أزمة الفكر العربي بين التراث وتحولات الواقع في الفكر العربي المعاصر

محمد خالد الشياب *

ملخّــص

يسعى هذا البحث إلى تبيان كيفية تناول الفكر العربي للتراث، حيث تبين أن النظر إلى التراث في الفكر العربي المعاصر لا يدخل في اعتباره الاختلاف التاريخي بين الواقع الراهن وبين الما ضي التاريخي، فتم التعامل معه مف صولاً عن ملابـ ساته والقفز به فوق العـ صور لتأكيد ا ستمراريته و صلاحيته الـ شمولية . إنه ميتافيزيقا، بالمعنى الذي تكون به الميتافيزيقا هي الذهول عن أثر التاريخ كعامل في خلق الاختلاف، أي الاختلاف العام بين الثقافة العربية الإ سلامية في الما ضي (التراث) وو ضعية الثقافة العربية الراهنة (الواقع). ان الاذ شغال بالتراث، بهذا المعنى، ظاهرة مر ضية وترجيعاً لأ صداء ميتة في ماضينا، و صرنا نتعامل معه، وكأنه كتلة متشكلة قائمة بذاتها، نضعها مقابلاً للواقع العربي، وكأن هناك شيئاً اسمه التراث العربي و شيئاً ا سمه الواقع العربي، مع ان البداية الحقيقية للفكر العربي المعا صر لا يمكنها أن تكون الا إذا تأ سـ ست على تحليل تاريخي مو ضوعي للتراث وتحليل تاريخي للـ شروط الثقافية المتغيرة والقدرة على قراءة الا سئلة التي تخص اللحظة الراهنة من تطور الوطن العربي.

الكلمات الدالة: الفكر العربي، التراث، تحولات الواقع .

المقدمة

إن مسألة التراث هي إحدى أهم المسائل المطروحة للنقاش في الفكر العربي، منذ فترة السبعينات من القرن العشرين، خاصة إذا ما نظرنا إلى الكم الهائل من المؤلفات والأبحاث والندوات التي تناولت هذه المسألة ،بحيث صارت قضية التراث في مقدمة إشكالات الفكر العربي المعاصر وبالذات موقعه في مسألة التغير والنهوض العربي. وقد يعود سبب الجدال القوي، الذي ظهر في الثلث الأخير من القرن العشرين حول موضوع التراث، إلى أن مشروع النهوض العربي لم يتحقق رغم ما حصل من مظاهر التحديث التي أصابت المجتمعات العربية.

ويبدو أن الإحساس بالأزمة والشعور بالعجز أمام تفوق الغرب هو الذي أدى إلى طرح مشكلة التراث بهذه الكثافة. فقبل ما يسمى بعصر النهضة العربية والاتصال بالغرب لم تكن هذه المشكلة مطروحة غالباً. فبالرغم من تخلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وانحطاطها، "الا أن النسيج الحضاري العربي كان واحداً، وكان المجتمع العربي يمارس سيرورته وفقاً لآلياته الذاتية الداخلية، ودون أي شعور بالانحطاط أو التخلف عن منطقة أخرى ممكنة في هذا العالم" (حسن، 1996).

وإذا كان التراث ينتمي بطبيعته إلى الماضي، فالموقف منه ينتمي بالضرورة إلى الحاضر، ذلك لأن الحديث عن التراث وما يتفرع عنه من آراء وحوارات متباينة حول ما يسمى بالآصالة والمعاصرة، لا ينفصل بالضرورة عن قضية اساسية من القضايا التي تواجه المجتمعات العربية في هذه المرحلة، وهي قضية التخلف والتحديث. بل لربما كانت قضية التخلف والتحديث، واختيار طريق النمو والتطور والتقدم وما يترتب عليه من صراع بين المواقع الاجتماعية المتعارضة أو

* جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، الأردن.

تاريخ استلام البحث 2017/8/23 وتاريخ قبوله 2018/4/3.

© 2019 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الاردنية. جميع الحقوق محفوظة.

المتناقضة، هو الاصل الذي يعكس تعارضاته وتناقضاته على الساحة الفكرية العربية فيما تشهده من كثافة من مفاهيم وأفكار.

من هنا، فإننا نجد أنه إذا أردنا التحدث عن وجود أزمة في الفكر العربي أم عدم وجودها، فلا يمكن الحديث عنها إلا على هذا المحور الأساسي: ما علاقة الفكر العربي بالواقع؟ أين يدور الفكر العربي الآن في علاقته بالواقع؟ هل استطاع الفكر العربي أن يدرك طبيعة هذا الواقع بعناصره ومقوماته؟ وهل واجه قضايا الدين السياسية مواجهة فعلية تتجاوز ملامسة النصوص والتمني؟ وما هي العلاقة السليمة التي ينبغي أن تقوم بين ماضينا وحاضرنا، أهو بالعودة إلى التراث والدين بالتحديد أم الإبتعاد عنهما؟ أم بالقطيعة معهما؟ هل الازمة في الفكر العربي تقع في البنى الاجتماعية العربية التي يتغلغل الماضي فيها؟

هذه الأسئلة وغيرها ما زالت مطروحة، ولم تجد الإجابة الشافية من المفكرين العرب، بالرغم من الاتساع والكم الهائل من المؤلفات والندوات التي تناولت موضوع التراث من زوايا مختلفة الانتماءات الفكرية والايديولوجية، والمناهج الفكرية المتباينة.

1. صدمة احتلال نابليون لمصر 1798 وأزمة الفكر العربي بين النظرة للغرب والتراث:

شكلت العلاقة بين الذات القومية والآخر الغربي مفاصل اساسية في حركة العقل العربي، فقد ركز عدد من المفكرين العرب على العرض التاريخي والتفسير لنشأة وتطور الرؤية العربية للحضارة العربية والاستجابة لها، ويرى هؤلاء أن البواكير الثقافية الأولى للحداثة قد ظهرت بعد الحملة الفرنسية على مصر 1798 بشكل واضح بعد عودة بعثه دراسية أوفدها محمد علي باشا إلى باريس. ومن يومها إلى الآن ما برح الغرب حاضراً بشكل أو بآخر في أغلب الكتابات العربية، بحيث اصبح مفهوم الغرب، كما يرى فؤاد زكريا، محاطا بقدر غير قليل من الالتباس، وذلك لأن الطابع المميز للغرب متعدد الأبعاد، عقلي وعسكري، ثقافي وسياسي، فضلاً عن التباس آخر يقع بين المعنى الحضاري والمعنى الجغرافي للفظ الغرب.... وموضع الالتباس، هنا،أن الغرب أيضاً موقع جغرافي معين، وفي هذا الموقع تقع شعوب يجمعنا معها تاريخ طويل من العلاقات المعقدة التي كانت في الاغلب عدائية.

ولعل الإشكال الرئيسي الذي تتبلور فيه معظم الالتباسات، يكمن في الازدواجية الثقافية والسياسية ضمن مفهوم الغرب، أي في كون هذا المفهوم منطوياً على عنصرين لاينفصلان عنه، يسير كل منهما بطبيعته في اتجاه مضاد للآخر، ويشكل نقيضة أساسية في عملية الاتصال مع الغرب، هذه النقيضة التي كانت واضحة، منذ لحظة الاحتكاك مع الغرب، من خلال الحملة الفرنسية بجانبيها العسكري والثقافي، وهو ما انعكس على تاريخ العلاقة المعقدة التي ربطت أو باعدت، بيننا وبين الغرب منذ تلك اللحظة المبكرة. وتمثل ذلك لدى مفكري النهضة الذين كانوا، بمعنى ما، تجسيداً لتلك الازدواجية: التأثير الثقافي والمقاومة السياسية.

لقد كان الاحتكاك بالغرب، اذن، التأثير في إحداث انقطاع معرفي في الإجتهاد التراثي طبقاً للحضارة العربية الإسلامية. كما أنه، الاحتكاك بالغرب، أحدث أزمة إبداع في الفكر العربي، بحيث كان هناك أكثر من نظرية واحدة في تفسير آثار هذا الاحتكاك: هل كان بداية تحديث، كما يقول الكثيرون، أم أنه كان اجهاضاً لعملية إحياء وطنية كانت تتم داخل البنية المصرية في اواخر القرن الثامن عشر.

وبغض النظر عن التفسير الحقيقي فإن المفكرين العرب في تلك الحقبة استجابوا للتحديات التي واجهتهم بطرق مختلفة، فتنوعت إجابتهم على الأسئلة التي طرحها العصر أمامهم، ف" رفاعة الطهطاوي (1801-1873) نحا منحى ليبرالياً، فانفتح على أوروبا الثورة الفرنسية، وسعى إلى المواءمة بين ما استعاره من عناصر الحضارة الغربية الجديدة، وبين ما هو صالح للبقاء والتطور من تراث المسلمين. فليس هناك من فرق كبيرة بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز عليها قوانين أوروبا الحديثة (حوراني، 1977)، لذلك كان من الضروري، بنظره كي نفسر الشريعة في ضوء تطور العصر، أن يجري التعرف إلى العالم الحديث، ودراسة العلوم التي انتجها العقل البشري لا سيما أن الإسلام لا يتعارض مع العلوم العقلية.

كما ان جمال الدين الأفغاني (1839-1897) وتلميذه محمد عبده (1849-1905) اتجها إتجاهاً دينياً اصلاحياً يتواءم مع ما اصاب البنية الاجتماعية العربية، من تطور على

أثر التغلغل الاستعماري فيها، مع الاحتفاظ بالمسافة الضرورية الفكرية والنضالية بين الافغاني وعبده، وهي المسافة التي تفصل بين أعلى ما وصل اليه الأفغاني من تطور فكري: الديمقراطية الدستورية وخضوع الحاكم للمحكومين، وبين آخر ما انتهى إليه تلميذه – محمد عبده– حين اعتبر أن اصلاح حال الأمة لا يتم الا بالتربية الوطنية، وبالوحدة السياسية أو بعث الخلافة الصحيحة " بقيادة " مستبد عادل" (حوراني، 1977) يحكم وفقاً للشريعة وبمشورة أعيان الأمة.

كذلك بزغت مفاهيم الدولة القومية، عبر أعمال الكواكبي (1854–1902) حين تبلورت لديه مفاهيم ليبرالية، والفصل بين السلطات، والسياسة الدينية ومحاربة الاستبداد مهما كانت صوره: سياسية أو دينية، ومحبذاً الحرية حتى لو حملت معها شبهة الفوضى، لأن ذلك خير من التحديد، ولأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عدوتهم الطبيعية: الحرية (حوراني، 1997).

إذن جدلية المواجهة مع الغرب أصبحت، منذ هذه البداية المبكرة، تكمن في جذور أهم التيارات الفكرية الثقافية التي سادت عصر النهضة. وتمثل ذلك في التيار التحديثي مثلما تجسد في حركة مقاومة التحديث والتبشير بالعودة إلى التراث. وبذلك لم تكن الحركة التراثية التي اتخذت أشكالاً ومسميات متعددة طوال عصر النهضة بمجرد تطور ذاتي للفكر التراثي، ولم تنبثق بفضل رغبة هذا الفكر في الانتقال إلى مواقع جديدة وإنما كانت في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزاحف. (زكريا، 1984)

ويرى حسن حنفي أنه إذا أردنا فهم العلاقة بين التراث والأخر فإن هذه العلاقة غير منعزلة عن سياقاتها التاريخية، ويمكن رصدها في ثلاثة تيارات تلتقي جميعها في نموذج واحد هو أن" الغرب نمط التحديث" وأن اختلفت فيما بينهما في نقطة البداية، وهي: الدين في تيار الإصلاح الديني، والعلم في التيار العلماني، والسياسة أو الدولة في الفكر الليبرالي. (حنفي، 1982)

يبين حنفي تحولات التيارات الثلاثة عبر المراحل الزمنية المختلفة، فالمرحلة الممتدة منذ حملة نابليون وحتى الإحتلال البريطاني لمصر، شكل الغرب نموذجاً للتحديث سواء في العلوم الطبيعية، والصناعات العسكرية أو أبنية المجتمع.ثم جاء فشل الثورة العرابية وانتهاء مشروعها الإصلاحي نقطة حاسمة، فارتد محمد عبده نسبياً واصبح نصف سلفي، أشعرياً في التوحيد ومعتزلياً في العدل. ثم تأتي النقطة الفاصلة الثانية عند انتهاء الخلافة الإسلامية وتبني أتاتورك العلمانية والنمط الغربي للتحديث، فانقسم اتباع عبده إلى تيارين السلفية والعلمانية. ويرى حسن حفني أن السلفية غلبت على رشيد رضا دفاعاً عن الخلافة والإمامة العظمى، فنشأ بذلك التيار السلفي الحديث باحثاً عن جذوره عند محمد عبد الوهاب ثم ممتداً إلى أحمد بن حنبل، وكتب علي عبد الرازق" الاسلام واصول الحكم" متبنياً العلمانية الغربية من داخل حركة الإصلاح داعياً إلى الفصل بين الدين والدولة على النمط الغربي. وارتد الفكر الاسلامي بتأثير الصدام بين الإخوان وضباط يوليو، بحسب حنفي، عاجزاً عن التعامل مع الواقع، منعزلاً عنه، من الضد إلى الضد، ومن النقيض إلى النقيض :الاسلام في مواجهة المجتمع في الداخل والعالم في الخارج.

وعلى هذا الاساس اعتبرت السلفية نفسها البديل عن الإتجاهات الفكرية، بوصفها ضرباً من الخضوع لغواية الثقافة الغربية الاستعمارية" (السعيد، 1979)، كما اعتبرت نفسها الوحيدة القادرة على " تقديم الحلول للقضايا الأيديولوجية والتناقضات الاجتماعية من خلال التأكيد على أن القرآن هو دستور الأمة والأساس القوي لقيام المدينة الفاضلة".(السعيد، 1979)

ان هذا الاتجاه، أي السلفي، اخفق في بناء نظام إسلامي في المجتمعات العربية، لكن ما احرزه على الصعيد الفكري لا يقارن بما فشل في تحقيقه على الصعيد السلطوي. فلقد فرض حضوره" السلطاني" ليس على دينامية التفكير في الحقل الديني فحسب، بل على مساحة واسعة من التفكير في الحقول المعرفية كافة. وهذا الحضور ما كان له أن يتحقق ويفرض نفسه لم لو ينتم إلى بنى مجتمعية ما زالت تسود فيها انماط تقليدية من التنظيم المجتمعي، وقيم وتصورات وأراء فردية وجماعية متوائمة مع تأثيراته وفعاليته الواضحة.

أما التيار العلماني، فقد رأى بأنه لن يتغير شيء في الواقع إن لم تتغير نظرتنا للطبيعة والمجتمع. فبشر " شبلي الشميل" بنظرية التطور، وأنشأ " فرح أنطون" مجلة الجامعة للدعوة إلى العلمانية كما حددتها التجربة الأوروبية، وأسس " يعقوب

صروف" المقتطف لترويج نظريات العلوم الطبيعية، ثم بدأ "سلامة موسى" في الترويج لكل ما هو غربي في العلوم والسياسة والاجتماع.

أما الفكر الليبرالي السياسي فبدأ من مسلمة تقول بأنه لن يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير في السياسة أو في الدولة اولاً وذلك حين روج الطهطاوي وخير الدين التونسي لفلسفة التنوير باعتبارها نموذج الحداثة: الحرية والمساواة والدستور والقانون، والتعددية الحزبية، والبرلمان.

وبالرغم من الوقائع والأحداث السياسية والاجتماعية (المعتقلات الناصرية، والتعذيب، والحصار، السياسي، والأمني والازمات الاقتصادية) هي نفسها القائمة في حالة التيارات الاخرى .إلا إن المنحى الفكري للتيار الديني اتخذ مساراً مختلفاً من حيث ارتداداته الفكرية عن مسارات التيارات الأخرى. ويرى غالي شكري في هذا الشأن إن المشرع الناصري كان عنواناً لمعادلة بديلة للتوفيق بين الإسلام والغرب. وهذه المعادلة الجديدة هي التركيب بين القومية العربية والعالم، ولكنها ليست ثنائية جديدة وإنما كانت تغييراً في محتوى النهضة، مع ان الناصرية التي ابدعت هذه الصيغة للبديل التاريخي وقعت أيضاً في اخطاء تاريخية، فهى لم تبدع صيغة ديمقراطية بديلة لليبرالية بل انساقت وراء الحلول الإدارية، واتجهت إلى تصفية البدائل المنظمة، الاسلام السياسي والحركة الشيوعية، وأحلت النخبة العسكرية محل النخبة السياسية، وغير ذلك من اخطاء ولدت في مجملها بديلها الثيوقراطي. (شكري، 1984)

كذلك فإن النشأة المشوهة، لأشباه البرجوازيات أدت، بحسب غالي شكري، إلى تكوين ما سمى بمعادلة النهضة المتركبة من الثنائيات المعروفة، وهي نهضة قامت لتصوغ الفكر الذرائعي للبرجوازية الهجين، تلك التي لم تكن طبقة جديدة ولدتها وسائل الإنتاج والإحتياجات الإجتماعية، بحيث تكتسب مشروعيتها وقدرتها على النمو المستقل(شكري، 1984). كل ذلك ادى إلى إجهاض النهضة فلم يشهد حركة عربية تحديثية خالصة تعمل على الإستيعاب الكلي والجوهري للحضارة الغربية بإحلال النظرة العلمية محل النظرة الغيبية وقصر الدين على جانبه الروحي الفردي، وما برز ضمن هذا الاتجاه يمثل نماذج فردية محدودة من خارج البيئات السلفية والتوفيقية، ومن خارج الإيمان الأصولي، وهو ما أدى إلى تفرع التوفيقية إلى نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي وإلى سلفية منكفئة على الذات.

ويذهب نصر حامد بتحليله الفكري إلى ما هو ابعد من ذلك، حين يفحص مشروع النهضة داخل تراث الذات– الإسلامية بصفة خاصة، وذلك حين يكشف أن الإزدواجية في النظر إلى أوروبا قد ازدادت تعقيداً حين حاول الفكر العربي التوفيق بين اوروبا والتراث الاسلامي. وفي إضاءة دالة وكاشفة يجيب نصر حامد عن سؤال لماذا تحطمت "الذات" وانقسمت إلى شطرين لا رابط بينهما، كل منها يدعي لنفسه الاصالة، أو الأمانه مع الذات؟ الأول يلهث خلف الغرب في مفاهيمه وأفكاره وتصوراته ويقطع كل صلة مع ماضيه الذي هو حاضر لديه؟ والثاني يقطع كل الروابط بينه وبين الغرب ويغلق على نفسه الأبواب، ويكتفي على حاضر يتصوره استمراراً لماضية.يجيب ابو زيد عن ذلك، بأن الازدواجية في النظر إلى أوروبا قد ازدادت تعقيداً وتركيباً حين حاول الفكر العربي التوفيق بين أوروبا والتراث الإسلامي، لأن التراث الاسلامي العقلاني المؤهل للتواصل مع فلسفة التنوير هو بالأساس من التراث الرشدي والمعتزلي وعلم الكلام، والتراث العلمي التجريبي، وهذا التراث هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر الأندلس في عصر النهضة وافادت منه في صياغة معادلة نهضتها، لكن هذا التراث في سياق الحضارة الإسلامية كان تراثاً مهمشاً، تم حصاره وعزله داخل دائرة ضيقة من الصفوة لحساب تراث آخر امتزجت فيه الحنبلية والاشعرية والصوفية. هذه الصيغة التراثية التي قوتها الهيمنة التركية العثمانية هي التي أدت إلى التعامل مع التراث العربي الإسلامي بوصفه كلاً جوهرياً موحداً. وهذا التعامل يمثل بدوره نوعا من الإنعكاس لإزدواجية التعامل مع أوروبا بوصفها كلاً جوهرياً موحداً. أنه في الحالتين انعدام الوعي التاريخي للظاهرة، سواء كانت تلك الظاهرة أوروبا أو كانت التراث العربي الإسلامي. ويذهب نصر حامد إلى معادلة التوفيق التي نشأت مع تبلور التعارض بين الهويتين، وكما مثلها محمد عبده، قد تحركت قليلاً عند طه حسين، فلم يعد الغرب بالنسبة له أفكاراً تحتاج لإيجاد مثيل لها يوافقها من التراث العربي الإسلامي، بل تحول إلى اداة منهجية لتحليل

التراث وفهمه ونقده، غير أن معادلة طه حسين لم تصل إلى غايتها المرجوة، لأن إنجاز التوفيق السابق عليه "محمد عبده" لم يكن حاسماً. (ابو زيد، 2000)

ومع التغيرات التي حصلت في المجتمعات العربية على أثر الإستقلال السياسي للبلدان العربية فقد برزت عوامل مساعدة رسخت هذه الازدواجية، من اهمها:1- حركة المجتمع العربي من أجل تحرره الوطني 2- وازدياد حدة الصراع الاجتماعي داخل بنية المجتمع العربي الواحد. ولما كان الموقف من التراث يصدر عن الموقف من الحاضر تعبيراً عن موقع ما في البنية الإجتماعية، وموضع ما في الساحة الأيديولوجية، فإن التراث تحول إلى عنصر من عناصر الصراع الاجتماعي وبات شكلاً فكرياً من أشكال ممارسته.

لقد تشكلت الحركة الوطنية التي قامت في معظم البلدان العربية، من مركب جديد ساعد على الانتقال بالصراع الاجتماعي، في هذه البلدان، ومن ثم بالصراع الايديولوجي، إلى مستوى جديد من التوازن، وتعددت اشكال هذا التوازن وتنوعت الصيغ الفكرية المعبرة عنه، ولكنها جميعاً ظلت تحتفظ بطرفي المعادلة: الماضي والحاضر، التراث والواقع، الأصالة والحداثة، إلى آخر سلسلة الثنائيات التي هيمنت على الفكر العربي المعاصر، سياساً واجتماعياً واقتصادياً وأيديولوجيا، وانعكس التوفيق بين النقائض الإجتماعية، وكان مؤقتاً، على الساحة الأيديولوجية.

صحيح أنه كانت تطرح بين الحين والآخر، بعض التساؤلات التي تحمل معنى الحيرة والشك على الصعيد السياسي والاجتماعي او الاقتصادي او الإيديولوجي الخالص: ما علاقة الدين بالدولة؟ ماهي إشتراكيتنا؟ إشتراكية عربية ام طريق عربي إلى الإشتراكية؟ ماهي طبيعة أيديولوجيتنا؟ ما محتواها؟ غير ان هذه التساؤلات وغيرها، سرعان ما كانت تجد بعض الإجابات لها، ذات صيغ توفيقية، التي تتعايش فيها النقائض دون أن ينفي أحدها الآخر، تتجاوز دون ان تتفاعل، تتماس دون أن تتصارع....واصبح التضايف بينها هو العلاقة المسيطرة في المنطق الفكري السائد، لقد صارت " التوفيقية" كأنها الأيديولوجية الجديدة.

وقد كان للتحولات الفكرية في اطارها الإجتماعي الطبقي والوطني دور مهم ، فالوعي الطبقي، بنظر نصر حامد ،هو حصيلة تفاعل عناصر ثلاثة: الأول ،حقائق وجود ،وهي الطبقي الاجتماعي وشروطه.والثاني ،ممارستها الإقتصادية والإجتماعية والسياسية وحركتها وأما الثالث، تراثها الفكري والعقلي المستمد من ماضيها. ويرى نصر حامد أن العنصر الأول قد تم تحليله بشكل كاف في كتابات كثيرة، وتم الإقتراب من العنصر الثاني بينما لا يزال العنصر الثالث غائباً عن محاولات التفسير والفهم. (ابو زيد، 2000)

وهكذا نجد أنه في سياق الكشف عن أسباب إخفاق مشروع الحداثة التوفيقي الذي أدى في النهاية إلى إلغاء التوفيقية ذاتها والإنحياز الكامل لهذا الطرف او ذاك من أطراف المعادلة، فإن هناك من المفكرين العرب من يذهب إلى أن النهضة تمت في إطار مشروعات نخبوية تستبعد الجماهير. فإذا ما تم تحليل خطاب النهضة من هذه الزاوية فإننا سنلحظ أن كل مشروعات الفكر التنويري كانت تنتظر قيام النخبة الحاكمة بتبني هذه المشروعات، وتنفيذها على أرض الواقع، وهنا يقع بل ويتحدد جوهر ازمة الفكر العربي، فما يجمع بين كل المشاريع النهضوية هو تعويلها على الدولة لانجاز مشاريع التغيير، وهو علة فشلها في استئصال ما يسميه البعض" بنية الهيبة" وبالتالي عجزها في استئصال سمات الرعوية من الشخصية العربية، واستنباط ملامح المواطنة فيها. ومن هنا يرى جابر عصفور أن سبب انتكاسة التنوير العربي يعود إلى أن قضايا التنوير " اطلت في صيغتها الثنائية التي لم تحل تعارضاتها حلاً جذرياً، تنفي صيغة معرفية بصيغة معارضة، فظلت الثنائيات قائمة تعوق بطبيعة بنيتها كل فعل جذري من أفعال الوعي الضدي وتحيل ثوراته المعرفية إلى نزعة اصلاحية توفيقية". (عصفور، 1994)

من هنا بدت قضية التراث في تلك الحقبة وكأنها لا تنطوي على أي إشكال، فبات "الجميع" لا يرفضون، ولا يكتفون به. يقول احسان عباس في هذا الشأن: من أن احداً لا يذهب إلى رفض التراث جملة" ومن ثم لا أعرف منطقاً فكرياً قائماً على مفهومات معينة تسند مبدأ الرفض المطلق. وبالمقابل أيضاً لا أعرف أحداً ينادي بالاكتفاء بالتراث، واستخراج جميع أنماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطورة .وإذا وجد- إفتراضياً من ينادي به، لم يكن لرأيه

سند فكري فضلاً عن أن سلوكه العملي في ممارسة الحياة أكبر رد على دعوته..... الرفض والإكتفاء ليس لها وجود منطقي، ومن ثم فهما يقعان في حيز الاستحالة. (عباس، 1973)

أما محمد عمارة فيرى أن اليمين واليسار كليهما يتفقان حول التراث وضرورة احيائه: " فالذين يذهبون مذاهب اليمين يقيمون الدنيا من أجل إحياء التراث وبعثه وتسليط الأضواء عليه ليل نهار، والذين يذهبون مذاهب اليسار يشهد أدبهم السياسي بأهمية تراث الأمم والشعوب، ودوره في بناء الحاضر والمستقبل وضرورة احيائه والاستفادة من طاقاته المبدعة والخلاقة. (عمارة، 1974)

2. صدمة هزيمة 1967 وأزمة الفكر العربي نحو التراث:

غير أن هزيمة حزيران 1967 كانت نقطة تحول جديدة في النظر إلى مشكلة التراث، كما كانت نقطة تحول في النظر إلى غيرها من مشكلات الفكر والحياة في وطننا العربي.

فعلى أثر هذه الهزيمة تمزقت حالة ال" نحن" العربية وافتقدت الشخصية العربية توازنها، وارتدت من جديد إلى نقطة البداية، وعادت إلى السطح الأسئلة القديمة المفعمة بالحيرة والشك، من نحن؟ من هم؟ من المسؤول: الحاضر أم الماضي؟ الحاضر الذي يتمثل الماضي أم الماضي الذي يتغلغل في الحاضر؟ أهو الإبتعاد عن التراث والدين بالتحديد أم عدم الإبتعاد عنه– أو عنهما– بما فيه الكفاية؟ ماهي الاصالة؟ ماهي الحداثة؟ ماهي الاستمرارية التاريخية؟ ما دور الحركة التاريخية للبنى الإجتماعية؟ أين يكمن الداء، في الحضارة العربية أم في نظم الحكم العربية؟ ما هي صورة المستقبل من خلال منظور الهزيمة؟ وكيف يمكن التخطي أو التجاوز؟ بالتأهيل؟ بالتحدي؟ ام بماذا؟

ومع أن كل هذه الأسئلة طرحت دفعة واحدة، الا انه وبعد ان هدأت قليلاً حدة الصدمة، فإن اغلب الطروحات الفكرية والسياسية كانت تلتقي حول ضرورة التغيير في الأبنية الإجتماعية العربية القائمة، كشرط لا يمكن تجنبه، لتخطي الهزيمة أو تجاوزها. ذلك أن هزيمة 1967 بالنسبة لمجتمعاتنا العربية كشفت عن وجود أزمة في الواقع، وكشفت عن وجود أزمة في الفكر وفي النظام السياسي بصفة خاصة ورغم أن الهزيمة لم تكن مفاجأة تامة..." إلا أن حجم الهزيمة وشمولها كان هو المفاجأة الفعلية للجميع، المتفائلين والمتشائمين على السواء. وقد تجلى رد الفعل إزاء ما كشفته واقعة الهزيمة مما كان مستوراً من أوضاع في فيض من الكتابات عن التراث بحثاً عن جذور الازمة. ويمكن التذكير في هذا السياق بعشرات العناوين، مثلاً :يمكن ذكر كتابات زكي نجيب محمود التي تحولت من الكتابة عن الوضعية المنطقية للبحث في التراث ويمكن الاشارة إلى كتابات طيب تيزيني وحسين مروة ومهدي عامل ومحمد عابد الجابري وأدونيس...وغيرهم.

لقد كان ثمة قناعة قبل هزيمة حزيران بأن المجتمعات العربية دخلت مرحلة الحداثة، هذه القناعة التي كشفت الهزيمة زيفها، حيث كانت تللك القناعة عامة وشاملة استناداً إلى أن الحداثة العربية بدأت مسيرتها مع مطلع القرن التاسع عشر وازدهرت في القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حدثت تحولات كمية في بنية المجتمعات العربية ،خاصة في بنية نظمها السياسية وشكل الدولة.....الخ، لكن الهزيمة كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغييرات نوعية، لا في البنية السياسية، ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية، التي تبدو حديثة في ظاهرها وشكلها الخارجي، مع أنها تدار على أسس تقليدية، ووفق رؤى تراثية". (أبو زيد، 2014)

من هنا جاءت مراجعة جذور البنية التقليدية للمجتمعات العربية لا بهدف التكرار أو الإعادة، بل لغاية نقد تلك الجذور تواصلاً وانقطاعاً في الوقت نفسه، إذ لا انقطاع بلا تواصل نقدي مبدع وخلاق، أما التواصل لغايات التواصل وحدها فهو التقليد. ولذلك وجد الفكر العربي أن العودة للماضي لابد ضرورية بسبب البنية التقليدية المهيمنة على المجتمعات العربية وثقافتها التراثية لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد اعادة التأويل(أبو زيد، 2014). حيث خلصت هذه المراجعة إلى أن هناك ثلاثة إتجاهات في الفكر العربي:

1– اتجاه النكوص السلفي:

كانت سنوات الخمسينات والستينيات والسبعينيات من القرن الماضي مفعمة بالأيديولوجيا من النوع الوطني الليبرالي والقومي والاشتراكي. لكن بعد سلسلة من الهزائم والإنهيارات حصل فراغ ايديولوجي، فأسرعت الأيديولوجيات التراثية لملئه حين ادعت بأنه ما من سبيل لخلاص المجتمع العربي

(المصباحي، 2013) سوى العودة إلى الينابيع الإسلامية الأولى، بعد أن انحرف عن الطريق القويم وابتعد عن القيم الدينية والخلقية والاجتماعية فسقط في مهاوي الغوايه والمادية والعلمانية والافكار المنحرفة المستوردة وكان في ذلك كله مقتله.

ومن المعبرين عن هذا الموقف عبد الحليم محمود الذي يؤكد أن رأس البلاء في فساد تراثنا هو الفلسفة اليونانية، وبالذات ارسطو والفلسفة الأوروبية عامة، وخصوصاً ديكارت، والمتفلسفة العرب، وعلى رأسهم ابن رشد. فهؤلاء جميعاً أفسدوا التراث الاسلامي الذي قيض له الله من يذود عنه وهو الإمام الغزالي. ولذلك يقترح عبد الحليم محمود أن الخلاص من ذلك هو العودة إلى سواء السبيل، إلى المنبع الذي لا ينضب إلى الإسلام، وإلى دستوره القرآن. فرسالته مستمرة أبدية خالدة، إنها الصراط المستقيم، وهي الهداية الدائمة" (محمود، 1972). لهذا فإن الإسلام الحقيقي كما يقول يوسف القرضاوي، هو اسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعيين" (القرضاوي، 1984)، وما يفصح عنه العلماء في خطابهم، لأنهم وحدهم القادرون على فهم الإسلام الصحيح.... فمن ادعى على الكتاب والسنة، وطعن في علماء الأمة فليس بمأمون على تعاليم الدين، ومن اخذ عن العلماء وكتب المذاهب مهملاً دلائل القرآن والحديث، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع"(القرضاوي، 1984). ولذلك فإن الفكر الموروث عن فلسفة اليونان، وخاصة فلسفة ارسطو الذي لا يدبر الإله عنده شيئاً من أمر العالم...هو بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله، فهو خالق الخلق، ومالك الملك، ومدبر الأمر، الذي احاط بكل شيء علماً، وأحصى كل شيء عدداً...." (القرضاوي، 1984). بل أن الامر يصل لدى هذا الاتجاه النكوصي إلى حد التهجم على العلوم التي اكتشف الإنسان بمناهجها حقائق الكون. ففي رأي الشيخ متولي شعراوي أن الإسلام حاوي كل العلوم .فقد جاء في كتاب الله.... أن الأرض كروية، وانها تدور، وجاء فيه كيفية خلق الإنسان، وكيفية تعلم الكلام، وجاءه فيه أن هناك ما هو أصغر من الذرة" وأن علوم الفضاء، وتكنولوجيا الاقمار الصناعية كلها لا تساوي شيئاً...". (الشعراوي، 1979)

إن ما يعنينا في هذا كله هو الكشف عن التوظيف الذي يقوم به خطاب هذا الاتجاه في الهجوم على اجتهادات العقل الإنساني في محاولته لتفسير الطبيعة وظواهر الاجتماع وفهمها، والذي لا يرى، كذلك في التراث الفكري الإسلامي سوى الإمام الغزالي الذي وقف ضد كل انماط الاجتهاد العقلي، والتأويل المتقدم للنصوص ويتجاهل كل التراث العلمي والعقلي الذي قدمه الفلاسفة والمفكرون والعلماء العرب في ظل ازدهار الحضارة الإسلامية.

إن هذا الاتجاه انما هو دعوة إلى مجتمع " النكوص السلفي" الذي يقدم الدين، ويفسره بالإنفصال عن الشروط التاريخية الموضوعية من جهة،وعن الفروق الزمنية والحضارية والمعرفية التي تفصلنا عنها الآن من جهة أخرى، وهذا مايكرس أوضاع التخلف الانغلاق ويصرف النظر عن إعمال العقل وتغيير البنى الإجتماعية التقليدية وتحريرها من التبعية والاستغلال.

2- الاتجاه الرافض للتراث الديني:

يرى اصحاب هذا الاتجاه، رغم اختلاف منطلقاتهم النظرية ومناهجهم الفكرية، بان التراث الديني لا يمكنه ان يلعب أي دور في تخطي حالة التخلف العربي الراهنة، ففي كتابه" في الدين والتراث " يقول هادي العلوي:" مبدئياً ليس بين الإسلام والاستعمار تناقض: فالاستعمار لا يحارب الاديان لأنها- اصلاً- لا تحاربه، والإسلام كعقيدة لا شأن له مع الاستعمار .وقد استطاع المتدينون المسلمون ورجال الدين الإسلامي ممارسة طقوسهم وواجباتهم الدينية في ظل الحكم الاستعماري بكل أشكاله: إحتلال حكومات عميلة.....من غير أن تثار في وجوههم أية مشكلة بسبب ذلك...؟(العلوي، 1973)، غير ان العلوي يستدرك ذلك قائلاً، " ولكن الاستعمار وجد نفسه أكثر من مرة امام مجابهة ترتدي ثوباً اسلامياً، كما حصل على سبيل المثال،.....في حركات التحرير الوطني في المغرب العربي حيث ارتبط النضال ضد الاستعمار الفرنسي ببقايا ثقافة إسلامية رافقت، وعززت الاهداف الوطنية والقومية لكفاح المغاربة، وأخيراً ثورة العشرين العراقية، التي قادها رجال الدين الشيعة ضد الإحتلال الإنجليزي للعراق... (العلوي، 1973)، ويبرر العلوي، فقدان الدين نضاليته القديمة، بالقول" إن العلاقة بين الإسلام والاستعمار هي علاقة مرنة تسمح باتخاذ المواقف التي تستدعيها المصالح المرحلية

للأخير، على أن التحالف يؤلف جوهر المرحلة الحالية بعد أن أدى التصاعد للفكر الماركسي إلى تثمين التعاون بين الأديان والاستعمار"(العلوي، 1973).

إن مايدعو إليه العلوي هو تحرير مؤسسات الدولة والمجتمع من الأيديولوجيا الدينية ورجال الدين،والإبقاء على العناصر التقدمية في التراث الفكري والفلسفي والعلمي للإسلام بوصفها جميعا منتجا بشريا.

وعلى المسار ذاته يمضي صادق جلال العظم حيث يقول:" اصبح الاسلام الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي وخارجه والمرتبطة صراحة ومباشرة بالاستعمار الجديد الذي تقوده امريكا....وأصبح اليوم الحليف الأول للأوضاع الإقتصادية الرأسمالية والبرجوازية، والمدافع الرئيسي عن عقيدة الملكية الخاصة وعن قداستها حتى أصبح الدين وأصبحت المؤسسات التابعة له من أحصن قلاع الفكر اليميني الرجعي. فالدين بطبيعته مؤهل لأن يلعب هذا الدور المحافظ وقد لعبه في جميع العصور بنجاح باهر عن طريق رؤياه الخيالية لعالم آخر تتحقق فيه أحلام السعادة (العظم، 1969). ويؤكد العظم أن الدين كما يدخل في صميم حياتنا إلا أنه يؤكد انه يؤثر في تكويننا النفسي والفكري، وهو ما يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصاً...." (العظم، 1969).

أما أدونيس فيحدد اربع خصائص للذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها (ادونيس، الثابت، 1974) وهي:

1. على الصعيد الوجودي: هي " اللاهوتية" ويعني بها " النزعة التي تغالي في الفصل بين الإنسان والله وتجعل من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية"....وبذلك فإن الذهن العربي هو ذهن الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة"

2. على الصعيد الحياتي- النفسي- هي " الماضوية" ويعني بها " التعلق بالمعلوم ورفض المجهول، بل الخوف منه، ويستنتج من هذه الخاصية " ما يفسر إيمان العربي بأن الإنسان لا يقدر أن يتكيف الا مع الاشياء والأفكار التي يستطيع خياله أن يجاريها ويقبل بها، أما تلك التي يعجز عن تفسيرها فإنه يرفضها ولا يواجهها".

3. على صعيد التعبير واللغة: الفصل بين المعنى والكلام، واعتبار المعنى سابقاً عليه وليس الكلام الا صورة له أو رسماً تزينياً. وعلى هذا الأساس، فالعربي " يفضل الخطابة على الكتابة، ذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الالهي أو الوحي، أي المعنى من الكتابة"....

4. على صعيد التطور الحضاري، وهي" التناقض مع الحداثة، " ذلك أن" في القديم، بالنسبة للعربي، إنما هو طاقة لكي يكون مصدراً لمفاهيمه الخاصة والعامة، لا فيما يتصل بشخصه وحده، بل فيما يتصل أيضاً بالعالم وعلاقته مع العالم، وبذلك فإن " شخصية العربي شأن ثقافته تتمحور حول الماضي".

الا ان ادونيس لا يعتبر أن هذه الخصائص هي صورة لبنية الذهن العربي ككل، وإنما هي خصائص ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطه". ومع ذلك، وبالرغم هذه الخصائص سابقة الذكر، يصل أدونيس إلى نتيجة مؤداها: "بما أن الثقافة العربية، بشكلها الموروث السائد، ذات مبنى ديني، أعني إنها ثقافة اجتماعية ،لا تؤكد الإتباع وحسب وأنما ترفض الابداع وتدينه، فإن هذه الثقافة تحول ،بهذا الشكل الموروث السائد، دون أي تقدم حقيقي، فلا نهضة للحياة ولا إبداع للإنسان العربي إذا لم تتهدم البنية التقليدية للذهن العربي، وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت الذهن العربي، وما تزال توجهه"(ادونيس، خواطر، 1974). فسيادة الفكر التراثي السلفي على المجتمع العربي اليوم، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية والصحافة والاذاعة والكتاب، أنما هي قوة ارتداد نحو الماضي، وقوة محافظة على الراهن الموروث، وما يزال التطابق القديم بين تصور الواقع وتدبيره، أي بين الدين والسياسة، قائماً وفعالاً" (ادونيس، خواطر، 1974).

من هنا يخلص أدونيس انه يتوجب على العربي أن يتحرر من كل سلفية، وأن يزيل القدسية من الماضي، ويعتبره جزءاً من تجربة او معرفة غير ملزمة إطلاقاً، تبعاً لذلك. إن جوهر الإنسان ليس في كونه وراثاً تابعاً وإنما كونه خلاقاً مغيراً".

في ضوء ما تقدم من استعراض لرؤى المفكرين الثلاثة للإتجاه الرافض للتراث الديني، نلحظ أن تلك الرؤي متفقة في التفريق بين الدين كأيديولوجية، وبين التراث الإسلامي. فهادي العلوي يؤكد ضرورة أن تستغني ثقافتنا عن الفكر الديني، لكن دون ان تنفصل عن التراث الفكري للإسلام، خاصة العناصر التقدمية منه .كما أن العظم يصرح بأن اهتمامه " هو اهتمام

بالتراث وإعادة النظر فيه ودراسته حتى يجعل منه قوة حية بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة". (العظم، 1973)

بينما يقرر أدونيس ان التراث يتضمن إلى جانب عناصر الثبات فيه، عناصر آخرى للتحول، بصرف النظر عن الوجه الغالب للظاهرة التراثية في دراسته، بل أنه يصرح أن المجتمع الاسلامي الذي غلبت على بنيته الذهنية عناصر الثبات، تضمن " نواة لذهنية مقابلة، تحاول أن تفجر المجتمع، أطراً ومفاهيم في اتجاه التحول"(ادونيس، خواطر، 1974).

وبالرغم من اختلاف المنطلق للمفكرين الثلاثة والاختلاف في درجة التماسك النظري في الابنية الفكرية التي يقدمونها، إلا أنهم يقيمون علاقة تطابق كامل بين الأيديولوجية الدينية والأيديولوجية البرجوازية السائدة في المجتمع العربي، معتبرين أن هذه الأيديولوجية الدينية هي التي تشكل عقبة أمام تحرر المجتمع العربي من تخلفه. إن هذه العلاقة من التطابق بالرغم من بروزها في بعض المراحل، يفرض علينا التساؤل التالي: أليست الأيديولوجية الدينية سوى وجهٍ من وجوه الأيديولوجية البرجوازية السائدة، او واحد من روافدها؟ وهل إذا تخلص المجتمع العربي من الأيديولوجية الدينية سيتحرر هذا المجتمع من الأيديولويجة الطبقية البرجوازية المسيطرة؟

أن القول بأن الأيديولوجية الدينية هي الأيديولوجية المسيطرة في المجتمع العربي، ليس دقيقاً، إنما المسيطر هو الأيديولوجية البرجوازية تنطوي بداخلها على عنصر الأيديولوجية الدينية، والذي قد يظهر أو يختفي تبعاً لاحتياجات الطبقة البرجوازية الايديولوجية في ممارستها له، في صراعها الطبقي.ولذلك يمكن القول أن التخلص من الايديولوجية الدينية ،كما يطرح المفكرون الثلاثة،ليس هو الأساس أو المنطلق، لتحرر المجتمع من تخلفه وبناه التقليدية وأنما يكون بالقضاء على البنى الاجتماعية التي تغذيها وتمدها بعناصر الإستمرار والحياة. فالأمر ليس شعاراً أو رفضاً لمجرد الرفض، انما يمكن تحرير الفكر العربي من الأيديولوجية الدينية إذا تحرر من الأيديولوجية البرجوازية التي هي الأساس.

3- الاتجاه التوفيقي:-

نال التوفيق نصيباً وافراً من البحث لدى المفكرين العرب المعاصرين، وكان من أهم هؤلاء محمد جابر الأنصاري حين اعتبر أن التوفيقية هي الإستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية، وهي مضطرة إلى مزيد من التنفيح في معادلتها كلما كانت التحديات كبيرة، " وذلك بالتوسع في إعادة تفسير الإسلام عقلياً ومدنياً، وعلمياً، من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل: إن الإسلام يتقبل كل ما هو صحيح وجوهري، وضروري في الحضارة الحديثة وكل ماتحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة". (الانصاري، 1996)

وحول مفهوم التوفيقية يرى الأنصاري بأنها" فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون(الأنصاري، 1996). أما محمد عابد الجابري، فيرى أن اطروحة الموقف التوفيقي تتلخص في " تلك العبارات البسيطة التي تقول: نأخذ من الفكر الأوروبي المعاصر ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا، ولا يتناقض مع قيمنا واصالتنا ونأخذ من تراثنا تلك الوجوه المشرقة التي جعلت من حضارتنا أزهى الحضارات في عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصرنا".(الجابري، 1996)

وعن ضرورة الإنتظام في التراث يقول الجابري:" ...أن النهضة لابد أن تنطلق من الانتظام في التراث، ولكن لا انتظاماً براغماتياً ظرفياً وسطحياً، كل ما يحمله من زاد هو الشعارات ومخاطبة الوجدان، بل انتظاماً اجتهادياً يرتفع بوسائله ومقاصده إلى مستوى العصر وتحدياته: أن الإصلاح الديني يحب أن لا يخضع للظرفية السياسية وحاجاتها المباشرة فيتحول إلى مجرد توظيف سياسي للدين يكتفي بالعموميات في بيان مقاصدها ومكارمه"(الجابري، 2005). وعن كون التراث عنصراً ضرورياً لمواجهة التحديات يقول: إن الإرتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة في المجالات الإقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة يتطلب من جملة ما يتطلب إعادة بناء الذات المصدر نفسها، واعادة بناء الذات لا بد أن تنطلق من إعادة بناء التراث، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين "الحياة المعاصرة" كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل"(الجابري، 2005).

هكذا هي إجابة الجابري عن سؤال حداثة "العقل العربي المعاصر، بين الاتصال والانفصال، بين الإستمرارية والقطيعة..... من أجل تحقيق الحداثة والتحديث. لقد كانت

اجابته مزدوجة: من جهة ترميم العقل العربي وإعادة ترتيب عناصره، ومن جهة أخرى تبيئة المفاهيم الحداثية كي يمكن تفعيلها في الفكر والواقع العربيين تفعيلاً إيجابياً خلاقاً". (المصباحي، 2013)

وإذا كانت التوفيقية ترمي إلى استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق، مع ضرورة النقد لإسقاط ما تراه من عناصر باطلة في كل مذهب (القاموس، 1971) وهو ما ينطبق على تراث أي امة ومواقف مفكريها، فإننا نلحظ، في إطار هذا الموقف التوفيقي العام أن هناك تمايزات في مواقف المفكرين العرب، سببها عاملان: احدهما نظري يتعلق بالمنهج الذي يستخدم في النظر إلى التراث. وثانيهما: عملي يختص بالنتائج المترتبة على تطبيق مناهجهم المختلفة، في الممارسة الايديولوجية للصراع الاجتماعي. وبناء على ذلك فان الموقف التوفيقي، عند الجابري، يتمثل بأن النهضة والتقدم لايكونان الا في الجمع بين التراث والحداثة و بالتالي فإن المشروع النهضوي العربي هدفه ومساره في استخلاص ما يصلح من الحضارات كلها لنمزجها بحضارتنا الأصيلة ولنخلق من المزيج حضارة تنسجم مع التقدم في العالم كله". (الجابري، 2005)

ومن الذين تعرضوا لقضية التراث كحل توفيقي أيضاً، زكي نجيب محمود، حين سعى إلى الإجابة عن سؤال كيف السبيل إلى تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن، ما الذي نأخذه وما الذي نتركه من القيم التي انبثت فيما خلف لنا الأقدمون؟" (محمود، 1982). وفي رده على هذا الاسئلة المماثلة له، أجاب محمود " نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه عملياً فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثه، فكل طريقة للعمل اصطنعها الاقدمون وجاءت طريقة جديده أنجح منها، كان لابد من إطراح الطريقة القديمة، ووضعها على رف الماضي الذي لا يعنى به إلا المؤرخون" (محمود، 1982). ثم ذهب محمود إلى المقارنة بين مفاهيم الفكر العربي القديم ومفاهيم الفكر الاوروبي الحديث، فوجد أن هناك في تراثنا عما يمكن أخذه منه من عناصر تؤسس أصالتنا ولا تتعارض مع العصر وفكره وحضارته".(محمود، 1982)

في ضوء ما تم تقديمه من رؤى عربية فكرية معاصرة ، يمكن القول أن هذه الرؤى تنظر إلى التراث بوصفه بنية فكرية تتشكل من مفاهيم ثنائية مطبوعة بالتوفيق من حيث كونه نظاماً يحكم العلاقات بينها، ويستدعي وحدتها المعرفية ويؤطر ديناميتها الجدلية وفقاً لأحكامه وقواعد عمله. فقد التقى هؤلاء المفكرون حول موقف مشترك مفاده بأن الأزمة إنما هي أزمة الفكر العربي،وأزمته تنبع من هويته التوفيقية، وبأن ثمة ضرورة لتجاوز هذه الأزمة، لكنهم بالوقت نفسه اختلفوا حول كيفية هذا التجاوز، ففي حين رأى الأنصاري أن تحقيق ثورة فكرية تخلص الفكر العربي من توفيقية بحيث يكتشف التراث والعصر من جديد لا يتحقق إلا " برؤية ذاتية مستقلة صادقة وفاعلة" (الأنصاري، 1996)، نجد أن الجابري اعتبر أن التجديد الثقافي في الفكر العربي لا يمكنه أن يتحقق عبر الثنائيات والاخذ من هنا وهناك، وأنما يتم من الداخل انطلاقاً من إرادة التغيير لإعادة البناء" (الجابري، 2005)، لتحقيق غايات المشروع النهضوي المتمثلة بالوحدة والتقدم. بينما دعا زكي نجيب، في سبيل تجاوز الإشكالية، إلى حل برغماتي نفعي لها، يقوم على الاخذ من التراث، ما يصلح تطبيقه عملياً ليضاف إلى الطرائق التقنية الحديثة، وكل طريقة قديمة لا تلائم ما يستحدثه العصر من تقنيات لابد من " وضعها في الارشيف". (محمود، 1982) وبالتالي فإن هذه التوفيقية الايديولوجية يستحيل عليها بفعل طبيعتها الثنائية أن تتوصل إلى تحقيق ما تنشده من غايات وأهداف، بل جل ما تحققه من نتائج ليس أكثر من إقرار الثنائيات كحل لاشكاليات الفكر العربي.

إن دعوة الفكر العربي المعاصر، إلى تجاوز إشكالية التوفيق، سواء بالثورة الفكرية، أم بالتجديد الثقافي، أم بالحل البرغماتي، لم تتحقق على ارض الواقع، فهذه الحلول التي قدمها لم تبن " حساسية" كافية حيال بنيوية الازمة في الفكر التراثي العربي. فاقتصار مقاربته على المستوى الفكري من دون رؤيته جزءاً من انتظام بنيوي كلي، جعله ينزلق بقدر أو بآخر إلى فكروية تبالغ في فعل الخاص على حساب العام، والظرفي على حساب البنيوي، والذاتي على حساب الموضوعي (خليل، 2002)، فبقي في باب الدعوات الإرادوية التي لم تساعد في ارساء الشروط الواقعية والملموسة لتجاوز الازمة بفعل طابعه التبشيري.

إن النظر إلى التراث على أنه بنية فكرية تتشكل في كيان بنيوي قائم بذاته، يجعله غير مؤثر في الواقع، ومعزول عن الأبنية الإجتماعية المسيطرة، لأن هذه الابنية هي الإطار الفعلي لتحديد حيز تأثيره وفعاليته، والحامل الحقيقي لتأثيرها في المستوى الإجتماعي وتأثرها بطبيعة بنيته لكونه يشكل الناظم الأساسي والمشترك لأزماته الفكرية وغير الفكرية.

الفكر العربي المعاصر ومعاينة الواقع:

في ضوء ما سبق من تناول للصورة العامة للمشهد الفكري العربي المعاصر، عبر التصنيفات الفكرية الثلاثة سالفة الذكر، والتي اتخذها ممثلو الإتجاهات الفكرية المتباينة، كل لطبيعة منهجه، والطابع المميز للأيديولوجية التي يتبناها، فإنه يمكن القول أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع أن يقوم بمعاينه الواقع، ولم يبد قدرة حقيقية على تفهمه ووصفه. ولهذا فليس هناك من إنتاج فكري استطاع أن يسهم في تأسيس نموذج ليبرالي/ حداثي، كما أنه ليس لدينا الإنتاج الفكري الذي يدعونا إلى القول أنه بإمكانه أن يقدم اسهاماً في تأسيس نموذج ماركسي، وبالمثل فليس هناك الآن– بالرغم من طغيان الخطاب التراثي– ذلك النتاج الفكري الديني الذي يستطيع أن يؤسس نموذجاً للفكر الديني في تعامله مع الواقع، وليس من مجرد إستقائه من مصادر تراثية معينة.

وعلى هذا الاساس، فهناك مشكلتان اساسيتان تواجهان الفكر العربي المعاصر، هما: 1–التراث 2– معاينة الواقع.حيث بالغ الفكر العربي المعاصر في تأكيد الأولى وأهمل الاخرى. لقد بالغ كثيراً في اعتبار أن التراث هو محور الصراع الحضاري الذي نعيشه اليوم، وهذا كله على حساب الواقع القائم، وخاصة حين افترض الفكر العربي المعاصر، أن التراث كتلة تاريخية متكونه ومتشكله في ماضٍ ناء، وأن مشكلته هي كيفية تناول هذا الماضي النائي وموضعته الآن في عالمنا، على حين أن المشكلة الحقيقية لهذا الفكر، ليست هكذا، بل هي مشكلة تعامله مع الواقع. وذلك بأن يبدأ بنقد " الواقع الفكري/ النفسي المتصل بالبنى الإجتماعية/ الإقتصادية الموظفة سياسياً في غير تجاه النمو الصحيح او التقدم المطرد. ونقد الواقع بكل مكوناته، باعتبار ذلك مقدمة أساسية لنقضه وتجاوزه بتوليد عقلية معرفية/ تقنية". (خليل، 1993)

لقد رأينا أن هناك، في الفكر العربي، ومنذ النهضة العربية، التي بدأت منذ القرن التاسع عشر، ثلاثة اتجاهات: اتجاه حاول الإنتظام في تراث الغرب، وهذه المحاولة، نظرت إلى ان ازمة المجتمع العربي، أو " أزمة تطوره الحضاري" ،انها أزمة الأيديولوجية البرجوازية في تكونها التبعي الذي يعيق قيامها بدور نهضوي على غرار البرجوازية الغربية. ولتبرير العجز المزمن لهذه البرجوازية عن إحداث التغيير المطلوب، فقد اتهمت التراث أنه سبب التخلف الراهن. وهناك اتجاه آخر، في هذه المحاولة، يعتبر نفسه أنه يمثل الفكر التقدمي (الماركسي) ووريث الاتجاهات العقلانية أو المادية في التاريخ العربي، حيث يفسر التراث بالصراع الطبقي، ويعتبر التراث عمقاً اصيلاً لها.

أما الإتجاه الثاني، فهو الذي حاول الإنتظام في التراث باسترجاعه، او مايمكن التعبير عنه بإحياء الاسترجاع .وفي هذه المحاولة هناك من يعود إلى عهد الرسول (محمد) ومن ثم يعود إلى عهد الصحابة، واحياناً إلى عهد عبد الملك بن مروان، ومنهم من يعود إلى تراث الغزالي، وإلى عهد ابن تيمية، فكأنما العودة إلى التراث تتم بوصفه شيئاً خارج التاريخ.

أما المحاولة الثالثة فهي المحاولة التوفيقية التي وجدت بالعودة إلى التراث ضرورة لازمة لبحث في جذور الأزمة، حيث نظرت إلى إشكالية التراث بوصفها إشكالية نظرية، يرقى استقلالها عن الواقع بشكل تام، وان تجاوز هذه الإشكالية لا يتم إلا نظرياً، باعتبار ان هذه المسألة ليست جزءاً ولا مظهراً من مظاهر الصراع الأيديولوجي والطبقي. وقد ارتبطت هذه المحاولة بالفترة التي تلي حرب حزيران 1967 والتي كرست الإخفاق العربي حيث بدأت مراجعة جديدة، أكثر غزارة وأكثر شمولاً، لجميع جوانب الحياة العربية الإجتماعية والإقتصادية والسياسية والثقافية والفكرية. فالتطورات التي وقعت في البنية الإقتصادية والإجتماعية أدت إلى تعميق تناقضات التركيب الطبقي في المجتمع العربي، فبرزت ها هنا قضية التراث، بعد ان كانت ساكنة في السابق، أي في الفترة التي حدثت فيها تطورات في الشروط الإقتصادية في الوطن العربي والتي قللت من حدة التناقضات القائمة فيه، والمواكبة للنهوض العربي.

ففي اثناء هذه التطورات، لم يكن يتخذ الفكر العربي من

التراث موقفاً إلا من خلال مفاهيم رومانسية إلى حد بعيد، " التراث هو الخلفية الروحية للحضارة العربية"، كما كان ينظر إلى ذلك الفكر القومي، مثلاً، فلم نجده يسعى من أجل تمثل التراث، وكذلك لم نجده يدخل في حرب أو معركة مع التراث. وهكذا كانت التطورات البنيوية التي وقعت داخل بنية الواقع العربي أو المجتمع العربي هي التي حصرت قضية التراث وجعلتها مقتصرة على أطراف معينة لا تتجاوزها، في ذلك الحين.

لقد بدا التراث في الفكر العربي، الإشكالية الأساسية، منذ فترة السبعينات من القرن العشرين، حيث أن معظم المفكرين العرب، على اختلاف اتجاهاتهم، متفقون على ان الدين هو موضوعياً أحد الثوابت في تكوين شخصية الأفراد والجماعات في المجتمع العربي. ففي المجتمعات العربية، كما يقول محمد النويهي" لا يزال الإعتبار الديني يغلب على كل اعتبار"(النويهي، 1983). ومجتمعاتنا هي مجتمعات ثيوقراطية، إذا قمنا بتحليل المضمون لجملة البنى الذهنية التي تتحكم في سلوك الكم الأكبر من الطبقات أو الفئات أو الشرائح الاجتماعية" (شكري، 1977)،. ويرى صادق جلال العظم أن الفكر الديني، يسيطر إلى حد بعيد على الحياة العقلية والشعورية للإنسان العربي، إن كان ذلك بصورة صريحة وجلية أو بصورة ضمنية لا واعية" (العظم، 1977). أما محمد اركون فإنه يذهب إلى القول أنه في حين أنجزت الأمم الغربية وحدتها السياسية بتوطيد الإتجاه العلماني الوطني، فإن الشعوب العربية بقيت متشبثة بالتقاليد المحلية والعقائد الدينية الخاصة". (اركون، 1985)

وهكذا فإن إعادة اكتشاف، ان الاسلام ما زال يشكل القسم الأكبر من لا وعينا الجمعي، وأن الدين هو أحد الثوابت في تكوين الشخصية القومية لا يجوز الاقتراب منه وملامسته، ربما كانطباع يتركه التاريخ الاجتماعي العربي الحديث والمعاصر، وعلى الاخص بعد 1967 هو الذي أخذ يدفع الكثير من المفكرين وحتى الفعاليات السياسية إلى مراجعة خطاباتها.

إن هذه النظرة إلى التراث والهروب إلى الدين ومهادنته، في الفكر العربي المعاصر يعد تراجعاً ونكوصاً في سيرورته، إذ بعد أن كان الفكر العربي في عصر النهضة يحاول إعمال العقل في الإسلام ويقولب قراءته وفقاً لمقتضيات التنوير والعقل ولحاجات العصر والتقدم، فهو اليوم بحاجة الى تجديد رصيده المعرفي لمواجهة أسئلة الواقع والعلم. ولهذا فلا بد له من إعادة النظر في أسئلته المطروحة، الأمر الذي يقتضي القطيعة مع عادات فكرية سائدة،ومحاولة الإمساك في تعقداتها وتناقضاتها.

ويذهب محمد اركون إلى ابعد من ذلك حين يشير إلى " تقهقر الفكر العربي في جو العروبة والإسلام، في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، بالنسبة إلى الإقدام العقلاني الذي نجده عند أمثال الجاحظ وأبي حيان وابن سينا وابن رشد وابن حزم وابن خلدون وغيرهم، ويعزو ذلك إلى تفضيل أيديولوجيا الكفاح، وتفضيل الشعارات الدافعة إلى الجهاد في سبيل التحرر على حساب" احداث الوعي التاريخي العلمي الايجابي الذي تطمح اليه العقلنة الحديثة".(اركون، 1983)

وعلى هذا الاساس نجد أن التراث أصبح نقطة استقطاب للفكر العربي، كما أنه غدا" سلاح من أسلحة أيديولوجيا الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية(اركون، 1983)، بالرغم من أن هذا التراث ليس نقياً أو منظومة أو منطقاً ثابتاً مغلقاً ومكتفياً بذاته، إنما هو منفتح وخاضع لمقتضيات العصر والمصالح والأهواء السياسية والأيديولوجية.

لهذا اعتبرت التوفيقية هي النزعة الاكثر انتشاراً في التعامل مع التراث، بحيث نأخذ ما يناسبنا من التراث، ونترك ما عداه، وهكذا نفعل تجاه العصر أيضاً، نأخذ من ثقافة المعاصرين، ما ينفعنا في معاشنا ويفيد تطور مجتمعنا(محمود1983)، ولكأن المسألة تحل بأن نريد ما نرغب أن يكون فيكون ما نرغب، وبمعزل عن الشروط الإجتماعية القائمة.

أن النزعة التوفيقية غالباً ما ترد، سياسياً، وأيديولجياً وثقافياً، إلى الفئات أو " الطبقة الوسطى". ولكن لما كان التعامل مع التراث يخضع، لمقتضيات العمل السياسي والايديولوجي، فإن هذه النزعة تسود الآن عند مختلف الاتجاهات والقوى الاجتماعية والسياسية، وإن بأشكال مختلفة ولغايات نفعية اساساً. فحتى في الإتجاهات الماركسية، أو العلمانية بشكل عام، التي كانت وما زالت تعلن رفضها للتوفيق والإنتقاء،

باعتباره تلفيقاً واصلاحاً ونفعية، فإننا نجد هذه النزعة موجودة بصورة من الصور رغم المناهج وطرق البحث العلمية الجديدة التي تستخدمها. وإلا فماذا يعني البحث عن العناصر المادية والعقلانية والاشتراكية في التراث، ومحاولة إقامة الجسور بين هذه العناصر " المنتشلة" من التراث وبين قضايا التقدم والتحديث والمعاصرة". (حسن، 1996)

إذن الموقف من التراث يفترض ضمناً أو صراحة موقفاً من الحداثة، وإلا ما موقع أو فائدة الطروحات التراثية المختلفة في الواقع الاجتماعي الراهن، وفي ضوء التحولات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية الفعلية ونزعتها الثقافية؟

أن النزعة الإنتقائية هذه ليست سوى وهم شعور– إنها من الممكن أن تكون جذابه! – ذلك أن الواقع الاجتماعي والاقتصادي القائم بمؤسساته وعلاقاته التي تغير حياتنا، وهي مؤسسات تكاد تكون غربية بالكامل وتزداد تغرباً، أنما تتشكل في سياق التبعية للغرب. لقد أكد التاريخ الاجتماعي لمنطقتنا العربية، منذ ما سمى بعصر النهضة حتى الآن، أن الانتقائية كانت مجرد كلام، فمعظم المفكرين العرب منذ ذلك التاريخ ولغاية الان تصوراً، مثلاً، أن على العرب الاخذ بالعناصر والنتائج المادية للحضارة الغربية، دون مصاحباتها الثقافية والقيمية والسلوكية، فماذا كانت النتيجة؟

الواقع أن الذي حدث كان اقرب إلى العكس دائماً، أي مزيداً من التغرب في الاخلاق والسلوك، لأن الأمر لم يكن يتعلق باختيار المفكرين واراداتهم، أنما بالدرجة الأولى بالنظام السياسي والنخب المسيطرة، واتجاه التحولات التحتية المفتوحة على الغرب: لقد استحضرت مجتمعاتنا كل شيء من الغرب، من أسوأ نتائج حضارته وتناقضاته وصراعاته الاجتماعية حتى اعتقد مبتكرات التكنولوجيا مع العجز الواضح عن تمثل أو حتى استحضار، تقاليد العلم والعقل العلمي الفعال المنتج" أما ما بقي فينا ومعنا من الماضي فعلاً، فهو ما ورثناه، من عصور الانحطاط والتعصب وإقالة العقل". (حسن، 1996)

هكذا وجدنا أنفسنا في واقع فعلي، لم يتح لنا الخيار بين قبوله أو رفضه، فنحن لم نختر " التحديث" كما لم نختر ما بقي معنا وفينا من افكار وقيم الماضي. إن مظاهر التحديث فرضت علينا كنموذج حضاري عالمي، وبمواجهات عديدة كانت فيها مجتمعاتنا دائماً الطرف السلبي المتلقي، منذ اول احتكاك بالغرب حتى السيطرة الاعلامية والثقافية والايديولوجية الراهنة. إنها فرضت علينا، بقوة الاختراق الرأسمالي الاستعماري وبالقوى الاجتماعية المحلية المرتبطة به عضوياً. بذلك فإن مظاهر التحديث كانت أقوى من كل الإرادات والخيارات النظرية المجردة والحلول الاخلاقية، لأن هذه المظاهر أنما تتشكل في لقاء غير متكافئ، وبتأثير نماذج اجتماعية اقتصادية وثقافية أكثر قوة وتطوراً، أصبح الانغلاق دونها مستحيلاً.

ففي ظل اقحام مجتمعاتنا في سيرورة العالم المعاصر، وفي حدود التفوق الغربي الحالي وتدفقه على مجتمعاتنا اقتصادياً واجتماعياً وثقافيا، فإن النزعة باتجاه التغريب لا ريب فيها، وهل كان بالإمكان أن يحدث غير ذلك في حدود الضعف والتشتت والتخلف العربي الراهن"(حسن، 1996)؟

إن تخطي أزمة التراث في الفكر العربي يتطلب قبل كل شيء الخروج من مأزق الحياة الإجتماعية الاقتصادية، والسياسية. أما التعامل مع التراث، فهو بالنسبة لكل الإتجاهات سواء التراثية منها ام التحديثية أم التوفيقية، صراع أيديولوجي على جبهة الفكر. ولكنه على الاغلب لن يكون ذو جدوى ما لم يترافق مع العمل في الواقع، واقع الحياة الاجتماعية الفعلي. وهذا يتطلب تفسير التراث من أجل فهمه، وذلك بالعمل على كشف العلاقات والبنيات ورصد قوانين التغير والتطور المتراوح بين المجتمع والفكر. ويقوم هذا التفسير اعتماداً فكرة الوحدة العضوية بين عناصر التراث في علاقتها بمحددات المجتمع الداخلية والخارجية، الخاصة والعامة. (المصباحي، 2013)

ومع ذلك علينا أن نأخذ بعين الإعتبار أن الواقع متشابك معقد، وتدخل فيه الكثير من العناصر المكونة له، والتراث لا يشكل الا مكوناً واحداً من هذه العناصر. ففي هذا الواقع تدخل سلسلة الصراعات السياسية والطبقية والاجتماعية والاقتصادية التي تطبع الحياة العربية اليوم بطابعها، وتدخل فيه ظاهرة طغيان السلوك الاستهلاكي في المجتمع العربي التي اصبحت تطبع حياة هذا المجتمع، بحيث يمكن القول أنها مشكلة أصبحت أكثر اهمية من مشكلة التراث، إذ صار لها تاثيرها العملي على الواقع العربي المعاصر، وعلى اعطائه خصائصه الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية الآن.

من هنا فإن الفكر العربي المعاصر، مناط به إذا ما أراد أن ينهض، أن ينطلق من الواقع العربي المعاصر: لا إستناداً إلى صورتنا الحضارية في مأثورنا أو في مخيالنا الاجتماعي/ السياسي التي فقدت جل تاريخيتها (خليل، 1993). لأنه أي الفكر العربي لا يمكنه أن يكون ترجيعياً لأصداء ميتة في ماضينا، فهذا الانشغال بالتراث والماضي ظاهرة مرضية لا توجد في الثقافة المتكاملة المتجانسة الناضجة الواحدة، ففي مثل هذه الثقافة ينظر إلى التراث بوصفه النتاج الحضاري المتكامل الموحد المتصل في الزمان حتى اللحظة الحاضرة. أما عندنا نحن، في فكرنا العربي المعاصر فقد اصبح ينظر إلى "التراث" وكما نتعامل معه الآن، ذلك الماضي النائي المتشكل في كتلة قائمة بذاتها، ونضع هذا التراث مقابلاً للواقع العربي، وكأن هناك شيئاً اسمه التراث العربي، وشيئاً أسمه الواقع العربي، هذه الأطروحة الخاطئة الأساسية، هي تجسيد لفشل الفكر العربي في معاينة الواقع لأن التراث ليس الا مكوناً من مكونات هذا الواقع.

إن هذا لا يعني ألا ننظر إلى العلاقة بين الفكر العربي والتراث بوصفها علاقة " منفصلة أي ككل قائم بذاته في متن مكتوب تركه لنا التاريخ" (المصباحي، 2013)، لأننا لو نظرنا اليه هكذا فإنه يتخذ هيئة موضوع بالمعنى الإبستمولوجي، وهي تلك الهيئة التي تجعل منه موضوعاً مجرداً، كلياً، منفصلاً عن الفكر ومستقلاً عنه ما يضفي على العلاقة بين الفكر والتراث، في الفكر العربي طابعاً معرفياً، ويخول الفكر أن ينتج معرفة موضوعية ومحايدة. إن الأصل أن تكون العلاقة بين الفكر والتراث علاقة تواصل بحيث تصبح ذات المفكر جزءاً من التراث، كما يصبح التراث جزءاً من هذه الذات. لأنه عندما يعتقد المفكر بان التراث لا يوجد الا لأن المفكر ادركه، فإن ادراكه للتراث، بهذه الحالة، يصبح جزءاً منه. " وفي المقابل حينما يستطيع التراث أن يقاوم الزمن إلى درجة يبقى معها حياً مؤثراً في بعض مناحيه في الحاضر، فإنه يغدو بدوره جزءاً من الذات، ذات الباحث، ما يهدد بتلاشي ذلك الفاصل الضروري المنتج للمعرفة والحرية والديمقراطية. (المصباحي، 2013)

وعلى هذا الاساس فإن الخروج من هذه الأزمة، وإعادة التوازن للفكر العربي ليس معناه تجاوز ظاهرة التراثية، فالقول بأن الفكر غير متوازن في تعامله مع الواقع، وبأنه غير متوازن في تعامله مع التراث، أنما يعني القول بأن إعادة التوازن يكون بتطوير مناهجنا الفكرية، لأننا ما نزال نكتب ونفكر ونعمل في غياب شبه مطلق لأدنى مستويات المنهجية في تعاملنا مع الواقع، وحين يتم هذا التطوير، نستطيع أن نعاين التراث بوصفه مكوناً- فحسب- من مكونات الواقع، مهما كان الحجم" المكافئ" الذي يشغله من هذا الواقع، وبذلك" نموضع" التراث" ضمن بنية كلية للحياة العربية، لا أن نجعل التراث بنية الحياة العربية كلها.

الخاتمة

جملة القول، أن الأزمة التي نواجهها، تتعلق بقصور الفكر العربي وعجزه عن طرح الواقع، وعدم ترسيخ الفكر الرافض للتراث الديني: الليبرالي أو الماركسي، ثم سقوط النموذجين معاً، وخلو الساحة لظهور النموذج التراثي الخليفة الشرعي لهذين النموذجين اللذين لم ينجحا تاريخياً في حل مشاكل الوطن العربي.

من هنا، فإن المؤشر الحقيقي لتخطي الفكر العربي أزمته هو الطرح الصحيح لقضايا المجتمع، وتقديم الحلول الأصلية التي يستطيع الفكر العربي أن يصل اليها في مواجهته لهذه القضايا. لقد قصر الفكر العربي المعاصر في طرح القضايا الحقيقية وتوصيفها التوصيف الحقيقي، وبذلك فالفكر العربي المعاصر يعاني من نوع من القصور، أي من ازمة.

وعليه، فلا ينبغي القول بأن التراث يشكل مشكلة تشغل، المجتمع العربي ثم نحاول أن نحل المشكلة، فهذا قلب للحقائق.الاصل أن لا ننظر إلى التراث بوصفه بنية قائمة بذاتها، إنما النظر اليه بوصفه مكوناً من مكونات الواقع كي نستطيع الوصول إلى الفروض والتصورات التي من خلالها ندرك العلاقات القائمة بين التراث والمكونات الأخرى في البنية الكلية للواقع، ومن ثم يمكننا مواجهتها ومحاولة تطويرها بحيث تحل المشكلة، والغاية من ذلك ليس نفي التراث أو رفضه، وإنما أن تصبح القضية قضية كينونة عربية كاملة، قضية مجتمع متجانس "متبنين" أي له بنية واضحة، تجمع كل مكوناته، وتكشف كل العلاقات القائمة بين هذه المكونات.

بناء على ما تقدم، فإننا نلحظ أن هناك خصائص يتميز فيها الفكر العربي المعاصر في تعامله مع التراث، وهذه الخصائص

هي:

1. أنه فكر عقائدي، ففي كل النماذج والمحاولات التي قامت، هناك صيغ عقائدية هي التي تحدد في النهاية طبيعة الفكر وطبيعة تعامله مع الواقع، وهذا التوظيف العقائدي اللامعقول لا يعني سوى جعل الحاضر العربي في حالة تبعية عمياء للماضي، وبالتالي شل كل قدراته العقلية وإمكاناته المادية عن طريق زجها في مشاكل وقضايا مزيفة أي قضايا أريد لها أصلاً أن تنوب عن المشاكل الحقيقية التي تنخر الحاضر، مشكلة الطائفية والقبلية والتخلف، ومسألة العدالة، كيف تتحقق، وكيف نقلل من الفوارق بين الطبقات، ومسألة الديمقراطية، وشكل النظام، وديكتاتورية الدولة الأمنية في العالم العربي، والنظم الإستبدادية وكيف يمكن أن نواجهها، لأنها هي معوقات تحقق المشروع النهضوي العربي.

من هنا يتضح أن الفكر العربي المعاصر يخفي أو يحاول أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته بواسطة المضامين الأيديولوجية التي ينقلها من هذه الجهة او تلك، ذلك أن " وظيفة الأيديولوجية في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، وأية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالإحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الأيديولوجي بالأيديولوجيا، أي بالمزيد من الامعان في التموية الايديولوجي".(الجابري، 1980)

2. فكر تجزيئي على كل المستويات، فعند الرغبة في دراسة أية ظاهرة، فإنه يقوم بعزلها عزلاً كلياً عن البنى الكلية بمختلف أشكالها، وينسى أن هذه الظاهرة كانت في الأصل جزءاً منها، ويغوص في هذه الظاهرة وكأنها هي البنية الخاضعة للتحليل.

3. أن الفكر العربي غير تاريخي، فحضور الماضي على مستويات معينة في الوجود العربي هو حضور لا تاريخي بصورة مطلقة، حضور يكاد يلغي طبيعته التاريخية. حيث يلاحظ أن هناك "تداخلاً بين البدايات(العصور) الثقافية في الفكر العربي المعاصر، مما يجعلها ذات زمن ثقافي واحد يعيشه المثقف العربي في أية جهة من الوطن....والنتيجة هي أنه عندما ينتقل أحد بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الاسلامي إلى عصر النهضة لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير، بل يشعر فقط أنه يتجول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة (بوقربة، 1991)، بل نكاد نلحظ أن هناك تناقضاً أساسياً ومفارقة أساسية تتمثل في تصور الماضي وكأنه حاضر حضوراً كلياً، وفي الرغبة في التعامل معه – في الوقت نفسه– وكأنه كتلة ماضية متشكلة قائمة بذاتها، كما ذكرنا سابقا.

وعليه فالاتجاه التراثي في الفكر العربي المعاصر لا يدخل في اعتباره الاختلاف التاريخي بين اللحظة التي نحياها وبين الماضي التاريخي، لكن ذلك لا يعني تبرير الانتقال إلى الاتجاه النقيض الذي يتخذ صورة رفض مطلق للتراث أو الارتماء المطلق في احضان الفكر الغربي، فهذا الاختيار بدوره، يذهل عن الاختلاف في الوضعية التاريخية بين الإنسان الغربي، الذي انتج تلك الأفكار في اصولها وبين الإنسان العربي المعاصر الذي تنتقل إليه تلك الأفكار نقلاً آلياً.

المصادر والمراجـــع

المراجع العربية

أبو زيد، نصر حامد، (2000): الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

أبو زيد، نصر حامد، (2014): تعد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

ادونيس (1974): الثابت والمتحول، دار العودة ، بيروت.

اركون، محمد(1985): التراث، محتواه وهويته– ايجابياته وسلبياته، في التراث وتحديات العصر (ندوة) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

الانصاري، محمد جابر، (1996): الفكر العربي وصراع الاضداد، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت.

الجابري، محمد عابد، (1982): الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت.

الجابري، محمد عابد، (1996): المشروع النهضوي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمد عابد، (2005): في نقد الحاجة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005

حنفي، حسن، (1982): قضايا معاصرة، دار التنوير، بيروت.

حوراني، البرت (1977): الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت.

خليل خليل احمد، (1993): العقل في الإسلام، دار الطليعة، بيروت.
خليل، فؤاد، (2002): الفكر النهضوي العربي، الانكسار البنيوي، دار الفارابي، بيروت.
السعيد رفعت، (1979): حسن البنا، مؤسس حركة الاخوان المسلمين، دار الطليعة، بيروت.
شكري غالي، (1980): اقنعة الارهب، البحث عن علمانية جديدة، الهيئة العامة للمكتبات، القاهرة
عصفور، جابر (1994): هوامش على دفتر التنوير، المركز الثقافي العربي، بيروت.
العظم، صادق جلال، (1973): حول ثقافة الاستعمار، مجلة الثقافة العربية، بيروت

الدوريات:

ادونيس (1974): خواطر حول مظاهر التخلف في المجتمع العربي، مجلة الأداب، بيروت.
بوقربة عبد(1991): التراث واشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، المستقبل، العدد 151.
الجابري، محمد عابد (2004): تجديد التفكير في مشروع سابق للتصحيح والتجديد"، مواقف، دار النشر العربية، الدار البيضاء، العدد64.
حسن، سمير إبراهيم (1996): التراث والصراع الايديولوجي في الوطن العربي، مجلة النهج، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، العدد7،
زكريا، فؤاد (1984): نحن والغرب، بحث مقدم في مؤتمر مؤتة
العلوي، هادي، (1973): في الدين والتراث، دار الطليعة، بيروت
عماره، محمد (1974): نظرة جديدة إلى التراث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
القاموس الفلسفي، (1971) دار الثقافة الجديد، القاهرة،
القرضاوي، يوسف، (1984): الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشروق، ط2.
محمود، زكي نجيب (1982): تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت.
المصباحي، محمد(2013): جدلية العقل والمدينة في الفلسفة العربية المعاصرة، منتدى المعارف، بيروت.
النويهي محمد (1983): نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت، دار الآداب.

مجلة الهلال الأول
الشعراوي، متولي(1979): معجزة القرآن، وزارة الدفاع المصرية، إدارة الشؤون المعنوية النشرة الدينية، عدد 26.
شكري، غالي (1985) ثلاث مقدمات لموضوع واحد،دراسات عربية، العدد 5، بيروت
عباس، احسان (1973): العربي الجديد وتراثه القديم، مجلة الثقافة العربية، بيروت،
العظم، صادق (1973): حول ثقافة الاستعمار، مجلة الثقافة العربية، بيروت
محمود، عبد الحليم (1972/10/20): سراب وماء، جريدة الاهرام القاهرية.

Arabic Refrences:

Abu Zaid, Nasr Hamed, (2000): Discourse and Interpretation, Arab Cultural Center, Casablanca.

Abu Zaid, Nasr Hamed, (2014): Religious discourse, the Arab Cultural Center, Casablanca.

Adonis (1974): The Constant and the Transformed, Dar Al-Awda, Beirut.

Al-Alawi, Hadi, (1973): In Religion and Heritage, Dar Al-Tali'a, Beirut

Al-Ansari, Muhammad Jaber, (1996): Arab Thought and the Conflict of Opposites, The Arab Foundation for Studies, Beirut.

Al-Azm, Sadiq Jalal, (1973): On the Culture of Colonialism, Arab Culture Journal, Beirut

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1982): Contemporary Arab Discourse, Dar Al-Taleea, Beirut.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (1996): The Renaissance Project, a critical review, Center for Arab Unity Studies.

Al-Jabri, Muhammad Abed, (2005): In Criticism of Need, Center for Arab Unity Studies, 2005

Al-Mesbahi, Muhammad (2013): The Dialectic of Mind and the City in Contemporary Arab Philosophy, Knowledge Forum, Beirut.

Al-Nuwaihi Muhammad (1983): Towards a revolution in religious thought, Beirut, Dar Al-Adab.

Al-Qaradawi, Yusef, (1984): The Islamic Awakening between Stagnation and Extremism, Dar Al-Shorouk, Edition 2.

Al-Saeed Rifat, (1979): Hassan Al-Banna, founder of the Muslim Brotherhood, Dar Al-Taleea, Beirut.

Amara, Muhammad (1974): A New Look at Heritage, The Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut.

Arkon, Muhammad (1985): Heritage, its content and identity - its positives and negatives, in heritage and challenges of the times (symposium) Center for Arab Unity Studies, Beirut.

Asfour, Jaber (1994): Footnotes on the Book of Enlightenment, Arab Cultural Center, Beirut.

Hanafi, Hassan, (1982): Contemporary Issues, Dar Al-Tanweer, Beirut.

Hourani, Albert (1977): Arab Thought in the Renaissance, An-Nahar Publishing House, Beirut.

Khalil Khalil Ahmad, (1993): Reason in Islam, Dar Al-Taleea, Beirut.

Khalil, Fouad, (2002): Arab Renaissance Thought, Structural Refraction, Dar Al-Farabi, Beirut.

Mahmoud, Zaki Naguib (1982): The Renewal of Arab Thought, Dar Al-Shorouk, Beirut.

Philosophical Dictionary, (1971) The New House of Culture, Cairo,

Shukri Ghali, (1980): Masks of Terror, Searching for a New Secularism, General Authority for Libraries, Cairo

Periodicals:

Abbas, Ihsan (1973): The New Arab and Its Old Legacy, Journal of Arab Culture, Beirut,

Adonis (1974): Thoughts on the Manifestations of Backwardness in the Arab Society, Al-Adab Magazine, Beirut.

Al-Azm, Sadiq (1973): On the Culture of Colonialism, Journal of Arab Culture, Beirut

Al-Jabri, Muhammad Abed (2004): Renewing Thinking About a Previous Project of Correction and Renewal, Mawaqif, Arab Publishing House, Casablanca, No. 64.

Al-Shaarawi, Metwally (1979): The Miracle of the Qur'an, Egyptian Ministry of Defense, Department of Moral Affairs, Religious Bulletin, No. 26.

Bougherba Abd (1991): Heritage and the Problematic of Renaissance in Contemporary Arab Discourse, The Future, Issue 151.

Hassan, Samir Ibrahim (1996): Heritage and Ideological Conflict in the Arab World, Al-Nahj Journal, Center for

Research and Socialist Studies in the Arab World, Issue 7,

Mahmoud, Abdel Halim (20/10/1972): Mirages and Water, Al-Ahram Cairo newspaper.

Shoukry, Ghali (1985) Three Introductions to one topic, Arab Studies, Issue 5, Beirut

Zakaria, Fouad (1984): We and the West, a paper presented at the Mu'ta conference, The First Crescent Journal

Heritage Crisis and the Current Changes in the Contemporary Arab Thought

Mohammad Khaled AL-Shiyab *

ABSTRACT

This paper attempts to show how contemporary Arab thought addressed heritage. It is evident that heritage is not part of contemporary Arab thought since there is a historical difference between the status quo and the past. Therefore, it was dealt with as detached from its circumstances and it was considered as metaphysics to assure its continuity and comprehensive validity. Metaphysics here indicates the abandon of the historic effect as factor in creating difference which, in turn, means the general difference between the Arab Islamic culture in the past (Heritage) and the status quo of culture (the present). The interest in heritage, accordingly, is an ill phenomenon which tries to resurrect the past. We started considering it as a fully- fledged independent entity that opposes the Arab present. This indicates that we see them as two different entities: The Arab heritage and the Arab present. Nonetheless, the real beginning of the contemporary Arab thought cannot be established but on an objective historic analysis of heritage and a historic analysis of the variable historic conditions that are capable of foreshadowing the questions of the Arab present.

Keywords: Heritage Crisis, Arab Thought, Current Changes

*Princess Sumaya University for Technology.
Received on 23/8/2017 and Accepted for Publication on 3/4/2018.