قراءات ومراجعات

الخطاب العربي المعاصر
عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية*

لإبراهيم محمود عبد الباقي**

رزان محمود إبراهيم***

تكتسب الدراسات التي تتناول معطيات المشهد الحضاري العربي وحيثياته بالبحث والتنقيب أهمية خاصة في عصرنا الحالي، فنحن لا نزال -ونحن واقفون على مطلع القرن الواحد والعشرين- عند درجات متدنية جداً من درجات السلم الحضاري، لم نحقق شيئا من أهدافنا العظمى، بل إننا مهددون بفقد المزيد من هذه الأهداف والآمال الكبرى، إن لم نمتلك قدراً من الوعي المعرفي، يدفعنا إلى ارتقاء درجات أعلى في السلم الحضاري. وهو أمر مشروط بتوظيف معرفة اليوم في تغيير الواقع، وبناء عالم المستقبل الأفضل، والسماح لباحثينا بالتحدث عن مظاهر الانحطاط بصراحة دون تستر ومواربة، لمعرفة نقاط الضعف، وتشخيص العلل بغرض المعالجة والتدارك. ولعلَّ كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، وهو موضوع هذه القراءة، يطمح في أن يشرب من مشروع بحثي إطاره النظري غاية في الاتساع والشمول؛ فنجده يتعامل مع كمٍّ كبير من المعلومات والتفاصيل، يحاول من خلالها استجلاء عوامل البناء الحضاري عند المفكرين العرب المعاصرين، قبيل حرب الخليج الثانية وبعدها، فكانت المنهجية المتبعة

---

* عبد الباقي، إبراهيم محمود. **الخطاب العربي المعاصر- عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد بن عبد الله/ المغرب. باحث في الدراسات الإسلامية لدى الأمانة العامة للأوقاف بالكويت.

*** أستاذ النقد الأدبي المساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة البترا الخاصة/ الأردن. البريد الإلكتروني: razan_ibrahim@hotmail.com.

في البحث هي التي يصفها بقوله: "جمع ما تفرق في الأدبيات العربية الداخلة في إطار بحثي عن عوامل البناء الحضاري،"[١] مذيلاً هذا الجمع برأي خاص بكل عامل على حدة، مع إلحاق الآراء بالنقد إذا تطلب الأمر ذلك. وهو ما ستتابعه هذه القراءة، لتحدد كيفية تطبيق هذه المنهجية، مع ملاحقة الآثار التي تخلّفها، خصوصاً ما يتعلق بذاتية الكاتب ووضوح شخصيته؛ الأمر الذي يترك ظلاله، بدءاً من المقدمة التي يقول فيها الكاتب: "سأحاول توضيح فكرة المفكر مع شيء يسير من النقد والتحليل، تاركاً مهمة النقد والتحليل لدراسات أخرى لاحقة تأتي، يقوم بها آخرون، مستعينين بما تمّ جمعه بين دفتي هذه الصفحات."[٢]

لقد أراد المؤلف بهذه المنهجية أن يكون كتابه مادة بحثية أرشيفية، يتم توثيقها من خلال حشد عدد كبير من المصادر والمراجع، تضم كل ما خطّه الكتّاب في الفترة ما بين ١٩٩٠-١٩٩٦، إيماناً منه بالآثار المتعددة التي خلفتها حرب الخليج الثانية على الأمة العربية الإسلامية في مختلف المجالات، وهو أمر يشرحه في المقدمة، لكنّه يختفي من البيان والتّوضيح في سياق المعالجة؛ فالقارىء يكاد لا يجد رابطاً بين هذه الحرب والإطار الكلي لهذا البحث، وبالتالي ابتعدت المعلومات عن منطق واضح مباشر يربطها بإشكالية يفترض أنها ستشكل محوراً أساسياً في المعالجة.

الجديد في هذه الدراسة —حسب المؤلف- أنَّ الكتب التي وقع عليها في مجال البناء الحضاري، تتحدث عن هذا الموضوع في شكل متفرقات، لذلك أراد أن يكون له فضل الجمع، بما يمكن أن يكون إضافة جديدة للمكتبة الثقافية العربية.[٣] ولعلَّ رغبة الباحث الشديدة في إصدار عمل بهذا الاتساع تدل على طموح كبير، جدير بكل الاحترام، لكن التحليق"البانورامي" ليس دائماً صفة إيجابية، فالباحث هنا أراد الوصول إلى أعلى مستويات التعميم، وفي الوقت نفسه يصل إلى أقصى درجات التخصص.

---

[١] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٥.
[٢] المرجع السابق، ص١٥.
[٣] المرجع السابق، ص١٣.

وهذه صيغة لها ما لها وعليها الكثير من المآخذ. وهو ما ستحاول هذه القراءة إبرازه بشيء من التفصيل. فالشائع، وأنا أستحضر رأي المسيري هنا، أن العبارة تضيق حين تتسع الرؤية.[٤]

وإذ يوضح الكاتب قصده بالخطاب العربي، فإنَّه يكتفي بالقول إنَّه الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية. ويتبع ذلك بالقول إنَّه صادر عن عقل عربي.[٥] الأمر الذي يتكرر في الكتاب، وسيكون له حيِّز مناسب في هذه القراءة للتعليق. يبقى لديّ أنَّ الخطاب بصورته المعروفة هو بناء من الأفكار، يحمل وجهة نظر كاتبها، مصوغة في بناء استدلالي بشكل مقدمات ونتائج، ومن ثَمَّ فإننا بوصفنا قرّاء نفترض قراءة تشخيصية للخطاب العربي المعاصر، ترمي إلى تشخيص عيوب هذا الخطاب، فتكشف ما له وما عليه، في خضم سجال مستمد من اتجاهات مختلفة في آفاقها الإيديولوجية، تختلف في أطرها المرجعية، وفي النموذج المعرفي الذي تستند إليه، حتى إن أعلن الكاتب في مقدمته إمكانية العدول عن التمييز ما بين الأفكار من خلال التصنيفات الإيديولوجية.[٦] فالخطاب العربي المعاصر معني بالسؤال النهضوي، وهو سؤال إيديولوجي بطبيعة الحال.

يتكون هذا الكتاب من ثمانية فصول، يتصدرها مدخل مطول يبحث في الدلالات التي تحملها مجموعة من المفاهيم الحضارية. واللافت فيها أنها تكاد تكون مترادفات في الكتابة المعاصرة. فبعض الباحثين يستخدمها بوصفها تحمل معاني واحدة؛ إذ يمكن استخدام كل لفظ مكان الآخر دون تمييز، وإنْ حاول الكاتب أن يلغي هذا الترادف، رغم وعيه بوجوده. فالتقدم يدل على التغيير بفعل الوعي الإنساني واعتماد العقل والعلم، والنهضة تدل على الحركة والارتفاع، وترتبط بالنهوض والتقدم، وهي تعني

---

[٤] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧٩.

[٥] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٣.

[٦] المرجع السابق، ص١٥.

التغير أيضاً؛ إذ لا وجود للنهضة في واقع الثبات والجمود. أمَّا اليقظة، فهي جزء من النهضة وإن كانت مرتبطة بالوسيلة لا بالغاية. والتنمية وسيلة لتحقيق التقدم والتطور. والتطور تحوُّل كيفي في بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ويشمل كل مجالات الحياة، حتى إنّ الإبداع لا يخرج عن كونه قدرة في الخروج عن التقليد.

ويبدو لي في هذا التطواف أنّ أياً من المصطلحات السابقة لم يحدد معناها بدقة، أو لم يكن هناك اتفاق على معنى أو مضمون محدد لها. ومن ثم يأتي السؤال مشروعاً بشأن فائدة هذا التطواف الشديد في المفهوم، ووضع القارىء أمام كمّ لا يستهان به من التعريفات والمحددات. وبرأيي أنَّ وفرة المعلومات والتعريفات في بعض الأحيان تسلب القارئ حرية الاختيار، بدلاً من أن تحققها. فالطّب النفسي يذهب إلى أنَّ كثرة الاختيارات تتطلب جهداً نفسياً كبيراً، يشكل ضغطاً حقيقياً على الإنسان، لا قِبَل لكثير من البشر به.[٧]

في الفصل الأول من هذا الكتاب وعنوانه (التراث بين جدل الأصالة والمعاصرة) يضعنا المؤلف أمام مواقف ثلاثة يتأرجح المثقف العربي بينها، أولها: التراث هو الأصل، واللاحق أعجز من أن يضيف شيئاً إلى السابق. وثانيها: التراث مرفوض رفضاً قاطعاً، فهو سبب تخلفنا وعجزنا عن متابعة العالم المتقدم. وثالثها: التراث يمكن فهمه كما فهمه أهله، ثم تفسيره في ضوء المنجزات المعاصرة، والمثقف آنئذ تكون عينه الأولى على التراث، وعينه الثانية على إنجازات الحضارة المعاصرة.

وفي تصوري أنَّ دعوات التحرر القطعي من التراث، التي ينقل الكاتب عدداً منها، تتضمن بالضرورة انفصالاً عن امتداد ذواتنا في العالم الخارجي الطبيعي والإنساني. فالانفصال يعني إقصاءً للذاكرةِ؛ الحاملِ الأساسي للتاريخ والتراث والذات والهوية. والمطلوب مِنّا أثناء التعامل مع الذاكرة تعديلها لا إلغاؤها، فالذاكرة العربية مشبعة بقدر من سوء الفهم أو الجهل والتشويه، لذا لا بدّ من تنقيتها.[٨] والحال أقرب ما يكون

[٧] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مرجع سابق، ص١١٦.

[٨] جدعان، فهمي. **المقدس والحرية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٠٤.

من الرؤية التي يطرحها (جادامر) في التعامل مع الماضي؛ إذ إنّ تفسير الماضي ينبع من حوار بين الماضي والحاضر، فالقدماء بنوا آراءهم لتجيب عن أسئلة عصرهم، واللازم فعلُ الشيء نفسه؛ أي إعادة خلق التراث خلقاً عصرياً وشحنه بقضايا العصر وتقديمه بلغة وشكل جديدين.

اللافت في هذا الفصل أنَّ الكاتب بدا حريصاً على النقل بأمانة شديدة وحياد أشد، فحلّ السرد المباشر للأفكار في بعض الأحيان محلَّ عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب. ولدينا في هذا النقل المثال الآتي:

في حديثه عن النموذج السلف نجده ينقل الآتي: إذا كانت الضرورة تقتضي جعل النموذج السلف رفيقاً يستأنس به، فإنَّ جعله أصلاً يقاس عليه يحمله مسؤولية فشل العقل العربي طوال المائة سنة الماضية،[٩] فالاستقلال التاريخي للعرب يتم عبر التحرر من سلطة تفكير هذه النماذج. وينقل عن أدونيس قوله: إنّ النماذج هي أساس كل تخلف...،[١٠] حتى إنَّه في الفصل السابع ينقل هجوماً على المعيارية من حيث استحضار المفكر العربي لنموذج أو سلطة مرجعية تراثية أو غربية من أجل القياس عليها؛ الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء طاقة الإبداع واحتلال العقل العربي.[١١] ومن ثم يعود إلى القول بأنَّ أزمة الفكر العربي تتمظهر في عدم إيجاد الفكر المنبثق عن الإطار المرجعي للأمة (الكتاب والسنة).[١٢] ونجده في أكثر من موقع يطالب بوزن كل ما يتمّ التعرف عليه من الآخرين بميزان الأصول الإسلامية الصحيحة.

والكاتب في كثير من الإشكاليات يقف ناقلاً غير معلق في قضايا لا بدّ من التعليق عليها. فالقول بأنّ اللغة العربية هي أرقى من بعض اللغات الأوروبية، والمشكلة تكمن في تخلف أهلها،[١٣] يتناقض مع حقيقة أنَّ تطور اللغة أو تخلفها ما هو إلا نتيجة لتطور

[٩] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨٩.
[١٠] المرجع السابق، ص٩٠.
[١١] المرجع السابق، ص٤٥٦.
[١٢] المرجع السابق، ص٤٥٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٩٨.

المجتمع الذي توجد فيه وتقدّمه. فلا توجد لغة أرقى من الأخرى.[١٤] حتى إنَّ إشارته إلى بعض المفكرين، الذين يرون أنَّ من أسباب التخلف العربي ما يرجع إلى طبيعة اللغة العربية في كونها لغة تهوى صناعة الكلام،[١٥] لم يتبعها بما يغري من تعليق. فهل ما ينسب إلى العرب من مباينة أقوالهم لأفعالهم آتٍ من اقتناعهم النفسي الصارم أن للكلمة قوةً فعلية واقعية حقيقية تغني عن الفعل؟![١٦]

في الفصل الثاني وعنوانه (الثقافة وما يرتبط بها) تظهر لنا الساحة الثقافية العربية وكأنها ساحة حرب وقتال بين مفاهيم وممكنات ذهنية لا علاقة حقيقية لها بحركة الواقع المعيش، وهو أمر يشير إليه الكاتب في أكثر من موقع. وإذ ينشغل الكاتب بمحاولات متلاحقة للتعريف بالثقافة نجده مسترسلاً في الحديث عن الغزو الثقافي، مُحمِّلاً الفئات المسيطرة على مقاليد الأمة العربية مسؤولية هذا الغزو، وهي فئات على الأغلب دربتها قوى أجنبية حرصت على ضرب مواطن القوة الثقافية، وإدخال الخلل إلى مناعتها. وتبرز في هذا السياق واحدة من أبرز تبعات الغزو الثقافي في عصرنا الحالي، وهي الحضور اللافت في مجتمعاتنا العربية للثقافة الاستهلاكية، بما تحمله من سطوة تعيد صياغة الإنسان ليكون أسلس انقياداً لصالح أمة أخرى. فهذا النوع من الثقافة هو جزء من مشروع يلتهم الإنسان والقيم، ويحول كل شيء إلى أداة وسلعة للاستهلاك، والحال كما يقول (أدورنو) هو انقلاب الكينونة الإنسانية، فبدلاً من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" أصبحنا في سياق "أنا أستهلك إذن أنا موجود".[١٧]

تأتي السياسة في هذا الفصل لتكون علاقتها بالثقافة إشكالية، ذلك أنَّ الكاتب في أحد المواقع ينقل لنا ضرورة الفصل بين الثقافة والسياسة لصالح الثقافة؛ لأنَّ خضوع

---

[١٤] المرجع السابق، ص٩٤.

[١٥] المرجع السابق، ص١٠٢.

[١٦] جدعان، **المقدس والحرية**، مرجع سابق، ص٢٩٣.

[١٧] أبو عزق، الطيّب. مقال (مدرسة فرانكفورت وأصول الوعي النقدي)، عن الإنترنت، مارس ٢٠٠٥م.

الثقافة لتقلبات السياسة سيجعلها تنجح بنجاحها وتنحط بانحطاطها.[١٨] ومن ثَمَّ يُعرِّف المثقف نقلاً عن علي حرب، بأنه الوجه الآخر للسياسي والمشروع البديل عنه.[١٩] يحضرني هنا رأي إدوارد سعيد الواضح؛ إذ يقول في هذا الشأن: الأصل في المثقف أن يصدر في أحكامه بعيداً عن الانقياد للسلطة، بل يحظر على المثقف تقديم خبرته خدمة تُباع للسلطة المركزية في المجتمع لإضفاء المسحة الشرعية على مسلكها، والسلطة أيضا قد تتوسل المثقف للإعلاء من سياساتها القمعية، فيصبح وسيلة من وسائل إقناع التابع بدونيَّته، ويصبح جزءاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية الموظفة لإقناع المجتمع بما تريده الدولة.[٢٠] وهذا يُخالفُ ما يورده الكاتب في سياق موافقته على أنَّ السلطة في البلاد العربية حجَّمت دور المثقف تدريجياً فأهمته، لاعتقادِها بقدرتِها على أن تستمدّ شرعيتها من نفسها، دون حاجة لرأي المثقف ومبايعته.[٢١] والسؤال المشروع هنا، أي أنواع المثقفين استبْقَى المؤلف، وأيهم استبعد؟

وفي حديثه عن المصطلحات الثقافية في هذا الفصل، يأتينا بدعوة مُلحّة إلى تحرير المفاهيم والمصطلحات العربية من إسارها، فهي في الأغلب الأعم مستعارة لا تعكس الواقع العربي الراهن. ولعلي أذهب في هذا المضمار إلى أبعد من هذا بالتنويه على أنّ هذه المصطلحات تعبر بالضرورة عن وجهة نظر من سكَّها، بل إنَّ مجمل المصطلحات التي توصف بالعالمية، إنَّما هي غربية تعكس رؤية غربية مغرضة، والتساهل في استخدام مصطلحات نحتَها الغير هو مظهر واضح من مظاهر التبعية الفكرية الثقافية.[٢٢]

وفي الفصل الثالث (الدين والأخلاق والإسلام) يقف القارىء أمام مجموعة من الخصائص التي تحملها الشريعة الإسلامية، وتؤهلها لحل أزمة الإنسان الحضارية، لعل أبرزها يكمن في الروحانية التي يحملها الإسلام والتي تتماشى مع العقل وتعتمد عليه.

[١٨] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٥٧.

[١٩] المرجع السابق، ص١٦٦.

[٢٠] آيزبرغر، آرثر. **النقد الثقافي**، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطويسي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ص١٠٨-١٠٩.

[٢١] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٨١.

[٢٢] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص١٥٦.

فالحضارة الإسلامية استطاعت أن تحقق التوازن المريح بين الجانبين المادي والروحي بشكل لافت مغاير لتلك الحضارات التي نمت بمعزل عن الجانب الروحي؛ الأمر الذي يحيلنا إلى حدود الإنسان الشامل أو الكلي الذي يتعين على مفكري التحديث العربي أن يتوجهوا إليها، وهو إنسان يفترض أن تتحقق فيه حالة من التوازن بين مختلف المقومات الجوهرية التي يطلب كل منها حقوقا خاصة به. فأي انحياز لهذا المكون أو ذاك، وتقديمه بشكل أحادي أو أغلبي على غيره من المكونات الأخرى، سيولد بالضرورة خللاً عميقاً في الوجود الإنساني.[٢٣]

ينبه المؤلِّف في أكثر من موضع على ضرورة الارتكاز إلى إسلام الاجتهاد، وليس إسلام التقليد، الذي كان وراء سقوط حضارة ابتعدت تدريجيا عن مهمة الخلق والإبداع، اللذَيْن واصلهما المسلمون إلى يوم أعلن فيه بعض الفقهاء إغلاق باب الاجتهاد، مع ضرورة الانتباه إلى خطر تقديس اجتهادات الأفراد وجعلهم قديسين عصيّين على النقد والشبهات. كما يحذرنا في الفصل نفسه من خطورة التنازع بين العروبة والإسلام؛ لأنَّه تنازع ضارٌّ ومفتعل ومدمر.

وفي حديثه عن الفلسفة، نجد الكاتب في الفصل السابع من الكتاب مؤيداً لها بوصفها مظهراً من مظاهر الحضارة؛ إذ تشحذ القدرة الفكرية والثقافية للعقل الإنساني،[٢٤] في وقت كان قد نقل عن أحدهم ما يحذر من الفلسفة بالقول: "كل كيان حضاري لا يمكن أن يحتفظ بحضارته، إلا إذا كانت قيمه الخلقية ثابتة مستقرة في مأمن عن التساؤل الفلسفي."[٢٥] صحيح أنَّ الكاتب ينقل عن آخرين، وهو ما يعلن عنه بأمانة شديدة، لكن جوهر البحث الحقيقي يقتضي أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطاً عاماً له مقدرة تفسيرية عالية حسب تعبير المسيري الشهير.[٢٦]

---

[٢٣] جدعان، **المقدس والحرية**، مرجع سابق، ص٢١٢.

[٢٤] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٤٧٣.

[٢٥] المرجع السابق، ص٢١٣.

[٢٦] المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص٣٤٠.

في الفصل الرابع وعنوانه (المكونات الاجتماعية وجدل الوحدة والتجزئة) يظهر للقارئ أنَّ أيَّ أنموذج تنموي لا ينبني على الإنسان والاهتمام به هو أنموذج فاشل، فالإنسان هو محور الحضارة، وجاءت الحضارة خدمة للإنسان، والحضارة تنتهي عندما تفقد في مسيرتها معنى الإنسان. وتأكيداً لأهمية الإنسان نجد الكاتب قد انحاز لفكرة الكتلة التاريخية، بما تحمله من معاني الالتحام والتآلف بين القوى الفكرية المختلفة، مع القوى الاجتماعية من أجل قضية واحدة؛ الأمر الذي يتطلب تجاوزاً للخلافات الإيديولوجية والسياسية بين فرقاء الأمة، كي لا تخسر الأمة أحلامها في التقدم والوحدة والتحضر.

وكأني بالمؤلف في محاولته تأكيد أهمية الإنسان في الحضارة ينجرف باتجاه حكم لا يخلو من انطباعية، فالرأي عنده أنَّ الكمّ البشري شرط أساسي في دخول أيَّة دولة من الدول القرنَ الحادي والعشرين بخطى ثابتة. فعناصر التنمية الجديدة من إعلاميات وعلوم فضاء وغيرها من التقنيات لن تكون ذات أهمية في بلد صغير،[٢٧] وهو أمر يتنافى والعديد من الأمثلة على أرض الواقع العربي. وما أكثر الأمثلة التي تناقض هذا الرأي!

(الآخر) هو العنوان الذي يتصدر الفصل الخامس. وفيه نجد أنَّ الغرب كان، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب العدوَّ الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه، والنموذج الذي ينبغي باحتذائه والسير في ركابه من جهة ثانية، وهذا ما جعل قضية النهضة تتخذ وصفاً إشكالياً متوتراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية الأصالة والمعاصرة. فالغرب حمل للعرب القمع والحرية في آن واحد، أو الإيديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري. ومن هنا كانت المجتمعات الغربية هي ذروة عملية التقدم العالمية، أو النموذج الذي ينبغي احتذاؤه في رأي البعض، وكانت حضارة استهلاكية معادية لأشكال أية حضارية إنسانية في رأي آخرين. خاصة أنها وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم وإخضاعه لسلطانها، بل إنَّ الطريق الذي سارت عليه لتحقيق التطور العلمي والتقني، اتجه نحو التضاد مع الطبيعة والبيئة مما أضرّ بهما وأخلّ توازنهما.

[٢٧] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٢٦٥.

يميل الكاتب في هذا الفصل إلى تتبع الجانب السلبي للغرب، مما حدا به إلى المطالبة القوية بنبذ جميع النماذج التنموية المستوردة، لعدم صلاحيتها للتنمية العربية المطلوبة، بل نجده في أكثر من موقع يميل إلى التحذير من المعابر التي يمكن أن يتسلل منها التغريب والغزو الثقافي، وعلى رأسها البعثات الطالبية للخارج والمدارس الأجنبية والأساتذة الأجانب الذين يتم استقدامهم للتدريس في مؤسسات الأمة. وانسجاماً مع هذا التتبع السلبي للعديد من المعطيات الغربية، نجد الكاتب في تناوله موضوع الاستشراق ينتقي جانباً أحادياً، يربط ما بين البحث الاستشراقي وصناعة القرار السياسي، وهذا أمر تشير إليه بعض الدراسات المخجلة التي خلصت إلى تكوين رؤية سياسية للمنطقة العربية، ولكن الاكتفاء بهذا الحكم -بما يحمله من اتهام مطلق للمستشرقين- يدخل في باب الكتابة الإطلاقية بما تحمله من تعميم ومبالغة. وكان بإمكان الباحث الإشارة إلى نزعة موضوعية انطلقت من منهجية واعية للذات يمثلها كل من إدوارد سعيد وأنور عبد الملك.[٢٨]

يحمد للباحث في هذا السياق استحضاره فكرة الاستغراب التي أفرد حسن حنفي كتاباً خاصاً بها. وفيه نلمس دعوة لرؤية الآخر من خلال الأنا، بدلاً من رؤية الذات العربية من خلال الغرب. فالمطلوب الآن القيام بدراسة الغرب وتحويله إلى موضوع مدروس، وهو أمر من شأنه فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، وسيزيل مركب النقص لدى الأنا أمام الآخر بتحويلها من موضوع مدروس إلى ذات دارسة.

(الحداثة) ذات بريق خلاَّب وجاذبية، لكن القارئ في الفصل السادس من هذا الكتاب يجد نفسه أمام مصطلح غاية في الغموض والالتباس، فالحداثة لفظ متشابه ومفهوم فضفاض بسبب استخدامه المتكرر في ميادين عديدة، مما جعله عصيا ويسيرا على التداول في الوقت نفسه، والمؤسف تحويله إلى حذلقات لفظية لا يفهم القارئ

[٢٨] الموسوي، محسن جاسم. **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م.

منها شيئا. ولعلَّ اندراج المواقف العربية من الحداثة في مسربين أسهم في تعميق هذا الإلغاز والغموض. فالبعض يربطها بالتاريخ الغربي ويدعو إلى تمثلها كما هي لأجل خدمة التقدم العربي. والبعض الآخر يجردها من سياقها التاريخي استنادا إلى فكرة أنَّ العرب يستطيعون أن يكوِّنوا حداثتهم الغربية الخاصة بهم. فإذا كانت الحداثة في حقيقتها في الغرب تعبيراً عن حالة وعي متغير، يعيد التساؤل في ما هو مسلم به،[٢٩] بل إنِّها توصف في كثير من الأحيان بأنها "المقدرة على أن يغير الإنسان قيمه بعد إشعار قصير،"[٣٠] فمعنى ذلك أنها تهتم باللحظة الراهنة العابرة، وتحرص على أن يقطع الإنسان صلته بالماضي، وأن يحتفي بالصيغة المستمرة غير المستقرة.[٣١] فأنّى للفكر العربي قبول هذه الصيغة؟ أما ما يقترحه بعض المفكرين العرب، فحداثة ضد كل مشروع ينطوي على مطلقات يقينية، فهي تتقاطع مع كل مشروع يَعِدُ بالتقدم، ويبشر بأحلام الحرية والعدل، ويؤمن بإنسانية جديدة لا تعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السؤال الذي يحطم جدران أيِّ نوع من أنواع اليقين المطلق. علماً بأنّ آخرين يعِدُوننا بحداثة تسعى للتجدد والابتكار دون الانقطاع عن التراث القديم، أو الإعراض عنه، فالمطلوب هو إعادة الانتظام فيه وربط العلاقة معه بصورة حداثية.

كل متابع للفكر النهضوي العربي يلمس، وبشكل ظاهر، أنَّه فِكرٌ إشكالي مترابط القضايا، فما يندرج تحت محور ما، ويظهر فيه، يعود مرة أخرى للظهور في محور آخر. فحديث الكاتب عن عوائق تعترض (الفكر والعلم) وهو عنوان الفصل السابع من هذا الكتاب، هو جزء لا يتجزأ من أحاديث أخرى قرأناها في الفصول السابقة. وإن كان في هذا الفصل ما يفترق عن سابقيه، فهو حديثه عن التكنولوجيا ما بين فكر لا يرى ضرراً من استيرادها أو نقلها نظراً لحياديتها، وفكرٍ آخر مغاير لا يعتقد بهذه الحيادية، بل ينظر إليها بوصفها شحنة اجتماعية حضارية تحتوي على عدة مخاطر تضر بالبشرية.

---

[٢٩] برادبري، مالكوم. ماكفارلين، جيمس. **الحداثة**، ترجمة: مؤيد توزي، مركز الاتحاد الحضاري، ج١، ١٩٩٥م، ص٧.

[٣٠] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مرجع سابق، ص١٩٣.

[٣١] الرويلي، ميجان. البازعي، سعد. **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص٢٢٥.

وينفرد هذا الفصل أيضا بحديث مفصل عن موقف المفكرين العرب من العلمانية، ما بين الدفاع عنها بوصفها ضرورة لتحقيق التقدم في المجتمعات العربية، بما تحمله من أبعاد مؤكدة للحرية الفردية وتحرير العقل، ورأي مغاير يرى أن المجتمعات العربية الإسلامية في غنى عن العلمانية، بما تملكه من مقومات ومبادئ وفّرها لها الدين الإسلامي، الذي لم يوجد فيه تعارض بين الإسلام والعلم، كما وجد في أوروبا المسيحية. والكاتب إذ يبدي رغبته في تحالف السلطتين الدينية والسياسية، نجده يقول: "إن هذا التحالف لم يحدث على مدار التاريخ العربي والإسلامي، بل إنَّ مثل هذا التحالف هو الذي سيحقق تقدم هذا العالم إذا وقع."[٣٢] وفي مكان آخر ينبِّه على خطورة تحالف السلطتين، بل يرى أنَّ هذا التحالف كان ضد التغيّر، بل العلَّة الأساسية للانهيار الحضاري.[٣٣] علماً بأنّه في المقام الأول بدا وكأنه يخلط بين واقعين: حقيقي ومفترض. والحقُّ أنَّ الخوض في العلمانية يدفعني إلى استحضار المسيري؛ إذ يميِّز بين علمانية شاملة تعني فصل القيم الدينية عن المرجعيات النهائية للدولة، وعلمانية جزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة، إلا أنها في الوقت نفسه تترك حيزاً للقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني.

وأخيراً لا يسعني إنهاء هذه القراءة دون التوقف عند عبارة (العقل العربي) التي وردت في أكثر من موقع في هذا الكتاب على نحو فاجع، يرى أنَّ علَّةَ تخلُّف العرب تكمن في العقل ذاته، وكنت آمل من الكاتب لو أنَّه أسهب بعض الشيء في الحديث عن هذا العقل العربي، كما فعل في موضوعات سابقة. فما هو هذا العقل المنقود؟! فالدارج عند عدد غير قليل من المفكرين العرب وعلى رأسهم الجابري تعريف هذا العقل بأنَّه عقلٌ ميتافيزيقيٌّ لا يزال بعيدا عن منجزات العلم، وهو عقل غارقٌ في الخرافة، معتقل، وليس ثمة مشكلة في معتقل بقديمه ولا سيما التراث. أو هو عقل متأثر ميكانيكيا بالغرب، ذلك ما يؤدي إلى عجز عن التعامل مع الحياة في تطورها وجدتها.

---

[٣٢] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٥١٧.

[٣٣] المرجع السابق، ص٥١٧.

ومن ثم كان لا بدّ من بحث عن سبيل يعيد للعقل العربي فاعليته الحرة. ومن هنا أشبعنا الباحثون بخطاب فلسفي مهمته إحلال العقل الجديد الواقعي النفعي الناقد، بديلاً للعقل الخرافي أو العقل المغترب.

الحقُّ أنَّ التمايز في الأمم واقع لا مجال لدحضه، أما التمايز بين العقول فبات أمراً زائفاً بعد أن انتصر العقل الإنساني الواحد، وإذا ما عنينا بالعقل أشكال التفكير، ومستويات المعرفة، وتنوع الإيديولوجيات، وتعدد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أيِّ أمة على ظهر البسيطة، يحوزون كل التنوع والتعدد في ما سبق أن حددناه من العقل. فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني، وإيديولوجيات التقدم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يُعقَل فِعلُه جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية. ومن ثَمَّ فإن الحديث عن عقل عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح، أو الدعوة إلى "عقل عربي" متجانس هو نوع من الميتافيزيقا، فضلاً عن أنَّ طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق ينسى الواقع بكل تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته.[٣٤]

أُنهي هذه القراءة بالإشارة مرَّة أخرى إلى أهمية الكتاب قيد الدراسة، مع حرصي على تأكيد أنَّ المعلومة تكتسب أهميتها بسبب علاقتها بالموضوع الكلي. فالدراسة البحثية حتى يكتمل معناها وجدواها يجب أن تنطلق من بؤرة مركزية، تنأى بالباحث عن الاكتفاء برصد التفاصيل والموضوعات، وتسجيلها دون أن يبين ما يستحق الإبعاد منها وما يستحق الإبقاء. فالقارئ في نهاية الأمر يتطلع إلى وحدة كلية كامنة وراء التعدد، أو إلى حقيقة يبرز فيها جهد إنساني يقوم بالربط بين الحقائق ويجرد النموذج منها، بعيداً عن المعلومات الكثيرة التي لا تخرج عن كونها معطيات مادية متناثرة في بعض الأوقات.

---

[٣٤] برقاوي، أحمد. الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي، **مجلّة التسامح**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، العدد٣، صيف ٢٠٠٣م، ص٦-١٩.