

قراءة في كتاب
النخبة والأيدولوجيا والحدثة
في الخطاب العربي المعاصر
للدكتور سعيد شبار

زكرياء معتمد

طالب باحث بسلك الدكتوراه
الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية
جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال
المغرب



أولاً: مدخل عام

(1) التعريف بالمؤلف

هو الأستاذ الدكتور سعيد شبار باحث وأكاديمي مغربي، شغل منصب رئيس المجلس العلمي المحلي ببني ملال منذ 2009 إلى أن عين كاتباً عاماً للمجلس العلمي الأعلى لعلماء المغرب بتاريخ 22 يونيو 2023. حاصل على دكتوراه الدولة في مجال الفكر والأصول في موضوع: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية. من جامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2000م، له العديد من الكتب والمقالات والحوارات والمشاركات الوطنية والدولية.

من كتبه المطبوعة:

- النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر.
- المصطلح خيار لغوي وسمة حضارية. أعيد طبعه مع تعديل عليه بعنوان: (المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الإسلامية، بين البناء الشرعي والتداول التاريخي).
- الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي، نحو إعادة بناء المفهوم.
- النخبة والأيدولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر.
- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية.
- الثقافة والعولمة، وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية.

(2) هدف الكاتب

من خلال قراءة الكتاب، نستطيع القول بأن هدف المؤلف من هذا الكتاب كما عبر عن ذلك بنفسه في المقدمة، أنه يروم تقويم جوانب من الاختلالات الفكرية والثقافية التي طرأت على الفكر العربي والإسلامي من خلال بعض المفاهيم والمصطلحات التي وفدت إلينا من خارج البيئة الإسلامية، أو التي

نشأت في ظروف تاريخية معينة، واستعملت في حاضرننا بنفس الحموله التاريخيه. ولعل أبرز هذه المفاهيم هي التي كانت موضوع هذا الكتاب: النخبة - الحداثة - الأيدولوجيا.

(3) منهج الكتاب

توسل الكاتب من أجل تحقيق أهداف هذا الكتاب بمجموعة من المناهج، لعل أبرزها:

- ❖ **المنهج التوثيقي:** الذي يقوم على جمع ما تفرق وتناثر في الكتب وترتيبه ترتيبا متناسقا، وقد بذل الكاتب جهدا كبيرا في تتبع القضايا والأفكار التي تخدم مراده، وجاء بعدد النقولات سواء لعلماء قدامى أو محدثين على اختلاف مشاربهم ومرجعياتهم، وأعاد ترتيبها ترتيبا علميا متناسقا حتى بدت فقرات الكتاب منسجمة ومتناسقة.
- ❖ **المنهج التحليلي:** من المناهج التي تبرز بقوة في هذا الكتاب المنهج التحليلي الذي يقوم على عناصر منها النقد، فيلاحظ جرأة الكاتب على النقد في عديد قضايا هذا الكتاب.
- ❖ **المنهج الوصفي:** حيث عمل الكاتب على استقراء المادة العلمية التي تخدم القضايا التي يطرحها والإشكالات التي يروم معالجتها، وعرضها عرضا مرتبا منهجيا.

ثانيا: مقدمة

يعتبر الكتاب الذي بين أيدينا واحدا من أهم الإنتاجات الفكرية في باب، نظرا لقيمة القضايا التي عالجه. إذ يعتبر مدخل إصلاح المصطلحات والمفاهيم هو الأساس لأي عملية إصلاحية تجديدية، فلا بد من إعادة النظر في مجموعة من المفاهيم سواء الأصيلة أو الدخيلة تصويبا وتسديدا من أجل بعث وإحياء خطابنا العربي، وإلا بقي مأزوما بعيدا عن تحقيق أهدافه ومراميه.

وقد كان الكاتب موفقا في اختيار هذه المصطلحات الثلاثة، فهي التي عليها مدار الفكر كله، فإذا كان هدف الأمة هو تحقيق الحداثة، فإن الطريق إليها يحتاج إلى تصور، فذلك هو الأيدولوجيا، وإن هذه الأيدولوجيا لا بد لها من فئة تتبناها وتمررها إلى العامة فتلك هي النخبة.

ثالثاً: محتوى الكتاب.

يتضمن الكتاب مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

ففي المقدمة تناول الكاتب أهمية الدراسة المفاهيمية؛ حيث أكد على ضرورة تحرير المصطلحات من الارتهاق للتاريخ المتغير، وكذا تحريرها من الارتهاق لواقع آخر. ثم انتقل إلى بيان أسباب اختيار هذه المفاهيم الثلاثة، إذ تعتبر هذه المفاهيم متداخلة ومتكاملة. كما تعتبر مؤثرة في الواقع الفكري للأمة، وموجهة لكثير من قطاعاته. فهذه المفاهيم شكلت إلى جانب غيرها جدار الخطاب العربي المعاصر، وكانت لبنات أساسية فيه، والتي تحتاج إلى نقد وتصويب مستمر حتى يضع هذا الخطاب نفسه على مسار النهضة والتحديث.

وفي الفصل الأول المعنون بـ 'النخبة ودور الوسيط الثقافي' تطرق الكاتب في مبحثه الأول إلى تعريف المصطلح والمفهوم؛ حيث حاول معالجة هذا المفهوم في بيئته التي نشأ فيها، فقد ارتبط بعالم الاجتماع الإيطالي فلغريدو باريتو الذي يرى أن "وجود النخب أمر يقبل المناقشة، ويؤكد الجوهر التراتبي لكل مجتمع، هذه التراتبية تأخذ شكلاً هرمياً فتحصل تبادلات بين النخبة والقاعدة غير متساوية... و" بما أن الثروات الرمزية مركزة في يد النخبة؛ فالنخبة إذن هي التي تنظم تلقين القيم الضرورية في حياة المجموعة بأداءات من نوع خاص"⁽¹⁾.

لينتقل في المبحث الثاني لمناقشة النخبة في الفكر العربي المعاصر، بين واجب الذات واستلاب الآخر. حيث اعتمد على مفكرين هم أطراف في هذه النخبة، لكنهم يستشعرون هذا الانفصام بين النخبة وذاتها تاريخاً وواقعاً، وبين النخبة وذات غيرها وتاريخه وواقعه. من هؤلاء المفكرين الدكتور محمد زنيبر الذي ذهب إلى أن "هناك المثقف الذي يعيش لنفسه ومع نفسه، فهو يعتبر نفسه في جزيرة خالية، فلا يتحدث إلا عما يعجبه في عالمه الخاص. ويستطيع أن يكتب ويؤلف، ولكنه لا يخرج عن ذاتيته، ويظل بسبب ذلك بعيداً عن الغاية الكبرى المنشودة من الثقافة؛ الثقافة ليست غاية في ذاتها، بل إن لها تطلعات إنسانية واجتماعية، إنها تهدف إلى الحوار، إلى إثارة التفكير لدى الغير (...). الالتزام الأساسي بالنسبة للمثقف يكمن في اختيار

(1) د. سعيد شبار. النخبة والأيدولوجيا والحداثة في الخطاب العربي المعاصر. سلسلة الدراسات والأبحاث الفكرية 1. ط 3، 2017م/1438هـ. ص: 14 و15، بتصرف.

واضح، ألا وهو أن يقبل أن يعيش في مجتمعه بما له وما عليه كعضو متواضع، لكنه واع يقظ، ليستطيع أن يقوم بمسؤوليته على الوجه الأكمل⁽¹⁾.

وحسب مفكرين آخرين "نجد أن ثقافة التنمية الاقتصادية والسياسية (...) القائمة على تكوين نخبة مفترضة قادرة لوحدها على حمل ونقل رسالة "النهضة" واحدا من الأسباب الرئيسية للركود الاجتماعي والاقتصادي"⁽²⁾. بحيث لا تنظر إلى الجماهير إلا أنهم "آلة لتحقيق استراتيجية النخبة للاستيلاء على الدولة والمجتمع. هذا هو مآل النخبوية الفكرية والمركزية الحزبية في العمل التاريخي والتغيير الاجتماعي"⁽³⁾.

أما إذا انتقلنا إلى اغتراب النخبة فيرى برهان غليون أن "تعلق النخبة الاجتماعية عموما بثقافة يفترض في تحقيقها نفي الثقافة الشعبية والثقافات الفرعية الأخرى المرتبطة بها، يخلق وضعية تظهر فيها الثقافة القائدة كاستعمار للعقل، وكغزو أجنبي للثقافة. ولا يمكن إلا أن تدفع المجتمع إلى تنظيم رد فعل سلبي يسعى من خلاله إلى طرد هذه الثقافة أو الفئة المرتبطة بها، في الوقت نفسه من الجماعة واعتبارها خارجة عنها. فإذا أخفقت هذه المحاولة لسبب أو لآخر، كانت النتيجة لذلك تحلل الثقافة القومية وتفكك جميع النظم المعيارية والاعتقادية القائمة على أساس وحدة المعاني والمضامين والقواعد والدلالات في المجتمع"⁽⁴⁾.

وفي قراءته للخطاب العربي المعاصريذهب الدكتور عابد الجابري إلى أن " هذا الفكر (الخطاب) - قبل الحرب المذكورة⁽⁵⁾ لم يكن يعبر عن معطيات الواقع العربي الحقيقية القائمة آنئذ، بل كان يعبر عن «واقع» آخر كان يعيشه العرب على صعيد الحلم، وعندما حلت بهم الهزيمة اصطدموا بالواقع الحقيقي الذي يعيشونه ويتحركون في إطاره. فتحول حلمهم ذلك بكل سرعة لازمانية الحلم، تحول إلى كابوس وأصبح خطابهم المنفصل دوما عن الواقع يعبر هذه المرة عن الحلم الكابوس بدل التغني بحلم «الثورة» و«الوحدة

(1) نفسه، ص: 22 و 23.

(2) نفسه، ص: 24.

(3) نفسه، ص: 25.

(4) نفسه، ص: 26.

(5) يقصد حرب 1967.

والاشتراكية».. وحلم القضاء على إسرائيل....⁽¹⁾. ليعالج في نهاية هذا المبحث بعض أسباب خروج هذه النخب؛ منها النظام التعليمي السائد في المجتمعات العربية، وكذا فشل عملية تعميم المعرفة، مما نتج عنه تخريج نخبة هي أداة بيد السلطة وتكوين أغلبية ساقطة أمية وخاضعة.

ثم انتقل إلى فصل ثانٍ وسمه بـ الأيدولوجيا قراءة في تاريخية ودلالة المصطلح والمفهوم فبعد تعريف المصطلح والمفهوم في المبحث الأول؛ حيث ساق مجموعة من التعاريف التي تنوعت بتنوع البيئات، وبين الاضطراب الحاصل فيه وحوله. بين تقرير وصف قديمي تعريضي للمفهوم، وبين محاولات نفي هذه الأوصاف عنه، فنشأة المصطلح كانت بريئة حيث إن مبدع المصطلح الأول "دستوت دوتراسي"، في اللحظة التي صاغ فيها.. عام 1706م. الكلمة الفرنسية Idéologie، كان لديه ولدى رفاقه ما يدعوهم إلى الأمل في أن ما أنشؤوه من علم للأفكار" كان خليقا بأن يؤدي إلى إصلاحات في المؤسسة الاجتماعية بدءا بعمل إصلاح جذري شامل في قطاع المدارس بفرنسا (...)، ولفترة من الوقت تحقق لجماعة الأيدولوجيين وضع رئيسي فاعل في مجال صنع وتشكيل السياسة بين دوائر الصف الثاني من صفوف المعهد القومي Institut National (...).⁽²⁾ في حين جنح أصحاب الاتجاه الأول إلى أنه يدل "على وعي زائف بالحقائق الاجتماعية والاقتصادية، ووهم أو ضلال جمعي يتقاسم الوقوع فيه أفراد طبقة اجتماعية معينة (...). وهكذا لم يصبح المصطلح مصطلح إهانة وإدانة فحسب، بل مصطلحا ضخمت فيه الإهانة بفعل نظرية مثيرة مهيجة لم يقر بها القرار بعد على مستقر فلسفي"⁽³⁾.

وهذه الطفرة التي حصلت لهذا المفهوم إنما مرت عبر عدة محطات لعل أهمها كانت مع كارل ماركس حيث تبنى "المنحى النابوليوني الذي أصبح مفهوم الأيدولوجيا يعني معه الوعي الزائف الذي يتحكم في إنتاجه الموقع الطبقي للأطراف الاجتماعية"⁽⁴⁾. ومع لينين وهي محطة أخرى لا تقل أهمية حاول أن يضمن الأيدولوجيا معنى إيجابيا إذ يعتبرها "مجموع أشكال المعرفة والنظريات التي تنتجها طبقة معينة للتعبير عن

(1) نفسه، ص: 31 و 32

(2) نفسه، ص: 42.

(3) نفسه، ص: 40.

(4) نفسه، ص: 44.

مصالحتها⁽¹⁾. ليعرج على تعاريف أخرى لكل من المجري الماركسي لوكاتش وكذا انطونيو غرامشي ثم المفكر الفرنسي التوسير ليختم بمحطة أخيرة مع كارل مانهايم وكان غرض الكاتب من عرض كل هذه التعاريف "بيان مشكلات المصطلح والمفهوم في بيئته، والاضطراب الحاصل فيه وحوله"⁽²⁾.

ثم عقد مبحثاً ثانياً ناقش فيه الأيدولوجيا في الفكر العربي المعاصر مركب الأزمات والحلول؛ حيث اعتبر أن الأيدولوجيا مشجبا تعلق عليه كل إخفاقات الفكر العربي المعاصر، كما تتخذ ملاذا للخلاص من كل الأزمات والآفات. ثم أكد على فكرة أساسية مفادها "أن الأيدولوجيا أضحت في الفكر العربي المعاصر «قدرا» محتوما لا فكاك عنه، تقرأ من خلالها وتناقش وتحلل وتعالج قضايا الأمة المصرية على المستوى التراثي التاريخي، وعلى المستوى الراهن والمستقبلي"⁽³⁾، مستدلا على ذلك بمجموعة من النصوص لمفكرين من مشارب مختلفة⁽⁴⁾؛ ليخلص الكاتب في النهاية إلى أن تعريف الأيدولوجيا "لا يعدو كونه أسلوبا وطريقة — ولا أظنه يرقى إلى مستوى منهج —، يوظف كل المفاهيم والمعاني التي أضيفت له على أساس أنها هي ذاته، كالهوية والضمير والعقيدة والمعرفة والثقافة.. الخ من أجل التبرير والإقناع لغرض من الأغراض"⁽⁵⁾ لينتقل بعدها للحديث عن آثار المصطلح من خلال توظيفاته المختلفة سالكا نفس النهج بعرض آراء المفكرين ومقارنا بينها ومحللا لما يحتاج إلى تحليل، منتقدا من استحق النقد منهم، ليخلص بعد هذا السجال "إلى أنه إذا كان توجه الخطاب العربي والإسلامي المعاصر إلى الأمة وقضاياها الكبرى أمام تحديات التجزئة والنفوذ الغربي والصهيوني.. فإن التحرر من فكر «الأيدولوجيا» وتبعاته شرط أساس لهذا التوجه. ثم إنه إذا كانت مختلف التيارات الفكرية العربية من قومية وعلمانية ويسارية وليبرالية وغيرها.. حصيلة الافتتان بشكل أو بآخر بالأيدولوجيات الغربية، فإن ما نجم عنها من تجزئة بدل الوحدة، ومن تأخر بدل التقدم، أو تقادم بدل التحديث.. فضلا عن الهزائم والإحباطات.. لأمر يستدعي، ويؤكد ضرورة الرجوع إلى

(1) نفسه، ص: 46.

(2) نفسه، ص: 52.

(3) نفسه، ص: 56.

(4) يمكن الرجوع لهذه النصوص في الصفحة 56 وما بعدها. حيث أطلال الكاتب النفس في هذا المبحث وذكر عدة مفكرين منهم تركي الحمد وعبد الله بلقزيز و محمد احمد اسماعيل علي و محمد مجدي الجزيري والعروي وآخرون...

(5) نفسه، ص: 63.

أصل جامع، الأمة بمقوماتها الموحدة ديناً وثقافة ولغة وتاريخاً وحضارة.. دون أن يلغي ذلك، كل الغنى والتنوع والتعدد والاختلاف الذي حفلت به إبداعاً وعطاءً مع حسن استثماره والإفادة منه، وتجاوز مواطن السلبية والقصور فيه، هذا مع الانفتاح على كل الخبرات والتجارب البشرية الغنية والمفيدة دون التخندق في واحدة منها بعينها⁽¹⁾.

ليختم بفصل ثالث عنوانه بـ الحداثة في الفكر العربي المعاصر.. بين آفة الانقطاع وآفة الاتباع حيث اعتبر المؤلف أن مصطلح الحداثة من المصطلحات الأصيلة لفظاً والدخيلة معنى، وهو من المصطلحات التي عرفت اهتماماً واسعاً في الأوساط الفكرية العربية إذ يعكس هذا الرواج الطموح القوي الحالم نحو التغيير.

عمل الكاتب في المبحث الأول على تعريف مفهوم الحداثة في اللغة والشرع والاصطلاح، وبعد الطواف في معاجم اللغة خلص الكاتب إلى أنه رغم اختلاف الألفاظ إلا أن مادة حدث ترجع إلى أصل واحد وهو الشيء الجديد يقع في الحاضر أو المستقبل ويقطع مع الماضي أو القديم.

وقد ذكرت مشتقات 'حدث' في القرآن خمس مرات تفيد كلها الشيء الجديد.

أما في الحديث النبوي فقد تنوعت المعاني بين ماهو إيجابي وماهو سلبي؛ كالأحاديث التي تدم المحدثات في الدين واعتبارها بدعاً وضلالات.

ثم اشتهر بعد ذلك معنى آخر عند المتكلمين يفيد منافضة القديم (الحدوث-القدم) "ولهذا نجد كثيراً من مشتقات مادة (حدث) تفيد هذا المعنى في الاصطلاح الكلامي وخاصة: «حدث» «حادث» «محدث» «حوادث»، كحدوث العالم وقدمه، وكون الصفات والأفعال المتعلقة بالذات قديمة قدم الذات أو محدثة، وقدرة الإنسان على إحداث أفعاله أو عدم قدرته.. وغير ذلك⁽²⁾.

(1) نفسه، ص: 85.

(2) نفسه، ص: 100.

ليخلص الكاتب بعد هذه الصولات والجولات إلى أن مفهوم الحداثة في التداول العربي الإسلامي لم يخرج عن الإطار السلبي رغم ما يتيح المصطلح ذاتيا من إمكانيات للتجديد والاجتهاد، وهذا ما فتح الباب لمضامين دخيلة تسلت من الحداثة الغربية.

وفي المبحث الثاني تناول الكاتب الحداثة في التداول الثقافي الغربي.. وجدل الاتصال والانفصال؛ حيث عبر عن صعوبة إرجاع المصطلح إلى أصله الأول ونشأته، نظرا لاختلاف المدارس والاتجاهات في نظرتها لهذا المفهوم ومضامينه، فمنهم "من يضرب صفحا عن كل التاريخ ليعتبرها بنت لحظتها وأنها، ومنها من يتوسط بين هذه وتلك في هذه المرحلة أو تلك في شكل اتصال أو انفصال قريب أو بعيد..."⁽¹⁾ وتبعاً لذلك اختلفوا في وضع تعريف دقيق للحداثة إلا أن "هناك شبه إجماع بين معظم المدارس والاتجاهات على أن تحولات (ق 15 16 إلى (ق 19) المتمثلة في الإصلاحات الدينية والثورات الصناعية والسياسية وظهور المذاهب الفكرية والأدبية المختلفة... كل ذلك كان في حد ذاته إعلاناً عن مرحلة جديدة في تاريخ الغرب، مرحلة «الحداثة أو التحديث» أو «ميلاد العقل» و«الاستنارة العقلية»..."⁽²⁾ "وابتداءاً من الستينات ظهرت تيارات فلسفية وعملية تدعو إلى نقد الحداثة وتفكيك عقلانياتها، وإعادة النظر في قدرة العقل ومعاني الكلمات والأشياء. وقد نعتت هذه التيارات بأنها تمثل «ما بعد الحداثة Post modernité»⁽³⁾.

"وتمثل مدرسة فرانكفورت منذ الثلاثينات من هذا القرن أكثر المحاولات النقدية تأثيراً في الفكر الفلسفي المعاصر، هي مع تجدرها في التقليد النقدي الفلسفي عموماً، تقدم نموذجاً من الاحتجاج الفلسفي والاجتماعي والسياسي على مآلات الحداثة التي ينظر إليها رموز هذه المدرسة على أنها ثمرة مشوهة بل مناقضة لمسيرة العقل الغربي الذي بني أصلاً على مفهوم النقد"⁽⁴⁾

(1) نفسه، ص: 109.

(2) نفسه، ص: 115 و 116.

(3) نفسه، ص: 117.

(4) نفسه، ص: 118-119.

كما يعتبر كتاب آلين تورين 'نقد الحداثة' " كما يقول مترجمه واحدة من أقوى الصرخات، إن لم نقل أقواها في هذا المجال"(1)

حيث عبر عن هذه المرحلة بأنها "مرحلة فقدان المعنى الذي أصاب الثقافة التي شعرت بأنها باتت سجيناً التقنية والنشاط الأدواني"(2).

ومهما يكن من انتقادات للحداثة فهي "لا تتعدى المطالبة بالعودة إلى الأصول. أصول الحداثة، أي إلى نقطة البدء في المسار الخاطيء عينه الذي أدى إلى الانهيار الحالي في الغرب"(3).

ليختم هذا الفصل بمبحث ثالث ناقش فيه الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر بين اتجاهي الإطراء والتبجيل والنقد والمراجعة: وقد قسم هذا المبحث إلى مطلبين خصص الأول منهما للحديث عن اتجاه الإطراء والتبجيل ممثلاً لهذا الاتجاه بعلمين من أعلام الفكر العربي المعاصر هما: محمد أركون وحنّا عبود.

فمحمد أركون يرى أنه "من الناحية المنهجية ليس لنا خيار، نحن مضطرون للبدء من الحداثة، للانطلاق من نقطة الحداثة، وليس من نقطة الماضي أو التراث ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة بطريقة منفتحة بطريقة مرنة، وأن نقبل شيئاً أساسياً يعتبر من منجزات الحداثة العقلية، ألا وهو نسبية الحقيقة. ونسبية الحقيقة تتعارض جذرياً مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة، كما ساد سابقاً في كل الأوساط الدينية"(4)

وبعد عرض الكاتب لعدد النصوص التي تجلي تصور أركون للحداثة، انتقد الكاتب هذا التصور بل ذهب إلى حد وصفه بالاضطراب والتناقض.(5)

(1) نفسه، ص: 123.

(2) نفسه، ص: 127.

(3) نفسه، ص: 127.

(4) نفسه، ص: 131.

(5) انظر ص: 135.

أما حنا عبود فقد كان أكثر حدة وأشد تضخيماً، وتقوم محاولته عموماً على "تقصي الحداثة عبر التاريخ، وهي محاولة لم تجد سوى حدثين حتى الآن. الحداثة الزراعية التي ظهرت في اليونان، والحداثة الصناعية التي ظهرت في أوروبا، ومنذ العصر الصناعي أصبحت الحداثة فعلاً كونياً شمولياً".⁽¹⁾

وقد انتقد الكاتب هذا التصور كما انتقد سابقه معتبراً أن هذا الفكر تلازمه "أفتان خطيرتان ..، آفة الانقطاع وآفة الاتباع".⁽²⁾

وقد ختم الكاتب حديثه في هذا المطلب بكلمة عن المجال الأدبي والفني حيث نبه إلى أن "مواضيع مثل النص الأدبي أو الفني، و«المقدس» واللغة، كانت مجالات خصبة لتجريب دروس الحداثة الغربية، وأصبحت كلمة «إنارة» أو «إضاءة» النص.. لازمة من لوازم الحداثيين العرب... إنه ليس من الضروري مثلاً كما يقول أحد نقاد هذه الحداثة أن نعتبر ما قاله الغرب عن الشعر ونظرياته، يجب أن ينطبق على اللغة العربية وعلى شعرائها وأدبائها، فاللغة العربية نفسها متميزة عن تلك اللغات الأوروبية تميزاً جذرياً ظاهراً، تتميز بتاريخها وقواعدها وأوزان شعرها وطبيعة قوافيه، والشعر الغربي نشأ في بيئة مقطوعة الصلة عن التوحيد، غارقة تائهة بالكفر الصريح والوثنية".⁽³⁾

أما المطلب الثاني فقد خصصه الكاتب للحديث عن اتجاه النقد والمراجعة ناقلاً آراء مفكرين كبار لهم صيتهم في الفكر العربي منهم عبد الوهاب المسيري الذي وصف مرحلة الحداثة بـ "المرحلة المأساوية الملهووية العبثية، فقد اكتشف الإنسان استحالة تحقيق المشروع التحديثي وخطورته إن تحقق، فما قد تحقق منه قد أدى إلى ضمور الإنسان. ويكتشف الإنسان الطبيعة التفكيكية لهذا المشروع ويرى معالمها تتحقق أمامه، فتساوره الشكوك بخصوص مقدرات العقل على إدراك العالم وتفسيره، ويفقد الثقة في نفسه ويسقط فيما يمكن تسميته باللاعقلانية المادية".⁽⁴⁾

(1) نفسه، ص: 137.

(2) نفسه، ص: 141. يقصد النقطاع عن التراث واتباع الغرب.

(3) نفسه، ص: 143-144.

(4) نفسه، ص: 151-152.

وبصدد نقده للخطاب التحليلي لظاهرة التحديث، اعتبره خطاباً "يتعامل مع المستويات الاقتصادية والسياسية والتربوية، ولكنه يهمل ما نسميه الجوانب المعرفية النهائية والكلية، (أي رؤية الإنسان وهويته ومركزه في الكون والهدف من وجوده وعلاقته بالطبيعة وما وراء الطبيعة (نموذجه المعرفي). وهو ما يعني أن هذا الخطاب يهمل البنى العميقة لوعي الإنسان وانعكاس كثير من جوانب التحديث على مركزه في الكون وعلى إدراكه لنفسه ولمعنى حياته"⁽¹⁾

وبالرجوع إلى كتابات طه عبد الرحمن خاصة في كتابه القيم 'سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية' قد قام بتعديل جذري في توجهات الحداثة والتحديث بإعادة بنائها على أسس أخلاقية دينية لا مفر لها منها، باعتبارها جزءاً من كينونة الإنسان فطرة وجبلته، فهو إما أن يأخذ بها على أصولها الدينية الصحيحة، أو أن يأخذ بها على أصول اصطناعية محرفة. وهذا النوع من إعادة البناء لمفهوم الحداثة والتحديث بإضفاء مضامين أخرى جديدة على التداول الثقافي الغربي للمفهوم تعكس خصوصيات ومرجعيات أخرى تعدل من غلوه التقني والمادي، وتحد من تطرفه في اتجاه العبث واللامعنى الذي يعود بالضرر على الإنسان أولاً، وذلك بإعادة الاعتبار للمرجعيات الكبرى وللمطلقات والثوابت الحقيقية بدل تلك التي أفرزتها الحاجة إلى المزيد من العلو والتسلط والاستكبار والاستفراد عبر شبكة من المفاهيم يلوح بها هنا وهناك."⁽²⁾

وفي ذات السياق النقدي يكتب محمد عابد الجابري "الحداثة الأوروبية التي بشر بها في بداية عصر الأنوار في (ق 17) نشرت قيماً ليبرالية في أوروبا كانت لصالح الإنسان الأوروبي من دون شك. ولكن الحداثة الأوروبية أخفقت في تحقيق مشروعها كاملاً، مشروع جعل الإنسان هو القيمة العليا، وذلك عندما تطورت الأوضاع في أوروبا إلى أن أصبحت الحداثة الأوروبية فيها تتغذى مما كانت ترفض التفكير فيه وما كانت تستنكره أي.. استغلال أوروبا للشعوب؛ استغلال الإنسان للإنسان. لقد تطور الأمر بالحداثة الأوروبية إلى

(1) نفسه، ص: 154-155.

(2) نفسه، ص: 160.

الاستعمار والامبريالية، وبذلك فقدت طابعها الإنساني فأفرزت ما يشبه النقيض لما كانت تطمح إليه في البداية".⁽¹⁾

ليختم بنموذج أخير له كتابات في الموضوع هو د. محمد سبيلا حيث يمكن تلخيص كلامه في النقاط التالية:

- (1) إن هذه الحداثة لم تنشأ في تربتنا ... بل هي حادثة دخلت مع الاستعمار.
- (2) أنها حادثة عنيفة.
- (3) حادثة يختلط فيها بشكل رفيع التحرر بالسيطرة.
- (4) حادثة سوقية لا تستأذن.

ليختم الكاتب هذا المطلب بتساؤل مهم ألا وهو "هل تمة إرهابات تؤثر على إعادة الاعتبار للقطاعات التي شنت عليها الحداثة حرباً، كالقيم والأخلاق والثوابت والمعنى... وعلى الحد من الشطط المادي والسياسة النفعية والنزوع اللامحدود للذة والإشباع...؟ في اعتقادي ليس هنالك ما يفيد شيئاً من ذلك، وهذا الغرب المتزعم للمشروع الحداثي يؤكد مرة تلو أخرى، في مناسبات وبدونها، أنه لا معنى آخر للحداثة وما بعدها، إلا ما دشنه عصر النهضة وقننته فلسفة الأنوار وأخرجته التكنولوجيا المعاصرة وتقنيات الإعلام والتواصل إلى حيز الوجود، ليحقق ذاته ويوسع مجاله ويفرض نموذجاً ويستفرد بالزعامة"⁽²⁾.

وفي خاتمة الكتاب خلص الكاتب إلى أن الحضارة الإسلامية التي قدمت نموذجاً راقياً في العالمية قادرة على غربة التشويه الذي طالها، وتقديم نموذج آخر في التحديث والحداثة تسود فيه قيم أخرى وتستبدل فيه المواقع مراكزها.

وكذا بين أن هذه المفاهيم الثلاثة بينها من الترابط ما يصعب معه التمييز بينها فهي بمثابة الكتلة المفاهيمية الواحدة، فالنخبة هي حاملة فكر الحداثة، والحداثة هي الأيدولوجيا التي تتحرك بها النخبة.

(1) نفسه، ص: 161.

(2) نفسه، ص: 171.

رابعاً: مزايا الكتاب.

- تميز الكتاب بمجموعة من المميزات يمكن إجمالها في النقاط التالية:
- (1) سلاسة اللغة وسهولة العبارة والانسجام بين فقرات الكتاب.
 - (2) حضور شخصية الكاتب بقوة في التحليل والاختصار والمقارنة والنقد.
 - (3) الانفتاح على مراجع متعددة تنتمي للفكر الإسلامي القديم والحديث وكذلك المراجع الأجنبية.
 - (4) إنصاف الكاتب وعدله مع مخالفيه؛ بحيث ينقل كلامهم كاملاً ويجلي أفكارهم، ثم ينتقدها نقداً مبنياً على الأسس العلمية.
 - (5) إظهار الكاتب لمرجعياته واعتزازه بها.

خامساً: خاتمة.

لقد كان هذا الكتاب بحق محاولة رائدة نحو إعادة بناء المفاهيم من زاوية نظر تأصيلية معاصرة في بيئتنا لا خارجها وبمقوماتنا وقيمنا لا بغيرها، لعل ذلك يكون بداية الخروج من المأزق الحضاري الذي ترزأ الأمة تحت وطأته. كما أن هذا الكتاب يرسم خارطة طريق للباحثين للنسج على منواله أثناء الاشتغال على مصطلحات ومفاهيم أخرى قد نالها ما نالها من التشويه. كما أنه يفتح آفاقاً بحثية واعدة على قدر كبير من الجدة والراهنية.





maarifa-center.com



maarifa2011@ gmail.com



facebook.com/almaarifa.centre