الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دباغين –سطيف2–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مادة: فلسفة عربية معاصرة

مطبوعة بعنوان:

فلسفة عربية معاصرة

مقدمة لطلبة السنة ثالثة ل.م.د

تخصص: فلسفة

إعداد الدكتور: الشريف زروخي

أستاذ محاضر –ب–

الموسم الجامعي: 2018/2017

فهرس المحاضرات:

1.نهضة العالم العربي الاسلامي في القرن 19 (الأسباب، المظاهر، الانعكاسات).

2.نشاط الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ضبط المفهوم، ميدان هذه الدراسة).

3.الاتجاهات العربية المعاصرة (حضور الاتجاهات الغربية في الفكر العربي المعاصر).

أ.الاتجاه المادي:

1.المادي التطوري(شبلي شميل).

2.المادي الجدلي (حسين مروة)

ب.الاتجاه الوضعي المنطقي (زكي نجيب محمود)

ج.الاتجاه الوجودي:(عبد الرحمن بدوي)

د- الاتجاه الشخصاني (محمد عزيز الحبابي)

و- الحداثة عند عثمان أمين.(الجوانية)

ي.الاتجاه النقدي (ناصيف نصار ،جورج طرابيشي ،محمد عابد الجابري ،محمد أركون)

4.المشاكل الأساسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر :

أ. مشكلة الأصالة والمعاصرة.

ب. مشكلة الكلية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

ج-فلسفة الانتقال من الوقائع إلى صياغة المفاهيم المجردة.

قائمة لبعض المراجع المعتمدة:

1) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، العربي، مركز الأنماء الدار البيضاء، ط2، 1996

2) محمد أركون، الإسلام والسياسة، والأخلاق، ترجمة هشام صالح، اليونوسكو، باريس، مركز الانماء، القومي بيروت، ط1، 1990.

3) محمد أركون، الانسنة والاسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة و تقديم د محمود عزت، دار الطليعة بيروك، ط1، كانون الثاني/ يناير2010.

4) محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البضاء، ط2، 1996

5) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ت، هاشم صالح، دار الساقي بيروت، 1992

6) محمد أركون، الفكر الاصولي وإستحالة التأصيل، ت، هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999

7) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 2011.

8) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، ط1، 2009.

9) *Tunis Alif Editions de,lectures du coran, Mohamed Arkoun- 1990 eénarretidéM.La*

10) *MOHAMED ARKOUN, Humanisme et ISLAM combats - et propositions, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005,*

11) *Essais sur la pensée islamique. Paris ,- Mohamed ARKOUN 77 19.Maison neuve et larose*

12) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث(مابعد الطبيعة)، تعليق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط1989،3.

13) أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي بيروت لبنان، ط1، 2011.

14) إكرام لمعي، الإختراق الصهيوني للمسيحية، دار الشروق القاهرة، ط2، 1993

15) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت (لبنان)، الطبعة الأولى، فبراير 2012

16) برهان غليون، نقد العقل، في العقل ومسألة الحدود، دار الفنك، الدار البيضاء، 1997.

17) جورج زيناتي، الفلسفة في مساراتها، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط2، 2013.

18) جورج قرم، المسالة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل احمد خليل، مراجعة المؤلف ونسيب عون، دار الفارابي بيروت ، ط1، 2007.

19) حسن بن حسن، النظرية التاويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1992.

20) حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الاول اشكالات، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

21) حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي القاهرة، 1977.

22) حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2000.

23) سعيد ادوارد، الإستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط7، 2005.

24) طه عبد الرحمان، العقل الديني وتجديد العقل، بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.ط1997،2.

25) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي، العربي، ط1، 1994.

26) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 2 ،1988.

27) على حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 2، 2000

28) فتحي المسكيني، الكوجيتو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات الإختلاف، ط1، 2013.

29) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ت حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت لبنان، ط1، 1981

30) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، الدار البيضاء للنشر، ط2، 1998

31) مطاع صفدي، استيراتيجية التسمية، في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت،1986.

32) ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب ،ط4، 2005.

33) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 1999.

34) نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008.

35) نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط1995،1.

36) يورغن هابرماس، القول الفسلفي للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995.

37) – *A. Touraine, Critique de la modernité, Fayard, Paris, 1993,*

38) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ة أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد1، ط2، 2001.

39) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، بيروت الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1993

40) محمد عابد الجابري: اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبيعي ام مشكل ثقافي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987

41) العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي ،1971

42) تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي 1،1982

43) بنية العقل العربي (نقد العقل العربي 2،1986

44) العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي 3،1990

45) العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي 4.

46) من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية"، 1977

47) إشكاليات الفكر العربي المعاصر" ،1986

48) الخطاب العربي المعاصر" ،1982

49) "وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر" ،1992

50) "المسألة الثقافية" 1994

51) "الديمقراطية وحقوق الإنسان" 1994

52) "مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب" 1995

53) "المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" 1995

54) "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" 1996

55) "المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية" 1996

56) حسين مروة، دراسات نقدية في ضوء المنهج الواقعي،مكتبة المعارف بيروت،ط1، 1988
حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والاسلامية، دار الفارابي،بيروت لبنان، ط2، 2008

57) ناصيف نصار ، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994

58) مجتمع جديد،(مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1995

59) صيف نصار، التواصل الفلسفي و المجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (347)، شهر كانون الثاني، يناير، 2008

60) منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995

61) طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006

62) ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث الى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط1، 1997

63) جورج طرابيشي، نظرية العقل العربي :*نقد نقد العقل العربي ج1*

64) إشكاليات العقل العربي :*نقد نقد العقل العربي ج2*، صدر2002

65) وحدة العقل العربي :*نقد نقد العقل العربي ج3*

66) العقل المستقيل في الإسلام :*نقد نقد العقل العربي ج4*، صدر2004

67) مجموعة من المؤلفين، محمد عزيز الحبابي الشخصانية والغدية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2015م.

68) الحبابي، الشخصانية الاسلامية، دار المعارف، القاهرة،ط2.

1- مدخل إلى الفكر العربي المعاصر

1.نهضة العالم العربي الإسلامي في القرن 19 (الأسباب، المظاهر، الانعكاسات).

أ- تاريخية النهضة العربية:

مدخل: ننطلق من عدة تساؤلات: ما مفهوم النهضة ؟ما الفرق بين النهضة والثورة؟ماهي مظاهر النهضة العربية (الأسباب، المآلات)؟ ماهي أهم المشكلات وموضوعات الفكر العربي المعاصر؟ هل استطاع الفكر العربي المعاصر التعبير عن واقعه واستيعاب مشكلاته الراهنة؟ هل نتحدث عن فكر أم فلسفة أم ايديولوجية ؟ هل الفكر العربي فكر كوني أم فكر محلي يتحدد بمحددات هوياتية دينية وعرقية؟ لا شك نحن أمام إشكالات متداخلة لحد التعقيد، لهذا ينبغي الاشتغال على كل إشكالية على حدى كفعل تفكيكي ثم نصل إلى مرحلة اعادة البناء بعدما نكون قد فصلنا بين ماهو أيدولوجي وماهو فلسفي في فكرنا العربي المعاصر، وأوّل إشكالية تصادفنا هي مشكلة المصطلح؟

1- في مفهوم النهضة: إن النهضة Renaissance لا تأتي كطفرة في التاريخ أي تأتي هكذا، بل لها أسباب عديدة قد تكون سياسية، اقتصادية ،ثقافية، علمية، اجتماعية ...الخ، ويحرك هذه الاسباب عقل ثوري.والعقل الثوري هو العقل الذي يستطيع تفكيك الواقع عبر النقد الذي يتوجه به إلى الأسس التي بنيت عليها الانظمة المسيطرة على مجتمع ما والمنتجة لكل اشكال المعرفة في فترة تاريخية من عمر المجتمع، وهذا مايعرف عند المفكر الفرنسي ميشال فوكوPaul-Michel Foucault(1926-1984م)، بالابستيمي épistème أو تاريخ أنظمة الفكر.[1]

ولكن عن أي عقل نتحدث؟ إننا نتحدث هنا عن عقل النخبة التي تملك القدرة على وعي مشكلات مجتمعاتها وعيا نقديا، ومنه فنحن لما نتحدث عن الفلسفة العربية نقصد عقول النخبة المفكرة الجادة والتي تشعر بروح المسؤولية اتجاه مجتمعاتها. هي مسؤولة على تشكيل الوعي بالحقوق والواجبات، كما أنها

[1] -مصطلح الابستيمي Epistème في نظر ميشال فوكو هو منظومة المبادئ العامة التي تنبني عليها ثقافة معينة في زمن تاريخي محدد، وهذه المبادئ تكون بمثابة النسق الموحد لكل اشكال الخطاب التي تمارس سواء كان الخطاب سياسي أو علمي أو لاهوتي أو فلسفي، وإذا تغيرت تلك المبادئ صاحبه تغير جذري في المعارف. ينظر ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تعريب سالم يفوت، الدار البيضاء، 1986، ص130

مسؤولة على اعادة بناء المفاهيم وتصحيحها في المخيال الجمعي. كما هي مطالبة بضرورة التفكر لإنجاز الحداثة أو العلمنة ومعاصرة الرهانات التاريخية، لأن العلمنة كما يقول محمد أركون هي: " موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[2] ويعبر عن انجاز علمي أو سياسي، انها تقتضي وعي تاريخي نتجاوز عبره التفسيرات اللاهوتية والأسطورية لتراثنا، لكن مجتمعاتنا كانت معاصرة للحداثة ولم تسهم في صناعة الحداثة، فنحن وجدنا في زمن الحداثة دون الإسهام فيه، لأن الحداثة الحقيقية إذا أردنا حسب عبارة المفكر الألماني هيغلGeorg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831م) هي: ادراك العصر في الفكر"، إن مجتمعاتنا لاتزال تعيش على رهانات القرون الوسطى حتى اليوم، أي إلى غاية القرن التاسع عشر أين وجدت المجتمعات العربية نفسها مضطرة إلى ضرورة التحول والانتقال من التفكير القروسطي إلى تفكير كثر حداثة، لكن هل تشكل الوعي بهذه اللحظة التاريخية؟ وهل الأطروحات التي تعرض في ساحة الفكر قادرة على تشكيل مجتمع المواطنة، وبناء الدولة الحديثة دولة المؤسسات الديمقراطية؟

وكاستنتاج أولي حول مفهوم النهضة نقول هي:"سيرورة تاريخية تقتضي وجود اشكاليات ويتدخل العقل في هذه الاشكاليات"، وعليه فالنهضة تقتضي الوعي بالمشكلة والانخراط في تفكيكها وإعادة بنائها، كما تفترض طرح الأسئلة الحقيقية، مثل السؤال الذي اثاره شكيب ارسلان لماذا تقدم الاوروبيون وتأخرنا نحن؟ مما يعني أن الفرد الغربي تمكن من تغيير مسار التاريخ عندما تشكل لديه الوعي بضرورة التقدم. لكن التقدم في التاريخ يقتضي تراكم جملة من المنجزات الثورية مثل التقدم العلمي والتقني والسياسي(الثورة الفرنسية La Révolution française1789-1799م))، لهذا نحن بحاجة ماسة لفلسفة التاريخ التي عبرها يمكننا فهم عنا على هامش التاريخ واسباب ذلك، وفهم موقعنا في التاريخ يعني الاهتمام بمشكلاتنا الحقيقية والانخراط في بحثها، لأن غياب النقد التاريخي يعني أن مشروع النهضة يظل مجرد حلم أو مشروعا يوتوبيا لم يتحول إلى واقع ولم تتحدد بعد مفاهيمه وآلياته المنهجية والاجرائية،[3] وعليه هل الفلسفة العربية انخرطت في مشكلاتها بحثا عن الحلول؟ وهل العقل العربي كان قادرا على استيعاب المشكلات إلى درجة

[2]-محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 3، بيروت – لبنان، 1996، ص 10

[3]-محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1987، ص5-6

التنظير؟ وهل نتحدث عن نظال فكري أم عن فكر فلسفي عربي ينتمي إلى مشكلاته ولكنه قادر على أن يكون له أفق كوني؟

ماهو ملاحظ في العالم العربي غياب لفلسفة التنظير، بمعنى أن العقل العربي لم يرق بعد إلى درجة الابداع فهو لم ينتج فلسفة ولم يبدع نظرية أو موقف أو مذهب أو تيار فلسفي أو مدرسة فلسفية، وعليه قد غابت المدرسة عن الفلسفة العربية. لكن لماذا عجزت الفلسفة العربية عن تكوين مدارس على غرار المدارس اليونانية قديما أو المدارس الفلسفية الغربية حديثا؟ ويجيبنا المفكر اللبناني ناصيف نصار(ولد 1948م) وآخرون عن سبب غياب المدرسة برده إلى غياب الابداع في الفكر العربي وما هو موجود لا يعدو تقليدا للمدارس الغربية وتقليد لذواتنا التراثية، ويعد مشروع زكي نجيب محمود أنموذجا للتبعية والتقليد، أما الابداع الحقيقي فهو القدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، ويتم على مستويين أولا التواصل مع الأنا في المستوى الاول ومع الآخر في المستوى الثاني، وهكذا فالابداع " يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني حتفاظ الأطراف بكيانها الخاص...والابداع لا يكون دون استقلال ومشاركة"[4]والمعروف عن الفلسفة أنها تتميز بجهازها المفاهيمي ومنه سؤالنا: هل العقل العربي أسهم في إثراء الجهاز المفاهيمي للفلسفة أم لا ؟

موقف محمد أركون من السؤال كان موقفا صادما لأنه أنكر على العقل العربي الإبداع بكونه لم يسهم في اثراء الجهاز المفاهيمي للفلسفة، وبالتالي موقع العقل العربي في التراث الإسلامي من منظوره احتل موقعا سلبيا لم يرق إلى المفهوم الذي عرفته الفلسفة اليونانية مع أرسطو. لهذا الفكر العربي يعاني من اشكالية التحكم في المفاهيم يقول"ينبغي علينا أن نقوم بعمل طويل وصبور من أجل توضيح المفاهيم قبل أن يحق لنا أن نمتلكها ونستخدمها من جديد"،[5] مما يعني أن الفكر الذي سيطر على ثقافتنا اليوم فكر قد صار خارج مجال المعرفة المعاصرة فاقدا للفعالية اللازمة، لأنه "لا يفكر في المفاهيم المعطاة التي تهيمن على كل الفضاء آت المعرفية والاجتماعية والسياسية"،[6] إنه غير قادر على استيعاب المفاهيم الحداثية استيعابا معرفيا، كما

---

[4]– ناصيف نصار، طريق الاستقلال(سبيل الفكر العربي إلى الحرية والابداع)، دار الطليعة، بيروت،ط1988،3،ص18

[5]–محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص08

[6] - *Mohamed Arkoun, Histoire de l'islam et des musulmans en France du Moyen Age, à nos jours sous la direction de Mohamed Arkoun, préface de jacques le Goff, Editions Albin Michel, 2006, P23*

أنه عاجزا عن إبداع مفاهيم، مما يعني أن دوره لا يتجاوز عملية نقل المفاهيم من الفضاء التداولي الغربي إلى فضاء مغاير (عربي)، والعمل على تبيئة المفاهيم وتوظيفها توظيفا مغلوطا، كان له أثره السلبي، إذ أسهم في اغتراب الواقع وتأزمه.

وبالاضافة إلى غياب الابداع المفاهيمي توجد مشكلة التجزئة، أي غياب النظرة الشمولية لمكونات المشكلة التي تعاني منها مجتمعاتنا. هذا الغياب ساهم في تأخر مجتمعاتنا عن حركة التاريخ التي تشكلت بعيدا عن رؤيته، كما نلاحظ غياب الحوار بين مشاريع النهضة العربية كل هذه العوامل أسهمت في تعطيل قدرة الأطروحات على التأثير في الواقع. وظلت المشاريع بعيدة كل البعد عن امكانية تأسيس وعي مدني يمكن أن يقطع مع منظومة القيم اللاهوتية القائمة على مركزية الوحي مهملة الفعل الإنساني وإرادته في التغيير، مما يعني أن المشروع النهضوي ظل في مستوى القضايا التراثية والهوية، ولم يتحول إلى فكر سياسي واجتماعي وتاريخي.[7]أضف إلى ذلك غياب النقد الحقيقي الذي يتجه مباشرة إلى تفكيك المسلمات والأسس والمبادئ، لأن العقل البشري يحتاج دائما إلى إعادة النظر في مسلماته وتصوراته وطريقة نظرته للوجود، مما يعني غياب النقد تماما عن العقل العربي لأنه في الكثير من الأحيان نجده منهما بمشكلات غير موجودة، أو بمشكلات لا تنتمي إليه مما يجعله لا يفكر أصلا وهذا العامل هو الآخر أسهم في استمرار مشكلات الهوية إلى يومنا الراهن مشكلات تأبى أن تتحول إلى ماضي وهذا يتناقض والحداثة التي تعني القطيعة مع الماضي.[8]

لكن ماسر غياب النقد في الفكر العربي؟

الجواب يكمن في أن بيئة المفكر العربي لا تسمح له بفعل النقد، لكن ما نوع البيئة التي ينتمي إليها العقل العربي والتي ترفض النقد؟ يرى زكي نجيب محمود (1905-1994م) أن البيئة التي ينتمي إليها المفكر العربي لا تقوم على أسس التفكير المنطقي السليم، يقول:" إن ظروف الحياة في مصر ليست مما يعين العقل على التفكير بمنطق سليم، إذ توشك ألا تجد فيها شيئا تنبني فيه النتائج الصحيحية على مقدمات صحيحية"[9]وهذا الموقف فيه اشارة إلى غياب الرؤية العلمية وسيطرة الرؤية اللاهوتية التي تعرقل الفكر الحر والعقلاني المستنير بأضواء الفلسفة، لهذا كان زكي نجيب يدعو إلى ضرورة تبني الرؤية الوضعية لتحرير العقل

---

[7]- محمد وقيدي، احميدة النفير، لماذا أخفقت النهضة العربية،دار الفكر دمشق، ط1، 2002، ص17-18

[8]- برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين التبعية والسلفية، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 1989، ص184

[9]-زكي نجيب محمود، خبة العبط، القاهرة، 1947، ص145

العربي من قيود الموروث كما حدث في العالم الغربي الذي تحرر من الرؤية الميتافيزيقية، وقد عبر زكي نجيب محمود عن ضرورة الانخراط في منجزات الحداثة الغربية بقولهّ:" لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة...الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنونا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا"[10] يدعونا زكي نجيب محمود إلى ضرورة تتبع مسارات العقل الغربي في عملية تحرره من الرؤية اللاهوتية التي احتكرت الحقيقة وهمشت العقل، وكانت البداية في تراثنا مع أبي حامد الغزالي (1058-1111م) عندما ألف كتاب "تهافت الفلاسفة" والذي عده زكي نجيب محمود بمثابة من أغلق باب الفكر الفلسفي في عالمنا العربي اكثر من سبعة قرون، كما أشار المفكر إلى جملة من العوامل التي ساهمت في تعطيل مشروع النهضة منها:

-تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية عبر التضييق على الحريات وفرض الرقابة وهذا يتنافى وطبيعة الفكر الفلسفي الحر.

-خضوع الحاضر لسلطة الماضي من خلال البحث عن حلول لمشكلاتنا الراهنة في التراث يقول زكي نجيب محمود:" هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع أنه لم يبقى لنا منهم إلا صفحات مرموقة صامتة"[11] لهذا المفكر العربي لا يملك قدرة على الإبداع وبالتالي لا ينتج معرفة بل يستهلكها، في حين المفكر في العالم الغربي ينتج معرفة والمعرفة قوة بلغة فرنسيس بيكون. لكن لماذا المفكر العربي لا ينتج معرفة؟ فهل المشكلة تكمن في الفضاء الممارس فيه فعل التفكير أم في الفكرة ذاتها ؟ يجيب الكل بالإجماع أن الفضاء لا يمنح الفرصة للمفكر العربي ليفكر ويبدع، بحيث أن التفكير في العالم العربي مرتبط بالسلطة التي تسيطر على كل الفضاءات وتجعلها تحت الرقابة، مما يعني غياب مؤسسات بحثية وعلمية مستقلة بذاتها، وهناك أيضا مشكلة أخرى وهي القطيعة بين المفكر وواقعه، ومشكلة حضور التيارات الغربية في الفكر العربي دون وعي منا.

وبعد هذا المسار يمكننا التأكيد على أن الفكر العربي لم يتمكن من بناء فكر نقدي قادر على التفكيك واعادة البناء، لأن الوعي بضرورة النهضة يأتي دائما متأخرا في صورة محاكاة لواقع مغاير، وهذا واضح حتى

---

[10]-زكي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، 1951، ص223

[11]-زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1982، ص46

لما يتعلق الأمر بمستوى المصطلح، فلا تزال الأدبيات الفكرية لم تتفق على تحديد دقيق لمفهوم النهضة، هذا الأمر انتبه اليه المفكر هشام جعيط وهو من بين المؤرخين للفكر العربي يقول:" لقد تصفحت الدراسات الحديثة فلم أجد أي تعريف أو وصف مقنع لمفهوم النهضة"[12]وهذا فيه اشارة إلى أن محاولات تحديد المصطلح لا تخلو من البعد الأيديولوجي حـ صورت على أنها مجرد نتيجة حتمية لمسار تاريخي تراكمت ه التجارب ولم ينظر للنهضة على أنها فعل اختياري يقتضي التنظير بغية تحديد أهدافها واستيراتيجياتها ولآليات انجازها، وقد استعمل خير الدين التونسي في كتابه " أقوم المسالك" عدة مصطلحات مرادفة مثل التمدن والترقي، وشكيب ارسلان يجعل من التقدم مقابل للتأخر،[13] لكن في بدايات القرن العشرين بدأت تطفو بعض المصطلحات مثل التقدم اليقظة العربية النهضة الثانية، وكل هذه المصطلحات توحي بديناميكية فكرية تسعى لتجاوز الأوضاع المأزومة وهذا يعد نوع من الوعي التاريخي الذي بدا يتشكل لدى المفكرين العرب وهو وعي بإفلاس كل القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما يقتضي ضرورة التحرر من الإشكاليات التي تنتمي إلى الماضي، كما يعني ان مجتمعاتنا استفاقت لتجد نفسها خارج التاريخ، لكنها صارت على وعي أن هذا الوضع ليس حتمية تاريخية لا يمكن تجاوزها، مما يعني ضرورة مواجهة هذا الوضع ل ما يوصف بالانحطاط. وهذه اليقظة كانت لها أسبابها ولعل اهمها حملة نابليون على مصر أو مايعرف بصدمة الحداثة. التي وضعت الفكر العربي أمام مسارين إما تبني القيم الغربية التي قامت عليها الحداثة الغربية وإما الانكفاء على الذات والعلم على اعادة تقويم تفسير النكسات المتتالية، والاختيار الأول يعني الانخراط في سياسات التغيير وز الأوضاع، أما المسلك الثاني فكان يعني اعادة بعث التراث بهدف مقاومة كل مظاهر التفكك والاختراق، لكن الأمور آلت إلى اختيار المسلك الأول الذي يركز على لات الحاضر والتوجه صوب المستقبل، وهنا برزت ظاهرة التداخل بين المفاهيم: نهضة، اصلاح، تجديد، وهو ماعبر عنه المفكر المغربي محمد عابد الجابري في "تكوين العقل العربي" يقول:" إن النهضة من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية وقد صيغت من مادة (ن هـ ض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية Renaissance البعث أو الإحياء) منظورا إليه كمشروع مستقبل عربي"[14] وعليه

---

[12]–هشام جعيط، في مفهوم النهضة، مجلة اليوم السابع، ع254، السنة الخامسة، 1989

[13]– شريف محمد بديع وآخرون، دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة، جامعة الدول العربية، ص577

[14]–محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط3، 1987، ص05

فالنهضة هي "رفض الواقع والخروج عنه إلى سياق مغاير"[15] وهكذا فالنهضة هي بمثابة رد فعل على التحدي الذي فرض على العالم العربي من قبل قوى الحداثة الغربية على كل المستويات، لكن لو نظرنا إلى النهضة الغربية لوجدنا أنها كانت استجابة لضرورات داخلية وهي صيرورة طبيعية لمسار الاصلاح الديني في القرن الخامس عشر، مما يعني أن الفكر النهضوي العربي كان استجابة حتمية لدعاوى التحديث التي رضت من خارج المجال التداولي العربي في القرن19م، وكانت حملة نابليون لمصر (1798-1801م) بمثابة الصدمة، مما يدفعنا إلى اعادة طرح السؤال حول مرجعيات النهضة ومنطلقاتها ؟

2- المنعطف التاريخي في الفكر العربي الحديث والمعاصر أو (صدمة الحداثة)

لماذا يعتبر المؤرخون حملة نابليون منعطفا تاريخيا في الفكر العربي الحديث والمعاصر؟ كيف تعامل نابليون مع العالم العربي في حملته على مصر؟ كيف تلقى الفكر العربي قيم الحداثة الغربية؟

قدم نابليون (1789-1801م) إلى مصر غازيا بجيش تعداده 36الف جندي، ولكنه عمد إلى توجيه خطاب مسالم كمخاطبة أهل مصر بلغتهم العربية وارسال رسالة مستهلها البسملة ومديح للرسول (ص)، وهنا نلمح أن نابليون خاطب مشاعر سكان المنطقة وبالتالي اقتنع هؤلاء أن نابليون جاء مصر فاتحا لا غازيا، لكن ينبغي التنبيه إلى أن الآثار النفسية والفكرية للحملة لم تمتد إلى بعض الدول العربية مثل السعودية واليمن والخليج وليبيا والمغرب والسودان، في حين كان الاثر واضحا في مصر والشام وتركية وتونس، أين تم اختراق كل النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وإعادة بنائها على أسس حديثة،[16] هذا وكان زمن حملة نابليون لمصر في مرحلة الامبراطورية الفرنسية الناشئة في مقابل الامبراطورية البريطانية العجوز التي كانت في اواخر أيام ضعفها، في مقابل امبراطورية نابليون التي حملت معها مفاهيم جديدة كالعدالة والحرية والمساواة العقل والعقلانية وجملة من القيم الأخرى منها تحرير المرأة . مما يعني انه اذا نظرنا لحملة نابليون من زاوية سوسيو-تاريخية لقلنا أنه ابن عصر الأنوار، اي انه كان على دراية بالوضع الجيو استيراتيجي العالمي ومعرفة بوضع المسلمين ومآلاتهم، وكان يملك رؤية عن ثقافة المسلمين وتراثهم، كما كان فكره نتاج تحول الوعي الأوروبي اتجاه اللاهوت، وانتقلاله من الرؤية اللاهوتية التي اغرقت أوروبا أكثر من

[15]-محمد وقيدي، لماذا اخفقت النهضة العربية، ص34

[16]-محمد وقيدي، لماذا اخفقت النهضة العربية؟ ص36

ثلاثين سنة من الحروب الدينية والطائفية إلى الثقة في الرؤية العلمية ومنجزاتها، وهكذا صار نابليون يرمز إلى الحداثة الفرنسية التي اسست للدولة المدنية القائمة على منطق عقلنة العلاقات الاجتماعية والإدراة والمؤسسة العسكرية، مما يعني أن نابليون حمل معه تراث ثلاثة قرون من التغيير والاصلاح والتجديد، في حين كان هذا غائبا عن الفكر في مصر، مما يوحي بغياب الوعي باللحظة التاريخية من قبل الفاعلين الاجتماعيين، لهذا أدرك العالم العربي من خلال حملة نابليون أن هناك عالم يتشكل بعيدا عنه والتاريخ أيضا يُصنع بعيدا عنه. فكان الفكر العربي في وضع تاريخي حرج يستدعي منه كما يقول أبو يعرب المرزوقي أن يختار إما محاكاة الماض أو التراث وإما محاكاة الحداثة الغربية أو لحاضر أجنبي،[17] وسؤالنا كيف تم استقبال مشروع الحداثة الغربية؟

3-أشكال استقبال أنماط الحداثة الغربية؟

تزامنت الحداثة الغربية مع حملة نابليون بونابرت عام 1798م، وقد كانت الحملة مؤطرة بجهاز عسكري ضخم إلا أن نابليون لم يعتمد على الجانب العسكري فقط بل جلب معه الأطباء والعلماء إلى جانب هذا كله جلب نابليون قيم الحداثة وهي مبادئ مناقضة لما كان سائد هناك كالحرية، الديموقراطية، وحرية المرأة، ومفهوم الدولة الوطنية، هذه المفاهيم كانت صادمة للعقل العربي. أين تحولت هموم الفكر العربي من قضايا تراثية إلى قضايا النهضة وعلاقة الدولة بالدين، والوحدة القومية، وإشكالية علاقة الانا مع الغرب؟ مما يدفعنا إلى القول أن صدمة الحداثة تعني تعرض العالم العربي في كل المستويات لاهتزازات عنيفة مست الثوابت والمبادئ التي تحكمت في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لفترات طويلة من التاريخ، ولعل من مظاهر الاختراقات التي تعرضت لها الأمة العربية انقسام النخب الفكرية إلى تيارات محافظة اصلاحية وأخرى ليبيرالية وعلمانية حداثية، وبرزت إلى السطح قضايا الصراع المذهبي والطائفي، كما برزت الثنائيات المفاهيمية القاتلة مثل القديم والجديد، التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، وهذا في القرن 19م، ولا تزال مستمرة لغاية اليوم، ويمكن أن نشير إلى الافغاني الذي حاول التوليف بين المتناقضات عندما أعلن مشروع الوحدة الإسلامية، يقول عبد اللاله بلقزيز:" لقد سعى الأفغاني إلى شيئين اثنين: أولهما صهر جميع المتناقضات، وثانيهما تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضها ومدى

[17]-أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999، ص51

إمكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها الـ سلمي، انها بحق سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل"[18] لهذا كان الأفغاني على درجة كبيرة من الوعي بضرورة استيعاب منجزات الحداثة وتبيئتها وقيمنا الدينية وذلك بانجاز خطاب أكثر عقلانية يمكن أن يجابه الخطاب الاستشراقي. مما يعني أن أول مهام المشروع النهضوي هو إعادة تأويل التراث ودمجه في حركة التاريخ، لان التراث من اهم مرتكزات الفكر نهضوي الذي إنهم باعادة تأويل وفهم الإسلام، كما ارتكزت النهضة على اعادة الاعتبار للغة العربية عدما همشت وقلصت قدرتها التعبيرية بفعل سياسات الحكم العثماني، لكن البعض انفق الجهد الكبير واستهلك الوقت الكثير في تعظيم دور اللغة العربية وجعل النهضة تقتصر على اعادة احياء اللغة وأهملت قضايا السياسة والدين.[19] وكان للتيار المسيحي في الشام دور كبير في عملية اعادة بعث اللغة العربية عبر استعمالها في فعل الكتابة وهكذا تمت عملية تحرير اللسان العربي من هيمنة اللسان التركي، لأن المسيحيين تعرضو للنفي والإقصاء من قبل الحكم العثماني، مما دفع بتلك الفئات إلى السفر نحو دول أوروبية عديدة، حيث مارست هناك التجارة وقد تمكنت هذه الفئة من الاطلاع على ما أنتجته الحداثة الأوروبية والقيم التي تأسست عليها، وبالتالي لما قدم نابليون لمصر ومعه تقنيات جديدة أُستند على هذه الفئة المطرودة، وقام عادتها إلى المركز مرة ثانية. انتهت حملة نابليون عام 1801 أي من عام 1798م -1801 ليحكم مصر محمد علي باشا الذي كان مهتما بالعلم لهذا قام بجملة من الاصلاحات بدأت بتأسيسه لأكاديمية للطب والهندسة والأكاديمية الحربية، وان سبب تأسيسه للأكاديمية الحربية انبهاره واعجابه بالتواجد العسكري لنابليون بحيث أنه رأى الفرق هو فارق مادي عسكري. ولم ينتبه إلى التفاوت الفكري.

وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلة الاصلاح السياسي والاجتماعي التي قادها رفاعة رافع الطهطاوي ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، هؤلاء جعلوا من النهضة اللغوية بوابة لباقي الاصلاحات والتحولات التي تبدأ عبر النصوص الأصيلة، وهكذا أفضت النهضة إلى الاعتراف بالآخر المغاير وضرورة الانفتاح على منجزاته والاستفادة من أطروحاته، وهكذا صار الآخر شرطا ضروريا لحصول الوعي بالذات، لكن الفكر النهضوي لم يهتم بالآخر كموضوع للدراسة وانما جعل منه سقفا للحداثة، كما لم تتجه الأطروحات إلى فهم مقولات ومفاهيم العقل الغربي ولم تنتبه لإشكالاته بهدف التاسيس لعلاقة واعية مع تراثه الفكري وهو ماعبر عنه أبو

---

[18]-عبد الإله بلقزيز، اشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي، بيروت، 1992، ص78

[19]-البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، 1797-1939م، دار النهار بيروت،

يعرب المرزوقي الذي يقول:" إن من عوائق النهضة أنها نابعة من أخطائنا في تصورنا لذاتنا وفي تبنينا لتصور غيرنا لها"[20]، وسنكتشف هذا مع رفاعة الطهطاوي.

4-رفاعة رافع الطهطاوي والرؤية الليبرالية

يعد رفاعة رافع الطهطاوي 1801-1873 م، أنموذاجا فكريا يعبر عن بداية تشكل الوعي العربي بقيم الحداثة الغربية، ولحظة تبلور حركة التنوير العربية التي بنيت على أساس مقولات الحداثة الغربية والتي جعلت من الحرية قيمة إنسانية مقدسة، وأعلت من سلطة العقل حتى صار عاملا مشتركا بين كل الحركات التنويرية وهو ماعبر عنه حسن حنفي في "مقدمة في علم الاستغراب" يقول:"العقل...مقياس لصحة العقائد واساس للعلم ووسيلة للقضاء على الخرافة والجهل والخوف"،[21] ويعد الطهطاوي من مؤسسي التيار الليبرالي في الفكر العربي رغم أنه تلقى تكوينا دينيا في بداية حياته حيث درس في جامع الأزهر وتمكن من العلوم النقلية لكنه كان غير راض عن المناهج المعتمدة في التدريس التي تعتمد على تلقين معارف جاهزة، وقد اكتشف أستاذه العطار تميزه وقدرته على التحليل العقلاني للامور، ولما تخرج من الأزهر قام الحاكم محمد على باشا بإرسال بعثة من الطلبة إلى الخارج وتحديدا إلى فرنسا ولكنه خاف عليهم من الانحراف السلوكي والفكري لذا رشّح العطار الطهطاوي ليكون إماما على هذه المجموعة، ويحصنهم من المزالق التي يمكن أن تصادفهم وهم في بلاد أجنبية، ولما وصل الطهطاوي إلى فرنسا، اكتشف عالم مختلف تماما سواء من حيث البيئة الثقافة، أو من حيث أساليب العيش وبالتالي صُدم.

واستطاع الطهطاوي اتقان اللغة الفرنسية في غضون مدة قصيرة وتعلم الهندسة والطب والرياضيات واطلع على عديد الروايات المسرحية، فقد أراد أن يكوّن نظرة شاملة عن مكونات الثقافة الفرنسية هناك، فاتجه لقراءة الفلسفة وهنا بدأ وعيه يتشكل تدريجيا، لكن كان هذا التشكل نقدي، حيث تأثر بكتب ومؤلفات مونتسكيو اذ يعد هذا الأخير من قام بالتنظير للدولة الحديثة من خلال حديثه عن الحقوق الطبيعية والمدنية والسياسية، هذه القيم التي وجدها عند مونتسكيو كانت مجهولة لدى الطهطاوي ومفقودة بمصر. وهنا دخل في نوع من المقارنة بين الثقافة السائدة التي تركها بمصر وحالة الرقي والحضارة التي وصلت إليها فرنسا.

---

[20]-أبو يعرب المرزوقي، آفاق النهضة العربية، ص21

[21]-حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1991، ص306

فقرر الاطلاع على كل المعارف التي حصلها عقل الحداثة الغربية بكونها ضرورية لنهضتنا يقول:"يجب معرفة سائر المعارف البشرية والمدنية، التي لها مدخل في تقديم الوطنية"[22]وهذا يعني أن المعارف هي حق بشري يمكن لكل المجتمعات الاستفادة منه وتوظيفه في عملية الخروج من التخلف صوب التقدم الحضاري.

أما من بين الأمور التي نالت اعجاب الطهطاوي في زيارته لفرنسا مدينة (الجن والملائكة) هو ظاهرة انتشار المسارح، ومكانة المرأة في المجتمع الفرنسي. وفي أثناء تواجد الطهطاوي بفرنسا كان الحاكم محمد علي باشا يتابع أخباره من خلال التقارير التي تصله حول شخصية الطهطاوي المتميزة.ولما عاد الطهطاوي لمسقط رأسه انبهر للمرة الثانية ولكن هذه المرة نتيجة التخلف السائد في المجتمعات العربية. وبدأ الطهطاوي في وضع أسس مشروعه النهضوي منطلقا من سؤال التالي: كيف يمكن توظيف قيم حضارة لا دين لها ؟ أو قيم حضارة استبعدت الدين من السلطة والسياسة وأعلنت موت الاله، في ثقافة أو حضارة نص؟ وقد عبر عن هذا الهاجس ألبرت حوراني: كيف يصبح للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟[23]

ولما عاد الطهطاوي عمل في جملة من المدارس فتنبه إلى أن الحضارة الغربية جمعت بين البعد العملي والتنظيري فرأى انه لا يكفي طرح جملة من الافكار النظرية لاحداث التغيير فقام بتأسيس بعض المدارس ساهمت بدورها في خلق ديناميكية فكرية متميزة كانت سببا في تشكيل الوعي العربي بضرورة القيام باصلاحات ثورية للأوضاع القائمة، ومن المدارس نشير إلى مدرسة الترجمة وتضم اللغة الفرنسية والانجليزية واليونانية وأطلق عليها اسم مدرسة الألسن.ودرّس في هذه المدرسة طلبة قاموا بترجمة العديد من الكتب ككتاب روح الشرائع لمونتسكيو. وهكذا ساهم الطهطاوي في تأسيس العلوم الإنسانية أو المدنية في مقابل العلوم النقلية التي كانت تدرس في الازهر على حساب العلوم العقلية.[24]لهذا أكد على ضرورة تغيير البرامج التربوية والاستفادة من التجربة الفرنسية يقول:"إذا قيل في فرنسا هذا الإنسان عالم، لا يفهم منه أنه يعرف

---

[22]–الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1973، ج1، ص533 وبعدها

[23]–البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص121

[24]–علي مبارك، الاعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص176

في دينه، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخر، وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها."[25]

ولاحظ الطهطاوي مظاهر الثقافة الفرنسية من خلال أن كل مواطن يحمل كتاب ويقرأه، فكان فعل القراءة والمطالعة بمثابة الظاهرة التي تستدعي الفهم لانها تستهوي جميع طبقات المجتمع الفرنسي، فانك تجد المواطن الفرنسي يقرأ في كل مكان في المقاهي والطرقات والمحطات وفي الساحات العامة، وتجد طوابير من الناس على مداخل المكتبات وعلى مراكز الثقافة والمتاحف، هذه المظاهر ماهي إلا تعبير عن وعي الفرد الفرنسي بأهمية الكتاب، لذلك قام الطهطاوي بمحاكاة النموذج الفرنسي من خلال تأسيس مطبعة بولاق حيث ساهمت هذه المطبعة بنشر وطبع الكثير من الكتب التراثية ،ككتب فلسفة ابن رشد غيرها من الأعمال يقول:"إن ما أعان على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا–فرنسا– ترخيص جميع الملوك للعلماء واصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية والأدبية والسياسية، ثم توسع في حرية ذلك بنشره طبعا"[26]هكذا بدأت حركة التأليف في العالم العربي حتى بلغت عدد الكتب في خلال أربعين سنة مايقارب ألفي كتاب، أغلبها لا يخلوا من مواقف وآراء الفلاسفة الفرنسيين، وبهذه الحركة تمكن الطهطاوي من كسر الانحباس الفكري الذي عرفه العالم العربي في عهد الحكم العثماني، الذي كان سبب انتشار الفكر الخرافي حيث يشير محمد عمارة إلى أن عدد المؤلفات في تلك الفترة أين كانت السلطة في السلاطين الاتراك لا تتعدى أربعين كتابا وجلها في الشعر والشعوذة والخرافات، وبفضل المنهج البراغماتي الذي انتهجه الطهطاوي تمكن العالم العربي من الانفتاح على مجتمعات الحداثة ومنجزاتها ومحاكاتها، وكما رأى أن هناك تواصلا بين السلطة والمجتمع المدني في فرنسا وهذا غائب في مصر، وردا على هذا قام بتأسيس جريدة الوقائع المصرية حيث كانت تصدر هذه الأخيرة بالتركية، ولا تنزل إلى عامة الناس فقام بتغيير لغة الجريدة إلى العربية، فكان الطهطاوي أول من أقر تعريب المعارف باللغة العربية وأقر نشرها وتوزيعها لتصل لجميع المواطنين، على طريقة الموسوعيين (ديدرو، دلانبير، مونتيسكيو، روسو، فولتير)، كما طوّر مناهج الكلية الحربية. وكان الطهطاوي يعتقد أن العلوم الغربية المعبرة عن الحداثة الفرنسية هي في الاصل علوم إسلامية وهو ماعبر عنه بقو ' أن هذه العلوم الحكمية العملية التي يظهر الآن أنها أجنبية، هي علوم إسلامية،

---

[25]–الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص161

[26]–الطهطاوي، الاعمال الكاملة، ص470

نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية"[27]واعتقد أن هذا الموقف هو موقف أيديولوجي من مسائل علمية، وقد لخص الطهطاوي مشروعه النهضوي في كتابه المهم" تخليص الإبريز في تلخيص باريز"عام 1934م، وفيه لخص طبيعة الحياة في باريس وطبيعة العادات والتقاليد والقيم الفرنسية، فكان بمثابة مقدمة تأسيسية لعلم الاجتماع السياسي في مصر في القرن 19م[28] كما قام بترجمة أهم الأعمال المتعلقة بالحياة السياسية وماتعلق بحقوق الإنسان التي كانت أرضية لتاسيس الرؤية الليبرالية في العالم العربي، لكن فكر الطهطاوي كان دائما يصطدم بالسلطة فبعد محمد علي باشا، جاء الخديوي الذي أغلق جميع المدارس وأوقف عمل المطابع 1850م، وهذا مايدفعنا إلى طرح سؤال علاقة النخب أو المفكر بالسلطة السياسية؟

كانت العلاقة التي تجمع بين محمد علي باشا والطهطاوي علاقة طيبة حيث استقبل الحاكم أفكار الطهطاوي ووظفها في بناء الدولة الحديثة التي تؤمن بمبدا المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات وتسهر على ضمان الحريات وممارستها، لأن النهضة الحقيقية هي التي تمر عبر الحرية يقول الطهطاوي:"إن مايسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين مانطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجوز الحكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة"[29] لمجتمع يتطور في التاريخ عبر ممارسة أنواع الحرية سواء أكانت دينية أو سياسية أو مدنية أو طبيعة، وهكذا يتحقق التقدم الاجتماعي، لكن علاقة الطهطاوي بالسلطة اضطربت عندما آلت السلطة للخديوي بحيث كان الخديوي يرى في افكار الطهطاوي خطرا يتهدد السلطة لانه يطرح أفكار ثورية، مما يعني أن السلطة تخشى أكثر المفكر الثائر. لكن الطهطاوي كان يفكر من خارج وداخل السلطة من خلال دعوته إلى التغيير (بنية العالم العربي) ومن خارج السلطة عن طريق نقل الممارسات. وفي عام 1850 قام الخديوي بنفي الطهطاوي إلى السودان، فانتكس المشروع النهضوي، ورغم هذا قام الطهطاوي أثناء تواجده في السودان باستكمال مشروعه، حيث أسس مشروع مدرسة للترجمة في السودان، وبعد وفاة الخديوي انتقل الحكم إلى سعيد باشا، ومع تغير السلطة عاد الطهطاوي إلى نفس المسار ونفس الوتيرة؛

---

[27]–الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص534

[28]–لويس عوض، الفكر المصري الحديث، من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، ج2، 1987، ص280

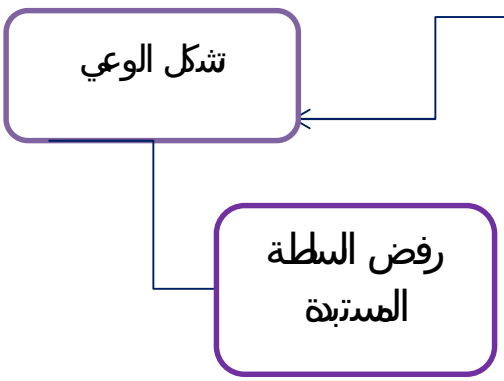
[29]–الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2، ص102

حيث قام باحياء المدارس والمطابع من جديد، ولما استشعر سعيد باشا الخطر من الطهطاوي قام بعزله من منصبه. وبعد وفاة سعيد باشا خلفه الخديوي عباس الذي استكمل الطهطاوي معه مشروع النهضة إلى أن توفي الطهطاوي 1873م.

•استنتاجات:

بدأ الطهطاوي مشروعه بجملة من التساؤلات منها: كيف نستثمر في قيم حضارة لا دين لها؟ وكيف تتمدن المجتمعات؟وكيف تنهار المدائن؟من خلال الملاحظات الدقيقة للمجتمع الفرنسي اكتشف الطهطاوي أن السر يكمن في تاسيس الدولة الحديثة التي تقوم على مبدا الحرية والمساواة والتداول على السلطة، وحرية النقد ، لكن الثقافة التي ينتمي إليها الطهطاوي لا تسمح له بطرح هذه الأفكار دون اعادة تشكيل الوعي لهذا لجأ الطهطاوي إلى جملة من الآليات التالية:

-تحديث البرامج التربوية لأن المدرسة العربية تستند إلى مناهج كلاسيكية لا ترقى لروح العصر الراهن وكان مبرر الطهطاوي أن الفعل حسب الطهطاوي لا يأتي إلا من خلال تشكل الوعي، لأن الانسان العربي كان يجهل طبيعة الحقوق سواء الحقوق الطبيعية أو السياسية أو المدنية، وباعادة تشكل وعي الأفراد ليصبح قادرا على رفض كل مظاهر الاستبداد والطغيان.



ومنه كانت دعوة الطهطاوي إلى تأسيس دولة حديثة تمر عبر اعادة تحديث البرامج التربوية وعقلنة الحياة الثقافية في المجتمع، تحرير المرأة من قيود العادات السلبية لأن المرأة العربية مهمشة، فتساءل عن كيفية رد الاعتبار للمرأة وبالتالي كان أول رد فعل قام به الطهطاوي إرجاع المرأة العربية لمكانتها ومركزيتها؛ فالمجتمع

الذي يحترم المرأة هو مجتمع متقدم ومتطور لهذا كان يرى الطهطاوي أن المرأة مستودع قيم الحضارة الانسانية، ولرد الاعتبار للمرأة قام الطهطاوي بعدة اجراءات منها:

1-تأسيس مدارس لمحو الأمية في القرن 19م؛ بحيث قامت هذه المدارس بتعليم المرأة بحقوقها وواجباتها كمواطنة.

2-لاحظ الطهطاوي أن الإسلام السائد في العالم الإسلامي هو إسلام السحر والشعوذة والطرقية وتصوف شعبي وهذا بسبب انحراف الحركة السلفية عن النصوص التأسيسية.

3.ضرورة إعادة قراءة النص الديني قراءة تستجيب لمتطلبات العصر.

لكن هل نجح الطهطاوي في احداث تغيير؟وهل وضع أسس النهضة؟ هل كان مشروع الطهطاوي تنويري أم تغريبي؟ وهل كان مشروع الطهطاوي مجرد محاكاة للحداثة الفرنسية؟يقول محمد عمارة:«إذا كانت النهضة هي صيرورة تاريخية وحتمية، فالطهطاوي أوّل نافذة أطل منها العالم العربي على الحداثة.».لكن المشروع النهضوي ظل مجرد رؤية تسكن الكتب لأنه لم ينبع من صميم الواقع العربي وهواجسه فكان يتراوح بين الايدولوجيا واليوتوبيا، ولم تتحول تلك الافكار إلى مشروع جماهيري عملي، ولعل التيار الاصلاحي سيسعى إلى اخراج الافكار الثورية من القوة إلى الفعل وهو ماسنكتشفه مع الأفغاني وتلميذه محمد عبده.

5-حركة الإصلاح الديني والنهضة العربية الحديثة

أولاً: - ضبط مفهوم الاصلاح الديني والجذور التاريخية لهذه الحركة.

ثانيا:- تحديد شخصية المشروع:جمال الدين الأفغاني:(مناقشة نشأة شخصية الأفغاني، مرجعيات مشروعه النهضوي، مآلات المشروع).

ثالثا:- رسم معالم علاقة المثقف بالسلطة عند الأفغاني.

لكن السؤال الاستهلالي قبل الولوج لمشروع الأفغاني هو: هل نحن بحاجة لإعادة قراءة الحركات الاصلاحية لحل مشاكلنا الراهنة، أو لمَ العودة للأفغاني؟ لقد أفرزت صدمة الحداثة ثلاثة تيارات وهي:

- التيار الليبيرالي: يقوم على مقولة أن الواقع لن يتغير إلا عبر تأسيس دولة حديثة

الطهطاوي

- التيار العلماني: يقوم على مقولة أن الواقع لن يتغير إلا إذا غيرنا **ظرتنا إلى** الطبيعة والكون.

شبلي شميل

- التيار الإصلاحي :يقوم على مقولة أن الواقع لن يتغير إلا إذا غيرنا فهمنا للدين

الأفغاني

*مصطلح الإصلاح: إننا معنيون هنا بتلك الأفكار التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وهي تلك الأفكار التي انتجها مفكري الإسلام منذ صدمة الحداثة والتي لا تزال أصداؤها مستمرة وآثارها منبثة في الأفكار لحد ليوم، لأن رواد الإصلاح ادركوا التفاوت التاريخي بين مجتمعاتهم ومجتمعات الحداثة الغربية، وقد بحثوا في لوسائل التي يمكن أن تنتقل بالمجتمعات العربية إلى وضع أفضل، وقد لاحظ رواد النهضة أن هذا التخلف والتراجع والانحطاط يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي، ومن مظاهر ذلك النكوص الكلي عن الفعل السياسي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي حتى بلغ درجة العجز الكلي عن النمو في القرن التاسع عشر،[30] هذا الوضع هو الذي اشتغل عليه مفكرينا وعملوا على محاولة اصلاحه، وهي الفترة التي يطلق عليها فهمي جدعان مرحلة اليقظة والنهضة،[31] وهي لحظة تاريخية سعى فيها الرواد للتحرر من سلطة الأتراك من ناحية سياسية، والمعروف أن الحكم العثماني فشل في مشروع الاصلاحات مما يعني ضرورة اعادة التفكير في الاصلاحات ذاتها، لكن ما دلالة الفلسفية للاصلاح؟

---

[30]–محمد وقيدي، لماذا أخفقت النهضة العربية، مرجع سابق، ص164

[31]–فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1989، ص10

أ- في دلالة المصطلح: مصطلح الإصلاح يرادف التجديد والتحديث والتغيير، والهدف منه حداث نهضة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية من شأنها اعادة المجتمعات العربية لحركة التاريخ. وارتكزت الأيدولوجيا الإصلاحية على النص الديني، فهي دعوة إلى تجديد الفهم، عبر اعادة تأويل النصوص الدينية، فهو اصلاح يشمل المناهج والآليات، وهكذا اتفق الرواد على ضرورة العودة إلى النصوص التأسيسية النقية هذه العودة هي الكفيلة باخراج الأمة من تخلفها، مما يعني أن التفكير في الفعل الاصلاحي لم يكن مصحوبا بوعي مدني بل كان مصحوبا بوعي ديني، فحدث أن اختلط الدين كعامل من عوامل النهضة بالرؤية كمشروع نهضوي وهكذا صار المشروع الاصلاحي:" دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام اري،أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي"[32]وهكذا فالمعيار للنهضة هو الإسلام كدين، وفعل التجديد والاصلاح لا يقتصر على الدين الاسلامي فحسب، فقد ظهرت حركات الاصلاح الديني في أمريكا اللاتينية ودعت إلى ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية لفهم روح العصر، بحيث ظهرت حركات تنويرية دعت إلى ضرورة تفعيل مبدأ التأويل من أجل استنطاق النصوص الدينية انطلاقا من شروط العصر الراهن؛ لأن مشكلات العصر الكلاسيكي ليست نفسها مشكلات العصر الحديث. ويقوم الفعل التأويلي بنزع القداسة عن النص الديني بتفعيل معانيه وربطها بالواقع المعيش. ومن بين الحركات الاصلاحية التي ظهرت حركة مارتن لوثر، والاصلاح بهذا المعنى لم يقتصر على الدين الاسلامي. وقد انشأ حسن حنفي على شاكلة لاهوت مسيحي ويهودي لاهوت اسلامي متأثرا بجمال الدين الأفغاني وحركة الاصلاح. رغم أن حسن حنفي يؤكد على أن الفكر الاصلاحي لم يقدم تصورات تكون بمثابة أرضية لتاسيس رؤى تكون قادرة على استيعاب متطلبات العصر ورهاناته، مما يعني ان الفكر الاصلاحي لم يكن جذريا في رؤيته لهذا لم يمكن المجتمعات العربية من تجاوز أزمته يقول حنفي:"إن نهضتنا الحديثة التي بدأت مع أوائل القرن الماضي باصطلاح المؤرخين إنما بدأت بجيلين، وانتهت على يد جيلين، فإذا ما أتى الجيل الحاضر، فإنه يجد نفسه في أزمة. هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يراجع مواقفه؟ هل يبدأ بداية جديدة؟"[33]

---

[32]-علي أومليل، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي، ال، ص5

[33]- حسن حنفي، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية، الرباط، 1986، ص47

لكن ينبغي الاشارة إلى أن الحركات الاصلاحية التي عرفها العالم العربي كانت تؤمن بأن الإسلام الحضاري قد تحقق في الماضي وينبغي العودة إليه لتحقيق النهضة، مما يعني محاولة تفعيل الاسلام كبرادرغم في الحياة الاجتماعية ومن ثم تجاوز ظاهرة الانفصام وهي ظاهرة ذاتية ينبغي اصلاحها بمقومات ذاتية، بمعنى ينبغي أن يكون الاصلاح من داخل المجتمع الاسلامي لا من خارجه كما اعتقد الطهطاوي. فالإصلاح الديني لم يكن ثمرة لمنطق تطور الدين الداخلي، لهذا يقول أحمد برقاوي" بأن الإصلاح الديني يقوم على النظر إلى هذا الاتجاه بوصفه تجاوزًا لعجز الإيديولوجيا الدينية السائدة عن الاستجابة لمطالب فئات اجتماعية نمت وتطورت في قلب التحولات الطبقية والسياسية والثقافية[34]" ومن بين الرواد نجد جمال الدين الافغاني

ب-الأفغاني سيرة ومشروع: يعود اسم "الأفغاني" 1839-1897، إلى موطنه،كان تكوينه علمي متنوع فقد درس كل العلوم تقريبا من الفقه، علوم الدين، الشريعة،الحديث، الهندسة، الرياضيات، مما يعني أنه جمع بين العلوم الشرعية والعلوم النقلية، واطلع على بعض نظريات الطب والفيزياء والكيمياء وكذا الفلسفة، مما يعني أنه كان ملما بكل حقول العلوم مما ساعده على إقامة حلقات تواصل مع كل اصناف المعارف. ولا شك الانتماء الارستقراطي لجمال الدين الافغاني كان له الاثر الكبير في رؤيته للعالم الإسلامي، لأنه كان ينتمي إلى أسرة حاكمة في احدى إمارات الأفغان، وقد قام محمد خان بسلب هذه الأسرة الحكم وعمر الأفغاني ثماني سنوات، مما يعني اصطدام الأفغاني مع السلطة في بداية حياته وهذا أكبر عامل سيظهر في رؤيته الإصلاحية للنظام السياسي، كما كان لهذا النسب تأثير واضح في مشروعه النهضوي لأنه سيفكر تفكيرا قوميا. فبعد سن الثمانية عشرة انتقل إلى الهند، أين كان هناك الاستعمار الانجليزي .

*اصطدم في بداية حياته ← بسلطة النظام العربي

↘ بسلطة النظام الانجليزي

كما عرف عن الافغاني اتقانه اللغة الانجليزية بالإضافة إلى اللغة العربية والأفغانية، ومن بين أهم مؤلفاته "الرد على الدهريين" رد فيه على كل المذاهب المادية والطبيعية، ومذاهب التطور البيولوجي التي تدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة ،إذ يرفض الأفغاني هذا الكلام لكونه يتعارض مع تكوينه الديني.لكن ينبغي

[34]- أحمد برقاوي،. محاولة في قراءة عصر النهضة، الإصلاح الديني/ النزعة القومي، الأهلي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2 1999، ص 60

الاشارة إلى أن الافغاني كان يميز بين الإسلام والمسلمين[35] في رده على المستشرق أرنست رينان الذي لم يميز بين الظاهرتين، لكن الافغاني لم يرفض الانفتاح على منجزات الحداثة خاصة في بعدها السياسي، لهذا رفض المهادنة والحوار وأسس مفهوم المنهج الثوري، فهو يدعو إلى الثورة على الاستعمار وضرورة تصفيته. وفي عام 1871 انتقل الأفغاني إلى مصر، أين وجد حركة نهضوية تتشكل فكان أول شيء قام به الاتصال بأساتذة الأزهر ومن تلك اللحظة بدأ في تأسيس مشروعه النهضوي بحيث جمع بين البعد التنظيري والعملي،ولهذا نتساءل عن رؤية الأفغاني إلى الواقع العربي ؟وماهي أسباب التخلف في نظره وكيف يمكن تجاوز أوضاع التخلف؟

بدا الأفغاني أولا بتفكيك الأزمة إلى عناصرها فلاحظ أنها أزمة مركبة تعود جذورها إلى القرن الرابع عشر الميلادي ولكنها تأزمت أكثر بفعل الاستعمار الحديث الذي سعى إلى تفكيك الهوية واعادة تأسيسها على معطيات مغايرة تماما للهوية الإسلامية، لكنه لم يمنع نفسه من النقد لكل المؤسسات منها:

أولا: التخلف التربوي:حيث عنون هذا في مجموعة نصوص فقد لاحظ أن أساليب التربية في جل المدارس العربية والاسلامية تقتصر على تقديم مواد شرعية ولا تهتم بالعلوم العقلية والطبيعية وهذا كان سببا في بلورة وعي مزيف.ومن بين الصفات التي نعت بها الأفغاني المدرسة العربية الاسلامية، تكريس التجهيلالانها تساهم في نشر ثقافة الخرافة والأسطورة، مما يعني أن نوع التربية المقدمة تساهم في قتل المواهب الابداعية.

ثانيا: التخلف الاقتصادي:لاحظ الأفغاني أنال الفرد العربي يعتمد على وسائل جد تقليدية في الحياة الاقتصادية، مما ساهم في ركود الحياة الاقتصادية وتعطيل الحركة الصناعية مقارنة بما حدث في أوروبا.

ثالثا: التخلف السياسي: هذا التخلف لاحظه في علاقة الحاكم بالمحكوم، فلا وجود لحوار بين السلطة والمجتمع، والسلطة دائما تمارس الاقصاء، والمجتمع مجرد وسيلة لتحقيق أهداف السلطة الحاكمة، التي لا تلتفت لحقوق المواطن. وبالتالي غياب الحرية بمختلف أشكالها (الفكرية، التعبير،النقد.الإبداع..) بسبب الاستبداد. وهذا الاستبداد السياسي كان سبب تخلف المجتمعات العربية في حين المجتمعات الغربية تجاوزت نهائيا كل أشكال الحكم المطلق أو منطق التفرد بالسلطة يقول جمال الدين الأفغاني" :انظروا إلى العالم الغربي ترونه على تقسيماته الحاضرة واستقلال عناصره بمميزاتهم القومية، لما تساووا على الوجه النسبي

[35]–محمد عثمان الخشت، الإسلام والوضعية والاستشراق، نهضة مصر، القاهرة، 2007، ص123

بالفضيلة وأهمها العلم بالواجبات سواء كانت لهم ومعرفة وجوه المطالبة بها أو عليهم والمسارعة لأدائها انتفى من بين ظهرانيهم أمد التفرد بالسلطة وسوق الأمة على هدى السلطان[36]"

رابعا: التخلف الديني: لقد كان الحكم العثماني أخطر شيء في العالم الإسلامي حيث عمل على تحريف الدين الحقيقي أو الدين الأوّل، فصار هذا الدين مجرد طقوس، لهذا نجد الأفغاني يميز بين النصوص التأسيسية والنصوص الشارحة.والنص الشارح هو مجرد نص استجاب لمشكلات عصر معين، يجب مجاوزتها وتقديم حلول بديلة للتخلص من سيطرة الطرائقية والتصوف الطرائقي. وكان الافغاني مدرك للمهمة الصعبة التي تنتظره بسبب عمق الازمة وتراكمها يقول:" « وأسفاه ما أصعب الداء ،وما أعز الدواء! وما أقل العارفين بطرق العلاج! كيف يمكن جمع الكلمة بعد افتراقها؟ وهي لم تفترق إلا لأن الكل عكف على شأنها؟ كيف تبعث الهمم بعد موتها وما هادت إلا بعد ما سكنت زمن غير قصير ...» لكن ماهو المنهج الذي يقترحه الأفغاني للخروج من هذا الوضع؟

ج-المنهج البديل: تقوم رؤية الافغاني للخروج من هذه الوضعية على ضرورة تبني المنهج الثوري؛ ويقوم هذا المنهج على جملة من الوسائل والمبادئ منها:

1.ضرورة تغيير نظام الحكم، وهذا التغيير لا يكون إلا عن طريق رفض الاستعمار؛ فنادى أولا بضرورة أن تحصل الشعوب العربية والاسلامية كافة على استقلالها السياسي، ونلمح هنا أن التغيير الذي أراده الأفغاني هو تغيير راديكالي يمس كل البنى السياسية والإقتصادية والثقافية.

2.ضرورة خروج الاستعمار من العالم العربي؛ لأن الاستعمار أخر وأبطأ المشاريع النهضوية في العالم العربي. يقول في العروة الوثقى:« لقد جمعت ما تفرق من الفكر ،ولملمت شعث التصور، ونظمت ونظرت إلى شرق وأهله، فاستوقفتني الأفغان ،وهي أوّل أرض مس جسمي ترابها ،ثم الهند، وفيها تثقف عقلي ،فإيران بحكم الجوار والروابط ،فجزيرة العرب ، من حجاز هي مهبط الوحي ،ومن يمن وتبائعتها، ونجد والعراق ،وبغداد وهاروناها، ومأمونها ،والشام ودهاء الأمويين فيها ، والأندلس وحمراؤها ،وما آل إليها أمرها ،فالشرق فخصصت جهاز جهاز دماغي لتشخيص دائها وتحري دوائها ،فوجدت أقتل دواء هو انقسام أهلها

[36]- علي المحافظة،، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة. (1914/1798): الاتجاهات السياسية والدينية والاجتماعية والعلمية .الأهلية للنشر والتوزيع. ص 67

وتشتت آراءها ...واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف ،فعملت على توحيد كلامهم وتنبيههم بالخطر الغربي المحدق بهم.»[37]

3.ارساء اسلام الدولة لا اسلام المؤسسات، لأن اسلام المؤسسات انتجته الدولة العثمانية؛إذ يعد هذا الاسلام اسلام شعوذة يرسخ مقولة الحكمة الالهية، القضاء والقدر، وقدسية الحاكم وتأليهه. وهذا الإسلام لا يختلف عن الرؤية الكنسية. لكن الاسلام الحقيقي يرفض قدسية الحاكم.

4. ضرورة إعادة بعث الإسلام الحقيقي والعودة إلى الاسلام الحقيقي الأوّل وذلك من خلال فتح باب الاجتهاد لرفع درجة التناقض بين النص وحركية المجتمع. وقد تحدث محمد أركون عن تاريخانية النص الديني، فالإسلام يمتاز بروح فاعلة والتي أسهمت بقدرتها على تغيير المجتمع، فقد كان للإسلام الأول روح التغيير، بحيث قدم حلولا اقتصادية وسياسية ومعرفية، مما يعني ضرورة التمييز بين القرآن والظاهرة الإسلامية كظاهرة تاريخية، اعتمادا على مناهج علوم الإنسان الحديثة في عملية اعادة قراءة النصوص.[38]

5.دعا الأفغاني إلى تأسيس الجامعة الإسلامية وكانت رغبته من خلال هذا توحيد العالم الاسلامي لكونه يعاني التشتت والتفرقة، وهذا التشتت سبب ضياع البلدان الإسلامية بسبب الصراع الواقع بين هذه البلدان.

6.دعا كذلك إلى ضرورة المساواة بين المواطنين ككل، فهو صاحب فكرة المواطنة في الحدود الجغرافية والثقافية. وقد لخص آليات خروج الأمة من وضعها في كتابه "ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها" بقوله:« بلاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامها ،على ما كان في بداياتها، رشاد العامة بمواعضها الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق ،وإيقاظ نيران الغيرة وجمح الكذب.» وبالنسبة للافغاني الحل لن يكون خارج النص الديني، لكن هل هذا يعني أن الأفغاني سيرفض كل منجزات الحداثة الغربية بما فيها العلم؟

إن الاعتقاد في أن الحل يكمن في النص الديني لا يعني إلغاء منجزات الحداثة الغربية التي قامت على مبدأ: المساواة ،الحرية، العدالة، وإنما دعا إلى تمثل هذه القيم والاستثمار فيها لتغيير الواقع الاجتماعي لأنها لا

---

[37] – جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، ص13

[38] –محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط2، 1999، ص19

تتعارض وروح الشريعة أو الدين الاسلامي الحقيقي،لأن الاسلام كان في الأصل محررا للانسان وللمساواة.كما نلمح دعوة الأفغاني إلى ضرورة نشر العلوم العقلية في قوله :«...لابد من تهذيب علومنا وتنقيح مكتبتنا ووضع مصنفات فيها قريبة سهلة الفهم فنستعين بتلك الكتب والعلوم التي تضمنتها على الوصول إلى الرقي والنجاح.»، الحل في النص لا يعني انكار انجازات الحداثة.لأن الأفغاني يعتقد أنه يجب نشر الثقافة العلمية في المجتمعات العربية كشرط للنهضة، مما يعني أن الأمة الإسلامية مطالبة بأن تتمسك بتراثها وتعمل على عقلنة التراث لكي يستجيب لحاضر ومستقبل الأمة. كما سعى الأفغاني إلى تأسيس مبدأ الحوار بين الأديان، وبين الحضارات عندما دعا الدول الإسلامية إلى الانفتاح على العالم الآخر ويكون بهذا قد أثار إشكالية علاقة الأنا بالآخر.

د-تأثير هذه الأفكار فيما بعد الأفغاني :ومن بين آثاره أنه أسس لمبدأ تعدد واختلاف القراءات للنص الديني، هذه الفكرة كان لها أثر كبير في مشروع علي عبد الرازق صاحب كتاب "الاسلام وأصول الحكم عام 1925" لكن كيف؟ استطاع علي عبد الرازق أن يفتح باب مناقشة مفهوم الخلافة في الاسلام ليصل إلى أن الخلافة مفهوما غريبا عن الاسلام كان له الأثر في طه حسين الذي وظّف المناهج الحديثة في قراءة النص القرآني من أجل زحزحة مصطلح القداسة في النصوص.[39] قال عنه مصطفى عبد الرازق :« قد خيل إلي بحرية فكره، ونباهة شيّمه وصراحته وأنا أتحدث إليه أنني أرى وجها بوجه أحد من عرفتهم من القدماء ،وأنني أشهد ابن سينا، أو ابن رشد، أو أحد أولئك العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الانسانية.»

-استنتاجات: لقد استند جمال الدين الأفغاني على المنهج الثوري وهو ينتمي إلى التيار الإصلاحي، الذي يدعو إلى إصلاح سياسي تربوي ثم اصلاح فكري وديني ؛وقد تم شرح هذه النقطة في المحاضرة السابقة ؛بحيث كانت إرادة الأفغاني احداث تغيير جذري راديكالي من خلال تغيير النظام السياسي ليتغير تبعا لذلك المجتمع ككل. كما دعى الأفغاني إلى ضرورة الاهتمام بالمرأة لأن للمرأة دور مهم في التغيير الحضاري، لهذا دعا إلى أن يكون هناك تقاسم للأدوار،كما يجب أن تكون هناك مساواة وفي المقابل من ذلك دعا إلى ضرورة تكييف الأعمال التي تقوم بها المرأة مع طبيعتها. لكنه رفض الأفغاني أن تقلد المرأة المسلمة المرأة

[39]-ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص281

الغربية في لابسها وسلوكياتها والمظهر، كما هو ضد خروج المرأة إلى العمل حتى لا تنافس المرأة الرجل في العمل يقول في هذا الشأن :« ليس من يحط من قدر المرأة ويتهم خلقها إلا ذلك الطائش المغرور ،الذي يغريها على ترك مملكة بيتها وأن تزاحم الرجل في شقائه ...لا شك أن الخسارة تكون من وراء تركها المنزل وتدبيره، والطفل وتربيته،أعظم بكثير من تلك المنفعة التي تبقي على الأخلاق ولا تفسد إلا الأنساب والأعراق» الأعمال الكاملة للأفغاني.ويقول كذلك في شأن الحجاب «عندي لا مانع السفور، إذ لم يتخذ مطية للفجور.» و حتصار ما أراده الأفغاني من موضوع المرأة أن تحترم وتعاد لها مكانتها في المجتمع، في المقابل من ذلك رفض تقليد المرأة المسلمة للغربية.وموضوع المرأة بهذه الكيفية في مشروع الأفغاني كان ردا على نظرية داروين التي سعت إلى المساواة الطبيعية والبيولوجية بين الرجل والمرأة، يقول :« من يدعونا إلى المساواة بين الرجل والمرأة يدعونا إلى الرجوع إلى المرحلة المشاعية »، فهو هنا يرفض بشكل مطلق نظرية المساواة الداروينية، لأن هناك تكامل بين الجنسين .

وعليه قوة الأمة تأتي من تمسكها بأصولها ومدى مراعاتها لمبدأ المساواة بين المواطنين والعدالة الاجتماعية والتكافؤ بين الافراد في الفرص، والحرية بين أفراد المجتمع، لهذا يمكن الإشارة إلى بعض الموضوعات التي فتحها الأفغاني للنقاش منها:

1.تمييز الأفغاني بين النصوص التأسيسية والنصوص الشارحة.

2.دعوة الأفغاني إلى ضرورة تأويل النص وفق معطيات العصر.

3.تم الاستثمار في مقولة الثورة في مقاومة الاستعمار ومنه الاستقلال السياسي (الجمع بين المشروع الفكري والمشروع الثوري).

مشروع محمد عبده :

تمهيد: يعد محمد عبده : (1849-1905م) مفكرا مصلحا لأنه دعى إلى ضرورة تجديدالفكر الإسلامي متأثرا في ذلك برؤية استاذه الافغاني الذي دعى إلى ضرورة العودة إلى الدين الإسلامي في صورته النقية وتطهيره من كل الشوائب التي علقت به في مراحل الركود الحضاري حتى سيطرت الخرافة، لهذا نتساءل

حول ماهية مشروع محمد عبده الإصلاحي؟ وكيف نظر للحداثة الغربية؟ وماهو المنهج الذي اعتمده في مشروعه الإصلاحي؟

إن مسألة الإصلاح عند عبده هي ضرورة تاريخية تبدأ بعملية تطهير الدين من كل الخرافات والابتعاد عن ل التحريفات، مما يعني أن الإصلاح هو فعل داخلي يخص المجتمعات الإسلامي، لهذا نجد عبده يقترح علاجا للازمة ينبع من داخل هوية المجتمع وهو ضرورة العودة إلى الدين الحق. لكن فكر محمد عبد ارتبط بالتفكير في كيان الأمة وشروط النهضة على اعتبار أن العقيدة هي الرابط الذي يوحد العالم الإسلامي، فهو لم يحدد هذا الكيان تحديدا جغرافيا أو عرقيا أو اثنيا، وقد عبر عن ذلك في قوله:"كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحق فهي ممقوتة على لسان الشارع، والمعتمد عليها مذموم والمتعصب لها ملوم"[40]وهنا نلحظ أثر التكوين الذي تلقاه عبده في جامعة الأزهر حيث تلقى في بداية الأمر تكوينا دينيا رغم رفضه لطبيعة التعليم في الأزهر، لأن مؤسسة الأزهر كانت تركز على اللغة وعلومها، وبالتالي كانت المؤسسة بعيدة كل البعد عن المجال العلمي والمنطقي والابستيمولوجي. ورغم ذلك جعل عبده من الدين مرتكز النهضة والحداثة الإسلامية عندما دعى إلى ضرورة توحد الأمة على الدين لأن:"المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقد"[41].

ولاشك كان للافغاني اثر كبير على شخصية عبده الفكرية لأنه اكتسب منه آليات النقد السوسيولوجي والسياسي، مما قدّم له دفعا وتحولاً كبيرين حيث انتقل من الشخصية السلفية المتصوفة إلى شخصية الفيلسوف الناقد. وهذا واضح عندما كان محمد عبده يمارس مهنة التدريس فلم يقدم دروسا في الفقه، بل درّس تاريخ المدنية الأوروبية والفرنسية لصاحبه فرانسوا جيزو، مما يعني أن محمد عبده كان منفتحا على منجزات الحداثة الغربية ومناهجها. فقد عمل على تدريس مقدمة ابن خلدون لكن بمنهجية جديدة، ولم يدرّس تاريخ العلماء والفلاسفة أو التاريخ السردي الذي يركز على قصص الملوك والسلاطين، وهكذا حاول الإجابة عن سؤال سر تاخر المسلمين عن الحضارة رغم أن دينهم يحث على العلم وضرورة التمدن والتطور؟ فمحمد عبده وجد نفسه أمام سؤال اشكالي يتعلق بدور الدين في تاخر الأمة الإسلامية؟ لكن عبده كان واضحا في تعامله مع هذا الإشكال ورد على كل من حاول رد التخلف إلى الدين وجعله السبب والعائق

---

[40]-محمد عبده، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970، ص51

[41]-المصدر نفسه، ص50

امام كل تطور في التاريخ، لذلك قام بتفكيك كل العوامل التي أدت إلى انحصار الابداع في العالم الإسلامي فلاحظ أن الدين كان عاملا ايجابيا في تشكيل الحضارة ولم يكن عائقا، لكن تخلي السلطة عن العمل بقيم الدين ونصوصه في الحياة السياسية والاجتماعية كان سبب الانحطاط، والخروج من الوضع مرهون باعادة تفعيل الدين ونصوصه في الحياة العامة، وتمثل تجربة السلف، وهي تجربة استثمرت في القيم الإنسانية التي ضمنتها النصوص كما انها انتبهت إلى موقع العقل في النص لهذا يعتبر أن:" الإسلام أول دين خاطب العقل ودعاه إلى النظر في الأكوان وأطلق له العنان، يجول في ضمائرها بما يسعه الإمكان، ولم يشترط عليه في ذلك سوى المحافظة على عقد الإيمان"[42]هكذا بدأ عبده مشروعه الفكري من جملة تساؤلات تتعلق بمآلات العالم الإسلامي مؤكدا أن الإسلام المعياري عاملا من عوامل النهوض يختلف عن الإسلام السائد المحرف الذي ينبغي تخليصه من كل التصورات اللاعقلانية التي قيدت العقل واغلقت ابواب الاجتهاد، يقول:"كل ما يعاب على المسلمين ليس من الاسلام وإنما هو شيء آخر سموّه إسلاما"، لهذا اختار عبده منهج الحوار والمناقشة في الرد على كل من يدعي أن الإسلام يتنافى والعقل وحاول اثبات بان الدين الإسلامي في جوهره رسالة موجهة للعقل وهذا سر الحضارة الإسلامية وهي حضارة لها أبعاد إنسانية كونية، يقول :"لم يعول فيها إلا غلى تنبيه العقل البشري، وتوجيه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ماحواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات، ليصل بذلك إلى حقيقية أن للكون صانعا، واجب الوجود عالما حكيما قادرا"[43] مما يعني أن الإسلام يقدس العقل ويدعو إلى توظيفه والاحتكام لأحكامه يقول:"الإسلام...لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي"[44]ويعتبر النظر العقلي من الأسس التي بنيت عليها الرؤية الإسلامية للكون وللحياة لأن "أول أساس وضع في الإسلام هو النظر العقلي، والنظر عنده، هو وسيلة الإسلام الصحيح"[45] والعقل هو السلطة التي ينبغي الاحتكام إليها في عملية اعادة تفعيل الدين في حياة الناس اليومية، وقد دافع عبده عن الإسلام في كل المواقع التي وجد فيها في المدرسة وفي الصحافة وفي مؤسسة القضاء، هذه المؤسسات كانت بحاجة إلى اعادة التأسيس من جديد على اسس العقيدة الإسلامية لتحقيق النهضة، فكان ناقدا متميزا لكل أشكال الجمود ولكل الحقول

---

[42]-محمد عبده، رسالة التوحيد، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 1997، ص196.

[43]-محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص105

[44]-المصدر نفسه، ص107

[45]-المصدر نفسه، ص109

السياسية والاجتماعية والتربوية، لأن النقد ضرورة تاريخية لتطور المجتمع وتحوله إلى وضعية افضل، يقول:" كل ما يعاب على المسلمين ليس من الإسلام، وإنما هو شيء آخر سموه إسلاما ، والقرآن شاهد وصادق"لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد""[46] وقد كان عبده من المصلحين الطموحين يقول عنه أحمد أمين أنه كان:"يرى الخير في الهدوء والسير في معالجة الأمور برفق، والإيمان بقانون السبب والمسبب"[47]أي أن عبده لم يكن متسرعا في مشروعه الإصلاحي بقدر ما كان واعيا لشروط التغير التاريخي التي تنبثق من الهوية الإسلامية، لهذا رفض منطق الثورة واختار المنهج التربوي الذي ينفذ إلى الأعماق والبنى التحتية للمجتمع باعادة تشكيل وعي الناس بالحقوق والواجبات، فبدأ باصلاح التعليم وإصلاح الشريعة كمرحلة أولى ثم تاتي مرحلة الثورة كتتويج لوعي الناس بحقوقهم وواجباتهم، فكان مختلفا عن أستاذه الافغاني الذي اختار المنهج الثوري، وقد أكد محمد عمارة هذا الفرق بين رواد الإصلاح رغم وجود بعض النقاط المشتركة لانهم كانوا السباقين للفعل الإصلاحي وكانت افكارهم جد مؤثرة على وعي الناس لانهم تمكنوا من الجمع بين البعد النظري والعملي.[48]ومن مظاهر ذلك الجمع مشاركة محمد عبده في الثورة العرابية 1879-1882م بقيادة أحمد عرابي بحيث قادها تياران متناقضان هما: التيار السلفي المحافظ والتيار التقدمي الليبرالي المنفتح.لكن ستفشل هذه الثورة لعدم الاتفاق على المرجعيات، وعندما اتصل محمد عبده بهذه الثورة نفي إلى بيروت ومن ثمة إلى فرنسا. وعند وصول محمد عبده إلى فرنسا تغيرت شخصيته الفكرية العربية تغيرا جذريا. ففكر في تاسيس مشروعه وهو مشروع يجمع بين الرؤية النظرية والعملية لكنه كان يؤمن بضرورة التدرج في الفعل الإصلاحي لذلك كانت بدايته من اصلاح التربية بكونها مؤسسة مسؤولة عن بلورة الوعي بالحريات، ويمكن أن نسجل ملاحظة عندما نقارن بين المشاريع الإصلاحية وهي اختلاف المناهج والمنطلقات فالأفغاني بدأ من البنية السياسية والأنظمة السياسية، في حين اختار عبده التربية، لكن رؤية عبده كانت رؤية كونية لأنه دخل في نوع من المقارنة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي على مستويات عدة كتلك الفروقات الحاصلة على مستوى الحياة السياسية، وطبيعة الحياة الاجتماعية، والحياة العلمية، وكذا على مستوى موقع الدين في كلا العالمين. فلاحظ محمد عبده أنه في

---

[46]- محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، ص160

[47]-أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص277

[48]-ينظر محمد عمارة، مقدمة للأعمال الكاملة لمحمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص11

فرنسا لا يتم طرح مشكلة الدين كما هو في العالم الإسلامي، لذلك ألّف كتابه "النصرانية والاسلام" دعا فيه إلى ضرورة حوار الحضارات والأديان أي التعايش بين الحضارات والأديان.لكن هل أثرت أطروحات عبده في الواقع العربي والإسلامي؟

مبدئيا اتفق محمد عبده مع أستاذه في تشخيص الأزمة، لأنه أدرك درجة التخلف على كل المستويات الذي أصاب الأمة التي يسميها الانتكاسة التاريخية، فهناك تخلف على كل المستويات، تخلف تربوي، سياسي، فكري. لكنه أرجع ظاهرة التخلف إلى بعد الأمة عن الاسلام الحقيقي وكذا سيطرة إسلام المماليك واسلام الحكم العثماني، وهو اسلام شعوذة وخرافات وطرقية.هذا النوع من الاسلام كان سببا في تجميد المجتمع وتراجع درجات الوعي، لانه كرس للسلطة اللاهوتية التي تتعارض والإسلام يقول:"ليس في الإسلام سلطة دينية وأصل من أصول يجب قلبها والاتيان عليها من أساسه، والخلافة هي بالسياسة، بل هي أصل السياسة والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه"، كما لاحظ محمد عبده غياب الروح العلمية مقارنة بحضورها في فرنسا. وكذلك غياب روح النقد وغياب العقلانية وتراجع النزعة الإنسانية. وقد عبر عن هذا الوضع بقوله: "فكان فينا القضاة، والمحامون، والأطباء، والمهندسون، ممن تختلف درجاتهم في العلم، ولكننا لا نجد في طبقة منهم ذلك الباحث، ولا ذلك المفكر، ولا ذلك الفيلسوف، ولا ذلك العالم، ولا ذلك الإنسان الذي يمتاز ببعد الفكر، والنظر، وشهامة الفؤاد، وكرم السجايا الذي أوقف حياته كلها على السعي وراء مطلب من مطالب الكمال"[49]لهذا لم يعتمد نفس المنهج الذي اعتمده الافغاني لأن المنهج الذي اختاره فشل في احداث التغيير،كما رفضه لإختلاف الظروف، لأن عصر الافغاني عصر الاستعمار الانجليزي، الاضافة لكون المجتمع غير مستعد ومهيئ للثورة. لهذا مارس محمد عبده النقد على الوعي العربي، وانتهى إلى الاعتقاد بأن تخلف الوعي لا يؤدي إلى ثورة بل يدفع بنا للفوضى وبالتالي لا نحقق النتائج المرجوة من المشروع الإصلاحي. لهذا يكمن الحل في نظر محمد عبده في الاصلاح التربوي الهادف.

*منهج الاصلاح عند محمد عبده:1.إصلاح الفرد عن طريق التربية على فكرة الحقوق والواجبات، وقبل ذلك اعادة بناء البرامج التربوية وتخليصها من الخطابات اللغوية الفارغة وتعويضها بخطابات علمية،

[49]– محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، مصر، 2006م، ص167

وبإصلاح الفرد يتم اصلاح المجتمع ككل. يقول محمد عبده: «إن الإنسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية".[50]

2.إصلاح النظام السياسي؛ هل يكون بتبني الليبيرالية ام بالاسلام؟ يجيبنا محمد عبده أن الاسلام قدم لنا مفهوم حديث للدولة كما هو دين شامل، لكنه نوّه إلى أن الحاكم ليس وسيط بين الشعب والله، فالحاكم في الاسلام لا يمثل الله وإنما يمثل مصالح الناس الاقتصادية والسياسية، لهذا دعا محمد عبده إلى ضرورة إعادة موضعة الحاكم يقول" لا وجود لسلطة دينية في الدين ،وإنما الموجود سلطة دنيوية التي تحدد الحاكم بالرعية."وقد رد في كتابه"الإسلام دين العلم والمدنية" على موسيو هانوتوHanotaux فيما يتعلق بالجمع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية في الإسلام، وقال أن هانوتو لم يقف عند معنى الجمع بين السلطتين في شخص واحد عند المسلمين، لأن المسلمين لم يعرفوا سلطة دينية كما عرفتها أوروبا في شخص البابا الذي كان يملك سلطة عزل الحكام وفرض الضرائب على الملوك ويضع القوانين الإلهية للدولة ، في حين الدولة في الإسلام تقوم على قوانين السياسة، والدليل على ذلك أن الدولة العثمانية كان فيها رجال من المسيحية وباقي الملل، كما أن الدولة المصرية أنشأت محاكم مختلطة بأوامر سياسية والسلطة مدنية ولا دخل للسلطة الدينية في شؤون السياسة، وهذا هو حال الدولة العثمانية لكنها لم تحقق للمجتمع التطور يقول عبده:" لم يظهر نفعها في صلاح حال المسلمين، بل كان الأمر معكوسا،"[51]

3. استثمر محمد عبده في وسائل الاتصال المتاحة من مجلات وجرائد وكتب ومقالات وندوات علمية بغية توعية الفرد.

4. فتح محمد عبده أفقا آخر وهو الاجتهاد، فهو يحمّل مسؤولية تخلف المسلمين لتلك الممارسات الخاطئة للإسلام وليس للإسلام في حد ذاته.لأن عبده يقول بضرورة تقديم العقل على ظاهر الشرع في حالة التعارض يقول:"إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[52]لهذا يدعو عبده إلى توسيع معنى العقل

---

[50]- المصدر نفسه، ص183

[51]-محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، منشورات درا مكتبة الحياة، بيروت، 1989، ص

[52]-المصدر نفسه، ص110

والابتعاد عن لغة التكفير لأن الدين الإسلامي أكثر تسامحا يقول:" إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان"[53]

5. دعا محمد عبده إلى ضرورة تفعيل حرية التفكير وتحرير العقل من كل السلطات ومن كل مقدس.وذلك بتحرير العقل من القيود المفروضة عليه والموروث من عادات بالية وكذا تحريره من الفهم الخاطئ للدين، بالإضافة لتحريره من عقدة تقديس الحاكم. لقد كان لفكر محمد عبده صدى واسع فكان سببا لظهور الحركات الاصلاحية في المجتمع العربي، وكل حركة اتبعت منهجا معينا.

استنتاجات: ما يمكن استنتاجه بعد هذه القراءة لمشروع محمد عبده وأستاذه جمال الدين الافغاني نجمله في النقاط التالية:

1.كل من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني حاولا ممارسة فعل النقد على الواقع العربي والإسلامي ليكونا بهذا قد أسسا لثقافة النقد في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

2.كل من الأفغاني ومحمد عبده فتحا أفاقا جديدة لإعادة قراءة النص القرآني وفق معطيات العصر والأدوات المعرفية المتاحة في كل عصر .

3.كل من الافغاني ومحمد عبده اتفقا على فكرة أن الإسلام هو المرجعية الأخلاقية والروحية والسلوكية لنهضة الأمة العربية.

4.الأفغاني ومحمد عبده اتفقا على أهمية الحرية والفكر العقلي الحر كوسيلة للنهضة.

5.كل من الأفغاني ومحمد عبده طالبا بضرورة الانفتاح على الآخر وبهذا يكونا قد آثارا سؤال الأنا والآخر.

6. كل من الأفغاني ومحمد عبده انتبها إلى ضرورة الجمع بين التنظير والعمل والممارسة.

"هؤلاء فكروا بطريقة فلسفية ولكن ليسوا بفلاسفة!"

6-في ضبط المفاهيم

[53]- محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص111

2.نشاط الفكر الفلسفي العربي المعاصر (ضبط المفهوم، ميدان هذه الدراسة).

•ضبط مفهوم الفكر العربي المعاصر:حينما نحاول أن نضبط مصطلح فكرنا العربي المعاصر فإننا نجد أنفسنا أمام جملة من التساؤلات منها ماذا نقصد بفكرنا الفلسفي العربي المعاصر؟ هل فكرنا يتحدد ايدولوجيا أم فلسفيا؟ هل فكرنا العربي المعاصر فكر محلي أم فكر كوني؟ هل نحدده تحديدا دينيا أم عرقيا؟ فنقول فكرنا الإسلامي أو فكرنا العربي أم فكرنا العربي الإسلامي؟ وكل هذه الأسئلة هي اشارة إلى تعقد الموضوع وتشابك عناصره وتداخلها، لهذا سنعمد إلى تفكيك هذا المركب ونبدأ بضبط مفهوم الفكر.

1-الفكر: مصطلح شائع الاستعمال وقد ارتبط باللغة، أي أن الفكر لا يستطيع أن يفصح عن ذاته من دون لغة تعبر عنه، لأن اللغة تنقل الفكر من القوة إلى الفعل، أي أن هناك تلازم شرطي بين اللغة والفكر ولما يلتقي الفكر باللغة تحدث ديناميكية فيتطور الفكر واللغة تبعا لذلك. وقد جعلت اللسانية الفرنسية جوليا كريستيفيا من اللغة آلية عبرها يوجد الفكر ويفصح عن ماهيته وحقيقته لأن"اللغة هي جسم الفكر"،[54]ولا شك اللغة العربية اعتنت بالمصطلح الفلسفي وهذا لما احتكت بالفلسفة اليونانية. واللغة العربية يمكنها أن تستوعب المصطلح العلمي لأنها استطاعت استيعاب المصطلح الفلسفي سابقا، مع الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، حيث تمكنت اللغة العربية من التعبير عن المعاني الجديدة التي تشير إلى حقائق وجودية وذاتية، لكن طرحت إشكالية قدرة اللغة العربية على ترجمة المصطلحات الفلسفية واستيعاب دلالتها حتى صارت هذه الإشكالية من الإشكالات المقلقة بالنسبة للمهتم بالشأن الفلسفي في العالم العربي، فالأمر لا يتعلق بنقل ألفاظ من لغة أجنبية إلى ألفاظ عربية لأن اللغة:" ليست توليدات صوتية كل واحدة تنطبق على أمر ما، فيعود الاختلاف بين اللغات إلى اختلاف في التسميات، ويكون لم لغة ثانية بحفظ منظومة من الكلمات توازي في جميع مفرداتها المنظومة المعروفة الاولى"،[55]أضف إلى ذلك أن المصطلح الفلسفي ظاهرة معقدة فهو مشكلة لغوية وفلسفية لأنه كائن تاريخي له علائق مع الظواهر الثقافية المختلفة، لهذا فعل التبيئة يقتضي الاحاطة بالظروف التاريخية والثقافية والفكرية التي ظهر فيها المصطلح لمعرفة مضمونه الفكرية والأيدولوجي، من هنا نجد انفسنا أما سؤال امكانية ملاحقة اللغة

---

[54]-أحمد محمد المعتوق، الحصيلة اللغوية، مجلس الثقافة والفنون والآدب، الكويت، 1996، ص34

[55]- André Martinet. Eléments de linguistique générale. Armand Colin. Paris. 1960.p10

العربية للواقع الفكري والعلمي في عالمنا المعاصر؟ وهل تستطيع اللغة العربية أن تعبر عن المفاهيم الابداعية؟ لقد ربط حسن حنفي بين المشاريع الفكرية التي اخفقت وبين اللغة العربية التي لم تتمكن من مسايرة روح العصر الفكرية لأنها لم تتمكن من استيعاب المفاهيم الجديدة،[56] لهذا اللغة العربية تعاني من نقص كبير في المصطلح وفي اساليب التعبير مما يجعل منها لغة بعيدة عن الفكر الفلسفي الذي يعرف بفكر المفهوم، ورغم هذه الصعوبات الابستيمولوجية إلا أن مفكرينا مصرون على نقل الفلسفة من اللغات الاجنبية إلى اللغة العربية مع ادراكهم لصعوبة المهمة على مستوى مضمون المفاهيم ودلالاتها، يقول المصباحي:" اللغة العربية التي استطاعت عن طريق احتكاكها باللغة الفلسفية اليونانية في السابق أن تختزل تجربة واسعة وعميقة للمفاهيم النظرية والأسئلة الجريئة حول الوجود والأخلاق والسياسة مكنها أن تخلق لنفسها لغة فلسفية غنية ، لم تتأتى لكثير من اللغات، وهذا الرصيد الذي هو الملكة الفلسفية الراسخة أهّل اللغة الفلسفية العربية في الأزمنة الحديثة أن تقوم بمغامرة جديدة قيد الانجاز مع اللغات الفلسفية الأوروبية الحديثة لتحديد جهازها المفاهيمي وأدواتها المنهجية والرؤيوية المنهجية أو النظرية" [57]وهكذا نلاحظ درجة الإرتباط بين اللغة والفكر بكونه كما يقول ابراهيم مذكور هو:" جملة النشاط الذهني من تفكير وارادة ووجدان وعاطفة وبوجه خاص مايتم به التفكير من أفعال ذهنية كالتحليل والتركيب والتنسيق"،[58]إذا الفكر كنشاط عقلي هو ظاهرة جد معقدة بحيث تتشابك فيه جملة من النشاطات والقدرات العقلية العليا من تخيل وادراك وتذكر وتحليل وتركيب وتأويل، وهو يعتمد على المعاني كأدوات ويقابلها في اللغة الألفاظ. ويعني الفكر حسب الموسوعة الفلسفية: « القدرة على التجريد ،التحليل، التركيب، أو تصور الغايات وتحديدها ووضع العلاقات بين الوقائع والأحداث والقضايا، والبحث عن الحلول المناسبة للمشاكل انطلاقا من فرضيات»[59] كما قد يفيد "الفكر" تعقل الأمور، وتحصيل المعارف حولها، فالفكر نظر عقلي وتعقل الأمور والتأمل، فهو حركة النفس في المعقولات فإما ينتقل من الغايات إلى المبادئ أو من المبادئ إلى الغايات. والفكر عملية شاملة لكل المعارف الإنسانية وهو من انواع النشاط الفلسفي.

---

[56]–حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم،دار التنوير، بيروت، 1981، ص112

[57]–محمد المصباحي، فلسفة عربية معاصرة، ص7

[58]–ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص137

[59]– م. روزنتال ، ب. يودين ،الموسوعة الفلسفية،ص.377

والفلسفة هي التجريد وطرح المشكلات وتناولها بطريقة تحليلية تركيبية شاملة، وفعل التفلسف يدل على محاولة معرفة الأسباب والعلل عبر التأمل كمرحلة شاملة تسعى لتفسير وتأويل وتحليل الأسباب قصد احداث تغيير في الواقع. لكن هل الفكر العربي المعاصر يرقى إلى درجة الفلسفة ؟ وهل يحق لنا أن نتحدث عن فلسفة عربية معاصرة أم ما هو موجود مجرد إيديولوجيا؟

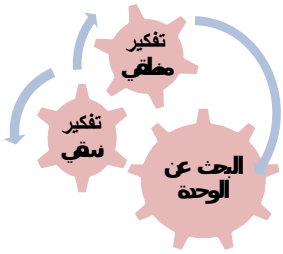
تحدثنا عن الفكر وحددنا له مجموعة تعاريف، كما وصفناه بكونه مصطلح من بين اكثر المفاهيم والمصطلحات الشائعة، فقلنا أنه يبقى أي مصطلحا غامضا وله علاقة وثيقة مع اللغة إذ من خلالها يتمظهر بكون اللغة تحمل مضمون الفكر وهو بهذا يكون أحد النشاطات الذهنية، ومن مظاهر الفكر النشاط الفلسفي، ويعرف حنفي هذا النشاط الفكري بقوله:"ليست الفلسفة مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع وبلا حضارة انما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعا ويعبر عن حضارة"[60] مجتمعاتنا لا تملك الوعي بهذه البديهية رغم ما يتكرر في كل مناسبة بضرورة التفكير الفلسفي، وفي الغالب تكون الفلسفة عندنا مجرد تقليد لتيار أو مذهب غربي مما يعني ان وضع الفلسفة في " جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة اننا بعد أن أنشانا جامعاتنا الحديثة منذ اكثر من نصف قرن، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ اكثر من الف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا اخرجنا فلسفة...نحن حتى الآن مازلنا نترجم، ونشكو من قلة الترجمات...اننا ننتج على احسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتمادا على نصوص أصلية أو على دراسات ثانوية فاصبحت الفلسفة لدينا تجميعا لأقوال وعرضا لمذاهب وشروحا على نصوص...لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غربية"[61]مما يعني أننا نعاني من غياب القول الفلسفي في مجتمعاتنا العربية المعاصرة مما أدى إلى عطالة تاريخية أخطرها غياب الوعي الفلسفي الذي يبحث في الظواهر الاجتماعية والثقافية عبر التفكيك والنقد فهو بحث يذهب إلى ماوراء الظواهر، لفضح القوى المسؤولة عن انتاج الأنظمة المعرفية، يقول في هذا الشأن عبد الرحمن مرحبا في كتابه "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية": " الفلسفة بحث في الأسباب البعيدة عبر المنطق، وبحث عن الأصل عبر تنظيم الأحداث، وبحث عن الوحدة في

---

[60]–حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن كتاب جماعي(الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، مرطز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1987، ص13

[61]–المصدر نفسه، ص14

الاختلاف والتنوع "،[62] ومن خلال هذه المواقف يمكننا القول أن ثقافتنا تفتقد للرؤية الفلسفية التي ترتكز على الفعل النقدي ، كما أنها تفتقد للتفكير المنطقي المنظم القادر على استيعاب مشكلات العصر، لان



الفلسفة هي القدرة على استيعاب مشكلات العصر بالسؤال، وهي تساؤل حول مشكلات المجتمع ومحاولة سيطرة على المشكلات الكبرى الموجودة في محيط هذا المجتمع.مما يعني أن طبيعة الفكر مرتبط بطبيعة الاجتماعي فكلما تراجع المجتمع لا شك أن الفكر يتراجع معه، وبتراجع الفكر يتراجع المجتمع، والاشكال يكمن في فاعلية الفكر العربي ومدى انسجامه مع محيطه وبيئته. وقد اعتقد مالك بن نبي أن مشكلة العالم العربي هي مشكلة أفكار؛كما يعتقد أن الفكر إذا وجد خارج نطاق المشكلات الاجتماعية أو خارج الوعي الاجتماعي يتحول إلى يوتوبيا.ومن ثم فمشكلة وأزمة الإنسان العربي تكمن في مدى فاعلية وعقلانية أفكاره، فهل الفكر السائد عقلاني أم غير عقلاني؟ إن الفكر العربي يعاني من المفارقات التي تسكن مفكرينا وأطروحاتهم، وهذا ما جعل جورج طرابيشي يوصف الشخصية العربية المفكرة بأنها تعاني من مرض نفسي "انفصام"، إذن ما الحل؟ يجيبنا عبد الله شريط في كتابه معركة المفاهيم: «من بين مشكلاتنا سيطرة عالم الأشياء وتراجع عالم الأفكار، ولا يتم الخروج إلا بحرية فكرية وتوجيه المجتمع إلى أهدافه عبر الأفكار.»[63] أما زكي نجيب محمود فيرى أن: "الفكر العربي مطالب بأن يمارس التفكير على واقعه المعيش ليصل إلى مرحلة الفهم والوعي، ثم التجاوز والاختراق، وهذا يقتضي ان يعادي المفكر مشكلات الواقع عبر التأمل والنقد ويقدم الحلول»[64]

---

[62]–عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص27

[63]–عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص143

[64]–زكي مجيب محمود، زاوية فلسفية ص.178

-مصطلح المعاصرة:سؤالنا هل الفكر السائد في الساحة العربية يتميزبالاستقلالية ولو نسبيا مما يجعلنا نقول عنه أنه فكر عربي له ما يميزه من مذاهب وتيارات ومناهج وأدوات؟ هل لدينا مدرسة فلسفية في العالم العربي؟ ، ما يميز الفلسفة في عالمنا العربي أنها محكومة بمقولة صراع المفاهيم (مشكلة المفهوم) وهي ثنائية قاتلة لأن العقل الغربي ينتج لنا مفاهيم والعقل العربي يتصدى لهذه المفاهيم إما بالرفض أو بالقبول لذلك نجد أنفسنا أمام ثلاث تيارات في محاولة تحديد هذا المصطلح:

1.المعاصرة: عند البعض هي مايجعل الفكر العربي فكرا حقيقيا، من خلال تعرض العقل العربي لمفاهيم عصره وثقافته وقيمه ومعاييره وأهدافه ووسائله. ويمثل هذا الرأي زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي" ص11-12 يرفض وجود فلسفة عربية لكنه لا يرفض إمكانية خلق فلسفة في المستقبل إذا توفرت ظروف اجتماعية.

2.المعاصرة: يرى البعض الآخر أن المعاصرة هي امتزاج التراث مع عناصر ومكونات عصرنا الرّاهن ومن هذه التركيبة تتكون عروبتنا ومعاصرتنا في الآن نفسه؛ فنأخذ من التراث فاعليته ونضيفها إلى العناصر الفاعلة في عصرنا وهذا موقف كل من حسن حنفي ومحمد عابد الجابري. يقول حنفي:"اننا مجتمع تراثي ما ل وعيه القومي مفتوحا على القدماء وما زال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها اذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر...وقد كان الآخر باستمرار حاضرا في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة الا في الحركة السلفية ولم تقم حركة نقد له الا في اقل الحدود وبمنهج الخطابة او الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان"[65] ويقول كذلك:"إن موقف الرفض صحيح من حيث المبدأ، فلا بداية إلا من الأنا، لكنه خاطئ من حيث الواقع، أي ترك الغرب كموضوع دراسة، وموقف القبول خاطئ من حيث المبدأ فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل، ولكنه صحيح من حيث الواقع، أي ضرورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر بصرف النظر عن مصدرها ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها".[66] ونجد الجابري يصرح بضرورة التلاقح الحضاري عندما يقول:" لقد قرأت لكانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة اكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد

---

[65]-حسن حنفي، حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن كتاب جماعي(الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، ص15

[66]-حسن حنفي:مقدمة في علم الاستغراب ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ، 1992 ص14.

والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... لا اشعر إني انتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل اشعر إنني تلميذ لهم جميعا قد تعلمت منهم جميعا، واهم شيء تعلمته منهم هو ما نسيته من أرائهم وتقرير اتهم وطرق عملهم، إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه فيما اكتب".[67]

3.المعاصرة: يرى البعض الآخر بأن المعاصرة تعني القدرة على إبداع وسائل ومناهج مستقلة تماما عن الآخر وتكون تعبيرا عن الخصوصية وهي ابداع مستمر للعلم وللثقافة والسياسة والاقتصاد وهذا موقف كل من ناصيف نصّار وعاطف العراقي وطه عبد الرحمن. فنجد ناصيف نصار مثلا يشترط تجاوز التيار الاتباعي في عملية تاسيس فلسفة عربية يقول:«الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل».[(68)]

ونخلص إلى القول بأن هناك فكر وانتاج فكري عربي معاصر ولكن هل يرتقي هذا الفكر في مضمونه إلى مستوى فلسفة؟ غالبا ما يطرح العديد من الأسئلة حول طبيعة الانتاج العربي المعاصر ومدى وصفه بالفلسفة،كما أن هذا السؤال طُرح في التاريخ حول طبيعة الفكر الإسلامي. وأتى البعض وتساءل حول ماهية الفكر الاسلامي ووجود فلسفة إسلامية من عدمها؟ ولا شك التهم الموجهة لطبيعة الفكر الإسلامي يعاد طرحها اليوم وتوجه للتشكيك في وجود فلسفة عربية معاصرة، ويمكننا العودة إلى بعض الكتابات التي أرّخت للمشكلة أي لمشكلة وجود فلسفة عربية من عدمها ونشير إلى بعض الأعمال منها:

1. ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي.

2. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

3. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

4. ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق.

5. إدوارد سعيد، في الاستشراق.

---

[67]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص322.

[68]- ناصيف نصار،طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق، ص10-11

6. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية المعاصرة.

7. سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والاندلس.

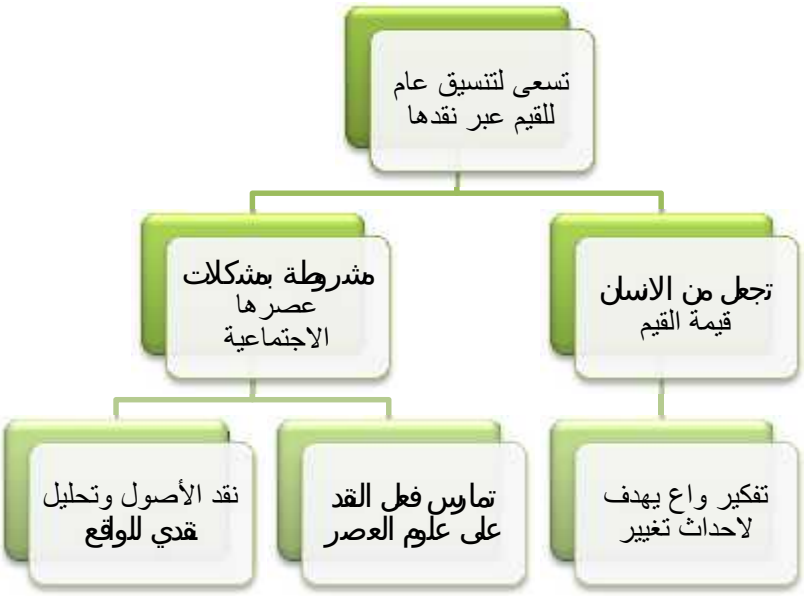
8. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب.

كل هذه الأعمال تشير إلى وجود نزعات تحاول التصدي لوجود فلسفة اسلامية وعربية معاصرة. ويعد أرنست رينان في كتابه "ابن رشد والرشدية" من أشهر المعارضين لفكرة وجود فلسفة عربية لأن العرب من العرق السامي، فهم لم يبدعوا وانما قلدوا.هذه النزعة الاقصائية المتعالية اللاتاريخية واللاعلمية كانت مرجعا كثير من الدارسين في حكمهم على الفلسفة العربية بأنها مجرد ايديولوجية، وأن مشكلة الفكر العربي مشكلة اللغة في حد ذاتها فهي لغة حسية قابليتها للتجريد ضعيفة، وقدرتها على توليد المعاني محدودة، في حين الفلسفة تقتضي القدرة على التجريد، لكن تطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية ألغى التقسيم العرقي وكشف عن البعد الأيدولوجي للدراسات الاستشراقية وبعدها عن الروح العلمية.كما تمكن "دوسوسير" من فضح النظرية التي تربط اللغات بالأعلام في كتابه محاضرات في الألسنية العامة. وأطلق إميل برهييه على الفلسفة الإسلامية والعربية مصطلح هوامش، ي أنها تابعة للفلسفة اليونانية الأصلية والغربية. أما هيجل فيرى في الفلسفة الإسلامية والعربية مجرد أسلوب في التفكير لعب دور الوسيط بين اليونان والغرب الحديث. ومن داخل الحق التداولي العربي وجد فلاسفة أو مفكرين من رفض وجود فلسفة عربية معاصرة أمثال عبد الرحمن بدوي. لكن لماذا هذا الرفض لوجود فلسفة عربية من قبل مفكر عربي كبدوي؟

الإجابة تكمن في اعتقاده أن الروح الإسلامية تتنافى وتتناقض والروح الفلسفية، لأنها تفتقر لعنصر الذاتية وبدوي يجعل من الذاتية شرط للابداع الفلسفي ومعيارا للحكم على أصالته، كل هذا أورده في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية".كما أن الروح اليونانية والغربية متشبعة بالذاتية والشعور باستقلالية الذات عن باقي الذوات وعن السلطات، لهذا وُجدت الفلسفة في تلك البيئات الأوروبية، في حين الذات في الإسلام ذات تابعة ومقيدة. كما نجد كذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربان في كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" يصف الفلسفة العربية بأنها عرفانية لاعقلانية أو برهانية.لكن هذه الأطروحات في نظر حسين مروة انبنت على فكرة مركزية الفلسفة في الغرب، أي أن الفكر الغربي هو الوحيد القادر على انتاج فلسفة، في حين اسقطت الدراسات الانثروبولوجية المعجزة اليونانية وتفوق العقل اليوناني لما كشفت أن الحضارة

اليونانية والغربية مدينة للحضارات السابقة.[69] لهذا فإن رفض القول بوجود فلسفة عربية معاصرة مبني على غياب جهاز مفاهيمي اصيل يميزها عن باقي الفلسفات، وهذا ما طرحه طه عبد الرحمن في كتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" وأثاره مطاع الصفدي في كتابه "نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة"، ونصل إلى أن السؤال حول وجود فكر عربي معاصر سؤال مشروع يتعلق بدور ومكانة الفلسفة العربية في تشكيل الوعي باللحظة التاريخية للمجتمعات العربية، لكن القول بأن الفكر لدينا ليس فكرا فلسفيا وأن إشكالياته لا ترقى إلى إشكاليات التفكير الفلسفي قول لا يستقيم إلا في إطار فهم ضيق لمفهوم الفلسفة، أي أنه إذا تغيّر مفهومنا لمفهوم الفلسفة يتغير حكمنا بالضرورة فنجد برتراند راسل يشير إلى صعوبة تعريف الفلسفة وكل تعريف هو موضع اختلاف لكن لكي نجيب عن سؤال ونقر بوجود فلسفة من عدمها يجب أن نعرف خصائص الفلسفة ووظائفها وشروطها .

*خصائص الفلسفة:



الملاحظ ارتباط الفكر الفلسفي في كل مراحله مرتبط بالحياة الاجتماعية، وهي الوظيفة التي اعطاها اياها هوركهايمر فالفلسفة دورها عادة انتاج الحياة في المجتمع، لكن السؤال الملح هل خصائص الفلسفة تنطبق على الفكر العربي المعاصر؟ هذا يدفعنا إلى ضرورة الوقوف عند خصائص الفكر العربي المعاصر في عملية تحديد ماهيته الفلسفية

[69]- حسن حنفي، حسن حنفي، موقفنا الحضاري ضمن كتاب جماعي(الفلسفة في الوطن العربي المعاصر)، ص30

•خصائص الفكر العربي المعاصر:1.خاصية النقد المعرفي، والإيديولوجيا وهذا ما عرفناه مع الطهطاوي، خير الدين التونسي، طه حسين سلامة موسى.

2.النقد يعني ظهور العقل والعقلانية ومن ثمة القدرة على التمييز بين الأحكام الإيديولوجية والتصورات العقلية وهذا توفر في كل مشاريع التحديث، التي راهنت على العقل والعقلانية كشرط لأي حركة فكرية، ونهضة اجتماعية، والفكر العربي منذ عصر النهضة أو الحداثة اتخذ العقل منعطف نقدي؛ فنجد بعض المفكرين اتخذ من النقد العقلي عنوانا لأعماله كما هو الحال مع محمد عابد الجابري صاحب الثلاثية النقدية: "نقد العقل العربي"، وأركون وكتابه "نقد العقل الإسلامي"، وجورج طرابيشي في "نقد نقد العقل العربي". وغيرها من الأ على طريقة العمال التي مارست الفعل النقدي والتفكيكي على طريقة الفلاسفة.

3.الفكر العربي يمتاز بالبعد الإناسي (الأنسنة)، لأنه جعل الإنسان محور كل المشاريع التحررية والنهضوية وأدرك الإنسان العربي أنه المسؤول عن مصيره وعن تغيير واقعه.

ونخلص إلى القول الفكر العربي يؤمن بالنقد، العقل، الارادة، الانسنة، الحرية الفكرية، وهي قيم آمنت بها كل الفلسفات، كما آمن بضرورة الربط بين القول والفعل والتنظير والممارسة، مما يعني أن الفكر العربي له خصوصيته النابعة من طبيعة مشكلاته ولكن لا يمنع ذلك من القول أنه كان يسعى للكوني في رؤيته وانفتاحه على المنتج الحضاري، ويبقى الفكر العربي يحاول إثبات وجود الذات لتستمر الكينونة في الوجود الإنساني بوصفه جزء منه، وهكذا آمن الفكر العربي بضرورة الاعتراف بالاختلاف والتنوع، لكن الفلسفة تعالج قضايا معينة لها انتماء اجتماعي مما يجعلنا نقول فلسفة المانية وفلسفة امريكية وفلسفة فرنسية وفلسفة عربية، هذه الفلسفات تشترك في الفاعلية العقلية كونها تستند على آليات فكرية تعبر عن خصائص الفكر الفلسفي، ولكن اذا عدنا إلى الفكر العربي نجد أنفسنا نثير اشكالية النحن بالمعنى الايديولوجي بكون يولوجيا مجموعة من الافكار التي يعتقد فيها فرد أو المجتمع فتنغلق داخلها وتنظر من خلالها للعالم. وللذات وللآخر على خلاف الفلسفة التي تؤمن بالعقل كأداة للتأويل المنفتح على مختلف القراءات، والعقل الفلسفي لا يؤمن بالمركزية سوى مركزية الاختلاف والتعدد والتنوع، لذلك عندما نقول فكرنا المعاصر فنحن امام اشكالية ايديولوجية تطرح علاقة الانا بالآخر، وقولنا فكرنا يحيل إلى كل ما تعلق بالتراث الديني كجزء من الهوية الفكرية، مما يعني أن هناك تداخل بين ماهو فلسفي وماهو أيديولوجي، ويحدث ذلك عندما

تتخلى الفلسفة عن مهمتها الاساسية وهي البحث عن الحقيقة، وكل فلسفة تدعي لنفسها امتلاك الحقيقة تقع في شراك الايديولوجيا في رائيي، والفلسفة بحث عن الحقيقة لكنها تؤمن بتعدد أوج الحقيقة وتعدد طرق بلوغها ومن ثمة الايمان بوجود تاويلات بدل حقائق كما اعلن نيتشه، مما يعني أن الفلسفة تنطلق من مسلمات قابلة للمراجعة النقدية باستمرار في حين الأيديولوجيا تنطلق من مسلمات غير قابلة للتغيير والنقد، وقد ربط مانهايم بين الأيديولوجية واليوتوبيا لانهما يشتركان في عامل واحد وهو:"الابتعاد عن الواقع والعجز عن ادراكه، لان اليوتوبيا تفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة، والايديولوجيا تفكير يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه"[70]لذلك نلاحظ في تفكيكنا للإشكال أن الفكر العربي يتحدد تحديدا أيديولوجيا لان العربية قومية ارتبطت بالدين الإسلامي، لكن الإسلام لا يتحدد بقوم لهذا كانت الايدولوجيا اكبر عائق أمام الفكر الفلسفي لأنها تجعل العقل اسير الماضي في حالة انعزال عن ما يجري في محيطه، لهذا أصر ناصيف نصار على ضرورة التمييز بين الفلسفة والايديولوجيا في العديد من الأعمال منها" الايديولوجيا على المحك"فهو يقول:"إن الايدولوجيا لا تستطيع أن تنقلب فلسفة بالمعنى الصحيح والفلسفة لا تستطيع أن تحل محل الايديولوجيا"[71]مما يعني أن للفلسفة وظيفة أيدويولوجية ووظيفة سياسية وأخرى اجتماعية، والأيدولوجيا كما يقدمها العروي هي منتج بشري يني لأنها:"تعقلن المقدس وتقدس العقل ذلك أنها ديانات في حدود العقل أو ضمن أشكال العقل لانها ليست أكثر عقلانية من الديانات المقدسة"[72]والايديولوجيا كما يقدمها انجلز هي:" مجموعة من الافكار تعيش حياتها المستقلة ولا تخضع إلا لقوانينها الخاصة ...انها وعي زائف"[73]والفكر الأيديولوجي يقدم نفسه في صورة تعظيمية ويجعل الجماعة هي المركز وهي الفاعل الاساسي لذلك لكي توجد وتستمر تعمل على اصطناع خصم لها تسقط عليه كل الصور السلبية، لهذا ربط ليفي ستراوس بين التفكير الايديولوجي والتفكير الاسطوري، لان التفكير الأيديولوجي لا يخاطب الوعي وانما المشاعر والعواطف اللاشعورية، لذلك الفكر الايديولوجي عبارة عن صورة مشوهة للفلسفة، لان الفكر الايديولوجي يعبر عن نوع من انواع انحراف الوعي عن الحقيقة، واذا اتينا إلى الفكر العربي لقلنا إنه فكر مؤدلج لانه يرى الأمور من منظار

---

[70]–سليم دولة، ما الفلسفة، دار نقوش عربية، المغرب، ص114

[71]–ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986، ص100

[72]–عبد الله العروي، ماهي الأيديولوجيا ، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6،1999، ص470

[73]–محمد سبيلا، الايديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط1، 1992،ص122

أيديولوجي وهو ما لاحظناه في عرضنا للمشاريع الاصلاحية والتحديثية التي رأت بعضها أن التخلف يكمن في الابتعاد عن الدين الحقيقي، وبعضها اعتقد ان سر التخلف يعود الى الانغلاق وعدم الانفتاح على منجزات الحداثة، لكن المخرج اعتقد يكمن في ضرورة التفاعل بين الانا والآخر، أو بين المحلي والكوني فلابد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلاني والمنطقي واعتقد أن الموقف الذي اتخذه ناصيف نصار هو المخرج من هذا الإشكال عندما يقول:«الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية إبداعية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان».[74]

7-حضور الاتجاه المادي في الفكر العربي المعاصر

3.الاتجاهات العربية المعاصرة (حضور الاتجاهات الغربية في الفكر العربي المعاصر):

أ.الاتجاه المادي:

1.المادي التطوري(شبلي شميل).

كيف تلقى العقل العربي الأفكار المادية وكيف تفاعل مع مفاهيمها؟ هل يمكن اعتبار التيار المادي حلا لمشكلاتنا الراهنة وأزماتنا؟ لماذا نستعير ونتبنى أصلا المذهب المادي؟ ماهي المبادئ التي يقوم عليها الاتجاه المادي؟ ظهر الاتجاه المادي في ألمانيا في القرن 19 على يد المفكر الألماني لودفيج بوخنر والبريطاني تشارلز داروين وكذا سبينسر، وكان لهذا الاتجاه جذور في الفلسفة اليونانية والاسلامية، ويمكننا الإشارة إلى أهم مبادئ التيار المادي منها:

1- المادة أصل كل الأشياء: يقول داروين : «المادة وجدت منذ الأزل وستظل إلى الأبد»، وجدت المادة وفق مبدأ الصدفة وتستمر وفق مبدأ التطور؛ ويعني التغيّر في السمات الوراثية، وانتقالها من جيل إلى جيل. (النظرية الداروينية في الوراثة الاجتماعية).

---

[74] - المصدر نفسه، ص 31.

2.مبدأ الانتخاب الطبيعي: فالطبيعة تنتقي (البقاء للأفضل والأصلح) وفق عنصر القوة. ادعت هذه النظرية أن جميع المخلوقات كانت بدايتها من خلية واحدة و هي الأميبا، لكن كيف تشكلت هذه الخلية؟ يجيب داروين أنها تشكلت بفعل عدة عوامل بيئية ومناخية ساهمت في تجميع مجموعة من جزئيات البروتين وباقي العناصر.وكيف تشكل البروتين؟ يقول تكون نتيجة لتجميع مجموعة أحماض آمنية وترابطها بروابط آمنية وكبريتية والهيدروجين تحت تأثير شيء اسمه الطبيعة. والأحماض الآمنية تكونت بفعل اتحاد عناصر الكربون والنيتروجين والهيدروجين والاوكسجين، (يريد أن يصل إلى أن هذه العناصر موجودة لكن مبعثرة لكنها تفتقد إلى الانسجام وبفعل الطبيعة تكونت). والخلية الأولى بدأت في الانقسام والتطور إلى مخلوقات ذات خليتين متعددة الخلايا (مبدأ التوالد الذاتي)، أي أن كل ظاهرة لها قوة تحركها وهذه الفكرة موجودة عند أرسطو.وبعدها ظهرت الحشرات، الحيوانات، الطيور، الزواحف والثديات ومن ضمنها الانسان، وجزء آخر من الخلية تطور وشكل عالم النبات. وتعتبر هذه النظرية الانسان أرقى مراحل التطوّر، لهذا يمتلك الانسان القدرة على تسخير كل الاشياء لمصلحته.

3.مبدأ الإنسان أصله قرد: أصل الإنسان من قرد وهم يختلفون حسب قربهم وبعدهم من الأصل الحيواني في حوالي 16 مرة، فهناك الأقرب والأبعد فمثلا الزنوج هم الأقرب الى جنس القرود ثم الهنود ثم العرب في أسفل المراتب. والأوروبيون البيض في أعلى المراتب 15 و16، أما اليهود فهم الجنس الخارق الذي يمثل التطوّر البشري لتفوق هذه الفئة قدرتها على الابداع، والتخطيط، الترتيب، التنظيم، التحضير، التجارة، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، الفن، الاجتماع. لكن لهذه النظرية بعض المشكلات منه

1- رسخت فكرة تفوق الإنسان الأوروبي وأكدت على مركزيته في الوجود كما أنها استندت إلى التصنيف العرقي.

2-عطلت الحوار بين شعوب العالم لما ألغت البعد الروحي للانسان لما دُرست في المدارس.

3-كانت بمثابة نقد حيث قضت على قدسية الانسان وسميت بالجرم البيولوجي.

4-جعلت هذه النظرية كل معتقدات الشعوب مجرد خرافات وأساطير وأوهام.

5-كانت هذه النظرية اساس الفكر الماركسي الشيوعي وبعده لينين وستالين.

6- كانت هذه النظرية أساس نظرية سيغموند فرويد الجنسية ودوركايم الاجتماعية.

7. كانت سبب لكثير من الحروب لأن داروين اعتقد أن الاجناس الراقية هي الأجناس الأوروبية لا تستطيع العيش باستمرار إلا بإبادة سلسلة أو ثلاث سلاسل من السلالات البشرية السفلى كالزنوج.

لكن الرد القوي على النظرية كان ردا علميا من قبل السويسري تشارلز يوجين جاي عندا قال أن فرصة تكوين جزء واحد من البروتين عن طريق الصدفة قد تستغرق 10243 بليون سنة تحت ظروف 51014 اهتزازة في الثانية، هذا لكي يجتمع جزئين أو عنصرين، لإضافة إلى أنها تستهلك أضعاف مضاعفة من الهيدروجين والأوكسيجين، الكربون، النيتروجين والكبريت، لهذا الذرات الموجودة في العالم لا تكفي أن تشكل خلية واحدة. ومع تطور العلم كشف عن مدى الخلاف بين الكائنات الحية وأن لكل صنف خاصية تميزه، وكما كشف أن خلية الدم عند الفرد 46 كروموسوم. مما أن هناك حلقة مفقودة في مرحلة التحول من قرد إلى إنسان. الآن نأتي إلى تلقي الفكر العربي لهذه الأطروحة، ولعل المفكر اللبناني شبلي شميل يعد من الأوائل الذين تجرؤ على محاولة تبيئة هذه الأفكار في ثقافتنا العربية مركزا على البعد المادي والعلمي في النظرية لهذا ننطلق من بعض التساؤلات المشروعة وهي كيف انتقلت هذه الأفكار إلى العالم العربي؟ ولد شبلي شميل في لبنان 1850-1917 من أصل سوري من عائلة مسيحية يعد من أهم رواد النهضة العربية تخرج من الكلية البروتستنتية (الجامعة الأمريكية)، في بيروت درس الطب في باريس، وله كتاب "فلسفة النشوء والارتقاء"، ويعد شبلي شميل أوّل مفكر عربي نقل مبادئ التيار المادي إلى العالم العربي أو مبادئ النظرية التطورية الداروينية ويعرف عنه أنه كان من أكبر المدافعين عن العلمانية في بعدها السياسي، ويعتبر الزعيم الروحي للتيار الماركسي التقدمي العربي، واعتبره ناصيف نصّار أنه المجدد الحقيقي في الإيديولوجيا العربية لكن لماذا وكيف؟ لأنه آمن بالمشروع العلمي كحل لأزمة العالم العربي بصفة عامة. كما أنه حاول فهم الوضع العربي بناء على الرؤية العلمية التطورية لذلك حاول تغيير الاوضاع عبر منشوراته المختلفة في المجلات والدوريات والكتب عبر اعادة طرح المشكلات الحقيقية ومواجهتها بعقل علمي أكثر استنارة، فعمل من ناحية اجرائية على تطبيق قواعد المنهج التطوري على موضوعات حساسة مثل موضوع المرأة والدين والتربية والفكر والحرية ومؤسسة القضاء وغير ها من القضايا المهمة، اقتناعا منه بضرورة خضوع هذه الموضوعات لمبدأ التطور والتغير ودفع كل الموضوعات إلى التغير لحصول التحديث فهو يصر على عملية التعجيل في التطور وضغط التاريخ، وعملية التطور والتحديث لن تتم إلا إذا تشكل وعي الفرد العربي

بأسباب التخلف الحقيقية، لهذا عمد إلى احصاء كل العوامل التي كانت سببا في تعطيل حركة التطور في التاريخ، ومنها قلة التعليم وضعف البرامج التربوية وتقليدية مناهجها، بفعل سيطرة عقول جامدة ترفض التغيير لأنها ركزت على تلقين العلوم الدينية وأخضعت العلوم الوضعية لرؤية دينية، أضف إلى ذلك عامل لاستعمار والفقر والاستبداد السياسي واستقالة المثقف العربي عن قضايا المجتمعات العربية وقد لخص لنا هذا الوضع في قوله:" أنه ميت في صورة حي"[75]وقد حاول شبلي شميل توظيف مقولات النظرية التطورية في تفسير الوضع المازوم للعالم العربي مثل مقولة تنازع البقاء فعندما كان الشرق ضعيفا كان يخضع لحكم الغرب يقول:"وبحكم تنازع البقاء، كانوا معرضين للذل والشقاء يعملون لأسيادهم أهل الغرب...لأن ناموس التنازع، في الطبيعة، صارم لا يرحم، فالضعيف مقضي عليه أمام القوي"،[76]ومن بين أهم العوامل التي ساهمت في تشكيل عقل شبلي شميل نذكر:

1.الأسرة: انتسب شبلي شميل لأسرة توارثت العلم، فكان الأخ الأكبر له "ملحم" مهتما بالفلسفة والعلوم الطبيعية، أما الأخ الأصغر فكان عالما في الطبيعة، وكان والده أديبا. هذه العوامل العلمية ساعدت شبلي شميل على بلورة وتشكل افكاره ورؤيته العلمية للحياة الاجتماعية يقول:"شاب يولد من والد مثل هذا الوالد...لا غرابة أن ينشأ بعقل علمي فلسفي جامع بين أدب النفس والانصراف إلى العلوم الأدبية والطبيعية"[77]

2.التعليم: إن التعليم الذي تلقاه شبلي شميل في بداية مشواره العلمي كان تعليما مرفوضا بالنسبة اليه لأنه كانناقما على طريقة التدريس لكون المدرسة كانت تولي اهتماما كبيرا بالعلوم الكمالية كالأدب والفن والشعر والفلسفة والعلوم الانسانية كما أطلق على هذه العلوم بالعلوم المزيفة. والطرائق المعتمدة في التدريس لا تسمح بظهور الشخصية النقدية الحرة والمستقلة، مما يسهم في تمديد عمر الأزمة، يقول « فعوضا أن تُعد العقل وتمهيده لقبول زرع العلم على الاطلاق وتقوي فيه ميزة الاستقلال في الأحكام تراها تشغل عقل الطفل منذ حداثته وهو ألين من الشمع طواعية، وتعده إعدادا مخصصا لغاية، فتنزع منه استقلاله وكل مميزاته وهي بذلك تخدم مبدأ معلوم لا مطلق العلم، فيكبر الطفل في عقله ضيق الفكر قليل التسامح لا

---

[75]–شبلي شميل، انحطاط الشرق الأدبي والعقلي، البصائر، 1998

[76]–شبلي شميل، انحطاط الشرق الأدبي والعقلي، البصائر، 1998

[77]– يعقوب صروف، شبلي شميل، مجلد2، المقتطف، القاهرة، 1971، ص107

يبصر بعلمه إلا من جهة واحدة ولا يبصر به إلا في سبيل معلومة ».[78] يرفض شبلي شميل العلوم الكمالية ويعتبرها سبب تخلفنا لأنه في نظره:"قائمة على أوهام بعيدة جدا عن الحقائق الطبيعية التي هي في الحقيقة المدرسة الأولى للإنسان"[79]

يبدو أن شميل منذ البداية كان ميالا للعلوم الطبيعية وينكر أنه تلقى هذه العلوم في المدرسة في قوله: « لم أر شيء من العلوم الكمالية التي يقولون أنها توسع العقل وهي فاعتقادي تضيقه، فكان ذلك حفظ لي استقلال أفكاري»[80] ويعتقد شبلي شميل أن الحقيقة نبلغها عن طريق مناهج العلوم الطبيعية، وهو بالتالي ناقد على العلوم الكمالية. هذه البيئة التي نشأ فيها شبلي شميل ساعدته في تلقي الفكر المادي بسهولة ودون ضغوطات لكن هذا يمنعنا من توجيه بعض الانتقادات لرؤية شبلي شميل السلبية للعلوم الإنسانية، فهي علوم ابداعية ولا يمكن القول أنها تضيق على العقل وتقتل فيه روح المبادرة لأن هذا الموقف غير مبرر، ولكن كيف التقى شبلي شميل بالداروينية كفكر ومتى؟ سمع شبلي شميل عن التطورية الداروينية عام 1871 وكان عمره 21 عام في كلية الطب يقول: « في 1871 كنت أدرس الطب في مدرسة الكلية سمعت ولا أذكر أني كيف سمعت – أنه قام رجل يدعي أن أصل الانسان من القرد– فلم أتحرى حقيقة هذا القول ولم يكن في تعليم المدرسة مايفيدني على التبصر فيه وغاية ما أذكر شيء لم أسمع به حتى ظهر مني اشمئزاز منه ومن قائله »[81]

والملاحظ أن شبلي شميل في بداية حياته الجامعية لم يكن متحمسا للفكر التطوري أو المادي ولم يهتم لتفسير النظرية التطورية فيما يتعلق بأصل الإنسان، لكن تكوين شبلي شميل العلمي جعل منه يثق في العلم كأداة للنهضة العربية، إلا النهضة التي آمن بها شبلي شميل يجب أن تقوم على رفض ومحاربة كل الاعتقادات والأديان، يقول: «إن دين العلم هو إعلان الحرب على الديانات القديمة»[82] وهكذا كان فكر شميل يتبلور من دون قصد تحت تأثير العلوم التي كان يتلقاها مثل الفيزيولوجيا وعلم التشريح، وغيرها حتى صار يدافع

---

[78]–شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، مطبعة المقتطف، القاهرة، ط2، 1910، ص2

[79]– شبلي شميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص4

[80]–شبلي شميل، النشوء والارتقاء، ص24

[81]–شبلي شميل، النشوء والارتقاء، ص26

[82]–المصدر نفسه، ص99

عن الفكر التطوري بقناعة ويمكن الاشارة إلى حدث هام كان سببا في تغير رؤية شبلي نهائيا وتبنيه للرؤية المادية وهي ماتعلق بالمحاضرة التي ألقاها الأستاذ لويس وهو أستاذ شبلي شميل التي كانت بأحد حفلات تخرج الطلبة عام 1882 والتي لقيت صدى كبيرا وتأثيرا على فكر شبلي شميل لكون هذا الأستاذ أوّل من تكلم عن الداروينية واعتبرها نظرية كباقي النظريات وتنافس النظريات الاخرى. لكن الذي حدث أن مجلس العلمي رفض تبني كلام لويس وحديثه عن النظرية الداروينية، وبعد هذا التصريح من طرف الأستاذ لويس، تم فصله من الجامعة كما تعرض بعض الطلبة والاساتذة كذلك للفصل لتضامنهم معه.وتأثر شبلي شميل كثيرا من جراء هذه الحادثة مما جعله يطرح تساؤلات عدة بشأن نظرية داروين. منها تساؤله كيف لنظرية ان تتسبب في طرد طلبة وفصل أساتذة؟ ما طبيعة هذه النظرية؟ بعد كل هذا انتقل شبلي شميل إلى فرنسا وهناك سيكتشف هذه النظرية عن طريق احتكاكه بشكل مباشر بالذين تأثروا بها في المجتمع الفرنسي ،ليدرك بعد هذا أن النظرية التطورية تؤمن بالعلم، وليقرر نقل مبادئ هذه النظرية إلى العالم العربي كحل لمشكلة الجهل والتخلف، لأن الثقافة العربية في نظر شبلي شميل ثقافة بنيت على أساس العقل الفقهي والديني وعلى الخرافة والميتافيزيقا، لهذا وجب تغيير هذه المرجعيات الثقافية لتصبح المرجعية العلمية محلها يقول في هذا الصدد: «تعد العلوم الطبيعية أُم العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أُم العلوم البشرية كافة، وأن تُقَدم على كل شيء، وأن تدخل في تعديل كل شيء»[83] العلوم الطبيعية هي الكفيلة بتجاوز التخلف مي الذي فرض على المجتمعات العربية من قبل الحكم العثماني الذي عزل العالم العربي عن منجزات الحداثة الغربية بدعوى الحفاظ على الهوية، وفي المقابل ساهم في انتشار البدع والخرافات وقام بتأسيس الجهل في المدارس الطرقية، لهذا مارس النقد ع الحكم الديني والحكم الاستبدادي لأنها لا يختلفان في درجة الاستبداد بالعقل رغم اختلاف الوسائل هذا الوضع الذي آلت اليه المجتمعات العربي من تخلف سياسي واجتماعي وعلمي واقتصادي هو الذي دفع بشبلي شميل إلى تبني الرؤية التطورية كمنهج لخروج المجتمعات من وضعها المتخلف إلى وضع أفضل، وقد تلقى شبلي شميل النقد من قبل رجال الدين ومعارضة قوية من قبل الأوساط العامة لأن الوعي لم يكن مهيء لتلقي مثل تلك الافكار المادية بفعل سيطرة الرؤية الدينية وتسلطها على العقل يقول:"لو علمت كم كلفني من العناء تقرير هذا المبدأ الذي يبدو اليوم للعلم بسيطا، وكم أثار من الحروب العلمية واللسانية بين علماء النظر والاختبار بل بين علماء الطبيعة أنفسهم، قبل أن

[83]–شبلي شميل، النشوء والارتقاء، ص8

يقره العلم، مما يزيد دلالة على ما للاعتقادات الموروثة من شأن في الضغط على العقول".[84]والعلم في نظر شبلي شميل تطوّر عبر ثلاث مراحل:

1.المرحلة الدينية: يعتقد شبلي شميل أن الدين وهم وخرافة سيطر على عقل الإنسان العربي، وتحول إلى إعتقاد وحقيقة بفعل الممارسة في التاريخ، وهي سبب تخلف المجتمعات العربية، فيجب أن نقاوم هذه الثقافة بثقافة أخرى وهي ثقافة العقل.

2.المرحلة الفلسفية: يرى شبلي شميل أن الفلسفة كالدين تبحث في الوجود ووجوب فعل الخير وتجنب الشر، فهي بالتالي علم مزيف يقول في هذا الشأن:«إن لفلسفة إن كان لا يزال لها بعض المعنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل اليوم للعلم والعلم العملي فقط».

3.المرحلة العلمية: وهي أهم مرحلة من مراحل تطوّر العقل البشري.

بدأ شبلي شميل مشروعه النهضوي بنقل النظرية التطوّرية من حقل البيولوجيا إلى حقل المجتمع لذلك قرأ الواقع العربي انطلاقا من مبادئ النظرية الداروينية ليصل إلى النتائج التالية:

1 من بين أسباب تخلف المجتمعات العربية طبيعة نظام الحكم يقول:"ليس الحكما الديني والاستبدادي فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين"[85]فتخلف المجتمع يعود إلى النظام المهيمن والمسيطر وبالتالي هو نظام فاسد.

2.طبيعة الحاكم في حد ذاته في العالم العربي؛ فالحاكم من وجهة نظر شبلي شميل حاكم جاهل يفتقد للمعرفة لذلك يمارس الاستبداد ويقوم بمصادرة الحريات الفردية، ويعمل على حكم المجتمع بتقديم المصلحة الخاصة على العامة.

3.طبيعة المحكومين؛ فيرى شبلي شميل أن المجتمع العربي على درجة كبيرة من الجهل بالحقوق والواجبات لهذا يساهمون في استمرارية الأنظمة المستبدة، لذا يشترط الوعي بالحقوق والواجبات.

---

[84]-شبلي شميل، النشوء والارتقاء، ص15

[85]-البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص299

4.سيطرة الدين؛ يرى شبلي شميل أن الدين ينشر التفسيرات الميتافيزيقية والغيبية ويلغي مبدأ السببية. وكان سببا في منع تعليم النظريات العلمية الحديثة خوفا على الدين يقول:" الخوف على الدين هو الذي يمنع المدارس، من تعليم مذهب التحول"[86]كما أن شبلي شميل يحمل رجال الدين كل الانحرافات العنيفة التي عرفتها البشرية يقول:"رؤساء الأديان هم وحدهم المسؤولون عن كل الفضائح التي ارتكبت ولا تزال ترتكب باسم الدين"[87]

5.إنتشار التفكير الفلسفي المثالي بحيث أن لهذا التفكير في رأي شبلي شميل مساهمة كبيرة في تزييف وعي الأفراد.

6.التركيز على العلوم الإنسانية وتجاهل العلوم الطبيعية كان من أهم الاسباب التي عطلت حركية التغير. ن المدرسة أنها جد تقليدية وهي تنتمي إلى الماضي ولم تساير التغيرات والاكتشافات العلمية يقول:"أكثرها، حتى اليوم، لا يزال يعلمنا العلوم العقلية الادبية، كما كانت في عهد أرسطو وابن سينا.."[88]

•الحلول المقترحة من قبل شبلي شميل:اقترح شبلي مجموعة من الحلول التي يمكن أت تنقل المجتمع العربي من ة الخلف إلى وضعية حضارية أكثر تقدما وتشمل كل المجالات السياسية والاقتصادية والتربوية والاجتماعية وسنعمل على تحديدها في نقاط وهي:

1.آمن شبلي شميل بمبدأ الإصلاح التدريجي، ورفض التغيير عن طريق الثورة. والاصلاح يبدا بتغيير البرامج التربوية المسؤولة عن تنشأة أطفال المستقبل يقول:"إذا شئت أن تعرف مستقبل أمة فأبحث عنه في أطفالها، فهم نتاج الماضي وعنوان المستقبل، ابحث عنهم في صحتهم وتربيتهم وفي تعليمهم"[89]إذن مستقبل الأمة مرهون بتشكيل وعي الاطفال ووعي المرأة بالحقوق والواجبات، وتربيتهم على التفكير الحر والعقلاني والعلمي، وتحرير المرأة يبدا من تحريرها من حجاب الجهل أولا ثم تحريرها من الحجاب الثقافي ثانيا المقروض عليها منذ قرون من الزمن يقول عن الحجاب في الاسلام:" الحجاب بقية باقية من من ضرب الظلم التي

---

[86]-المرجع نفسه، ص29

[87]-شبلي شميل، جريدة الأخبار، 1909.

[88]-شبلي شميل، آراء شبلي شميل، مطبعة المعارف، مصر، 1912، ص28

[89]-شبلي شميل، رجال الغد، البصير، 1898

حاقت بالمرأة أول عهد التاريخ إلى اليوم، والحجاب المضروب على المراة المسلمة...لا تقبله العقول الناضجة، أيا كانت، وهو سبب عيوب الاسرة الشرقية"[90]وواضح ربط شميل بين تقدم المراة وتقدم المجتمع، ناخر المرأة يؤدي إلى تأخر المجتمع كله، ولما قارن بين المرأة الشرقية والمرأة الأوروربية لاحظ أن جهل الأولى أدى إلى جهل الأمة وينبغي أن تخضع كل الأنظمة لمنطق التدرج والإرتقاء بما في ذلك البرامج التربوية يقول:"أحسن السبل لمجاراة الإرتقاء نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول"،[91]والاصلاح ينبغي أن يقوم على مبدأ الربط بين التنظير والعمل وادخال مبادئ النظرية التطوية في البرامج التربوية خاصة في الثانوي والجامعي، وفصل النظام التربوي عن الدين كلية،

2.مبدأ التعاون بين الأفراد في المجتمع، لأن العلاقات العضوية في البيولوجيا تقوم وفق مبدأ تكامل الأعضاء فيما بينهما، وهذا واضح حضور الاشتراكية في رؤية شبلي يقول عنها:" الاشتراكية الصحيحة هي الاشتراكية المبنية على مبدأ العلوم الطبيعية"[92]

3.التعاون بين الحاكم والمحكوم.

4.تأسيس السياسة وفق مبدأ الانتخاب الطبيعي.

يعتبر شبلي شميل أول من اتصل بالفلسفة المادية، وتوصل إلى رفض التغيير والاصلاح عن طريق الفلسفة والدين والفن،كما رد على المشاريع النهضوية التي اتخذت من الفلسفة أو الدين أداة للتغيير، لكونها تعمل على تزييف الواقع . والحل الذي آمن به شبلي شميل هو العلم، ولا وجود لطريق خارجه. والحديث عن مار المادي يجرنا إلى الحديث عن حضور الماركسية لأنها ميزت بين البنية الفوقية والبنية التحتية؛ والبنية الفوقية هي مجمل الافكار والمعتقدات والقيم، أما البنية التحتية فهي تلك البنية التي تقوم على الوسائل المادية كالمصانع والطرقات والمؤسسات العلمومية من مستشفيات ومدارس وجامعات، لهذا دعا شميل إلى العلم كونه مخلص المجتمع من كل الاوهام التي وقع فيها، وقد تأثر شبلي شميل في تشكيل رؤيته العلمية بابقراط معتبرا اعماله من أعظم ما انتج في تاريخ البشرية يقول عنه:" إن ابقراط أول من صرح بأن أسباب

---

[90]-شبلي شميل، مجلة فتاة الشرق، 15 اكتوبر 1910، ص20

[91]-اسعد زروق، حوادث وخواطر، شبلي شميل، دار الحمراء بيروت، 1991،ص 208

[92]-نفسه، ص105

الأمراض طبيعية، أنها لذلك العهد كانت تعتبر إلهية وتعالج في المعابد وهذا في كتابه الأهوية والمياه والبلدان"[93]كما تاثر برؤية ابن خلدون لطبيعة تطور العمران البشري بطريقة طبيعية مؤكدا على دور المناخ في العمران البشري، وقد وظف شميل هذه الرؤية في فكره التربوي، يقول شبلي عن تأثير المناخ والبيئة الطبيعة في طباع الناس مايلي:" إن طبيعة بلاد الشرق بما توجب من الراحة للبدن تفسح للعقل مجال للخيال، ولذلك كان الأنبياء كلهم من الشرق، وطبيعة بلاد الغرب، بما توجب من مشقة على البدن، تربي فيه روح النهضة والإقدام، ولذلك كان أكبر الفاتحين من الغرب"[94]، كما كان للامارك حضور قوي في مشروع شميل أين أخذ عنه دور العوامل الخارجية وتاثيرها في تطور الكائنات وكلها تصدر من مصدر واحد، وتتحول عن بعضها البعض، ويعتبره شبلي :" أول من قال هذا القول وأسنده، إلى بعض مستندات علمية لامارك الفرنساوي"[95]لكن الشخصية التي كانت بمثابة المنعرج في فكر شبلي شخصية داروين وسبنسر الذي طبق وسع من نطاق تطبيقات النظرية لتشمل الكون كله، لكن هذا الموقف تعرض للنقد من قبل اسماعيل مظهر مترجم كتاب أصل الأنواع لداروين،كما له كتاب ملقى السبيل في النشوء والارتقاء رد فيه على جمال الدين الأفغاني صاحب رسالة الرد على الدهريين، ورد كذلك على كتاب شبلي شميل في النشوء والارتقاء، حيث لاحظ أن كليهما له موقف متطرف، لأنهم أساؤوا فهم النظرية يقول: «المذهب بعيد عن أصل الحياة ولا شأن له بالبحث في التوالد الذاتي ...ذلك لأن المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات بعيدا عن البحث في الأصل الذي تستمد منه حياتها ومن هنا تُزاح اقوى عقبة تقف في سبيل القول بأن المذهب يعبر عن مخاصمة الشرائع المنزلة...» كما يؤكد هذا جميل صليبا في كتابه "الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة" لأن الاتجاه المادي للفكر العربي المعاصر تجاوز مرحلة التفكير، وجعله أداة لإصلاح تمع إنما تبلور في أحزاب قاعدية عبّرت عنها الأحزاب الاشتراكية التي عملت على استقلال الشعوب وغايتها في التحرر من المعاناة ومن مظاهر التخلف والظلم والجهل، لكن مشكلة التيار المادي أنه لم ينتشر النقاشات العقلية والقناعات المنطقية وإنما انتشر كإيديولوجيا مطلقة قدّمها أصحابها على أنها الحل

[93]-شبلي شميل، النشوء والارتقاء، ص5

[94]- شبلي شميل، انحطاط الشرق الأدبي والعقلي، البصائر،

[95]-المصدر نفسه، ص247

للأزمة، فنجد مثلا مراد وهبة يرى أن الفكر الاشتراكي المادي فكر اجتماعي محدد وفكر عالمي ثوري مزود بالعلم و التكنولوجيا وهو الحل لمشكلات واقعنا العربي.[96]

كما نجد صادق جلال العظم من المفكرين الذين انتقدو الفكر الديني وكان أكثر جرأة من شبلي شميل في دعوته إلى المادية والماركسية ونقد المثالية العربية وذلك لما حث على ضرورة إحداث تغيرات جذرية في نسيج بيئتنا ومجتمعاتنا عبر استيعاب تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، وعبر استيعاب طبيعة التحول العميق الذي طرأ على المجتمعات العربية وعلى طبيعة الحياة في كتابه "دراسات في الفلسفات العربية الحديثة" صفحة 49 فيه يحدد ضرورة استيعاب الصيرورة التاريخية لتطوّر أوروبا الحديثة، لأن أوروبا قامت بربط المعرفة بالطبقة البرجوازية ليسهم في انتاج الثورة ومواكبتها ومن ثمة تمكين أوروبا من تحقيق التقدم العلمي والتقني إلى رأس مال حقيقي لأنها استثمرت في الفرد وطاقاته في إعادة صياغة العالم الأوروبي؛ أي أن أوروبا صارت على حالها الأن بعد أن هدمت كل الأوهام والأساطير ويصبح العلم والعقل هما الأسطورة البديلة.

أما العالم العربي فهو مطالب بتهديم كل ما هو غير علمي،كما يجب أن يعيد صياغة الفلسفة الموروثة ليصبح مكان الوحي العقل واللاهوت الميكانيكا، والآخرة بالطبيعة ورجال الدين بالعلم والثيوقراطية بالعلمانية والحقوق الاجتماعية، بدل الاستبداد والتبعية بالحرية، وعن القيم التي قامت عليها الثورات في أوروبا. العالم العربي مطالب بتجاوز الفكر الغيبي الذي سيطر على الذات ونظرتها للوجود وضرورة تحمل المسؤولية بدل عدم تحملها وتقرير الفشل هذ ميزات جميع المجتمعات العربية التقليدية. ونجد هشام شرابي تأثر هو الآخر بالتيار المادي الاشتراكي، حاول تحليل المجتمع العربي تحليلا ماركسيا فركز على دراسة السلوك في كتابه "مقدمات لدراسة المجتمع العربي" يقول: «يجب تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها وخصوصا علاقة الوالدين بأطفالهم ،وكيفية تربيتهم ومعاملتهم في مراحلهم الأولى»[97]

وتنبّه هشام شرابي لمسألة ضرورية وهامة هي كيفية فهم المجتمعات العربية والحل حسب هشام شرابي يكون من خلال تحرير المرأة من السلطة الأبوية الفوقية، ولفهم حقيقة المجتمع وطبيعة العلاقة بين مؤسساته لابد من الاتجاه إلى دراسة العائلة لمعرفة كيف تُمارس السلطة وكيف يمارس الأب السلطة على الأبناء، وكيف يمارس المعلم السلطة على التلاميذ، ثم داخل الحزب كيف يمارس رجل الدين السلطة، ثم المجتمع حتى نصل

---

[96]– مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، ص 354

[97]– هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي"، ص 24

إلى الدولة، وما توصل إليه شرابي من نتائج كان قد استفادها من النظرية الجدلية الماركسية ومزجها مع التحليل الفرويدي في بحثه في بنية العائلة مما مكنه من كشف مظاهر الاتكالية والتهرب والعجز في مواجهة التحديات الحضارية، كون بهذا قد نبهنا شرابي بضرورة الانتباه إلى جميع العلاقات في المؤسسات الاجتماعية لإحداث تغيير شامل.كما نجد الطيب تيزيني هو الآخر تأثر بالمادية التاريخية كمنهج لمشروعه فتناول التراث على الطريقة الماركسية العلمية معتقدا أن الثورة الحقيقية في العالم العربي يجب أن ترتكز على القراءة المادية للتاريخ وهو صاحب مشروع "رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة."، بحث عن المادية في الفكر الاسلامي في رسائل الكندي، محاولا التأصيل لهذا المفهوم وأبحاثه في النفس وفي الفكر والاجرام السماوية، كما بحث في معالم الرؤية المادية التاريخية في تفصيل التراث الاسلامي من خلال كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي وعند ابن سينا في مفهوم المادة والعالم المادي في كتاب الاشارات والتنبيهات وكتاب النجاة، وعند ابن طفيل في فكرة قدم العالم في كتاب حي ابن يقظان، واعتبر ابن رشد قمة الفكر المادي في كتاب فصل المقام وشروحات أرسطو. وواصل عملية تأصيل الاتجاه المادي عند ابن خلدون الذي اُعتبر أوّل مؤسس للفكر الاجتماعي المادي والاتجاه المادي في العالم العربي، كما وضع العلوم 'جتماعية لفهم المجتمع وأبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية، لكنه ظل رهين المناهج الغربية. ونجد كذلك حسين مروة في كتابه "النزعات المادية في البقاع الاسلامية" حدد فيه أن المنهج المادي التاريخي هو الوحيد القادر على تنسيق العلاقة بين الفكر والوقائع الاجتماعية، والقادر على تفعيل التراث واستيعاب قيمة النسبة، بالإضافة إلى الدراسة التي قدمها العروي والذي تأثر بالماركسية واعتقد أنها المخرج من الأزمة، ورأى أن المجتمعات العربية تعيش الماضي ولا تعيش المستقبل في كتابه "الثابت والمتحول

8–حضور الوضعية في الفكر العربي المعاصر –زكي نجيب محمود– أنموذجا

ب.الاتجاه الوضعي المنطقي (زكي نجيب محمود)

ننطلق من عدة تساؤلات: كيف تم تبيئة مبادئ وأطروحات الوضعية المنطقية في ثقافتنا العربية المعاصرة؟ هل أفكار الوضعية تنسجم وطبيعة الثقافة السائدة في العالم العربي؟ ما مدى نجاح هذه الفلسفة في ثقافتنا؟ هل كان فكرنا العربي متفاعلا مع الفكر الوضعي ام محاكيا ومقلدا؟ سنتحدث عن الوضعية من خلال

حديثنا عن الوضعية المقترنة بشخصية زكي نجيب محمود (1905-1993). لكن ماذا تمثل سنة "1905"؟ تمثل هذه السنة اكتشاف النسبية، موت العباقرة، مولد سارتر، ولادة مالك بن نبي، توفي فيها محمد عبده، سنة الانتقال من عصر إلى عصر أي من الحديث إلى المعاصر. ولقد عرفت البشرية في القرن العشرين تحولا كبيرا فهو عصر نضجت فيه أفكار التجريبية التي قادها هيوم وجون ستوارت ميل وأرنست ماخ واضعي قواعد المنهج التجريبي حتى صار القرن العشرين يعرف بعصر الوضعية، كما عرف حركة علمية كان من مظاهرها ازدهار المنطق على يد فريجه وراسل ووايتهد، والتي صارت تسمى بالوضعية المنطقية والتي نسبت للنمساوي موريس شليك رائد حركة فينا 1929، وهي حلقة اهتمت بتأسيس فلسفة علمية وتجاوز الفلسفات التأملية، التي اغرقت الخطاب الفلسفي في الغموض والتعقيد، وكان منهج التحليل المنطقي هو المنهج البديل وهو منهج يهتم بتحليل العبارة اللغوية التي يعتمدها الخطاب العلمي، ومن ثمة البحث في مقدمات الخطاب العلمي وفي كيفية انتقاله من مقدمات إلى نتائج دون الوقوع في تناقضات،[98] مما يعني أن الوضعية ميزت بين موضوع العلم وهو الواقع التجريبي وموضوع الفلسفة الذي صار الخطاب الذي يقوله العلماء،[99] وبهذا تميز تكون الوضعية قد تحولت بالفلسفة عن صورتها التقليدية، وهكذا صارت الفلسفة نشاط عقلي يحول دون الخلط في العبارات التي تنتج عن سوء استعمال اللغة في نظر فتجنشتين،[100] وصارت "الفلسفة كلها عبارة عن نقد للغة"[101] وهو ما أكده كارناب:"إني أوافق فيتجنشتين على أن منطق العلم ليست له جمل خاصة إذ ينصب كلامه على طريقة تركيب الجمل التي قالها العلم، إذن فمنطق العلم لا يضيف إلى ميادين العلوم ميدانا جديدا"،[102] وكانت غاية الوضعية المنطقية تزويد الخطاب الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية من القابلية للنقد، الدقة الموضوعية، الوضوح، ومن ثم ربط العبارات بالواقع وتجاوز المشكلات الزائفة، واستبعاد كل القضايا الميتافيزيقية والتركيز على عمليات تشكل المعرفة والانظمة المسؤولة عن انتاجها، وقد ساهم رايشنبخ في نشر الفلسفة الوضعية من خلال كتابه"نشأة الفلسفة العلمية"وكذلك

---

[98]-ماهر عبد القادر محمد علي، المشكلات المعرفة،ج2، دار النهضة العربية، 1984، ص30

[99]-زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1980، ص239

[100]-لدفيج فتجنشتين، رسالة منطقية، ترجمة عزمي اسلام، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1968، فقرة3,324

[101]-لدفيج فتجنشتين، ص31

[102]- لدفيج فتجنشتين، رسالة منطقية، ص36

ند راسل كان له دور كبير في التعريف بهذه الفلسفة من خلال مقاله"المنهج العلمي في الفلسفة" وكتابه"الفلسفة بنظرة علمية".

إذن فلسفة اللغة هي مجموعة من القواعد المنطقية التي تمكننا من التمييز بين العبارات اللغوية التي لها دلالة ومعنى وبين العبارات الخالية، ومن ثم يمكننا التمييز بين اللغة العادية واللغة العلمية المنطقية، ومن هنا نتساءل عن حضور الوضعية المنطقية في الفكر العربي؟ وكيف تلقى زكي نجيب الوضعية؟ وهل تمكن من استثمار الوضعية في ثقافتنا العربية وماذا ترتب عن تبيئة الوضعية في ثقافتنا؟

يعتبر زكي نجيب محمود من رواد الوضعية المنطقية في العالم العربي وقد قالها صراحة:"إنني أنتمي إلى الوضعية المنطقية" ومشروع زكي نجيب محمود (1905-1994) قد تنامى في ظل تاريخ الفلسفة الغربية. لأنه نشأ في أحضان الفلسفة "الوضعية المنطقية"le positivisme logique كحركة فلسفية تأسست في "فينا"vienne كما اشرنا تزعمها مجموعة من الفلاسفة أمثال" رودولف كارناب"(Rudolph Carnap-1891-1970)، و"راسل"(Bertrand Russell-1872-1970)وغيرهم بهدف تقويض أسس الفلسفات العقلانية الكلاسيكية، وتعويضها بالفلسفات المادية ذات النزعة العلمية. وزكي نجيب محمود يدعو إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، لأن المنطق(logique) يجب أن يكون واقع الحياة الفكرية في مصر، هذا الواقع لا يقوم على أسس التفكير المنطقي السليم يقول:« ظروف الحياة في مصر ليست مما يعين العقل على التفكير بمنطق سليم، إذ توشك ألا تجد فيها شيئا تنبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة». [2]

ن المطلوب من المفكر العربي المعاصر، التعامل مع الواقع بمنطق الوضعانية لأنها قادرة على استيعاب مشكلاته وتجاوزها، فقد حققت إنجازات عظيمة في العالم الغربي، إذ حررت العقل الأوربي من الأحكام المسبقة والاعتقادات الميتافيزيقية، وهذه الجوانب مازالت مسيطرة على العقل العربي وهو ما عبر عنه في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" يقول:«إن عصرنا هذا(...) يسوده استهتار عجيب في كل شي والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا هي ناحية التفكير والتعبير، فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل

[2] – زكي نجيب محمود ، خبة العبط ، القاهرة 1947، ص145

القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي». [1]

من خلال النص يبدو أن الوضعانية المنطقية، فلسفة تجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية(la philosophie de l'empirisme) وهي الفلسفة المطلوبة، ويجب التعامل مع كل قضايا الإنسان والوجود والتاريخ والمعرفة بمنطق التحليل، ليصبح دور الفلسفة ضيقا يقتصر على تحليل عبارات العلم ولغته تحليلا منطقيا، هذا يمكن للفيلسوف العربي أن يساهم في صنع تاريخ البشرية من خلال اندماجه في تاريخ الفلسفة الغربية، وهو ما عبر عنه زكي بقوله:«لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة(...)الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا(...)»[2]واضح أن زكي يفهم الفلسفة من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي، فهو يحاول أن يرتقي بالفلسفة إلى مستوى العلم وقضاياه ويحررها من قضايا الدين والأخلاق، إنه مؤمن أن العقل الغربي هو العقل القادر على فهم الوجود الإنساني وأبعاده المختلفة، خاصة ما يتعلق بالمعرفة يقول:«إنما أناصر المذهب الوضعي المنطقي لأني مؤمن بالعلم».[3]

لاشك أن زكي نجيب قد أدرك ضرورة التغيير، لتجاوز الأوضاع التي خلفها الفكر العربي القديم (فكر القرون الوسطى) الذي ساهم في انغلاق العقل العربي طيلة قرون. وكانت البداية مع أبي حامد الغزالي (1058-1111) عندما ألف كتاب "تهافت الفلاسفة" والذي يعد «بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في بلادنا، فضل مغلقا ما يزيد عن سبعة قرون ولم ينفتح إلا في منتصف القرن الماضي. نتيجة لحركة شاملة تهوض الحياة الفكرية العربية من كل أرجائها فنشأ علم، ونشأ فن وتجدد أدب وتجددت فلسفة».[4]

---

[1] - زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقيا، القاهرة، 1952، ص3

[2] - ـــ، شروق من الغرب ، القاهرة 1951،ص223.

[3] - ـــ، قشور ولباب، مرجع سابق ن ص161.

[4] - ـــ، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1977، ص5.

إن زكي لا ينكر على العقل العربي قدرته على التفلسف والإبداع، وهذا ما نجده في بعض أعماله مثل(تجديد الفكر العربي)(1970) و(المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري)(1971). في هذه الأعمال نلمس تغير موقف المفكر من تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، نتيجة تنامي الحركة الفكرية في العالم العربي، فاتجه إلى البحث عن آلية من خلالها يحدث الحوار مع الثقافتين (العربية والغربية) وهذا الموقف الجديد يشكل تقدما بالنسبة إلى موقفه السابق، الذي انحصر في تقديس "الوضعية المنطقية".(Le positivisme logique).

ورد زكي نجيب سبب انبعاث الفكر الفلسفي إلى تنامي الفلسفات العقلانية التي حررت العقل من قيود (النص) والمقدس. لأنها حاولت التأسيس لنهضة عربية حديثة «على أساس من منطق العقل، بدل أن يركنوا إلى عاطفة القلب وحدها»،[1] والحركة العقلانية لها مظهران«الأول اغتراف من المدينة الأوربية، والثاني جبار نحو إعادة التراث العربي القديم مصحوبا بدافع عقلي يحاول أن يبرر له مكانا من ثقافة العصر الحاضر وفكره».[2] و لذا يعني أن انبثاق فكر فلسفي صحيح وقيام نهضة عربية مشروط بمدى ذيوع فكرة الحرية(la liberté) والتعقيل في كل مظاهر حياتنا العربية، إنها إذن دعوة لتحرير العقل من كل القيود وفتح باب الحرية للتفكير الفلسفي، لتقوم الفلسفة بدورها وهو بث الوعي وعقلنه الوجود الإنساني.

هذه الرسالة قد حمل لواءها مجموعة من المفكرين الهواة والمحترفين يقول:«هواة يتناولون الأمور تناولا لسفيا دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوع دراسة متخصصة».[3] و"الهواة" منهم الذي عمل على بعث التراث الإسلامي أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعباس محمود العقاد وغيرهم، ومنهم من عمل على تجديد القيم الثقافية وتبنى الثقافة الغربية أمثالطه حسين واحمد لطفي السيد. ورغم هذا الموقف الذي اتخذه زكي نجيب محمود من العقل العربي، إلا انه يعد من بين الذين ينفون إمكانية وجود فلسفة عربية معاصرة حقيقية، فلسفة مبدعة، ويبرر هذا الغياب برده لعدة أسباب أهمها:

---

[1] – زكي نجيب محمود، قشور ولباب ،مرجع سابق ،ص.

[2] – المرجع نفسه،ص 152.

[3] – ـــ، من زاوية فلسفية، مرجع سابق، ص7.

– أولا: تدخل السلطة السياسية في الحياة الفكرية: ويعني استبداد السلطة بالرأي بممارسة التضييق والرقابة. وهذا يعد اخطر عائق لأنه يتنافى وطبيعة التفكير الفلسفي الحر.[4] الذي يقوم على مقولة الحوار والجدل والنقد .

– ثانيا: خضوع الحاضر لسلطة الماضي: ويعني به قراءة الحاضر من خلال منطق الأموات، فكلما اعترضت الفكر مشكلة معاصرة إلا وبحث لها عن حل في نصوص القدماء، يقول:« هو بمثابة السيطرة يفرضها الموتى على الأحياء وقد يبدو غريبا أن يكون للموتى مثل هذه السيطرة مع انه لم يبق لنا منهم إلا صفحات مرموقة صامتة لا تمسك بيدها صارما تجلوه في وجوهنا...».[1] إن هذا النص يحمل موقفا من التراث العربي الإسلامي، موقفا يجعل من التراث ماضي تجاوزه الزمن، فأصبح غير قادر على مسايرة متغيرات الواقع ومشكلاته. لهذا يدعو إلى تجاوزه وعدم التقوقع على الذات الماضية.

– ثالثا: سيطرة التفكير الخرافي على التفكير العلمي: وهذا من شأنه يعطل الحركة العلمية في العالم العربي المعاصر نتيجة سيطرة الحركة الإيمانية. ومحاولة تقديم تفسيرات لظواهر الطبيعة بردها إلى قوى خارقة. هذا العائق قد شمل العامة كما شمل العلماء يقول:" لو أقتصر الأمر هذا على سواء العامة لما أخذنا العجب (...)لكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء و الفيزياء والنبات وطبقات الأرض، ومتى؟ في عصرنا هذا، وأين ؟ في قلب الجامعات؟" .[2]

إن زكي نجيب محمود لا يحصر العوائق التي أخرت العقل العربي في هذه العوائق فحسب، بل توجد عوائق أخرى أوردها في أعماله المختلفة، ولكن يجب أن لا نفهم من هذا الطرح، أن زكي ينكر وجود بعض ولات للتجديد وإحداث النهضة، إلا أن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح، لأنها لم ترتق إلى درجة إبداع فلسفة حقه متميزة ولعل السبب يعود إلى أنها اقتصرت على النقل والتقليد يقول:« إنما الذي ساد هو النقل عن التيارات الفلسفية في أوربا وأمريكا، قد شغلتنا حتى لم يعد أمامنا فراغ نفكر فيه لأنفسنا، وبطريقتنا الخاصة(...) فما نزال بعيدين عن أن يكون بين أيدينا ما نقدمه إلى أنفسنا والى العالم، على

---

[4] –ـــ، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1982، ص46.

[1] – زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص51.

[2] – المرجع نفسه ، ص58.

انه فلسفة عربية خالصة، تعبر عما يدور في أخلادنا حيال ما يعرض للعالم اليوم من المشكلات».[3]هذا يعني أن الفكر الفلسفي العربي مازال يعاني من عائق آخر وهو:

– رابعا: تقليد التيارات الغربية: ولا يقف الحد عند هذا الأمر بل يتعداه إلى الانبهار وإلى درجة الشعور بالعجز عن إنتاج فكر يرقى إلى مستوى إنتاج العقل الغربي، إننا مسكونون بالآخر، وننظر لذواتنا من خلاله، وهذا الأمر سائد في جامعاتنا كما يقول زكي نجيب :« والحق أننا– نحن المشتغلين بالفلسفة في الجامعات العربية – قد انصرفنا في معظم الحالات إلى الدراسات الأكاديمية التي نعرض بها الموضوعات والمذاهب عرضا هو أقرب إلى التاريخ منه إلى التكوين الجديد المبتكر لقضايانا الفكرية(...) ومن ثم كانت لنا في الفلسفة مؤلفات، لكن لم يكن لنا فلسفة عربية».[1]

في هذا النص يكشف لنا المفكر عن عائق آخر، لا يقل خطره عن باقي العوائق السابقة، وهو المتعلق بطبيعة التكوين الجامعي الذي يقتصر على حشو الأفكار الجاهزة، وهذا ما يبرر سيطرة المذاهب الفلسفية لغربية الكبرى على الساحة العربية، لأنها تجد في الجامعات طريقا للانتشار والسيطرة، ويعد هذا العائق أخطر العوائق لأن الجامعات هي التي تعمل على تشكيل الوعي الفلسفي، ويمكن القول إن موقف زكي نجيب محمود من تاريخ الفلسفة ينقسم إلى موقفين:

ا– موقف من التراث الإسلامي، يرى فيه سبب تخلف العقل العربي المعاصر.

ب– موقف من التراث الغربي، ويرى فيه المخرج من مشكلاتنا المعاصرة.

وكان زكي نجيب محمود شديد الاطلاع على ما يكتب وما يؤلف وما ينشر لكن كباقي المفكرين العرب لم يكن راضيا على مستوى الكتابة الفلسفية ومستوى التعليم في العالم العربي فرفض الواقع وأراد البحث عن واقع أفضل. فسافر إلى إنجلترا وتحصل على الدكتوراه تحت عنوان "الجبر الذاتي"، بإشراف المفكر :هـ.ف.هاليت وقد ترجم هذه الأطروحة تلميذه "إمام عبد الفتاح إمام" عام 1949وعندما انتقل زكي نجيب محمود إلى إلى انجلترا دخل في مقارنة بين الثقافة التي تركها وراءه، وثقافة صادمة متطوّرة وعبّر عن هذا

---

[3] – المرجع نفسه، ص ص266،267.

[1] – زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ، صص273،274.

التفاوت الحضاري في الخطابات التي كان يرسلها إلى مجالس العلمية والفكرية جوُمعت في كتاب تحت عنوان "خيبة العبيط"، والعنوان يحيلنا إلى طبيعة الثقافة المصرية وهي ثقافة سطحية تفتقد إلى الأسس العلمية والمنطقية،كما ساهم زكي نجيب محمود في إخراج العديد من الأعمال منها:

المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، قصة الفلسفة اليونانية	العربي بين ثقافتين، قصة الفلسفة الحديثة
ثقافتنا في مواجهة العصر، وترجمة محاورات أفلاطون: محاورة الدفاع ،أوطيفرون، اقريطون،فيدون	رؤية إسلامية

وقد مرت حياة زكي بعدة مراحل ففي المرحلة الأولى كان زكي مجرد ناقل مجاريا لمَ يكتب وعبّر عن هذه الحالة بقوله:" كنت كدودة ضعيفة تتلون بلون الأرض التي تدك عليها وتسعى،فهي تصفر إذا كان الزحف فوق الرمال وهي تخضر إذا كانت تزحف في المروج (...) وكنت أقرأ للشكاك فأشك، ثم أقرأ للمؤمنين فأومن، هذا المتشائم أطالعه فإذا أنا الساخط الناقم على حياتي ودنيايا، وذلك كتاب متفائل أطالعه فإذا الباش المرح الطموح "[103] كما قال«كلما قرأت وقرأت كنت أتلون بما قرأت كأني العبيط المغفل.» وعاد إلى مصر عام (1947) وقد تبلور فكره في شعبتين أولاً: اقتنع بفكرة وجود الآخر ومنجزاته الحضارية.

ثانياً: الدعوة إلى التجريبية والوضعية المنطقية كسبيل لخروج العالم العربي من التخلف.

وفي عام (1970) وهي مرحلة تحول فكري أين كتب "الشرق الفنان" فيه تعبّد بالمقارنة بين الثقافة الغربية والثقافة الشرقية والإسلامية محاولا الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ثم أصدر "المعقول واللامعقول"، وفيه عمل على تبيين حدود العقلنة في الثقافة العربية الإسلامية فأدرج مقولات الوضعية المنطقية التي تقوم على فكرة الثنائية (أرض-سماء، نسبي-مطلق)، مما يعني أن حياة زكي عرفت عدة تحولات فكرية فقد تأثر بالوجودية أين رفض الدين والأخلاق المثالية والقيم الاجتماعية الكلاسيكية، وكان هدف الوجودية حماية رغبة الإنسان بالاستمتاع بالوجود بكل حرية. والعمل على كشف كل الطاقات والامكانات الفردية لتحقيق الذات وتقديس الحرية هو جوهر الفلسفة الوجودية،كما لاحظ "زكي نجيب محمود" غياب الحرية والفردانية

[103]-زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص30

في العالم العربي، لذا دعا إلى التعقل والحرية للتخلص من سلطة الأوهام والخرافة والجدل والفكر الغيبي والتخلص من الاستعمار الغربي والاستبداد الداخلي. لذلك رأى أن انفتاح الفكر العربي على فلسفة سارتر كان من أسباب النهوض الفكري منذ لحظة الطهطاوي، على اعتبار أن سارتر أخرج الإنسان من الحياة اللاواعية إلى حياة واعية قوامها العقل والحرية. وقد وظّف زكي نجيب محمود العقل والحرية في كل القضايا المتعلقة بالسياسية، المرأة، حرية التعبير، حرية المفكر، الحرية الاقتصادية، يقول في هذا الشأن: « إني في هذه المناسبة –تأثره بسارتر– لأذكر ما قاله سارتر في كتابه ما الأدب؟ إذ يقول:أن للكاتب موضوعا واحدا، هو موضوع الحرية»،[104] أما الوضعية فتأثر بها زكي لاحتكاكه بالفلسفة التحليلية، ويعد أول مفكر عربي أدخل مصطلح الوضعية المنطقية في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة. وهو لا يفرّق بين الوضعية المنطقية والتجريبية، وتعد سنة (1946) أول لقاء له مع الوضعية أثناء مطالعته لموضوع الوضعية المنطقية.

والوضعية كما أشرنا اسم يدل على مذهب فلسفي بلغ قيمة تطوّره في فرنسا في القرن (19) على يد "أوجيست كونت"، يقول فؤاد زكريا واصفا العصر الذي سيطرت فيه النزعة التجريبية:" انه عصر تسيطر عليه النزعة التجريبية، وتعبر عن روحه تلك الفلسفات التي ترد كل شيء الى ما يمكن ملاحظته، او تحقيقه بالتجربة، ومن هنا كانت الوضعية المنطقية معبرة عن شيء اساسي في حياة الانسان الحديث"[105]ومقتضى هذه الفلسفة أن يركّز الباحث جهده وتفكيره على عالم الحس والتجربة، لتصبح الظواهر الطبيعية وحدها موضع النظر العلمي، أما المقصود بالمنطقية ذلك الاحتكام إلى منطق اللغة والبحث في مدلولاتها، والوضعية المنطقية منهج أكثر منه مذهب فلسفي، وهي حركة فلسفية، وزكي تبنى الوضعية كمنهج أكثر منه كمذهب وهي حركة فكرية كان هدفها تقويض أسس الفلسفات الكلاسيكية وتعويضها بالأسس المادية. وقد دافع عبد الرحمان مرحبا عن هذه الرؤية التي تدعو الى ضرورة ان تستفيد الفلسفة من المنجزات العلمية، واذا لم تسعى في ذلك فستكون الغلبة للعلم:" ما لم تغير الفلسفة اسلوبها ومناهجها وتتطور بتطور العلم وتتفاعل معه"[106]ودعوة زكي للوضعية تستند إلى المنطق الذي يجب أن يحكم الثقافة والواقع لأن والثقافة والواقع في مصر يفتقد إلى المنطق والمنطق غائب في ثقافتنا العربية.

---

[104]–زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص246

[105]–فؤاد زكريا، اراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، صص915

[106]–محمجد عبد الرحمان مرحبا، المسالة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، 1961، ص37

ومهمة المفكر العربي المعاصر تكمن في ضرورة التعامل مع الواقع بمنطق الوضعانية (هنا تستخدم الوضعانية كمذهب) لأنها كما يقول احمد فؤاد الاهواني:" اقرب المذاهب الفكرية مسيارة للروح العلمية"[107]فهي تحمل في طياتها قدرة كافية لاستيعاب المشكلات وتجاوزها فقد خلصت في الفكر الغربي من الأحكام المسبقة والخرافية والميتافيزيقية، وكل هذه الجوانب دفعت بزكي لتبني الوضعية لتجاوز أوضاع الفكر القديم وفكر القرون الوسطى، فـزكي من أنصار القطيعة مع التاريخ، لأنه يرى أننا لازلنا مسكونين بتراث الأسلاف وبالتالي وجب تبني الوضعية لأنها ستساعدنا في الخروج من الانغلاق الفكري كما أنها كانت سبب تحرر العالم الغربي.

قرر زكي ممارسة القطيعة مع التراث –بنوعيه- سبيلا للنهوض، كما جعل القراءة العلمية مفتاح خلاص أمتنا. لذلك اعتقد أن الوضعية هي الحل الأمثل لمشكلاتنا الراهنة، لأن لها القدرة على تحليل الخطابات بكل أنواعها ومستوياتها، ولأنها تتجه نحو تحليل اللغة وتشترط أن كل عبارة يجب أن تشير إلى عالم الأشياء وتكون قابلة للتحقق بالتجربة الحسية،كما أن التحليل اللغوي يجعلنا نميز في العبارة بين ما هو مقبول منطقيا وغير مقبول، وكل عبارة لا تشير إلى العالم المادي عبارة فارغة وخالية من المعنى يجب استبعادها.

ومن أهداف الفلسفة العلمية عند زكي أنها تبدأ بتحليل المفاهيم والألفاظ والقضايا التي يستعملها العلماء والمفكرين، نظر إليها على أنها تركيبات من رموز لترى إن كانت تنطوي وتتضمن على عبارة يمكن إخراجها للعالم لتصبح أكثر وضوحا، وإذا كان دور الفيلسوف تحليل لغة العلماء فهو مطالب أن يكون ما بكل شروط المعرفة وأدواتها التي يستعملها العلماء، وهذا الذي حدث في تاريخ الثورة العلمية. والفيلسوف الوضعي يرفض الأفكار المثالية ولا يقول شيء عن المعرفة بل يترك العالم هو الذي يقول، وتأتي وظيفة الفيلسوف فيما بعد أي تحليل العبارات اللغوية. لذلك كل أعضاء حركة "فيينا" كانوا علماء بالدرجة الأولى أتوا من العلم إلى الفلسفة مثل "أرنيست ماخ" و"موريس شليك"، بحيث كانوا متخصصين في العلوم الطبيعية، و"فريدريك وايتهد" و"امانويل كانط" و"لودفيج فيتجنشتاين" و"كارل بوبر"، لكن الوضعيون على اختلاف اهتماماتهم يتفقون حول أربع أو خمس نقاط وهي:

1.مهمة الفلسفة تحليل ما يقوله العلماء ورفض كل فكر تأملي.

---

[107]–احمد فؤاد الاهواني، ميزان الحق، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1953، ص79

2. نفى الميتافيزيقا من مجال العلم لكون التحليل المنطقي كشف أنها عبارات خالية من المعنى وغير قابلة للتحقق.

3.الأخذ بفكرة "دفيد هيوم" في فكرة السببية يجعل العلاقة بين السبب والمسبب علاقة ارتباط بالتجربة وليست علاقة ضرورية وعقلية، والأمر هو الترجيح لا ضرورة ويقين، ومن هنا تغير النظر في القوانين العلمية وأصبحت قائمة على مبدأ الاحتمال بدل الحتمية واليقين، لكن لما انتقل العلم من مبدأ الضرورة إلى مبدأ الحتمية تبدأ أزمة الفلسفة ومن هنا يبدأ العلم بميتافيزيقا أخرى.

4.قضايا الرياضيات والمنطق تحصيل حاصل لا تضيف إلى العالم الخارجي شيء جديد. «إذا غاب هذا العامل الرئيسي (الحافز) على أوجه الحياة و استحال على الفرد أو على الأمة أن تحقق من التقدم الحضاري شيء مهما توافرت بعد ذلك سائر العوامل »،[108]قالوا أن معرفتنا عن العالم مصدرها التجربة وكل قضية لا تخضع للتجربة تصبح لا مُفكر فيها.وبعد ما تم مناقشته حول الوضعية، هل بإمكاننا التنبؤ بأهداف أخرى للوضعية؟ يقول زكي:«هم الذين يصبحون بعد عشرين عاما أو نحوها رجال حكم ورجال تجارة ورجال صناعة ورجال العلوم والفنون والآداب »[109]مما يعني أن من بين أهداف الوضعية كذلك تعديل دوافع سلوك الفرد ليصبح كائن حر عبر تحويل بعض القيم الانفعالية لدى التلاميذ وربطها بالمحيط الاجتماعي، كما نبّهت المربي إلى أن التلميذ يتصرف تحت تأثير الدوافع وميولها مما يعني ضرورة الانتباه إلى دور المدرسة والتربية فهي مطالبة بخلق الحافز لدى المتعلم، المعلم في نظر زكي نجيب محمود يحفز تلاميذه لأنهم هم المستقبل « يجب أن يقال عن الانقلابات التي يحدثها الأفراد بغير إرادة منهم أنها سرعان ما تزول فتزول آثارها ».[110] يتحدث زكي عن الإرادة ويعتبرها شرط للتقدم، لأن كل الثورات فشلت كانت الإرادة فيها في المرتبة الثانية، كما تحدث عن الثقة كشرط ضروري لبلوغ الأهداف في قوله:«لو عادت إلى العربي ثقته بنفسه لأعاد هيكلة القديم أصلا إيمانا وفروعا علمية ثم أدمج فيه ركائز أخرى تحمل جانبا جديدا هو قراءة كتاب العالم»[111] على ضوء ما تم إيضاحه حول الوضعية المنطقية عند "زكي نجيب محمود" نتساءل

---

[108]-زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته، ص 89

[109]-نفسه، ص89

[110]- نفسه،ص98

[111]-زكي نجيب محمود، هذا العصر وثقافته،ص202

عن الآليات التي وظفها في دفاعه عن الوضعية؟ من بين آليات وميكانيزمات التنوير والتغيير عند "زكي نجيب محمود" نذكر أولا:

- على مستوى الفكر: لاحظ زكي عدم قدرة الفكر العربي على الإبداع والتجديد، وأكثر من ذلك أن فكر العربي أنفق جهده ووقته في عرض التراث وترجمته ولم يتصدى لمشكلات الغرب الحقيقية وهو بهذا يتقاطع فكره مع نصيف نصّار وجمال عبد اللطيف. ويدعونا زكي إلى ضرورة التفكير في مشكلاتنا الراهنة بعقولنا لا بعقول الأجداد.لكن كيف يتم التحول من فكر قديم استنفذ مبررات وجوده إلى فكر حديث راهني ؟

يجيبنا زكي في كتابه "الشرق الفنان" ويبرر دعوته إلى ضرورة "عقلنة الحياة" من أن الجمع بين قل والوجدان سمة تفردت بها الحضارة الشرقية، يقول في هذا الشأن: «لقد اجتمع الطرفان (العقل والوجدان) في ثقافة الشرق الأوسط نحو التوازن »[112] ونجده يركز على هذه الفكر في كتاب آخر هو "تجديد الفكر العربي"، والتحوّل الفكري في رأيه لا يتم إلا بشروط لخصها في قوله: «لا تحول إلا إذا بدأناه من و من المبادئ نقتلعها لنضع مكانها مبادئ أخرى فنستبدل مثلا عليا جديدة بمثل كانت عليا في إنها ولم تعد كذلك علينا في شيء من ذلك فأسلافنا قد صنعوا الصنيع نفسه، استبدلوا مبادئ وأفكار بأفكار»،[113] ودعوة زكي إلى ضرورة تجاوز التراث لأنه لم يعد يستجيب لمشكلاتنا الراهنة، فلا بد من القطيعة معه لتجاوز إشكالية (الاغتراب). لكن ماهو الاغتراب؟ الاغتراب عند زكي هو أن المفكر العربي لا يعرف من أين يبدأ وإلى أين ينتهي، لهذا نجد المفكر العربي يبحث عن المفاهيم عند الآخر سواء أكان هذا الآخر التراث غربي أم إسلامي ولهذا نجد المفكرين في حالة انقسام يقول:«سرعان ما ينقسموا إلى تيارات متناقضة فمنهم من يطمئن للفكر الغربي دون محاولة إضافة أو تعديل فيه، فيبدو لدى الناس مثقفا رفيع الفكر غزير الثقافة ومنهم من يصيبه القلق شعورا منه أنه يلبس لباسا لم يغزل خيوطه »[114] فالمفكر العربي لم يتجاوز مرحلة فكر الآخر وشرحه. لذلك يمكننا الاشارة إلى بعض مبررات زكي حول تمسكه بالوضعية المنطقية، لأنه لم يلغ التراث مطلقا بل دعا إلى ضرورة الإطلاع على تراث الآخر وتأمله تأملا نقديا، لذا

---

[112]- زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص208

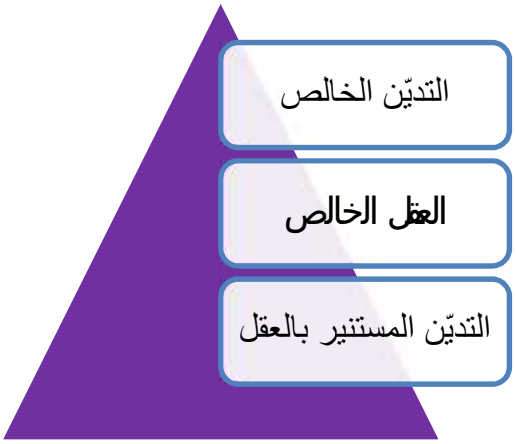
[113]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص76

[114]- زكي نجيب محمود، عربي بين ثقافتين، ص15

كانت دعوته إلى التواصل النقدي مع تراث الآخر، للتحرر من منطق الهيمنة والتقديس. ومما سبق معالجته في سياق فلسفة زكي كيف يمكن تحليل و وصف شخصية زكي؟ يقسّم حسن حنفي في كتابه "حوار الأجيال" حياة زكي إلى مرحلتين: 1.مرحلة التديّن الخالص.

2.مرحلة الوضعية الخالصة.

وقد استند إمام عبد الفتاح إمام على هذا التقسيم ورأى أن حياة زكي نجيب محمود تنقسم إلى:



وما يعنينا في هذا المشروع كله أنّ زكي نجيب محمود قدّم خطاب حداثي، حيث وجدناه يسعى إلى تأسيس حداثة عربية على مقولات الوضعية المنطقية، وكذا تأثره بجون ديوي الذي حاول تعريف الوضعية المنطقية وارتباطها بالثورات العلمية. فما علاقة المنطق بالثورات العلمية؟ يقول زكي نجيب محمود على لسان جون ديوي:«النظرية المنطقية تختلف باختلاف الأساس الذي ينبني عليه العلم في العصر، فلما غيّر العلم من أساسه تغيّرت معه نظرية المنطق، وذلك لأن المنطق إن هو إلا تحليل لمفاهيم العلم وطرائقه تحليلا يبرز صورها، فقد كان العلم عند اليونان قائما على فلسفة بعينها في الوجود، وجاء المنطق الأرسطي صورة أمينة دقيقة له، فإذا كان العلم المعاصر يقوم على أساس مختلف أشد الاختلاف، على أساس أن العلم اليوناني تحتم النظرية المنطقية تبعا لذلك أن يتغير العلم ثم يتشبث رجال الفلسفة بمنطق لا يسايره فأمر لابد أن ينتهي إلى الموقف الغريب الذي نراه اليوم، وهو أن يقوم العلماء ببحوثهم العلمية في واد، ورجال الفلسفة الذين يزعمون أنهم يصوغون للعلم منطقه في واد آخر حيث يصبح ما يسمونه في كتب المنطق "المنهج العلمي" شيء غريب على مسامع العلماء أنفسهم، فلا ممدوح لنا إذا أردنا لأنفسنا وحدة ثقافية متسقة الجوانب من أن نراجع وجهة نظرنا إلى مسائل المنطق ومناهج البحث، مراجعة تتلاءم بينها وبين البحوث

العلمية كما يجريها العلماء في عصرنا الغريب ».[115] نلاحظ من خلال هذا القول المبررات التي وظّفها "زكي نجيب محمود" لتبني الوضعية المنطقية على اعتبارها أقرب للعلم، فقد اتخذ فكرة التحليل سبيلا لذلك، والتحليل أدى بـــ"زكي نجيب محمود" إلى رفض كل القضايا التي ليس لها أي صلة مع الواقع المحسوس مباشرة. ليصبح الواقع المحسوس مصدر كل معارفنا ومعيار لصدق أحكامنا،كما رفض "زكي نجيب محمود" القضايا أو الجمل التحليلية لكونها مجرد تحصيل حاصل ولا تضيف إلى معارفنا شيء عن العالم الخارجي. مثال على ذلك الديمقراطية يقول "زكي نجيب محمود" عنها: « فإذا كانت الديمقراطية =هي أن قرارات في المجالس العامة بأغلبية الأصوات ،وهي كذلك مساواة الفرص أمام المواطنين هذان المفهومان أو القولان مختلفان حول مفهوم واحد لكن كل منهما لا يضيف على كل تعريف مفهوم تكراري للديمقراطية، ولا توجد معايير للمفاضلة بين التعريفين ومن ثمة فكل جملة تكرر ذاتها ولا تعود إلى الواقع الطبيعي »[116] والثقافة العربية مليئة بهذا النوع من الجمل التحليلية أو التكرارية التي لا تفيد ولا تقدم شيء في ميادين السياسة والفلسفة والاقتصاد والنقد، لهذا ينبغي العودة إلى الواقع بدلا من الأفكار التحليلية الرياضية، لأن العودة إلى الواقع المادي رفض للميتافيزيقا. «بهذا المعنى التاريخي وحده تُقبل الميتافيزيقا، وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا الذي نزعم أن كانط أداه عمله، وإن لم يكن هو الذي قصد إليه عند اعتزامه القيام بذلك العمل»[117]

ومما سبق نلمح التقارب بين الألماني "إمانويل كانط" و"زكي نجيب محمود" في مسألة الميتافيزيقا، بحيث يقبل كليهما "الميتافيزيقا" من وجهته الخاصة. فكانط يقبل الميتافيزيقا في الأخلاق والدين، وزكي نجيب محمود يقبل الميتافيزيقا المتعلقة بالعلم بحيث لاحظ أن لكل علم ميتافيزيقا خاصة به. فهو يقبل ميتافيزيقا العلم التي تتجه نحو الأسس والمبادئ، لذلك دور العقل الفلسفي أن يتجه إلى تحليل معارف عصره تحليلا ينتهي به إلى فهم المبادئ الأولية التي تنبني عليها معرفة كل عصر، لكن مهمة الفيلسوف أو العقل الفلسفي لا يتعدى التحليل إلى إصدار الأحكام (صدق، كذب)؛ لأنه إذا تجاوز التحليل إلى مرحلة الحكم تجاوز ذاته كفيلسوف وتعدى مهمته ودوره، وتحوّل بالتالي إلى ما ورائي أو ميتافيزيقي يقول زكي نجيب محمود في هذا

---

[115]- جون ديوي، المنطق، نظرية البحث،ترجمة زكي نجيب محمود، ص11

[116]- زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص104

[117]- زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ص64

المجال: «إن الآراء الذائعة أو المنتشرة حق وأن القانون المعياري الحق هو ما يعتقده الرأي العام، ومن الحماقة لكثير منا أن يحاول التجديد في الأخلاق »[118] وأن أي معنى للميتافيزيقا غير مقبول لأنها ستتحول في نظره إلى أسطورة من أساطير الأولين لا تقدم إلى القارئ شيء بل توهمه أن قضاياها تركيبية كباقي العلوم.وعليه الميتافيزيقا التي تهدف إلى تحليل الأسس والمبادئ، وإذا تجاوز عملية التحليل إلى الحكم أصبح ميتافيزيقا ومن هذا المنطلق يرفض "زكي نجيب محمود" القضايا التحليلية أو الجمل والأحكام القيمية والجمالية خاصة العبارات الأخلاقية كعبارة العدالة والإتيقا والإستطيقا ويعتبرها بلا معنى، لأن كل العبارات التي يصدرها فرد أو شخص على ل أو على سلوك على أنها خير أو شر أو على سلوك أو شيء جميل أو قبيح، ما هي إلا تعبير عن مشاعر ذاتية ولا تدل على عالم أو على واقع الحس، وبذلك يصل إلى نتيجة لا يمكن أن تتحول إلى موضوع نقاش وجدل، لأن العالم الخارجي أو عالم الأشياء لا خير فيه ولا شر ولا جمال ولا قبح، فكل هذه الكلمات والألفاظ دالة على شعور المتكلم نحو الأفعال والأشياء حبا أو كرها بحكم تربيته أو نشأته، وحتى فكرة الواجب لا تصلح لأن تكون قضايا للنقاش الفلسفي، وهكذا يجعل زكي الأخلاق ضمن القضايا التحليلية لا التركيبية. وتتحول القضايا الأخلاقية إلى أخلاق مقبولة إذا صدرت عن الجماعة، ولما تتحول إلى أخلاق الجماعة تصبح موضوعا للنقاش الفلسفي، وهنا نلاحظ تأثر "زكي نجيب محمود" بالبرغماتية خاصة برغماتية "وليام جيمس". كما نلاحظ أن مهمة الفلسفة عند "زكي نجيب محمود" تتغير بتغير مجرى الحياة العملية وليست النظرية، والفلسفة يجب أن تعبّر عما تنطوي عليه تلك الحياة في عصرها وتسايّر الناس في نشاطهم العملي سواء أشعروا بذلك أو لم يشعروا، وهكذا كانت فلسفة "أفلاطون "و"أرسطو" لذلك يعتبر أن مهمة الفلسفة تتغير بتغير العصر.

إلا أن موقف زكي نجيب محمود يعد موقفا مضطربا فمن النقد والنفي إلى الإقرار بإمكانية الإبداع إذا توافرت الشروط، ومن رفض الموقف الاتباعي إلى تبني الوضعية المنطقية. لذلك نلاحظ أن "زكي نجيب محمود" يدين "لراسل" و"الوضعانية المنطقية" عامة، بهدف المشاركة الفعالة في" تاريخ الفلسفة "لكن هذه المشاركة، يرى فيها "ناصيف"مشاركة سلبية لا تخرج عن إطار نقل مفاهيم من حقل معرفي إلى آخر يقول:« المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع»[(2)]. كما يرى" ناصيف"أن النهضة العربية لا

---

[118]- زكي نجيب محمود، موقفمن الميتافيزيقا، ص124

[(2)] –المصدر نفسه ،ص 25.

يمكن أن تحصل إلا إذا استطاع العالم العربي تجاوز هذه المواقف، إلى مرحلة التفاعل الجدلي بين العالمين الإسلامي والحضارة الغربية العقلانية. هذا التفاعل يجعل من العقل العربي قادرا على المساهمة في الحضارة الإنسانية، ولن يسهم إلا إذا تمكن من تجاوز" تاريخ الفلسفة" (histoire de la philosophie)، واتخذ منه موقف الاستقلال. والاستقلال لا يعني عند"ناصيف" محاولة التوفيق بين التيارين المتعارضين، لان محاولة من هذا القبيل تعطل الإبداع الخلاق وإن خلقت التحرر الظاهري.يقول:« الموقف التوفيقي في الفلسفة يؤدي إلى تحرير الفكر جزئيا وظاهريا فقط ويعطل الطاقة الخلاقة، لذلك ينبغي تجاوزه نوعيا، بالالتزام بنقيض الموقف الاتباعي». [1]

إن هذا الموقف يتضمن نقدا "ل زكي نجيب محمود" عندما يرى بضرورة الانفتاح على عصر العلم وسلطته. و"ناصيف" يرى أن " زكي نجيب محمود" لا ينطلق من الواقع العربي بل من واقع المجتمع الغربي المتقدم الذي ينتج المعرفة، أما العالم العربي فتكاد مشاركته في إنتاج المعرفة معدومة، ويلتقي "ناصيف" مع "إبراهيم فتحي " في مقدمة لكتاب" عاطف احمد "(نقد العقل الوضعي، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود)، لان" زكي نجيب محمود"حاول إحداث حركة تنويرية باقتباس "الوضعية "(positivisme) وتطبيقها على الواقع العربي المختلف عن الشروط السائدة في الوطن الأصلي للوضعية المنطقية. كما نجد علي حرب يوجه نقدا لموقف زكي في قوله:« إن موقف زكي نجيب محمود هو موقف انتقائي، واعني بذلك انه يقوم على الجمع غير المنتج الذي هوأقرب إلى تحصيل الحاصل». [2]هذا يعني أن زكي لا يتعامل مع الموروث الفلسفي تعاملا خلاقا، لأنه لو أردنا تطبيق نماذج غربية مثل الوضعية فيجب كما في رأي "ناصيف" أن لا تطبق على مجال المعرفة والعلم، كما هو في الغرب وإنما يجب أن تطبق على مجالات مغايرة في العالم العربي، على قضايا من مثل، الأخلاقla morale والدينla religion، تلك المسائل مازال لها تأثير في الواقع العربي و سلوكيات الفرد. وبهذا يضمن مشاركته في تاريخ الفلسفة، بإدخال العالم العربي فيه.

---

[1] – ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق ، ص28.

[2] –علي حرب ، للممنوع والممتنع (نقد الذات المفكرة) ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء – المغرب –ط 4 ، 2005 ، ص 277

المطلوب من الفيلسوف العربي مراعاة الوضعية الحالية للمجتمع التي تتطلب فلسفة عملية(philosophie pratique) قادرة على إيجاد حلول لمشكلات يصعب تجاوزها، باستقطاب نماذج غير نابعة من تلك الوضعية، بل نابعة من وضعية مغايرة تماما، فالواقع بحاجة إلى فلسفة جديدة في العمل، فلسفة مستقلة عن تاريخ الفلسفة، وهذا التجاوز لا يتم إلا بممارسة النقد الذي ينصب على يم والتصورات بتحليلها تحليلا منطقيا، لإحداث الانسجام والتماسك بين القيم للالتزام بها. ويبقى زكي نجيب محمود في نظر محمود أمين العالم من أنصار الوضعية:"فهو الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية المنطقية في شرقنا العربي"[119]مما يعني أن الوضعية ظلت حبيسة كتب زكي ولم تتحول إلى ظاهرة ثقافية فهي:" ليست تيارا فكريا تعتنقه قوى اجتماعية ضيقة أو واسعة، لقد ظلت كما بدأت فئة ذات فرد واحد، هو الذكتور زكي نجيب محمود بمبضعه التحليلي"[120]وقد اكد زكي هذه الحقيقة أي انه :"يكاد يكون في الميدان وحيدا، يتكلم لغير سامع ويكتب لغر قارئ، لأن الدعوة إلى العقل الصرف لا تجد في أنفسنا صدى". [121]

9-الاتجاه الوجودي:(عبد الرحمن بدوي)

يعتبر بدوي (1917-2002م)من رواد الفكر الوجودي في العالم العربي بامتياز، تلقى تعليمه منذ الابتدائي حتى الجامعي في مصر، وكان متفوقا، فقد درس في مدرسة فارسكور في 1924م مرحلة الإبتدائي ثم انتقل إلى ثانوية السعيدية وهي من اعرق وارقى الثانويات وتحصل فيها على شهادة البكالوريا في 1934م، وبعدها التحق بالجامعة واختار قسم الفلسفة، وعين معيدا في نفس الجامعة ونال شهادة الماجستير في 1941م، ببحث تحت عنوان "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية" تحت اشراف لالاند اندريه، وقد مثل ذلك البحث منعطفا هاما في توجه بدوي الفلسفي، وواصل نفس المسار البحثي في حقل الوجودية

---

[119]-مجمود أمين العالم، معارك فكرية، دار الهلال مصر، ص14

[120]-عاطف أحمد، نقد العقل الوضعي، دراسة في الازمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود، تقديم فتحي ابراهيم، دار الطليعة بيروت، 1980، ص1

[121]-زكي نجيب محمود، فلسفة وفن، ص248

ليتوج بشهادة دكتوراه في 1944 في دراسة تحت عنوان"الزمان الوجودي"تحت اشراف طه حسين الذي اطلق عليه لقب الفيلسوف اثناء مناقشة اطروحة الدكتوراه فقال"لأول مرة أشاهد فيلسوفا"[122]، وقد كان لاساتذته دور كبير في تشكيل رؤيته الفلسفية فقد درس على يد مصطفى عبد الرازق، وكان تلميذ اندريه لالاند، كما تواصل مع المستشرق لويس ماسنيون، وبول كراوس، وهكذا بدأ مفكرنا مساره الفلسفي وانتقل إلى عين شمس واسس فيها قسم الفلسفة في 1950، وفي 1958م صار رئيسا للقسم واستاذ كرسي للفلسفة، واستطاع بدوي أن يؤثر في طلابه تاثيرا فلسفيا فقد كان من طلبته المتميزين محمود أمين العالم، وفؤاد زكريا وغيرهم من الذين اهتموا بالشأن الفلسفي. هذه هي المرحلة الأولى لبدوي، وتبدأ المرحلة الثانية من مسار مفكرنا الفلسفية بداية من 1966م أين انفتح على جامعات العالم والثقافات الكونية فصار استاذا زائرا في فرنسا واستقر فيها، وكانت البيئة الفرنسية مساعدة على التأليف لذلك عرف بدوي بغزارة التأليف، فقد بلغت اعماله مائة وعشرون مؤلفا أضف إلى ذلك المقالات المنشورة في الدوريات والتي القيت في المؤتمرات بكل اللغات العربية والفرنسية والانجليزية والاسبانية والألمانية، مما يعني أن بدوي قد كتب في كل حقول الفلسفة فقد كتب في تاريخ الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية والاسلامية والحديثة والمعاصرة، وقد وصف طبيعة تفكيره الشمولي والنسقي في موسوعته الفلسفية معتبرا نفسا قد أحاط:"علما بكل تاريخ الفلسفة وتعمق في مذاهب الفلاسفةالمختلفين"[123]وهكذا كان بدوي مترجما للفكر اليوناني والغربي الحديث والمعاصر، فتمكن من فتح جامعاتنا على التراث العالمي خاصة الفلسفي منه،[124] وقد ترجم بدوي أهم الأعمال الادبية والفلسفية العالمية مثل"دون كيشوت" للإسباني سرفنتس، و"تراجيديا سوفكليس" و"فاوست" للالماني غوته وغيرها من الأعمال الهامة، لهذا عرف بدوي بموسوعيته وقد وصف حسن حنفي أعماله واعتبرها من أهم الأعمال التي عرفها الفكر العربي المعاصر يقول عنه:" لا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفي في مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل"[125]ويمكننا القول ان اعمال بدوي فيها ما يعبر عن رؤيته الفلسفية التي تشكلت منذ اعماله الاكاديمية ونقصد "مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية"

---

[122]– عبد الرحمان بدوي، سيرة حياتي، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2000، 179

[123]– بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص295

[124]– بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص13

[125]– حسن حنفي، دراسات عربية حول عبد الرحمان بدوي، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2002، ص25

و"الزمان الوجودي"وأهم عمل"هل يمكن قيام أخلاق وجودية"، وهناك اعمال كانت بمثابة الشروحات والترجمات تعلقت بنقل اهم المذاهب الغربية الفلسفية إلى الملتلقي العربي، كما كانت بعض اعماله اسهاما في اثراء الفكر الاسلامي، أضف الى ذلك اهتم بدوي بالرواية والادب والشعر كمتنفس من صرامة الفلسفة، فقد ألف مثل ديوان" نشيد الغريب ومرآة نفسي"، ونجد في الأدب"الحور والنور"، ورواية"هموم الشباب" وعيرها من الاعمال المتميزة، كما كان بدوي يكتب في قضايا الفكر الاسلامي مثل كتابه بالفرنسية"الدفاع عن حياة النبي محمد ضد منقديه"، و"الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، كما ترجم السيرة النبوية لابن اسحاق إلى الفرنسية، تحت عنوان"سيرة الرسول"، وكانت هذه هي المرحلة الثالثة من حياة مفكرنا التي اثارت الكثير من الجدل حول تحول مفكرنا من الفلسفة إلى الفكر الاسلامي، وطرحت اسئلة تتعلق بتراجه بدوي عن رؤيته الوجودية أو توبته ورجوعه للإسلام؟

اذن بدوي مفكر وجودي بامتياز نظرا لطبيعة تكوينه الفلسفي لذلك يعتبر أول مفكر عربي يتواصل مع الفلسفات الوجودية وينقلها إلى الثقافة العربية في نظر طه حسين يقول:"أول من ادخل في اللغة العربية هذا المذهب الفلسفي الجديد، وقد أدخله في اللغة العربية في نفس الوقت الذي كان بول سارتر يدخله في اللغة الفرنسية"[126]والفلسفة الوجودية التي تبناها بدوي تعود جذورها إلى هيدجر، لذلك اعتبر وجوديته تكملة لما قام به هيدجر، وهذا واضح لان بدوي يبدا من الوجود ثم ينتهي إلى الرؤية الفكرية، وهذا في كتابه "الزمان الوجودي"[127]مما يعني ضرورة تجاوز الفلسفات التأملية التي تنطلق من الفكر صوب الوجود، لهذا ركز بدوي على التجربة الشعورية أو معاناة الذات اليومية التي ترغب في الحياة، مما يعني أن الوجود الحقيقي لا يحصل عبر الفكر المجرد وانما يتم عبر مواجهة المشكلات الحقيقية، يقول بدوي:"إن الوجود حي، أعني المشعور به، نسيج من الاضداد والمتقابلات، وإذا كان كذلك فان الشعور به لا يتم إلا بمعاناة ما فيه من توتر عن طريق تجربة حية مباشرة"[128]اذا الوجود الذي يتحدث عنه بدوي هو تجربة شخصية فردية تكون في حالة تضاد مع الفكر كرؤية كلية شمولية، وتعريف الوجود عند بدوي بكونه مجموعة من المتضادات والمتناقضات يعني أن بدوي يهدم الرؤية الكلاسيكية التي تؤمن بالانسجام والتناسق المنطقي، والتي ترى أن الفكر هو الذي يصنع

---

[126]– طه حسين، مجلة الكاتب المصري، مج1، ع2، القاهرة نوفمبر، 1945، ص282

[127]– بدوي، الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1955، ص33

[128]– نفسه، ص32

الوجود أو يعقلن الوجود، في حين الوجود عند بجوي لا معقول، وهكذا يشكك بدوي في كون المنطق هو المنج الوحيد لمعرفة حقيقة الوجود الحي، لهذا يقدم بديل بعد تشكيكه في المنهج التقدليدي ويقترح ان يكون الوجدان هو طريق فهم الوجود، اي ضرورة معاناة الوجود كما هو في تناقضاته.[129]

وهكذا فوجودية بدوي تركز على أولوية الوجود على الفكر والارادة على العقل، ويخلص بدوي إلى اعتبار الوجودية"فلسفة تحيا الوجود وليست مجرد تفكير في الوجود"[130]وبدوي يحافظ على التقسيم الذي اقرته المدرسة الوجودية للوجود(الوجود في ذاته والوجود لذاته)، لكنه يعمل على تبيئة المفاهيم ويرى أن هناك نوعان للوجود، وجود مطلق ووجود معين، والاول يفلت من التعريف لانه لا يندرج تحت أي جنس فهو ليس وجودا حقيقيا، طالما أنه وجود غير معين فيظل مجرد، أو وجود كلي مطلق والبحث فيه لا يفضي إلى شيء، لهذا استبعد بدوي مقولة الكلي وابقى على مقولة الجزئي مقلدا في ذلك كيركغارد، اما الوجود المعين فيقسمه إلى ثلاثة اقسام ويشمل وجود الموضوع، وجود الذات، والوجود بذاته، (الشيء في ذاته)، وقد تخلى عن الوجود بذاته لأن الغموض يلفه، كما أنه مرتبط بقضايا الابستيمولوجيا لا الانطولوجيا.[131]ويقصد بدوي بوجود الموضوع عالم الاشياء المنفصل عن الذات، وهذا الوجود لا يدرك ذاته لانه مجرد وجود فيزيائي، أما وجود الذات فيتميز بالوعي وامكانية معرفة ذاته والشعور بوجوده، وهذا الشعور يحيل الذات دوما لنفسها على عكس وجود الموضوع الذي يحيل إلى غير ذاته، وعليه فالوجود المعين إما هو وجود الذات أو وجود الموضوع، وتوجد علاقة شرطية بينهما في عملية الفهم، اي أن وجود الذات في العالم او الوجود والموضوعات امر اساسي، ووجود الذات في عالم الموضوعات غما وجود حر يتضمن امكانانت لم بعد، فهي ذات اختارت مصيرها فتجلت بعض امكاناتها، لكن تحقيق الذات لذاتها الحرة يتم في عالم الاشياء، هذا هو الوجود الماهوي الذي تتحدث عنه الوجودية، اي وجود الامكانات الذاتية الحرة حرية مطلقة، [132] وهذا هو الوجود الحقيقي التي تكون الذات في حالة تواصل مع نفسها، إلا أن بدوي يرفض الوجود الذاتي الكلي بالمعنى الهيغلي، فالوجود الذاتي وجود فردي وهو مصدر كل التصورات والافكار

---

[129]– نفسه، ص206

[130]– بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1973، ص15

[131]– بدوي، الزمان الوجودي، ص36

[132]– نفسه، ص40

والافعال، في حين وجود الموضوعات وجود زائف الذي يسلب الذات حريتها عندما تسقط الذات في عالم الاشياء، فتبرز الذات لكن دون ماهية متميزة، وهذا هو الوجود الآني ، ولكن الوجود يقابله العدم والعدم مصطلح مهم في الوجودية، والعدم يولد القلق يقول:"العدم يكشف عن نفسه في القلق"[133]والقلق مصدره العدم الذي يتجلى امامنا يوميا في عالم الاشياء وحتى الأحياء، لهذا التفكير في العدم هو العدم عينه.

ولعل اخطر مظاهر العدمية هو انغلاق الذات وانعزالها عن باقي الذوات، لان هذالعزلة هي العدم في حد ذاته، وهو عدم كموضوعي، لهذا يقترح بدوي على الذات اذا ارادت أن تقلص دائرة العدم أن تتواصل مع الانا المغاير أو المختلف في مواجهة العدم المشترك رغم انه تجربة فردية، وهكذا انتهى بدوي إلى التأكيد على أن العدم عنصر جوهري يدخل في بنية الوجود، وهكذا يصبح الوجود والعدم حقيقة واقعية والعلاقة بينهما علاقة شرطية تلازمية في تكوين الآنية الناتجة عن تدخل عنصر الزمان، وغياب عنصر الزمان يترتب عنه الانفصال بين العدم والوجود، ومن ثمة غياب الانية نهائيا من الوجود، وهكذا فالزمان هو العلة الحقيقية في عملية تحول الوجود إلى وضع الانية المتحققة، فعليا في العالم، لهذا يدعونا بدوي إلى ضرورة فهم الوجود في اطار الزمان، أي فهم الوجود على أنه زماني في حقيقته، وهكذا نبهنا بدوي إلى أن كل وجود متصف بالزمانية، ولا يعني ذلك أن الزمان يحوي الوجود بقدر مايعني أنه جوهر معبر عن تمظهر الماهية وتعينها، وهكذا يكون بدوي قد تجاوز مفهوم الزمن عند كل من أرسطو وكانط وبرغسون، وهكذا انتهى كما انتهى اوغسطين إلى القول بوجود زمانين زمان فيزيائي وزمان ذاتي.[134]واقر بدوي انه لا وجود إلا بزمان، مما يعني أن أية محاولة تسعى إلى فهم الوجود أو تصوره خارج الزمان فهي مجرد وهم وتزييف للحقيقة، وهذا لا شك يثير حفيظة الكثير من المتدينين، واقتران الوجود بالزمان يجعل الوجود كله معاناة، لان تجاربنا تتم في الزمان وبه نكتشف النقص في كينونتنا وعدم تحقق امكاناتها فتنتج عن ذلك معاناة وتعاسة، فيلجا الإنسان إلى وجود زائف وجود وهمي وهو وجود ابدي مصدره خيالاتنا، لكن ينبغي مواجهة هذا الالم وتقبله والتعايش معه كحقيقة تاريخية،[135] مما يعني أن وجود الذات مرهون بوجود الغير الذي يفرض قيم وتصورات توجه الذات في رؤيتها للوجود، وهكذا فالذات دائما في حالة سقوط وتعال، فقط تسقط في الوجود الجمعي وقد

---

[133]– بدوي، من مقدمة كتاب هيدجر ما الفلسفة؟ دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، ص113

[134]– بدوي، الزمان الوجودي، ص147

[135]– نفسه، 160

تعالى عنه كشفا عن امكاناتها عبر التمرد على ماهو مشترك ومالوف، لكن التعال لا يعني اعتناق المطلق بمعناه الديني فهذا مرفوض في الفكر الوجودي رغم أن كيركغارد قد آمن به، عندما اقر بالتعال بكونه خروج عن الوجود إلى اعتناق المطلق، في حين التعال عند بدوي كما هو عند هيدجر يتم داخل العالم اين تتجاوز الذات نفسها باستمرار حتى في حالة تفاعلها مع الغير فهي مطالبة باثبات تميزها وتفردها، لأن علاقة الذات بالغير هي علاقة فعل، والفعل ضرورة انسانية عبره تتحقق الانية الانسية، ولكن الوجودية لا تميز بين وجود الغير كذوات مدركة وبين الاشياء الفاقدة للوعي بالنسبة للذات، لأن الوجود الذاتي وجود مستقل استقلال كلي، وكل وجود ذاتي هو وجود قائم بذاته لا علاقة له بالغير، مما يعني:" أن الاتصال معدوم بين الذوات، فهي على هيئة وحدات عددية لا سبيل مطلقا إلى اجتياز ما بينها من هوات بطريقة متصلة، انما السبيل إلى ذلك الطفرة من الذات إلى الذات".[136]

وهكذا اثبت بدوي استقالية الذات وتفردها في الوجود ومن ثم اثبت الحرية، القائمة على الشعور بالذات، والحرية شرط لتحول الذات من الوجود الممكن إلى الوجود المتحقق في الواقع، والحرية يعني أن الذات تملك قدرة الاختيار بين الممكنات وتنجزه كفعل ارادي، لكن حرية الذات تتقلص كلما اقتربت الذات من الغير وتواصلت معهم، مما يعني أن أكثر الناس تواصلا هم اقل حرية، وكلما شعر الانسان بحريته ادرك ذاته وتفردها في الوجود، لكن هذا الوجود مهدد من طرف الموت مما يعني أن الذات في حالة مواجهة مع اكبر مشكلة وهي الموت، والموت حالة فردية بحتة، فكل ذات تدرك الموت على أنه موت خاص ولا يمكن للغير المشاركة فيه، لأن في الموت تستطيع الذات أن تحقق أقصى درجات تفردها وتميزها ووحدتها.[137]

والموت من اعقد الاشكالات لأنها تمثل نهاية الحياة، اي نهاية لامكانات الفعل البشري بعد كماله وإما فعل هي الامكانات دون نهايتها او استنفاذها، لكن الموت حقيقة مطلقة لا يمكن الشك فيه، فهو مشترك لكون الكل يموت وحالة فردية لكون كل واحد منا يدرك حقيقة فنائه لوحده، والغير لا ينوب عنا ولا يشاركنا الشعور نفسه، وتبق قضية الموت من اكبر الاشكالات الابستيمولوجية التي لم يتم الفصل فيها حتى من قبل الذين يؤمنون بالعالم الآخر أو الأبدي، ويرون في الموت سبيل للمرور إلى العالم الحقيقي، لهذا يؤكد بدوي على فردانية الشعور بالموت، وهكذا ربط بدوي بين الفردانية والارادة والحرية والموت وكل واحدة

---

[136]– بدوي، الوجود الزماني، ص190

[137]– بدوي، الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات، دار القلم بيروت، ص6

تشترط الاخرى، فالإنسان بامكانه أن يختار الموت عبر تقريره للانتحار، كما أنه حر في أن يأتي الخير أو الشر أو يمتنع، وقد ربط بدوي الحرية بالخطيئة، لان الخطيئة ترمز إلى قدرة الانسان على اتيان الشر، وهذا ما انتبهت اليه المسيحية التي ادركت معنى الموت في النصوص المقدسة، وهكذا يؤكد بدوي على أن الموت جوهر ثان يدخل في بنية الوجود، مما يعني أن هذه الطبيعة التي كشف عنها بدوي والمعبرة عن حقيقة وجوهر الوجود تقتضي منهجا مغايرا للمنهج العقلي القائم على مقزولات المنطق الارسطي، وهي مقولات تصلح لفهم الوجود الفيزيائي ولا تصلح لفهم الوجود الانساني المعقد،[138] مما يعني أن المنهج الذي يدعو اليه بدوي يرفض فكرة عدم التناقض الارسطية ويقوم على فكرة التوتر والقلق الدائم في الزمان.

هذا هو منطق الوجود الجديد منطق جدلي يجمع بين الموضوع ونقائضه وهو جدل وجودي واقعي لا جدل فكري مجرد على طريقة هيغل، فمنطق بدوي صادر عن الارادة والعاطفة والقلق المصاحب للحياة، وهذا يعني أن بدوي متاثر الى حد كبير بكيركغارد الذي اخذ عنه مقولة جدل العواطف وهي بدورها تنقسم إلى ثمانية عشر مقولة وجودية وهي ضرورية لفعل الادراك[139]منها مقولات العاطفة (تألم، سرور، تالم سار–حب، كره، حب كاره–قلق، طمانينة، قلق مطمئن)، ومقولات متعلقة بالارادة(خطر، امان، خطر آمن–طفرة، مواصلة، طفرة متصلة– تعال، تهابط، تعال تهابط)، هذه المقولات في حالة تقابل وتواصل وتعالق وتناقض وتضاد ووجود لحد وسط بينها، وكل مقولة لها مصدر وجودي فمثلا الالم مصدره الغير الذي يحد من الامكانات الذاتية في التحقق، مما يعني أن الالم وجود أصيل في الذات ولا يمكن التخلص منه الا عبر تحقيق الامكانات التي تولد السرور، وتعد التضحية أعلى درجات الالم، لكن التضحية تتعلق بالفرد و لا تتعلق برؤية الغير، فهي تضحية في نظر صاحبها مما يعني أن الامر كله يحدث داخل الذات لا خارجها، وكل مقولة تكشف عن جانب من وجوه الوجود لكن في الزمان الذاتي، سواء كان الزمان ماض أو متعلق بالمستقبل، فالألم يحيل إلى الماضي والحب إلى المستقبل، ونفس الشيء يجري على مقولات الارادة فمثلا مقولة الخطر تحيل إلى ضرورة المغامرة لان الافعال الكبرى من نتاج شخصيات مغامرة، لذلك يدعونا بدوي إلى المخاطرة والمغامرة على الطريقة النيتشوية الذي يدعو إلى رمي الذات في تجربة الخطر مثل الحروب لتعبر الذات عن اقصى امكانات الابداع، اما الامان فهو تعبير عن اقصى درجات الركود والكسل، مما يعني أن

---

[138]– بدوي، الزمان الوجودي، ص203

[139]– نفسه، ص150

الخطر هو اصل الوجود،[140] هذا هو المنطق الذي اعتمده بدوي في عملية تفسير الوجود الذاتي وهو وجود دائم التوتر، وقد طبقه على كل القضايا التي تناولها بما في ذلك قضايا الاخلاق وهي مجال لتقويم الافعال، لانها بمثابة المعايير الذاتية في الحكم على الموضوع، .عو بدوي إلى ضرورة أن تحتكم الذات لذاتها دون نوع لمعايير المجتمع أو المشترك لكي تحافظ على استقلاليتها وحريتها، وهكذا يتجاوز بدوي فكرة الواجب عند كانط القائمة على قاعد التعميم أو الكلية، لهذا وجودية بدوي لا تؤسس لاخلاق معينة، لكنه لا يرفض امكانية قيام الاخلاق في حالة تواصل الذات مع الغير، فتنشأ قيم من قبيل الواجب والايثار والالتزام والضمير، وكلها قيم تفرض على الذات مما يجعل الذات خاضعة وتابعة للغير وهذا يتنافى ومفهوم الوجودية للوجود الذاتي القائم على الحرية والاستقلالية، والتزام الذات بمثل هذه القيم يعني تنازلها عن تفردها فتسقط في الغيرية وتفقد الحرية، وهنا تنشا المشكلة فاما ان نلتزم بالاخلاق وننفي ذواتنا وإما ننفي الأخلاق ونكون في حالة حرجة اقلها المخاطرة، لكن الوجودية تفضل المخاطرة لكي تحافظ على وجود الذات اما القبول بما تمليه الجماعة فهي فقدان للذات وفقدان لمعنى الوجود.[141]

وهكذا الوجودي الحقيقي الذي يريد بدوي أن يؤسس لوجوده في ثقافتنا العربية هو الذي يرفض الانصهار في العامة، أي يرفض الاحتكام لمنطق الفضيلة المزيف وللقيم الفاسدة التي تفرضها الجماعة على الحريات الفردية، لهذا الوجودي لا يؤمن بالذنب والخطيئة وانما يؤمن بضرورة الفعل والانجاز والتجاوز المستمر للذات، هكذا حاول بدوي التاسيس للوجودية في الثقافة الاسلامية، محاولا التاصيل لهذه الوجودية في تراثنا الاسلامي وقد اكتشف حضور عناصر الوجودية في ظاهرة التصوف الاسلامي لكنها لم ترقى تلك التصرفات إلى مستوى المذهب، مما يعني ضرورة تعديل تلك المقولات حتى تصير في مستوى المقولات الوجودية المعروفة في الفلسفة، لذلك كان بدوي حريصا على عقد مقارنة بين الوجودية والتصوف وكشف ان الرؤية الصوفية ليست مجرد حالات نفسية بقدر ماهي رؤية وجودية للوجود، لان الرؤية الصوفية تقوم على الرؤية الذاتية للوجود، فهي تؤمن بالوجود الذاتي المتميز عن الوجود الجمعي، ولاحظ بدوي أن كلاهما ينطلق من الوجود الذاتي، ويقدم الوجود عن الماهية، وحتى الصوفي يميز بين الوجود الفيزيائي والوجود الحقيقي، كما تجلى الاقتراب عنده في فكرة الانسان الكامل كوجود حقيقي، فالصوفية ترد الوجود كله

---

[140]– بدوي، الزمان الوجودي، ص183

[141]– نفسه، 243

للوجود الانساني وهذا مايعبر عن قمة الذاتية،[142] وقد قابل بدوي بين فكرة الأوحد عند الوجوديين وبين فكرة الانسان الكامل عند الصوفية، والاوحد يعش نوع من العزلة فيشعر بتفرده وتميزه، وهكذا تلتقي الصوفية بالوجودية في النزعة الانسانية، فقد قال سارتر:"ليس في هناك في الواقع الا فضاء واحد هو فضاء الانسانية، فضاء الذاتية الانسانية"[143] اذان نلاحظ أن الوجودية والصوفية ترتكز على الوجود الانساني في الوجود، كما لاحظ بدوي ان الصوفية تفرق تفريقا واصحا بين الآنية والوجود المطلق، ويقابل الوجود الماهوي عند الصوفية مصطح الأعيان الثابتة وهي حقائق الممكنات، ولها كيان وجودي ثابت، كما تمكن بدوي من تاصيل مقولة القلق عند الصوفية وقد ربطت بين القلق والزمان والعدم، ويؤكد بدوي على أن الزمان الصوفي زمان وجودي بمعنى الوجودية، وقد عاد بدوي إلى بعض اعلام الصوفية مثل الحلاج والسهروردي، فلاحظ أن اعمالهم تضمنت عناصر وجودية، وحتى حياتهم الشخصية كانت وجودية، لهذا كان يدعو الباحثين إلى ضرورة تسليط الضوء على تلك الشخصيات والكشف عن بعدها الوجودي، ومقارنتها بفلاسفة وجوديين مثل كيركغارد وسارتر، فمثلا يرى بدوي أن الحلاج قد تمثل شخصية المسيح واقر بضرورة التألم للخلاص من الذنوب والمعاصي وهو اقرب إلى كيركغارد الذي عاش الفلسفة كتجربة وجودية لا مجرد بحث عن الوجود، كذلك فعل الحلاج الذي عاش تجربته الصوفية وجوديا لهذا كان من الصعب الفصل بين حياته ورؤيته الفكرية.[144] كما يشير بدوي إلى السهروردي الذي كان موضع اهتمام المستشرق هنري كوربان الذي قرأ فكر السهروردي قراءة وجودية على غرار وجودية هيدجر، كما يؤكد على أن الوجودية وجدت في اعمال التوحيدي في القرن الرابع الهجري، خاصة في عمله الغريب الذي يعج بعناصر الوجودية المبكرة في ثقافتنا وتراثنا الاسلامي، بهذه الكيفية قرا بدوي التصوف الاسلامي قراءة وجودية كما فعل هيدجر في تاويله لوجودية كيركغارد الدينية.

ونصل إلى القول ان بدوي كان وسيطا متميزا بين الفكر العربي والتيار الوجودي الذي تشكل في الغرب، فكان نافذة اطل منها العقل العربي على فلسفة الحرية المسؤولة. لكن ينبغي الاشارة إلى أن بدوي في اعماله كان يؤكد على غياب عنصر الذاتية في الثقافة العربية والاسلامية مما يعني غياب فلسفة في العالم العربي

---

[142]– بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982، ص98

[143]– سارتر، الوجودية مذهب انساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978، 87

[144]– بدوي، الانسانية والوجودية في الفكر العربي، ص100

وعجزه عن التأسيس لفلسفات على شاكلة الفلسفة اليونانية أو الغربية الحديثة، لأن الفلسفة تقتضي عقلاحرا مستقلا غير تابع، وهذا يتنافى والروح الاسلامية القائمة على التبعية والعبودية، وحتى فلاسفة الاسلام مثل ابن سينا والفرابي والكندي وابن رشد لم يتمكنوا من التأسيس لفلسفة، بل لم يكونوا يتوفرون على روح فلسفية في الاطلاق، لكننا عندما نقرا لبدوي نكتشف نوع من الاضطراب في مواقفه من وجود فلسفة اسلامية من عدمها، فمرة ينكر نهائيا وجود فلسفة اسلامية لعدم وجود عنصر الذاتية والرؤية الفرديو في الاسلام، ولكنه في المقابل يتحدث عن الشارح الاكبر ابن رشد، والذي كان دوره انساني كوني لانه ساهم في التعريف بأرسطو واعماله، لكن ابن شد لم يخرج عن موضوع علاقة الدين بالفلسفة في نظر بدوي، لذلك غاب الابداع عن ابن رشد وظل شارحا، وهذا الموقف راجع إلى فهم بدوي لمفهوم الفلسفة فهو مفهوم يكاد يكون ضيق لانه استبعد من دائرة تعريفه للفلسفة الاسلامية علم الكلام يقول:"الفلسفة لا تطلق الا على التفكير العقلي الخالص، الذي لا يعترف بملكة اخرى غير العقل النظري المحض، ولهذا لا وجه أبدا لادراج علم الكلام الوضعي والفرلق الكلامية المختلفة التي تجول في اطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها...ضمن الفكر الفلسفي".[145]

وهكذا استبعد بدوي الكثير من المفكرين والفرق التي كنا نحسبها على الفلسفة مثل اخوان الصفا، الغزالي، السهروردي وغيرهم اتهم الحبابي بدوي تعريف بدوي بأنه ضيق ويترتب عنه رفض وجودية بدوي ذاتها[146]وهذا التناقض الذي وقع فيه بدوي في اواخر حياته عندما كتب كتاب الدفاع عن الرسول ضد معارضيه اين اعتمد على علم الكلام وطرائق الحجاج الكلامية، وهذا ما اكده حسن حنفي الذي حاول فهم ظاهرة التحول التي عرفها بدوي في اطروحاته، اين تحول من الالحاد الى الاسلام والدفاع عن الاسلام وشخصياته ضد المستشرقين متهما اياهم بالجهل ومحاولة الاساءة للاسلام ومبادئه، وقد واهمه مراد وهبة بالالحاد وكذلك عبد المنعم الحفني. لكننا نؤكد أن حياة بدوي الفكرية كانت مضطربة غلب عليها التوتر الدائم، ممزوجة بين الوجودية التي تستقي عناصر حضورها من معاناة الانسان الدائمة وومن شوقه للخلاص عبر التوق إلى الايمان كتجربة شعورية ذاتية.

10- الحداثة عند عثمان أمين (أنموذجا)

[145]- بدوي، الفلسفة والفلاسفة في ا ، ص153

[146]- الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ص166

تمهيد: نبتدئ المحاضرة بعدة تساؤلات منها: كيف تعامل عثمان أمين مع أزمات الإنسان المعاصر؟ وكيف تعامل مع التراث والحداثة؟ما المقصود بالفلسفة الجوّانية؟لماذا كانت هناك اتجاهات عديدة في النهضة العربية، وهل حققت هذه المشاريع النهضوية آمال الشعوب العربية؟ لقد مرّ علينا في محاضرات سابقة اتجاهات عديدة لمشاريع النهضة العربية وكان هدف أي فكر نهضوي تأسيس فكر مبدع ومستقل، وهذا ما كان مع المشروع الليبرالي والاصلاحي والمادي والوضعي المنطقي، فالنموذج الليبرالي والنموذج الوضعي نموذجان غربيان كانت نتائجهما مخيبة لآمال الشعوب ولم تصل بالتالي إلى درجة التنوير. لهذا كان السؤال القلق الذي انطلق منه عثمان امين هو التالي: ألا توجد فلسفة حياة يمكنها أن تتجاوز الحدود الضيقة، حدود المذاهب المغلقة التي تدرس في الكتب والجامعات، فيمتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير؟ ألا يمكن لتأسيس لفلسفة بإمكانها أن توقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة العربية، وتدفعهم إلى حب الحياة والحرية والكرامة فيعملون على تحقيقها؟ لذلك يرى عثمان أمين(1905-1978) أن الفلسفة الجوانية التي يقترحها هي القادرة على تحقيق نهضة العالم العربي لأنها تختلف عن جميع الاتجاهات الفلسفية السابقة التي اعتمدت النموذج الغربي. والفلسفة الجوانية هي طريقة في التفلسف ومنفتحة على النفس والدنيا والدين فتدّعي أنها تنطلق من الواقع العربي ومن مشكلاته الراهنة وبالتالي هي فلسفة أصيلة، وهذا ما يقودنا إلى طرح عدة تساؤلات بخصوصها: ماهي المرجعيات الفلسفية للجوانية؟ ما دلالاتها الفلسفية؟ هل تمتلك الجوانية القدرة على إعادة تأسيس الواقع وبنائه من جديد؟ ما هي مآلات هذه الفلسفة (الجوانية) وحدود التحديث في مشروع عثمان أمين؟في بداية الأمر نقف عند أنموذج الفلسفة الجوانية عند"عثمان أمين " والجوانية هي محاولة لتصحيح مسار الحداثة التي انحرفت عن أهدافها الإنسانية لتغرق في النزعة العدمية والمادية، كما انها فلسفة تنبع من واقع الامة الإسلامية وتراثها الاصيل، وإذا أتينا إلى المصادر التي استند إليها عثمان أمين في بلورة رؤيته الفكرية لنقول أنه ينتمي إلى المدرسة الفلسفية الحديثة التي أسسها "مصطفى عبد الرازق" وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده هذه هي أهم المرجعيات التي اعتمدها عثمان أمين، مما يعني أن فلسفته تنزع إلى الإصلاح وإلى البعد الروحي والتأملي، وتركز على الجانب الباطني لهذا يطلق "عثمان أمين" مصطلح الجوانية على فلسفته. فالجوانية تهتم بالجانب الروحي، الباطني، التأملي، وهي بهذا تهتم بالجوهر على حساب المظهر. ومن بين الأمور التي ساعدت "عثمان أمين" على تكوين شخصيته

هو تواصله مع كل الفلسفات العربية والإسلامية. فقد قرأ للفارابي، ابن سينا، ابن رشد، الغزالي، المعتزلة، الأشاعرة، مما يعني حضور المرجعية الإسلامية في هذه الفلسفة. وكغيره من المفكرين المحظوظين سافر "عثمان أمين" إلى فرنسا في بعثة علمية تحت إشراف كلية الآداب المصرية بعدما تحصل على شهادة الليسانس، وكان هدف هذه البعثة استكمال أطروحة الدكتوراه من السربون والتي كانت حول (فكر محمد عبده).

عاد "عثمان أمين" إلى مصر، وانخرط في مشكلات الواقع العربي تحليلا ونقدا وتأسيسا، خاصة عندما تخصص في قسم الفلسفة وكان أستاذا زائرا لكل الجامعات منها (الجزائر) فقد شارك في الكثير من الملتقيات في الجزائر وانخرط في هموم العالم العربي كفيلسوف، وعناوين المداخلات التي شارك بها في مجلتي الأصالة والثقافة تدل على اهتمامات المفكر،[147] وقد بلغ درجة المفكر،كما كان عضوا ناشطا في مَجْمَع اللغة العربية (1974)، وعضو شرف في (الجمعية الديكارتية الفرنسية).ومرجعية "عثمان أمين "كذلك ديكارتية شارك كذلك في إثراء العديد من المؤتمرات كجامعة كمبردج وهارفارد. ومن بين المقالات التي شارك بها في ملتقيات الجزائر نكر:•فلسفة اللغة العربية (1970)، وفيه أكد "عثمان أمين" على أن اللغة العربية يمكنها أن ترتقي إلى لغة فلسفية لانها تمكنت من استيعاب الجهاز المفاهيمي الذي أنتجه فلاسفة اليونان بما، كما أنها تملك القدرة على ابداع مفاهيم جديدة اذا تم الاعتناء باللغة واثرائها بموضوعات جديدة، وفتحها على المناقشات التي تجرى حول قضايا الإنسان المعاصر. كما أنه اعتبر اللغة من أهم العوامل التي تسهم في وحدة وقوة الأمة وهذا استفاده من فيخته الذي دعى إلى اعادة توحيد المانيا انطلاقا من توحيد لسانها لأن اللغة:" تلازم الفرد في حياته وتمتد إلى أعماق كيانه، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته، إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلا متراصا خاضعا لقوانين".[148] ودليله في ذلك أن الإستعمار الحديث للمجتمعات العربية حاول تكيك الهوية عبر تحطيم اللغة العربية من خلال تفريغ مصطلحاتها من المدلولات العلمية وملئها بمدلولات من الخرافة. لهذا دعا إلى ضرورة احياء لغة القرآن لانها تجمع بين ماهو مثالي وماهو واقعي حسي.

•مقال تصحيح المفاهيم عن اللغة العربية (1971).

---

[147]- عثمان أمين، جمال الدين والتجديد الإسلامي، مجلة الاصالة، وزارة الشؤون الدينية الجزائر، ع52، ديسمبر، 1977.

[148]- عثمان أمين، الثقافة والحضارة، الملتقى التاسع للفكر الإسلامي، م4، منشورات وزارة الشؤون الدينية الجزائر، 1975، ص1398

•نقد المجتمع الإسلامي المعاصر(1972).

•أثر الفلسفة الإسلامية في الفكر الغربي(1974).

•الثقافة والحضارة (1975).

•جمال الدين والتجديد الإسلامي (1977).

•موقف جمال الدين من الحضارة (1973).

هذه الأعمال جعلت المكتبة الديكارتية بفرنسا تخصص جناح لأعمال "عثمان أمين"، **وقد خصص** المستشرق الفرنسي "جاك بيرك" في كتابه "قطوف من الأدب العربي المعاصر " المنشور عام (1955) **مساحة** للتعريف بانتاجه العلمي واعتبره "ابراهيم مذكور" من صناع الفكر العربي المعاصر. لكن رغم محاولة عثمان تاصيل فلسفته إلا أن كمال عبد اللطيف يعتقد ان كل التيارات التي ظهرت في العالم العربي ماهي إلا محاكاة للتيارات والمذاهب الفلسفية التي ظهرت في الغرب،[149] **مما يدفعنا** إلى التساؤل حول **مرجعيات الفلسفة الجوانية** وقدرتها على التحديث؟ يمكن تقسيم مرجعيات الفلسفة الجوانية إلى قسمين:

1.الفلسفة الغربية: فجزء من هذه الفلسفة يعود إلى "الفلسفة اليونانية"، **وقد تأثر "عثمان أمين" بفلسفة** أفلاطون خاصة في نظرية المثل **ونظرية الأخلاق، لكن لماذا "أفلاطون" تحديدا؟ يعود السبب لكون** "أفلاطون" يعتقد بأن الحقيقة تكمن وراء عالم الظواهر أو عالم (الحس)، **وأن الحقيقة ثابتة وراء الأعراض، وسبيل بلوغ الحقيقة عند "أفلاطون" هو التأمل العقلي،كما تأثر بالفضائل،** فيقابلها في فلسفته الجوانية ما يسميه **بتزكية الوجدان. كما تأثر بفلسفة أرسطوطاليس** والتي كان لها حضور **قوي** في الفلسفة الجوانية، **لأن** مطو يعتقد أن الفلسفة علم إنساني أصيل تهتم بمشاكل الإنسان والتفكير فيه. فوجد عثمان أمين في **فلسفة ارسطو فلسفة واقعية، وعثمان امين كان يؤكد على ضرورة اهتمام الفلسفة بواقع الإنسان** المتغير باستمرار فنجده يقول:"هناك اشياء واقعة بالفعل وهي منظور إليها على أنها يجب أن تتغير لانها لا تتفق مع ما يرسمه المفكر والفيلسوف، فالانتقال من الواقعية القصد منه دائما الوصول إلى واقع أعلى واسمى وأكثر

[149]- كمال عبد اللطيف، طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص200

معقولية"،[150] مما يعني أن الفلسفة التي يؤسس لها عثمان أمين هي فلسفة تستمد عناصرها من الواقع اليومي للإنسان ومعاناته وطموحاته، فهي نقد للواقع بغية اعادة بنائه على أسس عقلانية، أضف إلى ذلك حضور الفلسفة الرواقية فقد أخذ أمين عنها فكرة "العيش بوفاق مع الطبيعة" أو الانسجام مع الطبيعة. هذا عن الفلسفة اليونانية، اما الفلسفات الحديثة التي احتلت مساحة مهمة من أطروحات عثمان أمين فيمكننا الإشارة إلى حضور الديكارتية لأن ديكارت يعد أول من نبّهنا إلى ما يسمى "بالنور الطبيعي" (العقل). كما أنه ميّز بين الجسد والروح وبين الجوهر والعرض، واعتقد أن الروح أو النفس لا تجري عليها مظاهر التغير ومن ثمة مآلها الخلود أما الجسد فمآله الفناء. ومثل هذه الرؤية تلتقي ورؤية عثمان أمين الدينية، فقد أخذ "عثمان أمين" عن ديكارت فكرة أن أصل الإنسان روح لا جسد وهي فكرة تخدم الثقافة الإسلامية في رأيه، وهو الآن يبحث عن نقاط تقاطع بين جوهر ثقافته في الفلسفة، والتي وجدها في الأفلاطونية والأرسطوطالية والرواقية وخاصة الديكارتية، فكانت فكرة "ديكارت" عن النفس خادمة للبعد الروحي لدى "عثمان أمين". لهذا اهتم عثمان بفكر ديكارت قراءة وترجمة فقد ترجم "التاملات في الفلسفة الاولى 1951م، وكذلك "مبادئ الفلسفة 1960م"، وينبغي الاشارة إلى المرجعية الكانطية في مشروع عثمان أمين، والمعروف أن كانط هو فيلسوف نقدي فقد أطلق أسئلته الثلاثة المعروفة وهي: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن آمل فيه؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ كما جمع "كانط " بين التنظير والعمل، لذا تأثر "عثمان أمين" بفكرة "كانط" لأنه كان رافضا لكل الرؤى التجريدية المتعالية عن الواقع كما كان رافضا للفلسفات المغرقة في المادة، وقد عبر عن رفضه لتلك المذاهب بقوله:"لقد ضقت ذرعا بالمذاهب التجريدية الجافة، ونفرت من الفلسفات الاطلاقية المتعالية"،[151] وانسجاما مع نزعته الروحية استدعى البرغسونية، وفلسفة سون" ترتكز على مصطلح وعي الذات عن طريق تأمل الذات لذاتها عبر التأمل في واقعها وقدراتها وإمكاناتها عن طريق الحدس، وهي ثورة على النزعات العلماوية التي القت الروحانيات واهتمت بالماديات، لهذا أخذ "عثمان أمين " فكرة وعي الذات والوعي لا يأتي من الخارج بل ينبع من الداخل، فهو ينطلق من الذات إلى عالم الأشياء. وهذا هو جوهر الجوانية التي أرادها عثمان أمين سبيلا للتحرر

---

[150]- عثمان أمين، نقد المجتمع الإسلامي المعاصر، من الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، الجزائر، 1972، ص306

[151]- عثمان أمين، شيلر، دار المعارف القاهرة، 1958/ ص8

والتحديث، فالحداثة هي حداثة تنبع من الذات ومن الروح وتتجه صوب العالم، وهي محاولة في تصويب مسارات الحداثة التي جعلت الإنسان تابعا للمنجزات التكنولوجية والصناعية وقد وجه كل من هيديغر ودريدا نقدا حادا للعقل الحداثي فكان أن فضحا انحرافاته ومركزيته، كما تعرض النقد الحداثي للنقد النتشوي فقد كان نيتشه يقول: "احذروا من التقدم التكنولوجي الذي لا غاية له إلا ذاته ... احذروا من حركته الجهنمية التي لا تتوقف عند حد، سوف يولد في المستقبل أفراد طبيعيين خاضعين مستعبدين، يعيشون كالآلات...إن التقدم ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لإسعاد الإنسان[152] ." مما يعني أن الحداثة انتهت إلى تشيئ الإنسان فغرق في كل ما هو مادي، وفقد كل ما يتعلق بالجوانب الروحية المرتبطة بقيمته العليا والتزاماته الدينية وأبعاده الأخلاقية وهذا يعني أن الحرية التي كانت شعارا لفكرة الحداثة، قد انتهت إلى سجن للذات وعبودية للغرائز، وخضوع للملذات المادية والمتع الجنسية، هذا هو الجانب الذي ركز عليه عثمان أمين في عملية نقده للحداثة، كما تأثر بفلسفة "شيلر"،"فيخته"، الفلسفة الوجودية عند سارتر وغابريال مارسال وكيرغارد. ويظهر تواصل عثمان أمين بالفلسفة الغربية من خلال الترجمات والتحقيقات التي قام بها منها ترجمة كتاب كانط " نحو السّلام الأبدي " بعنوان " مشروع السّلام الدّائم " في العام 1952 .كذلك ترجمة كتاب " في الفلسفة والشّعر " للفيلسوف الألماني مارتن هيدجر في العام 1963 ثمّ تلاه بترجمة لكتاب كارل ياسبيرز " مستقبل الإنسانيّة " في العام 1964 . وفي عام 1971 أصدر ترجمةً لكتاب أميل بوترو بعنوان " فلسفة كانط. "لهذا يمكننا القول أن فلسفة عثمان أمين فلسفة نفتحة على الذات ومعاناتها وعلى الآخر وتجاربه ورؤيته، ويمكن تحديد بعض خصائص الفلسفة الجوانية في الناقط التالية:

*القدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة، لأن "عثمان أمين" اعتقد أنه إذا أردنا تأسيس مشروع فلسفي فينبغي أن نتواصل مع تاريخ الفلسفة، كما يجب أن يكون هذا التواصل عن طريق الوعي النقدي.

*يركّز "عثمان أمين " على البعد الروحي، والفلسفة الجوانية من هذا المنطلق تمارس النقد على كل الفلسفات المادية والتي تهتم بالعقل على حساب القلب.

[152]- قاسم شعيب، فتنة الحداثة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المركز الثقافي العربي، ط.1. 2013 ،ص25

-فلسفة تجمع بين الرؤية التنظيرية والممارسة العلمية. وقد قال عثمان أمين:"للفيلسوف بهذا المعنى شعارا لا ينبغي به بديلا، أن يعمل كرجل فكر وأن يفكر كرجل عمل".[153]

2-المرجعية الإسلامية:من بين المرجعيات الحاضرة بقوة في الفلسفة الجوانية مرجعية "أبو حامد الغزالي"لأن"الغزالي" أسس لمنهج الشك كسبيل لبلوغ اليقين، واليقين هو لحظة"ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك"[154] إن الحقيقة الغزالية نور إلهي، قذفه الله في صدر الغزالي به تبين له أن المعرفة العقلية معرفة يقينية ومن ثم وثق في قدرات وقوى العقل. والكشف هو طريق بلوغ اليقين لا يحتاج إلى دليل وبرهنة لأنه:«مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[(2)]، هذا يعني أن اليقين الذي يبحث عنه الغزالي هو الذي يكون الكشف طريقه لا يرقى إليه الشك، وبهذا يكون العقل طريق إدراك الحقائق التي لا تستطيع الحواس تقديمها، ولكن يظل العقل بحاجة إلى نور إلهي، ليضطلع به على أمور تتجاوز الحقائق المنطقية والرياضية والطبيعية، وهذا النور الإلهي هو الذي يكسب المعرفة العقلية صفة البداهة والوضوح والبساطة، وهنا يتحول العقل إلى ملكة حكم تحاكم المعرفة الحاصلة بالتجربة. وجوانية عثمان أمين لا ترى أن هناك تناقض بين الحدس والعقل، لأن العقل احدى وسائل الادراك المعرفي لكن الادراك العقلي ادراك لجزئيات الظواهر، في حين الحدس يدرك الحقيقة بصورة كلية فهو فعل تاليفي لجزئيات شعورية ويستحضر عثمان أمين الغزالي الذي يرى في العقل " منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة؛ والحدس لا يكون إلَا بعد تحصيل المعارف وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها، وتحصيل العلوم لا يكون إلَا بالفعل"[155].وقد تأثر "عثمان أمين" بهذه الرؤية الصوفية الممزوجة بالعقلانية ودعى إلى ضرورة تزكية النفس وتطهيرها من الجوانب المادية، والتوجه إلى الاهتمام بالجانب الروحي في المجتمعات العربية، والعودة إلى الكتاب والسنة في تأسيس المشروع الفلسفي. كما يدعونا "عثمان أمين" إلى قراءة القرآن قراءة باطنية

---

[153]- عثمان أمين، فلسفة اللغة العربية، الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1970، ص188

[154]- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيقي وتعليق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، 1984، ص26-27

[(2)] - المرجع نفسه، ص 32.

[155]- عثمان أمين، الجوانية، ص25

وتجاوز القراءات الحرفية، ويرى أن المرجعيات التي تستند عليها المجتمعات العربية ماهي إلا مرجعية إسلامية لكنها ممتزجة بالخرافة. وهنا نلحظ تاثره بدعاة الإصلاح خاصة محمد عبده. عندما يدعونا "عثمان أمين " إلى ضرورة استنباط الأحكام الأخلاقية والسياسية من النصوص التراثية والتمييز بين النصوص التأسيسية والنصوص الشارحة، والتركيز على اللغة العربية لكونها لغة القرآن وهي لغة متميّزة قادرة على إنتاج الدلالة واستيعاب الفكر في كتابه "اللغة والفكر". كما تأثر بعقلانية "ابن رشد" خاصة في فكرة التأويل. وبعقلانية "المعتزلة" وصوفية "ابن عربي"، وهكذا يمكننا القول ان الفلسفة التي كان يدعو إليها عثمان أمين هي فلسفة قادرة على تغيير نفسية الإنسان العربي لكي يتغير واقعه، وهذا لا يتم إلا إذا قمنا بإحياء الضمير وتفعيل الأفكار في الواقع، لهذا أكد عثمان أمين على ضرورة انتماء الفلسفة لواقعها عبر النقد والتفكيك الفعلي للواقع يقول:"إذا أراد المسلمون سلوك الطريق الصحيح في الفكر والعمل، فيجب عليهم أن ينزعوا من نفوسهم كثيرا من الأوهام عن العلم والإيمان، ويجب أن يعلموا أن الكشوف العلمية والإنجازات العلمية لا يمكن أن تتم بقرارات رسمية، وأن الموهبة وحدها لا تكفي، بل يلزم الفكر الدائب والعمل المتواصل"،[156] ومن بين الأهداف التي وضعها "عثمان أمين" كافق لمشروعه الحداثي نشير إلى:

1. ضرورة تجاوز المظهر إلى الجوهر عن طريق تشكيل الوعي الإنساني بالأنا والآخر.

2. استثمار قوة الروح في العمل الصالح لتحقيق الأفضل للإنسان (البحث عن نموذج بديل).

3. تحقيق الإنسان المثالي روحيا وقيميا.

4. الدعوة إلى العمل البنّاء المؤسس على الوعي بهدف تكريس الحرية الإنسانية.

5. الارتكاز على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي أخذها عن المرجعيات الإسلامية (قرآن- سنة).

إذن دور الفلسفة عند "عثمان أمين" يكمن في الجمع بين البعد النظري والعملي بهدف تحقيق وعي الإنسان بذاته ولمكانه في العالم، اين يرد جميع آرائه إلى أفكاره الواضحة المتميزة، ليصبح دور الفلسفة تحقيق الإنسان في الوجود الإجتماعي والسياسي والثقافي، لأن الفلسفة التي لا تتحدث عن الإنسان

[156]- عثمان أمين، أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربي، الملتقى الثامن للفكر الإسلامي، م3، منشورات وزارة الشؤون الدينية الجزائر، 1974، ص1062

سياسيا ولا ثقافيا ليست فلسفة، والفلسفة الحقيقية هي التي تسعى في تغيير الواقع عن طريق عقلنته، يقول:"فهناك أشياء واقعة بالفعل وهي منظور إليها على أنها يجب أن تتغير لأنها لا تتفق مع ما يرسمه المفكر والفيلسوف، فالانتقال من الواقعية القصد منه دائما الوصول إلى واقع أعلى وأسمى وأكثر معقولية من الواقع المعقول»[157] كما أن وظيفة الفلسفة لا تخرج عن كونها فكر نقدي، وبالنقد يمكن للمجتمعات أن تتجاوز أزماتها لأن النقد الفلسفي يتجه إلى تفكيك الأسس وفضح وتعرية السلطة المسؤولة عن الوضع القائم.

ونخلص إلى القول أن الجوانية إذن هي فلسفة تحاول أن ترى الأشخاص والأشياء رؤية روحية، بمعنى أن تنظر إلى (الجوهر) ولا تقف عند (المظهر)، وأن تلتمس (الباطن) دون أن تقنع (بالظاهر الحسي) وأن تبحث عن (الجواني) بعد ملاحظة (الخارج)، وأن تلتفت دائماً إلى (المعنى) وإلى (الكيف) وإلى (القيمة) وإلى (الماهية) وإلى (الروح) من وراء (اللفظ)، و(الكم)، و(المشاهدة) و(العرض) و(العيان).والسبيل إلى ذلك كما يرى عثمان أمين، هو ضرورة تقديم (الذات) على (الموضوع)، والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، و(الرؤية) على (المعاينة) والتمييز بين الجوهر والظاهر، وبين الكيف والكم، وبين بصر العقل وبصر العين. هذا يعني أن الجوانية هي "محاولة للتعبير عن الإيمان بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق..."[158]. وهكذا فالجوانية تسعى لبلوغ الحقيقة ولا تدعي قدرة امتلاكها، لأن الادعاء بامتلاك الحقيقة يعطل فعل التفلسف والابداع ويحول دون تطور المجتمع في التاريخ، لهذا الجوانية تسعى إلى تعميق فهمنا لذاتنا ولواقعنا على حد سواء فهي تبدأ باصلاح روحي لتنتهي إلى اصلاح مادي، ولا يحصل ذلك إلا إذا تمت عملية اصلاح العقيدة وتطهيرها من الرؤية التراثية واصلاح المنظومة الثقافية والمؤسسات الاجتماعية واعادة بنائها على أسس علمية. هكذا جمع عثمان أمين بين الباحث والفيلسوف والمترجم في تأسيسه لتيار الجوانية كبديل للمشاريع العربية التي فشلت في تحقيق النهضة والحداثة لأنها كانت بعيدة عن الروح الحقيقية للإنسان العربي ومشكلاته الواقعية. كما انها لم تتمكن من استنهاض الضمير العربي الذي يجعل الفرد العربي يشعر بمسؤولياته التاريخية والاخلاقية اتجاه ذاته واتجاه الإنسانية، يقول "حيثما يكون الضمير تكون الأخلاق الكريمة ويكون الدين الصحيح... وأن اولئك الذين منحهم الله عقولا لا بد أن

---

[157]- عثمان أمين، نقد المجتمع الجزائري، ص285

[158]- عثمان أمين، الجوانية، ص26

يستعملوها في السعي الى معرفته تعالى والى معرفة انفسهم"[159] ولا شك من يمتلك ضميرا ناهضا يمتلك **القدرة على العقلنة**.لهذا ركز عثمان أمين على استنهاض الجانب الروحي في الإنسان العربي لأنه ينتمي إلى **حضارة روحية أو حضارة نص**، فحقيقة الجوانية اذن هي فلسفة تجمع بين ما هو مثالي أخلاقي وبين ماهو واقعي حسي فهي تعبير عن الواقع الإنساني كما يقول عثمان أمين "أن كل الكلام عن الظاهر أو **الوقائع** أو الحقائق هو في صميمه نظر وتأمل وتفكير قد إنفصل وتجرد منذ زمن عن مجال المحسوس والمشهود والعيان... لا تقنع نتائج الدراسات العلمية البحتة، وهي تلتمس دائما لتفسير تصرف الكائن الانساني في الفكر أو في السلوك ماوراء الظاهر أي ماهو جوهري وأصيل"[160].لهذا **يمكننا اعتبار الجوانية فلسفة ثورة** لأنها تؤمن بإرادة التغيير عبر **العودة** إلى الماضي و**العمل** على اعادة نقده وتفعيله **من جهة، ومن جهة ثانية** تنزع إلى المستقبل وتعمل على تهيئة المجتمع العربي لتصوره والسير في صناعته **انطلاقا من امكاناته الذاتية**، لأن الحداثة الحقيقية هي التي تنبع من روح الذات في تفاعلها مع واقعها، أما الحداثة التي تأتي للذات من خارجها فهي تشويه للذات وتعطيل لقدراتها ووأد لإرادتها.

11-الإتجاه الشخصاني (محمد عزيز الحبابي lahbabi Mohamed AZEZ)

ننطل من بعض التساؤلات في محاولتنا للإمساك بأطروحة الحبابي وأهدافها فهل يستطيع الإنسان تحقيقي ذاته بالتعالي عن شروط وجوده؟ كيف يثبت الفرد ذاته لذاته؟ وكيف يحصل للإنسان الشعور بوجوده من **حيث هو موجود**؟ وكيف يبرهن على وجود الموجودات ويتواصل معها؟ ما الذي يميز **الشخصانية عن باقي التيارات**؟كل هذه التساؤلات طرحها الحبابي في اطروحته"من الكائن إلى الشخص" لكن من هو الحبابي؟ الحبابي(1922-1993م) مفكر مغربي كان يكتب باللغتين العربية والفرنسية، ويعد أول مفكر اسس لمذهب الشخصانية الإسلامية في الثقافة العربية، وقد استفاد هذه الفلسفة من خلال دراسته في جامعة السوربون بباريس، وتحصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، كما يعد من مؤسسي اتحاد كتاب العرب بالمغرب العربي، ومجلة آفاق. ومن أهم الأعمال التي اشتهر بها نشير إلى:

-الشخصانية الإسلامية le personnalisme Musulman(1964م).

---

[159]- عثمان أمين، الجوانية، ص96

[160]- عثمان أمين، الجوانية، ص24

-عالم الغد، تحديات العالم الثالث le Monde de demain. Le tiers Monde accuse .

-**رواية جيل الظما(1967م).**من الكائن إلى الشخص، من الحريات إلى التحرر وغيرها من الاعمال التي جمع فيها بين الفيلسوف القلق على اوضاع مجتمعه وبين تفاؤله بامكانية التحرر.

والشخصانية لها عدة تعريفات فقد عرفها أندريه لالاند بقوله:"هي تخص مذهب رونوفيه الذي يجعل الشخصية مقولة جوهرية ومركز كل تصور للعالم"،[161]لكن الحبابي رأى في شخصانية رونوفيه شخصانية مجردة بعيدة عن التجارب الحياتية كما أنها تفتقد للقدرة على التواصل.[162]

-كما يقصد بها المذهب الأخلاقي **والاجتماعي الذي تأسس على القيمة المطلقة للشخص والذي وضع** معالمه ايمانويل مونيه في كتابه"بيان في خدمة الشخصانية 1936م)، **والشخصانية تتميز عن النزعة الفردانية** التي ترفض الاندماج الاجتماعي للفرد.

-يشير إلى مذهب بعض المفكرين الذين يعتقدون بأن الإيمان بالله **مسألة شخصية، والشخصانية هي** فلسفة منفتحة تؤمن بوحدة الإنسانية في المكان والزمان، لأن معنى الإنسانية غير قابل للتجزئة حسب العرق واللسان والثقافة، لذلك وظيفة الفيلسوف الشخصاني تكمن في"انسنة العالم من خلال الربط بين **الفكرة والعمل".**[163]لهذا يعد مونيه من بين الذين وعو أزمة العالم المعاصر وعبر عنها تعبيرا فلسفيا متميزا، واقر ان الحل بيد الإنسان لانه يملك الارادة في تغيير مصيره، إلا أن شخصانية مونيه في نظر الحبابي تفتقر **للضبط والدقة المنهجية،**[164] **ورغم ذلك** شخصانية تهتم بالإنسان المهمش فهي تبدأ عندما يرفض **الإنسان رفض** الواقع المادي الذي سيطر على رؤيته للعالم ويتجه إلى قيمه العليا،[165] لهذا الشخصانية **تقوم** على جملة من المبادئ منها انها:

-تؤكد على مسؤولية الفرد في صنع التاريخ.

---

[161] -lalande. Vocabulaire technique et critique de la philosophie.p757

[162]-الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص116

[163]-الحبابي، من الحريات، ص11

[164]-الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ص130

[165]-الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة،ط2،1962،ص13

-ضرورة تعبير الفرد عن موقفه في الطبيعة والتاريخ.

ولفهم فكر الحبابي ينبغي فهم السياقات الثقافية والاجتماعية التي نشا فيها وشكلت شخصيته الفلسفية اصة في نهاية النصف الأول من القرن العشرين، ومن جهة أخرى ينبغي أن نلتفت إلى واقع الدرس الفلسفي في فرنسا خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، واذا أتينا إلى البيئة التي ساهمت في بلورة افكاره أو قل كانت موضع تساؤلاته فلا شك هي تلك البئة المغربية، لأن الحبابي كان قريبا من المشروع الاصلاحي المغربي لأن الحبابي انخرط في هذا المشروع من موقع المفكر أو الفيلسوف الذي يملك قدرة على أشكلة الوقع، وذلك بحكم تكوين الحبابي الفلسفي في فرنسا، لذلك استطاع التواصل مع الكثير من التيارات الفلسفية والتفاعل معها، معتمدا المنهج النقدي التحليلي جامعا بين الشروط النفسية الروحية والمادية،[166] ولا شك كانت الشخصانية اكثر حضورا في فكر الحبابي، فقد عمل على استيعاب مفاهيمها وقدمها للمتلقي العربي بهدف خدمة المشروع الاصلاحي والتحرري، لذلك يلاحظ الدارس لاعمال الحبابي مدى توزع اعماله بين قضايا الأدب والفكر، لكننا معنيون بالنتاج الفلسفي، فقد انتج الكثير من المقالات حول الفلسفة الوجودية وفلسفة برغسون على الخصوص، والشخصانية التي اخذت من وقته الكثير، وهي فلسفات تنتمي إلى زمن مابعد الحرب العالمية الثانية، لهذا عد الحبابي من مؤسي الدرس الفلسفي في المغرب، وقد قسم دارسي فكره إلى قسمين:

أ-ما تعلق بالفلسفة الشخصانية.

ب-ماتعلق بالتفكير في الغد والغدية.

لم يكن الحبابي مجرد متلقي للفكر الفلسفي بقد ماعمل على اعادة انتاج الشخصانية التي درسها في فرنسا على ايمانويل مونيه وشارل رونوفيه، وجان لاكروا وغيرهم من الفلاسفة، ولم يكتف الحبابي بالنقل والمحاكاة وانما عمل على تطوير الاطروحات عب التفكير في التناقض الحاصل في العالم المعاصر ومعاناة الانساة الواقع تحت سلطة النزعة العلماوية والوضعية والتشييئية، ويظهر الابداع عند الحبابي في دعوته إلى ضرورة اعادة تأسيس العلاقات الانسانية على فكرة التضامن الانساني في حدود اخلاقية واجتماعية ووجوديو وتحررية وهكذا تقترب رؤيته من رؤية ليفناس وربول ريكور، اللذان دعا إلى ضرورة تاسيس العلاقات بين الانا والغير

[166]-الحبابي، الإنسان والأعمال، ص223

على اسس أتيقية، ومن هذا المنطلق فكر الحبابي في الاستعمار والتخلف التاريخي الذي تعيشه مجتماعتنا العربية، وحاول تقديم حلولا لهذا الوضع الانساني.[167]

اقترن اسم الحبابي بالشخصانية الواقعية وبالشخصانية الإسلامية وبالفلسفة الغدية، **وكلها فلسفات تنطلق من الواقع** مثلها مثل الفلسفات المابعد حداثية كما هو شأن فلسفقة فوكو التي يقول عنها:" لقد كانت كتبي دائما جزءا من مشاكلي الشخصية، مع الجنون ومع السجون، ومع الحياة الجنسية،...إن كل كتاب من كتبي يمثل جزءا من تاريخي"[168]وقد اعتبر الحبابي فلسفته واقعية تنتمي إلى مشكلات العالم العربي يقول:"**الفيلسوف الحق هو الذي يتعامل مع ظروف حياته**"[169]وهذه الفلسفة أو الشخصانية تستمد مفاهيمها من الحركة الثقافية التي كانت سائدة في باريس مثل: الوجود، الحياة، الإنسان، الشخص، الوعي، المعنى، الحرية، الالتزام، **المسؤولية، القلق، العبث، اللامعقول**، كما استفاد الحبابي من النقاشات التي كانت بين المدارس الفلسفية مثلا بين ألبير كامو(1913-1960)، **وسارتر(1905-1980م)، حول دور** الفلسفة في الحياة الاجتماعية، والسياسية والثقافية، واشكالية العنف والتغيير والتحرر، كل هذه المواضيع جلبت اهتمام الحبابي في مرحلة الشباب، واستطاع أن ينجز بحث دكتوراه لخص فيه تاريخ تطور الانسان تحت عنوان"من الكائن إلى الشخص: دراسات في الشخصانية الواقعية" وكان ذلك من جامعة السربون في **عام 1954م**، ثم اطروحة ثانية تحت عنوان"من الحريات إلى التحرر **1956م**"، وهكذا كان الحبابي يتنقل من الفلسفة إلى السياسة ومن السياسة إلى الفلسفة، لهذا كان فكر الحبابي فكر واقعي تشاؤمي، لكنه لم يخلو من الطابع اليوتوبي ويمكننا الاشارة إلى بعض هذه الجوانب في النقاط التالية:

-آمن الحبابي بقيم المحبة والتواصل والتعاون والانفتاح.

-آمن بأهمية رسالة المثقف في المجتمع وبدوره **التنويري النهضوي**.

-آمن بالتقدم وبامكانية التحرر التدريجي والارتقاء.

---

[167]- ينظر كمال عبد اللطيف، ص13

[168]- عبد اللطيف، ص17

[169]- الحبابي، عالم الغد، العالم الثالث يتهم، مدخل إلى الغدية، ترجمة فاطمة الجامعي، الحبابي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص168

-آمن بالعقل والعقلانية.

-آمن بقيمة الدين في حياة الإنسان.

ان ايمان الحبابي بالعقل والعقلانية وضرورة اعتمادها في الرؤية للعالم وإلى الحياة والتاريخ وإلى الفكر، لذلك كان له حوار مع المفكر زكي نجيب محمود حول العقلانية في كتابه"مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر" وحاول نقد وتوضيح بعض المفاهيم التي وضفها زكي نجيب محمود في كتابه"ثقافتنا في مواجهة العصر 1976 مروف عن عقلانية الحبابي أنها تؤمن بالعقل ذاته ولكنها لا تستبعد الجانب الروحاني والميتافيزيقي والجانب الوجداني من فن وأدب ودين، مما يعني أن عقلانية الحبابي تؤمن بوجود المعقول واللامعقول، لان الحبابي يؤكد على **أن العقل يستطيع فهم الواقع لكن ليس كل الواقع، لذلك كان يدعو** إلى ضرورة فتح باب المعرفة أمام العقل وغير العقل من حواس وشعور ووجدان،[170] وقد عبر عن ذلك في كتابه"مفاهيم مبهمة" حيث سلط فيه النقد على الكثير من المفاهيم السائدة في الثقافة العربية منها: مفهوم **الشعب،** الديمقراطية، الليبرالية، التاريخ، القطيعة، العقلانية، الاصالة، المعاصرة، الحداثة، لكن الحبابي كان يعتقد انه لا توجد حدود فاصلة بين المعقول واللامعقول بل يتكاملان، عكس ما كان يعتقد زكي نجيب محمود، لكن الجمع بين العقل واللامعقول عده العروي عيبا في أطروحة لحبابي، وبلغ بالعروي ان وجه اتهاما سفة الحبابي متهما اياها بانها فلسفة دينية أو لاهوتية،[171] ا الجابري فيرى انها فلسفة لا تنتمي إلى لخطاب العربي لأنها كتبت بالفرنسية، لكن هذه الانتقادات لا تقلل من قيمة أطروحة الحبابي فقد اعترف **غاستون باشلار بقيمة اعمال** الحبابي في قوله:"انه كتاب ممتع، فيه ايمان بالفلسفة...فنحن في حاجة إلى الكثير من أمثاله"[172]كما اعترف بقيمة ما انتجه الحبابي المفكر السويسري أندريه فوالك في مجلة اللاهوت والفلسفة يقول:" إن رسالة هذا الفيلسوف العربي تستحق أن ينتبه لها الشرق والغرب لما فيها من **اصالة وعمق**"[173]وقيمة أطروحة الحبابي تاتي من طبيعة الموضوعات التي تناولها فهي انطولوجية اجتماعية تسعى ر في علاقة الانا بالآخر وعلاقة الذات بالمجتمع أو الشخص بمجتمعه، كما انها فلسفة في الفضائل

---

[170]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، في الفكر العربي المعاصر، ص135

[171]- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ص67

[172]- الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص05

[173]- نفسه، ص06

الاخلاقية لانها تجعل من الحرية والكرامة والعدالة مركزا لكل مشروع سلاحي، مما يعيني أنها فلسفة في الثقافة والحضارة.

وفلسفة الحبابي من الكائن إلى الشخص تعني أن الإنسان ينبغي أن يسعى في معرفة ذاته والاجابة عن السؤال من هو؟ لانه يختلف عن الجمادات، فهو متميز بماهية تجعل منه متفوقا على باقي الكائنات، فهو **الكائن الوحيد القادر** على أن يحول دون تشيء وجوده.[174] وهذا التميز هو ما يطلق عليه الحبابي بالتشخصن، بمعنى أن الإنسان يملك القدرة على امتلاك ذاته، فقد هم الحبابي هو كيف ينتقل بالفرد العربي من كونه كائن إلى كونه انسان، لأن الامر يتعلق بالوجود، فقد قال الحبابي في رده على هاملت:"وددنا **لو أن هاملت قال"تلك مسألة من بين مسائل أخرى" فان يكون الإنسان فهذا أمر حسن، لكن أن يكون** ماذا؟ أو ماذا يكون؟ ولكن الإنسان ينبغي أن يكون كائنا مختلفا، كائنا له كرامة، ويعني ذلك، والأخرين يقررون له بذلك، والكرامة عند الحبابي لها جانب سلبي وآخر ايجابي ومن ناحية سلبية لا تعني احترام المرء نفسه، ولا تطوير الفرد لشخصه بطريقة نرجسية، وانما تعني من ناحية ايجابية بلوغ الانسان كرامة نفسه من خلال احترام كرامة غيره في اطار انسانية كونية، دون اعتبارات عرقية أو شوفينية أو اثنية أو ثقافية أو دينية.[175]**وهكذا فالتشخصن مصطلح يفيد ضرورة تحرر الإنسان من كونه"كائنا خاما"،"مادة أولية"،** ويصير كائنا متحركا يعي انتماءه إلى الجميع من الكائنات الحية الواعية.[176]مما يعني ان الكائن ينتقل في **مرحلتين:1-** من الكائن إلى الشخص.

2- من الشخص إلى الإنسان.

في المرحلة الاولى ينتقل من كونه كائن معطى إلى كائن مبني مكسوب، اما الثانية فمن مكسوب إلى أفق، والاولى إلى الشخصانية والثانية إلى الإنسانية وهذا ما يطلق عليه الحبابي ب الإنسانية الشاملة أو الإنسانية الجديدة، والمذهب الشخصاني هو أولى مراحل التحول إلى المذهب الإنساني، مما يعني أن الشخصانية ماهي إلا مرحلة مؤقتة نحو إنسانية شاملة، إذن يوجد الكائن الخام (الإنسان المعطى)، ولما يحل في العالم

174 -la Grise des valeurs.p81

175 -Ibid.p93

176-الحبابي، الإنسان والأعمال، ص11

الاجتماعي ويكتسب قيمه يحدث فعل التشخصن أو الانتقال من حالة الكائن إلى الشخص، **وهذا** التحول يتم عبر مراحل **دون انقطاع طيلة حياة** الإنسان، وكل انقطاع هو نكوص إلى حالة الكائن(خام)، **ويوجد الإنسان كأفق يسعى اليه الشخص.**

الفرق بين الشخص والشخصية:

الشخصية متعددة والشخص واحد، لان الإنسان في تطوره ينتقل من شخصية إلى أخرى، وقد يجمع في شخصه بين مجموعة من الشخصيات، كما قد تجتمع في شخصه شخصيات متعارضة، مما يعني ان الشخصية هي تعبير عن "مختلف انماط كينونة الشخص"، والشخص يجمع بين هذه الشخصيات ويؤلف بها، فهو بمثابة المجال الذي تلتقي فيه مختلف الشخصيات فتكون الفرد أو الذات،[177] **والشخص هو حركة أو ديناميكية تمثل مركز اتصال الكائن بالشخصية الحاضرة، وملتقى** مجموع الشخصيات الماضية، وهكذا ينتقل الفرد من الكائن إلى الإنسان أو من المعطى إلى المكتسب مما يجعل الإنسان كينونة منفتحة على الأزمنة الثلاثة يقول الحبابي:"الإنسان...هو التفتح الكامل للانا، والغاية القصوى للإمكانات التي يحتويها"[178]كما يقول:"هناك من وراء الشخص ذي الوجود الحالي، الإنسان الذي يتوق هذا الشخص إلى **تحقيقه**"،[179]

وهكذا نقول أن الكائن ليس شخصا وانما يصير شخصا، والشخص هو:"الفرد الواعي بوجوده المادي والوجداني والتاريخي، انه افعال لا معطيات"[180]اذن الشخص صيرورة يتحول من كائن خام إلى شخص مكتسب، وهذه الحقيقة اكتشفها الحبابي من خلال اعتماده على المنهج الانتروبولوجي الذي مكنه من النظر في الإنسان وتمييزه عن باقي الكائنات، وما يميز الإنسان هو أنه كائن متعدد الأبعاد، فهو يملك القدرة على الاختيار، فقد يختار الموت من أجل فكرة أو قيمة او حتى قضية عاطفية، كما أنه كائن متجاوز

---

[177]- الحبابي، الإنسان والأعمال، ص11

[178]- نفسه، ص15

[179]- نفسه، ص21

[180]- نفسه، ص15

لواقعه باستمرار، يقول الحبابي:" الجنس البشري وحده يصنع التاريخ، لانه يسهم، يشعر انه يسهم، في حياة مجتمعه".[181]

إن الإنسان عند الحبابي يعيش في"البين" اي بين تداخل الأزمنة، وكل الأزمنة تدل على **تداخل مستمر، فلا وجود لماض صرف ولا لحاضر** محض ولا لمستقبل بحت، والمستقبل يقوم على أسبقية الماهية على الوجود، لأنه أفق نحو الافضل، وهذا التصور للزمن جعل الحبابي يؤسس لفلسفة في التاريخ تقوم على اعتبار الإنسان كائن تاريخي، ينبغي أن يفهم في الزمن ولا خارجه يقول:"إنه كائن يعيش في التاريخ، ويجعل من اناه تاريخيا...الوجود الإنساني لا يكون وجودا إلا في حينونة دائمة التفتح، **لان الكينونة المنغلقة ابدا ليست وجودا**"،[182] ولهذا اعاد الحبابي تعريف الإنسان باعتباره"كائن بشري يتحدد بابعاد تاريخية مجتمعية"[183] والغنسان عند الحبابي كائن يملك القدرة على الاختيار، لهذا يخضع سلوكه لمفهوم المسؤولية والخطا والعقاب والجزاء والشر والخير والتوبة، لكن لاحظ الحبابي ان حياة الإنسان المعاصر يسيطر عليها الجانب الحيواني او الشهواني على حساب الجانب الروحاني، مما يعني أن الانا في أزمة يصعب عليها وعي ذاتها للمرور إلى وعي الغير، كذلك صارت إنية الإنسان التاريخية في حالة سكون، مسجونة فيما هو كائن، بدلا من التوجه إلى صوب ما ينبغي أن يكون، هكذا فقدت مقولة الإنسانية كمشوع، وأفق للكائن أو الشخص، ومن مظاهر الضياع فقدان معايير الخير والعدالة والإنسانية، وهذا **مظهر من مظاهر نسيان** الإنسان مشروعه الإنساني، (الخير، الجمال، الكمال، العدالة).[184]

وهذا يعني أن تفكير الحبابي الفلسفي لم يكن تفكيرا مجردا في الإنسان خارج الاشراطات التاريخية والاجتماعية والسياسية، بقدر ماكان تفكير في الشرط الإنساني، بكونه كائن تاريخي يسعى غلى الكوني في مسيرته، والحبابي يركز دائما على مسألة الشرط الإنساني المطلق، ويقصد به الانتماء الاجتماعي للإنسان، فنجده يقول"أنا من نحن في العالم"[185] ويقول في موضع آخر"اني كائن في ذاتي أستكمل كينونتي

---

[181]- نفسه، ص11

[182]- الحبابي، من الحريات، ص11

[183]- نفسه، ص90

[184]- الحبابي، من الحريات،ص219

[185]- نفسه، ص219

بالآخرين...إني أنا ولكن أنا "بـ"ومع الآخرين في عالم ذي **ابعاد روحية ومادية وفكرية"**[186]**وهكذا** فالإنسان كائن دائم السعي نحو"الغير " بغية اثبات ذاته وبلوغ كمالها بغض النظر عن النخر ومعتقداته **ورؤيته.**[187]والحياة مع الآخر يطلق عليها الحبابي مفهوم"المعية" والتي تفيد التفاعل المستمر بين الفرد **والجماعة، والجماعة دورها أنسنة** الفرد عبر ما تمنحه من قيم في اطار تاريخي ومؤسساتي(الدمج الاجتماعي litegration sociale)، يقول:"لا بد ان نعتبر المعية قاعدة للشخص: الفرد لا يتجاوز فرديته نحو **الشخص إلا مع الآخرين، فهو بطبيعته ألفة وتواصل، وإلا كان هو كينونة متحجرة متشيئة لا تتأنسن".**[188]**لكن حديث** الحبابي عن الشرط التاريخي والاجتماعي في العصر الحديث هي شروط لا تشجع الإنسان على بلوغ انسانيته بقدر ماهي شروط تسهم في اضطرابه، لان الإنسان خرج عن كونه إنسان فترك **لتعبث به الامراض والفقر والجهل والأمية، وبلغ به الحد درجه بيع كل ما يشكل ماهيته كونه شخص"كرامة،** حرية، عقل"، انه عصر تمت فيه عملية ما يسميه الحبابي"نزع الإنسانية عن الإنسان. لذلك وصف الحبابي الوضع الحداثي للإنسان بانه وضع فضيع، او وضع ماساوي، وهذا يعني أن الآخر"الغير" ليس كائن كوني فهو مجرد كائن اجتماعي، في حين الإنسان الكوني إنسان دائم الحوار بينه **وبين ذاته وبين** المغاير، لأن "الأنا" تصنع في "النحن"وعبر "النحن" وفي عالم دائم التغير، وهذا لا يعني نزع ذاتية **الإنسان،**لان قيمة الانسان ذاتية اجتماعية فهو يحيا حياته و التي هي في الوقت نفسه حياة مع الاخر **المغاير،** ومصيره الفردي مرتبط بمصير الجميع، لهذا يرفض الحبابي النزعة الانعزالية عندما يقول:" إننا نعيش دائما مهددين بخطرين، خطر التحول إلى إنسان جمهرة، وخطر الانغماس في الانعزالية منطوين على **الذات"،**[189]والإنسان سر هذا الكون يسعى باستمرار إلى تمام وجوده وبلوغ كماله، فهو المسؤول عن وجوده كمشروع يصنعه بنفسه، فهو كائن ديناميكي وحضور دائم، لكن المشروع الإنساني في عصر الحداثة **مهدد لماذا؟**

-الحبابي ناقدا للحداثة:

---

[186]- نفسه،ص11

[187] -la Grise.p81

[188]-الحبابي، من **الحريات**، ص48

[189]- نفسه، ص220

الشرط الإنساني في عصر الحداثة آل إلى التأزم بسبب اضفاء القداسة على جوانب كمية، وطغيان المنفعة، فآل الإنسان إلى التفاهة وصار خاو من القيم ومن مظاهر ذلك لجوء إنسان الحداثة إلى العنف، الجنس، المخدرات، وكلها مظاهر عدمية، والخروج يكمن في تجربة الإيمان بالقيم الإنسانية الكونية، وقد اطلق الحبابي لفظ الأزمة على زمن الحداثة، وفي الكثير من الاحيان كان يوظف اللفظ بالمعنى الجمعي (أزمات)، ويشير إلى فلاسفة مابعد الحداثة أو فلاسفة الارتياب والشك(ماركس، فرويد، نيتشه)، وازمات الحداثة متداخلة عجز فيها العقل عن التمييز بين الايجابي والسلبي، نظرا للجدل والصراع القائم بين الأشياء داخل المجتمع الواحد، ومن مظاهر الازمة الدعوة المتناقضة إلى احترام حقوق الإنسان، وهذا ساهم في ابتعاد الإنسانية عن القيم الكونية وصارت العقلانية والتعقيل ادوات لمحاربة الحقيقة والواقع، واداة لتحريف العقل عن مهمته الأولى.[190] ويعرف الحبابي الأزمة بقوله:"هي ذلك التمزق الذي يحدث في نمط وجود الموجودات، وهو عادة ما يحدث وقد رافقه تدهور في شروط ظروف العيش والوجود التي تنتقل من حال:خير عادي طبيعي، إلى حال شر غير عادي مصطنع"[191] اذن الازمة هي شكل من اشكال الاضطراب والنزاع وهي ملازمة لتاريخ البشرية، لكن ما يميز ازمات عصر الحداثة في الربع الأخير من القرن العشرين هو تحولها وانتقالها يقول الحبابي:"إن شدة الازمات التي تعصف بالبشرية الحديثة افقدتها الاحساس بالازمة، واستسلمت استسلاما رواقيا تحت ضغط الأزمات"،[192] والازمة مست حتى ناهج التي تسلكها المجتمعات في محاولة تجاوزها لأزماتها، لانها مناهج ملتوية مازومة، مما يعني أن الأزمة عميقة فهي أزمة فكرية، وأزمة رؤية، وازمة منهج، والعالم الحديث يعيش ازمات تتوالد أو تتناسل من بعضها البعض حتى صار العلم عاجزا عن حلها.

وان يوجد الإنسان في عصر الحداثة يعني أنه محكوم عليه أن يبقى كما هو عليه كائن دائم القلق والمعاناة، فهو ينتقل من صدمة إلى أخرى، هذه هي اشكالية الحداثة لكن كيف نتجاوز هذا الإشكال؟ إن الحداثة في نظر الحبابي"حداثة شبح في مرارة فراغ أخلاقي ووجداني"، كما أن الحداثة هي نتاج تفاعل جملة من العناصر هذه العناصر إذا تاملنا فيها وجدناها في حالة نزاع، وأهم عنصر مهيمن هو السرعة التي حولت

190 -Voir. La Grise.p27

191 -Ibid.p15

192 - Ibid.p7

الإنسان إلى آلة لا تعرف كيف تتوقف لكي تتأمل نفسها، لذلك أزمات الحداثة عديدة يصعب حصرها، لكن الحبابي حددها فيما يسميه الأزمات المفاتيح وهي ثلاث:

1- الكذب النبيل أو الأنيق: ولا يقصد الكذب العادي بين الناس، وانما يقصد الكذب الذي يمارسه رجال السياسة باناقة ولطف، ومن مظاهره التشويه الرسمي للحقيقة معتمدين الدعاية والديماغوجية، واخفاء الحقائق، والمجاملة الديبلوماسية، خاصة في حالة الأزمات الاقتصادية والسياسية **فتصبح قيم الربح والمضاربة هي القيم السائدة**، ويتم طرد القيم الاخلاقية لمصلحة النزعة النفعية والأنانية والمصالح الضيقة، هكذا صار الإنسان يعيش في عالم من الكذب، وما حديث الغرب عن مساعدة العالم الثالث على التحول إلى الديمقراطية ماهو إلا سياسات كاذبة، وما حق الفيتو إلا كشف للكذب، يقول الحبابي:"حقيقة الأمر أن عالمنا اليوم محكوم بالكذب وبالنفاق، اذ بينما الأمم المتحدة تجتمع كي تتحدث عن السلم والأخوة، فإن الهوة تتسع أكثر فأكثر بين الدول الغنية والدول الفقيرة"،[193] وهكذا صار الإنسان في عصر الحداثة فاقدا **لقيمة الحقيقة** la valeur de la vérité .

2- المنافسة التدافعية: وتعني فرض مجتمع الاستهلاك الانتاجية واعتبارها قيم تحكم العلاقات الفردية والجماعية، فترتب عن ذلك أولوية الكم عن الكيف، سواء في مجال الفكر أو العمل، فتحدث فوضى **التنافس والحرية المتوحشة المنفلتة من كل رقابة**، فتخضع الاغلبية للاقلية الليبرالية.

ان نقد الحبابي للحداثة هو نقد أخلاقي، لأن الحداثة تبرر كل نقائض القيم والأخلاق، وترسخ في ذهن الافراد والعبث باسم التقدم والتحرر، وتتهم كل معارضيها بالتخلف، ولقد ميز الحبابي بين العالم الحديث وعالمنا الحديث، لان سكان العالم الثالث يقون في العالم الحديث مهمشين خارج أطوار الحداثة، لان العالم الحديث ليس عالمهم هم وإنما وجدوا فيه وما كانوا لينتموا اليه إلا بالظرف، وهكذا يمكننا القول **أن** : الحبابي هي فلسفة في القيم، لانه نظر في مسألة القيم من حيث معناها ومبناها وغاياتها **وطبيـ** ا ومجالاتها، واعتبر القيم معيارا للتفريق بين الخير والشر، وبفضلها نستطيع التمييز بين ما ينبغي رفضه وما ينبغي قبوله وتثبيته، وفي غياب القيم يضيع الإنسان بين خيارات لا يستطيع الحسم فيها **بين الضار والنافع، وبين ما يكتسي طابعا كونيا وطابعا خاصا.**

193 - Ibid.p20

اذن القيم غايات يسعى الإنسان إلى تحقيقها ومرجعيات نحكمها في افعالنا، ودورها هو المحافظة على كرامة الإنسان، والكرامة هي ما يمنح الوجود البشري إنسانيته. والقيم تظل دائما في خدمة الإنسان بغض النظر عن الفروقات الدينية والأيديولوجية والعرقية واللسانية والثقافية، فهي وسيلة لوضع حد لمجتمع الذئاب، والقيم تساعدنا على تقويم الأفعال وتنظيم العلاقات الاجتماعية، واصلاح الانحرافات وتوجد ثلاث اصناف للقيم: روحية، أخلاقية، ثقافية. لكن القيم في أزمة ومن مظاهر الأزمة الأخلاقية الفراغ والتيه، وإذا تحلل الإنسان من القيم وخضع لأهوائه وانانيته وطغت الفردانية والشوفينية كانت النتيجة تفكك المجتمع، لهذا دعا الحبابي إلى أخلاق جديدة تعيد للضمير الأخلاقي مكانته المركزية في الحياة وتخلق للشخص توازنه، ونستنتج أن أزمة الإنسان المعاصر ناتجة عن تخليه عن القيم الروحية والاخلاقية وتراجع النزعة الإنسانية، ونتيجة التقدم المادي فقد الإنسان الحس بكنه الاشياء ومقياسها وضعفت مشاعره وانتقل الإنسان من عالم الحرية إلى عالم الاستعباد.ومن القيم التي ركز عليها الحبابي قيمة الحرية التي تمثل جوهر الشخصانية، وقد افرد كتابا مستقلا في هذا الباب، والشخصانية الواقعية تهدف تحقيق الحرية في الواقع ومن ميزات الحرية عند الحبابي نذكر:

-الحرية لا تعتبر مفهوما مجردا، فالحرية حريات فهي ليست مجرد مجال للنظر الفلسفي والتأمل العقلي بقدر ماهي ممارسة مرتبطة بحياة الإنسان، يقول:"إن الحرية، بل الحريات تتغير تبعا للمعلومات، والمعارف العلمية، والتجارب، والوضع التاريخي، وذكاء الفرد وارادته، إنها حرية ذات أبعاد".[194]والحرية لم تعد موضوعا فلسفيا بل صارت مسألة مرتبطة بكل ابعاد الإنسان.

-الحرية تعلقية، اي متعدية فمن حرية الصحافة إلى حرية التعبير إلى حرية التدين، وكل حرية تستلزم حريات أخرى، فهناك تكامل بين كل أصناف الحرياية بين الميتافيزيقية والاقتصادية والاخلاقية يقول:"إن انية تنفي وجود حرية لانها تؤكد وجود حريات تتكامل داخل حركة ديالكتيكية لتحقيق التحرر".[195]

[194]-الحبابي، من الحريات، ص74

[195]-نفسه، ص11

-الحرية مسألة أخلاقية في صميمها، لان مصدرها الضمير فهي دعوة إلى حكم قيمة(خير، شر، جمال، قبح) بهذه الكيفية خلص الحبابي إلى أن الإنسان ليس "ماناداة" أو جوهرا فردا مكتفيا بذاته، كما انه ليس مجرد فكرة مجردة بقدر ماهو كائن انطولوجي تاريخي، وكائن اجتماعي، لذلك الحرية تمارس في الحياة الاجتماعية ومع الآخر على خلاف الرؤية البرغسونية، لأن برغسون يجعل الحرية **أمرا ذاتيا مرتبطا بالانا** العميق، وهي قضية باطنية وحالة شعورية تمتاز بالديمومة، لكن الحبابي يعيب على برغسون ابعاده للنحن أو المجتمع كعامل في تكوين الشخصية.

إن الحبابي يدعو إلى حرية يمكن أن تتحقق في مظاهر محسوسة على صعيد العلاقات الاجتماعية، لأن **الحرية** ليست مجرد موقف روحي أو فكرة ميتافيزيقية وانما واقع اجتماعي يخضع لاشراطات التاريخ، فهي تتجلى في علاقة الأنا بالغير وبالعالم، والحريات ليست معطى جاهزز بقدر ماهي صناعة بشرية، ومنجز إنساني، والحريات هي مؤسسات قائمة تمكن الفرد من ممارسة حرياته وليست رؤية نظرية، **هكذا تدخل** الحريات في تاريخ الكائن الاجتماعي، كما انها ليست رؤية صوفية بل فعل واقعي، يقول الحبابي:" الكائن البشري لا يعيش في مدينة ربانية يقطنها الصوفيون والأبطال والقديسيون...بل في مدينة يسكنها اشخاص عاديون، وهم الجمهور الاعظم، إلى جانب اقلية من هؤلاء **الممتازين، وإن كان وجودهم نادرا**".[196]**اذن** الحرية تحرر أكثر منها حرية، وفلسفة الحرية عند الحبابي لا تهدف إلى اثبات حرية الإنسان بقدر ما تسعى إلى تبيان كيف يمكنه أن يتحرر أكثر، وكيف لحرياته أن تنسجم مع بعضها البعض، والتحرر هو قوة مبدعة وحركية كمية وكيفية يحاول عبرها الكائن تحقيق شخصيته، والتحرر التزام يفرض على الإنسان الخروج من كل القيود التي تهدد إنسانيته. لهذا ينبغي أن تنفتح لمجتمعات على بعضها البعض، وهذا الانفتاح أساس **بناء الثقافات والحضارات، لأن** الثقافة هي تجسيد لعبقريات الشعوب في عملها ورؤيتها للعالم، والثقافة تساهم في تثقيف العقل، وتمكنه من استخدام امكاناته، وبالثقافة ينتقل الإنسان من كونه كائن إلى كونه **شخص،** لان الثقافة انجازات وليست مجرد القابا للتفاخر،[197] أما الحضارة فهي تراث مشترك.

استنتاجات: نخلص إلى القول أن الهدف من الشخصانية هو محاولة فهم أشكال الانحطاط السياسي والاخلاقي وتجاوز الأزمات التي تعانيها المجتمعات العربية وقد عبر سالم يافوت **عن سبب اختيار** الحبابي

---

[196]- الحبابي، من الحريات، ص91

[197]- الحبابي، الإنسان والأعمال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1،1991، ص246

لهذه الفلسفة قائ "انها أحد المذاهب الأكثر تقدما والأكثر انفتاحا على المعطيات العلمية والتجريبية معانقة لقضايا الإنسان والتاريخ، ولانها ظهرت كفلسفة تناسب مشاكله الخصوصية"،[198] لذلك مجتمعاتنا العربية المعاصرة بحاجة لمثل هذه الفسفة لأنها تجعل الغنسان يشعر بمسوليته وقدرته على التجاوز المستمر للتجارب الفاشلة.

إنهمت المشاريع النهضوية الفكرية في العالم العربي والإسلامي **كما راينا بمشكلة التحديث والتجديد** والتنوير، والإصلاح، منذ ما يعرف بصدمة الحداثة التي يؤرخ لها بحملة نابليون على مصر، فكانت أن اتحدت على مستوى الغايات واختلفت على مستوى المرجعيات الفكرية مما أدى إلى اختلاف المقاربات والتأويلات في التعامل مع مشكلات العالم العربي، لان **كل تيار وظف أدوات ومناهج المذهب الذي تأثر** به، وإذا كان القرن التاسع عشر قرن اللحظة التاريخية لانبثاق هذه المشاريع الفكرية، وكانت البداية على **يد"الطهطاوي"**(1801-1873) و"الأفغاني"(1838-1897) و"محمد عبده"(1849-1905) و"الكواكبي"(1852-1902) و"شبلي شميل"(1850-1917) **و"طه حسين"**(1889-1973)، فان القرن الواحد والعشرين نطلق عليه عصر ما بعد النهضة الأولى، **أو عصر النقد واعادة تقييم** الأطروحات والوقوف على اسباب فشلها في تحقيق النهضة والحداثة المرجوة في العالم العربي، إنها لحظة ضرورية لمراجعة المرجعيات الفكرية التي استندت عل ا النهضة الأولى مراجعة نقدية بهدف التأسيس لسوسيولوجيا الإخفاق ثم التأسيس لسوسيولوجيا الانبثاق واستئناف القول الفلسفي وتعميق السؤال في عالمنا العربي.

تلك هي المهمة التي حاول بعض المفكرين العرب المعاصرين انجازها "ناصيف نصار"(ولد 1940) **صاحب مشروع "النهضة** العربية الثانية"، و"حسن حنفي" في "نقد الاستشراق" و"محمد عابد **الجابري"**(1936-2010) في "نقد العقل العربي"، و"نصر حامد أبو زيد"(1943-2010) في "الهيرمينوطيقا"herméneutique وصولا إلى "محمد أركون"(1928-2010) في "نقد العقل

[198]- سالم يافوت، الهاجس الثالثي في فلسفة الحبابي، ص265.

الإسلامي""critique de la raison islamique". وإذا كان النقد الفلسفي السبيل فهذا يعني ضرورة نقد المفاهيم والتصورات لزحزحة المقولات والمسلمات التي إنبنت عليها المشاريع النهضوية في صورتها الأولى والاستعاضة عنها بمفاهيم ومقولات جديدة، في إطار أن الحقيقة كائن تاريخي وطبيعة نسبية هذا من جهة، ومن جهة ثانية عدم مصادرة المشكلات الحقيقة بالهروب إلى الأمام أو الرجوع إلى الماضي. وممارسة النقد على المرجعيات الفكرية في نظر أركون" ضرورة تفرض نفسها على أي مفكر إسلامي يعتبر نفسه مسؤول من الناحية الفكرية والابستيمولوجية"[199] وهذا بهدف تفكيك أنماط التفكير والكشف عن بنيتها الفاعلة لإنتاج المعرفة، لان تفكيك الأسس أهم عمل تقوم به الفلسفة لاكتشاف مدى انسجام فكر ما مع موضوعاته، وكشف أسباب العجز فيه وعدم قدرته على الإبداع.

وإذا كان العقل العربي يعيش أزمة الأسس والمرجعيات وغياب السؤال الفلسفي، نتيجة اعتماده المرجعيات الغربية في التعامل مع مكوناته الحضارية ونقصد خاصة دور الاستشراق "l'orientalisme" السلبي في تعامله مع تراثنا، فإننا في أمس الحاجة اليوم إلى إعادة بعث التفكير الفلسفي النقدي من اجل استقلال السؤال الفلسفي من المرجعيات الغربية، و هو ماعناه محمد أركون في قوله" إن الحاجة ملحة اليوم لضرورة إعادة التفكير جذريا في طرح المشاكل بشكل مختلف كليا بعد كل ما حصل من التحولات المؤلمة في العالم العربي والإسلامي"[200]. ولكن الإشكال الملح اليوم هو هل المشاريع النهضوية أسهمت في تنوير المجتمعات العربية أم في تغريبها؟ وهل يمكننا الحديث عن اتجاهات نقدية في فكرنا العربي المعاصر قادرة على ممارسة التفكيك ثم اعادة البناء؟

إننا نعرف انفسنا عبر الأزمة وكأن الأزمة ميزة تفرد بها العقل العربي في نظر برهان غليون"إننا نعيش عصر الأزمة المفتوحة"، والأزمنة المعاصرة تعرف نوعا من التحول الواسع والملحوظ في مختلف الأنظمة المعرفية والسياسية والسوسيولوجية، وخاصة الاجتماعية والحضارية فإن الإنسان العربي مطالب اليوم باستيعاب هذه التحولات التاريخية الكبرى، ليدخل التاريخ مرة ثانية وفق أسئلة وظيفية جديدة تهدف إلى توطين المرجعيات العقلانية والعلمية في ثقافتنا المعاصرة، وعلمنة كل مظاهر حياتنا، إننا نفتقد لثقافة السؤال، التي تمكننا من

---

[199] - محمد أركون: نزعة الانسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص 08.

[200] - المصدر نفسه، ص 08.

توسيع دلالات الروح العقلانية، وتنظيمها في إطار جملة من المبادئ المحددة لقدرات وإمكانات التعقل والفهم والتأويل والتواصل. والهدم و إعادة التأسيس.

وإذا كان الفكر العربي المعاصر لايزال إلى يومنا هذا يطرح نفس إشكاليات النهضة الأولى التي طرحها السلف وإن كان السلف قد أنجز مهماته وساهم في التاريخ الإنساني بأطروحاته وتصوراته حول الوجود، لكن السلف مستمر فينا مما يعني أننا مازلنا محكومين بسلطة **الماضي**، وبإشكالية التيار والمرجع حتى و إن جاز لنا أن نفكر بنموذج ومن خلال نموذج. لكن بشرط أن يكون مرشدا ودافعا وموجها نحو **المستقبل، لا كسلطة مهيمنة تسجنا داخل أوهامها بلغة بيكون، لأن النظر** في التراث ضياع فيه وإغتراب عن الواقع وعجز عن إختراقه نحو المستقبل، والأخطر أن يتحول الموتى إلى سلطة تتحكم في رؤيتنا **للمشكلات الراهنة**، و هذا ما حذرنا منه زكي نجيب محمود في مشروعه النهضوي **كما أشرنا سابقا، رغم أننا** سجلنا بعض الملاحظات على أطروحاته لأنه لم يتمكن من التحرر من تراث الوضعية المنطقية.

أ–حسن حنفي: حاول حسن حنفي اختراق كل الأزمات التي تعيش نشاط الفكر الفلسفي **عن طريق منهج المساءلة النقدية** لكل التراثات البشرية **وذلك بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية** الحديثة التي تجمع بين مجموعة من المناهج مثل **التأويل** الهيرمينوطيقي والتفكيك الجذري والتحليل السيميائي **والسيميولوجي**، والتفسير التاريخي، **وعليه نطرح** جملة من التساؤلات للإمساك بأطروحة حسن حنفي المتعلقة بخطاب النهضة وكيفية تقيمه نقديا؟ كيف يمكن توطين العقلانية النقدية في فكرنا المعاصر؟ وكيف يمكن للعقل العربي الفلسفي أن يتمكن من ابداع المفهومي؟

لا حظنا أن جل المفكرين يستندون في عملية تأسيس مشاريعهم النهضوية على جهاز مفاهيمي في غالبه محاكاة لما أنتجه العقل الغربي، فإذا حاولنا استنطاق نصوصهم وجدناها مليئة بالاحالات إلى فلسفات ومذاهب نبتت في بيئات غير عربية، مما يعني أن النقد الحقيقي هو الذي ينبغي أن يفضح لنا كل المرجعيات التي انطلقت منها مشاريع التحديث في عالمنا العربي، والكشف عن العلائق بين المرجعيات وكيف تؤثر في رؤية العقل العربي لواقعه **المازوم، كما ينبغي على النقد أن ينصب على المفاهيم ومضامينها** الأيدولوجية وتأثيرها على القوى المنتجة للمعرفة بلغة ميشال فوكو، **ولعل هذا ما حاول المفكر المصري** حسن حنفي انجازه والتنبيه إليه، ولقد لخص موقفه من المرجعيات التي كانت بمثابة الأسس لمشاريعنا

التحديثية في قوله:« لا تعني المصادر الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات، فالمصادر قد تم تفعيلها في الثقافة العربية المعاصرة...فقد تحولت على مر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه » [1]

يرفض حنفي عملية نقل المفاهيم ومحاولة تبيئتها في ثقافتنا العربية دون العمل على تحديد بنيتها تحديدا نقديا، والكشف عن عناصرها الايديولوجية التي سرعان ما تتحول إلى قوى فاعلة ومؤثرة في الوعي العربي دون وعي بالكيفية، لان المفاهيم كائنات تاريخية تتغذى في التاريخ من عناصر الثقافة التي تزرع فيها، لهذا عملية التبيئة ينبغي أن تمر عبر وعي المضامين الأيديولوجية فلا توجد فلسفة بريئة، لان تلك المفاهيم المستوردة تملك قوة التأثير في حركية التاريخ وتوجيهه، وهكذا يشبه حنفي حياة المفاهيم بحياة الأمم والشعوب، فهي كائنات تتمتع بخاصية التحول والتغير. [2]

ويمكننا التساؤل عن الحلول التي يقترحها حنفي في عملية تجاوز ظاهرة المحاكاة المفهومية؟ يرى حنفي ضرورة التحرر من ظاهرة التبيئة المفاهيمية سواء اتعلق الأمر باستدع مفاهيم تراثية أو تعلق بنقل مفاهيم غربية، والتوجه إلى الابداع المفهومي على الطريقة الدولوزية، لان المفاهيم هي استجابة لواقع معين، والواقع العربي بحاجة إلى مفاهيم حيوية تمكنه من الخروج من وضعه المتخلف إلى وضع مغاير، وكان بحسن حنفي يدعونا إلى ضرورة الاستثمار في مقولة كانط "تجرا واستعمل عقلك"، مما يعني أن التخلف هو مسؤولية ذاتية والعجز مجرد وهم والتحرر والتجاوز ممكن، لكن ينبغي أن ينبع الحل من الذات وترتكز الرؤية على مصادر ذاتية، لان كل محاولات التحديث التي ارتكزت على قوى خارج الذات كان مصيرها الاخفاق، وساهمت في اغتراب الواقع العربي، لهذا يدعونا حنفي إلى ضرورة التفلسف من منطلق مشكلات الواقع، لان الواقع هو الذي يفرض مصادر معينة حسب حاجاته، مما يعني أن الراهن هذه المرة هو الواقع الراهن لا التراث الغائب، ولقد حاول حنفي ان يقف لحظة نقدية عند المشاريع الاصلاحية من لحظة الطهطاوي وعبده

(1) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر(إشكالات)، ، مركز الكتاب للنشر،ط1 القاهرة، 2004، ص 125

(2) حسن حنفي: مصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر،(حصيلة العقلانية و التنوير)، (مدوع)،ط1 بيروت ،2005 ص 63

فاني وغيرهم كثير على اعتبار أنهم يمثلون بداية لتشكل الوعي النهضوي والتحديثي **من ناحية ابستيمولوجية.** [3]

نلاحظ أن حنفي لم يكن راضيا على الطرائق التي اعتمدت في عملية التعامل مع الواقع العربي ومصادر التفكير التي غالبا ما كانت تصادر المشكلات الحقيقية التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية المعاصرة أسواء كانت مشكلات فكرية أو سياسية أو اقتصادية، لهذا عجزت النخب العربية **على تأسيس تيار** عقلاني في ثقافتنا العربية على غرار التيار الاعتزالي، مما يعني غياب للنزعة الانسانية في طروحاتنا.

يؤكد حنفي على ظاهرة حضور المصادر الغربية في مشاريعنا التحديثية من وجودية وفينومينولوجيا ووضعية ومادية ولبرالية وغيرها، هذا الحضور بدلا من ان **يؤسس للتثاقف والحوار أسس للتبعية المنهجية،** فصار المفكر العربي يفكر في قضايا وهمية ومشكلات مزيفية بلغة برغسون، [1] .

هذا لا يعني أن حنفي يدعونا إلى القطيعة مع التيارات الغربية **وإنما** يحاول اعادة تأسيس العلاقة بين الأنا والآخر في اطار مقولة الندية بدل الدونية، لهذا افرد حنفي كتاب"مقدمة في علم الاستغراب"، فيه حاول أن ينفتح على العالم الغربي قراءة ونقدا في عملية التأسيس للعقلانية العربية التي ينبغي أن تمر عبر تمثل المنجز ربي بالنقد بعد استيعابه، وبهذه الطريقة يمكن تحرير العقل العربي من عقدة النقص والتبعية والمحاكاة، ونؤسس لعقل حر منفتح مبدع قادر على الاسهام في تاريخ البشرية واغنائه برؤاه، لهذا ينبغي أن نضع حدا لمفاهيم الهيمنة والمركزية الغربية على طريقة ادوارد سعيد الذي كان من أكبر مفككي المركزية الغربية، رغم أن **دريدا كان مفككا جيدا للمركزية الغربية من الداخل** ونضح مظاهر السيطرة وأدواتها، وهذه **هي الغاية** الأسمى التي يسعى إلى تحقيقها **حنفي** ن خلال" علم الاستغراب " إنها اللحظة التي نريد كما يقول أن« تتغير فيها موازين القوى بيننا وبين الغرب وتصبح الثقافة العربية الإسلامية هي الإطار المرجعي الذي يحال إليه الغرب والوعاء الذي يصب فيه » [2] **والاستغراب** حسب "حسن حنفي" هو الوجه الآخر والمقابل بل والنقيض من الاستشراق، فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر(الغرب)، يهدف

(3) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر(إشكالات)، المصدر نفسه : ص 124

(1) حسن حنفي : حصار الزمن الحاضر (إشكالات)، المصدر السابق، ص 127

(2) المصدر نفسه : ص 126

علم الاستغراب إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر. وإذا كان الاستشراق هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها؛ فإن الاستغراب هو العلم المضاد له.

في الاستغراب انقلبت الموازين وتبدلت الأدوار، فأصبح الأنا الأوروبي الدارس بالأمس، هو الموضوع المدروس اليوم، كما أصبح الآخر اللاأوربي المدروس بالأمس هو (الأنا) الدارس اليوم. **و"حسن حنفي" على** عكس ما ذهب إليه بعض المستشرقين المعاصرين في إطار ترويجهم لفكرة **التعايش والكونية والتاريخ الموحد** إلى تحطيم الثنائية الضدية (الأنا والآخر) أو (الشرق والغرب)، فهو يعتر ف بأن هذه الثنائية حقيقة لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها بل عدها من السنن الكونية إذ يقول:"إن موقف الرفض صحيح من حيث المبدأ، **فلا بداية إلا من الأنا، لكنه خاطئ** من حيث الواقع، أي ترك الغرب كموضوع دراسة، وموقف القبول **خاطئ من حيث المبدأ فعلاقة الأنا بالآخر علاقة تضاد وليست علاقة تماثل، ولكنه صحيح من حيث** الواقع، أي ضرورة التعلم والتعرف على حضارات الآخر بصرف النظر عن مصدرها ثم تمثلها واحتوائها وإكمالها".[201]

ولقد انتقد "حسن حنفي" بشدة التيار التغريبي الذي تبنى الفكر الغربي والمناهج الغربية والأطروحات الغربية في شتى مجالات الحياة؛ في السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والعمران، وإعتبره سلخ للشعوب من هويتها الأصلية إلى هوية غريبة عنها هي الهوية الغربية، وأطلق على من تبنى الفكر الغربي "وكالات حضارية"، انه يقصد دراسة الغرب دون التنازل عن الذات.

ولا يمكن مواجهة الإستشراق في نظر "حسن حنفي"بالقيام برد فعل مماثل بل يجب أن تكون لنا ندواتنا ومؤتمراتنا ومجلاتنا الدورية التي نقدم فيها الإسلام للعالم بأسلوب علمي متزن، فقد تغلب **علينا** الغرب بقدرته على الوصول إلى المثقفين في أنحاء العالم فأصبحت النظرة للإسلام نتيجة ما يقوله الغرب عنه. أما إنشاء مؤسسات للإستغراب فيفضل "حسن حنفي" لو أننا نبتعد عن هذه الكلمة، فنحن بحاجة إلى معاهد ومراكز بحوث وكليات وأقسام للدراسات الأوروبية والأمريكية، ويمكن دراسة الغرب من خلال الأقسام العلمية الحالية مع وجود رابطة كما تفعل الجامعات الأمريكية حيث تتم دراسة العالم الإسلامي أو

[201]- حسن حنفي:مقدمة في علم الاستغراب ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ، 1992 ص14.

الشرق الأوسط في جامعة "بركلي" مثلاً في ثمانية عشر قسماً علميا منها: علم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ والجغرافيا والسياسة والاقتصاد والدراسات الدينية وغيرها، ويقوم مركز دراسات الشرق الأوسط بالتنسيق بين مختلف الأقسام.

ولا يخفي "حسن حنفي" تفاؤله إزاء تحقيق هذا المشروع، فقد أشار هو بنفسه إلى أن لهذا (العلم) جذوراً تمتد إلى نشأة (الأنا) الحضاري في التراث الإسلامي عبر أربعة عشر قرنا أو يزيد، و بالضبط إلى النموذج القديم في علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية التي تحولت إلى موضوع دراسة، وهذا يعني تفطن العلماء المسلمين منذ القرون الأولى لأهمية معرفة الأمم والشعوب الأخرى ليس فقط من النواحي العقدية ولكن أيضاً من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، وتعرفوا إلى الحضارات الأخرى وأخذوا منها ما ناسبهم وتركوا ما خالفهم.

ولم يقف نقد حسن حنفي عند المعنى الضيق للعقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ولا عند الطريقة الكلاسيكية في البحث عن الجذور والمصادر والمرجعيات، بل تعداهما إلى الاستعانة بوعي الأجيال المعاصرة مقارنة بأسلافهم من الأجيال الماضية فهي في نظره أكثر وعيا خاصة من جهة التنقيب والحفر الأركيولوجي عن مصادر التفلسف لأخذ الأنموذج لتحقيق النهضة، على خلاف الأجيال المعاصرة المرهقة بهموم من الماضي والراهن، لا تزال في مرحلة الترجمة، ما دام الوافد من الغرب ، رغبة منهم في اللحاق بركب الحداثة، والإستفادة من منجزاتها العلمية والمنهجية، والقيمية، لكن النتيجة تشرذم ترجماتها في الرمال بلغة حنفي. (3)

وهذه النظرة التشاؤمية التي يقدمها حسن حنفي للعصر تدفعنا إلى طرح سؤال كيفية التعامل مع التراث كمرجعية فكرية وثقافية وروحية وتفعيله في حياتنا اليومية تفعيلا إيجابيا؟

(3) المصدر نفسه: ص 107

ب–محمد عابد الجابري: ولعل الإجابة تأتي من محمد عابد الجابري صاحب مشروع نقد العقل العربي فلنتامل طروحاته إنطلاقا من تعريف للتراث قائلا:" التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"[202]

وفي مقارنه له بين التراث والإرث يعتبر الجابري انه إذا كان الإرث أو الموروث هو عنوان اختفاء الأب كسلطة وحلول الابن محله كنتيجة، فان التراث قد أصبح بالنسبة إلى الوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، وبناءا عليه يصبح التراث في مفهوم أوسع للجابري:" العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى انه في آن واحد: المعرفي والإيديولوجي، وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية"[203]. من هذا المنطلق فإن مرجعيتنا في تعاملنا مع مشكلاتنا الراهنة هو التراث كسلطة فينبغي التحرر من الأب سلطة و رمزا بلغة هشام شرابي، و العقل العربي مشدود إلى الماضي أكثر منه إلى الراهن و المستقبل، لذلك نجد الجابري رحمه الله ينتقد بشدة الخطاب العربي المعاصر، الذي حسب راية بدل أن يعمل على احتواء التراث فان هذا التراث هو الذي يحتويه، و أصبح الحاضر مستغرق في الماضي بلغة المنطق، يقول:" لقد تلقى القارئ العربي ويتلقى، تراثه، من ميلاده ككلمات ومفاهيم، كلغة، وتفكير، كحكايات وخرافات،(...) كمعارف وحقائق، كل ذلك من دون نقد وبعيدا عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر بواسطته ومن خلاله، يستمد منه رؤاه واستشرافاته، مما يجعل التفكير هنا عبارة عن تذكر"[204]. إننا نعتمد على الذاكرة أكثر من إعتمادنا التفكر و العقلنة، ضنا من البعض أن تاريخنا ولد مكتملا، في حين الحقيقة أن التاريخ هو الإنسان، يصنعه عبر التجاوز المستمر لذاته بلغة هيغل نحو الكمال و نحو الأفضل، التاريخ إلغاء للماضي عبر بعثه بقوة نحو المستقبل.

إن الخطاب النهضوي العربي ليس مسكونا فقط بثقافة الماضي فحسب، ثقافة الأصل و الأصيل، وإنما، هناك مرجعية أخرى لا تقل خطورة عن السابقة تتعلق بالحاضر، حاضر غيرنا، (حاضر الثقافة الغربية في

---

[202]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص45.

[203]- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مصدر سابق، ص24.

[204]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، بيروت الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1993، ص22.

صورتها النموذج)، (إن الحاضر العربي يشكل مزيجا أو مجمعا غريبا تتلاطم فيه بقايا أمواج ماضينا وامتدادات أمواج(حاضر) غير حاضرنا، حاضر الحضارة الأوروبية ذات الطابع العالمي"[205]. **إن الآخر** نموذجنا في الكتابة و القراءة و التحليل و التفكيك ولكنه لم يتحول نموذجنا نحو المستقبل لماذا؟.

إن الإنسان العربي من منظور الجابري واقع تحت وطأة التقليد و التبعية حتى النخب التي تدعي القدرة على

ر و العقلنة لا تزال ترى في الغرب الأفق فنراها تقلد الموضات الفكرية و المنهجية دون أستيعابها، الانسان العربي مضطر إما إلى تقليد القدماء الذين أنتجوا التراث، وإما إلى تقليد الغرب الذي أنتج الثورة **العلمية والصناعية والمعرفية و المنهجية، كما أنتج الحداثة و نقائضها، انه-** أي الإنسان العربي- يفتقد إلى حد بعيد العقلانية النقدية، ويطمئن إلى ما هو نقيض لها، أي التقليد وتبني الأفكار التي لم يسهم في بلورتها، لذلك يرى الجابري أن أفضل السبل لبلوغ الوعي العربي، وحضور الذات العربية في الخطاب العربي، و التنوير الحقيقي يتم عبر تحقيق استقلال هذه الذات العربية استقلالا تاريخيا، يحفظ لها هويتها ويفسح لها المجال للإبداع.

وطريق "هذا الاستقلال لا يمكنه أن يتحقق من دون الالتزام بالمشروع النقدي والانخراط فيه بالعمق، وذلك بعد مراجعة الخطاب العربي المعاصر و مرجعياته النهضوية، مراجعة نقدية تبرز الثغرات و الهفوات التي يتضمنها والأخطاء المنهجية التي وقع فيها"[206].

إن النقد في نظر الجابري هو اقرب طريق إلى الانخراط في مشروع الحداثة و الأنوار، **و الروح النقدية تتشكل** لدى المفكر من خلال أتصاله بتاريخ الفلسفة و العمل على إستيعابه و يصرح الجابري في أكثر من موضع بأنه قد اغترف من الفلسفة الماركسية في طابعها النقدي لا المادي ودون أن يخفي تأثره بفلاسفة ومفكرين سبقوه قائلا:" لقد قرأت لكانط وقرأت باشلار وقرأت فوكو وقرأت غيرهم من الفلاسفة والكتاب الأوربيين، كما قرأت ديكارت وسبينوزا وليبنتز ولوك وهيوم، وقرأت أفلاطون وأرسطو، وقرأت أيضا وبدرجة اكبر ابن خلدون والغزالي وابن رشد والفارابي وابن سينا والجويني والباقلاني والرازي والطوسي... لا اشعر إني انتمي إلى واحد منهم بالتخصيص، بل اشعر إنني تلميذ لهم جميعا قد تعلمت منهم جميعا، واهم شيء تعلمته

---

[205]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص23.

[206]- محمد عابد الجابري: المسالة الثقافية، ص297.

هم هو ما نسيته من أرائهم وتقرير اتهم وطرق عملهم، إن هذا الذي نسيته هو الذي استعمله وأوظفه فيما اكتب"[207].ودون حضور الروح النقدية يصبح" الكذب على التاريخ ممكنا تماما، مثلما أن التخذير الإيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الأحياء ممكنا "[208].لكن ما طبيعة النقد الذي يدعو إليه الجابري؟. وفيما تختلف قراءته للتراث و المرجعيات عن الآخرين؟.

يقول الجابري:" إننا نجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسالة على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي و التراث، والواقع أن هذا الطرح إذا كان يقدم وصفا تخطيطيا عاما للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث المعاصر إزاء هذا المشكل فانه – أي هذا الطرح- يعبر عن مضمون الإشكالية، مضمونها التاريخي ولا عن أبعادها الحضارية"[209].انطلاقا من هذا التشخيص يميز الجابري بين ثلاث مواقف ورؤى تطرقت إلى ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة وهي عصرا نية غربية، سلفية تراثية، انتقائية توفيقية، و من ناحية منهجية يقيم الجابري المواجهة والتعارض والتباين والتناقض بين فكرتي الاختيار والإجبار في قوله:" وإذن فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين احد النموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما بل المشكل الذي نعاني منه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة الحقيقية هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج"[210]. لكن ما هي الآليات المعرفية و المنهجية الفعالة للتعامل مع مثل هذه الإشكاليات؟.

إن حركة التنوير و التغيير تقتضي بناء فهم موضوعي علمي و عقلاني للتراث، من هنا يعتبر الجابري أن أول خطوة يجب القيام بها تكمن في إحداث قطيعة مع الفهم التراثي للتراث، و تجاوز ذهنية التتريث، و

---

[207]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص322.

[208]- محمد عابد الجابري: المسالة الثقافية، ص297.

[209]- محمد عابد الجابري: اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبيعي ام مشكل ثقافي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987، ص29.

[210]- محمد عابد الجابري: اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، صراع طبيعي ام مشكل ثقافي، مصدر سابق، ص32.

ذهنية الأسطرة، غير انه لا يدعو إلى قطيعة بالمعنى اللغوي الشائع إنما يريد قطيعة **مع الأساليب** الكلاسيكية، أي :" يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات لا **كمفردات مستقلة بمعناها**"[211].

هذا الفصل بين اللفظ والمعنى يستلزم فصل الذات عن الموضوع في المقام الأول، و هنا يصبح النص التراثي **مادة قابلة للتحليل والتفكيك والتأويل، الغرض من ذلك أن تفرض الذات القارئة فهمها على الموضوع** المقروء، فهما موضوعيا معاصرا، على الطريقة الهيرمينوطيقية، بدل أن يكون القارئ العربي محاصرا بتراثه، لهذا السبب:" نجده عند القراءة يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته، يقرأ شيئا **ويهمل** اشياءا، فيمزق وحدة النص ويحرف دلالته، ويخرج به عن مجاله المعرفي التاريخي"[212].

لكن هذه العملية لا تبدو سهلة من ناحية منهجية، فوجب الاستعانة ببعض المناهج الألسنية المعاصرة، ولعل أكثر المناهج التي وضفها الجابري في رحلة معالجته التراث العربي والعقل العربي **عامة، المنهج البنيوي** والتحليل التاريخي، ومن ثم فقراءة الجابري للتراث قراءة ثلاثية الأبعاد، ويعني هذا أن القراءة تستند إلى ثلاث **خطوات منهجية أساسية وهي:**

1- الطرح البنيوي الداخلي. 2- الطرح التاريخي.**3- الطرح الإيديولوجي. و المعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من** النص كألفاظ أولا، ومعان ثانيا وقضايا وإشكاليات ثالثا، بمعنى نتعامل مع النص كمعطى ولا بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أو لاشعوريا وراء الرغبات الحاضرة. فلابد من الانطلاق من النص فهما وتفسيرا وتأويلا، وفي هذا المجال يقول الجابري بـــ:" ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاقتصار على التعامل مع النصوص كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت ويغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، هذا يقتضي محورة فكر صاحب النص(مؤلف، فرقة، تيار...)، **حول إشكالية واضحة قادرة ع**ى استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها

---

[211]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص23.

[212]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مصدر سابق، ص23.

ـ صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي(أي المبرر أو القابل للتبرير) داخل الكل"[213].

أما الخطوة الثانية فتستند الى قراءة فكر صاحب النص قراءة تاريخية، تستند على استقراء الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في فهم أطروحاته وتفسيرها يقول الجابري:"إن الربط ضروري من ناحيتين: ضروري لفهم تاريخية الفكر المدروس وجينالوجياه، وضروري لاختبار صحة النموذج(البنيوي) الذي قدمته المعالجة السابقة، بل المقصود الإمكان التاريخي، وما كان يمكن أن يقوله، ولكن سكت عنه"[214].

أما القراءة الثالثة فهي خطوة الطرح الإيديولوجي ومرحلة التحليل التاريخي الخارجي ، ومرحلة التأويل الإيديولوجي ، ويعني هنا إن الجابري متأثر بطريقة وتصورات (لوسيان كولدمان). Lucion Goldmann صاحب البنيوية التكوينية.[215]

ج–محمد أركون: من المفكرين الذين أهموا بإشكالية المرجعيات في المشاريع النهضوية وتأثيرها في حركة التنوير محمد أركون الجزائري رحمه الله، تميز مقدرة على استيعاب المفاهيم المعاصرة من جهة وتاريخ الفكر الإسلامي وبنيته المعقدة من جهة ثانية، انه يحاول إحداث حركة نقدية في تاريخ الفكر الإسلامي بهذا يكون حلقة وصل بين التراثيين الإسلامي والغربي، وهو مؤمن بان إصلاح ثقافة ما لا بد أن يبدأ من نقد العقل الذي أنتجها، ولنقد العقل الإسلامي لا بد من نقد مرجعياته ليصبح قادرا على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة، ومن أهم المرجعيات التي تحدث عنها أركون الاستشراق الحاضر بمفكريه ونصوصه بقوة في أعماله مما صعب المهمة أمام الكثير من الدارسين لمشروع أركون ونلمس ذلك في المواقف المتباينة من علاقة أركون بالاستشراق، فقد اعتبر الكثير من الدارسين أركون مستشرقا في ثوب جديد لأنه الأقدر على تمثل الخطاب الإسلامي من الداخل بذهنية غربية رغم الاختلافات، إلا انه يبقى في جغرافيتها يطورها من

---

[213]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء دار الطليعة، بيروت لبنان، مايو 1982، ص85.

[214]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، مصدر سابق، ص86.

[215] - Lucion Goldmann sionces humaines et philosophie suivi de structuralisme génétique et création littéraire paris Gonthier 1996.

الداخل بحقل مفاهيمي جديد، فلقد تعامل مع التراث بذهنية استشراقية موظفا أدواته يقول عنه التونسي محمد المزوغي" إن أركون مؤمن ومستشرق ولا هو هذا ولا هو ذاك"[216] لكن أركون يصف مثل هذه المواقف بالسطحية غير النابعة من الدراسة المعمقة، لذلك نجده يدعو إلى التأني في إصدار الأحكام بهدف الوقوف على الحقيقة يقول"ربما ظن بعضهم أني تبنيت هذا الموقف المعرفي والمناهج التابعة له، تأثرا بالتيارات العلمية المتتابعة السائدة في الجامعات الغربية وبخاصة بباريس، وربما استنتجوا أني افرض على الإسلام والفكر الإسلامي إشكاليات، ومنهجيات، ومصطلحات، وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوروبي..."[217].

د آمن أركون بانتمائه لأمته وللإنسانية وحاجته إليه يقول"أنا أقوم بهذا العمل أو تلك المهمة بصفتي **عضوا من أعضاء الإسلام ومساهما** في التجربة الإنسانية للوجود" لذلك نجده يحاول تصحيح التصورات وكشف ما فيها من مغالطات في ظل منطق حوار الحضارات وتبادل التجارب ، ومن ثم يصبح رفض الاستشراق باعتباره دخيل على تراثنا رفض للآخر، والحكم على الذات بالانتحار يقول أركون" كم من مرة قصدت خيرا ونويت تحرير العقل العربي من التصورات الخاطئة والتقليد المدرسي والشعارات الباطلة فلاقيت الرفض والهجوم العنيف ضد العلوم الدخيلة والمناهج الغربية البعيدة عن روح العلم الإسلامي"[218].

في هذا النص تعبير عن قلق معرفي، ناتج عن سوء فهم وقراءة إيديولوجية"idéologie"، **لان أعمال** أركون تختلف عن المستشرقين فهو ينظر للتراث من الداخل أما المستشرق فمن الخارج يقول" أنا لا أتحدث عن الفكر العربي الإسلامي من الخارج بل أدرسه من الداخل وبمصطلحاته نفسها، ولذلك ليس لأحد أن يقول بأني أخلع عليه صفات من الخارج من الغرب، وأني أتعامل معه بغير **أدواته ومفهوما ته**"[219].

إن الدراسة الأركونية دراسة ابستيميةépistémè تأخذ بعين الاعتبار البعد ألزماني الذي تشكلت فيه الأنظمة المعرفية وعلاقتها بكل العلوم التي تتعايش في زمن معرفي واحد لتشكيل بنية عقلية واحدة، وهذا

---

[216] - محمد المزوغي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا- **بغداد، دار الجمل**) ، ط1، 2007، ص97.

[217] - محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999، ص13.

[218] - محمد أركون: التراث محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته(ضمن أعمال ندوة التراث وتحديات العصر)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1987، ص206.

[219] - محمد أركون: التراث والموقف النقدي – **حوار- (مواقف)، العدد 40**، بيروت، 1981، ص55.

غائب في الدراسات الإستشراقية التي تعتمد التاريخ الخطي للأفكار، يقول" أن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث والمتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية، ووضعها في إطار رؤية اجتماعية وانتروبولوجية وفلسفية، هو ما أحاول القيام به، إن هذا البرنامج يختلف عن برنامجي بروكلمان g.Prockelman وفؤاد سيزكين f.sezgin المتمثلين في جرد المؤلفات وإحصائها، إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"[220].

هذا يكون أركون قد تجاوز الطريقة الإستشراقية وأخطائها وأحكامها المتعسفة، لأنها خضعت للمركزية الأوروبية والعقلانية الديكارتية، ومن ثم يكون قد وضع العقل الإسلامي خارج الممارسة الإستشراقية، التي تعود إلى مجال معرفي كلاسيكي، ونقد أركون لا يلغي المخيال باسم العقلانية، ولا الشفوي باسم المكتوب، ولا الديني باسم الوضعية العلمية، انه ممارسة إناسية تشمل جميع أبعاد الإنسان، ممارسة منفتحة على كل حقول المعرفة والمناهج العلمية، بعيدا عن التوظيفات الأيديولوجية، باعتماده الدراسة الابستيمية لكل ما أنتجه العقل الاستشراقي والإسلامي على حد سواء.

وقد اعترف حسن حنفي بجهد أركون قائلا" ينتظر منه الغرب مفكرا غربيا إنسلخ من تراثه ولكنه يكتشف فيه محاورا نديا له ينقد الذات كما ينقد الغير فريد في بحثه أصيل في منهجه أصيل في مذهبه قاس في نتائجه، بين بحثه والبحوث الأخرى فرق نوعي يتكلم كأنه يخاطب المستمعين كما يفعل كبار الدعاة بل والأنبياء، يريد إبلاغ رسالته يؤثر في الكل بل ويقنع الكل بقوة حججه ووضوحها يتكلم ببطئ حتى يطلب المستمعون المزيد(...) هو نموذج لمفكر عربي حمل همه في عقله واجتهد حتى ولو اغضب دعاة الاجتهاد"[221] إن موقف حسن حنفي تعبير عن نظرة فاحصة ومدققة لأعمال أركون وللحظة التاريخية الحرجة التي أنجزت فيها، لان هذا النص يحيلنا إلى إشكال هام ومحوري لتعلقه بالتراث والأخر.

---

[220] - Mohamed Arkoun. Pour une critique de la raison islamique. Paris. Maison eue et larose. 1984. P 66..

[221] - حسن حنفي: مفكر الحي اللاتيني، شهادة رفيق(الجزائر نيوز)، العدد 2040، 21-09-2010،ص15.

فإذا وجدنا دعوة للقطيعة مع التراث يعني ضرورة التواصل مع الآخر، أما إذا تحدثنا عن التواصل مع التراث فيعني التصادم مع الآخر وثقافته، لكن أركون له تصور مختلف فهو يدعو إلى الاستفادة من الآخر وما ينتجه من مناهج وأدوات معرفية تمكننا من إعادة النظر في تراثنا، وإعادة تأهيله من جديد بالنقد ليصبح راهنيا، ومن ثم يصبح استقلال السؤال الفلسفي لا يعني الانغلاق على الذات والتصادم مع الآخر، وهنا **يلتقي أركون مع "ناصيف نصار"** في تصوره للاستقلال الفلسفي يقول"«الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني **الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة** الايجابية، **لكن انطلاقا من الذات**"[222] والمطلوب من الفكر العربي استيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية في وضعيتها الحضارية المتميزة، انطلاقا من الذات وهذا لا يعني قطع الصلة نهائيا مع تاريخ **الفلسفة.**

هذا ما حاول أركون إنجازه لان جوهر مشروعه يتأسس على إعادة بناء التراث الإسلامي بإعادة قراءته قراءة علمية، وتحريره من التصورات الايدولوجية، و قراءة المرجعيات قراءة نقدية، لإحداث الأنوار، وقد عبر نصر حامد أبو زيد عن مشروع أركون قائلا" إن المشروع الفكري الآركوني ينبني داخل منظومة الفكر الديني بصفة عامة والفكر الإسلامي بصفة خاصة، وهذا ما يحدد نقط الاختلاف بين منهجه وبين المنهجية الوصفية **الإستشراقية**"[223] والاختلاف لا يعني عدم توظيف أركون لمناهج الاستشراق وأدواته لانجاز قراءته، بل يجب **أن يصاحب التوظيف الوعي النقدي كشكل من أشكال التواصل، والانفتاح الحضاري** بين العقل العربي والعقل الغربي تاريخيا، لكن الانفتاح على الآخر لا يعني الاستغراق فيه، لان الإبداع الفلسفي يعني الاستقلال من التبعية، يقول أبو يعرب المرزوقي" لا يمكن لأمة أن تصبح عظمى إذا ظلت تفاخر بعمل لم يتجاوز فيه التلميذ الأستاذ في فعله وان فاقه أحيانا في المضمون، فمحاكاة الشكل غير محاكاة

---

[222] - ناصيف نصار: التفكير والهجرة، (من التراث الى النهضة العربية الثانية)، دار النهار، بيروت، ط1، 1997، ص10-11.

[223] - حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000، ص ص 107-108.

المضمون(...) أحاكي الإبداعات لأتعلم الإبداع، وأصعب أنواع الإبداع إبداع النظريات فهو جوهر العقل، ومن دونه يصبح الفكر مجرد طحن للكلام الخالي من المعنى، كما هو الشأن فيما يسمى فكرا عندنا".[224]

إن منطق المنفعة يقتضي منا التواصل مع الآخر تواصلا نقديا، ثم العودة إلى مشكلات واقعنا الراهنة يقول الجابري يجب:" الدخول مع ثقافته(الغرب)، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا"[225]، وهذه الدعوة تأتي بعد قراءة في الفكر العربي وكيفية تعامله مع الأخر في صورته الإستشراقية، قراءة كشفت لنا أن التعامل مع الفكر الاستشراقي لم يكن دائما تعاملا علميا صارما موضوعيا، رغم أن أركون يعتبر الإستشراق مرجعا هاما ينبغي التعامل معه تعاملا علميا، في حين لحد الساعة تم التعامل ايدولوجيا انفعاليا، مما خلق التصادم بين الثقافات والأطروحات، فنجد من ينظر للاستشراق وأطروحاته ا استعمار ثقافي وتغريب للذات وتشويه للحقيقة، فقد جعل مثلا "ادوارد سعيد"(1935-2003) الاستشراق مظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي والمعرفي يقول" ينتابني شك في أن انجلترا كانت ستحتل مصر تلك الفترة الطويلة من الزمن وبذلك الأسلوب شديد التنظيم، لو لم تكن مدفوعة بالاستثمار القوي في المعرفة المشرقية"[226] ولا ينكر أركون البعد الإيديولوجي في الدراسات الإستشراقية لخدمة النزعات الاستعمارية، خاصة في القرن التاسع عشر يقول" إذ نجد أن القائمين على نشر الاستعمار في البلدان الإسلامية، يتوجهون للمختصين في الدراسات الإستشراقية ليستمدوا من كتبهم ما لا بد منه لتسيير شؤون الأهالي"[227]. ونفس اللغة يعتمدها بعض المستشرقين في تعاملهم مع النتاج الإسلامي فقد خضع مثلا كتاب "ادوارد سعيد" "الاستشراق" لمراجعات من قبل العديد من المستشرقين أمثال "بيرنارد لويس"، و"كلود كاهين"، و"ماكسيم رودنسون"، لكنها في الغالب محاكمات إيديولوجية، كما تناول مفكري الأمة العربية أعمال المستشرقين كل من زاويته الايدولوجية، مما دفع "بحسن حنفي" أن يدعو إلى البديل المعرفي

---

224 - أبو يعرب المرزوقي- حسن حنفي: العمل والنظر، دمشق، بيروت، دار الفكر المعاصر، ط1، 2003، ص218.

225 - محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت، ط1، ص189.

226 - ادوارد سعيد: الإسلام في عيون الغرب، ترجمة، حيان غربي، دمشق، دار الهدى، ط1، 2005، ص08.

227 - محمد أركون: الدراسات العربية الإسلامية في أوروبا(الأصالة، ع،44)، الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية، 1977، ص98.

في كتابه " علم الاستغراب" في مقابل الاستشراق، وكذلك "عبد الله العروي" تعامل مع الاستشراق تعاملا نقديا. لأن الحضارة الغربية تأسست على مقولة النقد، وهو ما تناوله "هيدجر"M.Heidegger(1889-1976) في أعماله لتفكيك العقل الحداثي يقول" يمكن أن نعتبر أن النقد هو العلامة الفارقة للوعي الحداثي، ومبدأ كل المبادئ الحداثية كالتقدم والعقلانية والتقنية والعلم وغيرها"[228].

و فعل التنوير إقتضى من أركون إلتزام ممارسة النقد الموضوعي على مناهج المستشرقين بهدف تجاوز آلياتهم ومناهجهم، لكن حضور الاستشراق بمقولاته ومفكريه ومناهجه بقوة في أعماله ، جعل البعض يصر على أن أعمال أركون متشبعة بايدولوجية الاستشراق، وهو ما عبر عنه "خالد كبير علال" قائلا" لا يحتاج الباحث إلى عناء كبير ليدرك أن أركون متأثر بالمستشرقين تأثرا كبيرا، لان كتبه مليئة بذلك"[229] ويقول مؤكدا انتماء أركون إلى الدراسات الإستشراقية:" أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم والاعتماد على تراثهم، أما انتقاداته، فبعضها انتقادات شكلية سطحية وبعضها الآخر انتقادات مشبوهة ماكرة تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله"[230] هذا عن بعض المواقف العربية اتجاه مشروع أركون.

كما تعرض أركون للنقد من قبل المستشرقين أنفسهم فمثلا نجد "رون هاليبر" يقول عنه " إن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد، ولكن ليس في الفكر الإسلامي كما يدعي، بل في الفكر الاستشراقي، فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج"[231]، مثل هذه المواقف ساهمت في تشويه حقيقة المشروع الآركوني مما دفعه إلى الرد على كل المشككين سواء كانوا من

---

228 - محمد الشكير: هيدجر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص16.

229 - خالد كبير علال: الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، الجزائر، دار المحب، ط1، 2008، ص355.

230 - المرجع نفسه، ص08.

231 - رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، دمشق، دار الأهالي، ط1، 2001، ص08.

المسلمين أو المستشرقين يقول" أما انأ فأرى الإسلام مفتوحا، اعتبر نفسي مسلما و انسانويا في آن، لقد **اكتشفت ذلك مع مسكويه**"[232].

أي إن اهتمام أركون بالاستشراق كان مبكرا لأنه إحدى المرجعيات المهمة في المشاريع النهضوية.

و للخروج من هذا الإحتباس الحضاري و التغريب الثقافي و الإتجاه إلى التنوير الحقيقي و التحديث الفعلي **ينبغي التأسيس لثقافة الإبداع و الإستقلال، و** هي الدعوة التي حمل لوائها ناصيف نصار في كل كتاباته المهمومة بمشكلات الإنسان العربي، فلنتساءل عن ماهية الإستقلال و شروط الإبداع و آليات التنوير؟.

د– ناصيف نصار والنقد الفلسفي: تناول "ناصيف" شروط النهضة العربية في عدة أعمال منطلقا من عية الفلسفة العربية المعاصرة، فلسفة تكاد تكون غائبة، لأنها لم تستطع التحرر من تاريخ الفلسفة، وهيمنة المذاهب الكبرى، و التحرر في نظر "ناصيف" يتم عن طريق الاستقلال الفلسفي وهو شرط ضروري يمكن المفكر العربي المعاصر من المشاركة الفعالة في الفعل الفلسفي وتجاوز بذلك التبعية لتاريخ الفلسفة، وهذا لا يعني الانغلاق على الذات، وإنما يعني التفاعل والانفتاح والمشاركة الايجابية انطلاقا من الذات، واستيعاب مشكلات المجتمع التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها **الحضارية المتميزة. يقول:** «الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل».[233] ويحدد "ناصيف" مفهوم الاستقلال بمعنيين:

أ- المفهوم العام: إن الاستقلال الفلسفي لا يعني قطع الصل نهائيا مع تاريخ الفلسفة أو الانطلاق من **الصفر يقول ناصيف:**«الاستقلال الذي نقصده ليس بالطبع انطواء على الذات وانقطاعا عن الغير واكتفاء بالنفس، استقلال من هذا النوع في هذا العصر يعني الانتحار، وإنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي **يقوم على الانفتاح والتفاعل** الدائم والمشاركة الايجابية، لكن انطلاقا من الذات»[(1)]،إن الاستقلال بمعناه

---

[232] - نقلا عن رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 118.

[233] - ناصيف نصار،طريق الاستقلال الفلسفي ، مصدر سابق، ص10-11

"النصاري" يرادف مصطلح الإبداع، و الإبداع (création) ضروري للاستقلال وقد تأثر فيه "بزرادشت" و" نتشه" (1844-1900) ، قدرتهم على الإبداع، وهذا ما نجده في كتابه " الفلسفة في معركة الأيديولوجية " يؤكد على أن الإبداع أساس الحداثة الفلسفية وفي رسالته "معنى الحداثة في الفلسفة" يشير انه يتجاوز معنى الحداثة كما هو في الفكر العربي المعاصر (إحياء تجديد، توفيق، إصلاح)، والحداثة التي يقصدها "ناصيف" تعني القدرة على الإبداع الفلسفي، وبدون إبداع فلا **حديث عن حداثة.**

إن الإبداع نقيض التقليد والتقوقع في الأصل والماضي ويختلف عن معناه الأدبي والفني والعلمي، خاصة على مستوى العلاقة بالتراث،[234] **لان الفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، والفعل الفلسفي** يستوعب ماضي الفلسفة كله ويتجاوزه، في حركية تشكيل ذاته التي هي جزء من حركية تشكيل الحياة الاجتماعية العامة. وهذا يعني أن الاستقلال ليس موقفا سلبيا فهو: «لا يعني الانعزال ولا يؤدي إليه بالضرورة، انه يتميز سلبا برفض التبعية والخضوع والاتكالية، ويتميز إيجابا بالحرية والسيادة والمسؤولية».[235]

إذن فعل التفلسف الحقيقي يتميز بالحرية والقدرة على التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا، مسئولا والنقد يبدأ بالذات ثم يتجه للآخر ثانيا، الاستقلال الحقيقي «يستلزم التفاعل، والتفاعل يعني تنفاظ الأطراف بكيانها الخاص(...) فالاستقلال يقتضي المشاركة والإبدع، **والإبداع لا يكون دون استقلال ومشاركة».** [236]

ب- **المفهوم الخاص: (الفلسفي): إن الاستقلال الفلسفي يتطلب:** «تحديد الغير الذي ينبغي أن يتم التفاعل معه، والشروط الخاصة للتفاعل معه، فالغير الذي نعنيه هو تاريخ الفلسفة بالمعنى الواسع، أي التفكير العقلي النظامي في الوجود والمعرفة والعمل في إطار حضارات ثلاث هي:الحضارة اليونانية والحضارة

---

234 - ـ، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابق، ص139.

235 - ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص 209.

236 - المصدر نفسه، ص210.

العربية الإسلامية والحضارة الأوربية الحديثة المعاصرة ».[237] لابد من الانفتاح على تاريخ الفلسفة بهدف تجاوزه عن طريق النقد العقلاني والمنطقي يقول:«الاستقلال في الفلسفة يعني عندنا تقبل النظريات الفلسفية، أيا كان عصره بالنقد المنطقي والسوسيولوجي، وهضم عناصرها الصالحة وتحويلها في عملية أصيلة، انطلاقا من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان».[238] وهنا يتقاطع مفهوم "ناصيف" للاستقلال مع تصور "الجابري" للاستقلال الذي يعني عنده، محاولة التحرر من الغرب عن طريق التواصل النقدي:« أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في ر نقدي، وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا».[239] وإذا كان "ناصيف" يهدف إلى تحرير العقل العربي من تاريخ الفلسفة وهيمنته، فانه يقدم شروط إنتاج فلسفة ولا يطرح إطار الفلسفة الجديدة.

2- شروط الاستقلال الفلسفي:

- الشرط الأول: رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة.[240] ، لأن الاستقلال يعني المشاركة والإبداع وليس تعبيرا عن التبني، ولا يعني قطع الصلة مع المذاهب الفلسفية. وإنما العمل على التجديد والإضافة وفق مقولة الاتصال والانفصال، ومنطق الجدل وهذا ما يعرف بالحداثة الفلسفية، والفيلسوف الحقيقي هو الذي يدخل في علاقة جدلية مع تاريخ الفلسفة، بهدف استيعابه ومحاولة تجاوزه لتشكيل ذاته، وأي محاولة لتقديس أية فلسفة محاولة تؤدي إلى قتل الإبداع.

---

237 - ، ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق ص 210.

238 - المصدر نفسه، ص 31.

239 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر ،دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة ،بيروت ،ط 1،ص189.

240 - ناصيف نصار، طريق الاستقلال ،مصدر سابق ، ،ص211.

ما العقل المبدع فهو القادر على التعامل مع نصوص الفلاسفة الكبار دون النظر إليها على أنها نصوص **كاملة ومقدسة، يقول:«إن الوعي الفلسفي الحقيقي يعرف أن يتعامل مع نصوص العظماء من الفلاسفة** دون أن يعتبرها أصلا كاملا تاما من جميع الوجوه».[241] إن "ناصيف" يرى انه لا يوجد معيار مطلق، في مسالة تفاضل النظريات الفلسفية ويدعو إلى التفاعل مع المذاهب الفكرية بعقلانية، تكون قادرة على تجاوز **مقولة الثبات والمط** ، والتحرر من المذاهب الفلسفية لأنها ترجمة لتجارب شعوب يصعب كشف قوانينها وآلية تأثيرها.

-الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسية وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى، ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها.[242] لان كل وضعية حضارية لها مشكلاتها **المغايرة عن وضعيات** سابقة، وهذه المشكلات الجديدة تحتاج إلي طريقة جديدة تتناسب والمشكلات الجديدة، لذلك لابد من **معاينة المشكلة لمعرفة الطريقة والأدوات اللازمة لحلها، أي عدم التعامل مع مشكلات الحاضر، بمذاهب فلسفية جاهزة.**

وهذا الشرط في رأي" ناصيف" يجنب الفكر العربي مشكلة خطيرة وهي مشكلة الانتقاء والاصطفاء، ومن بين المشكلات التي يراها "ناصيف" مطروحة أمام العقل العربي المعاصر التي يجب التركيز عليها هي مشكلة الوجود التاريخي يقول:« نحن كائنات تاريخية، هذه الحقيقة التي ينبغي أن نتعمق فيها إلي ابعد الحدود الممكنة، كل شيء في وجودنا متعلق بها، وكل حركة من حركاتنا تعبير عنها. التاريخ هو الوسيط الأكبر بين وجودنا الشخصي ووجودنا الطبيعي. لينا إذن أن نبذل من الجهد للإحاطة بمشكلاته وكشف رموزه وأسراره بقدر ما نبذل على صعيد علوم الطبيعة. لقد زال ذلك الانسجام القديم بين الإنسان **والطبيعة وأصبح الإنسان كائنا متصارعا مع الطبيعة ومع نفسه أي مع الطبيعة والتاريخ».**[243] وهذا في

---

241 - ناصيف نصار ، الأيديولوجية على المحك، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص139.

242 - ـــ، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، 212.

وقت الذي عبرت فيها حركة النهضة حتى الآن عن المستوى الأيديولوجي، فإنها بحاجة إلى التعبير عن أبعادها على المستوي الفلسفي،[244] والنظر إلى مشكلة الوجود التاريخي بوصفه الوجود الإنساني لا ينفصل عن النظر في نظام الحياة مباشرة ولا عن النظر في مستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي.

وعندما يكون موضوع الفلسفة قضايا الإنسان كانسان:«الفلسفة نظر عقلي منهجي، في قضايا الإنسان بما هو إنسان وفي الوجود بما هو موجود».[245] إذن ناصيف يرى أن الحقيقة الفلسفية، حقيقة تاريخية لأنها حقيقة تقدمية تتفاعل مع كل الأنشطة الإنسانية، وهنا تطرح إشكالية كون الحقيقة الفلسفية حقيقة نسبية، وهذا هو المبدأ الذي تأخذ به عقلانية" ناصيف"، ولا يعني رفض التراكم المعرفي والتواصل في مجال الفلسفة كما لا يعني هذا الطرح الدعوة إلى الذاتية، لان هذا يناقض روح الفلسفة الحقيقي، باعتبار العقل الفلسفي عقل واحد يقول:«الفلسفة كما أتصورها مبنية على وحدة العقل الفلسفي وعلي تكامل نموه في التاريخ بكيفية تجمع بين التواصل والطفرة، بين الاستمرار والانقطاع، بين الإكمال والنفي»[246] إن العقل الفلسفي في تفاعل مع مختلف النشاطات الإنسانية، وهي لا تعرف الجمود بل في تجديد وحركية مستمرة معا.

- الشرط الثالث: ممارسة النقد والنقد يتطلب علما وافيا بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالاتها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها[247] ولا يعني النقد السطحي المبني علي الجهل، وهناك ثلاث مستويات للنقد يقول:«هكذا يتبين لنا مقدار حاجة (...) النقد. النقد العقلاني المسؤول والخلاق، نقد

---

243 -ـ، نحو مجتمع جديد مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط5، 1995 ، ص9.

244 - ـ، طريق الاستقلال الفلسفي،مصدر سابق، ص219.

245 - ا ناصيف نصار: الفلسفة في معركة الأيديولوجية، مصدر سابقص147.

246 – المصدر نفسه، ص120.

247 - طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص214.

الذات ونقد الآخرين...»[248] وهذا ما أكده "الجابري" في قوله:«إن نقد الآخر شرط لوعي الذات بنفسه، ولكن وعي الذات هو نفسه شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي الواعي مع الآخر».[249]

أ- نقد المنطقي: ويعني عدم النظر للمذاهب الفلسفية على أنها بناءات رياضية دقيقة، لذلك لابد من إدراك ما فيها من نقص وتناقض وعدم التماسك الداخلي، والحكم عليها بالرجوع إلى معيار الحقيقة سواء تماد المقارنة أو النظر في مبادئها ومنطلقاتها، أو إخضاعها للشروط العلمية الثقافية والوضعية التاريخية الاجتماعية التي تحكمت بها عند تكوينها.

ب- النقد الفلسفي: ويتم من خلال تحديد الإشكالية التي انطلق منها المفكر، ثم تحديد الطريقة أو الطرق التي اعتمدها لتحقيق مشروعه، ثم تأتي مرحلة تحليل النظرية العامة، والنظريات الفرعية التي توصل إليها، والكشف عن الأسباب الأيديولوجية في كل فكر، مع مراعاة التطور والتغير في فكر كل فيلسوف يقول "ناصيف":«النقد في الفلسفة محايث لتاريخها، فمن يدرس تاريخ المذاهب الفلسفية من دون الانتباه الدقيق إلى النقد الذي يمارسه بعضها على بعضها الأخر، بصورة صريحة أو غير صريحة، لا يفهم شيئا من المنطق الداخلي لحركته الإبداعية. إننا لا نتحدث ههنا عن الوظيفة النقدية للفلسفة، بل عن ممارسة النقد في ما بين المذاهب الفلسفية »،[250] وبهذه الطريقة يمكن فهم المذاهب الفلسفية فهما موضوعيا دقيقا والتفاعل معها، واستيعاب مضامينها والسيطرة عليها.

ج- النقد التاريخي الحضاري: يتم بإدراك العلاقة بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحي. والذي يعد عامل من عوامل تكوينه يقول:«المهمة الأولي للنقد الفلسفي هي التنبيه إلي تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره

---

248 - المصدر نفسه، ص215.

249 - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص190.

250 - ناصيف نصار، التواصل الفلسفي و المجال التداولي، مجلة المستقبل العربي، العدد (347)، شهر كانون الثاني، يناير، 2008، ،ص33.

وشروطها النظرية».[251] أي أن النقد الفلسفي ينصب على السياق التاريخي لفهم **مضامين المذاهب** الفلسفية وأي مشكلة فلسفية هي مشكلة تاريخية.

- الشرط الرابع: ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة **للبحث،**[252] وهذا الشرط لا يتعلق بتاريخ الفلسفة فقط بل يتعداه إلي مختلف العلوم والأيديولوجية المؤثرة في **الفكر الفلسفي.**

- الشرط الخامس: ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي لان الحقيقة الفلسفية حقيقة **نسبية.**[253]:« **فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لان شروط اكتشاف** الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير(...) ولذلك ليست سلطة العقل سلطة **دوغمائية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة...».**[254]

هذه أهم الشروط التي وضعها "ناصيف" لتحقيق الاستقلال الفلسفي، وهي استجابة للوضعية الراهنة كما يقول محمد عابد الجابري" إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث **قطيعة ابستيم** جية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث **والمعاصر"**[255].

---

[251] ـــ ، التفكير و الهجرة (من التراث إلى النهضة العربية الثانية)، بيروت،1997ص124

[252] ـــ، التواصل الفلسفي والمجال التداولي، مصدر سابق، ص35

[253] - المصدر نفسه ،ص215

[254] ـــ، منطق السلطة، (مدخل إلى فلسفة الأمر)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 295.

[255] - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991، ص19.

كما نجد "طه عبد الرحمان" دعا إلى التأسيس لحداثة إسلامية تكون مغايرة لحداثة الآخر، حداثة تكون نابعة من روح الأمة الإسلامية ومكوناتها الحضارية، حداثة تنبع من الداخل لتكون قادرة على الإبداع والاستقلال، ولإبداع هذا النوع من الحداثة "الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح"[256] ومن المسلمات التي وضعها طه عبد الرحمان للحداثة الإسلامية واستقلال السؤال الفلسفي و لحصول التنوير بدل ثقافة التغريب نذكر[257]:

- إحداث القطيعة والاستقلال عن الوصايا الغربية لأنها تحمل ثقافة استعمارية.
- عدم تقديس العقل ويجب إخضاعه للنقد.
- يجب الربط بين الحداثة والدين.
- الإيمان بالنزعة الإنسانية العالمية.
- من المفاهيم التي يجب ان تقوم عليها الحداثة الإسلامية (الاستقلال، الإبداع، التفعيل، التفصيل، التوسع، التعميم، الرشد، النقد، الشمول).

من خلال هذه المقاربة نستنتج إن استقلال السؤال الفلسفي من الدراسات الإستشراقية و التحرر من هيمنة المذاهب الغربية بعد فعل استيعابها و التواصل مع تاريخ الفلسفة تواصلا نقديا و مع المشكلات الراهنة و مراعاة درجة إنسجام الفكر مع الواقع، و إنتاج جهاز مفاهيمي قادر على إستغراق المشكلات و اتها، و نشر الثقافة العقلانية و العلمية و نقد ثقافة الاسطرة و القداسة هي سبل التنوير، و هي المقولات الاساس في أطروحات كل من "حسن حنفي""محمد أركون" و"محمد عابد الجابري، و "ناصيف نصار"، و" د الرحمان" و فعل التنوير مرهون بممارسة النقد على تراث الانا و مرجعياتها و تراث الآخر و منهجياته، و على الواقع و مشكلاته، و التزام الموضوعية العلمية في إصدار الأحكام، و الابتعاد عن الرؤى الأيديولوجية، و الدخول مع الأخر في حوار نقدي بناء، وفق منطق المنفعة العامة، كما يجب

[256] - طه عبد الرحمان: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص68.

[257] - المصدر نفسه، ص67.

توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة واستيعاب مناهجها، فيجب العودة إلى الذات والانطلاق منها. و التواصل معها، كلنا معنيون بأن ننهم بهموم واقعنا، و عدم مصادرته بالإشتغال بقضايا ليست بقضايانا.و لأن الأنوار الحقيقية تنبعث من الذات.

14-المشاكل الأساسية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر :

- أ. مشكلة الأصالة والمعاصرة

يد: من بين المشكلات التي انهم بها رواد الاصلاح والنهضة والحداثة في فكرنا العربي **المعاصر اشكاية الأصالة والمعاصرة، وهي إشكالية مرتبطة بعلاقة الانا بالآخر**، كما أنها مرتبطة بسؤال تاخرنا وتقدم غيرنا، كما أنا تضعنا أمام الهوة التي تفصلنا عن مجتمعات الحداثة، **والإشكال ينبع عندما يطرح سؤال المرجعيات** التي ينبغي أن نبني عليها رؤيتنا الفلسفية في معالجة قضايانا **الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فالبعض اعتقد أنه ينبغي ا** .ة احياء التراث وبعثه من جديد لكي تحقق الأمة نهضتها وتنجز حداثتها وذلك عبر اعادة تأويل الموروث تأويلا معاصرا لكي يصبح قادرا على مسايرة رهانات العا لم العربي **المعاصرة**، وهناك من تقد بضرورة تجاوز التراث وقطع الصلة معه نهائيا وضرورة الانخراط في منجزات العصر **العلمية والفلسفية، هكذاوجنا انفسنا** أمام مجموعة من الثنائيات **الاصالة والمعاصرة**، التراث والحداثة، القديم والجديد، **لكن** المؤكد أن الفكر العربي المعاصر لم يستطع التحرر من التراث وهو ما عناه "**محمد عابد الجابري**" في قوله **«إن الخطاب العربي مافتئ يكرر نفسه ويطرح نفس المشكلة ويدور حول محور ظل دائما هو قطباه: التراث من جهة والفكر الأوربي من جهة أخرى».**[2]

إن الخطاب العربي المعاصر خطاب لم يستطع التحرر من التراث، فظل مجرد ناقل ومقلدا وهو ما عبر عنه "طه عبد الرحمن"في قوله:« ...**إن القول العربي، إن لفظا أو جملة أو نصا، هو قول مستغرق في التقليد؟ أما ترى أن المتفلسف العربي لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره**،(...) **لا يكاد يزيد**

---

[2] - **محمد عابد الجابري**، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت ط 1، 1988، ص 34

على هذا أو ذاك شيئا يكون من إنشائه».[3] من خلال هذه النصوص يمكن القول إن الخطاب العربي المعاصر خطاب انصهر في الآخر، مما يعني غياب الفعل الفلسفي الأصيل النابع من الذات.

هذه الوضعية هي دفعت ببعض المفكرين في فضائنا التداولي إلى **طرح العقلانية النقدية**rationalisme critique كبديل لكل المناهج التي أثبتت عجزها عن استيعاب الواقع العربي، وهذا يعني محاولة استيعاب التراكم المعرفي أو **التراث**héritage **المنجز بالنقد لجعله يتماشى وروح العصر كما يصبح قادر على مسايرة التحولات المتسارعة**. وبالنقد يتمكن المفكر العربي من نشر المنتوج العلمي والفلسفي وتكريس مناهج البحث العلمي في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، لتتمكن الأمة من الحفاظ على ذاتها **والاستمرار الحضاري**.

ويجب أن يشمل النقد العقل الإسلامي بهدف توفير الشروط التي تمكن العقل من القيام بعدة عمليات **كالتأويل**anagogique **والفهم**comprendre **والتفسير**explication، وقراءة الموروث قراءة ة ونزع القدسية التي طبعت بها طيلة قرون، والعودة للتراث تعني أن التراث له أهمية في بنية الذات العربية وتشكلها، إنه يشكل عاملا هاما في بعث الإبداع، وهو ما عناه "**علي حرب**" في قوله:« **فالتراث لا تتجدد قيمته ولا تعلو مكانته إلا إذا كان موضعا للنظر العقلي والتحليل العلمي».**[1]

إن الإبداع يقتضي جعل التراث فعلا معرفيا منتجا، ومحاولة كشف ما سكت عنه، أو ما لم يكشف، وتحريره من المقدس، وهذا بفعل ممارسة التحليل والتفكيك، لكشف البنية**structure الحقيقية. وإعادة** قراءة التراث الفعال القادر على الاستمرارية، والمطلوب محاولة امتلاك الموروث واستيعابه علميا وعقلانيا **ونقديا.**[2] لنتجاوز أزمتنا الثقافية والدخول في مجرى التاريخ. إن النقد الذاتي للتراث يخلق الوعي الذاتي،

---

[3] - **طه عبد الرحمن** ، فقه الفلسفة القول الفلسفي ، كتاب المفهوم والتاثيل ، ج2 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1 ، ص ص61-62.

[1] - **علي حرب** ،النص والحقيقة (نقد النص).ج1المركز الثقافي العربي، ط2،بيروت ،الدار البيضاء ،1990،ص21.

[2] - **هشام شرابي**، لنقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، **مركز** دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،1990 ، ص10.

وروح الاستقلالية.[3] **لتصبح العقلانية النقدية** منهجا يصلح لدراسة التراكم الفكري، وتحليله واستيعابه وإحداث الاختراق، إنها آليةmécanisme تمكننا من امتلاك الأدوات المعرفية **المعاصرة، القادرة على** داث التجديد إنها منهجية تمكننا من امتلاك ذواتنا، ومواجهة الآخر. هذا ما حاول "ناصيف" القيام به في عملية استنطاق التراث العربي الإسلامي، وتفكيك بنيته لفهم طبيعة العناصر المشكلة لهويتنا وذاتنا **الحضارية،** وقد تناول جملة المفاهيم السياسية **(النظام الطائفي، الدولة، السلطة، الاستبداد، القهر، الملك، النظام الكلي الشمولي، الأمة وغيرها من المفاهيم التي تحتاج مراجعة نقدية لبنيتها.**

إن العقل العربي لم يتمكن من **مراكمة السؤال الفلسفي وتأسيسه على أرضية واضحة ابستيمولوجيا** وفلسفيا، لهذا نجد نوع من الاضطراب وعدم الثقة في الذات وهذا واضح في محاولة البعض القيام بعملية **تنزيل** بعض المفاهيم الجاهزة على واقعنا وهي مفاهيم في الأصل لا تنتمي لفضائنا الإشكالي، وفي المقابل دعى البعض إلى ضرورة العودة إلى معنى**"الإسلام الصّحيح" والأصول الإسلامية "الصّحيحة"، واعادة احياء العلاقة** بالتراث الإسلامي لتعزيز الإيمان، **اعتقادا أن** بهذا الاسلوب يتم احياء المشروع النهضوي، وتدخل مجتمعاتنا مرة ثانية في سيرورة التاريخ بفاعلية، **ومن بين الذين تعرضوا بالنقد لإشكالية الاصالة** لمعاصرة المغربي عبد العزيز الحبابي لانها في رأيه طرحت طرحا سيئا فغالبا ما تم مقاربتها بالمفهوم "الإمِّية (إمَّا...وإمَّا"، يقول الحبابي عن اشكال مقاربة إشكالية الاصالة والمعاصرة في المغرب مايلي:**"لا ترغب الثقافة** المغربية المتجددة في التحرر من الماضي، بل على العكس تريد أن تستمد منه ما يستسيغه الحاضر للانتصار في مجابهة التخلف. فالحاضر، مهما بلغ من تطور، امتداد للماضي، لكن التعبد بتمجيد الأجداد لا يحييهم، كما أن تناسي فضلهم لا يعطينا المعاصرة، فلا ثقافة دون فهم **مجريات الحاضر، ولا معاصرة دون** جذور تاريخية"[258] ويفيد هذا النص ان الحبابي لا يتنكر للتراث بكونه يمثل الاصول(الاصالة)، لكنه يرفض فكرة تقديس الماضي والتقوقع في حضرته، فذلك يؤدي إلى ضعف الأمة، فيصبح مستقبلها في ماضيها مما يحول دون مجاراة المكتشفات العلمية ومنجزات الحداثة التي تقوم على مقولة التجاوز المستمر لاشكال **فقدت صلاحيتها من مناهج وطروحات ومفماهيم،** وهذا لا يعني أن الحبابي يدعونا إلى تبني مقولات

---

(3) - **جورج طرابيشي** ،مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة ،دار الساقي ،بيروت، ط1 ،1993،ص35.

258- يوسف بن عدي، محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المملكة المغربية . الرباط . ط1، 2016، ص105

الحداثة الغربية ومناهجها دون وعي نقدي، فهذا من شأنه ان يخلق ظاهرة الانفصام في جسم الأمة، لأن الأمة إذا فقدت تاريخها فلا يمكن ان تتوجه صوب المستقبل بخطى سليمة، يقول الحبابي: "تتخبط الثقافة المغربية في إشكالية (إما الأصالة وإما المعاصرة) منذ ما يسمى (النهضة)، ولم تصل إلى حل موضوعي؛ لأن **الإشكالية مغلوطة، فالإمية** (Alternative) لا توجد في الواقع؛ لأن الثقافة العربية حالياً، **لا تقوم على** الأصالة (أو) المعاصرة، بل على الأصالة (و) المعاصرة، كلتاهما تؤدي، في الوقت نفسه، دور القطب، ودور **المحور، وتتكامل مع الأخرى**".[259]

نلاحظ أن مسألة **الأصالة والمعاصرة قد احتلت** حيزاً كبيراً في ساحة الفكر العربي منذ بدايات الأولى **التاسيسية لمشروع النهضة العربية الحديثة**، لذلك نجد زكي نجيب محمود هو الآخر من بين الذين انهموا بهذه ضية انهماما جديا، وقد اطلق على هذه القضية **قضية المسلم الجديد وهو المسلم الملتزم بامور دينه** ويؤدي طقوسه بإستمرار عبر التكرار لكنه نفسه يسعى إلى الاستفادة من منجزات الحداثة **من علوم** ومناهج لكي يتمكن من مسايرة روح عصره الذي ينتمي اليه، وهذا لا يتعارض ومعتقداتنا الإيمانية، فالدين أي دين يحث معتنقيه إلى ضرورة اعمال العقل والتدبر في الكون والعمل على اكتشاف قوانينه وفهم اسراره، ولا يتم ذلك إلا عبر التوظيف العقلاني للمعرفة وللتقنيات العلمية التي تتجدد باستمرار اما عبر القطيعة كما أكد باتشلار واما عبر التراكم **بلغة هنري بوانكريه. لكن** إشكالية الفكر العربي المعاصر ترتبط بإشكالية **الإختيار بين** الأنموذج الغربي في **الاقتصاد والسياسة** والتربية **والعلوم التقنية والثقافة العلمانية وبين** الأنموذج التراثي الجاهز بكونه انموذجا أصيلاً يمنح المجتمعات العربية الحصانة الثقافية والفكرية والمنهجية في وجه المنجز الحضاري الغربي واقصد الحداثة وقيمها فيما تعلق بالسياسة أو الدولة الحديثة القائمة على الفصل بين الدين والممارسة السياسية في الفضاءات العمومية، **ومما** سبق يمكننا تصنيف المواقف **إزاء الإختيار بين الأصالة** والمعاصرة إلى ثلاثة **مواقف رئيسة وهي: مواقف** تدعوا إلى المعاصرة والمعاصرة تعني ضرورة تبني الأنموذج الغربي بكونه انموذجا للحداثة والتقدم والتطور وهو أنموذج يفرض نفسه كصيغة علمية علمانية **قادرة على تصور المستقبل** وصناعته، وهذا ماوجدناه عند التيار الليبرالي مع الطهطاوي وخير الدين التونسي، والتيار المادي مع شبلي شميل وحسين مروة وسلامة موسى، أما الموقف الثاني هو التيار السلفي المحافظ وهو تيار يدعو إلى ضرورة استعادة النموذج الإسلامي نموذج السلف أو التجربة الاولى **للإسلام تجربة الصحابة**

[259]- يوسف بن عدي، محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعية، مرجع سابق، 105

والتابعين، أي العودة إلى ماقبل الانحطاط والانحراف وهي لحظة يحددها مالك بن نبي بحكم الموحيدين، لكن التراث تراثات فهناك من يدعو إلى الأخذ بالتراث الاعتزالي والآخر ياخذ بالتراث الأشعري والبعض يدعوا إلى التراث الرشدي والبعض ياخذ بالتراث الصوفي، وكلها دعوات لا تخرج عن محاولة أدلجة التراث في فهمي جدعان الذي يقول": إن هذه " الأدلجة " لم تكن تعني في اية التحليل إلا شيئاً واحداً هو : أن الحاضر عاجز . ب إمكاناته وقدراته الكامنة والصريحة . عن إحداث التغيير المنشود. وأن التراث الذي يشد الناس إليه، هو الذي يملك القوة السحرية على التغيير، وذلك . بطبيعة الحال . بعد توجيه قراءته الوجهة التي تخدم الأهداف المنصوبة"[260] وهكذا فالنهضة تتم عبر العودة إلى الاسلام التأسيس ويمثله الافغاني، في حين الموقف الثالث هو موقف انتقائي يدعو إلى ضرورة التوفيق بين الرؤيتين، وقد أشار زكي نجيب محمود في كتبه"تجديد الفكر العربي"[261] إلى أن المثقفين العرب قد إختلفوا إختلافاً جذريا حول طريقة التعامل مع التراث، ومن المفكرين من يقبل الغرب كله والتراث كله ومنهم من يقبل الغرب كله وقليل من التراث كما فعل طه حسين. ومنهم من ياخذ بالتراث كله وبعض منجزات الحداثة الغربية، كما رأينا مع الإمام محمد عبده، ومنهم من حاول التزام النقد في تعامله مع التراثين الإسلامي والغربي كما هو الشأن مع محمد أركون، كما نجد من مفكرينا من عمد إلى رفض التراثين معا فكانت أطروحاتهم سطحية، ولكننا نجد من مفكرينا من التزم التواصل النقدي مع التارثين أمثال ناصيف نصار معتبرا التواصل النقدي مع المذاهب والنظريات والتيارات الفلسفية الكبرى هو سبيل التأسيس للمشروع النهضوي والحداثي، وكان السؤال المقلق لزكى نجيب محمود هو كيفية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة في عملية مواجهة أزماتنا المعاصرة، يقول:"كيف السبيل إلى دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة لتكون لنا حياة عربية ومعاصرة في آن "[262]. ولا حظ زكي نجيب أن مشكلتنا لغوية بالدرجة الأولى لهذا استدعى الوضعية المنطقية في عملية اعادة تأسيس الخطاب العربي تأسيسا منطقيا وعلميا، لهذا كان يهتم بطرائق التعامل مع التراث والتركيز على الرؤية الفكرية التي تقبع وراء كل قراءة، لكن زكي نجيب في بداية الأمر تعامل مع التراث من موقع الرافض داعيا إلى قطيعة معه نهائيا لأنه سبب تخلفنا عن الحداثة الأوروبية يقول: " لقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد،

---

[260]- فهمي جدعان، نظرية التراث ، دار الشروق، عمان، ص 28-29

[261]- ينظر زكي نجيب محمود، "تجديد الفكر العربي، دار الشروق ،بيروت، 1982

[262]- ينظر زكي نجيب محمود، "تجديد الفكر العربي، دار الشروق ،بيروت، 1982

ولكني كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره، فبدأت بتعصب شديد لإجابة تقول : إنه لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بتراً، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علماً وحضارة، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم، بل إني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون!! على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من أصحاا . وأصحا اليوم هم **أبناء** أوربا وأمريكا بلا نزاع . وإما أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانباً ونترك جانباً، كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال؛ بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة، وربما كان دافعي الخبيء إليها هو إلمامي بشيء من ثقافة أوربا وأمريكا، وجهلي بالتراث العربي جهلاً كاد أن يكون تاماً، والناس.. كما قيل بحق **أعداء ما جهلوا** . ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد **هو نفسه** صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معاً، وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ، مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه... ولولا رجوعي إلى ثقافتي العربية لدخلت القبر **بلا رأس** "،[263] وهكذا تلتقي رؤية زكي ورؤية محمد عابد الجابري في آليات تجديد التراث،[264] فكلاهما أكدا على ضرورة اعادة بعث التراث لانه جزء من هويتنا، لكن ينبغي أن نعود للتراث تحت شرط التحديث، ومن ثمة ضرورة تجاوز القراءة التراثية للتراث، لأن التراث حاضر فينا باستمرار ولا يابى أن يحال إلى الماض طالما لم ننفتح على تراثنا انفتاحا نقديا، لان النقد يجعلنا نحتوي التراث بدلا من احتوائنا، لهذا يؤكد الجابري أن اشكالية الاصالة والمعاصرة لا ترقى إلى مستوى الصراع والتناقض، **ولكننا نؤكد على أن كل** مفكرينا ياخذون بالتراث كل على طريقته، كما يقرون بضرورة الانفتاح على الحداثة وروح العصر، بما يحقق للمجتمعات العربية نهضتها ويجعلها فاعلة في التاريخ الكوني. لكن زكي نجيب محمود طرح سؤالا مهما **ماذا** نقرأ ونأخذ من التراث؟ ويجيب **بضرورة الأخذ ما نستطيع تطبيقه عمليا**، وينبغي في رايه تجاوز والغاء كل المناهج الكلاسيكية التي تجاوزها العلم الحديث، في حين يمكننا اعادة بعث الجانب السلوكي والقيمي، هكذا يقر زكي نجيب محمود بضرورة التحول من ثقافة القول إلى ثقافة الفعل، وننتقل من الرؤية الضيقة إلى

---

[263]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي ، دار الشر وق، القاهرة، ص12-14.

[264]- ينظر محمد عابد الجابري نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1987م

الرؤية الكونية، ونخلص إلى القول أن وظيفة مفكرينا اليوم لا تخرج عن كونهم وكالات اخبارية للغير، لأن **المفكر العربي** لا يزال بعيد عن حقيقة الابداع الاصيل، إننا بحاجة إلى المفكر العضوي الذي يتناول القضايا من الداخل الاجتماعي، ولسنا لمفكر يقوم بقراءة على قراءة لا تخرج عن التكرار والاشهار، غننا بحاجة إلى مفكر جاد منهم بقضايا الواقع ويفكر من موقع المتألم لا من موقع الناصح، لهذا المخرج من اشكالية الاصالة والمعاصرة لا تتم إلا عبر اعادة قراءة التراث قراءة نقدية والتواصل مع المنجز الغربي بعقلانية، والعقلانية تقتضي ضرورة استيعاب المنجز المنهجي من بنيوية **واللسانية** وهيرمينوطيقا وتفكيك ونقد تاريخي **ونقد أركيولوجي وجينيالوجي، وهي** الراسلة التي وجهها أركون لمفكرينا، **من أجل استشراف المستقبل الذي** يشترط توفر الرؤية التاريخية التي تنظر للإنسان في الزمن لا خارجه.

15– ج–فلسفة الانتقال من الوقائع إلى صياغة المفاهيم المجردة.

(مشكلة الكلية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر)

تمهيد: من بين القضايا التي صارت اشكالا في فكرنا العربي المعاصر قضية الابداع المفهومي والتجديد في **المصطلح**، لاننا بحاجة على جهاز مفهومي نابع من فضائنا التداولي العربي المأزوم، جهاز يمكن أن يحل محل المفاهيم الكلاسيكية التي صارت خاوية من المعنى بلغة فيغنشتين لا تعبر عن الواقع ولا تشير إليه حتى، هذا الغياب انتبه اليه مفكري العالم العربي المعاصر أمثال الحبابي والجابري وحسن حنفي وناصيف نصار ومحمد أركون وطه عبد الرحمان وفتحي التريكي ومحمد المصباحي وغيرهم كثير، فحملوا على مسؤوليتهم انتاج مفاهيم تنتمي إلى بيئتنا العربية لكن لها الطابع الكوني، **فعملوا على التحول** بالفلسفة إلى أفق كوني على اعتبار أن التفلسف حق لكل شعوب العالم لأنه يعبر عن حقيقة الاختلاف والتنوع في الرؤية للكون وللإنسان، كما أنه يتيح الفرصة للتواصل مع المغاير مهما كان، لهذا عمل مثلا الحبابي **جادا على تحديد المصطلح وبناء مفاهيم** تعالقية مع الواقع العربي انطلاقا من اللغة العربية ايمانان منه بقدرتها على استيعاب **المفهوم الفلسفي**، فقد حاول تقليص الهوة بين الاطروحات الفكرية والواقع المأزوم، لهذا كان الحبابي يحرص على ضبط المفاهيم وتحديد مدلولاتها في كل قضية يعالجها، بغية ايجاد مكان محايد للفلسفة يستطيع فيه العقل أن ينظر للمسائل بعيدا عن تاثير الأيدولوجية، كما كان همه تمكين المفكر العربي من التعبير عن مشكلاته الوجودية تعبيرا فلسفيا، وإذا تتبعنا مشروع الحبابي في الأعمال التي خلفها لنجدها تدور حول

إشكال مركزي وهو الابداع المفهومي انطلاقا من الواقع المتخلف، لهذا نجده يثير إشكالية علاقة المفهوم بالواقع العربي ومدى انتمائه، كما أثار إشكالية حضور المفاهيم الغربية في المشاريع النهضوية وعلاقتها بالواقع وأشكال تأثيرها على الواقع من ناحية ايجابية أو سلبية، كما أثار إشكالية الحمولة الأيدولوجية للمفاهيم والمصطلحات التي يتلقاها فكرنا العربي في حالة غياب الوعي بهذا الجانب، وكان هدف الحبابي في كل محاولاته تطهير المصطلحات الشائعة في ثقافتنا العربية من ظاهرة القصور والعجز عن استيعاب الواقع ثم التأسيس الواعي لمفاهيم لها انتماء ثقافي، وكل هذا الجهد يندرج في اطار محاولة السيطرة على اشكالية الابداع المفهومي والوقوف على العوائق الابستيمولوجية التي تحول دون ظاهرة الابداع وتسهم في تبعية فكرنا للآخر، لهذا ل عن الكيفية التي تتم بها عملية بناء المفاهيم وتأسيسها في فكرنا العربي **المعاصر؟ الاجابة على هذا الاشكال** ستدعي منا استدعاء بعض النماذج التي تمكننا من الاحاطة بهذا الاشكال، على الرغم من أن كل مفكرينا قد اهموا بهذه القضايا، ومن بين الذين اهتموا بهذه القضية انتبهوا إلى خطورتها الابستيمولوجية كما قلنا الحبابي الذي حاول تأسيس مفاهيم وابداعها على **الطريقة الدولوزية بعيدا عن النقل والمحاكاة، فكان يؤكد على ضرورة تجديد المفاهيم واعادة بنائها أو تبيئتها لكي** تنسجم وواقعنا العربي، ومن المفاهيم التي اعاد بنائها نذكر مفهوم: **الشخصانية، الشخص، الفرد، الحرية،** الدولة، الأمة، الديمقراطية، **الوعي، الأنا، المسؤولية، الحداثة، الشخصانية الاسلامية، الانسان، الكائن،** الواقع، والأصالة والمعاصرة، وغيرها من المفاهيم التي شكلت أطروحته الحداثية، ورؤيته الفلسفيةً، **ويمكننا القول إن** بناء المفاهيم من الإشكاليات التي واجهت كل الشعوب التي اردت التقدم في التاريخ أو تجاوز ذاتها، **لذلك** هناك تساوق بين الحضارة والابداع المفهومي فعملية الابداع تقتضي صبط المفاهيم بدقة وتحديد دلالاتها بوضوح على الطريقة الديكارتية،[265] لكننا عندما نقترب من المصطلحات التي تشكل جهازا مفاهيميا للاطروحات الفلسفية في عالمنا العربي نجدها غير واضحة ويشوبها الغموض مما يتركها عرضة لتاويلات متناقضة، فيعسر الفهم على المتلقي أو القارئ، كما يعسر ردها إلى الواقع، مما تركها عرضة للادلجة حسب تعبير الحبابي، لهذا نبهنا الحبابي إلى ضرورة الانتباه إلى علاقة اللغة بالفكر في عملية

---

[265]- **نصر عارف، الحضارة، الثقافة، المدنية**، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، تصدير الدكتور طه جابر العَلَواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا(الولايات المتحدة الأمريكية،) ط ،1994 ، ص 07

الابداع، وهو الأمر الذي أكده زكي نجيب محمود الذي دعى إلى ضرورة ضبط الالفاظ بدقة لكي تسهل عملية التفكير والتعبير على حد سواء، لان جل الدراسات اكدت أن غموض الفكر سببه فوضى اللغة، وقد اكد برغسون على هذه الظاهرة عندما قال أن سوء اختيار الألفاظ يؤدي بنا إلى طرح اشكالات وهمية مزيفة وغير حقيقية، لهذا اللغة دالة على الفكر كما أكدت جوليا كريستيفيا.[266] لكي ننتج خطابا سليما ينبغي أن تكون الفاظنا دقيقةً لهذا أكد الحبابي علاقة العلاقة الوثيقة بين الفكر واللغة، في قوله: "حقا ينبغيّ تجديد الفكر على اللغة المتجددة، إلا أن أي لغة مهما استوفت شروط الحركة والجدة، وكل فكر مهما كانً توقه إلى الإبداع كبير ا هما معا في حاجة إلى خلفيات ثقافية، وتجارب وتقاليد علمية، وتمارين وجهود فكرية، فبلا ذلك تنحل الرابطة ي تجمعهما، وتتجمد إمكاناتهما متفردين ومتعاونين، فالدقة والوضوح، في اللغة وفي التفكير، يخولان من إحصاء الإمكانات وتمحيصها، فبقدر ما تتقوى الخلفيات الثقافية والفكرية، بقدر ما تزدهر الإمكانات المختلفة لدى الفرد ولدى المجتمع"،[267] آمن الحبابي بأن الانطلاقة الحضارية للعالم العربي مرهونة بذلك التكامل بين الفكر واللغة وبين الفكر والواقع وبين الواقع والامكانات، فهي دعوة لفهم موضوعي للواقع عبر المفهوم المبدع الذي يبدأ بتجديد مفاهيمنا والفاظنا وضبطها وتحديد دلالاتها. لأن الضبط الاصطلاحي اولى مراحل البحث العلمي أو سبيل الولوج لأي علم أو خطاب علمي أو فلسفي، ويمكننا أن نقول أن مفكرينا قد اهتموا بالجانب المصطلحي والمفهومي مدركين أهمية ذلك في عملية النهضة الحقيقة ولا شك الحبابي كانت له مقاصد انطلق منها في عملية نحت المفاهيم وضبط المصطلحات بغية المساهمة في الحركة الاصلاحيةً، فبدأ بعملية تفعيل بعض المفاهيم الاسلامية ركا أن المجتمعات العربية لم تبلغ بعد الوعي الكاف لتنجز حداثتها، لان النهضة تحدث على مستوى الأذهان أولا ثم تتحقق في الواقع السياسي والاقتصادي والمؤسساتي، لهذا بدأ الحبابي بعملية اعادة بناء مفهوم التراث والتاريخ والحاضر والمستقبل، تحديدا ابستيمولوجيا لا ايديولوجيا، لهذا كل نهضة هي نهضة عقلية تبدأ بتصحيح المفاهيم واعادة بنائها لكي تصبح قابلة للتحقق من ناحية اجرائية،[268] إذن عملية بناء المفاهيم هي أولى الخطوات التي بدونها يمكن لمجتمعاتنا صناعة مصيرها بنفسها لهذا الحبابي

---

[266]- إ. بيفردج، البحث العلمي، ت زكريا فهمي، مراجعة أحمد مصطفى أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 149

[267]- الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، ط دار المعارف، القاهرة، 1990م، ص 16

[268]- الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص4-5

كان مدركا أن مجتمعاتنا لا يمكنها انجاز حداثتها بمفاهيم غامضة غير دقيقة مبنية على رؤية غير سليمة، لهذا إذا عدنا إلى مشروع الشخصانية الإسلامية لوجدنا الحبابي منهم بنحت مصطلحاته حريصا على ضبطها ودقتها ووضوحها، معتمدا منهجا واضح الخطوات يبدأ أولا بنقد المفاهيم السائدة ثم يقوم بإعادة بنائها من جديد بناءا سليما، مما يعني أنه كان مدركا أن اللغة العربية إذا أرادت أن تصبح لغة ابداع فهذا هو سبيلها، أي الضبط الاصطلاحي،[269] كما نلمس محاولات الابداع المفهومي في كتابه المتميز "من الحريات إلى التحرر"، أين عمل على اعادة بناء مفهوم الحرية والديمقراطية، ولكن هذه المرة في الفضاء التداولي العربي، أي انطلاقا من الواقع العربي فلاحظ أن هناك قطيعة بين الجانب التنظيري او النظري والجانب الممارساتي يرقى لدرجة التناقض في عالمنا العربي، كما أكد على غموض هذه المفاهيم في ثقافتنا تلك المفاهيم،[270]

ف إلى ذلك تعرض الحبابي للعديد من المفاهيم الرائجة في ثقافتنا العربية دون تحديد مدلولاتها وهي مفاهيم يتم تكرارها وهنا يلتقي بأركون الذي ينبهنا إلى ضرورة استيعاب المفاهيم قبل حق استعمالها، ويؤكد كلاهما على ذلك الانفصال بين الجانب النظري والجانب الاجرائي مما يعني ضرورة القيام بمراجعة شاملة لكل منظومتنا المفاهيميّة وتخليصها من الضبابية التي تسبح فيها، وهذه الضبابية المفهومية نجدها حتى عند كبار المفكرين الذين يدعون قدرتهم على ابداع المفاهيم والتحكم فيها بدقة، لكن ينبغي التنبيه إلى أن مهمة ضبط المصطلحات والمفاهيم صارت عملية مرهقة في زمن التغيرات المتسارعة، إذ يوجد تفاوت واضح بين الحركات العلمية والمفاهيم المعبرة عن ذلك الحراك، أو تلك المكتشفات، لاننا نشهد اليوم تدفق هائل للمصطلحات والمفاهيم دون تحديد وضبط، لكن رغم ذلك سعى الحبابي إلى انجاز المهمة عبر نقد المفاهيم وتحديد علاقتها بالواقع وكيفية التأثير عليه من جهو والتأثير على الذهن الجمعي من جهة ثانية، لهذا ينبغي الانتباه إلى الفهم المغلوط للمفاهيم لانها تولد وعيا زائفا، أو فكرا منحرفا في تعامله مع الواقع، لهذا المفكر مطالب بممارسة النقد على نصوصه وجهازه المفاهيمي كما هو مطالب بتوضيح مفاهيمه ومصطلحاته التي يشتغل عليها، مما يعني ان المفكر في عملية انتاجه لخطاب معين مطالب باستحضار القارئ أو الملتلقي كطرف في فعل الكتابة الابداعية، لهذا ينبغي على المفكر أن يفصح عن مقاصده للقراء، تجنبا لسوء الفهم

---

[269]- الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة،ط2، 1983م، ص20

[270]-الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ط دار المعارف، القاهرة، 1971، ص 15

وهذا ما أكده بول ريكور في مشروعه الفلسفي، لأن المفكر مطالب برفع مستوى وعي الناس بقواقعهم ومستقبلهم وبانتمائهم الإنساني الكوني، وهذا هو معنى الفكر التواصلي يقول الحبابي:"«إن اللسان العربي هو وجه الفكر العربي في التواصلّ، وإنً التواصل مجرد تعبير فكر يتجسد نظريا أو فعليا، كما أنّه معيار لكل فعل مسؤول، به يميز الخطأ من الصواب، والقبيح من الحسن، فإذا لم يكن لنا لسان دقيق مبين، افتقدنا الفكر الصحيح المستقيم".[271] يؤكد الحبابي أن الغموض وعدم دقة المفاهيم يعتبر مظهر من مظاهر التخلف الفكري، ولكن الحبابي نفسه وقع في ظاهروة الغموض وهو ماعبر عنه قائلا:" الملاحظات التيً سنوجهها لكاتب أو لآخر ونحن نناقشه، ملاحظات كثيرا ما تنطبق أيضا على هذه الصفحات؛ لأنّنا نحن كذلكً لا نصل إلى الوضوح المنشود، فهي كذلك لا تصب على أحد عتابا، بل تكتفي بتسجيل ظاهرة عدم الدقةّ في مختلف الخطابات العربية، فكأن الغموض طبيعة أصيلة في تاريخ الولع بالفصاحة اللغوية، منذ العصر الجاهلي حتى عصور الانحطاط التي نمته وأثرته، وعندما واجهنا العصر الحديث بضغوطه الاستعماريةً وتقاعسنا الحضاري ازداد الوضع تأزما، لذلك نعتبر التأمل في هذه الظاهرة سبيلا إلى نقلها من مستوى رضى عشق اللغة لذاتها، إلى صعيد الوعي بوظائفها الطبيعية الحياتية، فبدون ذلك لن يتأتى عبر هذه الرحلة الشائكة، الإسهام في إجلاء الغموض"[272]

مما يعني أن هم الحبابي كان ضرورة تنبيه المهتمين بالشأن الفكري عندنا أن ينتجوا خطابات واضحة المقاصد حتى يتمكنوا من تقليص الهوة بينهم وبين واقعهم، لان الخطابات الغامضة والافكار الملتبسة كانت سببا في غموض رؤيتنا لتراثنا ولحاضرنا ولمستقبلنا ولذاتنا وللآخر، لهذا اهتم الحبابي بمسألة التعريب كآلية من آليات التواصل الحضاري والتعايش في أفق كوني، وهذا لن يتحقق إلا إذا حررنا مصطلحاتنا من جمودها وتكلسها عبر خطوات اجرائية حددها الحبابي في ثلاثة شروط وهي:

أولا: ضرورة التحرر من سلطة الغرب على أذهاننا.

---

[271]- الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ص6

[272]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، ص16

ثانيا: ينبغي التحرر من ظاهرة الانبهار بالآخر والدوني للأنا.

ثالثا: لابد من اعتماد روح المراجعة النقدية لمواقفنا واطروحاتنا ورؤيتنا باستمرار. ونقد العقل المنتج للمفاهيم.[273]

. تنبه الحبابي إلى الخطابات التي تنتج بعيدة عن الواقع العربي في حين يدعي اصحابها أنهم منهمون بمشكلات العالم العربي، هؤلاء في نظر الحبابي زادوا في اغتراب الواقع، يقول الحبابي: "لا يبعد أنً جل الأسئلة التي وضعناها هنا سابقا (حول الفكروبوجيا – فكرولوجيا قومية) لم تطرح بعد على المثقفين العرب، أنّ بعضها طرح بأفكار مسبقة، لأن الأوضاع لم تتبلورً لديهم، فإبهام النظريات يعكس مضامين المفاهيم التي بنيت عليها، والعكس أيضا صحيح، فأدوات التعبيرً تؤثر في النسق بكامله، وربما لم تدرس المعطيات بالقدر الكافي، ميدانيا ونظريا، فذابت رؤانا عن المصيرّ، وتضبب التعبير عنها، إن لم يكن العكس، أي أن ضبابية المفاهيم هي سبب تلاشي تصوراتنا للمصير"،[274] لكن الحبابي يتساءل عن من تقع المسؤولية؟ ولماذا ننتج خطابات غامضة؟ لماذا صرنا عاجزين عن الابداع؟ من هو المسؤول عن القطيعة التي حدثت بين المفكر وواقعهّ؟ ويجيب محملا المفكر ذاته مسؤولية هذه القطيعة لانه يتعمد الغموض ولا يتحرى الوضوح يقوله: " إن أسلوب جل الكتاب العرب المعاصرين يعطي فواكه لها رائحة جذابة، إلا أنّها عديمة الطعم، ووحداتها الحرارية ضئيلة، وفائدتها الغذائية هزيلةً، كتابات منمقة وجميلة تقدم طيفا بلا لون لافتقادها الدقة، والوضوح"[275] وتعود أزمة الغموض إلى تيارين متناقضين، تيار يتنكر للواقع والتراث. وتيار ثاني يدافع عن الواقع والتراث. وكلاهما لم يتمكن من ابداع منهج عبره يقدمه رؤيته للآخر ويقنع بها، لأن الذي يدافع يلجأ إلى لغة العواطف وفي بعض الاحايين يستعمل العنف عبر التشهير بالخصوصم وتشنيعهم وتشويههم، فالمدافع، في حين التيار الثاني يلجا إلى اساليب السخرية والتعال والتجريد، وهكذا لاحظ الحبابي أن الأول حجته ضعيفة منهجيا واتلثاني بالغ في التجريد فصارت مفاهيمه فارغة خاوية من المعنى، وهكذا كانت النتيجة سوء الفهم وتعدد التأويلات وصراعها، ودخلت الأمة في فوضى التأويل وفوضى المعنى وتعدده. لكن الحبابي لم يكتف بالجانب النظري فحب بل حاول من ناحية اجرائية اعادة ضبط بعض المصطلحات

---

[273]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، مرجع سابق، ص26

[274]- نفسه، ص38

[275]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، مرجع سابق، ص10

مثل مفهوم التعريب، وقد وضع شروط في عملية اعادة البناء والتصحيح والضبط منها: -ما المقصود من المفهوم؟ -ما محصلة إنجازه؟ وفي السؤال الأول يسعى إلى التأسيس النظري من خلال تأسيس لغوي واضح، وتأسيس اصطلاحي مبني على واقع في بيئة المفهوم، في حين يعمد في السؤال الثاني إلى قياس مدى النتائج التي نتجت عن استخدامات المفهوم، وهكذا جم الحبابي بين الجانب النظري والاجرائي، ويتأكد هذا جليا في قول الحبابي: "إن (تعريب) شعار واختيار سياسي- سياسة التعليم - وثقافي ووطني، إنّه مجموع نوايا وأفعال، فلا مندوحة لمن يود أن يتفحص هذا المفهوم منً التحري حتى لا يفصله عن نتائجه، فكون التعريب مناهج وعمليات، وأمانة والتزاما، يفرض قبل الحكم لهً أو عليه، أن ينظر إليه من حيث إجرائياته، لقد تجاوز لفظيته، وبات سلوكا وأخلاقا، فهو إذن خاضع لمعايير مجتمعية، أي قابل للمحاسبة وأحكام القيمة"،[276] كما اهتم الحبابي بالجانب اللغوي في عملية اعادة بناء المفهوم أو تحديده، وهكذا تعامل مع باقي المصطلحات مثل الديمقراطية، الدولة، الشعب، لكنه اكتشف مدى قصور اللغةّ لهذا تجاوز التأسيس المعجمي، كما تجاوز التأسيس اللساني وذهب إلى تناول المفهوم في أوساط عدة ومباحث مختلفة، فكان يقوم بعقد مقارنات. ويؤكد الحبابي أن التخلف ليس تخلف في اللغة وانما في الفكر، لهذا يدعو إلى ضرورة تحديث المعاجم ونشرها وتعميمها يقول:"يجب على المجامع أن تنظم شبكات لتوزيع منشوراتها داخل كل المعاهد التعليمية، في مجموع العالم العربي، بالوسائل التي تخول الإسراع في الخطوات، فيماشي سيرها صيرورة التكنولوجيا، والعلوم الطبيعية والاقتصاد والعلوم الإنسانية، فالمعاهد العليا والجامعات كالمجامع مطالبة هي كذلك بأن تسهم في خلق القدرة على الابتكار عند الطلاب، وبأن تحارب القوميات الطائفية التي تجعل كل قطر من العالم العربي يفضل لهجاته ودارجاته على الألفاظ والتعابير الجارية في باقي أو جل الأقطار الأخرى"،[277] لهذا حضرنا الحبابي من اشكاية اسقاط المفهوم على بيئة غير البيئة التي نشا فيها، كما نبهنا إلى الحذر من التعصب للمفاهيم وهذا يدخل في دائرة مايسميه الفكرولوجيا، والفكرولوجيا ترتبط غالبا بعرق أو قوميةّ ويؤكد على أن الماركسي الفرنسي أو الألماني على الرغم من اختلافهم لغةً وجنسا، لكنهم يكونون إلى اتجاه فكري يتخذون مواقف متشابهة من تلك القضايا، ويتفقون منهجيا في تحليلهمّ للقضايا، والأمر نفسه ينطبق على الوجوديين، حيث إن كيير كغادر الدانماركي المسيحي، وهايدجر

[276]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، ص9

[277]- الحبابي، مفاهيم مبهمة، ص6

الألماني البروتستانتي، وسارتر الفرنسي الإلحادي، وليفيناس الفرنسي اليهودي كلهم - **عند** الحبابي - **يلتقون** في نقطة الانطلاق الأولى وكيفية وعي الوجود، وإن كانوا من ثقافات ولغات وأجناس وأديان مختلفة، **مما يعني أن عملية ابداع المفاهيم لا ترتبط بالجغرافيا،** انما ترتبط بدرجة وعي المفكر بهموم مجتمعه واندماجه عاطفيا في مشكلاته،[278] نخلص في نهاية عرض اشكالية الابداع المفهومي في فكرنا العربي المعاصر إلى أن عملية تفكيك المفاهيم واعادة بنائها ينبغي أن تمر بمراحل أهما: **ضرورة تفكيك المفهوم بتحديد بنيته الأساسية والثانوية، كما ينبغي تحديد شبكة العلاقات بين مكوناته الأساسية والفرعية.وتفعيل** المفهوم في **الأنساق المعرفية.** عبر **تفعيلا**لمفهوم في الواقع العملي المعيش. **والابداع الحقيقي هو الذي ينبع من المشكلات الماثلة أمام الذات.**

من تأليف: الشريف زروخي

[278]- نفسه، 18