رجعياً ((لأنه لم يقل بفصل الدين عن الدولة لأنه هو الذي يعلن رفض الإسلام أي سيطرة بشرية على الضمائر والعقائد))[٥]، فيقول: ((وإن الإسلام لم يعرف تلك السلطة الدينية التي عرفتها أوربا، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة خولها الله لكل المسلمين، أدناهم وأعلاهم، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج ((ثيوكرتيك))[٦]، فليس للخليفة بل ولا للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام . أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، فليس في الإسلام سلطة دينية بوجه

---

[١] ينظر:غليون، برهان ، نقد السياسة الدولة والدين ،ص «٢٣».

[٢] المصدر نفسه، ص «٥٨».

[٣] ينظر:الظالمي ،حسين ، فصل الدين عن السياسة فكرة إستعمارية ، ص «٨».

[٤] المصدر نفسه ،ص «٩».

[٥] عمارة ، د. محمد ، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام ، ص «١٩».

[٦] أي يعني سلطان إلهي.

من الوجوه، بل إن قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من الأساس هو أصل من أجل أصول الإسلام))[١]

، فالإسلام قد جاء ثورة على السلطة الدينية، وتحرير للضمائر والعقائد، والسلطة المدنية التي قررها إنما هي بقرار الشرع، وليست من العلمانية لاثائرة ضد الشرع والدين[٢]، فهل في الإسلام إذا سلطة دينية إذ يجيب هنا محمد عبده ((ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة . والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، بل إن من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية . والإتيان عليها من أساسها» فلم يدع الإسلام لإحدٍ، بعد الله ورسوله، سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرةً على إيمانه». كان الرسول (صلعم) يبلغ مبلغاً ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً)) [٣].

لكن، هل انتفاء السلطة الدينية في الإسلام يتضمن إنتفاء السلطة السياسية بأسم الدين، إذ يجيب محمد عبده عن هذا برؤية إن الحاكم في المجتمع الإسلامي ((حاكم مدني من جميع الوجوه، وأن الأمة هي التي تنصبه ، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحته))[٤]،((إذا لم يكن للحاكم سلطان ديني أو سلطان سياسي بأسم الدين فبالأحرى أن لا يكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام، ذلك السلطان أن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقريب الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريقة نظره))[٥].

---

[١] عمارة ، د. محمد ، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد اسلام ، ص «٢٠».

و ينظر :كذلك د. محمد عمارة ،الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، ج ٣ ، ص « ٢٣٣ . ٢٨٨ . ٢٨٦ . ٢٨٥»

[٢] المصدر نفسه، ص «٢٠».

[٣] يعني ليس في الإسلام ما يسمى عند قومٍ بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.

[٤] باعتبار إن الأمة هي التي تقرر تنصيب الحاكم أو إقصاءه، حتى وجدت ذلك مهيئاً (أي الحاكم) لأنهما ليسا تابعين لحق ديني . الهي، فليس في الإسلام ثيوقراطية، أو سلطان إلهي، الباحث.

[٥] أدو نيس ، الثابت والمتحول ، ج ٣ ، ص «٩٢ . ٩٣».

لذلك يمكن القول إن الثابت هو الدين الذي يبقى محافظاً على عناصر القوة في المجتمع على خلاف السلطة الزائلة المتغيرة فمثلاً عند تصفحك للمجتمعات تجدها مختلفة بسبب التطور الفكري في بعضها ونقصانها في البعض الآخر أوجود عادات لا ترتبط مع عادات أمة أخرى، فالنماذج الإجتماعية التي في المجتمع المصري القديم مثلاً لا تنسجم مع مجتمع البابليين أو الفينيقيين أو العرب القدماء أو الأشوريين وربما إذا لاحظت مجتمعاً مع مجتمع آخر ثراه مختلفاً في نفس العصر فكيف إذا أنطوت فترة زمنية قد توجب تلك الفاصلة الزمنية وقوع الاختلاف الكثير بين المجتمع والمجتمع الآخر[١]، فقد يكون هناك مجتمع يؤيد الدين على السلطة، وقد يكون مجتمع يؤيد السلطة على الدين وهذا التفاوت موجود في أغلب المجتمعات، غير أن مدينة السلطة في الإسلام، لا تتنافى مع وجود الشرع، فالإسلام دين وشرعوضع حدوداً، ورسم حقوقاً، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم ، يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد لذلك لا تكمل الحكمة في تشريع الأحكام إلاّ إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير فلابد أن تكون في واحد هو الحاكم الخاضع في حكمه إلى إرادة الأمة، أي إلى المبدأ المدني[٢] .

---

[١] ينظر: الخاقاني ، محمد محمد طاهر آل شبر ، علم الاجتماع بين المتغير والثابت ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٨٧ م، ص «١١»

[٢] ينظر: أدو نيس ، الثابت والمتحول ، ج ٣ ، ص «٩٣».

المبحث الرابع :

(خطاب النهضة عند محمد عبده)

أولا: ـ حقيقة الخطاب النهضوي .

أ- مفهوم النهضة وماهيتها عند محمد عبده.

ب - علاقة النهضة بالتراث .

ثانيا: أسباب فشل النهضة في البلاد العربية.

أ - مرحلة ضعفها وإنقطاع السياق التأريخي.

ب - مرحلة التخلف.

ج- إنبثاق النهضة وتوهجها.

ثالثا: بوادر النهضة العربية.

أ - أسس الإرادة والنهوض في الواقع العربي في عهد عبده. ،

ب - اثر المتنورين في عصر النهضة.

ج ـ محمد عبده ، وتأثير النهضة الغربية وإنعكاسها في الواقع الإسلامي.

المبحث الرابع :

(خطاب النهضة عند محمد عبده)

أولا: ـ حقيقة الخطاب النهضوي عند عبده. ،

الخطاب هو ما تداول على تكراره علماء ومصلحوا الأمة، اما الخطاب الإسلامي: ((هو ما يحدث الإسلاميون به الناس الآخرين سواء في مواطنيهم ويشمل ما يقدمه الإسلاميون أيضاً في وسائل المعرفة والإعلام على اختلاف أتجاهاتها بالأحداث التي تختص بأمة الإسلام خاصةً وبالعالم عامةً))[١]، كون الخطاب واقع من أهم الوقائع يخطيء من يتجاهله وتطبيق الخطاب له شجاعة وفاعلية في الماضي وفي المستقبل حتى لو لم نشاهد له تحقيقاً او إنجازاً ملموساً ذلك لأن المجتمع يتحرك ويتغير، والخطاب بين العوامل المحركة[٢].

لجميع الأفكار التي تعرض على الساحة السياسية أو الاجتماعية والتي تؤدي بدورها مساحة واسعة لتحويل الموقف أو تغير مسار الأمور التي تصيب المجتمع من قبيل التراخي والإنحلال الذي يصيب الأمة، ولكن بماذا تتأثر الأمة وهي تشاهد العديد من الخطابات على الساحة فهناك مثلاً ثلاثة خطابات [٣] رئيسة في الإسلام، تحتوي على جميع الخطابات الجزئية أو التنوعات الأخرى.

الخطاب الأول : هو دون شك الأكثر تلوناً بالفكر الإسلامي لأنه المطالب بتطبيق الإسلام في الحياة والسياسة .

---

[١] عفيان ، د. ياسين ،الخطاب الإسلامي الواقع وآفاق المستقبل ،ص (٥٨).

[٢] ينظر:صفدي ، مطاع ، الفكر العربي المعاصر ، ص (٥٢).

[٣] ينظر:الترابي ، حسن ، الإسلاميون والمسألة السياسية ، ص «١٤٢».

الخطاب الثاني: هو الرؤية نفسها اذ لم تكن الدولة العربية معنية كثيراً بامتلاك خطاب عن الإسلام أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل إلاّ عندما أصبح خطاب الإسلام خطاب دولة، وهناك خطاب ثالث: ـ وهو الأضعف بين الجميع هو ما يمكن تسميته اليوم بالتكتل العلماني[١]، لذلك كان الخطاب عند محمد عبدهُ يريد أن يجمع خطاب الإسلام موجهاً نحو النهوض بواقع الأمة بالمعطيات الفكرية وترسيخ مفاهيم القانون حيث نجد أن خطبة محمد عبدهُ عن الحكومة القانونية عندها عرفها بأنها ((التي يكون فيها نواب عن الأمة يساعدون الحكومة في إجراءاتها، وتنظيم شؤون المحكومين بها على وجه عاد حسبما يوافق المصلحة العامة وعادات البلاد))[٢].

وتعرض في نهاية الخطبة لواجب الحكومة القانونية في تشجيع الكفاءات وتقدير العاملين حفزاً لهمهم وإذكاء لقرائتهم فقال: ((ويلزم أن يكون من أصول هذه الحكومة تقرير أمر المكافأة بأمر غريب وصنع بديع حتى يكون هذا وفقاً للتقوى على التفكير والتدبر في الوصول إلى ما يستمعون عليه المكافأة والامتياز))[٣].

يتضح من هذا أن خطاب عبدهُ يراد منهُ تأسيس حكومة قانونية قادرة على إضفاء الجانب الشرعي أي شرعنة البلاد، وتشجيع الكفاءات حتى تكون البلاد أكثر تقدماً، إذ لا شك أن محمد عبدهُ الذي ينعطف بالخطاب من المستوى الإخباري التحليلي الهادىء الخط الهندسي البلوري إلى المستوى الإنشائي التعبيري النقدي الهجائي خط اللهب، ليتحدث عن الأمة التي لا تعرف عن حقوقها على حكامها منذ عشرين قرناً فإنه ينتج الخطاب الذي يمارس إنزياحاً أسلوبياً أكثر شدة عندما يتحدث عن الطغيان، ومن ثم ضرورة الرد على الطغيان بالقول والفعل، ((بل ومن ثم الإنعطاف بمزيد من التحدي اللافت في الخطاب الذي تغلب عليه سمة الرسم الهندسي البلوري الذي يخشى عليه قوة اللهب، يقول وجهرنا بهذا القول والإستبداد في عنوانه، والظلم قابض على صولجانه،

---

[١] ينظر :الترابي ، حسن ، الإسلاميون والمسألة السياسية ، ص «١٤٣».

[٢] مرزوق ، عبد الصبور ، الخطابة السياسية في مصر ، في عصر الأحتلال البريطاني الى إعلان الحاجة، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر طبعة ١٩٩٧ م ، ص «٦٤».

[٣] المصدر نفسه ،ص «٦٥».

ويد الظلم من حديد، والناس كلهم عبيد له))[1].لا شك أن محمد عبده ُ يرتفع بخطاب النقد من المستوى التوصيفي إلى مستوى الهجاء وإدانة الدولة التي حكمت مصر منذ نهاية الدولة الفرعونية، فهو إذا كان لا يجد غضاضة في وصف حكم الفرس والرومان بالإستبداد والطغيان، فإن حديثه عن العشرين قرناً دون استثناء، إنما يدخل العرب في هذا النسق الطغياني[2] هذا الإيقاع الغاضب، تلك المفردات العنيفة، تنتقل بالنقد من مستواه التطوري الداعي الى التجاوز والتقدم الى المستوى التعنيفي التقريعي، عبيدا أي عبيد مميزاً بالغضب الساطع الربيبة البركاني (الكواكبي) الذي يقرع ناسه وأهله وشعبه ((بأن الأمة التي لا يستشعر بعضها او كلها العبودية، فهي لا تستحق الحرية))[3].

مفهوم النهضة وماهيتها عند محمد عبده ، .

((النهضة لغةً جاءت من الفعل الثلاثي «نهض» ونهض نهوضاً أي قام عن مكانه وأرتفع عنه وقام للأمر يعني قام وأستعد وهي الطاقة والقوة))[4]والنهضة مصطلح في الفكر العربي يرجع الى القرن التاسع عشروقد تبين تفاسير مفهوم «النهضة» كمفهوم وظاهرة بين العرب والغرب ولا سيما أوربا، فالتفسير الأوربي لمصطلح النهضة يعني الإنبعاث والولادة الجديدة. أي حركة إحياء الكلاسيكيات الأغريقية والمواريث الرومانية القديمة، وفي ذلك تأكيد واضح للتراث والأصالة، وقبل القرن الثامن عشر لا حت غرباً بواعث النهضة الفكرية الأوربية ولا سيما في فرنسا وإنكلترا، وألمانيا ثم أقترنت بالحداثة والتنوير في القرن الثامن عشر من قادها أبرز مفكري وفلاسفة أوربا [5].

وشيئاً فشيئاً بدأ المثقفون العرب الجدد يكتشفون أبن سينا والغزالي والفارابي و أبن رشد و العلماء الآخرين وقد بلغ فيهم وقع مثل هذه الإكتشافات الى درجة أن كثيرين

---

[1] عمارة ،د. محمد، الأعمال المكاملة، ج ٢، ص «٣١٢».

[2] عيد ، عبد الرزاق ، محمد عبده إمام الحداثة والدستور ، ص «٢٠٣».

[3] المصدر نفسه ، ص «٢٠٤».

[4] صباح ، إيناس ، منطق الحضارة عند عبد العزيز الدوري ،ص «١٧٤».

[5] المصدر نفسه ،ص «١٧٥».

منهم لم يتردّوا في القول، لقد سبقنا أوربا في كذا وكذا[١]، ولكن اين الحقيقة الفاعلة في هذا المجال والتي أراد محمد عبدهُ ((أن يكتشفها من خلال هدف))[٢] واضح في جميع أعماله وكتاباته لسد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي والأعتراف بالحاجة إلى التغيير بمباديء الإسلام، ولذلك كانت المهمة التي أضطلع بها محمد عبدهُ ذات شقين:

أولاً : . إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي.

ثانياً : النظر في مقتضياته بالنسبة إلى المجتمع الحديث

ويحدد محمد عبدهُ هذين الهدفين في مطلع مسيرة حياته فيقول :

الأول: تجريد الفكر من مبدأ التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى وأعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد في شططه.

أما الأمر الثاني: وهو إصلاح أساليب اللغة العربية من التجريد وهناك أمر آخر كنت من دعاته[٣]، والناس جميعاً في عمى عنه وبعد عن تعقله، ولكنه هو الركن الذي تقدم عليه حياتهم الإجتماعية وما اصابهم الوهن والضعف والذل إلاّ بخلو مجتمعكم مراجعة منهُ [٤]، إذ يؤكد هنا أنه لا يمكن للمسلم إذن أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلاّ بدءاً من إستعداده للدخول في هذه اللامحدودية من العلم والعمل التي شرعها له الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد إلاّ بدءاً من العودة إلى إصول دينه، أعني إلى نبذ التقليد وإلى النظر العقلي وإلى الاجتهاد ((والتجديد))[٥] فمعرفة حالة العصر مهمة حتى يتسنى لهُ الحديث عنها ومعرفة الإشكاليات وإيجاد المخارج والحلول لها، وفي مناخ هذه العودة علينا أن نتفهم عميقاً حالة العصر نتفهم حالة الشعب والفرق

---

[١] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ،نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٩٣ م ، ص «١٠٢».

[٢] عمر ، د. عمر عبد العزيز ، دراسات في تأريخ العرب الحديث والمعاصر دارسات نهضة العربية ، لبنان ، ١٩٨٠ م ، ص «٣٠٠».

[٣] يعني الشيخ محمد عبده كان هو الراعي لهذا الأمر والناس عمي عنه كما يصفهم.

[٤] ينظر:عمر ، د. عمر عبد العزيز، دراسات في تأريخ العرب ، الحديث والمعاصر ، ص «٣٠١».

[٥]ينظر:أدونيس ، الثابت والمتحول ،ج ٣ ، ص «١٠١».

بينه وبين الأمم المتمدنة وأول ما يقتضيه فهم هذا الفرق عدم تقليد هذه الأمم لأن التقليد هنا يعني تكليف الأمة بالسير على ما لا يعرف لهُ حقيقة، والطلب منها ما هو بعيد عن مداركها بالكلية إنهُ تقتضي بمعنى آخر أن تحفظ للأمة عوائدها المقررة في عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تعد منها بالمرة ، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى [١]، وأعلى من حيث لا يشعرون[٢].

يتضح مما تقدم أن محمد عبدهُ يجد أن هناك تفاوت بين الأمة الإسلامية وغيرها ((فأوجد مجموعة من اللوائح والتقارير والكتب والأقوال والتصريحات والمقالات والآهالي التي كتبها وأملاها، وضمنها أفكاره))[٣]، والحقيقة إن النهوض لا يأتي إلاّ من خلال إصرار الإنسان على تغيير الواقع حيث كشف التوغل العمودي في أعماق الإنسان وتكوينه الذاتي ((أنه فريد بخصائص النهوض الكوني وأولى هذه الخصائص الاستعداد للمعارف النامية المتجددة والقدرة الجسدية على التنفيذ والعمل والإبداع، ومجهز الاستقبال المؤثرات الكونية والحياتية والإنفعال بها والإستجابة لها ومن مجموع معارفه الناهية وإنفعالاته وإستجاباته يتألف نشاطهُ الحركي للنهوض والتغيير في إطار نظام الكون المتناسق المحكوم بمجموعة السنن الإلهية))[٤] : «فهل ينظرون إلاّ سنت الأولين فلن تجد لسنت الله تبديلا ولن تجد لسنت الله تحويلا» [٥]، أجل هذا النشاط الحركي الصادر عن الإنسان هو نشاط مسؤول هادف يمارسهُ بعقل وإرادة وحرية يرسم به سبيل حياته إما نهوضاً نحو التكامل وإما تراجعاً نحو السقوط «إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً »[٦]، ولهذا نجد إذا كان النهوض بمعنى الأرتقاء او الإحياء أي القدرة على القيام والإرتفاع والتقدم فيما هو ضد السكونية والجمود والتراجع، فإن النهوض الإسلامي

---

[١] ينظر: المصدر نفسه ، ص «١٠١».

[٢] المصدر نفسه ، ص «١٠٢».

[٣] دوزة ،محمد عزة ، نشأة الحركة العربية الحديثة ، ص «١١٨».

[٤] الكفيشي د. عامر ، مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد ، دار الهادي ،بيروت ،لبنان الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م ص «١٠٢».

[٥] سورة فاطر ، آية (٤٣).

[٦] سورة الإنسان ،آية (٣).

يعني قيام الإنسان بدوره الشهودي الحضاري كمستخلفٍ في الأرض ويعطي هذا المعنى الدلالات التالية:

١ . نهوض الإنسان، يعني السعي المتواصل من دون إكتفاء بالتمنيات والآمال، ذلك ان السعي والجد والمثابرة هي الطرق الموصلة الى إنجاز الإحياء الحضاري او العمران الألهي يقول تعالى: ـ «وإن ليس للإنسان إلاّ ما سعى وإن سعيه ُ سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الأوفى»[١] ومن الشروط اللازمة لإدامة هذا السعي التطور المتواصل والتجديد المستمر حتى يتمكن المجتمع من إثبات نهوضه الدائم في كل عصر.

٢ . نهوض الإنسان، يعني مواكبة المتغيراتفي مختلف المجالات داخلياً وخارجياً محلياً وعالمياً، بشكل يجعل الفرد مع الأمة، ويجعلهما معاً في مستوى العصر، وهو ما يعطي للنهوض أبعاده ُ الشاملة في التطور والتقدم.

٣ . نهوض الإنسان، يعني «التنمية الشاملة» في القدرات والإنتاج، ولا يتحقق ذلك إلاّ بالانفتاح والتفاعل والتواصل مع الثقافات الإنسانية الأخرى يقول تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير »[٢] .

حيث إن مبدأ التعارف او الحوار بين الثقافات والحضارات كفيل بطرد السكونية والتحجر والإنغلاق لدى الأمم والشعوب.

٤ . نهوض الإنسان يعني إلتزام المسؤولية على أكمل وجه بمستوى المعاصرة التي تجتازها عملية النهوض ومقتضياتها ومتطلباتها، فالقيام بالمسؤولية بأدوارها المناسبة يوصل الأمة إلى موقع الخيرية الكونية وهو ما أشار إليه القرآن الكريم «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»[٣].

٥ . نهوض الإنسان يعني «الشراكة والتعاون» في كل شؤون الأمة وقضاياها وأحداثها ومواقفها وتطوارتها شراكة فعالة ذات تأثير واقعي، يدفع بها نحو العصرنة والإزدهار بتضامنها الجماعي بين أفرادها كافة، مصداقاً لقوله تعالى: «وتعاونوا على البر والتقوى»[٤] مما تقدم يتضح إن عملية النهوض تمر بمراحل يحتاج الإنسان بها إلى

---

[١] سورة النجم الآيات : ٣٩ . ٤١.

[٢] سورة الحجرات ، الآية (١٣).

[٣] سورة آل عمران، الآية (١١٠).

[٤] سورة المائدة ، الآية (٢).

وقفة لإنها حركة كونية رحبة[١] كما يقول تعالى: «ولو أستقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً »[٢].

ولعل محمد عبده: ((أخذ مسار النهضة، من خلال عقدة التغيير أو «الإصلاح» التي أنصرفت إليها نفى محمد عبده بعدما كانت منصرفة إلى تلمس الحقائق، والبحث العلمي))[٣]، إلاّ أن هناك مفاهيم أحاطت بمفاهيم الإصلاح لديه لأن حركة النهوض لن تحقق أهدافها الحضارية بمجرد توافر عناصرها الأساسية ما لم تستند إلى رسالة عقدية تمثل القاعدة أو الأساس في بناء الإنسان وتغذية إنطلاقته في الإحياء الحضاري، أي: بمثابة المبدأ التام الذي يمون الإنسان وكل أبعاد النهوض بالأفكار والمفاهيم والقيم النظرية والعملية في مختلف الحقول والميادين، ويضخ فيها الروح والمشاعر والأحاسيس الفعالة، وترتكز عليه جميع الخطط والمناهج والبرامج التطبيقية من أجل بناء النهوض الإنساني وإدامته[٤]، حيث يمكن القول هنا أن لا إمكانية للإصلاح ما لم يكن هناك إمكانية متجذرة حقيقية متجهة نحو النهوض بالواقع الرديء فيمكن القول هنا بإمكانية لنلهوض إذا تحققت إمكانية للنقد الذي يصحح مسار الطريق دائماً، فنجد محمد عبده يتحدث عن النهضة بأبعادها وذلك من خلال إعطاء نقودات واضحة لذلك.

عندما جعل الإنتقاد دليلا على رقي الناس قال: ((إن النقد أزدهر عند العرب في عصر نهضتهم ثم توارى حين تأخروا وكذلك الفرنجة فإنه لم يكن عندهم إنتقاد يوم كانوا في تأخر ولما تقدموا أنشغلوا بنقد الجرائد والمجلات حتى أنك لا تكاد تجد مؤلفاً يؤلف عند الأفرنج إلاّ استهدف لسهام الأنتقاد والمنتقدين من كل صوب وناحية بل قد صارت عاداتهم أن يعرض مؤلف للبيع حتى يعرض على الجرائد لأنتقاده فيشجع الناس به ويعرفوا قيمته))[٥]هنا ضرب لنا مثلاً محمد عبده من خلال إن النقد هام وفعال في إرساء دعائم التقدم والتطور الذي يحتاجه المجتمع فنجد الإنسان داخل أمتنا بحاجة إلى:

.

١. تدريبه نحو تحقيق آلية علمية حقيقية تساعده على الأبتكار والإبداع.

---

[١] ينظر:الكفيشي د. عامر ، مقومات النهوض الإسلامي ، ص (٢٣٠).

[٢] سورة الجن ، الآية (١٦).

[٣] عبده، محمد ،دروس في القرآن الكريم ، ص (٢٧).

[٤] ينظر:الكفيشي ، د. عامر ، مقومات النهوض الإسلامي ، ص«٢٣٥».

[٥] عبود، مادون، رواد النهضة الحديثة ، ص «٢٥٠ . ٢٥١».

٢ . الوعي التام لعملية النقد الذاتي حتى ترجع المياه إلى مجاريها، وتكون الأمة قادرة على النهوض.

٣ . عدم وجود تقدم في مجال النهضة، يجب ممارسة عملية الإصلاح في كل الوسائل المتاحة حتى تتحقق الرؤية التي أرادها الرواد رواد النهضة للأمة في كل جزئية من جزئيات الحياة.

ب - علاقة النهضة بالتراث.

النهضة بمفهومها الخاص هي حركة إحياء التراث القديم، أما بمعناها الواسع فهي عبارة عن ذلك التطور القديم في كل من الفنون والآداب والعلوم، وطرق التعبير والدراسات، وما صاحب ذلك من تغيير من أسس الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية[١].

((وبديهيات الحياة هنا تطرح قضية لم يعد أحد يمارى في صدقها الآن وهي إن الإنسان أي إنسان ويصرف النظر عن مستواه الحضاري عندما يجتمع إلى أخيه الإنسان ويقيم معه جماعة بشرية ذات مصالح سياسية وأجتماعية واقتصادية وفكرية متشابكة، فلابد أن تنشأ في هذا المجتمع علاقات تنظم شؤون هؤلاء الناس))[٢].

فهذا هو الشأن دائماً بالنسبة للإنسان، وإذا كان الإنسان العربي المسلم ليس بدعاً ولا هو يسبح وحده بصدد هذه البديهيات فلا نحسب إلاّ أنه قد كانت لهُ أفكار في الحرية، ومفاهيم حول الجبر والاختيار ،الانعتاق والاستبداد منذ أن وعى ذاته وأدرك تبعات علاقاته مع رفقائه[٣].

وحقيقة هذا الإنسان تشتمل على مدبرين عظيمين كما يقول محمد عبده: .

أحدهما : ـ المدبر الحيواني مع ما يشتبهه من جميع الإحساسات الظاهرة والباطنة.

---

[١] موقع أنترنت http://ar.wikipedia.org/wiki

[٢] عمارة، د. محمد ، نظرة جديدة إلى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٤ م ، ص«١١٤».

[٣]عمارة، د. محمد ، نظرة جديدة إلى التراث ، ص «١١٥».

والآخر: هو المدبر العقلي الروحاني الكلي ولكل واحد منهما إذا لوحظ وحدهُ بقطع النظر عن صاحبه غاية يطلبها وحدود في سيرة لا يجاوزها[١].

أطلق الشيخ محمد عبده هذين الأمرين على الإنسان حتى يتسنى معرفة المدبرين، ثم ينتقل بعدها إلى التصريح كون المسلمين بحاجة إلى الإصلاح إنقسم المسلمون إلى فئة ترى بقاء القديم على قدمه وهم حزب المحافظين وفئة ترى حل القيود القديمة وإطلاق حرية الفكر والرجوع الى الصحيح من قواعد الدين وما خالطه من الإعتقادات الدخيلة، وكان محمد عبدهُ زعيم هذه الفئة[٢]، فالبحث في التراث يوقفنا على عدة أمور فمثلاً البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي لن يؤدي إلى النتائج المطلوبة لن يكون هادفاً ومساعداً على تعميق وعينا بتراثنا، وتأصيل شخصيتنا الثقافية والعلمية، ما لم تنطلق فيه من نظرة شمولية تربط الأجزاء بالكل الذي تنتمي إليه وتحاول أن تقيم ما يمكن إقامتهُ في الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع،((وعلى الرغم من أن حركة إحياء تراثنا العربي والتي سبقت ومهدت لنهضتنا العربية المعاصرة انتهت إلى نشر أخطر آثار هذا التراث وتحقيق أبرز مظانه الفكرية والأدبية حتى الآن، إلاّ أنه ما زال أمامنا شوط بعيد من الجهد والنظر للوقوف على حقيقة ما جاءت به هذه الآثار والمظان، وقيمة ذلك في التراث البشري العام ثم موقعه في المسار الشامل لتاريخ المجتمع البشري الفكري))[٣]، فيمكن القول إن البعض أراد الرجوع تعبيراً عن إرادتهم في إحداث اختزالات تأريخية ضخمة تنتهي بهم الى الأخذ بما يشكل لديهم الأصل والجوهر فهم وقد أطلقوا القرائح لعملهم التطهيري يعزلون التأويلات المذهبية ويدعونها ويحكمون على تراكم التسربات الإنسانية في المنزل لا كشاهدات على مختلف الأزمنة التأريخية وعلى مآساة باطنه، بل كنبت طفيلي وفصل، وهكذا.

---

[١] ينظر: عابدين، د. سامي ، أصل الإنسان عند الأفغاني ، محمد عبده ، رشيد رضا، ص (٦٨).

[٢] ينظر:زيدان ، جرجي ، حياة النهضة العربية، ص (٨٤).

[٣] مبارك ، محمد ، نظرات في التراث ،ص (٣٠).

نرى محمد عبده ُ يناهض هؤلاء الذين يفضلون «كتب الأموات على كتاب الله» ويشهر بالذين يلحقون تعاليمهم بالتعاليم الإلهية[1]، إذ لا يمكن هنا مع فلس دافعية التأريخ الإسمي إلاّ بالكشف عن النواقص المنهجية التي فشلت في إدراك جوهر حركته، فنجد مثلاً الذين راحوا يقلدون الأصول من غير أن يدركوا حقائقها التي تيسر لهم سبل الحل الإجتماعي الشامل لمشكلاتنا أنه التعلق بالقشور (تراثية) كانت أم (علمية غربية).

وإن كانت هذه النواقص لا تخلو من فوائد أهمها تحفيز الوعي وتحريك الواقع الساكن[2] لذلك كان هدف محمد عبده ُ في جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيامه سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، بغية تقوية جذوره الخلقية، ولبلوغ هذا الهدف رسم طريقاً واحدة، هي عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي بدأه ُ محمد علي، بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير الحاصل ليس مما يجيزه ُ الإسلام فحسب بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وإن الإسلام يمكنه ُ أن يشكل في الوقت نفسه، المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه، ولم يكن محمد عبده ُ ليهتم كما أهتم خير الدين في الجيل السابق، بالتساؤل إذا كان بإمكان المسلمين المتمسكين بأهداب الدين قبول مؤسسات العالم الحديث وأفكاره وذلك لأعتقاده أن هذه المؤسسات والأفكار إنما أتت لتبقى . وأن على من يرفضها أن يتحمل نتائج رفضه هذا، لكنه طرح على نفسه السؤال المعاكس هل بإمكان من يعيش في العالم الحديث أن يبقى مسلحاً مؤمناً بالإسلام كل الإيمان لذلك لم يتوجه بكتاباته إلى المسلمين المؤمنين المتسائلين إذا كان بالإمكان قبول المدينة الحديثة، بقدر ما توجه بها إلى الآخذين بالثقافة الحديثة، الشاكين في صلاح الإسلام، أو بالأحرى في صلاح أي دين لهداية الناس في هذه الحياة، إن هذه الطبقة هي ما كان يشكل في نظره الخطر الأكبر على الأمة في ما لو جرفها تيار العلمانية الميتافيزيقية، غير أنه كان يعتمد مع ذلك، أن من هذه الطبقة فقط

---

[1] ينظر: جميتش ،بنسالم ، التكتلات الأيدلوجية في الإسلام ، الأجتهادات والتأريخ ، تقديم ماكسيم ، ودبنسون، محمد عزيز الحبابي ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ١١٣ هـ ، ١٩٩٣ م .ص «١٩٩».

[2] ينظر :بركات ، د. سليم ناصر ، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، منشورات جامعة دمشق ، ١٩٩٤ م ،ج٢ ، ص «١٧٧ . ١٧٨».

يمكن خروج زعماء الأمة المتجددة[1]لذى نرى مخيلة محمد عبده ُ عالقة بعهد الإسلام الذهبي، الجيل الأول من الطاعة ومن جزاء الطاعة جيل الفلاح السياسي والنمو الفكري على نحو لا مثيل له في سرعته وكيفية إزدهاره فقد كانت الأمة أمة السلف الصالح، هي الأمة كما ينبغي أن تكون وكما بقيت في غضون القرون الأولى، وكلمة السلف لا يستعملها محمد عبده ُبمعناها الحر كمرادف للجيل الأول من صحابة النبي وأتباعه، بل بمعناها الأعم للدلالة على التراث الرئيسي للإسلام السني في عهود إزدهاره فكبار علماء الكلام في القرنين الثالث والرابع هجري، كالأشعري[2] والباقلاني[3] والماتوردي [4]، هم أيضاً من السلف الصالح وإذا كان هذا المجتمع الأمثل قد أنحط في آخر الأمر فإنما كان ذلك بسبب دخول الإسلام عناصر غريبة عنه ُ الذين طمسوا حقيقة الإسلام الجوهرية نوع من التصوف لا التصوف الحقيقي الذي كان محمد عبده ُ يكن له احتراماً جماً فمن الخير أن تكون طاعة المسلمين للشريعة ذات سمة داخلية[5].

---

[1] ينظر: حوراني ، ألبرت ،الفكر العربي في عصر النهضة ، ص «١٧٣».

[2] الأشعري : . هذه الفرقة ظهرت على يد ابي الحسن الاشعري وقالت بالجبر لا على طريقة الجهم بن صفوان بيد ان بعض الباحثين يستدلون من اقواله على القول بالجبر المحض ونفي الاختيار عن الانسان الا ان الذي يتتبع قول الاشعري بدقة يحاول التخلص من الجبر المحض الذي يوقعه في مزالق عقائدية خطيرة اهمها ابطال الثواب والعقاب.ينظر: ابراهيم ، د. نعمة محمد،الفلسفة الاسلامية مدخل الى علم الكلام الاسلامي ،ج٣،«١٨٧».

[3] الباقلاني: الثامني أبو بكر محمد بن الطب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري البغدادي إبن الباقلاني (٩٥٠ . ١٠١٣ م).

[4] الماوردي: . أبو الحسن بن محمد بن حبيب البصري الماوريد ١٠٥٨ م / أكبر قضاة آخر الدولة العباسية من أكبر فقهاء الشافعية.

[5] حوراني ، ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص «١٨٥».

ثانيا:أسباب فشل النهضة في البلاد العربية .

مدخل: .

اخنمحمد عبده ُ يصف ما كانت عليه حال المصريين في ذلك العصر حيث كان أهالي بلادنا محملين بالأثقال النقدية ما لا يطيقون من ضرائب على الأراضي متنوعة متكثرة، تتجدد على الدوام بتجدد الأشهر والأعوام غرامات تفرض على الأنفس وتوابعها من غير نظام، لا تنتهي عند غاية، ولا تقف عند حد، حتى بلغت نهاية لا يستطيعون معها الأداء لشيء من فرض عليهم ثم لم يكن لأقتضاء هذه الفرائض الثقيلة منهم، وقت معين ولا قاعدة معروفة بل كان ذلك على حسب إشتهاء الحكم وإرادته غير المرتبة، فتارة يجبرون على أداء جميع أموال السنة بأنواعها في أول شهر منها، وتارة يطالبون بأموال السنة القابلة في منتصف السنة الحاضرة، ولا محيص لهم عن الأداء، فإن من تأخر عنه عومل بالضرب المهلك والحبس المؤبد أو أنتزع منه جميع ما بيده قهراً وما شاكل ذلك من المعاملات الخشنة[1]، وكذلك سوء نظام الحكم القائم ورغبتهم في التخلص منه فقد كان قوام هذا النظام له ((استبداد الحكام وإضطهادهم الأهلين إذ لم يكن ثمة عدل ولا قانون، ولا قضاء ينتصف للمظلوم ويعطي كل ذي حق حقه، ولا حرية، ولا مساواة، ولا ضمانات قانونية تكفل للناس حقوقهم وحياتهم))[2].

---

[1] ينظر:الدسوقي ، عمر ،محمود سامي البارودي ، دار المعارف بيروت، ص «١٨» ، وكذلك تأريخ محمد عبده ُ ، ج ٢ ، ص «٧٤» و ص «١٧٠».

[2] الرافعي بك ، عبد الرحمن ، الزعيم أحمد عرابي ، ص «١٩» ، دار الهلال ، بمصر ، ١٩٥٢ م.

أ – مرحلة ضعفها و إنقطاع السياق التأريخي .

يبحث محمد عبده ُ دائماً عن الخلل فيجده ُ داخل الأمة وهذا الخلل الداخلي هو الذي أتاح لقوى الخارج الأجنبي أن تفسد وتسيطر لهذا لابد من البدء بالبدايات من خلال إصلاح الداخل وذلك بالقضاء على أمراضها وعللها[١] ولعل إن السياق التأريخي [٢] هو الحدث الإجتماعي[٣] في حال إنخراطه في مجرى الزمن التالي عليه يتوقف عن اللحظة الراهنة المعاصرة ليتولد في نسيمه وأفاقه التراث، ولعلنا نصوغ ذلك بالقول بأن هذا الآمر هو الحدث الأجتماعي الملزم في بعده التطوري المتصل بالحاضر إتصالاً يقوم على التداخل به والتشابك بنيوياً ووظيفياً، ويمكن القول ايضا أنه لا يوجد سياق تأريخي واجتماعي فانه كذلك لا يوجد سياق تراثي واجتماعي على الرغم من أنه من الوارد التحدث عن وجود إجتماعي في زمنه المتعين به بمعزل عن سياقه التأريخي والتراثي. وذلك في حمل الإنطلاق في مستوى القطيعة الوجودية بينه، وبهذا يكون إذا أردنا القول بأن التأريخي والتراثي كليهما يضلان في كلا المستويين في القطيعة الوجودية وكذلك التواصل الوجودي مشروطين بالاجتماعي ومعنيين فيه بصيغة أو بأخرى[٤]، فنجد هنا إن الإسلام يلح إلحاحاً شديداً على تفادي سوء المصير، والتنبه للمصير، والعمل المتصل الدائب على تحسين المصير، وبهذا يوجه الناس نحو التفكير في المستقبل، والتفكير في المستقبل يجر إلى تدارس أسباب الحوادث، ((والبحث عن

---

[١] ينظر: أدونيس ، الثابت والمتحو ل، ج٣،ص «١٠٠».

[٢] السياق التأريخي: أو (التأريخية)، التجارب المشتركة في حياة الأمة العربية ينظر: بيسين، السيد، وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت، لبنان ،الطبعة الثانية، ١٩٨٢ م. ص «٢٢».

[٣] الحدث الإجتماعي: . وهو حدوث الأمر أو وقعه أو الأمر الحادث في مجتمع ما ضمن مكان معين وزمان معين ينظر: معلوف، لويس ، المنجد في اللغة ،دار المشرق ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة والثلاثون ، ١٩٩٨ م ، ص«١٢١».

[٤] ينظر:حسين ، د. حسن ، الفلسفة العربية المعاصرة ،ص «٤٠٢».

مسالك الدول، والتشدد في فهم الحاضر، وتقويم كل أعوجاج في السلوك))[١]، أما كيف يوفق المرء بين الحاضر والمستقبل، وهو لا يعرف ما يجيش به هذا، ولا يحيط بدقائق ذاك، ومن أين له أن يحقق الإنسجام المنشود بين حدود معادلة متنافرة الأطراف تعج بالاحتمالات التي لا مصدر لها فهذا بالضبط ما لا يتاح لأحد أن يقطع فيه برأي، مما يؤكد أن الفكر التأريخي في الإسلام يتركهامشاً سراًعلى الإنسان أن يملاءه ُ بفكره، ومحض أختياره، وحمل تبعة ملئه حسب المكان والزمان الذي يكون فيه من جهة، ويقيده ُ من جهة أخرى في لفت نظره أساساً، إلى ضرورتين لاضدوحة له عن مواجهتها الأولى: هي العمل، والثانية النهاية المحتومة لكل حياة، وهي الموت[٢]، حيث طالت لائحة المشكلات البنيوية [٣] الموروثة أو المزورعة حديثاً في جيل الدول القطرية العربية أبان المرحلة الإستعمارية المباشرة، ولكن الجذر الرئيسي لتلك المشكلات أنها تنبع من تغييب دور الجماهير العربية ومنها من ممارسة نشاطها الإبداعي الحرفي بناء مجتمع عربي ديمقراطي تسوده ُ الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، فالجماهير المسحوقة عاجزة عن بناء تأريخها الإنساني الحر، ولذلك أجهضت إنتفاضتها وثوارتها المتلاحقة تحت وطأة التحالف الوثيق بين رقابة أمبريالية صارمة من الخارج وقوى قطرية مأزومة وتابعة لها من الداخل[٤]، ومن هنا نلاحظ إن عصر النهضة في الوطن العربي عموماً يتميز بميزه وخصوصا في مصر، بدرجات متفاوتة من الإنقطاع ومعدلات مختلفة من البطء ، ولا يعني الإنقطاع فقدان التواصل والإستمرارية، كما أن البطء لا يعني وحدة الإيقاع في خطوات متباعدة ذلك أن تقاليد الفجر الأول للنهضة ضلت سارية المفعول في كل مرحلة جديدة، تحمل في ثناياها التساؤلات الجوهرية التي ذكرها الرواد، وأجوبة العصر

---

[١] شرارة ، عبد اللطيف ، الفكر التأريخي في الإسلام، دار الأندلس ،بيروت ، لبنان ط ٢ ، ١٩٨٣ م ،ص «٣٥».

[٢] المصدر نفسه ، ص «٣٦».

[٣] البنيوية: . وهي دراسة البنى بوصفها كلاً يتألف من أجزاء، وتحليلها إلى هذه الأجزاء، ينظر: الحفني ، د. عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٠ م ، ص «١٦٤».

[٤] ينظر:ظاهر ، د. مسعود ،الدولة والمجتمع في المشرق العربي ١٨٤٠ . ١٩٩٠ ، دار الاسداب ، ب. ط. ، ص «٦».

الجديد عليها، ((ويعني ذلك أن هناك نوعاً من الأستمرار ولكنه إستمرار متقطع، إن جاز التعبير عن الفجوات التي باعدت بين السياق / السياسي للمجتمع، والتجسيدات الفكرية للنهوض الحضاري، كذلك فإنه كان أستمراراً بطيئاً، لأن المرحلة الجديدة لم تكن تبدأ من حيث أنتهت المرحلة السابقة عليها، وإنما كانت تطرح الأسئلة ذاتها ، ولا يتقدم الجواب بقدر أكبر من التحليل والتركيب))[١].

ب - مرحلة التخلف : .

من الملاحظ إن المجتمع العربي قد أصيب بالوهن والإنحطاط الذي حدث في الشعوب الإسلامية، نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ودسائس الأجانب[٢] ومكائدهم حتى يومنا هذا لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني كما يزعم الخصوم، فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والأختيار وهو ينكر التواكل والخمول، ولكن المسلمين قد ضلوا سواء السبيل وتنكروا عن الإهتداء بهدي نبيهم فصاروا الى ما صاروا إليه من الإنحطاط والجمود، فلزم للخروج من هذا المأزق أن يبعث الإسلام من جديد ويطهر من الشوائب التي لحقت به في غضون تأريخه الطويل والرجوع إلى نهج السلف الصالح الذين أرسوا قواعد العقيدة الإسلامية في فتح باب الإجتهاد الذي كان المعدن الذي أشتقت منه المذاهب الفقهية لكي يتسنى للعالم أن يؤول[٣] التعاليم الإسلامية تأويلاً جديداً يتلائم مع روح العصر[٤]، وبما إن العصر هو وجود تحدث فيه دوافع النهوض أو التخلف، كان تخلف الفكر الوجودي عن العقل الحضاري الحديث أو العقل العلمي الذي طرد هذا العقل من عالم الطبيعة والإجتماع والتأريخ المفهوم السابق

---

[١] شكري ، د. غالي ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، الدار العربية للكتاب ، ب . ط ، ص «١٦٤».

[٢] الأجنبي هو الغريب الذي دخل أرض البلاد العربية ودنسها وهو ليس بالضرورة من بلاد الفرنجة والأنكليز لأنه قد يكون عثماني أو تركي أو فارسي أو غيره من المسميات.

[٣] التأويل: ـ إن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الإتساع في اللفظ وفيض المعنى لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب أو يكون التأويل نهائياً . ينظر: حرب، علي،التأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان، طبعة ،٢٠٠٧ م ص«١٧» .

[٤] ينظر:فخري ، ماجد ، دراسات في الفكر العربي ، ص «٢٤٦».

الذي كان يفسر هذا العالم وما يجري فيه بأسباب وقوى ما ورائيه ويفسدهُ بأسباب وقوى طبيعية أو أجتماعية أو تأريخية، هذا المفهوم ليس خاصة أي علم خاص بل يشمل العلم أو العلوم المدنية ككل من سيكولوجيا إلى الفيزياء[١].

نخلص من هذا إن الفكر الوجودي الذي لا يستوعب العقل الحضاري الحديث يكون متخلف عن ركب الأمة لأنه لا يعيش واقع التربية العقلية فيه، ويقول محمد عبدهُ هنا:((والسبب في فقر البلاد عدم سريان روح التربية الشرعية العقلية التي تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده فإحساسه بمنافع نفسه وشعوره بأضرار وطنه كشعوره بأضرار ذاته، إن لم تقل يجعل إحساس الأول أقوى من الثاني)) [٢] رغم إن الذات داخل الواقع العربي مختلفة، إذ إن هناك كثيراً من السلبيات التي تراكمت، والحقائق التي غابت والرؤى التي ضاعت إلاّ أن الإحباط واليأس وتكرار الحديث عن السلبيات وإغفال ذكر الإيجابيات هي مقدمات النكوص[٣] والضعف[٤]، رغم أن البعض منهم حاول بالنقد الذاتي إحداث صدمة للوعي العربي ظلوا قلة قليلة بين الغالبية العظمى من الذين يعيشون في عالم القيم والمثل العليا التقليدية وهنا تكمن مأساة هؤلاء وأولئك، فقد أراد البعض عصرنة المجتمع والتفكير والشخصية القومية لمصلحة الآخرين، أي لمصلحة الجماهير، ولكن الجماهير نفسها لم ترد العصرنة لأنها لم تر فيها سوى تدهور أحوالها وظلت مناقشات المثقفين الطليعين وتخبطهم بعيدة وغريبة عن الأغلبية، وضيقت المشاكل الدنيوية للحصول على رغيف الخبز والمسكن والمياه النقية والصحة أو

---

[١] ينظر:البيطار، د. نديم ،، من التجزئة إلى الوحدة القوانين الأساسية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ،لبنان ،ط٥ ، ١٩٨٦ م ، ص «٣٧٧».

[٢] ينظر: البهي ، د. محمد ،الفكر الإسلامي الحديث وصلتهُ بالإستعمار ،ص «١٣٨».

[٣] النكوص: ـ ارتداد الى نمط سابق من السلوك ، وهو علاقة مميزة لامراض عقلية معينة ، ويستخدم الاطباء هذه الكلمة بقصد العودة الى طريقة التفكير والتعرف التي تميز مرحلة مبكرة من العمر وهو التأخر أو عدم التقدم ينظر: مصطفى، إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة ،أستانبول ، تركية ، ب. ط ، ج٢ ص «٩٦٣». وينظر كذلك:اعمال المؤسسة ، المؤسسة العربية العالمية ،ج٥، «٥٠٥».

[٤] ينظر:مصطفى،الفقي ، العرب الأصل والصورة ، دار الشروق ، مصر ،القاهرة ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٢م ،ص «٢٥٦».

المرض، ضيقت هذه المشاكل آفاقهم فأصبحت محصورة في هموم اليوم الحاضر، وبعلوا الصرخات المدويات في الشرق العربي وفي شتى إيالات الدولة العلية تطالب بالإصلاح وتنعى على الحكام جمودهم وتنحط على الظلم والطغيان وترى في الدستور والحريات والضمانات للمواطن ما يحفظ الحقوق ويلقي الأضواء على العيوب والمفاسد وموبقات الحكام وجرائم الأحتلال والاستعمار، وطالب المصلحون بفتح دور العلم وبالعناية بالصحة وعلاج شتى أمراض المجتمع وبالقضاء على البدع والشعوذة والأتجار بالدين، ونصح المصلحون أن يتخذ الدين أداة إصلاح لا وسيلة كسب وإتجار والتأثير على السذج وأغتصاب أموالهم[1]لذلك أراد محمد عبده ُ من أبناء الأمة هو سبيل التدريج يريد أن يحفظ للأمة عوائدها الكلية المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد عنها بالمرة، فإذا أعتادوها طلب منهم ما هو ارقى بالتدريج حى لا يمضي زمن طويل، إلاّ وقد أنخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى من حيث لا يشعرون[2].

وأما إذا أسأنا التصرف في أعمالنا[3]، وفرطنا في النظر في شئوننا وأهملنا العقل وأنصرفنا عن سد ما أودع الله في شرائعه وغفلنا عن فهمه فأتبعنا الهوى في أفعالنا وجلبنا بذلك الشر على أنفسنا، كان ما أصابنا من ذلك صادراً عن سوء أختيارنا وإن كان الله تعالى هو الذي يسوقه ُ إلينا جزاء على ما فرطنا ولا يجوز لنا أن ننسب ذلك إلى شؤوم أحد أو تصرفه، ونسبة الشر والسيئات إلينا في هذه الحالة ظاهرة الصحة، فأما المواهب الألهية بطبيعتها فهي متصلة بالخير والحسنات، وإنما يبطل أثرها إهمالها أو سوء إستعمالها، وعن كلا الأمرين يساق البشر إلى أهله وهما من كسب المهملين ويسيء الأستعمال، فحق أن ينسب إليهم ما أصيبوا به وهم الكاسبون لسببه، فقد حالوا بكسبهم بين القوى التي تحرزها الله فيهم لتؤدي إلى الخير والسعادة وبين ما حقها أن تؤدي إليه من ذلك، وبعدوا بها عن حكمة الله لنا فيها وصاروا بها إلى ضد ما خلقت لأجله[4] فكل ما يحدث بسبب هذا الكسب الجديد فأجدر به أن ينسب الى كاسبه[5]،

---

[1] ينظر:العمري، د. أحمد سويلم ، مصطفى كامل كمدرسة وطنية وسياسية، ص «١٤».

[2] ينظر: باشا،أحمد تيمور ، أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث ،ص «١٥٣».

[3] ينظر: عبده ، محمد وآخرون ، مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث ، ص « ٥».

[4] المصدر نفسه، ص «٦٠».

[5] أي الله سبحانه وتعالى حسب تعبير محمد عبده.

فأراد هنا ومن هذا الكلام محمد عبده أن تكون حكمة الله هي القاضية في كل شيء ولكن مع شيء من الإرادة رغم الأهوال التي شوهدت واثقلت بها الأمة إذ يقول: ((كان أهلها: أسوأ أهل الشرق حالاً، لم تنبئنا بذلك صحف التأريخ، ولاتلقينا علمهُ عن أفواه الرواة بل شاهدناه تلك الحال بأعيننا، وقاسينا أهوالها بأنفسنا ويكفي لأحدنا أن يرجع النظرة كرة إلى الحال التي كنا فيها قبل اليوم بمقدار سن المراهق فيرى الأموال منهوبة، والأعراض مهتكة، والبيوت مخربة، ومكان الأنفس بين السيف والقطع والشنق والصلب والنفي ولضرب والتعذيب وأهوالاً ولا كأهوال القيامة، وأطمأنت على ذلك النفوس وأستأنست به وكانت تخلو فما تتناجى بالأماني حتى تخيلت إن هذا هو من موجبات نظام الهيئة الإجتماعية ومقتضيات المدنية، كل ذلك والأجانب عون عليهم لا يشهدونهم إلى طريق نجاحهم، ولا يهدونهم إلى معرفة حقوقهم))[1]، وفي الحقيقة كانت الأغلبية الساحقة من أجزاء الوطن العربي غارقة في ظلمة التخلف، لا تتجاوز حيها الفكرية عوالم الشعوذة والدجل والخرافة التي ألصقت بالإسلام زوراً وبهتاناً [2] بها .

ولقد أجمعت كل المصادر التأريخية والأدبية التي وصفت تلك الحقبة الزمنية سواء منها الوطنية أو الأجنبية، على أن درجة هذا التخلف والتحلل قد بلغت النهايات القصوى، حتى لا يكاد القاريء في عصرنا الراهن يتخيل تلك الأوضاع مهما جنح به الخيال[3]، وهناك سؤال وجهه رجال الإصلاح بمصر في القرن التاسع عشر هو: لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق، أو لماذا تقدم الأوربيون وتأخر المسلمون هناك أسباب أدت الى هذا الأمر هي أسباب فشل ذلك المشروع بمصر بعجالة، فلهذا الفشل أسباب عديدة منها غياب أرضية تكون ضرورية لنجاح كل مشروع تنموي وهي تتمثل في نسبة المتعلمين التي كانت ضئيلة جداً بمصر وبعض الأقطار العربية في النصف الأول من القرنالتاسع عشر وحتى في النصف الثاني منهُ ، ثم إن التعليم كان تعليماً تقليدياً أي أنه تعليم يقوم على العلوم الدينية ويعتمد التلقين والنقل وبالتالي لا يفي بحاجات العصر. كذلك الشأن الى نسبة سكان المدن التي كانت محدودة جداً، إذ أن سكان المدن هم أكثر تفتحاً ومواكبة للعصر، والعامل الثاني هو غياب الشروط الثلاثة لكل إقلاع اقتصادي أي لكل تنمية إقتصادية وفي إعتقادي أن كل تنمية إقتصادية تستوجب ثلاثة شروط

---

[1] شلش ، علي سلسلة الأعمال المجهولة لمحمد عبدهُ ، ص «٢٤».

[2] ينظر:عمارة ، د. محمد، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ، ص «٩».

[3] المصدر نفسه ، ص «١٠».

يجب أن تتوفر كاملة فإذا غاب شرط منها لا يتم الإقلاع ولا تحصل التنمية وهي: رأس المال واليد العاملة والسوق.

وهذه الشروط غير متوفرة في أغلب بلدان الوطن العربي ووصرف ضمنها يضاف الى ذلك غياب شروط [١] نجاح المشروع، أما السبب الأهم لهذا الفشل فهو مرتبط بالنظرة السلفية للإسلام وهذه النظرة كانت سائدة في القرن التاسع عشر وتعتبر أن الإسلام هو في الوقت نفسه عقيدة وطقوس وقوانين، أي أنه ينظم حياة الناس: الحياة الخاصة والعامة وبالتالي فالإسلام هو مشروع مجمع في حد ذاته وهو مشروع مقدس، ((وكل مشروع غير مقدس مشروع وضعي كمشروع التحديث يعدمدنياً ومنافساً للمشروع المقدس، ولذلك عارض رجال الدين الحداثة ومشروع النهضة))[٢]، وذلك بسبب حقيقة إنه كيف تستقيم أمور كثيرة من الدول الإسلامية وقد عمها الفقر وشملها البؤس، وغلب على أهلها ملوك مستبدون، يتخذون أعوانهم وبطانتهم إما من رجال أجانب أو من قوم زعموا أنهم قوامون على الناس في عقائدهم وخلجات نفوسهم فأجتمع الفتى مع الأستبداد وسطوة الكهنوت على قوم من البؤساء، ففسدت عقولهم وشوهت أخلاقهم فأندثر ما قد عسى أن يكون قد نفى في نفوسهم من أثر للعزة والنخوة[٣]، وللفقر في البلاد الإسلامية حليف ليس أقل منه خطراً وقهراً وهو الجهل، فالعلوم الحديثة لم تطرق اثر الدراسة إلاّ بعد جهد وصداع طويلين، وإلا بعد مقاومة رجال الدين الذين يحرصون عادة على إبقاء القديم على قدمه، إما خوفاً على نفوذهم أن ينحسر عن أفئدة العامة، وإما طمعاً في التقرب إلى الحكام المستبدين الذين يحسبون إن سلطانهم لا يستقر ولا يزدهر إلاّ بفضل الجهالة الشاملة[٤].

---

[١] هناك شروط ثلاثة لنجاح كل مشروع تنموي أي كل مشروع مجتمع وهي:

. قناعة القائمين على هذا المشروع بضروريته وحتميته التأريخية.

. توفير جهاز دولة يحرر هذا المشروع.

. وجود قاعدة إجتماعية تدافع عن هذا المشروع.

كون هذه الشروط الثلاثة في قاعدة متبنية لمشروع بناء الأمة بمهامها / الباحث.

[٢] المجمع التونسي للعلوم والإدارة والفنون / النهضة وتعاملاتها / ص «٦٧ . ٦٨».

[٣] ينظر: قاسم ، د. محمود ، الإسلام بين أمسهِ وغده ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ب . ط ،ص «١٤».

[٤]قاسم ، د. محمود ، الإسلام بين أمسهِ وغده ، ص «١٧».

ج - إنبثاق النهضة وتوهجها: -

بعد معرفة موارد إنقطاع السياق التأريخي التي وضحناها في (ثانيا . أ) ، وكذلك معرفة مرحلة التخلف التي عاشها المجتمع العربي في ذلك الوقت والتي أوضحناها في (ثانيا . ب)، لا بد هنا من معرفة ما ينقصنا خاصةً في الواقع العربي، إن ما ينقصنا هو النهج[١]، ونحو هذا النهج ما زلنا نخطو خطوات خجولة غير كفيلة بأحداث التغيير الكبير، ولا يتحقق النهج إلاّ بعمل مؤسساتي كبير وشامل تنصهر فيه كافة الطاقات وتتوحد ،[٢]في ظل هذا الواقع عاش محمد عبدهُ ووجد أن التغيير لن يؤتي ثمارهُ الا عبر بنية فكرية تحقق تماساً معيناً بين الرؤية والغاية اللتين يجسدهما الإسلام[٣]، فمن المعلوم أن أمجاد الماضي من أهم عوامل الأمل ودوافع الإيمان بالمستقبل وذلك لأن المرء عندما يجد في ماضي أمة كثيراً من الصفحات المجيدة يزداد إيماناً بإمكان إستعادة ذلك المجد ويشتد إندفاعاً للعمل في هذا السبيل، ولكنه عندما يرى في الماضي كثيراً من الصفحات السوداء يصبح أضعف إيماناً بإمكان النهوض وأقل إندفاعاً للعمل في هذا السبيل ولا حاجة إلى القول إنه ما من أمة خلا تأريخها من أدوار إنحطاط وصحائف سوداء وما من أمة أستطاعت أن تبقى طول تاريخها قوية ناهضة على الدوام، فإن تأريخ كل أمة من الأمم يتألف عادة من أدوار أرتقاء وإنحطاط. ويعرض للأنظار تارة عهوداً أمجادٍ وطوراً عهود نكبات، فهو أما يبقى تحت تاثير المجيدة منها فيزداد إيماناً بإمكانيات أمته، وقد يبقى تحت تأثير السوداء منها فيصب يائساً من مستقبلها.

وبما أن أمتناتحتل فكراً ذات مركزاً طليعياً ويعبر عن نفسيتها إذ تنعكس فيه نقاط الضعف والقوة، لأنه مقياس وجودها وتحركها الحضاري، وكلما كانت دائرة العقول الواعية للفكر الذي تستند إليه أمة ناهضة أوسع، كانت النتائج المتوخاة أقرب للتنفيذ بغض النظر عن الإستعداد الطبيعي للفكرة للأنتاج المطلوب، ((ولذا فلنا أن نقول أن

---

[١] تعريف النهج: ـ الطريق نهجاً ونهوجاً وضح وإستبان، أي نهج الطريق بينه وسلكه/ ينظر: مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسط، ج٢ ،ص «٥٧ .٥٩» .

[٢] ينظر: بيضون ، د. تغاريد ، الفكر والاجتهاد الاقتصادي،ص «٢٦».

[٣] المصدر نفسه، ص «١٣٧».

تأريخ أية أمة هو تأريخ لفكرها ومنعرجاته لقوته وضعفه))[1]، وهل السبب الآخر الذي يمكن أن نستقيه هنا هو إن مصر كانت مستقلة ومتحدة مع المشرق العربي من ذلك التأريخ[2]علماً إن حالة المجتمع المصري آنذاك كانت تؤهله بلا مراء، عند أول دعوة كتلبية نداء الحرية والثورة، وذلك بفضل إنتشار التعليم من عهد محمد علي الكبير، فالمدارس التي أسسها والبعثات العلمية التي أوفدها إلى الخارج، قد خرجت طبقة مثقفة نالت حظاً موفوراً من العلوم، وليس يخفى إن العلم من شأنه أن يهذب النفوس وينير البصائر، وينهض بالعقول والأفكار ويسمو بها، إلى التماس الرقي والتقدم، ويعرفها معاني الحرية والمساواة، والحقوق الإنسانية، ويصيب بها إلى محاكاة الأمم الحرة في الثورة على الاستبداد، فالنهضة العلمية كان لها فضل لا ينكر في توجيه أنظار المثقفين إلى البشرية بالاستبداد والتطلع إلى الحرية والدستور[3].

ثالثا: بوادر النهضة العربية :

أ- أسس الإرادة والنهوض في الواقع العربي في عهد عبده:

إن التفتح العقلي قد يطرأ على الأمة إذا عرّفت وتيقّنت أن هناك خطر يحيط بها، فكان لا بد من رجال يقفوا موقفاً صحيحاً وصادقاً من أجل وقف المد المضاد ضد الأمة العربية لذلك أعتبر مفكروا العصر الحديث والمعاصر حلقة متممة لسلسلة من المفكرين الذين سبقوا، فإن نال القدماء منهم فضل السبق، نال من لحقهم فضل التعريف بما سبق لأن الكثير من أفكارهم ما كان لها الخروج من كنه الماضي السحيق لولا انتفاع أهل فكر العصر الحديث والمعاصر بها، وسبب ارتقائهم كان سبب البناء عليها، بل كانت المعين الذي استمدوا منها أفكارهم التي عرفوا بها، والعقل البشري قد ينسى الماضي، ولكنه يتثبت بالقريب منه، لأن القريب يعد بمثابة حلقة الوصل بين ذلك الماضي

---

[1] التسخيري ، محمد علي ، مع الأمة والذكريات، سلسلة عطاء الهادي دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، ب. ط ، ص «٥٠».

[2] ينظر:عمارة، د. محمد ،نظرة جديدة إلى التراث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت ،لبنان ،ط ١٩٧٤ م ، ص «٢٠٩».

[3] ينظر: الرافعي بك ، عبد الرحمن ، الزعيم أحمد عرابي ،ص «٢٩».

السحيق والحديث، ومثله كالبنيانلا نرى أساسه ُ لأنه غائب بالتراب، وعلى الرغم من هذا فإن سطحه العلوي مكشوف، يعاينه الجميع لأنه الجزء الذي يرفع فوقه البنيان، وكذلك مفكروا العصر الحديث والمعاصر بنيان أساسه ُ فكر المفكرين القدماء[١].

لذلك كان عمل دمج الجماهير الإسلامية وتوحيدها ضمن فكر ومفهوم النهضة كان لا بد له من أساس لإرادة قوية مفكرة واعية، وهذا لا يتأتى إلاّ بإجراء عمل تربوي وبيداغوجي مكثف، هذا العمل حسب تقدير محمد عبده ُ ، قد لا يتطلب الا خمس عشرة سنة، سيما إذا أجري تحت رعاية حكم إستبدادي متنور [٢] «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل مستبد يكره المتناكرين على التعارف، ويلجيء الأهل الى التراحم، ويقهر الجيران على التناصف، ويحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة . عادل لا يخطو الا ونظراته الأولى الى شعبه الذي يحكمه، فإن عرض حظ لنفسه فليقع دائماً تحت النظرة الثانية فهو لهم اكثر مما هو لنفسه[٣]، لذلك لم تكن الحضارة العربية الإسلامية وليدة محظ ذاتها، بل ثمرة تلاقح الذات الحضارية العربية وترافدها مع حضارات الأمم البشرية المفتوحة والمحاورة إذ كان الإنحسار الفكري والتفتت الحضاري واقع راهن، تبدوا الإستقامة الفكرية والإقامة الحضارية كوعود وأمان تتطلب جيلاً جديداً وجماعة فنية يحملها واقع حضاري قادم، فنحن نأمل في جيل فتي يجمع بين الإيمان بالذات الثقافية وقوة دفع الواقع الحضاري، وعلينا أن نتهيأ للنهضة الجديدة لكننا لا نستطيع أن نتنبأ بموعد تحققها لأن تجديد أصول الحضارة العربية الإسلامية يعني، ضمن ما يعني، البحث في الأصول العربية والمصادر الإنسانية ((الشرقية والغربية))[٤]التي كان لها أبعد الأثر في تشكيل هذه الحضارة، ذلك أن مسألة النهضة تتطلب التزود من عيون الثقافات الصالحية شرط أن لا يكون ذلك تبعية وإمتثالاً

---

[١] ينظر: الهزايمة ،د. محمد عوض الفكر السياسي العربي الإسلامي دارسة في الجانب الأيدولوجي ، ج ١ ، ص «٢٩٩».

[٢] ينظر: حميش ، سالم ، التكتلات الإيدلوجية في الإسلام، ص «٢١».

[٣] ينظر: رضا ، محمد رشيد، تأريخ الإستاذ الإمام ، ج ٢ ، ص «٣٩٠».

[٤] وهذا يعني البحث عن المضان الأساسية للأصول العربية كما عند محمد عبده ُ على وجه التحديد، إذ تحكمه فكرة العمق التأريخي المصري (التعددية الثقافية) وفكرة الثورة السياسية الإجتماعية في إطار فهمه لفكرة الدولة الحديثة ينظر: أسامة خليل ، الإسلام والأصولية التأريخية ،ص «٤٦».

فالاستيعاب الواسع، وإعادة البناء وإستئناف الإبداع وفقاً للمعايير والنماذج الذاتية واجب حضاري يلقي على كواهلنا بمسؤولية البحث عن تلك المعايير والنماذج الذاتية، التي دائماً ما نشير إليها دون أن نعرفها ونحددها بشكل دقيق[١].

ب - اثر المتنورين في عصر النهضة .

الأوضاع التي عاشها المجتمع العربي من تردي في قضايا التربية والفكر جعل الإنسان العربي يعرف طريقه الى عصر اليقظة والنهضة والتنوير [٢] في القرن التاسع عشر الميلادي، فنقاء الفكر السياسي في هذه القضية يعود ليتألف في الآثار الفكرية لمدرسة التجديد الديني التي تبلورت حول فليسوف الإسلام وموقظ الشرق جمال الدين الأفغاني والتي كان محمد عبده ُ المهندس الأعظم لبنائها الفكري المجدد للإسلام، فأعلام هذا التيار التجديدي، وأن أعترفوا بوجود سلطة زمنية وسلطة روحية، إلاّ أنهم يجعلون السلطة الروحية للدين تمثل في كل متدين به وليس في رجال لهذا الدين، يتخذون لأنفسهم من السلطة والسلطان ما لا يشاركهم فيه الآخرون [٣]، وقد جاء هؤلاء[٤] قوة دافعة في وجه التحري الذي فرضه ُ الأستعمار على الإسلام والثقافة العربية فأستطاعوا أن يصححوا المفاهيم، وأن يجعلوا طبيعة الإسلام وجوهره حياً قادراً على الحياة وأن يردوا بذلك العمل الإيجابي على شبهات المبشرين والمستشرقين ودعاة التغريب، وكان مفهوم هؤلاء المحددين المصلحين جميعاً أن الإسلام قادر على الحياة والبقاء في مواجهة التطور والحضارة وأن حيويته وفاعليته وتقدميته ولا تغلب وأنه قادر على أن يجد الحياة الإنسانية في مختلف العصور والبيئات بالقوة الدافعة[٥]، ومن هؤلاء المتنورين:

---

[١] ينظر: أسامة خليل ،الإسلام والأصولية التأريخية ، ص «١٩».

[٢] التنوير: -يعتبر التنوير وعلى مر الزمن، وبالمعنى العريض تعبيراً عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً . ينظر: يمر، ماكس هوركها ثيودر ، ف. أدورنو ،جدل التنوير ، ترجمة، د. جورج كثوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى،٢٠٠٦ م ، ص«٢٣».

[٣] عمارة، د. محمد، العلمانية من نهضتنا الحديثة، ص «٩٦».

[٤] أي رواد النهضة الفكرية.

[٥] ينظر:الجندي ، أنور ، تراجم الأعلام المعاصرين في العالم الإسلامي، ص «٧٠».

١ . رفاعة رافع الطهطاوي: إن سعة إطلاع رفاعة الطهطاوي أدى الى صقل موهبته السياسية، والتي بدورها عززت بعض القناعات التي كان يميل إليها، مما دفعه ذلك إلى الإعلان عن أفكاره وبصورة واضحة ملئها الثقة بالنفس مما جعله يسهم فكرياً في بلورة الكثير من المعطيات السياسية حيث إعتبر الحرية[١] هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك. وأعتبر الوطن هو عش الإنسان الذي يعبر به عن رأيه حتى يتخلص من التعصب الديني والتسامح بين أبناء الشعب المصري، لأنها يجب أن تقوم على أساس من التوازن الدقيق بين حقوق المواطن وواجباته[٢].

لذلك كانت المدرسة الفرنسية التي درس بها الطهطاوي قد مكنته من الإطلالة والإنفتاح على البيئة الأوربية الحديثة. الأمر الذي مكن الطهطاوي من تأسيس منهج فكري إسلامي رأى فيه محركاً للنهضة الفكرية و العلمية كشرط لحدوث التقدم من هنا جاءت أفكاره صدى للنظرة التقليدية والأفكار الحديثة، الأمر الذي مكنه من الجمع بين الأصالة و الحداثة حيث جاءت أفكاره الجديدة تحاكي الواقع وخاصة عند قوله «أن الغرض من الحكم تحقيق الرفاهية للبشر في هذا العالم، ومن الآخرة على حد سواء، وإن الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدينة التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم . وأن أوربا الحديثة وبخاصة فرنسا هي مثال التمدن وإن سر تقدمها وعظمها يكمن في تعاطي العلوم العقلية، وإن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوا، فتخلفوا عن ركب التقدم، وإن المسلمين قادرون بل ملزمون بدخول تيار المدنية، وذلك بتبني العلوم الأوربية وثمارها[٣].

---

[١] أعتبر الطهطاوي الحرية ذات نوعين :

أ . حرية التعبير : وهي الحرية القائمة على مفهوم ديمقراطي يحتاج إلى إفراز مساحة واسعة من الفكر ليتسنى الأخذ به.

ب . حرية الرأي : وهي الحرية القائمة على إبداء رأي قد يوافق الآخر أو يتفق معه حسب المصلحة العامة ، الباحث .

[٢] ينظر:الهزايمة ، د. محمد عوض ، الفكر السياسي العربي الإسلامي ،ج١ ،ص «٣٠٣».

[٣]الهزايمة ، د. محمد عوض ، الفكر السياسي العربي الإسلامي ، ص «٣٠٢».

٢ . جمال الدين الأفغاني: . فالأفغاني لم يكن في عمله هذا بالرجل السياسي الذي يرسم طريق الخلاص على ما تسمح به الظروف والملابسات وما يمكن أن يكون في عالم الواقع الماثل بما يصح أن تبلغه الجهود ويؤدي إليه الإستعداد، ((ولكنه كان ينزع نزعة مثالية يضع بها الأمل فوق العزم، وينتهي فيها إلى غاية أكبر من الجهد، وهل كان من الممكن أو من المقعول أن ينهض العالم الإسلامي الذي فرقه الإستعمار وقتله الجمود، وفقد كل عدة مادية وقوة معنوية فيقف بين عشية وضحاها جبلة ودافعة وقوة متسلطة أمام الغرب الطاغي والإستعمار الزاحف بما لا مثيل له في التأريخ من أساليب السياسة والفكر))[١] .

وتجربته مع أهل مصر خلال المدة التي عاشها، وهي ثمانية سنوات[٢]، وكيف تعلق بها وبأهلها وبنضال شعبها وعلق على كل ذلك الكثير من الآمال، وكيف أعتبرها إذا أستعرنا تعبيرنا الحديث، القاعدة والمنطلق للطور الجديد الذي أراد أن يصل بالعالم الشرقي إلى رحابه وساحاته إذ يقول ((إذا إتحد المصريون ونهضوا كأمة لا ترى يدا من إستقلالها))[٣].

٣ . الكواكبي :((عبد الرحمن الكواكبي رائد من رواد الحرية في الشرق العربي، وشهيد من شهدائها في العصر الحديث))[٤]، وهو صاحب الفكر الجّواني للفلسفة والفكر والحرية لأنه يتلمس الجوهر والماهية وهو الذي حرص على بيانه وإقراره في النفوس فيما تصبح الشخصية الإسلامية وعياً للحرية عاماً، وشعوراً بالكرامة ثابتاً كما يقول الشاعر: .

وما لدين إلاّ إن تقام شرائع وتؤمن سبل بيننا وهضاب[٥]

---

[١] عبد اللطيف ، محمد فهمي ، الأفغاني فيلسوف الوحدة العربية ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٨٤ ، دراسات في الإسلام بإشراف محمد توفيق عويضة ١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م ،ص «٤٥».

[٢] من سنة ١٨٧١ م إلى سنة ١٨٧٩ م.

[٣] عمارة ، محمد ، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني ، مع دراسة عن حياته وآثاره ، ص «٤٩».

[٤] أمين ، د. عثمان،رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٨٦».

[٥] بيت لحسان بن ثابت.

فالناس إن غفلوا عن هذا المعنى الجواني للحرية أو لم يعوه في وجدانهم وقلوبهم لم يستطيعوا أن يفطنوا الى دعائم الأخلاق الإسلامية ، وهي الإيمان بالله وبحرية الإنسان ذلك الإيمان وتلك الحرية اللذان[١] عبر عنهما الحديث الشريف ((من رأى منكم منكراً فليقومه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه: وذلك أضعف الإيمان)).

((الكواكبي يفهم سائر المعاني الدينية والأخلاقية على هذا النحو الذي يتوخى الأصالة واللباب، وينفذ إلى الجوهر ولا يقف عند الأعراض[٢]، إن قصد الكواكب من كتاباته جميعاً إنما هو في صحيحه إيقاظ الوعي الإنساني وعي الحرية والكرامة في نفوس العرب والمسلمين وإذا أستيقظ الوعي تبعه السعي والإقدام، وزال فتور العزائم وتراخي الهمم الناتج عن العقائد الجبرية المتواكلة التي تميت المطالب الإنسانية الطامحة [٣]، حيث تناول الكواكبي قضية كثر فيها الجدال أوائل هذا القرن، وهي قضية الدين وآثره في نهضة الأمة وتقدمها، وكان موقف الكواكبي في تلك المسألة واضحاً منذ البداية إذ ينظر الى الحقائق والمعاني من وراء حجاب الإشكال والألفاظ))[٤].

٤ . محمد رشيد رضا : ـ لقد أنشغل محمد رشيد رضا بهموم الأمة وما يتهددها وبالتالي، ولدا إنشغاله أفكاراً ذات صيغة سياسية محضة وهذا يتضح من خلال تناوله السلطة والحاكم في كتاباته وكذلك الواقع العربي الذي كان يعيشه ُ مما حدا بالبعض تصنيفه ُ في قائمة المفكرين السياسيين[٥]، إذ وجد إن أهم الأمو رالتي يجب أن تكون هي القيام بحفظ المصالح الدينية والدنيوية الملزمة بضمان الوحدة الأخلاقية والآخوة الإنسانية للنوع البشري [٦]، إذ تحسس محمد رشيد رضا الواقع العربي وما تم وجرى من ظلم بحقه

---

[١] ينظر: أمين ، د. عثمان،رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٩٠».

[٢] المصدر نفسه ، ص «٩٤».

[٣] المصدر نفسه ، ص «٩٧».

[٤]أمين ، د. عثمان،رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «١٠٨».

[٥] ينظر: الهزايمة ، د. محمد عوض ، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسات في الجانب الأيدلوجي ، ج١، ص «٣٢٤».

[٦] المصدر نفسه، ص «٣٢٤» ، وينظر: أيضا محمد رشيد رضا ، الخلافة و الإمامة ، ص «٤٣»

فدعا الى المطالبة بالمساواة بين العرب والأتراك ضمن إطار الدولة العثمانية ،وقد خطا عل درب أستاذه محمد عبدهُ في إصلاح مظالم التربية والتعليم ووجه أهتمامهُ بصفة خاصة إلى إصلاح نظام التعليم في الأزهر، ونادى بتطوير وتحسين أساليبه التدريسية وإدخال العلوم العصرية كمواد تخصص إضافية، وإلى إكتساب المعارف المهمة الأخرى كعلم الأخلاق والاجتماع وعلم تقويم البلدان (الجغرافيا) وعلم التأريخ الذي يراه مادة سياسية، ومجد العقل لأنه هادي النفوس الى مصالح بلادها والمحافظ على إستقلالها، ونادى بتطوير علم الإقتصاد وتفعيل علم الحساب وتقوية علم لغة البلاد[١].

ج - محمد عبده وتأثير النهضة الغربية وإنعكاسها في الواقع الإسلامي.

هناك رؤية أوضحها محمد عبدهُ من خلال رحلاته ومشاهداته التي تخص وضعه حيث يقول((في أوربا العصور الوسطى[٢] كانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية في نظام واحد لا فصل فيه بين السلطتين وهذا الضرب في النظام هو الذي يعمل البابوات [٣] وعمالهم من رجال ((الكثلكة))[٤] على أرجاعه لأنه اصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وأن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لايدين بدينهم))[٥]، هذه كانت رؤيته عن أوربا في العصور الوسطى، لذلك نجد هنا إن محمد عبدهُ يوظف

---

[١]ينظر: الهزايمة ، د. محمد عوض ، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسات في الجانب الأيدلوجي ، ص «٣٢٦».

[٢] العصور الوسطى: ـ تعتبر الفلسفة المسيحية: العصر الكنسي، إذ لو استطعنا أن نحدد العصر الكنسي إبتداءاً من القرن الثاني إذ يحتوي القرن الأول على تكوين الأنجيل كتابة الرسائل حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية.ينظر: حنفي ، د. حسن نصوص في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط،دار التنوير، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ م ص «١١».

[٣] البابوات: . وهي كلمة تعني أب وتستخدم للدلالة على المحمية.

[٤] رجال الكثلكة: وهم التابعين لكرسي البابوي الروماني مقرها بلبنان، ويتواجدون في بلاد الشتات خارج أرمينيا في حلب ودمشق ولبنان وبغداد بالإضافة إلى مصر والولايات المتحدة الأمريكية.

[٥] ينظر: د. محمد عمارة ، العرب والتحدي ،ص «١٩٧».

الأجتهاد لغرض الأقتباس [١] من الغرب وليس من أجل إبداع فكر إسلامي[٢] بحت يحقق تقدم الأمة وصلاحها معتمداً على مقوماتها الذاتية بل هو جعل الدين والعقل شيئين مختلفين، وأعتبر نفوس المسلمين ناقصة من غير العقل الأوربي، فدعاهم الى تهيئتها ولم يكتف بفصل الدين عن الدنيا بقوله: أكبر سلاح في الدنيا هو العلم مستبعداً سلاح الدين منها ومنح الأخلاق فقط للدين فقال: ((أكبر عمدة في الأخلاق هو الدين وكأن الأخلاق بعيدة عن الدنيا، والعلم وغير ذلك من تنظيمات الحياة ولكنه عاد فأستكثر عن الدين الإسلامي))[٣] من أن ينفرد بمسألة الأخلاق فسحبها منه وجعله فقط واسطة لقبول الأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها الحضارة الأوربية فعلى الأمة إتباع هذه الأخيرة وقبولها وعدم رفضها وليس إتباع الدين[٤]، وكذلك مع بعض الفروق . صنع أنصار التغريب [٥] عندما إندهشوا وأنبهروا بمظاهر الحضارة الأوربية، فوقفوا منها موقف المقلد و المنقاد [٦]فلو رجعنا قليلاً إلى الطهطاوي لوجدناه مثلاً يخبر الأستعادة إلى أبعد الحدود من ثروة أوربا التشريعية، وينفي وهم الذين يتوهمون إن الإلتزام بالشريعة الإسلامية، وتراثها التشريعي يحول دون إستفادتها من تراث الآخرين في التشريع التقنين ولكنه في الوقت ذاته يدعوا إلى أن تكون تحت الذين نستفيد من هذه الثروة التشريعية الأوربية حين غير بين ما هو مفيد وضروري ومناسب لنهجها الحضاري المتميز وما هو غير ملائم لنا [٧]، فيرى محمد عبده إذ فيما كانت الشعوب الإسلامية تفقد فضائلها ثم قوتها . كانت أمم أوربا تزداد قوة وتمدناً فتمارس على طريقتها الخاصة الفضائل

---

[١] الأقتباس: . هو نسخ جملة أو قطع قصير من مصدر معين دون تغيير أو نحوي.

[٢] إبراهيم ،مفيدة محمد ، عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم ، ص «٣٢٥».

[٣] المصدر نفسه، ص «٣٢٥».

[٤]إبراهيم ،مفيدة محمد ، عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم ، ص «٣٢٦».

[٥] التغريب : ـ للتغريب طرفان: أحدهما الغرب، والآخر تحت المغتربين في الشرق، فالحديث هو من طرفين متقابلين في عالم اليوم. ينظر: آل احمد، جلال، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر ، نجف مراجعة، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت،لبنان،الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م ، ص «٢٧».

[٦] ينظر: عمارة ،د. محمد ، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، ص «٥١».

[٧] ينظر:عمارة ، د. محمد ، رفاعة الطهطاوي (أثر التنوير في العصر الحديث ، «ص ٢٥١».

الأجتماعية الجوهرية فضائل العقل والنشاط، وتجني ثمارها، وقد أدرك أن الشعوب الإسلامية لن تصبح قوية ومزدهرة إلا إذا أقتبست من أوربا العلوم التي نتجت عن نشاطها العقلي وإن هذا الأقتباس يمكن تحقيقه بدون التخلي عن الإسلام إذ إن الإسلام يحث على قبول جميع منتجات العقل غير أن ذلك يقتضي تغييراً في مؤسسات المجتمع الإسلامي في نظامه الشرعي ومدارسه وأساليب الحكم فيه[١]، ((لذلك عالج الفكر الغربي بعض المشاكل بحلول مستوحاة من عوامل البيئة هناك، وتختلف نتائج هذه الحلول في أثرها على الإنسان الغربي هناك في تفكيره وفي حريته وفي سلوكه الأخلاقي إختلافاً لا يجعل أيا منها عاملاً إيجابياً في القضاء على المشكلة)) [٢]، ((والمجتمع الشرقي الإسلامي منذ أن أصبح يسير في طريق التبعية للغرب، تحت تأثير النزعة الاستعمارية التي طغت في القرن التاسع عشر، يقلد الغرب في إستيراد مشاكل إن لم توجد عنده المجتمع الشرقي الإسلامي، وفي إستقدام حلولها إن وجدت لديه المشاكل))[٣]، إذ تشاهد في أوربا بأكملها عقولاً قلقة ونفوساً مضطربة وأرى الصراع بين الطبقات يتصاعد إتساعه الأثرياء يرتعدون، والفقراء يزمجرون: كلها علامات إعصار عظيم مهول تعلن عن نفسها، وعند ذلك تحلم عقول مخلصة كريمة وعلماء وكتاب بإصلاح كل شيء كل يأتي بصيغته وبفكرته وبنضاله من ذي النزعة التطويرية المعتدلة إلى الفوضوي الذي ينزع إلى الدعاية عن طريق الواقعة: فلم لا تستنبط أوربا الدواء الذي قد يشفيها من علتها من الإسلام الذي سبق له أن أنتشل الغرب من همجيته؟[٤].

ويمكن القول هنا كيف لا يحاول الغرب خديعة الشرق إنه يوهمه أنه جاء إلى بلاده لكي ينهض بأهلها فيظن الشرقي أن سيطرة الغرب مؤقتة ويبنى أن هذا الغرب لن يفي بوعده، وكيف له أن يحترم عهداً وهو يرى رأي العين أن كل شعب يستعمره هو

---

[١] ينظر:حوراني ، ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص «١٨٦».

[٢] ينظر: البهي ، د. محمد ، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة ،مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر ، ط ٣ ، ١٩٨١ م ،ص «٥».

[٣] المصدر نفسه ، ص «٥».

[٤] ينظر: أمين ، قاسم، المصريون دفاعاً عن الإسلام والمسلمين ، نقله إلى العربية سعاد التركي ، بيت الحكمة ، قرطاج ، تونس ، ط ١٩٩٠ م ، ص «٢٤».

شعب جاهل خامل يقيم ببقاع خصبة غنية بالمعادن والثروات الطبيعة [١] غير أنه إذا وجب علينا أن نأخذ عن الغرب علومه النظرية والعملية فليس معنى ذلك أن نعتقد أن الحضارة الأوربية المادية هي المثل الأعلى الذي ينبغي لنا تحقيقه في الشرق . حقاً إن العلم قد تقم تقدماً مذهلاً في أواخر القرن التاسع عشر وما برح مجال التقدم فيه غير محدود ، لكن العلم لا يوصف بالخير أو الشر من ذاته، بل الإنسان هو الذي يحسن أو يسيء توجيهه[٢].

وبعد إستعراض أهم مواطن التفكير عند محمد عبده ومفاهيم النهضة التي أندرجت من خلاله لابد أن ننتقل الى الحداثة بكل معطياتها مع محمد عابد الجابري الذي سنتكلم عنه بوضوح في الفصل الثاني.

---

[١] ينظر:قاسم ، د. محمود، الإسلام بين أمسه وغده، ص «١٩١ . ١٩٢».

[٢] المصدر نفسه ، ص «١٩٤».

الفصل الثاني:

الحداثة عند محمد عابد الجابري المنطلقات الفكرية وأساس المشروع.

المبحث الأول: محمد عابد الجابري والطريق نحو مشروع الحداثة.

أولا: ـ كيف يجد الجابري الواقع العربي في مرحلة االنهضة العربية.

ثانيا: ـ الواقع العربي عند الجابري (أشكلة الوضع).

ثالثا: ـ إنطلاقات محمد عابد الجابري الفكرية نحو الحداثة.

أ ـ مشروع العقل العربي (مطارحات ومساجلات).

١ ـ ما قبل العقل العربي المعاصر (منهج الجابري تأصيل المعاني).

٢ ـ رؤية العقل في البيان والعرفان والبرهان.

٣ ـ العقل المستقيل.

٤ ـ العقل العربي.

ب ـ نظرة الجابري إلى القرآن الكريم.

ج ـ أساسيات الفكر ..

الفصل الثاني : ـ

٠الحداثة عند محمد عابد الجابري المنطلقات الفكرية وأساس المشروع.

المبحث الأول: محمد عابد الجابري والطريق نحو مشروع الحداثة.

أولا:ـ كيف يجد الجابري الواقع العربي في مرحلة النهضة العربية.

((منذ بدء اليقظة العربية الحديثة مع أوائل القرن التاسع عشر، والفكر العربي بمختلف إتجاهاته وتياراتهِ، يعيش مشكلة النهضة أو على الأصح يبحث عن مشروع النهضة))[١]، وأمام هذا المفهوم قام في المجتمعات الحديثة [٢] مفهوم لا سيما بعد الثورة الصناعية [٣] الكبرى وبعد ظهور النظم الاقتصادية [٤] الجديدة في مجتمعنا الذي أراد هذا النهوض لأنه بطبيعته ذات حقيقة متحركة مرنة بسبب التحرك المفتوح للطبقات

---

[١] الجابري ، محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٩ ،ص «٢١».

[٢] ينظر:عبد الدائم ، عبد الله ، الوطن العربي والثورة ، دار الآداب ،بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٣ م، ص «٣٠».

[٣] الثورة الصناعية:ـ مصطلح يشير إلى التغير الذي حدث في حياة الناس خصوصاً في الغرب ، خلال القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر الميلاديين، كما يدل على الحقبة الزمنية نفسها كذلك/ ينظر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٩٩٩ م ج ٨،ص «٦٨».

[٤] النظم الاقتصادية: ـ وهي نظم حديثة متشابكة الأطراف تعمل من خلال تواجد جهاز آلي دقيق ينظم استخدام الموارد المحدودة ويوازن بينها وبين الحاجات العديدة التي يريد الأفراد إشباعها عن طريق إيجاد سلم للتفضيل ، ينظر: هاشم، د. إسماعيل محمد، المدخل إلى أسس علم الأقتصاد، دار الجامعات المصرية الأسكندرية، مصر،طبعة ١٩٧٤ م ، ص «٢٥».

والأحداث بعضها بالنسبة إلى بعض من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى وما يجري فيها من تفاعلات وضغوط وإنزلاقات من كل نوع بعضها فوق بعض[١]، وهذا هو حال مجتمعنا الباحث عن النهضة،((ثبت إن مشكلة النهضة هي التي كانت ولا تزال وراء إنبعاث الفكر العربي وإنقسامه إلى إتجاهات وتيارات))[٢] لذلك أنشغل العرب منذ عصر النهضة العربية بتأطير مفاهيم تخص الفكر، إذ أكد الجابري أن مفكري عصر النهضة أدركوا أهمية إعادة الفكر القادر على حمل رسالة النهضة وإنجازها، فألحوا على نشر المعرفة وتعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم العقل ولعل هذا هو نقطة الضعف الأساسية والخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، أنهم لم يدركوا أو لم يعوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقهُ ويرافقهُ نقد السلاح[٣]، وهذا النقد هو نقد فكري تأصيلاً مثالياً لإنجاح مطلب فهمي واقعي، لإن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصرهِ وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعلهُ كلا جديداً قادراً على أن يؤسس نهضة على أن يكون أرضاً لأقدام المستقبل، إن النهضة أية نهضة لابد أن تنطلق من تراث قيد بناءهُ قصد تجاوزه، ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي واختيار ما يصلح منه، كما أنهُ من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في إن هذه الذات يمكن أن تنهض بالأعراض الكلي عن ماضيها والإنتظار في تراث غير تراثها أو الانتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة[٤] ، ولعل سبب هذه المسافات الشاسعة هو إنشغال العرب منذ عصر النهضة العربية بالتراث بعد طول خضوع لسلطات أجنبية حكمت بأسم الإسلام لكنها طمست كل ما يمكن أن يثير الوعي وينمي المعرفة في مسعاها إلى كشف الكون ومحاولة فهمه، مثلما فعل العرب والمسلمون عامة في بداية

---

[١]ينظر: مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن، الفكر العربي في مخاضه الكبير ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ب. ط، ص «٣١٧».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص «٢١».

[٣]ينظر: سالم، د. أحمد محمد، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري ،رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة ،مصر ، ط١، ٢٠١٠ م ، ص«٢٧٦».

[٤]ينظر: حاج حمد ،حمد أبو القاسم ، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن ، دار الهادي ،بيروت،لبنان ، ط ٢٠٠٤ م. ص «١٠٥».

بزوخ دولتهم وإرتفاع شأنهم الذي كان سراجاً أثار أمامهم آفاقاً واسعة،((لأن زمناً طويلاً مر على النهضة ولم تتحقق الشعارات المرفوعة لإحداث النهضة، لهذا بدأت عملية إعادة قراءة تلك الحقبة وكشف الأخطاء التي وقعت فيها))[١]، ومن هذه القراءات هو إخراج المسلمين من وضع الأنحطاط والتفكك باستلهام النموذج الأصلي لوحدتهم وبالنظر إلى إمكانيات تحركهم نحو الوحدة. وسلوك تصورات ومناهج إصلاحية، بحسب الظروف العامة والميول الشخصية[٢]حيث إن ((التأريخ لا يعيد نفسهُ وان الظروف التأريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت إلاّ أن ذلك لا يفي إستحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي))[٣]، فتجد ان المجتمع في حال تجاوزه لذاته وإنقلابه على الكثير من عاداته وقيمه، كما في فترات الثورة والأزمات الحضارية الكبرى، يحتاج إلى طليعة تفصح عن هذا التجاوز وتعبر عن تلك الأحاسيس التي بدأت تتكون في قلب المجتمع أحاسيس التغير والإنقل

اب، وهذه الطليعة حين تعبر عن الدوافع الكامنة في المجتمع، لا تقوم في الواقع بمجرد نقل لها وإنقياد وإنما تقوم بخلق جديد لها، من خلال مباديء روتينية فردية ومن خلال إعتكاف روحي عميق يجاوز المجتمع ويرقى فوقهُ [٤].

فالمجتمع العربي، الذي يمر اليوم بمرحلة نهضة قومية يستبقها مرحلة إنحطاط إستمرت ما يقارب ستة قرون، جاءت بعد مرحلة إزدهار حضاري دامت أكثر من سبعة قرون، كانت ثمرة لثورة عربية شاملة حمل لواءها الإسلام ثم لم تعدم بدورها جذوراً حضارية حتى في الجاهلية مهدت للثورة الحضارية وهيأت لها شروط إنتصارها وإنتشارها

---

[١] عبد زيد ،عامر ،نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ،رسالة ماجستير نوقشت في كلية الآداب ، جامع الكوفة عام ١٩٩٨ م ، ص «٢».

[٢] ينظر:نصّار ، ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة،مكتبة الفكر الإجتماعي، ط٢ ، ص«١٧».

[٣] غصيب، د. هشام، تجديد العقل النهضوي، دار الفارابي ،بيروت، لبنان ،الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م ،ص «٥٤».

[٤] ينظر:عبد الدائم ، د. عبد الله، الجيل العربي الجديد ، دار العلم للملايين بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ١٩٦١ م ، ص «٢٧».

وتحقيق رسالتها[١]، وإن الفكر العربي يقبل اليوم كما قبل بالأمس المزاوجة بين النهضة والثورة يقبلها على صعيد اللغة إي على صعيد العلاقة بين الدال والمدلول، فمع إن المرحلة الإنتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الإنتقال من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية تكاد تختلف عن نظيرتها الأوربية الغربية ومن ثم لا يجوز إعتبارها في إي حال من الأحوال تكراراً إلياً للأخرى إلاّ أن ثمة بنى وعمليات وأبعاداً مشتركة بين المرحلتين من حيث إن مقومات المنطق الخالص للإنتقال العربي في الماضي إلى الحاضر مماثلة لمقومات منطق الإنتقال الأوربي بحكم الإنسانية المشتركة بين الطرفين [٢]، لذلك ((وجد العرب أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن الماضي(القرن التاسع عشر)، ولا زال الأمر كذلك إلى اليوم، أمام نموذجين حضاريين : ـ الحضارة الأوربية التي كان تحديها لهم . ثقافياً وعسكرياً . المهماز الذي أيقظهم وعرض مشكل «النهضة» عليهم، والحضارة العربية الإسلامية التي شكلت، ولا زالت تشكل، بالنسبة لهم السند الذي لا بد منه في عملية تأكيد الذات لمواجهة ذلك التحدي))[٣].

فمهوم الامم العريقة الحارصةعلى تراثها تتجنب كل ما يؤدي إلى إحداث هوة تفصلها عنهُ [٤]، لذلك جاء الرأي العام العربي يطالب بحلول عربية وإسلامية لهذه الصعاب المتشابكة ولجملة تراكمات عالم يمر بأزمة حضارية ولمجتمع عربي إسلامي مزعزع حتى في أقوى أركانه[٥]، وهذا التزعزع كان يحتاج إلى نوع من الرقابة اللاشعورية التي قد تنجح في إخفاء هذا الجانب أو ذاك، في هذا النموذج أو ذاك، لولا أن العربي يجد نفسهُ مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر،

---

[١] ينظر:فرح ، د. إلياس، المجتمع العربي والحضارة العربية ، دار الطليعة ، بيروت ،لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، ص «٢٢».

[٢] ينظر: غصيب، د. هشام ، تجديد العقل النهضوي ، ص «٥٤».

[٣] الجابري، د. محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية مقارنة ، ص «٢٢ . ٢٣».

[٤] ينظر:حسين ، محمد محمد ، أزمة العصر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الثالثة ،١٩٨٧ م ، ص «٢٦٧».

[٥] ينظر:أركون ، محمد ، الفكر العربي، محافظة أنقطاعات، ونهضات ، ترجمة ، د. عادل العوا منشورات ، عويدات، بيروت ، باريس ، ١٩٨٢ م ، ص «١٦٩».

أو على الأقل الدخول معهُ [1] فما حصل في تجربة النهضة العربية الحديث هو حضور سلبي للآخر، كان سلبياً لأنه جرى ضمن سياق صدامي، لم يمكن من إمتلاك الآخر بفحص نقدي لهُ إنما صار الأنموذج الذي تفكر به النخب، كانت النتيجة تفشياً للمنظومة الإيدلوجية التي تصادر على المطلوب، فكانت لا بد أن تفتقر إلى الوسائط النظرية التحليلية، لذلك فلا غرو أن كان التصور المغلوط للذات شديد الإرتباط بعائق ثانٍ لا يقل عن الأول خطورة، وهو النابع من تصور مغلوط لذات الآخر وتاريخه[٢]، والجابري يجد إن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على حالة من الإزدواجية، وهي إزدواجية تدل على أن مشروع النهضة العربية لم يتعلق بالإختيار فالعرب لم يكونوا منذ إصطدامهم بالنموذج الحضاري الغربي حرية الأختيار بين أن يأخذوا بهِ وبين أن يتركوه، لأنهُ فرض عليهم عند البداية بوسائله [٣]، ما نخلص إليه من علاقة النهضة بالآخر هو أن كل هوية، بما في ذلك الهوية الدينية تمتلك حضوراً فاعلاً وغيرها مشي للآخر، بأعتباره نموذجاً مختلفاً يفكر فيه وبالتفكير في هذا النموذج يتم تنسيب الحقيقة وتطوير المعرفة، بإعادة قراءة الذات قراءة نقدية يتحقق الإستقلال التاريخي عن الآخر، وهو إستقلال يعني من جهة التحرر من الفكر الأوربي ، وإختياراته، ليس بالتنكر لها بل بإمتلاكها، من جهة ثانية هو الإستقلال الذي يفتح طريق الإبداع في المسائل الإعتقادية والأخلاقية مع المسائل الإجتماعية والسياسية[٤].

ثانيا: - الواقع العربي عند الجابري (أشكلة ونقد الوضع الراهن).

ان الواقع الذي تتحدد فيه موارد التحول التأريخي الحضاري الواسع وما يطبعها من تزاحم النخب وتعاقبها السريع، تجعل الإنتقال من موقع اجتماعي أو سياسي أو أيدلوجي

---

[1] ينظر:الجابري، محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر، ص «٢٣».

[2] ينظر: موقيدي، محمد والنيفر، د. أحميدة، لماذا أخفقت النهضة العربية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢ م ، ص «٥٦».

[3] ينظر:برقاوي ، أحمد وآخرون،التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ، «١٤٦ . ١٤٧».

[4] ينظر:موقيدي ، د. محمد، لماذا أخفقت النهضة العربية ، ص «٥٦».

أمراً ميسوراً، تلقائياً ، فالحواجز الطبقية والمؤسساتية في مثل هذه الحال تصبح متحركة لينة يمكن القفز عليها بسهولة ومن دون أدنى حرج[١]، ((رغم ما تمر به المجتمعات العربية الإسلامية بمرحلة تأريخية نوعية حيث إن جميع المشكلات التي تجابهها هذه المجتمعات بشدة متزايدة منذ الخمسينات قد عرضتها سابقاً وعاشتها ولا تزال المجتمعات الغربية التي يهمل عدد كبير من البحوث التحليلية ملاحظة أنها هي أيضاً كانت مجتمعات مسيحية وريفية وجبلية، وتقليدية ومتخلفة إلخ... وهذا يعني أن مسألة حقوق الفكر الإنتقادي ومهماته تظل هي أساساً ولو وجدت انزلاقات تأريخية بديهية بين نمطي هذه المجتمعات ووجدنا لديها معاً بنيات اجتماعية اقتصادية وإيقاعات تطور وعوالم دلالات متفاوتة، إن على الفكر العربي الأنتقادي أن يوجد وأن يغزو وحقوقه ويفرض مساعيه بنضال دائم تماماً كما حدث في الغرب، وعلى نحو موصول منذ القرن السادس عشر)) [٢]، ومع ذلك قامت النهضة العربية المعاصرة قبل أن يكتمل النقد حتى يتم التحقق من ثقل الموروث القديم والإنبهار بالغرب والتخوف من الحاكم وتبرير النظام بدأ البناء قبل الهدم[٣] فأنهار البناء لأنه لم يتم تأسيسهُ على أرض ثابتة، فكان الأساس خاوياً رخواً، وتجريف التربة سابق على البذر فيها[٤]، وما زال الواقع العربي مغطى إما من الموروث القديم، أو من الوافد الجديد في الفكر ومن تسلط نظم الحكم في الواقع ويظل هذا الغطاء قائماً إن لم تبدأ حركة نقد جذري حتى ينزاح الغطاء، ويخرج العرب خارج مسرح البالون ومن تحت القبة السماوية، ويحدث إنكسار معرفي بين الآنا والواقع، ويحدث التساؤل بدلاً من الإجابة الجاهزة دون السؤال [٥]، هذا في ما يخص التحليل بين

---

[١] ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ،في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م ، ص «١٩٩».

[٢] أركون ، محمد ، الفكر العربي ، ص «١٧٢».

[٣] وأصبح النقد يعني الهدم ثم البناء ثم الهدم ثم البناء إلى ما لا نهاية حتى لم يعد هناك شيء يستعصي على النقد، ينظر: فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، حسن حنفي وآخرون ، ص «١٩».

[٤] ينظر:حنفي ،حسن وآخرون ، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م ، بحث بعنوان ، هل النقد وقف على الحضارة الغربية ، د. حسن حنفي ، ص «٢٢».

[٥] المصدر نفسه، ص «٢٣».

الأنا والواقع، أما في ما يخص الواقع العربي ككل فإنه من الضروري إعطاء الأولوية للجانب الثقافي، وهذا لا يعني جعل الشواغل الفكرية المحض تنوب عن الممارسة السياسية والفعالية الإقتصادية، كلا إن أولوية الثقافي تعني في السياق الذي نتحرك فيه، قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات والنخب حول قضايا وأهداف وطنية إقتصادية وإجتماعية وثقافية سياسية وقومية، تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل [١].

((إما إذا صرفنا أنظارنا تلقاء واقعنا فإنه أمر واصعب، فنحن شركاء في الأزمة العالمية لعالمية الحضارة الغربية وتعميم شرورها فإذا كانوا قد أختصوا أنفسهم بخيرات الحضارة المعاصرة فإنهم كانوا أكثر كرماً في توزيع السيء من آثارها على العالم كله من خلال ثورتهم التقنية وأجهزة أعلامهم العملاقة فمشاكل البيئة والفساد الأخلاقي والكساد الأقتصادي، والأزمات الأجتماعية في كل هذه الرزايا نحن شركاء لهم متساوون كأزمتنا العقيدية والفكرية وأزمتنا الثقافية والتقدم))[٢].

فيقول الجابري ((أعتقد أنه يجب الأعتراف بأننا لا نملك اليوم أكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ أصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الأختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذاالنموذج نفسهُ علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، ففرضن نفسهُ علينا كنموذج عالمي، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة لهُ ، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الأقتصاد وأجهزة الدولة وإعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الإجتماعية))[٣]، ولربما كان العصر العربي الراهن جديداً، لكن الجدة فيه متأتية

---

[١] ينظر :الجابري، د. محمد عابد ، في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، ص «٢٠٠».

[٢] العلواني،د. طه جابر ، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير،قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م ،ص «٢٨».

[٣] ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٥ م.

لا في كون العرب يصنعونه بل من كونه يُصنع لهم، بالنيابة عنهم ولصالح غيرهم[١]، فعلى الأمة التي تريد لأفرادها المسلك السليم والتفكير السليم وصحة الحكم على الأشياء، وإتخاذ الموقف المناسب تجاه ما يعرض للفرد من حين لآخر، أن تدرك أن أي مظهر من مظاهر السلوك العام في المجتمع هو صورة ستنطبع حتماً في لا وعي الفرد وتساهم في تكوين شخصيته المقبلة[٢].

رغم الدخائل على هذه الشخصية العربية والشرقية بالذات بعد الاستعمار العثماني وبعد الرجوع إلى الماضي ينطلق الجابري إلى أن الحاجة تدعو العرب إلى تدشين عصر تدوين جديد إلى تدشين منطلق نهضوي جديد يبدأ هذه المرة لا من الدعوة إلى تبني نموذج معين أو الأحتماء به، بل من نقد كل النماذج، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي ذاته،[٣] لأن هناك نوع من الملاحظة التجريبية تسمح بمعرفة مختلف المشكلات في مجتمع ما، ولكن دون أن يظهر التماسك المنطقي لهذه المشكلات والخطر في ذلك هو حجب معنى هذه المشكلات وتضليل البحث عن حلول لها، هذه هي الحال مع من يكتفي بتعداد المشكلات الراهنة في العالم العربي[٤]، لذلك أنقسمت مشكلات العالم العربي إلى فئتين، المشكلات المتعلقة بالأنقسام والمشكلات المتعلقة بالتخلف[٥]، وقد أوضح الجابري ((هذا الأمر من خلال إن الوضع العربي كل لا يتجزأ يترابط فيه الأقتصادي بالإجتماعي بالسياسي بالثقافي، ولكن مع ذلك يمكن دوماً التعامل مع كل واحد من هذه الجوانب وكأنه كل أو جميع بنفسه، وهذا ما فعلناه في مرحلة التحليل وهذا ما سنفعله ايضا في مرحلة التفكير في الحل، علماً بأن الترابط

---

[١] ينظر:شلق،الفضل علي ،الوعي والمأزق تجليات الفكر في مشكلات العرب ،الدار العربية للعلوم ، بيروت ،لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٥ م ،ص «٢٥٥».

[٢] ينظر:لحناوي،رؤوف سعيد ، الى أين ملامح المستقبل في الأتجاه الحضاري المعاصر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان ، ط١ ،٢٠٠٦ م ص «١٦٧».

[٣] ينظر:الجابري، د. محمد عابد، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٤٨».

[٤] ينظر:الخويري ، بولس،العالم العربي والتحول الإجتماعي الثقافي شركت المطبوعات للتوزيع والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م ، ص«٧٤».

[٥] المصدر نفسه ،ص «٧٥».

المذكور واقع جدلي سيظل قائماً))[1]، هذا بالنسبة للمشكلة الأولى، أما بالنسبة للمشكلة الثانية فهي ذات هدفان يجب أن يزيحا مشكلة التخلف، وهما مترابطان ومتكاملان يشدان العربشداً، ويشدان شعوباً أخرى إلى المستقبل هما التقدم والوحدة ما يريده العرب، وكل الشعوب المستضعفة هو اللحاق بالركب العالمي المتقدم[2]، ولأن عدم الوعي بأوليات الواقع من العوامل الرئيسة للتخلف عن هذا الركب العالمي المتقدم، إذ أن غياب هذا الوعي هو الذي يدخل الساحة في صراعات وإنشغالات ليست ذات أولوية، فالمجتمع الذي يعاني من التخلف الشامل، ولا يدرك أولويات العمل للنهوض بالواقع ودحرأسباب التخلف، هو الذي يصنع واقعاً إجتماعياً وثقافياً، لا ينشغل بأوليات أموره، وإنما يبذل جل جهده وطاقته في أمور وقضايا ليست ذات أولوية لمعالجة مشاكله وتجاوز صعابه[3].

فالجهل أدى إلى عدم إكتشاف هذا المخزون الإنساني الهائل التي تحتويه قيم الإسلام الفردية والإجتماعية مما أدى إلى التعايش البغيض بين مرجعية فكرية تعلي من شأن الإنسان وحقوقه، وبين واقع سيء يتجه إلى المزيد من تغييب البعد الإنساني للحياة[4]، فنجد الجابري في توجيهه للواقع، بأن العرب يفكرون خارج الواقع أو غياب تحليل الواقع، واقع الإنحطاط، هناك الواقعللذي يعيشه العرب ويرفضونه فهم عندما يفكرون في النهضة مثلاً لا يفكرون فيها كبديل من الواقع الذي يعيشونه بديل يجب صنعه إنطلاقاً من هذا الواقعنفسه ، بل إنما يفكرون خارج الواقع . إي من خلال نموذج جاهز النموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقتتوغلاً في الماضي بالشكل الذي يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه والموضوعية، والنموذج الأوربي الذي يتوغل في المستقبل

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد ، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٧٧».

[2] المصدر نفسه، ص «٧٨».

[3] محفوظ ، محمد ،الواقع العربي وتحديات المرحلة الراهنة ، دار الإشراق الثقافي ، بيروت، لبنان،الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣ م ، ص «١١٥ . ١١٦».

[4] ينظر: محفوظ ،محمد ، الحرية والإصلاح في العالم العربي ، الدار العربية للعلوم بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م ، ص «٥٩».

بالشكل الذي يجعل الأمل في اللحاق به يتضاءل أمام إطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل[١].

فهنا مفهوم يدل على أن مشاريع النهضة العربية أو ((اليوتوبيات))[٢] العربية كانت ولا تزال يوتوبيات فاسدة لأنها غير واقعية، ووصف الجابري المشروعات النهضوية العربية بأنها غير واقعية يوحي بأن المفكرين الذين فكروا في النهضة لا يملكون حساباً لواقع، وإن مشروعاتهم وأفكارهم لابد أن تفشل لأنها تتجاهل الأمكانات العيانية، ولذلك وحتى لا يحلق هو الآخر فوق الواقع ويحمي مشروعية اليوتوبي من الذوبان في عالم حلمي فارغ، غزل الجابري مشروعه النقدي النهضوي على عجلات حقيقية بدل العجلات التصورية، وسبل مشروعهُ النهضوي المستقبلي في جدل تاريخي بين أفق توقع محدود وقضاء تجربة معين، او بين ماضٍ معروف ومستقبل قريب[٣].

ثالثا: - إنطلاقات محمد عابد الجابري الفكرية نحو الحداثة.

أ - مشروع العقل العربي (مطارحات ومساجلات).

لقد سار التوجه الفكري للجابري بعد مرحلته الأولى، نحو التخصيص فأصبح الموضوع الأساسي فيه هو البحث عن رؤية جديدة تتعلق بمستوى واحد من المستويات [٤] لذلك كان البحث هنا عن العقل عند الجابري لأنهُ يمثل إنطلاقة مشروعه الفلسفي، والذي ابتدائه بالمعنى الابتدائي الذي يحيل إلى الشخص المحسوس هو الربط [٥] أو يجعله على سلم الأنتقال من المحسوس المشخص إلى المعقول المجرد على نتيجتين: .

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد واخرون ، الاسلام والحداثة ، ص «١٤٧».

[٢] اليوتوبيات: ـ اللفظ الافرنجي لها مشتق من الفاظ يونانية معناها ((لا ارض)) ولهذا اطلق على المملكة المثالية .ينظر: وهبة مراد واخرون، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية ،١٩٧١م، دار الثقافة الجديدة بيروت، لبنان ،ص ٢٥٦.

[٣]الجابري ، د. محمد عابد واخرون ، الاسلام والحداثة ، ، ص «١٥٠ . ١٥١».

[٤] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة دراسات ومناقشات ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ٢٠٠٦ ، ص «٢٠٧».

[٥] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٧ ، ٢٠٠٤ ، ص«٢٠٨».

الأولى: ـ هي إن العقل بمثابة قيد للمعاني فهو يقيدها ويحفظها ويربطها وقد وردت في القرآن الكريم على النحو التالي في قوله تعالى : ـ «يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون »[١].

أما النتيجة الثانية التي ينتهي بنا إليها تتبع المعاني اللغوية لكلمة عقل فهي: إن هذا الفعل الذي يقوم به العقل فعل الربط والضبط والحفظ يتم في القلب كأداة والعقل وظيفتها[٢].

كقوله تعالى: «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها»[٣]، بعد هذه الجولة البسيطة في رحاب مفهوم العقل نجد إن العقل العربي [٤] يقصد به أساليب الفهم والتفكير القائمةعلى أعمال الدماغ الذي لا يدخل تركيبهُ ضمن دراستنا وهي مقومات غير موروثة بيولوجياً، وقد تتعرض عبر الزمن إلى تطورات يختلف مدى سعتها وعمقها وثباتها، كما أن هذه المقومات هي سمات عامة يتسم بها أغلب الناس، ولا تمنع من ظهور أفراد أو جماعات مبدعين لا يتسمون بتلك السمات وإنما يعملون على سبل من التفكير تخالف ما أعتادهُ الناس وتحتفظ هذه السمات بظواهرها في المجتمعات المستنفرة البعيدة عن المؤثرات الخارجية وتختل عند فقدان الإستقرار أو التأثر بالتيارات الأجنبية [٥]، فنجد قبل الأجتياح الأستعماري للوطن العربي مثلاً، كان المجتمع العربي بلا تأريخ طيلة مرحلة السقوط وأصبح التقليد السنةعقل مجتمع لم يعد بحاجة إلى عقل، والواقع إن

---

[١] سورة البقرة ، آية «٧٥».

[٢] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ،ص «٢٠٩».

[٣] سورة الحج ، آية «٤٦».

[٤] هنا يستعير الجابري عن لا لاند بين العقل المكون، والعقل المكّون لتعريف العقل العربي فيقول: إن ما نقصدهُ بالعقل العربي هو العقل المكون أي جملة المباديء والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس الإكتساب المعرفة أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام (ينظر سالم ،د. أحمد محمد اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري ، رؤية نشر والتوزيع ، ط ٢٠١٠ م . ص «٢٧٧»، وينظر كذلك ، الجابري ، تكون العقل العربي ، ص«١٦».

[٥] ينظر: العلي ، صالح أحمد وآخرون ، مقالة بعنوان «الأصول التأريخية للعقل في الفكر العربي»، ضمن كتاب «مكانة العقل في الفكر العربي» ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،لبنان ، ط ٣ ، ٢٠٠٤ م ، ص «١٣ . ١٤».

ركود المجتمع لم يكن يتطلب أكثر من ذلك، فما دام التطور معطلاً والحياة مكرورة والأنقطاع قائماً عن العالم المادي الذي يتقدم، يصبح طبيعياً أن يتعطل العقل، أي أن يعمل في حدود التقليد فحسب، وتطلب الخلاص من الشقاء والسقوط لقي حلولاً لفظية . تركزت في الماوراء، والتي غررت عطالة العقل[١]، ونحن نجد بطبيعة الحال إن هذه أزمة كبرى ((عطالة العقل)) [٢] فلابد من الخروج منها، فكيف إذا تجاوز هذه الأزمة، أزمة العقل العربي والثقافة العربية كيف يمكن بعث الحياة في هذا العقل[٣]،((ان بالعلم ونزعة الفكر العلمية شيئان نادران وعسيران يقتضي إكتسابهما كثيراً من الجهد والعمل وربما يعسر على عدد كبير من الناس إدراكها، وبالأضافة الى ذلك فإن التأكيد على العقل والذكاء وحدهما يعجز عن الأخذ بجانب كبير منها ما هو خالد وثمين في الخبرة البشرية))[٤] ، إن المعطيات السابقة تجعلنا من الناحية المبدئية على الأقل في وضع يسمح لنا بالقول إن العقل العربي تحكمه ُ النظرة المعيارية[٥]. خلص من هذا إن الجابري أعطى مفاهيم كثيرة للعقل تتصل ببنية العقل البشري وحاول تأطيرها على مستويات الفلسفات القديمة مروراً ببعض الفرق والمذاهب كيف إستطاع العقل أن يصل إلى حجية الحكم من خلال تبلور بعض المفاهيم الهامة لذلك أبتدأ مفهوم العقل عن طريق: .

---

[١] ينظر: الحافظ رياسين، اللاعقلانية في السياسة ،نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية ، دار الطليعة ، بيروت ،ط١، ١٩٧٥ م «ص ٢٤ . ٢٥».

[٢] عطالة العقل: لعل المراد من هذا المصطلح هو الجمود والركود والتخلف الذي يصيب العقل ويجعله معطلاً عن أداء وظائفه الطبيعية كالنظرالى المستقبل والعمل الدؤوب الذي يستصحب غزارة في الانتاج والرقي والتقدم، ولعل الركون إلى (التراث) بدون النظر إلى المستقبل هو أحد أسباب هذا العطل القائل، الباحث.

[٣] ينظر:حاج حمد ، محمد أبو القاسم ،الأزمة الفكرية والحضارة في الواقع العربي الراهن ، ص «١٠٤».

[٤] راندال ، جون هرمان ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة ، د. جورج طعمة ، دار الثقافة بيروت ، لبنان ، ط سنة، ١٩٦٦ م ، ص« ٢٠ .٢١».

[٥] النظرة المعيارية: ونقصد بالنظرة المعيارية ذلك الأتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ُ ومرتكزاً، وهذا في مقابل النظرة الموضوعية التي تبحث في الأشياء من مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها راجع: الجابري ، د. محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، ٢٠٠٦ م ، ص «٣١ . ٣٢».

١ . ما قبل العقل العربي المعاصر : (منهج الجابري تأصيل المعاني).
٢ . رؤية العقل في البيان والعرفان والبرهان.
٣ . العقل المستقيل.
٤ . العقل العربي.

١ - ما قبل العقل العربي : منهج الجابري تأصيل المعاني.

صحيح إنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك إن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم، أنتجته وطبقته، لأنها حضارات مارست التفكير العلمي، هي تلك التي كان العقل يمارس داخلها[١]، ولابد هنا من الإشارة إلى قضية أساسية وهي إن تعامل العقل مع الأسطورة يختلف عن تعامل العقل مع الدين والشريعة فتعامل العقل مع الأسطورة يجري بالشكل الذي يُجذب فيه الأسطورة عادة نحو العقل، ورغم إن إنجذاب الأسطورة نحو العقل يؤدي إلى أقترابه منها إلى حد ما، غير إن العلاقة بين العقل والدين علاقة دقيقة جداً ولو وجد الشخص الذي يدرك دقة هذه العلاقة فلن يقول أبداً إن الدين يُجذب إلى العقل[٢]، من هنا يزداد المعنى تعقيداً فلا نستطيع الآن أن ننظر إلى العقل بأعتباره أداة فردية خالصة للإدراك وخالية من أي محتوى فكري سابق، بل يمكن القول، إن هذا المحتوى ذاته هو الذي لعب الدور الأكبر في تشكيل آليات هذه الأداة العقل وتحديد طريقة إدراكها، لذلك لا يفرق الفلاسفة والمفكرون بين العقلين إلاّ تفريقاً نظرياً كالتمييز المشهورعند (لالاند) [٣] الذي أشار إليه د. محمد عابد الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي) ، حين ميز لالاند بين العقل

---

[١] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص «١٧-١٨».

[٢] ينظر:دنياني ، د. غلام حسين إبراهيم ، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠١ م،ص «٢٩».

[٣] لالاند: ـ ولد عام ١٨٦٧مفي فرنسا ، حاز على الدكتوراه في الاداب من مؤلفاتهسيكولوجيا احكام القيمة والمعجم الفلسفي ونظر الى المجتمع من خلال نظرية التطور اذ ينتقل بها من المتجانس الى المتنافر توفي سنة ١٩٦٧م،ينظر: حلو،شارل، اعلام الفلسفة ، ج٢، ص٣٤١، دارالكتب العلمية ، لبنان ، ط اولى١٩٩٢ .

المكونَّ أو الفاعل والعقل المكوَّن او السائد فالأول هو الملكة التي يستطيع بها، كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مباديء كلية وضرورية وهي واحدة عند كل الناس، أما الثاني فهو مجموع المباديء والقواعد التي نعتمدها في إستدلالالتنا، وهذه المباديء الأخيرة، وكما أشرنا سابقاً، هي التي تختلف بأختلاف العصور وإختلاف المجتمعات في درجات تطورها الفكري والحضاري، وهل يمكن، لأي مجتمع من المجتمعات أنيحافظ على تراثه الثقافي ويكون لهُ في الوقت ذاته عقل معاصر[١].

٢ - رؤية الجابري للعقل في البيان والعرفان والبرهان:-

أ - في البيان :-

((مبدآن عند الجابري يحكمان الرؤية البيانية العالمة للعالم مبدأ الأنفصال ومبدأ التجويز، والمبدآن متكاملان وتكرسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر الفرد[٢]، وواضح أن مثل هذا التصور لا يدع مجالاً لفكرة الحوادث وهو ما يسمونه مستقر العادة، ولكن هذا الإطراد يجوز أن يتخلف، وهو عندهم يتخلف فعلاً لأنه لا شيء في نظرهم يمنعهم من خرق العادة))[٣].

والسؤال الذي يفرض نفسهُ هنا هو: لماذا أختار البيانيون بناء رؤيتهم للعالم بصورة تخدم جانباً دون آخر في العقيدة الإسلامية، فيقول الجابري إننا بطرح هذا السؤال لا نريد الخوض في الإعتبارات الدينية المذهبية ولا في العوامل السياسية التي قد تكون أملت ذلك الأختيار إننا لا نعقل ولا نغفل من أهمية هذه العوامل وهاتيك الإعتبارات، ولكنا نريد إلتماس جواب لهذا السؤال في إطار التحليل الأستمولوجي وحده، وهو التحليل الذي

---

[١] ينظر:منصور ، محمد عبد السلام ، أهمية العقل أبنية الثقافة تحرير الهوية ، وزارة الثقافة والسياحة ،ط ، ٢٠٠٤ م ،ص«١٨ . ١٩».

[٢] الجوهر الفرد : ـ وتنص هذه النظرية، على إن العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والأحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الإحتكاك وعلى التداخل، والنتيجة هي إن هذه العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليس علاقة تأثير ، ينظر ، الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص «٢٣٩».

[٣] الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص «٢٣٩».

نتوخى منهُ الكشف عن الأصول الدفينة التي تشيد إليها الصورة العالمة للبيان رؤية ومنهجاً، فإين تجد هذه الأصول إذن، نجدها في السلعة المرجعية الأولى والأساسية التي تحكم التفكير البياني العربي من خلال السلطة اللغة العربية، ونحن عندما نقول اللغة كمجرد أداة للتواصل بل اللغة كحامل للثقافة، واللغة العربية بهذا المعنى هي تلك التي جمعت من الأعرابي صانع العالم العربي[١].

ب - في العرفان: . يعد العرفان أحد أهم العلوم الإسلامية وإحدى فروع المعرفة الإسلامية التي تجعل هدفاً لها الوصول الى الله تعالى ومعرفته حقيقة المعرفة،((بل المدعي هنا أن السبيل الوحيد للوصول الى الله تعالى هو إعتماد السبيل الذي يتبناه العرفان فيما يرتبط بالمجاهدة والرياضة المعنوية))[٢].

فموضوع العرفان عند الجابري يبدأ بتحديد المصطلح لغوياً فالعرفان كلمة مشتقة في اللغة العربية من مصدر عرف، وهو المعرفة بمعنى واحد، كذلك إن العرفان يعود في الأصل اليوناني إلى المعرفة كما إنها استعملت بمعنى العلم والحكمة ، فالصوفيون الإسلاميون قد استخدموا كلمة عرفان للدلالة على نوع سام من المعرفة يتم في القلب عن طريق الكشف والإلهام[٣]، إنهم أرادوا التمييز بين المعرفة التي تكتسب بواسطة الحواس أو العقل أو بهما معاً، وبين المعرفة التي تكتسب بواسطة الكشف والإلهام [٤].

أما العرفان بشكل عام فموضوعهُ هو كل الوجود، مطلق الوجود كل مظاهر وتجليات الوجود، وبالتالي فإن العرفان لا يعتني بمساحة وجودية دون أخرى ولا يهتم بمظهر وجودي دون آخر، وإنما يعتني بكل مظاهر الوجود وبكل تجليات الوجود[٥].

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص «٢٤٠ . ٢٤١».

[٢] شقير،د. محمد ، فلسفة العرفان،دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م ،ص «٥».

[٣] الكشف والإلهام: ـ وهو عند الغزالي أحدهما طريق الاستدلال والتعلم، والآخر طريق الوحي والإلهام فإذا سلك المرء الطريق الأول إحتاج إلى الحيلة والأجتهاد والأعتبار والاستبصار، وإذا سلك الطريق الثاني إحتاج إلى الاستغراق في التأمل،ينظر: صليبا ، د. جميل ، تاريخ الفلسفة العربية،دار الكتاب اللبناني،الطبعة الثانية ،١٩٧٣ م ،ص «٣٨١».

[٤] ينظر: أبي نادر ،د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ م ، ص «٣٣٤».

[٥] ينظر:شقير ، د. محمد ، فلسفة العرفان ، ص «١١».

إن البحث في بنية العقل العربي كشف للجابري عن ثلاثة أنظمة معرفية، أولها بياني، وثانيهما عرفاني، وثالثهما برهاني[١]،((فيرى في القسم الأول المتعلق بالظاهر والباطن على المنهج العرفاني بشكل اساس وتوقف في القسم الثاني المتعلق بالنبوة والولاية عند المنهج، فقد حرص على أن يبحث في العرفان كموقف وكنظرية في آن معاً، وتوصل بالقول إن العرفان كموقف هو عرفان المتصوفة عامة وأصحاب الأحوال خاصة والعرفان نظرية هو عرفان الشيعة عامة والإسماعيليين، والفلاسفة الباطنيين خاصة ويقول هو تمييز ليس مطلقا))[٢]، وهنا تطرق الجابري إلى ثلاث نقاط رئيسية تمحورت حول العلاقة بين العرفان في الإسلام وبين الموروث القديم: .

١ . شكّل العرفان الهرمسية البنية الأساس للفكر العرفاني الإسلامي على تعدد إتجاهاتهِ، لأنه ما نتج من كل ذلك تكريس نوع من اللاعقلانية الصميمة داخل المجال المعرفي العربي الإسلامي على مستوى المنهج ومستوى الرؤية أيضاً[٣].

٢. إن الكشف هو المنهج الذي يتبعهُ أهل العرفان فإن في تحصيل معارفهم، لأن الحس والعقل مهمشان، والأسرار التي يتعامل معها العقل في المقابل هي غير محدودة، إذ أن كلشيء يتم إكتشافهُ يقود إلى سر آخر، وهي بالتالي كاشياء مجهولة في الحاضر قد تخترق مستقبلاً، لذلك كان رفض الجابري التعاطي مع الكشف كشيء يفوق العقل.

((فالكشف العرفاني ليس شيئاً فوق العقل، كما يدعي العرفانيون بل هو أدنى درجات الفعالية العقلية))[٤].

٣ . يتوقف الجابري في ختام بحثه في الحقل العرفاني عند الطابع الأسطوري الذي يتميز بهِ هذا العقل[٥]، ذلك((إن العرفانيين لا يتعاملون مع الأساطير كما هي بل

---

[١] ينظر: أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ،ص «٣٣٥».

[٢]أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٣٣٦».

[٣] المصدر نفسه ، ص «٣٣٧».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ص «٣٧٨».

[٥] ينظر:أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٣٣٨».

يوظفونها توظيفاً دينياً فيجعلون منها الحقيقة التي وراء الشريعة والباطن الذي وراء الظاهر))[١].

ونهاية المطاف إن العرفان عند الجابري بوصفه موقفا ونظرية مبني على السحر، ركنه الأساس تخطي الحواس والعقل من أجل التوصل إلى الحقيقة الباطنة، عن طريق الكشف، فالعقل مهمش، وقد إستقال من مهامه عند أهل العرفان، إنه حجاب يعيق الرؤية، لذلك يجب القيام بالمجاهدات اللازمة لإسقاطه وتحقيق الإتحاد بالحقيقة، لقد أعتبر إن العقل مهدد في المنظار المعرفي وهو يتبنى موقف الدفاع عنه، ليس دفاعاً أيديولوجياً إنما نقدياً، من خلال تحليل النظم المعرفية في الثقافة العربية، والتي لم يبق منها إلاّ نظام واحد [٢].

ج - في البرهان :

يقرر الغزالي [٣] في كتابِه (القسطاس المستقيم) : أن قيمة البرهان العقلي لا يقتصر على المعارف الدينية فحسب بل في العلوم الهندسية الحسابية، والفقهية والكلامية، وكل علم حقيقي غيضوعي فإنهُ يميز حقهُ وباطلهُ بهذا القسطاس الذي هو رفيق الكتاب والقرآن [٤]،((إن تأريخ البرهان بأعتبارِه نظاماً معرفياً يعود إلى بداية الفلسفة والتفكير العلمي عند اليونان إذ يشير الجابري إلى أن أنجاز أرسطو في هذا المجال كان تتويجاً لمسيرة طويلة قام بها الفلاسفة الطبيعيون حتى قبل القرن السادس قبل الميلاد))[٥].

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، بنية العقل العربي ،ص «٣٧٨».

[٢] ينظر:أبي نادر ، د. نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٣٣٨».

[٣] الغزالي : ـ هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي، ولد بطوس إحدى مدن خراسان سنة ٤٥٠ هـ / (١٠٥٩) م، وتوفي في جمادي الآخرة سنة ٥٠٥ هـ / (١١١١) م، أهم مؤلفاته: تهافت الفلاسفة ورسالة الطير ومقاصد الفلاسفة والمنقذ من الضلال ، ينظر: شمس الدين، أحمد،الغزالي حياته أثاره فلسفته، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٠ م ، ص «١٣ . ٢١ . ٣١».

[٤] ينظر:الفلاحي ،د. عبدالله محمد ، نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت ،لبنان ، الطبعة الأولى ،٢٠٠٣ م ،ص «١٦١».

[٥]أبي نادر ، د. نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٣٣٨».

((أما موضع البرهان في مرحلة التأسيس فكان مختلفاً عن البيان والعرفان سواء من ناحية المنهج أم من ناحية الرؤية اللذين تم بناؤهما سابقاً على اللغة والدين لأن البرهان يتعلق بعالم من المعرفة لهُ شيء من الأكتفاء الذاتي يرتكز على العقل وما يضيعه من أصول))[١]، ((لذلك إن الذين تبنوا البرهان الأرسطي منهجاً ورؤية في الثقافة العربية الإسلامية قد وظفوه ككل وكأأجزاء في خدمة أهداف لم تكن بالضرورة منحصرة في المعرفة من أجل المعرفة))[٢].

من هنا كان على أهل البرهان في الثقافة العربية الإسلامية أن يتبعوا طريق آخر مختلف عن التي سلكها البيانيون والعرفانيون، وبما ان النظام المعرفي الأساس الذي يملك السلطة داخل هذه الثقافة هو البيان، لذلك كان على البرهان أن يتوجه إليه لأنه يملك الشرعية والشمولية أما العرفان فكان منازعاً يناضل من أجل الشرعية بوصفه امتداداً للعقل المستقيل أو العرفان السابق عن الإسلام[٣].

٣ - العقل المستقيل: -

من الملاحظ ((ان دمج العلم في الدين والدين في العلم علامة من العلامات البارزة التي يكشف فيها العقل المستقيل عن هويته)) [٤]، على أن النظام البرهاني العقلاني لميؤد دوره بقدر ما كان مطلوباً منه تبرير نتائج وضعت مسبقاً وبمعنى أصح كان الفكر العربي يقوم بتأسيس من جهة البياني بواسطة البرهاني، وفي الجهة المقابلة تأسيس العرفاني بواسطة البرهاني، لتصل الأزمة الى ذروتها مع أبي حامد الغزالي، فهل نحتاج بعد هذا إلى القول بأنانتصار العقل المستقيل في الغزالي قد خلف جرحاً عميقاً في العقل العربي ما زال نزيفهُ يتدفق وبشكل ملموس من العقول العربية إلى الآن[٥].

---

[١] المصدر نفسه ، ص «٣٤١».

[٢] الجابري ، بنيةالعقل العربي ،ص «٣٨٤».

[٣] ينظر:أبو نادر ، د. نايلة ،التراث والمنهج في أركون الجابري ، «٣٤١».

[٤] الجابري ، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص «١٨٣».

[٥] ينظر: بنعصرا عبد الواحد ، العقل المستقيل نقد الإسلام السياسي ومرجعيته دار البيضاء الشرق ، المغرب ، ط ، ٢٠٠٥ م ،ص «٩».

ان إحصاء النصوص الهرمسية في الثقافة العربية الإسلامية بمختلف منازعها الدينية والفلسفية والعلمية، إن هذا العمل الجدير بأن تتجه إليه جهود الباحثين العرب كخطوة ضرورية على طريق إعادة كتابة تأريخنا الثقافي على أسس علمية[١]، لأن العقل المستقيل في النظام العرفاني سواء في مجال التصوف أو في مجال الفلسفة الإشراقية أو على صعيد الإيدلوجيا الإسماعيلية لم يكن رد فعل ضد تزمت الفقهاء ولا ضد جفاف الإتجاه العقلي عند المتكلمين، كلا لقد ظهر العقل المستقيل ((العرفان الشيعي والكشف الصوفي)) معاً قبل أن تتطور تشريعات الفقهاء ونظريات المتكلمين الى ما يستوجب قيام رد فعل من هذا القبيل [٢].

٤ - العقل العربي : -

إن تحديد مفهوم العقل العربي ليس شيئاً آخر غير هذا الفكر بوصفه أداة للأنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاته المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم واسباب تخلفهم الراهن[٣]،((لأن ترجمة كلمة عقل بعبارة الفكر بوصفة أداة للتفكير وربط عروبة هذا العقل بالثقافة التي ينتمي إليها، الثقافة العربية الإسلامية خطوة أولى لا لأنها تجيب عن الأسئلة الجانبية التي سبقت إثارتها بل لأنها تطرح اسئلة بديلة أكثر إلتصاقاً بالموضوع وأكثر تعبيراً عن تعقيداته، إن بوسعنا الآن أن نتساءل إذا كنا نعني بـ «العقل» الفكر بوصفه أداة وليس بوصفه محتوى فهل معنى ذلك أن العقل خالٍ من كل محتوى، بل هل الفكر بهذا المعنى، أي بوصفهِ أداة لا غير خال هو نفسهُ من كل محتوى))[٤].

---

[١] ينظر: الجابري ،د. محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص «١٩٣».

[٢]الجابري ،د. محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، ص «٢١٤».

[٣] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ،تكوين العقل العربي ، ص «١٤».

[٤] المصدر نفسه ، ص «١٥».

ب - نظرة الجابري إلى القرآن الكريم :

من مزايا القرآن الكريم مزية واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين، لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيده أرقام الحسابات ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع في تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التي قد تختلف فيها الآراء[١].

لذلك كان القرآن الكريم كتاب الله إلى الإنسانية جمعاء وذلك لان لهُ عناصر ثلاثة هي: .

أولاً :ـ أستيعاب الواقع الرديء استيعاباً علمياً يقف على كل مكوناته وظواهره وتناقضاته.

ثانياً : . إستيعاب تجارب الأمم الأخرى بتنوعها وأختلافها.

ثالثاً :ـ أستيعاب تجارب الأمة، بعيداً عن الإنجذاب الوجداني إلى مباعث الأعتزاز فيها[٢].

فلذلك كان كتاب الإسلام هذا هو قرآن العرب، ليس لأنهُ أوحى لنبيهم وتوجه إليهم أولاً وخاطبهم بلغتهم وحسب، بل لأنهُ أيضا لا يمكن التعامل معهُ فهماً وإدراكاً، إلاّ في منظور الواقع الثقافي للعرب آنذاك، فهو بالنسبة إلى الثقافة العربية فرقان ما بين ثقافتين دينتين متميزتين، وهو بالنسبة إلى العرب مصحفهم أو مجموعة صحائفهم[٣] لأنهُ قد تمخض عن أصول تعبيرية جديدة اقامت البيان العربي على مخزون جديد من الفن القولي واثر في جملة الأحاديث والمخاطبات والفنون فكان مصدراً جديداً للتراث في اللغة والبيان، فهل العرب من روافده موقف الناس حيارى أمام جودته ولم يخضع بمفهومه

---

[١] ينظر :العقاد ،عباس محمود ، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية ، ج ٥ ، بيروت ، دار الكتاب العربي (١٩٧٠ . ١٩٧١) ص ج ٥ «٨٢٩».

[٢] ينظر :كموني،د. سعد ، الخطاب القرآني القرآن مرجعية للخطاب النهضوي ، مركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط ١ ،٢٠٠٨ م ص ٩ . ١٠.

[٣] ينظر :خليل ، د. خليل أحمد ، جدلية القرآن ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ م ، ص «٨٣».

لمقاييس النقد الأدبي عند العرب من حيث إصدار الأحكام وتحديد الخصائص وتوجيه الإتهامات[١].

أما الجابري [٢] فيقول إن المفسرين والمؤلفين في علوم القرآن ذكروا جملة معانٍ للفظ القرآن، فصنفوا الآراء التي قال بها في الموضوع كل من اللغويين ورواة السيرة وغيرهم في رأيين:

الأول: فريق يقول إن لفظ القرآن غير مهموز، بمعنى أنهُ ليس من القراة، بوصفه أسلم علم غير مشتق، ومنهم من جعله مشتقاً من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممت أحدهما إلى الآخر، بمعنى إن آياته وسورة ضم بعضها إلى بعض.

الثاني: ـ أما الفريق الثاني فيرى بالعكس من ذلك أن لفظ القرآن مهموز ولكنهم أختلفوا في صبغته منهم من قال هو وصف على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع، ومنهم قرات الماء في الحوض، أي جمعتهُ ، فالقرآن لغة من يقرأ قراءة وقرءاناً، مثل رجح رجحاناً وغفر غفراناً كقوله تعالى: لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعهُ وقرآنهُ فإذا قرآناه فأتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه»[٣].

ومن المعاني التي أطلقت على القرآن (الكتاب) لأنها عملية ذات مغزى فهي تنقل العرب من وضع أمة «أمية» لا كتاب لها إلى وضع أمة لها كتاب[٤]وفي الوقت نفسهُ تجعل حداً لأحتكار اليهود والنصارى للقب أهل الكتاب[٥]، لذلك كان ظهور الإسلام بكتابه الحكيم هو الحقيقة العظمى، كما كان مدخل التحول، في تأريخ الدين المنزل والتفكير الديني او العلمي والفلسفي معاً وجميعاً، فقد جاء فيما يتعلق بالألوهية، بالمفهوم

---

[١] ينظر: الصغير ، د. محمد حسين علي ، المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم ،دراسة مقارنة،ضمن دراسات قرآنية ، مركز النشر ، قم ، إيران طبعة ١٤١٣ هـ ، ص«٢٤».

[٢] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ، ج١ ، في التعريف بالقرآن مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٦ م ، ص «١٥٠».

[٣] سورة القيامة ، آية ١٦ . ١٩.

[٤] ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، مدخل إلى القرآن الكريم ،ص «١٦٠».

[٥] أهل الكتاب : ـ المراد بأهل الكتاب اليهود والنصارى، وانما وحد الكتاب لأنه خرج مخرج الجنس، ينظر: الفخر الرازي، التفسير الكبير، إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ م ، الجزء الرابع، ص «٣٢٦».

الكامل الواضح للألله، بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، وجاء يبني الأيمان على نظر العقل وثمرة المعرفة، وجعل موضوعات العقائد مسائل بحث، وموضوع دليل وبرهان، ورسم منهجاً من المعرفة يحدد سبيلها بوجود الله وماله ُ من صفات الكمال[١]، والقرآن بدوره هو دستور دائم وقانون أزلي ونظام كامل لأن الله سبحانه ُ حين أنزله ُ على الرسول (ص) وقام الرسول بدورهِ بتبليغه إلى الناس كافة لم يقصره ُ على مجرد كتاب خاص يحدد أو يشير إلى بعض الأحكام دون البعض أو ينظم جانباً خاصاً من الحياة ويترك الجوانب الأخرى في بحر لجي من الفوضى والإضطراب، لأنه ليس خطاباً لجيل واحد من الناس دون الأجيال التالية[٢]، لأنه أصل التعليم الذي يبني عليه ما يحصل بعد من الملكات، لذلك أهتم المسلمون بأستقصاء أساليبه في تقرير مفاهيمه، وفي ضمنها أسلوب تعليم التفكير وتنميته، لأستنتاج ومعرفة وفهم هذه المفاهيم[٣]، لأن التعامل مع قرآن المصحف لا يقدم أي إشكال إذ يمكن أن نعتمد في مسألة من المسائل على نص من هذهِ السورة وتلك ونبحث عن نصوص تشرحه ُ أو تساعد على فهمه إلخ[٤]، كون القرآن الكريم يحصن أتباعه ُ من السقوط في حالة الضعف أو اليأس مهما أشتدت الأحوال ومهما كانت الظلمة حالكة، فالمؤمن يرى من خلال النور والفجر القادم [٥] «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه ُ متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب»[٦] .

---

[١]محمود ،د. عبد القادر، مثال بعنوان أصول وشواهد النظر العقلي في القرآن والفكر الإسلامي، مجلة الجامعة الإسلامية رئيس تحريرها د. محمد علي الشهرستاني ، ، العدد (٤) السنة الثالثة كانون الأول ١٩٩٥ م ، بيروت ، فردان ،ص «١٤».

[٢] الأشيقر، محمد علي ، لمحات في تأريخ القرآن ، قدم له جابر العطار مطبعة النعمان ،النجف الأشرف ، العراق ، ط ، ص «١٦».

[٣]الحمدي ،د. شوكت محمد، أساليب القرآن الكريم في تنمية التفكير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ،رئيس تحريرها ، د. عجيل جاسم النشمي ، العدد ، (٥٢) ، سنة مارس ٢٠٠٣ م ، ص «١٣٧».

[٤] ينظر:الجابري ، محمد عابد ،مدخل إلى القرآن الكريم ، ج١ ،ص «٢٩».

[٥]ينظر:لاخا ، د. علي محمد ، تشكيل الشخصية الإسلامية المعاصرة من خلال القرآن، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ م ،ص «٣١».

[٦] سورة البقرة ،آية «٢١٤».

((هذا حتى تتأكد إرادة الله في إعطاء مجال لمعرفة النور من الظلام لإن إرادة الله هي تعني «سنة الله التي خلت من قبل» أي وجود قانون ونظام أقرهما الله تجري وفقهما الأمور في هذه الحياة الدنيا، والقرآن لا يخصص هذا القانون أو السنة الألهية لا بالجانب الجغرافي الطبيعي ولا بالجانب الاقتصادي ولا بالجانبُ الروحي، لقد ترك الباب مفتوحاً للمسلمين ليجتهدوا في فهم سنة الله هذه، ولا حرج عليهم أن فهموها على هذا الشكل أو ذاك لأن الأمر يتعلق بقصد الله، ونحن كما يقول الأصوليون لا تعرف حكمة الله ولا قصدِه إلاّ معرفة ظنية تتطور بتطور فهمنا وينمو معرفتنا)) [١]، تبقى هناك مشكلة بالنسبة لكل مؤمن هي مشكلة فهم النص القرآني [٢] رغم إختلاف ثقافة البشر، لأن القرآن هي الركن الأساسي للتثقيف، ويتأكد هذا الواقع إذا ما تخصص الطالب في علوم الفقه، إن الأرتقاء إلى الثقافة الإنسانية يبقى في الإسلام وهنا بالضمانة القرآنية له ويظل هذا الأرتقاء يزداد حمية وتاثراً بالضمانة القرآنية لا سيما وإن العقل الباحث كان يرجح باستمرار إلى الوحي والسنة، فيحدد بالإنطلاق منهما، فإذا أراد المتعلم أن يرسخ مع فئة بالنص القرآني كان يستغرق في التفسير ويميل إذ ذاك بعضوية متفاوتة إلى الإنفتاح على العصرن تبعاً لمزاجِه وجرأته العقلية[٣]، ومنذ التأمل تجد أن في التفسير مرتبة دنيا ومرتبة عليا أما المرتبة الدنيا فهي التي تليق بالعامة، وهي فهم ما يعطيه الظاهر من الآيات، وإدراك المعنى الأجمالي العام، مما يحقق الطاعة، ويبعد عن المعصية، واما المرتبة العليا للتفسير فهي مرتبة الخاصة من العلماء والباحثين الذين يبحثون في دقائق التفسير وخفاياه وأسراره، مما لا يسهل على العامة تناوله وهضمه[٤] كقوله تعالى: . ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الأَلْبَابِ** ﴾[٥]، وهذا التدبر لا يتم إلاّ من خلال الإنسان المسؤول عن أفعاله كبيرها وصغيرها ويتبع

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦ م ،ص «١١٥»

[٢] ينظر :بلاشيرالقرآن نزوله ، تدوينه وترجمته وتاثيره ، نقله إلى العربية رضا سعادة ،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٧٤ م ص «١٦٣».

[٣] بلاشير ، القرآن نزوله ، تدوينه وترجمته وتاثيره ، ص «١٦٤».

[٤] ينظر :الشر باصي ،أحمد ، قضية التفسير ، دار العلم ، مصر،القاهرة ،طبعة ١٩٦٢ م ، ص «٤٢».

[٥] سورة ص ، آية (٢٩).

الأوامر ويبتعد عن النواهي من خلال المبدأ الإسلامي المشهور: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كل ذلك لا يفهم إلاّ من خلال الآية الكريم': «إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان»[١] الأمانة تعني المسؤولية،((إن ما يميز الإنسان عن الجماد هو أنه يتحمل أمانة أي مسؤولية))[٢].

ج - أساسيات الفكر المحظ عند الجابري :

الحق أن الإنسان إذا كانت لهُ ذاتهُ المادية المتمثلة في جسمه بأجهزته ووظائفه المختلفة، مما لا يكاد يفترق فيها كثيراً عن غيره من الناس، فإن له كذلك ذاته النفسية، وهي ما نسميه بالشخصية[٣]،التي تحرر مسار العمل الفكري ولحسن الحظ، فإن التمييز في الفكر بين ما هو مشترك إنساني وبين ما هو خصوصية حضارية، إنما تحكمهُ وتحددهُ معايير موضوعية لا تدع مجالاً للبس أو الغموض أو الأعتباط، فكل العلوم التي موضوعها الطبيعة وظواهرها المادة وخصائصها، هي من قبيل الفكر الذي هو مشترك إنساني عام، وذلك لأن مناهجها تتميز بالحياد العلمي[٤]، علماً إن هذا المشترك الإنساني في عصرنا الحالي ليس وحيد المرجعية فهناك مرجعية أخرى جديدة تجد إطارها في محاولة تدشين نوع من التدوين[٥]جديد إنطلقت مع بدايات القرن الماضي(التاسع عشر) وعرفت أوسع مدى لها في الأربعينات والخمسينات والستينات من القرن العشرين [٦]، وهذه الإنطلاقة أرادت إن توصل لنا رسالة كما يسميها حسن حنفي ،

---

[١] سورة الأحزاب ، آية (٧٢).

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١١٥».

[٣]ينظر:علي ، د. سعيد اسماعيل ، إختراق العقل الإسلامي ،عالم الكتب ،مصر القاهرة ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٧ م ، ص «٥».

[٤]ينظر:عمارة ،د. محمد ، الغزو الفكري وهم أم حقيقية ، دار الشروق مصر ، القاهرة ،الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٦ م ص«١٧ . ١٨».

[٥] عصر التدوين : هو العصر الذي يتطابق تأريخياً مع العصر العباسي الأول كان عصر البناء العام الشامل للثقافة العربية والفكر العربي. ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة لاعربية ، بيروت ،لبنان ، ط ٢ ، ٢٠٠٤ م ، ص «١٠».

[٦] المصدر نفسه ، ص «١١».

كونها أي رسالة الفكر هي التحليل المباشر للواقع بل هي عرض الواقع نفسه، فالواقع فكر او الأتحاد بالواقع والعيش معهُ والحديث بلغتهِ وعلى مستواه، الواقع بطبيعته حركة، والفكر هو التعبير عن حركة الواقع، الواقع حركة مستمرة ، يتجاوز حاضرهُ الى مستقبله[١]، ويجب معرفة الفكر بأنه ليس كلمة تقال بل هو شهادة [٢] على العصر، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته[٣] عن طريق العقل[٤]، وهكذا صار الفكر العربي، منذ اواسط القرن الماضي وإلى اليوم، ميداناً لصراع، لا يهدأ إلاّ ليشتد، بين مرجعيتين، مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي، ((ومرجعية نهضوية تنتمي إلى المستقبل كما أسلفنا سابقاً، تماماً كما تتصارع في حياتنا الإقتصادية والاجتماعية والسياسية مظاهر كثيرة تعكس تلك الثنائية الصحيحة التي تطبع مختلف مرافق حياتنا المعاصرة، ثنائية ، التقليدي والعصري)) [٥].

لذلك إن أحداً لا يعتقد أن الأفكار لها عالمها الخاص، اللهم إلاّ أن يكون ذلك على سبيل المجاز [٦] أو على سبيل عالم المثل الأفلاطونية[٧]، أو المثالية الحديثة[١]،

---

[١]ينظر:حنفي ، د. حسن ، في فكرنا المعاصر،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت ، لبنان ، ط٢ ،١٩٨٣ م ، ص «١٥».

[٢] تعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل. لذلك أعتبر المفكرون شهداء الحق، أي هم الذين يشهدون على عصرهم، وهم الذين قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزاء أعلى شهادتهم ينظر: حنفي ، د. حسن ، في فكرنا المعاصر،ص «١١».

[٣] المصدر نفسه ، ص «١١».

[٤] أما المرادبالعقل، فليس جوهرهُ المركب في الإنسان الذي به يميز عن بقية الحيوان بل المراد ما دل عليه العقل وحده بشعوره الفطري ككون الواحد نصف الأثنين، ووجود إله حي مدبر لهذا العالم التام النظام، ينظر: الحجوي ، محمد بن الحسن ، مراجعة د. سعيد بنسعيد العلوي ، دار المدار الإسلامي ، طرابلس ، الجماهيرية العظمى،الطبعة الأولى ، ٢٠٠٧ م ، ص «٢٨٤».

[٥] الجابري ، د. محمد عابد ، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص «١١».

[٦] المجاز : ـ المجاز مشتق من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه سموا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدل على معنى غيره مناسب له، والمجاز من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبقة لإيضاح المعنى ينظر: الهاشمي بك، أحمد، جوهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، مطبعة الأعتماد ، مصر،١٩٤٠ م ، ص «٣٠١».

[٧] المثل الأفلاطونية : ـ إن محور نظرية أفلاطون في المثل من خلال إن هذه المعاني الكلية المحددة لها وجود وتحقق ذاتي فيما وراء الطبيعة، كون العالم عنده عالمان الأول عالم الحس والثاني حقيقي عالم

فهنا عالم الأفكار هو عالم حقيقي واقعي، بل لا يقل واقعية عن العالم الواقعي إن لم يكن أكثر منهُ واقعية وأرسخ وجوداً، لأنه هو الذي يحكم عالمنا الواقعي ويوجه سيره ويسدد خطاه، فهو عالم مؤثر فعال يموج بالحركة والنشاط، فلا يحدث شيء في عالمنا الإنساني إلاّ بأمرهِ[٢].

لأن العقل الإنساني منازع قد تسوق إلى نواح من التأمل بعيدة كل البعد عن المنزع الحقيقي الذي كان سبباً في تحريك الفكر نحو النظر في المعقولات[٣]، التي أظهرت إيدلوجية الفكر العربي المعاصر التي يمثلها الشيخ والسياسي، والتقني[٤]، وتلخصها مفاهيم الأصالة والأستمرار التاريخي، والكونية، والتعبير الفني والأدبي المطابق كما يصفها عبد الله العروي، لذلك كانت حاجتنا الى الفكر كالحاجة إلى الطعام والشراب، كلاهما يغذي، أحدهما يغذي مخزوننا من اللحم والعظم، والآخر يغذي مخزوننا من الأفكار والمعاني لأن الفكرة قد تكون بمنزلة قطرة الماء للعطشان أو كحبة دواء للمريض[٥].

المجردات، رغمإستشعار إفلاطون في نفسه غموض نظريته في المثل فأوضحها توضيحاً تمثيلياً بما أطلق عليه أسم (أسطورة الكهف) / ينظر: بيصار، د. محمد، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت،لبنان، ص «١٠٠ . ١٠١».

[١] المثالية الحديثة : . ظهرت الفلسفة المثالية في القرن الثامن عشر كمقابل للمادية وأستخدمها لا يبتن بمعنى اللامادية، وديد وبمعنى الأفكارية وقال عن المثالين أنهم الذين يردذون الوجود إلى أفكارهم عنه، ولذلك سمي المثاليون بالأنانيون أو «الأناوحديين» ينظر: الحفني،د. عبد المنعم، المعجم الشامل، ص «٧٣٩».

[٢] مرحبا ،د. محمد عبد الرحمن ، أصالة الفكر العربي ، منشورات عويدات،بيروت ، باريس ، ط١٩٨٢،١ ، ص «٣٧».

[٣]ينظر:مظهر ، إسماعيل،تاريخ الفكر العربي ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، لبنان ،ب. ط ، ص «٩».

[٤] لعل الأيدلوجية حددت بثلاثة مفاهيم: .

أ . أيدلوجية الفقيه أو الشيخ : . وهي الصورة الذهنية المفارقة لأصلها الواقعي.

ب . أيدلوجية السياسي : . فيتخلص في الدعوة إلى الأصالة التي تهيمن كأسطورة لا تمت بأية صلة إلى الواقع الأجتماعي.=

=ج . أيدلوجية التقني : ـ فهي بنية نظرية مأخوذة في مجتمع آخر توظف كنموذج يقود ممارسة ويتحقق أثناءها، أنظر: أحمد جدي وآخرون ، قراءات في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٣ م ، ص «٢٥٢».

[٥]ينظر: مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن ، أصالة الفكر العربي ، ص «٤١».

فتجد المفكرين المسلمين والعرب وهم يستوعبون المذاهب القديمة ويستعينون بها في عملية البناء . لم يسيروا على مبدأ عبادة القديم لقدمه، وإن شذ من شذ منهم بطبيعة الحال، وإنما كان رائدهم في ذلك البحث عن الحقيقة لذاتها دون إعتبار للجنس أو المذهب أو الدين[١].

فنجدمثلاً إن حالة المغرب العربي، هذه تقوم شاهداً على أن ثنائية العروبة والإسلام التي عرفها الفكر النهضوي العربي الحديث كانت حالة خاصة وظرفية، كانت ثنائية مرتبطة بمثوبة الآخر بالنسبة إلى المشرق العربي ، ولم تكن نابعة لا من غرق على صعيد الهوية القومية، ولا من أختلاف جذري وصميمي من الرؤية المستقبلية، إنها كانت تعبيراً عن تباين وجهات النظر فعلاً، في بعض بلدان المشرق، ولكن فقط على مستوى التكتيك، وليس على مستوى الأستراتيجية والمبدأ[٢].

وتجد مثلاً إن القدرة القادرة على تشكيل وحدة الأمة هي وحدة الفكر[٣]، عن طريق إن العرب لم يكونوا بمعزل عما حولهم من الثقافات والأديان، ومنذ العصر العباسي وأن أدابهم وعلومهم نبتت وحدها من عقول عربية، هي فكرة مجانبة الصواب، فالمعروف إن العلم ملك للجميع ومباح لمختلف شعوب الأرض وليس لهُ حدود سياسية فاصلة، فالأمة التي تفتح عينها جيداً لقراءة معارف وعلوم الأمم الأخرى، وتهيء عقلها وفكرها لاستيعاب وتمثيل حضارات الأمم الأخرى، هي الأمة الواعية المبدعة[٤]، فكيف إذاً يمكن للبعض تجاهل أهمية الفكر والفلسفة وهو يؤمن بتبلور حركة التأريخ وحوادثهِ على أساس الفكر، إذ لا يمكن تلخيص الحوادث التأريخية بفتوحات وإنتصارات أصحاب القوة فحسب فالإسلام والحرب والنصر والهزيمة، وكل ما يتصل بحياة الإنسان، إنما هي

---

[١] المصدر نفسه ، ص «١٦٧».

[٢]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ص «٢٨».

[٣]ينظر:الجندي ، أنور ، اليقظة الاسلامية في مواجهة الإستعمار ، دار الاعتصام ، طبعة اولى ، ١٩٧٨ م ، ص «١٩».

[٤]ينظر: السامرائي،د. خليل إبراهيم،دراسات في تاريخ الفكر العربي ، مكتبة دار الكتب للطباعة والنشر ، جامعة الموصل ، العراق ، ب. ط ، ص «٧٥».

نماذج ذات إتصال بالأمواج المتلاطمة لمحيط الأفكار[١]، ((ومن الظاهرات الفاجعة في الحياة العربية الحديثة إن البناء الفكري والإجتماعي لا يتراكم طبقة فوق طبقة، ومرحلة بعد أخرى ليعلو ويتكامل، بل ترى كل جيل يصاب بالخيبة في قناعات الجيل السابق ويضطر إلى اهدمها وإعادة التجربة من نقطة البدء، ثم ما يلبث أن يفجع في قناعاته، ذاتها فلا يسلم شيئاً ثابتاً للجيل الذي يليه غير مرارة التجربة))[٢]، فالرغبة التي يكشف عنها المجتمع هي العامل الأول في بروز الأفراد المتمايزين غير أن هؤلاء النوابغ بحكم وضعهم الذي أتاحه لهم المجتمع يكونوا قادرين على تغيير المجتمع والتاثير فيه، وإن فكرة يقول بها فرد ويثبت عليها ويتجمع حولها أنصار هذه الفكرة لابد أنها تمثل رغبة أكيدة من رغبات المجتمع، ((وهي إذا أختفت فإنها تعود إلى التبلور في صورة أخرى، والفكر الإنساني قادر على تفعيل النظريات المتعارضة وإعادة صهرها بعد تحليلها من التطرف أو الإنحراف وصياغتها من جديد))[٣]، حتى لا يصل المجتمع إلى التخلف الفكري، وفي شأن هذا الجانب أن يزيد هوة التخلف إتساعاً وأن يمنع عملية النخبة أن تؤي جميع ثمارها، المتخلفّون فكرياً وحضارياً وعلمياً، لا يستطيعون الإستفادة من النتيجة الاقتصادية بكل طاقاتهم وطاقاتها، لأن التخلف الفكري يمنع من استشفاف الحاجة كما يمنع من إستغلال ما يبذل من مجهود في النخبة الإقتصادية على أوسع نطاقه[٤].

من كل ذلك ندرك أن الجانب الفكري في التخلف مهم جداً والنهوض بالفكر مهم جداً في تفاوت التخلف، ولذلك نجد كثيراً من الدول لا تعنى بالخبز والعمل فحسب، ولكنها تعنى بالتقديم الفكري عن طريق نشر الثقافة الصحيحة، ثقافة الفكر بالآداب والفنون والأخلاق والتربية، والدول التي لا تعني بمقاومة التخلف مقاومة سلمية لا تعنى

---

[١] ديناني ، د. غلام حسين إبراهيم،حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي ، ج١ ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ، ٢٠٠١ م ، ص «١١٦».

[٢] الأنصاري ، د. محمد جابر ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ١٩٣٠ ، ١٩٧٠ م ، عالم المعرفة ، الكويت ، ٣٥ ،طبعة ١٩٨٠ م ص «٥٩».

[٣] الجندي ، أنور ، القيم الأساسية الفكر الإسلامي دار الثقافة العربية ، مطبعة الرسالة ،القاهرة،مصر ، ب . ط ، ص «٢٤٠ . ٢٤١».

[٤]ينظر :غلاّب،عبد الكريم ، رسالة فكر،الدار التونسية للنشر ، تونس ، طبعة ١٩٦٨ م ، ص «٨٧».

بهذه الميادين لأن فكرها لم يرتقِ بعد لتقدير قيمة الفكر في النهوض بالمستوى[١]،((ليس هذا وحسب، بل إن الطابع الإشكالي لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر يتجلى، وبصورة أكثر حدة، في ذلك التلازم الضروري الذي يقيمه الخطاب العربي بين القضية ونقيضها او يقدم نفسه في لحظة من اللحظات كبديل او مناوب لها))[٢]، لأن كل فكرةهي في حد تكون ذات ذاتها قوة وامر حي له قدرة على الإيحاء وعلى التفاعل فهي تتكلم وتتحدث، وتأمر وتنهي، تؤيد أو تعارض، تساعد أو تعرقل تستشير الإستحسان والحماسة أو تبعث على الكراهية أو النفور، فللأكثار إذن خاصية كثيرة الشبه بالحياة وإن لم تكن حياة بالمعنى المألوف للحياة[٣]، رغم الانحدار الذي حدث فكريا في بعض الدول بسبب الانحدارات وذلك بسبب طبيعتها القيمية او اللادينية (٢).

---

[١]غلاّب،عبد الكريم ، رسالة فكر ، ص «٩٠».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ،ص «١٩٥».

[٣]ينظر:مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن،الفكر العربي في مخاضه الكبير ، ص «٣٦٦ . ٣٦٧».

(٢) -Abdessalam yassine,islamamiser,la modernite,rabat;alofok,imbressions,1998.

المبحث الثاني : خطاب المثقف في واقعنا العربي .

(ظهور إشكالية ومعالجة واقع)

أولا ً - محمد عابد الجابري ومسؤولية الخطاب الثقافي.

ثانيا: - مفاهيم الوحدة بوصفها إشكالية عند الجابري .

(ثنائية الوحدة والتجزئة)

(اختزال للقضية)

ثالثا: - المشروع الترابطي عند الجابري بين الفرد والمجتمع

(محاولات التقارب الثقافية)

رابعا : ـ واقع المثقف العربي عند الجابري.

المبحث الثاني : خطاب المثقف في واقعنا العربي .

(ظهور إشكالية ومعالجة واقع)

أولا:-محمد عابد الجابري ومسؤولية الخطاب الثقافي.

إذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو أن المسألة الثقافية لم تعد في الظل، لم تعد تابعاً بل إنها شئنا أم كرهنا تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات، فالثقافة التي يحيل عليها لفظ مثقف في خطابنا المعاصر ليست هي كما تفهم في الخطاب العربي القديم، ((وليست هي بمعناها في اللغات الأوربية القديمة لقد تطور إستخدام الكلمة إلاّ أن أصبحت مفهوماً له ُ دلالات معرفية خاصة، وأبعاداً سوسيولوجية متعددة))[١]، وذلك حتى لا يتراجع دور المثقف في الوساطة لأنه لا شك أنه من جنس الثقافة يكون المثقفون إذ كيفما تكون ثقافتهم يكون مثقفهم فلقد كان من نتائج تفكك الدلالة أيضاً تراجع المثقف العربي عن لعب دور الوسيط بامتياز بين ما هو إجتماعي وما هو ثقافي، بأعتباره يصوغ اللحمة بين المدني والسياسي[٢].

لذلك ظهر هناك أنماط[٣] ((من المثقفين والتي تضفي ما يفوق الماضي نفسه أهمية

---

[١] عماد ، د. عبد الغني ، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٦ م ،ص «٣١».

[٢]ينظر :المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس ، الثقافة والآخر ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، طبعة ٢٠٠٦ م ، ص «٤٠».

[٣] هناك اربع أنماط للمثقف وهي: .

أ . المثقف الملحمي: ـ هو الذي صاغ بدفع من الحركات الإجتماعية والفكرية مشاريع خلال الستينات ودافع عنها بأعتبارها من مستلزمات التأريخ حتى وصف بالطوباوي.

ب . المثقف البدائلي: . تعد ذلك الملحمي دون ملحمة، لم ينقطع عن البحث عن البدائل والمقاومة من أحلها بل بقي حاملاً لشعار البديل.

ج . المثقف التراجيدي: . هو الذي بقي يحافظ على رؤيته للعالم بأعتبارها تمثل الحقيقة.

لتاثير عواقبه على المواقف ووجهات النظر الثقافية في الحاضر))[1]، إذ إن التأسيس الحضاري للثقافة يستوجب بعداً زمنياً، كون إن الثقافات هي المؤسسة للحضارات وتجلياتها بما فيها القدرة على الحوار والصدام مع الآخر لأن مفهوم الثقافات يسهل الأشتراك أو التشابه في منظومة الرموز الثقافية بين الأمم والمجتمعات والجماعات على التواصل والحوار بينها [2].أما اليوم فلا أحد يستطيع أن ينكر أنه حدث منذ عقد وثيق من السنين أن تراجعت هذه الشعارات ومثيلاتها لفائدة الشعارات التي تطرح المسألة الثقافية أو جانباً من جوانبها، واصبح الأرتباط قولاً وفعلاً وبعنف أحياناً بالطائفة والعشيرة والمذهب الديني، وصار تأكيد الإرتباط بمعنى العنصار التي تدخل في تكوين المسألة الثقافية كما تطرح اليوم المصطلح الرئيسي والبارز في ما يشهده العالم الراهن من تحركات ونزاعات لا اقول أجتماعية بل أقول مجتمعية، أي أنها تقع في المجتمع دون أن تتناول المسألة الإجتماعية تناولا مباشراً [3].

صحيح إنه كان دوماً إعتبار ما الثقافي إذ يمنح درجة ما في الإستقلال النسبي يجعله غير خاضع خضوعاً ميكانيكياً لتاثير المسألة الإجتماعية والمسألة السياسية غير إن الأولوية والأهمية كانا دائماً لـ الاجتماعي بوصفي القاعدة والمحدد والمحرك، وقد ساءت هذه النظرة وترسخت حتى أصبحت هي نفسها جزءاً من الثقافي تعبر عن مضمونة العام مضمونة الأيدلوجي خاصة.وهكذا سادت على الساحة الثقافية في أوربا المركز ثم في الأقطار الآخرى التي تشكل المحيط، ومنذ منتصف القرن الماضي إلى الستينات من هذا القرن، ساءت الشعارات الأيدلوجية التي تبعد عن المسألة الإجتماعية بوصفها المسألة الأساس، مسألة المسائل: شعارات الاشتراكية والصراع الطبقي

د . المثقف المقاول: ـ هو إفرازة من إفرازات اشتغال النسق الليبرالي، يتخذ صورة الخبر التكنوقراط، بأعتباره العارق للواقع.

ينظر: المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس ، الثقافة والآخر / ص «٤١».

[1] سعيد،إدوارد ،الثقافة والإمبريالية ، ترجمة كمال أبو ريب دار الآداب،بيروت، لبنان ، طبعة ٣ ، ٢٠٠٤ م ، ص «٨٧».

[2]ينظر: الذوادي ، د. محمود ، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية وإغتراب منظور العلوم الإجتماعية،دار الكتاب الجديد المتمدة ، طرابلس ،الجامعة العظمى ، ط ١ ،٢٠٠٦ م ، ص «٦٣».

[3]ينظر :الجابري،محمد عابد ، وجهة نظر ، ص «٣٦٦».

ووحدة البروليتاريا[1] ... إلخ[2]، لذلك إن مجتمعاتنا العربية في خضم تفاعلها مع الواقع وخضوعها لضغوط الأنظمة الحاكمة التي لم تجد مهرباً من أخذ المسالة الثقافية بالأعتبار مكرهة أحياناً، ومستغلة لها أحياناً أخرى تصطدم في الحقيقة بصور من ثقافة الزيف وزيف الثقافة وبأصناف من ثقافة التهميش وتهميش الثقافة هي صيغ خادعة أبدعتها الأنظمة ومضت فيها أشواطاً يحتار المرء إزاءها حتى يوقن أنه لا مخرج منها الى أبد الأبدين[3]، فالحاجة هنا مكرسة نحو ثقافة تشكل الإطار العام للمنظومة القيمية السائدة في المجتمع، وبالتالي فإن القيم تشكل مضمون الثقافة ومحتواها، كون الثقافة هي المخطط الأساسي الذي يصيغه المجتمع للسلوك الإنساني موضحاً ما يجب عمله وما يحسن عمله وما يمكن عمله وما يجب أن لا يعمل[4]، حتى إن الثقافة شملت في صيغتها الأنثربولوجية على منظومة القصائد والمعايير والقيم والتصورات المشتركة والعادات والأطلاق [5]، فالثقافة عند الجابري ((هي التي يحيل إليها لفظ مثقف في خطابنا المعاصر ليست هي الثقافة كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم وليست هي الثقافة بمعناها في اللغات الأوربية الفرنسية بكيفية خاصة، فنحن لا نعني بالمثقف في خطابنا السياسي الثقافي السوسيولوجي المعاصر لا

---

[1] البروليتاريا: ـ كانت في روما القديمة ، وهي احدى ادنى الطبقات دون ان تكون ادناها على الاطلاق ، وفي الاستعمال الاوربي المعاصر اصبح لهذه الكلمة معنى اقل تحديدا اذ استخدمت للدلالة على الفقراء او الطبقات الدنيا عموما ، اما ماركس اعطاها مفهوما محددا جديدا فجعلها تعني الطبقات العاملة الصناعية او الزراعية ، التي لاتملك راسمالا او عقارا ، والتي تظطر الى العيش على اساس العمل لقاء= =الاجر ،ينظر: كرانسوتون ، مورس ، معجم المصطلحات السياسية ، دار النهار ، للنشر ، بيروت ، لبنان ،طبعة ثالثة ، ٢٠٠٥م ، ص «٦٤».

[2] ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ،وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ص «١٦٦».

[3] ينظر: سلامة بن البشير،ومضات من جمر الثقافة ، منشورات الجمل ألمانيا ، كولونيا ، ٢٠٠٥ م ، ص «١٠».

[4] ينظر :سليم ،جيهان وآخرون ، الثقافة العربية أسئلة تطور والمستقبل ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،لبنان ، ط ١ ،٢٠٠٣ م ، ص «٣٠».

ينظر: كذلك فارب ، بيتر ، بنو الإنسان ، تعريف زهير المطرحي ، سلسلة عالم المعرفة ٦٧ ، الكوتي ، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب ١٩٨٣ م ص «٢٣٣».

[5] المصدر نفسه ، ص «٣٠».

الحاذق الماهر ولا من أكتسب بالتعليم والمران ملكة النقد والحكم، بل تعني شيئاً، أكثر من هذا وذاك))[1] لأنه لم تقم نهضة في أمة إلاّ وكانت الثقافة في قلب مشروعها، كما لم تتعثر أمة أو تتخبط في حالات الإنتكاس والتقهقر، إلاّ وكان السؤال الثقافي ومحاولة الجواب عليه في قلب جهودها للخروج من عثراتها واستعادة مكانتها وإنطلاقتها، وبالتالي فليس عجيباً أن يتراكم هذا الكم الهائل من الأسئلة ومحاولات الإجابة في الإنتاج الثقافي العربي المعاصر [2].

((ولعل أفضل وسيلة للأقتراب من مضمون هذه الكلمة في خطابنا المعاصر هو العمل على إبراز دلالتها الخاصة من مرجعيتها الأصلية، وهي هنا اللغة الفرنسية أساساً ذلك لأن الإنطلاق، من هذه المرجعية سيمكننا ليس فقط من إعطاء مضمون محدد لهذه المقولة بل سيضعنا أيضاً في قلب الإشكال المنهجي الذي أشار عليه الجابري الإشكال الذي يطرحه توظيف هذه المقولة العصرية الحداثية في مجال ينتمي إلى عصر مضى))[3] لذلك كانت تحديات المثقف عن طريق تصنيف المثقفين عند الجابري حسب البعد الزماني لها فتحدث عن

أ . المثقف في العصور الوسطى:

ب . المثقف في أوربا.

ج . المثقف في الإسلام.

ونأتي إليها من الزاوية التي نظر لها الجابري : .

أ . المثقف في العصور الوسطى: .

تعد في فرنسا المرجعية التأريخية السياسية والفكرية لمقولة المثقفين حسب الجابري، ذلك أن هذا اللفظ إن استعمل لأول مرة بوصفه اسما في عبارة بيان المثقفين التي أشار إليها بمقابلته بالعربية لفظ فكريون الذي يستعمل كوصف ونعت [4]، ثم

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد،المثقفون في الحضارة العربية ، ص«٢٢».

[2]ينظر: حجازي ، مصطفى ، حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان ، ط ١ ،١٩٩٨ م ص «٥٠».

[3] الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «٢٢».

[4]الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «٢٣».

أستعمل وأطلق على جماعة من الناس هم المفكرون والآدباء والمؤرخون[١]،((ومع أن مفهوم المثقف قداتسع ليشمل جميع الذين يشتغلون بالثقافة إبلاعاً وتوزيعاً وتنشيطاً، الثقافة بوصفها عالماً من الرموزيشمل الغزو والعلم والدين))[٢]، وهكذا فالمثقف يتحدد وصفهُ لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكونه يكسب عيشهُ بالعمل بفكرة وليس بيده بل يتحدد وصفه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمبشرومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل صاحب رأي وقضية،((فالمثقف إذن هو في جوهره ناقد إجتماعي، إنه الشخص الذي همهُ أن يجدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام أجتماعي أفضل، نظام اكثر إنسانية وأكثر عقلانية وفقاً لهذه التحديدات من المثقفين هم أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول قبل أن يكون شيئاً آخر، من هذا النوع من التحديد لمقولة المثقفون إنطلق ((جاك لوكوف)) في كتابه المثقفون في العصر الوسيط ليؤرخ لهذه الفئة الجديدة من اهل العلم والمعرفة والآدب والفن التي يجعل ميلادها مقترناً بنهضة المدن في أوربا في القرن الثاني عشر الميلادي))[٣].

ثانيا: ـ مفاهيم الوحدة بوصفها إشكالية عند الجابري (ثنائية الوحدة والتجزئة) (اختزال للقضية).

الجابري عندما وضع حلولا لاشكالية الوحدة والتجزئة وجد هناك هدفان عامان، مترابطان ومتكاملان يشدان العرب شداً ويشدان شعوباً أخرى إلى المستقبل هما: التقدم والوحدة، ما يريدهُ العرب وكل الشعوب المستضعفة هو اللحاق بالركب العالمي المتقدم ركب الدول الصناعية والأمم الراقية القادرة على حفظ كيانها والمساهمة في تقدم الحضارة البشرية مادياً وروحياً هذا مضمون التقدم، أما الوحدة فهو وإن كان يندرج ضمن طموحات شعوب أخرى إلاّ أنه يكتفي عند العرب خصوصية متميزة ذلك لأن

---

[١] ينظر: المصدر نفسه ، ص «٢٤».

[٢] المصدر نفسه ، ص «٢٤».

[٣] المصدر نفسه ، ص «٢٥».

الوحدة بالنسبة للعرب شرط أيضاً في تحقيق توازنهم النفسي والإجتماعي[١]، كون عوامل الوحدة في التجارب الإنسانية أقوى بكثير من عوامل التباين والإتلاف[٢]، لذلك على المثقف أن يعي حقيقة المنحدر الذي تتحدر فيه الوضعية في البلاد العربية بعنف وهم يقدرون أكثر من غيرهم خطورة هذا المتمدد لا بالوعي العام فحسب، ولكن بقدرتهم على البحث والدراسة والإستنتاج والمقارنة، ووضع البلاد في إطارها العربي والإفريقي والعالمي[٣]، لذلك نجد منذ قرن تقريباً وشعار الوحدة يتردد في الخطاب العربي لمختلف إتجاهاته الإيدلوجية ومنازعه الفكرية، ومع ذلك فما زال هذا الشعار من تلك الشعارات التي تستمد قوتها وسحرها من الغموض الثقافي الذي يلفها ويضفي عليها نوعاً من الوضوح الزائف ، أما الوحدة الأوربية فتعود جذور فكرتها إلى السنوات الأولى للحرب الباردة، وقد تجسد جزء منها في السوق الأوربية المشتركة والجماعة الاقتصادية الأوربية، ومشاريع أخرى أقل أهمية، ألا أن الدعوة للوحدة بصيغتها المطروحة حالياً برزت خلال النصف الثاني من العقد السابق أي قبل التحولات الكبرى في أوربا الشرقية مباشرة[٤]، فكان هذا الظهور للوحدة الأوربية هو الممهد لظهور الوحدة العربية رغم حالات الإنحطاط، لأن الحاجة إلى إعادة إنشاء مسيرة المجتمع العربي كمسيرة موحدة كلية، تعرضت للنكسة خلال مرحلة إنحطاط دامت ستة قرون، ثم بدأت نهوضها وأستأنفت صعودها من جديد، رغم وجود نظرات منحرفة قامت بتجزئة العرب تأريخياً ، وتجعلهم ينقسمون في فهم ماضي مجتمعهم، حتى تبقى(جرثومة التجزئة) [٥] داخل مرحلة النهضة والإنبعاث تفسد بناء المرحلة الجديدة، وتبعث الأجيال العربية عن حقيقة الأمة، وعن صدق الإنتماء لها، وعن حرارة النضال من أجل بعثها حضارياً [٦]،

---

[١]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٧٨».

[٢]ينظر: زكريا ، د. فؤاد ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، ص «٤٣».

[٣]ينظر: غلاب ، د. عبد الكريم ، الثقافة والفكر في مواجهة التحدي ، ص «٧٢».

[٤]ينظر :المؤمن ، علي النظام العالمي الجديد التشكل والمستقبل ، دار الحق بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ م ، ص «٩١».

[٥] لعل تعبير جرثومة التجزئة أريد منه ما يصلب واقع الأمة في تفككات وتمزقات تؤدي به إلى تجزئة حقيقية وشاملة في كامل مرافق البناء قبل النهضة وبعدها، الباحث.

[٦]ينظر :فرح ، د. إلياس ، مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية ، ص «١٠٧».

فالجابري يؤكد على إننا إذا هضمنا الخطاب العربي الحديث والمعاصر فإننا سنجد أن مفهوم الوحدة يتحدد داخلهُ في الأغلب الأعم إما بـ الآخر وإما بنقيض الوحدة على صعيد اللغة والذي يعبر عنه بالتجزئة[١]،((وامام غياب أو على الأقل ضعف العناصر الوحدويةالأخرى كوحدة الدين ووحدة الجنس ووحدة الأرض ووحدة الأقتصاد فإن الوعي العربي لم يجد ما يتحصن به إزاء التهديد الخارجي))[٢] يلجم دوماً على صعيد الواقع وعلى صعيد الذكريات معاً الصداعات الداخلية فيكبيء المثقف العربي هناك إلى التراث حتى يتخلص من تأثير الثقافات الوافدة بأعتبارها بديلاً عن المؤثرات الحضارية الدخيلة، ويرون إن هذه الوسيلة هي الكفيلة بالقضاء على الاغتراب الثقافي [٣]،((فلذلك تجدهُ يتلمس عناصر الأخوة والوحدة في الماضي وفي الجانب الروحي منه خاصة، وكما حدث مؤخراً في فترة الحكم الإستعماري المباشر للبلدان العربية، حيث تحالفت مختلف الفئات والطبقات على صعيد القطر الواحد في حركة أو حركات وطنية مطالبة بالإستقلال))[٤]، لذلك كان طريق التواصل بين الأفكار والوحدة على أمتداد التأريخ، تأريخ الإنسانية إنما يمثل في التعاون والتألق بين الحضارات بين الأمم والأفكار ففي التواصل حياة، أما الأنفصال والقطيعة والتباعد فإنها تعد معبرة عن الموت والإنقطاع عن الوجود، وغير خافٍ علينا أن طريق التواصل بين الحضارات في ثقافتنا العربية، إنما نجد له العديد من الأمثلة والشواهد، وإذا لم نقف عند ظاهر النصوص، وتأملنا في أعماق النصوص الفلسفية والأدبية لمفكرينا العرب، فإننا نجد آلاف الأمثلة التي تبين لنا أن الثقافة العربية في أعماقها، إنما تقوم على فكرة الحوار او الأتصال بين الحضارات [٥]، وهذا يؤكد ما للوحدة من أهمية في صياغة المبنى الموضوعي لأكثر حركات التقدم والازدهار في البلاد العربية، ومن هذا العمق ظهر مبدأ الهوية على الوحدة التي لا تتجزأ لأن الهوية ذات، والذات لا تتعدد، بينما يمكن ان تكون لها صفات، ففي داخل كل أمة

---

[١]ينظر: الجابري،د . محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٨٩».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص« ١٠٨».

[٣]ينظر: زكريا ، د. فؤاد، آراء نقد في مشكلات الفكر والثقافة ، ص «٤٤».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٠٩».

[٥] د. عاطف العراقي، بحث بعنوان . ،ثقافتنا العربية والتواصل بين الحضارات ،مجلة الهلال ، رئيس تحريرها عادل عبد الصمد ،العدد ٨ سنة ٢٠٠٩ ،مصر ، ص «٧٢».

ينقسم المجتمع إلى طبقات وفئات في حركية مجتمعية دائمية هذه المركبة تجعل المجتمع كله يتفق على بعض القضايا بالإجماع مثل صيانة الهوية والوطن من أي عدوان خارجي، ومثل الإحتكام للعقل، والعمل من أجل الرقي والعدل إلخ[١]. فحقيقة الوجود الاجتماعي ضمن إطار الهوية تعطيه حكما يمكنه من بعض الوسائل او الغايات (٣) مفاهيم الحرية والمساواة وحقوق الإنسان يكفي للتأكيد على فكرة الإستقلال الذاتي للفرد(٤). فنصل هنا إلى شعار الوحدة العربية الإندماجية الشاملة وهو شعار ينتمي إلى مرحلة الحلم حلم الماضي ولربما حلم المستقبل أيضاً، أما الموقع العربي الراهن فهو لا يتحمل هذا الشعار لا يقدر على حمله إن الممكن اليوم هو إشكال من الوحدة يتداخل فيها ويتكامل العمل الأقليمي والعمل القومي لابد من الاعتراف كما يقول الجابري في إطار إعادة بناء الفكر القومي العربي، بأن الأيدلوجيا الوحدوية التي عاش عليها الوحدويون العرب في العقود الماضية كانت ايدلوجيا طوباوية[٣] صالحة إلى أبعد حد، وليس هذا من قبيل القدح فيها فالنزوع نحو الطوباوية من خصائص الإيديولوجيا خصوصاً عندما تكون الشروط الموضوعية الضرورية لتحقيق مشروعها لم تتوافر بعد، ولكن عندما تبدو في الأفق إمكانية تحقيق الشكل العملي من مشروعها ذاك، يغدو من الضروري تصفية الحساب مع الجانب الطوباوي فيها والإنصراف إنصرافاً كلياً إلى ما يقدمه الواقع من ممكنات [٤]، لذلك ظهرت هناك مفاهيم حول الثنائية التي وجدت وهي

---

[١]ينظر:علي ، د. سعيد إسماعيل ، الفكر التربوي العربي الحديث ، سلسلة عالم المعرفة،١١٣ ، المجلس الوطني ،الكويت ،آيار ١٩٨٧ م ،ص «١٢٩».

(3)milton Rokeach , belifs , and values ;atheory of organization and change, gosseybassbehavioral science series,san Francisco, jossey- bass, 1976,p.113

(٤)مجلة الثقافة العالمية ، رئيس التحرير ،أ بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي ، العدد (١١٩) ، يوليو ، أغسطس ٢٠٠٣ م ، بحث بعنوان التعايش مع التناقض ، ايفان فارجا ، ترجمة ، عاطف أحمد ، ص «١٢١ . ١٢٢».

[٣] الطوباوية: . يطلق هذا اللفظ على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع او ببعدها عن طبيعة الانسان وشروط حياته كفكرة التقدم المستمر وغيرها ، ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج٢، ص٢٤.

[٤]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد،مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الثانية ١٩٩٧ م ، ص «٨٠ . ٨١».

ثنائية الوحدة والتجزئة كونها أختزال للقضية حيث تبقى هذه المفاهيم في سلسلة الثنائيات التي بحثها الجابري من خلال تعميم المظهر الأقليمي العربي على باقي الأقطار العربية، كون التجزئة التي لحقت بالوطن العربي هي بسبب عامل خارجي وهو الأستعمار وهذا صحيح بمعنى ولكنهُ غير صحيح بمعنى آخر كما يجده الجابري، حيث يقول إنه لو نظرنا إلى الخريطة العربية كما رسمت بعد الحرب العالمية الأولى وقبلها بقليل، نجد الأستعمار قد عمل فعلاً على تجزئة الأرض العربية، واقامة سور بين المغرب العربي والشرق العربي، لذلك فالتجزئة بهذا المعنى واقع والمسؤول عن خلقه هو الأستعمار لا شك في هذا ولا نقاش[١]، ((إذا فأختزال قضية الوحدة في مشكل التجزئة التي ورثناها من الأستعمار أو من غيره إختزال يشوه القضية سواء على مستوى التأريخ أو على مستوى المعطيات الواقعية الحاضرة يجب إذاً أن نتجنب أختزال القضية في ثنائه الوحدة التجزئة، بل يجب أن نفكر فيها في ضوء المعطيات التي ذكرها الجابري، وبالتالي يجب أن تعطى في الخطاب والمناقشة كل وزرها)) [٢]، ويضيف الجابري لا ((معنى للقول مثلاً إن الوحدة بين بلدين عربيين مهما كان نوع الوحدة بينها محاولة تعرقل الوحدة الشاملة أومن شأنها أن يتنج منها ذلك، بل على العكس يجب تشجيع كل المحاولات والتجارب التي تؤدي الى نوع من التضامن إلى نوع من العمل المشترك الذي يؤدي إلى إتاحة الفرصة للقاء ابناء الأمة العربية وإختلاطهم وإحتكاك بعضهم ببعض في المجالات كافة))[٣].

---

[١]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص«١٠٩».

[٢]الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص «١١٠».

[٣]الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «١١١».

ثالثا: - المشروع الترابطي عند الجابري بين الفرد والمجتمع محاولات التقارب الثقافية.

بدايةً يتجول الجابري في مفهوم الفرد والمجتمع من منظور لغوي حيث يجد((إن أغلب المعاجم في اللغة العربية لا تعطينا عن الفرد))[1] إلاّ دلالات عددية خالية من أية دلالة إجتماعية أو سياسية، وليس هناك قط أية إشارة إلى المجتمع كطرف يتحدد به الفرد لأن لفظ مجتمع في اللغة العربية المعجمية هو ما نفهم منه اليوم من دلالات سوسيولوجية وسياسية فـ المجتمع في الإستعمال العربي القديم هو إما أسم مكان أو إسم زمان من جمع أي يشير إلى مكان الإجتماع أو زمانه، وإما مصدر ميمي يدل على ما يدل عليه لفظ إجتماع إنه إذن لا يدل على ذلك الوسط البشري الذي يندمج فيه الفرد، والذي بوصفه مجموعة من القوى المنظمة والتراثية يمارس عليه تأثيراً والمعبر عنهُ أي المجتمع في اللغة العربية المعاصرة، ومن هنا كان الحديث عن الفرد في اللغات الأوربية يدور ولابد حول علاقته بالمجتمع، علاقة التأثير والتأثر علاقة الإندماج والتمرد[2]. فالفرد والمجتمع إذاً لهما دور في العملية التاريخية الإجتماعية الحضارية، لكن الفرد لا يعمل في فراغ فهو منذ اليوم الأول لحياته يعيش ضمن سياق إجتماعي غامر ويدخل في شبكة من العلاقات المتبادلة تشكل شخصيتهُ وتزودهُ بالقوى والعوامل التي يتمكن بها من الإندماج في حياة مجتمعه، وتمثل القيم والمعاني السائدة فيه وتنميتها وتطويرها في حدود قدراته ومواهبه[3].

لذلك نجد إن البعد الإجتماعي للفرد حقيقة ثابتة فيه بل هو جزء من حقيقته وعنصر ثابت في معنى وجوده، فالإنسان لا يحقق إنسانية إلاّ بأنتمائه إلى المجتمع وإرتباطه بالمجتمع فلا إنسان بلا مجتمع ولا مجتمع بلا إنسان، إنه كائن إجتماعي بقدر ما هو كائن فردي، وإنطلاقاً من هذه الكينونة الفردية الإجتماعية ستحقق الخصائص

---

[1] وهكذا تقرأ في مادة فرد في لسان العرب لأبن منظور ما يلي : ـ الفرد الله تعالى الفرد الواحد الذي لا نظير له، الفرد: الوتر ، الفرد نصف الزوج ، الفرد ثور الوحش الفردمن الابل، المنتجبة جانباً في المرعى والمشرب، الفرد ما كان وحده ينظر الجابري، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ،ص«٣٤»

[2] ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية، ص «٣٥».

[3] ينظر :مرحبا،د. محمد عبد الرحمن ،الفكر العربي في مخاضه الكبير ، ص «٥٩٦».

الخلاقة للإنسان وبالتالي ستدفق الظاهرة السيكوسوسيوديناميةُ[1] التي تصنع التأريخ والحضارة[2]، وهكذا فالفرد في المجتمع العربي كأنهُ يتأطر ويتحدد ضمن أطر الإنتماء التي حددها الجابري وهي:

١ . أحد أفراد الرعية.

٢ . ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة.

٣ . يأخذ العطاء أو يدفع الخراج.

٤ . تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة.

٥ . يعيش في البادية أو في الحاضرة.

ومعنى ذلك إن الفرد في الحضارة العربية الإسلامية لم يكن، يدخل في علاقة مع المجتمع بوصفه كلاً واحداً، لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمس المذكورة، بل كانت كل واحدة منها تقوم مقامه، بحسب الظروف والأحوال، فتنوب عنه في التأثير في الفرد وتتلقى التأثير منهُ [3]، فالمثقف الذي تشكل فرديتهُ أولى خصائصه ومميزاته، يتسأل الجابري أين كان يقع المثقف ضمن هذه الأطر أو الشبكات الخمس:

واضح إنه : .

١ . كان ينتمي إلى الرعية فالخليفة والحاكم والقاضي والكاتب لا يدخلون في مقولة المثقفين حتى ولو كانوا اهل علم ومعرفة.

٢. وبما أن ثقافته أي مهنتهُ الفكرية، الكلامية تمنحهُ إمتيازاً وسلطة وجاهاً إذ هو يستقطب مستمعين وجمهوراً وإتباعاً فهو من الخاصة.

٣ وبما أنهُ يعمل بفكره في الغالب فهو يعيش من العطاء أجراً أو هبة وبالتالي لا يدفع خراجاً .

---

[1] السيكوسوسيوديناميةُ: . وهي محرك الأفكار كما يصفها مرحبا حيث يقول لا تاريخ بدون تعبئة ولا تغيير إلاّ من خلال قنوات الشبكة السيكوسوسيوديناميةُ: . ينظر: مرحبا ، الفكر العربي في مخاضه الكبير ص «٥٣».

[2] ينظر: مرحبا، د. محمد عبد الرحمن ، الفكر العربي في مخاضه الكبير ، ص«٥٤٧».

[3] ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «٣٦».

٤. وبما أن سلاحهُ هو فكرة ولسانه . فهو العقيدة يحتمي وبالرأي يتمسك وليس بالقبيلة التي قد يعلو عليها، هذا إذ لم يكن غير ذي قبيلة أصلاً كأن يكون من الموالي ومن في معناهم.

٥ . وأخيراً وبما أنه صاحب علم ومعرفة فهو من الحضر لا من البادية لأن (العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة[١]) كما يقول ((أبن خلدون))[٢].

((وإذا كانت هذه التحديدات تنطبق على غالبية أهل العلم والمعرفة من فقهاء ومحدثين ونحاة ومؤرخين إلخ، فإن المثقف يتميز منهم جميعاً بكونه لا يتخذ من العقيدة مجرد إطار للأنتماء والإجتماع بل هو يمارس فرديتهُ فيها وعليها فيحولها إلى رأي لهُ به يتميز، وبه يعرف))[٣]، ولعل هذا المفهوم وجد عند محمد إقبال في إثبات فرد النية الذات حيث يقول أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاتهُ لا نفيها، وعلى قدر تحقيق إنفرادهِ أو وحدته يقرب من هذا الهدف كما قال الرسول محمد (ص) تخلفوا بأخلاق الله فكلما شابه الإنسان هذه الذات الوحيدة كان هو كذلك فرداً بغير مثيل، إنا نسألهُ ما الحياة وواضح إن الحياة أمر فردي، وأعلى إشكاله التي ظهرت حتى اليوم (أنا) وبها يصير الفرد مركز حياة مستقلاً قائماً بنفسهِ فالإنسان من الجانبين الجسماني والروحي مركز حياة قائم بنفسه[٤]، وكون الإنسان الفرد مركز الحياة ذلك لإن المجتمع كلٌ عضوي يتجه إلى التكامل والإتساق رغم تباين أفرادهِ وأختلاف مواقعهم ونزعاتهم وأنماط حياتهم وتعدد أهوائهم إنه وحدة كلية متماسكة تتألف من العديد من النظم والمؤسسات والبيوتات والمواقف والمنازع والعلاقات التي تتداخل وتتفاعل وتتساند

---

[١]الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «٣٦».

[٢] ابن خلدون: ـ عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون ابو زيد (٧٣٢ . ٨٠٨ هـ) مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماع ورجل دولة وسياسة ، اصله من اشبيلية ، ومولده ومنشئه بتونس وهو رائدا حقيقيا لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ اهم مؤلفاته (المقدمة ، العبر ، شرح البردة، رسالة في المنطق والحساب) ينظر: الجراد، د. خلف ، معجم الفلاسفة المختصر،مجد المؤسسة الجامعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٧م، ص «٧٦».

[٣]الجابري،د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «٣٧».

[٤]ينظر: البهي، د. محمد ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي ، ص «٤٥١»، أنظر كذلك ، منظومة أسرار خودي ، أقبال سيرته وفلسفته وشعره ،ص «٥٦».

وتتصارع وتتألف وتتنافر وتتشاور وتتنازع في إطار من التكامل والتناسق لا ينال من وحدته ولا يخضد شوكتهُ أو يفت في عضده، إنه ليس مجموعاً عددياً وإنما هو كيفية نوعية، إنه ليس حاصل مجموع الأفراد الذين يتالف منهم، وإنما هو بنية جديدة وقفزة جديدة، الكل فيها يفوق إمكانيات الأفراد متفرقين، فهذه البنية مجموعة قيمتها في تنظيمها لا في تعدادها وإن كان للتعداد خطره الذي لا ينكر من حيث قدرته أو عدم قدرته على إثارة بعض التفاعلات وتفجر بعض الطاقات والسير في ركب التقدم ومواكبة الحضارة[1]، ((وواضح إن عدم إستعمال لفظ الفرد في اللغة العربية كمقولة تتحدد دلالالتها من خلال علاقتها بمقولة المجتمع لا يعني إن الحضارة العربية لم يكن فيها أفراد ، كلا إن الناس الذين بنوها وكانوا أهلها كانوا أفراداً من بني البشر ، ولكن الأختلاف بين وضعية الفرد اليوم في المجتمع الحديث وبينه في الحضارة العربية الإسلامية والحضارات القديمة المماثلة لها هو إن الطرف الآخر الذي كان يتحدد به كمقوله لم يكن المجتمع ولا الدولة بل كان شيئاً آخر، وبعبارة أوضح إن شبكات التحليل التي بأمكانها أن تجعلنا نمسك الفرد في الحضارة العربية الإسلامية ليست هي نفسها تلك التي تمكننا من ذلك في الحضارة الأوربية والتي منها المدينة الجامعة، المجتمع، الحزب، النقابة الدولة هناك شبكات خاصة سيكون علينا توظيفها)) [2]، فالفرد والمجتمع داخل إطار هذا التمييز((يكون بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتاب وبعض الصحفيين، يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجهُ هؤلاء المبدعون مثل الممارسين لمختلف الفنون ومعظم المعلمين والأساتذة والصحفيين، يليهم ويحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء والمحامين، وهذا هو المعنى العام السوسيولوجي للحكمة، فإن مقولة المثقفينينصرف معناها في الأعم الأغلب إلى المعنى القوي الذي أكتسبتهُ عندما تستعمل من منظور سياسي أيديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع))[3].

---

[1]ينظر: مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن ، الفكر العربي في مخاضه الكبير ،« ٥٩٨ . ٥٩٩».

[2]الجابري ، د. محمد عابد ،المثقفون في الحضارة العربية ، ص«٣٥».

[3]المصدر نفسه ، ص «٢٤».

رابعا: - واقع المثقف العربي عند الجابري.

الحديث عن موقف أو اثر المثقف العربي في المرحلة الراهنة يجب أن يؤدي بنا إلى أن نوضح أن أهم خصائص المرحلة الراهنة في حياة الإنسان العربي المعاصر والشعب العربي [١]، هي إن المثقف العربي يعيش مرحلة من القلق الفكري والقلق الفلسفي بحيث أصبح يرى ضرورة إعادة النظر في كثير من الصيغ والمفاهيم والقيم الفكرية والمجتمعية [٢]، فالمثقف العربي إذن هو الإنسان العربي الذي أدرك طبيعة المرحلة الراهنة وأعد نفسه ُ إعداداً واعياً من أجل مجابهتها ومن أجل الإنقلاب على هذا الواقع[٣]؛ فإعداد المثقف العربي كما يقول الجابري يجب أن يكون له ُ إرتباط بالثقافة العربية وبالمسألة الثقافية في الوطن العربي، فنحن عندما نتحدث عن المسألة الثقافية في الوطن العربي فإنما نتحدث عن الثقافة العربية في إرتباطها بالوطن العربي، بمعنى إن موضوعنا ليس هذه الثقافة العربية هكذا بإطلاق إعني بوصفها حقلاً أو حقولاً معرفية وإيدلوجية يمكن أن تدرس وتحلل كما تدرس وتحلل مختلف المعارف والعلوم بقطع النظر عن علاقتها بهوية حامليهاا[٤].

حتى يحس المثقف العربي بوجوده، فحساسية المثقف العربي بفراغه الداخلي وبحاجته الداخلية إلى ممارسة نوع من حرية الوجود وتحقق هذا الوجود بصورة أفضل ستجعل المثقف وحساسيته متأثرة بالعوامل الواقعية التي تكتنفه ُ وتحيطه[٥].

فالمثقف داخل المسألة الثقافية في المجتمع هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية رفع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير وبين الإيدلوجية السائدة مع منظومتها من القيم التقليدية وما

---

[١] شاذل طاقة ، دور المثقف العربي في المرحلة الراهنة ، مجلة المثقف العربي ، ص «١٢».

[٢] المصدر نفسه ، ص «١٢».

[٣] المصدر نفسه ، ص «١١».

[٤]ينظر: الجابري ، د . محمد عابد ،وجهة نظر حول إعادة بناء الفكر العربي المعاصر ، ص «١٦٩».

[٥] سامي أحمد الموصلي ، تأزمات المثقف العربي، مجلة المثقف العربي ، ، «٥١».

هذا الوعي بالرغم من إن المفروض فيه حتى يكون فعلياً وواقعياً [١]، لأن المثقف هو الشاهد إذن على المجتمعات المنحرفة التي تتجه، لأنه يستبطن تخرقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تأريخي، وهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي من مثقفيه من دون أن يصنع نفسه ُ في قفص الأتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلاّ في صفة وتأريخيه [٢]، هذا بالنسبة إلى المثقف بشكل عام، إما بالنسبة إلى واقع مثقفينا العربي هو الذي تثقف ثقافة عربية خاصة وأستطاع أن يحدد معالم المرحلة الحاضرة بشكل دقيق، وأدرك طبيعتها وهيأ نفسه من أجل وضع الحلول للمشاكل المطروحة خلالها، وتتميز هذه المرحلة بكونها مرحلة صداع الأمة العربية مع الأستعمار والصهيونية والرجعية وهذه القوى الثلاث تربطها مع بعضها روابط عضوية مستمدة ، وإن الفصل بين هذه القوى هو فصل شكلي، فهي في حقيقتها قوى واحدة متكاملة، تعمل مقاومة الأمة العربية لإبقائها كما هي من حيث التجزئة ومن حيث التأخر ومن حيث إستغلال المرافق العربية لنواحي خارج مصلحة الأمة العربية[٣]، فالمثقفون العرب مدعوون لأن يتخطوا كل هذه التحديات ويضعوا أنفسهم حيث يتحملون مسؤولية الأوضاع في بلادهم، ولا نحتاج أن نناقش الثقافة أو مسؤولية المثقف، وإنما نحتاج من المثقف العربي أن يجتاز الباب الضيف وينفتح على الثقافة العالمية، حتى لا يخضع المثقفين العرب للتحديات فيقفوا مبتعدين عن كل ما يميزهم كمثقفين، فلا يساهموا في التفكير في مشاكل العصر ومشاكل بلادهم بدعوى أنهم مثقفون أو مختصون[٤]، فإذن((تلك هي حال مفهوم المثقف في الثقافة العربية، فما عسى أن يكون وضع من يطلق عليهم اليوم أسم المثقفون العرب أسيواهم معلقون في الفراغ بمعنى من المعاني، وبعبارة أخرى أي نموذج يستوحي المثقف العربي المعاصر، إلى أي مرجعية يستند، عندما يكون بصدد التفكير مثلاً في قضية من قضايا مجتمعة، بل الى أي مثال يجد نفسه ُ مشدوداً عندما يفكر في

---

[١] ينظر: سارتر ، جان بول ، دفاع عن المثقفين ،ترجمة جورج طرابيشي،دار الآداب ،بيروت ،لبنان ، ط١ / ١٩٧٣ م ، ص «٣٣ . ٣٤».

[٢] المصدر نفسه ،ص «٣٤».

[٣] مجلة المثقف العربي ، وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، رئيس تحريرها ، عبد اللطيف السعدون،عدد (١) / ١٩٦٩ م ، دور المثقف العربي في المرحلة الراهنة ، عبد الله سلوم ، ص «١١».

[٤] ينظر:غلاّب ، عبد الكريم ، الثقافة والفكر في مواجهة التحدي ، ص «٩».

وضعيته ودوره كمثقف))[1]، ((الواقع أن أي تحليل لتأريخ الفكر العربي والثقافة العربية سواء كان من منظور تأريخي أو منظور بنيوي /سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر وتحديد مساره ومنعرجاته، ذلك لإن الإسلام، الإسلام التأريخي الواقعي، كان في آن واحد ديناً ودولة، وبما أن الفكر الذي كان حاضراً في الصراع الأيدلوجي داخل الإسلام الدولة كان فكراً دينياً، أو على الأقل في علاقة مباشرة مع الدين))[2]، فالثقافة العربية هنا أراد بها الجابري مجموع التراث الفكري المنحدر إلينا من الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى، هذه الثقافة التي تسجل بنفسها بدايتها ومنطلق تشكلها، وليس هذا المنطلق ولا تلك البداية شيئاً آخر غير ما أصطلح على تسميته بـ «عصر التدوين»، عصر البناء الثقافي العام في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، العصر الذي يمتد زمنياً ما بين منتصف القرن الثاني ومنتصف القرن الثالث للهجرة يشكل الإطار المرجعي للفكر العربي بمختلف مبادئ وإذا كان هذا واضحاً بالنسبة لعصر التدوين وما بعده فهو أوضح بالنسبة لما قبله، لأننا لا نعرف شيئاً عن الثقافة العربية قبل «عصر التدوين» إلاّ ما تم تدوينه في هذا العصر نفسه [3]. الذي يطلق عليه الجابري أيضاً عصر المنافسة الثقافية ليس فقط بين العرب وأبناء الشعوب الأخرى الشعوبية بل وأيضاً بين هؤلاء أنفسهم، لأنه قد وزعت المناقب الثقافية آنذاك كما يلي: . للفرس السياسة والآدب وللروم (اليونان) العلم والحكمة إلخ[4]، ومن جهة أخرى فإن الحضارة الإسلامية حين واجهت الفكر اليوناني كانت تواجه ثقافة إنتهى عهدها، وتحددت كل مصالحها، وعرفت جميع حدودها وأبعادها، كان أمام المسلمين، «كم معين من التفكير الفلسفي [5]، وإلى جانب هذا التداخل العادي، الطبيعي الذي عرفته جميع الثقافات سواء كانت ثقافات طوائف أو ثقافات أمم، كان

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية ، ص «١٠».

[2] الجابري ، د . محمد عابد ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٦٠».

[3]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ٢٠٠٦ م ص «٤٢٠».

[4]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، الضروري في السياسة ، ص «١٧».

[5]ينظر :زكريا ، د. فؤاد ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ م ، ص «٤٠».

هناك نوع آخر من التداخل أتخذ شكل إقتباس مقصود ومخطط لهُ مثل ذلك الذي حصل بين الفكر العربي والفكر اليوناني عند إنطلاق الحضارة العربية الإسلامية، وبين الفكر العربي والفكر الأوربي عند بداية النهضة الأوروبية الحديثة، ((ويمكن أن ندرج في هذا الصف من التداخل الثقافي بعض مظاهر الإحتكاك بين الفكر الأوروبي الحديث والفكر العربي منذ القرن الماضي(التاسع عشر)))[1]، والشهادات عن دور العقل الإسلامي في أعتناء الحضارات البشرية والإضافة عليها وأرتياد الآفاق المجهولة، وإكتشاف القيم المعرفية والتجريبية الجديدة، كثيرة غزيرة، صدرت عن كتاب ودارسين وعلماء وأكاديميين شرقاً وغرباً بحيث يصعب على المرء أن يأخذوا وأيها يدع، ولكن لا بأس في أقتباس نماذج فحسب من هذا الخضم العميق لكي تكون بمثابة مؤشرات على درب العطاء الطويل[2]،((وواضح إن اللجوء الى تبيئة مفهوم ما في المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تحليها الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف، من العملية هدف إجرائي، أعني توظيفهُ أملاً في الحصول على نتائج يصعب إن لم يكن مستحيل الوصول إليها من دونه، فلكي نتحدث عن المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية لابد أولاً من تبيئة مفهوم المثقف بمعناه المعاق، في هذه الحضارة،أي نقله إليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلاً في الثقافة الأوربية التي منها نقلناهذاالمفهوم)) [3].

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص«٧٣».

[2]ينظر :خليل ، د. عماد الدين ، حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، دار التراب الإسلامي ، قم ،إيران،ص «٧٤» ، ب . ط١ .

[3]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ،المثقفون في الحضارة العربية ، ص «١٠».

المبحث الثالث: ـ

الرؤية السياسية عند محمد عابد الجابري

أولا ً : ـ رؤية الجابري إلى الدولة.

ثانيا: ـ الدين والدولة في منظور الجابري بين الثبات والتغيير.

ثالثا:ـ المشروع الديمقراطي عند محمد عابد الجابري فكر حداثوي أم معالجة واقع متأزم.

أولا ً : - رؤية الجابري إلى الدولة.

أ - مفهوم الدولة عند الجابري:

يجد الجابري في مقولته عن الدولة ((إن العرب حين البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك ولا دولة لقد كان النظام السياسي الإجتماعي في مكة ويثرب المدينة نظاماً جماعياً قبلياً لا يرقى إلى مستوى الدولة التي قوامها أرض ذات حدود معلومة وجماعة من الناس تسكن هذه الأرض وسلطة مركزية تنوب عنهم في تدبير شؤونهم الجماعية، وفق قوانين، وأعراف، وبأستعمال العنف إن اقتضى الحال،العنف الذي تحتكره ُ بأسم الجميع ولصالح الجميع))[١] ، فكان قيام الدولة لتلبية حاجة في الاجتماع الإنساني وإن بلغ من الرقي والتنظيم ذروة، لأن مبعثها الضرورات التي يستدعيها النظام الإجتماعي [٢]، والذي يمثل بدوره ما هو العثور على الطرق الهادفة والمخططة التي تناسب ظروف ومصالح هذا المجتمع[٣]، الذي يتكون من مجموعة الأفراد الذين يحتلون مناصب تخولهم وحدهم، سلطة صنع وتنفيذ القرارات الملزمة على كل الأشخاص، الطبيعيين والأعتباريين داخل حدود إقليمها، لذلك هناك وظائف[٤]، تحدد هذا التوجه بمعطيات الأهداف التي نتوخاها حتى تصل إلى

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة وتطبق الشريعة ،مركز دراسات الوحدة العربية ،قضايا الفكر العربي ، ٤ ، الطبعة الثانية ٢٠٠٤ م ص «١٣ . ١٤».

[٢]ينظر: بلقزيز ،د. عبد الآله ،العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م ، ص «١٢٠»

وأنظر أيضاً لطفي السيد ، مشكلة الحريات في العالم العربي ، ص «١٢١».

[٣]ينظر:عبد الله ، د. ثناء فؤاد ، الدولة والقوى الإجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠١ م ، ص «١٥».

[٤] هذه الوظائف هي : .

أ . وظيفة التكيف : . بمعنى أنه على أي نظام إجتماعي أن يكيف نفسه مع بيئته غير الإنسانية المتمثلة في الموارد والمقومات الإنتاج.

ب . تحقيق الأهداف: . إن كل مجتمع له عدد من الأهداف ينظر إليها على أنها ذات أولوية بصفة عامة حتى لو كانت مستقلة عن هدف كل فرد على حدة. =

مفهوم تغير الأساليب [١]، في سمات الحياة المعاصرة من قبيل التغير والتبدل، وسواء نظر الناس إلى هذا التغير الذي حصل ويحصل على أنه تقدم وصعود على مدارج الحضارة والرقي أو نظروا اليه على أنه ينطوي على كثير من الضلال والرجوع القهقهري بـ القيم الإنسانية الشريفة، فإن الواقع الذي لا بد من الإعتراف به هو ((أن المستجدات في مختلف المجالات تتعاقب وتتزاحم في كل يوم بل في كل ساعة الشيء الذي يفرض على الناس المتحضرين المواكبين للتطور مراجعة ما يبنونه لأنفسهم من قوانين أو ما يتبعونه من شرائع ينظمون بها سلوكهم الفردي والجماعي))[٢]، داخل حدود الدولة، وهذا البناء جاء من خلال الصلة القائمة بين الدولة والحياة العقلية والثقافية[٣].

لأن نشوء الدولة جاء بعامل الحياة الإنسانية وذلك لأنها ليست هدية ولا حلاً سحرياً، ولا ظاهرة عرضية من الإجتماع الإنساني، فالنشوء هنا يتلازم مع إجتماعية الإنسان وتأريخيته . وذلك لأن الدولة لا وجود لها إلاّ في المجتمع ووظيفتها العناية بسياسة المجتمع وترتيب علاقات أجزائه في شكل نظام يعين الحقوق والواجبات [٤]، ومفاهيم القدرات المتاحة أمامها في تحقيق أهدافها [٥] من أجل بقاءها مع المجتمع في الحاضر حتى تضم في دقائقها كل أحتمالات المستقبل [٦]، لذلك نظر الجابري إلى هذا الأمر من خلال تحديده لنقطة الضعف الخطيرة التي عانها الفكر العربي النهضوي

= ج . الحفاظ على النظام : ـ أي منظومة القسم وهي أهم التفرقات النظرية بين النظام الإجتماعي والنظام الثقافي.

د . التكامل: . وهي وظيفة التنسيق والتوفيق بين الأحداث المستقلة داخل النظام الإجتماعي.

ينظر: النجار، معتز بالله عبد الفتاح وآخرون ، بحث بعنوان (الأسس الفلسفية والسياسية للوظيفة التوزيعية للدولة)، دولة الرفاهية الإجتماعية ، مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية ، بيروت ،لبنان ،ط١ ، ٢٠٠٦ م ، ص «١٧٠».

[١] المصدر نفسه ، ص« ١٦٩».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص «١٨٤ . ١٨٥».

[٣]ينظر :نصار ، ناصيف ،تصورات الأمة المعاصرة ، ص «٤٢١».

[٤] المصدر نفسه،ص «٤٢٢».

[٥]ينظر :محمد ، د. فاضل زكي ، السياسة من وراء الاستراتيجية ،الموسوعة الصغيرة (١٧٨) ، دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ، العراق ، ١٩٨٦ م ص «٧٤».

[٦] المصدر نفسه ، ص «٢٣».

الحديث والمعاصر، وما زال يعانيها إلى اليوم هي تقاعسه أو إحجامه أو عجزه عن طرح مسألة الدولة في الوطن العربي قديماً وحديثاً كيف شكلت . وكيف تعيد تشكيل نفسها ومقومات وجودها والحفاظ على هذا الوجود والشرعية التي تسند عليها ودورها الإجتماعي وعلاقتها بالمواطنين، لذلك يقول الجابري لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن السبب الرئيسي من فشل الفكر القومي العربي في وضع نظرية للوحدة العربية، تكون مرشداً علمياً للعمل الوحدوي العربي هو عدم طرحه لمثل هذه الأسئلة،((ذلك لأنه من دون نظرية في الدولة العربية الواقعية الفعلية الدولة القطرية العربية بأختلاف اشكالها لا يمكن وضع نظرية علمية في الوحدة العربية))[١]، ((من خلال مضمونها التأريخي، أي بوصفها نفياً للدولة القطرية العربية هذه الدولة التي بدأت تشعر اليوم بأنها أصبحت عبئاً على نفسها أو أنها ستغدو كذلك في وقت قريب ولعل هذا الوضع الجديد كافٍ وحده لحمل الفكر العربي على طرح مسألة الدولة في الوطن العربي مسألة الشرعية الديمقراطية والتأريخية في الدولة القطرية العربية الراهنة))[٢].

فمثلا النبي (ص) في البداية على الأقل كانت مهمته نشر الدين الجديد وليست تكوين دولة ولا الحصول على زعامة كما أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة الى إنشاء دولة أو ملك أو إمبراطورية[٣]، إلخ.

وبعدها نجد إن الإسلام أراد وضع مفاهيم الحكم حيث كونها اصل في الإسلام ،لأن الدين يقوم على قاعدة الألوهية الواحدة، وكل تنظيماته وتشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير، والبشر يجب أن يعودوا الى حكم الله ليبتعوه، وحكم الله هذا يجب أن يعرفوه من مصدر واحد يبلغهم إياه وهو رسول الله لأنه هناك طريقان أمام البشرية طريق الله وطريق الجاهلية [٤].

لذلك تبقى إشكالية السلطة في منظورها الإسلامي إحدى هذه الملفات التي تنطبق عليها هذه الملاحظة بأمتياز، لسبب مركزي هو أنها لم تقرأ من خلال مفرداتها التي

---

[١] الجابري ، د. محمد ،عابد ، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٩٧».

[٢] المصدر نفسه ، ص «٩٨».

[٣]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ،الدين والدولة ، ص «٦٥».

[٤]ينظر: سعد ، د . حسين ، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة ، ص «٢٥٣».

أبدعها الفقهاء، وأصلوا الضعاف واقع بيئتهم وثقافتهم،((بل من خلال مفردات دخيلة ومظنة للوعي والواقع أن السبب في هذا الأغتراب يعود إلى الرغبة في إظهار ما تزخر به الثقافة السياسية الإسلامية من قيم ومباديء كانت وما زالت تعتبر ثورة في المفاهيم السياسية وطفرة في تأريخ الممارسة الفعلية والنخب المعاصرة، وبخاصة الإسلامية منها تكون قد أرتكبت خطأ تأريخياً إذا ما أعتقدت أن إبراز القيمة العلمية لهذه القيم والمباديء لا يأخذ حجمه وما يستحقه من التقدير والتثمين إلاّ إذا تم التعبير عنه من خلال المفردات المتداولة التي أستقرت في الوعي المعاصر وشكلت مخياله السياسي))[1]، لذلك الأمر الحاسم في هذا الموضوع هو التجربة التأريخية الإسلامية الفكر الفقهي المنظر لها فمعروف تأريخياً أن أول خلاف جدي وخطة قام بين المسلمين هو أختلافهم مباشرة بعد وفاة النبي (ص) في تعيين الخلافة وكان الخلاف بين المهاجرين والأنصار، كل منهم يرى أنه أحق بأن يكون خليفة الرسول فيما بينهم، وبحسب ما تذكره ُ كتب التأريخ، يبدوا أن طرح النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة وأن الذي حسم الأمر في النهاية هو تذكير المهاجرين أخوانهم الأنصار بأن العرب لا تدين إلاّ لهذا الحي من قرنين بمعنى أن القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش وبالتالي فميزات القوى هو الذي حسم الأمر وكانت النتيجة أن أستبعدت فكرة منا أمير وصار الأمر كله للمهاجرين بمبايعة أبا بكر بالخلافة خلافة النبي، وبأعلانه (نحن) الأمراء وأنتم الوزراء مخاطباً بذلك الأنصار لذلك فنظرية الخلافة السنية فهو وحداية الخليفة [2].

((لذلك أصبحت الخلافة بحسب رأي أهل السنة إنما تكون بالأختيار وليس بالنص، وهذا المبدأ موجه ضد الشيعة))[3]، نصل بالنتيجة هنا الى ان الدولة عند الجابري قائمة على البناء الحقيقي في معطيات الواقع العقلية واندماجها بالاطر الثقافية

---

[1]ينظر:عبد الرحيم ، حافظ وآخرون ،السيادة والسلطة الافاق الوطنية، لحدود العالمية مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت،لبنان ،الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦ م ص «١٤».

[2] المصدر نفسه ، ص «٦٨».

[3] المصدر نفسه ، ص «٦٩».

اذ هي الكفيلة باقامة دولة ، واعادة النظر بالسياقات القديمة وعرض مفاهيم تتصل بالواقع والمستقبل .

ثانيا:- الدين ـ والدولة في منظور الجابري بين الثبات والتغيير.

في البداية نجد إن المرجعية التراثية لموضوع الدين والدولة تتكون من التأريخ الإسلامي السياسي والفكري، الرسمي منه بصفة خاصة، منذ ظهور الإسلام الى أوائل القرن الماضي ((إنها الفترة التي كان الإسلام فيها يشكل عالماً حضارياً يكفي نفسه بنفسه لا يعرف من المشاكل الا ما نشأ فيه ووجد حلولاً ما داخله)) [١]، اما بخصوص الثنائية الدين / الدولة عندما طرحت بمضمونها الأصلي، الأوروبي الذي يفيد المطالبة . بفصل الدين عن الدولة . إنها إذا طرحت بهذا المضمون في مرجعيتنا التراثية تلك، فإن هذا الطرح سيفهم حتماً على أنه أعتداء على الإسلام ومحاولة مكشوفة لـ القضاء عليه[٢]، فلذلك نجد إن الدين التأريخي يعرض على الإنسان أمور ما بعد الطبيعة يشكل معقول في تلك الأزمنة ولكن هذه المعارف الميتافيزيقية أضحت عرضة للتساؤل والإستفهام، فهناك بعض المعارف أضحت غير قابلة للقبول من خلال أدوات الإستدلال العقلي[٣] التي أوصلت الفكر العربي الحديث وشغلته بقضية العلاقة بين الدين والدولة وحددها الجابري من خلال طرفين: .

الطرف الأول : . الليبرالية : .((كتب أحد رواد الليبرالية في الفكر العربي الحديث عام ١٨٦٠م أي منذ أكثر من قرن من الزمن وهو يعبر تعبيراً أولياً عما عرف فيما بعد بفصل الدين عن الدولة قائلاً : . ما دام قومنا لا يميزون الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه، والمدنيات التي هي بين الإنسان وأبن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الإجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص «٦٠».

[٢] المصدر نفسه، ص «٦١».

[٣]ينظر:مجموعة من المؤلفين ، مطارحات في عقلانية الدين والسلطة ، ترجمة أحمد القبانجي ، ثقافة إسلامية معاصرة (٥) ، ب . ط ، ص «٦٦».

هذين المبدأين المتمايزين طبعاً وديانة، ولذلك كان لا بد من وضع حاجز بين الرئاسة أي السلطة الروحية السياسية في السلطة المدنية)) [١]، ففصل الدين عن الدولة شرط في وجود التمدن وحياته ونحوه، ولكن اين، وهل الدولة التي يعيش فيها هذا الرائد الليبرالي يجمع فعلاً بين السلطتين الروحية والزمنية، وبعبارة أخرى هل يعرف المجتمع الإسلامي تاريخياً ما سمي بـ السلطة الروحية في القرون الوسطى المسيحية)) [٢]، هذا كان بالنسبة الى طرف الليبرالية حول المفهومين.

الطرف الثاني : ـ السلفية : ـ من ثنائيات الفكر العربي المعاصر ثنائية فرعية السلفية / الليبرالية، يعني الثنائية التي تقيم التقابل والتعارض بين ما يسمى سلفية وما يسمى حداثة [٣]، ((والواقع إننا إذا نظرنا إلى جميع الحركات السلفية التي عرفها التأريخ الإسلامي، من داخل محيطها الحضاري الذي كان يتحدد بالحضارة العربية الإسلامية بوصفها حضارة العالم في عصرها، وجدناها جميعاً بمثابة تعبير عن عملية إعادة التوازن الذاتي للمسار الذي اتخذه التأريخ العربي منذ ظهور الإسلام))[٤]، فلذلك هناك امتداد في هذه الحركة تاريخيا لاعتبارات عديدة ((وهكذا فالسلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل يرفض وبنفس الصراحة والصرامة إطاره ُ المرجعي أي التمدن الأوربي ولنقل النموذج الأوربي ليطرح بدله ُ النموذج الإسلامي بل النموذج العربي الإسلامي، ليس فقط كمشروع يدعوا إلى الآخذ به بل ايضا كتجربة يستخلص الدرس منه))[٥]، لذلك تجد إن((نقطة النقاش من التفكير في المستقبل، في النهضة وشروطها، ولكن ما إن طرحت القضية حتى تحول الخطاب إلى الماضي، الماضي العربي الإسلامي، والماضي الأوربي المسيحي، كانت حجة السلفي الدامغة هي التجربة التأريخية للأمة الإسلامية ليس فقط كما كانت بل أيضاً كما كان ينبغي أن تكون لقد كان موقفه ً بالفعل أرقى من موقف الليبرالي العربي الذي كان إطاره ُ المرجعي يتشكل أساساً من التجربة التأريخية الأوربية، ملتمساً هكذا الدعواه الأجنبية حجة ،ولذلك لم يكن يهم السلفي كثيراً

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ،ص «٦٧ . ٦٨».

[٢]الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ،ص «٦٨».

[٣]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «١٠٧».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة ، ص «١٤٠».

[٥]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٦٨».

الإلحاح على وحدة الدين والدولة في الإسلام، بل العكس كان يجنح إلى التلطيف من الدرس الذي يقدمه التأريخ لليبرالي العربي))[١]. لذلك نظر الجابري إلى عبارة فصل الدين عن الدولة أو فصل الدولة عن الدين بأنها تسعى بالضرورة، داخل المرجعية التراثية أحد أمرين أو كليهما معاً،((إما إنشاء دولة ملحدة غير إسلامية، وإما حرمان الإسلام من السلطة التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام)) [٢]، والتي تقرر حقوق الأفراد، وواجباتهم قبل بعضهم وقبل الدولة، فكون الدولة أو الجماعة السياسية يقصد بها خير الأفراد الذين تضمهم هذه الجماعة أو الدولة[٣]، ((وشؤونها الخاصة بوصفها هيئة تنوب عن الأمة في ممارسة السلطة للحفاظ على الامن وتحقيق العدل والتخطيط لمشاريع التقدم والنمو وتنفيذها والتعامل بالند مع الدول الأخرى للدفاع عن مصالحها الخارجية الأقتصادية منها والاستراتيجية وغيرها))[٤]، ((والذين يدعون إلى فصل الدين عن الدولة إنما يقولون الدين علاقة بين الفرد وربه، وهي كلمة حق أريد بها باطل، فهم يقصدون منها حصر الدين في مجموعة الشعائر كالصلاة والصوم والزكاة وغيره))[٥] ، لأن الدين في نظره يشمل على أحكام يجب أن تنفذ وأن الدولة هي السلطة التي يجب أن تتولى التنفيذ من خلال اعطاء مفاهيمها حول هذا الاطار ولعل السؤال الذي ارتأه الجابري هنا هو هل الاسلام دين ودولة .

((لا يجد معناه الإسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الإسلامية إلاّ إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة أحكام مكان كلمة دين، وكلمة سلطة مكان كلمة دولة، فكيف ينبغي أن نفهم الصيغة الجديدة لهذا السؤال))[٦]. فلذلك كان الدين والدولة بين الثبات والتغيير بأعتبارها أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما معرفة

---

[١] المصدر نفسه ، ص «٧٠ . ٧١».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، ص «٦٢».

[٣]ينظر: نوفل ، عبد الرزاق ، بين الدين والعلم ، دار مطابع الشعب ، مصر ، ب . ط ،ص «٥١».

[٤]الجابري ، د. محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر ، ص «١٥٠».

[٥] الكيلاني ، نجيب ،حول الدين والدولة ،دار النفائس ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ، ١٩٧١ م ،ص«١١».

[٦] الجابري ، د. محمد عابد،الدين والدولة ، ص «٦٣».

ووظيفة آخرين في أعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت وصلاً في الغرب . لم تفصل تماماً . وما زال الحراك السياسي والإجتماعي بنسبة أو بأخرى في الغرب محكومة بشائبة من الدين ولكنها أي عملية الدين الواسعة نسبياً أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الإنساني الفاعل، بعدما ما كان الخلط عرضه إلى الأرتهان لسياق المتغير، أي الأندحار بفقدان المصداقية، بأعتباره ملاذاً لا منصة إنطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات في المرحلة[١]النهائية نجد مقولة الإسلام دين ودولة التي تستند إليها الحركات الإسلامية ماضياً وحاضراً، قد تعتبر المسوغ الشرعي والعملي لتحول هذه الجماعات من الدعوة الدينية ذات الطابع التبشري إلى الدعوة الإسلامية الرامية الى السلطة وإحياء دولة الإسلام الأول . بدءاً من دولة المدينة أيام النبي محمد (ص) إلى دولة الخلافة، حيث ثار جدل واسع حول ما إذا كان في الإسلام نظام حكم أم أن التجربة السياسية في الإسلام المبكر قد خضعت لما هو دنيوي، مدني، من تدبير عقول البشر مسلمين كانوا أو من غير ملة الإسلام[٢]، لأنهم يرون هذا الأمر فصل الدين والدولة. إما بقدر شامل وكامل وإما بقدر محدود، يقصر الفصل على أمور السياسة وشؤون الحكم وفي المقابل يرى أعداؤها أن الفصل مستحيل وأن الخلط فريضة دينية، وإن الإسلام دين ودولة، وأن من يقبل بالدين ويرفض الدولة أنما ينكر معلوماً من الدين بالضرورة، إذ يقصد بالمعلوم هنا من الدين تنظيمهُ لأمور الحكم وشؤون السياسة[٣].الإسلام هو دين جاء ليقيم حياة جديدة للناس داخل إطار الدولة على أسس غير مسبوقة ودعاهم إلى الاستجابة إليه لبناء هذه الحياة [٤] كما في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أستجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم»[٥]، وقد جاء مفهوم العلمانية بعد ذلك ليفصل الثابت عن المتغير من خلال، كون الدلالة الحقيقة لشعار العلمانية، في أطارها الجديد، أطار التنظير له وله الوحدةكانت مرتبطة أرتباطاً عضوياً بمشكلة حقوق الأقليات الدينية وبكيفية خاصة

---

[١]ينظر :العبادي،إبراهيم وآخرون ، الإسلام المعاصر والديمقراطية ، ص «١١».

[٢]ينظر :سعد ، د. حسين ،الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة ، ص «٤٢٠».

[٣]ينظر :فودة ، د. فرج ، حوار حول العلمانية ، مطابع المستقبل ،الاسكندرية ، مصر ، الطبعة الثانية،٢٠٠٥ م ص «١٥٠».

[٤]ينظر :عبد الجبار ، محمد ، الإسلام والديمقراطية في حركة البناء الحضاري ،ص «٥٤».

[٥] سورة الأنفال ، آية (٢٤).

حقها في أن لا تكون محكومة بدين الأغلبية . وبالتالي فـ «العلمانية على هذا الاعتبار كانت تعني بناء الدولة على أساس ديمقراطي عقلاني وليس على أساس الهيمنة الدينية[١]، ((لذلك كانت العلمانية تعني أول الأمر في الخطاب السياسي العربي الحديث فصل السلطة الروحية عن السلطة المدنية، كما بينا هو الدعوة الى دولة قومية عربية ا أو المطالبة بدولة إقليمية ضداً على الإمبراطورية العثمانية ، ثم صارت العلمانية، دائماً على مستوى الخطاب العربي، تعني ترتيب العلاقة بين العروبة والإسلام على مدى التأريخ العربي الإسلامي تأسيساً لهوية الدولة القومية القائمة، وها هو مصطلح العلمانية يعني الآن قبول ظاهرة التعدد الديني والطائفي من موقع الأعتراف بحقوق الأقليات)) [٢].

ثالثا: - المشروع الديمقراطي عند الجابري

فكر حداثوي أم معالجة واقع متأزم.

إن الديمقراطية المعاصرة كما يراها الجابري وكما أفرزها تطور أوربا هي ((نتاج ظروف ومعطيات تأريخية لم يعشها عالمنا العربي)) [٣]، وبما أن العالم العربي، بل العالم غير الأوربي الغربي مفهوماً لم يعرف لها النظام اليهودي ولا النظام الأقطاعي، بالشكل الذي عرفتها به أوربا الغربية فإنه لم يعرف بالتالي ما كان نتاجاً لهما، يعني الديمقراطية [٤]، فالديمقراطية ليست عقيدة تنظم جميع جوانب المجتمع بل هي تخص ذلك النظام الفرعي المعروف بالنظام السياسي المتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى كالنظام الاجتما عي والنظام الاقتصادي والنظام الثقافي والنظام التربوي، والنظام الديني والنظام العلمي التكنولوجي، وحتى نظام الدولة الذي يعتبر مؤشراً من خارج المجتمع[١]،

---

[١]ينظر :الجابري ، الدين والدولة ، ص «١١٢».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٨٠».

[٣] الجابري ، د. محمد عابد ، مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب ، ص «٦٦ . ٦٧».

[٤] المصدر نفسه ، ص «٦٧».

[١]ينظر :الخضرا ، د. بشير محمد ، الخط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية الديمقراطية ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ م ، ص «٤٤٧».

لذلك كان الصراع حول الديمقراطية يحتدم بأستمرار، فالقوى المنتجة في المجتمع أي الشعب تحاول أن تستخدم الديمقراطية لمصلحتها، كما أن القوى الرأسمالية هي تحاول أن تستخدمها كذلك لمصلحتها أو على الأقل أن تحاصر الديمقراطية، وتلطخ وجهها، حين تصبح الديمقراطية ذاتها خطراً . أي تصبح وسيلة للتحول الإجتماعي، وتعريض أسس الرأسمالية للخطر [1]، لذلك أعتبر الجابري ((العودة إلى الفلسفة اليوم كما كان الشأن بالأمس ضرورة يفرضها فشل التدبير الذي تم بدون حكمة فأدى إلى الأزمة، العودة إلى الفلسفة حكمة، والحكمة تبدأ بالأعتراف بأن الوصول إلى الرأي السديد لا يمكن بدون مناقشة حرة، ولا بدون تدبير يساهم فيه جميع المواطنين بكلمة واحدة العودة إلى الفلسفة نقيض ديمقراطية حقيقية، ففي المغرب وفي بلدان عربية وإسلامية أخرى أن الطوفان لم يحصل بعد، وأن كل شيء من حولنا يصرخ ويحذر إما الديمقراطية الحقيقية التي تضمن حقوق الضعفاء والكادحين وإما الطوفان المحقق))[2]، لذلك نحن بحاجة إلى لبن من أجل الديمقراطية قائمة فعلاً، كما يقول الجابري غير أنه ُ لن يكون لهذا البيان، يأمفعول تأريخي، ولن يكون هو نفسه ُ في المستوى المطلوب، ما لم يسبقه ُ أو على الأقل يرافقه ُ بيان من أجل العقل، العقل العربي بالذات[3]، لذلك نجد إن مفهوم الديمقراطية يتحدد بخاصيتين رئيستين تاليتين تحدد هذا البيان: .

أولاً : . أن الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة.

ثانياً : . ان الديمقراطية المعاصرة ممارسة دستورية.

وهذان المفهومان يمثلان وجود التجسيد الفعلي للديمقراطية[1]اما من خلال المعطى العام عن تاسيس وانتقال مفهوم الديمقراطية الى العالم العربي والذي لايكون الا من خلال الاحتكاك الإستعماري الفرنسي والبريطاني في نهاية القرن التاسع عشر

---

[1]ينظر:زهيري ، كامل ، مواقف ومنازعات في الديمقراطية والأشتراكية ،الهيئة العامة للكتاب ،القاهرة ،بيروت ، ١٩٧٣ م ، ص «١٦٨».

[2] الجابري ، د. محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر،ص «١٦».

[3]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٨٣».

[1]ينظر:الخضرا ، د. بشير محمد ، النمط النبوي الخليفي، ص «٤٤٨» ، وأنظر كذلك المسألة الديمقراطية في الوطن العربي ، علي خليفة الكواري وآخرون ، المستقبل العربي (٩) ،مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٢٠٠٠ م ،ص «١٤» ، بحث بعنوان ، مفهوم الديمقراطية المعاصرة ، علي الكواري.

ومطلع القرن العشرين، لكن إنتقالها إلى العالم العربي والإسلامي، إرتبط بالغرب كون الديمقراطية إنتاجاً غربياً لا يصلح للمجتمعات الشرقية، لكن بسبب شدة الإستبداد ومصادرة الحريات وتعليق الدساتير وإنتهاك القانون وإستمرار عسف الأنظمة العربية أصبحت الديمقراطية مطلباً لمواجهة مشكلة إستبداد الحكام في الشرق الأوسط خصوصاً وهذا المطلب يطرح بطبيعة الحال عدداً كبيراً من الأسئلة المشروعة وغير المشروعة أيضاً لأن الديمقراطية مصلحة للغالبية وليس للحكام المستبدين الذين يطرحون أسئلة تعجيزية أحياناً أمام ضرورة التحول، نحو حكم القانون والدستور[١].

((لذلك كان تحليل الديمقراطية من خلال مقوماتها التي تمثل في توفير الإرادة الحرة للمواطن في أختيار نوعية الحكم والتعددية السياسية))[٢]، كونها في أي مجتمع ليست متعددة ومتنوعة فحسب بل هي في حالة صراع وتناقس[٣]،((ففي المجتمع الذي توجد فيه تعددية يتم ضمان الوحدة السياسية الوطنية والقيم التي يؤمن من بها ذلك المجتمع على أساس مجموعة من الأصول والمباديء المقبولة لدى الجميع))[٤]، ((من خلال طرح شعار الديمقراطية كغيره من الشعارات الأساسية في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع أنبثاق هذا الفكر، نتيجة الإحتكاك مع أوربا أبتدأ من أوائل القرن الماضي، وعلى الرغم من التحفظات والمخاوف التي أثارها تبني شعارات النهضة الأوربية لدى أوساط الحكام ورجال الدين في الإمبراطورية العثمانية، وداخل الولايات العربية نفسها، فإن رواد الفكر السلفي الإصلاحي لم يترددوا في قبول هذا الشعار من خلال معادلته بشعار الشورى الإسلامية . مؤكدين بذلك إن الديمقراطية ليست شيئاً جديداً على الإسلام بل هي من صميم أسسه ومقاصده وإنها كانت من عوامل نهضته الأولى، وبالتالي لا بد أن تكون من أسباب نهضته الثانية المنشودة))[١]، لأنه أصبح في العصر الحديث من اكثر الكلمات تداولاً في الأدب السياسي في العالم في العصر الراهن،

---

[١] ينظر :بحر العلوم ، حسن عز الدين ، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية ، دار الرافدين ،لندن ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦ م ،ص «١٣٩».

[٢] المصدر نفسه ، ص «١٤٤».

[٣] المصدر نفسه ،ص «١٩٧».

[٤] المصدر نفسه ،ص «١٩٨».

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٨٤».

وخاصة في النصف الثاني، بل الربع الأخير من القرن العشرين، لكن هذا لا يعني أن هذا المصطلح هو من أكثر المصطلحات السياسية وضوحاً بل على العكس من ذلك يمتاز بالكثير من الغموض والتنوع منها والأختلاف إلى الدرجة التي يصبح معها السؤال ملحاً [١]

فإن السماع عن الديمقراطية يتطلب وجود حد أدنى من الديمقراطية هو حرية السماع والأستماع، وهذه حرية ليست متوافرة عندنا بما يكفي . ليست بسبب جهل السامع المستمع وليست بل أيضاً بسبب أنواع من الرقابة مفروضة على السماع والأستماع لذلك عرّف الديمقراطية بضدها، فبضدها تتميز الأشياء عندنا، ولنقل، إنها عكس الأستبداد، عكس ممارسة السلطة ممارسة لا تخضع للتراضي الحر بين أناس أحرار إنها غياب التسلط والقمع في البيت والشارع والمدرسة والحزب والمجتمع ككل ومن هنا يمكن تعريفها إيجابياً بالقول إنها سلطة الشعب معبراً عنها بواسطة مؤسسات ينتخبها إنتخاباً حراً ومعلوم أن هذا الشيء أفتقدناه وجاز لنا تفقده[٢]، لأن الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة ومن الواجب أستبعاد شعار العلمانية عن قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي [٣]، فالتركيبات المختلفة للمنظمات المختصة بالديمقراطية هي السبب في ولادة أنواع من الديمقراطية لأنه ربما يجوز نوع من أنواع الديمقراطية على هذه الخصائص بمقياس أقل والآخر بمقياس أكبر [١]من خلال الجانب الشكلي بل والإجرائي من الديمقراطية المؤسسات الميكانزيمات بحيث بقّي مخفياً بصورة واسعة، لذلك ظلت مهددة وقابلة أعاآه، كما أصبحت بفعل هذه المقاربات، معان أو حجة الصراعات التي طالما تجاوزتها عبر

---

[١]ينظر:عبد الجبار ، محمد ، الإسلام، والديمقراطية في معركة البناء الحضاري ، معهد الدراسات العربية والإسلامية،لندن ، ٢٠٠١ م ، ص «٨٨ . ٨٩».

[٢]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، مسألة الهوية ، ص «٦٨».

[٣]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة،ص «١١٣».

[١]ينظر:مرتضى ، هاشم ، الديمقراطية وجهات نظرة إسلامية ، مركز أور للدراسات بغداد ، العراق ، الطبعة الأولى،٢٠٠٨ م،ص «٣٨».

تحريفها[١]، فلذلك لا الديمقراطية ولا العقلانية تنفيان بصورة من الصور أستبعاد الإسلام، لا في الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي من القول إنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام حقاً فإن الإسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة عد الإسلام مقوماً أساسياً للوجود العربي الإسلام الروحي بالنسبة للعرب المسلمين والإسلام الحضاري بالنسبة للعرب جميعاً مسلمين وغير مسلمين [٢]، ((ومع ذلك فلابد من التنبه هنا إلى رواد السلفية إذا كانوا قد عادلوا بسرعة بين الديمقراطية والشورى فإنهم لم يتمكنوا من أن يعطوا مضموناً إيجابياً واضحاً لمقولة الشورى الإسلامية في خطابهم بل أكتفوا بتعريفها بالسلب، الشيء الذي ينسحب كذلك على تصورهم للديمقراطية))[٣]، مبدئياً يرفض الليبرالي العربي الدعوى السلطة السابقة التي تريد أن ترفع الشورى الإسلامية إلى مستوى الديمقراطية الأوربية . وهو هنا لا يدخل مع السلفي في جدال فقهي بل يحتكم الى التأريخ [٤]، ((وكما عمد السلفي إلى تعزيز دعواه بأصدار فتوى شرعية، يعمد الليبرالي الراديكالي العربي إلى تأكيد ملاحظته السابقة، بأصدار فتوى عقلية يقول فيها لا يجب أن تؤخذ الشريعة من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر يجب أن لا يؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء بل من لسان الصعاليك والفقراء حتى تكون أقرب إلى الإنسانية أي الى إقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الاهواء والأغراض النفسية))[٥].

فأستخدم الأليات الديمقراطية في الحياة السياسية للمجتمعات المختلفة كجزء من المشروع الحضاري للنهوض بهذه المجتمعات جنباً إلى جنب مع المشروع الحضاري الإسلامي الكثير من الجدل والنقاش والأعتراض حول إمكانية الجمع بين الإسلام والديمقراطية[١]، فيقول الجابري نحن عندما نطالب بالديمقراطية في الوطن العربي، فإنما نطالب في الحقيقة بأحداث إنقلاب تأريخي لم يشهد عالمنا، لا الفكري ولا السياسي ولا الإجتماعي ولا الإقتصادي له مثيلاً،((وإذا فلا بدّ من نفس طويل، ولابد من عمل

---

[١]ينظر :العبادي ، إبراهيم وآخرون ، الإسلام المعاصر والديمقراطية ، ص «١٣٤».

[٢]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، الدين والدولة ، ص «١١٤».

[٣] الجابري ،د. محمد عابد ،الخطاب العربي المعاصر ، ص «٨٤».

[٤]المصدر نفسه ، ص «١١٤».

[٥] المصدر نفسه ، ص «٨٦».

[١]ينظر :عبد الجبار ، محمد ،الإسلام والديمقراطية في معركة البناء الحضاري،ص «١١١».

متواصل، وأيضاً لا بد من صبر أيوب [١]، فالديمقراطية في مجتمعاتنا العربية ليست قضية سهلة، ليست إنتقالاً من مرحلة إلى مرحلة، بل هي ميلاد جديد وبالتأكيد عسير))[٢].

إن غاية ما تعنيه الديمقراطية أذن ((أن يختار الشعب حكام كما يريد ويحاسبهم على تصرفاتهم ويرفض أوامرهم إذا خالفوا الدستور دستور الأمة)) [٣]، ومن جملة الأمور التي يدعو إليها الجابري القول بالشرك في الحكم إذ يقول «لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي في الماضي كما في الحاضر، يبقى الشريك عن الحاكم، وهذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها ليست شيئاً آخر غير الشرك في الحكم أن الإيمان بوحدانية الإله هو حجر الأساس في عقيدتنا الدينية وهذا ما يجب أن نحافظ عليه، ولكن مع الإيمان بأن كل شيء يعد الله متعدد . ويجب أن يقوم على علة التعدد وفي مقدمة ذلك للحاكمية البشرية التي يجب أن نسلب عنها سلباً قاطعاً باتاً صفة الوحدانية، وإذا قادونا نحن العرب والمسلمين لا نؤخذ فيه ورق قيام الشريك في الحكم والسياسة، إيماناً بضرورة نفيه في ميدان الألوهية والربوبية،((فإننا لا نستطيع أن نعطي للديمقراطية معنى، ولا لمضمونها أبعاداً فكرية واجتماعية واضحة))[٤].

---

[١] ينظر :مرتضى ، هاشم ، الديمقراطية وجهات نظر إسلامية ، ص «١٦٠».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ص «٥٣».

[٣] بحر العلوم ، حسن عز الدين ، جدلية الثيوقراطية والديمقراطية ، ص «٢٤٤».

[٤] مرتضى ، هاشم ، الديمقراطية وجهات نظر إسلامية ، ص «١٦١».

المبحث الرابع:

خطاب الحداثة عند الجابري .

أولا: -مفهوم الخطاب عند الجابري تحقيق الرؤى .

أ - مفهوم الخطاب عند الجابري

ب - حقيقة الحداثة.

ج - تطور التراث عبر المراحل الراهنة .

ثانيا: - مفاهيم النهضة كما يراها الجابري .

أ - مجال الرجوع عن محتوى المفهوم (الحداثة ظاهرة تأريخية)

ب - الأنطلاق الواسع نحو منظور حداثوي.

ثالثا: - صدمة الحداثة: -

أ - مقومات الحداثة في واقعنا العربي.

ب - الحداثة العربية في فكر الجابري.

أولا ً : - مفهوم الخطاب عند الجابري تحقيق الرؤى:

أ - مفهوم الخطاب عند الجابري: -

ظهر مفهوم الخطاب في هذا المفهوم على أسس المخاطب فبداية ((تجد الخطاب المؤثر هو الخطاب الديني الذي يعتبر الخطاب الوجه إلى المكلف الإنسان وهذا الخطاب فيه مخاطبٌ بالكسر وهو الباريء عزوجل ومخاطب: بالفتح وهو الإنسان المكلف))[١]. لأن له مفهوم وغاية أخلاقية وأجتماعية، حيث يقول أبن رشد[٢] ((القول الديني خطابه موجه إلى الناس كافة لأن هدفه تقويم السلوك البشري ولما كان لا يمكن تأجيل الغاية بحكم طابعها العملي حتى يتعلم العامة البرهان كان لزاما أن يوجد ضربان من تمثيل الحقيقة تمثل بالعقل وتمثل بالحس والخيال))[٣]، ولعل هناك ثلاثة أحتمالات في الخطاب الأول: . أن يكون المخاطب هو الذي عاش مجلس الخطاب.

الثاني: . أن يكون المخاطب هو المكلف الموجود في عصر نزول الخطاب سواء أكان غائباً عن مجلس الخطاب أم حاضراً .

الثالث: . أن يكون المخاطب هو المكلفين عامة عبر التأريخ من بداية النزول إلى نهاية التأريخ[٤].

ولعل ما عمل ابن رشد على تحقيقه هنا على الرغم من قناعته بأن الناس ليسوا على درجة واحدة في تقبل هذه الطرق كالطرق البرهانية وكذلك الجدلية ليست في متناول جميع الناس لكونها تحتاج الى تعليم يستغرق وقتاً والشرع مقصودة والعناية بالأكثرية من الناس من غير أغفال تنبيه الخواص، كانت اكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي

---

[١] بحر العلوم ، حسن عز الدين ، الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة ، العارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٠ م ص «٢٤».

[٢] ابن راشد: . أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ولد في مدينة قرطبة سنة ٥٢٠ هـ له وكتب كثيرة في الآلهيات ككتاب جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات وغيرها وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأتصال، ينظر :صليبا،د. جميل، تأريخ الفلسفة العربية، ص «٤٤٣ . ٤٥٦».

[٣] إبراهيم ، د. نعمة محمد ، ود. سامي شهيد ، الفلسفة الإسلامية ، دار الضياء للطباعة النجف الأشرف ،العراق ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧ م ، الجزء الثاني ص «١٣٩».

[٤]ينظر :بحر العلوم ، حسن عز الدين ، الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة ، ص «٢٤».

الطرق المشتركة للأكثر وهي الخطابية [١]. هذا على مستوى الخطاب الديني أما لو رجعنا إلى خطاب العقل فنجده لا يستطيع أن يضع رهانه على شيء آخر غير العقلانية الكونية، ومهما يكن الإنسان متجذراً في خصوصية هويته فإنه بوساطة العقل وبوساطة وحدة مقولاته المنطقية يستطيع أن يخاطب كل إنسان غيره، مهما يكن آخر بل مهما يكن عدواً [٢]، ((مما ولد لدى الكثيرين نفس الرغبة في ألا يبدأوا نفس الرغبة في أن يجدوا أنفسهم عند بداية اللعبة، على الجانب الآخر من الخطاب دون أن يكون قد راعوا من الخارج، ما يمكن أن يكون له من تفرد من إثارة، وربما من أذى، بسبب الاحاطة بالهالة من الأهتمام والصمت، وفرض أشكالاً أضفي عليها طابع طقوسي، كما لو كانت تريد إثارة الإنتباه إليها من بعيد))[٣]، من خلال إستماع لخطاب تستعمله الرغبة خطاب يعتقد إما من أجل تحمسه الكبير أو من أجل بؤسه الكبير، بأنه محمل بقدرات رهيبة، وإذا كان صمت العقل ضرورياً لإشفاء المخلوقات الممسوخة فيكفي أن يكون الصمت في حالة تأهب، وها هي القسمة باقية [٤] لذلك ظهر الخطاب الأيدلوجي بصورة واضحة جلية حتى يشكل مفهوم حقيقة الوحدة في الإطار المفهومي لذلك الأمر، من خلال إن الخطاب الأيدلوجي هو خطاب موجه دوماً من صديق الى صديق ضد عدو [٥]، فظهر مفهوم خطاب علمي لأجل فك الصراع أو بصورة أخرى كونه قادر على إنتزاع الإقتناع من كلا جانبي الخندق الفاصل بين المعسكريين المتعاديين [٦]، لأن الخطاب الشائع اليوم لدى المثقفين ورجال السياسة ورجال الدين، بل لدى عموم الناس هو خطاب متشنج واثق من حقائقه يقرر حقائقه بغض النظر عن الوقائع إذ يخيل للسامع اليوم أنه

---

[١] ينظر :إبراهيم ، د. نعمة محمد ، الفلسفة الإسلامية ، ج٢ ، ص «١٤٠».

[٢] ينظر :طرابيشي ، جورج ،هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٨ م ، ص «١٠١».

[٣] فوكو ، مشيل ، نظام الخطاب ، ترجمة ، د. محمد سبيلا ،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، طبعة ٢٠٠٧ م ، ص «٦».

[٤] المصدر نفسه ، ص «١١».

[٥] ينظر :طرابيشي ، جورج ، هرطقات عن الديمقراطية و العلمانية ، ص «١٠٢».

[٦] المصدر نفسه ، ص «١٠٢».

كلما أستعملنا في خطابنا كلمة الإسلام فقد قلنا مدلولاً متعارفاً عليه [١]، لذلك نجد إن الخطاب به مداليل كثيرة في هذا المجال لكن كيف يترجم عند الجابري هذا الخطاب، في الحقيقة إن الخطاب عند الجابري له مداليل وإتجاهات فتجد مثلاً إن الخطاب عنده بأعتباره مقول الكاتب أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء، هو بناء من الأفكار إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيراً إستدلالياً، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن او شعر، يحمل وجهة نظر وهو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناء إستدلالي[٢]((والخطاب بأعتباره مقروء القاريء ومقول القول بتعبير المناطقة القدماء هو وذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعاً لعملية إعادة البناء أي نصاً للقراءة))[٣] وحديثه عن الخطاب العربي المعاصر، هو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية وفكروا فيه في أفق عربي إن هذا يعني أننا نخرج في مجال أهتمامنا ما كتبه المستشرقون حول القضايا العربية المعاصرة لأنه ليس صادر عن العقل العربي [٤] لذلك تجد تقسيمات الخطاب عنده.

أولاً : ـ الخطاب النهضوي: ـ وهو الخطاب المبشر بالنهضة والثورة والأصالة والمعاصرة وهو خطاب توفيقي متناقض محكوم بـ «سلف، فهو خطاب توفيقي متناقص أي أنه لا يرى الواقع كما هو لا يعبر عنه ولا يعرف به وبالتالي لا يرى المستقبل الا من خلال التمثال الذي يقيمهُ في ذهنه السلف الذي يستكين إليه [٥]، فيجب هنا معرفة الذات أولاً من خلال فك أسارها من قبضة النموذج السلفي حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معا[٦].

---

[١]د. مهدي الشرع، مقال بعنوان (الأصولية والعنف وحقيقة علاقتهما بالإسلام)، مجلة الملتقى ، المشرف العام ، محمد هادي الأسدي ، تصدر عن مؤسسة دار آفاق للدراسات والأبحاث العراقية ، العدد (١١) (٢٠٠٨ م) ، ص «١٧».

[٢]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٠».

[٣]المصدر نفسه ، ص «١١».

[٤]ينظر: المصدر نفسه،ص «١٥».

[٥]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٥٩».

[٦] المصدر نفسه،ص «٦١».

ثانياً : ـ الخطاب السياسي: ـ ((الخطاب السياسي في الفكر العربي الحديث والمعاصر هو الوجه الآخر للخطاب النهضوي العام وبالتالي فهو يمارس السياسة لا كخطاب في الواقع القائم بل كخطاب يبحث عن واقع ، آخر، هو لا يواجه الواقع السياسي القائم ولا يدعوا إلى تغييره أو إصلاحه ، إنطلاقاً من تحليله، بل أنه يقفز عليه ليطرح كبديل عنه إما الواقع الماضي العربي الإسلامي الممجد ، وإما الواقع الحاضر الأوربي في ثوبه الليبرالي أو ما بعد الليبرالي)) [١].

ثالثاً : . الخطاب القومي : .((الخطاب القومي هو جزء من الخطاب النهضوي من جهة ومحاولة لأحتوائه وتجاوزه من جهة أخرى هو جزء منه لأنه ينتمي بصورة عامة إلى إشكالية النهضة وهي محاولة لأحتوائه وتجاوزه لأن النهضة التي يريدها هي النهضة الثورة، التي يجعلها مرادفة لـ «الوحدة الاشتراكية»))[٢] يصاحب هذه السمات التي تحدثنا عنها، الخطابات القومية التي لم تعد فاعلة في ربح المواطن سياسياً او في شحذهمته نحو البناء والتنسيق، كما أن الخطاب المقاومي في بعض البلدان العربية الذي يتغذى من مرحلة التحرير لم يعد كذلك نافعاً واستنفد طاقاته هذه الأيدلوجيا الوحدوية أو المقاومية تعطي أهمية لتأريخ الحرب والبطولات[٣].

((لذلك ما يميز الخطاب القومي إذن هو التلازم الضروري الذي يقيمه بين الوحدة والأشتراكية من جهة بينهما متلازمتين وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى، ومن هنا كانت لغة الخطاب القومي لغة مضاعفة))[٤].

رابعاً : ـ الخطاب الفلسفي : ـ((الخطاب الفلسفي في الفكر العربي الحديث والمعاصر فرع من الخطاب النهضوي وإمتداد له وهو يؤكد أنتماؤه إليه إما صراحة أو ضمناً إن هذا يعني إنه واقع هو الآخر تحت ضغط الإشكالية العامة لفكر النهضة، إشكالية الأصالة والمعاصرة، ولكنه أذ يتجه الى التراث أو إلى الفكر الأوربي ولا يبحث عما يجب آخذه كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام بل يكاد ينصرف بكل

---

[١]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٦٥».

[٢]ينظر: المصدر نفسه، ص «١٠٧».

[٣]ينظر:الترابي ، حسن وآخرون ، الإسلاميون والمسألة السياسية ، ص «١٩٩».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٠٧».

اهتمامهِ إلى البحث عن مكان في التأريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة وإلى محاولة إنشاء فلسفة عربية معاصرة من جهة أخرى))[١]؛ فالخطاب العربي إذاً قد يكون باحثاً ضمن الإتجاهات المختلفة عن الأمكنة الآمنة التي تضمن له العمود داخل سيرورة التأريخ وحركيته، فراح يشكل وحي تأريخي مستقل وذو خصوصية خاصة بالأمة العربية تارة وتارة أخرى لم يجد أمامه سوى التعبير عن واقع هذا الوعي المعيشي المليء بالإنعكاسات والغرائم عن طريق خطابات فلسفية تحتوي على الكنيا في العوائق الإستمولوجية[٢] لذلك إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم اما من الفكر الأوربي حيث تدل هناك في أوربا على واقع تحقق أو في طريق التحقيق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص[٣].

ب - حقيقة الحداثة: -

ان الحقيقة التي ذهب اليها الجابري في هذا المضمون ان ((الحداثة هي المذهب المؤمن بوجود منهج عقلي فلسفي أو علمي مقبول يوصلنا إلى المعرفة كونها هي المؤمنة بتأصيل المعارف))[٤]،فنجد هنا ان مفهوم الحداثة أقرب ما يكون إلى مفهوم مجرد أو مثال فكري يلم شتات كل هذه المستويات ويحدد القاسم المشترك الأكبر بينها جميعاً[٥]، لذلك كانت الحداثة «Moderuism» أو المعاصرة هو مفهوم مخالف للتراث، ونزعة نحو التجديد والتغير ودعوة إلى العصرنة ومواكبة التطور الفكري والتقني.

---

[١]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٤٩».

[٢]ينظر:بو زيد ، مدين،فلسفة العدالة في عصر العولمة ، الدار العربية للعلوم ناشرون الجزائر ، منشورات الإسلاف ، الجزائر ، ط ١ ،٢٠٠٩ م ص «١٨٨».

[٣] الجابري ،د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٩٨».

[٤] عجمي ، حسن ، السوبر حداثة علم الأفكار الممكنة ، ببيان للنشر والتوزيع والإعلام ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م ،ص «١١».

[٥]ينظر: سبيلاً ، د. محمد ،الحداثة وما بعد الحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد العراق ، طبعة ٢٠٠٥ م،ص «٧».

فقد ظهرت كلمة حديث في الأزمنة الجديدة من الغرب الأول مرة في اللغة الفرنسية القديمة في القرن الرابع عشر (ModeruaModerua) بعد ان أشتقت من الكلمة اللاتينية (Moderuus) التي ظهرت في القرن الخامس الميلادي، وهي الفترة التي تمثل مرحلة الأنتقال من العصور اليونانية القديمة إلى العصور المسيحية وكلمة (Moderuus) اللاتينية مشتقة من الجذر (Modo)التي يعني حديثاً أو الآن تحديداً وهذا الجذر بذوره مشتق من كلمة (Modus) التي تعني القياس، وهذا ينسجم مع الجذر اللغوي العربي المسترسل من لغات الشرق القديم الهندي أو الأوربي (Med) ويعني القياس بمعنى التقدير والتثمين أو بمعنى الوسيلة أي أتخاذ تدابير معينة بخصوص ظاهر ما ، ((وهكذا نجد إن البعد القيمي متزامن مع المقصد الزمني في كلمة الحديث فهي تضم المعنيين معاً، وهذا الوجه المزدوج سوف يرافق مفهوم الحداثة في جميع تقلباته بمعنى إن الحداثة زمنية وقيمة في آن معاً وبالتالي فإن كلمة حديث أو (Modernus) اللاتينية قد أستخدمت من أبه التعاقب الزمني أو الفصل بين العصور)) [١].

((كذلك فإن ما يجب التنويه به أهمية الفصل بين نظرية التحديث (modernization)التي تؤسس صيغاً وتقريرا معيارياً تنظر من خلالها إلى ما ينبغي أن تكون عليه الحداثة وبين الحداثة (Modernity) في حد ذاتها بوصفها مشروعاً وهدفاً للتطور فنظرية التحديث تطرح الحداثة المنجزة كأنموذج إرشادي (Paradigm) وهذا التفريق يكتسب معناه ودلالاته في ضوء أن الحداثة في المجتمعات ذات الخلفية الحضارية لها أبعادها وشخصيتها وما يسوغها ليس في باب أن عملية التجديد والإبداع ذات شروط ذاتية فقط وإنما من كون إن الحداثة التي ينادي بها مؤيدو نظرية التحديث بتقليدها هي ذاتها مشروع تعددي وتختلف عليه من واقع تأريخ المجتمعات الصناعية))[٢].

---

[١] ثويني ،علي ، العمارة الإسلامية سجالات في الحداثة ، الدار العربية للعلوم ناشرون الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، ط ١ ، ٢٠٠٩ م ، ص «٢٦».

[٢]ينظر: بكري ، محمدخليل ، (الحداثة والحوار الحضاري)، ضمن اعمال مؤتمرمستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي ، ، ص «١٥».

فهنا ينظر الجابري إلى الحداثة ((كونها سؤال متعدد الأبعاد سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها إنه سؤال جيل بل سؤال أجيال متجدد بتجدد الحياة)) [١].

لأنها مهمة وخاصةً عندما تجد هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: ((أنا آخذ الحداثة العالمية كما هي كحضور مستقل يكفي ذاته بذاته ومع شكنا في إمكانية قيام مثل هذه الوضعية، وضعية مثقف يعيش حداثة تكفي ذاتها بذاتها، فإننا قد نسلم جدلاً بهذه الأطروحة لو أن الأمر يتعلق بـ حل مشكلة أشخاص إن من يقول بهذه الأطروحة يقيس الأمر بمقياسه ويحصر المشكلة في نطاق حالته وتجربته، بأعتبار إن الحداثة موقفاً فردياً لأنها تكرس قيمة الفرد وكفرد وهذا افاق لأنه لو كان كذلك لما وجد المشتغلون بالتراث))[٢] وإنتقادهم لها والحداثة إذن سؤال متجدد وكما يقول الجابري رغم أثارت مشكلة الأصول الفكرية والحضارية والأجتماعية للحداثة الكثير من النقاش ويرجع هذا الى حد ما إلى أن الحداثة كأتجاه جمالي معقد لم تمل الى التعبير الواقعي المباشر عن القوى الاجتماعية التي كونتها لأنها عالم يتجدد بسرعة وهو عالم التمدن والتقدم الصناعي والتكنولوجي عالم الدينويات، عالم تعددت فيه أوجه النشاط الأجتماعي[٣]. من خلال الوعي المعبر عنه من خلال مجازي الريادة والإبداع ونصيف الإبداع ذاته بأنه غزو الأرض مجهولة وتعرض لمواجهات مباغتة مروعة وإقتحام لمستقبل لم يطرق من قبل وعلى المبدع أن يهتدي إلى طريقه في أرض لم يتعامد غيره بأقتحامها من قبل، إلاّ أن تلمس الطريق نحو المستقبل وسبرغور مستقبل لم تتمدد معالجة بعد معناه أفراط في

---

[١] الجابري ،د. محمد عابد ، التراث والحداثة ،دراسات ومناقشات مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٦ م ، ص «١١».

[٢]الجابري ،د. محمد عابد ، التراث والحداثة ص «١٧».

[٣]ينظر :براد بري ،ما لكم وجيمس ما هي،ترجمة مؤيد حسن قوري ، دار المأمون للترجمة والنشر ، بغداد ، ١٩٨٧ م ، ص «٥٧».

تقدير أهمية الحاضر فالوعي الجدر بأرض تفعل ما هو أكثر من التعبير عن تجربة الحركة في المجتمع وسرعة التقييد العام وأستطاع الاستمرارية في الحياة اليومية [١].

ويجب أن تعرف إن الحداثة هي ممارسة لإقامة نظام مدني كامل للحياة والكون والإنسان يتطلب من مفاهيم مادية علمائه تمثل قلق الإنسان الغربي ومسيرته وشكه لأنها تهتم بالجانب الوجداني الفني الأدبي للإنسان المعاصر [٢]،((وخاصة في أوربا لأنه كان عصراً تلقائياً عصر الحداثة بمعنى أنه حدث بشكل عفوي ولم يكن مدروساً بدقة وأنبعث من داخل تأريخ المجتمعات الغربية مما جعل، إن التنظيرات الفلسفية والتحقيقات العلمية وما بذله اصحاب المصانع والمهندسين قد خلف بمجموعه عصر جديد يسمى بعصر الحداثة في العرب، وأما بالنسبة للبلدان التي تسمى ببلدان العالم الثالث، فالتراث تعتبر بضاعة مستوردة لا أنها نابعة من باطن تأريخ هذه المجتمعات وليست منتوجاتهم ومصنوعاتهم ورغم ذلك فإنها بسبطت خلالها على جميع شعوب العالم وجعلتهم يواجهون عصراً جديدا،فالحداثة لا تتجلى في الظواهر فقط بل في الأفكار والنظريات وطرق وأنماط التفكير))[٣]، وكما تدل بعض المفاهيم على اساس هذه الافكار تجد ((إن الحداثة ليست مفهوماً إجتماعياً ولا سياسياً ولا تأريخياً ولكنها نظام حضارة يأخذ أشكالاً جغرافية ورمزيةمتنوعة وهذا الفهم يفرض نفسه واحداً ومتماثلاً مشعاً على النطاق العالمي إنطلاقاً من الغرب))[٤]، لأنها تنبت الكثير من الطبقات، وبلغت التفاعلات السياسية والإجتماعية والأقتصادية في أوربا ذروتها في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ومكثت باريس مركز تيار الحداثة ثم تصاعدت، ونضجت في الثلاثينات من القرن العشرين وجاء ذلك مواكباً للتطور الذي حصل على حركة الفكر

---

[١]ينظر:بروكر ، بيتر ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ترجمة ، د. عبد الوهاب غلوب ، ينظر: ، د. جابر عصفور ، نشر المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة ،الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ م ، ص «٢٠١ . ٢٠٢».

[٢]ينظر: الفندي ، د. عبد السلام عطوة ، الثقافة الإسلامية والقضايا المعاصرة ، دار البركة للنشر والتوزيع ، عمان ،الطبعة الثانية ، ٢٠٠٧ م ، ص «٥١١».

[٣] سروش ، د. عبد الكريم ، السياسة والتدين ، ترجمة السيد القبانجي ص «٩».

[٤]ثويني ، علي ، العمارة الإسلامية سجالات في الحداثة ، ص «٣٠».

بعدما تحدث الراسات تأخذ منحاً واقعياً نائياً من الرومانسية الحاسمة متخذاً أسلوباً منطقياً وألية تحليلة بمنهجة إستقراطية[١].

اذ نجد أن فكرة الحداثة اليوم، مقترنة بتحرير الرغبات وتلبية الطلبات أكثر من أتحادها بسيادة العقل [٢]، لأنها ذات مطلب حضاري فالحداثة الغربية بأعتبارهما استعماراً حضارياً وأستعماراً حديثاً تحدياً، وما تبعه هو تبعية حضارية وحداثة مهما بهذا الشمول ينفي لنا أن نفهم نظرية أنقسام العالم الرأسمالي إلى مركز وأطراف، أو شمال وجنوب ومن ثم نفهم، كيف يكون الرد شمولياً كيف يمكن النهوض [٣].

إلاّ من خلال العمل الجاد لأن الحداثة كما يؤكد الجابري ليست هي موقفاً فردياً إلاّ من حيث إرتباطها بأبنثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما ، بأعتبار أن النقد والإبداع كلاهما عمل فردي يقوم به أفراد بوصفهم أفراداً لا بوصفهم جماعة لذلك تلاحظ خطب الأثارة في العالم الغربي لم تكن ضمن أهداف الفلسفة في تأريخها الطويل إلاّ أنه لوحظ أن بعض كبار المفكرين المعاصرين يروق لهم ممارسة مفاهيم ميتافيزيقية تتصل بالحرية والمسؤولية الفردية، من حيث أنهم يدافعون في الوقت نفسه ، وبكل براءة عن البرامج السياسية والأجتماعية، التي تتضمن تلك المفاهيم كما يدافعون عن النظم التي تذهب أبعد من الديمقراطيات الحالية في الاعتراف بأستقلالية الفرد [٤]، ((إذن هي ليست موقفاً سلبياً إنفرادياً، ليست إنكفاء على الذات))[٥]، بل هي تعالج إشكالية فمثلاً عندما تطرح إشكالية الحداثة في إطارها الحضاري يبدو في الأفق الواضح مسألتان: .

الأولى: ـ تنطوي على أبعاد حضارية على مستوى حرية الوطن وحرية الإنسان وهي في جوهرها تنبثق عن قضية الإرادة الذاتية في عالمنا اليوم.

---

[١]ينظر: ثويني ، علي ، العمارة الإسلامية سجالات في الحداثة ، ص «٣١».

[٢]ينظر: عبد زيد، د. عامر ، السنة التراث عند محمد أركون، مجلة جامعة الكوفة ، رئيس تحريرها ، د. محمد زوين ، العدد (١٦) لسنة (٢٠١٠) ، بحث بعنوان ، ص «٤٩».

[٣]ينظر:شفيق ، منير ، في الحداثة والخطاب الحداثي ، المركز الثقافي العربي بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ م ، ص «٣٢».

[٤]ينظر:جعفر ، د. عبد الوهاب ، خطاب الفلسفة المعاصرة أداؤه واشكالياته دار الفكر ، الاسكندرية ، مصر ، ب. ط ، ص «٩١».

[٥] الجابري ، د. محمد عابد ،التراث والحداثة ، ص «١٧».

وثانيهما :. ومضمونها الرؤى والتطلعات حيث تكون قضية التقدم لب عملية التغير المعبرة عن القيم والحاجة إلى تحقيق الأفضل مادياً ومعنوياً [١]، لذلك بين الجابري ((إن الحداثة هي على الرغم من الأهمية التي تعطيها للفرد كقيمة في ذاته ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها، من اجل عموم الثقافة التي تنبثق فيها))[٢]، من خلال كونها كلمة تدل على عصرنة وتمرين ، أي عملية تتضمن تحديث وتجربة ما هو قديم لذلك تستخدم في مجالات عدة لكن هذا المصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري والتأريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت في أوربا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة[٣]، لأنها شملت مجموعة من المتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بالإضافة إلى أخذ تلك التغييرات على أنها عصرية لذلك كان الجدل حول الحداثة يتناول هذه التغيرات التي يبدوا أنها بدأت في أوربا في أواخر القرن الخامس عشر أو بداية القرن السادس عشر [٤]،((لذلك راود طموح التجديد المفكرين المعاصرين على أختلاف ايدلوجياتهم ومللهم ونحلهم، فتراهم يطلبونه في نصوصهم ويلحون على تضمين نصوصهم الكثير من صفات التمهيد بما يصل رغبة لدى الجميع في تقديم الحرية وفق أي صفة أليس الحرية بحد ذاتها تجديداً فكان التجديد دائماً بمثابة إجابة طموحه من منطق المواكبة والقدرة على التجدد الذي يعني فتح باب الأبداع مشرعاً على مصراعيه بما يحمل من إجتراحات يتفتق عنها الذهن ويخلقها العقل الموار بالأسئلة القلقة التي تتطلب إجابة سريعة وضرورية))[٥]، لذلك تجد الحداثة رسالة ونزوع من أجل تحديث الذهنية و تحديث المعايير العقلية والوجدانية، فعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه، اولاً وقبل كل شيء إلى التراث بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه، وأتجاه الحداثة بخطابها، وبمنهجيتها ورؤاها إلى

---

[١]بكري، محمد خليل ، (الحداثة والحوار الحضاري)، منشور ضمن اعمال المؤتمر الفلسفي العربي ، لبت الحكمة سنة ٢٠٠١م تحت عنوان ، مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم ، ص «٢١٥».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٧».

[٣] موقع أنترنت (ar.wiki pedid.org8 wiki)

[٤]موقع أنترنت (ar.wiki pedid.org8 wiki).

[٥]ينظر :زيادة،رضوان جودت ، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر) دار المدار الإسلامي ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤ م ،ص «٢٢٣».

التراث هو في هذه الحالة ((إتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها، أما التقوقع في فردية نرجسية فإنه يؤدي حتماً إلى غربة أنتحارية، إلى التهميش الذاتي))[١].

ج - تطور التراث عبر المراحل الراهنة:

رافق الصعيد الجغرافي في مفهومه العام ما يمكن تسميته بالقضاء المفتوح الذي تتجه الطبيعة الريفية والرعوية الصحراوية الممتدة إلى ما نهاية ، ولهذا كان هناك إيمان شبه غيبي بالأمة الواحدة حيث يتسق هذا الأمتداد السرمدي مع أستاتيكية النظام الإجتماعي الذي تصعب فيه فرص الحراك التي تتيح للأفراد الإنتقال بين الطبقات أو الشرائح الإجتماعية المختلفة، فكل فرد فيه يولد وقد تيقن أن عليه أن يواصل مهنة أبيه، وأن يحتل مكانة أجتماعية مشابهة لتلك التي تمتع بها،((وقد أدت هذه المعرفة اليقينية إلى درجة عالية من الإستقرار والتماسك الإجتماعي، وإلى السيطرة ما يمكن بتسميته بالوعي الجمعي على الوعي الفردي ذلك لأن المعرفة في هذا المجتمع لا تنهض على التأمل الفكري والتحليل العقلي بقدرما يعتمد على الأتيان الظهري)) [٢]، ((لأن تراث أي أمة ليس سوى مجموعة تجاربها ومعطياتها ومكونات حياتها الشاملة وعوامل التأثير والصياغة في هذه الحياة [٣]، فلو أخذنا التراث الغربي مثلاً في أوربا خاصة أبان العصور الحديثة التي بدأت بالقرن السابع عشر لميلاد المسيح وهو القرن الذي وضعت في مطلعه أصول المنهج التجريبي الذي استقل على أساسه العلم الطبيعي عن الدراسة الفلسفية))[٤] فالتراث المادي هو نتاج الأمة فترة بعد فترة مثل فترة تأريخية لها تراث تخلفه للفترة التالية ولكن بعض هذا التراث إنتهى دوره بأنتهاء فترته وبعضه تراث حي

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة، ص «١٧».

[٢] حافظ ، د. صبري ، القضية العربية والحداثة ، الموسوعة الصغيرة «٣٤٧» ، رئيس تحريرها ،موسى كريدي ، وزارة الثقافة والإعلام ، دار الشؤون والثقافة العامة ، العراق ، بغداد ، ١٩٩٠ م ، ص «١٧ . ١٨».

[٣]ينظر:النفيسي ، د. عبد الله فهد ، التراث وتحديات العصر ،شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م ، ص «١٣».

[٤]ينظر:الطويل ، د. توفيق ، في تراثنا العربي الإسلامي ، رسالة عالم المعرفة (٨٧) ، فارس ، ١٩٨٥ م ، ص «٧».

يحرص وارثوه على تمثله وإعتنائه، وبذلك يكون الإتصال والإتجاه إلى المستقبل، وهذا يتطلب الدراسة والتعميم لتبين التراث الحي، بعده عاملاً مهماً كتفهم مشكلات الحاضر ووضع حلول مستنبطة من خبرات ذلك التراث الحي[١]، ولعل الجابري ((يحيل هذه الكلمة إلى الأصل المعجمي من مادة (ورث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفاً (الإرث) و(الورث) و(الميراث) وهي مصادر تدل عندما تطلق أسماً على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب))[٢]، هذا يمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة تراث ولا كلمة ميراث ولا أي من المشتقات من مادة (ورث) قد أستعمل قديماً في معنى الموروث الثقافي والفكري ، حسب ما نعلم، وهو المعنى الذي يعطى لكلمة تراث في خطابنا المعاصر، إن الموضوع الذي يحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً المال وبدرجة أقل الحسب أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماماً عن المجال التداولي[٣].

ففي تراثنا المكتوب منه وغير المكتوب تضمن فيه تأريخنا بحسناته وسيئاته بنجاحاته وإخفاقاته وهو الذي به نستطيع إكتشاف ذاتنا ونحدد أهدافنا ونتطلع إلى مستقبلنا، إلاّ أن هذا التراث تم عزله والتعميه عليه، مما أدى إلى إحالة من القطع الحضاري فيما بين حاضرنا وماضينا، فإنتبه حالة الضياع التي نحياها ومنعنا من تحديد المستقبل الذي علينا أن نسعى إليه ونجد أنفسنا به [٤]، ((رغم قيام بعض السلطات في الدول بأحلال القانون المكتوب دينياً كان أم علمانياً، محل العادات والتقاليد الشفهية للتراثات المحلية والقروية الريفية، لذلك ينبغي على عالم الأنثربولوجيا أن يهم هنا أيضاً بالتراثات والتقاليد الهامة تتجاهلها السلطة المركزية سواء أكانت ذات اصل ديني أم دنيوي علماني، ((وهكذا نجد أمامنا عدة مستويات أو طبقات متراتبة فوق بعضها البعض من التراث الذي تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة جداً، والتي يتم دمجها

---

[١]ينظر :مهنا ، إيناس صباح ، منطق الحضارة عند عبد العزيز الدوري، ص «١٤١ . ١٤٢».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «٢١ . ٢٢».

[٣]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «٢٢».

[٤]ينظر: فقيه ،محمد نعمة ، فصل الدين عن الدولة إشكالات الطرح ما بين كونها الحل أو أصل المشكلة مكتبة الفقيه ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤ م ، ص «١٦٦».

وخلع التقديس عليها من مثل التراث الكتاب المقدس)) [1]، إذن يجب أن نفهم من التراث بأنه ((الوعي بوجود تراث بمعنى ثقافة الأسلاف قد رأى النور هو نفسه عقب صدمة اللقاء مع الغرب ومن جراء الاحتكاك بثقافة الآخر وبالعودة إلى مفهوم الجرح الأنثربولوجي فإننا نستطيع القول إن مفهوم التراث لم يفرض نفسه بمثل القوة التي فرض بها نفسه في الحقل التداولي للثقافة العربية الحديثة إلاّ على سبيل رد الفعل وكمحاولة واعية لتضميد ذلك الجرح من التراث بالكيفية التي وظف بها هذا المفهوم، هو رد فعل ثقافة ذات اكتشفت على حين غرة في مواجهة ثقافة الآخر أنها بلا ثقافة، أو فلنقل إنه رد فعل ثقافة ذات أكتشفت في مواجهة حاضر ثقافة الآخر أنها بلا حاضر، فأرتدت نحو ماضيها لتصل ما أنقطع))[2].

لذلك ظهر هنا سؤالان عند الجابري يتضمن الواحد منهما الآخر ويحيل إليه ويشكلان كذلك بترابطهما بهذا الشكل أحد المحاور الرئيسة في إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،((الحوار في هذا المحور، وبالتالي نظام العلاقات فيه هو المستقبل والماضي ولكن بوصفها معاً مجرد مشروعين، مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد، ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في همز الثورة وتأصيلها العلاقة هنا جدلية مطلوب من الثورة أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من التراث أن يساعد على إنجاز الثورة، والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة باحثاً عن منهج للخروج منها))[3]، وهذا البحث والتقصي نجده قديماً في تراثنا الفكري للخروج من هذه الحلقة الفرغة، فقد أكتسبت في وطننا العربي خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ومع تحقيق الإستقلال السياسي لبلدان عربية معينة، أبعاداً جديدة كما وثيقاً ولقد دارت المسألة في بعض أقطار وطننا بعد الحرب العالمية الأولى حول ما يلي : ـ هل ننطلق في تقويمنا لتراثنا الحضاري من المنهجيات التي نجدها لدى نقاد ومؤرخي هذا التراث في القرون العاشر أو الحادي عشر أو الثالث عشر أو الرابع عشر

---

[1] أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي من نقد وأجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٩ م ، ص «١٠٧».

[2] ينظر: طرابشيي،جورج هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والمماثلة العربية ، ص «٩٦».

[3] ينظر: الجابري ، د. محمد عابد،نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان،الطبعة السادسة ، ١٩٩٣ م ، ص «١٥».

أو الخامس عشر إلخ ... أم تأخذ بالمنهجيات الحديثة لدى شبنجلر وتوينبي و ارسنت رينان أو غوستاف ارنست لوبون إلخ [١]، ويظل التساؤل ماذا يعني الجابري بالتحرر من التراث يقول الجابري ((إن التحرر من التراث الذي نضعه كشرط لنهضتنا، لا يعني الإلقاء به في المتاحف أو سلة المهملات، كلا أنه ذلك غير ممكن أن الثمرة من التراث يعني أمتلاكه، ومن ثم تحقيقه وتجاوزه وهذا ما لا يتأتى لنا إلاّ إذا قمنا بإعادة بناءه بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزاءه من جهة وبينه وبينا من جهة أخرى))[٢]، ومن ثم رفض الفهم التراثي للتراث وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم ومن هنا ألمت متطلبات الحداثة في نظرة تجاوز هذا الفهم التراثي إلى فهم حداثي [٣]، ((بسبب طبيعة التساؤل الكبير الذي يؤدي بشكل مباشر او غير مباشر إلى القضية الأخرى، وهي هل نتابع مسيرتنا الحضارية، كما حددت أركانها ومنطلقاتها في تراثنا الحضاري، أم نحاول طرح قضايانا الراهنة من خلال رؤى ومنهجيات جديدة تتلاءم في طبيعة هذه القضايا)) [٤]، من خلال البعد العرفي لأنه لم يكن العقل المسلم بالذي يتشنج في دائرة الذات وينفعل على حدود الانا، بل لقد علمته العقيدة التي شكلته تقاليد الانفتاح العرفي على كل معرفة أو إنجاز ما دام يتضمن جانباً في الحكمة التي يتمزق هذا العقل بحثاً عنها والتي أصبحت هذه التقاليد بالنسبة إليه ممارسات يومية وعادات سائدة أمتدت لكي تغطي مسيرته الطويلة [٥]، لأن التكلم عن التراث في حقيقته يحتاج إلى معرفة وتحديد فلو قلت تراث فيندر أن تجد من يوصي بأن يلقي بالتراث في البحر أو في النار لكنك بعدئذ كلما حددت ما تعنيه أخذ الناس ينفضون من حولك فريقاً فريقا، والعكس صحيح بحيث قد تجد المعارضة عند ذكرك لفكرة مجردة حتى إذا ما أخذت تضيق إليها، ما يعنيها ويحددها أخذ الناس عندئذ يرون فيها ما لم يكونوا يرونه من قبل، فأيدوك جماعة

---

[١]ينظر :تزيني ،د. طيب ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ، الطبعة الخا مسة ص «١٢٧».

[٢] سالم ، د. أحمد محمد ، إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر م ص «٢٦٣».

[٣] المصدر نفسه ، ص «٢٦٣».

[٤]ينظر :تزيني ، د. طيب ، مشروع ، رؤية جديدة للفكر العربي ، العصر الوسيط ،ص «١٢٧».

[٥]ينظر: خليل ، د. عماد الدين ، مدخل الى الحضارة الإسلامية دار العربية للعلوم ، الحركة الثقافي العربي ،المغرب ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م ص «١٢٤».

بعد جماعة، كما نلاحظ عند كل دعوة جديدة [١]، والتسليم بالمشكلة كونها قابلة للحل، من حيث إحياء التراث وليس من قبيل إنتظار الفرج من التراث لأنه لا يحيي الموتى لأنه يصنع ثم يموت كما يموت الموتى [٢]، لأن الأمم تصنع تراثها ثم تخلفه وراءها لذلك تعامل عابد الجابري مع التراث من خلال أفق بنائي ينظر إلى المعرفة بصورة شمولية جامعة يخضع لمنهج ورؤية في تناوله العقول الثلاثة البيان والعرفان والبرهان، فكل واحد منها تحكمه رؤية ومنهج وفي تناوله لهما من حيث كونهما يشكلان ثقافة واحدة يعمل على رصد عقباتها من خلال تفكيك المنظومة وإرجاعها إلى أصولها ومقولاتها الأولية تهدف من خلال ذلك إلى تقديم قراءة عصرية للتراث بمعنى أنها قراءة تتجنب الوقوع تحت سلطة التراث بل تعمل على تفكيكه مما تتحقق تحررنا من البطالة الوجدانية من الشحنة الأنفعالية مما يجعلنا قادرين على التفكير عقلانياً مما نريد وهذا كما يرى عابد الجابري ((بمعنى التمرد من سلطة التراث المطالبة وهي ترجع إلى الطابع البنيوي للغة الكلام المحمل بشحنات في السحر والقداسة إذ تعامل مع التراث العربي الإسلامي بينه عمل تقليدها بأرجاعها إلى الأساس الأول الذي قامت عليه))[٣].

((لأنها تصنعه مرة واحدة إنما هي تصنعه فتكون متوجهة ثم ترحل وإياه)) [٤]، أي أن التراث مناصر مع الحدث التأريخي لكن هذا الحدث لا يبقى في صيغته هذه في حدود الماضي لأنه يمتلك بعداً تطورياً فيكون التأريخ في منظور الجدلية التأريخية التراثية هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه. إذ يكون التأريخ هو حوار الماضي مع الحاضر عبر التراث حوار تكون فيه زمام المجاورة للحاضر، لأن مسألة التراث ترتبط مع الحاضر وما تكتسبها من أهمية ودلالة الا بالسنة لهذا الحاضر وهذا تكليف وعي الماضي وغياباً بالحاضر وفهما للتراث وتحديداً للهوية [١].

---

[١]ينظر:محمود، د . زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، طبعة ١٩٧١ م ، ص «٦٧».

[٢] هذا المفهوم حسب رأي د. عبد الرحمن مرحبا وليس بالضرورة أن نأخذ به ،الباحث.

[٣] عبد زيد ، د. عامر ،نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ، رسالة ماجستير ، ص «١٣».

[٤] مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن ،الفكر العربي في مخاضه الكبير، ص «١١٤».

[١] ينظر:الربيعي ، علي رسول حسن ، إشكالية المنهج وتأويل التراث في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ،رسالة ماجستير آداب ، فلسفة ،١٩٩٤ م ص «٦٢».

ثانيا: - مفاهيم النهضة كما يراها الجابري .

أ - مجال الرجوع عن محتوى المفهوم (الحداثة ظاهرة تاريخية) .

للحداثة اثر خاص في الثقافة العربية المعاصرة، الاثر الذي يجعل منها بحق حداثة عربية، والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تأريخية، وهي ككل الظواهر التأريخية مشروطة لظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور. فهي تختلف إذن من مكان لآخر، ومن تجربة تأريخية لأخرى[١]، كونها القضية الأساس التي معطاها التجديد والذي لا يمكن أن يتم الا في داخل تراثنا بأستدعائه وإسترجاعه إسترجاعاً معاصراً لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتأريخيته، حتى تتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به بصورة علمية جدلية[٢].

رغم ما تعرضه المجتمعات الشديدة الحداثة والحركة والتي تجبرنا على تغليب التأريخية والتغير على كل البنى الثابتة، وتجبرنا على إعتبار النظام الإجتماعي بصفته مجموعة من الرهانات المتغيرة [٣]، التي((لم يزل التأريخ متورطاً بما يطرحه من رهانات قاتلة إنتهى الى أزمة مستقلة صارت عصية على الحل هو سؤال التحديث المجتمعي، وإنجاز التقدم الحداثي والمساهمة في الجهد الإنساني لبناء الحاضر إستشراقا للمستقبل، بحيث أراد هذا التأريخ أن يجري عملية زحزحة ذاتية للتحول من تأريخية السؤال المأزومة أصلاً، إلى تأريخية الإجابة، لكن أي إجابات إنها الأزمة بعينها ، لتنهي الإجابات السجالية والمتناقضة والمشاريعية والشعارية والأيدلوجية الى وحدة الثنائيات الضدية التي أفرزتها الحداثة الغربية لتكسب دلالة سلبية في الفكر العربي

---

[١]ينظر :الجابري ،د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٦».

[٢]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد، وآخرون ، الإسلام والحداثة والأجتماع السياسي ، حوارات فكرية ، ص «٢٥».

[٣]ينظر :أركون ، محمد ، من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، الطبع الأولى ، ١٩٩١ ،ص «٩٥».

))[1]، حيث أرادت هذه التأريخوية ((أن تعيد التفكير في الوعي التأريخي بالنسبة إلى الأيدولوجية العربية مؤكدة على معنى الاستمرارية التأريخية وعلى الدور الموجه للحقب ذات الزمن الطويل حتى يمكن إعادة تخلفنا الثقافي إلى مجال تاريخي كلي)) [2].

لذلك لا يستطيع عرب اليوم أن يقولوا أن لهم حضارة وثقافة بالمعنى الدقيق إلاّ إذا كان إنجازات اليوم في مستوى إنجازات الأمس وفي الوقت ذاته متميزة عن إنجازات الأمم الأخرى وبالتخصيص الأوربية التي تدعي الكونية، فربط الأصالة بإنجازات الأمس فقط، يشير إلى تأريخ بائد وكذلك الربط بإنجازات الحالية تكون كلاماً فارغاً ،((لأن ثقافتنا الحالية مقتبسة في معظم مظاهرها، والحل المعقول هو أن نربط الأصالة بطموح العرب وما يرغبون في تحقيقه مستقبلاً فتكون الأصالة عبارة عن المشروع الثقافي)) [3]، لأنها قضية إندماج بين مختلف التنوعات في الوطن العربي، لأنها قضية تأريخية إن صح القول لأنها هي وحدها التي توفر الشروط الضرورية التي تجعل الصراعات الإجتماعية تنتهي الى تقدم الى ظهور الجديد من جوف القديم[4]، ((حتى يتمكن من العطاء العلمي والحضاري والإسلامي بقدر يوسع آفاق الحضارة الإنسانية ويزود الإنسان بالقدرة على الخلاص مما يطبق على آفاقه من مخاطر ويلاحق كيانه من مشاكل ومعضلات)) [1]، لأن الدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة تأكيد نفسها بهذا الشكل معروف أو معترف به من طرف الجميع، إنه التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده وكما يحدث دائماً سواء على المستوى الفردي أو المستوى المجتمعي، فلقد أتخذت عملية تاكيد الذات بشكل نكوصيها إلى مواقع خلفية للأحتماء بها إنطلاقاً

---

[1] وسمي ، ضمد كاظم ، الفكر العربي وتحديات الحداثة ، إصدار منتديات ليل الغربة ، آذار ٢٠٠٩ م ، ص «١٥٢».

[2] الربيعي ، على رسول حسن ، إشكالية المنهج وتأويل التراث في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ، رسالة ماجستير ، ص «٤٦».

[3] المصدر نفسه ، ص «٤٨ . ٤٩».

[4] ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، الديمقراطية وحقوق الإنسان سلسلة كتاب من جريدة «ليونسكو ، الشريك الثقافي ، المؤسسة الراعية ٢٠٠٦ م ، ص «٨».

[1] الميلاد ، زكي ، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ،دار الصفوة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ،١٩٩٤ م،ص «٤٤٩».

منها[١]، ((لأننا نريد من هذا العرض الواقعي التأريخي للظاهرة تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول بالتالي إلى نتائج إيجابية، إن لم ترسل السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي تستعمل من دون شك على حصر نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقية))[٢] رغم جعلها حداثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها، إنها إذ تقع خارجها وخارج تأريخها لا تستطيع أن تحاورها حواراً يحرك فيها الحركة من داخلها، إنها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد الفعل الحتمي هو الإنغلاق والنكوص وإذن فطريق الحداثة عندنا يجب في نظرنا أن ينطلق من الإنتظام النقدي في الثقافة العربية بنفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل، لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة، المنهج وحداثة الرؤية والهدف تحرير تصورنا (التراث) من البطانة الأيدلوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعيها طابع العام والمطلق ونزع عنه طابع النسبية والتأريخية [٣].

ب - الأنطلاق الواسع نحو منظور حداثوي: -

إن المتتبع لمسير الأحداث في التجربة الحداثية الغربية التي رفعت شعار المساواة والتآخي بين البشر فضلا عن شعارات التقدم والتحرر،((قد تحولت في جزء منها إلى تجربة إستعمارية ابتداءاً من ١٨٠٠ م إلى حدود منتصف القرن العشرين، بل أمبرالية ثم عولماتية كما هو الشأن اليوم، وذلك لأن هذه التجربة قد أندغم فيها منذ بدايتها عنصران متنافران التحرر والهيمنة، التقدم والسيطرة السيطرة على الذات وعلى الآخر)) [١]، فقانون الحضارة يحكم هذه السيطرة لأنه يميزها عن محض الثقافة نزوعها الدائم الى تجاوز النطاق الجغرافي للأمة التي أبتدعتها وميلها شبه القهري الى تعميم نفسها على أوسع جناح ممكن في العالم المحيط، وهذا ما يجعل الحضارات الكبرى على الأقل،

---

[١]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، نحن و التراث ، ص «١٢».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٢٠».

[٣]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٦».

[١] سبيلا ، د. محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص «٧٩ . ٨٠».

((لخلق لا بلداناً وأوطاناً، بل عوالم كاملة تابعة له))[1]، لذلك تجد عالمنا المعاصر يشهد حضارة تندفع بكل قوتها لتغزوا كل حدود إقليمية أو محلية وإذا كانت هذه الحضارة تحمل في صياغتها طابع الغزو الأوربي أو الأمريكي، فالواقع أن مثل هذه الحضارات بمجرد دخولها إلى البيئات والأقاليم المحددة، وفضلاً عن ذلك فإن بأسمية الحضارة الفرنسية اليوم ليس في حقيقة سوى تتنوع لكل الحضارات السابقة سواء في الشرق أو في الغرب[2]، لأنها تعمل على الإشارة إلى إتجاهات ثلاثة تمثل المواقف الأساسية أزاء هذه القضية أولها الإلحاح على تبني ما يسمى بالثورة التكنولوجية على أساس أنها معيار التقدم العالمي المعاصر وطوق النجاة للمجتمعات المتخلفة وعصب الحياة في أستمرارها ومواصلتها للحياة وهذا الاتجاه في قطاعاته الأساسية، مهجور بما حققه الغرب الأوربي والغرب الأمريكي من أنجازات في هذا المضمار من الأتجاه الثاني وهو يتبني الإلحاح على ما يسمى بوضوح الأيدلوجية العقائدية، ويرى في ذلك السلاح الأساسي في البناء للإنسان الجديد القادر عن طريق التعبئة الروحية والفكرية على أن يصد هجمات الأعداء، ويبني بنفسه مجتمعه الإنساني الجديد، وهو بطبيعة رد الفعل يرى أن الأتجاه الأول أتجاه غربي [3]، لذلك نجد الجابري يعبر عن حال فرد فعل الشعوب ضد محاولة الغرب نشر قيمه في العالم أجمع هو إما الرفض المطلق والإنعزال وإما الإنضمام الى الغرب والقبول بقيمه ومؤسساته كما فعلت اليابان وإما نشدان تحقيق التوازن مع الغرب بالعمل على تطوير العلاقات الاقتصادية والعسكرية والتعاون مع المجتمعات الأخرى غير الغربية ضد الغرب مع الحفاظ على القيم المحلية الموقف الأول لا يشكل خطراً على الغرب لأنه لم يعد ممكناً العيش في عزلة في عالم يسوده التنافس والصراع، إما الموقف الثاني فهو إيجابي يعزز جانب الغرب، والموقف الثالث خطير يهدف الى إمتلاك وسائل التقدم الحديث لمنافسة الغرب ومصارعته [1]((ولا

---

[1] طرابيشي ، جورج ، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافات العربية في عصر العولمة ، دار الساقي ، بيروت ،لبنان ، ص «١٥٢ . ١٥٣».

[2]ينظر:أسكندر ، أثير ، تناقضات في الفكر المعاصر ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، ب . ط ،ص «١٤١».

[3]أسكندر ، أثير ، تناقضات في الفكر المعاصر ، ص «١٤٥».

[1] الجابري ، د. محمد عابد ، قضايا في الفكر المعاصر ، ص «١٢٢».

يتعلق الأمر هنا بخطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله بأستمرار بل بخطاب يكرر نفسه ويعرض نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائماً هو هو قطباه التراث او الأصالة من جهة والفكر الأوربي المعاصر والحداثة من جهة أخرى ومن هنا كانت الاتجاهات والتيارات التي يمكن للمرء أن يرصدها ويقارن بينها في هذا الخطاب إذ لا تختلف في هجومها ومضمونها ولغتها الا بأختلاف موقعها على ذلك المحور كما كان في الوسط فهو توقيعي وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي ينشد الأصالة وإما عصراني ينشد الحداثة))[١]، لذلك على العرب أن يتعذروا من عدم قبولهم بالحداثة لأنها فرضت عليهم من الخارج فعلى أكثر أمم الأرض أن تحذوا حذوهم في الممانعة للأسباب عينها [٢]، لذلك كان لابد للعرب أن يستيقظوا لأنهم في وضعية دونية في التأريخ المعاصر كونهم أمة متشتتة ومجزأة تحكمها قوى خارجية هي قوى الغرب الحديث [٣]، بعدما شكلت مفاهيم النهضة والأنوار والحداثة في العالم العربي مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، وهي متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها الى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن الحداثة ((يجب أن نعلم أنهاء مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار والنهضة))[٤]، وإنه لا بد من حداثة تنطلق من واقعنا العربي، وهذا ما سنجدهُ في المبحث القادم إذ ستتأصل عندنا مفاهيم الحداثة في الواقع العربي ونكتشف هل هي متأثرة بالغرب أم وليدة اللحظة.

ثالثا: - صدمة الحداثة: -

أ - مقومات الحداثة في الواقع العربي : -

بدأت الأمة العربية تأخذ هذا المفهوم بعد الحرب العالمية الثانية، ((وبعدما اتسمت الرؤية الحضرية والحديثة للعالم ودعوتها لها، وهي الرؤية التي صاغت ما نعرفه بأسم

---

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٣٨».

[٢]ينظر :بلقزيز ، د. عبد الاله ، من النهضة إلى الحداثة، ص «١٧١».

[٣]ينظر :سبيلا ،د. محمد ، الحداثة وما بعده الحداثة ، ص «١٥٣».

[٤] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٦».

الحداثـة)) [١]، والتـي تعد أنقلابـاً هـائلاً فـي تـأريخ الإنسـانية لأنهـا تحـول كبيـر وغيـر مسبوق في رؤية الإنسان للعالم [٢]، كونه عملية جدلية على مستوى الفكر وثورة على مستوى الممارسة تتيح لنا فهم الحداثة((بوصفها بنية كلية ينطوي عليها مفهوم الحداثة ذاته (MODERNITY)وبأعتبارها سياقاً شاملاً يستوعب كل تفاصيل عملية التحديث (Modernization) ووعيا نوعياً يعرض مفهوم النزعة الحداثية (Modernism) على الوعي العربي بها))[٣].

لذلك ينبغي إذن أن تشتق عناصر الثبات بعناصر التحول حتى لا تبقى الثقافة العربية هجينة عالة على الماضي أو عالة على غيرنا عالة على العرب، ذلك الذي ملك عليا أمرنا في جميع الوجوه، لابد إذن من التحول من مجال الذاكرة إلى جمال النسيان الفاعل [٤]، حتى يكون للحداثة في تأريخنا وثقافتنا العربيتين وعت فيه نفسها لا يقل عن ثلاثة أرباع القرن، لكن سؤالها لم يبرح يفرض نفسه على حاضرنا حتى اليوم، بل لعله بأت أحد من ذي قبل بعد أن نهض فينا من أبدى الاعتراض عليها بلسان جهير حيث سلطته في حيزه الاجتماعي الذي يحدب عليه أكثر مما هو في مقوله الفكري [١]. ولعل هذا المفهوم أي الحداثة لا يمكن اختزالها في إشكالية القديم والمحدث في التراث العربي لسببين :

أولهما :. إنطلاقاً من موقع حضاري يبدوا متخلفاً إذا قورن بظروف الحداثة الأولى عند إزدهار الحضارة العربية الإسلامية .

وثانيهما : ـ أن مفاهيم الحداثة عند العرب اليوم مرتبطة بالحداثة العالمية، وهي تدعوا إلى تحول جذري لم تحققه حركة المحدثين.

---

[١] حافظ ، د. صبري ، القضية العربية والحداثة ، ص «١٨».

[٢]ينظر:بلقزيز ، د. عبد الإله ، من النهضة إلى الحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م ، ص «٢٤٠».

[٣] حافظ ، د. صبري ، القضية العربية والحداثة ، ص «١٩».

[٤]ينظر: الخديوي، أحمد، الحداثة بين الإتباع والإبداع، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي بيروت ، باريس ، رئيس التحرير ، مطاع الصفدي ، العدد (٧٢ . ٧٣) سنة ١٩٩٠ م ص «١٢٦».

[١]ينظر:بلقزيز ،د. عبد الإله ، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين ، ص «٥٦».

الحداثة إذن أوسع من التجديد فهي مجرد مظهر عن مظاهرها التجديد هو إنتاج المختلف، المتغير الذي لا يخضع للمعايير السابقة . بل يسهم في توليد معايير جديدة، الجديد نجده في عصور مختلفة، فكل قديم حديث في عصرهِ على حد عبارة[١] أبن قتيبة[٢]، إلاّ الإسلام فيبقى ذات الحضارة المتجددة لإن مثاله مثال نموذجي فلو كان على هذه الحضارة أن تبقى محصورة بالأمة كما كانت تعدّت شبه الجزيرة العربية ولما كانت امتدت من الشرق الأقصى إلى المغرب الأقصى، ولما كانت صارت بكل بساطة هي الحضارة العربية الإسلامية هذا من قانون الحضارة، أما قانون الحداثة فيقوم على تميز حازم بين العالم القديم الذي كان يتسع لتعدد في الحضارات وبين العالم الحديث الذي ينزع أكثر فأكثر إلى أن يكون موحّد الحضارة متعدد الثقافات [٣]، أو بعبارة أخرى إن العالم القديم كان محدوداً جداً لأن البشر في الماضي كانوا يرون أنفسهم كائنات ضعيفةوصغيرة جداً ويرون محيطهم صغيراً جداً، ولكن البشر من العالم الحديث يعتقدون بأنهم يعيشون في عالم واسع جداً من حيث الزمان والمكان ويرون عالمهم الجغرافي أكبر بكثير مما يتصوره العقل أو الحس، فليس بأستطاعة العقل الإحاطة بمديات الكون ، والعالم وتصور جميع أبعاده [١]، إلاّ أن يكون هناك إندماج بين الرؤى ففي واقعنا العربي من الصعب جداً على العقل أو النفس أن تعيش في زمان غير زمانها لأن الفرد جزء من المجتمع والزمن، والفرد جزء من المجمتع إذن وثقافته هي من ثقافة هذا المجتمع وهويته، إنما تحددها ثقافته، وإذن هناك علاقة جدلية أخرى موجودة بين هوية الفرد وهوية المجتمع فما يقوم به الفرد يحدده المجتمع ويجب أن يرضى عنه وكل سلطان يخرج عن ثقافة المجتمع يرفضه المجتمع ويدنيه ويقصي صاحبه عنه

---

[١]ينظر: الصفدي ، مطاع، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد(٧٢-٧٣) ص «١٢٥».

[٢] أبن قتيبة : ـ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عالم وفقيه وأديب وناقد ولغوي موسوعي المعرفة يعد من أعلام القرن الثالث للهجرة ٢١٣ . ٢٧٦ هـ، راجع: مؤسسة أعمال المؤسسة للنشر والتوزيع/ الموسوعة العربية العالمية، ج١٨ ، ص «٧٢».

[٣]ينظر :طرابيشي ، جورج ، من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافة العربية ، ص «١٥٢ . ١٥٣».

[١]ينظر: سروش ، د. عبد الكريم ، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات والخلفيات والمعطيات ، ترجمة أحمد القبانجي ،الإنتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م ، ص «٢٢٨».

ويرفضه[1]، ((لأن الواقع العربي الراهن يعاني من هيمنة نوع آخر من اللاعقلانية يختلف تماماً عن ذلك النوع الذي قام في أوربا المعاصرة كتتويج لعقلانيتها نوع ينتمي تأريخياً إلى القرون الوسطى بكل ما كانت تتميز به من طغيان سلوك القطيع وعصا الراعي سواء على مستوى الحياة الإجتماعية، وأمام هذا النوع من اللاعقلانية المتخلفة تأريخياً تبرز ضرورة العقلانية كسلاح لا بديل عنه، وهل يمكن تحقيق حداثة بدون سلاح العقل والعقلانية؟))[2]، بالطبع لا حتى لا تتسبب في وقوع أرتطام مع النظام التقليدي الذي أصطلح عليه في الغالب صدمة الحداثة [3] ((ونحن نعيش اليوم ضمن إطار قرية صغيرة كما يوصف اليوم من خلال القدرة على أنتشار الثقافات وتبادل المعرفة)) [4]، إذ إن التفكير في الأمة العربية والإسلامية كمجموع، وليس كنخبة محصورة العدد متصلة ببعض مظاهر الحداثة تنظر إلى نفسها في قرآتها وتعتقد إن الوجود كله هو ما يرى في تلك المرآة، هذا في حين أن هذه النخبة صغيرة قليلة، ضعيفة الحجة أمام التراثين والمطلوب منا في ما ينحصر الحداثة ليس أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث، فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمع في نشر الحداثة فيه أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته[1]، رغم التطورات الكثيرة طرأت على العالم العربي منذ صدر الإسلام حتى اليوم، فهل أفقدة ذلك هوية أنتصارات وهزائم ونكسات وضربات وصفعات ولكمات وحملات التشكيك بالتأريخ والعقيدة والأرض، توالت على هذه الأرض الطاهرة، ولكن الصعوبة لم تتأثر بل لقد زادت قوة ورسوخاً [2]، ورغم ذلك نرى في التراث مهمازاً وليس كابحاً لإرادة الحداثة، ((وصحيح إن العرب أمة ذات تراث كبير وعريق ولكن الأمة ذات التراث قد تكون مؤهلة أكثر من غيرها للتعاطي

---

[1] الحلو ، حسنين ، الانسان والواجب رؤية في الواقع العربي،مجلة اداب البصرة ، العدد(٥٤) ضمن مؤتمر البصرة ص٣٣٧.

[2] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٨».

[3]ينظر:سبيلا ، د. محمد ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ص «١٤٨».

[4] سليم ، جيهان ، وآخرون،الثقافة العربية أسئلة التطور والمستقبل ، ص «١٥٩».

[1]ينظر:الجابري ، د. محمد عابد ، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي ، ص «٢٦».

[2]ينظر:مرحبا ، د. حمد عبد الرحمن ،الفكر العربي في مخاضه الكبير ، ص «١٢٠ . ١٢١».

مـع الحداثـة العالميـة مـن موقـع الإبـداع لا مـن موقـع الإتبـاع فقـط))[1]، ونجـد موقـف الجـابري هنـا يتحـدد علـى ضـوء معطيـات واقعنـا الـراهن لإنـه يعطـي مفهـوم العقلانيـة والديمقراطيـة، والتعامـل العقلانـي النقـدي مـع جميـع مظـاهر حياتنـا، والتراث مـن أشـدها حضـوراً ورسـوخاً، هو الموقـف الحداثي الصـحيح، إذ إن الحاجـة إلـى الاشـتغال بـالتراث تكون من خـلال تحديث كيفيـة تعاملنا معه خدمـة للحداثة وتأصـيلاً لها [2]، ((ورغم ذلك نحن لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا مـن النمـوذج التراثـي، أعنـي المـوروث عـن ماضـينا ، لـم نختـره لأنـه أرث، والإنسـان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً وأكثر من ذلك يتمسك بـه ويحتمـي داخلـه عنـدما يجـد نفسـه معرضـاً لأي تهديـد خـارجي)) [3]، هكـذا وجـد العـرب أنفسـهم، ((كمـا وجـدت الشـعوب المسـتعمرة كلهـا نفسـها أمـام عمليـة تحـديث كولونيـالي لـبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمر أكثر من غيرها، عملية تحديث لم تتثبت أسسـها فـي الداخل، بـل نقلت مـن الخـارج جـاهزة وغرسـت غرسـاً، بـالإغراء حينـاً وبـلقوة حينـاً آخـر، فـي مجموعـة مـن القطاعـات التـي أصـبحت تشـكل، بعـد الإسـتقلال الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا))[4].

ب - الحداثة العربية في فكر الجابري.

تحدث الجابري عن مفهوم القطعية الأتسمولوجية في مواطن عدة لعل أهمها في كتابه (نحن والتراث) وخاصة ذهابه إلى الأفتراض بأن الفلسفة في الأندلس والمغرب قد أنجزت هذه القطيعة مع نظيرتها في الشرق[1]، رغم أن الغرب بقي في تأخره ثقافياً واقتصادياً طوال الفترة التي عزل فيها نفسه عن الإسلام ولم يواجهه حيث أنه لم يبدأ أزدهارالغرب ونهضته إلاّ حين بدأ أحتكاكه بالعرب سياسياً وعلمياً وتجارياً، حيث

---

[1] طرابيشي ، جورج ،هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة و«الممانعة » العربية ص «٩٧».

[2]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ، ص «١٨».

[3]ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص«١٨».

[4]ينظر: المصدر نفسه ، ص «١٨».

[1]ينظر :الجابري ، د. محمد عابد وآخرون ، الإسلام والميراث والأجتماع السياسي ، ص «١٧».

أستيقظ الفكر الأوربي على قدوم العلوم والآداب والفنون العربية فمن سباته الذي دام قرونا ليصبح أكثر غنى ومجالاً واوفر صحة وسعادة [١]، رغم أنبهارنا بالحضارة الغربية أو قل الهزيمة الروحية إزاء هذه الحضارة بأعتباره الباب الواسع الذي نفد إلينا منه ذلك الغزو والفكري، فرحنا في حالة أنبهارنا ننقل منها نقلاً بلا وعي ولا تدبر [٢]، رغم إننا لا ننكر النمو التقني . وسرعة الإتصالات، وكل التسهيلات والإمكانات التي أهدتها إلينا هذه الحضارة الحاضرة وإن فوائدها ومزاياها مما لا يمكن لأحد أن يغض عنها النظر والبصر، ومن هنا أمنت البشرية لنفسها شروطاً أفضل للحياة ولكنا لا يمكننا أيضاً أن نقص النظر عن حقيقة كبرى هي أن روح الإنسان تجد نفسها أمام حقيقة كبرى لا نهاية لها، وأن تبديل سعادة الإنسان المعنوية إلى صدف رفاه مادي لا يمكنه أن ينسى الإنسان لمدة مديدة حاجته الماسة والعميقة إلى راحة الضمير والطمأنينة وأن ينسى أهمية الدين ورسالته الكبرى وأن يغفل عما هو بحاجة إليه حاجة ذاتية [٣]، من هنا نجد إن القطيعة موجودة بين الشرق والغرب خاصة بالنظر إلى محاولات النهضة في الوطن العربي وفشلها، ((من خلال استمرار النهضة في أوربا ونجاح الثورة في بلدان كثيرة))[١]، يمكن تحليل القضية إلى((إن هناك شعور بتزايد الهوة التي تفصل العرب المتخلفين عن العالم المتقدم عالم الآخر الغرب أساساً والذي يعانيه الأيدلوجي العربي بشكل مأساوي وهو بعرض التجارب النهضوية التي خاضها الوطن العربي وما آلت إليه من فشل يعانيه التقتوي العربي بصورة أقل مأساوية ولكن أعقد إشكالية، أن التقنوي العربي مشغول كما يقول الجابري لا بمحاكمة الماضي بل بالتفكير في سد الفجوة

---

[١]ينظر :هونكه ، زيغريد ، شمس العرب تسطع على الغرب ، أثر الحضارة العربية في أوربا ، ترجمة فاروق بيضون ، كمال دسوقي ، مراجعة ،ثارون عيسى المغربي، المكتبة التجارية ، بيروت ، لبنان ،ص ٣١ ١٩٧٩ ص «٥٤١».

[٢]ينظر :قطب ، محمد ، الصراع بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي ، منبر التوحيد والجهاد ، ص «٧» ، ب . ط .

[٣]ينظر :اللاري ، مجتبى الموسوي ، الإعلام والحضارة الغربية،تعريف محمد هادي اليوسوفي الفردي ،مركز نشر الثقافة الإسلامية ، قم ، إيران مطبعة الهادي ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٦ م ،ص «٦».

[١] الجابري،أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «١٣٤».

التقانية التي تفصل حاضر العرب عن حاضر الغرب ومستقبله))[1]، يمكن القول بصفة عامة أن الأدبيات التقانية العربية تنطلق كلها صراحة أو ضمناً في منطلق واحد هو ما يعبر عنه بالهوة التقانية أو الفجوة والثغرة بين العرب والغرب، ((وإذا كان بعضهم ينظر إلى هذه الهوة كظاهرة عامة تسود العلاقة بين الدول المصنعة ودول العالم الثالث ، مستعيداومكرراً تحليلات خبراء الأمم المتحدة والباحثين الغربيين، فإن التركيز يقع في معظم الاحيان على خصوصية هذه الهوة كما هي بين البلدان العربية والغرب))[2].

يشكل الجابري على العداء الذي ولده بعض الكتاب عن الغرب إذ يجد إن الرجل من هؤلاء غالباً ما يفكر تفكيراً غربياً، حتى وهو يتكلم اللغة العربية وغالباً ما يقضي عطلته في بلد أوربي، وهو إذا خرج من بلده، أو من البلد العربي الذي يشتغل فيه شعر وكأنه خرج من السجن، أما عادات الملبس والمسكن والأكل والشراب فهي غربية تماماً، مع ذلك فهو لا يتردد في القول إن مفاهيم الثقافة الغربية ونظرياتها لا تصلح لنا ولسنا في حاجة إليها لأن ما عندنا يكفينا، لأن عند بعضهم إن المذاهب الفكرية الغربية تظهر وتختفي، ويخلص قولهم إلاّ إنه لا حاجة لنا بهذه المذاهب التي لا تظهر حتى تختفي وإن ما لدينا من تراثنا يكفينا [3]، فيرد الجابري على هذا المعطى بجانب فلسفي إذ يقول ومهما يكن من أمر ((فأن العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون وأرسطو وكانت وبرغسون وغيرهم ومعظم من أشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلاّ كواكب خفاقة تستضيء بنور غيرها دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلاّ قليلاً))[1]، إذن يمكن القول إن العقل الغربي على مضمونه الفلسفي وآليات التفكير فيه وموجهاته أو خلفياته اللاشعورية كان موجهاً إلى نقد للحداثة من داخل الحداثة نفسها أو قل للدقة من داخل لحظة نقترح في تأريخ الحداثة هي ما بعد الحداثة [2]،وبعد استعراض اهم الجوانب الفكرية التي جاء بها الجابري ضمن اطار

---

[1]ينظر: الجابري،أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «١٣٤».

[2] المصدر نفسه ، ص «١٣٦».

[3]ينظر: حنفي ، د. حسن ، الجابري ، د. محمد عابد ، حوار الشرق والغرب نحو إعادة بناءُ الفكر القومي العربي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ م ، ص «٧٢».

[1] الجابري،د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «١٦٨».

[2]ينظر: بلقزيز ، د. عبد الإله ، من النهضة إلى الحداثة ، ص «٥٨».

خطاب الحداثة والتي كانت ضمن معطى الفكر وتداعياته ، سنخوض في الفصل الثالث حول المفاهيم أي(موارد الاتفاق والاختلاف) بين الجابري وسابقه عبده ، ومحاولة ايضاح الكثير من الجوانب الهامة الخاصة في هذا المضمون بينهما .

الفصل الثالث

من خطاب النهضة إلى خطاب الحداثة

الرؤى المشتركة والمختلف فيها بين محمد عبد ، ه ومحمد عابد الجابري.

المبحث الأول:- المعطيات الفكرية

(المشتركات والانقطاعات) بين الرائدين

أ-المنهج الفكري:-

-عبده ومنهجه الفكري.

-الجابري وتعامله مع الفكر.

ب-المنهج التفسيري:-

-عبده ومنهجه التفسيري.

-الجابري والتفسير آليات المنهج .

جـ-آليات العقل:-

-مفاهيم العقل عند عبده.

-العقل معطياته عند الجابري.

المبحث الاول: المعطيات الفكرية.

أ-المنهج الفكري:-

-محمد عبده ومنهجه الفكري:

من حيث الشخصية الفكرية التي تمتع بها محمد عبدُه،((امتلك شخصية عميقة جعلته مستقل الفكر وكثير الثقة بالنفس))[١]، لأن فكره كان يتلمس مشروعية الفكر الذي يقع خارج الدين في داخل الدين[٢]، لذلك عده بعض الدارسين ان فكر محمد عبده هو تعبير عن طموح الطبقة البرجوازية الصغيرة الناشئة في المدن وتوسيع لها ونشر لسيادتها في المجتمع المصري والعربي الاسلامي عموما، مثلا يقول عنه محمود اسماعيل[٣]:- "ان محمد عبده كان مفكرا برجوازيا، ناضل ضد سيادة الاقطاعيين بقدر ما كان مصلحا دينيا رام تخليص العقيدة الدينية" من عقبات الجمود والخرافة في منهج يجمع بين المثالية والواقعية.[٤]

((ذلك دعى الى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف هذه الامة مثل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعا الاولى)).[٥] لذلك ان المشكلة التي واجهها عبدُه وجيله ملخصها مشكلة الازائية على الارض الواحدة بين حضارة اسلامية مقيمة اساس مبادئها الله والايمان، واخرى غربية وافدة قواها العقل والانسان، وبناء على ذلك ارضت جهود عبده المفكر الطليعي في جيله على الخروج

---

[١] المراكشي، د. محمد صالح،الايدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي،دار المعارف للطباعة والنشر،سوسة،تونس، ب.ط، ص"٥٨".

[٢] ينظر: فراجّ،د. عفيف، إشكالية النهضة بين الليبرالية الاغترابية والاسلامية الاقتصادية،دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م،

[٣] محمود اسماعيل:- ولد في مصر سنة ١٩١٠م في اسيوط ، شاعر معاصر من اشهر قصائده (النهر الخالد) ، (نهر الحقيقة)، و (صوت من الله). توفي ودفن في القاهرة سنة ١٩٧٧م. ، مؤسسة اعمال المؤسسة ، المؤسسة العربية العالمية ، ج٢، ص٧٤.

[٤] ينظر: المراكشي،د. محمد صالح،الايدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي، ص٨٧.

[٥] عمارة،د. محمد،الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين،ص"٥٠".

من ازائية الجيل السابق وانتقائه عن طريق الجمع بين طرفي الجدلية المتباعدين والانتهاء بهما الى وحدة تصالحية قائمة في الوسط–اي الى معادلة فكرية يتصالح فيها العقل والايمان، ويكون من شأنها ان تحول بين الانشطارية في المجتمع الاسلامي. اذ سيتضح للأخذ بمبادئ الحداثة القائمة على العقل. ان حداثة لا تقتضي الابتعاد عن الاسلام وسلوك طريق غير طريقه، كما يتضح للأخذ بمبادئ الشرع المستمدة من الايمان[١]،((لذلك لا يمنع التفكير عن محمد عبده في ضوء زمنه ومعطيات هذا الزمن المجتمعية والسياسية والتربوية والثقافية ان نفكر فيه في الوقت ذاته في ضوء التطورات التي عاصرته ذاتها على صعيد العالم الذي عاصره فلا ينبغي الاقتصار عند تقويم فكر الرجل على النظر اليه في ضوء الثقافة التقليدية التي تلقاها والتي كانت معطياتها هي ما يسمح له، لممارسة التجديد الذي جعل منه غاية جهده في كل الميادين التي اشتغل بها))[٢]، لذلك وهو يأبى الذل للتقاليد حتى في العلم. فيقول: "لا ينبغي ان يذل فكره لشيء سوى الحق، والذليل للحق عزيز، اذ يجب على كل طالب علم ان يسترشد بمن تقدمه سواء أكانوا احياء أم امواتا، ولكن عليه ان يستعمل فكره فيما يؤشر عنهم، فأن وجده صحيح أخذ به، وان وجده فاسدا تركه[٣]، وحينئذ يكون ممن قال الله تعالى فيهم: "فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه. اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب".[٤]

فعلى من يريد كمال امة بقاؤها أن يقيس ذلك بكمال كل فرد منها ويسلك في تكميل العموم عين الطريق التي يسلكها لتكميل الواحد، هل يسهل على صاحب الفكر الرفيع ان يودع في عقل الطفل الرضيع او الصبي قبل رشده وقبل ان يتعلم شيئا من مبادئ العلوم. ((تلك الافكار العالية التي نالها بالجد والاجتهاد، وكثرة المطالعات بل لو اراد ان يجعل شخصا من الاشخاص على مثل فكره. احتاج الى ان يبدأ بتعليمه القرآن

---

[١] ينظر: داغر،شربل،وآخرون،عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة،مؤسسة رينيه معوض،لمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،الطبعة الاولى،٢٠٠٠م، ص"٥٧".

[٢] وجدي،د. محمد والنيفر،د. أحميدة،لماذا اخفقت النهضة العربية، ص"٢٢٣".

[٣] ينظر: قلعجي،قدري،ثلاثة اعلام الحرية،ص"٣٠٩-٣١٠".

[٤] سورة، الزمر،آية،١٧ – ١٨.

والكتابة ثم التدرج شيئا فشيئا. حتى يحصى أعماله ويقيدها بقيود من الترغيب والترهيب وان يراقب حركاته في اعماله، خوفا في اختلاطه بفاسدي الاخلاق والافكار))[1].

-الجابري وتعامله مع الفكر:-

ان المنهج الفكري عند الجابري اعتمد مجالا واسعا بوصفه اداة للانتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاته المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم واسباب تخلفهم الراهن[2]،((لذلك ان الامي لا يبدع خصوصا في عصر كله علم وتقنية))[3] ونحن نعرف ان الفكر كأداة بينة في المباديء والمفاهيم والآليات الذهنية والفكر كمحتوى بنية في التصورات، في الاراء والافكار والنظريات، فأيهما نعني عندما نتحدث عن الفكر العربي، وايهما يمكن وصفه بأنه يعاني ازمة ابداع هذه القضايا مطروحة من قبل الجابري وأجاب عليها ((ما دام الفكر كأداة هو جملة معطيات يكتسبها الانسان من خلال احتكاكه بمحيطه الاجتماعي الثقافي خاصة فأن هذا المحيط يلون بل يشكل الفكر الاداة الذي يتكون فيه وفي خلال التعامل معه وذلك هو جانب الخصوصية في هذا الفكر)).[4] فنخلص ان المحيط له دور مهم في تحديد مجال الفكر علميا أو دينيا او فلسفيا وربما توفيقيا فتاريخ العلم اثبت ان العلم قد تطور داخل بنية فكرية مكونة في الوحدة الصميمية بين الدين والفلسفة والعلم.[5] رغم تعميم نظريات صيغة التفسير. تطور الفكر في اوربا، تعميمها على تاريخ الفكر في الحضارة العربية الاسلامية فعمل غير علمي وهو استغراب في الشرق يعني تفكير تحكمه بوعي او بدون وعي المركزية الاوربية، لذلك كانت ممارسة النقد الابستمولوجي على الجابري من خلال وضعه بين

---

[1] ديوان النهضة،الامام محمد عبده، ص"١٣٨".

[2] ينظر: الجابري،د. محمد عابد،تكوين العقل العربي،ص"١٣-١٤".

[3] ينظر: حاج حمد،محمد ابو القاسم،الازمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن،ص"١٠٥".

[4] الجابري،د.محمد عابد،اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص"٥٢".

[5] ينظر: الجابري،د.محمد عابد،التراث والحداثة،ص"١٣٨-١٣٩".

قوسين ((مسألة العلاقة بين الفكر والواقع))،[١] اذ لامراء في ان كل فكر هو عبارة عن بنية نظرية. اما عناصر هذه البنية فهي المفاهيم التي يشيد عليها هذا الفكر رؤيته الخاصة،[٢] اذا يؤكد الجابري على ان الافكار لا تنزل من السماء، انها دوما انعكاس واضح ومطابق قليلا او كثيرا لوضعية اجتماعية تاريخية وبمجرد ما تكون هذه الافكار ذات الطابع الانعكاسي موضوعا للتفكير، تتحول بفعل الدينامية الداخلية للفكر هذه الدينامية التي يلعب فيها التجريد دورا أساسيا الى كيان مستقل ذي بنية خاصة به، أي الى فكر نظري. والاشكالية الايدلوجية لكل فكر نظري اجتماعي تاريخي، هي الهروب من الحاضر المعقد دوما للبحث عن مستقبل اكثر بساطة واكثر معقولية،[٣] لأن ((المهام المطروحة تتطلب وضع استراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل، وليس من الضروري ان ينتظر المثقفون من الحكومات العربية الراهنة القيام بوضع مثل هذه الاستراتيجية لأن النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل،[٤] لذلك ان الحاجة تدعوا اذا الى قيام أنجلستا عربية جديدة بأنتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف ادواته المنهجية ورؤاه العلمية))[٥]

بين المنهج الفكري عند محمد عبده وبين محمد عابد الجابري بعض الخطوط المتفق عليها والبعض المختلف فيها، فنجد عبده تبنى مشروعية الفكر الاسلامي الذي اراد من خلاله تحرير الفكر وابعاده عن الجمود بعدما غرق الكثير في بحر الرجوع الى الماضي بدون تصور للحاضر لأننا نجده يقول اننا ضمن مشكلة ازائية بين فكر الشرق وفكر الغرب اذ يجد ان لا قطعية بين الفكرين وعليه اتخذ موقفا وسطا بالرجوع أي الى التوأمة بين العقل والايمان ومفادها الرجوع الى السلف الصالح اذا اقتضى ذلك، ولكن

---

[١] الجابري،د.محمد عابد،التراث والحداثة ،ص"١٣٩".

[٢] ينظر: الجابري،د. محمد عابد،نحن والتراث،ص"٢٧٧".

[٣] المصدر نفسه،ص"٢٨٦".

[٤] ا ينظر: لجابري،د. محمد عابد،اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص"٦٣".

[٥] المصدر نفسه،ص" ٦٣"،ينظر كذلك،حاج حمد،محمد ابو القاسم،الازمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي المعاصر،ص"١٠٦".

مع مراعاة معطيات المعاصرة التي نجدها قاتمة في اذهان الكثير من ابناء الامة لذلك تناول قضية التوأمة بين الفكرين راجح فعلا لأنه سيزيل الكثير من العثرات التي اصابت الامة رغم انتقاد الكثير منهم. اذن عبده رغم الثقافة التقليدية التي عاشها وتدارسها الا انه جعل جل اهتمامه ممارسة تجديد الفكر حتى مجال العلم ليكون قادرا على محاربة ما يسميه بالجهل والخرافة، وباعطاء بعض المفاهيم التي بجدها عبده مؤدية الى الفكر مثل الجد والاجتهاد وكثرة المطالعات حتى يقوم كل فرد من افراد المجتمع ويجعلهم قادرين على السير قدما نحو اصلاح امتهم وقيادتها نحو الفكر السليم الذي اريد له ان يكون مندثرا وبعيدا عن الواقع، أي لا يكون مبدعا، ولعل محمد عابد الجابري انطلق من نفس الفكرة التي جاء بها عبده اذ ان الامي لا يبدع وهو في عصر تقدم به كل شيء. لذلك اعطى الفكر آلية التمحور حول محيطها أي هو انتاج المحيط الذي نكون فيه وهذه الانتاجية تكون حسب الاحاطة. اما النقطة الثانية المتفق عليها فهي قضية مواكبة الفكر العالمي ولكن ابقاء الوعي العربي داخل محيطه، رغم الانتقادات التي وجهت اليه في مشروعه العربي، اما نقطة الافتراق فهي انطلاقه من تصورات فكرية مفادها الثقافة العربية بكل تجلياتها وابعادها الاسلامية وغيرها لأنه حسب قوله ثقافة عربية بالذات، أي ذات العربي نفسه بعيدا عن انتمائه وديانته حتى يحدد الخلل ويعطي النتائج.

ب-المنهج التفسيري:-

-عبده ومنهجه التفسيري:-

لقد ذهب محمد عبده فعمم هذا النهج، الذي يرفض ان يكون القرآن كتابا للعلوم الطبيعية والكونية عممه على ما ورد في القرآن من قصص الاولين وذكر لتاريخ الامم التي سبقت امة الاسلام. فالقرآن عنده ليس كتابة تاريخ. رغم هذا القصص التاريخي الذي ورد فيه وليس لمفسر او قاريء ان يتلمس فيه حقائق التاريخ ووقائعه، ((لأن ما فيه من قصص تاريخي انما جاء لبيان العظمة وتبيان مواطن الاعتبار. فليس في القرآن شيء من التاريخ من حيث هو قصص وأخبار للامم أو البلاد لمعرفة احوالها، وانما هي

الايات والعبر تجلت في سياق الوقائع بين الرسل واقوامهم، لبيان سنن الله تعالى فيهم)).[1]

لا ان يكون غير هذا الفهم، فمن سوء حظ المسلمين ان اكثر ما كتب في التفسير يشغل قادته عن هذه المقاصد العالية والهداية السامية. فهنا ما يشغله عن القرآن مباحث الاعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصلحات البيان ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين وتخريجات الاصوليين، واستنباط الفقهاء المقلدين وتأويلات المتصوفين وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض وبعضها بليغة عنه بكثرة الروايات وما خرجت هي في خرافات الاسرائيليات.[2] والاعتماد على برهان تأييدي، فمثلا جاء القرآن منهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه في الكتب المقدسة، منهجا يمكن لأهل الزمن الذي انزل فيه ولحن يأتي بعدهم ان يقوموا عليه، فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبي (ص) بما عهد الاستدلال به على النبوات السابقة. بل جعل الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة يعجز البلغاء عن محاكاته فيه ولو في مثل اقصر سورة عنه وقص علينا ان نعلم لكن لم يطلب التسليم بل لمجرد انه جاء بحكايته ولكنه اقام الدعوى وبرهن وحكى مذهب المخالفين ((وأكد عليها بالحجة وخاطب العقل واستنهض الفكر، وعوض نظام الاكوان وما فيها فالاحكام والاتقان على انظار العقول وطالبها بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا اليه))[3]، فمثلا تجده وهو يتحدث في تفسير الآيات القرآنية التي تحدثت عن سنن الله الحاكمة لحركة الكون، وسير التاريخ، وقيام الحضارات وسقوطها، واسباب التقدم والتخلف في الامم والمجتمعات، وتداول الازدهار والانحطاط بين الناس[4]، حتى يصل الى المعنى المنشود والذي يحتاجه الفرد في المجتمع، فكان يقرأ الآية، فاذا اتصلت بالعقيدة شرحها شرحا وافيا، عارضا ما وردح في القرآن في موضوعها، مبينا ما دخل على المسلمين في هذه العقيدة من فساد ودخيل. واذا اتصلت الاية بالاخلاق ابان اثر هذا الخلق في صلاح

---

[1] عمارة،د. محمد،الامام محمد عبدة مجدد الدنيا بتجديد الدين،ص"٧٥".

[2] ينظر: رضا ، محمد رشيد،تفسير المنار،ج١،ص"٧٠٠".

[3] عبده،محمد،رسالة التوحيد،ص"٤٤٠".

[4] ينظر: عمارة،د. محمد،الاصلاح بالاسلام،ص"١١٣".

الامم وضياعه في فسادها، واذا اتصلت بحالة اجتماعية اوضح اثر هذا في الحالة الاجتماعية في حياة الامم، مسترشدا بالواقع، مستشهدا بما يجري في العالم، فهو تفسير عملي يتفق مع الواقع ويبين سببه، وهو اخلاقي يدعو للعمل على مباديء الاسلام ويبين انها منبع السعادة في كل العصور.[١]

-الجابري والتفسير وآليات المنهج:-

جاء الجابري في مفهومه لتفسير القرآن في كتابه (مدخل الى القرآن الكريم) بجزئه الاول، في التعريف بالقرآن على آلية ابتدأها عن قرآت في محيط القرآن الكريم، تحدث من خلالها عن علاقة الاسلام التاريخية مع اليهودية والنصرانية كما يحددها القرآن نفسه بوصفه يشكل معها الديانات السماوية الثلاث، وتحدث عن المعنى المقصود بوصف النبي (ص) بـ ((الامي)) والعرب بـ ((الاميين)) في القرآن كما تحدث عن الوحي والنبوة وعن معاناة النبي منهما((وعن انواع الفهم التي كونها المسلمون لانفسهم عنهما))[٢]. بعد ذلك انطلق الجابري متساءلا عن معنى القرآن وجاء بجملة من آراء المفسرين في ذلك، وتطرق بعدها الى مفاهيم الاحرف والقراءات والمعجزات والتعريفات لأنه وكما يقول الجابري ((اعتقد انه لا ضرورة في الاسترسال ان عملنا هنا لا تمليه الحاجة الى اجلاء خلفيات تعريفات القرآن ومثيلاتها، اننا لا نهدف الى مسألة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والايدلوجية. لا نريد الدخول معها في جدال يعطيها فرصة الدفاع الايدلوجي عن نفسها، بل نريد ان نسلك ازاءها مسلكا مغايرا تماما، نريد استعادة الاسئلة القديمة التي كانت وراء كونها وتناول اخرى جديدة تتجاوزها، اعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها))[٣]، ومع ان المفسرين في جميع العصور قد تعرضوا لهذا الجانب من الفحص للنص القرآني، فطرحوا اسئلة وصاغوا اجوبة ظلت موضوع تداول بينهم، فان الذين اختصوا في هذا النوع من التعامل التكويني مع النص القرآني هم علماء باحثون ظهروا في مرحلة متأخرة نسبيا اطلقوا على نتائج ابحاثهم اسماء ومصطلحات يضمها اسم جامع هو: علوم القرآن يقصدون بذلك

---

(١) ينظر: امين،احمد،زعماء الاصلاح في العصر الحديث،ص"٣٢٩".

(٢) الجابري،د. محمد عابد،مدخل الى القرآن الكريم،ج١،ص"١٤٩".

(٣) المصدر نفسه،ص"١٩".

انواع المعارف التي تدور حول مختلف جوانب النص القرآني[١]. ولا نشك ان الذي ينظر الى الموضوع نظرة من يحمل منظار الثقافة العربية كما ورثها جيلنا والاجيال السابقة سيحكم بأن الكلام في النص القرآني، في هذه الجهة استوفاه الاقدمون في تلك المؤلفات الجامعة.

والحق انهم وجهوا تقريبا جميع الاسئلة المتعلقة بالموضوع وناقشوها وقدموا اجابات عنها حتى ليخيل الى المرء اليوم انه لم يعد هناك مجال للمزيد، اما المستشرقون الذين يعتمدون في الغالب منهج المقارنة فأنهم، يوجهون اسئلة تحد مرجعيتها الصريحة او المضمرة في ثقافتهم الخاصة بهم، وهي اسئلة قد تفيد قضايا جديدة لم تكن من مجال المفكر فيه في الثقافة العربية الاسلامية[٢]، اما القرآن فوضعه مختلف تماما فمن جهة لم يكتبه الشخص الذي اوحى اليه محمد (ص)- بل كان يتلقاه "قراءة" ويبلغه قراءة ومع انه قد اتحذ كتابا يكتبون ما يقرأ عليهم منه[٣] ، لذلك نجد ان الاهتمام الزائد بموضوع اسئلة الكون والتكوين الخاصة بالقرآن بل بفضل هذا الاهتمام نجد انفسنا كما يقول الجابري مطالبين اليوم بتجديد طرح كثير من الاسئلة التي طرحت سابقا وفسح المجال لاسئلة اخرى قد تطرحها اهتمامات عصرنا الفكرية والمنهجية، ذلك لأنه بغير نجديد التفكير في الاسئلة القديمة وطرح اخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا لـ "الظاهرة القرآنية" الى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها وتجعلها معاصرة[٤].

سبقنا الحديث هنا عن المنهج التفسيري لدى عبده وتداخلات المنهج التفسيري عند الجابري، في وقت كان يعيشه عبده في ظل اجواء تجد القرآن معبر عنه كتابة تاريخ لوجود القصص فيه. الا أن عبده يحدد هذا المعنى لبيان العبرة في القصص وتفسيرها. ضمن اطار الواقع المعاش آنذاك، ورغم ان جيل عبده كان يجد بعض المباحث التي تشغله عن القرآن، بينما نجده يبحث عن الدليل القطعي الذي يورد في بعض الآيات لأنه حسب عبده يجده قائما في كل زمان ولكل جيل وهذا اساس تفسيره الذي يحكي

---

[١] الجابري،د. محمد عابد،مدخل الى القرآن الكريم،ج١،ص"٢٠٥".

[٢] ينظر: المصدر نفسه ،ص"٢٠-٢١".

[3] المصدر نفسه،ص"٢١".

[4] المصدر نفسه،ص"٢٢-٢٣".

الوقائع ويتم بها المعطيات من جانب الاخذ بالموضوع من قبيل الاخذ ببعض مفاهيم العقيدة التي تعتبر جوهر الدين لديه حتى يبينها تبيانا واضحا باقامة الحجج الدامغة وعرضها على الفكر الانساني ليستقبله. لأن المجتمع بحاجة الى توضيح المفاهيم لا الى سلبها، بينما جاء محمد عابد الجابري بتفسيره عن آليات تاريخية وهي خلاف ما جاء بها محمد عبده لأنه يتحدث عن علاقات الديانات الثلاث تاريخيا، واهتم بالتعريفات اكثر من التفصيلات، ولم يأخذ بلب العقيدة واعتبر ان الكلام في التفسير محظ مضيعة للوقت لأن القدماء كتبوا وفسروا كل شيء اخذا بأقوال المقاربة في التفسير بين القديم والحديث، بأعتبار ان الوقت الحالي يتطلب طرح اسئلة ويراد منها اجوبة توائم وتوافق فكرنا المعاصر تعمل على اعطاء منهجية لمعرفة ما يريده واقع الفكر المعاصر اليوم وبما تمليه عليه الاسئلة من حيرة وتوقفات لأن التفسير القديم حسب اعتقاده لا يجدي نفعا ولا يتوافق مع توجيهه الاسئلة المعاصرة.

جـ- آليات العقل:-

-مفاهيم العقل عند عبده:-

استخدم محمد عبده العقل في فهم الاصول الاسمية فقد كان همه وجود الله وصفاته على شاكلة المعتزلة قديما فهو يؤكد ان للانسان حرية كبرى وجوهرها العقل والتفكير والارادة وذلك حسب قوله ((لأن الافعال الانسانية مختارة فيما امرت وكما شهد سليم العقل والحواس نفسه انه موجود ولا يحتاج في ذلك الى دليل يهديه، كذلك يتعهد انه مدرك لاعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بارادته))[1]. اما مذاهب الفلسفة فكانت تشهد آراها في الفكر المحض، ولم يكن من هم اصل النقد في الفلاسفة الا تحصيل العلم، والدفاع بما يندفع اليه رغبة العقل من كشف مجهول، استكناه معقول وكان يمكنهم ان يبلغوا في مطالبهم ما شاءوا، وكان الجمهور من اهل الدين يكنفهم بحمايته، ويدع لهم من اطلاق الارادة ما يمنعون به في تحصيل لذة عقولهم[2]، حتى تكون ذروة العرفان، ومع انه منح اهمية للعقل وحرية التفكير الا انه وضع لذلك حدودا

---

[1] المراكشي،د. محمد صالح،الايدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي،ص"٨٦".

[1] ينظر: عبده،محمد رسالة التوحيد،ص"١٨".

وهو الوحي والنبوة، فربط بينهما كما فعل اسلافه من الفلاسفة المسلمين الكندي، والفارابي، وابن سينا والغزالي الخ.. يقول: "فالعقل يحتاج الى معين يستعين به في تحديد احكام الاعمال ولا يكون لهذا المعين سلطان على نفسه حتى يكون في بني جنسه بشر ليفهم عنه ومنه ما يقول ويكون ممتازا على سائر الافراد بأمر حقائق على ما عرف في العادة، ويكون بذلك مبرهنا على انه يتكلم عن الله هذا المعين هو النبي،[١] لذلك ا ن اول اساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلي والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح، ففقد اقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك الى العقل، ومن قاضاك الى حاكم فقد اذعن الى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك ان يجور او يثور عليه،[٢] هكذا نظر الاسلام الى العقل فاعتبره "الميزان القسط" الذي لابد وان يزن به المسلم ما يعرض عليه ويعرض له من امور الدين والدنيا، فأمتاز بذلك عن لاهوت اهل الكتاب. وانعكس ذلك في حضارة اهله عندما اتخذوا الموقف الاسلامي الحق في هذا المقام، واذا كان هذا مقام العقل في الاسلام كما راه محمد عبده فان انحياز الاسلام الى الاعتراف بقوانين السببية على النحو الذي قرره الفلاسفة والطبائعيون هو انحياز واضح وحاسم. اذ لا تعارض بينه وبين روح الاسلام، وماتقرر فيه لله سبحانه من القدرة والفعل والعناية والتأثير، اما الذين يتوهمون ان الاعتراف بالارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات وجودا وعدما مما يتنافى مع الاسلام فان فكرهم، هذا غريب عن روح الاسلام جديد بأي دين آخر الا هذا الدين[٣]،((كما نعى على الفقهاء تزمتهم في فهم النصوص الدينية وتثبتهم بحرفيتها وظاهرها، دون التفات الى روحها وجوانيتها و وحملهم تبعة ما وصل اليه المسلمون من قلة الاكتراث بجوهر العقيدة، وانحى باللوم على العلماء خاصة، لأفتقارهم الى روح النقد والتمحيص، وتمكن الاوهام والخرافات من أكثرهم))[٤].

-العقل ومعطياته عند الجابري:-

---

[٢] ينظر: المراكشي،د. محمد صالح،الايدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي،ص"٨٦-٨٧".

[٣] ينظر: عمارة،د. محمد،الاعمال الكاملة لمحمد عبده،ج٣،ص"٢٨٢".

[٤] ينظر: عمارة،د. محمد،الامام محمد عبده،مجدد دنيا بتحديد الدين،ص"٨٢-٨٣".

[١] امين،د. عثمان،راود الوعي الانساني في الشرق الاسلامي،ص"٦٩".

اختص الجابري وكما اوضحنا في الفصل السابق بمفهوم (العقل العربي) باعتباره هو العقل المكّون، اي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين اليها كأساس لاكتساب المعرفة او النقل تفرضها عليهم كنظام معرفي ، اما العقل المكّون فيكون هو تلك الخاصية التي تميز الانسان عن الحيوان اي القوة الناطقة باصطلاح القدماء[١]، وعلى وفق التأسيس الذي بنى عليه اطروحته للعقل العربي من خلال البيان الذي صدر عن الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الاسلامية الاستدلالية الخاصة ، ومن خلال العرفان الذي يتم عن طريق الالهام والكشف[٢]،او عن طريق البرهان الذي يعد الحجة الفاصلة البنية[٣]، لذلك انطلق الجابري من مسلمة مفادها ان هناك عقلا عربيا من حيث البينة والتكوين، هو عقل مأسور بالممارسات النظرية النحوية والفقهية والكلامية وبالتالي نتج في الماضي الجاهز للحاضر، لذلك اصبح مفهوم العقل عند الجابري مفهوما مرسّما، كما ان ادوات النقل اصبحت معلومة بالضرورة تتمثل اساسا في الادوات الابستيمية[٤]، ولا نحتاج الى برهان يدل على ان الجابري لم يكن يقصد بمقولة العقل العربي عقلا اجرائيا او عقلا ادائيا بل هو في الحقيقة يقصد عقلا عربيا من حيث البنية والتكوين، وبالتالي لا مجال للقول انه مفهوم الغاية منه تقريب الرؤية لا غير، والوصول الى احداث هزة معرفية في اطر الفكر العربي المعاصر[٥]، رغم اننا نجده قد تخلى بعد ذلك تماما عن القسمة الابستمولوجية[٦] الثلاثية واعتمد للعقل السياسي تفسيرا معرفيا مباينا بالاستثناء هذه المرة الى ثلاثية (القبيلة، الغنيمة، والعقيدة) وواضح للعيان

---

[٢] ينظر: الجابري،د. محمد عابد،تكوين العقل العربي،ص"١٥".

[٣] المصدر نفسه،ص"٢٥١".

[٤] المصدر نفسه،ص"٣٨٣".

[٥] ينظر: عرفة، عبد القادر، نقل مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل، مجلة المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،العدد٣٥،آب أغسطس،٢٠٠٨م ،ص"٢٧".

[١] عرفة، عبد القادر، نقل مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل ،ص"٢٨"".

[٢] الابستمولوجية: هو لفظ مركب من لفظين احدهما ابتسميا وهو العلم والآخر بوغوس وهو النظرية، والدراسة الابستمولوجية وهي نظرية العلوم، أي المعرفة البعدية فضلا عن ابعاد العلوم،المعجم الفلسفي،صليبا، جميل،ج١،ص"٣٣".

اين هو المأزق فلو كان البيان او العرفان او البرهان نظاما معرفيا ثابتا للعقل العربي لكان العقل العربي خضع للتحديد نفسه اما الانتقال من مستوى البيان او العرفان والبرهان في تفسيرهِ بينة العقل العربي الا مستوى القبيلة والغنيمة والعقيدة، في تفسير بنية العقل السياسي فيعني اما اننا لسنا امام تحليل ابستمولوجي قادر على الوصول الى الثوابت البنيوية.((واما اننا لسنا امام بنية ثابتة لعقل عربي كلي تتكرر في جميع العقول الجزئية التي تمتمظهر بها))[١]، نحو ثبوتية العقل واظهاره ووقوفه ضد اقصاء العقل والاستغناء عنه كما فعلت بعض المدارس الفلسفية الاوربية وخاصة مدرسة فرانكفورت[٢] على بلورة (نظرية نقدية) محورها الاساسي نقل العقل وبالتخصيص العقل الاداتي واعادة الاعتبار الى العقل الموضوعي او المعياري، فوقوفه مع العقل وتأسيسه للعقل العربي وطرحه مفهوم العقل المستقيل ادى الى توجيه نقودات كثيرة اليه، لذلك هو ينظر لمفهوم العقل المستقيل نظرة لم يرجع بها الى اصول اللغة العربية من اجل فهم الدلالات التي يحملها المصطلح، فالجابري يعتقد ان سبب تأخر المسلمين كان من جراء تقديم العقل استقالته انما بدأوا يتأخرون حينها بدأ العقل عندهم يقدم استقالته[٣].

بعد التتبع لمفاهيم العقل عند عبده وعند الجابري اجد بأن العقل الذي نادى به عبده واوضحه في أكثر من موطن هو (العقل الاسلامي)، الذي اراده ان يكون واضحا في اعمال الناس، رغم ان العقل مهمته كشف المجهول واستكناه المعقول. الا ان الاسلام اعطى أهمية للعقل اوضحت من خلال منحه حرية للعقل في التفكر. رغم انه حذر من الافراط والتفريط فيه الا انه اراد تناول العقل بما ينسجم مع روح الاسلام هذا من ناحية ومن ناحية أخرى اراد في المجتمع الاسلامي العامل في حقلي العلم والدين ان لا يكون الاول يأخذ جانب العقل العملي البحث الذي لا يؤسس الى مفهوم الاخذ بمعطيات بعيدة عن روح الاسلام. والثاني ان لا ينظر الفقهاء الى المجتمع نظرة تزمت

---

[٣] سالم،د. احمد محمد،اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر،ص"١٨٠".

[٤] مدرسة فرانكفورت: مدرسة المانية ضمت العديد من الفلاسفة المهمين امثال هابر ماس، ماركوز، ويورغنر/وادورنو، حاولوا انتقاد المجتمع واشكال الاستلاب الحديث تيمنا بماركس ، ودعوا الى فلسفة انوار جديدة : ينظر: حلو ، شارل واخرون ،موسوعة اعلام الفلسفة ،ج٢،"٥٢٣".

[٥] عرفة، عبد القادر، نقل مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل،ص"٣٠".

بل المطلوب هو التعاون بين العقل والدين، وهنا يجب ان نضع محمد عبده في اطار التفتح العقلي الذي ينظر بفوقانية ولا ينظر لبعض الامور بجوانية، لأن العقل عنده هو الاساس لأنه ينبوع اليقين.

اما الجابري فان العقل الذي نادى به هو العقل العربي الذي بنى اطروحته عليه رغم انه اتفق مع عبده في جانب العرفان والعقيدة واختلف معه بمفهوم العقل العربي الذي لا يؤسس على مبدئية النظر الى روح الاسلام وانما بالنظر الى جملة المبادئ المقدمة والتي تميز الانسان عن الحيوان–حتى يصل الى نقطة ممكن ان تكون هي المحور الاساس في مشروعه للعقل العربي وهي الممارسات التي انهالت على العقل العربي وأسرته وجعلت الوصول قطعيا الى العقل المستقيل. في حين قام نقد العقل العربي عند الجابري على قسمة العقول الى سياسي واخلاقي، وهما افضل في الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الاخلاق والسياسة وتدبير المنزل، اي الاقتصاد وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والألهيات، قد حضرت في تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي ولو جزئيا، وتكون قسمة العلوم الثلاثية الى عقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت في الرباعية النقدية، تنتقل من علم الى آخر فالمهم ليس العلم–بل العقل اختراقا للعلوم عرضيا وليس اعادة بنائها طوليا، ومزجها في مادة واحدة دون التمييز بينها في عدة مقاصد فقد قام كل علم، لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم اصول الدين لتنظير العقيدة، وعلم اصول الفقه لتعقيد الشريعة بداية بالمصلحة–وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الانا بلغة الاخير وعتلوم التصوف لتحويل الثقافة الى تجارب به ومناهج شعوبية.

المبحث الثاني:-

(محاولات التقارب الثقافية في الواقع العربي بين رؤية عبده والجابري)

أ-مفهوم الوحدة.

-معنى الوحدة عند محمد عبده.

-الوحدة ومحورها عند الجابري.

ب-المشروع الترابطي بين الفرد والمجتمع.

-رؤية محمد عبده.

-ترابطية الجابري.

جـ-واقع المجتمع العربي بين مسؤولية المثقف والخطاب السياسي.

-الواقع عند عبده.

-الجابري وتحقيق الواقع.

أ-مفهوم الوحدة:-

-معنى الوحدة عند محمد عبده:-

سار محمد عبده على معنى ان الله عز وجل خلق الانسان وجعل الناس امة واحدة اي مرتبطا بعضه ببعض في المعاش لا يسهل على افراده ان يعيشوا في هذه الحياة الدنيا الا لأجل الذي قدره الله لهم الا مجتمعين يعاون بعضهم بعضا، ولا يمكن ان يستغني بعضهم عن بعض، فكل واحد منهم يعيش ويحيا بشئ من عمله. لكن قواه

النفسية والبدنية قاصدة على توخيه جميع ما يحتاج اليه فلابد من انضمام قوى الآخرين الى قوته فيعتني بهم في بعض شأنه كما يستعينون به في بعض نشأتهم، وهذا الذي يعبرون عنه بقوله ((انسان مدني بالطبع))[1]، تابعا لتراثه اي تراث هذه الامة الموحدة وتحديد حياتها العقلية. وان يقدم لحاضرها ومستقبلها الغذاء الصالح للنمو والتطور، وهو قد شاء بأحياء هذا التراث ان تتخطى الامة صفحات عصورها المظلمة وسنوات عثارها وتخلفها، فتجعل من عصر ازدهار حضارتها الذهبي المنيع الذي تقف امامه مسلحة بالاستنارة العقلانية الحديثة، لتعترف امهات علوم السابقين، وهذا هو السر في تنوع مواد التراث وتعدد علومه التي وقع عليها اختيار الرجل كي يبدأ ايضا هذا العمل العظيم[2]. لذلك ان الناس امة واحدة اذ لابد لهم بان يعيشوا تحت نظام واحد يكفل لهم ما يحتاجون اليه مدة بقائهم في هذه الحياة الدنيا ويضمن لهم ما به يسعدون في الحياة الاخرى، ((ولا يمكنهم في هذه الوحدة ومع تلك الوصلة اللازمة بمقتضى الضرورة ان يتفقوا على تحديد ذلك النظام مع اختلاف الفطرة وتفاوت العقول وحرمانهم من الالهام العفوي لكل منهم الى ما يجب عليه لصاحبه))[3].

-الوحدة ومحورها عند الجابري:

ابدى الجابري وجهة نظره في تأييد اي انجاز وحدوي. ولكن بعيدا عن التصور اليو توبي الذي يروم الوحدة الشاملة، لاستحالة انجازها واقدم صورة في صور التوحد الفيدرالي او الكونفيدرالي الذي لا ينهي الكينونة القطرية[1]،((لذلك تجده يتفحص الخطاب العربي الحديث والمعاصر ويجد خطاب الوحدة يتجدد داخله بالآخر او

---

(١) ديوان النهضة،الامام محمد عبده،ص"٤٥".

(٢) ينظر: عمارة،د. محمد،الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين،ص"٢٦٩".

(٣) ديوان النهضة،الامام محمد عبده،ص"٤٥-٤٦".

(١) ينظر: اسماعيل،محمود،نقد حوار المشرق بين حنفي والجابري ،ص"٣٤".

نقيضه))[1]. اذ يعتقد الجابري هنا، ان يكون الانسان عربيا هو ان يشعر بأنه عربي فعلا عندما يتعرض شعب او فرد عربي لعدوان اجنبي، ويشدد ايضا على ضرورة الانتباه الى اهمية تعدد الرؤى والمواقع في النظر الى العربي قياسا الى ذاته والى الآخر، فالعربي ليس وجودا جامدا، ولا هو هوية ثابتة جاهزة، انه هوية لتشكل وتصبر ولذلك فأن يكون الانسان عربيا وليس فقط مغربيا أو مصريا او عراقيا ..الخ. هو ان يكون عروبيا اي نزوعا نحو تحقيق الوحدة الثقافية العربية القائمة بوحدة اقتصادية، ونوع من الوحدة السياسية لأن الهوية العربية هي انتماء الى رابطة قومية لها مضامينها الثقافية والاقتصادية والسياسية يحركها شعور عصبوي تقريباب، تتعزز من خلاله كلما تعرضت للتحدي او الاعتداء من الاخر. وهكذا تصبح الهوية ليس غير رد الفعل ضد الآخر ونزوع حالم لتأكيد الانا بصورة اقوى وأرحب، ولكن الهوية الى جانب انها ردة فعل ضد الآخر فهي ايضا ما انا عليه في نظر نفسي وفي نظر ذواتنا المشتركة.

بعد قراءة الابعاد التي سار عليها مفهوم الوحدة لكلا من محمد عبده ومحمد عابد الجابري اجده مقاربا في المعنى الى حد ما. لأن الاول استعمل مفهوم الوحدة في خطابه هو من خلال وقوف الذات العربية ضد الآخر المستعمر–أي استعمل صيغة (الذات الآخر) حتى يحقق الاندماج المعهود على مستوى التداخل بين المفهومين ولعل هذا مناط ما للرابطة الانضمامية[2] من تحقيق هدف العربي في امته لأنه حسب رأي عبده هو الوقوف المرجو من العرب والمسلمين صفا واحدا ضد الآخر، وتحقيق النظام الذي يعتبر الطريق المعبد نحو تمكين الامة لقيامها.

اما الجابري فنجد المفهوم يحمل العنوان نفسه ارتآه عبده من حيث المناداة بالانسان العربي الذي يحمل شعور الانا العربية عندما يوجه له خظر من الخارج لـ

---

[2] الجابري،د. محمد عابد،اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص"٨٣".

[1] الانضمامية:– اردت بهذا المصطلح ان اوكد على اهمية انضمام الفرد الى المجتمع لأن الثاني يحتاج الى الاول لأكمال البناء الصعودي نحو التكامل المجتمعي. فضم الفرد الى المجتمع هو بمثابة كبس (عنصر–– > مجموعة)وهذا الانضمام سيحقق التفاعلات الموجودة لتحقيق الغاية،الباحث.

(الآخر)، وهو بذلك اراد تحقيق الرابطة الانتمائية[1]، التي تحقق الاندماج بكل نواحي الحياة باعتباره عند الجابري كشعار قومي او بمعنى آخر وظف هذا الشعار في خدمة النضال الوطني القطري او لخدمة شعار الوحدة لمشروع الدولة القطرية او كما يسميها هو في خدمة نقيض الوحدة.

ب-المشروع الترابطي بين الفرد والمجتمع:-

-رؤية محمد عبده:-

رؤية عبده في هذا المجال بدأها بتوجيه اللوم الى رجال الفكر في عصره، لأنهم لم يقدموا على اي محاولة لاصلاح مجتمع هم اعلم الناس بما يشوبه من عيوب[2]، لذلك قام عبده بالعودة الى تاريخ الحضارة الاسلامية للبحث عن مظاهر الدور الايجابي الذي لعبته العقيدة الاسلامية في قيام تلك الحضارة وازدهارها، من اجل الاستناد الى هذا الدور في تأكيد دور جديد ممكن لتلك العقيدة في الحاضر والمستقبل لأنها عند عبده قادرة على ان تكون ايجابية لمسار رقي الانسان[3].لذلك حدد محمد عبده الاسباب المسوؤلة عن ضعف العالم الاسلامي، فوجد ان اهم هذه الاسباب يكمن في الجمود الاجتماعي[4]، فكان همه الوحيد هو رد النتائج الضارة اجتماعيا[1]، ثم أكد بعد ذلك على البحث عن الاسباب التي كونت الداء ليسهل العلاج. ((ان ذلك لا شك ناشيء عن مؤامرات اجنبية قام بها الذين ضاقوا ذرعا بالسيطرة العربية والهيمنة الاسلامية من رجال الجنسيات والعصبيات المختلفة من العرب والعجم، اولئك الذين

---

[2] الانتمائية:- اردت في هذا المصطلح ا نابين ابين على ان قضية الانتماء عصية جسيمة كونها لا تحمل معنى واحد، بل هي مشتملة على كل النواحي السياسية-العلمية-الثقافية والاجتماعية)، ولعل الجابري اراد تحقيق هذا المعنى من خلال انتماء العربي لهذه النواحي،الباحث.

[3] ينظر: امين،د. عثمان،رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي،"٧٢".

[4] ينظر:وقيدي،د. محمد،و د. احميدة النيفر،لماذا اخفقت النهضة العربية،ص"٢١٩".

[1] ينظر:ابو طه،انور وآخرون،خطاب التجديد الاسلامي الازمنة والاسئلة،دار الفكر،دمشق،سورية،لطبعة الاولى،٢٠٠٤م،ص"١٧٠".

[2] ينظر:الغروي،عبد الله،مفهوم العقل،المركز الثقافي الديني،الدار البيضاء،المغرب،ط٢٠٠١،٣م،ص"٤٨".

حملهم مركب النقص ان يعملوا على افساد الدولة بالتقرب الى السلطان عن طريق التفوق في الاوساط الشعبية بواسطة الانحرافات والتحزبات التي عملت لها الجمعيات السرية والحركات الهدامة طيلة عصور عديدة، نجحت اثناءها في تحويل المسلمين عن فهم القرآن ودراسة السنة والاستكانة الى شتى الخوارق التي تكفي اصحابها كل وسائل العمل واسباب الحياة))[1]، لذلك عبر بموقفه من هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفردية المفرطة في فرديتها وينحاز الى نوع من الجماعية، يرى المجتمع جسدا واحدا شديد الترابط والتأثير، فهو يعيبه ان طلب النفع الى ما لا يجب ان يكون على حساب النفع العام، بل ويجب ان يكون في طريق تخفيض النفع العام[2].

ترابطية الجابري:

يجد الجابري ان عرض المسألة الاجتماعية في الوطن العربي، لم يكن نتيجة عوامل داخلية محضة بل لقد كان للاحتكاك بالغرب وفكره الليبرالي والاشتراكي اثره الكبير في تبلور الوعي بالمسألتين لدى النخبة العصرية في مصر والشام اولا ثم تعميمه تدريجيا على مثيلاتها في الاقطار العربية الاخرى[3]، لذلك أكد على ان المسألة الاجتماعية في الوطن العربي طرحت، لا انطلاقا من معطيات المجتمع العربي ككل ولا انطلاقا من خصوصيات الاقطار العربية كلا على حدة، بل انطلاقا من استلهام او استيراد مفاهيم وافكار تعبر عن معطيات المجتمع الاوربي ككل وعن خصوصيات البلد الاوربي الذي يرتبط به فكر هذا المفكر او السياسي العربي، وهكذا كانت التنمية العصرية العربية تشرع للمجتمع العربي لا انطلاقا من تحليل الواقع العربي بل باعتماد نتائج تحليل واقع آخر، هو واقع هذا القطر الاوربي او ذاك، ومن هنا تلك الفجوة، بل الهوة، بين الفكر والواقع بين التنمية والجاهزية للوطن العربي[1]، لذلك يصر الجابري على اننا بحاجة الى علم مستقبلات خاص بنا، علم يستمد بالامل ويحفز على العمل.

---

[3] الفاسي،علال،اعلام من المغرب والمشرق،ص"١٣٤".

[4] ينظر: عمارة،د. محمد،الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين،ص"١٥٤".

[5] ينظر:الجابري،د. محمد عباد،وجهة نظر نحو اعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر،ص"١٣٧".

[1] ينظر: المصدر نفسه،ص"١٣٨".

نحن بحاجة الى ان نعيش مستقبلنا في حاضرنا ومتكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوي مهلهل قابل للتفكك والتجزء تحت اي صدمة او كابوس، بل كحلم فلسفي عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا الى عقل يسود ويحكم، وتحويل العقل، عقلنا نحن الى تاريخ يتحرك ويعيد، فيحقق للذات الحالمة ما هي بحاجة اليه من الاستواء والاتزان ومن الطمأنينة والاستقلال، الا اذا كان يمتلك منطقا داخليا متماسكا يجعله قادرا على جعل صورة المستقبل الاتي متممة لصورة المستقبل الماضي وبالتالي تحويل الحاضر الى جسر يصل بين المستقبلين، يدمج الماضي في المستقبل ويجعل المستقبل ميدانا لتحقيق الماضي، يعني انجاز ما كان ممكنا أن تحقيقه فيه ولم يتحقق كاملا[١].

في هذه النقطة بالذات تناول الاثنان مفهوم المسألة الاجتماعية وهي مسألة هامة جدا، ابتدأها محمد عبده من نقطة حساسة، نقطة الرجوع الى البداية لمعالجة الجمود الذي اصاب المجتمع بكل معطايته، ولعل الاخذ بمفهومي العقيدة والحضارة لتحديد النقطة التي تكون قادرة على ايصال النفع بكل جوانبه الاجتماعية على مستوى مد الجسور بين الفرد والمجتمع لمعالجة ازمة مهمة ظهرت في بعدها الحضاري وليست آنية ولا مستحدثة، فقضية الجمود كما يصفها هي قضية تريد تحليل العوامل المسببة الرئيسة، اي اخضاعها الى تحليل شامل يظهر مركب النقص ويجد له العقار الناجع، بهذه الخطوة يمكن ان نترك الفرد يحدد مصيره اما ان يلتحق بالمجتمع الذي ولد فيه واما يتركه، بمعنى آخر أكد عبده اما ان يحقق هذا الفرد نفعا جماعيا يفيد المجتمع او لا يحقق نفع شخصه فقط.

اما الجابري فوجدته هنا بين دفتين:-

الاولى: ارجع كل ما يدور في الوسط الاجتماعي او المسألة الاجتماعية الى الغرب بطرحه مفهوم الاستيراد والذي يعتبر امر خطير لانه بذلك ينكر التراث ،اي انه يتعارض مع فكر عبده في ناحية انه نفى البعد الحضاري للفرد مع مجتمعه.

والامر الثاني:- انه يبحث عن مستقبل لواقع المجتمع العربي من خلال ربط صورة مستقبل الماضي مع المستقبل ويجعله ميدانا لتحقيق الماضي.

---

[٢] ينظر:الجابري،محمد عابد،اشكاليات الفكر العربي المعاصر،ص"٢٠".

وهنا هو متفق مع عبده الا انني اجده مخالفا لاطر المنهجية الصحيحة بسبب الانقطاع بين الامر الاول والثاني...

جـ- واقع المجتمع العربي بين مسؤولية المثقف والخطاب السياسي:-

الواقع عند عبده:-

لقد ادرك عبده ان معطيات الواقع تستوجب وضعها في الاعتبار كي يكتب النجاح لمشروعه، ((تلك المعطيات التي تجاهلها سابقوه من المجددين الثوريين الذين اعتمدوا استراتيجيات طوبوية تقول على التغيير الانقلابي الثوري دفعة واحدة وتعادي الحكام باعتبارهم مسؤولين عن حال التردي وتطمع الى ان تعم دعواتهم العالم الاسلامي باسره، الامر الذي حال دون نجاحها يشهد على ذلك تجارب المجددين السابقين والمعاصرين))[1]، لذلك عمد الى استراتيجية اسس عليها عمله فتتعلق بتنوير الرعية، بهدف خلق مناخ موات للاصلاح، اذ ادرك بثاقب نظره ان تحقيق الاصلاح السياسي لا يمكن ان يتم دون ان يسبقه اصلاح ثقافي واخلاقي عام[2]، لذلك نهج عبده سبيلا في الاصلاح كان له اثر واضح لا على جماعة من العلماء المثقفين فحسب بل على حركات اسلامية باكملها. والتفت الى المشكلة على صعيدها الداخلي، ورأى ان نقطة الضعف التي تعاني منها الامة هي الفهم الصحيح للدين المبني على الاعتقاد الحق[1]، فاختار عبده في ارساء المسؤولية التي يتحملها المثقف عن طريق النهج في الخلاص، اي طريق النجاة بالفرد، اذ المعول عليه هنا هو الجهد في الالتفات الى النفس واستنباطها والغوص في اغوارها، وقبول اشراق انوار وجود الحق في القلب[2]، لذلك اراد

---

[1] اسماعيل،د. محمود،في تأويل التاريخ والتراثي،ص"٧٤".

[2] ينظر: المصدر نفسه،ص"٧٦".

[1] الدعامين ،د. زياد خليل محمد ، القرآن في مواجهة الحضارة الغربية بين النورسي ومحمد عبده ،مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية،تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت،السنة (١٢) العدد (٣٣) ،شعبان ١٤١٨هـ،ديسمبر ٢٠٠٧م،ص"٢٠".

[2] ينظر :حنفي،د. حسن وآخرون،الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،الطبعة الثانية،٢٠٠٦م،ص"٣٠٨".

ان يكون هناك تواصل في واقع الامة بالسير على الطريق الصحيح وتبدأ حتى بفهم المطلوب، ورفض رفضا قاطعا مفهوم الطفرة وعده محالا لان لا يمكن الانتقال حسب رأيه من مكان الى مكان بدون قطع مسافة[١].

الجابري وتحقيق الواقع:-

الجابري في مختلف مفاصل مشروعه الفكري يولي عناية كبرى لمفاهيم خطابه، وخطابات الآخرين فهو لا يأخذ تلك المفاهيم كمعطى جاهز ومباشر وانما يسائلها، ويفككها ليوضح دلالتها المعجمية والمعرفية في علاقتها بمعطيات الاطار او النسق التاريخي والمعرفي الذي تأسست داخله وانحدرت لنا منه وبمعنى آخر، ان الجابري ينظر الى المفاهيم من خلال تطورها في مرجعيتها مضيفا عليها طابع التاريخية والنسبية[٢]، رغم الاتهام الموجه للجابري كونه يفكر خارج الواقع او غياب تحليل الواقع[٣]، فنجده مدافعا عن هذا بقوله ((ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر لا يتناول قضايا الملموس، بل قضايا تقع خارج الواقع، قضايا مستعارة من النموذج، السلف دوما، فالممارسة النظرية هنا ممارسة كلامية في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي الشئ الذي يجعلها تنقلب الى مصدر للتضليل والتعميم))[٤].

لذلك تجد رغم محاولات الجابري لمختلف مفاهيم الخطاب العربي المعاصر ومنها مفهوم المثقف تمر في لحظات متسلسلة ومتدرجة ومتماسكة:-

-لحظة النظر اليها في علاقتها بالرأي او بالتمثيلات الاولية لها، والمعاني الغامضة السطحية والمتداولة.

-لحظة الربط بين المفهوم واللغة، حيث يتوقف بنا الجابري عن لفظ المفهوم باحثا عن دلالتها المعجمية في مختلف القواميس وعن المعاني التي قبل بها.

---

[٣] المصدر نفسه،"٣٠١".

[٤] ينظر: جدي،احمد وآخرون،قراءات في الفكر العربي،ص"٢٥٦-٢٥٧".

[٥] ينظر: برقاوي،احمد وآخرون،التراث والنهوض قرآت في اعمال محمد عابد الجابري،ص"١٤٧".

[١] الجابري،د. محمد عابد،الخطاب العربي المعاصر،ص"١٢٤".

-لحظة ابراز نقد معاني مفهوم معين في اطار وحدة اشكالية مثل ان يوظفه في سياق مشروعه الفكري، ويدرسه داخل الاطار الحضاري العربي[1].

اذ يتناول الجابري مفهوم المثقف وواقعه في سياقين تاريخيين وحضاريين مختلفين الاوربي الحديث، والعربي) من خلال مقاربتين: مقاربة معجمية دلالية، ومقاربة تاريخية وتأريخية، لينتهي الى وضع اليدعلى الشروط الواقعية لظهور هذا المفهوم في العصر الحديث، وكذلك شروط بروزه في فضاء الحضارة العربية الاسلامية، لأن المثقف كما يستخلص الجابري: اصبح يتحدد بالاثر الذي يحدثه في المجتمع مشروعا ومعترضا ومبشرا بمشروع او على الاقل كصاحب رأي وقضية[2]، وذلك لا يكون الا من خلال التعامل مع القوام الداخلي لكل شيئ حتى المثقف العربي نفسه لذلك تجد الجابري يقول: تقرير خواص الاشياء معناه التعامل مع الشيئ من خلال صفاته، وخصائصه المميزة له عن غيره لا من خلال طبيعته، اي ما يشكل قوامه الداخلي وطبائعه لأنه نظام النسبية الثابت والتركيب الماهوي للشيء[3]، الذي صنعه الجابري والتي صنعته بدورها ثقافة معينة لها خصوصيتها لأن تداخل الازمنة الثقافية في فكر المثقف العربي عند الجابري يفسر ظاهرة (المثقفين الرحل) الذي ينتقلون عبر الزمن الثقافي، الذي هو زمن الحلم واللاشعور في المعقول الى اللامعقول من اليسار الى اليمين بسهولة تكاد لا تصدق في صعيد المواقف المبدئية بشأن قضايا الامة المصيرية في الوحدة والاشتراكية والديمقراطية والاسلام والعروبة والعلمانية، وكذلك ظاهرة الهجرة من المعقول الى اللامعقول التي طالت حتى العلماء العرب، ولا تكتسب ظاهرة الترحال الثقافي صورة التراجع والتعرية حسب، ولكن تتخذ مظهر تغيير الاتجاه السياسي والايدلوجي عند كل لحظة معرفية[4].

---

[2] ينظر: جدي،احمد،قراءات في الفكر العربي،ص"٢٥٧".

[3] ينظر: المصدر نفسه،ص"٢٥٨".

[4] ينظر:الطريري،د. عبد الرحمن،العقل العربي واعادة التشكيل،كتاب الامة وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية،قطر،الطبعة الاولى،شوال،١٤١٣هـ،ص"٧٥".

[1] ينظر:مبارك،محمد،مقاربات في العقل والثقافة،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،العراق،الطبعة الاولى،٢٠٠٤م،ص"٥٣-٥٤".

بعد التحليل والتمحيص نجد ان محمد عبده قام بدراسة الواقع العربي عن وجهة نظر ما قام به السابقين والمعاصرين له، فوجد الواقع لابد له من صحوة وايقاظ لأن السبات اخذ منه مأخذه فجعله يعيش حالة من الصدام واللاوعي ليندرج في تدين للخلق الفكرية والمعرفية فضلا عن الاخلاقية، فيقف عبده من هذه المشكلة (مشكلة الواقع) التي اراد من خلالها ان يوقظ الامة ويحركه ليدافع عن ارادته وحريته ويعتمد اعتمادا مباشرا على دعوة الاسلام الحقة واحياؤه في النفوس، والاخذ باسلوب التدرج في سير المجتمع بدلا من اسلوب الطفرة الذي عبر عنه، كون العمل المجتمعي السريع لا يحقق الهدف مالم تظاهره قاعدة ارتكازية لا تكون الا من خلال الجهد الحاصل من قبل افراد المجتمع، فنج هنا الجابري يصنع الواقع حسب المفاهيم المطروحة في الخطاب وذلك بارجاعها تاريخيا حتى يجد الخلل وهو نفس المطلب الذي حدده عبده عندما رجع إلى السابقين فالاتفاق هنا واضح في معالم هذا المشروع عن الواقع، اما نقطة الاختلاف وهي التفكير خارج الواقع يكون الرجوع إلى البعد التاريخي يسميه (السلف) بسبب حالته من التضليل، لذلك ارتأى ان يربط هذه المضامين ضمن إطار المفهوم من الثقافة، ولعله هنا يختلف مرة أخرى مع عبدُه من خلال تناول الاول مسألة مفهوم الطفرة الذي أشرنا إليه سلفا والثاني تناول مفهوم (المثقفين الرحل) الذين ينتقلون عبر الزمن الثقافي الذي هو زمن الحلم كما يسميه من المعقول إلى اللامعقول.

المبحث الثالث:-

الفكر السياسي بين عبد ، ه والجابري بين إتفاق و اختلاف).

أ-الدولة.

كما-يراها عبد ، ه.

-الجابري ودولته.

ب-الثابت والمتغير.

عند عبد ، ه.

-الجابري بين الثابت والمتغير.

جـ-الخط التغييري في المجتمع.

مدرسة محمد عبد ، ه التغييرية.

-محاولات محمد عابد الجابري في المجتمع.

د-الواقع العربي الراهن بين الازمة

و المعالجة (المسألة الإسلامية والديمقراطية).

محاولات محمد عبد ، ه لإيجاد حلول للازمة.

-عرض الجابري لموضوع الديمقراطية.

أ-الدولة: كما يراها عبد ، ه:-

اكد عبُده مراراً وتكراراً على قضايا الامة المصيرية ومنها مسألة الدولة إذ يقول ((اقبال الدولة كناية عن سلامتها وعلوها، كأنها مقبلة على صاحبها تطلبه للاخذ بزمامها، وان لم يطلبها، وعلو الدولة يعطي العقل مكنة الفكر ويفتح له باب الرشاد، وادبارها يوقع العقل في الحيرة والارتباك فيذهب عند صائب الرأي))[1]، لذلك دعا ان

---

[1] عمارة،د. محمد،الاعمال الكاملة لمحمد عبُده،ج١،ص"٤٧٤".

ينظر كذلك عبُده،محمد،نهج البلاغة،ص"٤٠٩".

تكون الدولة هنا من خلال الموازنة والاستقلال بالدعوة السياسية ومن يعدونها للاستقلال بالتربية والتعليم، فان الامم تستطيع على الدوام ان تعتمد على كلتا الخطتين وان ترشح لكل منهما من هو اصلح لها واقدر عليها وارغب فيها[١]، لذلك اكد في قيام الدولة على ((إن ليس في الاسلام سلطة دينية وأصل من اصوله: قلبها والاتيان عليها من اساسها، والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه. لكن الاسلام، دين وشرع، ولا تكمل الحكمة في تشريع الاحكام الا إذ وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ الاحكام، وصون نظام الجماعة))[٢].

- الجابري ودولته :-

يجد الجابري في الدولة من خلال اقتران العروبة بالاسلام منذ نشوء اول دولة للاسلام، والتي هي اول دولة للعرب قاصدين بالدولة تلك الجماعة البشرية التي اسست سلطتها حاملة المشروع التاريخي الحضاري الانساني ذا الانساق والتصورات والمعاني والقيم

الانسانية والنظرة الواضحة للحياة[٣] ولتعزيز الشرط البشري وترسيخه قال تعالى:- "وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون"[٤].

مما يعني ان تكون الدولة تمثل سلطة الشعب ذو البعد التاريخي. لا ان تصبح تمثل سلطة الخارج للسيطرة على الداخل وترويضه، لأن الدولة هنا تصبح تمثل حمل مصالح النخبة المرتبطة بالغرب وليس جماع مصالح الشعب وتوافقه، فيقول الجابري ورغم تعاقب النخب بوتائر سريعة وتغيير وحاجة الدولة وشعاراتها الا انها لم تنجح في بناء شرعيتها حتى في اللحظات التي بلغ فيها المشروع الوطني أو القومي ذروة عطائه.

---

[٢] ينظر :العقاد ،عباس محمود،محمد عبدُه،ص"١٣٧".

[٣] ينظر :عمارة،د. محمد، الإمام محمد عبدُه مجدد الدنيا بتجديد الدين،ص"٢٨".

[١] ينظر :زريق،د. برهان،المشروع الحضاري العربي الاسلامي،دار كنعان،دمشق،سوريا،الطبعة الاولى،٢٠٠٧م،ص"٢٤١".

[٢] سورةالزخرف، اية ٤٣.

يؤكد الجابري على ان الولايات المتحدة الامريكية مثلا وجدت نفسها فجأة دولة، بل معسكرا وترسانة من الاسلحة، بل تحالفا دوليا بنى سياسته واقتصاده واستراتيجيته وثقافته ورؤاه المستقبلية على اساس انه يواجه عدوا يتربص به، فاذا بالعدو ينسحب، بل يختفي ليظهر وراء قضية يطلب الانخراط في نمط حياته ليعيد جزء امنه وحليفا له، مشكلة ليست سهلة، على تعبير الجابري هي مشكلة الانا الذي لا يعرف كيف يتعرف على نفسه، الا من خلال آخر –يواجهه، فاذا هو يفقد فجأة هذا الآخر الذي يتحدد به[١].

الموازنة والاستقلال أهم ما دعا إليه محمد عبُده في إطار قيام الدولة، بعدما دب الضعف في النفوس وتوقف الاذهان. كان الانطلاق نحو هذا المفهوم لديه من خلال بناء جيل جديد حقيقي يدرك معنى الاستقلال في كل جوانب الحياة للامة ضمن نظام يقدر للفرد ان يكون مؤهلا في فهم رسالة الدولة بعملها على اسعاد المجتمع، وهذا في نظره لا يتأتى الا من خلال دراسة مفهومي الطاعة والعدالة[٢]. ولعل هذين المفهومين لا يكونا فاعلين في المجتمع الا من خلال التزام الطرفين بالمبدأية التي تحقق قيام الدولة على احسن واتم وجه، لان قيام هذه المبدأية سيحقق صون نظام الجماعة حسب تعبيره. اما الجابري فيتفق هنا مع عبُده لطرحه مسألة الاستقلال) وهي من المسائل المهمة عنده لان الدولة حملتهم المشروع التاريخي الحضاري لذلك دعا إلى الموائمة[١] والاستقلال، الا اني اجده متخاذلا بعض الشيء في طرحه مسألة ان الدولة لم تنجح في أوج لحظارتها الوطنية والقومية واعزو ذلك الا ايمانه المطلق بان قيام دولة في إطار الوطن العربي لا يمكن الا بوجود مصلحة، أي (مصلحة النخبة) كما يسميها هو، لذلك ان الارتباط هنا سيحقق تفكك في المفهوم الذي طرحه بدءا من خلال البعد التاريخي والحضاري ثم يتقهقهر االى موضوع النخبوية والمصلحية والتي بدورها حسب اعتقادي سوف تؤطر المسألة إلى سير خطير في مواجهته الآخر الذي يصفه.

---

[3] ينظر: عماد،د. عبد الغني،سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والاشكاليات من الحداثة إلى العقلنة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،الطبعة الاولى،٢٠٠٦م،ص"٢٦٤".

[4] اكد عبُده على طرح هذين المفهومين دائما حتى يتسنى ان يحقق المجتمع نوعا من الاندماج وهما (ماللحاكم من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة من الحاكم).

[١] يعني انه يريد ان يوائم بين العروبة والاسلام.

ب-الثابت والمتغير:-

عند عبد ، ه:-

يرى محمد عبُده ان الدور الذي يلعبه الدين في الدولة لا يعدو وهو ليس بالقليل، دور القيادة الروحية الذي يقتصر على التربية والتوجيه وفي حدود الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر، وهي سلطة حولها الله لادنى المسلمين يقرع بها انف اعلاهم، كما خولها لاعلاهم يتناولها في أدناهم[١]،((وكان من اعمال التمدن الحديث كما يراه عبُده هو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية اوربيا، فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد والاعمال فيما هو من معاملة العبد لربه تشرع وتنسخ ما تشاء وتراقب وتحاسب كما تشاء))[٢].

((ثم تجد الاوربيين يهمون فيما يرمون به الاسلام من انه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد، ويظنون ان معنى ذلك في رأى المسلم ان السلطان هو مقرر الدين، وهو واضع احكامه وهو منفذها،والايمان آلة في يده يتصرف بها في القلوب بالاخضاع وفي العقول بالاقناع، وما العقل والوجدان عنده الا متاع))[٣]، وبعد ما يقرب من قرن من الزمان على المناظرة الهامة التي دارت بين فرح انطون ومحمد عبُده في موضوع الاظطهاد في الاسلام والنصرانية وتمت فيها لاول مرة مقاربة مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي المعاصر بصورة مفصلة ودقيقة، يعود المفهوم للظهور في العقد الاخير من القرن العشرين، محملا بدلالات واسئلة ومواقف لا حصر لها، والجديد في صورة ظهوره الراهن هو تحوله،في بعض الكتاب إلى مفهوم محرم، فهو نبت شيطاني–وهو مفهوم مستورد، ومحتواه لا يهم تاريخيا بدون كنائس ومجتمعا انتشرت فيه ديانة لا تقبل مبدأ الوسائط بين الخالق والمخلوق، ضافة إلى الملابسات السياسية التي رافقت تبلوره الاولي المناظرة المذكورة آنفا، حيث تم النظر إليه علامة على ملابسات

---

[٢] ينظر:عمارة،د.محمد،الاعمال الكاملةمحمدعبُده،ج٣،ص"٣٨٥"،انظركذلك زريق،د. برهان،المشروع الحضاري العربي الاسلامي،ص"٢٩٣".

[٣] عبُده،محمد،الاسلام بين العلم والمدنية،كتاب الهلال،العدد ١٤٤،سبتمبر ١٩٦٠م،ص"١٢٥".

[١] عبُده،محمد،الاسلام بين العلم والمدنية ،ص"١٢٦".

سياسية، مقترنة بتعايش المجموعات الدينية فيما بينها ومقترنة ايضا بالمعطيات التي كانت تترتب في موضوع الصراع الاوربي على الشرق العربي[1].

-عند الجابري:-

ولدى الجابري، لن تعتمد الدولة العربية في قيامها على الدين وحده، بل على العصبية والدين معا، فالعصبية اساس الملك، وهي الشرط الضروري واحيانا الكافي لقيام الدول، وكثيرا ما كانت الصراعات التاريخية صراعات بين عصبيات تكتسي طابعا دينيا، وان الغلبة كانت للعصبية، ولكن هذه العصبيات التي طبعت التاريخ الاسلامي لعبت غالبا دورين متناقضين: اثر الرابطة الجامعة عند مواجهة غير العرب، مسلمين كانوا أو غير مسلمين. واثر العصبية المفرقة بالنسبة إلى العرب انفسهم ما جعل من العصبية اداة عدم استقرار الحكم من جهة وعدم استقرار الدولة من جهة ثانية، على ان هذه الفروض النظرية بدت بحاجة إلى أختبار، وكان على الجابري ان يتريث عقدا كاملا[2] ... لذلك تجد هناك اثارة في كلام الجابري في هذا الموضوع عن الداخل أو الانا أ والنحن، هو صعوبة قبوله دائما ففي مجال الموضوع (العلمانية). أي مقاربة التراث السياسي العربي المعاصر لمفهوم العلمانية لا يمكن اعتبار معطيات هذا التراث خارجا خالصا مقابل داخل محض، بل لعلنا اليوم وبحكم تجارب الدول المتعاقبة على السلطة في العالم العربي، وبحكم ما تراكم في فكرنا المعاصر من معطيات، بتنا ندرك ان هذا المفهوم قد اصبح يشكل جزءا في ذاتيتنا المتحولة في الزمان وتوضيح مفهوم التجديد في الداخل أو البيئة[1].

قام الجابري على نفي العلمانية وأكد انها شعار ملتبس يجب محوه من قاموس الفكر العربي، واستبداله بالديمقراطية والعقلانية باعتبارهما يعبران عن حاجة المجتمعات الاسلامية الماسة من اجل التطور، كما اكد انهما لا يتعرضان البتة مع قيم الاسلام

---

[2] ينظر: وريغ ،محسن ،اشرفي،العلمانية مفاهيم ملتبسة،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر،الطبعة الاولى،٢٠٠٨م،ص"٨٢".

[1] ينظر:دياب،د. محمد حافظ،الخلدونية والتلقي،ص"٣٥٩-٣٦٠".

[2] ينظر: وريغ،محسن،العلمانية مفاهيم ملتبسة،ص"٨٥-٨٦".

الحضاري، فضلا عن تأكيده على الايمان بما أسماه الاسلام الروحي، ثم عرض لمفهوم الدولة في الاسلام حسب رأيه، فأخذ بمقولة الاسلام دين ودولة [١].

لاول مرة في تاريخ الخطاب السياسي العربي المعاصر يعرض مفهوم العلمانية بتفصيل على يد عبُده من خلال المناظرة مع فرح انطون، فأقول: ان محمد عبُده اولى دور (الدين والدولة) بعدا روحيا خاصا بمعطيات التوجيه فقط، تاركا امور القيادة إلى الساسة وذلك لكره لهذه الكلمة ولعل ما اراده هنا هو الطرح الذي دار في المناظرة على ما رآه عبُده من اهمية الفصل بين السلطتين (الدينية والمدنية)، والتي ابتدأها بأخذ النموذج الاوربي، وبعدها تجد ان الدين هو مصدر التشريع الذي يكون من خلاله معطى التوجه الروحي فقط، بينما الدولة هي التي تسعى على مصالح الشعب وتوفر مستلزماته التي يحتاجها في دنياه لا في آخرته، اما الجابري فيبدأ مقولة (الدين والدولة) بـ(الدين والعصبية) اللذان يعتبرهما مهمان في الواقع العربي ويتدرج بعدها من خلال مقولة التحول والزمان والذي يعده مهما لتطور هذا الواقع، فمقولة العلمانية عنده تتسم باللاموضوعية فأبدلها بمقولة الديمقراطية والعقلانية. وهنا نقطة الاتفاق بينه وبين عبُده، وهي ان الدين في نظر الجابري يشتمل على احكام يجب ان تنفذ والدولة هي السلطة التي تتولى التنفيذ، والسؤال المهم الذي انطلق منه هوهل الاسلام دين ودولة فأجده يقول يجب تغير بعض المواقع حتى يتسنى الفهم فبدلا ما نقول (دين ودولة) نقول (احكام وسلطة) أي ابدال كلمة احكام بدلا من دين وهذا يؤكد ان الجابري اعطى مفهوما خاصا نحو إطار الدين وهو المعطي للاحكام، وابدال كلمة سلطة، مكان دولة أي ان الدولة هي صاحبة السلطة المدنية والتي تسير برؤى الاحكام.

جـ-الخط التغييري في المجتمع:-

مدرسة محمد عبد ، ه التغييرية:-

ان محمد عبُده كان مؤسسا لمدرسة فكرية حديثة في مصر جعل منها اهمية السياسة ترجع إلى انه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب والمسلمين، وانه هو

---

[٣] ينظر: اسماعيل،د. محمود،في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري ،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الاولى،٢٠٠٥م،ص"٣١".

وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع، فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الاوربي[1].

وكان لعبده من حسنات في الدفاع عن الاسلام واصلاح مناهج التعليم وتقريب الدين إلى الجيل الجديد، كان من رواد الدعوة للتجدد، والدعوة إلى الملاءمة بين الاسلام وبين الحياة في القرن العشرين، والتقدير الزائد للقيم الغربية ومحاولة التطبيق بينها وبين الاسلام والحرص على تغيير الفقه الاسلامي واحكام الشريعة تفسيرا يتناسب مع مطالب المدنية الجديدة والجيل الجديد، وتتجلى هذه النزعة في تفسيره وفي فتاواه وفي كتاباته، وكل من جاء بعده من دعاة التجدد اقتبس من علمه–واغترف من بحره وقد شهد بذلك اللورد كرومر في كتابه ((مصر الحديثة))[2]، لذلك ناصر محمد عبدُه نظرية حرية الارادة مناصرة متصلة لم تنقطع، وكثيرا ما نهض محتجا على ((الجبريين))[3] القائلين باننا لا نتسطيع ان نغير شيئا مما كتب علينا في لوح القضاء المحتوم، ولذلك فلا فائدة في العمل والسعي، وفي الخير ان نسلم امورنا إلى المقادير تصرفها دون ان نفرض على انفسنا جهودا مقتضيا عليها بالضياع، فنقول ((ان الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه، فأن مثل هذا لمن سخف الرأي ولا يمكن ان يحتج به الا قوم لا أخلاق لهم ولا دين))[1].

-محاولات محمد عابد الجابري في المجتمع:-

اراد الجابري في مجتمعه ان يكون واعيا وذو معرفة حتى يحقق الحلم الخلدوني الذي في داخله من قبيل ان يكون المجتمع شاهد إثبات على ما آلت إليه اوضاع

---

[1] ينظر:الندوي،ابو الحسن علي الحسني،الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية في الاقطار الاسلامية،دار العلم الكويتي،دار القلم،القاهرة،الطبعة السادسة،٢٠٠٣م،ص١١١.

[1] اللورد كرومر:– انفلنج بارنج اسمه الحقيقي ولد١٨٤١م، كان مندوبا بريطانيا ساميا في مصر في ١٨٨٣م، واهم كتبه مصر الحديثة ، توفي عام ١٩١٧م.

[2] الجبريين:– مذهب من يرى ان ارادة الانسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث ، وان كل مايحدث للانسان قد قدر عليه ازلا فهو مسير لامخير ، ويطلق لفظ الجبرية ايضا على معتنقي هذا المذهب ، وهي فرقة من الفرق الاسلامية اصحاب جهم بن صفوان . ، انظر صليبا ،د. جميل ، المعجم الفلسفي، ج١،ص٣٨٨.

[3] أمين،د. عثمان،رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي،ص٧٣–٧٤.

العرب من تدهور وإنحلال وإنحطاط وقد اصطلح على هذا اللون من المعرفة بالمعرفة التجريبية، أو المعرفة التي يكتسبها الانسان بالتجربة، والمقصود بالتجربة هنا، التجربة الاجتماعية بالخصوص[١]، إذ لا جدال كما يرى الجابري في ان ابرز سمات الحياة المعاصرة التغيير والتبدل، وساء نظر الناس إلى هذا التغير الذي حصل والذي يحصل على انه تقدم وصوعود على مدارج الحضارة والرقي، أو نظروا إليه على انه ينطوي على كثير من الضلال، والرجوع القهقري بالقيم الانسانية الشريفة، فان الواقع الذي لابد من الاعتراف به هو((ان المستحب ان في مختلف المجالات تتعاقب وتتزاحم في كل يوم، بل في كل ساعة، الشيء الذي يفرض على الناس، أعني على المتحضرين المواكبين للتطور))[٢]. بعد هذا يمكن ان نقول بان عبُده وجد حال امته في تدهور وقصور وفقدان للايمان والثقة، وهم اهل الاسلام الا انهم حسب قوله (أخذوه اسما، واكتفوا به علما ورسما). فعمد إلى روح الدعوة إلى التجديد) حسب قوله فدعى إلى الالتزام بالسلف مع الاخذ بقيم العصر والتفاعل معه فعمل بعدها إلى انه وضع قاعدة كبرى[٣] لقيام مدرسته التغير ية والقائم على مطالب المدنية المعاصرة والجيل الذي يتفق معها باطار التربية القومية واعدادهم قادرين بالقيام في مجتمعهم العربي، وهنا اجد الجابري متفقا مع عبُده في حال تغيير المجتمع من مقولات الانحطاط والسقوط والهيمنة والترديد الاجوف حول آمال لا صحة لها في المجتمع. وعليه اراد الخروج من هذا الحال إلى حال التقدم والمواكبة مع العصر، الا انني اجده قد اختلف مع عبُده في نقطة مهمة جدا، وهي كما يسميه مشكل (المساواة الفعلية) أو مشكل تعايش البنى القديمة والحديثة)

---

[٤] ينظر:علي،أزاد أحمد وآخرون،الفكر الاجتماعي الخلدوني المناهج والمفاهيم والازمة المعرفية،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،الطبعة الاولى،٢٠٠٤م،ص"٦٣-٦٤".

[١] الجابري،د. محمد عابد،الدين والدولة،مطبعة الشريعة،ص"١٨٤".

[٢] من أهم القواعد التي تركها محمد عبُده في مدرسته التغيرية:-

أ- قاعدة تجديد العقل من قيود التقليد.

ب- الفهم السليم للدين ومقاصده.=

= جـ- السلطة النهائية تتعلق بالعقيدة وليست في المذاهب أو رجال الدين.

د- دراسة الحقائق الدينية على اسس عقلية إلى جانب اصلاح المؤسسات (الدينية، والقضاء والاوقاف، والتعليم). نقلا عن رباح،د. اسحق،محمد،دراسات في تاريخ الفكر العربي،ص"٢٩٢".

وهذا الامر مهم جدا–لانه هنا ابعد البناء القديم النابع من اصول الحضارة العربية لانه حسب رأيه لا يتعايش مع الطرح الجديد الذي يتبناه الفكر المعاصر أي ان المجتمع لا يرتضيه حسب تعبيره.

د-الواقع العربي الراهن بين الازمة و المعالجة (المسألة الاسلامية والديمقراطية).

محاولات محمد عبد ، ه لايجاد حلول للازمة:-

لدى محمد عبُده رؤية ذات صياغة عملية واقعية معتدلة تنم فيما تنم عن حصافة وبعد نظر،((وهو مالم يدركه الكثيرون من دارسي فكره))[1]، وخاصة في ما يتعلق بقضايا الامة واحتياجها إلى الاصلاح–لذلك شكل مفهوم الاصلاح الديني عند عبُده هاجس وشغل شاغل، إذ هو الاساس للاصلاح السياسي والاجتماعي والاخلاقي، فالاسلام في نظره انطوى على رؤية شاملة للكون والحياة، اساسها مبدأ الشورى في السياسة والعدالة الاجتماعية في الاقتصاد والاخوة الانسانية في الاجتماع والعقلانية في العلم والوسطية المعتدلة في الاخلاق والجماليات الا ان هذا التصور في نظره، قد أختفى في عصور الانحطاط ومن ثم وجب احياء

لك القيم وهذه المباديء وصياغتها في مشروع اصلاحي نهضوي يعمل حسابا لمعطيات العصر ومتغيراته[1].

-عرض الجابري لموضوع الديمقراطية:-

---

[1] اسماعيل،د. محمود،في تأويل التاريخ والتراث درسات نظرية وتطبيقية،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر،الطبعة الاولى،٢٠٠٧م،ص"٦٨".

[2] اسماعيل،د. محمود،في تأويل التاريخ والتراث درسات نظرية وتطبيقية ،ص"٧٢".

يؤكد الجابري على ان الفكر العربي مطالب بمراجعة مفاهيمه، بتدقيقها وجعل مضامينها مطابقة للحاجات الموضوعية المطروحة، وفي رأيه انه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر الديني وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية،((فأنهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي، الديمقراطية تعني حفظ الحقوق))[1]، من جهة أخرى فانه ولا الديمقراطية، ولا العقلانية تعنيان بصورة من الصور استبعاد الاسلام كلا ان الاخذ بالمعطيات الموضوعة وحدها يقتضي منا القول انه اذا كان العرب هم مادة الاسلام حقا فأن الاسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة اعتبار الاسلام مفهوما اساسيا للوجود العربي الاسلامي الروحي بالنسبة إلى العرب المسلمين والاسلام الحضاري بالنسبة إلى العرب جميعا، مسلمين وغير مسلمين[2].

اخذ محمد عبُده يؤطر لما يسميه بالاصلاح الديني في المجتمع وذلك لسبب هام وهو بأعتباره مدخل هام لاصلاح الفكر والذي يؤدي بدوره إلى اصلاح اجتماعي حضاري والعودة من خلاله إلى اسلام ذو الفطرة السليمة الذي يعمق التفاعل بين ابناء المجتمع لهذا الطرح، واستنادهم إلى مرجعية شرعية دستورية تقوم على حفظ الفكر من التخبطات وحفظ المجتمع من الافات لذلك طرح في حزبه تصورا عاما يشكل الاسلام محوره الرئيسي لأنه ذو أولية في تحقيق الحرية والتقدم والمدنية في المجتمع العربي الاصيل، وهنا أجد الاتفاق واضحا في رؤية (عبُده والجابري) فالثاني وجد في مجتمع ما وجد عبُده من انحلال وانحطاط في أوضاع العربي فأجد الجابري هنا يرى ان هذا الانحلال والانحطاط في الواقع العربي اذا ابقى على حاله لا يحل مشكلا ولا يفسر واقعا ولا يدفع المجتمع إلى الإمام بل يرجعه إلى الخلف ويعمل بالوقت نفسه على تجميد الفعالية الفكرية.

---

[3] الجابري،د. محمد عابد،وجهة نظر،ص"١٠٤-١٠٥".

[1] الجابري،د. محمد عابد،وجهة نظر ،ص"١٠٥".

المبحث الرابع:

(خطاب النهضة سجالات ورؤى مختلفة).

أ - الخطاب النهضوي: -

- حقيقته عند عبده والجابري .

ب - التراث: -

وجهة نظر عبد ُ ه والجابري.

ج - القطيعة والتخلف في المجتمع في نظر عبده والجابري.

د - بوادر النهضة العربية.

متى بدأت في نظر عبد ُ ه والجابري.

أ - الخطاب النهضوي:
- حقيقته عند عبده والجابري .

لعل عبُده أراد من خطابه أن يوجه على مستوى المفهوم وذلك من خلال إعطاء بوادر للنهوض والتقدم. لأن التقدم عنده هو الصحيح والجدير بحالة نهوض الأمة لأن التقدم الداخلي الجوانّي هو تقدم المعرفة والتربية والأخلاق وأن هذا التقدم لن يكون ثابتاً باقياً، إلاّ إذا ساروا وئيدا أكيداً[١]، لذلك أراد عبُده بنهضتنا أن تفوق نهضة أوربا مبنية، على ضوء تعاليم القرآن وهدايته، وما توصلت إليه أوربا هو محفز لنا[٢]، وما أكد عليه عبُده للوصول إلى النهضة الحقيقة هو((أن التقليد أصبح راسخاً في المجتمع الإسلامي - العربي دنّيا وفكراً وسلوكاً وأصبح مصدراً أول للآراء والأعمال لابد إذن من نقده من تبيان ضلاله وبعده عن الأصول الإسلامية إذ لا يمكن التجديد إلاّ إذا عرفنا التقليد ونقدناه تمهيداً لتجاوزه، لأن النواة الأساسية لعبُده كامنة في هذاالبعد النقدي))[١]، ويؤكد عبده((إن بداية التقدم الأوربي كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا ولو قدمنا هذه الزينة الجوهرية زينة الفضائل الإنسانية والشرعية على ذلك الرونق الصوري لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظر الراهب الخائف أو يرفعنا بلحظ المعظم المبجل وكانت معيشتنا البسيطة وقع في نفسه من معيشته الرفيعة وكان ذلك سهلاً لو أن الزاعمين فينا حب الترقي

---

[١] ينظر:أمين ، د. عثمان ، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي ، ص «٧٣».

[٢] ينظر: الدغامين ،د. زياد خليل محمد، القرآن في مواجهة الحضارة الغربية بين النورسي ومحمد عبده مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، ص «٤١».

[٣] أدونيس ، الثابت والمتحول ، ج ٣ ، ص «٩٧».

والتقدم، ساروا بنا في البدايات وحجبونا عن النهايات حتى لا نراها إلاّ في أنفسنا لا لأنها أعجبت النظر ولكن لأنها بنت الفكر ونتيجته))[1].

لقد قادت عناية الجابري بمفاهيم الخطاب، ونظرته إليها (أي المفاهيم) من دنياميتها ونسبيتها وتاريخيتها إلى قناعة عبر عنها في مناسبات متعددة[2]، وهكذا يتجه الجابري أول ما يتجه إلى تحديد مفاهيم موضوعه أي «نقد الخطاب النهضوي في الفكر العربي» فيعرف أولاً، معنى الخطاب ((بأنه أساساً مجموعة من النصوص، وبأنه : مقولة الكاتب أو أقاويله بتعبير الفلاسفة العرب القدماء إنه بناء من الأفكار من جهة ومقرؤ القارئ أو مقول القول بتعبير المناطقة القدماء من جهة أخرى إنه موضوع لإعادة بناء أي نصاً للقراءة وهكذا، فإن الخطاب، بأختصار يتكون من جانبين ما يقوله الكاتب، وما يقرأه القاريء))[3]، لذلك عبرالجابري بين ثلاثة أنواع من القراء والقراءة: .

أولاً : . القراءة التي تقبل أو تريد الوقوف عند حدود التلقي المباشر «وتجتهد».

ثانياً : ـ القراءة التي تعني منذ اللحظة الأولى كونها تأويلاً فلا نتوقف عند حدود التلقي المباشر بل تريد إعادة بناء الخطاب.

ثالثاً : ـ إنها قراءة تشخيصية، بمعنى إنهاء ترجي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء مضمونه[1]، مما أدى إلى قيام الجابري بتوجيه عدة إتهامات إلى الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر: .

الاتهام الأول: ـ وصف سلوك العربي الفكري إزاء مشروع النهضة[2] بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه علماء النفس بـ ((التناقض الوجداني[)]) [3]

---

[1])المصدر نفسه ، ص «١٠٢ . ١٠٣».

[2]) ينظر:جدي ،أحمد وآخرون ، قراءات في الفكر العربي ، ص «٢٥٧».

[3])برقاوي ، أحمد ، التراث والنهضة ، ص «١٤٣».

[1]) ينظر:المصدر نفسه ، ص «١٤٤».

[2])المصدر نفسه،ص «١٤٥».

[3])التناقض الوجداني: . في السايكولوجيا هو المشاعر (العواطف والانفعالات والاتجاهات)المتناقضة ناحية شخص واحد بالذات مثل الحب والكراهية والتقبل ، وهي خاصية يتميز بها الاطفال في اللاشعور ويظهر في الامراض النفسية والذهانية خاصة الشيزوفرينيا ، عمل عليه ابحاث الدكتور النفساني السويسري يوجين بلولر ١٨٥٧م/١٩٣٩م.

الإتهـام الثـاني : ـ هـو التفكيـر خـارج الواقـع أو غيـاب تحليـل الواقـع، واقـع الإنحطاط[١].

الإتهام الثالث : . هو أنه خطاب يلجأ إلى أسلوب التمويه والكذب على الذات[٢].

الإتهام الرابع: ـ هو أن هذا الخطاب لا يحمل وعوداً جديدة، وإنما يبنى توفيقية تحمل تناقضات صارخة أي هو توفيقياً متناقضاً[٣].

الإتهام الخامس: ـ هو أنه خطاب غير مباشر أو غير صحيح، أي أنه جاء لا يتناول قضاياه مباشرة بل يلجأ في الغالب إلى طرحها من خلال قضايا تنتمي إلى الماضي أو إلى ميدان آخر غير ميدانها.

الإتهام السادس : . هو أنه خطاب إشكالي ما ورائي

إشكالي: . «يعني يطرح مشاكل لا حل لها».

ما ورائي : . بمعنى أنه خطاب في ما بعد الواقع العربي الراهن[١].

بعد ما وجد محمد عبدُه إن الأصالة العربية الإسلامية منفتحة، وقادرة على استيعاب الرؤى والأفكار، وإعطاءها مساحة واسعة ضمن الأخذ بمعطيات الأمور، وجد إن لا سبيل إلاّ بتغيير الحال والنظر نحو التقدم لأنه الوحيد القادر على نهضة الأمة، فجعل ميزان القياس نهضة أوربا أخذاً بالعمق القرآني أي يأخذ ما هو محمود من قبل القرآن وينفي أو يطرح ما هو دون ذلك، حيث أكد عبدُه مراراً وتكراراً على التمسك ببعض الأصول الحضارية والإستعانة بالإسلام في تحريك الأمة إلى التجديد والتقدم والتطور الحضاري، أي لا تبقى قابعا على الدين والتراث بل لابد من النظر الى العالم وما يوافق العصر حتى تسير الأمة في خطى النهضة والإصلاح.

ولعل الجابري كان متفقاً مع عبدُه في ميدان الأخذ بالخطاب النهضوي عن طريق الأخذ به كقرينة القاريء التي تسير بخطى حثية نحو إعادة البناء النهضوي: وقل تعبر

---

[١] ينظر:المصدر نفسه، ص «١٤٧».

[٢] برقاوي ، أحمد ، التراث والنهضة ، ص «١٤٨».

[٣] ينظر: برقاوي ، أحمد ، التراث والنهضة ، ص «١٤٨ . ١٤٩».

[١] المصدر نفسه ، ص «١٥٠» ، ينظر كذلك، الجابري ، د. محد عابد الخطاب العربي المعاصر ،ص «١٤٢».

حدود التقييد والجمود، ولا يأخذ بمقولة سقوط الغرب يهيء لنهوض الشرق كما يقول البعض، بل عمل إلى ما تبناه الأول أي عبدُه في أرساء المفاهيم الحقيقية، أما نقطة الأختلاف الواضحة عند الجابري عن عبدُه هي كونه أتهم المشروع النهضوي وخطابه ومفكريه بأنه متناقض وغير واقعي وهو تمويهي كاذب على ذات النهضة نفسها، وإنه لا يحمل وعوداً جديدة بل هو واقف لا يتقدم إلى الأمام بل يرجع إلى الوراء أو بصورة أخرى إنه يرجع إلى الماضي بكل أحواله أي أنه لا يجد حلول لمشكلاته، وهذا أمر خطير يصدر عن الجابري لأنه بهذه الإتهامات يخالف المشهور الذي أوضحه الخطاب العربي عند محمد عبدُه والذي كان خطاب ينشد إلى قيام النهضة وتحقيق الذات العربية لا نكوصها وانزلاقها كما يقول الجابري.

ب - التراث : -

وجهة نظر عبد ، ه والجابري.

يجد عبدُه((أن المسلمين قد أهملوا اليوم علوم دينهم والنظر في أقوال سلفهم))[1]، من حيث أن العودة إلى أصل الدين تطرح على الصعيد الاجتماعي التطوري أشكالية معقدة أن أطروحتها كما تتحلى في رؤية عبدُه هي أن الأصل الإسلامي حقق تقدم المسلمين في الماضي، ولذلك فإن شرط تقدمهم اليوم هو العودة إلى هذا الأصل ومنشأ الإشكال إن العودة هي عودة إنسان أو عقل يعيش الحاضر بمشكلاته التي تختلف كما ونوعاً عن مشكلات الماضي وهو لا يقدر أن يعود إلى الأصل إلاّ مثقلاً مليئاً بهذا الحضر ومشكلاته، وبما أن تشخيص الواقع متعدد، تعدد الإتجاهات ويتباين أحياناً حتى التناقض فإن عودة المسلمين لن تكون واحدة وإنما ستكون متعددة ما يكون في هذه الحالة معيار العودة الأكثر صحة[2]، رغم وجود طريقان تعايشا حول مفهوم الذات في عهد عبدُه هما أولهما يقوم على اتخاذ أوربا نموذجاً في التعبير.

---

[1] عبدُه، محمد، الإسلام بين العلم والمدينة ، ص «١٩٩».

[2] ينظر :أدونيس ، الثابت والمتحول ،ج ٣ ،ص «١٠٧ . ١٠٨».

وثانيهما: . يعد الرجوع إلى التراث مثله الأعلى لكن الأمر انتهى لهما إلى الصراع كما انتهى بالثقافة الوطنية إلى التصدع والعجز عن بعث مثل أعلى يوحد الهوية الفكرية للمسلمين، وقد نشأ عن هذا التصدع، وذلك الصراع تبلبل في الفلسفة واختلاف في الأفكار والآراء وتنازع في مناهج البحث وطرق التعبير، لذلك أن المسلمين لم يصفوا الحساب بعد مع التراث، ولم يغر بلده بل ظل التيارات الإصلاحيات، المذكورات يتصارعان دون تعاون بينهما، فقامت حروب بين دعاة القديم ودعاة الجديد[١]، لذلك الكثير أخذ من الغرب وترك التراث وبعضهم أخذ من كليهما،أما نجد محمد عبُده يقبل بالتراث كله وبعض الغرب دون بعض[٢]

نجد ان مفاهيم الجابري((تزامنت محاولاته في تكوين نظرية في التاريخ والحضارة العربية الإسلامية، مع بحثه عن قراءة جديدة لتراثها، مسجلاً أننا لم نهتد إلى ساحة هذه النظرية، التي من شأنها أن تفسر تاريخنا وحضارتنا تفسيراً مقنعاً وشاملاً))[١]، لماذا لأن الجابري قد عاب على المثقفين العرب بحثهم عن الطريق ولذلك فإنه في تساؤله المركزي عن كيفية أن تكّون لأنفسنا نظرية في تاريخنا وحضارتنا، يشرع البحث عن هذا الطريق في داخل الغابة، وبعيداً عن عنق الزجاجة الذي وضعتنا فيه الدراسات التي زعمت فهم التاريخ والمجتمع والتي سرعان ما أرتدت على نفسها داعية إلى إحراق المجتمع التقليدي العربي بدلاً من إضاعة الوقت في فهمه، وفي بحثه عن كيفّية تأسيس هذه النظرية، لجأ الجابري إلى قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي تتطلق مع قرآت ثلاث: .

---

[١] الإمام ، عمر ، أحمد أمين والفكر الإصلاحي العربي الحديث في فيض الخاطر ، دار محمد علي الحاجي ،صفاقس ،تونس ، الطبعة الأولى ،٢٠٠١ م ص «٢٥٩ . ٢٦٠».

[٢] ينظر :محمود ، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي،ص «٢٩٢».

[١] ينظر: دياب ،د. محمد حافظ ،الخلدونية والنلقي، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ، مصر ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م ، ص «٣٥٥».

الأولى: . القرآن السلفية الدينية، ويراجعها قراءة أيدلوجية لا تاريخية ذاتية، فتسقط المستقبل على الماضي،(ولا يمكنها أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث)[١].

والثانية : ـ هي القراءة الليبرالية الأستشراقية ويعاينها بوصفهاقراءة أوربية النزعة، تقدم على قراءة تراث تراث، أعتماداً على المنهج الفيلولوجي ومهمتها تنحصر في رد التراث العربي الإسلامي إلى أصول أما يهودية أو مسيحية أو فارسية أو يونانية أو هندية [٢].

والثالثة: ـ هي القراءة اليسارية الماركسية وهي لديه قراءة لا تبنى المنهج الجدلي منهجا للتطبيق، بل منهجا مطبق، مما ينتهي بها إلى سلفية ماركسية أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي[٣]، والقراءة التي يقترحها الجابري تتبني على لحظتين : . ((جعل المقروءمعاصراً لنفسه ومعناه فصله عنا وجعله معاصراً لنا ومعناه وصله بنا، والثانية ويسميها وصل القارئ بالمقروء فتتم عن طريق الحدس الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة))[١]، لذلك نجد لدى الجابري إصراراً واضحاً على تقديم قراءة جديدة للتراث تتميز من القراءات الأخرى، من خلالها خاض النسيج على منوال سبق[٢]، ومن خلال منهج أستخدمه سابقاً في نقد العقل العربي[٣] الذي يستخدمه رغم إن الأنتقائية بالتراث لا بأس بها الإحدٍ ما إذ لا أحد يؤمن يجدون كثير من الشرائح التراثية في المعاصرة، إلاّ ما لوحظ فيه أيضاً أرضية المتحركة ليجري

---

[١] المصدر نفسه ، ص «٣٥٦» ، ينظر كذلك ، الجابري ، د. محمد عابد نحن والتراث ، ص «٨».

[٢] المصدر نفسه ، ص «٣٥٦»، ينظر كذلك الجابري ، د. محمد عابد نحن والتراث ، ص«١٠».

[٣] دياب ،د. محمد حافظ ،الخلدونية والتلقي ،ص «٣٥٧»، أنظر كذلك الجابري ،د. محمد عابد ،نحن والتراث ، ص «١٢».

[١] المصدر نفسه،ص «٣٥٨».

[٢] ينظر:أبي نادر ،د. نايله ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٥٩».

[٣] ينظر:حب الله ، علي ، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ،محمد عابد الجابري سيد محمود القمي ، تركي علي الربيعو ،دار المحجة البيضاء ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ، ١٩٩٨ م ص «٧».

شرعيته بعد ذلك تحت مقولة العناوين الثانوية[1]، التي تقرر بشكل أو بأخذ حذف غير الملائم من الموروث لمصلحة الحداثة[2]، لأن المغامرة أو المجازفة التراثية التي قام بها الجابري والتي طرحت على أساس أعتمادها المنهج الابستمولوجي أو (المعرفي)، يمكن تناولها من جوانب متعددة تصل من خلالها إلى أن مشروعه أبتدأ ميتاً قبل أن يصل إلى مقصده، وذلك راجع إلى العقلية التجزئية التي تعامل معها، حيث دخل في محاورة مع النصوص التراثية من دون الإلمام بالوسائل والآليات المرتبطة بها، والأكثر من هذا أن الدخل التراثي أو النص التراثي الذي أعتمده في حد ذاته كان ذا نزعة أيديولوجية طغى عليها البعد السياسي وذلك عبر إحياء الصراع القديم الذي تظهره في ذلك الزمان بالحروب من أجل كبح جماح المعارضة ويتمظهر مع الجابري في طابع معرفي مغامر تغيب فيه الدقة والتثبت[1] رغم استخدامه، رموز التراث كالعقيدة والشريعة واللغة والأدب والفن والفلسفة والتصوف[2].

بعد عرض ما دار في فلك محمد عبُده في التراث أجد إنه أكد على تراث الماضي (الأصل الإسلامي) بوصفه تراثا متميزا وقادرا على إنجاح المطلب أو إعطاءه، لذلك عوّل عبُده عل مبدأ الرجوع إلى الغرب أو الأخذ منه، لا شك أنه كان مطلب من ينشد الأخذ بتطورية الحضارة أو أن صح القول تحريك التراث بما يلائم منهجية العصر أو كما يقول عبُده لقد خالفت بدعوتي رأي الفئتين اللتين يركب منهما جسم الأمة، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم، فأجد إن أخذ عبُده بمفهوم الآخر أو بعض الحضارة الأوربية ليس بالشيء الخطأ بل لابأس من

---

[1] المقصود هنا أن بعض التراثيات لا يمكن الأخذ بها أبان الدعوة للحداثة بينما يمكن الأخذ بالمرتكزات التي نشأت منها هذه التراثيات ، أنظر ، المصدر السابق ،ص «٢٤».

[2] المصدر نفسه ، ص «٢٤».

[1] ينظر: أ. الزغير، نور الدين ، دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر (لجابري أنموذجاً) ، مجلة المنهاج المشرف العام السيد محمود العاسجي ، رئيس التحرير الشيخ حيدر صاحب الله ، السنة السابعة ٢٧ ، ٢٨ إسلامية فكرية فصيلة تصدر عن مركز القدس للدراسات الإسلامية ، بيروت ، لبنان ، العدد ٢٨ ، ٢٠٠٣ م ، ص «٥٢».

[2] ينظر :العبادي ، إبراهيم،جداليات الفكر الإسلامي المعاصر ، سلسلة (كتاب قضايا إسلامية معاصرة) مؤسسة الأعراف للنشر ،١٩٩٩ م ، ص «١٥٠».

الأخذ به على مبدأية الحفاظ على تراثنا، بل أقول إن تطويراً وتحريك التراث بما يلائم العصر سيكون أكثر تفاعل مع المجتمع العصري الذي يحتاج إليه، فنقطة الإتفاق هنا حاصلة بين عبُده والجابري فبعد أن أوضحنا تراث الأول، أقول إن الثاني أراد الإنضمام بالتراث، أي العودة إلى الأصول، فالأخذ بها حسب تصوره مهم للتفاعل مع الحاضر والقفز إلى المستقبل كما يقول الجابري، إلاّ أنني أجده هنا مختلفاً مع عبُده في إطار الأخذ بمفهوم إنكار العاملين على التراث، أو بصورة أخرى تعامل مع النص التراثي شكلاً بدون مضمون وهذا حقيقةً ما يعاب عليه في هذا المجال.

ج - القطيعة والتخلف في المجتمع : -

- القطيعة والتخلف في المجتمع في نظر عبده والجابري.

والملاحظ أن مسألة الإصلاح في تراث محمد عبُده تتمحور حول الدين، ولذلك فطرح الإصلاح الديني إنما يعني أن عبُده وجد أن ما يعانيه الإسلام والمسلمون من إشكاليات جعل المسلمين بأمر دينهم، وإنعدام دور التعليم وأوضاع رجال الدين وخطباء المساجد، وفساد حال ذوي السلطان، يشكل المنطلق في الإصلاح، هذا مع العلم أن عبُده نفسه يرجع اهتداء حال المسلمين إلى أحداث بداية القرن الثالث الهجري، ولذلك فساد أوضاع المسلمين في مصر خاصة وفي العالم الإسلامي بعامة هو إفراز تاريخي لماعاشه المسلمون في عالمهم في ظروف فاسدة مدمرة،((والثابت هو أن الإسلام رسالة سماوية للإنسان تحتم عليه الالتزام بها بمقتضى حياة التكليف ومن هنا فما يشيب إلى تلك الرسالة من شوائب او مدسومات أو مشوهات إنما هي أمور إنسانية فاسدة ، فان دلت على شيء فإنما تدل على سوء طور في الإنسان المدعي الإيمان أو في أحسن الحالات على قصور العقل الإنساني عن استيعاب الرسالة بمضمونها الديني والدينوي، الكلي والشامل وبالتالي تفضيلها رأي تفصيل وعيه لهاعلى قدر مصلحتة الدنيوية)) [1]، ((وقد نشأت عن هذه الحال النفسية، افات التردد وفتور الهمة وضعف

---

[1] الرحيل ، د. محمد سعيد ، مدى الالتزام في تراث الإمامين الشيخ محمد عبُده والسيد محسن الأميني مجلة الجامعة الإسلامية ، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ، لندن ،العدد الثاني ، النشر الثانية،سيان ،١٩٩٥ م ، ، ص «٨٢ . ٨٣».

العزيمة وفساد السلوك، وهذه الافات تبتدئ من البيت وينتهي إلى سواد الأمة، وتمر في كل طبقة وتجول في دوائر الحكومة))[1]، لذلك وجد عبده إن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم، إلاّ من عصم الله، وهم قليلون، ولهذا نراهم يفرون من الخدمة العسكرية، ويطلبون للتخلص منها: في حيلة، وهي من أهم الفرائض الدينية المطلوبة منهم، ونرى المسلمين يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معاونة الدولة والاتفاق على مصالح الأمة، ولا ينجلون بذلك على شهوائهم آرائهم بعكس ما نرى في سائر الأمم[2].

ركز الجابري على الناحية الإجرائية لأنه أراد أن يستخدم مفهوم القطيعة في دراسة التراث من دون أن يدعو إلى إلقائه في المتاحف، يرفض تهميش التراث لأن في ذلك خروجاً عن العلم والتاريخ فهو لا يدعو إلى قطيعة بالمعنى اللغوي الشائع إنما يريد أن يتخلى ويقطع مع الفهم التراثي للتراث، فالقطيعة الأبستمولوجية تتعلق بالفعل العقلي كنشاط يتم وفقاً لطريقة ما من خلال إدوات خاصة هي المفاهيم، في إطار حقل معرفي محدد[1].

فيحاول الجابري هنا أن يعطي إشارة إلى أن القطيعة الأبستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة ولذلك فلا علاقة لها إطلاقاً بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التأريخ إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقف لا علمي لا تاريخي، هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط، القطيعة الابستمولوجية تتناول الفعل العقلي، والفعل العقلي نشاط يتم بطريقة ما وبواسطة أدوات هي المفاهيم، وداخل حقل معرفي معين، قد يظل موضوع المعرفة هو هو ولكن طريقة معالجته والأدوات الذهنية التي تعتمدها هذه المعالجة والإشكالية التي توجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله، كل ذلك قد يختلف ويتغير، وعندما يكون الاختلاف عتيقاً وجذرياً، أي عندما يبلغ نقطة اللارجوع، النقطة التي لا يمكن الرجوع منها إلى الطريقة السابقة،اذن هناك إذن قطيعة إبستمولوجية ، وينصح الوعي العربي

---

[1] أمين ، د. عثمان ،رواد الوعي الإنساني ،ص «٧٠».

[2] أمين ، د. عثمان ،رواد الوعي الإنساني ص «٧١ . ٧٢».

[1] ينظر:أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص «٢٤٦».

بتاريخه يتطلب إعادة الأمور إلى نصابها داخل هذا التاريخ نفسه، ومن جملة الأمور التي يجب إعادة النظر فيها، تلك التصورات اللاتاريخية التي كيفت وتكيف الوعي العربي الراهن التي تجعل من تاريخه تاريخ أجزاء لا تاريخ كل[1]، ولعل الترديد لكلمات التاريخ والتراث هي التي أحدثت مفاهيم القطيعة هذه ولأجل إدماج المفهوم في محتواه بادر الجابري إلى القول إن مفهوم التراث يتحدد في التصور العربي الراهن بالتناقض بين مكوناته الذاتوية ومكوناته الموضوعية، ويطرح على صعيد المنهج مشكلتين أساسيتين مشكلة الموضوعية ومشكلة الاستمرارية[2]، وطرح مشكلة ثالثة هي مشكلة التغاير الموضوعي[1]، ((وهذا النوع من التغاير هو قوام تاريخ الفكر البشري عامة بل يمكن القول أن تاريخية الفكر الأوربي إنما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز أطرافه وما يهم الجابري هنا هو ذلك التغاير الذي يقع على مستوى الوعي، وعينا نحن، والذي

---

[1] المصدر نفسه ، ص «٤٠».

[2] أ . مشكلة الموضوعية لها مستويين: . =

=. مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع.

. مستوى العلاقة الذاهبة من الموضوع إلى الذات.

الأولى تعني فصل الموضوع عن الذات، والثانية تعني فصل الذات عن الموضوعية ولهذين المستويين معالجات: .

. المعالجة البنيوية «دراسة التراث من النصوص».

. التحليل التاريخي «ربط فكر صاحب النص». =

. الطرح الأيدلوجي (الكشف عن الوظيفة الأيدلوجية.

ب . مشكلة الأستمرارية: . وهي لحظة الأتصال به والتواصل معه فتعالج هذه مشكلة الاستمرارية.

ينظر: الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة ،ص «٣١ . ٣٢ . ٣٣».

* لعل الجابري أراد من طرح مشكلتي الموضوعية والاستمرارية طرحاً يراد منه الوصول إلى حل ناجع لما يصيب أو أصاب المجتمع العربي في تعامله مع التراث لذلك تراه يتكلم عن الذات كونها علاقة كما يسميها هو حتى تحقق مع طرفي الحديث موضوع قابل للتجاوز إذا ما كان ضمن إطار قراءة معنى النص وتحليله داخل إطار الحقل المعرفي العام حتى يمكنه من أجتياز هذه المشكلة والمشكلة الأخرى، إذا عمدنا الاتصال ينها،الباحث.

[1] هذا التغاير يحدث بين علم الماضي وعلم الحاضر بين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم ، ينظر: ، الجابري ، د. محمد عابد إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص «٣٧».

تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفعومة مقطوعة، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خيط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يهتف، بأنفعال ولكن عن نية منادياً : إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا، نحن في ذلك أحرار لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين))[1] فالقطيعة عند الجابري بأختصار هي القطيعة الاستمولوجية وهي التي تنشط الفكر وتجدد المنهج والنظرة إلى التاريخ العربي الإسلامي خصوصاً الجانب الثقافي منه تريد القطيعة تحقيقاً علمياً منهجياً للانتقال من الفكر الخرافة أي العقلائية[2].

في الإطار العام للمجتمع يرى عبدُه الأجدر بالمسلمين أن يشتكوا من أنفسهم لانهم يعتدي عليهم» وهذا إذ دل على شيء، فإنه يدل على أنهم في إتراف عن واقعهم» أو لا يكترثون لمتطلبات الواقع ولا يعرفون ما يريدون، وهذا الأمر جعلهم غير قادرين على معرفة أحوالهم مما عدّم دور كل معطيات الحياة أو عطّل سير المسلمين نحو مما هو منشود لهم، فأثر عبدُه على نفسه أن يطرح مشروعه لإصلاح ما أفسد، فالتخلف الذي أحاط الأمة من كل جانب، وظهور بوادر قطيعة كبرى مع التراث الذي هو قاعدة الإنسان بدأ بطرح فكرة الإصلاح، ولعل الجانب الإصلاحي لدى عبدُه ذو إمتدادات في كل جوانب الحياة إلاّ أن الإصلاح الديني أخذ أثره في المجتمع بأعتبار إن الإسلام قادر على تحقيق هذا الإصلاح، أما الجابري فتجده مختلفاً هنا مع عبدُه وذلك كونه يجد إن سبب القطيعة هو الرجوع إلى التراث والتاريخ، باعتباره يسبب القطيعة الابستمولوجية أي المعرفية ولعل هناك وجه تقارب بين عبده والجابري فقط في مجال دار المعرفة التي تعد حلقة بينهما فالأول أراد من المجتمع أن يعرف نفسه، والثاني أراد من المعرفة أنها هي أساس القطيعة إذا بقت هي هي الأختلاف بينهما أجد إن الجابري أكد على إن

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد ،إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «٣٧».

ينظر كذلك: محمود ، زكي نجيب ، تجديد الفكر العربي ،ص «١٨٩».

[2] ينظر :حبابي ، د. محمد عزيز ،مفاهيم منهجة في الفكر العربي المعاصر ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ب . ط ، ص «١٠١».

الإنحطاط والتخلف يدّب في أوصال الهرم الحضاري [1] كما يسميه، حتى الحضارة الإسلامية نفسها.

د - بوادر النهضة العربية : -

متى بدأت في نظر عبد ، ه والجابري.

بدأ محمد عبُده يشق الطريق نحو نهضة الأمة هو وجماعة من أمثاله [2] خميرة هذا التطور الحضاري الهام والذي أتخذ من الثقافة روحاً تنعش الجسد العليل منذ مئات السنين، ومن الطبيعي أن تتلاقى وتتعارض مجموعة القيم التي بشر بها رجالات النهضة العربية الأولى في مصر تعارض البيئة والمجتمع والتاريخ الذي ينتمون إليه . على أن الأرض المشتركة التي وقفوا عليها جميعاً كانت الرغبة العميقة في إحياء هذه الأمة من مواتها الذي طال، ((بعضهم رأى من إحياء للتراث العربي الإسلامي طريق الخلاص من براثن القهر الاستعماري الوافر، وبعضهم رأى في أسباب الحضارة الغربية القادمة طريق للخلاص من وجهها القبيح الداهم ولكن الغالبية العظمى رأت في التوفيق بين الطريقين أسلوباً يتيماً للخلاص من الموت والقهر معاً، ذلك إن هذه الغالبية كانت تمثل حظاً جديداً في الخريطة الاجتماعية المصرية خصوصاً والعربية عموماً))[1]، إذ أخذت أطروحة الرفعة الجدلية بين المسألة الوطنية والمسألة الاجتماعية كوجهين لعملة واحدة هي النهضة في مرحلة جديدة ((تخطت أسوار أعم والرؤيا إلى أعتاب الثورة أي مشاركة الشعب المباشرة في تغيير القدر أو في نحو تقبله نحو مسار مختلف))[2].

---

[1] أراد الجابري بهذا المصطلح الحضارات القديمة كالحضارة المصرية وحضارات الشرق القديم والحضارة اليونانية ، ينظر ، الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٢٦».

[2] وهم (رفاعة الطهطاوي ، أحمد فارس الشرياق، جمال الدين الأفغاني، شبلي شميل) هؤلاء كانوا أمثال محمد عبُده في طريق النهضة.

[1] شكري ، د. غالي ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، ص «٥٣».

[2] المصدر نفسه ،ص «١٨٩».

وبعدها أكد عبُده إنه لا مكين للمسلم أن ينهض النهوض اللائق بدينه إلاّ بدءاً من استعداده للدخول في هذه اللا محدودية من العلم والعمل التي شرعها له الإسلام، ولا يقدر على الشروع في هذا الاستعداد الإ بدءاً من العودة إلى أصول دينه[1].

((يرى الجابري أن وعي النهضة عند العرب يقوم أساساً على الإحساس بالفارق، الفارق بين واقع الانحطاط الذي يعيشونه، وواقع النهضة الذي يقدمه لهم أحد النموذجين: العربي الإسلامي في الماضي والأوربي في الحاضر، والنتيجة هم أنهم عندما يفكرون في النهضة، لا يفكرون فيها كبديل عن الواقع الذي يعيشونه، بديل يجب صنعه إنطلاقاً من هذا الواقع نفسه، وعلى ضوء معطياته وإمكانياته الشيء الذي سيجعل صورة البديل في أذهانهم تغتني وتتجدد بالممارسة، ممارسة النهضة))[2].

ويؤكد بعدها وإذا تواضع المفكر العربي قليلاً وألتزم نوعاً من الموضوعية، فإنه يرى في النهضة المنشودة قيام حضارة عربية جديدة، إلى جانب الحضارة الأوربية المعاصرة وقادرة على التفاعل معها وإعتنائها والسير معها في نفس الأتجاه لخلق حضارة إنسلية أكثر إنسانية وأكثر تطوراً وأعم نفعاً، وإذا لاحظ أحد أبناء الحضارة الأوربية أنه كلما أشتد تصميم العالم العربي على نزع نير الغرب الصناعي عنه كلما أزداد تصميمه على تبني مضمونه الحضاري[1]، لذلك ترى الجابري يؤكد على أن المهام المطروحة تتطلب وضع استراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل فمثلاً النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ لم تخطط لها الحكومات، بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل، نخبة تستقطب النشاط الفكري في بلادها بما تقيمه من حوار بين أفرادها وما

---

[1] ينظر :ديوان النهضة ، الإمام محمد عبُده،دار العلم للملايين ،ص «١٥».

[2] الجابري د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٢٤».

[1] المصدر نفسه ،ص «٢٥».

تشـيعه فـي الوسـط الثقـافي العـام المحـيط بهـا مـن روح علميـة نقديـة ورؤى فلسـفية مستقبلية[1].

اتضح إن المجتمع العربي، عاش مراحل متعددة من الإنحطاط والتخلف أدت به إلـى أن يعـيش حالـة مـن النكـوص والتـردي، ومحمـد عبـُده وجـد فـي هـذه الحالـة أذى للمجتمع فعّمد إلى أن ينهض بالمجتمع من محنته التي عاشها بعدما تفهم واقع مجتمعه، فبدأ إلى أن يهذب كل ما يطرح على أسامة، فوجد باديء الأمر إن هذا المجتمع كان تحت ولاية شخوص أعتبروا النهوض به لا يتم إلاّ من خلال نقل عادات الأمم المتدفقة إليه (أفكار وتطورات) مغمد على أن يضع حلاً لهذا، بيد إني ذكرت سابقاً أنه اخذ بالتراث كله، وببعض الغرب دون بعض، هذا لا يعني أنه يأخذ حتى بتفاصيل الحياة اليوميـة، بـل أراد أن يأخـذ الصـالح ويتـرك الطـالح، فـالنهوض إذن عنـده كـان بالأخـذ بالمفاهيم التي تقّدر الفرد على النهوض إلى واقع أفضل (من حال إلى حال) ولكن هذا لا يتم إلـى بعمـل دؤوب قـادر علـى هذا التغيير الشـامل ولكـن أن يكـون تحـت مفـاهيم الإسلام، و أجد إن هناك نقطة إتفاق الجابري مع عبده من خلال بدأ النهضة، باعتبارها مشكلة، بوصفها نقطة انبعاث في الواقع العربي أما نقطة الاختلاف فهي أيضاً واضحة كون إن الجابري طرح نموذجين (أوربـي . إسلامي) وهما اللذان يحددان منطقة الوعي للنهضـة عنـده فأجـده يـرى إن الأخـذ بـالمعطى الأول الأوربـي أصـدق لتكـوين منهـاج نهضـوي، أو حـل مشـكلة النهضـة، لأن الأخـذ بمعنـى الواقـع وإن كـان إسـلامي يجـب رفضـه، لأنـه كلمـا اشتدت عليهم وطـأة هذا الواقـع المرفوض كان اندفاعهم إلـى الإمـام أشد وأعنف.

---

[1] ينظر:حـاج حمـد ، محمـد أبـو القاسـم ،الأزمـة الفكريـة والحضـارية فـي الواقـع العربـي الـراهن ، ص «١٠٦».

المبحث الخامس

(خطاب الحداثة) بين النظرتين.

أ - ظهور الحداثة.

- عند محمد عبده والجابري.

ب - الحداثة بين الظاهرة التاريخية والمعاصرة.

كيف يجدها محمد عبد ، ه والجابري.

ج - صدمة الحداثة: -

في الواقع العربي من جانب تفكير عبد ، ه والجابري.

د - بين الشرق والغرب.

عبد ، ه والجابري والتداخلات المحورية.

أ ـ ظهور الحداثة: -

- عند محمد عبده والجابري.

إن الثقافة المصرية والعربية الإسلامية عموماً كانت موروثة عن عصور الإنحطاط، فالعلوم الدينية غلب عليها التقليد والنقل والإتباع، لذلك عول عبدُه على إحياء التيار العقلاني في الفكر الإسلامي ليشكل قاعدة ينطلق منها نحو الحداثة بما تتضمنه من إبداع وتجديد[١]، ولقد كان لخطاب الأصالة تحولات بارزة كأن يقبل زعماء الإصلاح بمستجدات الحداثة، عفواً بحصول ((التأخر التاريخي)) و((الانحطاط))[٢]، وهذا كان جمال الدين الأفغاني وكذلك محمد عبدُه في نضال معاً ضد التغريب وليس ضد المدينة والعلم والتطور والحال إن الأخذ عن الغربيين ليس يشترط أنكار الذات ومحو شخصية الحضارة التي أنشلت من سلالتها تلك الذات في ما يرون ولعل ذلك جعل محمد عبده يفتح الحوار مع فرح أنطون[٣] في قضايا الدين والتاريخ والتمدن، إنما هو دليل على حصول تحولاً في رؤية دعاة الإصلاح[٤].

((الحداثة عند الجابري هي الطريق التي ينطلق منها الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل لذلك كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولاً وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية، والهدف تحرير تصورنا

---

(1) ينظر:إسماعيل ، د. محمود ، في تأويل التاريخ والتراث ، ص «٧٧».

(2)إن النظر البعدي (المستقبلي) الذي تبناه المفكران جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدُه والنظر إلى واقع الأمة العربية (مصر) خصوصاً عن تأخر في جوانب الحياة المتعددة الأخلاقية كانت أم التكنولوجية بين ثنائية (التأخر والإنحطاط) جعلها يرجعان النظر في التفكر حول موضوع واقع المجتمع لتبني خطاب ذو بعد حداثوي حد يواكب العصر ويكون هناك مخرج من أزمات عدة ولعل هذه التحولات تصب في صالح الأمة لا ضدها ، الباحث.

(3)فرح أنطوان : ـ ولد عام ١٨٦١م، وتوفي عام ١٩٢٢م، في طرابلس الشام وهاجر الى مصر مترجم وصحفي وكاتب مسرحي ، حيث اسس مجلة الجامعة ، اشترك مع مع الكثيرين في تحرير الصحف ، وهو اشتراكي محموم وينزع الى مذاهب الفلسفة المثالي والواقعي والتفاؤلي والتشاؤمي واراء روسو وعقلانية كونت . ، انظر : شربل ، داغر،عصر النهضة ، ص١٧٩– ١٨٤.

(٤) ينظر:عدي ،بن يوسف ، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر ، الدار العربية للعلوم ناشرون منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، الطبعة الأولى ٢٠١٠ م ، ص «٨٢».

للتراث من البطانة الأيدلوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا طابع العام والمطلق وتنزع عنه طابع النسبية والتاريخية))[1]، ولا يتعلق الأمر هنا بخطاب متطور يتجاوز نفسه ومشاكله باستمرار، بل بخطاب يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائماً هو هو قطباه التراث أو الأصالة من جهة والفكر الأوربي (المعاصرة = الحداثة) من جهة أخرى ومن هنا كانت الأتجاهات أو التيارات التي يمكن للمرء ان يرصدها ويقارن بينها في الخطاب لا تختلف في همومها ومضمونها ولغتها إلاّ باختلاف موقعها على ذلك المحور، فما كان في الوسط فهو توفيقي وما كان في أحد القطبين فهو إما سلفي ينشد الأصالة وإما عصراني ينشد الحداثة، ولا يعني هذا التصنيف وجود فواصل واضحة بين الواقع، ولا أن هذه المواقع ثابتة بل الملاحظ هو ((أن هناك دائماً أنزلاقاً في المواقع وتداخلاً في الاتجاهات مما يجعل من التضييق مسألة نسبية إلى حد كبير))[2].

وترك الماضي وراء ظهورنا بدون الرجوع إليه، إن الالتزام بهذا المشروع (الماضي) مع الأخذ بما ينفع الأمة ويقيدها تطوراً وتقدماً هو مشروع عبده نحو الحداثة.

ونجد الجابري يأخذ موقف عبده نفسه من الحداثة إلاّ أنه يضع التحرير في تصور التراث أي ترك الأيدلوجية التقليدية التي أصبحت جاثمة على قلب الأمة، لأن بدون الموقف الأوربي ستكون الأمة ضعيفة ومنهكة وباقية على نفس دوامة التراث تدور إلى ما لا نهاية لذلك حدد الجابري هذين القطبين أما من يشد التراث وهو بذلك يضل يرنو إلى الماضي وأما من يشد الحداثة لأنها الطريق حسب أعتقاده.

يريد محمد عبده أن يخرج الأمة من إطار التأخر الذي حل بها نتيجة الإجترار والكلاسيكية المفرطة، إلى مرحلة الحداثة والتي تتضمن التجديد والتطوير مع الألتزام بالأصول وبعبارة الأفغاني، «إن الظهور في مظهر القوة لدفع الكوارث إنما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم» وهي ما تمسكت به أعز دولة أوربية وهذه الأصول كما يقول عبده هي التي ستجعل الأرض إنسانياً وشعبيا،

---

[1] الجابري ، د. محمد عابد ، التراث والحداثة،ص «١٦».

[2] الجابري ، د. محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر ، ص «٣٨».

يعني أن عبده كان يؤكد على أن نأخذ بمفاهيم الحداثة من حيث إنها تفيد المجتمع ضمن الرجوع إلى الذات لا الأخذ

بها كلياً فكراً وعقيدة إلى خلق ثقافة عربية قادرة على تصور حالة الأمة بدون تطور وتقدم، وبأعتبارات يمكن أن تتحدد بدون الأخذ (بالنظر البعدي لها) لأنها ستكون بذلك واقفة دون تقدم.

ب ـ الحداثة بين الظاهرة التاريخية والمعاصرة.

كيف يجدها محمد عبد ، ه والجابري.

عول عبُده على إحياء التجريب استناداً إلى التراث العلمي والإسلامي في عصر إزدهاره من هنا عمل على نشر الكثير من كتابات علماء الإسلام السابقين ودعا إلى ربط إنجازاتهم بجهود علماء أوربا المعاصرة آنذاك، وذلك عن طريق إصلاح برامج التعليم وكذلك عمل على تكريس العقلانية هدفاً وغاية وكان الاجتهاد وأداة للأبداع والأبتكار فمن هنا كانت حملته على الخرافات والشعوذات التي فشلت نتيجة انتشار الطرفية والدروشة[١] لأن هناك تقديراً للقل بأبعاده التأريخية وبتعبير آخر أنه لم يكن من السهل أن تصدر عن عبده المواقف التجريدية التي صدرت عنه دون أن تكون وسيلة إلى ذلك جدال صعب مع اتجاهات التقليد الكامنة في الثقافة التي كان يحاورها وفي المجتمع والسياسة والتربية التي لامها بتفكيره[٢].

لذلك تجد إن محمد عبُده قد حقق المجاوزة التامة للتقليد، وهذا لأن وسائل ذلك التفكير التقليدي ذاتها هي التي ظلت وسائل لممارسة التفكير النقدي، لذلك يقول عنه عبد الله العروي: (إن واجبه كان أن يتحول من مصلح مرشدا إلى باحث منعزل، فتصادر حديثه ونسفه أختباره لا ندعي أننا لو كنا محله لفكرنا بغيره، أو أننا لا نخضع بدورنا لحد موضوعي من نوع آخر)[٣].

---

[١] ينظر:اسماعيل ، د. محمود ،في تأويل التأريخ والتراث ، ص «٧٧».

[٢] ينظر:وقيدي،د. محمد ، النفير ، د. أحميدة ،لماذا أخفقت النهضة العربية ، ص «٢٢١».

[١]المصدر نفسه ، ص «٢٢٤» ، ينظر كذلك العروي: عبد الله مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ، بيروت طبعة ١٩٩٦ م ، ص «٣٥».

((يجد الجابري كون الحداثة ظاهرة تأريخية أم معاصرة عندما قدم نموذجاً بديلاً وأصيلاً، يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة، ومن هنا تصنف المواقف أزاء هذا الأختيار إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف عصرانية تدعوا إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل، ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الإنحراف والإنحطاط، أو على الأقل الأرتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر، ومواقف إنتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتطرق لها الأصالة والمعاصرة معاً))[1]، لذلك نظر الجابري إلى الحداثة عندنا كما تتحدد في إطار وضيعتنا الراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معاً، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد، ويعتقد الجابري أنه ((ما لم تمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث أن فاتنا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرد منفعلين))[2].

بعدما ذكرنا في مواطن سابقة عن المجتمع كان يعيش حالة الرجوع إلى الوراء دون التقدم إلى الأمام، فرأى عبده أن من واجبه تحقيق التطلعات المهمة في أن ينتقل من المجتمع القديم إلى مجتمع أكثر حداثة وتطور أي بعبارة أخرى، أن ينتقل من حاضر معبأ بالماضي إلى حاضر مدّعم بأطروحات المستقبل حتى يحقق غاية الإنماء في المجتمع وتحقيق ما يسميه بمعطى التطور والتقدم لأن هذين المفهومين هما نتاج مفاهيم العصر الحديث، حيث فهم حرة الزمن كونها حركة تكون إلى ما لا نهاية، أي حركة صعودية تطورية تحقق مفهوم الجدل الصاعد [1] بكل أبعاده الواجب ذكرها في

---

[1] الجابري ، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ، ص «١٦».

[2] الجابري،د. محمد عابد ،التراث والحداثة ، ص «١٧».

[1] الجدل الصاعد : . يقول افلاطون الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب لذلك قسمه الى قسمان : جدل صاعد وجدل هابط:=

هذا المضمون، بعدما كان البعد التاريخي يضفي في أن يكرر ذاته في صيغة العود الأبدي حيث البنية المثبتة للتاريخ بوصفها حركة تكرار لا تنفد، أما الجابري فإنه يلتفت إلى هذه الظاهرة وأسبابها من خلال مفهوم النمذجة أي طرح نماذج للأخذ بها، فمثلاً (نموذج غربي / نموذج سلفي) حتى يتسنى له معرفة الأمور في مضامينها، وعلى هذا الأساس تجد مفهوم الإنتقائية وارد في هذا المضمون أي أختيار الأفضل فالأفضل، أو بصيغة أخرى تجده يحاور مفهوم الإنطلاق من النهضة إلى الأنوار ويتعداها إلى حداثة تكون عابرة لهذه الظاهرة، أي أنها كانت في زمن ما نهضة فيما يعني تاريخياً، وبعد ذلك تجاوزه إلاّ مرحلة الأنوار أيضاً في بعدها التأريخي، وبعد ذلك كونت مفهوم الحداثة في بعدها الحاضر الذي يلائم معطيات العصر والذي سيكون في مرحلته البعدية تاريخاً أيضاً، ويكون تحت مسمى ظاهرة.

ج ـ صدمة الحداثة : -

- في الواقع العربي من جانفكير عبد ، ه والجابري.

فكر عبُده نحو الحداثة والتحديث لأنه من هذه الناحية جزء من موجة التحديث التي غمرت المجتمع المصري منذ بداية الدولة الحديثة أيام محمد علي باشا، فدعا عبُده إلى أستيعاب مؤسسات جديدة والأستفادة من علوم الغرب ومخترعاته، ولكنه كان حريصاً على أن يكون الدين منطلق هذا التحديث والمسهم الأكبر في عملية التغيير الاجتماعي والسياسي وذلك بإلباسالإسلام ثوباً عصرياً جديداً من ذلك مثلاً إصداره على إصلاح التعليم التقليدي في الأزهر وإدخال العلوم الحديثة إليه دون الثورة المطلقة على نظامه ومحتواه المعرفي[1]، ومهما يكن من الممكن الحديث عن حدود لفكر محمد عبده فإن أهمية النزوع إلى التجديد كمنت عنده في كونها صادرة من داخل الثقافة التي

=الجدل الصاعد : يرفع الفكر من الاحساس الى الظن ، ومن الظن الى العلم الاستدلالي ومن العلم الى العقل المحظ.

والجدل الهابط: هو النزول من اعلى المباديء الى ادناها ووسيلته القسمة . ،ينظر: صليبا،جميل،المعجم الفلسفس،ج١،ص٣٩٢.

[1]ينظر:المراكشي ، د. محمد صالح ، الأيدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سلسلة الدراسات والكون الممقة،سوسة، تونس ، ب. ط ، ص «٨٧».

كان يحدد فيها، أي بالأعتماد على العناصر التكوينية التي أخذته بها على نفسها ولذلك فإن أفكاره محمد عبدُه لا تغيب عنها وفق هذا المعيار مظاهر الجرأة لأنه استطاع بفضل ما كان لديه من ثقافة تقليدية أن يوجه إنتقادات شملت مجال السياسة والتربية والمجتمع وما يوجد من علاقات ومؤسسات[١].

إن الثقافة العربية في الواقع العربي عند الجابري ما يميزه منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلة لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع وإجترار، فساد فيها ما سبق((أن عبّر عنه بالفهم التراثي للتراث وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم ومن هنا كان من متطلبات الحداثة أن تتجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حداثي إلى رؤية عصرية له))[٢]، نعم يقول الجابري قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية ((راديكالية))[٣]، ((ولكن على صعيد الخطاب فقط بعضها يدعو إلى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل في العالم كله ويصفها بالجاهلية وبعضها الآخر يدعو إلى التخلي عن كل المظاهر الموروثة في ماضيها وينعتها بالتخلف، غير أن مثل هذه المواقف لا تعدو أن تكون مجرد ردود افعال غير مراقبة ومن الخطأ الجسيم أعطاؤها أكثر مما ستحقق والنظر إليها على أنها أكثر من مواقف وآراء شاذة تقع على هامش حركة التطور، وقد تعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الأوربي المعاصر ذاته الذي ما زالت تتردد فيه من حين لآخر اصداء لأصوات الرفض الشاذة المنبعثة من اليمين أومن اليسار، وهي أصوات عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها، أصوات النوابت كما يصفها الفارابي التي لا يخلو، أي مجتمع مهما كان راقياً متقدما))[١].

---

[١] ينظر:وقيدي ،د. محمد والنيفي ، د. أحميدة ، لماذا أخفقت النهضة العربية ، ص «٢٢٢».

[٢] الجابري ، د. محمد عابد،التراث والحداثة،ص «١٥».

[٣] راديكالية: ـ او التطرف ، فلسفة سياسية تؤكد الحاجة للبحث عن مظاهر الجور والظلم فب المجتمع واجتثاثها ، ويبحثون عما يعتبرونه جذور الاخطاء الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في المجتمع ويطالبون بالتغيرات الفورية لازالتها. ، انظر: مؤسسة اعمال الموسوعة ، الموسوعة العربية العالمية ، ج١١، ص٣٥.

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص «١٩».

في منظور عبدُه إن الأوروبيون أستعانوا بتراثنا في نهضتهم فالألتفات إلى هذا مهم جداً وذلك حتى نجد ونحدد الطريق الهام في التطوير والتحديد والتحديث والتطوير، فنجد عبدُه في خطابه الحداثوي من خلال دمج المفاهيم بين (التراث) والإنتقال إلى الحداثة، كون الحركة التصاعدية هذه قابلة للتفاعل مع لغة العصر، وخاصةً بعد أن يتجول مفاهيم التاريخ مدمجة مع تطورات المستقبل . وهذا ما أراد عبدُه أن يجده على مستوى التجربةالفعلية لا على مستوى التنظير، فلذلك كانت قراءتهُ لهذا الواقع قراءة خطية غائية للتاريخ، مع وضع إطار عام لعلاقة الذات مع تاريخه، بالنظر إلى الخط الحداثي الذي يفيده، وهل الجابري اتفق مع عبدُه في إن الحداثة لا تتم أو لا تكون إلاّ بأخذ التراث كمنهجاً مهماً لهذا، ونقطة اتفاق أخرى هو إن الجابري عد التحديث هام لهكذا مفاهيم رغم إن هناك فشل في هذه الحركة الحداثوية بسبب قوة بناء التقليد القائمة في المجتمع، ونقطة الأختلاف لعله هي وجود وحداثة، المنهج عند الجابري مضافاً إلى الرؤية والتي تعارض عبدُه من حيث إنها تريد أن تحرر تصورنا للتراث من البطانة الأيدلوجية والوجدانية التي تضفي هنا طابع حداثوي خال من البعد التاريخي وهذا أمد لا يتفق معه في هذا الأمر الذي يبعد عن هذا المنظور فيه.

د - بين الشرق والغرب : -

عبد ، ه والجابري والتداخلات المحورية :-

يتكلم ينومان في كتابه (Great Britain) عن عبدُه وتلاميذه وأتباعه فيقول: «وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع التعاون مع الأجانب لأدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا هو ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله الوحيد في قيام الوطنية المصرية[1]، والمتتبع لعناصر ثقافة عبده يجد أنه صاحب عناصر في ثقافته جمعت بين التوجه الشرقي الإسلامي التقليدي المحافظ إلى جانب العقلانية القريبة، ولهذا قسم المجتمع الإسلامي خلال تلك الفترة إلى تيارين: .

أ . تيار إسلامي: . تقليدي (طبقة إسلامية تقليدية).

---

[1] ينظر:الندوي ، أبو الحسن علي الحسين، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، ص «١١».

ب . تيار عقلاني: ـ جيل جديد يؤمن بالتغير والتطور من خلال تأثره بالفكر الأوربي، لذلك دعا إلى إمكانية التوفيق بين الأثنين الإسلامي التقليدي والعقلاني من خلال مد الجسور بين القيم الدينية الإسلامية ومباديء الحضارة الغربية وقيمها المادية من طلب العمل واستعمال العقل وقد حدد مهمته كمصلح تركزت حول مبدئين أساسين: . ((الأول إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقية، والثاني تحديد موقف الإسلام من المجتمع الحديث، لكن المبدأ الأول كان الأهم بالنسبة إليه))[١].

لذلك كان عبُده أوسع أفقاً وأعمق منطقاً عندما أثر أن يرى الغرب الإسلام من الداخل في مبادئه السمحة وقيمه السامية، ومعاملته الإنسانية وحبه الخير لبني الإنسان أما تلك المجادلات النظرية فسوف تعيق الفكر الإسلامي عن النفاذ إلى المجتمعات الأوربية، ولا ينفي أن يفهم أن دعوته للتغريب بين الإسلام والنصرانية مثلاً هي دعوة للتقريب بين أصول العقيدة في كل من الديانتين بل هي جمعية هدفت إلى إزالة الشقاق ما بين أصحاب الأديان والتحقيق من وطأة أوربا على الشرق، وخصوصاً على المسلمين وتعريف الأفرنج بحقيقة الإسلام من أقرب طريق[٢].

يعترف الجابري ((بأننا لا نملك اليوم، أكثر من أن نعتقد أننا لم نكن نملك منذ أصطدامنا بالأنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الأختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه، لقد فرض هذا الأنموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي، وبكيفية خاصة حاسمة منذ القرن الماضي،فرض نفسه علينا كنموذج عالمي، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له))[١]، والمسألة الأخرى التي يطرحها الجابري هنا هي التفاضلية التي سلكها في دراسته للتراث الإسلامي وفحواها قائمة على دعواه إلى تأسيس فلسفة منفصلة عن الشرق، وهذا في حد ذاته إقصاء لجميع المعارف الشرقية وهو يمثل أنتقاء

---

[١] رباح ، د. أسحاق محمد ،دراسات في تاريخ الفكر العربي ، ص «٢٩٢ . ٢٩٣».

[٢] ينظر: الدغامين، د. زياد خليل محمد ، القران في مواجهة الحضارة الغربية بين النورسي ومحمد عبده، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، ، ص «٢٤ . ٢٥».

[١] الجابري ، د. محمد عابد ، أشكاليات الفكر العربي المعاصر ،ص «١٨».

داخل التراث الإسلامي[١]، لذلك قام الجابري بتفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي[٢] إلى أجزاء متناثرة.

لذلك نجد إن الجابري لم يلتزم بالأمر الذي قطعه على نفسه وأراده أن يكون المنطلق الأساسي لأي مشروع نهضوي داخل التراث الإسلامي، فأبطل دعوته إلى الشمولية، وبذلك سقط في التجزيئية[٣].

بعد عرض طروحات محمد عبدُه في هذا المجال أجده قد قسم المجتمع إلى تيارات: .

. تيار لا يقبل إلاّ بالتراث (أو الكلاسيكية) التي لا تؤمن إلاّ بالتاريخ والرجوع إليه.

. تيار يؤمن بالتغيير ولكن لظروف المجتمع يبقى خاضعا للتراث.

. تيار يؤمن بالتغيير والتطور ويعمل بهما لتحقيق مصلحة المجتمع.

هنا أجد محمد عبدُه أراد من المجتمع أن يكون قادر على تحليل الفكر أي أنه لا يكون جامداً أو حسب تعبيريهِ مقلداً أو حسب تعبير د. زكي نجيب محفوظ بغبغائياً، بل عليه أن يكون واعياً، وأن يكون قادر على أن يأخذ من الغرب ما ينفع مجتمعه الشرقي، أي أن يأخذ العمق التطوري لكل حالة يجدها نافعة، لا أن يكونوا مقلدين في ثمرات التمدن، بحيث يتمدن الظاهر السطحي ويبقى العميق الأساسي متخلفاً أما الجابري فأجده أمام تيارات أيضاً أو يسميها قطاعات:.

. القطاعات التقليدية.

. القطاعات العصرية.

ـ قطاعات تعيش بين (التقليدية والعصرية) هنا نجد نوعاً من الاتفاق بين عبدُه والجابري في هذا الخصوص، ولكن لو نظرنا إلى زاوية الأختلاف فهي موجودة أيضاً،

---

[١] ينظر:مجلة المنهج ، دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر ، الجابري أنموذجاً ، أبو الدين الدغير ، ص «٦٦ . ٦٧».

[٢] يرى الجابري أن الفلسفة المغربية مع أبن رشد وأبي طفيل وأبن باجة لها بعد علمي، على العكس من مثيلتها الشرقية حيث إن من يعيش لحظة أبن سينا وهو زعيم المدرسة الشرقية بعد أبن رشد، فإنه قى ويقضي حياته خارج التاريخ ينظر: مجلة المنهج ،ص «٦٧».

[٣] ينظر: المصدر نفسه، ص «٦٧».

فتجد عبده يرى هناك تحقق متطور أي عندما نأخذ من الغرب وندعم الشرق هناك أيمان بأن التغيير حاصل، أما الجابري فيرى أن الشرق غير مستوعب الحالة أو كما يسميه هو (حالم). أي أنه ينشد التغيير و لا يصل إليه.

الخاتمة:

وصلت هذه الدراسة بعد الخوض في معارف ومؤلفات شخصيتين عميقتين كان لهما الأثر الواضح في ميدان الثقافية الفكرية العربية إلى الكشف عن كثير من المعطيات الخاصة في (النهضة والحداثة) ، ولعل هذه الدراسة كانت مرتبطة

بتداخلات كبيرة من قبيل التمسك بالتراث (العربي الإسلامي)من ناحية والتمسك بالمعطى الغربي من ناحية ثانية ، والدمج بين المعطيين من ناحية ثالثة ، وعلى ماتقدم كانت المقارنة بين الشخصيتين والمفهومين تحتاج إلى وقفات ، حتى نحدد المشكلة التي يقوم عليها الفهم (للنهضة والحداثة) والتداعيات التي كانت ضمنها .

بدأنا الدراسة بتفصيل الجانب الفكري لدى محمد عبده من موارد العمل ضمن حدود (الفكر المحظ) وتداخلات الأزهر والأفغاني وإعطاء تفسير للجوانب الفكرية الفلسفية التفسيرية العقلية ، وتداعيات العمل السياسي واطر وبوادر التغيير انطلاقا إلى النهضة .

ثم قمنا بدراسة محمد عابد الجابري من جانب الانطلاق نحو الحداثة ، وبعدها المقارنة بينهما أي بين (الشخصين والمفهومين).

بعد استعراض أهم مفردات ما توصل إليه الباحث من معطيات ، وصلت هذه الدراسة إلى نتائج يوجزها الباحث بالاتي :

١- إن محمد عبده في عمله النهضوي لم يكن وليد لحظة ولا جاء محض صدفة ، أو انه كان بلا رجوع أو نظر إلى المستقبل ، بل كان عمله حقيقة واضحة المعالم لما عاشته الأمة في ذلك الوقت ، والذي بدأه بالفكر من خلال استقلال الإرادة واستقلال الرأي .

٢- استوعب عبده مفهوم العقل من خلال جعله أداة تساعد المسلم في تدبر شؤون العالم والدين .

٣- إن عبده عندما يبحث في أصل العمل السياسي كان يعيش المحنة بين حذر وترقب وتجده حازما في إعطاء القرارات التي تنفع الأمة وتنقذه من الانحطاط العقيدي و تجده بعد ذلك يؤصل لمفهوم الترابط بين الفرد والمجتمع.

٤- ابرز عبده تأثير عوامل التفتيت في المجتمع العربي والمشاكل والعلل التي حدثت ، مما أدى إلى تحديد المسار نحو إعطاء صورة واضحة عن قيام دولة تحمل المعايير التي يريدها عبده ، وبوادر التغيير المنشودة.

٥- أما خطاب النهضة عنده فقد كان يفرض الالتزام بالتعامل مع هذا المفهوم من وجهة نظر العودة إلى التراث ومعالجة لائحة المشكلات البنيوية من قبيل الوهن والضعف الذي أصاب الأمة ، ومحاولة إيجاد الحلول من خلال تحديد النهج الذي يوصلنا إلى النهوض بواقعنا .

٦- أما الجابري فعلى مستوى الفكر بدا بمشروع العقل العربي الذي أصل له بالبيان والعرفان والبرهان ، وطروحات العقل المستقيل .

٧- ينطلق الجابري في مجال خطاب المثقف من حقيقة وجود إشكالية التي يعدها هامةلأنها فوق الحدث ومحاولة الاقتراب للحل بإبراز دلالتها الخاصة .

٨- في حقل الانجازات المعاصرة في إطار الرؤية وصف الجابري الدولة ضمن الفهم الذي يحتاجه المجتمع ، في إطار التصورات الخاصة به .

٩- نظر إلى خطاب الحداثة من خلال مجموعة المنتجات الفكرية وإيصالها عن طريق معطيات نهضوية سياسية قومية فلسفية .

هذه أهم الرؤى التي وجدتها من خلال تجوالي في رحاب الفكر بين الشخصيتين التي درستهما بإمعان ، من خلال استعراض أهم الفقرات التي وجدت في نتاجاتهما ، علما إن

الشخصية الثانية (محمد عابد الجابري) قد وافته المنية وأنا اكتب عنه في ٢٠١٠/٥/٣، وما يمكن أن نوصي به من خلال هذه الخاتمة :

أ: إن النهضة التي يجب أن تكون في مجتمعنا هي القادرة على تحقيق ما لم تحققه كثير من الأفكار والاراء ، التي غالبا ما تكون انعكاسا للواقع ، اقصد أن التراث إذا بقى كما هو لايمكن أن يحقق تطورا ملموسا ، بل يجب أن نحركه حتى يكون فعال في حاضرنا ومفيدا لمستقبلنا .

ب- يجب استيعاب الحداثة بكل معطياتها الملائمة للجو الإسلامي العربي ، حتى تكون قادرة على إيجاد الحلول .

قائمة المصادر

- القران الكريم .

- إبراهيم ، د. نعمة محمد .

1 - الفلسفة الإسلامية مدخل إلى علم الكلام الإسلامي دراسات في الفرق الإسلامية ، دار الضياء للطباعة ، النجف الاشرف ، العراق، الطبعة الأولى

2- الفلسفة الإسلامية ، دار الضياء للطباعة النجف الأشرف ،العراق، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م

٣ - إبراهيم ، مفيدة محمد ، عصر النهضة العربية بين الحقيقة والوهم ،دار مجدلاوي للنشر ، عمان ، الاردن ، طبعة ١٩٩٩م .

٤- أبو طه،أنور وآخرون،خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة،دار الفكر،دمشق،سورية،الطبعة الأولى،٢٠٠٤م.

- البهي ، د. محمد :

٥- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ،الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر القاهرة ، ب،ط.

٦- الاسلام في حل مشاكل المجتمعات الاسلامية المعاصرة ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، مصر، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١م.

٧- البناء ، جمال ، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة ، دار الشروق ، مصر ، القاهرة،ط ، ٢٠٠٨ م .

٨- أبي نادر ، د. نايلة ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ،٢٠٠٨ م .

٩- أبو زيد، د. فاروق، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، مصر، ب.ط.

١٠- -البيطار، د. نديم ، من التجزئة إلى الوحدة القوانين الأساسية مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، لبنان ، ط٥ ،١٩٨٦ م .

١١- البشري ، طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الاسلامي في التاريخ المعاصر ، دار المودة ، بيروت ، لبنان ، ب.ط.

١٢- الترابي ، حسن ، الإسلاميون والمسألة السياسية ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.

١٣- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، في الحوار مع الذات والآخر، دار الشروق ، القاهرة ، مصر، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م .

١٤- التسخيري ، محمد علي ، مع الامة والذكريات ، سلسلة عطاء الهادي ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت، لبنان ، ب.ط.

١٥- الثورة العرابية بعد خمسين عاماً رؤية صحيفة الأهرام، مطبعة دار الكتب والوثائق ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

- الجابري ، د. محمد عابد
١٦ – نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان،الطبعة السادسة، ١٩٩٣ م .
١٧ – الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٩ .
١٨– في نقد الحاجة إلى الإصلاح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ،٢٠٠٥ م .
١٩ – إشكاليات الفكر العربي المعاصر ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٥ م.
٢٠ – التراث والحداثة دراسات ومناقشات ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ٢٠٠٦ .
٢١ – بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظر المعرفة في الثقافة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط ٧ ، ٢٠٠٤ .
٢٢ – تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ٢٠٠٦ م
٢٣ – حفريات في الذاكرة من بعيد ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٤م.
٢٤– الديمقراطية وحقوق الإنسان سلسلة كتاب من جريدة «ليونسكو ، الشريك الثقافي ، المؤسسة الراعية ٢٠٠٦ م .
٢٥ – وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ، ٢٠٠٤ م .
٢٦ –الدين والدولة وتطبق الشريعة ، ٢٤–مسألة الهوية العروبة والإسلام والغرب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٩٧ م .
٢٧– الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي ، حوارات فكرية مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٩٩ م .
٢٨– المثقفون في الحضارة العربية بين محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م.
٢٩ – قضايا في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الاولى ١٩٩٧م.

٣٠ – الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لافلاطون ، نقله الى العربية ، د. احمد شعلان ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٢م.
٣١– الجابري ، د. علي حسين ، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية ، دار عمان للطباعة ، الاردن، ٢٠٠١م.
٣٢ – الجراد ، د.خلف ، معجم الفلاسفة المختصر ، مجد المؤسسة الجامعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٧م.
٣٣–الجمل ، د. شوقي عطا الله، سياسة مصر في البحر الأحمر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر،
– الجندي ، أنور :
٣٤ – يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار، مكتبة الانجلو المصرية ،مصور القاهرة،١٩٧١ م
٣٥– اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار ، دار الاعتصام ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٨م.
٣٦ – تراجم الاعلام المعاصرين في العالم الاسلامي ، الانجلو، مصر ، الطبعة الاولى ، ١٩٧٠م.
٣٧– القيم الأساسية الفكر الإسلامي دار الثقافة العربية ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ، مصر ،ب . ط .
٣٨ – خنجر، د. باسمة جاسم مستقبل الدرس الفلسفي بغداد (٢٠٠٠) ، ضمن اعمال مؤتمر مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم ، بيت الحكم٢٠٠١م.

٣٩– الحافظ ،ياسين،اللاعقلانية في السياسة ،نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية،دار الطليعة، بيروت ، ط١، ١٩٧٥ م.
٤٠– الحسني ، هاشم معروف ، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار النشر للجامعيين ،بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٤ م
٤١– الحفني ، د. عبد المنعم ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، مصر، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٠ م .
٤٢– الحر، محمد كامل،ابن سينا حياته وآثاره ،ج١، ط بيروت ،١٩٩١ .

٤٣- الحلو ، كرم ، الفكر الليبرالي عند فرنسيس المراش بنيته واصوله وموقفه في الفكر العربي الحديث، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٦م.

٤٤ - الحجوي ، محمد بن الحسن ، مراجعة د. سعيد بنسعيد العلوي ، دار المدار الإسلامي ، طرابلس ،الجماهيريةالعظمى ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٧ م .

٤٥ - الحناوي ، رؤوف سعيد ، إلى أين ملامح المستقبل في الاتجاه الحضاري المعاصر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان،ط١ ، ٢٠٠٦ م .

٤٦ - الخضرا ، د. بشير محمد ، الخط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية الديمقراطية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٥ م .

٤٧- الخويري ،بولس ، العالم العربي والتحول الاجتماعي الثقافي شركت المطبوعات للتوزيع والنشر ،بيروت ، لبنان ،

٤٨- الخراشي، سليمان بن صالح، المشابهة بن قاسم أمين ودعاة التحرير في هذا العصر ، ب. ط ، ب . م .

٤٩ - الخاقاني ، محمد محمد طاهر ال شبر ، علم الاجتماع بين المتغير والثابت ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٧م.

٥٠- الدهان ، سامي، عبد الرحمن الكواكبي ، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤م.

٥١-الدسوقي ، عمر، محمود سامي البارودي ، دار المعارف ببيروت ، ب.ط.

٥٢- ادونيس، الثابت والمتحول، بحث في الابداع والاتباع عند العرب ، دار الساقي، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، ٢٠٠٦م.

53 - ارحمون ،أحمد عوض ،وآخرون ، الدولة الوطنية المعاصرة أزمة الاندماج والتفكيك ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ط ١ ، ٢٠٠٨ م.

54- الرافعي بك ، عبد الرحمن ،الزعيم احمد عرابي ، كتاب الهلال ،عدد (١١٠) ،مارس ١٩٥٢ م

5578- راندال ،جون فرمان ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة ، د. جورج طعمة ،ص «٢٠ . ٢١» ، دار الثقافة بيروت ، لبنان ، ط ١٩٦٦ م.

- أركون ، محمد .

٥٦ - الفكر العربي، محافظة أنقطا عات، ونهضات ، ترجمة ، د. عادل القرا منشورات ، عويدات، بيروت ، باريس ، ١٩٨٢ م .

٥٧- الفكر الإسلامي من نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٩ م .
٥٨ - الرازي، فخر الدين ، التفسير الكبير ، اعداد مكتب تحقيق دار احياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨م.
٥٩ - السيد ، لطفي ، مشكلة الحريات في العالم العربي، دار مصر للطباعة ، مصر ، القاهرة ، ب.ط.
٦٠ - أسامة خليل ، الإسلام الوصولية التأريخية ، بلال لبنان ، ط١ .
٦١- السامرائي ، د. خليل إبراهيم ، دراسات في تاريخ الفكر العربي،مكتبة دار الكتب للطباعة والنشر ، جامعة الموصل ، العراق ، ب. ط .
٦٢- السبهي ، د. محمد ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ٢٠٠٩ م .
٦٣- إسكندر ، أثير ، تناقضات في الفكر المعاصر ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، العراق،ب . ط .
إسماعيل، د. محمود.
٦٤- في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفي والجابري ،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٥م.
٦٥- في تأويل التاريخ والتراث دراسات نظرية وتطبيقية،رؤية نشرالتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.

- الشرباصي ، احمد :
٦٦- شكيب ارسلان داعية العروبة والاسلام ، المؤسسة المصرية العربية ، ب.ط.
٦٧- قضية التفسير ، دار العلم ، مصر ، القاهرة ، طبعة ١٩٦٢م.
٦٨ - الصغير ، د. محمد حسين ، المباديء العامة لتفسير القران الكريم دراسة مقارنة، ضمن دراسات قرانية ، مركز النشر، قم ، ايران ، طبعت ١٤١٣هـ.
٦٩- الظالمي ، حسين ، فصل الدين عن السياسة فكرة استعمارية ، دار الساقي، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، ٢٠٠٦م.
٧٠- الطهطاوي (رفاعة). مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي تحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

٧١- الطريري، د. عبد الرحمن،العقل العربي وإعادة التشكيل،كتاب الأمة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،قطر،الطبعة الأولى،شوال،١٤١٣هـ.
٧٢- الطحاني، طاهر ، مذكرات الإمام محمد عبده ،دار الهلال، مصر، ب ط.
٧٣- الطويل ، د. توفيق ، في تراثنا العربي الإسلامي ، رسالة عالم المعرفة (٨٧) ، فارس،١٩٨٥ م .
العقاد،عباس محمود :
٧٤- عبقريالإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده ، مكتبة مصر، أعلام العرب (١) ، ب ط .
٧٥- محمد عبده ، مكتبة العرب ، مصر ، القاهرة ، ب.ط.
٧٦- موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية ، بيروت ،دار الكتاب العربي (١٩٧٠ . ١٩٧١) .
٧٧- العبادي ، إبراهيم وآخرون، الإسلام المعاصر والديمقراطية ، مقالة. بعنوان «الإسلام والديمقراطية » السيد هاني حفص».
٧٨- العلواني ، د. طه جابر ، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير ، قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م .
٧٩- العلي ، صالح أحمد وآخرون ، مكانة العقل في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ٣ ، ٢٠٠٤ م .
٨٠- العمري ، د. أحمد سويلم ، مصطفى كامل كمدرسة وطنين وسياسية ، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.
٨١- العروي: عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي الديني،الدار البيضاء ، المغرب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م .
٨٢- الغويل، سليمان صالح ، الدولة القومية دراسة تحليلة مقارنة ، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.
٨٣- الفهداوي ، د. خالد ، العلامة محمد رشيد رضا عصره تحدياته منهجه الإصلاحي، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.
٨٤- الفلاحي ، د. عبدالله محمد ، نقد العقل بين الغزالي وكانط دراسة تحليلية مقارنة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت،لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٣ م .

٨٥ – الفندي ، د. عبد السلام عطوة ، الثقافة الإسلامية والقضايا المعاصرة ، دار البركة للنشر والتوزيع ، عمان ،الطبعة الثانية،٢٠٠٧ م .

٨٦ – الفاسي ، علال، اعلام من المغرب والمشرق، النجاح الحضرية ، الدار البيضاء ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨م.

٨٧– القوسي ، د. مفرج بن سليمان ، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية دراسة نقدية ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٣م.

٨٨– الكيالي ،سامي ، مع طه حسين ، دار المعارف مصر ، ١٩٧٣ م .

٨٩– الكيلاني، نجيب،حول الدين والدولة ، دار النفائس ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٩٧١م.

٩٠ – الكفيشي ، د. عامر، مقومات النهوض الاسلامي بين الاصالة والتجديد ، دار الهادي، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٦م .

٩١– آل احمد، جلال، نزعة التغريب، ترجمة: حيدر ، نجف مراجعة، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م .

٩٢– الادريس، د. حسين ، محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، طبعة ٢٠١٠م.

٩٣ – الاسدي ، مختار ، جمال الدين الافغاني في شخصية لم تتكرر، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ب.ط.

٩٤– الأشيقر ، محمد علي ، لمحات في تأريخ القرآن ، شعر لم جابر العطار مطبعة النعمان ، النجف الأشرف ، العراق / ط .

٩٥– الإمام ، عمر ، أحمد أمين والفكر الإصلاحي العربي الحديث في فيض الخاطر ، دار محمد علي الحاجي ، صفاقس ، تونس ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠١ م .

٩٦- المراكشي، د. محمد صالح،الايدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي،دار المعارف للطباعة والنشر ،سوسة،تونس، ب.ط.
٩٧- المراكشي ، د. محمد صالح ، الأيدلوجية والحداثة عند رواد الفكر السلفي ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سلسلة الدراسات والكون الممقة ،سوسة، تونس ، ب. ط .
٩٨- المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس ، الثقافة والآخر ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، طبعة ٢٠٠٦ م .
٩٩- المؤمن ، علي، النظام العالمي الجديد التشكل والمستقبل ، دار الحق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ م
١٠٠- المتبت ، د. أ ج اليزيد علي، تطور الفكر السياسي ، المكتبة الثقافية الجامعة ، حرة ، ط ، ١٩٧٠ م.
١٠١ - امين ، احمد ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ،ب.ط.
١٠٢- أمين،قاسم ، المصريون دفاعاً عن الإسلام والمسلمين ، نقله إلى العربية سعاد التركي ، بيت الحكمة ، قرطاج ، تونس ، ط ١٩٩٠ م
١٠٣- امين ، د. عثمان ، رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦١م.
١٠٤- النجار ، أحمد السيد وآخرون ، دولة الرفاهية الإجتماعية ،مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية ، بيروت ، لبنان ، ط١ ، ٢٠٠٦ م .
١٠٥- النفيسي ، د. عبد الله فهد،التراث وتحديات العصر ، شركة الربيعان للنشر والتوزيع ، الكويت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م .
١٠٦- الأنصاري ، د. محمد جابر ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ، ١٩٣٠ ، ١٩٧٠ م ،عالم المعرفة ، الكويت ، ٣٥ ،طبعة ١٩٨٠ م .
١٠٧- الندوي،ابو الحسن علي الحسني،الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية في الاقطار الاسلامية،دار العلم الكويتي،دار القلم،القاهرة،الطبعة السادسة،٢٠٠٣م.
١٠٨- الهزايمة ، د. محمد عوض ،الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة في الجانب الأيدلوجي، دار الساقي، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، ٢٠٠٦م.
١٠٩ - الهاشمي ، احمد بك ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، مطبعة الاعتماد ، مصر ، القاهرة ، طبعة ١٩٤٠م.

١١٠- الوردي ، د. علي، الفيلسوف الثائرالسيد جمال الدين الأفغاني، رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر ،الطبعة الأولى،٢٠٠٧م.

- بحر العلوم ، حسن عز الدين .

١١١ - جدلية الثيوقراطية والديمقراطية ، دار الرافدين ،لندن ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦ م .

١١٢ - الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة ، العارف للمطبوعات ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠١٠ م .

١١٣- بدوي ، د. عبد الرحمن محمد ،الإمام محمد عبده ُ القضايا الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب ، مصر ، طبعة ، ٢٠٠٥ م .

١١٤- بدوي ، محمد طه، محمد طلعت القيمي ، الثورة الخلاقة في المجتمع العربي، العارف، الإسكندرية مصر ، ١٩٦٢ م .

١١٥- بركات ، د. سليم ناصر ، دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، منشورات جامعة دمشق ،١٩٩٤ م .

١١٦- بركات ، داود، الثورة العرابية بعد خمسين عاما رؤية صحيفة الاهرام ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.

١١٧- براد بري ،ما لكم وجيمس ما كظاهر هي ، ترجمة مؤيد حسن فوري ، دار المأمون للترجمة والنشر ، بغداد ، ١٩٨٧ م .

١١٨- بروكر ، بيتر ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ترجمة ، د. عبد الوهاب ملوب ، راجع د. جابر عصفور ، نشر المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥.

١١٩- برقاوي ، أحمد وآخرون ، التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط .

١٢٠- بلاشير ،القرآن نزوله ُتدوينه ُ وترجمته ُ وتاثيره ، نقله إلى العربية رضا سعادة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ١٩٧٤ م

- بلقزيز ، د. عبد الآله .

١٢١ - العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٧ م.

١٢٢- من النهضة إلى الحداثة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م .
١٢٣- باشا، أحمد تيمور ، أعلام الفكر الإسلامي في العصر الحديث، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.
١٢٤ - بفورة، د الزواوي، مابعد الحداثة والتنوير موقف الانطلوجيا التاريخية دراسة نقدية ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ،٢٠٠٩م
١٢٥- بنعصرار عبد الواحد ، العقل المستقيل نقد الإسلام السياسي وهو يعنيه دار البيضاء الشرق ، المغرب ، ط ٢٠٠٥ م .
١٢٦ - بو زيد ، بوحدي ، فلسفة العدالة في عصر العولمة ، الدار العربية للعولم ناشرون الجزائر ،منشورات الإسلاف،الجزائر ، ط ١،٢٠٠٩ م .
١٢٧- بيضون ، د. تغاريد، الفكر والاجتهاد الاقتصادي في عصر النهضة ١٨٠١-١٩٥٠، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ب.ط.
١٢٨ - بيسين، السيد وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ،الطبعة الثانية، ١٩٨٢ م.
١٢٩- بيصار ، محمد ، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ، طبعة ١٩٧٣م.
١٣٠- بن يوسف ، عدي، اسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، الطبعة الاولى ، ٢٠١٠م.
١٣١- ترنيني ، د. طبيب ، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دار دمشق ، دمشق ،الطبعة الخا مسة .
١٣٢- ثويني ،علي ، العمارة الإسلامية سجالات في الحداثة ، الدار العربية للعولم ناشرون الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، ط ١ ، ٢٠٠٩ م .
١٣٣-جعفر ، د. عبد الوهاب ، خطاب الفلسفة المعاصرة أداؤه واشكالياته دار الفكر ، الاسكندرية ، مصر ، ب. ط .
١٣٤-جمال الدين ، عبد العزيز ، تأريخ مصر في بدايات القرن الأول الميلادي حتى نهاية القرن العشرين ، دار مصر ، ب.ط.

١٣٥-جميتش ، بنسالم ، التكتلات الأيدلوجية في الإسلام ، الأجتهادات والتأريخ ، تقديم ماكسيم ، ودبنسون ،محمد عزيز الحبابي ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ١١٣ هـ ، ١٩٩٣ م .

١٣٦- حافظ ، د. صبري،القضية العربية والحداثة ، وزارة الثقافة والإعلام ، دار الشؤون والثقافة العامة ، العراق ، بغداد ، ١٩٩٠ م.

١٣٧- حنو ، جاكوب ، ترجمة سامي الليثي ، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ م الى١٩٥٢ م ب . ط.

١٣٨-حاطوم ، د. نور الدين، تأريخ الحركات القومية في أوربة ، دار الفكر،الطبعة الثانية ١٩٧٩ م، ج١، ص«٥».

١٣٩- حب الله ، علي ، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر ،محمد عابد الجابري وسيد محمود القمي ، تركي علي الربيعو ، دار المحجة البيضاء ،بيروت ، لبنان الطبعة الأولى ،١٩٩٨ م.

١٤٠- حجازي ، مصطفى،حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٩٨ م .

١٤١- حسين ، محمد محمد ، أزمة العصر ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧ م .

١٤٢-حميد الدين،عبد الله بن محمد ، الهوية في بنية النظام الدولي ، دار استراتيجيات ثقافية الأردن .

١٤٣- حمزة ، عبد اللطيف أحمد ، الصحافة المصرية في مائة عام ، دار القلم ،القاهرة ، ب . ط

-حنفي ، د. حسن.

١٤٤ - نصوص في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير ، بيروت ، لبنان ،ط١ ، ٢٠٠٥ م .

١٤٥ - فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م .

١٤٦ - في فكرنا المعاصر ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط٢ ، ١٩٨٣ م

١٤٧- حنفي،د. حسن وآخرون،الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،الطبعة الثانية،٢٠٠٦م.
١٤٨- حوراني ، البرت ، الفكر العربي في عهد النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩م، ترجمة كريم عزقول ، دار النوفل، بيروت، لبنان ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٩م.
١٤٩- حاج حمد ،حمد أبو القاسم ، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن ، دار الهادي ،بيروت،لبنان ، ط ٢٠٠٤ م.
١٥٠ - حسين ، د. حسن، الفلسفة العربية المعاصرة ، الدار المصرية ، مصر القاهرة ، ب،ط.
١٥١- حبابي، د. محمد عزيز ، مفاهيم ممنهجة في الفكر العربي المعاصر ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ب.ط.
١٥٢- حلو ، شارل، اعلام الفلسفة ، دار الكتب العلمية ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٢م.
١٥٣- خفاجة ، محمد عبد المنعم ، مواكب الحرية في مصر الاسلامية ، مطابع المستقبل ، الاسكندرية،مصر ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ م .
١٥٤- خليل ، د. خليل أحمد ، جدلية القرآن ، دار الطليعة ،بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٧ م .
-خليل ، د. عماد الدين :
١٥٥- حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، دار التراب الإسلامي ، قم ، إيران ، ب . ط .
١٥٦ - مدخل الى الحضارة الإسلامية دار العربية للعلوم ، الحركة الثقافي العربي ، الغرب ، الطبعة الأولى،٢٠٠٥ م .
١٥٧ - خليل، اسامة ، الاسلام والوصولية التاريخية ، بلال لبنان ، الطبعة الاولى .
١٥٨- جدي ، أحمد وآخرون ، قراءات في الفكر العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ، ط ١ ،٢٠٠٣ م .
١٥٩- داغر،شربل،وآخرون،عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة،مؤسسة رينيه معوض،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،الطبعة الاولى،٢٠٠٠م، .
١٦٠- دنياني ، د. غلام حسين إبراهيم،حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي،دار الهادي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠١ م .
١٦١- دوزة ، محمد عزة ، نشأة الحركة العربية الحديثة ، منشورات المكتبة العصرية،بيروت .
١٦٢- ديوان النهضة ، الإمام محمد عبده ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان،ب ط .

١٦٣- دينا ، د. سليمان ،الشيخ محمد عبده ُ بين الفلاسفة والكلاميين، دار إحياء الكتب العربية،الطبعة الأولى ،١٩٥٨ م .
١٦٤- دياب ،د. محمد حافظ ، الخلدونية والنهقي، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة،مصر ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م .
١٦٥ - دي فاير ، جاك دونديه ، الدولة ، ترجمة احمد حسين عباس ، مراجعة د. ضياء الدين صالح ، مطبعة مصر ، الفجالة ، القاهرة ، طبعة ، ١٩٥٨م.
١٦٦- الذوادي ، د. محمود ، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية ، دار الكتاب الجديد المتمدة، طرابلس ، الجامعة العظمى ، ط ١ ، ٢٠٠٦ م .
- رضا ، محمد رشيد :
١٦٧- تأريخ الإستاذ الإمام ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.
١٦٨- تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ،الطبعة الثانية .
١٦٩- الخلافة والامامة ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ب.ط.
١٧٠- رباح ، د. أسحق محمد ، دراسات في تأريخ الفكر العربي ، دار كنوز المعرفة، مطبعة للنشر والتوزيع ، عمان الأردن الطبعة الأولى ،٢٠٠٩ م.
١٧١- ريان،محمد سعيد،جدل الواقع العربي والصراع على الذات سجالات النفس المشحونة بالغيرية والماضوية،مركز الحضارة العربية،القاهرة،مصر،الطبعة الاولى،٢٠٠٩م.
١٧٢- زريق،د. برهان،المشروع الحضاري العربي الاسلامي،دار كنعان،دمشق،سوريا،الطبعة الاولى،٢٠٠٧م.
١٧٣- زهيري ، كامل ، مواقف ومنازعات في الديمقراطية والأشتراكية ، الهيئة العامة للكتاب ،٧ القاهرة ،بيروت ،١٩٧٣ م .
١٧٤- زيادة ، رضوان جودت ، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤ م .
١٧٥ - زيدان ، جرجي، بناة النهضة العربية ، دار الهلال ، مصر.
١٧٦- زقزق، د. حمود حمدي، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، مصر، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٨م.
١٧٧ - زكريا ، د. فؤاد، اراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥م.
١٧٨- سابا ، عيسى ميخائيل،يعقوب صروف، دار المعارف ، مصرن القاهرة ،ب.ط.

١٧٩–سالم ، د. أحمد محمد اشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي وعابد الجابري ، رؤية نشر والتوزيع ، ط ٢٠١٠ م .
١٨٠– سارتر ، جان بول ، دفاع عن المثقفين ، ترجمة جورد طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان ، ط١ ،١٩٧٣ م .
– سبيلاً ، د. محمد .
١٨١ – الحداثة وما بعد الحداثة ، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد العراق ، طبعة ٢٠٠٥ م .
١٨٢– مخاضات الحداثة ، دار الهادي، بيروت ، لبنان ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٧م.
– سروش ، د. عبد الكريم :
١٨٣– التراث والعلمانيين النبي والمرتكزات والخلفيات والمعطيات ، ترجمة أحمد القبانجي ، الإنتشار العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٩ م .
١٨٤– السياسة والتدين ، ترجمة احمد القبانجي، ايات العراق ، النجف الاشرف ، ب.ط.
١٨٥– سعيد ، إدوارد ، الثقافة والإمبريالية ، ترجمة كمال أبو ريب دار الآداب ، بيروت، لبنان،طبعة ٣ ، ٢٠٠٤ م .
١٨٦ – سعد، د. حسين ، الاصولية الاسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير ، مركزسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ٢٠٠٦م.
١٨٧– سلامة بن البشير ، ومضات من جمر الثقافة ، منشورات الجمل ألمانيا ، كولونيا ، ٢٠٠٥ م
١٨٨– سليم ،جيهان وآخرون ، الثقافة العربية أسئلة تطور والمستقبل ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٣ م .
١٨٩– سهلب ، د. حسن ، الشيخ محمود شلتوت مراءة في تجربة الاصلاح والوحدة الإسلامية مركز الحضارة، بيروت، لبنان، ط١ ، ٢٠٠٠ م .
١٩٠– سعيد ، د.خالدة ، وادونيس ، محمد عبده ، ديوان النهضة ، نصوص مختارة ، دار العلم للملاين ، بيروت ، لبنان ، طبعة ١٩٨٣م.
١٩١– شرارة ، د. مفتاح، المسألة التأريخية في الفكر العربي الحديث ، الطبعة الاولى ١٩٧٧م .
١٩٢– شرارة ، عبد اللطيف ، الفكر التأريخي في الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان ط ١٩٨٣،٢ م .

١٩٣- شفيق ، منير ، في الحداثة والخطاب الحداث،المركز الثقافي العربي بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥ م .
١٩٤- شقير ، د. محمد،فلسفة العرفان،دار الهادي، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م .
١٩٥- شكري ، د. غالي ، النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ، دار الساقي، بيروت ، لبنان ، الطبعة التاسعة ، ٢٠٠٦م.
١٩٦-شلش ، علي ، سلسلة الأعمالالمجهولة لمحمد عبده ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.
١٩٧- شلق ، الفضل علي ، الوعي والمأزق تجليات الفكر في مشكلات العرب ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ٢٠٠٥ م .
١٩٨- صباح ، إيناس،منطق الحضارة عند عبد العزيز الدوري ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.
- صليبا، د. جميل :
١٩٩ - المعجم الفلسفي، ذوي القربى ، قم ، ايران ، الطبعة الاولى ، ١٣٨٥.
٢٠٠ - تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ،الطبعة الثانية ١٩٧٣م.
٢٠١- صالح ن رشدي، رفاعة رافع الطهطاوي، المعارف الجديدة ، دار القدس، الطبعة الاولى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٨م.
٢٠٢- ظاهر ، د. مسعود ، الدولة والمجتمع في المشرق العربي ١٨٤٠ . ١٩٩٠ ،دار الاسداب ، ب. ط. .
٢٠٣- ضفدي ، مطاع ، الفكر العربي المعاصر ، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة ، ٢٠٠١م.

- طرابيشي ، جورج .
٢٠٤ - هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والجامعة العربية ، دار الساقي ، بيروت ،لبنان ،الطبعة الثانية ، ٢٠٠٨ م .
٢٠٥ - من النهضة إلى الردة تمزقات الثقافات العربية في عصر العولمة ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان .

٢٠٦- عابدين ، د. سامي، اصل الانسان عند الافغاني، محمد عبده، رشيد رضا ،العربي ، بيروت ، لبنان .

- عبده ، محمد .

٢٠٧ - رسالة التوحيد ، دار إحياء العلوم ،بيروت ، لبنان ط ٢ ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م .

٢٠٨- الاسلام بين العلم والمدنية،كتاب الهلال،العدد ١٤٤،سبتمبر ١٩٦٠م.

٢٠٩ - شرح نهج البلاغة،دار ومطابع الشعب ، ب.ط.

٢١٠ - دروس في القرآن الكريم ، دار الهلال ، مصر .

٢١١- مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث ، ببيان للنشر والتوزيع والإعلام ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م .

٢١٢ - عبده ، محمود الغانمي، الاسلام والرد على منتقديه ، مطبعة السعادة ، مصر، ١٣٢٧هـ.

٢١٣-عبود ، د. مقدام نديم ، بين القطبعة والحلف المصنفة من الخطاب العربي المعاصر ، دار الحداثة ، لبنان ، ط١، ١٩٩٩ م .

٢١٤-عبد اللطيف ، محمد فهمي ، الأفغاني فيلسوف الوحدة العربية ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ١٨٤ ، دراسات في الإسلام بإشراف محمد توفيق عويضة ١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م

- عبد الدائم ، د.عبد الله :

٢١٥ - الوطن العربي والثورة ، دار الآداب ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٦٣ م،

٢١٦ - الجيل العربي الجديد،دار العلم للملايين بيروت ، لبنان،الطبعة الأولى ١٩٦١ م .

٢١٧- عبد الله ، د. ثناء فؤاد ،الدولة والقوى الإجتماعية في الوطن العربي علاقات التفاعل والصراع ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، لبنان ، ط ١ ،٢٠٠١ م .

٢١٨ - عبد الرحيم ، حافظ وآخرون ، السيادة والسلطة الافاق الوطنية المدد والعالمية مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٦ م .

٢١٩- عبد الجبار ، محمد ، الإسلام، والديمقراطية في معركة البناء الحضاري ، معهد الدراسات العربية والإسلامية ، لندن ، ٢٠٠١ م .

٢٢٠- عجمي ، حسن ، السوبر حداثة علم الأفكار الممكنة ، ١٦٩- عفيان،د. ياسين ،الخطاب الإسلامي الواقع وآفاق المستقبل .
٢٢١- عرابي ، احمد، مذكرات عرابي ، كتاب الهلال(٨) ، دار الهلال، مصر، مارس، ١٩٥٣م.
٢٢٢- علي ، د. سعيد اسماعيل ، إختراق العقل الإسلامي ، عالم الكتب،مصر القاهرة ،الطبعة الأولى ، ٢٠٠٧ م .
٢٢٣- علي ، د. سعيد إسماعيل ، الفكر التربوي العربي الحديث ، سلسلة عالم المعرفة ،١١٣ ، المجلس الوطني ، الكويت ، آيار ١٩٨٧ م .
٢٢٤-علي،أزاد أحمد وآخرون،الفكر الاجتماعي الخلدوني المناهج والمفاهيم والازمة المعرفية،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،لبنان،الطبعة الاولى،٢٠٠٤م.
-عمارة ، د. محمد.
٢٢٥-الأعمال الكاملة لمحمد عبده ، دار الشروق ، فيه نص مصر، الطبعة الأولى ،١٩٩٣ م
٢٢٦- العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق الفاجة ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
٢٢٧ - عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام ، ببيان للنشر والتوزيع والإعلام ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م .
٢٢٨ - نظرة جديدة إلى التراث ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٤ م
٢٢٩ - الغزو الفكري وهم أم حقيقية ، دار الشروق مصر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٦ م
٢٣٠- الامام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ، دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.
٢٣١ - العرب والتحدي،عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت، طبعة ١٩٨٠م.
٢٣٢- رفاعة الطهطاوي، اثر التنوير في العصر الحديث،دار مصر، ب.ط.
٢٣٣ - عفيان ، د. ياسين ، الخطاب الاسلامي الواقع وافاق المستقبل ، القامون ، الطبعة الاولى ٢٠٠٧م.

٢٣٤- عفيفي ، د. محمد عبد الهادي ، محمد عبده بين النقد والتأصيل ، ملار للتوزيع ، مصر، الجيزة ، ط ٢٠٠٧ م .

٢٣٥- زريق،د. برهان،المشروع الحضاري العربي الاسلامي، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م .

٢٣٦- عماد ، د. عبد الغني ، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان،ط ١،٢٠٠٦ م .

٢٣٧- عيد ، عبد الرزاق ، محمد عبده إمام الحداثة والدستور، معهد الدراسات الاستراتيجية الفرات ، بغداد بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.

٢٣٨- عنان ، محمد عبد الله ، تاريخ الجامع الازهر، دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.

٢٣٩ - عمر ، د. عمر عبد العزيز ، دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر ، دراسات النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٠م.

٢٤٠ - غليون ، برهان، نقد السياسة الدولة والدين، دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.

٢٤١- غصيب، د. هشام ، تجديد العقل النهضوي، دار الفارابي ، بيروت، لبنان ،الطبعة الأولى،٢٠٠٤ م .

- غلاّب ، عبد الكريم :

٢٤٢- رسالة فكر ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، طبعة ١٩٦٨ م .

٢٤٣- الثقافة والفكر في مواجهة التحدي، دار الثقافة ، الدار البيضاء، الطبعة الاولى ، ١٩٧٦م.

٢٤٤ - الفضلي، د. عبد الهادي، خلاصة علم الكلام ، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي ، بيروت ، لبنان .

٢٤٥- فاسيلييف ، إليكسي ، مصر والمصريون ، مطابع المستقبل ، الاسكندرية،مصر ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ م .

٢٤٦ - فخري، د. ماجد ، دراساي في الفكر العربي، مطابع المستقبل ، الاسكندرية،مصر ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ م .

٢٤٧- فرح ، د. إلياس، المجتمع العربي والحضارة العربية، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م .

٢٤٨- فراّج، د. عفيف، إشكالية النهضة بين الليبرالية الاغترابية والاسلامية الاقتصادية،دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.

٢٤٩- فقيه ،محمد نعمة ، فصل الدين عن الدولة إشكالات الطرح ما بين كونها الحل أو أصل المشكلة مكتبة الفقيه ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤ م .

٢٥٠- فهمي ، زكي،صفوة العصر في تاريخ ورسوم مشاهير مصر، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ط ١٩٩٥ .

٢٥١- فودة ، د. فرج ، حوار حول العلمانية ، مطابع المستقبل ، الاسكندرية،مصر ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ م .

٢٥٢ – فوكو ، مشيل ،نظام الخطاب ، ترجمة ، د. محمد سبيلا ،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت،طبعة ٢٠٠٧ م .

٢٥٣- قاسم ، د. محمود ، الإسلام بين أمسهِ وغده ، مكتبة الأنجلو المصرية،ب . ط ،

٢٥٤- قارب ، بيتر ، سند الإنسان ، تقريب زهير المطرحي ، سلعة عالم المعرفة ٦٧ ،الكويتي ، المجلس الوطني للثقافة الفنون والآداب ١٩٨٣ م .

- قلعجي، قدري.

٢٥٥ - ثلاثة من اعلام الحرية ، دار الاداب،بيروت،لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠٠٦م.

٢٥٦ – محمد عبده بطل الثورة الفكرية في الإسلام،دار العلم للملايين،بيروت، لبنان ،ط٢ ، ١٩٥٦ م .

٢٥٧ – قاسم ، د. محمد ، جمال الدين الافغاني حياته وفلسفته، ببيان للنشر والتوزيع والإعلام ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ م .

٢٥٨ – قطب، محمد ، الصراع بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي، منبر التوحيد والجهاد ، ب.ط.

٢٥٩ – كرانستون ، مورس ، معجم المصطلحات السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥م.

٢٦٠ – كريم ، سامح ، قيم وافكار اسلامية ، الدار المصرية اللبنانية ، مصر ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٢م.

٢٦١- كامل، د. ثامر ،الدولة في الوطن العربي على أبواب الألفية الثالثة ، بيت الحكمة ، بغداد ، ط ١ ، ٢٠٠١ م .

٢٦٢- كموني ، د. سعد ، الخطاب القرآني القرآن مرجعية للخطاب النهضوي ، مركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،المغرب ، ط ١ ، ٢٠٠٨ م .

٢٦٣- لاغا ، د. علي محمد ، تشكيل الشخصية الإسلامية المعاصرة من خلال القرآن، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٠ م .

٢٦٤- ال لاندور جاكوب ، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢ م، ترجمة سامي الليثي، مكتبة مدبولي، ب . ط .

٢٦٥- لاري ، مجتبى الموسوي ، الإعلام والحضارة الغربية ، تعريف محمد هادي اليوسوفي الفردي ، مركز نشر الثقافة الإسلامية ، قم،إيران مطبعة الهادي ، الطبعة السادسة ، ٢٠٠٦ م .

٢٦٦- لاندور جاكوب ، الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢ م، ترجمة سامي الليثي، مكتبة مدبولي، ب . ط .

٢٦٧ - الميلاد ، زكي ، الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد ، دار الصفوة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٤ م.

٢٦٨- مبارك،محمد،مقاربات في العقل والثقافة،دار الشؤون الثقافية العامة،بغداد،العراق،الطبعة الاولى،٢٠٠٤م.

٢٦٩- مجموعة من المؤلفين ، مطارحات في عقلانية الدين والسلطة ، ترجمة أحمد القبانجي ، ثقافة إسلامية معاصرة (٥) ، ب . ط .

٢٧٠- محمد ، د. فاضل زكي ، السياسة من وراء الاستراتيجية ، الموسوعة الصغيرة (١٧٨) / دائرة الشؤون الثقافية ، بغداد ، العراق ، ١٩٨٦ م .

٢٧١- محمود د . زكي نجيب ، تحديد الفكر العربي ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ، طبعة ١٩٧١ م .

٢٧٢- محمود ، د . قاسم ، الإسلام بين أمسه وغدِه،مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر، ب ط .

٢٧٣- محفوظ ،محمد ، الحرية والإصلاح في العالم العربي ،الدار العربية للعلوم بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥ م .

٢٧٤–مرزوق ، عبد الصبور، الخطابة السياسية في مصر ، في عصر الأحتلال البريطاني الى إعلان الحاجة ، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر طبعة ١٩٩٧ م .
– مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن.
٢٧٥– الفكر العربي في مخاضه الكبير ، دار الجيل ،بيروت ،لبنان ، ب. ط.
٢٧٦– مرحبا ، د. محمد عبد الرحمن ،أصالة الفكر العربي،منشورات عويدات ، بيروت،باريس ، ط١، ١٩٨٢ .
٢٧٧– مرتضى ،هاشم ، الديمقراطية وجهات نظرة إسلامية ، مركز أور للدراسات بغداد ، العراق ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٨ م .
٢٧٨–مصطفى، إبراهيم وآخرون ، المعجم الوسيط ، دار الدعوة ، أستانبول ، تركية ،ب. ط .
٢٧٩ – مصطفى الفقي ،العرب الأصل والصورة ، دار الشروق ، القاهرة ، مصر ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٤م.
٢٨٠– مظهر ، إسماعيل ، تاريخ الفكر العربي ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، لبنان ، ب. ط .
٢٨١– معلوف، لويس ،المنجد في اللغة ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة والثلاثون ، ١٩٩٨ م .
٢٨٢– موقيدي، محمد والنيفر، د. أحميدة، لماذا أخفقت النهضة العربية ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ٢٠٢٠ م .
٢٨٣– منصور ،محمد عبد السلام ، أهمية العقل دراسة القثافة تحرير الهوية ، وزارة الثقافة والسياحة ،ط ، ٢٠٠٤ م .
٢٨٤ – موسى ، بشير، الاسلاميون ، مطابع المستقبل ، الاسكندرية،مصر ، الطبعة الثانية ، ٢٠٠٥ م .
٢٨٥– مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الموسوعة العربية العالمية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٩٩٩ م .
٢٨٦– مراد ، وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار الثقافة الجديدة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١م.
٢٨٧– نصّار ، ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة، مكتبة الفكر الإجتماعي،ط٢ .

٢٨٨- نوفل،د. محمد بكر ، تطبيقان عملية في تنمية التفكير باستخدام عادات العقل ، دار المسيرة للنشر والتوزيع عمان ، ط١ ، ٢٠٠٨ .
٢٨٩ - نوفل ، عبد الرزاق ، بين الدين والعلم ، دار مطابع الشعب ، مصر ، ب.ط.
٢٩٠- هونكه،زيغريد ، شمس العرب تسطع على الغرب ، أثر الحضارة العربية في أوربا ، ترجمة فاروق بيضون ، كمال دسوقي ، مراجعة ،ثارون عيسى الغربي ، المكتبة التجارية ، بيروت ، لبنان ١٩٧٩ .
٢٩١- هاشم، د. إسماعيل محمد، المدخل إلى أسس علم الأقتصاد، دار الجامعات المصرية الأسكندرية، مصر،طبعة ١٩٧٤ م .

٢٩٢- وسمي ، ضمد كاظم ، الفكر العربي وتحديات الحداثة ، إصدار منتديات لبك الغربة،آذار ٢٠٠٩ م .
٢٩٣- وديع،الحسن،عبد القادر،اشرفي،العلمانية مفاهيم ملتبسة،رؤية للنشر والتوزيع،القاهرة،مصر،الطبعة الاولى،٢٠٠٨م.
٢٩٤- يحيى ، الجيلاني بن الحاج،والمرزوقي ، محمد ،الطاهر الحداد،حياته ، تراثه ، دار بوسلانه، تونس.
٢٩٥- يمر، ماكس هوركها ثيودر ، ف. أدورنو ،جدل التنوير ، ترجمة، د. جورج كثوره، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى،٢٠٠٦ م .

المجلات:

٢٩٦- الحمدي ، د. شوكت محمد ،أساليب القرآن الكريم في تنمية التفكير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ، رئيس تحريرها ، د. عجيل جاسم النشمي ، العدد ، (٥٢) ، سنة مارس ٢٠٠٣ م .
٢٩٧- العراقي، د. عاطف، ثقافتنا العربية والتواصل بين الحضارات ، مجلة الهلال ، رئيس تحريرها عادل عبد الصمد ، مصر ،العدد ٨ سنة ٢٠٠٩
٢٩٨- الشرع ،د. مهدي ، الأصولية والعنف وحقيقة علاقتهما بالإسلام ،مجلة الملتقى،المشرف العام،محمد هادي الأسدي،تصدر عن مؤسسة دار آفاق للدراسات والأبحاث العراقية ،العدد (١١) (٢٠٠٨ م) .

٢٩٩-- الجزيوي، أحمد، الحداثة بين الإتباع والإبداع، مجلة الفكر العربي المعاصر ، مجلة فكرية مستقلة تصدر عن مركز الإنماء القومي بيروت ، باريس ، رئيس التحرير ، مطاع الصفدي ، العدد (٧٢ . ٧٣) سنة ١٩٩٠ م .

٣٠٠- الدغامين، د. زياد خليل، القرآن في مواجهة الحضارة الغربية بين النورسي ومحمد عبده، مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية،تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت،السنة (١٢) العدد (٣٣) ،شعبان ١٤١٨هـ،ديسمبر ٢٠٠٧م.

٣٠١- الزغير، أ. نور الدين ، دراسة نقدية في الفكر العربي المعاصر (الجابري أنموذجاً) ،مجلة المنهاج ،المشرف العام السيد محمود العاسجي ، رئيس التحرير الشيخ حيدر صاحب الله ، السنة السابعة ٢٧ ، ٢٨ إسلامية فكرية فصيلة تصدر عن مركز القدس للدراسات الإسلامية ، بيروت ، لبنان ، العدد ٢٨ ، ٢٠٠٣ م .

٣٠٢- الرحيل ، د. محمد سعيد، مدى الالتزام في تراث الامامين الشيخ محمد عبده والسيد محسن الامين ، مجلة الجامعة الإسلامية ،الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ، لندن ، العدد الثاني ، النشر الثانية ، سيان ، ١٩٩٥ م .

٣٠٣ -- الحلو ، حسنين جابر ، الانسان والواجب رؤية في الواقع العربي ، مجلة اداب البصرة العدد(٥) ٢٠١٠.

٣٠٤- سلوم ،عبد الله ، دور المثقف العربي في المرحلة الراهنة ،مجلة المثقف العربي ، وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، رئيس تحريرها،عبد اللطيف العدون ، عدد (١) ، ١٩٦٩ م .

٣٠٥- فارجا، ايفان ،ترجمة ، عاطف أحمد، التعايش مع التناقض، مجلة الثقافة العالمية ، رئيس التحرير ، أ بدر سيد عبد الوهاب الرفاعي ، العدد (١١٩) ،يوليو ، أغسطس ٢٠٠٣ م.

٣٠٦- عبد زيد، د. عامر، السنة التراث عند محمد أركون، مجلة جامعة الكوفة ، رئيس تحريرها ، د. محمد زوين ، العدد (١٦) لسنة (٢٠١٠) .

٣٠٧- عرفة ،عبد القادر، نقل مفاهيم ورؤى الجابري حول العقل المستقيل، مجلة المستقبل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،العدد٣٥،آب أغسطس،٢٠٠٨م.

٣٠٨- محمود د. عبد القادر ، أصول وشواهد النظر العقلي في القرآن والفكر الإسلامي ، مجلة الجامعة الإسلامية رئيس تحريرها د. محمد علي الشهرستاني العدد (٤) بيروت،فردان السنة الثالثة كانون الأول ١٩٩٥ م .

الرسائل الجامعية:

٣٠٩- الربيعي ، علي رسول حسن ، إشكالية المنهج وتأويل التراث في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ، رسالة ماجستير آداب ، فلسفة ، ١٩٩٤ م .

٣١٠-الصافي ، حسنين عبد الحكيم ،الإتجاهات الإصلاحية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، رسالة ماجستير،كلية الآداب ، جامعة الكوفة ، ٢٠٠٦ ، غير منشورة.

٣١١- عبد زيد ، عامر ، نقد العقل العربي عند محمد عابد الجابري ،رسالة ماجستير نوقشت في كلية الآداب ، جامع الكوفة عام ١٩٩٨ م .

٣١٢- عبدجاسم ، منتهى ،جدلية العلاقة بين التربية والسياسة عند محمد عبده ،ص١٠، رسالة

ماجستير ، كلية الاداب ، قسم الفلسفة ، جامعة بغداد،٢٠٠٣.

٣١٣-شحاته ، عبد الله محمود منهج الإمام محمد عبدهُ في تفسير القرآن الكريم ، رسالة ماجستير، جامعة الازهر.

مواقع الانترنيت :

٣١٤-

www.Chihabin.net موقع إلكتروني،مقال لـ ، يوسف، ناصر بعنوان ، حديث في فلسفة التنمية.

٣١٥-

موقع أنترنت http://ar.wikipedia.org/wiki

الكتب الأجنبية :

٣١٦-

Abdessalam
yassine,islamamiser,lamodernite,rabat;alofok,imbressions,1998

milton Rokeach , belifs , and values ;atheory of organization and change, gosseybassbehavioral science series,san Francisco, jossey-bass, 1976,p.113.