

عبد الإله بلقزيز

## من النهضة إلى الحداثة

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩). ٣١٨ ص. (العرب والحداثة؛ ٢)

يوسف بن عدي(\*)

أستاذ باحث في شؤون الفلسفة، مراكش - المغرب.

### - ١ -

الأمر الذي ينسحب أيضاً على الجزء الثاني من النهضة إلى الحداثة، وذلك لامتداداته البارزة في المؤلفات التي تعالج قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر. ومن ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، كتاب: **أسئلة الفكر العربي** (٢٠٠١) وكتاب: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (٢٠٠٢)، وأخيراً وليس آخراً كتاب: **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (٢٠٠٨).

يواصل الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز انخراطه في كتابة **الحداثة في الفكر العربي**، وذلك، كما يبدو، ضمن مشروع **العرب والحداثة**. ومن هنا، فإننا سنتوقف في هذا المقال عند تفاصيل الجزء الثاني من هذا المشروع، وهو كتاب: **من النهضة إلى الحداثة** (٢٠٠٩).

لقد قدمت مداخلته<sup>(١)</sup> بشأن الجزء الأول المعنون بـ **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (٢٠٠٧) - ينبّه د. بلقزيز إلى أن الجزء الأول سوف يعاد إصداره تحت عنوان: **من الإصلاح إلى النهضة** - حيث أشرت إلى أن هذا النصّ (الجزء الأول) لا ينفصل عن النصوص الفكرية والنقدية التي ألفها د. بلقزيز، وهو

لا شك في أن اكتشاف الخيط الناظم لهذه النصوص إنما يتمثل في **إشكالية الدولة**، إذ لا سبيل إلى التقدم أو النهضة أو تحقيق الحداثة إلا من خلال الدولة. فمع أن هناك بعض المواقف النقدية إزاء الوطنية وأدوارها الداخلية، وارتباطاتها الخارجية، فإن مدارات الفكر العربي

youssef\_ben\_addi@hotmail.com.

(\*) البريد الإلكتروني:

(١) انظر مراجعة يوسف بن عدي، لكتاب: عبد الإله بلقزيز، «العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين»، **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٦ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨)، ص ١٤٩ - ١٥٥.

السياسي العربي، هذا من جهة أولى. وأما من جهة ثانية، فإن الشق الآخر من خطاب د. بلقزيز هو تناوله لقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، وذلك بتوظيف رؤية تركيبية نقدية للمتن المعرفي (الإبستمولوجي) العربي وطرق تفكيره في النهضة والإصلاح والثورة... ثم الحداثة. ولعل الشاهد على ذلك كتاب: **إشكالية المراجع في الفكر العربي المعاصر** (١٩٩٣)، وكتاب: **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوة والسياسة** (٢٠٠٥)، وكتاب: **العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين** (٢٠٠٧)... وغيرها من النصوص الفكرية التي تطمح إلى تأسيس فكر عربي معاصر وفق مقولات الخصوصية العربية ونسبية التاريخ الكوني وفعالية نقد الذات والآخر...

وبعد، إن احتواء الكتابة لدى بلقزيز على الوجه السياسي والفكري (الثقافي) لا يعني انفصال الوجهين بقدر ما يشير بقوة إلى تداخلهما، إذ إن تفكير الكاتب في التجارب العربية وتحولاتها الراهنة إنما يمر بأدوات معرفية من نقد وتعديل أو تركيب وإعادة سبك، مما يجعل التفكير السياسي في كتابات بلقزيز تتسم بروح الاتزان والمرونة، وهو الأمر الذي يشهد به الكثير من التيارات الأيديولوجية العربية باختلاف أطيافها.

(النهضة والإصلاح والثورة... الحداثة إلخ) لا يخرج عن نطاق التفكير في المسألة السياسية... يقول عبد الإله بلقزيز: «من المفارقات أن فكرة الدولة، التي لم تكند تستقر في المخيال الجماعي العربي عبر التاريخ، لا تنشأ إلا في كنف مثل هذه اللحظات من التأزم السياسي والاجتماعي. غير أن هذه التي دعوانا بالمفارقة سرعان ما تتبدى - عند التأمل والتحليل - ظاهرة «طبيعية» أو مفهومة»<sup>(٢)</sup>.

ويردف الكاتب أيضاً كلامه، في سياق بناء الخطاب العربي في الحداثة بأن «الدولة تشكّل - وهي دائماً شكلت - رهاناً رئيسياً لإنجاز الحداثة وتحديث المجتمع» (ص ٢٨٨)... إذن كانت هذه بعض الشواهد على مركزية الدولة في الفكر العربي.

لا ينبغي أن يفوت القارئ أن الكتابة الفكرية لدى عبد الإله بلقزيز هي كتابة مزدوجة، أعني أنها تنخرط في حقل السياسة ومجرباتها الإقليمية والوطنية والدولية. وأي ذلك كتاب: **عرس الدم في الجزائر** (١٩٩٨)، وكتاب: **العنف والديمقراطية** (٢٠٠٠)، ثم كتاب: **أزمة المشروع الوطني الفلسطيني: من فتح إلى حماس** (٢٠٠٦)، وأخيراً وليس آخراً كتاب: **السلطة والمعارضة: المجال السياسي العربي المعاصر: حالة المغرب** (٢٠٠٧)، وغيرها من النصوص السياسية والأيديولوجية التي تراهن على بناء المجال

(٢) عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٨)، ص ١٠٠. ويمكن للقارئ أن يعود أيضاً إلى: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ورضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠).

العربي: أنور عبد الملك، وناصر، وعلي أومليل.

وغني عن البيان أن الكاتب المغربي قد تصوّر هؤلاء ضمن رؤية منهجية تستند إلى نظام الفكر الواحد الذي يحتوي على قسّمات مشتركة وإشكالات موحّدة. وهكذا يبدو أن الثنائيات المرسومة من قبل عبد الإله بلقزيز في الكتاب: النهضة والدولة الوطنية، والثورة والدولة الوطنية، والعلمانية والدولة الوطنية، وأخيراً وليس آخراً، الإسلام والدولة الوطنية... إنما تشي بأنّ الثابت البنيوي هو الدولة الوطنية التي هي إشكالية مشتركة بين هؤلاء المثقفين العرب. وفي السياق ذاته، يقول بلقزيز: «ولوجود السؤال النهضوي نفسه - وفي جملته سؤال الدولة الوطنية - في جوف الفكر العربي. ولم يكن صدفة أن الأسئلة عينها تردّت، وإن بصيغ أخرى، في نصوص مفكرين عرب آخرين من الجيل الفكري نفسه» (ص ٦٤).

وعلى هذا سارع أنور عبد الملك إلى انتقاد مشروع الدولة الوطنية في مرحلتي النهضة (محمد علي) والثورة (الناصرية). ومن ثمة كانت رؤية هذا الرجل في الفكر العربي رؤية نقدية لمشهد من المشاهد العربية الحديثة. وأما ناصر، فقد استحضر بقوة الصراعات الطائفية والعصبية في لبنان من أجل تأسيس فكرة العلمانية في الثقافة السياسية والأيدولوجية العربية المعاصرة. والمتأتى من ذلك أن نقد الفكر الطائفي والسلطة الدينية إنما هو المسار المؤدي إلى بناء دولة مدنية.

وأخيراً وليس آخراً يتوقف د. بلقزيز

أعلم أن د. عبد الإله بلقزيز لم يدعُ في نص من نصوصه الفكرية والسياسية إلى التماهي مع الغرب ومجاراته في أفكاره ومنظوماته الفلسفية والقيمية وتحويلها إلى خطاب أيديولوجي، وإنما يتعامل الرجل بروح النقد والتملك ثم التجاوز... وعلة ذلك هو استحضار بلقزيز للتاريخ الثقافي العربي بأمجاده وانعراجاته... وهو الأمر الذي دفع الكاتب إلى التفكير في مقولة الحداثة على غير تفكير دعاة الحداثة، أو بالأحرى دعاة الانسلاخ عن الجذور العربية الأصيلة. وهكذا ردم بلقزيز أهم مبدأ من مبادئ الحداثة الغربية هو مبدأ الإطلاقية والكونية. فمتى علمنا أن فكرة الحداثة ترتبط بميلاد تكوين تاريخي واجتماعي وحمولة سياسية وأيدولوجية، فإن واقع الحداثة هو النسبية لا الإطلاقية، والخصوصية لا الكونية... يقول بلقزيز: «لكننا نسائل بعض غلوّ النظرية المعيارية والمركزية الذاتية عند الذاهبين به إلى حدّ القطع بأن لا حداثة ممكنة إلا على مثال الأصل» (ص ١٠). ومن ثمة كان التقبل العربي للحداثة فيه كثير من الالتباسات من حيث استيعابها في مراحل محددة من نشأتها وتطورها... مما أسفر عنه تفاوت إيقاع الخطابات: الإصلاحية، والنهضوية، والحداثيّة في التعبيرات والتجليات.

لقد تمكن د. بلقزيز، في نصه: من النهضة إلى الحداثة (الجزء الثاني) من انتخاب نماذج فكرية عربية معيّنة باعتبارها عيّنات لتشخيص طرق التفكير في مسألة الدولة الوطنية. ويظهر ذلك من خلال أسماء وازنة، ومن العيار الثقيل في الفكر

التأخر التاريخي إنما يتم عبر الماركسية التاريخية. وهي ماركسية ماركس أيديولوجياً. وهكذا تمكن بلقزيز من رصد مكونات الخطاب التاريخي الحديث في فكر عبد الله العروبي من خلال جل أعماله المركزية. ولعل التفكير في الدولة هي من توجهات مشروع العروبي. والدولة لدى هذا الأخير لا تعني الطبقة أو القومية بقدر ما هي الدولة الليبرالية الحديثة الساهرة على حرية الفرد وطموحاته... ومن ثمة كان السؤال الإشكالي البارز هو: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية قبل (وبدون) أن يعيش مرحلة الليبرالية؟».

ومن هنا كان المشترك بين العروبي وياسين الحافظ هو وضع مقدمات ليبرالية للماركسية. لقد انتقد ياسين الحافظ التقليد والأصالة... نحو الدعوة إلى فكر ليبرالي و«الماركسية ذاتها بوصفها وريثة القيم الليبرالية» (ص ٢٢٤). وهكذا كانت دعوة ياسين الحافظ إلى الجمع بين الماركسية والليبرالية، وهو الأمر الذي انتقده محمد عابد الجابري في كتابه: **الخطاب العربي المعاصر**. يقول بلقزيز: «إن إدراك ياسين الحافظ للمجذر المشترك بين أنغلز ولينين وغرامشي، وبين ميكافيلي في النظر إلى السياسة بعقلانية، هو نفسه إدراكه للصلة غير القابلة للفصل بين الماركسية والليبرالية...» (ص ٢٢٤).

وأما العينة الثالثة والأخيرة التي انتخبها د. بلقزيز في إطار إشكالية الحداثة، فهي متمثلة في هشام جعيط. لقد اشترك هذه الأخير مع كل من العروبي والحافظ في الأحداث التاريخية: نشوء الفكر الليبرالي العربي في الأربعينيات، والاستقلال الوطني

مع أعمال علي أومليل من حيث قوة رصده لدى حضور الدولة الوطنية في الوعي الإصلاحي العربي والإسلامي والإخواني. وهكذا كانت رؤية أومليل رؤية نقدية للتأويلات الحاصلة لفكرة الحداثة (الدولة الوطنية) من قبل الإصلاحية العربية. فكان أخذ «ظرفية الضغط الأجنبي» وسياق نشأتها والتفكير فيها (أي الدولة) من العناصر القوية في تصور صاحب كتاب: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**.

لقد اختلفت مناسبات تفكير كل من أنور عبد الملك وناصيف نصار وعلي أومليل في مسألة الدولة الوطنية، ويظهر ذلك وفق اللحظات التاريخية والرهانات الاجتماعية، ما بين عنفوان الدولة، وما بين انهيارها... بمعنى هل كان بالإمكان، بالمعنى الإبيستيمي (فوكوي)، أن يفكر هؤلاء في غير ما فكر فيه؟

### - ٣ -

إن عنوان الكتاب: **من النهضة إلى الحداثة** إنما يشير بقوة إلى ذلك الانتقال المعرفي والأيدولوجي في الخطاب العربي. ولعل دراسة عبد الإله بلقزيز لمقالات الحداثيين من خلال نماذج عربية: عبد الله العروبي، وياسين الحافظ، وهشام جعيط، إنما تشخص إيقاع الكتابة النقدية المتسارعة والكثيفة من حيث الخلفية النظرية والفلسفية. وهو الأمر الذي دفعنا إلى اعتبار هؤلاء قد أسسوا بالفعل، وكما وضّح ذلك بلقزيز، **الخطاب الفلسفي العربي للحداثة**. وهذا يعني من الناحية المنهجية أن الإشكال المرجعي الجامع بين هذه النماذج الفكرية هو إشكال الحداثة.

لقد تصور العروبي أن الخروج من

هذه الأخيرة التي وجهت تفكير هؤلاء المفكرين العرب في انتقاد النزعات التقليدية والانتقائية التي كانت من وجوه مناهضة الفكر الحداثي ومقولاته... من ثمة كان التاريخ وآلياته هما المدخل الرئيسي في بيان محدودية الفكر الماضوي وقصوره النظري في تمثّل عجلة التقدم والتطور.

#### - ٤ -

لا شك في أن التفكير في قضايا الفكر العربي ومداراته إنما ينتهي إلى مركزية الدولة أو المسألة السياسية، إذ إن النظر في التقدم والنهضة والاستقلال والثورة... والحدّثة - كمشاهد من التاريخ العربي الحديث والمعاصر - لا يستوي إلا بالنظر في إشكالية الدولة والوعي بها... وهكذا فلا مشروع للحدّثة العربية إلا بقيام الدولة الوطنية الحديثة. ولعل هذا الأمر هو الذي دفع الكاتب المغربي بلقزيز بعملية رصد تجليات الحدّثة: السياسية والاجتماعية والفكرية... ورصد دلالاتها ومعانيها لدى أجيال مابعد الثورة □

لتونس، والمدّ القومي العربي في الخمسينيات والستينيات، وهزيمة المشروع القومي عام ١٩٦٧. فهذه الوقائع وغيرها إنما كانت المحدّد الأساسي في إعادة النظر في معاني الحدّثة فكرياً وسياسياً واجتماعياً... وهكذا كانت الحدّثة لدى جعيط هي التي تصدر عن «دينامية داخلية» (ص ٢٤٣)، وهذا يعني عدم تجاهل الخصوصية العربية على حساب التاريخ الكوني. والظاهر أن اهتمام المثقف التونسي جعيط بالتراث والحدّثة على حدّ سواء إنما ساهم في هيمنة، كما يقول بلقزيز، «التوتر الإشكالي»، الذي يعني الجمع بين «رؤية ممانعة للحدّثة - أو على الأقل - ناقدة متحفظة وشديدة التمسك بالثوابت (...) ورؤية مدافعة عن الحدّثة وكونية في قيمها، ناقدة للتراث وللمقاربات التقليدية المختلفة المنتصبة في وجه الحدّثة» (ص ٢٦٤).

وعلى هذا، فإن القواسم المشتركة بين عبد الله العروي وياسين الحافظ وهشام جعيط إنما تتبين في بؤرة إشكالية الحدّثة،