وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد 26 كانون الأول 2022

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS – MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

الحداثة في فكر فهمي جدعان من المفهوم إلى التاريخ
المنعطفات اللغوية في الفلسفة الحديثة
الفهم الديني للعلمانية والأنسنة في الفكر العربي المعاصر
الموقف النقدي لعبد الجبار الرفاعي من إسلامية المعرفة
مفهوم الأخلاق عند يحيى بن عدي
الواحدية السبينوزية آراء ومواقف
طبيعة الانفعالات وأصلها عند سبينوزا
أثر البيئة ودورها في الانحلال الحضاري من منظور شبنجلر
المنهج الجشطالتي وتوظيفاته عند آرني نايس
الخيال ما بين سارتر وباشلار

العدد السادس والعشرون

كانون الاول

٢٠٢٢

مسؤول الدعم الفني

م.د أسماء جعفر فرج

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.منار صاحب حسن

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أثير محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

تصميم وطباعة

مكتب الإثير

للنشر والطباعة

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي (ISSN:(1136-1992

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير ا.د.حسون عليوي فندي السراي

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة

-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش

الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

1)أ. د. يمنى طريف الخولي : كلية الآداب / جامعة القاهرة (مصر)

2) Prof. Juan Rivera Palomino / San Marcos (Pero)

3)أ.د. عفيف حيدر عثمان : الجامعة اللبنانية (لبنان) .

4)أ.د . محمود ابراهيم حيدر : رئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة (لبنان)

5)أ.د. احسان علي شريعتي : كلية الآداب / جامعة طهران (ايران)

6)أ.د. صلاح محمود عثمان : كلية الآداب / جامعة المنوفية (مصر)

7)أ.د. مصطفى النشار : كلية الآداب / جامعة القاهرة (مصر)

8)أ.د. علي عبد الهادي المرهج : كلية الآداب / الجامعة المستنصرية (العراق)

9)أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري : كلية الآداب / جامعة بغداد (العراق)

10)أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي : كلية الآداب / الجامعة المستنصرية (العراق)

11)أ. د. احسان علي عبد الأمير الحيدري : كلية الآداب / جامعة بغداد (العراق)

12)أ.د. زيد عباس الكبيسي : كلية الآداب / جامعة الكوفة (العراق)

البريد الالكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (٧٤٢)لسنة (٢٠٠٢)

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

كلمة العدد	رئيس التحرير	
محور الفكر العربي المعاصر والفلسفة الإسلامية		
الحداثة في فكر فهمي جدعان من المفهوم إلى التاريخ	أ.م.د. أحمد عبد خضير	١-٢٦
الفهم الديني للعلمانية والأنسنة في الفكر العربي المعاصر	أ.د. علي عبد الهادي المرهج الباحث : طه ياسين خضير	٢٧-٥٤
الموقف النقدي لعبد الجبار الرفاعي من إسلامية المعرفة	أ.د. رائد جبار كاظم الباحث : حسن علي كاطع	٥٥-٧٢
مفهوم الأخلاق عند يحيى بن عدي	أ.م.د. فوزي حامد الهيتي الباحث : عادل عاصي ركيد	٧٣-٩٢
محور الفلسفة الحديثة		
طبيعة الانفعالات وأصلها عند سبينوزا	أ.م.د. قاسم جمعة راشد الباحث : علي خالد عبد علي	٩٣-١٠٦
المنعطفات اللغوية في الفلسفة الحديثة	م.د. عدي غازي فالح	١٠٧-١٤٤
الواحدية السبينوزية آراء ومواقف	أ.د. حسون عليوي السراي الباحثة:همسة عبدالوهاب عبداللطيف	١٤٥-١٥٨
محور الفلسفة المعاصرة		
أثر البيئة ودورها في الانحلال الحضاري دراسة تحليلية من منظور شبنجلر	أ.د. صباح حمودي المعيني الباحثة : عطاء عبد الزهرة محمد	١٥٩-١٧٢
الخيال ما بين سارتر وباشلار	أ.م.د. منتهى عبد جاسم الباحثة : شيماء طالب صادق	١٧٣-١٩٢
المنهج الجشطالتي وتوظيفاته عند الفيلسوف البيئي آرني نايس	أ.م.د. خضر دهو قاسم الباحثة : نور هاشم طه	١٩٣-٢١٤
محور دراسات أخرى		
السلوك الترفي الاستهلاكي وعلاقته بفاعلية الذات الاجتماعية لدى طالبات الجامعة المستنصرية	م.د. وجدان عظيم عبدالحسن	٢١٥-٢٤٤
محور نصوص مترجمة		
أثر ابن سينا في بصريات ابن الهيثم الفسيولوجية	ايدن سايلي ترجمة :أ.د. رحيم محمد الساعدي	٢٤٥-٢٥٠
أوديب مضاداً كيف السبيل إلى ثقافة تقاوم الفاشية	ميشيل فوكو ترجمة : أ.د. كريم حسين الجاف	٢٥١-٢٥٤

العدد
السادس والعشرون
كانون الاول
٢٠٢٢

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة المستنصرية
كلية الآداب/قسم الفلسفة
ص.ب:١٤٠٢٢
تلفون:٤١٦٨١١٩٨

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

الحداثة في فكر فهمي جدعان
من المفهوم إلى التاريخ

أ.م.د.احمد عبد خضير[1]

الملخص باللغة العربية

يهدف هذا البحث الى الكشف عن مفهوم الحداثة العربية والإسلامية عند المفكر العربي المعاصر فهمي جدعان، ومتى بدأت هذه الحداثة، وهل يختلف عن المفكرين العرب المعاصرين أم ينحو نفس المنحى الذي نحوه؟

إن مفهوم الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، يعد من أكثر المفاهيم التباساً واختلافاً وغموضاً، وأن كان اكثر المفكرين يعدوه واضحاً ، إلا أنه غير ذلك، كونهم يخلطون ما بينها وبين النهضة والتنوير. يرى جدعان مفهوم الحداثة من بين اكثر المفاهيم التباساً وصعوبة في التحديد، ويستعين بتحديد الآن تورين لمصطلح الحداثة، ويؤكد على أنه الأقرب ما يكون الى التحديد والضبط، وان لم يعنِ ذلك انه مطلق لا يختلف عليه اثنان.

نخلص الى ان جدعان أراد البيان بان النهضة والحداثة العربية التي جاءت في أواخر القرن التاسع عشر، انتهت قبل ان تبتدأ معالمها ونتائجها وثمارها بالظهور، بظهور الربيع العربي – او بالأحرى الخريف العربي- أي أن الواقع العربي بانتظار حداثة جديدة تلملم شتات العرب ومجتمعهم بعد ما عمل –ما يسمى- الربيع عمله في زيادة القتل والتهجير والعوز والفقر، وأن لم تكن في المستقبل القريب، التي أرجعت المجتمع العربي لعصر ما قبل النهضة.

الملخص باللغة الانجليزية

Modernity in the thought of Fahmy Jadaan

From concept to history

This research aims to reveal the concept of Arab and Islamic modernity in the contemporary Arab thinker Fahmi Jadaan, and when did this modernity begin, and whether it differs from contemporary Arab thinkers or is it in the same direction as it.

The concept of modernity in contemporary Arab and Islamic thought is one of the most, different and ambiguous concepts, although most thinkers consider it clear, but it is not that, as

١ استاذ الفلسفة في كلية الآداب/الجامعة المستنصرية/قسم الفلسفة

they confuse it with the Renaissance and Enlightenment, and the truth is that these three concepts differ greatly between them, although they are It is one complementary to the other in its temporal context - in the West - but the Arabs consider it one thing, or rather they confuse them because it began - together - in the era of the Arab Renaissance, even if it was different from one another.

When we discuss the concept of Arab modernity, we find it an extension and imitation of Western modernity.

Jadaan sees the concept of modernity as one of the most ambiguous and difficult to define, as he says: "Modernity is one of the most ambiguous and controversial terms." For this reason, Jadaan uses Alan Turin's definition of the term modernity, and stresses that it is the closest to being defined and controlled, even if this does not mean that Absolute does not dispute it two.

We conclude, however, that Jadaan wanted a statement that the Arab renaissance and modernity, which came at the end of the nineteenth century, ended before its features, results and fruits began to appear, with the emergence of the Arab Spring - or rather the Arab Autumn - meaning that the Arab reality is waiting for a new modernity that gathers the diaspora of Arabs and their society after what has been done The so-called spring has increased its killing, displacement, destitution and poverty, even if not in the near future, which brought Arab society back to the era before the Renaissance.

مدخل

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن مفهوم الحداثة العربية والإسلامية عند المفكر العربي المعاصر فهمي جدعان (1940-)، ومتى بدأت هذه الحداثة، وهل يختلف عن المفكرين العرب المعاصرين ام ينحو نفس المنحى الذي نحوه؟.

إن مفهوم الحداثة [2] في الفكر العربي والاسلامي المعاصر، يعد من أكثر المفاهيم التباساً واختلافاً وغموضاً، وأن كان أكثر المفكرين يعدوه واضحاً ، إلا أنه غير ذلك، كونهم يخلطون ما بينها وبين النهضة

٢ مما تجدر الإشارة إليه ان مصطلح الحداثة وتعريفها في الفكر العربي متعدد بتعدد المفكرين، وهذا ما يؤكد الصعوبة في تحديد مفهوم وتعريف الحداثة، ومن الصعب تحديدها في مذهب واحد ومدرسة واحدة.

والتنوير، والحقيقة ان هذه المفاهيم الثلاثة تختلف اختلافاً كبيراً فيما بينها، وان كانت هي واحدة مكملة للاخرى في سياقها الزمني – عند الغرب- ، إلا أن العرب يعدوها شيئاً واحداً او بالاحرى يخلطون بينها لانها بدأت – سوية- في عصر النهضة العربية، وان كانت مختلفة الواحدة عن الاخرى، وسنبين ذلك الخلط في موضوعات هذا البحث.

وعندما نبحث مفهوم الحداثة العربية, نجدها ما هي إلا إمتداد وتقليد للحداثة الغربية، إلا أن مفكراً عربياً معاصراً أراد أن يخرج عن التقليد الغربي، وهو طه عبد الرحمن (-1944) الذي اراد تأسيس حداثة إسلامية [3] إذ يرى أن الحداثة التي يؤسس لها هي « تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي، فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحداثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست، ... إمكاناً واحداً». (عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص16) .

ويفرق طه عبد الرحمن بين حداثتين، حداثة مقلدة وحداثة مبدعة، فالأولى هي « التي يتلقاها المتلقي ولما يقم بواجب النظر في مظاهرها، حتى يقف على تفاصيل ظروفها وكيفياتها واثارها»، اما الثانية «هي التي يدقق المتلقي في النظر في مظاهرها، واقفاً على أسبابها الموضوعية، معيداً إنتاج هذه الأسباب في مجاله التداولي بما يغني هذا المجال» (عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص267). ولعل هذا ما اراد بيانه من خلال تأليفه لكتاب (سؤال الاخلاق) اذ يقول عن هذا الكتاب (عمل حداثي) و (عمل تجديدي) وهو عمل حداثي إسلامي معاصر، يختلف فيه عن الحداثة الغربية ومنتقدٍ لها، مشيراً الى اعتبار نفسه فيلسوف اسلامي حداثي (عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق،2000، ص227-223). إذ يقول عن عمله في هذا الكتاب «أن الخاصية الحداثية لهذا العمل حقيقية وليست أبداً زائفة، لأنه ثمرة اجتهاد وابداع انطلاقاً من خصوصية حاجاتنا الفكرية، لا ثمرة تقليد لحداثة الغير وتشبها به، على سبيل التبعية له» (عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، 2000، ص225). وهنا يحاول ان يؤسس عبد الرحمن لحداثة اسلامية معنوية, يستمد معالمها من داخل القيم الإسلامية.

ولعل أهم ما يميز الحداثة بأنها «تحول

---

٣ للمزيد حول الحداثة الاسلامية عند طه عبد الرحمن، يراجع كتابيه: روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٦. و. سؤال الاخلاق (مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط١، ٢٠٠٠.

جـذري عـلى كافـة المسـتويات، في المعرفـة وفي فهـم الانسـان وفي تصـور الطبيعـة وفي معنـى التاريـخ: انهـا بنيـة فكريـة كليـة، وهذه البنيـة عندمـا تلامـس بنيـة اجتماعيـة وثقافيـة وتقليديـة فإنهـا تصدمهـا وتكتسـحها بالتدريـج عليهـا ضربـاً مـن التفكيـك ورفـع التقديـس» (سـبيلا، الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة، 2005، ص28). عـن كل مـا هـو مقـدس, باعتبـاره عائقـاً عـن فكـرة عجلـة التقـدم وضـمان عـدم وقوفهـا الـذي يتمثـل بالمقـدس.

ولهـذا نجـد أن الحداثـة «حالـة ثقافيـة وحضاريـة ومجتمعيـة، جـاءت كتعبـير عـن حالـة المجتمعـات الصناعيـة الغربيـة، التـي بـدأت منـذ القرنـين التاسـع عـشر والعشريـن، وهـي في الوقـت نفسـه إمتـداد لجهـود حثيثـة، بـدأت منـذ القـرن السـادس عـشر في اوربـا» (لالانـد، 2001، ص640)، وهـي تـأتي « كنمـوذج مميـز للحضـارة والـذي يعـارض التقليـد، حيـث فرضـت نفسـها في العـالم كوحـدة متجانسـة، انطلقـت مـن الغـرب». (Best & and Keller, p289) نقـلاً عـن عبـد العليـم، منـى طـه: مـا بعـد الحداثـة وافـول الكلمـة، ص907) كحالـة مُلحـة للتقـدم والتطـوّر عـن كل مـا هـو ثابـت ومتـوارث في المجتمـع.

أمـا إذا مـا سـلطنا الضـوء عـلى مفهـوم الحداثة وتعريفهـا في الفكـر العـربي المعـاصر، نجـد ان ادونيـس (-1930) يـرى ان « الحداثـة في المجتمـع العـربي بـدأت موقفـاً يتمثـل المـاضي ويفـسره بمقتـضى الحـاضر. ويعنـي ذلـك ان الحداثـة بـدأت سياسـياً، بتأسـيس الدولـة الاموية، وبـدأت فكريـاً، بحركـة التأويـل» (ادونيـس، 1994، ص5)، وعـلى هـذا الاسـاس فـإن الحداثـة في نظـر ادونيـس هـي «الـصراع القائـم بـين النظـام القائـم عـلى السـلفية، والرغبـة العاملـة لتغيـير هـذا النظـام (ادونيـس، 1994، ص6).

في حـين أن محمد عابد الجابـري(1935-2010) يعرفهـا بقولـه « فالحداثـة في نظرنـا، لا تعنـي رفـض الـتراث ولا القطيعـة مـع المـاضي بقـدر مـا تعنـي الارتفـاع بطريقـة التعامـل مـع الـتراث الى مسـتوى مـا نسـميه بـ(المعـاصرة)، أعنـي مواكبـة التقـدم الحاصـل عـلى الصعيـد العالمـي» (الجابـري، الـتراث والحداثـة، 1991، ص16-15). ويـرى أن طريـق الحداثـة، هـو الانطـلاق مـن الانتظـام التقدمـي في الثقافـة العربيـة، وذلـك بهـدف تحريـك التغيـير فيهـا مـن الداخـل. لـذا فـإن الحداثـة بهـذا الاعتبـار تعنـي اولاً وقبـل كل شي حداثـة المنهـج وحداثـة الرؤيـا. (الجابـري، الـتراث والحداثـة، 1991، ص16).

امـا عنـد فتحـي التريـكي (-1947) فيقـول عنهـا إن: «الحداثـة قبـل كل شيء مجموعـة مـن العمليـات التراكميـة التـي تطـور المجتمـع

بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة الى التراث بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلة ومحررة الأنا من الانمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق ام للغرب، للماضي ام للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الاقبال عنصراً معياراً للفكر والعمل» (التريكي، فلسفة الحداثة، 1992، ص22) . ويعرفها في مكان آخر بقوله: « إن الحداثة ليست فكرة وليست وحدة من وحدات الخطاب الايديولوجي، هي قبل كل شي حركة تاريخية معينة نتجت عن مسار فكري بطيء، هذا المسار قد احدث انساقاً جديدة من التصورات على الصعيد العلمي والابداعي، فترتب على ذلك انبثاق نمط جديد من المعقولية سيطر الى يومنا هذا على كيفيات التفكير والممارسة» (التريكي، فلسفة الحداثة، 1992، ص15)

في حين عبد المجيد الشرفي (-1942) يعرف الحداثة: « إنها ليست مفهوماً اجرائياً او اجتماعياً او سياسياً او تاريخياً. أنها نمط حضاري تختلف جذرياً عن الأنماط الماضية او التقليدية وأقصى ما يطمح اليه الإنسان عند إرادة حصرها معرفة لوازمها الثانية – لا قوانينها- ومنطقها الداخلي – لا نظرياتها- وافرازاتها المادية والإيديولوجية» (الشرفي، الاسلام والحداثة، 1991، ص29-28).

وهنا لا بد من الوقوف عند احد لوازمها الاساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها، ونعني بها العقلانية، اذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة هذه الميادين كلها (الشرفي، الاسلام والحداثة، 1991، ص29). أي أن العقلانية هي الرافد الاساسي لتكون الحداثة، ولا تكون الا بوجودها.

ويعرفها في مكان آخر بأنها « ليست مفهوماً اجرائياً او اجتماعياً او سياسياً او تاريخياً، يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو النفسي والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي، اي هي النمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوربا ثم امريكا فاليابان» (الشرفي، لبنات- في المنهج وتطبيقه، 2013، ص22).

ومما تقدم من تعريفات المفكرين العرب المعاصرين لمفهوم الحداثة, يمكن أن نستقرء إشكالية الحداثة ضمن التصور العربي لها, بين مبرر لها باعتبارها لا تمثل اقصاء إلى التراث والماضي والمقدس كما طرحها الجابري, وبين من جعلها حالة إقصائية لكل ما هو ثابت ومقدس, كما نجدها عند أدونيس, وبين من اكتفى بتعريفها

من دون تحديد رؤيته وكيف ممارستها على التراث والماضي والمقدس, في الثقافة العربية الإسلامية.

مفهوم الحداثة عند جدعان

يرى جدعان مفهوم الحداثة من بين أكثر المفاهيم التباساً وصعوبة في التحديد إذ يقول: «الحداثة واحد من أكثر المصطلحات التباساً وإثارة للجدل» (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص385).

ولهذا يستعين جدعان بتحديد الآن توران لمصطلح الحداثة، ويؤكد على أنه الأقرب ما يكون الى التحديد والضبط، وأن لم يعنِ ذلك انه مطلق لا يختلف عليه اثنان (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص358)، اذ يقول توران: « فكرة الحداثة في شكلها الاكثر طموحاً، هي التأكيد على ان الانسان هو ما يفعله، هناك اذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الانتاج الذي اصبح اكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والادارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. على أي شي تقام هذه الصلة بين ثقافة علمية ومجتمع منظم وأفراد أحرار ان لم يكن على انتصار العقل؟ فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الانساني ونظام العالم « (توران، نقد الحداثة، 1997، ص19)، وهذا المفهوم – أي مفهوم الحداثة- يحيلنا الى معنيين، هما:

الاول: عام، يفيد في الدخول في مرحلة تاريخية ثقافية - اجتماعية تحمل عناصر جديدة على سبيل الاضافة او الدمج او الاستيعاب او الابتداع، او تستبعد عناصر قديمة على سبيل الإزاحة او الإهمال او الإسقاط، على وجه يجعل من جملة هذه المرحلة مرحلة مباينة ذات سمات مخصوصة.

الثاني: هو هذا الذي خص به الغرب الحديث نفسه اذ تجاوز بالحداثة المعنى الاول بأن وجهه وجهة الحذف والإزاحة الجذريتين، اي وجهة القطيعة او (مسح اللوح)، بإزاحة كل ماهو قديم من دين وتراث ورفع دعائم المجتمع والدولة على اسس مضادة للاسس التي قامت عليها مرحلة (ماقبل الحداثة). ذات المرجعية الدينية (الممتدة) في العصور المسيحية الوسطى الملقية بضلالها على عصر الاصلاح وعصر النهضة ومطالع العصور الحديثة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص125) و(جدعان،المقدس والحرية، 2009، ص386-385) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة،2016، ص83). ولهذا يرى جدعان إن الحداثة لا تتحدد باساسها الإبستمولوجي، اي بما هي عقلانية

موضوعية تتوجه الى عقلانية اداتية، وانما ايضاً بموقف من الدولة والاقتصاد والحريات الأساسية وعلى هذا الأساس تصبح الحداثة ليبرالية (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص386)

ومن خلال هذه الثنائية التي تُشكّل الليبرالية يعُدّها جدعان بأنها: «الرؤية العقلية والسياسية المستنيرة، والاقتصادية الحرة التي تتيح للمجتمعات الحديثة ان تتمتع بالرفاهية والسعادة الفردية والحرية السياسية، شريطة ان تدعها الدولة تحقق، بسلام ودون تدخل قسري او قهري» (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص386).

ويحدد جدعان ملامح هذه الليبرالية التي يقصدها والمفكرون –المؤسسون [4]- الذين ينتمون اليها بقوله: «وحين اقول (ليبرالية) اعني على وجه التقريب التقليد الاقتصادي السياسي الذي اختطه المؤسسون، الذين ارتبطوا بحقبة الحداثة في القرن الثامن عشر... ولا اعتبر هذا التحديد (الليبرتاريين) [5] المعاصرين -Liber tarians من امثال ملتون فريد مان وفون

٤ الليبرالية وفق فهم المؤسسون -الذين ارتبطوا بحقبة الحداثة في القرن (١٨) امثال بنيامين كونسطان وجون لوك ومونتسيكو وهوبز وادم سميث وماديسون وتوكفيل- تتوخى قدراً من المساواة والرعاية والعدل الاجتماعي الذي تحققه (اليد الخفية) في دولة الرعاية ذات النظام الاقتصادي القائم على التلقائية والعفوية. وهو ما سينحيه جانباً الليبراليون الراديكاليون او الليبرتايون. ينظر: جدعان، فهمي: المقدس والحرية، ص٣٨٦-٣٨٧.

٥ الليبرتارية او فلسفة الحرية او مذهب مؤيدي مبادئ الحرية: هي مجموعة فلسفات وحركات سياسية التي تضع الحرية اولية لها. يسعى الليبرتاريين الى التحرر وازالة القيود المفروضة على الفرد من قبل الدولة والمجتمع كالعادات والتقاليد وتقليص حجمها قدر المستطاع، ويؤمنون بان الفرد يملك نفسه تماما فان لديه الحرية في التصرف فيها وفي ممتلكاته وفي عقائده كما يشاء شرط ان لا يكون هذه في التصرفات تعد على حريات الاخرين وممتلكاتهم. ينظر: شلش، مصطفى: الليبرتارية، بحث منشور على الانترنت، www.m.marefa.org.

ومما يميز الليبرتاريين انهم يؤمنون بحماسة قوة الافكار، وقد تعلموا من فون هايك ان الاشتراكية كانت دائماً وفي كل مكان حركة فكرية قبل ان تصبح حركة جماهيرية – وان اي جهد ناجح ضد الاشتراكية ينبغي ان يستند الى اسس فكرية راسخة. ينظر: كورنيي، ريتشارد: نقاط القوة والضعف في الفكر الليبرتاري، ضمن كتاب مستقبل الليبرتارية (سلسلة مفاهيم الليبرتارية وروادها 7)، مجموعة مؤلفين، تحرير ديفيد بوز، ترجمة صلاح عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي حدادين، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، ايار 2008، ص63-62.

تتميز الليبرتارية عن سائر المذاهب والايديولوجيات المدافعة عن الحرية بعدائها الشديد للدولة، ودعوتها لتقليص دور الدولة الى الحد الادنى او التخلص منها بالكلية احياناً. وتؤمن الليبرتارية بان الانسان تفسده السلطة، وانه عندما يملك حرية التصرف بنفوذ كبير يتحول الى كائن اناني مؤذٍ، فالدولة بجميع اجهزتها هي نموذج للفساد والشر الناتج عن منح الانسان سلطة التصرف بحرية تجاه الاخرين. ينظر، حمدي السيد السيد مهران: نقد التصور الليبرتاري للدولة، مجلة الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الاسكندرية، مج2، العدد 2، 2016، الصفحات 2028-2003، بحث منشور في الانترنت، www.philos.journals.ekb.eg ص2018.

ولذا فان ملخص موقف الليبرتاريين من الدولة هو:

-1 ان الدولة تشكل خطراً على الحرية لانها تقوم على عدد من الاسس التي تنتهك الحقوق الطبيعية للافراد. -2 ان افعال الحكومة غير اخلاقية.

-3 ان وظيفة الدولة المثلى في نظرهم هي حفظ حقوق الافراد من الانتهاك، ومعاقبة المنتهكين، وفض المنازعات بين الافراد.

هايـك وروبـرت نوزيـك» (جدعـان، المقـدس والحريـة، 2009، ص386).

وعليـه يعـد جدعـان الليبرالية فلسـفة سياسـية اقتصاديـة تسـتند إلى الإعتقـاد بـأن الفـرد هـو الأصـل في ايـة عمليـة للتقييـم الاجتماعـي والسـياسي، اي انهـا فلسـفة فردانيـة دنيويـة، تـرد كل شي الى المنفعـة الفرديـة والخيـارات الفرديـة فحسـب، ولا تحتكـم الى أي تقليـد دينـي أو الهـي او أخلاقـي، فهـي تنـزع عـن السـياسي كلا مـن الدينـي والاخلاقـي عـلى حـد سـواء (جدعـان، المقـدس والحريـة، 2009، ص387)، اي ان جدعـان يربـط الليبراليـة بالعلمانيـة، او لنقـل ان ليبراليتـه، ليبراليـة علمانيـة، كـون ان الليبراليـة تهتـم بالفـرد وامـوره الدنيويـة، والعلمانيـة تسـعى الى الحـد مـن تأثـير الديـن في الحيـاة العامـة [6].

ولهـذا يـرى جدعـان ان الليبراليـة فرديـة، أي أنهـا تؤمـن بقيمـة الحريـة وترفـض فكـرة التدخـل مـن جانـب المجتمـع والدولـة في الأزمنـة الحديثـة [7] العربيـة تبـدأ مـع ابـن حيـاة الافـراد (جدعـان، المقـدس والحريـة، 2009، ص387) .

تاريخية الحداثة

يحـاول جدعـان إبـراز قضيـة تتعلـق بالحداثـة وتحديـد تاريخيتهـا في الفكـر العربي والإسـلامي مـن خـلال مؤلفاتـه التـي خصصهـا لهـذا الجانـب، ففـي كتابـه (المقـدس والحريـة) حـاول ان يسـتعيد مـا ذكـره – عـن الحداثـة وتحديـد تاريختهـا- في كتبـه السـابقة لتطويـر تلـك الـرؤى والافـكار اذ يقـول « أقصـد في هـذا القـول الى ان اطـور نظـراً عرضـت لـه في كتـابي (أسـس التقـدم)... ثـم شـددت عليـه ثانيـاً في كتـابي (الطريـق الى المسـتقبل)» (جدعـان، المقـدس والحريـة، 2009، ص-384 385)، وسـوف نقـوم بإيـراد مـا ورد في هذيـن الكتابـين لنصـل إلى النتيجـة التـي أراد بيانهـا في كتابـة المقـدس والحريـة.

ففـي كتابـه (أسـس التقـدم) يقـول: « إن

-4 يتميز الموقف الليبرتاري بالعداء الشديد للدولة، من خلال الربط بين وجودها وانحسار الحريات.

ينظر: المصدر نفسه، ص2026-2025.

٦ انبثقـت الليبراليـة عـن العلمانيـة مـن خـلال ، ان الفلسـفات الحداثيـة ومـن ضمنهـا الليبراليـة ، لم تكـن لتتـم لـولا فصـل الديـن عـن الدولـة، اي العلمانيـة. ينظـر: عبـد الغنـي، فـرح: الفـرق بـين الليبراليـة والعلمانيـة، بحـث منشـور في شـبكة الانترنـت،www.sotor.com، ٢٠ يناير ٢٠٢١،

٧ يرفـض جدعـان مصطلـح (عـصر حديـث) ويسـتبدله بـ (ازمنـة حديثـة عربيـة)، وذلـك لانـه يـرى ان مصطلـح (عـصر حديـث) قـد تكـون حـمالاً لكثـير مـن سـوء التقديـر. ذلـك ان (العـالم العـربي الحديـث) قـد تجـلى فعـلاً في وجـوه زمنيـة ومكانيـة متباينـة ومتنوعـة وسـمت الى حـد بعيـد نمـط وطبيعـة المشـكلات والموضوعـات التـي طرحـت في كل مـكان مـكان او في كل زمـان زمـان. ولتجذرالانسـان العـربي الحديـث في تاريـخ ثقـافي -اجتماعـي ذي مـاض سـحيق وذي بنـى معقـدة كل التعقيـد ومتباينـة الوجـوه والتوجهـات عـبر فـترات لم تتسـم دومـاً بطابـع الديمومـة المتجانسـة والاسـتمرار الـذي لا انقطـاع فيـه او تقطعـاً. ينظـر: جدعـان، فهمـي: اسـس التقـدم العلمـي عنـد مفكـري الاسـلام في العـالم العـربي الحديـث، دار الـشروق، عـمان، ط٣، ١٩٨٨، ص١٤-١٥.

خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عنها إنها ايقضت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفهما» (جدعان، اسس التقدم العلمي عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، 1988، ص15). ويفسر جدعان هذا القول [8] لأكثر دقة وإيضاح فيقول: «وإن شئنا الدقة بقدر أكبر اقول: إن إشكالية ابن خلدون الحضارية – هي الإشكالية التي تدور على قيام الدول وافولها – قد مثلت الهاجس الرئيس عند المفكرين العرب المحدثين منذ ان اتصل الإسلام بالغرب ومنذ أن وعى هؤلاء المفكرون الهوة التي تفصل عالم الاسلام الذي خسر مدنيته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز الى المواقع التمدنية الأمامية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية الجوهرية التي تدور حولها (المقدمة): قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة او الدولة المثلى التي يمكن لقيامها ان يجنب العرب استمرار التقهقر وان يحقق لها الانعتاق من حالة الانحطاط، والخطو في درب التمدن الحديث» (جدعان، نظرية التراث، 1985، ص126) و(جدعان، الماضي في الحاضر،1997، ص500) و(جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص368).

أما في كتابه (الطريق الى المستقبل) [9] فيؤكد أنه بعد ركود كتلة التراث وانسحاب القوى الانتروبولوجية الحية الفاعلة الماثلة في العقلانية الموضوعية والعقلانية التجريبية في العهود التي سبقت ابن خلدون، وما انتشر من ثقافة التنجيم وغلبة للعمران السحري في عصره، واغراق في الفردانية الصوفية وجفاف لينابيع الحياة، وما نجم عن اجتياح جحافل المغول والتتار والصليبيين، كأن الينابيع قد جفت، والمياه قد ركدت والرياح قد سكنت، فكأننا في انتظار حداثة جديدة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص140) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص93-92)، ويضيف «وقد ولدت هذه الحداثة فعلاً في لحظتين متتاليتين لم تؤتِ الاولى ثمارها على الفور وانما انتظرت قدوم اللحظة الثانية لتنظم اليها (وتتظافر في العمل) معها:

اللحظة الاولى: هي التي اعتبرها انا شخصياً مبدأ العصور العربية الحديثة – ولأقل مبدأ

٨ نجد هذا التفسير يورده جدعان في بحث (ابن خلدون في الفكر العربي الحديث) الذي نشره في اكثر من كتاب -دون أي تغيير يذكر-، ونجده في كتاب نظرية التراث في الصفحات ١٢٣-١٣٦، وكتاب الماضي في الحاضر في الصفحات ٤٩٧-٥١٢، وكتاب المقدس والحرية في الصفحات ٣٦٥-٣٨٠.

٩ من الجدير بالذكر ان جدعان اعاد نص كتاب الطريق الى المستقبل كاملاً دون أي تغيير، في كتابه مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، في القسم الاول منه في الصفحات ١٩-٢٧٣.

الحداثة في هذه العصور، وهي التي جاءت من الغرب الاسلامي مع ابن خلدون.

واللحظة الثانية: هي التي انضجت هذه الحداثة ووجهت تشكلها على النحو الذي سنلتقي به عند مطلع القرن التاسع عشر» (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص141) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص92). ثم يقرر «ان الحداثة التي جسدها ابن خلدون قد تمثلت في ثلاثة انجازات عميقة:

الاول: وعيه لواقعة الانهيار والافول وتحليله لها تحليلاً عميقاً.

الثاني: استجماعه لمادة التراث بجملته واستذكاره لها على نحو منهجي منظم من شأنه ان ييسر أمر وعيه واستيعابه وتمثله واستتخدامه.

الثالث: تجاوزه للتراث التاريخي باكتشاف علمه الجديد، علم العمران البشري، بأدوات العلم والعقل، فاتحاً بذلك الطريق أمام أفاق علمية جديدة ستولد منها علوم الحداثة الانسانية (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص141) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص92).

لكن لماذا ابن خلدون بالذات، لأن ابن خلدون بنقده لسابقيه وبإفادته من مصادر القدماء ومقولاتهم، ذهب في بناء منهجه ومذهبه، الى المعطيات الواقعية المباشرة، الى الشاهد الذي قدر ان يتعين البدء به والرجوع اليه، اي انه على الرغم من موقفه النقدي الجذري من الفلسفة التقليدية، ومن متفلسفة الاسلام، ذهب مبتدعاً، اي انه استقل فلسفياً، وجسد حداثة حقيقية، وجاء بجديد. (جدعان، تحرير الاسلام - ورسائل زمن التحولات، 2014، ص439) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص393). وهذا ما جعل علي الوردي يصف ابن خلدون بانه «يشبه فلاسفة العصر الحديث شبهاً لا يستهان به» (الوردي، 1994، ص50).

الا اننا نجده في كتابه (تحرير الاسلام) – مخالفاً لاغلب الرأي الشائع [10] - يقر بان الحداثة في التاريخ العربي والاسلامي ليست حداثة واحدة وأنما حداثات عدة ، مثلما هي الحداثة الغربية، فهي ليست واحدة، اذ ان تشكلات الحداثة تبدأ من اوغسطين الى فرنسيس بيكون، وهي حداثات سابقة على ما تم نعته بالحداثة الاولى (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص358) ويقصد بها

١٠ من خلال اعتبار الباحثين والمفكرين والفلاسفة الذين ينعتون الازمنة الغربية التي تسبق هذه الحقبة - ما يسمى بالحداثة الاولى- بازمنة ما قبل الحداثة، الا ان جدعان يستعين برأي مؤرخ الفلسفة (موريس دي جانديك) الذي يؤكد على ان تشكلات الحداثة تبدأ من مدينة الله الى اطلانطس الجديدة، اي من اوغسطين الى فرنسيس بيكون، وهي حداثات سابقة على ما سمي بالحداثة –الغربية - الاولى. ينظر: جدعان، فهمي: تحرير الاسلام، ص٣٥٥.

الحداثة الغربية.

إن مفهوم حداثة او حداثات عربية كانت ام اسلامية، فانها لم تلقَ من الباحثين الا قدراً محدوداً من الانتباه والتنبيه، ولم يقف النظر منها طويلاً الا ما لحق بالشعر على وجه الخصوص، من تطور وتجديد (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص355). فالحداثة تعني « قبل كل شيء موقفاً يوجه الى ازاحة المعطيات السابقة وتجاوزها بالتعديل او الحذف او القطيعة، والى التعلق بالعلم والحرية والعقل والاصالة الشخصية واقصاء السحر الغيبي والتراثي» (جدعان، تحرير الاسلام - ورسائل زمن التحولات، 2014، ص357). وهو ما يشبه الى حد كبير رأي الجابري في الحداثة بقوله « ومن متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا (الفهم التراثي للتراث) الى فهم حداثي، الى رؤية عصرية له. فالحداثة ... لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بـ(المعاصرة)، اعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص16-15).

وفقاً للتعريف او المعنى الذي يورده جدعان للحداثة، نراه يضع سؤالاً « هل نستطيع ان نتكلم على حداثة او حداثات في مسارات الموروث العربي الاسلامي وتجلياته؟ واذا كانت الاجابة بنعم، فما هي حدودها وما هو حال مآلاتها الاخيرة قبالة الاشكال الأخيرة من الحداثة الغربية» (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص-357 358). ليجيب: إن التجربة العربية والاسلامية قد غيبت الاصول البذرية العظيمة التي انطوى عليها النص القرآني، في الوقت الذي اكتشف الغرب بتأثره بالموروث الاسلامي الذي تم نقله الى الغرب اللاتيني في القرون الثلاثة الاخيرة من العصور الوسطى [11] او باستحضاره او استئنافه لثلة من المفاهيم الاساسية التي ورثها عن سلفه اليوناني، بحيث اتاح له الظفر الكوني الذي ادت فيه العقلانية الرشدية والعلم التقني، دوراً حاسماً ليس في التقدم الغربي الذاتي وانما ايضاً في عملية التوسع والاستغراق في الحركة الاستعمارية وفي الهيمنة الكونية التي كانت ثمرة من ثمار الحداثة ونتيجة من نتائجها المباشرة (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص358).

إن الحداثة والعلم الغربي ما هما الا نتاج « تمد جذوره في الفضاءات العقلية والعلمية

١١ ان الحداثة المرتبطة بوعي المصير الذي ولدته الحضارة الاسلامية وقواها الضاغطة على العالم اللاتيني والموجهة بما يسمى بالعقلانية الموضوعية المنحدرة من الرشدية اللاتينية والعقلانية الاسلامية على وجه الخصوص، المقترنة بالعلم الطبيعي الصاعد منذ القرن السادس عشر. ينظر: جدعان، فهمي: المقدس والحرية، ص308.

والصنعية العربية. تلك حقائق ...، لا ينكرها و لايقلل من شأنها في الغرب الا السياسيون، ومتعصبوا المركزية الاوروبية، والعنصريون، والاصوليون من شتى المضارب والمظان. العلم العربي والصناعات العربية والمنهج التجريبي والعقلانية الرشدية – التي تلقفها سيجر دي برابان (والرشديون اللاتينون) ودفعوها الى عصر النهضة والى بناة الفكر الاوربي الحديث،... لا ريب في انه كان لليونان فضل واثر بالغان عميقان في تشكيل هذا التراث، لكن العرب تجاوزوا مطلق التمثل وخالص التأثر، الى النقد والمراجعة والتطوير والابداع والتأثير المحفز على التقدم. ونحن اليوم، اذ نستقي العلم والمعرفة والصناعة والعقلانية من الغرب، نفعل عين ما فعلوا، ولا نرى في ذلك، ... مبدأ للتفوق او الاستعلاء او طلب (رد الفضل والجميل)، وانما سبباً من اسباب (الثقة بالذات)، وتعزيز (تقدير الذات)، بما هما دافعان الى النهوض، وكسر الخوف، والاعتماد على الذات والحفز على طلب التقدم وإحرازه» (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص495).

اي إن جدعان يقر بان الحداثة الغربية تأسست على التأثر بالموروث اليوناني والمورث الاسلامي ، وهو الرأي نفسه عند عبد المجيد الشرفي الذي يؤكد على ان الحداثة الغربية لم تنشأ من فراغ، بل استفادت من كل الحضارات والثقافات التي سبقتها. والحضارة التي سبقتها مباشرةً هي الحضارة الإسلامية، مثلما ان الحضارة الإسلامية استفادت من الحضارة اليونانية ومن حضارات الشرق الادني – المصرية والآشورية والبابلية وغيرها- (الشرفي، الثورة والحداثة والاسلام، 2011، ص108-107).

والحداثة الغربية نبهتنا –كما يقول جدعان – على الأصول البذرية لمبادىء الحداثة الكامنة في النص الديني الاسلامي، وأتاحت لنا إعادة النظر فيها واحياؤها والتعلق بها في الوقت الذي اتجهت الحداثة الغربية المتأخرة الى الخروج من اسارها والإرتداد عليها (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص358).

وان التراث العربي قد عرف في تاريخه الكوني الشامل سلسلة من الحداثات قبل ان يلتقي ما تبقى منه بالحداثة الغربية في الفترة التي أعقبت الحملة البونابرتية على مصر، وأن قيم هذه الحداثات قد شاركتها في تحقيق هذا التقارب الذي نجم بين الثقافة العربية والثقافة الأوربية في العصر الحديث (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص134)و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص88)، والتاريخ الثقافي العربي قد عرف فعلاً

سلسلة من التحولات الكبرى التي ولد كل منها حداثة قائمة بذاتها، واعقبتها دوماً احوال ثقافية وتشكلات متباينة لتراثٍ تتراجع فيه الحداثة فيما يشبه مداً يتبعه جزر، او دورات ثقافية تنبجس فيها الحداثة فيما مبدئها لتشتد ثم لتعاود التضاؤل والاضمحلال (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص134) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص88)، اي وفق مبدأ قيام الدولة وأفولها – مشكلة الأفول والتقدم- لابن خلدون، ثم يصل جدعان ليؤكد انها حداثات كثيرة، ولكن يختزلها بثلاث حداثات يعدها من كبريات الحداثات في التجربة العربية والاسلامية على مدى تاريخها، وهي على النحو الاتي: الزمن النبوي او البعثة النبوية (الحداثة القرآنية): لما تمثله من لحظة بدء، اذ تشخص الظاهرة القرآنية علامة فارقة بين تاريخين يقصي ثانيهما اولهما، وتشير الالفاظ القرآنية مثل (الجاهلية، البعثة، الإسلام، الهدي، الاخرة، الايمان، الكفر، أساطير الاولين ... الخ) الى تحول عميق في الحياة العربية يحدث، مثل هذا التحول قطيعة وإزاحة - ليست كاملة - مع القديم، وأنما إعاده إحياء الحسن منه. فقد مثلت البعثة النبوية من منظور ابستمولوجي انزياحاً عن القواعد الميثولوجية او الاسطورية والسحرية للاطار الفكري والاجتماعي العربي، ومن منظور اجتماعي مثلت انبعاثاً لنزعة انسانية في الوجود والحياة والغائية الكونية، ودعت الى هجر التمثلات والتمييزات القبلية والاثنية والبطريقية (الأبوية) على وجه الخصوص، وشددت على قوة مبادئ المساواة والعدالة والحرية ...الخ، ومن منظور تاريخي زمني وجهت الرسالة الجديدة النظر الى المستقبل بشكليه (الدنيوي والآخروي)، ونبهت على غائية التحسين والاصلاح والتقدم المادي والاخلاقي، مقصية الاباء الاقدمين واساطير الاولين، ومستحضرة واقعية عالم فوق طبيعي لا يقصي العالم الطبيعي بل يؤسسه ويعززه. كل ذلك يجسد قرائن لا تخطئها العين، توجهنا الى ان نتبين في هذا الزمن النبوي رسوم (حداثة اولى [12]). الا ان هذه الحداثة انتهت من خلال صراعاً جلياً بين فريقين من المثقفين: الذين يرجعون الى النص ولا يتجاوزونه الى شيء سواه لانه لا قيمة لشيء سواه، والذين يتوسلون بالرأي والاجتهاد والعقل ويتطلعون الى غزو افاق جديدة. ومع أن الأمويين لم يتمثلوا ولم يجسدوا على وجه الحقيقة اتجاه الفريق الأول، الا ان دورتهم التاريخية قد توحدت في

١٢ ونجد رأياً مقارباً لموقف جدعان هذا، وهو رأي ادونيس اذ يرى ان القرآن يمثل لحظة الحداثة الاولى في السياق العربي. ينظر: ادونيس: النص القرآني وافاق الكتابة، بيروت، دار الاداب، ب.ت.، ص٢٤.

نهاية المطاف مع هذا الأتجاه الذي وصل الى طريق مسدود (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص137-134) و (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص360-357) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص90-88) ويقارن: (كاظم، 2021، ص140). يمكن ان يسمى نهاية الحداثة الاولى وبداية الحداثة الثانية مع العباسيين.

العصر العباسي: وما يمثله من لحظة إرتداد على المسلمات والمصادرات الاتباعية ليؤسس، متوسلاً في ذلك بالتراث العلمي والفلسفي اليوناني المنقول الى اللغة العربية، ومعززاً هذا التأسيس بالاصول المعرفية، القرآنية نفسها، ما يمكن ان نسميه (الحداثة الثانية). وهي حداثة مستندة على قواعد ثلاث، العقل والعلم والحرية، هنا نشهد حركة كلامية وفلسفية وعلمية وادبية وفنية صاعدة متقدمة، تتركز مبدعاتها البارزة في مدى زمني، مبدؤه مطلع العصر العباسي الاول ومنتهاه غاية القرن الرابع الهجري. في هذا المدى تتشكل حضارة حديثة بكل المعاني والمقاييس. وانتهت هذه الحداثة بعد القرن الرابع الهجري وما حل بالمجتمع والفكر العربي والاسلامي حتى ظهور مقدمة ابن خلدون في اواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، اذ ظهرت حداثة ابن خلدون الليبرالية والتي لم توتِ اكلها الا بعد قدوم حملة نابليون على مصر لتلتقي الحداثتان – حداثة ابن خلدون والحداثة الغربية- لتشكل النهضة العربية في اواسط القرن التاسع عشر او ما يسميه جدعان بالحداثة الثالثة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص140-137) و (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص-360 365) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص92-90) ويقارن: (كاظم، 2021، ص140).

العصر الحديث او عصر النهضة: شهد القرنان او الثلاثة الأخيرة – اي اواسط القرن التاسع عشر- تراجع العرب والاسلام، وتقدم الغرب والحداثة الغربية، اذ تعرض المجتمع العربي والاسلامي عند مطلع القرن التاسع عشر، معرفياً: لثقافة سحرية، ميثية، مضادة للعلم والعقل والحرية والعدالة والمساواة والتقدم. سياسياً: للاستبداد وطبائعه الشرسة، وتظافر الديني والسياسي في ذلك. علمياً وتقنياً: لفقر تام. اقتصادياً: لمجتمعات زراعية واقطاعية ثم ريعية. دينياً وفقهياً: لسيادة شبه مطلقة للمذهب الاشعري وشكلانية فقهية مذهبية مغلقة، او انسداد باب الاجتهاد، او التجديد والتحديث، وسلفية صاعدة. نفسياً: لقنوط ويأس القى الذعر في قلب الشيخ محمد

عبده واصلاحيي النهضة. اجتماعياً: لنظام ابوي (بطريقي) متحجر وذكورية مطلقة. كونياً: الغرب يدفع بجحافله العسكرية لاحتلال العالم العربي الاسلامي وربطه بحداثته الاولى وبمنافعه وسلطانه.

ادرك العرب بإنهم لن يستطيع الخروج من المرحلة السحرية الا بتمثل قواعد واسس الحداثة الغربية، ذلك من تبينه بذكاء مفكروا عصر النهضة -او الحداثة الجديدة-، الذين وجدوا انفسهم قبالة قيم التنوير والحداثة، إذ استجابت حركة النهضة العربية التي اخذت تتشكل منذ أواسط القرن التاسع عشر لامر الضرورة الذي فرضه التقدم الغربي، وتمثلت هذه الاستجابة تبنيهم لقيم الحداثة الليبرالية: (الحرية، العدالة، المساواة، العقل، التقدم، العلم)، وتحقق ما يبدو تلاقياً بين النهضة العربية- متمثلة بالحداثة التي اعلن عنها ابن خلدون- وبين الحداثة الغربية، ما يمكن ان يسمى بحداثة ثالثة. وان وعي هذه الحداثة تفصح عنه الكلمة النافذة التي اطلقها الشيخ حسن العطار (1766-1835) غداة التقائه بعلماء الحملة الفرنسية واطلاعه على مبتدعاتهم الجديدة، من كتب والآت فلكية وهندسية وتجارب علمية اثارت دهشته هو ومن معه فقال: ان بلادنا لا بد ان تتغير احوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها، وبمن جاء من بعده كتلميذه الطهطاوي وآخرين (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص144-140) و(جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص-365 369) و (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص94-92) ويقارن: (كاظم، 2021، ص141).

وعلى ذلك لا يؤمن جدعان بحداثة واحدة، وانما حداثات عدة، اذ يؤكد انه لم تكن الحداثة يوماً هي القدر النهائي للبشرية (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص319). وهو رأي قريب ومشابه لرأي عدد من مفكري العرب المعاصرين، فالجابري في كتابه التراث والحداثة، يقول: والواقع انه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وانما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر، وبعبارة اخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي اذن تختلف من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لاخرى. الحداثة في اوربا غيرها في الصين، غيرها في اليابان" (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص16). الا ان جدعان يتحدث عن الحداثات في الفكر العربي والاسلامي، اما الجابري فيتحدث عن الحداثات الأقليمية او التاريخية التي

تختلف من بلد الى آخر، ومن تاريخ الى تاريخ آخر.

اما طه عبد الرحمن في كتابه (روح الحداثة) يقول "ان المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المظنون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة، لا حداثة واحدة، فهناك، باعتبار الاقطار، حداثة فرنسية وحداثة المانية وحداثة انجليزية وحداثة امريكية وغيرها، وهناك، باعتبار المجالات، حداثة سياسية و حداثة اقتصادية و حداثة اجتماعية وسواها، كما ان للحداثة في القطر الواحد مراتب عدة، فهناك اقطار حظها من الحداثة في هذا المجال او ذاك اكبر من حظها منها فيما عداه كأن تكون حداثتها الصناعية اقوى من حداثتها القانونية تكون حداثتها الصناعية اقوى من حداثتها السياسية، وهكذا" (عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص17-16). وكما ان هناك حداثة غير اسلامية، فكذلك ينبغي ان تكون هناك حداثة اسلامية، اذ لا بد ان يكون للتاريخ الاسلامي والمصير الاسلامي اثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث، وكما ان للحداثة الغربية اشكالاً مختلفة، فكذلك ينبغي ان تكون للحداثة الاسلامية اشكالاً مختلفة، لذا فان مقاربتنا للحداثة الاسلامية هي، على الحقيقة، مقاربة لواحدة من الاشكال التي يجوز ان تتخذها الحداثة الاسلامية (عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص-17 18).

ويرى جدعان أنه ستكون هناك دوماً حداثات أخرى، ولن تكون ما بعد الحداثة إلا حداثة من بين الحداثات الأتية (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص319)، الا ان طه عبد الرحمن يخالف هذا الرأي لانه يرى ان كل من يعتقد بأن ما بعد الحداثة هي حداثة ثانية يقع في (مغالطة قلب الحقائق) ، لان الحداثة في تحولها الى ما بعد الحداثة، تنقلب الى ضدها، إذ يصح ان نقول (نقض الحداثة) وان نقض الحداثة ليس الا عدم حداثة، ومن يرى ان الما بعد الحداثة هي نهاية للحداثة يقع في (مغالطة تهويل الحقائق)، لأنه يجعل التحول قطيعة والتطور ثورة، والامر ليس كذلك، لأنه ينسب الى الواقع المابعد حداثي ماينبغي نسبته الى روح الحداثة (عبد الرحمن، روح الحداثة، 2006، ص277-268). ثم يبين جدعان مكانة ابن خلدون بانه لم يكن تلميذاً حقيقياً لليونان مثلما كانت حال ممثلي الحركة الفلسفية الخالصة في الاسلام، فهو قد تحفظ على كفاية العقل الموضوعي في ادراك علوم تتخطى الواقع المشخص الذي تحكمه العلية وقوانين العالم الطبيعي، فكان بذلك (كانتياً) قبل

(كانـت)، لكنـه، في مقابـل ذلـك، آمـن ايمانـاً لا حـدود لـه بقـدرة هـذا العقـل الموضوعـي الانتقـادي عـلى فهـم التاريـخ الواقعـي واسـتشراف بنـاء العمـران البـشري عـلى اسـس علميـة خالصـة، تتوسـل بهـذا العقـل اداة اولى للفهـم والتحليـل الواقعيـين. لكـن ابـن خلـدون كان متقدمـاً عـلى عـصره بعصـور. إذ لم يسـتجب لفكـره مـن بـين الذيـن تلـوه الا نفـراً يسـير عـلى رأسـهم ابـن الازرق. ولم ينتفـع بهـذا الفكـر بـدءً مـن النصـف الثـاني مـن القـرن التاسـع عـشر، غـداة صحـو العـالم العـربي عـلى الواقعـة الغربيـة وعـلى الهـوة التـي تفصلـه عـن (حداثتهـا)، فلجـأ مفكـروه آنـذاك، مـن بـين الامـور التـي لجـؤوا اليهـا، الى ابـن خلـدون ينشـدون فيـه (ناقديـن احيانـاً) أدوات ووسـائل للفهـم والتعليـل واقـتراح الحلـول للمشـكلة القائمـة، مشـكلة الافـول والتقـدم. ههنـا، وعنـد هـذه اللحظـة التاريخيـة، تلتقـي الحداثتـان: العربيـة التـي اعلـن عنهـا ابـن خلـدون، والغربية التـي حمل مقدماتهـا نابليـون في حملتـه المصريـة. ولـدى مفكـري النهضـة العربيـة في القـرن التاسـع عـشر، عـلى وجـه التحديـد، يتشـكل التركيـب بـين الـتراث الحـي .. المتبقـي مـن الحضـارة العربيـة الاسـلامية، وبـين مـا جرينـا تسـميته بـ(الحداثـة الذرائعيـة او الأداتيـة) التـي وجهـت الغـرب الحديـث (جدعـان، الطريـق الى المسـتقبل، 1996، ص143-142) و(جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص93-92).

مـن هـذه الفقـرة الطويلـة السـابقة الـذي تقصـدت بذكرهـا بهـذا الشـكل، يتبـين موقـف جدعـان الـذي يحيـل الحداثـة العربيـة والاسـلامية الى ابـن خلـدون ومدافـع نابليـون عـلى مـصر [13]، او بعبـارة اخـرى يحيلنـا هـذا النـص الى فهمـين يمكـن ان ينتـصر احدهـما عـلى الاخـر، او ينجحـان في الانتصـار سـوياً. الاول: ان النهضـة والحداثـة العربية والاسـلامية تبـدأ مـع ابـن خلـدون وليـس مـع احتـلال نابليـون لمـصر عـام 1798.

الثـاني: ان فكـر ابـن خلـدون هـو مـن تسـبب بقيـام النهضـة والحداثـة العربيـة والاسـلامية، اضافـة الى مدافـع نابيلـون عـلى مـصر.

وأرى أن كلا الاحتمالـين او الفهمـين اقـرب الى الصـواب – بحسـب كلام جدعـان السـابق- لانـه يعـد ابـن خلـدون مؤثـراً كبـيراً للنهضـة والحداثـة العربيـة والاسـلامية الحديثـة، هـذا اولاً، امـا ثانيـاً فمـع حداثـة ابـن خلـدون، فإنهـا تعـد المؤثـر الاقـوى –مـن احتـلال نابليـون لمـصر- في تأسـيس النهضـة العربيـة

١٣ يربط جدعان بين النهضة والحداثة بعدهما شيئاً واحداً، فهو يتحدث عن نهضة وحداثة في وقت واحد، ولا يميز بينهما كما يميز الغرب، اذ بدأت عندهم مرحلة النهضة بداية القرن السادس عشر الميلادي، ثم التنوير – الانوار- خلال القرن الثامن عشر، اما الحداثة التي بدأت متداخلة بين هذا وذاك اذ من يقول انها بدأت في القرن السادس عشر ومنهم الثامن عشر او التاسع عشر.

الحديثة مع وجود الاثر الثاني، لتأسيس الحداثة العربية الجديدة المستلهمة من حداثة ابن خلدون.

وفي كل الأحوال يظل ابن خلدون المعلم الاول لمفكري النهضة العرب، في بحثهم عن اسرار تقهقر مدينة العرب والاسلام، وفي بحثهم عن الاسباب المفضية الى الانتقال من حالة التدني والتدلي الى حالة التمدن والتقدم، اما المعلم العملي لهؤلاء المفكرين فقد تمثل من دون شك في واقع الانحطاط نفسه وفي التحديات الصميمية التي اثارها غزو المدنية الاوربية لعالم العرب الحديث (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص378). اي ان التقاء الجانب النظري المتمثل في حداثة ابن خلدون، والجانب العملي المتمثل في غزو نابليون لمصر، تشكلت النهضة والحداثة العربية الحديثة في اواسط القرن التاسع عشر.

إننا نجد جدعان يربط - او بالاحرى يخلط- بين النهضة والحداثة بعدهما شيئاً واحداً، فهو يتحدث عن نهضة وحداثة في وقت واحد، ولا يميز بينهما كما يميز الغرب، اذ بدأت عندهم مرحلة النهضة بداية القرن السادس عشر الميلادي، ثم التنوير - الأنوار- خلال القرن الثامن عشر، اما الحداثة فقد بدأت بنهاية عصر الأنوار وكذلك ما بعد الحداثة التي جاءت اعقاب نهاية الحداثة.

كما ان الشرفي كذلك لا يميز بين النهضة والحداثة، اذ يرى انها - اي الحداثة- قامت اثر صدمة العرب باحتلال نابليون لمصر واحتلال الدول العربية الاخرى من دول الاحتلال الاخرى، اذ يقول " لقد عرف العرب الحداثة بشكل صدمة حين افاقوا على بونابرت يغزو مصر ثم على القوى الامبريالية الاوربية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الاخرى. وقد شعروا بالخصوص بان هذا الاحتلال من نوع جديد ولا يشبه ما عرفته شعوب المنطقة في تاريخها الطويلمن غزوات متعاقبة، اذ انه حمل معه حضارة جديدة وانماطاً حربية واقتصادية وتنظيمية وقيماً ثقافية لا عهد لهم بها. فزعزع كل ذلك اطمئنانهم واقنعهم بضرورة رد الفعل لحماية كيانهم" (الشرفي، الاسلام والحداثة، 1991، ص30).

وقريب من رأينا اعلاه نجد ان الجابري - يضع لنا اجابة لما طرحناه حول قضية الخلط بين الحداثة والنهضة والانوار- يؤكد على ان العالم العربي لا يميز بين النهضة والانوار والحداثة، فهي لا تشكل مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق، بل هي متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة، التي تمتد بدايتها الى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما

نتحدث عن (الحداثة) فيجب ان لا نفهم منها ما يفهمه ادباء ومفكرو اوربا، اي انها مرحلة تجاوزت مرحلة (الانوار) ومرحلة (النهضة) التي تقوم اساساً على (الاحياء)، احياء التراث والانتظام فيه نوعاً من الانتظام ... ان الحداثة عندنا ... هي النهضة والانوار وتجاوزها معاً (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص30)، اذ ان هذه المراحل عند الغرب منفصلة يعقب احدهما الآخر بانتهاء السابق، أي أن ما بعد الحداثة قامت بعد انتهاء الحداثة في نهاية القرن التاسع عشر- التي قامت اصلاً في اعقاب عصر الانوار في القرن الثامن عشر، وهذا العصر جاء هو نفسه اعقاب عصر النهضة في القرن السادس عشر (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص16).

وعلى ذلك نجد ان الجابري يوضح ما قد اراد ذكره جدعان، الا ان جدعان لم يبين ذلك، مما ادى الى الخلط الواضح في بعض افكاره، في الربط بين هذه المراحل، بمرحلة واحدة، والحقيقة ان اغلب المفكرين العرب يخلطون بين هذه المراحل، او تشتبك عندهم هذه المفاهيم العامة.

واستطيع ان اقول ان مرد هذا الخلط، كون ان العرب يستعيرون المفاهيم من الغرب ويحاولون تطبيقها على المجتمع العربي، فتأثر العرب بها سلباً وايجاباً، وهذا الآثر هو أثر الصدمة، وهذه الصدمة جعلتهم يتلقفون هذه الأفكار والمفاهيم مرة واحدة، اذ انها لم تتكون في البيئة العربية، وانما جاءت جاهزة من الغرب، مما جعل العرب يتلقفونها هكذا كما جاءت لتكون عندهم واحدة دون تمايز تسلسلي زماني، مثلما هي عند الغرب. لذلك جاءت مختلطة غير واضحة لدى العرب، فالنهضة هي تنوير وحداثة في آن واحد في المجتمع العربي، غير متسلسلة زمانياً كونها افكار جاهزة مستوردة من مجتمعات مختلفة عن مجتمعهم، فهي عندهم متسلسلة (نهضة ثم تنوير فحداثة ثم ما بعد حداثة ...الخ)، كونها حالة طبيعية نشأت في مجتمعاتهم، ثم جاءت جاهزة مغلفة للعرب فهاموا بها وغرقوا، فجعلوها واحدة، وهذا هو الخلل العربي في فهم وتطبيق مفاهيم الغرب.

<u>الحداثة والليبرالية او (حداثة ابن خلدون الليبرالية)</u>

ووفقاً لما ورد في الموضوع السابق، نجد ان جدعان في كتابه (المقدس والحرية) يقول: "هذا الذي سقته قبل عشر سنوات يحتاج اليوم الى مراجعة وتطوير وضبط ... لقد كان ابن خلدون حقاً مبدأ لوعي حداثي ضارب في الفلسفة الليبرالية، لكنه ايضاً كان ممتداً في فكر ما قبل الحداثة الاسلامي الضارب

في فلسفة محافظة صريحة ذات قربى بما نسميه اليوم بالفلسفة الجماعتية. وتلك هي المفارقة العظمى التي ستصبح من بعده السمة الاساسية للاصلاحية العربية الحديثة، الممتدة على المحور الذي جرت الادبيات الثقافية النهضوية على تسميته بمركب الاصالة والمعاصرة او الاصالة والحداثة. في هذه الرؤية اتبنى نسبة ابن خلدون الى الليبرالية" (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص385). وعليه تكون حداثة ابن خلدون، حداثة ليبرالية.

وان ما يؤكد ليبرالية ابن خلدون، يسوق جدعان عدة وجوه او نقاط هي:

اول ما يقود النظر في ما اسميته (ليبرالية ابن خلدون) انه في (المقدمة) ينطلق من كشفه الرائد الماثل في انشاء طريقة مبتدعه، في النظر في احوال الدول والعمران والتمدن، وما يعرضه في الاجتماع الانساني من القوانين الطبيعية المرتبطة بالعلل والاسباب المحررة من (التقليد، والوهم، والخرافة، والنقل)، المتوجهة الى (التحقيق والتعليل والعلم والبصيرة والعقل). فكأنني هنا انه قبالة القاعدة الاولى من قواعد المنهج الديكارتية، يطبقها ابن خلدون في نقده لجملة الاخبار الواهية للمؤرخين، وفي تحقيقه لوقائع التاريخ (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص388).

ان هذا العمران الذي انشأ ابن خلدون فلسفته وبراهينه واعتقد انه احكم (طبيعته) و(احواله) وامور (السياسية) انما يدرك بتبين (قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال)، اي ان نأخذ في الحسبان (النسبية) و (الاختلاف)، وان يستند (التأويل) في الادراك والفهم الى (ما يقبله العقل)، اي الى العقلانية الموضوعية او الواقعية التي تقيم هذا الترابط بين العقل وبين نظام العالم المحكوم بمبدأ العلية وحدودها.

إن اختلاف الأجيال -اجيال البدو والحضر- الذي يتم بأختلاف نحلتهم من المعاش، يسير سيراً (طبيعياً)- بانتحال الفلح من الغراسة والزراعة، والقيام على الحيوان والانعام مما يتعلق بعمران البداوة – في اتجاه نحلة في المعاش تقوم على الصنائع وعلى التجارة، المفضيتين الى العمران الحضري... ولتلعق افعال الانسان بعمران العالم وباستخلاف الارض. فكاننا هنا بما سيشهر به ماكس فيبر من قول في مسألة العلاقة بين نشأة الرأسمالية وبين روح البروتستانتية، اي الليبرالية الاقتصادية. ويتعلق بذلك تعلقاً مباشراً باعتقاد ابن خلدون ان (الانسان هو ما يصنع).

ان (الملك ضروري للعمران) ضرورة الاجتماع للنوع الانساني. فإن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر وتم عمران العالم بهم (فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم) وهذا هو معنى (الملك) الذي هو (خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها.. بمقتضى الفكرة السياسية)... فابن خلدون يرى ان الملك او الدولة نظام ضروري لا غنى عنه، وينهض في وجه المنكرين لوجودها برغم طابعها (القهري) و (التغلبي). لكنه مع ذلك يميز في الحكمة السياسية بين هذه الحكمة السياسية واحكامها من غير نظر الشرع، وبين احكام السياسة بمقتضى الشريعة التي هي معنى الخلافة اي حمل الكافة على الاحكام الشرعية في احوال الدين والاخرة، وبتعبير اخر انه يميز بين معنى الخلافة من ناحية ومعنى الملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والملك السياسي الذي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، بينما الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة اليها... والغرض هنا هو التنويه بتعلق ابن خلدون بضرورة الدولة في وجه منكريها من ناحية، وفي وجه الذاهبين مذهب ردها الى الحد الادنى، على ما سيأخذ به ،في سياق مقاربة معاصرة، غلاة الليبراليين.

والمبدأ الجوهري الذي يتبقى من أجل أن يكون فكر ابن خلدون ضارباً في (الليبرالية السياسية) أيضاً؟ الحرية، بكل تأكيد. ونصوص ابن خلدون لا تظن على قارئها باشياء كثيرة من ذلك. بيد ان مقاربتها لشكل (الحرية) ليست مقاربة (مباشرة) وانما هي تمر بمفهوم (الانفراد بالمجد) او الاستبداد. فشجبه للاستبداد والانفراد بالمجد والظلم والعدوان على حقوق الناس .. كل ذلك يمثل وجوها للحرية (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص395-388).

كل تلك الوجوه الخمس من الفكر الخلدوني تمثل حداثة ليبرالية، وأن كانت هناك وجوه اخرى تمد جذورها في فلسفة ما قبل الحداثة (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص395).

يخلص جدعان الى أمرين هامين تحدد حداثة ابن خلدون الليبرالية هما:

إن ابن خلدون ، وفقاً لمقاربة معاصرة ممكنة لعمله في المقدمة، يقع بين حدين ظاهرين: حد يستشرف، في أواخر القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، آفاق الحداثة الليبرالية التي تحول لها الغرب الحديث غداة حركة الاصلاح الديني البروتستانتي ونشأة الليبرالية الاقتصادية

الرأسمالية، وحد يمتد في تاريخ سالف وفي رؤية ثقافية اتباعية – اي محافظة- ضاربة في ما يسمى اليوم بالرؤية (الجماعتية). تداخل ابن خلدون هذان الحدان او الطرفان ولم يتبين ما من شأنه ان يحول دون التركيب بينهما في (رؤية شاملة) لا تخلو من سمة (الاشكال) و(المفارقة).

اننا نستحضر فكر النهضة العربية الحديثة – هذا الفكر الذي نسبه البرت حوراني الى ما اسماه (العصر الليبرالي) – نكتشف انه قد تمثل رؤية ابن خلدون الشاملة – دون ان ينطلق على الدوام من نصوصه، اذ ان بعض قرائه قد تبين في نصوصه فكراً عدمياً مناهضاً للنهضة والتقدم – وفقاً لهذا التمثل الشامل أمكن لهذا الفكر، فكر النهضة الحديثة، أن يشي في مطالع تجربته وفي (لحظات) عدة من تطوره ومن راهنيته، بالسمة المشكلة نفسها التي تنطوي عليها رؤية ابن خلدون، أعني (الاصالة والحداثة) (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص-400 401).

اي ان جدعان يقر بان ابن خلدون كان يوفق بين التراث الذي سبقه وبين حداثته الليبرالية، وهو ما يمكن ان يشابه ما نطلق عليه اليوم بالتراث والحداثة او الاصالة والمعاصرة.

كلمة اخيرة

كل الذي سقته في الحديث عن حداثة وحداثات تكلم عنها جدعان في مؤلفاته، هي حداثة تبدأ وتنتهي لتبدأ واحدة أخرى -وكأنها بداوة وحضارة ابن خلدون او الأفول والتقدم (قيام الدولة وافولها)- ، إلا أننا نجده في كتاب (مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة) الذي قسمه الى قسمين: الأول وهو عبارة عن إعادة كتاب (الطريق الى المستقبل [14]) بكل تفاصيله دون اي تغيير يذكر، وسماه بـ(مطارحات زمن السحاب)، ليضع القسم الثاني منه تحت عنوان (الاعصار ونداءات المصير)، وهذا القسم – اي الاول- عبارة عن إعادة وصياغة لأفكار قالها عام 1996 - في الطريق للمستقبل-، ليمتحنها ويعترف ببعضها ويترك او يعترض على البعض الآخر في عام 2016 – أي في القسم الثاني منه-.

إذ نجده في مقدمة كتاب (مرافعة...) وهو يتحدث عن كتاب (الطريق الى المستقبل)، فيقول: "مع ان قدراً ملموساً مما جاء فيه لم يعد مما اخذ به اليوم، بسبب جنوحي الى مواقف ورؤى أخرى، إلا أنه يظل معبراً عما تمثله من تلك الأمور في ذلك الزمن، وعما ما يزال كثيرون آخرون، غيري، اليوم ايضاً، يأخذون به ويتصورون انه مما لا مسوغ للتحول عنه والذهاب

١٤ والذي اعده انا الكتاب الاهم من كتب جدعان الذي يحدد فيه ملامح النهضة والحداثة العربية، لذلك نجده يعاود محاكمة ما ورد فيه من اراء في كتاب مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، دون غيره من الكتب الاخرى.

الى غـيره" (جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص11). وهـذا مـا يـدل عـلى ان جدعـان مـا يـزال يؤمـن بمعظـم افـكاره في كتـاب الطريـق الى المسـتقبل، وأن أراد محاكمتها في كتـاب مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، إلا أننـا -وعـلى الرغـم مـن هـذه المحاكمـة- نـراه بأنـه مـا يـزال يؤمـن بمعظمها -او نقـول جميعها ان صح التعبـير- ان لم يكـن جميعهـا.

فجدعـان يحـاول إعـادة النظـر بمـا قالـه سـابقاً، بقولـه: "حـين أعـاود النظـر اليـوم في القضايـا والمسـائل التـي عرضـتُ لهـا في حـدود العقـود الاخـيرة مـن القـرن الـذي تنتسـب اليـه الافـكار والمطارحـات التـي أنطـوى عليهـا ذلـك العمـل، وحـين اعارضهـا بمـا هـي عليـه الامـور اليـوم، عنـد أواسـط العقـد الثـاني مـن القـرن، وبمـا اتمثلـه وأدركـه الآن، تشـخص تلـك الأفـكار والمطارحـات أمامـي في إهـاب جملـة مـن (الأسـئلة) التـي تثـير (عُصـاراً) اي غبـاراً شـديداً، او رياحـاً تثـير السـحاب وتنـذر، في بعـض وجوههـا، بنـار حارقـة لم تبلـغ حـال (الاعصـار)" (جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص10).

وهـذا الاعصـار كان " يحمـل ثلـة مـن (الانقلابـات العميقـة)، ويطـال اكـثر المناطـق دقـة وحساسـية وجـلالاً، في الحيـاة العربيـة (الجديـدة)، اعنـي هـذه الحيـاة التـي تعلـن عـن نفسـها، عـلى وجـه التحديـد، في مبـدأ القـرن. إعصـار في الأسـس الرئيسـة المقـوم للوجـود التاريخـي: اعصـار، هـو الأشـد منهـا، في ديـن الإسـلام، واعصـار في التواصـل وفي المدينـة الموحـدة، واعصـار في القيـم، واعصـار في الثقافـة" (جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص10).

وأن سـبب هـذه المحاكمـة التـي يجريهـا جدعـان مـا هـي إلا إعـادة الجمـع بـين ثمـرة افـكاره السـابقة وبـين الاجتهـادات والرؤيـة الحاليـة التـي يراهـا لواقعنـا المتغـير، لمـا طـال الحيـاة السياسـية والاجتماعيـة والثقافيـة والاخلاقيـة للمجتمـع العـربي، والتنبيـه عـلى الخطـر الحـي والمصـير الـكارثي الـذي يتربـص بوجودنـا، ولأنـه كارثي فإنـه يقـرر – أي جدعـان- وضـع او كتابـة (مرافعـة) فكريـة صارمـة تطـال الوجـوه المركزيـة الحاكمـة للمسـتقبل (جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص11)

وأهـم مـا أراد بيانـه جدعـان في القسـم الثـاني مـن كتـاب (مرافعـة...)، مـن خطـر كارثي هـو مـا يسـمى (بالربيـع العـربي) بـدءً مـن عـام 2011، انطلاقـاً مـن تونـس ومـروراً بليبيـا ومـصر وسـورية واليمـن، وقبلهـم العـراق ومـا حصـل فيـه بعـد التدخـل الامريـكي، الى تأسـيس مـا يسـمى بالجهـاد والقاعـدة وداعش وغيرهـا مـن الاحـداث والعصابـات الاجرامية (جدعـان، مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، 2016، ص13-12) (وكذلـك يراجـع

القسم الثاني من هذا الكتاب ص-277 511). فهذا الربيع " الذي يسمونه (الربيع العربي)، قد اغرق الجغرافية الطبيعية والجغرافية البشرية بدمار لم يعرفه تاريخ العرب كله، وغطى المعمورة من الاغلبية من هاتين الجغرافيتين بالدماء ومئات الالاف من الضحايا والنازحين واللاجئين.. الى حدود الديار العربية وغير العربية .. والمتسولين.. والبؤساء الذين تحولوا الى الفقر والعوز والتسول والذل والمهانة" (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص303-302). وبدلاً من ان يكون هذا الربيع اخضراً حكيماً، جاء احمراً قانياً، تستبد به الشهوة، بلا رحمة، وبلا نبل، وبلا عقل (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص489).

وهذا الصراع الذي حصل لم يكن " محلياً فقط، ولم يكن مذهبياً او طائفياً فقط، وأنما كان من قبل ومن بعد، اقليمياً ودولياً، كان صراعاً ينشد تسوية جملة من القضايا الدولية والاقليمية المتعلقة بما سمي (الشرق الاوسط الجديد)، وبخارطة جديدة تشكل للعالم العربي، وللازمنة القابلة" (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص279).

ثم يؤكد جدعان أن ما جرى من ثورات واحتجاجات عربية – ما يسمى بالربيع العربي-، لم تكن إلا مصنوعات غربية وعربية ايضاً، يتم توظيفها في التخطيطات التي تعد للشرق الاوسط وللعالم العربي برمته، وما هي إلا حالة (ارتداد على الحداثة) في المقام الاول، أي أنها " ردة على صدمة الحداثة بصدمة مماثلة، ... تمثل حالة (تضاد) يتداخل فيها (فعل حداثي) و (رد على الحداثة)، لكن الظاهرة في ماهيتها النهائية نهوض في وجه السرديات الكبرى للحداثة الغربية، ... تمثل (رداً مرضياً على الحداثة) من وجه، وانها تجسدت شكلاً صارخاً من اشكال (صراع الهويات) من وجه اخر" (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص291).

نخلص إلا أن جدعان أراد بيان بأن النهضة والحداثة العربية التي جاءت في أواخر القرن التاسع عشر، انتهت قبل ان تبتدأ معالمها ونتائجها وثمارها بالظهور، بظهور الربيع العربي – او بالاحرى الخريف العربي- اي ان الواقع العربي بانتظار حداثة جديدة تلملم شتات العرب ومجتمعهم بعد ما عمل –ما يسمى- الربيع عمله في زيادة القتل والتهجير والعوز والفقر، وأن لم تكن في المستقبل القريب، التي أرجعت المجتمع العربي لعصر ما قبل النهضة.

المصادر والمراجع:

1. ادونيس: النص القرآني وافاق الكتابة، بيروت، دار الاداب، ب.ت.
2. ادونيس: الثابت والمتحول (بحث في

الابـداع والاتبـاع عنـد العـرب)، ج4، دار السـاقي، لبنـان، 1994.
3. التريـكي، فتحـي و التريـكي رشـيدة: فلسـفة الحداثـة، مركـز الانمـاء القومـي، بـيروت، 1992.
4. التريـكي، فتحـي: الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة، ضمـن كتـاب الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة، تأليـف عبـد الوهـاب المسـيري وفتحـي التريـكي، دار الفكـر، دمشـق، ط3، 2010.
5. تورين، الان: نقـد الحداثـة، ترجمـة انـور مغيـث، المجلـس الاعـلى للثقافـة، 1997.
6. الجابـري، محمـد عابـد: الـتراث والحداثـة (دراسـات ومناقشـات)، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، لبنـان، ط1، 1991.
7. جدعـان، فهمـي: نظريـة الـتراث (ودراسـات عربيـة واسـلامية اخـرى)، دار الـشروق للنـشر والتوزيـع، الاردن، ط1، 1985.
8. جدعـان، فهمـي: اسـس التقـدم العلمـي عنـد مفكـري الاسـلام في العـالم العـربي الحديـث، دار الـشروق، عـمان، ط3، 1988.
9. جدعـان، فهمـي: الطريـق الى المسـتقبل (افـكار –قـوىً للازمنـة العربيـة المنظورة)، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنـشر، بـيروت، ط1، 1996.
10. جدعـان، فهمـي: المـاضي في الحـاضر (دراسـات في تشـكلات ومسـالك التجربـة الفكريـة العربيـة)، المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنـشر، بـيروت، ط1، 1997.
11. جدعـان، فهمـي: المقـدس والحريـة (وابحـاث ومقـالات اخـرى مـن اطيـاف الحداثـة ومقاصـد التحديث)،المؤسسـة العربيـة للدراسـات والنـشر، بـيروت، ط1، 2009.
12. جدعـان، فهمـي: تحريـر الاسـلام (ورسـائل زمـن التحـولات)، الشـبكة العربيـة للابحـاث والنـشر، بـيروت، ط1، 2014.
13. جدعـان، فهمـي: مرافعـة للمسـتقبلات العربيـة الممكنـة، الشـبكة العربيـة للابحـاث والنـشر، بـيروت، ط1، 2016.
14. حسـن، مصطفـى: الزمـن المـشروع الحـداثي عنـد ادونيـس، بحـث منشـور في الانترنـت، 5، www.sasapost.com ينايـر 2019.
15. السـيد مهران، حمدي السـيد: نقـد التصور الليبرتـاري للدولـة، مجلـة الفلسـفة، كليـة الاداب، جامعـة الاسـكندرية، مـج2، العدد 2، 2016، الصفحـات 2028-2003، بحـث منشـور في الانترنـت، www.philos.jour-nals.ekb.eg ص2018.
16. سـبيلا، محمـد: الحداثـة ومـا بعـد الحداثـة، مركـز دراسـات فلسـفة الديـن،

بغـداد، 2005.
17. الـشرفي، عبـد المجيـد: الاسـلام والحداثـة، الـدار التونسـية للنـشر، تونـس، 1991.
18. الـشرفي، عبـد المجيـد: الثـورة والحداثـة والاسـلام، حاورتـه كلثـوم السـعفي حمدة، دار الجنـوب، تونـس، 2011.
19. الـشرفي، عبـد المجيـد: لبنـات (في المنهـج وتطبيقـه)، ج1، دار المـدار الاسـلامي، بـيروت، ط1، 2013.
20. شـلش، مصطفـى: الليبرتاريـة، بحـث منشـور عـلى الانترنـت، www.m.mare-fa.org.
21. عبـد الرحمـن، طـه: سـؤال الاخـلاق (مسـاهمة في النقـد الاخلاقـي للحداثـة الغربيـة)، المركـز الثقـافي العـربي، الـدار البيضـاء – المغـرب، ط1، 2000.
22. عبـد الرحمـن، طـه: روح الحداثـة (المدخـل الى تأسـيس الحداثـة الاسـلامية)، المركـز الثقـافي العـربي، المغـرب، ط1، 2006.
23. عبـد العليـم، منـى طـه: مـا بعـد الحداثـة وافـول الكلمـة، مجلـة الفلسـفة، كليـة الاداب، جامعـة الاسـكندرية، مـج4، العـدد2، 2018، الصفحـات 903- 928، ص907-906. بحـث منشـور في الانترنـت،
24. www.philos.journals.ekb.eg .
25. عبـد الغنـي، فـرح: الفـرق بـين الليبراليـة والعلمانيـة، بحـث منشـور في شـبكة الانترنـت،20 ،www.sotor.com ينايـر 2021.
26. كاظـم، واثـق حسـن: الديـن والسياسـة في فكـر فهمـي جدعـان، رسـالة ماجسـتير، قسـم الفلسـفة، كليـة الاداب، الجامعـة المسـتنصرية، 2021.
27. لالانـد، اندريـه، موسـوعة لالانـد الفلسـفية، منشـورات عويـدات، بـيروت، لبنـان، ط2، 2001.
28. مجموعـة مؤلفـين، ضمـن كتـاب مسـتقبل الليبرتاريـة (سلسـلة مفاهيـم الليبرتاريـة وروادهـا 7)، ، تحريـر ديفيـد بـوز، ترجمة صـلاح عبـد الحـق، مراجعـة وتدقيـق فـادي حدادين، ريـاض الريـس للكتـب والنـشر، ط1، ايـار 2008.
29. الـوردي، عـلي: منطـق ابـن خلـدون، دار كوفـان، لنـدن، 1994.