



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

filosafat तर्क शास्त्र विद्या философия филозофия Philosophie filosofia φιλοσοφία
lozofie felsefe 형이상학 φιλοσοφία filosofie فلسفه filozofija falsafah fmr
th bothale-bogolo तत्त्वज्ञान चरमम समस्त हकमे filozofie 인생관 fealls
philosophy filosofia философия 哲学 filosofii Philosophie filosofia φλο
sophy 철학 filozofija filosofija falsafah филозофија filosofie φιλοσοφία He
sophy Filasfat felsefe филозофија فلسفہ atheoniaeth तत्त्वविचार فلسفہ fiposoφia fil
ofia filosofija 学说 wijsbegeerte 철리 kaisipan filosofy feallsanacht filox
filosofia filozofija 형이상학 filozofiya fealsúnacht filozofia वर्तमानात filoz
o filozofye pelsepe filosofiya 哲学 filousofie yachaywayllukuy सफ
filosofija hayata baxış filosofii tembikuaa pavê Tafelsuift felsefe filoso
ilosophi Philosophie filosofia φιλοσοφία filozofi филозофия वर्तन filasfat त
zofija فلسفه filozofija falsafah филозофија filosofie فلسفہ философия tetu
ia athoniaeth तत्त्वविचार فلسفہ filozofie 인생관 feallsanacht Filozof
filozofi felsefe Filosofia philosophy filosofia философия 哲学 filoso
phiya филозофија تركيا fealsúnacht Heimespeki 哲学 φιλοσοφία 철학 filozofija fil
a utiqur Filozofia felsefe философия filosofia فلسفہ athoniaeth तत्त्वविचार स
afa филозофија filosofia filosofija 学说 wijsbegeerte 철리 kaisipan filoz
bölselet feolosofia तत्त्वज्ञान filosofia filozofija 형이상학 filozofiya fealsú
predeceusiezth filosofia filoSofi 哲学 философия ijulengqendo فلسفه filoz
pelsepe пәлсәпә پەلسەپە filousoufia rapunga whakaaro filozofy filosofija ha
zofi فلسفه felsefe 哲学 philosophy filosofia философия 哲学 filosofi
biya fealsúnacht Heimespeki 哲学 φιλοσοφία 철학 filozofija فلسفه filosoφi
a utiqur Filozofia felsefe 형이상학 φιλοσοφία filosofie فلسفه atheoniaeth त
lhale-bogolo तत्त्वज्ञान चरमम समस्त हकमे filosofie حکمت 哲学 filozofi فلسفه felsefe Fil

الحدائق في فكر فهمي جدمان 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

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرها 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 المعققة (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 وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)



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.أنثى محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

المهندسة

ريهام ماجد عبد الكريم

نصميم وطباعة
مكتب الأنثى
للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

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



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

الحدث في فكر فهمي جدعان

من المفهوم إلى التاريخ

أ.م.د. أحمد عبد خضير¹

الملخص باللغة العربية

أي أن الواقع العربي بانتظار حدث جديد
تلمم 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.

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

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 Fahmy 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

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

نخلص الى ان جدعان أراد البيان بان النهضة والحدث العربية التي جاءت في أواخر القرن التاسع عشر، انتهت قبل ان تبدأ معالمها ونتائجها وثمارها بالظهور، بظهور الربيع العربي - او بالأحرى الخريف العربي-

naissance 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 أم ينحو نفس المنحى الذي نحوه؟.

إن مفهوم الحداثة^٢ في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، يعد من أكثر المفاهيم التباساً واختلافاً وغموضاً، وأن كان أكثر المفكرين يعدوه واضحاً، إلا أنه غير ذلك، كونهم يخلطون ما بينها وبين النهضة

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 re-

٢ مما تجدر الإشارة إليه أن 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 للآخرى 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، وسنين ذلك الخلط في موضوعات هذا البحث.

وعندما نبحث مفهوم الحادثة العربية، نجد ما هي إلا إمتداد وتقليد للحادثة الغربية، إلا أن مفكراً عربياً معاصراً أراد أن يخرج عن التقليد الغربي، وهو طه عبد الرحمن (1944) الذي اراد تأسيس حادثة إسلامية³ إذ يرى أن الحادثة التي يؤسس لها هي « تؤسس لحادثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحادثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي، فالرأي الذي نرتضيه هو أن الحادثة عبارة عن إمكانات متعددة، وليست، ... إمكاناً واحداً». (عبد الرحمن، روح الحادثة، 2006، ص16).

ويفرق طه عبد الرحمن بين حدثين، حادثة مقلدة وحادثة مبدعة، فالأولى هي « التي يتلقاها المتلقي ولما يقوم 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 الحادثة، 2006، ص267). ولعل هذا ما اراد بيانه من خلال تأليفه لكتاب (سؤال الاخلاق) اذ يقول عن هذا الكتاب (عمل حدائي) و (عمل تجديدي) وهو عمل حدائي إسلامي معاصر، يختلف فيه عن الحادثة الغربية ومنتقداً لها، مشيراً الى اعتبار نفسه فيلسوف اسلامي حدائي (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 حاجتنا الفكرية، لا ثمرة تقليد لحادثة الغير وتشبها به، على سبيل التبعية له» (عبد الرحمن، سؤال الاخلاق، 2000، ص225). وهنا يحاول ان يؤسس عبد الرحمن لحادثة اسلامية معنوية، يستمد معاملها من داخل القيم الإسلامية.

ولعل أهم ما يميز الحادثة بأنها «تحول

³ للمزيد حول الحادثة الاسلامية عند طه عبد الرحمن، يراجع كتابيه: روح الحادثة (المدخل الى تأسيس الحادثة الاسلامية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ٢٠٠٦. و. سؤال الاخلاق (مساهمة في النقد الاخلاقي للحادثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٠.

جذري على كافة المستويات، في المعرفة وفي فهم الانسان وفي تصور الطبيعة وفي معنى التاريخ: انها بنية فكرية كلية، وهذه البنية عندما تلامس بنية اجتماعية وثقافية وتقليدية فإنها تصدمها وتكتسحها بالتدريج عليها ضرباً من التفكيك ورفع التقديس» (سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، 2005، ص28). عن كل ما هو مقدس، باعتباره عائقاً عن فكرة عجلة التقدم وضمان عدم وقوفها الذي يتمثل بالمقدس.

ادونيس (-1930) يرى ان « الحداثة في المجتمع العربي بدأت موقفاً يتمثل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر. ويعني ذلك ان الحداثة بدأت سياسياً، بتأسيس الدولة الاموية، وبدأت فكرياً، بحركة التأويل» (ادونيس، 1994، ص5)، وعلى هذا الاساس فإن الحداثة في نظر ادونيس هي «الصراع القائم بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام (ادونيس، 1994، ص6).

ولهذا نجد أن الحداثة «حالة ثقافية وحضارية ومجتمعية، جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية، التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في الوقت نفسه إمتداد لجهود حديثة، بدأت منذ القرن السادس عشر في اوربا» (لالاند، 2001، ص640)، وهي تأتي « كنموذج مميز للحضارة والذي يعارض التقليد، حيث فرضت نفسها في العالم كوحدة متجانسة، انطلقت من الغرب». (Best & Keller, p289) نقلاً عن عبد العليم، منى طه: ما بعد الحداثة وافول الكلمة، ص907) كحالة مُلحة للتقدم والتطور عن كل ما هو ثابت ومتوارث في المجتمع.

في حين أن محمد عابد الجابري (1935-2010) يعرفها بقوله « فالحداثة في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث الى مستوى ما نسميه بـ(المعاصرة)، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي» (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص15-16). ويرى أن طريق الحداثة، هو الانطلاق من الانتظام التقدمي في الثقافة العربية، وذلك بهدف تحريك التغيير فيها من الداخل. لذا فإن الحداثة بهذا الاعتبار تعني اولاً وقبل كل شي حادثة المنهج وحداثة الرؤيا. (الجابري، التراث والحداثة، 1991، ص16).

اما عند فتحي التريكي (-1947) فيقول عنها إن: «الحداثة قبل كل شيء مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع

أما إذا ما سلطنا الضوء على مفهوم الحداثة وتعريفها في الفكر العربي المعاصر، نجد ان

أما إذا ما سلطنا الضوء على مفهوم الحداثة وتعريفها في الفكر العربي المعاصر، نجد ان

أما إذا ما سلطنا الضوء على مفهوم الحداثة وتعريفها في الفكر العربي المعاصر، نجد ان

بتطوير اقتصاده وأنماط حياته وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر متجاوزة التقاليد المكبلية ومحررة الأنا من الانغماس الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الاقبال عنصراً معياراً للفكر والعمل» (التركي، فلسفة الحداثة، 1992، ص 22).

ويعرفها في مكان آخر بقوله: «إن الحداثة ليست فكرة وليست وحدة من وحدات الخطاب الايديولوجي، هي قبل كل شيء 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 المعقولة سيطر الى يومنا هذا على كفايات التفكير والممارسة» (التركي، فلسفة الحداثة، 1992، ص 15).

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 والايديولوجية» (الشرفي، الاسلام والحداثة، 1991، ص 28-29).

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، ص 29).

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 أوروبا ثم امريكا فاليابان» (الشرفي، لبنات- في المنهج وتطبيقه، 2013، ص 22).

ومما تقدم من تعريفات المفكرين العرب المعاصرين لمفهوم الحداثة، يمكن أن نستقرئ إشكالية الحداثة ضمن التصور العربي لها، بين مبرر لها باعتبارها لا تمثل اقضاء 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 الحادثة عند جدعان

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

ولهذا يستعين جدعان بتحديد الآن تورين لمصطلح الحادثة، ويؤكد على أنه الأقرب ما يكون الى التحديد والضبط، وأن لم يعن ذلك انه مطلق لا يختلف عليه اثنان (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص358)، إذ يقول تورين: « فكرة الحادثة 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 » (تورين، نقد

الحادثة، 1997، ص19)، وهذا المفهوم - أي مفهوم الحادثة- 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 بالحادثة 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 الحادثة). ذات المرجعية الدينية (الممتدة) في العصور المسيحية الوسطى الملكية بضلالها على عصر الإصلاح وعصر النهضة ومطالع العصور الحديثة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص125) و(جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص385-386) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص83). ولهذا يرى جدعان إن الحادثة لا تتحدد باساسها الإستيمولوجي، اي بما هي عقلانية

موضوعية تتوجه الى عقلانية اداتية، بسلام ودون تدخل قسري او قهري»
وانما ايضاً بموقف من الدولة والاقتصاد (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص386).
والحريات الأساسية وعلى هذا الأساس
تصبح الحداثة ليبرالية (جدعان، المقدس
والحرية، 2009، ص386) الذين ينتمون اليها بقوله: «و حين اقول

ومن خلال هذه الثنائية التي تُشكّل
الليبرالية يُعدّها جدعان بأنها: «الرؤية
العقلية والسياسية المستنيرة، والاقتصادية
الحرّة التي تتيح للمجتمعات الحديثة ان
تتمتع بالرفاهية والسعادة الفردية والحرية
السياسية، شريطة ان تدعها الدولة تحقق،
tarrians من امثال ملتون فريد مان وفون

٤ الليبرالية وفق فهم المؤسسون -الذين ارتبطوا بحقبة الحداثة في القرن (١٨) امثال بنيامين كونستان وجون لوك
ومونتسكيو 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
الراдикаليون او الليبرتانيون. ينظر: جدعان، فهمي: المقدس والحرية، ص٣٨٦-٣٨٧.

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

ومما يميز الليبراريين 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 الليبراري، ضمن كتاب مستقبل الليبرالية (سلسلة
مفاهيم الليبرالية وروادها 7)، مجموعة مؤلفين، تحرير ديفيد بوز، ترجمة صلاح عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي
حدادين، رياض الرئيس للكتب والنشر، ط1، ايار 2008، ص63-62.

تتميز الليبرالية عن سائر المذاهب والايديولوجيات المدافعة عن الحرية بعداها الشديد للدولة، ودعوتها لتقليص دور
الدولة الى الحد الأدنى او التخلص منها بالكلية احياناً. وتؤمن الليبرالية 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 الآخرين. ينظر، حمدي السيد السيد مهران: نقد التصور الليبراري للدولة،
مجلة الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الاسكندرية، مج2، العدد 2، 2016، الصفحات 2003-2028، بحث منشور في الانترنت،
www.philos.journals.ekb.eg ص2018.

ولذا فان ملخص موقف الليبراريين من الدولة هو:

- 1- ان الدولة تشكل خطراً على الحرية لانها تقوم على عدد من الاسس التي تنتهك الحقوق الطبيعية للأفراد. -2 ان
افعال الحكومة غير اخلاقية.
- 3- ان وظيفة الدولة المثلى في نظرهم هي حفظ حقوق الافراد من الانتهاك، ومعاينة المنتهكين، وفرض المنازعات بين
الافراد.

هايك وروبرت نوزيك» (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص 386).
حياة الافراد (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص 387) .

تاريخية الحداثة

وعليه يعد جدعان الليبرالية فلسفة سياسية اقتصادية تستند إلى الإعتقاد بأن الفرد هو الأصل في اية عملية للتقييم الاجتماعي والسياسي، اي انها فلسفة فردانية دنيوية، ترد كل شي الى المنفعة الفردية والخيارات الفردية فحسب، ولا تحتكم الى أي تقليد ديني أو الهي او أخلاقي، فهي تنزع عن السياسي كلا من الديني والاخلاقي على حد سواء (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص 387)، اي ان جدعان يربط الليبرالية بالعلمانية، او لنقل ان ليبراليته، ليبرالية علمانية، كون ان الليبرالية تهتم بالفرد واموره الدنيوية، والعلمانية تسعى الى الحد من تأثير الدين في الحياة العامة^٤. ولهذا يرى جدعان ان الليبرالية فردية، أي أنها تؤمن بقيمة الحرية وترفض فكرة

التدخل من جانب المجتمع والدولة في الأزمنة الحديثة^٥ العربية تبدأ مع ابن 4- يتميز الموقف الليبرتاري بالعداء الشديد للدولة، من خلال الربط بين وجودها وانحسار الحريات. ينظر: المصدر نفسه، ص 2026-2025.

٦ انبثقت الليبرالية عن العلمانية من خلال ، ان الفلسفات الحداثية ومن ضمنها الليبرالية ، لم تكن لتتم لولا فصل الدين عن الدولة، اي العلمانية. ينظر: عبد الغني، فرح: الفرق بين الليبرالية والعلمانية، بحث منشور في شبكة الانترنت: www.sotor.com، ٢٠ يناير ٢٠٢١،

٧ يرفض جدعان مصطلح (عصر حديث) ويستبدله بـ (ازمنة حديثة عربية)، وذلك لانه يرى ان مصطلح (عصر حديث) قد تكون حملاً لكثير من سوء التقدير. ذلك ان (العالم العربي الحديث) قد تجلى فعلاً في وجوه زمنية ومكانية متباينة ومتنوعة وسمت الى حد بعيد نمط وطبيعة المشكلات والموضوعات التي طرحت في كل مكان مكان او في كل زمان زمان. ولتجذرا الانسان العربي الحديث في تاريخ ثقافي -اجتماعي ذي ماض سحيق وذو بنى معقدة كل التعقيد ومتباينة الوجوه والتوجهات عبر فترات لم تتسم دوماً بطابع الديمومة المتجانسة والاستمرار الذي لا انقطاع فيه او تقطعاً. ينظر: جدعان، فهمي: اسس التقدم العلمي عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، عمان، ط ٣، ١٩٨٨، ص ١٤-١٥.

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^٨ لأكثر دقة وإيضاح فيقول: «وإن شئنا الدقة بقدر أكبر أقول: 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 مدينته المتقدمة عن عالم الغرب الذي قفز الى المواقع التمدنية الأممية، فباتت القضية الجوهرية هي القضية الجوهرية التي تدور حولها (المقدمة): قيام الحضارات وانهارها، 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)^٩ 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 ركبت والرياح قد سكنت، فكأننا في انتظار حادثة جديدة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص140) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص92-93)، ويضيف «وقد ولدت هذه الحادثة فعلاً في لحظتين متتاليتين لم تَوْتِ 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.

الحدث في هذه العصور، وهي التي جاءت من الغرب الاسلامي مع ابن خلدون. واللمحة الثانية: هي التي انضجت هذه الحدث 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 الحدث التي جسدها ابن خلدون قد تمثلت في ثلاثة انجازات عميقة: الاول: وعيه لواقعة الانهيار والافول وتحليله لها تحليلًا عميقًا. الثاني: استجماعه لمادة التراث بجملته واستذكاره لها على نحو منهجي منظم من شأنه ان ييسر أمر وعيه واستيعابه وتمثله واستخدامه. الثالث: تجاوزه للتراث التاريخي باكتشاف علمه الجديد، علم العمران البشري، بأدوات العلم والعقل، فاتحاً بذلك الطريق أمام أفاق علمية جديدة ستولد منها علوم الحدث الانسانية (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص141) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص92). لكن لماذا ابن خلدون بالذات، لأن ابن

خلدون بنقده لسابقه 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 حدثاً حقيقياً، 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 شهاباً لا يستهان به» (الوردي، 1994، ص50). الا اننا نجده في كتابه (تحرير الاسلام) - مخالفاً لاغلب الرأي الشائع¹⁰ - يقر بان الحدث في التاريخ العربي والاسلامي ليست حدثاً واحدة وأنها أحداث عدة، مثلما هي الحدث الغربية، فهي ليست واحدة، اذ ان تشكيلات الحدث تبدأ من اوغسطين الى فرنسيس بيكون، وهي أحداث سابقة على ما تم نعته بالحدث 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 بالحدث الاولى - بازمنة ما قبل الحدث، الا ان جدعان يستعين برأي مؤرخ الفلسفة (موريس دي جاندياك) الذي يؤكد على ان تشكيلات الحدث تبدأ من مدينة الله الى اطلانطس الجديدة، اي من اوغسطين الى فرنسيس بيكون، وهي أحداث سابقة على ما سمي بالحدث - الغربية - الاولى. ينظر: جدعان، فهمي: تحرير الاسلام، ص٣٥٥.

الحداثة الغربية.

جدعان للحداثة، نراه يضع سؤالاً « هل

نستطيع ان نتكلم على حادثة او حوادث في مسارات الموروث العربي الاسلامي وتجلياته؟ واذا كانت الاجابة بنعم، فما هي حدودها وما هو حال مآلاتها الاخيرة قبالة الاشكال الاخيرة من الحداثة الغربية» (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص-357 (358). ليجب: إن التجربة العربية والاسلامية قد غابت 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^{١١} او باستحضاره او استئنائه 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

إن مفهوم حادثة او حوادث 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 واقضاء 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

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 ولا يقلل من شأنها في الغرب الا السياسيون، ومتعصبوا المركزية الأوروبية، والعنصريون، والاصوليون من شتى المضارب والمظان. العلم العربي والصناعات العربية والمنهج التجريبي والعقلانية الرشدية - التي تلقفها سيجر دي بربان (والرشديون اللاتينيون) ودفعوها الى عصر النهضة والى بناء الفكر الاوربي الحديث... لا ريب في انه كان لليونان فضل واثر بالغان عميقان في تشكيل هذا التراث، لكن العرب تجاوزوا مطلق التمثيل وخالص التأثير، 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 التأثير بالموورث اليوناني والموورث 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 مباشرة 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 نهتنا -كما يقول جدعان - على الأصول البذرية لمبادئ 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 الأوروبية 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 حادثة قائمة بذاتها، واعقبتها دوماً احوال ثقافية وتشكلات متباينة لتراثٍ تتراجع فيه الحادثة فيما يشبه مداً يتبعه جزر، او دورات ثقافية تنبجس فيها الحادثة 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 الأفل 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 الآتي: الزمن النبوي او البعثة النبوية (الحادثة 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، الآخرة، الإيمان، الكفر، أساطير الاولين ... الخ) الى تحول عميق في الحياة العربية يحدث، مثل هذا التحول قطيعة وإزاحة - ليست كاملة - مع القديم، وأما إعادته إحياء الحسن منه. فقد مثلت البعثة النبوية من

منظور ابستمولوجي انزياحاً عن القواعد الميثولوجية او الاسطورية والسحرية للآطار 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 (الديني والآخروي)، ونهت على غائية التحسين والاصلاح والتقدم المادي والاخلاقي، مقصية الالباء 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 (حادثة اولي¹²). الا ان هذه الحادثة 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 الحادثة الاولى في السياق العربي. ينظر: ادونيس: النص القرآني وافاق الكتابة، بيروت، دار الاداب، ب.ت، ص٢٤.

ظهرت حادثة ابن خلدون الليبرالية والتي لم توتِ اكلها الا بعد قدوم حملة نابليون على مصر لتلتقي الحادثان - حادثة ابن خلدون والحادثة الغربية- لتشكل النهضة العربية في اواسط القرن التاسع عشر او ما يسميه جدعان بالحادثة الثالثة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص 137-134) و (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص 360-357) و (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص 90-88) ويقارن: (كاظم، 2021، ص 140). يمكن ان يسمى نهاية الحادثة الاولى وبداية الحادثة الثانية مع العباسيين.

العصر العباسي: وما يمثله من لحظة إرتداد على المسلمات والمصادر الاتباعية ليؤسس، متوسلاً في ذلك بالتراث العلمي والفلسفي اليوناني المنقول الى اللغة العربية، ومعزراً هذا التأسيس بالاصول المعرفية، القرآنية نفسها، ما يمكن ان نسميه (الحادثة الثانية). وهي حادثة 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 الحادثة بعد القرن الرابع الهجري وما حل بالمجتمع والفكر العربي والاسلامي حتى ظهور مقدمة ابن خلدون في اواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، اذ

ظهت حادثة ابن خلدون الليبرالية والتي لم توتِ اكلها الا بعد قدوم حملة نابليون على مصر لتلتقي الحادثان - حادثة ابن خلدون والحادثة الغربية- لتشكل النهضة العربية في اواسط القرن التاسع عشر او ما يسميه جدعان بالحادثة الثالثة (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص 137-134) و (جدعان، تحرير الاسلام، 2014، ص 360-357) و (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص 90-88) ويقارن: (كاظم، 2021، ص 140). يمكن ان يسمى نهاية الحادثة الاولى وبداية الحادثة الثانية مع العباسيين.

العصر العباسي: وما يمثله من لحظة إرتداد على المسلمات والمصادر الاتباعية ليؤسس، متوسلاً في ذلك بالتراث العلمي والفلسفي اليوناني المنقول الى اللغة العربية، ومعزراً هذا التأسيس بالاصول المعرفية، القرآنية نفسها، ما يمكن ان نسميه (الحادثة الثانية). وهي حادثة 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 الحادثة بعد القرن الرابع الهجري وما حل بالمجتمع والفكر العربي والاسلامي حتى ظهور مقدمة ابن خلدون في اواخر القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، اذ

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 ومنافعه وسلطانه.

ادرك العرب بأنهم 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 بتبنيهم 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 والحرة، 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 الإقليمية او التاريخية التي

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

اما طه عبد الرحمن في كتابه (روح الحادثة) (18).

يقول "ان المشهد الحداثي الغربي ليس بالتجانس المظنون، بل فيه من التنوع ما يجوز معه الكلام عن حداثات كثيرة، لا حادثة واحدة، فهناك، باعتبار الاقطار، حادثة فرنسية وحادثة المانية وحادثة انجليزية وحادثة امريكية وغيرها، وهناك، باعتبار المجالات، حادثة سياسية و حادثة اقتصادية و حادثة اجتماعية وسواها، كما ان للحادثة في القطر الواحد مراتب عدة، فهناك اقطار حظها من الحادثة 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 الحادثة، 2006، ص 16-17).

وكما ان هناك حادثة غير اسلامية، فكذلك ينبغي ان تكون هناك حادثة اسلامية، اذ لا بد ان يكون للتاريخ الاسلامي والمصير الاسلامي اثرهما الخاص في تحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث، وكما ان للحادثة الغربية اشكالا مختلفة، فكذلك ينبغي ان تكون للحادثة الاسلامية اشكالا مختلفة، لذا فان مقاربتنا للحادثة الاسلامية هي، على الحقيقة، مقارنة لواحدة من الاشكال

التي يجوز ان تتخذها الحادثة الاسلامية (عبد الرحمن، روح الحادثة، 2006، ص 17).

ويرى جدعان أنه ستكون هناك دوماً حداثات أخرى، ولن تكون ما بعد الحادثة إلا حادثة من بين الحداثات الآتية (جدعان، المقدس والحرة، 2009، ص 319)، الا ان طه عبد الرحمن يخالف هذا الرأي لانه يرى ان كل من يعتقد بأن ما بعد الحادثة هي حادثة ثانية يقع في (مغالطة قلب الحقائق) ، لان الحادثة في تحولها الى ما بعد الحادثة، تنقلب الى ضدها، إذ يصح ان نقول (نقض الحادثة) وان نقض الحادثة ليس الا عدم حادثة، ومن يرى ان الما بعد الحادثة هي نهاية للحادثة يقع في (مغالطة تهويل الحقائق)، لأنه يجعل التحول قطيعة والتطور ثورة، والامر ليس كذلك، لأنه ينسب الى الواقع المابعد حداثي ماينبغي نسبته الى روح الحادثة (عبد الرحمن، روح الحادثة، 2006، ص 268-277).

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

(كانت)، لكنه، في مقابل ذلك، آمن إيماناً لا حدود له بقدرة هذا العقل الموضوعي الانتقادي على فهم التاريخ الواقعي واستشراف بناء العمران البشري على اساس علمية خالصة، تتوسل بهذا العقل اداة

اولى للفهم والتحليل الواقعيين. لكن ابن خلدون كان متقدماً على عصره بعصور. إذ لم يستجب لفكره من بين الذين تلوه الا نفرأ يسير على رأسهم ابن الازرق. ولم ينتفع بهذا الفكر بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، غداة صحو العالم العربي على الواقعة الغربية وعلى الهوة التي تفصله عن (حداثتها)، فلجأ مفكروه آنذاك، من بين الامور التي لجؤوا اليها، الى ابن خلدون ينشدون فيه (ناقدين

احياناً) أدوات ووسائل للفهم والتعليل واقتراح الحلول للمشكلة القائمة، مشكلة الافول والتقدم. وهنا، وعند هذه اللحظة

التاريخية، تلتقي الحداثتان: العربية التي اعلن عنها ابن خلدون، والغربية التي حمل مقدماتها نابليون في حملته المصرية. ولدى مفكري النهضة العربية في القرن التاسع عشر، على وجه التحديد، يتشكل التركيب بين التراث الحي .. المتبقي من الحضارة العربية الاسلامية، وبين ما جرينا تسميته

بـ(الحداثة الذرائعية او الأدائية) التي وجهت الغرب الحديث (جدعان، الطريق الى المستقبل، 1996، ص 142-143) و(جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص 92-93).

من هذه الفقرة الطويلة السابقة الذي تقصدت بذكرها بهذا الشكل، يتبين موقف جدعان الذي يحيل الحداثة العربية والاسلامية الى ابن خلدون ومدافع نابليون على مصر¹³، او بعبارة اخرى يحيلنا هذا النص الى فهمين يمكن ان ينتصر احدهما على الاخر، او ينجحان في الانتصار سوياً. الاول: ان النهضة والحداثة العربية والاسلامية تبدأ مع ابن خلدون وليس مع احتلال نابليون لمصر عام 1798.

الثاني: ان فكر ابن خلدون هو من تسبب بقيام النهضة والحداثة العربية والاسلامية، اضافة الى مدافع نابليون على مصر.

وأرى أن كلا الاحتمالين او الفهمين اقرب الى الصواب - بحسب كلام جدعان السابق- لانه يعد ابن خلدون مؤثراً كبيراً للنهضة والحداثة العربية والاسلامية الحديثة، هذا اولاً، اما ثانياً فمع حداثة ابن خلدون، فإنها تعد المؤثر الاقوى -من احتلال نابليون لمصر- في تأسيس النهضة العربية

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 الصميمة التي اثارها
غزو المدينة 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 الطويل من 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 وإيجاباً، وهذا الأثر 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 زمني، 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.

الحداثة والليبرالية او (حداثة ابن خلدون الليبرالية)

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 مبدأً لوعي حداثي ضارب في الفلسفة الليبرالية، لكنه ايضاً كان ممتداً في فكر ما قبل الحداثة الاسلامي الضارب

ان هذا العمران الذي انشأ ابن خلدون فلسفته وبراهينه واعتقد انه احكم (طبيعته) و(احواله) واموره (السياسية) انما يدرك بتبين (قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال)، اي ان نأخذ في الحساب (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 -أجيال البدو والحضر- الذي يتم باختلاف نحلتهم من المعاش، يسير سيراً (طبيعياً) -بانتحال الفلح من الغراسة والزراعة، والقيام على الحيوان والانعام مما يتعلق بعمران البدوة - في اتجاه نحلة في المعاش تقوم على الصنائع وعلى التجارة، المفوضتين الى العمران الحضري... ولتعلق 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).

في فلسفة محافظة صريحة ذات قربي بما نسميه اليوم بالفلسفة الجماعية. وتلك هي المفارقة العظمى التي ستصبح من بعده السمة الاساسية للاصلاحية العربية الحديثة، الممتدة على المحور الذي جرت الادبيات الثقافية النهضة على تسميته بمركب الاصاله والمعاصرة او الاصاله والحداثة. في هذه الرؤية اتبنى نسبة ابن خلدون الى الليبرالية“ (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص385). وعليه تكون حادثة ابن خلدون، حادثة 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 الديكارتي، يطبقها ابن خلدون في نقده لجملة الاخبار الواهية للمؤرخين، وفي تحقيقه لوقائع التاريخ (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص388).

ان (المملك 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 (المملك) الذي هو (خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها.. بمقتضى الفكرة السياسية)... فابن خلدون يرى ان المملك او الدولة نظام ضروري لا غنى عنه، وينهض في وجه المنكرين لوجودها برغم طابعها (القهري) و (التغلي). 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، وتعبير اخر انه يميز بين معنى الخلافة من ناحية ومعنى المملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والمملك 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 الاخرية والدنيوية الراجعة اليها... والغرض هنا هو التنويه بتعلق ابن خلدون بضرورة الدولة في وجه منكريها من ناحية، وفي وجه الذاهبين مذهب ردها الى الحد الأدنى، على ما سيأخذ به، في سياق مقاربة معاصرة، غلاة الليبراليين.

والمبدأ الجوهرى الذى يتبقى من أجل أن يكون فكر ابن خلدون ضارباً في (الليبرالية السياسية) أيضاً؟ الحرية، بكل تأكيد. ونصوص ابن خلدون لا تظن على قارئها بأشياء 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 حادثة ليبرالية، وأن كانت هناك وجوه أخرى قد جذورها في فلسفة ما قبل الحداثة (جدعان، المقدس والحرية، 2009، ص 395).

يخلص جدعان الى أمرين هامين تحدد حادثة 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 الإصلاح الديني البروتستانتى ونشأة الليبرالية الاقتصادية

كلمة اخيرة

كل الذي سقته في الحديث عن حادثة وحداثات تكلم عنها جدعان في مؤلفاته، هي حادثة تبدأ وتنتهي لتبدأ واحدة أخرى -وكانها 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 المستقبل¹⁴) 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 جنوحى 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

الرأسمالية، وحد يمتد في تاريخ سالف وفي رؤية ثقافية اتباعية - اي محافظة- ضاربة في ما يسمى اليوم بالرؤية (الجماعية). تداخل ابن خلدون هذان الحدان او الطرفين 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 عديماً مناهضاً للنهضة والتقدم - وفقاً لهذا التمثيل 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.

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.

القرن. إعصار في الأسس الرئيسة المقوم للوجود التاريخي: اعصار، هو الأشد منها، في دين الإسلام، واعصار في التواصل وفي المدينة الموحدة، واعصار في القيم، واعصار في الثقافة“ (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص10).

وأن سبب هذه المحاكمة التي يجريها جدعان ما هي إلا إعادة الجمع بين ثمرة افكاره السابقة وبين الاجتهادات والرؤية الحالية التي يراها لواقعنا المتغير، لما طال الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاخلاقية للمجتمع العربي، والتنبيه على الخطر الحي والمصير الكارثي الذي يترتب بوجودنا، ولأنه كارثي فإنه يقرر - أي جدعان- وضع او كتابة (مرافعة) فكرية صارمة تطال الوجوه المركزية الحاكمة للمستقبل (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص11)

وأهم ما أراد بيانه جدعان في القسم الثاني من كتاب (مرافعة...)، من خطر كارثي هو ما يسمى (بالربيع العربي) بدءً من عام 2011، انطلاقاً من تونس ومروراً بليبيا ومصر وسورية واليمن، وقبلهم العراق وما حصل فيه بعد التدخل الأمريكي، الى تأسيس ما يسمى بالجهاد والقاعدة وداعش وغيرها من الاحداث والعصابات الاجرامية (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص12-13) (وكذلك يراجع

الى غيره“ (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص11). وهذا ما يدل على ان جدعان ما يزال يؤمن بمعظم افكاره في كتاب الطريق الى المستقبل، وأن أراد محاكمتها في كتاب مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، إلا أننا -وعلى الرغم من هذه المحاكمة- نراه بأنه ما يزال يؤمن بمعظمها -او نقول جميعها ان صح التعبير- ان لم يكن جميعها.

فجدعان يحاول إعادة النظر بما قاله سابقاً، بقوله: ”حين أعاد النظر اليوم في القضايا والمسائل التي عرضتُ لها في حدود العقود الاخيرة من القرن الذي تنتسب اليه الافكار والمطارحات التي أنطوى عليها ذلك العمل، وحين اعارضها بما هي عليه الامور اليوم، عند أواسط العقد الثاني من القرن، وبما اتمثله وأدركه الآن، تشخص تلك الأفكار والمطارحات أمامي في إهاب جملة من (الأسئلة) التي تثير (عُصاراً) اي غباراً شديداً، او رياحاً تثير السحاب وتنذر، في بعض وجوهها، بنار حارقة لم تبلغ حال (الاعصار)“ (جدعان، مرافعة للمستقبلات العربية الممكنة، 2016، ص10).

وهذا الاعصار كان ” يحمل ثلة من (الانقلابات العميقة)، وي طال اكثر المناطق دقة وحساسية وجلالاً، في الحياة العربية (الجديدة)، اعني هذه الحياة التي تعلن عن نفسها، على وجه التحديد، في مبدأ

وعربية أيضاً، يتم توظيفها في التخطيطات التي تعد للشرق الاوسط وللعالم العربي برمته، وما هي إلا حالة (ارتداد على الحادثة) في المقام الاول، أي أنها ” ردة على صدمة الحادثة بصدمة مماثلة، ... تمثل حالة (تضاد) يتداخل فيها (فعل حداثي) و (رد على الحادثة)، لكن الظاهرة في ماهيتها النهائية نهوض في وجه السرديات الكبرى للحادثة الغربية، ... تمثل (رداً مرضياً على الحادثة) 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 والحادثة العربية التي جاءت في أواخر القرن التاسع عشر، انتهت قبل ان تبتدأ معاملها ونتائجها وثمارها بالظهور، بظهور الربيع العربي - او بالاحرى الخريف العربي- اي ان الواقع العربي بانتظار حادثة 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

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، ص302-303). وبدلاً من ان يكون هذا الربيع اخضرًا حكيمًا، جاء احمرًا قانيًا، 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 طائفيًا فقط، وأما 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، وللارمنة 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

- الابداع والاتباع عند العرب)، ج4، دار
الساقي، لبنان، 1994.
3. التريكي، فتحي و التريكي رشيدة: فلسفة
الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت،
1992.
4. التريكي، فتحي: الحداثة وما بعد
الحداثة، ضمن كتاب الحداثة وما بعد
الحداثة، تأليف عبد الوهاب المسيري
وفتحي التريكي، دار الفكر، دمشق، ط3،
2010.
5. تورين، الان: نقد الحداثة، ترجمة انور
مغيث، المجلس الاعلى للثقافة، 1997.
6. الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة
(دراسات ومناقشات)، مركز دراسات
الوحدة العربية، لبنان، ط1، 1991.
7. جدعان، فهمي: نظرية التراث
(ودراسات عربية واسلامية اخرى)، دار
الشروق للنشر والتوزيع، الاردن، ط1،
1985.
8. جدعان، فهمي: اسس التقدم العلمي
عند مفكري الاسلام في العالم العربي
الحديث، دار الشروق، عمان، ط3،
1988.
9. جدعان، فهمي: الطريق الى المستقبل
(افكار - قوى للازمنة العربية المنظورة)،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
بيروت، ط1، 1996.
10. جدعان، فهمي: الماضي في الحاضر
(دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة
الفكرية العربية)، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1997.
11. جدعان، فهمي: المقدس والحرية
(وابحاث ومقالات اخرى من اطياف
الحداثة ومقاصد التحديث)، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1،
2009.
12. جدعان، فهمي: تحرير الاسلام (ورسائل
زمن التحولات)، الشبكة العربية
للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014.
13. جدعان، فهمي: مرافعة للمستقبلات
العربية الممكنة، الشبكة العربية
للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016.
14. حسن، مصطفى: الزمن المشروع
الحداثي عند ادونيس، بحث منشور في
الانترنت، 5، www.sasapost.com يناير
2019.
15. السيد مهران، حمدي السيد: نقد التصور
الليبرتاري للدولة، مجلة الفلسفة، كلية
الاداب، جامعة الاسكندرية، مج2، العدد
2، 2016، الصفحات 2003-2028، بحث
منشور في الانترنت، -www.philos.jour-nals.ekb.eg ص2018.
16. سيلا، محمد: الحداثة وما بعد
الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين،

- بغداد، 2005.
17. الشرفي، عبد المجيد: الاسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991.
18. الشرفي، عبد المجيد: الثورة والحداثة والاسلام، حاورته كلثوم السعفي حمدة، دار الجنوب، تونس، 2011.
19. الشرفي، عبد المجيد: لبنات (في المنهج وتطبيقه)، ج1، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2013.
20. شلش، مصطفى: الليبرترية، بحث منشور على الانترنت، -www.m.mare-fa.org
21. عبد الرحمن، طه: سؤال الاخلاق (مساهمة في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2000.
22. عبد الرحمن، طه: روح الحداثة (المدخل الى تأسيس الحداثة الاسلامية)، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006.
23. عبد العليم، منى طه: ما بعد الحداثة وافول الكلمة، مجلة الفلسفة، كلية الاداب، جامعة الاسكندرية، مج4، العدد2، 2018، الصفحات 903-928، ص906-907. بحث منشور في الانترنت، 24. www.philos.journals.ekb.eg .
25. عبد الغني، فرح: الفرق بين الليبرالية والعلمانية، بحث منشور في شبكة الانترنت، 20، www.sotor.com، يناير 2021.
26. كاظم، واثق حسن: الدين والسياسة في فكر فهمي جدعان، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الاداب، الجامعة المستنصرية، 2021.
27. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
28. مجموعة مؤلفين، ضمن كتاب مستقبل الليبرترية (سلسلة مفاهيم الليبرترية وروادها 7)، تحرير ديفيد بوز، ترجمة صلاح عبد الحق، مراجعة وتدقيق فادي حدادين، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، ايار 2008.
29. الوردي، علي: منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، 1994.