**محاضرات مشاريع الفكر العربي النعاصر**

**المحاضرة الأولى: مدخل لدراسة مشاريع الفكر العربي المعاصر**

يهدف المقياس إلى تمكين الطالب من الالمام بأهم وأبرز المشاريع التي ظهرت في الفكر العربي والاسلامي المعاصر من خلا المحاورالتالية:

**- مدخل لدراسة المشاريع الفكرية العربية المعاصرة**

 **مشروع الجابري الفكري**

**- المشروع الماركسي (حسين مروة، طيب تيزيني، عبد الله العروي،...)**

عندما ننظر إلى مسار الجابري، نلاحظ أنّ كلّ مؤلَّفٍ من مؤلَّفاته يمثّل مرحلةً من المراحل المتداخلة، التي ترمي إلى إنجاز مشروع فكريّ متكامل، ينمو ويتطوّر بحسب الإشكاليّات الجديدة التي تفرض نفسَها عليه، وللإجابة على المشاكل التي تخلّقتْ من العمل السابق. إنّه مشروعٌ ينتظمه ناظمٌ واحد، هو الرغبةُ في اكتساب رؤية جديدة شموليّة إزاء مشاكل الفكر العربيّ المعاصر، تخلّصُه من الإشكالات التي وضعته فيها الرؤى القديمةُ، وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكلّ، وتربط الحاضرَ بالماضي في اتجاه المستقبل.

هذا لا يعني أنّ الراحل قد خطّط لنفسه هذا المسار؛ فلقد عبّر غيرَ مرّة عن رفضه الحديث عن "ضربٍ من التخطيط المسبّق" يوجِّه أعمالَه، مؤكّدًا "صُدْفيّة" التعالقات التي حكمتْ كتاباته. وإذا كان أميلَ إلى اعتبار كلّ مشروع من مشاريعه محاولةً مكتفيةً بنفسها، نشأتْ عن تحدٍّ أمْلتْه سياقاتٌ محدّدة، فإنّه لا تفوتُنا وحدةُ التوجّه الفكريّ نحو إعادة بناء المستقبل، ومعالجةُ القضايا الجديدة باستثمار التراث العربيّ الإسلاميّ والمناهج الحديثة بعد تبيئتها.

توظيفُ الجابري للماضي في النظر إلى المستقبل، وتوظيفُ المستقبل في النظر إلى الماضي، وبعبارة أخرى، التفكيرُ في المستقبل بوصفه تجاوزًا للحاضر والمستقبل: هذه هي السماتُ الغالبة على كتابات صاحب نقد العقل العربيّ. والهدف هو التحرّرُ من قيود الماضي، ومن أوهام المستقبل معًا. ومعروفٌ أنّ الرجوعَ إلى الماضي، وإعادةَ بنائه بالصورة التي تجعل من المستقبل نتيجةً "طبيعيّةً" له، من مرتكزات فكر النهضة الأوروبيّة. كما أنّ الدعوة إلى القطع مع التراث تلخِّص الأطروحةَ التي ارتبط بها فكرُ "ما بعد الحداثة" بعد ثورة نيتشه على هيجل، وهي الثورة التي تتلخّص "في الدعوة إلى إحلال الجينيالوجيا، أو نقد الأصول، محلَّ فلسفة التاريخ التي تنطلق من بناء الأصول... وإذن فالمطلوب ’اليوم‘ هو تحريرُ التاريخ من العقل، والعقل من التاريخ، لا بل تحرير الماضي من المستقبل، والمستقبل من الماضي"(1).

وفيلسوف "العقل العربيّ" يرى أنّ تحرير المستقبل من الماضي إنما يتمّ عبر إعادة بناء الماضي، لا عبر إلغائه. بل إنّه يعتبر “تحريرَ الماضي من المستقبل” شرطًا في عمليّة البناء؛ بمعنى أنّه يجب تجنّبُ قراءة طموحاتنا أو مخاوفنا المستقبليّة في الماضي، أيْ إسقاطِها عليه، ومن ثم "اكتشافِها" فيه.

وهكذا سار التوجّه الفكريّ للجابري نحو إعادة قراءة تراثنا الثقافيّ، والبحثِ عن الطريق الذي يقودنا إلى فهمه في تاريخيّته أولًا، ومن أجل استثماره في إيجاد موقفٍ راهنٍ من قضايانا الفكريّة ثانيًا. وما تتميّز به قراءتُه أنّه أراد لها أن تكون قراءةً إبستيمولوجيّة، واعيةً بأنّ السبيلَ الوحيد للتحرّر من الهاجس الايديولوجيّ هو الوعيُ بحضوره؛ ذلك أنّ الوعي بالدافع الايدبولوجيّ "خيرٌ لنا ألفَ مرّة من أن نُغفله، فنتحدثَ حديثًا إيديولوجيًّا ونحن نعتقد أنّنا براءٌ من الإيديولوجيا."(2) ولم يكن اهتمامُ الجابري بالإبستيمولوجيا إلّا من أجل توظيفها "غرضيًّا،" لكونها تمدّنا بمفاهيمَ وأدواتٍ إجرائيّة تساعد على قراءة التراث قراءةً معاصرة، وعلى استثمار عناصره الإيجابيّة في تطلّعاتنا الراهنة.

عندما يدرس صاحبُ نقد الخطاب العربيّ المعاصر التراثَ فإنّه يفعل ذلك من أجل إعادة تأسيس الذات العربيّة على أسسٍ جديدةٍ ترتكز على العقلانية الرشديّة. وإعادةُ تأسيس الذات تتطلّب، بالنسبة إلى الجابري، ما يسمّيه "الاستقلالَ التاريخيّ،" أي "التحرّرَ" من الفكر الأوروبيّ ومن التراث معًا؛ بمعنى امتلاكهما بعد فحصٍ نقديّ، تكون الذاتُ خلاله مالكةً لزمام أمرها، غيرَ مندمجةٍ في موضوعها، بل تعمل على دمجه فيها وعلى احتوائه بقدر حاجتها.

هذا الاستقلال التاريخيّ لن يتأتّى لنا إلّا بعقلٍ جديد، ومن ثم ضرورة نقد "العقل العربيّ." وهذا النقد لم يكن شعارًا إيديولوجيًّا للمدح أو القدح، وإنما دراسةً للقوانين العامّة المؤثّرة في تكوين هذا العقل؛ تلك النظمِ المعرفيّةِ التي أسّستْها ظروفٌ آنيّةٌ، وجعلتها تَحْكم هذا العقل، وتتسلّط على رؤية الفرد العربيّ إلى الأشياء. وهكذا توصّل الجابري إلى أنّ سرّ تخلّفنا يرجع إلى "البنية المحصَّلة" من النظُم المعرفيّة الثلاثة (البيان والعرفان والبرهان)، وإلى البنية المعرفيّة اللاشعوريّة التي تؤسِّس التفكيرَ وتوجّهه داخل الثقافة العربيّة الإسلاميّة ككل.

ومن هنا تبرز أهميّةُ وراهنيّةُ دعوته إلى "عصر تدوينٍ جديد" لتكوين "عقلٍ عربيّ" جديد، جاعلًا من إعادة ترتيب تراثنا الطريقَ نحو ذلك. ذلك أنّ ترتيبَ التراث في سياقه التاريخيّ، معتمدين على الاستقراء والاستنتاج والمقاصد والكلّيّات والنظرة التاريخيّة، متحرّرين من سلطة اللفظ وسلطة القياس الفقهيّ وسلطة التجويز، عمليّةٌ تستلزم عقلًا. ومن هذه الممارسة سيتكوّن لدينا عقلٌ خاصّ. وسيتجدّد "العقلُ العربيّ" من هذه الممارسة النقديّة للتراث العربيّ.

وتشاء الأقدارُ أن ينهي الراحلُ مسيرتَه الفكريّة بتفسير القرآن الكريم، ودافعُه إلى ذلك تلك السهولةُ التي أصبح يتعامل بها "العربُ" مع النصّ المقدّس؛ فبسهولةٍ غريبةٍ يتمّ الاستشهادُ بآيةٍ وتكفيرُ البعض. وقد أبرز الجابري أنّ التعامل مع هذا النصّ يستلزم شروطًا معيّنةً لفهمه، وأنّ السبيل الأمثل لفهمه هو: الاعتمادُ على ترتيب النزول، وشرحُ المعاني وفق مسار التنزيل وتساوقِه مع السيرة النبويّة والدعوة.

كثيرًا ما صرّح الجابري بأنّه يمارس السياسةَ في الثقافة. وقد تبيّن لنا ممّا سبق أنّه انتصر للعقلانيّة وللعقل. وتحكيمُ العقل معناه الخروجَ من مرحلة التبعيّة للآخر، سواءٌ تمثّل في الفكر الغربيّ المعاصر أو في التراث العربيّ الإسلاميّ، والمضيَ قدمًا في بناء دولة الحق والقانون.

**الهوامش:**

 (1) - محاضرة "مستقبل العرب في ظل النظام الدوليّ،" نادي العروبة، 1992

(2) - نحن والتراث.

**المحاضرة الثانية: تصنيف المشاريع الفكرية العربية المعاصرة**

إن الصدمة الحضارية التي تلقتها الشعوب العربية منذ بداية

الحركات الاســتعمارية الغربية التي بدأت باحتلال فرنســا

لمصر عام 1798م ثم الاحتلال الإنجليزي لها عام 1882م ثم توالى

احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق

العربي وليبيا وتونس والمغرب من المغــرب العربي، إن هذه

الصدمة ولــدت الوعي بمدى ما أحرزه الغربيــون من تقد

التخلف الذي تعاني منه الشعوب العربية بسبب ظروف هي خارجة

عــن ارادتها في كل الأحــوال؛ حيث إن التدهور الفكــري للعالمين

العربي والاســلامي قد بدأ منذ القرن الرابع عشــر الميلادي وهو

القرن الذي شــهد ظهــور ابن خلــدون ووفاته مــن دون أن يتلقف

المســلمون والعرب اجتهاداته الفكرية في إقامة نهضة فكرية على

أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقي السلبي لفكر

ابن خلدون من قبل العرب والمســلمين كان نتيجة من نتائج توقف

الاجتهاد ووأد النزعة العقلية في الفلســفة الإسلامية منذ نكبة ابنهما بداية

رشد في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذين التاريخين تحديدا

ركود وجمود الفكر العربي والاســلامي في مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقي فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملي التجريبي التاريخي والاقتصادي والسياسي بأهمية العقل والاجتماعي لدى ابن خلدون، كان التلقي والتفاعل الغربي واعيا الرشدي، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأســيس العلمي للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

 إن هذا التلقي الايجابي للعقلانية الرشدية، والتجريبية ـ العملية

من الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذي ألقي في تقد الخلدونية سب المياه الراكدة على الصعيد الغربي، بينما كان العرب والمســلمون آنذاك آخذين في الاتجاه إلى السكون الفكري والجمود العقائدي. ولم يكن ممكنا لهذا الجمــود أن ينتهي بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية في الأزهر الشريف أو في غيره من أماكن الدرس والبحث العلمي في كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودي لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودي والقوة الفتاكة التي حملها معه المحتل كانت لا بد أن حدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التي استكانت لحكامها أن المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطني ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت في ثنايا ذلــك حركات الإصلاح الدينــي؛ فمن رفاعة الطهطــاوي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر، ومن خير الدين التونسي في تونس إلى عبد الحميد بن باديــس في الجزائر وغيرهم كثيرون في بعض البلدا مــن المفكرين، جيل منصــور فهمي وأحمد لطفي الســيد ومصطفى وعلي ً العربية الأخرى. وظهر في وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلا جديدا

عبد الرازق وساطع الحصري وسلامة موسى وإســماعيل أدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويري حاول عبر تياراته المختلفة من الإســلام السياسي إلى اليسار الاشتراكي والليبرالية الرأسمالية وهي تيارات تراوحت المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

أن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث بين الدعوة إلى التراث والتحص والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفي أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذي بدأت معه المشاريع

الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابي في المغرب وعثمان بدوي وزكي نجيــب محمود وتوفيق أمين وابراهيــم مدكور وعبد الرحم الطويل ويوسف كرم ويحيى هويدي وزكريا ابراهيم في مصر، وحسين مروة وحســن صعب ورينيه حبشــي وأدونيس في لبنان، والطيب تيزيني وصادق جلال العظــم في ســوريا. إن هؤلاء وغيرهــم كثيرون في الفكــر العربي مــن المفكرين المعاصــر خلفوا جيــلا جديدا

الذين واصلوا الطريق في محاولة إبداع مشاريع الثوابت وتتطلع إلى التغيير وخاصة فكرية تهز في أعقاب هزيمة 1967م التــي زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومي العربي وأعادت إلى الأذهــان محنة الصــدام الأول بيــن الحضارة في المســتعمرين وبيــن العرب الغربيــة ممثلة الذين لــم يكونوا قــد خرجوا بعد مــن محنة الجمــود التي رانــت على عقولهم منــذ القرن الرابع عشــر، أعادت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقنيوالمخابراتي الغربي وبين خطابية وعفوية القرار وعدم جاهزيته بعد للتحدي الحضاري القائم على التقدم العلمــي والقياس الموضوعي للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

ان محنة 1967م سواء ممن تحدثنا عنهم في إن هذا الجيل الذي ظهر إب

 الجيل الثالث أو ممن خلفوهــم في الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا بقضايا الواقع المر الذي وأكثر التحاما عبء صياغات جديدة أكثر وضوحــا يعاني منه الانسان العربي منذ ذلك التاريخ.

يمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية في ثلاثة اتجاهات فيما يلي على لنحو التالي:

1 ـ المشــاريع الفكرية التي اســتندت إلى الموروث من دون الوافد؛

وأمثلتهــا كثيرة نذكــر منها: إحياء تــراث ابن تيمية علــى يد محمد بن

عبد الوهاب، وإحياء التراث السلفي على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشــيد رضا وحسن البنا وســيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالي ومحمد متولي الشــعراوي ويوســف القرضاوي وحســن الترابي وراشــد الغنوشــي وغيرهم كثيرون، وإحياء التراث الاعتزالي مع بمحمود قاسم ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبو زيد محمد عبده مرورا ومحمد صالــح وغيرهم كثيــرون، وإحياء التراث الأشــعري مع مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشــار ومحمد عبد الهادي أبو ريدة وحتى أحمد صبحي ومصطفى لبيب وفيصل بدير عون، وإحياء الفكر الفلسفي العقلاني مع ابراهيم مدكــور وعثمان أمين وأحمد فــؤاد الأهواني وعاطف العراقي وزينب الخضيري وغيرهم كثيــرون، وإحياء الاتجاه الصوفي مع مصطفى حلمي وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازاني وأحمد الجزار وإبراهيم ياسين وجمال المرزوقي وغيرهم كثيرون.

2 ـ المشاريع التي استندت إلى الوافد الغربي من دون الاهتمام بالموروث، كثيرة، منها اســتنبات الوجودية في الفكــر العربي منذ محمد

وأمثلتها أيضا بالزمان الوجودي عند عبد الرحم عزيز الحبابي والشخصانية الوجودية مرورا بدوي وحتــى كتابــات زكريا ابراهيــم وفؤاد كامــل وأنيس منصــور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية بعزمي إســلام ومحمود

فــي الفكر العربي على يد زكــي نجيب محمود مرورا زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين ومحمود إسماعيل. أما التيار اليساري

الذي حاول زرع الماركسية في الفكر العربي فتمثل في عبد االله العروي ومحمود تيزيني وحتى حســين أمين العالم وصادق جلال العظم وحســين مروة وطي عبد الرازق وابراهيم العيســوي وأمين اســكندر وأنور مغيــث، ويقابله التيار المثالي العقلاني الأفلاطوني الديكارتي الكانطي الهيغلي ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيري وتوفيق الطويل وعبد الغفار مكاوي وأميرة مطر.

وحســن صعب ورينيه حبشــي وزكريا ابراهيم وإمام عبد الفتاح إمام ويوسف ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

3 ـ المشــاريع التي حاولت التوفيق بين الوافد والموروث؛ وأمثلته أيضا

عديدة لكــن أهمها في اعتقادي أربعة؛ يأتي على رأســها المشــروع الفكري الضخــم لزكي نجيب محمــود في كتابيه الشــهيرين تجديــد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري وسائر كتاباته الأخرى التي أبرزها؛ ثقافتنا في مواجهة العصر، مجتمــع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومــن زاوية فلســفية، وتجلياتها في مقالاتــه في المجلات والصحف المصريــة والعربية وخاصة فــي مجلة الفكــر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابري في مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث، بنية العقل العربي، وتكوين العقل العربي، ونقد العقل السياســي والخطاب وجهات نظر العربي المعاصر، واشكاليات الفكر العربي المعاصر، ومشروع طيب تيزيني الــذي يقدم رؤية جديدة للفكــر العربي من العصر الجاهلــي حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة» كمقدمة نظرية تلاها يدرس فيها كل مراحل الفكر العربي حتى بحســب مخططه أحد عشــر جزء المرحلتين المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه المشاريع الأربعة هومشــروع حســن حنفي الذي بدأه مــن الإطار النظــري في كتابــه «التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم».

سلامة وناصيف نص وهناك من يمثلون البنيوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال محمد عابد الجابري من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، كمــا أن هناك من يمثلون التفكيكية مــن أمثال عبد الكبير الخطيبــي وعبد الســلام بن عبد العالي وعلــي أومليل من المغــرب وفتحي التريكي من تونس وكذلك محمد أركــون الزواوي بغورة من الجزائر وأيضا مطــاع صفدي وعلي حــرب من لبنــان، وثمة تيــار يناصــر الظاهراتية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حســن حنفي ومحمود رجب وســعيد توفيق في مصر وأدونيس وانطوان خوري من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر ويمثله شبلي شميل وفرح العلمي العلماني عموما انطون ونقولا حداد واســماعيل مظهر وســلامة بزكي نجيب محمــود ومراد وهبة موســى مرورا وفؤاد زكريــا وأنــور عبد الملك ومحمــود أمين العالم وحتى مصطفى ســويف وأحمد مســتجير وشوقي جلال ومصطفى فهمي وأحمد شوقي ويمنى الخولي وغيرهم كثيرون.

ثم توالت مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمســة مجلدات؛ من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء؛ والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء؛ ومن النص إلى الواقع، وصدر في مجلدين؛ ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكري وتمثل له. أذكر منها قضايا معاصرة، ومقدمة في علم الاســتغراب، طبيعيا امتدادا وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن اسبينوزا وفيشت تبت حول هذه المشاريع عشــرات الدراسات ووجهت سهام النقد ولقد ك إذا قلــت بوجه عــام إن أبرز هذه إلــى معظمها، ولعلــي لا أضيف جديــدا الانتقادات هي مــا يوجهه كل فريق إلــى الفريق الآخر؛ فدعــاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون في الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعي بالهوية الإسلامية واستلهام العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرانية والنهل مــن الفكر الغربي والعلوم الغربية للقطيعة مع تراثنا الفكري وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، الحديثة هم دعاة للغزو الثقافي الذي من شأنه القضاء على التراث الفكري، ومن ثم فهم في نظرهم تغريبيون وعلى الهوية وتكريس للعجز عن اللحــاق بالتقدم الغربي من منظورنا العربي المختلف. أما دعــاة العصرانية فهم يعتبرون أن دعــاة الأصالة والعودة إلى التفكير في التراث واهمون إذ ينشــدون التقدم من تراث لم يعــد صالحا إحيائه مضيعة للوقت والجهد. إذ إن ما صلح منه قد انسل في حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع العصر والأخذ بأسباب التقدم الغربي من دون الالتفات إلى الوراء إذ لا يمكن ومهما كانت للماضي مهما كان عظيما أن يعيش الإنســان، أي إنسان أســيرا درجة التقدم الذي تحقق فيه ! وبالطبع فإن هذه الانتقادات العامة تنطبق بدرجات متفاوتة على الصور المتعددة لكل من دعاة العودة إلى التراث والاستفادة من السلف الصالح وما حققوه من تقدم، وكذلك على الصور المتعددة لدعاة الاستفادة من فلسفات العصر مباشــرة من دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه من الرأي الآخر ويقلل من قيمة كان من السهل على أي من الفريقين أن يسف موقفه إزاء تحقيق النهضة المنشــودة والمشاركة في حضارة العصر في الوقت الذي يعزز فيه من موقفــه وتعضيــده بمختلــف الحجج والأســانيد الفكرية والعقائدية. وفي إطــار ذلــك الصــراع بيــن الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ يقف الموقف الوسطي المطلوب؛ فنحن معاصرون ً لأن أصحابه يــرون أن كلا منهما قد تطرف ولم نحيا العصر وحضارته، كما أننــا أصحاب هوية حضاريــة مختلفة ننتمي من خلالها إلى تراث فكــري عريق حقق التقدم في مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر في امكانية تجديد وتحديث التــراث من خلال قراءتــه وإعادة إحياء مــا يمكن إحياؤه منــه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل في ظلها التقليد مع التبعية، ويتجــاور في ظلها الجديد مع القديم حيــث يتوافقان من خلال أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة إليها كل مفك بآليات عديدة نبين التراث والتجديد، وبين الأصالة والمعاصرة.

**المحاضرة الثالثة: إتجاهات في الفكر العربي المعاصر**

اذا ماتركنا الابداع جانباً فسوف نصبح في مؤخرة ركب الانسانية عبدالوهاب النعيمي واجه المفكرون العرب منذ اواخر القرن الثامن عشر تحديات كبيرة، ووجهوا لانفسهم سؤالا مركزيا هو: (لماذا تخلفنا... وتقدم غيرنا؟.ز). وكانت الاجابة بحجم السؤال حيث ذهب المفكرون مذاهب شتى، فهناك من رأى بأن الابتعاد عن الدين هو السبب وهناك من قال ان عدم اللحاق بالغرب هو السبب وثالث حاول التوفيق بين استلهام منجزات الغرب مع الحفاظ على اسس وتقاليد الأمة العربية وخصائصها الدينية. وهنا لابد لنا من تأضير حقيقة مهمة وهي ان الفكر العربي المعاصر، والفكر الفلسفي العربي بوجه خاص يواجه تحديات داخلية وخارجية تلقي على عاتق المفكرين والفلاسفة العرب مسؤوليات جمة ليس في لدفاع عن تفاصيل ومفردات هذا الفكر وحسب وانما في وضع الأسس والركائز التي تساعد الانسان العربي على فهم حقائق الكون والحياة والتسلح بنظرة علمية شمولية لكل المشكلات الفكرية التي تعترضه. في ضوء هذا الحقائق:

\*كيف يتم خلق تركيبة فكرية جديدة في ضوء تصورات وطنية وقومية تسهم في بناء الانسان العربي وتساعده في تحقيق مشروعه النهضوي المستقبلي على أسس ودعائم راسخة..؟ بهذا السؤال الكبير ابتدأنا رحلة الحوار مع الاستاذ الدكتور ابراهيم خليل العلاف استاذ التاريخ وتاريخ الفكر الفلسفي العربي المعاصر في جامعة الموصل الذي قام بوضع وتأليف 25 كتاباً عالجت في موضوعاتها الرصينة قضايا الامة العربية ابرزها (تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني/ تاريخ العالم الثالث/ الاسلام والعلمانية في تركيا/ تاريخ العراق المعاصر/ نشأة الصحافة العربية في الموصل) الى جانب مشاركاته التي زادت عن خمسين في مؤتمرات محلية وعربية اسهم فيها بشكل جاد وفاعل من خلال بحوثه وتحليلاته ومناقشاته المستفيضة في مجالات ابداع الفكر العربي الذي يعتبره: (استجلاب للمعلومات وتكثير للعلم) يقول الدكتور العلاف في اجابته: \*الفكر العربي في نكويناته الاساسية استند الى قوى طبيعية وقوى قدسية وقوى بشرية تمثلت واعتمدت البيئة الجغرافية التي نشأ فيها الانسان العربي وروح الرسالات السماوية التي نظمت العلاقة بين الخالق والانسان ومن ثم القوى البشرية التي كان لها الدور الكبير في البناء الفكري العربي، مما دفع العرب الى الانفتاح على الثقافات الانسانية المختلفة التي حملت قيم لعدل والتسامح والمساواة.. وهكذا كانت مكونات الثقافة العربية الإسلامية لفترة طويلة من الزمن نتاج تفاعلها مع الثقافات الاخرى. وقد اسهم في بناء الاتجاه الفقهي وتطويره نخبة من الفقهاء منهم (الماوردي وابن تيمية وابن جماعة) كما ظهرت اتجاهات سياسية اعتمدت الاخلاق ووجدت ان المهم هو ايجاد صورة مثلى للمجتمع وكان من ابرز من مثل هذه الاتجاهات (ابن طباطبت وابو عثمان الجاحظ الذي اكد بأن الفكر الاسلامي بطبيعته (فكر عملي) وليس (مثالي او نظري) ومثل ابو نصر الفارابي صاحب كتاب (المدينة الفاضلة) التيار الفلسفي السياسي الذي جاء حصيلة تفاعل بين الثقافة العربية والثقافات الاخرى، وكان الفارابي قد سبق (جان جاك روسو) في ابتداع فكرة (العقد الاجتماعي) وملخص ماقاله في هذا الصدد: (ان الافراد يتنازلون عن بعض حقوقهم في عقد متفق عليه بفعل حاجتهم الى الاجتماع والتعاون (وكذلك ابن سينا الذي يرى ان الانسان لايكنه ان يعيش الامن خلال التقرب مع الاخرين والتعامل معهم، فهو بجاحة الى الاجتماع..) ووضع ابن خلدون مقدمته المشهورة التي ناقشت نشؤ وتطور وانحلال الحضارة) او العمران حسب المصطلح الذي استخدمه. الفكر العربي، فكر اصيل وشمولي وغير متعصب و (لايعيش على الماضي) – كما يدعي البعض- انه فكر ايجابي ومتفائل ومستقبلي.. ولابد هنا من القول ان هدف المجتمعات المتحضرة الان هو تحقيق الرفاهية وهكذا كان ومايزال الفكر العربي يسعى لأن يساعد الانسان على فهم الحياة والكون.. لقد كانت (الاصالة والمعاصرة) من ابرز الاشكاليات التي واجهها الفكر العربي الحديث وترتبط هذه الاشكاليات بمفهوم اوسع وهو (الهوية). فالاصالة هي محاورة الماضي من اجل الحاضر والمعاصرة هي الاسهام في التحول الذي تشهده الانسانية. الاصالة ليست عبادة الماضي.. كما ان المعاصرة لاتكون بعبادة كل ماهو جديد. وثقافتنا العربية وشخصيتنا الثقافية واصالتنا انما تتحقق باعمال او استخدام العقل لحل مشكلاتنا وفهم مايحيط بنا واصلاح حياتنا. وثقافتنا وشخصيتنا لاتكون الا بالابداع، واذا ماتركنا الابداع جانباً فسوف نصبح في مؤخرة ركب الانسانية، لذلك فأن الاصالة تستدعي تسارع الخطى عن طريق العلم والتقنية.. اما المعاصرة فأنها تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر الوطني، وقد تأخذ شكل التنمية الشاملة وقد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع عناصر ثقافة العصر- عصر الاتصالات والمعلوماتية- العصر الذي تحاول فيه العالم الى قرية كونية صغيرة. ولعل من ابرز خصائص المعاصرة اعتماد التفكير العلمي ومايرافقه من قياس كمي وايمان كلي بان ظواهر عالمنا خاضعة للنقد والتقويم المستمرين. \*يمكنكم تحديد مواقف الفكر العربي المعاصر ازاء الفلسفة العربية القديمة..؟ \*ان للفكر العربي المعاصر منذ الحرب العالمية الاولى حتى الآن ازاء الفلسفة ثلاثة مواقف هي:- اولا موقفع ازاء الفلسفة العربية القديمة تتضمن ثلاثة محاور هي: تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها ووضع الدراسات الفلسفية وترجمة بعض النصوص القديمة الى اللغات الاجنبية. اما الموقف الثاني فيتعلق بنظرة الفكر العربي المعاصر للاتجاهات الفلسفية الحديثة في العالم.. ويظل الموقف الثالث هو المطلوب ويتمثل بانتاج الفلسفة في الموضوعات التي يحتاجها الانسان. وللأسف فأن الانتاج التاريخي في الفكر الفلسفي المعاصر هو الغالب؛ أي ان الفلاسفة العرب بمختلف مدارسهم اهتموا بالجوانب التي تؤرخ للفكر الفلسفي اكثر من اهتمامهم باستعراض لموضوعات نظرية تتعلق بالوجود والكون والزمان. ويتركز الانتاج النظري الفلسفي في تيارين اولهما مادي وثانيهما روحي فالاتجاه المادي العلمي نجده عند يعقوب صروف وفارس نمر وشاهين مكاريوس ونيقولا حداد وجرجي زيدان وسلامة موسى، وكذلك في مقالات مجلة المقتطف التي بشرت بالتغريب وسعت الى ربط المجتمع العربي بالمجتمع الغربي، وقد عكس هذا الانجاه اراء (جارلس دارون) صاحب نظرية اصل الانواع، وتنازع البقاء، والبقاء للاصلح، اذ يرى دعاة هذا الاتجاه أن المادة هي الحقيقة في الكون وان العقل وحده كافٍ لتزويد الانسان بالمعرفة التي تساعده في بناء شخصيته ومجتمعه، وان العلم وحده اداء للمعرفة. اما التيار، او الاتجاه الروحي فنجده في وجدانية العقاد ورحمانية زكي الارسوزي وجواتية عثمان امين، فوجدانية العقاد (كاتب مصري) تقترب من معنى (الحدس) عند الفيلسوف (برغسون) انها المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالشيء وهي تجمع بين ادارك الوجود والاندماج العاطفي، فالعقاد يرى (التجديد) في (المعاني) دون (الالفاظ) كان حزيناً متشائما طموحاً، وطموحه ينتهي الى تمرد على الحياة. اما جوانية عثمان امين (مفكر مصري) فهي عقيدة مفتوحة تأبى الركون الى (مذهب) او الوقوف عند (واقع) وانما تتجه الى (المعنى) والقصد من وراء اللفظ وتنحو الى الفهم والتعاطف لا الى الحفظ والتقرير وتدعو الى العمل البناء وتلتفت الى الانسان في جوهره وروحه لا الى مظهره واغراضه. اما رحمانية الارسوزي (مفكر سوري) فهي تكوين ديني اخلاق تجاوز بريق الحضارة الغربية من اجل تحقيق الرابطة الرحمية بين الاجيال العربية. فهي ولاة جديدة للأمة وفلسفة نظرت بها الامة الى (الزمن) وهو متلبس بالانجاز البطولي والعبقري العظيم للأمة في الماضي وان (العصر الذهبي) هو العصر الذي سيكون في المستقبل. \*خلال خمسنيات وستينات القرن العشرين ظهرت تيارات فلسفية غريبة عن الفكر العربي وعن المجتمع العربي روج لها مفكرون نتيجة تأثرهم بالفكر الاروبي والفلسفات الغربية منها الوجودية والشخصانية والوضعية المنطقية والبنيوية.ز هل لنا ان نتعرف على المفاهيم التي حملتها هذه التيارات ومدى تقاربها او تباعدها عن الفكر الفلسفي للأمة العربية..؟ \*يعد الدكتور عبدالرحمن بدوي (مفكر مصري) اول من ادخل الفلسفة الوجودية في فكرنا العربي المعاصر من خلال رسالته نال بها شهادة الدكتوراه والموسومة (الزمان الوجودي) عام 1945 في جامعة القاهرة. وللوجود عند بدوي (وجهان) وجود الذات ووجود الموضوع، فالاول هو الوجود الحقيقي والاصيل. أما الثاني فهو الوجود الزائف. وقد رفض بدوي الكوجيتو الديكارتي الشهير (انا افكر اذن انا موجود) واتسبدله بكوجيتو آخر هو (انا اريد اذن انا موجود) اما الشخصانية فقد دخلت الفكر العربي من خلال كتابات (رينيه حبشي) (مفكر لبناني) فهو لايحب الحقائق التامة التكوين ومرد ذلك رغبته في ترك باب الصيرورة والتحرر مفتوحاً، لأن الحقائق التامة التكوين كما يقول حبشي تغلق باب الصيرورة وتوقف السير في طريق التحرر. فكما لايستطيع العقل ان يتصور للمكان والزمان (نهاية) كذلك لايستطيع ان يتصور (للكمال) (حدوداً) بل الكمال الحق هو (التكامل) والحرية الحقة هي (التحرر). اما الفلسفة الوضعية المنطقية فقد روج لها الدكتور زكي نجيب محمود (مفكر مصري) واكد ان التجربة والعمل يمثلان المعيار الوحيد لكل حقيقة، قلاثقافة اذن إلا ثقافة الفعل ولافكر إلا فكر العمل المجدد والمغير، حيث ان الفكرة ليست موضوعا للفكر بل دعوة وخطة للعمل وللمستقبل، وايقن زكي نجيب ان لا مخرج للأمة العربية ولفكرها من ورطتهما الحضارية الامن خلال مشروع حضاري جديد يأخذ بحقائق العصر، وان الانسان العربي لايملك اليوم مثل ذلك الفكر العملي لهذا فهو محكوم بتقليد الغرب وبنقل ثقافته من خلال نقله لعلومه وتقنياته. وقد وجد في الفلسفة الوضعية المنطقية ضالته، حيث تقوم هذه الفلسفة على اعتبار (الخبرة المحسوسة) مصدراً وحيداً للحقيقة. \*والنتيجة.. في رأيكم..؟ \*النتيجة ان الانسان العربي اشاح بوجهه عن وجودية بدوي وشخصانية حبشي ووضعية زكي نجيب المنطقية لأنه لم يجد فيها ما يساعده على فهم محركات واقعة. بدوي دعا الى الانعزال والانغلاق عن الذات ووقف ليعلن ان لا انسانية بل مجموعة حيوانات مفترسة لاتأثر ولاتقالد بل انقسام وعزلة، لاتقدم بل دورة مقفلة لاغاية انسانية بل مصير يتحكم، ذلك هو التاريخ وهذا هو سياق الوجود الحي وتلك هي الدروس... ولم يسمعه احد. اما حبشي والشخصانيين فلم سنجحوا في انقاذ الشخصية العربية من حالة الاغتراب، بل بالعكس زاد الاغتراب ووقع الانسان في اسر الجسد ولم يتمكن الفكر العربي من الانفتاح على الاخر. وسقطت الوضعية المنطقية في الشكلية الكلاسيكية المدرسية التي اعتمدت المنطق الشكلي ولم تستند الى المنطق الجدلي واهتمت باللعب بالالفاظ وقادت الى مغالطات قياسية في القضايا وحجبت الحقيقة عن الادراك. المهمم انها ادت الى الوقوع في الميتافيزيقيا والماورائية بدل الوصول الى فلسفة واقعية ولم تفسر جدلية الصراع الذي تخوصه الأمة العربية الى جانب اغفال رواد هذه الفلسفة دور الدين في المجتمع العربي. وهكذا ظل الفكر العربي حائراً وعاد مرة اخرى يجرب، فكان ان تبنى البعض مناهج حديثة، فأزدهرت (الابسيمولوجية) ردحاً من الزمن.. والفكر الابسيمولوجي فكر نقدي يقوم على نقد العلم ويساعد الباحث على انتهاج الروح النقدية، اذ قيل عنها انها تيار عقلاني. وذهب الابسيمولوجيون الى نقد التراث وتقويمه وتحليله، ولكن هذه اللون من الدراسات لم يتفق مع التوجهات الفكرية المعاصرة. وهناك من روج لما سمي بـ (المدرحية) والمدرحية (مادية-روحية) عملية مزاوجة بين النزعة المادية والنزعة الروحية، ولعل ابرز من يمثل هذه التيار (انطوان سعادة) مفكر لبناني و (شارل مالك) مفكر لبناني هو الاخر. وينهج المدرحيون نهج (تومي الاكويني) في محاولته التوفيق بين (ارسطو) والانجيل. اما البنيوية فقد حاول لدكتور محمد عابد الجابري (مفكر مغربي) للترويج لها من خلال مؤلفاته (بنية العقل العربي/ الخطاب العربي المعاصر/ نحن والتراث/ اشكاليات الفكر العربي المعاصر) وفي كل هذه المؤلفات يشير الجابري الى المناهج القديمة التي درس بموجبها التراث. والبنيوية بنظري هي منهج اكثر من كونها فلسفة، هذا المنهج يمكنه الكشف بوضوح عن الجوانب الفيزيائية والفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية للغة والبنية (مجموعة العناصر- يقوم كل منها بزظيفة خاصة به ويرتبط ببعضه على وفق نظام صارم اذا احتل اختلت البنية. \*بعد هذه الجولة الموجزة على خارطة الفكر الفلسفي العربي المعاصر.. هل يمكننا ان نتعرف على واقع الاتجاهات الفلسفية اليوم في الوطن العربي..؟ \*يجتهد اساتذة الفلسفة اليوم في العراق او مصر او في اقطار الوطن العرب الاخرى في توضيح حقيقة المشهد الفلسفي العربي المعاصر.. ويصرون على ان الامة العربية بحاجة الى (العقلانية) والعقلنية التي يبحث عنها فلاسفة العرب المعاصرون هي موقف يتبنى التحكم بالعقل المؤمن بقيم انسانية خالدة لكل ماورثناه ومانملكه في الحاضر وما نهدف اليه في المستقبل. كما يقول الدكتور عبدالامير الاعسم (مفكر عراقي) ويعني هذا نحن بحاجة الى تنشيط لعقل في مسيرة العلم وتقدم التقنية وصياغة التنمية وفق مانراه. وقد رسم الدكتور عبدالستار الراوي (مفكر عراقي) خارطة الفكر الفلسفي المعاصر ووقف عند الرؤى العقلانية ووجدها (عقلانية دينية) عند عرفان عبدالحميد و (عقلانية نقدية) عند علي حسين الجابري و (عقلانية تكاملية) عند حسام الدين الالوسي و (عقلانية علمية) عند عبدالامير الاعسم وياسين خليل. ويقف (مدني صالح) (مفكر عراقي) الوحيد من بين الفلاسفة العراقيين بل والعرب الذي انتج فلسفة- كما يشير الدكتور الراوي- ان مدني صالح سجل عبر كتابه (الوجود) ريادته الفلسفية الاولى في واحد من ارصن واعمق الاصدارات الفلسفية العربية المعاصرة. وقد حاول مدني ان يكتشف السؤال الكبير لعصره، العقل الذي ينشغل بهموم الانسان، الباحث عن الحرية والمستقبل.. لعقل الذي يتفوق على (ذاته) من اجل الـ (نحن) الوطن- الامة- الانسانية. وكذلك الدكتور حسام الدين الالوسي (مفكر عراقي) فأنه يؤكد على مبدأ (العدالة) فمتى ماحققنا العدالة للانسان يصبح له (موقف) ازاء واقعه، فالالوسي يؤمن بالجدل ويؤكد على العقل، فلاحياة للفكر والثقافة من دون عقل، ولا عقل بدون حرية. الكثير من الفلاسفة العرب يحاول ان يخلق لنفسه منهجاً عقلانياً منذ عصر النهضة العربية الى حد الان، والسؤال المثير للجدل دائماً ان الاغتراب لعب دوراً كبيراً في صياغة العقلانية العربية في استعادة المناهج العامة ولخاصة في الفلسفة والعلوم والاداب والثقافة. كما هي في مناحي الحياة الاخرى. اننا بحاجة الى فيلسوف يأخذ بنظر الاعتبار مشكلات وطنه وامته، فيلسوف يلتزم العقلانية والعلمية وبالشكل الذي يخدم التكامل الوحدوي للانسان العربي المعاصر.. العقلانية التي نريد كما يقول (الاعسم) هو احداث التغيير الايجابي المنشود ليس في الوعي الاجتماعي، وانما في الواقع العربي، وهذا لايتم الامن خلال تبني منظومة فكرية تحلل الواقع العربي وتفهمه ثم تعيد تركيبه من جديد في ضوء تصورات وطنية وقومية تسهم في بناء الانسان العربي وتساعد في تحقيق مشروعه النهضوي المستقبلي على اسس ودعائم راسخة.

**المحاضرة الثالثة: الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر**

والســؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز إشكالية

الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟ !

وجهات نظرالحقيقة هي أنه لم تنجح أي من هذه المحاولات في حل اشــكالية هذا وأصبــح لدينا ثلاثة الخلاف، وكل مــا هنالك أنها زادت المســألة تعقيدا ست للاختلاف والصراع حول ما أسميه «اشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلا عليها ما قاله علي حــرب في نقده لمحاولة زكــي نجيب محمود حيــث رأى أنها تقوم على معاصريــن في نفس الوقت؟ ! أمــا الإجابة على التســاؤل: كيف نكون عربا التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوكات التي اســتلزمها الفكر المعاصر 1 .ويعلق علي حرب على ذلك الســؤال

 وتلك وإن صاحب تجديد الفكر جديــدا الاجابة بقوله: إن الســؤال «لا ينتج فكرا على الجمــع بين ما فكر فيه العــرب الماضون وبين ما يفكــر فيه الغربيون العربي (يقصد زكي نجيب محمود) يلغي أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته المعاصرون.. وهذا الجمــع غير المنتج هو أقرب إلــى تحصيل الحاصل»

 ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراســة منشــورة في كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة ـ يوليه 1995م، ص 22.**

**2 ـ المصدر السابق نفسه. نقلا عن المرجع السابق نفسه.**

**3 ـ ذيب تيزيني: من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول.**

**4 ـ د. طي دار ابن خلدون ـ لبنان، الطبعة الأولى 1967م، ص 140.**

2 . ويتفق معه في هــذا محمود أمين العالم حينما يقول بــأن موقف زكي نجيب

 3. أما النقد الأشــد قســوة للمشــروع انتقادنا موقفا محمــود من التراث الفكــري لزكي نجيب محمود، فقــد كان على يد طيب تيزينــي، حينما كتب متجانس؛ قائلا: إنه ليس بإمــكان الباحث العثــور عنده على موقــف موحد فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي يطبع ذلك الموقف في معالمه الرئيســية حيث يســتحيل الوصــول إلا إلى نتائــج تلفيقية من حيث خلال هذه النظــرة «التلفيقية» إلى فهــم تاريخي علمي متماســك للماضي الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلا باستحالة الوصول إلى تارخ اللحظة المعاصرة.

أمــا محاولة الجابــري الفكرية فقد لاقــت من النقد أكثــر مما لاقته

ب تيزيني، بأنه ســابقتها عند زكي نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طي بالشبهات لأنه ســار على نهج في تحليل الفكر ومفعما وعرا سلك مســلكا من المستشرقين، أمثال ڤكتور كوزان وإرنست رينان، مجموعة

العربي هي حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربي معياري اختزالي، وعقل أوروبي موضوعي تحليلي تركيبي وهي نظرة فاســدة لما فيها من نظرة أيديولوجيةزائفــة

1 .وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشــكلات التي يواجهها

عن تسييقهما، على نحو تجزيئي وسكوني وحدي، فإما هذا وإما ذاك وبعيدا عــن اكتشــاف ســياقاتها التاريخية أي بعيــدا عن الاجتماعيــة والبنيوية»

 2 . وإجمــالا فإن تيزيني يرفض بالأســاس مشــروع الجابري الذي صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأنه ســيضع الثقافة التي تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته احد منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تيزيني تعليقا

علــى ذلــك التصــور الجابــري بــأن «الصفر اللاتاريخي لا يفضي إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابري اللاتاريخي يطلب منا ـ بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه ـ

أن نفــرط فيما تحقق من منعطفــات كبيرة وصغيرة فــي تاريخنا بتقديمها

أضحية على مذبح هوس لا تاريخي وذاتي متأزم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشــف مصادره التاريخيــة المشــخصة وآلياته الداخليــة والوظائف آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكون الأيديولوجية المنوطة به وأخيرا ضمن الفكر العربي المعاصر.

 3. جديدا مخاضا طيب تيزيني، الفكر العربي المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراســة منشورة في قضايا فكرية.

ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ طيب سبقت الإشارة إليه، ص 54.**

**2 ـ المصدر السابق، ص 57.**

**3 ـ المصدر السابق، ص 58 - 59.**

وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابري

النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابري حيث يرى أن محاولة الجابري التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هي محاولة محدداتها إبســتمولوجية معرفية بحتة، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع لا يمكن أن تقتصــر على التحرير المعرفي بغير تحريــر الفكر؟ !

فالقضية إذا عدين بين هذيــن البابان ضروريان الذي اســتهدفه الجابــري، إذ إن هناك تشــابكا للتحرير الإنساني 1 . ً

 هذا فضلا عن أن الجابري قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروعه للتحديث والتجديد في الفكر العربي، وهي المشروع الثقافي في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون، أي في الأندلسي المتمثل أساسا الاتجاه العقلي التقدمي بشــكل عام 2 .

وهذا الأمر من قبــل الجابري قد يوحد على حد تعبير العالم ـ بالعودة مرة أخرى إلى الفكر الســلفي القياسي الذي يجعل من محددات التحرر عنده محددات إبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية. إنهــا محددات عقلانيــة معرفية لها أكثر مــا هي محددات موضوعية أساســا.

الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه 3.

عن هذه الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى محاولة الجابري

وبعيدا التجديدية في الفكر العربي المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشــتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الديني وبين التفكير العقلاني، لكنها محكوم عليها شــأن غيرها من المحاولات التوفيقية المماثلة بالفشــل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإســلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكيرالعقلاني شاهد على ذلك في نظر عاطف أحمد 4.

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ انظر: محمود أمين العالــم: الفكر العربي بيــن الخصوصية والكونية، دار المســتقبل العربي**

**بالقاهرة، الطبعة الأولى 1996م، ص 195.**

**2 ـ المصدر السابق نفسه.**

**3 ـ المصدر السابق، ص 195 - 196.**

**4 ـ عاطف أحمد: نقد العقــل العربي: قراءة في «التكوين» و«البنية»، دراســة منشــورة في كتاب قضايا فكرية، سبقت الإشارة إليه، ص 85.**

أما مشــروع حســن حنفي فهو يعد بالفعــل أكبر وأضخــم محاولة فكرية

متكاملة لتحليل التراث العربي باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجان الظاهري والبنيــوي ومحاولة تثويــره؛ حيث بدأ المشــروع بمقدمته النظريــة في كتاب

«التراث والتجديد ـ موقفنا من التراث القديم» ثم اتسع لتشمل تطيبقاته «من العقيدة إلى الثورة» بإعادة بناء علم أصول الدين في خمســة مجلدات، و«من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و«من النص إلى الواقع» في مجلدين لإعــادة بناء العلوم النقلية العقليــة، ثم «من الفناء إلى البقاء» في مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق الغربي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، هذا

عدا كتاباته ودراساته التي تنسل كلها وتتقاطع مع هــذه الكتابــات التأسيســية لمشــروعه الفكري الضخم، مثل «هموم الفكر والوطن» في جزأين، و«الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلهما «قضايا معاصرة» في جزأين، و«دراســات إسلامية» و«دراسات فلسفية». وغير هذه المؤلفات وتلك عــدة مؤلفات أخــرى بالعربيــة والإنجليزية والفرنســية وهي كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكري الضخم الذي يفكرنا في ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام في عصوره الزاهرة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

ومع ذلك فإن هذا المشــروع الفكري الضخم رغم مــا كتب عنه من

صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات دراســات ورســائل علمية، ورغم ما تم حوله من نــدوات ومؤتمرات إلا أنه مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص في الاهتمام أو لغياب في الرؤية أو لروح العصر 1 ، وفي ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التي

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

1 ـ حسن حنفي: من النص إلى الواقع ـ الجزء الأول ـ تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2004م، ص 9.

وجهت إلى بعض أجزاء من مشــروعه مثل ما قيل حــول «من العقيدة إلى، خطابي الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجي وليس علميا ، يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلا عن أن

وليس برهانيا المنهج الذي اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهي إلى نوع من الصورية في كل نص جزئي متناثر والشــكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة من دون نظرية شاملة للإبداع أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم

الفلســفي. إنه عموما على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبــداع» في اللحظة القديمة من دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية 1

وبوجه عام فإن محاولة حســن حنفي في مشــروعه الضخم هذا قد غلب

عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في «مقدمة في علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي ما يستخدمه د. حسن حنفي وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الذي عادة الغالبة بالفعل هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها

الرئيســي كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التــوازن المطلوب بين التراث لدرجة أنه كان يغرقنا في التجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلا شديدا تفصيلاته بشروحها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها 2

طيب تيزيني الذي اعترف صاحبه من البداية بأنه أما المشروع الفكري للطيب تزيني لا يمثل مرحلــة تبدأ من الصفر وتنتهــي بالمائة، فهناك دراســات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ســتينات هذا القرن (القرن العشــرون) تبرز فيها

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ المرجع السابق، ص 10 - 16.**

2 ـ مصطفى النشــار: ثقافة التقــدم وتحديث مصر، الدار المصرية الســعودية للطباعة والنشــر والتوزيع بالقاهرة 2005م، ص 147 - 148.

 بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضعة إرهاصات وطموحات

هذه الرؤية الجديدة» 1 ،إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أســباب معاناة الفكر العربي المعاصر، حيث «عانى التاريخ والتراث العربي طويلا من مجموعة من وجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية، برزت بصيغ زمنا متعددة، دينيــة، وقومية، وعلميــة ليبرالية، وتلفيقية وعدميــة، كان منها من دفعة واحدة» 2 ودفعة واحدة ومنها من يأخذ به كليا يرفضه كليا

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية

ضمن أفــق تاريخي جدلي مادي، إنــه يتبنى رؤية جديدة تتحــرك خصوصا ماركســية جدلية ترفــض القول ببدايــة ونهاية مطلقتين في العمل الفكري الثقافي، ذلك لأن ما يبدو لنــا أنه يمثــل بداية «مطلقــة» يحتوي في ثناياه في حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية «مطلقة لبنية فكرية لاحقة» 3

يمثل باعتباره تمهيدا وعلــى الرغم من أن تيزيني يصف مشــروعه

ودراســاته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها فــي الاقتراب من مشــكلات الفكر العربي إجمالا لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابي والســلبي في هذه الوضعية والســعي إلى طرح البديل المنهجــي الذي يمكن بواســطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطــلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربي وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعي التاريخي وانتقاله من حالة التخلف الذي تتلبسه 4

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، سبقت الإشارة إليه، ص 14.**

**2 ـ المصدر السابق، ص 15.**

**3 ـ المصدر السابق، ص 14.**

**4 ـ فتحي أبــو العينين: على طريق الوضــوح المنهجي، كتابات في الفلســفة والفكر العربي للطيب تيزيني، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص 549.**

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذي سعى إليه تيزيني

 أقرب تاريخيا ومشروعه الفكري إلا أن الواقع أنه اتبع في نظر نقاده منهجا على شــديدا إلى الوضعيــة والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزا على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل 1

إن هذه الانتقــادات وغيرها كثيــرة تواجه هذه المشــاريع الفكرية من

مفكرينا العرب المعاصرين، فهي كلها تنحاز إلى الماضي وتعاني ـ على حد سواء كما يؤكد تعبير محمود أمين العالم ـ الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالا على «أننا لا نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظري نقدي تأسيسي وخاصة في هذه المرحلة مــن حياتنــا العربية المعاصــرة التي يتفاقم فيها التشــتت في الفكر والواقع على السواء، والتفكك والتسطح والاغتراب والتخل حين يتفجر عصرنــا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشــكل نقلة جديدة في حضارة الإنسانية» 2.

ولقد كان حســن حنفي وهو أحد أصحاب هذه المشاريع على حق حينما

قال في «حصار الزمن»: إن الفكر العربي المعاصر حتى الثوري منه لا يزال في جانب، والجماهير العربية في جانب آخــر؛ إذ إن هذا الفكر في رأيه لا لكرامته ولا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر داخلي ولا عــدوان خارجي، لا ثأرا لحق. لقد كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفي استردادا العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها من دون أن يجد المبررات لعجزه في سعي الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟!

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربي إزاء مشكلات الواقع

وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟ !

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ حسن حنفي: حصار الزمن ـ الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، 2004م، ص 184.**

**2 ـ محمــود أمين العالم، الهشاشــة النظريــة في الفكر العربــي المعاصر، ضمن كتــاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص 9.**

**3 ـ حسن حنفي: حصار الزمن، سبقت الإشارة إليه، ص 117.**

يجيبنا عن هذا السؤال محمد عابد الجابري وهو أحد أصحاب المشاريع

في الفكر العربي المعاصر إن غياب المســتقبل يرجع في رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ 1 ، وإذا صح أن «ظهور العقل كاملا لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإســلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون فالسؤالسليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المســتقبل الماضي». ومن ثلديه هو: ما حاجتنا إلى مشــروع مســتقبلنا الماضي، فنحن نعيش في عصر في الماضي، ماضينا نحن !

 تم أو كان يمكن أن يتم اختلاف كل شيء فيه لماذا لا نتجه على المستقبل؟ 2

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل في التاريخ يمثل في الحضارة العربية الإســلامية لحظة وجود «ابن رشــد» في القرن الثاني عشر، وبعده «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر، وهذا في حد ذاته يمثل تناقضا الرؤيــة؛ فهــل نحــن أمــة «فــي التاريــخ» أم

«خارجه»؟ ! إنه لو واصــل تأملاته عبر النظرية الهيغيليــة التــي تعبر عنهــا عبــارة «العقل في التاريــخ»، فإنه لم يتحقــق لدينا حتى مع ابن رشــد وابن خلــدون «العقل التاريخي» ! إذ إنه بحسب الرؤية الهيغلية فإن العقل في التاريخ لم يتمث لدى الأُمة الألمانية والعالم الجرماني في عصر هيغل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التي تمثل قمة الوعي والعقلانية في التاريخ 3

**ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ**

**1ـ انظر: هيغل: محاضرات في فلســفة التاريخ ـ الجزء الأول ـ العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير ببيروت، الطبعة الثانية، 1983م، ص 194.**

**2 ـ محمد عابد الجابري، المشــروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشــكاليات الفكر العربــي المعاصر، مركز دراســات الوحدة العربية، بيــروت ـ لبنان، الطبعة الثاية 1990م، ص 119 - 120.**

**3 ـ المصدر السابق، ص 120.**

يبدو أن الجابري مع هيغــل في اعتبارنا أُمة لم يكتمل لديها الوعي

ولم تصل إلى درجة النضج العقلي الذي يؤهلها لأن يتحقق لديها «العقل

في التاريخ» بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من

قبل، كما أننا لســنا قادرين على التعامل مع علم المســتقبليات الآن؟!

ويعزو ذلك إلى أن «علم المســتقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو

بالنســبة لنا نحن شــعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشــر بالكارثة،

بالانحطاط والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يســود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصاديا

وعسكريا وسياسيا ، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأي علم آخر وأيديولوجيا يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على إســقاط ممكناتها على الغــد القريــب والبعيد أن يقــد

المســتقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضي نفســه، إن لم يكن أكثر، فهي في جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفزوأشد إيلاما

شؤما على العمل. إن علم المســتقبليات كما يمارس في أوروبا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفي قوالب جديدة إذا شــئت، ولكنه لا يســتطيع قط أن يعطيك بضاعة جديــدة، وبما أن بضاعتنــا الراهنة يحكمها التخلــف والتبعية، فإن «علم المســتقبليات»

الأوروبي الموطن الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن

 آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا في قوالب جديدة نعم، ولكن يفعل شيئا مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية 1

إن هذه النغمة التشــاؤمية الجابرية ســواء من ناحية عدم اهتمامنا

وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبليات

الغربي، تتناقض هي الأخرى مع دعوته في الوقت نفسه إلى أننا «بحاجة

إلى علم مستقبليات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن

بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا متكئين على ماضينا ولكن لا

كمجرد حلــم نهضوي مهلهل قابــل للتفكك والتبخر تحــت أي صدمة أو

كابوس، بل كحلم فلســفي عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا

نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير» 1.

**ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ**

**1 ـ المصدر السابق، ص 123.**

والســؤال الآن: هل فقد الجابري فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه

فينا بهذه الفقرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا

نصل بــه إلى عقل يســود ويحكــم ـ وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟ !

الحقيقة أن هذه العبارات الإنشــائية عن هذا العلم الجابري بتأسيس علم مستقبليات عربي لا جدوى منها لأنها لا تزال في نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيغلية ـ وهي رؤية غربية أيضا لها أساسا العبارات بوجهيها التشــاؤمي والحماســي أنما لنا معالم لهذه الرؤيــة الجديدة لعلم يقد عن تلك الرؤية الغربية التي رأى أنها لا تصلح المستقبليات العربي بعيدا

مــا انتهى إليه، اعتبره مطالب للمســتقبل العربي وأساســا لنا؛ إذ إن للمشروع الحضاري العربي المســتقبلي لم تتعد هذه الأهداف الثلاثة:

الوحدة، التمدين، العقلنة 2 .وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها. فهل سنجد أنها هي ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها في آن معا

عن الرؤية بهــذه المطالب تكــون الرؤية المســتقبلية العربية مختلفــة

الغربية؟!

ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ المصدر السابق، ص 120.**

**2 ـ المصدر السابق، ص 123.**

 إن ما قدمه الجابري من رؤية لمطالب المســتقبل بالنسبة للمشروع

هي ذاتها التي صنعها المشروع الحضاري الغربي الحضاري العربي إذا

علــى أرض الواقع. فهــل نحن نملك الآن ـ وبحســب رؤيته هــو ـ آليات

التحــرك نحو تحقيق هذه الأهــداف أم أن بضاعتنا ســترد إلينا إذا ما

انطلقنا كما قال هو من حاضرنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالي

إضافة أي جديد !

الحقيقة أن مقدمات الجابري وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهي

تؤدي إلى نتيجة تشاؤمية لا تجدي معها هذه النغمة التفاؤلية.

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو في الإجابة على التساؤلات التي

طرحها حسن حنفي حول إشــكاليات الفكر العربي، فالإشكالية الرئيسية

هي في كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلي أن يساهم في اعتماد

فيه تتمث الأُمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع علمها كما تبدع سائر الأُمم عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟

كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة؟ 1

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال إن التحدي

الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة

الراهنة فــي نهاية القــرن الرابع عشــر وبداية القرن الخامس عشــر

الهجري، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون الســبعة الأولى مبينا

للتاريخ تضع الانهيار، نؤرخ نحن لشــروط النهضة في مسار أكثر شمولا الأنا ذاتها فيه في علاقتها مع نفســها وعلاقتها بالآخر. عندئذ سيتجاوز الفكر العربــي الراهن المعطيات ويضع نفســه في التاريــخ. ولما كان الحامل للفكــر العربي الفلســفي الحالي والمســتقبلي هو المؤسســات

التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام

الوطني، فعلى كل هذه المؤسســات أن تشارك في صنع هذا التجاوز؛ إذ

لا وجود لفكر فلســفي عربي مســتقبلي من دون تغيير لدور المؤسسات؛

فالفكر الفلســفي إبداع فردي ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشــاركة

المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه 1

ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

**1 ـ حســن حنفي: مســتقبل الفكر الفلســفي العربي في عالم متغير، ضمن كتاب "حصار الزمن" سبقت الإشارة إليه، ص 186 - 187.**

وخلاصة القول إن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت في فخين :

أولهما: فخ التركيز على تحليل التراث في محاولة مســتميتة من أصحاب هذه المشــاريع لتثويره أو تحديثه أو علــى وجه الإجمال جعله قابلا للحياة وللمواءمة فــي هذا العصر الذي نعيشــه. وهذا أمر في غايــة الصعوبة لأنه لا يمكن بأي حال أن نحيا الحاضر بالماضي رغم أمام تحقيقه، ولم أبدا كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا تقف عائقا أي قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: إن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون في فخ نسيان

المســتقبل والغفلة عــن أن التفكير في المســتقبل والانشــغال بقضاياه

ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو في صنا من الوقوع في براثن هذه الإشكالية الزائفة، الوقت ذاته ما كان سيخل إشــكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التــراث والتجديد، بين

1 ـ المصدر السابق، ص 188 - 190.

الحكمة والشــريعة، بين العقــل والنقل.. الخ، فهذه الإشــكالية بصورها

المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العقول العربية التي تعي أنها

تعيش العصــر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريــات فكرية وعلمية،

وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سهلت الحياة وجعلتها في الوقت ذاته أكثر تعقيدا على الحياة الإنســانية الطبيعية وأكثر تأثيرا

السوية، وهي في الوقت ذاته كما في صفتها اللصيقة بها «عقول عربية»

 العربية وتدين بالدين الإسلامي أو حتى غيره من الأديان السماوية تتحد

وهي بالتالي لا يمكنها بأي حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان

في أي هوية أخرى. لقد آن الأوان إذا أن نتجاوز كل المشاريع الفكرية العربية المعاصرة سواء ارتمت في أحضان الفكر الغربي وحاولت استنباته في البيئة العربية في بيئة غير بيئته، أو هي غير بيئته ولن ينبت الزرع قويا حقا ومثمــرا عادت إلى التراث لتنهل منه وتتصور أنه يمكن أن يعود بحذافيره لنحياه في عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الســاعة أن تعود إلــى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول اســتعادة الماضي في الحاضــر. كمــا أن التوفيق بين هذيــن البديلين لا قيمة له ومضيعــة للوقت في ووضعهما إلــى جوار بعض يعــد تلفيقــا اســتجلاء قيم الماضي التي نريد أن نســتعيدها لأنه حتى لو نجحنا في اســتجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكــون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة. ولكل ذلك أقول بكل بســاطة إن التفكير في المســتقبل والانشــغال عن الالتفات إلــى الوراء هو ما ســنصنع به ومن خلاله بقضاياه بعيــدا التقدم من دون أن ننســلخ عن تاريخنا وهويتنا ومــن دون أن نذوب في حضارة ليست حضارتنا. إننا سنصنع مســتقبلنا بقيم العصر وآلياته في الوقت ذاته الذي لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنامى ، والمسألة هنا ليست مجرد كلام نظري، بل هي واقع نعيشه ونسعى لتحقيق التقد في إطاره؛ فالوعــي بالتاريخ ليس مجرد وعي نظري، بل قد يكون وعي كامن في الذات يوقظه متطلبات اللحظة الراهنة في علاقتها بما تريد تحقيقه في المستقبل، وأنا سأظل أنا؛ أنا الذي أعيش اللحظة وأنا الذي يرسم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثر تقدما وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها تلك هي القضية وذلك هو التحدي. إنه التفكير في المستقبل ممتلكين لإرادة التحدي ولإرادة صنع التتقدم.

**المحاضرة الرابعة: مشروع الطيب تيزيني و رؤيته الجديدة للتراث العربي**

إعادة قراءة التراث العربي قراءة تاريخية علمية، تستند إلى منهج فلسفي في الجدلية المادية، هي محور رئيسي في المشروع الفكري الفلسفي للمفكر السوري طيب تيزيني (1934-2019م)، الذي اعتمد في قراءة التراث العربي على منهج تاريخي اجتماعي، ارتكز فيه على العلوم الإنسانية، واضعاً في اعتباره الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية الراهنة للحدث التراثي.

“تيزيني”، أستاذ الفلسفة في جامعة دمشق، والحاصل على الدكتوراه من ألمانيا في الفلسفة العربية الوسيطة، ثم الدكتوراه في العلوم الفلسفية، تناول مشروعه الفكري الفلسفي فكرة إحياء النهضة العربية، وشروطها وأركانها، ووضع عبء مشروعه النهضوي على الأمة العربية كلها، وعبَّر عنه في مؤلفات عديدة، منها: “مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط”، و”حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث: الوطن العربي نموذجاً”، و”من التراث إلى الثورة”، و”التفكير الاجتماعي والسياسي”، و”أبحاث في الفكر العربي الحديث والمعاصر”، و”في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا التراث منهجاً وتطبيقاً”، و”من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي”.. وغيرها؛ إضافة إلى عديد من الدراسات والأبحاث العلمية والمقالات.

**قراءة التراث:**

اهتم “تيزيني” بالتراث العربي، وقدم منهجاً يعتمد فيه على الجدلية المادية، وقراءة التاريخ وفق الظروف المعاصرة له عبر استخدام العلوم الإنسانية، ووضع أهم ملامحه قراءته النقدية للتراث العربي في كتابه “من التراث إلى الثورة”.

1-منهجية البحث في التراث العربي: البحث في التراث العربي يجب أن يكون عبر “منهجية تراثية ناجعة علمياً”، وفق “تيزيني”، الذي يرى أن هذه المنهجية لها أبعاد اجتماعية إنسانية، والهدف منها الوصول إلى “الحقيقة التراثية” التي لا تختلف عن “الحقيقة العلمية”، وهذه الحقيقة: “لا تكون حقيقة لأنها مفيدة، بل تكون مفيدة لأنها حقيقة”، وفق قوله.

المعيار الرئيسي في “المنهجية التراثية” لدى “تيزيني” هو الوصول إلى الحقيقة، عبر منهج علمي يتسم بآفاق إنسانية، تضع الحركة الداخلية للتراث في سياقها التراثي الحقيقي، المرتبط بالأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية آنذاك.

2- إعادة إنتاج التراث وفق العصرنة: يهدف “تيزيني” في قراءته للتراث إلى وضع “نظرية تراثية” تعتمد على إعادة كتابة التاريخ العربي، وتعيد إنتاجه وفقاً لمعطيات عصره وزمنه والبنية الاجتماعية والتاريخية؛ كما أنه يقدم نقداً للتراث نفسه وفق منهجه العلمي.

كما يقدم نقداً لمحاولات إعادة قراءة التراث من الباحثين المهتمين بالفكر العربي؛ فيرى أنهم تجاهلوا المنهج العلمي في بحثهم وكان هدفهم الخاص بالتراث “رغبة في إخضاعه سلباً أو إيجاباً، وعلى نحو مبتذل، لمصالح وحاجات سياسية عملية أو أيديولوجية نظرية أو غير ذلك من هذا القبيل”، حسب قوله.

3- الدور السلبي للنزعة السلفية: النزعة السلفية في التراث وفي عالمنا المعاصر لها دور سلبي، تَمثل في تقديس وتمجيد الماضي، وجعله مرجعاً أساسياً لحل الإشكاليات بنوعيها التراثية والمعاصرة، ونشأت مقابلها نزعة معاصرة مناهضة لها، ترفض الماضي وتتجاوزه لتدعو إلى الجديد.

وهي عنده نزعة تراثية عدمية تمثل رؤية غير متماسكة للتراث والتاريخ؛ وبين النزعتين، السلفية والمعاصرة، نشأت النزعة التلفيقية، التي تحاول الجمع بين النزعتين، ففقدت شخصيتها المتميزة.

4- الفكر العربي قبل الإسلام: اعتبر “تيزيني” أن العصر الجاهلي قبل الإسلام هو رافد للفكر العربي، وأنه مرحلة أساسية في سُلَّم تطور الفكر العالمي، رافضاً اعتباره عصراً جاهلياً ينطلق تناوله من الوجود التابع للإسلام؛ وعلى العكس، يرى “تيزيني” أن هذا العصر كان له وجود مستقل قبل الإسلام، وهو مرحلة فكرية هامة تطوَّرت حتى تصبح ما هي عليه بعد ظهور الإسلام، حسب قوله.

**تأويل القرآن:**

1-تجاهل الإسلامويين لتغيرات التاريخ: القرآن نص مقدس عند “تيزيني”، تجاهلت تفسيرات الإسلامويين له التغيرات التاريخية؛ لذا يدعو “تيزيني” إلى تقديم تفسير تأويلي للقرآن يتجنب ما سمَّاه “أخطاء التفسيرات التراثية السابقة”، على أن يقدم رؤية جديدة عبر الاجتهاد العقلي والعلمي والفلسفي؛ الأمر الذي حرّض عليه القرآن ذاته، حسب قوله، إذ إن وجود “المحكم والمتشابه” في القرآن يفتح باب الاجتهاد في تفسيره اعتماداً على معطيات العصر الحالي، وعبر منهج علمي في التفسير، حسب رأيه.

2- التأويل وتعطيل أحكام القرآن: إعادة تأويل القرآن عند “تيزيني”، وفق المعطيات العصرية، “تتحمل تعطيل بعض أحكامه”؛ فقد عُطِّلت أحكام قرآنية بداية من زمن النبي، اعتماداً على “النسخ” في القرآن، وكذلك مسألة زواج المتعة، ثم “المؤلفة قلوبهم”. وذهب “تيزيني” -بناء على ذلك- إلى إمكانية تعطيل أحكام بعض الآيات، وفقاً لما يفرضه الواقع المعاصر، كما حدث أيام النبي وبدايات عصر الإسلام.

**الدين والفلسفة:**

يتبنَّى “تيزيني” موقفاً توافقياً في توصيف العلاقة بين الدين والفلسفة، ورغم إقراره باختلافهما المعرفي والمنهجي، فإنه يقر بأهمية العلاقة بينهما.

1- الاختلاف النسقي: يؤكد “تيزيني” وجود علاقة مفتوحة بين الدين والفلسفة، رغم وجود اختلاف نسقي معرفي بين الحقلين؛ فهذا الاختلاف النسقي لا يؤدي بالضرورة إلى صراع حتمي، بل يمكن عبره بناء حوار وتفاهم بين أصحاب الفريقين من المتديِّنين والفلاسفة، لا سيما في القضايا الإنسانية المصيرية.

2- الاختلاف المنهجي: لا يقتصر الاختلاف والتمايز بين الدين والفلسفة على النسق المعرفي، عند “تيزيني”، بل يتجاوزه إلى الخلاف المنهجي، الأمر الذي يظهر عند تناول قضايا هامة، مثل الوجود والمعرفة والعقل. وسبب هذا الاختلاف راجع للاعتماد على العقل فقط في المنهج الفلسفي، لكن ذلك الاختلاف لا يجب أن يقف حائلاً في العلاقة بين الدين والفلسفة؛ إذ إن العَلاقة بينهما تتسبب في نتائج إيجابية مثمرة لكل منهما، وفق قوله.

3- الاستبداد الفكري: يرفض “تيزيني” ما سمَّاه “الاستبداد الفكري” الذي جعل الفكرة الإسلامية، وفق قوله، “بنية مغلقة تتأبى على كل تأثر من خارجها”؛ ويذهب إلى أن الاستبداد الفكري الذي حدث في التراث، وامتد إلى العهد الحالي، تسبب في حالة إرهاب مادي، سواء تاريخياً أو في العصر الحالي. ويدعو، في المقابل، إلى إلغاء هذا الاستبداد، لا سيما أنه يصف “الفكرة الإسلامية” بأنها “قادرة على التأثير في الخارج، ويمكن التعاطي والتعامل معها”، وفق قوله.

**النهضة العربية:**

1-إنتاج فلسفي عربي: انطلاقاً من موقف “تيزيني” بشأن العلاقة بين الدين والفلسفة، فإنه يدعو إلى ظهور إنتاج فلسفي عربي يساعد في نهضة المجتمعات العربية لوصولها إلى مرحلة التنوير، ويذهب إلى أن خصائص هذا الإنتاج الفلسفي العربي يجب أن تخضع للعلاقة المحتملة بين الدين والفلسفة، ووفق إطار من العقلية العلمية.

2-المشروع النهضوي: المعني بنهضة الأمة العربية عند “تيزيني” هي الأمة بكاملها، فيدعو الأمة العربية إلى أن تكون حاملة للمشروع النهضوي، الذي يحتاج إلى مساحة من الحرية والديمقراطية واحترام التعددية، ليتحول المشروع النهضوي من مشروع نظري إلى تطبيق عملي على أرض الواقع، حسب قوله.

 **الإسلام والمرأة:**

يذهب “تيزيني” إلى أن وضع المرأة في الإسلام بدأ تحديده في بدايات الإسلام عبر علاقة النبي بزوجاته؛ تلك العلاقة التي أرست قواعد دينية جديدة تنظم المعاملة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإسلامي عبر ترسيخ مبدأ ديني مثل “الحلال والحرام”، فيما يرى أن التراث الإسلامي أوجد قطبية دينية بين الرجل والمرأة، كرَّست لدونية المرأة أمام الرجل، ما سمح له بفرض سلطته الذكورية على المرأة، التي أصبحت موضوعاً للسيادة والملكية الخاصة، وفق قوله.

وختاماً، فإن الفيلسوف والمفكر السوري طيب تيزيني، الذي صنفته مؤسسة “كونكورديا” الفلسفية الأوروبية، في عام 1998م، ضمن أهم “مائة” فيلسوف عالمي، وضع نظرية تراثية جديدة ترتكز على فتح باب التجديد أمام كتابة التاريخ العربي، في ضوء عقلي إنساني، يتباعد عن الأيديولوجيات التي وصفها بأنها “تخطئ” في التعامل مع التراث، وذلك بهدف الوصول إلى الحقيقة، التي يبني عليها مشروعه النهضوي للفكر العربي.

إن الاستبداد الفكري في التراث العربي، حسب “تيزيني”، يُلقي بظلاله على الحاضر، ويخلق تدهوراً وينشر حالة من الإرهاب المادي، لذلك دشن مشروعاً توافقياً بين الدين والفلسفة، رغم إقراره باختلاف النسق المعرفي لكل منها، ومغايرة منهج كل منهما للآخر، فيما يرى أن ظهور مشروع عربي فلسفي على علاقة بالدين من شأنه إفادة الدين والفلسفة معاً.

**المحاضرة الخامسة:النزعة الإنسانية عند محمد عزيز الحبابي**

الحبابي بوصفه صاحبَ مشروعٍ فكري وتآليف جعلت الفلسفة تقليدًا مؤسسيًّا وأكاديميًّا قائمًا بذاته في الجامعة المغربية، وفي اليقظة الفلسفية المغربية خاصة، والعربية المعاصرة عامة. وقد أَشبهت العودةُ إلى مشروع الحبابي في هذا السِّفر حوارًا متعدد الأبعاد والمقاصد حول ما فكّر وأعمل نظره وشغل عقله ووجدانه به، وكان المقصد الأهم في هذا إعادة قراءة نصوصه الفلسفية منظورًا إليها من زاوية إشكاليةِ الأنسنة أو النزعة الإنسانية، وهو مقصد يصدر عن دعوى تفيد أن شخصانية Personalism الحبابي الواقعية والإسلامية والغدية تستدمج داخلها عناصر تجعلها نزعة إنسانية أو قادرة على إعادة بناء هذه النزعة وفق رؤية مغايرة، وأنها بمنزلة الإطار النظري الذي تُحَلّ في إطاره إشكاليات كبرى، كإشكالية مركزية الإنسان في التفكير المنسوب إلى النزعة الإنسانية أو الذي ينتقدها، والتي تولّد أسئلة في مجالات متعددة، كالميتافيزيقا (العلاقة بين الإنسان والإله) والأنطولوجيا (ما الكائن؟ وكيف يجري الانتقال من الكائن إلى الشخص، ومن الشخص إلى الإنسان؟) والإبستيمولوجيا (هل يمكن أن يهمش الإلهَ اعتبارُ الإنسان مركزًا للمعرفة ومرجعًا للأخلاق؟) والأكسيولوجيا (أنسنة القيم التي تحكم الفكر والسلوك والعمل) والاقتصاد والسياسة والثقافة.

هل السؤال عن مركزية الإنسان يستتبع التفكير في حضور الدين في شخصانية الحبابي وتأثيره في تصوره للنزعة الإنسانية؟ الجواب أن البعد الديني لفلسفة الحبابي لا يُنكَر، فهو ما فتئ يعود إلى الأفكار الدينية ليفلسفها ويجعل منها منظارًا للحكم، ما يفتح الباب ربما أمام أسئلة أخرى، هي: هل تندرج فلسفة الحبابي ضمن الفلسفة الدينية؟ وهل شخصانية الحبابي الإسلامية فلسفة أم علم كلام؟ وما المرتكزات التي استمدها الحبابي من الدين في بناء رؤيته للإنسان؟ وكيف أثّرت تلك المرتكزات في نزعته الإنسانية؟

تبدو شخصانية الحبابي فلسفةً في قيم البشر وأنسنتها في كثير من القضايا، خصوصًا المرتبطة بسيادة التقنية واقتصاد السوق التي أدخلت الإنسانية في بؤرة أزمات مسّت القيم الروحية والأخلاقية، فمارس نقدًا قِيَميًّا اعتبره بعضهم نقدًا للحداثة، وبشّر بقيم النزعة الإنسانية لمواجهة تلك الأزمات، طارحًا - انطلاقًا من أسئلة الأنطولوجيا الثلاثة السالفة الذكر - سؤالًا فلسفيًّا أنثروبولوجيًّا هو "من يكون الإنسان؟". إذًا، يضعنا الحبابي في كتاباته أمام عمليتين مركزيتين، هما: التشخصن والتأنسن.

تتعلق النزعة الإنسانية عند الحبابي بأنسنة العالم والعلاقات الإنسانية وفضاءات الفعل الإنساني في عالم يسوده الخوف بسبب الحروب والنزاعات والعنف والإرهاب، ولكن هل تستطيع النزعة الإنسانية ذلك؟

إن في الواقع الإنساني عوامل مضادة للأنسنة تعمل باعتبارها كوابح لأنسنة الكائن البشري، مثل الدعوات التي تعلن موت الإنسان بعدما أعلنت موت الإله، ما يعطي انطباعًا أن النزعة الإنسانية مجرد تزييف لحقيقة الواقع، أو سردية أعلنت الحداثة نهايتها. ولبناء المفاهيم التي شيّد عليها الحبابي نزعته الإنسانية، يسلك الكتاب أولًا مسارًا يربط المفاهيم بأصولها اللغوية والفلسفية والتاريخية، ثم مسارًا يحدد دلالتها ووظيفتها وعلاقاتها البينية ضمن نسق الحبابي الفلسفي الشخصاني، ما يعني أنه يؤوّل المفاهيم ضمن سياق فلسفي يحلّل الإشكالية العامة للبحث، ويتيح التدخل الفاعل في النصوص وإعادة بنائها وفق مؤهلاتها للأنسنة. وهو لا يبغي إعادة كتابة تاريخ الشخصانية، بل قراءة شخصانية الحبابي تأويليًّا، واستجلاء الإنسية الجديدة في فلسفتها، من دون إغفال الوقوف عند تقاطعاتها مع باقي الفلسفات المعاصرة، بغية تحقيق أحسن فهم لها.

الدراسات السابقة

إن الدراسات التي اهتمت برصد مشروع الحبابي الفلسفي نادرة، والمتوافر منها لم يبلور رؤية شاملة لأسس فلسفته، فمثلًا أطروحة دكتوراه فاضل سيداروس بعنوان "الأسس الأنثروبولوجية - الفلسفية في الشخصانية الواقعية: دراسة عن محمد عزيز الحبابي" (جامعة القديس يوسف، 1971) تنبّهت مبكرًا إلى عطاء الحبابي الفلسفي المتميز، لكنها لم تقدّم رؤية شاملة لفكره، وجاءت تجزيئية واختزالية (كحال معظم الدراسات حول شخصانية الحبابي، سواء التي أنصفته أو التي انتقدته أو التي قيّمته)، واهتمّت بالشخصانية الواقعية ومقارنتها بغيرها من المذاهب الشخصانية أكثر من الاهتمام بأسس الحبابي الأنثروبولوجية الفلسفية، وأقصى ما وصلت إليه هو إعادة كتابة كتابَيه: من الكائن إلى الشخص والشخصانية الإسلامية، وإعادة بناء مضمونهما كرونولوجيًّا تبعًا لتاريخ صدورهما، بخلاف ما نبتغي الوصول إليه في كتابنا النزعة الإنسانية، وهو التأويل الإنسي لشخصانية الحبابي، والرؤية الكلية لحضور الإنسان في العالم وفاعليته فيه.

بيد أن ما سلف لا يعدم وجود دراسات كوّنت صورة مكتملة لمشروع الحبابي الفلسفي، في مقدمها كتاب يوسف بن عدي محمد عزيز الحبابي وتأسيس الفلسفة الشخصانية الواقعي، الذي يقدّم صورة عامة لفلسفة الحبابي ومنطلقاتها ومرتكزاتها وموقعها في سياق الفكر العربي المعاصر، لكنه بقي في مستوى الوصف ولم يتجاوزه إلى التحليل والاستشكال، ولم يعالج إشكالية محددة من إشكاليات الحبابي الكثيرة. ونجد هذا حاضرًا أيضًا في كتاب المفكر المغربي مصطفى القباج محمد عزيز الحبابي: الفكر المتحرك، من الشخصانية الواقعية إلى الشخصانية الإسلامية إلى الغدية، الذي اعتبر فكر الحبابي متحركًا، والغدية أفقًا يقصده ذلك الفكر، وهو منحى جيد في قراءة الحبابي وتحليله، إلا أن الغدية كانت محطّة مؤقتة في فكر الحبابي، الذي يجعل من النزعة الإنسانية الأعمّ أفقًا له.

**المحاضرة السادسة: سلامـة موسى وسؤال التقدُّم في الفكر التنويري**

**يقول: "كل إنسان يجب أن يكون طالبًا طول حياته"، "إن غاية الثقافة، هي الحياة، ومن هنا يجب أن تكون الثقافة «تطبيقيَّة» غايتها مثل غاية الفلسفة وغاية الدين، والمقياس الذي نقيس به الثقافة يجب ألَّا يختلف عن المقياس الذي نقيس به الديانة والفلسفة؛ أي: ما هو مقدار الفهم الذي حققناه منها؟ وما هي العواطف النبيلة التي بعثها في نفوسنا؟ وما هو أسلوب العيش السامي الذي أدَّت إليه؟"**

سلامة موسى مفكِّر مصري. وأحد المؤثِّرين في الفكر العربي والمصري في القرن العشرين، وُلد عام ١٨٨٧م بإحدى قرى الزقازيق، والتحق بالمدرسة الابتدائيَّة القبطيَّة. ثم انتقل بعدها إلى القاهرة ليلتحق بالمدرسة التوفيقيَّة. ثم المدرسة الخديويَّة، وحصل على شهادة البكالوريا عام 1903م، وتُوفِّي في القاهرة عام 1958م.

أتاحت له فترة الإقامة في فرنسا (1906–1909م) التعرُّف على رموز الفكر والفلسفة في أوروبا، فاطَّلع على أعمال «ماركس» و«فولتير»، وتأثَّر تأثرًا كبيرًا. ﺑ «نظريَّة التطوّر» أو «النشوء والارتقاء» وبصاحبها «تشارلز داروين»، ثم انتقل إلى إنجلترا لدراسة القانون، وفيها تعرَّف على المفكِّر الكبير «جورج برنارد شو»، ثم عاد إلى مصر عام 1910م، وأصدر كتاب «نشوء فكرة الله» الذي نقل فيه أفكار الكاتب الإنجليزي. «جرانت ألين» ونقْدَه للفكر الديني.

ﻟ «سلامة موسى» أكثر من أربعين كتابًا. من بينها: «ما النهضة؟»، و«أحاديث الشباب»، و«أحلام الفلاسفة»، و«الإنسان قمّة التطوّر»، و«الاشتراكيَّة»، و«المرأة ليست لعبة الرجل»، و«حريَّة الفكر وأبطالها في التاريخ»، و«غاندي والحركة الهنديَّة»، و«مصر أصل الحضارة»، و«نظريَّة التطوّر وأصل الإنسان»، و«هؤلاء علَّموني»، و«دراسات سيكولوجيَّة»، و«الاشتراكيَّة»، و«العقل الباطن»، و«غاندي والحركة الهنديَّة»،. و«كيف نربي أنفسنا».

**منهجيَّة سلامة موسى:**

استعاض سلامة موسى عن مجاز المدرسة الديمقراطيَّة، بمجاز آخر هو العلم. الذي لا نهضة من دونه، ولا سبيل إلى مجاراة الأم الحديثة إلا به. فسَّر كتابه «ما هي النهضة؟» أسباب تخلُّف الأمّة العربيَّة بضعف الاهتمام بالعلم والصناعة، وأظهر أن العقليَّة العلميَّة هي الدرب الصحيح إلى الاستقلال الوطني. ذلك أنها قادرة على طرح الأسئلة اللازمة والعثور على إجابات دقيقة عنها. وحـد خطابه بين النهضة والاستقلال والمستقبل، فالاستقلال القادم محصلة لنهضة اجتماعيَّة شاملة تسبقه، والمستقبل صورة عن الوعي الذي يذهب إليه. وميزة العلم أنه يقيم في المستقبل أكثر ما يقيم في الحاضر، فأسئلته متجدِّدة وإجاباته المتراكمة مزيج من الأسئلة والأجوبة.

**أولا: العلم والمستقبل:**

ومع أنّ في أفكار سلامة موسى اندفاعاً إلى الغرب يتاخم المبالغة، فالقراءة المتأنيَّة لكتاباته لا تقول بذلك. فقد كان مفتوناً بفكرة العلم من حيث هي، جاء هذا العلم من غرب معاصر أو من حضارة إسلاميَّة قديمة. وبسبب ذلك تحدَّث عن علوم المسلمين القدامى ودورها. في يقظة الغرب الحديث، ووصف ظلام العصور الوسطى الأوروبيَّة، التي واجهت الأفكار الحُرَّة بالمعتقدات الدينيَّة الجامدة.

دعت فكرة العلم، القائمة على سؤال ينفتح على آخر. سلامة موسى إلى الاحتفاء بالمستقبل الذي هو مستقبل العلم الإنساني، الواعد بمبتكرات وإنجازات غير مسبوقة، وصولاً إلى «السوبرمان»، الذي يتصرّف بحياته ولا تـصـرّف به حياته. اتكاء على الإيمان بوحدة العلم والمستقبل. طالب موسى بالتحرُّر من تعاليم القدماء، التي يؤدِّي الانصياع لها إلى تعطيل الذهن البشري، وتمكين عادات المحاكاة والتقليد، وإغفال حاجات الشروط المستجدّة. يقول موسى: «ثم لما اعتمد المتعلّمون الاعتماد الكلي على السلف زالت ثقتهم. بأنفسهم فكفّوا عن التفكير والابتكار واتَّجه نظرهم إلى الماضي دون المستقبل».

واجه المصلح المصري الماضي بالمستقبل والتقليد بالابتكار. والذهن الحامل بالفكر الحرّ الذي يسمح به مجتمع تحرّر من تراثه القامع، ولعلّ ما يدعو إليه، في علاقاته المختلفة. هو الذي يحدِّد العلم مدخلاً إلى مجتمع حديث يتمتّع بالديمقراطيَّة وينحو إلى الاشتراكيَّة، ويتمتَّع فيه المواطنون جميعاً. رجالا ونساء، بحقوق متساوية، فقد آمن موسى إيماناً حاسماً بوحدة العلم والديمقراطيَّة، لأنّ التربية العلميَّة هي الوحيدة التي تفصل بين الأنظمة المستبدَّة والأنظمة الحديثة المناهضة لها.

**ثانيًا: أنوار العقل الخاصّ:**

دار سلامة موسى حـول السؤال التالي: من أين تأتي الأفكار الجديدة؟ أعطى السؤال جواباً واضحاً: لا تأتي الأفكار الجديدة من الكتب القديمة، فهي تصدر عن موقع محدّد هو: التوجّه إلى الطبيعة ومحاولة استثمارها وفك ألغازها. غير أنّ طرح السؤال، كما التنقيب عن الإجابة عنه، يستلزم أمرين: الاعتراف بالإنسان كياناً حرّاً مستقلاً قادراً على التصرّف بشؤونه، وهو مـا يـعـبـّر عنه بالشكل التالي: «إنَّ النهـضـة لم تعن في الماضي. وهي لا تعني الآن، سـوى البشريَّة: أي أنّ البشر، أو الإنسان، يجب أن يشتغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم، ويعمل لحضارته وسعادته في جرأة وفهم» – وكأنه يتذكّر هنا إجابة إيمانويل كانت على سؤال ما الأنوار؟ – أما الأمر الثاني فيتحدّد باستقلال الذهن البشري، وتحرّره من قيود العادة والأغلال المتوارثة: «إذا تأمّلت النهضات الإنسانيَّة ألفيتها حركات بشريَّة غايتها الاستقلال الذهني والاعتماد على التفكير البشري في مواجهة هذا الكون».

 تأتي الأفكار الجديدة، إذن...من التحرّر من عادات التفكير القديمة، ومن سطوة محتكري الفكر القديم الذين يساوون بين القديم والحقيقة المطلقة، وبين المطلقات الأبديَّة ومصالحهم الذاتيَّة.

انطلاقاً من هذا التصوّر المتمرّد، الذي يقضي بالانفصال. طالب موسى بتحرّر الإنسان الفاعل من رجل الدين المتزمّت الذي يقدّس الثبات، وبتحرّر العلم من سيطرة الفكر الديني الذي أخضع المعارف جميعها لصالحه. والتحرّر المقصود هو الاستقلال الذاتي المطلوب من أجل تطوّر العقل والعلم من سيطرة الفكر الديني الذي أخضع المعارف جميعها لصالحه.

والتحرّر المقصود هو الاستقلال الذاتي للعقل الحر، الذي يؤسِّس لسعادة دنيويَّة. يقول موسى: «إنّ الثقافة يجب ألا تقتصر على درس الدين، بل يجب أن تتجاوز ذلك إلى ما ألفـه الناس أيضاً. وأنّ الإنسان يجب عليه أن ينشد السعادة الدنيويَّة بدرس الثقافة البشريَّة، كما عليه أن ينشد السعادة الآخرويَّة بدرس الثقافة الإلهيَّة . . . ». ولهذا أعطت النهضة، في الأزمنة الحديثة. للعلوم وضعاً جديداً، فبعد أن كانت خاضعة للدين وخادمة لأغراضه، تحوّلت إلى علوم مستقلَّة بذاتها، لها قـواعـد وغايات خاصَّة بها. وليس الفرق بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة إلاّ الفرق بين تكريس المعارف لأغراض دينيَّة وبين استعمالها لأغراض إنسانيَّة.

**ثالثًا: التجربة الإنسانيَّة:**

ميّز موسى بين العقائد التي تظل ثابتة بسبب طابعها المقدّس. والأفكار الإنسانيَّة التي تتميّز بالتطوّر والتبدُّل والارتقاء الذي لا سقف له. غير أنّ صحة الأفكار عنده لا تعتمد على المنطق العقلاني المجرّد. ولا على الاستنباط الذهني الصرف، لأنَّ صحّتها مرهونة أبدأ بالتجربة، فلا علم من دون تجريب، ذلك أنّ التجربة معيار الحقيقة. فهي ضروريَّة «باعتبارها أساس المعارف»، حالها حال الطبيعة التي تنتج معرفة ملموسة قابلة للاستعمال، على خلاف معارف الكتب التي لا تأتي بجديد. وواقع الأمر. أنّ موسى ساوى بين التجربة والبحث الحرّ الذي لا يبدأ من التفكير المجرّد ويحصّل له لاحقاً حقائق تتَّفق معه، بل يبدأ من المعاينة والملاحظة والمشاهد، فما لا تبرهن التجربة عنه لا يمكن الاعتماد عليه.

**رابعًا: الثقافة والنهوض الاجتماعي:**

كما ميّز موسى بين الثقافة والحضارة، فـ «الثقافة هي ما نتكوّن ب.، والحضارة هي ما نعمل به» والفرق بين العلاقتين هو الفرق بين النظر والعمل، والتفكير والمراقبة، أو بين العلم والصناعة. تسبق الثقافة الحضارة مثلما يسبق النظر العمل، الأمر الذي يجعل من الحضارة الحيّز العملي الذي تختبر فيه المعايير الثقافيَّة. وللثقافة وجوه متنوّعة. منها الأدبيَّة والفنيَّة والفلسفيَّة. ومنها أيضاً الثقافة العلميَّة التي هي شرط الحضارة الصناعيَّة: «لا يمكن لأمّة أن تعيش في حضارة صناعيَّة ما لم تحذق الثقافة العلميَّة التي أدَّت إليها. وهي إذا أهملت هذه الثقافة العلميَّة فإنَّها سرعان ما تعود إلى الحضارة الزراعيَّة التي تنتكس إليها كل أمَّة حين تتقهقر ثقافتها. وكل تحرّك اجتماعي يحتاج إلى تحرّك ثقافي».

**الخلاصة:**

آمن المثقفون التنويريون – ومنهم سلامة موسى – بفكرة التقدّم، ومزجوا بين الأحلام الوطنيَّة وأحلامهم الذاتيَّة، مصرحّين بدور المثقف اللازم في إعادة بناء مجتمعه. وبإيمان رومانسي بـ «قوَّة الثقافة»، معتبرين أنّ صلاح الأفكار يقضي بتطبقها. ولدت مشاريعهم في زمن سبق «دولة الاستقلال الوطني». والتي اختصرت الثقافة إلى محو الأميَّة، وقوّضت شروط العمل الثقافي، محوّلة المثقّف النقدي إلى إنسان غير مرغوب به.

تثير أفكار سلامة موسى أسئلة ليست بعيدة عن تلك التي أثارها شبلي شميل وطه حسين وغيرهم: كيف يمكن تحقيق الشروط الماديَّة ـ التقنيَّة التي تسمح بنهوض المجتمع؟ ومن أين يأتي النظام السياسي الذي يؤمن بالعلم ويقود المجتمع إلى ثقافة علميَّة؟ وما هي القوى الاجتماعيَّة – السياسيَّة القادرة على إنجاز «الحراك الثقافي»، الذي هو مـقـدّمـة ضروريَّة للانتقال من الفكر الإطلاقي إلى الفكر الحديث؟ أعطى موسى خطاباً صحيحاً على مستوى التوصيف. ولم يكن بإمكانه أن يقوم بغير ذلك، لأنَّ تحويل الأفكار إلى قوَّة اجتماعيَّة فاعلة شأن يتجاوز الأفراد. إنّه نص حالم يشبه النصوص الروائيَّة التي تحلم كما تشاء، ولا تستطيع أن تنقل الحلم من حيِّز الكتابة إلى حيِّز الواقع.

**المراجع:**

كتب سلامة موسى، مؤسسة هنداوي للنشر: https://www.hindawi.org/

فيصل دراج، سلامة موسى والطريق إلى النهضة.

أحمد ماضي، ما النهضة بنظر سلامة موسى؟ مداخلة في مؤتمر النهضة العربيَّة وتجديد الرسالة الحضاريَّة. عمان الأردن.

سلامة موسى: ما هي النهضة؟

**المحاضرة السابعة:عبد الله العروي: الحداثة بوصفها واقعة حتمية**

يمثل المشروع الفكري الذي أنتجه المفكر المغربي عبد الله العروي، والذي قدمه من خلال مؤلفات عديدة ومتنوعة، يمثل لحظة مميزة في السياق العربي المعاصر، حيث عبر في كتاباته المتنوعة عن إلمام واسع بالتراث الإسلامي من جهة، وعن استيعاب للأسس التي قامت عليها الحداثة الغربية والفلسفات المعاصرة من جهة أخرى.

وتمتاز كتابات العروي في كونها تغطي مجالات مختلفة، وحقولاً معرفية متنوعة من فلسفة، وتاريخ واجتماع وصولاً إلى الحقل السياسي، فضلاً عن تميز هذا الإنتاج الغزير والمتصل منذ ما يزيد عن نصف قرن بانسجام مضامينه العلمية وأهدافه البحثية، والتي تمثلت كما يقول العروي في "تحديث الفكر والمجتمع العربيين" [1].

من خلال مشروعه الفكري، يسعى المفكر المغربي عبد الله العروي إلى توجيه العقل العربي نحو استيعاب أسس الحداثة الغربية والشروط التاريخية التي أنتجتها، ومن ثم توجيه الفعل باتجاه تحقيق تلك الشروط التاريخية وسلك الأسباب المؤدية إلى استنبات حداثة عربية [2].

**الحداثة في فكر عبد الله العروي**

يدور متن العروي كله حول مفهوم الحداثة، وهو ليس مفهوماً نظرياً يمكن مقاربته بصورة فلسفية مجردة، أو شعاراً يجري رفعه واجتراره بصورة سطحية في زمن كثر الحديث فيه عن التحديث والمجتمع الحداثي، إنما هو -كما يشير المفكر محمد نور الدين أفايه في حديثه عن فكر العروي- "جماع منظومة فكرية تحققت تاريخياً في المجتمع الغربي الحديث، ولم تتحقق لا قبله ولا في غيره من التجارب، وقد تحققت موضوعيا في المجتمع الأوروبي الحديث بالتحديد"[3]، بحيث يمثل المجتمع الأوروبي نموذجاً معيارياً وإطاراً مرجعياً لمفهوم الحداثة.

يشير العروي إلى أن سلسلة المفاهيم التي قام بإنتاجها والتي مثلت عماد مشروعه الفكري (مفهوم العقل- مفهوم التاريخ- مفهوم الأيديولوجيا- مفهوم الدولة- مفهوم الحرية) إنما هي "فصول من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة"[4]، فهذه المفاهيم هي المقومات والعناصر المكونة للحداثة الغربية، ومن خلالها اشتغل على إيضاح وبيان ما تمثله هذه المفاهيم/المقومات من دلالات في الفكر الغربي الحديث وما مثلته في السياق الإسلامي التراثي، وعبر هذا التفكيك والتركيب يصل العروي إلى استحالة تحقيق حداثة عربية راهنة من داخل المنظومة التراثية الإسلامية.

 ما فتئ الدكتور عبد الله العروي ينبه إلى أن: "الحداثة (صارت) تكتسح كل المجالات"، وأن "لا أحد (صار) بمكنته أن يوقفها" [5] ومن هنا يدعو العروي بصورة صريحة إلى ضرورة القطيعة مع التراث، وهي قطيعة تتعلق أولاً وقبل كل شيء بمسألة المنهج، وهي ليست مسألة هيّنة أو شكلية بقدر ما تعبر عن وعي معرفي بهذه "القطيعة التاريخية الحاصلة في واقعنا بفعل الاستعمار، والتي كنت أدعو فقط إلى الاعتراف بها والانطلاق منها" [6]، فالاعتراف بالقطيعة على مستوى النظر يعني إعادة تموقع العقل العربي في السياق التاريخي واستئناف لمسيرة التاريخ.

 يشدد العروي على أن عدم الاعتراف بهذه القطيعة على مستوى النظر قد أدى إلى وقوع العقل العربي في نفق المفارقات التي أعاقت كثيراً إرادة التحديث وأدت إلى التردد والعجز المزمن، فلما كان الواقع العربي الراهن قد تشكل بصورة مغايرة عن النمط التقليدي، فإن عدم فهم الشروط التي أنتجته لا يؤدي -في واقع الحال- إلا إلى حجب الواقع وتكريس التبعية، إذ "أن الاختيار أمامنا هو إما أن نتكلم بهذه اللغة، لغة العقل والمصلحة والقوة، وإما أن نبقى أوفياء للأخلاق والقيم العتيقة ونموت بموتها، ولا سبيل إلى التوفيق بين الماضي والحاضر [7].

**المحاضرة السابعة: المنهج التاريخاني كضرورة لاستداراك التأخر التاريخي**

 لا يكفّ عبد الله العروي في كتاباته عن التأكيد على ضرورة الأخذ بالمنهج التاريخاني في مقاربة الأوضاع العربية الراهنة، فالمنهج التاريخاني -بحسب العروي- سيوفر لنا إمكانية النهوض من واقع متأخر قياساً على تاريخ متحقق[8]، بمعنى أنه يطالب باستيعاب ما يسميه بـ"المتاح للبشرية جمعاء" باعتباره الخطوة الضرورية لتجاوز مختلف مظاهر التخلف التاريخي الذي يعيشه العالم العربي.

فلما كان التأخر التاريخي متحقق هنا في بلداننا، وكان النموذج المكتمل متحقق هناك في أوروبا والغرب، فإننا لا نملك حرية قبوله أو رفضه، فواقعة الحداثة الجارفة لا تتوقف عند رغباتنا باستعادة تراثنا لبناء حداثة أصيلة، كما أن استخدام الآليات والمناهج التراثية لا يمكن أن يفيد في تحقيق شيء أكثر مما حققته في الماضي، وبالتالي لا تستطيع هذه المناهج مواجهة الغرب التقني الحديث [9].

في كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة، يشير العروي إلى هذا الأمر قائلا: "قلت إن أوروبا الغربية انتهجت منذ أربعة قرون منطقاً في الفكر وفي السلوك، ثم فرضته منذ القرن الماضي على العالم كله. ولم يبق للشعوب الأخرى إلا أن تنهجه بدورها فتحيا، أو ترفضه فتفنى. هذا المنطق هو منطق العقل والمصلحة الاقتصادية وتكافؤ القوى، وهو منطق يسيّر العالم كله اليوم، شرقه وغربه، إما عن طريق التبعية، وإما عن طريق التقليد الواعي، وكل منطق آخر يعتمد على الإيمان بالفضيلة والحق المجرد هو منطق إقليمي لا يستسيغه الآخر". و"على الرغم من أن هيمنة المفهوم يعكس هيمنة القوة بشتى مظاهرها، وهذه ظاهرة نشمئز منها تلقائياً، لم أحاول أبداً إخفاءها، غير أني قلت أن لا فائدة من جحدها أو إنكارها."

لا يغفل العروي عن المسلمات التي ينطلق منها، وهي التي تتمثل بانطلاقه من الواقع الغربي باعتباره يمثل تجسيداً كاملاً للمفهوم الذي يدرسه، كما أنه لا يغفل عن أنه يحكم على التراث من مفاهيم غير نابعة من صلبه، مشيراً إلى أنه يقوم بهذا الأمر لعدة اعتبارات:

أولاها: "أن كل من يعيش في زماننا هذا، من يعتبر نفسه ابن هذا الزمان، لا يستطيع أن يفعل غير هذا، ومن عكس القضية خرج من زمانه إلى زمان آخر". والثاني: أن "هذا يأتي متسقاً مع أهدافه الإصلاحية". وأخيراً: فإنه يشير إلى أنه على الرغم من "أن هيمنة المفهوم يعكس هيمنة القوة بشتى مظاهرها، وهذه ظاهرة نشمئز منها تلقائياً، ولم أحاول أبداً إخفاءها، غير أني قلت أن لا فائدة من جحدها أو إنكارها"[10].

**دور النخبة والدولة في العالم العربي**

لما كان العروي قد اهتم في كتاباته بقضية الحداثة والتحديث وعوائقه في العالم العربي، فإنه ركز بصورة خاصة على الدور المنوط بالدولة والنخبة العربية في إنجاز هذا الدور التحديثي، وقد عبر العروي في كتابه الأيديولوجيا العربية المعاصرة عن خيبة أمله في النخب العربية وضعف وعيها التاريخي، حيث يرى أنها لم تهضم الشروط التاريخية التي أنتجت الحداثة الغربية قائلاً: "ما من شخص يتمالك نفسه من إبداء الدهشة إزاء العجز السياسي والعقم الثقافي الذين تبديهما النخبة المغربية"، إلا أنه وبرغم ذلك يشدد على أن "صلاح أمرنا لن يكون إلا بصلاح مفكرينا" [11].

كما أن الدولة يناط بها لعب دور تحديثي طليعي، فإذا كانت اللاحداثة تواجهنا -كما يصفها العروي- "في الشارع والمكتب والمصنع يومياً، فإن نفيها يجب أن يكون من الشارع لا من الورقة أو من اللسان"، وهنا تبرز مهمة الدولة بصفتها قادرة على إعادة هندسة المجتمع وفقاً لتنظيمات عقلانية، وخلق فضاءات مدينية، وتنظيم المجتمع والسكان بصورة تؤدي إلى ضمان تحقيق تحديث شمولي يطال كافة مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية.

وإذا ما قمنا باستعراض الشروط الكفيلة لانجاز التحديث من داخل نصوص العروي، قإنها تتمثل في استدعاء "العقلانية" في الاجتماعيات والسياسيات، بمعنى أنه يجب أن تشمل العقلنة كافة مناحي الحياة العامة، فالمجتمع الحديث هو الذي "استوعب القوانين العقلية البسيطة التي بُنـي عليها علما الحساب والهندسة، في التنظيمات (الجيش، الإدارة، الاقتصاد، التعليم.. الخ)، ثم في السلوك الفردي، فالفرد الذي يلقن القواعد ذاتها في المدرسة، والمعمل، والجيش، والوظيفة، يتعود عليها إلى حد الاجتياف، فينظم حياته العائلية حسب مقتضياتها… وإذا اصطلحنا على أن المجتمع الذي يتحلى بهذه الصفات هو المجتمع الحديث توافرت لدينا معايير موضوعية نقدر بها حداثة أي مجتمع كان. من هنا أهمية دراسة البيروقراطية- الحكومية والمؤسسية- في البحوث الاجتماعية والسياسية". [12].

لا يغفل العروي عن ضرورة أن تحوز الدولة على شرعية كاملة من وجهة نظر مواطنيها، تخولها القيام بمهماتها التاريخية المناطة بها، بحيث تصبح الدولة مرجعاً أخلاقياً وشرعيا مجمعٌ عليه، وهو إذ ينتقد في كتابه "مفهوم الدولة" التوجهات القومية التي أغفلت عن عمد الاهتمام بالدولة العربية القطرية، فذلك لما يؤديه هذا الانفصال بين المجتمع والدولة من تبعات خطيرة تساهم في تشكل دول قمعية سلطوية، فيقول "طوبى الدولة القومية الموحدة المهيمنة على النخب العربية نزعت الشرعية عن الدول القطرية القائمة، يوجد ولاء لكن غير مرتبط بالدولة القطرية، ويوجد إجماع لكنه ليس حولها. في الحالة التي نعيشها انفصلت السلطة عن الشرع، والقوة عن النفوذ الأدبي"[13].

لقد أنتج عبد الله العروي نصوصاً من أعمق ما كتب عن الحداثة في الفكر العربي، ولا جدال في أنه يعد واحداً من أهم المفكرين العرب الذين ساهموا بكتاباتهم في راهننا العربي، وقد تميز مشروع العروي بجرأته في الدعوة صراحة إلى تجاوز المنزع التوفيقي الذي استحوذ على الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى يومنا هذا، والذي سبب برأيه تشويش على الزمن المعاصر وشروط الانتماء إليه عربياً.

**المصدر: الجزيرة**