

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر2

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

محاولة في تجاوز إشكالية العلاقة بين "الأنا" و"النحن" في منظورية الآخر/الغربي

دراسة تحليلية نقدية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة العربية المعاصرة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد العزيز بن يوسف

من إعداد الطالب:

بن خيرة بوعلام

لجنة المناقشة :

رئيسا
مقررا
عضوا مناقشا
عضوا مناقشا
عضوا مناقشا

أد محمد بن بريكة
أد عبد العزيز بن يوسف
أد شكار ميلود
أد صايم عبد الحكيم
أد طايبي ميلود

السنة الجامعية :

2013م - 2014



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته



شكر و عرفان

عملا بحديث نبينا الكريم محمد رسول الله-

عليه الصلاة والسلام: « لا يشكر الله من لا يشكر الناس».

أتوجه بالشكر والعرفان إلى الأستاذ الفاضل الدكتور

" عبد العزيز بن يوسف " أطل الله في عمره

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتي الكرام

أعضاء لجنة المناقشة

الباحث: بن خيرة بوعلام

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع إلى :

والدي الكريمين " أطال الله في عمرهما "

إلى رفيقة دربي - هاجر -

إلى أختي وأخواتي الأعزاء جميعا

إلى أستاذي الدكتور " عبد العزيز بن يوسف "

إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل.

الباحث: بن خيرة بوعلام

وقد آليت على نفسي أن أهدي ثمرة هذا الجهد:

- إلى حماة الإنسان من الجهل والقهر والتهيه
والضياع

- إلى حماة الإجتهد من التقليد والتبعية
من الغلو والتعصب

- إلى حماة الوطن العربي من التفتت والتجزؤ
والإنقسام والإنهيار

- إلى حماة الإنفتاح من الإسلاخ والسقوط

- إلى حماة اللغة العربية من ضرائرها

إلى كل هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

الباحث: بن خيرة بوعلام

المختصرات

باللغة العربية:

- جزء.....(ج)
- طبعة.....(ط)
- مجلد.....(م)
- دون تاريخ الطبع.....(د.ت.ط)
- دون مكان الطبع.....(د.م.ط)

En Français:

- Archive d'outre Mer.....(A.O.M)
- Tome.....(T)
- Edition.....(ED)
- Imprimerie.....(IMP)

العلمنة

عندما فكرت في اختيار هذا الموضوع وكتابة هذا البحث في الفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر وما يحمل هذا البحث من مفاهيم فكرية وفلسفية تخص الوضع الراهن لشعوب العالم العربي والإسلامي على وجه الخصوص، أردت من خلاله تأسيس بدائل جديدة للمفاهيم السابقة التي أشارت بطريقة أو بأخرى إلى هذا البحث الذي يحمل عنوان: "محاولة في تجاوز إشكالية العلاقة بين "الأنا" و"نحن" في منظورية "الآخر/الغربي".

إن الأمر في اعتقادي يتطلب منا معالجة إشكالية تحديد مفاهيمي بالدرجة الأولى حول "الأنا" و"الآخر" من جهة و"الأنا" و"نحن" من جهة ثانية لأن هناك اختلاف (يختلف) في المفهوم (في العمق) بين هذه المفاهيم التي نعتبرها نتاج حضارة لها خصوصياتها المختلفة. فإشكالياتنا نحن في العالم العربي والإسلامي لا تتعلق فقط بالعلاقة بين "الأنا" و"الآخر" فحسب، وإنما هي علاقة أخرى لا بد أن تتوضح داخليا أي بين "الأنا" و"نحن". إنني عندما اجتهدت في كتابة هذا البحث المتواضع وضعت نفسي موضع السؤال فتساءلت عن سؤال الدهر الذي ألمني كثيرا ألا وهو: ما علاقة "الأنا" بالآخر / الغربي...؟ ولماذا بات "الآخر/الغربي" والمستعمر القوي محل إعجاب "للأنا" المغلوبة والتواقة إلى التقدم والرفي...؟ وبما أن الجواب كان بسيطا...! لأن "الآخر/الغربي" هو الأكثر قوة من "الأنا". فما الذي ستفعله "الأنا" إذن: لكي تصير مثله...؟ وكيف يمكن الاستفادة من "الآخر/الغربي" وقوته وعلومه وفنونه وخبرته الطويلة في كل مجالات الحياة...؟⁽¹⁾

هل "الآخر/الغربي" هو الشر أم الجهل به هو الشر بعينه...؟ وهل "نحن" تكره "الآخر/الغربي" عندما تريد أن تحاربه أم أنها تريد أن تتعلم منه كل هذه الفنون والعلوم بما

(1) - سعيد الصافي، مقال بمجلة *Jeune Afrique*، بالعربية، ماي/ جوان 2004، ص28.

في ذلك فنون القوة العسكرية.؟ وهل الكراهية هي الاجابة الوافية لـ: "نحن" أم هي الشكل الدامس لتخلفها وانغلاقها وخروجها من دائرة المألوف ..؟

لكن من يكره من .؟ هل "الآخر/الغربي" هو الذي يكره "نحن" ؟ أم "نحن" هي التي تكره "الآخر/الغربي" ..؟ وهل يمكن أن نعتبر الكراهية رداء ضد الخوف من الانحلال والاضمحلال والسقوط ..؟ أم هي مظهر استعلائي وتحقيري لكل من هم أقل درجة وثقافة وتحضرا..؟ وكيف يمكن أن نكره شيئاً لا نعرفه ..؟ ثم من يصنع هذه الكراهية اليوم ليجعل منها إطاراً ثقافياً تتحرك فيه كائنات مذعورة وخائفة على بقائها ومستقبلها. (1)

إنني أثرت هذه الاشكالية التي لا يزال كثير من الفلاسفة والمفكرين في العالم العربي والاسلامي اليوم يتساءلون عن حقيقة العلاقة بين "الأنا" و"النحن" لفهم حقيقة علاقتنا نحن العرب والمسلمين مع "الآخر/الغربي" الذي أصبح يطرح تحدي حضاري يلقي به في المكان والزمان وفي الجغرافيا والتاريخ العربيين، وحضور "الآخر/الغربي" لا يستثني مفكراً ولا يراعي اتجاهها أو مذهبها إلا أن ملامح صورة "الآخر/الغربي" تختلف من مفكر إلى غيره في العالم العربي والإسلامي . (2)

إن : لا بد من ضبط مفهوم العلاقة بين "الأنا" و"النحن" قصد تجاوز تلك العلاقة السلبية التي لا تزال تلازمنا مع "الآخر"، هذه العلاقة التي جعلتنا نبقي دائماً أتباعاً له وعباداً لأفكاره .

لهذا فإن محاولتي هذه نابعة من إيماني العميق بأن ما أقوم به في هذا البحث لا بد أن يكون له بعداً تنويرياً خلاقاً. وربما هذا يعود إلى تمسكي بمقولة "ايمانويل كانط"

(1) - جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، (المؤسسة العربية للنشر، بيروت، 1998)، ص322.

(2) - سعيد الصافي، مقال بمجلة Jeune Afrique، مرجع سبق ذكره، ص29.

(1724-1804): "ما التنوير"، وقد أجاب بأن التنوير هو تحرر الانسان من اللارشد والارشد هو عجز الانسان من الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين . (1)
فالتنوير إذن : هو أن يكون الانسان حرا وجريئا في استخدام ملكات العقل في كل المسائل العلمية و حتى الحياتية .

ومن هنا فإن مساهمتي هذه تكون إسهاما من الإسهامات الفكرية والفلسفية داخل فضاءات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، كما أنها تعتبر وجهة نظر حادة قد تتصارع مع إسهامات أخرى في حقل الصراع الإيديولوجي الشديد الاستقطاب في وقتنا الحاضر .
إن ما يتميز به هذا البحث هو دعوة خاصة إلى الأمة العربية والإسلامية لكي تتخلص من التخلف والجهل والركود والجمود والفقر والجوع والأمراض والهزائم والخوف والقهر، وما ينجر عن هذه الآفات من كوارث جسيمة أصابت المجتمعات العربية والإسلامية في عمقها، إنها في نفس الوقت دعوة إلى أمتنا العربية والإسلامية في عالمنا العربي والإسلامي لكي تجعل من مشكلة التحديث والنهضة والتجديد مشكلتها الأساسية والجوهرية لمجابهة ومحاربة هذه الآفات وغيرها من الآفات الخطيرة التي لا تسعنا هذه الصفحات في ذكرها جميعا .

إن هذه المساهمة هي أيضا دعوة ليس من شأنها أن تتعالى على واقع تخلف شعوب العالم العربي والإسلامي، وإنما هي مساهمة في وعي التخلف، وجهد فكري نحو تحقيق العدالة الفكرية و وضع الأمور في نصابها حتى لا نلقي اللوم لا على الفكر التقليدي والقيم التراثية، ولا على الفكر التقدمي والحداثي، وذلك في تخلف وضعف وتراجع وهزائم مجتمعاتنا العربية والإسلامية .

(1) - جاء النقد عند إيمانويل كانط بمعنى التحليل الدقيق للقدرات العقلية وهي تتعين في الواقع، وعندها دحض كانط الميتافيزيقيا التقليدية، سمي أعماله الثلاثة نقدا، أولا: نقد العقل الخالص (1781)، ثانيا: نقد العقل العلمي (1788)، ثالثا: نقد الحكم (1790).

فالكثير من الانحرافات ارتكبت في الواقع العربي من قبل نخب المجتمع العربي والإسلامي باسم القيم التقليدية والمرجعية و التراث من جهة، وباسم التقدم والحداثة والتنمية من جهة أخرى، وكل هذه الانحرافات كانت في الحقيقة تعبر بطريقة أو بأخرى عن الاستبداد والقهر والقمع والتخلف والتبعية للأخر الغربي .

ولعل هذه الأسباب هي التي تعلق أسلوب الكتابة الذي اعتمدت عليه في هذه الأطروحة، إنه أسلوب التأويل والجهد التأويلي الذي أقصد به منهج العقل الذي يدرس تاريخه وماضيه من أجل فتح كما يسميها المفكر العربي مطاع صفدي بـ : "الأفاق الجديدة المعنى التي يبني عليها العالم الإنساني كله".⁽¹⁾ هذه الأفاق الفكرية هي التي تجعلنا نستنتج النصوص في عمقها بغية تأويلها وفتح آفاق مستقبلية جديدة .

فأسلوب التأويل هو الذي يجعل من قيمة النصوص لا تكمن في ما ينكشف عنه من حقائق فقط، ولكن أيضا فيما تثيره هذه النصوص من حوار ونقاش وجدل، وما تستدعيه من قراءات متعددة، وبهذا المعنى يصبح أسلوب التأويل عبارة عن مشروع تنويري لا يمكن له أن يكتمل على حد تعبير "فرانسو مارتى" * : "الأنوار مشروع لا يكتمل والتسامح شرط للحداثة"⁽²⁾. والنقد بهذه الطريقة يزيد النصوص دائما انبعاثا جديدا فقوة النصوص كما بين ذلك علي حرب تكمن في اختلافها لا في وحدتها وتجانسها وعندئذ يكون عمل الباحث الناقد هو تأويل الاشتباه وكشف المحتجب.⁽³⁾

(1) - مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، العدد 29، ص 19 .

* - أستاذ الفلسفة بمركز سيفر Centre Severe بباريس، وهو من أكبر المختصين في "كانط"

(2) - مجلة ايس، لقاء مع فرانسو مارتى، العدد الأول، جوان 2005، ص 52 .

(3) - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الرباط المملكة المغربية، 1993 .

أما بالنسبة للمنهج الذي يشكل بنية الشرح كما يقول "هيجل" (1770-1831) ⁽¹⁾ فقد استعملت في هذه الأطروحة مجموعة من المناهج متعددة الجوانب والحقيقة أن البحث الحقيقي كلما تطور، تطورت معه مناهج البحث. لذلك فقد اعتمدت في أغلب المواطن على المنهج التاريخي، وهو منهج يقوم على التراكم فكل نتيجة علمية جديدة تضرب بجذورها في الأعمال السابقة وفي الاكتشافات التي سبقت من قبل وانطلاقاً من هذا المنهج استطعت أن أبين حقيقة كثير من الفلسفات العربية والغربية بغية تتبع مسالكها في التاريخ. وبيان الجذور والأصول التي تأسست عليها هذه الفلسفات .

كما اعتمدت على المنهج النقدي كمنهج أساسي في كل المواقف وذلك إيماناً مني أن النقد هو الذي يحدد محاسن ومساوئ أي اتجاه من الاتجاهات الفكرية وأي مدرسة من المدارس الفلسفية وبهذا أكون قد انطلقت من حقيقة معنى النقد عند "ايمانويل كانط" (1724-1804) الذي يعتبره : "التحليل الدقيق للقدرات العقلية".

إن هذين المنهجين سيتداخلان مع مجموعة أخرى من المناهج كالمنهج التحليلي والتركيبى، والوصفي، وغيرها من المناهج التي تعتبر مناهج علمية تجعل من البحث الفلسفي يهتم بطبيعة المعارف وبأساليب الكشف عنها، وبطرق تصديقها وتقييمها وبطريقة انبعاثها وتجديدها وتحديثها.

إن الحديث عن المنهجية يقودني بطريقة مباشرة إلى تقديم محتوى الأطروحة التي تحمل عنوان: "محاولة في تجاوز إشكالية العلاقة بين "الأنا" و"النحن" في منظورية الآخر/الغربي"، حيث احتوت على أربعة فصول مع مقدمة وخاتمة وجاء الفصل الأول ليحمل عنوان: "منظورية "الأنا" في الذات العربية"، وقد شمل تحليله ثلاثة مباحث أساسية تناولت في المبحث الأول "انبثاق فكرة "الأنا" من الكوجيتو الديكارتي" أما المبحث الثاني

(1) - هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة 04 مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1981

فتناولت فيه : "انعكاس فلسفة الآخر/الغربي في الذات العربية المعاصرة"، وكان المبحث الثالث الذي تناولت فيه : "نماذج من التبعيات المنظورية في الفكر العربي المعاصر"، إن محتويات هذه المباحث الثلاثة جاءت كمحاولة للإجابة على كثير من الأسئلة التي كونت عنوان هذا الفصل الذي حللت فيه طبيعة الانحراف الجلي للفكر العربي الإسلامي المعاصر ومدى تأثره بالفلسفة الغربية الحديثة التي نقلها الفكر العربي المعاصر متخذاً منها أداة لإصلاح اجتماعي وسياسي وتربوي والتي رأى من خلالها أن عملية الإصلاح مرهونة على ما توصلت إليه الحضارة الغربية الحديثة من معارف دون سواها.

وعندما انتهيت من تحليل الفصل الأول بمباحثه الثلاثة توصلت إلى الفصل الثاني الذي اخترت له عنوان: "العقل الغربي وخطابه" وفي هذا الفصل تناولت ثلاثة مباحث أساسية فشمل المبحث الأول فكرة : "من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الغربي"، وفي المبحث الثاني بينت فكرة: "الحداثة والاختراق الثقافي: مأساة الخطاب"، وجاء المبحث الثالث ليتناول فكرة "العولمة وخطابها، صدام الحضارات وحوارها" .

وفي هذا الفصل أردت أن أشير إلى المنهجية النظرية في نقد العقل العربي ونقد العقل الغربي، ذلك أننا إذا حاولنا رسم صورة متكاملة لأي مشروع فكري يتوجب علينا دائماً العودة إلى الإطار المنهجي والنظري الذي يتحرك فيه هذا المشروع ومن هذا المنطلق فقد بينت في هذا الفصل أن الهدف من العقل الغربي هو "إضفاء الوحدة والاستمرارية على تاريخه وهذه عملية إيديولوجية يجب أن يفضحها النور الذي نشعر بالحاجة إليه"⁽¹⁾ كما استطعت أن أبين أن المركزية الغربية -كنسق فكري- يمتد إلى التراث اليوناني، اكتمل في القرن التاسع عشر حين بلغ الخطاب الغربي أوجه وإرادة الهيمنة التي جسدها

(1) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان 1994، ص263.

الامبريالية الغربية حينما سيطرت القوى الاستعمارية الغربية على أكثر من ثلاثة أرباع الكرة الأرضية .(*)

أما بالنسبة للفصل الثالث الذي جاء ليحمل عنوان: "إرهاصات فلسفة النحن" في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر" فقد تناولت فيه ثلاثة مباحث أساسية وقد جاء في المبحث الأول: "النهضة الفلسفية والتيار الإسلامي الإصلاحي"، أما المبحث الثاني فجاء يحمل عنوان: "ظهور فكرة كبديل للأنا" بينما المبحث الثالث فتناولت فيه: "فكرة النحن ومحاولة استيعاب حضارة الآخر/الغربي" وقد جاء هذا الفصل لمناقشة الهاجس الأعظم في خطاب فلسفة "النحن" الذي تتحسس في ظل الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر والمحاولات الجادة في تحديث الفكر العربي الإسلامي المعاصر. وقراءة التراث قراءة تجديدية لذلك فإن كل ما جاء في هذا الفصل يلح باستمرار على أن تحديث الفكر العربي المعاصر والنهوض به يتم من داخله إذ من الخطأ أن نعتقد أن الفكر العربي المعاصر يمكن أن ينبعث بالفكر الغربي أو بأي فكر آخر غريب عنه، فنهضة العالم العربي الإسلامي مخزونة في شعور ولا شعور الذات العربية والإسلامية وفي بنيتها العقلية؟ وتراثها الذي يتجلى فيها هذه الذات من علوم وفقه وبلاغة، وعلم الكلام وفلسفة وعقيدة، وعلوم انسانية واجتماعية وعلوم طبيعية، وهندسة، وطب. إلى غيرها من العلوم كما يتجلى في ما لهذه الذات من تصورات في النظرة إلى الكون والإنسان، والحياة والتحديث بهذا المفهوم لا يكون إلا مما تحتويه هذه الذات .

ويعتبر الفصل الرابع هو آخر فصل في هذه الأطروحة وقد جاء يحمل عنوان: "استشرافات في آفاق فلسفة النحن" وشمل تحليل هذا الفصل ثلاثة مباحث أساسية فتناولت في المبحث الأول: "الفلسفات العربية الإسلامية وغياب فكرة النقد" أما المبحث

(*) - تتفق كل المصادر التاريخية على أنه مع نهاية القرن التاسع عشر بلغت الحركة الاستعمارية الغربية 85% من الكرة الأرضية.

الثاني فبينت فيه: "بعض المحاولات في النقد .. من الخطاب الإيديولوجي إلى التأسيس الابستمولوجي الاجتهادي". وشمل المبحث الثالث فكرة: "ممارسات الفلسفة العربية بين الواقع والآفاق". وقد استطعت أن أوضح في هذا الفصل أن الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة رغم المطامح الفلسفية الجلية إلا أنها تفتقد إلى فكرة النقد. وأن تجديد الفكر الفلسفي العربي المعاصر لا يتم فقط بالدعوة إلى استعمال المناهج العلمية الغربية الجديدة ولكن الأهم هو محاولة نقد هذه المناهج وطرق توظيفها وأيضا كيفية ممارسة العقلانية كبنية فكرية جديدة من أجل تجاوز كل وجهات النظر السابقة والارتقاء بوجهات النظر السائدة نحو آفاق فلسفية وفكرية جديدة .

أما بالنسبة للخاتمة فكانت هي آخر ما انتهت إليه هذه الدراسة وقد تضمنت مجمل الاستنتاجات التي توصلت إليها خلال تحليلنا للفصول الأربعة .

من البديهي أننا لا نملك التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال ولا تلك مجتمعات صناعية بمفهوم الصناعة التي أسست حداثة الآخر/الغربي إلا أن هذا لا يعني استحالة تملك هذه التكنولوجيا الحديثة وإذا كنا لا زلنا نستمد العلم من هذا "الآخر"، فلا بد أن يكون هذا من موقع الحوار الحضاري، وموقع المحافظة على خصوصياتنا الثقافية التي تختلف في العمق مع خصوصية الآخر/الغربي، وهذا في الحقيقة ما نراه ناقصا حقا في عملية الاستمداد الثقافي من الآخر/الغربي، هذه الأخيرة التي ينادي بها كثير من المفكرين العرب والمسلمين. والحقيقة أن العلاقة بين "نحن" والآخر/الغربي لن تكون علاقة كاملة وموضوعية إلا إذا كان أساسها الحوار لا الصدام. فإذا كنا لا نملك اليوم ماديات الحضارة المعاصرة فإننا نملك ما ينقص هذه الحضارة وأعني بذلك الجانب القيمي والأخلاقي والروحي، الذي يعتبر اللبنة الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية. فالفلسفة الغربية إذا

لم يتم إعادة بنائها ستبقى عناصرها ومفرداتها معطلة، ولن تصل إلى لبنات حقيقية وراسخة تساهم في بناء الفكر العالمي المنشود .

إن فكر الآخر/الغربي في نظر كثير من المفكرين العرب والمسلمين شيد مفاهيمه المعرفية الأساسية على قانون الصراع بين الأقطاب المتعارضة، إذ كان مبدأ الصراع سببا في حركته الجوهرية ودافعا منشئا له عبر كل تاريخه الطويل وهذا ما يبرزه تاريخ الفلسفة الغربية منذ القرن السادس قبل الميلاد. فهو الصراع الذي تجلى بين المادية والميثالية، كما أنه الصراع ذاته الذي تجلى في المسيحية بين الدين والدولة، وبين الروح والجسد، وبين السماوي والأرضي، انتهى بالصراع بين ثنائية الحقيقة الدينية الإيمانية والحقيقة العلمية الوضعية في المعرفة العقلية النقدية .

أما الفكر الإسلامي فإنه صدر في حركته الجوهرية على أساس نظرية نقيضة ومضادة لمبدأ الصراع، لأنها في صميمها قائمة على الاعتدال والوسطية المستمدة من الآية الكريمة "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"⁽¹⁾

لقد كثرت الدعوى في العهد الأخير إلى الحوار بين الثقافات والحضارات والديانات والأنظمة السياسية المختلفة، وخصوصا بين "الأنا" و"النحن" من جهة وبين "الأنا" و"الآخر" من جهة ثانية، وفي تقديرنا أن مثل هذه القضايا تعتبر قضايا كبيرة تظل دوما مفتوحة بين الأخذ والرد من جهة، والحوار المقترح والحوار المضاد من جهة أخرى.

إن قيم الاختلاف هي قيم إنسانية وفكرية عظيمة، لأنها تدعو إلى التعاون بين البشر وتكرس سبيل التسامح بينهم، وتسعى إلى ترسيخ التعايش السلمي على الأرض دون حروب، بل لعل هذه القيم تفضي إلى تحابهم وتراحمهم، وإن تكريس هذه القيم النبيلة بين

(1) - سورة البقرة، الآية 143.

البشر يثمر حضارة متكاملة ودائمة، ومستمرة ما استمر الإنسان في هذه الحياة، لأنها تقوم في أصلها على اندماج الشرق في الغرب، والغرب في الشرق، مع محافظة كل طرف على هويته وخصوصيته الثقافية، وهذا يعني بالنسبة إلينا التعددية والاختلاف في ظل الاعتراف المتبادل بالإسهام الذي قدمته كل حضارة لرصيد القيم الإنسانية العالمية المشتركة، هذا الرصيد القيمي الضخم الذي يعتبر في حد ذاته خميرة البقاء، وتكمن في حناياه أسرار التقدم، وتستقر في رحمه خلايا الانطلاق والحضارة، وتتمركز في جوهره الركائز الأساسية والشروط الضرورية للبناء الحضاري.

وإذا سلمنا أن هناك تعددية في هذا العالم وهذا أمر واقع لا مناص من الاعتراف به وقد يتصارع أصحاب هذه الثقافات في مرحلة ما، ولكن هذا لا يعني بأن الصراع هو التقدم المحتوم أو هو خاتمة المطاف وجوهر العلاقات بين الشعوب.

حقاً أن هناك خصوصيات حضارية، وثقافية، وأثنية، وقوميات، وهي مكونات متجذرة في الحياة البشرية، وهذه جميعاً لا تحكمها علاقة وحيدة الاتجاه، بل تربطها علاقات تداخل وحوار وتبادل في إطار الاحتكاك، ولا يكتسي هذا الاحتكاك صورة الصدام إلا إذا حركه صراع المصالح.

إن العالم اليوم يدخل مرحلة حبلية بالتهديدات والأخطار التي تحيق بالسلم والأمن والاستقرار فيه، إن الأمل في الانفراج الذي أعقب الحرب الباردة والمواجهة بين المعسكرين الشرقي والغربي، قد تبدد تاركا المكان لمواجهة من طراز جديد تتجسد من خلالها التكهانات المشؤومة التي تنذر بصراع آت لن يكون بين أيديولوجية وأخرى مناوئة لها، ولا بين قوة عسكرية وأخرى منافسة لها ولن يتخذ شكل حرب تجارية بين الكتل المسيطرة على الاقتصاد العالمي، بل إنه سيدور بين حضارات وثقافات، وفي المقام الأول بين حضارة الغرب وثقافته وحضارة العرب والمسلمين وثقافتهم.

إن العالم اليوم أكثر من أي وقت مضى في حاجة إلى التزام قواعد جديدة للتعامل مع " الآخر " قواعد قوامها فهم " الآخر " من داخل منظومته المرجعية، والاعتراف بحق الاختلاف في إطار توازن المصالح وتكافؤ الفرص، والتفاهم الذي نعني به الشراكة. لابد من منطلق جديد لحوار الحضارات، ولابد أن يهيمن في الأخير على العلاقات الداخلية داخل كل مجتمع، وداخل كل حضارة، منطلق الشراكة، فترسيخ قم التعددية ومعانيها، والانفتاح على " الآخر " والتواصل معه، والاعتراف به، والتعامل معه بكل شفافية وروح إنسانية، هو الذي يجسد مبدأ الشراكة بين " الأنا " و " نحن " من جهة و " الآخر " من جهة ثانية، وبين جميع الثقافات والحضارات والديانات الأخرى التي عرفتها وتعرفها البشرية اليوم.

فالشراكة نعني بها ذلك التنافس الحضاري المشروع في سياق انفتاح الذات وخروجها من دائرتها الضيقة إلى الفضاء الإنساني الرحب.

أما من حيث الصعوبات، فهناك عدة صعوبات واجهتها خلال إعدادي لهذه الدراسة منها ما هو ذاتي لا أحبذ ذكره كله بل سأكتفي بالإشارة إلى بعضه فقط وأترك البعض الآخر لمن شاطرنى نفس المحن، ومنها ما هو موضوعي سأذكره للإشارة إلى ما تطلبتني هذه الدراسة من مجهود. فأما ما كان ذاتي، فذلته بقوة الإرادة والعزيمة، والتوكل على الله كمسلم يؤمن بالله ويشعر بمعيته، أما الصعوبات الموضوعية فاذاكر منها قلة المصادر والمراجع باللغة العربية خاصة بالنسبة للفصل الأول والفصل الثاني مما تطلب مني ترجمة كثير من المصادر والمراجع من اللغة الانجليزية إلى العربية ومن الفرنسية إلى العربية. وإضافة إلى هذا هناك صعوبات أخرى تمثلت في كيفية وضع خطة البحث التفصيلية والنهائية لهذه الدراسة وقد أخذت مني وقتا طويلا لأصل إلى إتمامها وإنهاءها. لكن ذلك كله لا يضاهي تلك الجهود التي أمدني بها أستاذي الدكتور حمودة سعدي قبل

وفاته عليه رحمة الله والمجهودات التي أتمها بعده أستاذي المشرف عبد العزيز بن يوسف الذي شجعني كثيرا في إتمام هذه الدراسة، حفظه الله وجعله ذخرا للأولين والآخرين. فبفضل الله وحده استطعت أن أنجز هذه الدراسة التي أطمح أن أساهم بها في سد بعض الفراغ الذي تعانيه المكتبة الجزائرية في هذا التخصص. ونفع به الطلبة الباحثين في هذا المجال سواء الحاضرين منهم أو القادمين. فإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان، وإن أصبت فلي أجرين: أجر الإجتهد وأجر الصواب وذلك ما أبغي والله تعالى وحده يقول الحق وهو يهدي السبيل وله الحمد وله الشكر أولا وأخيرا ... والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

الفصل الأول:

منظورية "الأنا" في "الذات" العربية

المبحث الأول: انبثاق فكرة "الأنا" من الكوجيتو الديكارتي

وأهمية البيذاتية في الفكر.

المبحث الثاني: انعكاس الفكر الفلسفي الغربي في الذات العربية المعاصرة .

المبحث الثالث: نماذج من التبعيات المنظرية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر.

المبحث الأول : انبثاق فكرة " الأنا " من الكوجيتو الديكارتي

وأهمية البيذاتية في الفكر.

"الأنا" هي أصل ونقطة بدأ الفكر الإنساني. باعتبارها "الأنا" المفكرة، كما يقول رونييه ديكارت (1650-1596= rene descartes)، وهنا تبدأ أسئلة الفلسفة : هل المعرفة مجرد ظل للحقيقة كما تساءل أفلاطون (347-427/aflaton) وهل "الآخر" شرط لظهور "الأنا" أم بالعكس لا وجود لأحدهما بدون الآخر، وبالتالي يكون كل واقع جدلي وكل وجود انساني هو وجود بينذاتي (intersubjective)(1) .

فـ"الأنا" هي محور الوجود. فبدون "الأنا" يعتبر الوجود الذاتي عدم، ففي نظر ديكارت تعتبر "الأنا" هي الفكرة التي تركز عليها كل "ذات" لتبرهن على وجودها فالبداية هي "الأنا" ومن تتفرع المعرفة.(2) وهذا يقودنا إلى الاعتقاد بوجود جوهر لامادي في الإنسان به تتكون حقيقته، ويقوم هذا الاعتقاد على التمييز بين الجسم والنفس والتأكيد على أن لكل منهما خصائصه المميزة. ويرى ديكارت أن حركة الجسم ليست تابعة من ذاته. بل طارئة عليه من الخارج لأنه لا يمكن الاعتقاد بأن حركة الجسم ذاتية تابعة من طبيعة النفس في حين أن النفس لا تتصف بكل هذه الصفات وإنما تتسم بسمة أساسية وهي التفكير (3) وفي تفرقة أخرى بين الجسم والنفس يذهب ديكارت إلى أن الجسم لا يتصور إلا منقسماً إذ من المستطاع تصور النصف لأصغر الأجسام، بينما النفس لا تتصور منقسمة فلا يمكن تصور نصف نفس ألبتة . (4)

(1) – Cf : Emmanuel levinas ; **le temps et l'autre** .(paris 1989)

(2) – ديكارت رونييه، التأملات في الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ص98.

(3) – ديكارت رونييه، التأملات، نفس المرجع، ص98-99.

(4) – ديكارت رونييه، موجز التأملات، ضمن التأملات، مرجع سبق ذكره، ص56-57 .

وهذا راجع أيضا إلى مادية الجسم وروحانية النفس، فالمادة عند ديكارت شيء ممتد لا مفكر، في حين أن النفس شيء مفكر لا ممتد. (1)

فحسب ديكارت الانطلاق من "الأنا" هي أولوية الأولويات وهي البداية الأولى ثم بعد ذلك تكون المعرفة، باعتبار "الأنا" هي أصل المعرفة الأولى.

تتفق معظم معطيات التحليل النفسي أن "الأنا" ليس معطى أوليا بل يتشكل بعديا وكما توصل إلى ذلك المحلل النفسي الفرنسي جان لاکان فإنه يتشكل في مرحلة ما بين الشهر السادس والثامن عشر من حياة الطفل تسمى مرحلة "المرأة". إذ يسبق الطفل الذي لا يزال في حالة عجز وفقدان للتأزر الحركي بشكل خيالي واستيعاب وحدته الجسدية والسيطرة عليها، يقوم هذا التوحيد الخيالي على التماهي بصورة الشبيه باعتباره شكلا كليا ويتوضح هذا التوحيد ويتجسد من خلال التجربة المحسوسة التي يدرك الطفل من خلالها صورته الذاتية في المرأة. (2)

يعرف الفلاسفة "الأنا" أنه هو ما يشير إليه المرء بلفظ: "الأنا"، ويقول ابن سينا "أنه شيء وراء الجسد، أما الذات فهي الشحص الواقعي الذي تحدث فيه كل من فعاليات العق وأحوال النفس والجسم. (3) فما الذي يحدد الأنا..؟ هل هي الذات..؟ .

إن رونييه ديكارت يجيب بالإثبات، وإن كان موقفه لا يوافق عليه المفكرون من أهل التوجه الحسي والتجريبي والاجتماعي.

فديكارت الذي يعتبره الأكثرية رائد العقلانية الأوروبية الحديثة جاء بالكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود"، "Cogito Ergosum"، "je pense donc je suis". هذا الكوجيتو المعرفي الذي ارتكزت عليه الفلسفة الغربية الحديثة.

(1) - ديكارت رونييه، التأمّلات، مرجع سبق ذكره، ص 151 .

(2) - جان لابلاتش وج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي (ترجمة مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للنشر، ط1، بيروت، 1985) ص، 468

(3) - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991، ص 30.

رونيه ديكارت هذا الفيلسوف الذي يعتبره الكثير قطيعة معرفية في تاريخ الفكر الفلسفي البشري كله وليس الغربي كله فقط⁽¹⁾، لان ديكارت هو من قام بشكل منهجي عزل الذات عن الموضوع ، وحتى نكون أكثر دقة نقول أن العقل البشري قبل ديكارت كان يخلط بين "الذات" و"الموضوع"، بل المعرفة واحدة بين البشر، أي: أن المعرفة لا تفرق بين "ذات" و"موضوع" بشكل منهجي، رغم وجود هذا الشيء ولكن بشكل عفوي وبسيط دون الفصل بينهما فصلا منهجيا ومعرفيا، ومن هنا يجعل ديكارت رونه الارتكاز الأساسي بالمعرفة هي "الذات" .

صحيح هذا ليس بجديد على الفكر البشري لان هناك كثير مما سبق ديكارت في مختلف العصور آمن بالعقل وعلى سبيل المثال عند الإغريق -المعجزة الإغريقية- سقراط، أفلاطون، أرسطو... وغيرهم: كانوا يؤمنون بالذاتية "الأنا": فما الشيء الجديد إذن الذي جاء به ديكارت خصوصا فكرة "الكوجيتو" .

فالجديد في نظر ديكارت أنه طالما هناك تفكير، فلا بد أن تكون نفس تفكر لان التفكير من أهم صفات النفس.⁽²⁾ فالنفس البشرية عند ديكارت تعتبر جوهر قائم بذاته مجرد عن المادة وأعراضها، ومن أهم خواصها التفكير، أو بعبارة أدق التفكير بكل أنواعه. أي: الشك، الفهم، التصور، الإثبات، النفي، الإرادة، التحليل، الرغبة.⁽³⁾

الجديد الذي أتى به رونه ديكارت هو الربط التام بين الذات وكل الموضوع - وكل الموضوع هنا يعني "الوجود ككل" وهنا ديكارت أسس المنهج الشكلي بأعلى تجلياته بالإضافة الى تقديس "الأنا" يمكن أن نسجل أن الربط بين الذات و كل الموضوع هي حقيقة معرفية تسلسلية، وهو يرى في نفس الوقت ضرورة الفصل التام بين "الذات" و"الموضوع"، وهذا الأمر يبدو متناقضا في الوهلة الاولى ولكن عندما تكتشف حقيقته

(1) - مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، مرجع سبق ذكره، ص31.

(2) - رونه ديكارت، مقال عن المنهج، الجزء الرابع، مرجع سبق ذكره، ص218 - 219.

(3) - رونه ديكارت، تأملات في الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، مرجع سابق، ص101-102.

يتضح لنا غير ذلك تماما - حسب ديكرت - لان الربط هنا فان ديكرت جعل الارتكاز الأساسي بالمعرفة هي "الأنا" (الذات) و"الأنا" كما يرى ديكرت هي الفكر وليس كل "أنا" هي "أنا" مفكرة .

هذه النظرية كما نعلم منبثقة من شكه المعروف. فديكرت عندما شك في كل شيء لم يستطع الشك في أنه يفكر. وبالتالي لم يشك في وجوده، حيث انتهى في الأخير الى فكرة "الكوجيتو".

ويرى الكثير من المفكرين أن ديكرت متأثر بأوغسطين (354-430) في الكوجيتو إذ أن هذا الأخير أورد حجة تشبه كثيرا مبدأ ديكرت من حيث استخدام أوغسطين للشعور بالفكر كدليل على اليقين. وثمة تشابه قوي بين عبارات كل من أوغسطين وديكرت وقد أشار اليه كثير من المفكرين حتى في عهد ديكرت نفسه: إلا أن ديكرت نفى تماما تأثره بشكل أو بآخر بأوغسطين والأخذ عنه: وقال أن أوغسطين استعمل الفكر ليدل على الوجود الذاتي. وهذا أمر يسير. في حين أنه يستخدم الفكر ليبرهن على تجرد النفس. إلا أن الكثير من الباحثين يرون بأن أوغسطين أيضا كان يستدل بالفكر على مفارقة النفس للمادة. (1)

وقد أشار كثير من المفكرين ونذكر على سبيل الميثال أرنولد وغيره إلى وجود تشابه قوي بين دليل أوغسطين وفكرة الكوجيتو الديكرتي . (2)

(1) - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 68-69.

(2) - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، المنهج وتطبيقه، ج1، ص156، / أيضا برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص114.

وذهب البعض إلى ديكارت تأثر بابن سينا (370-427) فعد برهان الرجل الطائر الذي ساقه الشيخ الرئيس للبرهنة على وجود النفس الانسانية من الافكار التي سبقت "الكوجيتو الديكارتية" و كانت بمثابة تمهيدا له . (1)

كم يعتبر كثير من المطلعين أن الشك الديكارتية مأخوذ من الشك الغزالي نسبة للمتصوف أبو حامد الغزالي (1632-1677). فديكارت يشك شك منهجي الذي يراد به الوصول الى الحقيق وليس شك لمجرد الشك . (*)

فديكارت يرى أن معرفة الذات لذاتها تقصد نشاط شعوريا منعكسا تكون فيه الذات هي نفسها التي تتعكس على نفسها في معرفة أحوالها وهذه المعرفة مباشرة ودون وسيط . و يسمى بالحدس الشعوري، ونعرف أن ديكارت في كتابه "مقالة في الطريقة" أرجع المحدوسات أوثق صور المعرفة بما فيها معرفة الذات أو النفس لنفسها وأحوالها. بحكم أن المعرفة أولية واضحة تتصف بالضرورة، قائمة بذاتها وغنية عن غيرها ومما يبرهن على صحتها، مثل: المعارف الاستدلالية إذ صحتها متوقفة على منطلقاتها: فإذا تغيرت المقدمات تغيرت الحقيقة التي تلزم عنها. فالمنطلق الذي يجب أن تنطلق منه كل معرفة بالنسبة لديكارت هو الحدس. ويرى أيضا أن "أنا" أقرب إلينا من غيرنا. وأننا لا نظطر إلى الخبرة الحسية أو الى شهادة الغير، ولا حتى الى الاستدلال في الاطلاع على أحوالنا فالحدس وحده كاف بذاته .. إننا في كل الأحوال نطلع مباشرة على أحوالنا من مشاعر وفعاليات العقل ولا أحد منا يحتاج الى الاستدلال في معرفة هل هو حزين أو فرح. (2)

(1) - ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج1، مرجع سابق، ص 157.

(*) - قد يكون ديكارت استمد شكه من الغزالي مثلما يكون نيكول ميكافيلي استمد اجتماعيته من ابن خلدون، هذا القول يقوله بعض المفكرين والباحثين، رغم عدم وجود إثباتات عليه .

(1)- مقالة عبر الانترنت عنوانها الأنا و حدسه لأحوال الذات، http://lhamid . unblog . f8 / 157 25 / 08

إن معرفة حدس النفس لأحوالها نعمة في معرفة ذواتنا بأنفسنا ودونها لا يمكن أن ندرك حقيقة تميزنا عن غيرنا مهما كانت تأثيرات اللغة والخبرة والقوالب الاجتماعية أن هذا التفرد "للأنا" لا يمكن أن يكون إلا شهادة على قدرة الوعي على جعل الذات تعرف نفسها من غير وسيط وهذه هي المعرفة الحدسية . (1)

قد يكفي هنا للتذكير بأن الاوربية الحديثة هي أساس فلسفة "الذات" أو "الأنا" كما يقول محمد عابد الجابري⁽²⁾ (1936-2010)، أي: الانسان ذات في مقابل العالم الذي هو موضوع لها والفكرة المؤسسة لفلسفة "الذات" هذه هي الكوجيتو الديكارتي- لقد شك ديكارت في كل شيء كما يقول محمد عابد الجابري ولم يبقى لديه أي شيء آخر غير كونه يفكر -حسب رأي الجابري- ومن هنا جاءت قولته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهذا يقتضي أن وجود "الأنا" هو "آخر" بالنسبة لها . (3)

عندما نقرأ قواميس الفكر العربي المعاصر ومصطلحاته الفلسفية نجد ما يلي: ان لفظ "الأنا" في العربية المعاصرة إنما هو ترجمة لأداء معنى leme بالفرنسية و ego بالإنجليزية والألمانية، وكلمة ego لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة "ذات" في اللغة العربية حينما يقصد بها الشخص المتكلم، ومن هذه الكلمة اشتقت مصطلحات أخرى مثل: egocentrisne وهو ما نترجمه اليوم بـ "المتمركز حول الذات" ومنها أيضا: egoisme بمعنى "الانانية" في الاستعمال اللغوي العام. أما في الاصطلاح الفلسفي فالكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى غير "الأنا" وجودا وهميا أو موضوع شك على الأقل. ومن هنا جاءت المذاهب الميثالية idéalismes التي

(1) - رونيه ديكارت، مقالة في الطريقة ، مرجع سبق ذكره، ص25.

(2) - محمد عابد الجابري، نحو مشروع نهضوي عربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2001 ، ص389 .

(3) - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص390 .

لا تعترف بأي وجود آخر غير تمثلات "الأنا"، فالعالم هو ما أتمثله وأنصوره و ليس هناك وجود آخر . (1)

وفي معجم لالاند الفلسفي في معنى "الأنا" "le moi" ما يلي: "وعي فردي بوصفه منشغلا بمصالحه. ومنحازا "لذاته". وأيضا: "الميل الى ارجاع كل شيء الى الذات" ويستشهد لالاند بعبارة للفيلسوف واللاهوتي، العالم الفرنسي بليز باسكال (1623-1662) يقول فيها: "للأنا" خاصيتان فمن جهة هو في ذاته غير عادل من حيث أنه يجعل من نفسه مركزا لكل شيء. ومن جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث إنه يريد استبعادهم ذلك لأن كل "أنا" هو عدو، ويريد أن يكون المسيطر على الكل . (2)

شكلت الثورة التي جاء بها ديكارت رونييه في القرن السابع عشر الميلادي مفترق الطرق في تاريخ الفلسفة واعتبرت ثورته انتصار للعقل وتمرد على ما ابتدعه فلاسفة الاغريق* فمنذ صياغة المنطق الأرسطي لم يأتي فيلسوف ليبتكر طريقة جديدة للمعرفة رغم محاولة الفيلسوف " فرنسيس بيكون " (1561-1626) ذلك ولكنه لم يأتي بما من شأنه إحداث ثورة في المنطق الفلسفي للمعرفة* حتى جاء رونييه ديكارت فتمرد على المنطق الأرسطي بمقدمتيه ونتيجته ليضع مكانهما المنطق الرياضي ليكون هو من يقودنا الى المعرفة المطلقة والأهم هي ثورة مبدأ الكوجيتو الديكارتية " أنا أفكر إذا أنا موجود " الذي أحدث ثورة في الفلسفة برمتها جعلت من ديكارت رائد للفلسفة الحديثة بل أنه فالفلاسفة الرومانيين والمسيحيين لم يحاولوا ابتكار منطق لهم للتدليل على المعرفة وحتى المسلمين كانوا ناقلين للفلسفة أكثر من كونهم أتوا بشيء جديد فيها رغم محاولة ابن رشد (1126-1195) تأسيس مدرسة خاصة به ولكنه لم يتمرد على الاغريق بشكل عام وارسطو (384 ق م-322 ق م) بشكل خاص ومع ذلك يعد ابن رشد من اعظم

(1) - محمد عابد الجابري،، نحو مشروع نهضوي عربي، مرجع سبق ذكره، ص390 .

(2) - معجم لالاند، مرجع سبق ذكره، ص181.

الفلاسفة على الاطلاق الذين أثروا في التفكير الاوربي بشكل كبير كونه عقلاني بحث ومقدس للعقل . (1)

" أنا أفكر إذا أنا موجود" هذا الكوجيتو الديكارتي تمخضت منه الثنائية الديكارتيّة "Dualisme" النفس والجسد* ففصل ديكارت مابين النفس والجسد، فاعتبر النفس شيء مستقل لوحده، واعتبر الجسد مستقل هو الآخر لوحده فلكل منهما جوهر يميزه عن الآخر ولا يعتبران شيء واحد بأي شكل* فالنفس جوهر مستقل وماهيته التفكير والجسم جوهر مستقل وماهيته الامتداد وحاول اثبات هذا الفصل أي: النفس عن الجسد بثلاث أدلة :

الدليل الأول : " دليل الآنية " : يحاول ديكارت فرض افتراضي اثبات للدليل الانبي فهو يحاول أن نتجرد من كل المحسوسات التي تحيط بنا من الخارج بل وحتى اجسادنا ويجعلنا نتصور بأنه لا يحيط بنا في هذا الكون شيء حتى الجسد الذي أنفسنا نسكنه* وهذا التجريد مهما كان لا يلغي وجودنا ، فالانسان موجود حتى لو تجرد من جسده وكل شيء يحيط به فالعبرة هنا " بالأنا " أو " النفس " وليس الجسد المادي، فالجسد الذي تجردنا منه هو مادي ولم يلغي النفس التي تعتبر هي جوهر الوجود، وهنا دليل على أن النفس جوهر لوحده متميز عن الجسد (2)

الدليل الثاني : "دليل وحدة النفس وأنها لا تقبل القسمة": فالنفس تعتبر واحدة وغير مجزأة فلا نستطيع أن نجزي النفس إلى أقسام كثيرة فهما كانت النفس تريد بعض الأشياء مثل: أنا أريد أن أبكي، أنا أريد أن أنام، أنا أريد أن أبتسم، أنا أريد أن أمشي، أنا أريد أن أجلس.. وغيرها من الارادات والافعال المتباينة والمختلفة بالشكل ولكنها موحدة بالمضمون وهي وحدة النفس بعكس الجسد الذي يقسم الى عدة اجزاء مثل: الاطراف

(1) – مقالة في الانترنت بعنوان : ثورة الكوجيتو الديكارتي على الفلسفة ، قهوة الفلسفة ، المؤسسة الفكرية الثقافية الفلسفية
http : // www.n-noon.com /vb/showtnred.php ?t=13193

(2) – مقالة في الانترنت بعنوان : الآنية والغيرية ،
http : // philobactounis.ahlamontada.com/t43-topic;p08:14/08/2011.

كاليدين، والرجلين، والرأس، والبطن .. وغيرها من أعضاء الجسد، فاليدين مثلا: لا يمكن أن تنتمي على الرجلين، والبطن لا يمكن أن ينتمي الى الرأس وعلى ذلك يكون الترابط بالاجزاء متباين ومجزء للجسد ولا يمكن اخضاعه للتوحد في عنصر معين وهذا دليل آخر على التمايز بين النفس والجسد . (1)

الدليل الثالث : "دليل أن النفس تدرك المعلومات البسيطة": وهنا ديكارت يبين لنا مسألة مهمة جدا وهي مسألة الفناء "الموت"، و"الخلود" – ما بعد الموت، فيرى أن الجسد معرض للفناء بينما النفس تبقى خالدة والتدليل على هذا الخلود ليس من اختصاصه ولا من اختصاص الفلسفة بل هو شيء فوق العقل البشري فلا يوجد دليل علمي له، وهو شيء يستحيل اثباته والتطرق لهذا الشيء بالنسبة لديكارت يعتبر من اختصاص اللاهوت وهنا يمايز ديكارت بين النفس والجسد من زاوية الفناء والخلود . (2)

ويرى ديكارت أن الجسد ظاهرة للعيان وموجود أمام الكل وهو خاضع لقوانين الطبيعة والمحيطات الأخرى التي تحيط به فهو لا يحتاج الى تفسير وشرح كونه غير غامض أو مبهم بل هو شيء مدرك ومشاهد بعكس النفس التي لا يمكن أن نراها أوندرناها فهي غير ظاهرة للعيان ولا يعرف الإنسان مكانها ولا أين يجدها. ويرى ديكارت أن النفس البشرية توجد في الغدة الصنوبرية التي تسكن في وسط الدماغ البشري وعن طريقها يتم الامتزاج ما بين النفس والجسد ليكونان شيء متحد رغم أنهما منفصلان بالأصل فالإتصال بين النفس والجسد هنا شيء روحي و قدرة الله سبحانه وتعالى فلا ينفصلان إلا عند الموت . (3)

يرتبط تحديد "الآنية" في سياق الفلسفة الحديثة مع ديكارت بمفهوم "الذاتية" أي ان الانساني لا يتحدد بالعقل بما هو جوهر مفارق يجد نقيه في حقيقة مطلقة ومفارقة وإنما

(1) – مقالة في الانترنت بعنوان: الآنية والغيرية ، مرجع سبق ذكره، ص08 .

(2) – المرجع نفسه، ص09 .

(3) – نفسه، نفس الصفحة .

في الانسان ذاته لا كفكرة مجردة أو مفهوم تصوري وإنما في الإنسان كذات فردية تتميز بهذه القدرة التي يتوفر عليها دون سائر الموجودات المتمثلة في إمكان تحقيق "الوعي بالذات". (1)

يتحقق هذا "الوعي بالذات" من خلال عودة الذات على ذاتها ، تستلزم هذه العودة استطلاع الذات بشكل شخصي وفردى وهو ما يستلزم خوض تجربة الشك ! إن ما يميز هذا الوعي أنه قرار تتخذه الذات بذاتها لتحديد ماهيتها بمعنى ان الوعي أي معرفة الذات لذاتها وقدرتها على اثبات وجودها والتحكم فيه ليس معطى خارجي يضاف على الذات من خارجها أو أنه يجد سنده و مبرره خارج الذات وإنما في عودة الذات ذاتها على ذاتها وهو ما يتجلى في خوض تجربة الشك: أي ان وعي الذات بذاتها مشروط بهذا القرار الذي يجب أن تتخذه الذات لتأخذ على عاتقها معرفة واكتشاف حقيقتها على نحو يقيني وهو ما يستوجب مراجعة وفحص ما تحمله الذات من أفكار حول ذاتها للتحقق من قيمتها. (2)

إن خوض تجربة الشك وان انتهى بديكارت في مرحلة أولى الى وضعية يأس وتعليق للحكم، فإنه من خضم حالة اليأس هذه أي فقدان كل يقين انبجست له حقيقة ساطعة: حدس أول أنه يفكر وبالتالي فهو موجود "أنا أفكر إذن أنا موجود" إذ أن التفكير هو الحقيقة الساطعة التي لا يمكن للشك إلا أن يزيدا اثباتا. التفكير هو حد الانسان في الانسان بما أن التفكير هو الحقيقة الوحيدة التي تصمد أمام تجربة الشك فحقيقة الانسان وماهيته "أنا أفكر" ويوضع الكوجيتو موضع اليقين، يقينا من حيث هو الحقيقة الاولى التي

(1) – مقالة في الانترنت بعنوان : الآنية بما هي وعي متعال ، دروس في تعليم فلسفة الآنية عند ديكارت <http://ebn-knaldoun.com/les-lecons.php?id=63>

(2) – المرجع نفسه، ص 03

ستسمع لاحقاً بإثبات بقية الحقائق، بذلك فإن الكوجيتو يثبت نفسه بنفسه من خلال عودة الذات على ذاتها وتأملها فيما تحمله من معارف، وهي في ذلك لا تحتاج لا يرى واسطة لتدرك وتثبت وجودها. (1)

ان اثبات وجود الذات يقتضي بداية كما سبق وأن أشرنا الى ضرورة استقراغ الذات من كل ما هو خارج الذات، يتعين الانساني إذن بما هو أنانة* تعي ذاتها بذاتها في استقلال تام وتعال عن كل "الخارجات"، مقتضى "الآنية" هو هذا الوعي، أي وعي الذات بذاتها كذات مفكرة . (2)

إذن منذ اللحظة التي تشرع فيها الذات بالتفكير تعي مباشرة بوجودها. لذلك فالانقطاع عن التفكير تماماً انقطاع عن الوجود، وبالتالي فإن "أنا أفكر" مكتفياً بنفسه بل انه ليس فقط غير محتاج في اثبات وجوده الى استبعاد الجسد والعالم والآخر بل إن هذا الاستبعاد هو شرط إمكان اثبات هذا الوجود للذات إثباتها يقينياً . (3)

إذا كانت تجربة الشك تنتهي إلى اثبات وجود "الأنا" فإن هذه التجربة لا تقول لنا ما هي حقيقة هذا "الأنا"، وهنا يميز ديكارت داخل "الأنا" بين النفس بما هي نفس مفكرة أو "جوهر مفكر" و"الجسد" بما هو عرض لا يمكن أن يمثل حقيقة الانسان لأنه لا يتصف بذاته بخاصيات البدهاة واليقين فهو مجرد وموضوع للمعرفة يتحدد "كجوهر ممتد" ان هذا التصور الذي جاء به ديكارت للانسان يقوم إذن على أساس ثنائية هي: ثنائية "النفس" و"الجسد"، في اطار هذه الثنائية تتعالى النفس على الجسد، فالنفس هي جوهر الانسان. بينما الجسد مجرد عرض هامشي وبهذا المفهوم يكون مجال الجسد هو مجال الغيرية*. (4)

(1) - مقالة في الانترنت بعنوان : الآنية بما هي وعي متعال ، مرجع سابق، ص03.

(2) - رونييه ديكارت، موجز التأملات، مرجع سبق ذكره، ص99

(3) - رونييه ديكارت، التأملات، مرجع سبق ذكره، ص98-99.

(4) - نفس المرجع، ص159.

لعل الحديث عن الشخص يستوجب بالضرورة الإشارة الى الآخرين، هؤلاء الذين يمكن لهم أن يحبهم أو يكرههم، كما قد يشاركونهم أحزانهم.. انه في علاقات دائمة معهم حضور الغير ضرورة بالنسبة للشخص، ليس كجسد فقط بل كفكرة *idee* وكمعيش *vécu* وكموضوع *objet* وكرغبة *désir* أو نفور، كعنصر اطمئنان أو ارتياح أو كمزعج ومسبب للقلق والتعاسة.

اذن: الغير هنا معي وبجانبي، أو داخل عملياتي الذهنية والوجدانية، أو كطرف في انشطتي معاملاتي وسلوكاتي، لكن من هو الغير بالضبط.؟

إنه كل مختلف عني وكل من اعتبره لا يرقى لمستوى ذاتي، إما لأنه لا تجمعني به أية صلة أو لأنني ببساطة لا أعرفه، .. هل يمكن ايجاد شخص لا تربطني به أية نقاط مشتركة.؟ وهنا يبدو الأمر صعباً لأنه هناك دائماً أموراً نلتقي فيها جميعاً كإنسان رغم كل الاختلافات التي توجد بيننا .

إن "الغير" كل من كان ليس "أنا" إنه *alterego* أي أنه "أنا آخر" مثلي يشبهني ومختلف عني ويصعب تحديده. لكن هذا لا يمنع من أن نتساءل عن أهميته وهل وجوده ضروري لوجودي أنا، وهل له أي تأثير على ذاتي أم لا.؟ و هل أستطيع أن أعرفه ويعرفني.؟ أم أن ذلك مستحيل.؟ وما نوع العلاقة التي يمكن أن تربطني به.؟ هل هي علاقة إيجابية (حب، تعاون، تكامل، صداقة، تعايش) أم هي علاقة سلبية (كراهة اقضاء، عنف تهميش). (1)

إن المتطلع على كتاب التأملات "*Méditations*"* يجد الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذا أنا موجود" "*Cogito Ergosum*" أو "*Je pense donc je suis*" يعني: عملية وعي الذات وجودها كأنا مفكرة لا تعتمد على أي عنصر خارجي، بل إنما هي عملية تأملية ذاتية داخلية، مما يؤكد على أنه لا يوجد أي دور للغير في معرفة "الأنا"

(1) - مقال عبر الانترنت بعنوان: الأنا وحده لأحوال الذات، مرجع سبق ذكره، ص03.

لنفسها. فالمعرفة هنا تتجم عن عملية التفكير لوحدها، ولا يمكن لأي عنصر خارجي أن يثبت وجودها. فـ"أنا" موجود مادمت أفكر، فقد يحصل متى انقطع عن التفكير تماما انقطع عن الوجود أيضا، و لما كان الاعتماد على وجود الغير باعتباره موضوعا ماديا يتم عبر الحواس وهذه الحواس مصدرا للخطأ، فإن الغير لا يعتبر مهما بالنسبة للذات بل انما هو مصدر للشك . (1)

شكل هذا الموقف الديكارتي المتمثل في عدم ضرورة وجدوى وجود الغير محل (محت) انتقاد جل الفلاسفة الحديثة والمعاصرة. حيث رأت هذه الأخيرة أن الكوجيتو الديكارتي ظل رهين انغلاق وتمركز الذات L'egoceutrisme على نفسها مما عرف بالآنية lesolipsisme .

ومن بين الفلاسفة الذين ردوا على ديكارت نجد الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (1771-1831) F.Hegel في كتابه فينولوجيا الروح (2)

la Phénoménologie de l'esprit يؤكد على أن وجود الغير ضروري لكي تعي الذات وتتأكد من وجودها في العالم. فانبثاق "الأنا" من حيث هو وعي "بالذات" لا يأتي بشكل سلمي بل بالصراع المستمر بين (وعيين) يخاطر كل واحد منهما بحياته ويسعى الى موت الآخر. لكن هذه المخاطرة لا تكون من أجل القضاء النهائي على الغير بل من أجل أن يعترف كل طرف بخصمه، وأبرز مثال يقدمه هيغل في هذا السياق هو صراع السيد والعبد: ففي صراع شخصين على السيادة والعبودية لا بد من منتصر لكي يكون سيذا ويفر بعبوديته المنهزم. وكذلك الأمر للسيد فهو محتاج للعبد لكي يقر له

(1) - مقال عبر الانترنت بعنوان: الأنا وجدسه لأحوال الذات، مرجع سبق ذكره، ص 04 .

(2) - مقال عبر الانترنت بعنوان: النفس الإنسانية في الفلسفة الحديثة، ص 01

بالسيادة. إن كل واحد منهما يحتاج للآخر وكلاهما ضروري لتحديد هويتهما إما كسيد أو كعبد . (1)

يتأسس الموقف الفلسفي الجدلي لهيغل على مفاهيم الصراع والتناقض والنفسي فالمنطق يفترض مواجهة بين الأنا والغير كوعيين متقابلين. يسعى كل واحد منهما إلى نفي الآخر كي يحقق وجودا كاملا فالوعي بالذات بالاعتماد على الذات فقط يبقى وعيا فارغا وغير مكتمل. وحده الصراع مع الآخر يمكن أن يجعله غنيا وتاما ومكتملا. وجوهر الصراع هو تلك الرغبة الخفية لكل طرف في فرض وجوده على الغير، ولعب دور السيد - كما أشار هيغل - وحدها المخاطرة بالحياة تجعل الحياة مستحقة ووحده اعتراف الآخر بالذات يجعلها تعي ذاتها. إنه اعتراف ينتزع عادة بقوة ولا يمنح مجانا. وهذه الحاجة لاعتراف الآخر بالذات هي ما تدفعها لتطویر امكانياتها واخراج كل ما لديها من طاقات كي تجعل لوجودها معنى . (2)

وجود الغير إذن ضروري وأكد إذا استخرنا موقف الفلسفة الفينو ميتولوجية سواء مع رائدها هوسرل (1859-1938) E.Husserl أو مع ميرلوبونتي (1908/1961) M.merleauPonty والتي عادت للعبارة الشهيرة المعروفة "الكوجيتو" "أنا أفكر أنا موجود" « Cogito Ergosum » je pemse donc je suis لتبين أن قول: "أنا أفكر" يبقى قولاً غير تام، فلا بد من وجود موضوع ما مفكر فيه انسجاماً مع مفهوم القصدية .

اعترض بعض الفلاسفة على النتائج التي توصل إليها ديكارت رونييه من فكرته هذه "الكوجيتو" وأول نقد نجده من الفلاسفة المحدثين هو نقد ديفيد هيوم (1776/1190م) هذا الأخير الذي وجه جل نقده لجوهرية النفس التي أكد عليها ديكارت وتوصل إليها عن

(1) - مقال عبر الانترنت بعنوان: النفس الإنسانية في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص02 .

(2) - المرجع نفسه، ص03.

طريق الفكر، أي أنه كائن يفكر، أو جوهر، كل صفاته هو التفكير بمختلف مظاهره، فالنفس عنده كما رأينا جوهر قائم بذاته، لا يحمل أي صفة من صفات المادة .

وهنا يرى "ديفيد هيوم" (1711-1776) أن الكوجيتو لا يدل في الحقيقة على وجود جوهر بل يدل على وجود حالات نفسية وحوادث عقلية عند إدراكها، إذن لا يدل الكوجيتو على أن النفس جوهر كما أراد أن يثبت ذلك ديكارت . (1)

ومن هنا يمكن أن نعتبر نقد هيوم و اعتراضه هذا صائب الى حد كبير، ومن المعاصرين نذكر نقد برتراندراسل (1890-1970) للكوجيتو الديكارتى حيث يرى راسل أن لفظة "أنا" لا تعني شيئاً سوى أنها وردت تماشياً مع النحو فلا داعي إليها إطلاقاً. ثم ان عبارة "أنا موجود" لا تدل على شيء جديد، فهي لا تدل على أكثر من الإخبار عن أمر بديهي، لأنه لا يمكن تقسيم الأشياء الموجودة في العالم إلى نوعين: نوع موجود ونوع غير موجود، وعلى هذا لا نستطيع أن نقول شيئاً ذا دلالة عندما نقول عن شيء أنه موجود، كل ما في الأمر أن الكلمة التي تدل على "موجود" تدل على شيء لا أكثر. إذن فعبارة "أنا موجود" لا يمكن أن تعطينا كل هذه النتائج الميتافيزيقية التي استنتجها ديكارت منها . (2)

ويرى راسل أيضاً أن هناك الخطأ الناشئ عن مقولة ديكارت "أنا كائن مفكر" والمبني على فلسفة الجوهر التي تفترض أن العالم مؤلف من أشياء ثابتة . (3)

وثمة اعتراضات أخرى لفلاسفة آخرين على ثنائية ديكارت تصب في مجملها في النهاية إلى اعتبار كل الأشياء موجودة، وكل الموجودات أشياء ولا يوجد في العالم أشياء

(1) - محمد فهمي زيدان، في النفس و الجسد ، بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية

1977 ، ص 87

(2) - برتراند راسل، العقل و المادة ، مرجع سابق، ص، 191-192

(3) - المرجع نفسه، ص 192.

تتصف باللاوجود، بمعنى أنه يوجد شيء غير موجود، حتى نضطر أن نبرهن على وجوده .

نستنتج من خلال تحليلنا لاشكالية وجود الغير، أن الآخر بالنسبة للذات إنما هو وجود ضروري لها كي تعي ذاتها ووجودها -فهو الغير- الوسيط بين الأنا والوجود الفردي في العالم والموضوعات، إن غياب الغير في حياتنا يجعل من ذواتنا تسقط في عزلة مطلقة ووحدة دائمة .

يبرز لنا هذا الدور من خلال الفيلم السينمائي "seul en monde" للممثل الأمريكي "thom hamks" الذي يروي قصة شخص وقع في جزيرة لوحده ، لكن حاجة هذا الأخير للغير جعلته يأخذ كرة و يضع منها شخص آخر حيث وضع عليها الحشائش كالشعر ورسم العينين والشفنتين والأنف ووضع لها إسمها هو "welson"، ثم صار يحادثها كل حين كي لا يفقد لغته، حتى أنه وفي إحدى اللحظات التي ستضيع منه هذه الكرة في البحر سيتبعها ويغامر بحياته لأجلها... مما يوضح بضرورة وجود الغير .

يؤكد هذا الشريط كلا من أطروحة الفيلسوف الوجودي "سارتر" (1905-1980) حول أهمية الغير رغم ما قد يسببه لنا من خجل كما يتفق مع أطروحة الفيلسوف الفينومولوجي "هوسرل" (1859-1938) و "ميرلوبونتي" (1908-1961) حول أن ما من تفكير إلا وهو في "موضوع" لذلك فالإنسان كوعي يفكر فينا ونفكر فيه، هو ضرورة. لكن هذا الشريط كذلك يؤيد أطروحة "هيجل" في شق منها وهو حاجتنا للغير ويتعارض معها من خلال أننا ليس بالضرورة في صراع مع "الآخر" لإثبات وجودنا، وهو كذلك يناقض القول بالأنية le solopsisme الديكارتية لأننا لادراك وجودنا يجب أن ندركه عبر الآخر وليس بالفكر وحده بل إنما يكتسب الإنسان إنسانيته مع الاغيار وسط المجتمع الذي يعيش فيه كما عبر عن ذلك علم النفس الاجتماعي la psychologie sociale مع الطبيب الفرنسي المعاصر lucien malsom بقوله : il faudrait admettre

que les hommes ne sont pas des hommes hors de l'ambiance sociale. إن مبدأ الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" لا يقوم على فكرة "أنا أشك" وأساس العلاقة بالترتيب تكون "أنا أشك، إذن: أنا أفكر، إذن: أنا موجود" حيث يقوم المبدأ على استثناء الدين والعقائد المقدسة .

وقد أيده "جون لوك" (1632-1704) بقولته المشهورة: "من استبعد العقل ليفسح المجال للوحي مجالا فقد أطفأ نور خافت يتلقاه بواسطة المرقب من نجم سحيق" .
 وديكارت كان معارضا تماما لمذهب السوفسطائيين، وعليه فقد ألغى أهمية الحواس وقلل من شأنها وكان خروج مذهب الشك للنور قائما تماما على اعتماد العقل ركيزة ومنهاج .

أولا : بالنسبة للشك فديكارت فيلسوف للشك رغم أن الكثير من الباحثين والمطلعين يعتبرون أن الشك الديكارتى مأخوذ من الشك الغزالي نسبة للمتصوف أبو حامد الغزالي فديكارت يشك الشك المنهجي الذي يراد منه الوصول الى الحقيقة وليس شك لمجرد الشك ويعتبر ديكارت رغم شكه بكل شيء في كونه موجود إلا أنه مؤمن وموحد لله .

ثانيا : مبدأ الكوجيتو لا أعتقد أنه شكى لأن هذا المنهج عندما وضعه ديكارت جعله منزله للوصول إلى الحقيقة فهو لا يقبل الشك فكيف أن يبني على الشك، خصوصا إذا كان ما يخضع له الشيء متوافق مع المنهج فإن النتائج ستكون مطلقة الصحة من منظور رونييه ديكارت .

ثالثا : بالنسبة لـجون لوك يعتبر فيلسوف للمدرسة التجريبية البريطانية مثله مثل فرانسيس بيكون، ودفيد هيوم، وآخرون، أما ديكارت وسبينوزا وليبنيتز فيعتبرون من فلاسفة المدرسة العقلية، وقد حصلت بين المدرستين حربا فكرية، كون المدرسة التجريبية تعتبر الحواس هي المعيار الذي نستطيع أن نكشف عن جميع الحقائق بواسطته بينما المدرسة العقلية تعتبر العقل وحده الذي يستطيع الكشف عن جميع الحقائق والمعارف.

رابعاً : يعتبر الفيلسوف "إيمانويل كانط" هو الذي وازن بين المدرستين حيث أوضح أن المعرفة تتم بالعقل والحواس معاً، و ليس شيء منفرد منهما .

خامساً : قد يكون ديكارت استمد شكه من شك الغزالي مثلما يكون نيكولا ميكافلي (1469-1527) استمد اجتماعيته من ابن خلدون (1332-1406) وهذا قول يقوله بعض المفكرين والمطلعين في هذا المجال إلا أنه لا يوجد اثباتات عليه .

سادساً : إن ديكارت ربط ربطاً تاماً بين الذات وكل الموضوع وكل الموضوع هنا يعني "الوجود ككل" وهنا ديكارت أسس المنهج الشكي بأعلى تجلياته بالإضافة الى تقديس "الأنا" ، فيمكن أن نسجل الجديد الذي أتى به رونييه ديكارت هو ما يلي :

- الأنا هي أساس الوجود.
- الوجود بعمومه تابع "للأنا".
- الفصل التام منهجياً ومعرفياً كحقيقة فكرية بين الذات والموضوع.
- الربط بين الذات والموضوع كحقيقة تسلسلية.
- إعادة الارتكاز على العقل وحده للوصول إلى المعرفة.
- "الأنا" هي الفكر وليس "أنا" هي "أنا" مفكرة. (1)

سابعاً : يمكن استخلاص هذه النتائج لثورة الكوجيتو الديكارتي ولكن الزمان الذي أتى فيه ديكارت كان لزاماً عليه أن يخفي الكثير من أفكاره ولا يصرح بها بالعلن بحكم تغلغل الكنيسة وتسلطها على رجال الفكر وأصحاب المعرفة، فديكارت ربما يكون قد خشي على نفسه، ولذلك وضع قاعدة وأساس لمن يأتي بعده كي يفجر الفلسفة الديكارتية عموماً وفكرة الكوجيتو على وجه الخصوص.

(1) - رونييه ديكارت، التأمّلات، مرجع سبق ذكره، ص72.

"أنا أفكر إذا أنا موجود" هذا الكوجيتو الديكارتي الذي يقدم فيه ديكارت التفكير على الجسد يدل على تقديس ديكارت للعقل على الجسد فالوجود بنظر ديكارت هو بالتفكير يعني فناء الجسد والعكس غير صحيح وعند تحليل هذا المبدأ تعود "الأنا" على الشخص نفسه فأقول أنا أي أنا المتحدث الإنسان أفكر أي أقوم بعمل تفكير عقلي وبجوهر نفسي فالتفكير هو جوهر النفس فأنا أمارس جوهر النفس وهو التفكير. (1)

أنا هذا الإنسان موجود كجسد فالتفكير دليل على وجودي، فبالنسبة لديكارت النفس هي الجوهر الأساسي للوجود والتفكير هو جوهر هذا الوجود كله (2)، ولا نستغرب من ديكارت تعظيم التفكير على الجسد كونه هو من أفسح العنان للعقل وكونه أيضا هو رائد العقل في الفلسفة الحديثة.

هذا المبدأ "الكوجيتو الديكارتي" يعتبر ثورة في التراتيب بالاسبقيات والأولويات فقد كان الجسد أو المادية هي السابقة للتعبير عن الوجود الذاتي من الإغريق حتى جاء ديكارت فوضع الفكر أي الذهن في المقدمة قبل الوجود المادي وكل ما لا يوجد فكريا يعتبر عدم أي أن الوجود الفكري الذهني هو الأساسي وعدم وجوده يعتبر عدم ومبدأ "الكوجيتو" يعتبر منهج تفكيري كامل وكل ما يتطابق معه ويتوافق مع شروطه يكون صادق بشكل تام ومطلق في نظر ديكارت، رغم أن ديكارت يشوب مبدأه الكثير من القصور وأنه لم يثبت الكثير من مبادئه وأفكاره بل جعلها مبهمة ولكننا قد نجد له بعض العذر بكون الزمان الذي عاش فيه ديكارت زمن كان العقل والتفكير والمنطق محجم بشكل كبير جدا نظرا لاصولية الكنيسة الفاسدة وجشاعتها في التعامل مع أصحاب العقول وهذا بحد ذاته في اعتقادي عذر كافي لكل فيلسوف عاش ذلك الزمان، فالفيلسوف لكي يعيش بأمان وسلام في ذلك الزمان كان عليه أن يخفي أقواله ونظرياته ومواقفه بعيدا عن

(1) - رونييه ديكارت، التأملات، مرجع سبق ذكره، ص 119.

(2) - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

الكنيسة وهذا ما عبر عنه ديكارت بقوله: "عاش سليما من أحسن الإختفاء"⁽¹⁾ وقد يكون الاختفاء هنا ليس للجسد بل هو اختفاء للأفكار واختفاء للمنهج الفلسفي وكل الأفكار خصوصا تلك الأفكار التي تتصادم مع أسس الكنيسة اللاهوتية .
مات ديكارت وترك وراءه فلسفته ومناهجه كإرث عظيم للعقل الإنساني البشري قبل أن تكون إرث للعقل الأوروبي وحده.

حين نهج علماء الفلسفة المنهج العقلي العميق أخذ كل عالم يترجم الحياة حسب رؤيته الخاصة ومنهجه الخاص، للترتيب الكوني والبشري وأخذ يبنينا شيئا فشيئا ما بين العقل أو الجسد أو الحياة أو مفهوم الأشياء من حولنا، فهناك الكثير من أناروا لنا طريق المعرفة والنور والعلم، وهناك آخرون انحرفوا عن المسار الحقيقي وذلك لبعدهم عن الحقيقة مما جعل انحرافهم أيضا مسلكا لسواهم ومرتكزا يتكئون عليه.
إن اختلاف العقول يجعل العلوم تتنوع وتتعدد وتختلف في حقول المعرفة باختلاف هذه العقول وكذلك اختلاف المنهج الفكري.

فالتفكير إذن هو الوجود الذي يسري بنا صوب ركائز النور الحقيقي الساطع التي تتجلى عند كل لبيب ليبحت في الحياة عن معاني مغايرة وأهداف كبيرة، وآفاق جديدة تجعله يهتم بالعلم وحده ليمحو به غلالات الجهل وأنواء الحياة. لأن العلم وحده القادر على تغيير الوجهة التي يسلكها. وما أكثر ما تكون السبل الخاطئة مليئة بالمنحنيات المتبعة.
إذن هو الفكر والتفكير حين يرسم صورا للحياة مختلفة عن صور مضت وأتى عليها الزمان بغيره ليمسحها بتلابيب المعرفة والنور الطاغي على ما دون سواه.

إن الفلسفة في حالة حوار دائم، سواء مع الفكر المعاصر لها أو السابق له وبهذا المعنى فإن دونيه ديكارت كان دائما يحاور أرسطو حتى وهو ينهض ضده أو يحدث القطيعة معه، والأمر ذاته عن لوك وهيوم، وكانط، وهوسيرل وباشلار، والأحبابي...

(1) - رونييه ديكارت، التأملات، مرجع سبق ذكره، ص 81.

وغيرهم، فهؤلاء على وجه الخصوص جاؤوا أيضا ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة بشكل صريح على مدار أبحاثهم وبحوثهم العلمية.

إننا كفلاسفة ومتقنين نجد أنفسنا دائما أمام حقيقة تاريخية وهي أن وجود الفلسفة مرتبط بوجود الحوار الفكري، وأن الفلسفة بهذا المعنى لا يمكن أن توجد في مجتمع خال من الحرية الفكرية فالفلسفة بوصفها فكرا حواريا تشترط وجود الحرية الفكرية .

وانطلاقا من هذا نقول كيف استطاع الفكر الفلسفي الغربي أن ينعكس في الذات العربية الفلسفية الحديثة والمعاصرة ويلقي بظلاله عليها، ليجعلها تتأثر به بطريقة مباشرة على كل ما يقوله ويكتبه ويفكر فيه ويفعله.

هذا ما سنتناوله في المبحث الثاني من الفصل الأول.

المبحث الثاني: انعكاس الفكر الفلسفي الغربي في الذات العربية الفلسفية الحديثة والمعاصرة .

إن أسباب تعثر الذات العربية متنوّعة ومتعددة في آن واحد، وقد يتقاطع السياسي منها مع الاقتصادي والثقافي في عملية تفاعلية قد تتداخل فيها الأسباب بعضها البعض الآخر إلى حدّ التلاحم أحيانا واختلاط المحدّات بالنتائج. لذا آثرت أن يكون مدخل هذا المقال مقتصرًا، في البداية، على إشكالية تمثّل "الغرب" في الثقافة العربية المعاصرة لاسيما أن تفوّق "الغرب" على كافة الأصعدة، شكّل التحديّ الفاعل للحثّ على البحث عن مقوّمات "الذات" العربية والإسلامية المنشودة وركائزها.(1)

إن إشكالية تمثّل "الغرب" في الثقافة العربية تنهض أساسًا من الإنبهار العربي المستمر بالتفوّق الأوربي منذ القرن التاسع عشر وبالتفوّق الأمريكي اللاحق والحالي، الذي يردّ هذا التفوّق إلى طبيعة الغرب المفطور على التفوّق، وهي قناعة أسماها صادق جلال العظم في كتابه: "ذهنية التحريم"، و"ميتافيزيقيا الإستشراق" بسبب تفسيرها "الفوارق بين ثقافة وأخرى بين شعب وآخر... إلخ، يردّها إلى طبائع ثابتة وليس إلى صيرورات تاريخية متبدّلة" .

ولدت إشكالية النظرة إلى "الغرب" الناتجة إذن عن تحييد "الغرب" عن الظروف الزمانية والمكانية، رؤية جامدة إليه، تتمثّل في (2) :

- التيار التغريبي المنبهر بامتلاك "الغرب" لسرّ القوّة والسيطرة، وما يترتب على هذا الانبهار من جعل "الغرب" القوّة التي ينبغي على النهضة العربية أن تتأسس عليها(1).
- إن الاتباع الفكري "للغرب" المأسس، وبسبب تمأسسه خصوصًا، لا يكتفي بعرقلة استقلالية العقل وتحرّره في البلدان العربية والإسلامية وحسب، وإنما هو يسمح

(1)- رفيق رضا صيداوي، مجلة العربي، العدد: 549، شهر اوت 2004، ص 23 .

باستقطاب مثقفين ومفكرين من خارج التيار التغريبي، أي من غير المبهورين بالغرب لمجرد الإيمان بتفوقه الطبيعي، وما قدرته الاستقطابية هذه إلا نتيجة لخاصية هذا الاتباع في مجتمعاتنا، أي تمأسسه وقدرته بفعل هذا التماسس على التمويه .

ولعل إحدى الأولويات التي يجري من خلالها تعطيل العقل تتمثل في تعطيل قدراته التحليلية والنقدية⁽¹⁾، إن العقل الكامل، كما شرح ناصيف نصّار في كتابه "منطق السلطة" يستلزم في دنيا الإنسان الاجتماعي "استقلال العقل، ليس فقط عن السلطة الدينية، بل أيضا عن السلطة السياسية التي تلتقي في فضائها القوي السائد في المجتمع"⁽²⁾، إن تحرير العقل من الإتياع ، سواء كان اتباعاً جامداً للتراث أم للتفوق العقلي الغربي، هو شرط بناء مرتكزات النهضة الجديدة المنشودة، ومن دون بناء هذه المرتكزات على هذا الأساس، لن تجدي كل المحاولات التنموية، ولن تفضي إلا إلى نمو شكلي مفارق للنهضة المستندة إلى تنوير الفكر، وما شهدته العقود الثلاثة الأخيرة من إخفاق البلدان العربية والإسلامية لدليل واضح في مسيرة الإنماء نفسها، على الرغم من مواردها البشرية والطبيعية الوفيرة .⁽³⁾

لقد طرح العقل العربي صوراً متعددة من التفاعلات مع التراث الغربي، منها نمط النقل الحرفي من تراثه، بدعوى التفتح، والانفتاح، والتجديد، فهل ساهم هذا الوعي الفلسفي في بناء رؤية فلسفية عربية معاصرة تستطيع أن تتجاوز ضعف الحس النقدي لدينا ؟ أم على العكس من ذلك، ساهمت في مضاعفة إضعافه، بل وفقدانه أحياناً، لينغلق داخل اتجاهات فكرية أخذت أخذاً بالتركيب النظرية لهذه الفلسفات أو المدارس الغربية وانغلق داخل رؤاها المنهجية جملة وتفصيلاً..؟

بات من البديهي، بالنسبة إلينا، أن كل بناء فكري يكون بالعناصر التقليدية التي يمثلها التراث، المصفاً من كل العناصر الحديثة، وهذا يمثل إشكالية رئيسية في الفكر

(1) - رفيق صيداوي، مجلة العربي، مرجع سبق ذكره ، الصفحة 23.

(2) - المرجع نفسه، ص 24 .

(3) - نفسه، نفس الصفحة .

العربي المعاصر، وهو الأمر ذاته الذي يبرر السؤال عن موقف الفلسفة العربية المعاصرة من كل التيارات الفلسفية الغربية الفاعلة في كل المجتمعات العربية.

إننا نقر منذ البداية بأن المواقف اختلفت، وتضاربت، وتصادمت، وذلك منذ بداية الحياة الفكرية كدعامة للتأسيس التجديدي والتغييري، بدعوى أن الحرية في الفكر لن تكتمل إلا بدعامة أخرى هي التفتح على الآخر/الغربي - كما يقول زكي نجيب محمود: بحيث نكون في هذه الحركة الفلسفية الشاملة:

"تابعين لخطى أسلافنا، ومنتهمجين نهجهم في فتح الأبواب والنوافذ جميعها ليجيء الهواء من شرق أو غرب، من مؤمن أو متشكك، حتى تلتقي وجهات النظر المختلفة وتتصهر لتكون منها ما نسميه الآن بمذهب فلسفي خاص".⁽¹⁾

بمثل هذه الدعوة التي ارتكز عليها زكي نجيب محمود على سبيل الشاهد تحول البحث في مشكلات الفكر العربي المعاصر إلى معارك فلسفية طاحنة، نقلت مشاكل الثقافة الغربية إلى مجتمعاتنا، بين بحجة أن البحث الفلسفي في كل أنحاء المعمورة توخى اليوم توجهها شمولياً، وإنسانياً عاماً.

اتجه بعض المهتمين بالتاريخ في فكرنا الفلسفي العربي المعاصر إلى ترجمة الفكر الغربي، ملتهمين في ذلك القديم منه، والحديث، والمعاصر، لكن هذا العمل انعكس فيما بعد على التأليف والإبداع فيما بعد، فما من مدرسة من المدارس الفلسفية الغربية المعاصرة أو القديمة إلا ووجد له نضيراً في الفلسفة العربية المعاصرة، وكان هذا ما شكل الجزء الغالب في مرحلة التأليف والإبداع الفيلسفين، وهناك عدة مدارس فلسفية في الوطن العربي تأثرت وتفاعلت بشكل مباشر مع الفكر الفلسفي الغربي قديمة وحديثة ومن بين هذه المدارس نذكر على سبيل المثال لا الحصر خمسة نماذج، وهي الأكثر تداولاً في الفكر العربي المعاصر، وهي كالاتي:

(1) - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص8.

1-1) المدرسة العقلية المعتدلة: في الفلسفة العربية المعاصرة:

ظهرت المدرسة العقلية المعتدلة في الفلسفة العربية المعاصرة متمثلة في يوسف كرم الذي له إسهام متميز في تأريخ الفلسفة عامة قديما وحديثا، الذي وضع هذه المدرسة خدمة للفلسفة المسيحية عن طريق الفلسفة الأوروبية عموما⁽¹⁾، وهذا ما تبينه نزعه الأرسطاطاليسية - التوماوية، وهي النزعة التي يدافع من خلالها عن المنهج الأرسطي التوماوي في كل من المعرفة، والميتافيزيقيا والوجود، وهذا ما يتجلى في كتابه: "العقل والوجود" ذلك الكتاب الذي يتحدث فيه عن مسائل الوجود عامة، ولواحقه ومبادئه، وهذا كله لتأسيس نظرية في المعرفة تهدف إلى إقامة نظرية في العقل وفي الوجود، وفي فلسفة الطبيعة، يبحث فيها عن الكائن الطبيعي المادي والحي والنامي والناطق، كما يبحث في علة الوجود الطبيعي، والذي هو الله، وهذا هو موضوع كتابه الطبيعة وما بعد الطبيعة".

يقف يوسف كرم موقف الرفض للمذهب التجريبي الحسي، لكن ليس على أساس الانقلاب المثالي، فموقفه هو موقف وسط بين الطرفين، وهو يعبر عن ذلك بأن يكون العقل أداة إدراك، لكن معقولاته لا تقتصر على ذاته، لأن وجود هذه المعقولات في الذهن يدل على وجودها الخارجي.⁽²⁾

من هذا المنطلق يرى يوسف كرم أن الإنسان هو قوة داركة متميزة من الحوالي وهذه القوة هي العقل، ووظيفته إدراك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها، ومعاني أخرى مجردة بذاتها، وتشكل عملية تأليفها في قضايا، واستقرارات منفذا ينفذ به الإنسان

(1) - إبراهيم مذكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1953، ص52.

(2) - يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1956، ص54.

من إدراك الأشياء إلى ما وراء المحسوس، وهو بالذات ما يبرر تأسيس علم ما بعد الطبيعة على العقل.

إنّ هذا المدخل التحليلي الموجز لفلسفة يوسف كرم يظهر تعصبه للمنهج الأرسطي ودفاعه عن "أرسطو" (Aristote-384 ق م-322 ق م) بحدة كبيرة، تماما مثلما يدافع عن عالم اللاهوت والفيلسوف الإيطالي "القديس توما الإكويني" Saint Thomas D (1225-1274=Aquin)، وهذا برجوعه كثيرا إلى الفارابي وابن سينا وابن رشد ليستشهد بنصوص لهم تؤيد ما يذهب إليه من آراء ولعل هذا يعود في الجوهر إلى العرض اللاتاريخي للفلسفة الذي هو أقرب عند يوسف كرم إلى التابع الزمني للمذاهب الفكرية المختلفة، فقد يبرز تفاعلا بين هذا الفك أو ذاك، ولكن ذلك في تعاقب زمني أكثر منه رؤية تاريخية تربط الظواهر الفلسفية أو الفكرية بسياقها الاجتماعي، وتسعى إلى تفسير العلاقة بينها فضلا عن تفسير التطور التاريخي لتصوراتها المختلفة والمتعارضة لا مجرد تعاقبها أو تحاقبها الزمني الخارجي، بل يمكن القول أن يوسف كرم في عرضه التاريخي الخارجي يوحي بأنه لا جديد في عالم التاريخ الفكري فما حدث في الماضي يحدث في الحاضر، فهو حين يتحدث عن الفلسفة اليونانية القديمة مثلا، يعقب عليها قائلا: "وما المذهب المادي الحديث إلا هذا المذهب المادي القديم، لا اختلاف بينهما، إلا في الشواهد العلمية". (1)

ولعله الأمر عينه الذي نجده عنده حين التعقيب على فكر ابن باجة وابن طفيل هو في أغلب الأحيان محاكاة لأفكار المشاركة، وهو اتجاه لا يتقاسمه معه المفكر المغربي محمد عابد الجابري في قراءته المعاصرة للتراث، ونظرته لما أنتجه المفكر المغربي في مقابل الفكر المشرقي. (2)

(1)- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ودار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، ص 241-303.

(2)- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

إن الأمر لا يتعلق هنا بمجرد ما يتضمنه هذا القول من خطأ في تمثيل حقيقة المذهب المادي الحديث، ولكن الأمر هو في تجميد التاريخ فيما بين المذهب القديم والمذهب الحديث، وبكلام آخر دحض تاريخية الفكر على الرغم من التتالي الزمني الخارجي بحيث تضل العلاقة بين التصورات علاقة استعلائية، فوق التاريخ، ونتيجة لذلك نجد يوسف كرم يختزل التاريخ كله في رمزين فكريين كبيرين هما أفلاطون وأرسطو فهما يجسدان:

"قطبي عالم الفكر، فتارة يميل العقل إلى أحدهما وطورا يميل إلى الآخر، كما يبين ذلك كل من إبراهيم مذكور ويوسف كرم في كتاب "دروس في فلسفة التاريخ".⁽¹⁾ إن هذا القول ينتج بروز كائن مجرد مطلق هو "العقل اللاتاريخي، وحركته هي الحركة الوحيدة غير المفسرة في عالم الفكر كله.

ثم أن هذه الرؤية تتم عن اتفاق بين المذاهب الفلسفية، بل أن المذاهب الفلسفية كلها مذهب واحد، فالآراء الفلسفية حسب يوسف كرم، مهما بدا اختلافها في ظاهر الأمر، فإنها ليست إلا:

"حقائق ناقصة ظنها أصحابها الحقيقة بأكملها، أو جهات جزئية اعتبروها قانون الوجود، فما أن نضاهيها بعضها ببعض ونردها إلى أصلها، ونحصرها في دائرتها حتى يتضح لنا أن من الممكن الإنتفاع بها وسبكها في مذهب أوسع".⁽²⁾

ما هو هذا المذهب الذي ينتفي به الإختلاف الفكري؟ إنه الماهية الثابتة للحقيقة، كما يقول مراد وهبة في كتابه "مقالات فلسفية وسياسية".⁽³⁾

إننا نستطيع القول - حسب يوسف كرم - بأن وراء الرؤية اللاتاريخية للفلسفة مفهوما ماهويا للحقيقة التي هي موضوع الفلسفة، وإذا تبينا هذا فإننا نتبينه اختيارا منهجيا

(1) - إبراهيم مذكور ويوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص52.

(2) - مرجع سابق، ص53.

(3) - مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977، ص154.

جهيرا يصرح به صاحبنا، هو تعصبه للفلسفة المسيحية واليونانية، فمع سيادة المفهوم اللاتاريخي يبرز الفكر الديني كروية محورية مهيمنة في فكر يوسف كرم، ولعلنا نستظهر هذا بشكل واضح في كتاباته، خاصة تلك التي تتعلق بالفلسفة الوسيطية، المسيحية والعربية الإسلامية، فعندما يتعرض للحديث عن الفلسفة المسيحية و"أرسطو" يبين كيف تبنت الكنيسة المسيحية "أرسطو" بعد أن كان بعض الأساقفة ينكرون، بل ويحرمون تدريس مؤلفاته، وهنا يتساءل يوسف كرم قائلاً :

"فهل يطمر هذا الكنز من أجل بعض الشوائب؟ بل تفيد منه الفلسفة المسيحية وتمحو شوائبه، "تنصر" أرسطو فيصبح وإذا به لا غبار عليه. تلك هي الفكرة الجلييلة التي جالت بخاطر البرتوس الأكبر".⁽¹⁾

ولعلنا هنا نستجلي بوضوح التوماوية الجديدة ليوسف كرم.

لقد كانت مجهودات يوسف كرم محاولة في البحث عن نظرية فلسفية تجيب عن الكثير من إشكاليات الفكر العربي المعاصر، إلا أنها لم تتمكن من ذلك، لأنها لم تكن نظرية فلسفية عن الوجود في التاريخ المتنامي، ولعل ناصيف نصار كان على صواب عندما لاحظ أنّ علة تعارض تلك النظرية مع التاريخ الواقعي المتحرك أنها لم تتجه إلى إيجاد المطلوب، أي أنها لم تتمكن من نحت نظرية عن الوجود في بعده التاريخي، وترسم له آفاقا مستقبلية وفي الواقع :

"إنّ القدر القليل من النجاح الذي صادفته في العالم العربي المعاصر نظرية المعرفة ونظرية الوجود، لا يرجع فقط إلى انخفاض المستوى الثقافي أو إلى افتقاد الصالة من لدن الفلاسفة الأكاديميين، بل يرجع بصفة خاصة إلى أن النهضة هي قبل كل شيء، في حاجة إلى نظرية فلسفية عن الفعل".⁽²⁾

(1) - مراد وهبة، مقالات سياسية وسياسية، مرجع سابق، ص50.

(2) - ناصيف نصار، ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، في:

إنّ هذا معناه أن الابتعاد عن تفعيل العقل العربي من قلب الواقع، هي محاولة تبعده عن أصلاته، وعن واقعه، فحتى تتمكن النظرية الفلسفية أن تكون مؤثرة في الواقع عليها أن تنبثق من التفكير في المشكلات الحية التي يطرحها هذا الواقع في لحظته التاريخية الراهنة. إن هذا كله هو ما يجعلنا نرى أن يوسف كرم حاد عن المطالب الحقيقي للعالم العربي الإسلامي المعاصر، وانحرف إلى البحث عن نظرية فلسفية أقرب إلى المسيحية منها إلى الواقع العربي الإسلامي، فكان بذلك ممثلاً لبداية الانفعال والتأثر الذي عرفته الحركة الفلسفية في العالم العربي، والتوجه مباشرة إلى الفكر الغربي .

2-1) المدرسة المادية: في الفلسفة العربية المعاصرة:

يعتبر "شبلي شميل" ممثل المدرسة المادية في الفلسفة العربية، لكن أحياناً مصطلح المادية هنا يدعوننا إلى التحدث عن تأثير الفلسفة الغربية السياسية، والبيولوجية في هذا الفكر، وخاصة ما كان منه عن طريق أولئك الذين تلقوا تكويناً في الغرب تحت عوامل التهجير، أو الهجرة فالبلاد العربية والإسلامية تعرفت على أهم الاتجاهات التي ظهرت في الغرب في المجال السياسي والفلسفي، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وخاصة فيما تعلمه الطلاب الذين قصدوا الدول الغربية للتعلم، لكن غابت عنهم أن هذه الحضارة لم تقدم للإنسان العربي والمسلم مفاهيم حضارية ولكنها لقنته مبادئ جد بسيطة موجهة لإعداد المواطن المحلي (المفاهيم المقرونة بالتحقير، والسذاجة، والبدائية، والسطحية والتفتيت الفكري والاجتماعي) وتكييفه من أجل استغلاله، وهذا معناه أن الذات العربية الإسلامية التي تلقت تكويناً سطحياً بعيداً عن القيم الإسلامية، ظلت ذاتاً ناقصة في أحكامها ومنطقها، وهذا يتجلى في حكمها على المدنية الغربية بالذات، لأنها لم تعاد التجربة الحضارية الغربية ولكنها اكتفت بالقراءة عن هذه التجربة، ونقلها بامانة، والدفاع

المستमित عن نجاعتها في حل كل مشكلاتنا، واخراجنا من ظلمات التخلف والجهل إلى نور التقدم والتحضر.

لقد لاقت الاتجاهات الغربية في الفكر الفلسفي سواء السياسي منه أو الاجتماعي أو الاقتصادي، أو الأخلاقي رواجاً كبيراً في العالم العربي، جعل مثقفيه يغوصون فيه غوصاً، ومن بين هؤلاء شبلي شميل الذي درس في الكلية الإنجليزية السورية، أين تأثر بالداروينية الاجتماعية، فنقلها إلى الفكر العربي، متخذاً منها أداة إصلاح اجتماعي تربوي شامل، يرى من خلالها أن الإصلاح مرهون بالاعتماد على ما توصل إليه العلم والعلم وحده دون سواه، لأن:

"الفلسفة إذا كان لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام فالمستقبل للعلم، وللعلم العملي وحده".⁽¹⁾

"...فتكون العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل ولا يثبتته الإختبار، فالعدم لفظة لامعنى لها".⁽²⁾

ومن هنا ينفي الإصلاح عن الدين، والفلسفة، والأدب، والفن. ولعله من الصعب تصنيف شبلي شميل تصنيفاً دقيقاً، فمثلاً: حليم بركات يراه متموقعا داخل الفكر الاشتراكي، حين يجعله ممهداً لأفكار الاشتراكية العلمية في العصر العربي الحديث إلى جانب عبد الرحمن الكواكبي، وفرح أنطون، وسلامة موسى، ومصطفى حسنين المنصوري صاحب كتاب "تاريخ المذاهب الاشتراكية".⁽³⁾

لقد عنت الاشتراكية العلمية في فكر شبلي شميل كل مظاهر التقدم الاجتماعي، لأنها تعتمد المنهج العلمي في التفكير، وهو المنهج الذي يحد من سلطة الفكر الغيبي المثالي في

(1) - ناصيف نصار، ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 237.

(2) - المرجع نفسه، ص 370.

(3) - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 1984، ص 306.

المجتمع، فيقود بالضرورة إلى رفض التعصب الطائفي، وإطراح التعصب القومي، وذلك لما شدد على الوحدة الإجتماعية، بصرف النظر عن الفوارق العنصرية والمحلية والطائفية كما أدى هذا التفكير إلى هدم المؤسسات الرجعية، وفصل الدين عن الدولة وبهذا تكون الإشتراكية هي المحققة للسعادة على الأرض، واستعادة الفردوس المفقود. (1)

ومهما يكن من أمر فإن فلسفة النشوء والارتقاء التي تتبناها شبلي شميل هي فلسفة تغريبية، ساقطة في العلمانية كما دعا إليها بعض فلاسفة الغرب، وفي تعاليم الإشتراكية العلمية، وبذلك تحرف المفهوم الحقيقي لمجتمع العلم الذي نتطلع إليه، وهو مجتمع لنا نموذج في تاريخ وواقع الحضارة العربية الإسلامية.

ومن الذين أخذوا بفلسفة النشوء والارتقاء بعد شبلي شميل، نذكر إسماعيل مظهر هذا الذي صنفه جميل صليبا(2) وناصر(3) ضمن الاتجاه العلمي والذي ترجم كتاب أصل الأنواع لـ "دروين" (1809-1882=Darwin) إلى اللغة العربية، وألف "ملتقى السبيل" الذي يمثل به موقفا وسطا بين موقفين متطرفين كما يرى، ويعني بهما موقف جمال الدين الأفغاني برسالته "الرد على الدهريين" من جهة، وموقف شبلي شميل بكتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" من جهة أخرى.

هذا معناه أن إسماعيل مظهر يبرز بموقف وسط في هذا الاتجاه، مستخلصا منه أن نظرية النشوء والارتقاء لا تتنافى مع الدين، والفلسفة، والأدب، والفن، كما يوضح ذلك زكي نجيب محمود في كتابه "من زاوية فلسفية" أن:

(1) - شبلي شميل، حول الإشتراكية الحقيقية، مجلة المقتطف، كانون الثاني/يناير، 1913.

(2) - جميل صليبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، في:

- فؤاد صروف ونبية أمين فارس، الفكر العربي في مائة سنة، منشورات العيد المنوي، الجامعة الأمريكية، بيروت

لبنان 1967، ص 595.

(3) - ناصيف نزار، ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 331.

" المذهب بعيد عن أصل الحياة، ولا شأن له بالبحث في التولد الذاتي، ولا في القول بأن الحياة قوة مادية أو غير مادية، ذلك لأن المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، بعيدا عن البحث في الأصل الذي تستمد منه حياتها، ومن هنا تراح أقوى عقبة تقف في سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة كذلك لا يمكن لمنصف أن يحمل مذهب داروين في النشوء والإرتقاء تبعة ما سبق إليه بعض الباحثين فيه، وتوسعهم في مدلولاته، إلى حد القول بالمادية وإنكار الألوهية".⁽¹⁾

إن هذا الاتجاه المادي في الفكر العربي المعاصر تعدى مرحلة الكتابة والتفكير في اصلاح المجتمع، إلى تبلوره في أحزاب سياسية عبرت عنها بوضوح الأحزاب الاشتراكية، أو الشيوعية في العالم العربي المعاصر، وخاصة لما استغلت هذه التنظيمات طبقة الشعب الواسعة، ومفهومها لهذه الأحزاب، خاصة في ما ركزت عليه من رغبة ملحة في قيادة الإنسان العربي إلى الاستقلال والتحرر مما كان يعانيه من وطأة الاستعمار، إلا أن هذا الإنسان نسي في غمرة تلك الرغبة الجامحة، أن المستعمر الفرنسي أو الإنكليزي أو الإيطالي، أو غيره من المستعمر الغربي الغاشم هو الذي كان يدمر ويسحق الإنسان، ولعل تجربة الشعب الجزائري في هذا المجال لا تضاهيها أية تجربة في عالمنا العربي الحديث والمعاصر.

إن الذي يهنا هنا هو انتشار الفكر المادي لا كفكر قائم على النقاش العقلي الحر والقناعات المنطقية الصحيحة والصادقة، ولكن كإيديولوجيا مغلقة ومشبعة، وبهذا الصدد نشير إلى ما أورده مراد وهبة في هذا التوجه المتعلق بمكانة العالم الثالث من الثورة العلمية والتكنولوجية في كتابه: مقالات فلسفية وسياسية⁽²⁾، حيث يوضح أن الثورة تعني ذلك التغير الذي يتوجه فيه المجتمع من الكيف إلى الكم، وهو ما يتطلب جذرية في تغير

(1) - زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط1، 1979، ص 51 - 52.

(2) - مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977، ص 349 - 354.

العلاقة التي تربط بين الذات والموضوع كعلاقة، ويمثله العلم وإنجازات التكنولوجيا في ترابط ديالكتيكي، وهذا معناه تأسيس الإنسان من خلال الثورة العلمية كعامل وحيد في فعاليته المبدعة، لكن المعضلة أن هذه الثورة العلمية، والتكنولوجية غائبة في العالم الثالث كقوة إبداعية، وحاضرة كتعامل مع إحدى معسكر العالم الغربي المتقدم، وهذا ما يضعنا أمام تناقض، يلزم رفعه بفكر اجتماعي مجدد يحصره مراد وهبة في حتمية الإلتزام بالحل الاشتراكي، ممزوج بالعلم والتكنولوجيا المحكومين بالإيديولوجيا العقلية. (1)

لقد حاول مراد وهبة أن يقدم حلاً جاهزاً يضمن لنا خروجاً جاهزاً من معضلة التخلف العلمي الذي نعانيه نحن وأمثالنا في العالم الثالث، لكن حله جاء في صورة "حتمية" تغيب الذات العربية، وتغيب فعاليتها، وذلك بإلحاحه على انسياقها ضمن اختيار حتمي، لكن هذا لا يزيد إلا من تكثيف التناقض الذي يتضمنه تفكير مراد وهبة، وهو ما نجد له امتداداً ورباطاً بينه وبين ما يذهب إليه عبد العزيز بلال من جامعة محمد الخامس بالرباط، وما يذهب إليه أنور عبد المالك من جامعة باريس في تصورهما لنهضة العالم العربي انطلاقاً من الحل الاشتراكي العلمي. (2)

3-1) المدرسة الليبرالية: في الفلسفة العربية المعاصرة:

المتأمل في واقع الفكر العربي الذي تبنى الحداثة بكافة أنماطها وتبته قد عرفت انتشاراً كبيراً في العالم أجمع أثناء العقود السابقة، ونظراً للتواصل الفكري والثقافي والسياسي مع الغرب انتشر الفكر الليبرالي الحداثة في العالم العربي والإسلامي المعاصر من خلال عدد من المثقفين والباحثين والمفكرين الذين تشبعوا بأفكار الحداثة والليبرالية وحرصوا على نقلها وزرعها في أوساط الجماهير العربية والإسلامية لانتهاجها في الحياة

(1) -مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مرجع سابق، ص 349 - 354.

(2) -A. Abdelmaleck. A. A. Bellal. H. Hanafi : Renaissance du monde arabe, collection sociologie nouvelles situations. Editions Duculot. Belgique, 1972 .

الثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها، وتبنت العديد من دول العالم العربي والإسلامي الحداثة والفكر الليبرالي بعد تحررها من الاستعمار والغرب، ولكن من جهة أخرى قومية عربية وقومية اشتراكية ولم تكن هناك قناع تامة بالانتماء الفكري للحداثة وللليبرالية لدى الكثير من أبناء الشعوب العربية والإسلامية، إلا النخبة التي درست في الغرب واطلعت على تراثه وثقافته وحضارته، وقامت محاولات لطمس الهوية الدينية والثقافية والتاريخية والقومية والعمل على إجبار الشعوب بتمثيل الفكر الليبرالي وثقافة الحداثة على النمط الغربي وتسييسها بالفكر ونهج الديمقراطية، وقام الصراع على أشده في الفكر العربي الإسلامي بين أنصار الليبرالية والحداثة ومعارضيه من الإسلاميين وغيرهم ، وأما هذا الجدل الواسع حول مفاهيم الحداثة والليبرالية والعروبة والإسلام وغيرها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر لم يحدث أي تغيير يذكر في جدوى الدلالات والقيم الفكرية والفلسفية الضرورية للنهضة الإصلاحية، وذلك لغلبة الشعارات الدعائية على الأطروحات المقترحة هذه الشعارات التي لا يعينها أن تحقق في الواقع أو حتى السعي نحو تحقيقها في المستقبل مادام الغرب هو الوجهة والمصدر والانتماء ومصالحته فوق كل اعتبار .

مع مرور الوقت اشتد الاختلاف واحتدم الصراع بين أنصار الحداثة والليبرالية وبين معارضيها في المجتمعات العربية والإسلامية وهي مجتمعات تراثية تاريخية تعيش على الماضي ولا يمكنها التخلي عنه، ومن التيارين الاثنين التيار الليبرالي والتيار السلفي ظهر تيار آخر يحاول من جهته تجاوز أزمة التخلف وحل إشكالية الحداثة بمنهج يجمع بين الليبرالية والحداثة والتراث، ويركب ويوجد بين التراث والوفاة، وقامت دعوات عديدة تدعو إلى عدم الاكتفاء بالقول بأن التراث وحده يكفي، وبالموقف الذي يرد الحلول كلها إلى التراث الروحي الديني، الكاتب والسنة، الإسلام عقيدة وشريعة فالقول يكون صحيحا والموقف يكون سديدا في حالة واحدة هي الاجتهاد في قراءة التراث واستثماره من غير تعصب للفرق والمذاهب التي يعتبرها الكثير من المهتمين بدراسة التراث فرقا ومذاهب

ذات أبعاد سياسية وصراعاتها حزبية، وفي حالة التحرر من تأثير السياسة في الرؤى الاستشرافية وفي التوجهات نحو قضايا الحاضر والمستقبل بروح نقدية تعتبر المقاصد والمصالح، في هذه الحالة يمكن الاعتماد على الإسلام عقيدة وشريعة لأن التراث في هذه الحالة يصبح لا يمثل ما تركه لنا الأسلاف من اجتهادات بل يمثل بالإضافة إلى ما تركه الأسلاف ما تم التوصل إليه من اجتهادات تتمثل في حلول لمشكلات الحاضر والمستقبل فيجتمع الماضي والتراث بالحاضر والعصرنة أي اجتهاد الماضي باجتهاد الحاضر.

لقد نشأ في البلاد العربية - منذ بدأت الإمبراطورية العثمانية في التراجع والتدهور ومنذ بدأ الغزو الأوروبي للمنطقة- تيار اصلاحي ليبرالي تمكن من أن يشكل تيارا فكريا إيديولوجيا، انضوى تحت لوائه عدد من المفكرين العرب، يشددون على القومية كبديل للخلافة، وعلى العلمانية كبديل للسلطة الدينية، وعلى العقلانية كبديل للإيمان المطلق وعلى التحرر الإجتماعي كبديل للنزوع التقليدي، ومن بين رواد هذا التيار نذكر على سبيل المثال لا الحصر وبطرس البستاني، وسليم البستاني، وجرجي زيدان، وقاسم أمين وصدقي الزهاوي، ورفيق العظم، وشكيب أرسلان، وأحمد لطفي السيد، ومعروف الصافي (1) وغيرهم كثير ممن قادتهم أفكار كل من "مونتيسكو (1755-1689=Montesquieu) و"جان جاك روسو" (Jean-Jacques

Rousseau = 1778-1712) ، و"فولتير (Voltaire = 1778-1694) وغيرهم من المفكرين الغربيين وهي الأفكار التي كان لها التأثير الكبير في البلدان العربية ودول العالم الثالث، ففكرة فصل السلطات، وفكرة سيادة الشعب والإدارة العامة والحق الطبيعي والتمثيل النيابي هي التي شكلت محاور مجلة "المقتطف" التي أصدرها يعقوب صروف والتي أراد بها بث تعاليم التيار التحديثي الليبرالي الغربي (2) ومجلة "الهلال" التي أنشأها

(1)- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص404.

(2)- المرجع نفسه، ص52.

جرجي زيدان بحثاً عن تأسيس مذهب يغير الأوضاع في العالم العربي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية .

بالإضافة إلى ما في هذا الاتجاه من تنوير، فإن الليبرالية أثرت كذلك في العقلية العربية بفكرة الحرية السياسية، والاقتصاد الحر، والحكومة المحدودة السلطات كما وردت في أفكار الفيلسوف الإنكليزي "جيريمي بنتهام" - **Bentham Jeremy** (1884/1800=)، ومواطنه عالم الإقتصاد "آدم سميث" (1723 = **Adam Smith**) - (1790)، والفيلسوف الإنكليزي "هربرت سبنسر" (**Herbert Spencer**) = (1903/1820)، وكما وردت عند الفيلسوف وعالم الإقتصاد الفرنسي "كلود دي سان سيمون" (**Claude de Saint-Simon**) (1824/1760=) والمنظر الإشتراكي الفرنسي "بيير جوزيف برودون" (**Pierre Joseph Proudhon**) (1809=) - (1865)، والفيلسوف وعالم الإجتماع الفرنسي "أوغست كونت" (**Auguste Comte**) (1857-1798=) وغيرهم.

من تأثيرات هذه الأفكار الواضحة ما كتبه فرح أنطون صاحب مجلة "الجامعة" التي سخرها للهجوم على الدين الإسلامي، ومناصرة المسيحية، باعتبارها في رأيه أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام، وهذا موقف يشارك فيه المؤرخ ورجل السياسة الفرنسي "غابريال هانوتو" (**Gabriel Hanotaux**) (1944-1853=) الذي تصدى له محمد عبده بالرد في كتابه "الإسلام والنصرانية"، كما يشارك فيه موقف المؤرخ والفيلسوف الفرنسي "ارنست رينان" (**Ernest Renan**) (1892-1823=) المعروف باحتقاره العقلية العربية، مما جلب له تصدي جمال الدين الأفغالي (1897-1839) فيما كتبه في العروة الوثقى. (1)

(1) - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 404-417.

لقد انشغل الفكر العربي المعاصر في المرحلة التأسيسية بتشخيص علل الضعف العام الذي أصابه، وبتحديد مواطن الخلل وأسباب الإنحطاط، فبحث في الحلول من منطلقات مختلفة، كان أهمها الإصلاح الديني، وهذا في المرحلة الأولى التي تميزت بوضع أسس الهوية والثقافة على قواعد جديدة، لكن التمعن في تطور الفكر العربي بعد الحرب العالمية الثانية يجعلنا نلاحظ انكفاءه على نفسه مرة أخرى ليتأمل - بخيبة أمل مريرة - في جدوى الإستقلال، وعجزه عن تحقيق المطامح والآفاق التي شكلت روح العمل الفكري النهضوي، فالإستقلال جاء ليحرر الأوطان العربية والإسلامية من الاستعمار المباشر ولكنه جاء أيضا ليثبت التجزئة فيها، ويكرس الهويات المحلية، وتمركز الدولة وسيطرتها بل أكثر من هذا تبين لنا أن الإستعمار لازال مسيطرا بأفكاره وثقافته في المغرب العربي وأنه مازال يسير المشرق العربي بواسطة الطبقات العربية الحاكمة، وهذا على الرغم من المؤسسات التي تدعي التسيير الديمقراطي لشؤون الشعب، لأن طبائع الإستبداد كما يسميها عبد الرحمن الكواكبي (1854-1902)⁽¹⁾ لم تكف ولم تحد من السيطرة على رقاب الناس.

علينا أن نشاطر رأي بعض الإجماعيين من القوميين العرب ممن يرى أن الإحساس بخيبة الأمل عند العرب قد زاد تعمقا بعد إقامة إسرائيل على أنقاض الشعب الفلسطيني عام 1948-1949، فتحول الفكر إلى النقد بدل التسويغ، ومن ثمة تأسس البحث في النكبة أو الكارثة كما لو عاد إلى بدء النهضة، ليبحث في أسباب النكبة، وفي كيفية الخروج منها. وقد تشكل لدى العرب نوع من الوعي والمكاسب، والتحول، ما لبثت كلها أن اصطدمت بحدّة مروعة على جدار هزيمة 1967، والتي كانت إحدى المسوغات الكبرى لتحول الفكر العربي عن المنهج التسويغي المرتبط بالسلطة، إلى تأسيس اجتهادات

(1) - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد ومصارع الإستبداد، الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975.

تنوعت في التشخيصات والعلاج، من خلال التيارات المختلفة التي امتدت من الفلسفية إلى التقدمية إلى الليبرالية.

ففي إطار البحث عن أسباب الكارثة، وكيفية الخروج منها عاد قسطنطين زريق من التيار الليبرالي ليكتب عن النكبة⁽¹⁾، فأخرج تنمة لكتابه الذي عناه بـ "معنى النكبة" والذي وضعه بعد قيام إسرائيل وتشرّد الشعب الفلسطيني عام 1948-1949، فعنونه بـ "معنى النكبة مجدداً"، لينفذ من خلاله للدعوة مجدداً إلى الأخذ بالعلم والعقلانية لإقامة المجتمع العربي الجديد، ولكي ينبه إلى أن نتائج كارثة 1967 ستكون أضخم وأوخم على الشعوب العربية من نتائج كارثة 1948، ولا أحد ينكر أننا نعيش اليوم فيما يتعلق بتطورات القضية الفلسطينية حقيقة هذا الاستشراف .

لقد كانت المسألة الرئيسة التي قادت فكر قسطنطين زريق تتمحور حول توضيح المفاهيم والقواعد الضرورية لتشييد واقع عربي جديد، انطلاقاً من وضع إجابة واضحة عن سؤال يصوغ كيفية قلب المجتمع العربي قلباً جذرياً وسريعاً من مجتمع انفعالي وتوهمي وميثولوجي شعري إلى مجتمع عقلائي وعلمي وواقعي.

لقد حدد قسطنطين زريق وجهين للنكبة، حصرهما في التخلف العلمي والضعف النضالي، ليخلص فيما يتعلق بالوجه الأول، أن جذور النكبة ترتبط بالفارق الحضاري بين المجتمع العربي وإسرائيل، فهو فارق في الأخذ بالحضارة الحديثة .⁽²⁾

" في مجال العلم والعقلانية الذي تتميز به هذه الحضارة... (لأن العلم) في جوهره أسلوب تفكير، ونظام وحياة ".⁽³⁾

وبذلك تكون مهمة العرب الأساسية أن يجعلوا من المجتمع العربي مجتمعاً علمياً لأن العلم المصدر الحقيقي للقوة العسكرية، والقوة الاقتصادية، والقوة السياسية.

(1) - قسطنطين زريق، معنى النكبة مجدداً، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967، ص 7.

(2) - حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 432.

(3) - المرجع نفسه، ص 14 - 17.

وفيما يتعلق بوجه الضعف النضالي، فقد اعتبر **قسنطين زريق** أن التخلف العلمي لا يكفي لتفسير النكبة، وقد وجد **د.حليم بركات** في الثورة الجزائرية والفيثامية مثالا للنضال والتفوق على الاستعمار، وذلك على الرغم من الفارق الكبير في التفوق العلمي وهو الأمر الذي أرجعه **قسنطين زريق** إلى الروح المعنوية العالية، والشدة النضالية التي في المقاومة والكفاح لدى الجزائريين والفيثاميين، والتي لم يبدأ مثلها في المشرق العربي بعد. (1)

لقد عرفت البلاد العربية دعوات كثيرة للتحرر، نجح بعضها نسبيا، كالدعوة الإستقلالية، وانتكس بعضها بسبب بعضها الآخر، كالدعوة القومية التي أجهضتها الدعوة الإشتراكية، لكن السبب الرئيسي في إعاقتها كلها يكمن في محدودية التطور العقلاني والعلمي والتقني (2)، لذلك فإن العقلية العقلانية المستقبلية هي التي يمكن أن تشكل مخرجا للأمة العربية من النكبة، ولن يكون لها ذلك إلا إذا حققت الموضوعية والواقعية، والتزمت الإنتهاج العلمي، والإلتزام الخلقى (3) واختصت بالإرتياد، والتخطيط، والتساؤل، والنقد والشمول، والتعاون، والتجديد، والإبداع، وهذا ما يجعل هذه العقلانية غير متنكرة للتراث بل نجدها عند **قسنطين زريق** حريصة عليه، إذ تقوم على الأصالة فتتميزها وترعاها وتستفيد منها في تحقيق الذات العربية، وفي إبداعها لطرق ووسائل تجاوز التخلف انطلاقا من قدرة ذاتية تقوم على أوجه أربعة، هي:

"(أولا) قدرة العقل المتمثلة بالعلم، و(ثانيا) قدرة النفس أو القدرة الخلقية الناتجة عن عمق الإيمان والسيطرة على الشهوات والأطماع والإقبال على البذل والتضحية والتعاون والمشاركة في سبيل المثل العليا التي يطمح المجتمع إلى تحقيقها، و(ثالثا) قدرة المجتمع

(1) - قسنطين زريق، معنى النكبة مجددا، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967، ص62.

(2) - المرجع نفسه، ص33.

(3) - قسنطين زريق، نحن والمستقبل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967، ص211 - 212.

على رد العدوان عليه والتحرر من الظلم النازل به، و(رابعا) قدرة المجتمع على تكوين بنيته الوطنية المتماسكة المتعاطفة).⁽¹⁾

هذا التحليل الذي إليه قسطنطين يعتبر تحليلا ليبراليا مثاليا، يهمل البحث في التناقضات الإجتماعية الداخلية، والتناقضات الخارجية في المجتمع العربي، مما يجعلنا نفهم عدم أخذ الطبقات الحاكمة بالعلم، والتخطيط، وتنمية الكفاءات وحشدها، كما اعتبره تحليلا مثاليا لرهانه في التغيير على العقلانية قبل حصوله في النظام العام، وفي البنى المؤسساتية الإجتماعية والتربوية، والإقتصادية، ولعل هذا نابع من إيمانه بأن التغيير موكول للنخبة، لأن ربطه بالقاعدة هو فتح لمجال الثورة التي تعصف بكل شيء، لذلك لم يتجاوز فكرة حدود القومية الليبرالية التي لا تواجه الآخر إلا عندما يكون اسمه "إسرائيل" لكن عندما يكون اسمه علوم الغرب، فإنه يدعو إلى الإنغماس فيها، والإمسك عليها .

4-1) المدرسة الماركسية التقدمية: في الفلسفة العربية المعاصرة:

عندما نتحدث عن مختلف الدارسين الذين تناولوا مسألة التراث، نلاحظ مع طيب تيزيني في كتابه " من التراث إلى الثورة " بأن:

"أهمية طرح قضية التراث القومي ليست متأتية من طبيعة تراثية تدخل في نطاق البحث العلمي والإخلاص للحقيقة العلمية فحسب، إنهم ينظرون إليها بالعلاقة على الواقع السياسي والحضاري العام في الوطن العربي".⁽²⁾

يظهر لنا من خلال هذا الشاهد أن مسألة التراث ترتبط بالحاضر، لأنها تكتسب أهميتها، بل دلالتها كلها بالنسبة إلى هذا الحاضر، وبهذا يكون وعي الماضي وعيا بالحاضر، وفهما للتراث، وتحديدًا للمهام المطلوب إنجازها في تحديد الهوية، لهذا السبب

(1)- قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، مرجع سابق، ص 227.

(2)- طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان

اكتسبت قضية التراث العربي الفكري في الربع الثالث من القرن العشرين أهمية متميزة من حيث بروز علاقتها الجدلية العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي، والسياسي العملي وبالحياة الإيديولوجية في هذا الواقع.

ولعلّ هذا ما يفسر مقولة "الإستلهام" التي يحدثنا عنها المتكف الماركسي العربي كاستلهام الجوانب المشرقة من التراث، والتي تعني كل ما يكشف عن وجود فكر مادي في مقابل الفكر المثالي⁽¹⁾، وبذلك يكون هذا الفكر المادي فكراً ثوريا لا على المستوى النظري فحسب، ولكنه يكون فكراً نضاليا ينطق بلسان المحرومين والمسحوقين في الأرض، فهل يوجد في هذا الفكر آليات حقيقية تخرج المجتمعات العربية والإسلامية ودول العالم الثالث عموماً مما تعانيه من فقر، وجهل، وتخلف، وأمراض، وديون، وعجز عن استغلال ما لديهم من ثروات طبيعية ضخمة .

5-1) المدرسة الوضعية المنطقية: في الفلسفة العربية المعاصرة:

ترتبط هذه المدرسة في العالم العربي المعاصر بالفيلسوف زكي نجيب محمود، الذي يتفق من حيث المبدأ، مع غيره من المفكرين على ضرورة انتشار الأمة العربية مما لحق بها من نكسات، جعلتها تعيش على هامش التاريخ بإنسان يسميه مالك بن نبي إنسان ما بعد الموحدين، ذلك الإنسان الذي بقي يتخبط الغريق بين ضفتين، فلا هو أدرك الضفة الثانية فنجا وحقق مطامحه، ولا هو قادر على العودة إلى الأولى، فنجا، وأدرك استحالة الوصول إلى الجهة الأخرى، والحقيقة أنه كان عليه أن يتدارك ما فاتته من الركب الحضاري، أي العودة إلى الحضارة التي يراها زكي نجيب محمود مترابطة مع الصحة العقلية.

(1) - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، (جزءان)، ج1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط3، 1980 ص6.

يستلزم البناء الحضاري ثورة، وهي تغيير من الأساس، يمس النمط أو المنوال الذي يتطلب تغيير المحصول الناتج، فيحوّله إلى نمط جديد يتطلب تغييراً في الأوضاع والقوانين، أما إذا كان التغيير محاكاة، أو شيئاً، فهو لا يتجاوز أفكاراً جاهزة، إذا جائتتا فإنما هي ميتة باردة. (1)

يتضح من هذا المنطلق في فكر زكي نجيب محمود أن البناء الاجتماعي بإعتباره حضارة يتأسس بالضرورة على سيادة العقل، وذلك كما أكدّه التنزيل، وأعادّه إلى الأذهان محمد إقبال، فالحكم العقلي يجعل منه الكفيل الأوحد لإيجاد الصدق لكل ظرف جديد وبالتالي ليس لأحد الحق أن يقيم النموذج الذي يسوق على منواله الانسان العربي أفعاله وأفكاره في معركة الحضارة، دون أن يفسح له مجال المناقشة والنقد (2)، إلا كانت النصر للزعة اللاعلمية، واللاعقلانية، وتلك هي الكارثة، وقد كتب د. محمد بلعزوقي من جامعة الجزائر مقالا طريفاً حول مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود (3) باعتماره أولى بالغ إهتمامه للخطاب الايستمولوجي في الفلسفة العربية المعاصرة، وفي عبارات له من كتابه "مجتمع جديد أو الكارثة"، والذي يوضح فيه أن التغيير إذا عبر عن محاكاة أو شيئية، فإن ذلك لن يتجاوز الأفكار المميتة، وهي الفكرة ذاتها التي يركز عليها مالك بن نبي في تحليله للبناء الحضاري، فزكي نجيب محود- مصداقاً لقوله ذاته- لم يتمكن في الحقيقة من تقديم حل حقيقي لأوضاع المجتمع العربي المعاصر، شأنه في ذلك شأن كل من كان تابعا أسيراً، لا حول له ولا قوة في صنع مصيره .

(1)- زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، ط4، 1978، ص20.

(2)- المرجع نفسه، ص 25

(3)- محمد بلعزوقي، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود، مقال منشور بمجلة، دراسات فلسفية، تصدر عن معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، العدد1، السداسي1، 1996، ص166-165.

لعل هذا الأمر يستلزم تحليلاً وغوصاً نقدياً يحفز في كيان الفكر الوضعي عند زكي نجيب محمود، وهو ما يبرر تأجيل مناقشة الوضعية المنطقية كما تمثلها صاحبنا إلى ذلك المضرب من هذه الأطروحة، حيث سأبين أنه مع الإبداع تكون الحرية بأصدق معانيها ومقياسها هو الإنسان، فالحرية هي الإنسان معبراً عن إنسانيته، بل هي إرادة الإنسان لنفسه، إنه في كل لحظة يخلق لنفسه الجديد، وفي كل لحظة يصطدم بمشكلة تتطلب حلاً سريعاً أو بطيئاً، وابتكار الحلول في حياة الإنسان مسألة وجود أو عدم، فهل كان زكي نجيب محمود على وعي تام بهذه الكينونة؟.

المبحث الثالث: نماذج من التبعيات المنظورية في الفكر الفلسفي العربي

المعاصر.

لا يخفي على أحد أن الاهتمام الجدي بالبحث الفلسفي والايستيمولوجي في البلاد العربية لا يتعدى أوائل السبعينات من القرن العشرين، وكان ذلك في خضم انشغالات المفكرين العرب بالماركسية، وخاصة بالمادية الجدلية كنظرة علمية فلسفية للعالم، وهي جزء مكون للمذهب الماركسي وأساسه الفلسفي، وبالمادية التاريخية كعلم يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي، وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي، حتى غدا اعتقاد رسخته الأدبيات الماركسية في ما ألحت عليه في قضايا المنطق والمعرفة العلمية، مما جعلها تبدو وكأنها حامل نظرية المعرفة العلمية، والفلسفية العلمية كلها (1)، ثم تأكد ذلك أكثر من خلال ما أضفاه بعض الايستيمولوجيين الغربيين من إطراء عليها، ولعل ذلك يتجلى لنا بوضوح في موافقة الايستيمولوجية التكوينية التي وضعها عالم النفس السويسري "جان بياجيه" (=1896-1980 jean piaget) لمعظم ما جاء في كتابات العالم السوفيتي "ب. كيدروف" (B.Kedrov) (2)، وفي ما روجت له مجلة "أبحاث دولية" (3) الصادرة بفرنسا حينما جعلت المادية الجدلية قادرة على استيعاب قضايا فلسفية ايستيمولوجية متخصصة مثل الفيزياء والبيولوجيا، والسيرنطيقا، وغيرها من قضايا المعرفة العلمية وقدرتها على تحليلها في ضوءها.

(1) - جماعة من الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق ابراهيم سلوم، دار الفكر، موسكو، ط1979، ص 863 - 868 .

(2) - BKEDROV La Classification des Sciences, Moscou ,1977

(3) - Recherches Internationales à La Lumière du Marxisme, Revue trimestrielle. Ed de la nouvelle critique-Paris-France.

كما أن مصطلح العقلانية كان له من التأثير الكبير على البحث الفلسفي
الابستمولوجي في البلاد العربية.

إن تأثير كتاب "المنهج التجريبي والعلم الفيزيائي" لـ: "روبير بلاشي" (Robert Blanche) في الفكر الفلسفي الإبستمولوجي العربي المعاصر فيمكن لنا لمسّه في ما
إقترحه هذا الكتاب من طرح جديد لنظرية المعرفة وذلك لما جعلها متأطرة بحدود القول
العلمي دون سواه، ومن ثم صار كل طرح لمسألة المعرفة خارج الحدود، مثل طرحها في
الإطار الفلسفي العام، هو طرح لاغ لذاته وللمعرفة نفسها لأنه عديم الجدوى⁽¹⁾

لقد شكلت كتابات "روبير بلاشي" (Robert Blanche) منبها أساسيا لفت النظر
إلى أهمية الفيلسوف والابستمولوجي الفرنسي "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard
1962-1984= Bachelard)، وهذا على الرغم من أن النصوص الباشلارية كانت
متداولة ومقروءة وخاصة منها "العقل العلمي الجديد" (Le Nouvel Esprit
Sceintifique) الذي وضعه سنة 1934 و "العقلانية المطبقة" (Le Rationalisme
Appliqué) الذي صنفه سنة 1949، ولكن قيمتها كنصوص مخلخة لبنية العقل
وقدرتها على إحداث هزات عنيفة في تاريخ العلم لم تتبيننا إلا من خلال كتابات "روبير
بلاشي" (Robert Blanche).

أدى الاهتمام المتزايد بالنصوص الباشلارية إلى أهمية دروسها الابستمولوجية في
كل القراءات المعاصرة للتراث الماركسي، ولا أدل على ذلك من قراءة الفيلسوف
الفرنسي والمنظر للماركسية "لويس ألتوسير" (Louis Althusser 1918-
1990)، بحيث مكن كتابه "دفاعا عن ماركس" (Pour Marx) من طرح أهم المفاهيم

⁽¹⁾ -Robert BLANCHE, La Méthode Expérimentale et la philosophie de la physique Ed P.U.F. Paris. France. 1969. p57.

- La Méthode Expérimentale et la philosophie de la physique

المؤسسة للإشكالية الاختبارية على بساط البحث النقدي تقويماً ومراجعة، مما ولد تأكيداً استقلالية موضوع المعرفة، وامتلاكه موثيق صدقة، ومعايير في ذاته، وقد جاء هذا كله خلافاً لما خلفته الأدبيات الماركسية المتداولة⁽¹⁾

لقد تحقق هذا كله لـ "لويس ألتوسير" (Louis Althusser) لما أخذ مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية من الكتابات النقدية الباشلارية، واستخدامه كمنهجية نقدية في فهم تطور فكر "كارل ماركس" (Karl Marx)، وفي فهم تكون المادية التاريخية ذاتها، فقد أغنى "التوسير" (Althusser) مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية بإمتحانه في ميدان مخالف لما استخدمه فيه "غاستون باشلار" (Gaston bachelard)، وذلك باستخدامه استخداماً يهدف إلى فهم تطور الفكر الماركسي، بطريقة تجعلنا نعين الفترة التي تستطيع فيها الحكم بأنه قد نشأ لدى ماركس فكراً مميزاً له عن سواه، هو: الفكر الماركسي الخالص. وهذا ما تطلب من "ألتوسير" (Althusser) الوقوف على نشأة المادية التاريخية بالإرتكاز على منهج القطيعة الإيبستيمولوجية.⁽²⁾

إن الإستعانة في التحليل بمفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية مكنت "ألتوسير" (Althusser) من تحديد الإنتقال من التفكير الإيديولوجي إلى التفكير العلمي عند "ماركس" ثم إلى الثورة، وكان ذلك بفضل تأسيس علم جديد، هو تاريخ التشكيلات المجتمعية.

فالفكر النظري الجديد الذي يصبح بعد القطيعة هو الماركسية، ليس فكراً يقطع مع الإيدلوجيا هكذا بصورة مطلقة، بل أنه يقطع مع إيديولوجيا عينية معينة هي إيديولوجيا البرجوازية بالذات، ويتبين من ذلك وأن تكن القطيعة الإيبستيمولوجية قد وقعت على المستوى النظري، إلا أنها قامت على أساس من الالتزام العلمي لماركس. فبقدر ما كان

(1) -Louis ALTHUSSER- Pour MARX, ed. Maspero.paris. France. 1975. PP 25-28

(2) -Ibid, pp 25-28.

ماركس يتقدم في الالتزام المجتمعي كان يسير نحو تحقيق تلك القطيعة الايستيمولوجية وهكذا فإن القطيعة النظرية قامت على أساس من قطيعة أخرى هي التي كان ماركس يحققها في موافقة التي كانت تتقدم شيئاً فشيئاً نحو الالتزام بمصالح الطبقات البروليتارية.⁽¹⁾

لقد شككت هذه الايستيمولوجية التاريخية النقدية كما تبلورت في أعمال "لويس ألتوسير" (Louis Althusser)، أو في أعمال "دومينيك لوكور" (Dominique Lecourt) على نهجه من بعده إغراء تمكن من اجتذاب أغلب الأبحاث الايستيمولوجية فجعلت منه إطار لعملها، كما جعلت من منطلقاته وخواتمه مقدمات ونتائج لنظرية تحدد مسار البحث العلمي ووجهته. لذلك جاءت أغلب الاهتمامات في البحث الايستيمولوجي منبثقة من تحريصات هذه الايستيمولوجية، ومن الإشكاليات المترتبة عنها، أذكر منها علاقة العلم بالفلسفة، ومفهوم الممارسة، ومفهوم البنية، وغيرها من الإشكاليات التي تغلب الطابع الإيديولوجي والفلسفي في تناول القضايا الايستيمولوجية وفي التعامل معها.⁽²⁾

1. عبد الله العروي والماركسية المعربة :

إن ما يميز بعض الكتابات الحالية في حقل التراث، محاولتها إعادة النظر في المناهج المستخدمة في قراءة ماضينا الفكري، وهي تعتقد أنها تحدث ثورة في الدراسات التراثية تضع حلاً لمشكلة العلاقة بين الماضي والحاضر، بين الأصالة والحداثة، وهذا بالذات ما شكل مطامح عبد الله العروي في ما يسميه الماركسية المعربة، والتي تطبق كمنطق ضمني للـ"براكسس"، أو الممارسة الإبداعية⁽³⁾، وهي الرؤية التي كونت صلب

(1) - محمد وقيددي، العلوم الإنسانية والايديولوجية، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 123.

(2) - DOMINIQUE LECOURT: **Bachelard, le jour et la nuit** , Ed Crasset, Paris France , P15.

(3) - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973، ص 175-181.

ما يسميه بالماركسية التاريخية، والتي يرى أنها ما تحتاجه الأمة العربية بالذات⁽¹⁾ وهذا انطلاقاً من الاهتمام بتحليل النكبات والكوارث التي يمر بها المجتمع العربي المعاصر لتحقيق ثورة ثقافية، تدع المفاهيم المتجاوزة لخطر الفكر السفلي السائد في الفكر الفلسفي العربي المعاصرة، فيشير في هذا المعنى إلى خطر استلابين أساسيين هما: الاغتراب والاعتراب، فيكون:

"الاغتراب بمعنى التغريب، أو التفرنج، استلاب [ـا]، لكن الإعتراب استلاب أكبر... إن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره... أما الانتقائي فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية، والثقافة التقليدية،... إن الإستلاب الحقيقي هو الضياع في تلك المطلقات التي ذكرناها: في اللغة في التراث في التاريخ القديم"⁽²⁾.

وهذا الموقف من التراث والسلفية هو ذاته الذي يؤكد **علي أحمد سعيد**، الشاعر المعروف باسم **أدونيس**، وذلك عند معالجته موضوع الحداثة على المستوى الثقافي، فيرى أن مبدأها: "هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام [لأن الحداثة تتولد] من التفاعل أو التصادم بين موقفين أو عقليتين، في مناخ من تغير الحياة"⁽³⁾. ولعل **سيد عويس** يميل هو أيضاً إلى نفس أي أدونيس، وذلك عندما يلاحظ أن المثقف المصري ميال إلى السلفية لأننا:

"كشعب [مصري] على وجه العموم نعيش في الماضي... كما نعيش في الحاضر أكثر مما نعيش في المستقبل، ولعل بني البشر، جميعهم يفعلون ذلك... ولكن

(1) - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سبق ذكره، ص 71.

(2) - المرجع نفسه، ص 227 - 228.

(3) - أدونيس [علي أحمد سعيد]، الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والإبداع عند العرب، (3 أجزاء)، ج3، صدمة الحداثة دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1978، ص9.

الآخرين إذ يفكرون في الحاضر أو يفكرون في المستقبل....على العكس منا....يحسبون الحاضر وحساب المستقبل"⁽¹⁾

وما يقصده سيد عويس بالآخرين في هذا الشاهد هم شعوب المجتمعات الغربية الصناعية حيث مقياس الوقت عندهم يشكل اهتماما خاصا، فهو جزء مهم من عملية التخطيط للمستقبل واستغلال الحاضر، ولعلي أشاطره الرأي في ما يتعلق بفكره الزمان ولكن خارج السياق الفكري الذي يدافع عنه، غير أنني لا أدعي سبقا في الإشارة إلى قيمة الزمان، لأنها الفكرة الجوهرية في الثالاية الحضارية عند مالك بن نبي: الإنسان والتراب والوقت .

يشدد عبد الله العروي على إعادة النظر في التراث العربي إنطلاقا من تحليل يرتكز على النكبات والكوارث كعمل على تغيير الهياكل الإجتماعية، وهذا لتفعيل ثقافية حقة، لأن السبيل الوحيد للتخلص من الفكر السلفي والفكر الانتقائي من التراث الغربي هو الخضوع للفكر التاريخي⁽²⁾، ولا يخفى هنا توجيه العمل الثوري وإخضاعه لمفهوم القطيعة الباشلاريّة، وإلى المادية التاريخية، وهي ذلك الجزء المكون للفلسفة الماركسية اللينينية من حيث أنها تعتبر عن العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الإجتماعي، وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي، وبهذا تكون المادية التاريخية هي علم الاجتماع العلمي الذي يشكل الأساس النظري والمنهجي للأبحاث الاجتماعية، بل لكل العلوم الاجتماعية⁽³⁾ .

إنّ المخرج من استيلاّب التعريب والتعريب عند عبد الله العروي يركن إلى اشتراكية ماركسية تاريخية، تنشأ في المجتمع احسب متطلبات المجتمع ذاته، وحسب متطلبات

(1)-سيد عويس، حديث عن الثقافة، بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، 1970، ص277.

(2)- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973، ص 225-226.

(3)- لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف رورنل و ي.بيودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، مادة المادية التاريخية، ص 431-432.

التطور، فالأمة العربية برأيه: " محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات، لتكون نخبة مثقفة قادرة تحديثها ثقافيا وسياسيا واقتصاديا"⁽¹⁾

من هذا المنطلق تكون: " ضرورة تبني الماركسية التاريخية نحل مجال ثقافي تتوحد فيه جماعة تكون فيما بعد نواة حركة تحديثية جدية في المجتمع العربي"⁽²⁾.

لتكون من مهامها الجوهرية:

" خلق نخبة مثقفة ثورية أي متحررة من أو هام الماضي"⁽³⁾

هذه هي ركائز الحل الماركسي التقدمي لدى عبد الله العروبي، ولد غيره من الماركسيين الذين يسمون أنفسهم بالتقدميين، فهل توجد في طروحاتهم ما يذهب الغمة عن الأمة العربية الإسلامية، فيعد إليها فعاليتها التي فقدتها من زمان ظ و هي زاد الإستعمار من تعميق هذا الإفتقاد، إلى درجة تكون معها إحساس بأننا ما كنا في التاريخ شيئا يذكر.

2. صادق جلال العظم ونقد المثالية العربية:

لقد تعرض الفكر المثالي والديني إلى انتقادات حامية من قبل الكثير من التيارات الفكرية والفلسفية في الوطن العربي، ولعل أهمها جرأة- بعد شبلي شميل وفرح أنطون- انتقادات صادق جلال العظم من خلال كتابية: النقد الذاتي بعد الهزيمة"، و"نقد الفكر الديني".

ركز صادق جلال العظم عمله على نقد المثالية العربية أكثر مما قصد إلى تحليل دقيق يفسر بضوئه مواطن الضعف وكيفية الخروج من العجز؛ فأشار في أكثر من مضرب إلى موقعه الثوري الماركسي، وإلى ضرورة إحداث تغييرات جذرية فيها بأنفسنا

(1)- عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973، ص 71.

(2)- المرجع نفسه، ص 72.

(3)- نفسه، ص 75.

ونسج حياتنا، ومجتمعنا من هزائم⁽¹⁾، وذلك من مدخل قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة بالذات، هذا الذي يعتبره صادق جلال العظم تاريخاً يفتقد إلى التاريخ، لأن ما يوجد منه في الفلسفة يركن إلى توكيد التعاقب الزمني لسلسلة من الأنساق الفلسفية التي أبدعتها عقول كبيرة، وعظيمة، انطلاقاً من اشتغالها بالإجابة على معضلات، وتساؤلات ومشكلات فلسفية تكاد تكون اجترارية، وشبه ثابتة، ودائمة عبر التاريخ؛ تجذب إليها تلك العقول الكبيرة والعظيمة، فتأتي الإجابات عنها معبرة عن تمثلاتهم الفردية، وعن معاناتهم الخاصة لها، ومن ثمة لا يتجاوز تاريخ الفلسفة بهذا المعنى تاريخ أبطال، وفرسان وعظماء الفلسفة أنفسهم.

إنّ الفلسفة الغربية الحديثة كما يتمثلها صادق جلال العظم هي خلاصة عالية من التجريد لواقع الحداثة المتطورة والمتحرك، فالذي استوعب هذا الواقع يكون قد استوعب شيئاً هاماً ليس عن روح الفلسفة الحديثة فحسب، بل عن روح كلّ ما هو حديث على العموم⁽²⁾، ومع ذلك تبقى روح الحداثة لغزاً مستعصياً بدون الفهم الجدي لذلك الواقع المتحرك والمتطور، بمعنى أنّ فهم أصول الإنتاج الفلسفيّ الغربيّ الغزير، وكذا تطوره وبنيته لا بد أن تنطلق كلها من طبيعة التّحول العميق الذي طرأ على المجتمعات الأوروبية وعلى حياتها كلّها إثر أفول العصور الوسطى، وهذا كلام يبدو شبه بديهيّ، إلاّ أنّ صادق جلال العظم يعدّه مكانة عالية في تاريخ الفلسفة، فعلى الرغم من أنّ جميع الأفكار والتعاليم الفلسفية الحديثة برزت - في شكلها الجينيّ مع بداية تحول علاقة الإنسان الأوروبي بمحيطه الاجتماعي والطبيعي عبر انحلال النظام الاجتماعي الوسيط، وتشكل النظام الحديث؛ إلاّ أنّ ما يميز العصر الأوروبي الحديث يبقى ذلك الإتحاد العضوي الفريد

(1) - صادق جلال العظم ، النقد الذاتي بعد الهزيمة ، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، 1968، ص 26.

(2) - صادق جلال العظم ، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 3، 1979، ص 49.

الذي تمّ على مراحل بين المصالح الحيوية للطبقات التجارية الصاعدة، وبين الاكتشافات العلمية، والاختراعات التقنية والميكانيكية الجديدة.

لقد أدت الصيرورة التاريخية في تطور أوروبا الحديثة إلى ربط المعرفة العلمية بطرائق البرجوازية الأوروبية الجديدة في إنتاج الثروة ومراكمتها، فبرعت إمكانية تحويل التقدم العلمي والتقني بصورة منظمة ومدروسة عن المزيد من التقدم العلمي والتقني من ناحية ثانية⁽¹⁾، بمعنى أنه صار للرأسمال وللتقدم العلمي تكافؤاً في علاقة المصلحة الحيوية بينهما، وهذه ديناميكية حضارية جديدة تماماً لم يعرفها الإنسان من قبل، على الرغم من أنّ الحضارات السارقة عرفت التجارة، والصناعة، والرأسمال، والعلم، والتقنية .

إنّ هذا الخليط الجديد برهن على أنه طاقة متفجرة، خلافة ومدمرة في وقت واحد فهذه الطاقة هي التي شكّلت الحداثة الغربية والعلم الحديث، وقضت على القديم فالبرجوازية اكتشف الطاقة الهائلة المخترنة في الأنانيّة، فعبأتها، وقننتها، واستخدمها لإعادة صناعة العالم الأوروبي، ولإعادة صياغة العالم غير الأوروبي فيما بعد على شاكلة الحداثة الغربية، ووفقاً لمصالحها. هذا معناه أنّ الفلسفة الغربية الحديثة تبلورت نتيجة المفعول التدميري والخلق في آن معا لهذا المزيج المتفجر، وبدقة التوضيح فإنّ صادق جلال العظم يرى أنّ العلم احتل هذا الموقع الحيوي والحاسم في حياة الحضارة الرأسمالية الناشئة، وتقدمها، فأثر تأثيراً عظيماً على التطورات الفلسفية منذ عصر النهضة، فتأثير العلم من موقعه الجديد، وردود الفعل عليه، يبرزان بصناعة في الانطولوجيا والإيبستيمولوجيا الحديثتين، أمّا تأثير المصالح الحيوية للطبقات التجارية، وتأثير القيم التي حملتها، وقاتلت من أجلها، فيبرز صارخاً في الشقّ الذي يعالج الموضوعات الأخلاق والاجتماع والسياسة، والإنسان، وغيرها، فالعلم الحديث برز ضمن حدود اجتماعية وتاريخية تحول بموجبها إلى عامل حاسم في النمط الصّاعد تاريخياً في إنتاج الثروة

(1) -فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1، 1981، ص 231.

ومراكمتها، وبالتالي في صنع الحقبة التاريخية الحديثة بمراحلها المختلفة، أي من الرأسمالية التجارية المبكرة إلى الرأسمالية الاحتكارية المتأخرة .

من هذا المنطلق بالذات يعتبر صادق جلال العظم هذه الحداثة ثورية، لأنها جابهت الوحي بالعقل، واللاهوت بالميكانيك، والآخرة بالطبيعة، والتعمية السكولانية بالوضوح العلمي، والاستقراء الأرسطيّ الترمائي بالاستقراء البيكوني، كما جابهت التيبوقراطية بالعلمانية، والحقوق الإلاهية بالعقد الاجتماعي، والامتيازات الأرسطراطية بالحقوق الطبيعية، وترابية الحسب والنسب واللقب بالمساواة الحقوقية بين البشر، والاستبداد بالليبرالية، والتبعية الإقطاعية بالحرية .

تلك هي العلاقة الجدلية بين العلم والفلسفة، أو لنقل علاقة بالإيديولوجيا، ومن هنا يمكن أن نفهم تلك العلاقة التي يرى فيها صادق جلال العظم بعض الاختلاط بين نظريات العلم وفرضياته، ومعارفه، واستنتاجاته، بالأفكار والميول الإيديولوجية لطبقة ما، لكل العلم يضلّ على الرغم من هذه الاختلافات - وليس بفضلها - علما، لأنها ستبقى شوائب يجري التخلص منها باستمرار عبر المراحل اللاحقة من تطور العلم ذاته، لأنّ تغلب تلك الشوائب على العلم، حسب مفكرنا، يقهقره، فيوقفه ويحنطه، فتستوعب الإيديولوجيا عند ذلك كل العلم، فتقضي عليه بدل أن يتطهر هو منها، فالميل العام لتطور العلم الحديث إذن هو في اتجاه العمل النقدي الدائم للتخلص من الإختلاطات الإيديولوجية، تماما كما كان الأمر بالنسبة إلى الفكر "كبلر" (Kepler) (*) و"إسحاق نيوتن" (I.Newton) (**).

(*) كان "كبلر" يمارس التنجيم ويعتقد به اعتقادا راسخا إلى درجة إنّه هاته القنات اختلطت بكشوفاته العلمية اختلاط كبير، ولكن في الخير بقيت انجازاته العلمية بفضل علميتها وزالت الإيديولوجيا بحكم زيفها.

(**) اعتبر "نيوتن" المكان المطلق عضو حس الله، وسرعان ما زالت هذه الإيديولوجيا التجسيدية على يد العلماء اللاحقين وبقيت فيزياء نيوتن فيزياء الحداثة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العلم في أوروبا الحداثة محكوم عليه أن ينقل المعرفة -بأفكاره، ومناهجه، وتفسيراته، واختراعاته- من أوساط النخب التي ظل وفلسفاتهم، الضمنية منها والصريحة.

إنّ العلم الحديث لم يمارس تأثيره على الفلسفة وتعاليمها من خلال التفاصيل والدقائق والجزئيات، بل مارسه من خلال النظرية الشاملة، والتي أخذت تتبلور ببطء، فاتضحت معالمها الكبرى على إثر تراكم النتائج العلمية والنظرية لنشاطه، أي الكسمولوجيا الجديدة والبديلة التي تكونت نتيجة إنجازات العلم، واستنادا إليها .

من هذه المواقع في فهم الحداثة والماركسية يدعو صادق جلال العظم إلى فهم وتحليل الواقع العربيّ المعاصر، وما بهذا الواقع من هزائم، وارتكاسات وارتدادات تشرحها عهود الولاءات التقليدية، وسيطرة الفكر الغيبيّ على الذات العربية⁽¹⁾، وميل العرب للتصل من المسؤولية بإسقاطها على غيرهم، وتبرير الفشل، وتغطية المواقف الحرجة، والاستخفاف بقوة العدوّ أو تضخيمها.

يرى صادق جلال العظم أن هذه النزعات ترتبط بعوامل أساسية هي صميم بنيان المجتمع العربيّ التقليديّ، وهي لا تتفصل عن مميزات الشخصية الاجتماعية الناتجة عن مورثات ربّتها وغذتها، ونمتها التربوية، والبيئة العربية في كل فرد من أفراد مجتمعها⁽²⁾ كما ترتبط بنمط من السلوك الاجتماعيّ "الفهلوي"⁽³⁾، وعلى الرغم من أننا لا نعرف بالتدقيق أسباب سيطرة هذا النمط من السلوك علينا، إلا أننا نجد إشارة إلى أنه ينتمي إلى أطوار البداوة، والزراعة، والتعلق بالغيبيات؛ أي إلى أطوار سابقة على الصناعة

(1) - صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1969. ص 18-19.

(2) - صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، مرجع سبق ذكره، ص 69.

(3) - مصطلح "الشخصية الفهلوية" أطلقه حامد عمار على الشخصية العربية، ويعني الإهتمام بالتجّاح الشكلي بأقصر الطرق، و اللجوء إلى الحيل وإخفاء العيوب والتأكد على الذات والإستهانة بالصعاب و الغيرة، فينشأ السلوك من مقومات المجتمع الإبتاعي وقيمة و أنماط سلوكية وأحكامه الرجعية.

والانقلاب العلمي في تاريخ الإنسانية⁽¹⁾، وكل هذا يعود إلى المنهج الذي اتبعه صادق جلال العظم، فقد اهتم من جلاله بوصف نوعية معينة من العقلية، والنفسية، والخلفية الثقافية⁽²⁾ من أجل نقدها أكثر مما اهتم بتفسيرها، لذلك بقيت المسألة عن كيفيات نشوء هذه العقلية، وعن كيفيات تغيرها مفقودة في تحليله، هذا التحليل الغزير من الجهة المادية التاريخية ولكنه يسقط عندما يستلهم من الآخر - في الغربية - فيستلب من كل ما هو مقومات أصلية في الإبداع الفلسفي من داخل العقل العربي.

3) حسين مروة والمادية التاريخية :

لعل النهج المادي التاريخي الماركسي هو الذي نجده مميزا للمحاولة الضخمة التي قام بها حسين مروة، والتي ظهرت في السبعينيات في كتابه الذي عناه بالنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية⁽³⁾، والذي بين فيه أن المنهج المادي التاريخي هو وحده القادر على كشف العلاقة الواقعية الموضوعية غير المباشرة بين القوانين الداخلية لعملية الإنجاز الفكري، وبين القوانين العامة لحركة الواقع الاجتماعي، كما أنه المنهج الأوحيد الذي يمكن من رؤية التراث في حركيته التاريخية، واستيعاب قيمه النسبية، كما يمكن من تحديد ما لا يزال قائما منه بيننا، كشاهد على أصالة العلاقة الموضوعية بين المكونات التقدمية والديمقراطية من تراثنا، وبين المكونات التقدمية والديمقراطية في حاضرنا .

بهذا المعنى يدعي حسين مروة أن كتابه معالجة مبتكرة، وذلك عند اعتبارها مشكلة التراث الفكري مشكلة الفكر العربي الحاضر، لا مشكلة الفكر الماضي، وباعتبارها ضرورة تاريخية ترتبط بحاجة قومية موضوعية، تملئها توجهات الشعوب العربية في

(1) - صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 112.

(2) - المرجع نفسه، ص 107.

(3) - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (جزءان)، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط3

1980، ص 83.

ثورتها التحررية ضد الإمبريالية. فضمن هذا الاهتمام بتحويلات وتوجهات العالم العربي المعاصر في الحاضر والمستقبل، يقرن حسين مروة تحليله في إطار التيارات الفكرية المتصارعة والقضايا الإشكالية، بما في ذلك قضية منشأ الأفكار ودورها الاجتماعي والتاريخي، وعلاقتها بالإيديولوجيا الماركسية.

إن المنهج المادي التاريخي الذي عمل به حسين مروة مكنه من تحليل الفلسفة العربية الإسلامية في إطار نمط الإنتاج السائد، والذي وصفه بأنه أسلوب إنتاج إقطاعي متداخل مع "بقايا العبودية المنحلة، والإقطاع التجاري المتنامي إلى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية" (1).

لاشك إطلاقاً أن دراسة الواقع العربي الراهن، وانعكاسه في الفكر الفلسفي عبر منهج موضوعي وعقلاني ونقدي، وهذا عبر نصوصه وغير الرسمية السائدة، ومن خلال إيديولوجيته الرسميين وغير الرسميين هي أبرز مهمة تواجهه اليوم كل مشتغل فلسفياً- بالواقع العربي، وهذا للتصدي لجذور التخلف، والنكوص، والخنوع والاستسلام، والتسطح، التي تغذيها الاتجاهات الإيديولوجية المشبعة والمغلقة، ولتسويد روح العقلانية والنقد والإبداع، في فكرنا اليوم، ولكن هذا كله لأن تسمح به الرؤية الإيديولوجية المشبعة، والتي تريد محاربة الإستلاب والاعتراب بالاستلهام التغريبي والذي يورطنا في تبعية إيديولوجية، غريبة، وليست قائمة على روح منهجية .

(4) - سالم يفوت والعقلانية المعاصرة:

إن ذلك الإطار وذلك المسار الذي أشرت إليه سابقاً هما اللذان يتموقع داخلهما جل كتابات المهتمين بالإيستيمولوجيا في الفلسفة العربية المعاصرة، فهما يحددان - من جملة

(1) - حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (جزءان)، ج2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط3 1980، ص38.

ما يحددان - كتاب "فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع" للكاتب المغربي سالم يفوت⁽¹⁾، من حيث أنه يشكل خطاباً في العقلانية المعاصرة كما بشر بها روبير بلاشي (Robert Blanche)، لذلك إعتدتها مرجعاً وسندا في مقارعة المواقف الإبيستيمولوجية الأخرى، مثل الموقف الوضعي الجديد، كما اعتمدها، في جرأة كبيرة على تجاوز العقلانية ذاتها، وذلك بنقدها من خلال استعمال أدواتها نفسها، أي من منطلق عقلانيتها وذلك بالإعتماد على إبراز تناقضاتها الداخلية، ولعل هذا النهج يبرزه كتاب "العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة"⁽²⁾، وهو الكتاب الذي قصد صاحبه به مرحلة جديدة في نفس اتجاه مبحثة السالف الذكر، والقائم على دحض النزعة الاختبارية في القول العلمي، واعتماد العقلانية باعتباره الوسيلة النظرية المساعدة على اكتشاف نقائص وحدود الإشكالية الإختبارية ثم البحث عن تجاوزها بإعتبارها معرفة في النظرية.

إن فنتة مفهوم "القطيعة الإبيستيمولوجية وإغراءه جعلت سالم يفوت يجتثه اجتثا من منابته الماركسية، والباشلارية، والألتوسيرية، وكان ذلك عندما حاول تطويعه بإيجاد أرضية إنطباق له في الفكر العربي المعاصر، من وراء أمل القدرة على استغلال المعارف، والطرق الإبيستيمولوجية في قراءة تراثنا ودراسته، ولعل هذا بالذات ما يبرزه كتابه عن الفقيه والمتكلم والفيلسوف والمؤرخ علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، حيث جاء فيه أن المنهج المتوخي فيه هو منهج التحليل المصرفي الإبيستيمولوجي، والتحليل التاريخي⁽³⁾، لكن الأمر في الحقيقة لم يرتق إلى هذا المطلب، لأنه ظل ماكثاً عند حدود التحليل المعرفي النصي البنيوي، والحفري أحياناً، فيقتنص المنطق الداخلي للنسق، ليبين

(1) - سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986.

(2) - سالم يفوت، العقلانية المعاصرة في النقد والحقيقة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2 مزيدة ومنقحة، 1989.

صدر الكتاب في الطبعة الأولى تحت عنوان: فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.

(3) - سالم يفوت، إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988 المقدمة.

ما يوجد بوحدته كنسق من خلال مطاردة الطريقة التي تولدت بها المفاهيم الأساسية التي يبنى عليها، وملاحقة منبتها، وتكونها، واتخاذها صورة أسس نظرية ومعرفية يستند إليها النسق في كليته، والذي يتبلور مشروعا ثقافيا نظريا ذا مطامح عملية.

لكن سالم يفوت أدرك محدودية الإيستيمولوجيا بمعناها الضيق، كما أدرك عجزها عن استيعابها كل قضايا التراث، وهو الأمر الذي حدا به إلى سلوك سبيل جديد فيها يمكن نعتته بالبنوي، وذلك من خلال بحث تحليلي في حفرة المعرفة العربية الإسلامية⁽¹⁾.

يستلهم سالم يفوت في محاولته هذه روح المنهج البنوي باعتبار حقل التعليل كلا يوحد الفوارق، وينظمها في تشكيل واحد، كما يفرز إمكانات، تظل إمكاناته هو، - ولا تؤدي- مهما أدخلت على بعض عناصر البنية من تعديلات- إلى فقدان البنية ذاتيتها وقيامها ووجودها، وجوهرها كبنية، لذلك لم يفلح سالم يفوت في تطبيق مقولات بعينها على مبحث العلة الفقهي، بل اكتفى بالتأكيد على طابعه البنوي المغلق، لتظل تغيراته وتكويناته تمثل استمرار واتصالا لنفس الحقل الذي يلم شتات المجموع، ويضفي عليه صفة الوحدة.

وخلاصة لعرض مشروع سالم يفوت أرى أن الممارسة النقدية الإيستيمولوجية بقضها وقضيضها ظلت في الغائب الأكبر فيه، وهذا من اعتباره مشروعا يهدف إلى توظيفية غرضية لها، فقد استلهمها دون التزام بحدودها، فكان الموضوع المتناول عنده يطرح حدودا لها، بدل توظيفها، كما يثير المشكلة الأيديولوجية بشكل حاد كلما درج إلى اعتماد المنظور الإرتقائي في الأحكام، فأوقعه كل ذلك في خلاصات تقفز فوق العصور وتلغي الزمان، والبنية، والنسق من الإعتبار.

(1) - سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1990.

5- محمد وقيدي ومشروعه النقدي في الإيستيمولوجيا:

تحدد كتابات محمد وقيدي ضمن الإطار السالف الذكر، لذلك نجده يؤكد في كتابه: "حوار فلسفي"⁽¹⁾ أن علاقة الممارسة النظرية بالممارسة التاريخية والاجتماعية لا تشكل لب انشغالات الإيستيمولوجيا، لأن أهم علامات الجدة في الإيستيمولوجيا الباشلارية إلحاحها على القطاعية، وذلك من منطلق الرفض المطبق للنسقية والكلية، لذلك جاءت إيستيمولوجيا "غاستون باشلار" (Gaston bachelard) رافضة للحديث عن العلم بصيغة المفرد، وبالأحرى أن تدرك مفصلة الممارسة العلمية مع الممارسات الأخرى أو جدل النظر مع الواقع، ومن هذا المدخل النقدي بالذات يلح محمد وقيدي على أن الدرب الأكثر ضمانا للوصول إلى الفلسفة العقلانية المعاصرة هو ممارسة هذه الفلسفة، بتطبيق مفاهيمها على فترات أخرى من تاريخ العلوم غير الفترات التي تحددت بها الإيستيمولوجيا الباشلارية، والإيستيمولوجيا العقلانية، ثم تحليل واقع الفكر العلمي في مجالات غير التي ركز عليها التحليل الباشلاري، ولعل عمله في هذا الإتجاه تبلوره محاولته في إمكان تأسيس علوم إنسانية تقوم على:

"عدم المقارنة النظرية المجردة بين العلوم الإنسانية وبين العلوم الفيزيائية والكيميائية التي سبقتها في التطور، كما أن إمكان العلوم الإنسانية يعتمد من جهة أخرى على..... الوعي المتزايد للعلوم الإنسانية بخصوصية الموضوع الذي تدرسه وهو الأمر الذي إرتبط بإستمرار بإكتشاف طرق خاصة لبحث هذا الموضوع في مستوياته المختلفة، ومظاهره المتباينة".⁽²⁾

(1) - محمد وقيدي، حوار فلسفي، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص 167.

(2) - محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983، ص 107.

لقد تبلورت هذه القناعة عند محمد وقيدي من منطلق الإقرار بخصوصيات في العلوم الإنسانية تنعكس على منهجها مباشرة، وهذا المنهج يمثل عقلانية العلم، لكن المنهج العقلاني لا يلزم أن تكون كل العلوم على وتيرة واحدة من العقلانية، لأن موضوعات العلوم مختلفة، وهو يستلزم اختلاف المناهج فيها، فلقد أدى وعي علماء الطبيعة إلى أن المنهج الرياضي- وان اتخذ نموذجاً- فإن ذلك لا يعني انطباق صورة المنهج في الرياضيات على المنهج في العلوم الطبيعية.

من هذا المنطلق يعتقد محمد وقيدي أنه يتوجب على العلوم الإنسانية أن تبحث عن طريقها الخاصة في المنهج التجريبي فيها، ويتأسس إعتقاده هذا على جزم "غاستون باشلار" (Gaston bachelard) بتعدد العقلانيات، وأن هناك عقلانية قطاعية خاصة بكل علم (Rationalisme régional)، وبما أننا نريد أن نميز العقلانية من حيث قدرتها على الإنطباق والإمتداد، يصبح مما لا غنى عنه أن نمتحن الميادين الخاصة للتجربة العلمية وأن نبحت في أي شروط تكتسب تلك الميادين لا استقلالها فحسب، وإنما أيضاً قدرتها على أن تقيم جدلاً خاصاً بها، أي على أن تؤسس قيمة لمبادئها القديمة وقيمة للهيمنة على التجارب الجديدة. (1)

فأفاق البحث الإبيستيمولوجي في العلوم الإنسانية عند محمد وقيدي تعتمد على الوعي المتزايد للعلوم الإنسانية بخصوصية الموضوع الذي تدرسه (2). وعلى الرغم من هذا، فإن محمد وقيدي لا يريد فضح باشلاريتته، وبدعوى أنه لا يطبق المفاهيم الباشلارية تطبيقاً ميكانيكياً، ولكنه صاحب موقف نقدي منها، إلا أنه يسقط في أحضان الألتوسيرية حين يرى في رائدها خير محل وقارئ للمادية التاريخية الماركسية، والتي يستقي منها صاحب مفاهيمه وأعمدة مناقشاته، وفروض بحثه في إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية.

(1)-GASTON BACHELARD: L'engagement Rationliste, Ed.P.U.F.Paris .France,1972. .P122

(2)- محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 107.

لقد راود أمل التعامل مع الإيبستيمولوجيا كما سبق أن حددت معالمها، وإمكان التعامل معها كإجراء ووظيفة وغرض، رواد محمد وقيدي، هذا الإيبستيمولوجي المغربي الذي حاول أن يستغل إيبستيمولوجية "غاستون باشلار" (Gaston bachelard) دون أن يكون ثوبا لها، فكان تاليفه في فلسفة المعرفة عند الباشلارية يهدف إلى البحث عن الإمكانيات النظرية التي تقدمها وجهة نظره في تحليل وقائع ومشاكل أخرى، غير التي إهتم بها التحليل الباشلاري، لذلك كان يطلب استخدام المفاهيم الباشلاري، ويعمل على تطبيقها، بهدف إمتحانها وإغنائها⁽¹⁾، ولعل كتابه الذي تناول فيه علاقة العلوم الإنسانية بالإيديولوجيا يرسم الثورة لهذه المطالب، وذلك في تناوله دراسة وتحليل ونقد الوضع الإيبستيمولوجي للعلوم الإنسانية، ومجمل الشروط التي ساهمت في نشأتها، والإشكاليات التي رافقتها، والنقد الداخلي والخارجي الذي يطرح كإعتراض على إمكان قيام العلوم الإنسانية، والكيفية التي تكون بها الإيديولوجية عائقا معرفيا بالنسبة إلى العلوم الإنسانية وجدل العوائق الإيبستيمولوجية والقطع المأمولة في علم المعاصر، وتطور الصياغة الإيديولوجية في الإستشراق الذي يبقى من مظاهر الحضور الإيديولوجي في العلوم الإجتماعية الإستعمارية .⁽²⁾

لقد جاء كتاب العلوم الإنسانية والإيديولوجيا لي طرح من القضايا والمسائل الإيبستيمولوجيا والمعرفية ما تعجز صفحاته نفسها عن تقديم أجوبة قطعية عنها، لذلك جاءت سمة الإشكالية في هذا الكتاب غالبية على سمة الحلول لها. وعلى الرغم من عنى عمل محمد وقيدي في طرح القضايا والمسائل الإيبستيمولوجية والمعرفية، وغناه الماكن والأفق فيها إلا أنه لم يتمثل المقصد الإيبستيمولوجي تمثلا يساعده على خلخلة المفاهيم الموروثة عن مناهج العلوم الكلاسيكية، وخصائص الروح العلمية، وشروط الفكر

(1) - محمد وقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

(2) - محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيدلوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 112.

العلمي كما لم يفتح في آن يرعظ الهواجس التي استبدت بالخطاب التقليدي حول ايبستيمولوجية العلوم التجريبية، فهو لم يتمكن من خلخلة الإنقياد وراء وهم رسم الثورة التي ينبغي أن تسلكها مناهجها، ووسائلها في الكشف والبرهان، من خلال وصف الطرق الخاصة بها كعلوم، على أنها طرق منظمة، يؤدي الجهل بها إلى السير خبط عشواء في البحث، وإلى ضلال السبيل في الإستنتاج.

إن محمد وقيدي إنخرط في أفق الوضعانية، دون أن يكون وضعانيا، كما لو كان المرمى الرئيس من الإيبستيمولوجية هو تعليمنا كيفية استكناه الخلاصات، والعبر، مما ينتج عن التبدلات العميقة التي تعترى العلوم، نتيجة لممارسة إعادة النظر الجذري في المؤلفات العلمية، والفلسفية، وخلاصة للتشكيك في البدايات الأولى، وتضييق مجال نفوذها، ولعل هذا بالذات ما قصده " غاستون باشلار" (Gaston bachelard) عندما كان يحدد مهمات الإيبستيمولوجيا، فجعل منها ما يتعلق بإبراز القيم الجديدة للعلم، انطلاقا من إدانة العلم الفيزيائي للقيم الكلاسيكية، كنفقه للتعريف الكلاسيكي للموضوعية، من جهة أنه كان قائما على الاستقلالية التامة بين الذات والموضوع، فالوصف الموضوعي هو ذلك الذي يطرح الذات بالتمام والكمال من كل بحث علمي، وينفي نفيا قاطعا تدخلها وتأثيرها عليه، وكان هذا الدحض يرتكز على نتائج أعمال العالم الفيزيائي "فيرنر هيزنبرغ" (Werner Heisenberg) في ما وضعه لعلاقات اللايقين التي أثبتت التداخل الحميم بين الموضوع والذات عن طريق آلات القياس والتثبت، و لا يخفى أن فيزياء "ألبرت أنشتين" (Albert Einstein) كانت قد تثبتت ضرورة اعتبار موقع الملاحظ، بتوكيدها على أنظمة الإسناد أو الدلالة المرجعية، التي تكون كلها صائبة، و لا يطعن بعضها في البعض الآخر.

إن الأمر لم يتحدد بالعلوم الدقيقة وحدها، ولكنه تجاوزها إلى ميادين العلوم الإنسانية ذاتها، إذا أكدت سوسولوجيا المعرفة، كما عند عبد الرحمن بن خلدون، أو "التوسير" (althusser) و"غورفيتش" (gurvitch) عند الغربيين، أن البنيات العقلية والأنظمة المعرفية تختلف باختلاف التركيبات والتشكيلات التاريخية والاجتماعية مما يستوجب اعتبارها اعتبارا مكيئا عند القيام بكل بحث اجتماعي تاريخي ولعل ذلك ما تأكده أبحاث سوسولوجيا المعرفة، ونتائج النظرية الإيديولوجية، من جهة أنهما يدعوان إلى إعتبار الصلة المتينة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، اللذين يتحولان في ترابطهما هذا إلى موضوع جديد.

إن الحقيقة ليست مجرد مطابقة الأذهان للعيان، أو الفكر للوجود، لكنها تكمن في تلوثها المستمر بالمصالح والمطامح، ووجهات النظر، والقيم، فالموضوعية ليست وصفا للصادق، وتمييزه عن الكاذب عند إتباع وسائل وأدوات منطقية صارمة، أو ذرائعية ضيقة، لكنها تعني في نظري، استخلاصها من نتائج العلم الفيزيائي كما توصل إليه "فيرنر هيزنبرغ" (Werner Heisenberg) ضرورة اعتبار الإرتباب واللايقين والاحتمية في كل دراسة، والتي تظهر لا كنتيجة للمعرفة الكاذبة، والمشوهة، أي اللاموضوعية، و لا من الإدراك الوهمي الذي يقفز فوق الواقع، ولكنها تظهر نتيجة لعدم استطاعة الإنسان في ظل ظروف موضوعية- وعي تلك النسبية، وتعيينها بدقة، ومن ثم فإن الإيديولوجيا ليست وسيطا بين النظرية العلمية والواقع، أي مجرد عائق خارجي يجب تجاوزه بالغائه لتحقيق الموضوعية، لكنها عنصر مكون للدراسة الموضوعية ومكون بارز من مكونات الواقع ذاته.

إن كتابات محمد وقيدي الإيبستيمولوجية تبقى أقل الكتابات العربية رزوخا تحت نير الإيديولوجية، لكنها لم تفلت، مع ذلك، من أثر وتأثير الفكر الغربي فيها، لأن هاجس

البديل الإيبستيمولوجي ظل هو أبرز طموحات كتاباته في هذا المجال، فهو يقول عن تقييمه للمحاولة النقدية الألتوسيرية:

"أما الإيبستيمولوجية المادية فهي لا تزال بالنسبة إليه، في دائرة الإمكان، وهي كذلك بالنسبة إلينا، وأما مهمة إقامة هذه الإيبستيمولوجية، فهي لا تزال مهمة قائمة بالنسبة إليه وإلينا على السواء، فالتوسير، إذن: يمكن أن يعتمد في النقد شريطة الوعي بأنه لا يمثل إلا لحظة نقدية في طريق بناء نظري لا يزال إمكانا. (1)"

(1) - محمد وقيدي، حوار فلسفي، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص 173.

القلم واليد

الفصل الثاني:

العقل الغربي وخطابه

المبحث الأول: من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الغربي:

الأطر المنهجية والنظرية

المبحث الثاني: الحداثة والاختراق الثقافي: مأساة الخطاب.

المبحث الثالث: العولمة وخطابها... صدام الحضارات وحوارها.

المبحث الأول: من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الغربي:**الأطر المنهجية والنظرية .**

في إحدى حواراته يكتشف المفكر العربي محمد عابد الجابري أنه بعد إنجازه لمشروعه « نقد العقل العربي» اكتشف أن هذا المشروع النقدي الكبير لن يكتمل ما لم ينجز « نقد العقل الأوربي» أو نقد العقل الغربي، ومع أن الجابري لم يقدم هذا المشروع المكتمل في صناعته الناجزة فإن معظم كتاباته الأخرى حافلة بتقديم الخطوط النظرية والمنهجية لنقد العقل الأوربي، وفي كل مرة نجده يربط العلاقة التلازمية بين المشروعين ربطاً نظرياً ومنهجياً في نفس الوقت إذ نحن في حاجة إلى نقد صورة العقل الأوربي عن نفسه، وأيضاً إلى نقد صورتنا عن هذا العقل. إنه بهذا النوع من النقد لصورة "الأخر" يمكن أن نصح صورتنا عن أنفسنا. فإذا كان نقد " الذات" خطوة ضرورية لنقد الأخر فإن اكتمال بناء " الذات" يتطلب الإنطلاق من التعرف الصحيح على "الأخر" كما هو في حقيقته. (1)

و إذا حاولنا تتبع هذه الخطوات من أجل رسم صورة متكاملة لهذا المشروع -الذي هو هدفنا هنا- فإنه يتوجب علينا دائماً العودة إلى الإطار المنهجي والنظري الذي يتحرك داخله مشروعه الأول «نقد العقل العربي» حيث تتم فصل الخطوط الأولى لصورة "الأخر" منذ البدء، فمن القسم الأول من كتاب «تكوين العقل العربي» والذي عنوانه «العقل العربي...بأي معنى» نجده يرسم حدود العقل العربي بواسطة «العقل اليوناني» و«العقل الأوربي الحديث».. إننا عندما نتحدث عن «العقل العربي» فنحن نميزه في نفس الوقت عن «العقل اليوناني» و«العقل الأوربي الحديث». (2)

(1) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص264.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1: 1964، ص17.

وحتى يتجنب تلك الأطروحة الإيديولوجية التي يروج لها الإستشراق عن وجود تجوهر ذهبي وعقلي خاص بالشرقيين وتجوهر عقلي خاص بالغربيين ولكل منهما مجموعة من الخصائص العرقية والتاريخية، فقد عمد محمد عابد الجابري إلى قطع هذه الجوهرانية التاريخية بذلك الفصل الإبستمولوجي الشهير الذي أقامه لالاند بين العقل المكون أو الفاعل «la raison constituante» والعقل السائد «la raison constituée».(1)

فالأول: يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر أثناء البحث والدراسة والذي يصوغ المفاهيم ويقرر المبادئ، وبعبارة أخرى أنه: الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس، أما الثاني: فهو «مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدالاتنا».(2) وهي تختلف من عصر لآخر ومن ثقافة لآخرى.

وبهذا التمييز فإن ما يقصد بالعقل العربي أو اليوناني فإنه العقل المكون أو السائد وهو منظومة تاريخية أو - بلغة ميشال فوكو - نظام معرفي (إبستميا) بعيدا عن كل جوهرانية وهكذا نجد أن «هاجس "الأخر"» يلقي بظلاله على كل ما كتب في الفكر العربي المعاصر.

وأكثر من ذلك نجد أن المفكرين العرب والمسلمين يدفعون بهذا التمييز إلى أقصى نتائجه الإبستمولوجية ليكتسبوا أهمية جذرية يقوم عليها كل مشاريعهم النقدية في ما بعد وذلك حينما يتبنى الكثير منهم منهج حفريات المعرفة (الأركيولوجيا) لميشال فوكو في الكشف عن آليات العقل المكون (السائد)، في كلا من الثقافة العربية والثقافة الغربية باعتبار أن تاريخ العقل في كل ثقافة هو عبارة عن سلسلة من الأنظمة المعرفية

(1) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص15.

(2) - المرجع نفسه، ص19.

(الإبستمية) لكل نظام مجموعة من المبادئ والقواعد (أي العقل المكون) ثم لا يلبث أن يصل هذا النظام إلى الانسداد واكتمال نسقه ليدخل بعد ذلك في «حالة أزمة» - بلغة باشلار - ثم يتجاوز بنظام معرفة آخر يدشن مرحلة تاريخية جديدة ويحدث قطيعة إبستمولوجية مع الأولى وهكذا...

إن القدرة على التجاوز والتعالي على معطيات العقل السائد هي الخاصية الجوهرية للعقل المكون، وبهذا يصبح العقل نفسه معطى تاريخياً وتصبح الحقيقة تاريخية فيما هو حقيقي، في إبستيمي، أي: مرحلة تاريخية، يكون غير كذلك في إبستيمي آخر . ولهذا لن تكون هناك حقيقة متعالية وإنما «خطاب حول الحقيقة» ويجب على النقد البنيوي للعقل السائد للكشف عن آليات هذا العقل في نسج خطابه حول الحقيقة بدل البحث عن الحقيقة، فالحقيقة إذن هي حقيقة الخطاب، الحقيقة المفصلة عن كل أصل كما يقول ميشال فوكو : «لا ينبغي إحالة الخطاب إلى الحضور البعيد للأصل، بل ينبغي تناوله كخطاب لا أصل له».(1)

وهكذا فإن أي نقد إبستمولوجي للعقل الغربي يجب أن يكشف أركيولوجياً عن آلياته المعرفية في إنتاج خطابه حول نفسه وحول "الأخر" من خلال التحليل البنيوي لهذا الخطاب وإذا كان العقل الغربي منذ ديكارت إلى اليوم هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد والمراجعة: نقد العقل الغربي لنفسه، ومنتجاته، ومسلماته، وآلياته ... فإن هذا النقد الذي يمارسه العقل الأوربي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء "الذات"، وإعادة بنائها بهدف ترتيب العلاقة بينها وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات .

(1) - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986، ص 25.

أما نقد الفكر الأوربي من موقع غير أوربي فشيء يختلف، و يجب أن يختلف لأنه نقد يتخذ العقل الغربي موضوعا له فينظر إليه في تاريخيته ونسبته وفحص إدعاءاته ليميط اللثام عن دوافعه الدفينة المحركة .

تعتبر محاولة فوكو في خلخلة بدايات العقل الغربي أكبر محاولة جذرية وشمولية في كشفها على آليات الإقصاء والعزل التي أنبتت على أساسها العقلانية الغربية وتمركزها حول ذاتها تمركزا عقليا ولغويا وأحيانا عرقيا/أثنيا، وإضفاء طابع الوحدة و الاستمرارية على تاريخ العقل الأوربي، إلا أن محاولة "فوكو" تبقى رهينة لثقافة الغربية لأنها محاولة من الداخل، ومن هنا فإن الحاجة ملحة لنقد العقل الغربي من الخارج، أي خارج أطوره الثقافية والإيديولوجية.

ذلك لأن الآلية الرئيسية التي يقوم عليها عمل العقل الغربي هي الإقصاء والعزل والحصر، وموضوع هذا الإقصاء هو بالضبط "الآخر" الذي يفترض فيه الخطاب الغربي "صمتا أصليا" يسوغ له الكلام باسمه بدل إعطائه الكلمة.

فإذا كانت جهود "فوكو" جاءت لتفكيك مركزية العقل الغربي كلها، وتتصب حول إعطاء الكلمة لهذا "الآخر" المختلف، فإنها ركزت على المهمش، والمجنون، والشاذ والسجين... وغيرهم من الشرائح التي كانت محل إقصاء وعزل ومحاصرة من طرف هذا العقل، في حين نجدها قد أسقطت من حسابها أهم "أغيار" العقل الغربي، وهو ذلك المتخلف ثقافيا وحضاريا أي الشرق في مقابل الغرب.

فليس صدفة أبدا أن خطاب الغرب حول الشرق قد بدأ مع بداية تاريخ الغرب والوعي الغربي بنفسه أي مع «هوميروس»، فقد كان الشرط الأنطولوجي الأول لتحديد الغرب لهويته كغرب، أي كوعي وحضارة مختلفة هو طرح الشرق كأخر مختلف محل النفي والإقصاء.

ومذاك بدأ الغرب يبني خطاب هويته على المركزية و الاستمرارية عن طريق هاتين الخاصيتين عن الشرق، وما تطلب منه تطوير الخطاب الإقصائي حول الشرق، وقد عزز هذا الخطاب الصدمات العسكرية التي لم تهدأ منذ الحروب الفارسية/اليونانية إلى الحروب الصليبية في القرون الوسطى إلى حروب عصرنا الراهن .

ولهذا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين عرفت التوسعات الإمبريالية أوجها، عرف اهتمام الغرب بالشرق كذلك أوجه مع ظاهرة الإستشراق، هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغرب نفسه لدراسة الشرق) التي لم ينشأ لها معروف عبر تاريخ الثقافة كظاهرة تخص الغرب والشرق، الغرب بوصفه أولا: ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية للشرق. وثانيا: خلق التصورات والمناهج التي عوين من خلالها الشرق، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه لا في الشرق باعتباره الجوهر السرمدي، الموحد المتناغم الكلي، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه⁽¹⁾: الشرق الفو- تاريخي اللامتغير، الشرقي صفة والصفة ثبات للخصيصة في الموصوف .

وعلى هذا الصعيد فإن الإستشراق يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة:الظاهرة التاريخية التي اكتسبت هي بدورها شيئا من طبيعة اللاتاريخي، السرمدي اللامتغير الذي نسبته إلى موضوع دراستها وهكذا فإن تفكيك بني الإستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعايين في المعايين، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوع الذي يعاونه ويصوغه، بل إنه يكشف كذلك فاعلية المعايين في المعايين .

بمعنى أن الموضوع المعايين يبدأ بصياغة المعايين على صورته التي يتمثلها ويقوم بتمثيلها المعايين وهكذا يصبح الإستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكا للخصائص التي

(1) –Claudine Chaulet, **la terre ; les frères ; et l'argent**, (Office des publications Universitaire, Tome 02 : 1987.) P87.

عابنها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية) وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته جزئيا شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك .

ولهذا فإن كل دراسة نقدية للإستشراق (أو الخطاب الإستشراق) يجب أن تكشف عن تضافر المعرفة والسلطة غير هذا الخطاب، أي كيف أن الغرب تصور الشرق تصورا استعماريا، عرقيا، فوقيا، متجزرا في القوة وإتحاد السلطة بالمعرفة، وأن الشرق لم يكن وعي الغرب "الآخر" الخارجي فقط (أي كتمديد عسكري وسياسي مباشر) بل إمتد أيضا للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب (الآخر الداخلي) .

إن النظرية الفوكولوية في الخطاب وحدها تسمح مثلا لمفكرنا المغربي محمد عابد الجابري - مثلما سمحت لإدوارد سعيد - بطرح منظومة أساسية هي أن الشرق «كيان مشكل مكون» لا حقيقة من الحقائق الطبيعية وإن مفهوم وجود فضاءات جغرافية ذات سكان محليين مختلفين جذريا يمكن تحديده على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتسق مع ذلك الفضاء الجغرافي، وهو مفهوم قابل للنقاش المطول .

ومن جهة ثانية فإن الغرب من المنطق نفسه هو «كيان مشكل مكون» أيضا أو لا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب ويكون الغرب حتى الآن هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته، أي أن الغرب بحاجة إلى معاينته باعتباره كيانا مشكلا.

ولعل من بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظورا لمعاينة الغرب لا في إطار كونه "غربيا" بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة، ومن تطور علاقات الإنتاج تتجسد فيها لا وحدانية الغرب و أحاديته وتناسقه، بل إنشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته، لكل كون كلا من الشرق والغرب كيانا مكونا يعجز عن إلغاء الميل إلى التصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي إلى بنية العقل الإنساني).

إن فرضيتنا المركزية تكمن هنا بالضبط ..! فالنقطة التي تلتقي فيها كل من الجهود الإبيستيمولوجية في الفكر العربي المعاصر (الجابري) والجهود الغربية الفوكولوية، هي قوة الخطاب (الثقافة)، على صنع وعي الأفراد والمجتمعات وتضافر السلطة/المعرفة في صنع الظاهرة الثقافية (الخطابية) . (1)

وهنا في اعتقادنا، نناشد التحديات والعقبات لديالكتيك، التراث/والحادثة ونبحث مع الجابري- كما فعل فوكو- عن أعمق الجذور، أو عن الجزء الخفي بتعبير "فريد"، وإنها لمهمة بالغة الأهمية في زماننا الحاضر لأنها تشكل تحديا خطيرا للمجتمع الدولي، فإذا كانت المعرفة الفلسفية للقوى الداخلية الفاعلة في المجتمعات في زماننا ضرورة لا يستغني عنها و جديرة بالاهتمام المستمر، فهل يمكن القول بثقة أن المعرفة هي أفضل، وفهم أعمق للحاضر بوصفه تاريخا ومستقبلا بالقوة على حد سواء، من شأنهما أن يمهدا الطريق نحو مسعى أكثر عقلانية وإنسانية؟

ذلك إذا هو المغزى العميق للقطيعة الإبيستيمولوجية التي أرادها الجابري مع الخطاب العربي المعاصر الذي هيمنة عليه الإيديولوجيات المتطاحنة سواء التحررية منها أو الرجعية والتي نتيجتها دائما ربط علاقة حضارية سلبية مع "الآخر/الغربي" تقوم إما على الصراع والإقصاء وإما على التبعية.

فالإيديولوجية الثورية التي ورثها الفكر العربي في الفترة الاستعمارية كانت قد أمهلتها ضرورة تاريخية معينة قد انقضت، ومع ذلك بقية هذه الإيديولوجيا محتفظة بنسقتها الحداثي/الدفاعي ضد الآخر، وبالتالي بقية مجرد ردة فعل سلبية أو صورة مقلوبة للآخر.

وقد عبر إدوارد سعيد بذكاء عن هذه الوضعية لما اعتبر إن: «إمبريالية الغرب وقومية العالم الثالث لا تتغذيان إحداهما من الأخرى، بيد أنه حتى في أسوأ حالتها ليستا

(1)- يجب الانتباه إلى أن مفهوم الخطاب في الفكر الجابري كما هو في فلسفة ميشال فوكو مفهوم معقد و مركزي، لفهم المشروع الفكري لكلها.

واحدتين ولا حتميتين، وإضافة إلى ذلك فإن الثقافة ذاتها ليست ملكا حصريا للشرق أو الغرب، ولا لجماعات صغيرة من الرجال أو النساء.» (1)

إن سوء الفهم لهذه الوضعية هي ما سمح بظهور الإيديولوجية السلفية والجماعات الإسلامية المتطرفة التي تلغي كل إمكانية للإنفتاح على الآخر/الغربي وتتموقع مع "تراث السلف الصالح" لتعيد إنتاجه في تكرارية عميقة عبر قراءة تراثية له.

ولطالما حذر بعض مفكرينا أمثال عابد الجابري من القراءة التراثية للتراث لأنها تنقل الصراعات الكلامية والسياسية الماضية/الحاضرة، وتجبر الفكر الإنساني على الخوض في حروب قد انقضت وتم الحسم فيها قبل قرون خلت، وهموما تسمح بعودة "المكبوت السياسي" بشكل صراعات و نزاعات سلفية . (2)

وهكذا فإن تجاوز القراءة التراثية بالقراءة النقدية (الإبستيمولوجية) هو ما يفرض علينا النظر إلى نظرة كلية، أي باعتباره خطابا ثقافيا للهوية يجسد مشروعا حضاريا بينا في الزمن والتاريخ في شكل أنظمة معرفية أو أنظمة مختلفة للحقيقة، فافصلوا بينهما إنقطاعات وانكسارات هائلة وأحيانا إنهيارات تعيد المشروع إلى الأساس، وسواء كان موضوع النقد هو "العقل العربي" أو "العقل الغربي" فإن النقد يجب أن يكشف عن نظام الخطاب فيه بواسطة الكشف عن تلك هذه الحقائق المتمثلة في القطائع والانكسارات حتى يحطم أسطورة التواصل التاريخي أو الأصل المتعالي المقدس التي تقوم عليها كل مركزية.

فالمركزية الغربية - كنسق فكري يمتد بجذوره إلى التراث اليوناني - اكتمل في القرن التاسع عشر للميلاد حين بلغ الخطاب الغربي أوجه في تعالق مع إرادة الهيمنة التي

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1967، ص68.

(2) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط3، 1995، ص22.

جسدتها الإمبريالية الغربية حينما سيطرت القوى العسكرية على أكثر من ثلاثة أرباع الكرة الأرضية.^(*)

ففي هذه الفترة بـ "الذات" بلغت الحضارة الغربية لحظة المدنية، وبدأ الفكر الغربي إعادة بناء التاريخ لذاته يمتد به إلى أصل حضاري آخر، بحيث لا تفصل بين اللحظتين (البداية و النهاية) أية إنقطاعات أو عودة إلى البربرية وهذه الفترة من تاريخ الغرب يسميها **عابد الجابري (عصر التدوين)**.

فالعقل الأوروبي قد شهد عصر تدوين أول في القرن السادس عشر مع **ديكارت** و**بيكون** وغيرهم، وعصر تدوين ثاني في القرن التاسع عشر مع كل من **هيجل** و**ماركس** وأتباعهما من اليمين . (1)

ففي عصر التدوين الأول بدأ تدشين قطيعة مع القرون الوسطى المسيحية، أما في العصر التدوين الثاني بدأ الانتقال من النهضة إلى الحداثة. وفي هاتين العمليتين اللتين تمتا تحت دوافع إيديولوجية وإمبريالية وقد أخفيت أشياء وبرزت أشياء أخرى، كما قدمت أشياء أخرت أخرى. (2)

وهنا يجب أن نركز على جدلية السلطة/ والمعرفة التي جعلت التاريخ الذي كتبه العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر قد بناه من أجل عرض أساسي وهو إعادة تشكيل الماضي بالصورة التي تخدم الحاضر.

(*) - تتفق كل المصادر التاريخية أنه مع نهاية القرن التاسع عشر بلغت الحركة الاستعمارية 85% من الكرة الأرضية.

(1) - محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، مصدر سابق، ص 263.

(2) - المصدر نفسه، ص 263.

"لقد كان الهدف من العقل الأوروبي ولا يزال هو إضافة الوحدة والاستمرارية على تاريخه وهذه عملية إيديولوجية يجب أن ينصرف إلى فضحها النقد الذي نشعر بالحاجة إليه. (1)

إنّ نقد العقل الغربي إذن يهتم بتحليل الخطاب الغربي أثناء "عصر التدوين" ويكشف عن الحوادث الخطابية والأشياء التي حولت إضفاءها والسكوت عنها ودلالة السكوت مثل الكشف عما أبرزته، ودلالة هذا الإبراز. إن عصر التدوين هو عصر تشكّل الخطاب، إنه الإطار المرجعي لكل خطاب كما يفهمه فوكو.

إن تدوين العلم و تبويبه غير إنتاج العلم لأن تدوين العلم معناه: أن العلم جاهز و أن مهمة المدمون تتحصر أو تكاد في التقاطه وجهة تبويبه. (2)

لقد حاول الغرب في عصر التدوين الأول والثاني إنتاج علوم بأكملها لدراسة الآخر، والشرق على الخصوص. وليس الاستشراق إلا إحدى هذه العلوم الإنسانية إلى جانب فقه اللغة والأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا، والتي هي أساسا علوم امبريالية وقد تطورت ضمن الشروط التاريخية للفترة الامبريالية ولهذا على الدارس أن يكشف في "أركيولوجيا العلوم الإنسانية" التي تطورت إبان هذه المرحلة نية العقل الغربي وهذا ما حاول ميشال فوكو فعله في "الكلمات والأشياء"، و"أركيولوجيا العلوم الإنسانية" هي إحدى العناوين الفرعية من كتاب "الكلمات والأشياء"، يقول فوكو: "إن الغربي عندما يدرس "الآخر" فهو يعيد إنتاج نفسه عبر إخضاع "الآخر" لمنهجيات العلوم الإنسانية التي تعتبر المحصلة التركيبية العليا والأخيرة لتلك الميتافيزيقا الإنسانية ذاتها التي تقود المشروع الثقافي الغربي". (3)

(1) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مرجع سابق، ص 263.

(2) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص 63.

(3) - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 07.

وهكذا فإن المنهجية التي يتبناها الفكر العربي المعاصر (الجابري نموذجاً) لدراسة العقل الغربي، هي نفس المنهجية التي يتبناها في التحليل بنية العقل الغربي، أي النظر إليه كمشروع ثقافي أو نسق متكامل، يتكون في عصر معين يسمى بعصر التدوين، وفي هذا العصر يسترجع تاريخ الماضي استرجاعاً يخدم متطلبات وحاجات ذلك العصر وليس حقيقة الماضي نفسه، ثم تتطور بالتالي ضمن مرجعيات هذا العصر علوم معينة تخدم توجهات ذلك العصر ودوافعه.

ولهذا نجد منتقد بشدة المفكرين العرب الذين سبقوه في دراسة الاستشراق فدراسة الجابري للاستشراق هي دراسة منعزلة تهدف إلى تصويب بعض عيوبه، وعقد الصلح معه، حيث يقول في إحدى تعليقاته على تناول مصطفى عبد الرزاق (1885-1974) للاستشراق:

"لم يكن مصطفى عبد الرزاق إذن يعاني عقيدة الاستشراق، بل أنه يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها. (1)

إن صورة "الآخر" عند كثير من المفكرين العرب والمسلمين ليست هي "الآخر" فصورة "الآخر" بناء في المخيال وفي الخطاب، فالصورة ليست الواقع حتى إن كان الصراع من رهانات الواقع ولأنها كذلك فهي اختراع، وقد أكد ذلك الباحث الفرنسي "جان فاترو" عندما اعتبر أن «الأنا» الذي لا يوجد «الآخر» بدونه هو اختراع تاريخي متأخر نسبياً لارتباطه باكتشاف الوعي ب"الذات"، قبل ذلك كان هناك "آخر النحن"، وكان الإنسان ينظر إليه من داخل الجماعة التي كانت تمثل محيط وعيه "آخر النحن". (2)

إن هذا الذي كان سابقاً يؤدي في وقتنا دوره بدون شك، وذلك في العنصرية وعدم التسامح، مثل التصنيفات العرقية في أوروبا يوغسلافيا (سابقاً) والصراعات القبلية في

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص 67.

(2) - جان فاترو، الآخر بما هو اختراع تاريخي: في صورة الآخر، تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999، ص 45.

كثير من الدول الإفريقية ودول أمريكا الجنوبية تمثل العوائق الإبتيمولوجية اللاشعورية التي تقف دون انفتاح العقل الإنسان على غيره انفتاحا إيجابيا هذا بالنسبة للأخر في الخطاب التراثي العربي، أما بالنسبة عن "أخر النحن" في الخطاب الغربي فيتطلب حفريات بنوية عميقة تحت ما يكتبه وينتجه العقل الغربي حول "الأخر" وذلك للكشف عن روح القبيلة و الجماعة وراء هذا الخطاب.

هناك تاريخ عداوة، في كل ثقافة حفريات تقوم بالكشف عن "مانوية" كل منطوق من منطوقات الخطاب الغربي حول "الأخر" مثل الخطاب الإستشراقي الذي يعتبر أهم خطاب أنتجه الغرب ويشكل "مجال الرؤية" أو ما يسميه الألمان "رؤية العالم" الذي ينهل منه الغرب كل محاولة عربية لمعرفة الشرق، أو وصفه والكلام عنه.

و فعلا هناك تنكر لرؤية بعض مفكرينا في استقلالية لثنى الإنتاجات الإستشراقية وغالبا ما تتوخى تأويلا أحادي المعنى، فتحسبها داخل حقل الهيمنة الغربية وتستنتج من هذه الخاصة الأساسية تبعية الإنتاج الإستشراقي للاستعمار وهذا ما تكشف عنه الحفريات النموذجية التي قدمتها كتابات هنري كوربان (1903-1978) وغيره، حول تاريخ الفلسفة الإسلامية . (1)

وبما أن الخطاب الإستشراقي يستعمل المنطوقات والمفاهيم، أي نفس الخصائص التي عادة ما يلصقها الرحالة والمستشرقين وعشاق الغرائب بالشرق (النظرة السحرية الكسل، العبودية... الخ) فإن قوة الخطاب تلقي بواسطتها على كل ما ينتجه الغرب الآن حول الشرق بما في ذلك الإستراتيجيون الأمريكيان وعلماء المستقبلات أمثال: "كارل روف" المستشار الأمريكي للاستراتيجيات المستقبلية وهو كاتب ومنظر، و"بول وولفيتر" منظر استراتيجي للهيمنة الأمريكية ومخترع مصطلح "محور الشر" وكذلك "ريتشارد بيرل" الذي

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 68.

يعتبر أهم المنظرين، وله عدة كتب أخرها بالاشتراك مع الكاتب " دافيد فروم " نهاية الشر " من منطلق الرؤية الغربية . (1)

إن الكثير من المفكرين والفلاسفة البارزين وقعوا أسرى للرؤية الغربية المتعصبة عرقيا وثقافيا ويؤكد "خوان غويتسلو" بأن الماركسية نفسها والتي تدعي معاداتها الإمبريالية، انطلقت من منظور يتطابق والرؤية الإستشراقية في تحليلها لما هو شرقي وعمت منظومة تصوراتها المنهجية والمعرفية التي هي نتاج تناقضات في البنية الثقافية العربية على المجتمعات الغير غربية، ذلك بأن شملتها بمفهوم التحول الكلي الذي حسب تصورها لا بد أن يحكم العالم، حسب المراحل التاريخية المتعاقبة (العبودية، الإقطاعية الرأسمالية، الشيوعية...) وبفعل التناقضات القائمة في البني الاجتماعية والاقتصادية، دون أن تنتبه إلى ما يتصل بماهية الموجهات الفاعلة للبنى الثقافية فيها. (2)

يقول المفكر العربي عابد الجابري: « وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسته بنية المجتمع الرأسمالي و"عوامل" أو "قوانين" تطوره تصبح عوائق إستيمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبق على مجتمع آخر يختلف في تركيبته ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي». (3)

فالماركسية قدمت على الشرق في ضوء الموقف الإستشراقي وحسب غويتسلو فإن نصوص ماركس وانجلز حول ما يسمى اليوم "بالعالم الثالث" هي صورة صنعها المستشرقون الفرنسيون (4) وماركس نفسه يقول: « إن الشرقيين عاجزون عن تمثيل أنفسهم فينبغي أن يمثلوا» (5)، فنزعة التمرکز حول " الذات " متجذرة في ثنايا التفكير الغربي.

(1) - سعيد الصافي، الغرب لماذا بكرهوننا وكيف يروننا، مقال بمجلة "Jeune Afrique" بالعربية مايو/جوان 2004 ص26.

(2) - خوان غويتسلو، الإستشراق الإسباني، ترجمة: كاظم جهاد، بيروت، لبنان، ص 144.

(3) - محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 21.

(4) - خوان غويتسلو، الإستشراق الإسباني، مرجع سابق، ص 145.

(5) - إدوارد سعيد، الإستشراق، مرجع سابق، ص 54.

وينبغي هنا ملاحظة أمر مهم، وهو أن الماركسية إنما هي ضرب من التفكير الغربي الخالص الذي يتقصد تعميم نموذج تحليلي شامل، فكان لكل ذلك إعادة إنتاج "الآخر" طبقاً للمحددات التي تنظم الأطر المتحكمة في طبيعة الفكر الغربي، ومن ناحية معرفية فهي نهاية التحليل، فليس ثمة فرق بين رؤية "رينان" و"بايرون" للشرق وبين رؤية "ماركس" و"إنجلز"، على الرغم من اختلاف صيغ التعبير عن تلك الرؤى.

ذلك أن الاختزال عند أولئك منح تفوقاً للغرب على حساب الشرق وبما أن القيم الغربية تتصف بالكونية والشمولية كما يريد الغربيون فمن الواجب على المجتمعات الأخرى، أن تتبع راضية، أو مكرهة النموذج المخلص.

فكان اختزال الشرق إلى صورة، وهي نتاج ازدواج المخيلة الرغبة قد ألحقت ضرراً بالغاً في الشرق وأغرب على السواء، إذ نظراً إلى كل النتاجات العقلية والروحية وكل أعمال المخيلة من فنون وآداب من منظور مغاير للمرجعيات الثقافية التي تكونت فيها، ولا غرابة إذا كان هذا هو واقع الحال أن تلتحق إنجازات الأمم "الأخرى" بمصادر غربية عنها، أو تطمس إذا تعارضت والرؤية الغربية.

وبسبب المصالح التي فرضتها الحياة الحديثة، شحن الإحساس الغربي بأكثر صور التعصب عنفاً، تجاه الشرق، وبدأ الشرقي وبخاصة: العربي/الإسلامي، يظهر في الخطاب الغربي كائنًا من ما كان نوعه، بصور تخالف حقيقته ولكنها تطابق ما يريده الغرب له وبتراكم صور التغييب الحقيقي الذي مورس ضد الشرق أصبح الشرق "يدور حول نواة غامضة، منفردة إلى حد ما، قواها جهل ووحشية لا يكاد يقدر على كبح جماحها دين ولا يعرف ولا نخبة مستنيرة".⁽¹⁾

وهو أمر يتصل بالصفة الجوهرية لماهية الثقافة الغربية التي تخرع حاجاتها إذا اقتضى الأمر ذلك لأنها ترى في الغرب عنصر تفوق ثقافي - عرقي، ولذا كان الوعي

(1) - مكسيم رودنسون، الصورة الغربية و الدراسات الغربية للإسلام، ضمن الكتاب: "التراث والإسلام"، تصنيف شاخت وبوزوروث الكويت، عالم المعرفة، ط ع، 1988، ج 1، ص 91.

الغربي والذي يصوغ كل موضوع يتعلق بالشرق وتبعا لهذه الآلية ظهر "الاستشراق" بوصفه استجابة للثقافة الغربية التي وجدت نفسها بحاجة إليه من أجل "التدوين" أي من أجل بناء الاستشراقية هو "اختراع غربي"، لأنه حسب الخطاب الغربي ليس ثمة شرق قائم بذاته، لي ثمة شرق صاف غير مشروط (فالشرق صنعة) كما يقول: دزرائيلي⁽¹⁾ "والشرق كائن من الجنس الغريب، وعلى ذلك فإن الاستشراق يكشف عن طبيعة العقلية الغربية ونظرتها للآخر، أكثر مما يكشف عن طبيعة الموضوع المدروس (الشرق) ولم يكن الأمر كله فيما يبدو غريبا ولم ينظر إليه بوصفه إستراتيجية منظمة تهدف إلى استلاب "الآخر"، فالمستشرقون الذين بحثوا ونقبوا في تفاصيل الموروث الشرقي كانوا في الحقيقة يكتبون لجمهورهم الغربي، ويلبون رغبة دفينة تراكت عبر التاريخ لإظهار صورة محددة للشرق تطابق ما شكل له المخيال الغربي من صور.

إن سيكولوجيا الاستشراق تكشف لنا أن المستشرق يقوم بمسح الشرق بهدف القبض على الزمام الشاسعة الممتدة الأطراف كاملة (الثقافة، الديانة، العقل، التاريخ والمجتمع) ومن أجل أن يفعل ذلك فإن عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة التصنيفات الاختزالية (الساميون، العقلية الإسلامية، الشرق... الخ) هي بشكل رئيسي تمييزات تخطيطية وذات كفاءة، ولأنه يفترض بداهة تقريبا أنه ليس ثمة من شرقي يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق.⁽²⁾

إن كل رؤيا للشرق تنتهي إلى الإعتماد على الشخص أو المؤسسة أو الخطاب من أجل تناسقها وقوتها وكل رؤيا شمولية هي جوهريا رؤيا محافظة على أفكارها سلمية وبعيدة عن كل نقد أو شك فلسفي.

لقد أنتج العقل العربي إذن رؤى استشراقية في عصر التدوين، حيث أبرز أشياء وأعطاه من الحتمية أكبر مما تستحق، وأحضر أشياء أخرى وتلك هي طبيعة الخطاب

(1) - إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص 41.

(2) - سعيد الصافي، مجلة Jeune Afrique بالعربية، مرجع سابق، ص 29.

في تشكيله وتكوينه، وذلك حال التاريخ الذي قدمه الغرب أو العقل الغربي لنفسه في هذه الفترة.

بينما كانت الحضارة اليونانية معروفة في الأصل بأنها ضاربة الجذور في الثقافات المصرية والسامية وغيرها من الثقافات الأخرى الجنوبية والشرقية وقد أعيد تصميم هذه الحضارة خلال القرن التاسع عشر وتم تطهيرها من الجذور السامية الإفريقية وحجبت هذه الجذور من الأنظار، وأن الكتاب اليونانيون أنفسهم اعترفوا صراحة بماضي ثقافتهم وقد اكتسب فقهاء اللغة الأوروبيين العادة العقائدية المتمثلة في المرور على تلك المقاطيع المحرجة دون تعليق من أجل تأسيس نقائها الآري.

وإن المرء ليتذكر أيضا التاريخ الأوروبي للحملات الصليبية لم يبدأ إلا في القرن التاسع عشر، تجنب الإشارة إلى ممارسة أكل لحوم البشر من قبل فرسان الفرنجة، رغم أن أكل لحوم البشر مذكور دون ما حياء في الحوليات المعصرة للحملات الصليبية. (1)

(1) - إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، مرجع سابق، ص 86

المبحث الثاني: الحداثة والاختراق الثقافي: مأساة الخطاب

الحداثة تميز انتقال الحضارة الإنسانية إلى مجتمعاتها الصناعية ويمكن أن نحدد عصر النهضة ك بداية لهذا الانتقال أوروبا مع عصر النهضة التحرر من مؤسسات القرون الوسطى المتمثلة في الكنيسة والإمبراطورية والنظام الإقطاعي فانبعثت حركة إحياء الآداب والمعارف الكلاسيكية وحركة الإصلاح الديني وظهرت الدولة القومية. وبدأ العلم يكتسب موقعا مميزا مع اكتشافات جيلو ونيوتن ومع اختراع الطباعة وإبتداء من الثورة الصناعية بدأت تتضح خصائص الحداثة بحيث أمكننا تحديدها بعد ذلك في المجتمع الصناعي بالعلم والتجارة والرأسمالية والاشتراكية والشرطة والطباعة والسفر الرخيص والمراقبة والعقلانية والبيروقراطية والمدينة والاستهلاكية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ويظل الأساس الإبستمولوجي لكل هذه الظواهر المتباينة هو العالم المستنير والعلمي، ولأن الحداثة هي محاولة الإمساك بخصوصية العصر الراهن في مقابل الماضي فإن هذا العالم المستنير والعلمي ينهض في مقابل عالم الماضي الخرافي، أي أن الأساس الإبستمولوجي للحداثة هو التنوير. مما يعني أن المفهوم الإبستمولوجي الأساسي للحداثة هو العقلانية والمناقشات الفلسفية التي تجري عن حدود العقل والعلم تمس مباشرة مفهوم الحداثة ويمكن القول أن الحداثة جعلت من الراهن الفاعل الحقيقي في " الذات" والمجتمع بالقياس إلى الماضي، وتؤكد الحداثة، إن تقدم العقلانية والتقنية لم ينجم عنه فقط تصفية المعتقدات والأعراف والفضائل الموروثة من الماضي، ولكنه خلق أيضا مضامين ثقافية جديدة. فالحداثة تؤكد على تكاملية العقل، وعلى أنه صار من الممكن الجمع بين متع الجسد ومتع الروح وانفعالات النفس. فالفرد الحديث عليه أن يكون بارعا وحساسا بمقدار ما هو ذكي.⁽¹⁾

(1) - ألان تورين، في الحداثة وما بعدها، مصائر الحداثة، ترجمة قاسم مقداد ومحمود موعد، في الكرمل، مجلة فصلية ثقافية، العدد 57، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، خريف 1998م.

لقد ارتبطت الحداثة بصعود العلم وهيمنته على التفكير النظري وبانفصال اللاهوت عن الفلسفة وبشكل عام ارتبطت الحداثة بالتحدي الذي شكلته الحياة الحديثة في وجه الاعتقاد الديني ودافعت الحداثة عن القيم الكلية كما مثلتها قيم التنوير، قيم العقلانية والتجريبية والاعتقاد في العلم ومنهجه وتحرير الإنسانية بالعلم التطبيقي والفردية والشك في مذاهب الكنيسة والاعتقاد في التربية والتعليم باعتبارهما عاملين أساسيين في التغيير الاجتماعي والتمثيل السياسي، قيم الديمقراطية وتوسيع حكمها وحقوق الإنسان الأساسية. وكان النصف الثاني من القرن الثامن عشر ذروة عصر التنوير وجاءت الثورة الفرنسية كأعلى تعبير عن هذا العصر .

وشكلت شعاراتها الأساسية "الحرية، المساواة، الإخاء" القيم الجوهرية للحياة الحديثة وانبني حولها النشاط السياسي والنظري.

إن التنوير بالنسبة إلى قمته الفلسفية، أي كانط، كان يعني حرية استخدام ملكة العقل وهذا يعني أن كانط جعل الدلالة المحورية لعصر التنوير هي النقد. وأصبح التنوير هو النقد فيما بعد عند مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية).⁽¹⁾

لقد انبنت الحداثة على موقف عقلائي إطلاقي على أساس من العلم والتجربة والعقلانية انتهى بهيمنة الحتمية على مجال الفكر العلمي.

الحداثة حسب المنظور التوفيقي في الفكر العربي الإسلامي وفي تناول الجانب الروحي الديني يدعو أصحابها إلى الاجتهاد في القديم والحرص على تجاوزه بواسطة التحرر من عوائق التقدم فيه، لأنّ الحداثة في حقيقتها انقلاب على التراث القديم لإبداع تراث جديد وهي في عصرنا اليوم تتمثل في العلم وحقول المعرفة والفكر وفي مجالات الحياة عامة لا ارض لها ولا تقبل الانحصار، فهي كاسحة وغازية إن لم يستوعبها الإنسان ويأخذ بها أخذته، وإن اعتزلها اعتزلته ورمت به خارج الحاضر والمستقبل

(1) - ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة

والتجاوب مع الحداثة لا يعني البتة الإعراض عن التراث والسقوط الحر في أحضان الحضارة المعاصرة التي هي حضارة "الأخر"، فالانتظام في التراث شرط تأسيس وتأسيس الحداثة⁽¹⁾، ويدعو الكثير من المفكرين في العالم العربي المعاصر إلى إعادة بناء العلاقة مع التراث من منظور حدائى وبكيفية حدائية، فالحدائى المطلوبة هي تلك التي تبدأ باحتضان التراث واستيعابه وإعادة قراءته وإحداث جملة من الفواصل بين الحاضر والماضى للوصول إلى تراث جديد مرتبط بالتراث القديم على أساس الذاتية والهوية والمحلية، ومستقل عنه ومتصل بالعصر وبالإنسانية على أساس الشمولية والعالمية ويخلص مفكروا العالم العربي والإسلامي المعاصر بأنّ هذا الأخير قد تزداد المسافة طولا واتساعا بينه وبين الحداثة إذا ما أعرض عنها كليا فترميها خارج العصر وخارج الحاضر والمستقبل، لأنّ الحداثة أصبحت أساس الحياة في كل مجالاتها، الحداثة في الفكر والثقافة والفلسفة والعلم وفي السياسة والاقتصاد وفي الحياة الاجتماعية عامة، فهي ضرورية لإنتاج المعرفة وإنتاج التقانة وإنتاج المؤسسات التي تحمي حقوق الإنسان وتحقق ممارسة هذه الحقوق والحريات الفردية والاجتماعية، وبما أنّ الحداثة صارت مفروضة على الجميع باعتبارها السبيل الأوحى لمسايرة الركب الحضاري المعاصر ولربط الحاضر بالمستقبل، المستقبل الذي يجب أن يكون للعالم العربي والإسلامي حضورا إيجابيا فيه ومن صانعيه، وكان للعرب والمسلمين من قبل الدور الأكبر في الإسهام التاريخي والحضاري في أوروبا في العصر الوسيط في غربها وفي شرقها، "أما صقلية فاستولى النورمانديون في سنة 1092 ميلادي عندما حلّوا محل العرب. مع ذلك وظّف الملك النورماندي روجر الثاني العلماء العرب في بلاطه وشجع عليهم وتأثر ملوك النورمانديين

(1) - عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979، ص 9 .

بالتقافة الإسلامية الزاهرة، فوصلت صقلية إلى ذروتها في حكم جيوم الأول وابنه روجر⁽¹⁾

ارتبطت الحداثة بالحقبة التاريخية التي عرفها القرن التاسع عشر الميلادي، حيث عرفت قيم الحداثة أوجها في النظر والعمل، وكان للعرب والمسلمين دور كبير في التأسيس والتأصيل للفكر الحداثي حتى قيل: "ولو لم يظهر العرب على مسرح التاريخ لتأخرت نهضة أوروبا الحديثة عدة قرون"⁽²⁾. وتميّزت الحداثة بصفات طبعت بقوة عطاء هذه الحقبة، اختلف المفكرون في التعبير عن هذه الصفات وعن أسبابها ونتائجها، فالحداثة تعني النهوض بشروط العقل والنقد ولوازم التقدم وأسباب التحرر، فاقتربت الحداثة بالعقلانية والروح النقدية وبالازدهار العلمي والتكنولوجي والاجتماعي وبالحرية والديمقراطية والتعددية، وتعني من وجهة نظر أخرى ممارسة الإنسان لسيادته بواسطة العلم والتقنية في المستويات الثلاثة الطبيعة والمجتمع و"الذات"، وتعني لدى البعض طلب الجديد في النظر والعمل والحياة عامة والعقلنة وحقوق الإنسان وقطع الصلة بالدين. والحداثة كحركة نقدية ظهرت بذورها الأولى في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر من خلال الصراع الذي قام بين السلفيين والمجددين واستمر هذا الصراع حتى القرن التاسع عشر وانتهى بغلبة أنصار الحداثة والتحديث وارتبط ذلك تاريخيا وحضاريا عبر ثلاثة قرون ومن العديد من التحولات الإستراتيجية الكبرى أهمها النهضة في إيطاليا والإصلاح الديني في ألمانيا والثورة العلمية والثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية، هذه التحولات أفرزت المبادئ الأساسية للحداثة والتحديث، وأهم هذه المبادئ مبدأ الرشد الفكري وعدم التبعية للغير ومبدأ النقد الذي يقوم على التعقيل والتفصيل أو التفريق ومبدأ الشمول ومبدأ التوسع ومبدأ التعميم، هذه المبادئ عجلت في انتشار

(1) - عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979، ص 9.

(2) - نفس المرجع، ص 9-10.

الحدثة وتوجهاتها في الغرب الأوربي وفي الولايات المتحدة الأمريكية وفي مختلف أقطار العالم إذ صارت الحدثة وتوجهاتها السبيل الوحيد للخروج من التخلف وبلوغ التقدم والازدهار.⁽¹⁾

مما سبق يتضح أنّ الحدثة ليست مفهوماً سوسولوجياً بحتاً وليست مفهوماً سياسياً محضاً وليست مدلولاً تاريخياً صرفاً ولكنها ميزة حضارية تعارض صبغة التقليد، وهي كمدلول حضاري تتركب من عدة مقومات يختل مدلولها عند غياب أي مقوم من مقوماتها ومقوماتها هي العقلانية والنقدية والحرية والعلمية والعلمانية والتعددية وكل هذا يقوم على التوجه الليبرالي الذي يقوم على الإيمان الراسخ بالنزعة الفردية القائمة على حرية الفكر والتسامح واحترام كرامة الإنسان وضمان حقوقه في الحياة واعتبار المساواة هي أساس التعاون وهي منطلق لاحترام الأفراد ولضمان حريتهم، ويغيب دور الدولة في تحديد العلاقات الاجتماعية وفي ضبط الأنشطة الاقتصادية إلا في حالة الإخلال بمصالح الفرد والمجتمع. ومن الناحية السياسية يقوم التوجه السياسي على تكريس سلطة الشعب وتحقيق سيادته عن طريق التعددية السياسية وتعدد الأحزاب والمنظمات والجمعيات وتعدد البرامج وغيرها وعن طريق الاقتراع العام، وذلك من أجل التعبير عن إرادة أفراد المجتمع والتخلص من الفساد واحترام مبدأ التداول على السلطة والحكم ومبدأ الفصل بين السلطات وخضوع هذه السلطات للتعديل لضمان الحريات الفردية والحد من الامتيازات الخاصة ورفض العمل والممارسة بعيداً عن المؤسسات المعبرة عن إرادة الشعب برمته، وهذا ما يعرف بدولة القانون والمؤسسات⁽²⁾، لما أنها تحترم حرية الفكر والرأي والتعبير والتسامح واحترام الآخر والإصغاء إليه فإنها تحترم مبادئ السلم العالمي، حقوق الإنسان الحفاظ على البيئة، نزع أسلحة الدمار الشامل، احترام وتطبيق قرارات الشرعية الدولية في النزاعات، وتشجع على العولمة وعلى الحوار بين الحضارات وبين الأديان لتشمل

(1) - محمد الخطيب: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، 2006، ص 208.

(2) - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

إشكاليات معرفية وعلمية، فتتحدد العلاقة بين الحداثة وغيرها من التوجهات الثقافية والدينية والتاريخية لشعوب العالم فيحصل التأثير المتبادل بين الحضارات ويستفيد الجميع من الحضارة الحديثة والمعاصرة. (2)

لقد تبنت الحداثة نزعة علموية scienticism سادها الاعتقاد بأن العلم قادر على معرفة الأشياء كما هي، وعلى حل كل المشاكل وإرضاء حاجات العقل الإنساني. وكان أيضا أحد معاني التنوير وهو نشر التفكير العلمي والمناهج العلمية وتعميمها على كل مجالات الحياة الثقافية والأخلاقية. وخلص كل ذلك إلى جعل العلم بمفهومه التجريبي الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة، التي يحصلها العقل الإنساني عن الواقع. وتحول العلم إلى عقيدة تعتبر العلم بناء كليا مغلقا وقطعيا.

لقد جعلت مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية) من مفهوم العقل في النظرية النقدية مفهوما لا يسعى لإقامة نسق منطقي كامل ولا يركز على شكل واحد من أشكال العقل المتعددة وإنما مفهوم يحترس من التأمل الميتافيزيقي وفلسفات الهوية ولا ينظر للعقل وكأنه مثال متعال يوجد خارج التاريخ. إن العقل ناتج تاريخي وقد تحول في المجتمع المعاصر إلى تحقق المصالح التسلطية ولذلك ينبغي نقد العقل نفسه. والنظرية النقدية تميز بين العقل الفلسفي والخيالي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي، ولكنها ترى أن الفصل المطلق بين هذه العقول ناتج من تقسيم العمل وإحكام السيطرة على الإنسان، ولكي يستعيد العقل وظيفته النقدية فعليه أن يعيد توحيد هذه العقول مرة أخرى من الناحية الصورية، أي أن العقل في مدرسة فرانكفورت (النظرية النقدية) لا ينفصل انفصالا مطلقا إلى عقول عديدة، ولكنه أيضا لا يتحد اتحادا مطلقا في عقل واحد وإنما يتحد اتحادا صوريا. (1)

(2) - محمد الخطيب: حضارة أوروبا في العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص 209.

(1) - برينو لاتور، لم تكن حداثتين أبدا، بحث في الأنثروبولوجيا التناظرية، ترجمة: إياس حسن وعدنان محمد، الطبعة الأولى، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق، 2000م.

اعتقد أنه من الممكن الآن أن نتحدث عن مفهومين للحادثة: الحادثة الكلاسيكية القائمة على منطق التفكير الثنائي والعقلانية الدوغمائية والحادثة الجديدة القائمة على التعددية العقلانية النقدية. لقد أدت عقلانية الحادثة الكلاسيكية بتصوراتها الدوغمائية إلى هيمنة العقل الأداة *instrumental reason* في المجتمعات الصناعية وهو عقل يتعامل فقط مع العلاقة بين الوسائل والغايات ويترك الغايات نفسها خارج إطار اهتمامه، كما حصر اهتمام الفلسفة في العلاقة بين " الذات " والموضوع ولوقت طويل كان هذا العقل هو العقل الوحيد الممكن للكثير من الفلسفة. ولذلك فقد جعلت عقلانية الحادثة الكلاسيكية نموذجها الأعلى في المعرفة هو العلوم الطبيعية والرياضيات. وفي اعتقادي أن هذا هو السبب الذي جعل الماركسية تجعل من التناقض الاقتصادي التناقض الأساسي المحدد للبناء الاجتماعي إذ أن ذلك يتيح لها فهما للمجتمع يقرب كثيرا من نموذج العلاقة بين " الذات " والموضوع وبالتالي يتيح قراءة يمكن أن تتشبه بقراءة العلوم الطبيعية، بحيث تتحرر من إرادة الناس وخياراتهم وتكون بذلك معرفة موضوعية، أي علمية. (1)

أما عقلانية الحادثة الجديدة - كما هي عند هابرماس - فهي تميز بين شكلين من الفعل يقوم عليهما البناء الاجتماعي: العمل (الفعل الأداة) *instrumental action* والتفاعل الاجتماعي (الفعل التواصلي) *communicative action*. الأول يؤسس العقل الأداة الذي يشتغل في البحث التجريبي - التحليلي ويهدف إلى التنبؤ والسيطرة على العمليات الموضوعية والطبيعية بينما الثاني يؤسس للعقل التواصلي الذي يشتغل في البحث التأويلي والنقدي ويهدف إلى فهم الآخرين والكشف عن الإكراه والقسر اللاشعوري الذي ينشأ من فعل الاتصال وهو ما لا يمكن رده كما هو واضح إلى البحث التجريبي-التحليلي. ويتضح من ذلك ضرورة التمييز بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية، وهو

(1) - جان فرانسوا ليونار، رد على سؤال: ما معنى ما بعد الحادثة، في الحادثة وما بعد الحادثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور، الطبعة الأولى، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 1995م.

ما صار أمرا بديهيا بعد التطور الهائل الذي تم في العلوم الطبيعية وأدى إلى إنتاج مناهج مختلفة حتى بين فروع العلم الواحد من العلوم الطبيعية فأصبحت النتيجة البديهية أن يكون للعلوم الإنسانية منهجها، بل بالأحرى مناهجها. وعدم القدرة على هذا التمييز هي التي أدت بالحادثة إلى سلفيتها وتقليديتها.⁽¹⁾

إن الموقف من الحادثة الكلاسيكية هو الذي يجمع بين النظرية النقدية وما بعد الحادثة وما بعد البنيوية وهو الذي يفرق بينهم في ذات الوقت. فالتيارات الثلاثة ترفض الحادثة الكلاسيكية ولكن من مواقع متباينة. فبينما تهدف النظرية النقدية إلى إعادة بناء مشروع الحادثة والتنوير، ترى ما بعد الحادثة وما بعد البنيوية أن المشروع كله قائم على أساطير وخرافات، وأن العقل الإنساني يتحرر بالتخلص نهائيا منها. فقد أسفر نقد الحادثة، ونعني بذلك وعي " الذات " بنفسها في الـ"أنا أفكر إذن أنا موجود" . فأعدت النظرية النقدية بناء " الذات " على أساس " الذات " بينما ذهبت تيارات ما بعد الحادثة وما بعد البنيوية إلى إلغائها. وكذلك، مثلا، الموقف من التاريخ، والذي كان يشكل الوعي به دعامة من دعائم الحادثة، فقد أدى أيضا نقد الحادثة إلى تخطي هذا الوعي التاريخي القائم على تصور خطي تطوري متصل التقدم، ولو كان لولبيا، إلى تصور جديد يقوم على اعتبار التاريخ مجموعا من مقاطع من موضوعات عديدة، كل موضوع منها يتحدد بتواتر خاص. فركزت النظرية النقدية على أن الحادثة حركة تجديد تنظر إلى المستقبل، وبغض النظر عن طبيعة التاريخ فهي تحل مشكلاتها الراهنة على ضوء إمكانات قائمة في المستقبل تكشفها بالنقد، الذي يشكل وسيلتها للتحرر. بينما ذهبت تيارات ما بعد الحادثة وما بعد البنيوية إلى إلغاء مفهوم التقدم.

(1) - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيرت ماركيز، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان 1993م.

وهكذا دائما تتمسك النظرية النقدية بمشروع الحداثة ولكن في إطار إعادة بنائه بينما تذهب تيارات ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية إلى تخطيه وتجاوزه مطلقا. (1)

إن الخطاب/الثقافة، مأخوذ بالشكل الذي استلهمه كثير من مفكرينا أمثال الجابري من فلسفة "فوكو"، ويحيلنا إلى رؤية جذرية تعيد النظر في كل ما يسميه محمد عابد الجابري بـ: "الخطاب العربي المعاصر" (2)، في كتابه المعنون بهذه العبارة الشمولية، أي إعادة قراءة تاريخ الفكر العربي المعاصر باعتباره ردة فعل سلبية أو صدى إيديولوجي للخطاب الغربي.

فالخطاب كما حدده "فوكو" يلقي بسطوته وسلطته في المكان والزمان كنسق ونظام من الحقيقة، عبر مفاوضات تتوالد أثناء القتال، وبالتالي يصبح الخطاب هو المنهج الوحيد لكل معرفة، أو بلغة كانط - الشرط قبولي لكل معرفة ممكنة-.

يقول "فوكو" في "أركيولوجيا المعرفة": "وعلى النحو لا يبقى الخطاب كما اعتقد الموقف التغييرى كنزا مليئا لا ينفذ، بل إنه سيغدو ثورة متناهية، ومهددة، ومرغوبة ومفيدة، لها قوانين ظهورها وأيضا شروط تملكها، واستثمارها ثورة تطرح بالتالي ما إن تظهر للوجود، مسألة السلطة ثروة هي بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي." (3)

فالفكر العربي منذ اصطدامه الأصلي بالآخر، بالحدثة الغربية زمن الحملة النابوليونية - (1798)، وهو يحاول هضم تداعيات الصدمة الحضارية عبر محاولة استلهم خطاب هذا "الآخر" نفسه، وهو بالتالي يعيد إنتاج نفسه عبر إعادة تمثّل مقولات الخطاب الغربي، وبقدر ما يفعل ذلك بقدر ما ينصهر في هذا الخطاب، وينخرط في بوتقة

(1) - رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدونو نموذجاً)، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1998م.

(2) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، سنة..... .

(3) - ميشال فوكو، خضريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي، بيروت، 1986، ص15.

مفاهيمه، متوهما أن ذلك فعل التحرر، ذلك الذي يسميه الجابري، ومن قبله إدوارد سعيد، بـ: "الإختراق الثقافي". (1)

إن كل خطاب كما يعترف فوكو بنفسه هو إرادة هيمنة وسلطة: "في الخطاب — " الذات" يحدث أن تتم فصل السلطة والمعرفة، ولهذا السبب ينبغي أن نتصور الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة، وظيفتها التكتيكية غير متماثلة ولا ثابتة بصورة أدق يجب إذن أن نتخيل عالما لخطاب مقسم بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في إستراتيجيات مختلفة فالخطاب ينقل السلطة وينتجها، ويقويها، ولكنه أيضا يلغها ويفجرها، ويجعلها هزيلة ويسمح بالغائها". (2) إن المرجعيات المستعارة للثقافة العربية المعاصرة، منذ صدمة الحداثة والانتقائية العشواء، تشهد بوضوح مدى سلطة الخطاب الغربي على هذا الفكر ومدى الاختراق الثقافي الذي يمارسه الغرب عن الشرق المعاصر، فالاختراق يطال البنية العميقة للفكر العربي المعاصر ويصوغ مقولاته الخاصة، ليزج به في حروب إيديولوجية لا تخصه، ولفهم ذلك بوضوح يجب أن نتساءل إلى ماذا انتهت المحاولات الفكرية الجادة من مثل مادية شبلي شمیل، وجوانية عثمان أمين، ووجودية عبد الرحمان البدوي ووضعية زكي نجيب محمود وماركسية العروي وناصر ناصر.؟ وماذا تكشف القراءة الإبستمولوجية لهذه المحاولات.؟

مثل هذه القراءة يقدمها الجابري في "الخطاب العربي المعاصر" قبل بداية مشروعه الإبستمولوجي "نقل العقل العربي المعاصر" كتقييم شامل لتجربة الحداثة العربية وإعلان مسبق عن قطيعة يريد إحداثها مع ما يعتبره عصر الإيديولوجيا العربية الذي فرضته

(1) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مرجع سابق، ص 267.

(2) - ميشال فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة: جورج ابن صالح، مراجعة مطامع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت،

ظروف التحرر الوطني والصراع مع "الآخر" المستعمر، وذلك تمهيدا للانتقال إلى الطرح الإبيستومولوجي، أي نقد العقل العربي من الداخل.

فكل ما يطرحه الفكر العربي المعاصر وأنتجه إلى غاية ذلك الوقت هو حسب الجابري، طرفا إيديولوجيا من باب الرد بالمثل على "الآخر"، سواء بإنهاء هذا "الآخر" والتفوق على "الذات" بالعودة إلى الأصول التراثية والنبش في الماضي بحثا عن عصر ذهبي مفقود كما تفعل الطروحات السلفية والنتيجة لذلك هي التطرف الديني والسلبية السياسية والاجتماعية، وإما الانفتاح على "الآخر" تحت وطأة الانبهار، والتقليد الأعمى والتضادي عن البعد الإمبريالي الذي تحمله ثقافة "الآخر"، وفي الحالتين تكون النتيجة فكرا إيديولوجيا، وردة فعل عاطفية، وسلبية في التعامل مع خطاب "الآخر".

في النهاية يصطدم الخطاب العربي المعاصر، بحدثة عرجاء أو مشوهة وهجين من الأفكار المبتورة عن سياقها الأوروبي، أو انتقائية تراثية مجبرة، وفي أحسن الأحوال أصداء متأخرة ومنعزلة الرجوع لما يحدث في الغرب، فلننظر مثلا كيف وصلت الديكارتية إلى الفكر العربي مع طه حسين سنة 1926، بعد أربعة قرون من الديكارتية ونهايتها في الغرب نفسه (وأية ديكارتية؟)، وحينما أرادة تلميذه عبد الرحمان بدوي أن يكون استجابة فورية بما يحدث في أوروبا حاول نقل الوجودية لكل أية وجودية؟ وجودية ألمانية من منظار فرنسي، فقد قرأ عبد الرحمان البدوي "هيدقر" بنظارات "سارتر"، وإنما حاول تطبيقها مباشرة على التراث العربي، فكتب: "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" وكان ما يهم الوجودية هو إلحادها، متناسيا السياق التاريخ لإلحاد الوجودي والمقدمات الأنطولوجية لهذه النزعة.

ومثل ذلك، وضعية زكي نجيب محمود، التي دخلت في الخمسينات بعد أن سكت ضجيجها في الغرب قبل الحرب العالمية الثانية، وهي الأخرى اجتثت من سياقها التاريخي: الوضعية المنطقية في الغرب كانت نتيجة للتطور المذهل للعلم، وهي فلسفية

علمية بالدرجة الأولى لأنها محاولة لتمثل الوعي الإنساني للعلم الحديث، فأين العلم عند عرب الخمسينات حتى تقوم فلسفة علمية.؟

وهكذا ظهرت في الستينيات نسخة عربية من الماركسية عبد الله العروي وحسين مروى، والطبيب تيزيني، وغيرهم، أي قرن بعد ظهورها في الغرب وتجمع عليه كل هذه الماركسيات هو طرح المسألة الإيديولوجية وتباعيتها للبنية والإقتصادية، في حين أن الإقتصاد العربي منذ الجاهلية هو اقتصاد ريعي يقوم على الغنيمة، وما ينبعث من دولة رعوية تقوم على عنصر القبيلة وذهنية ريعية تحاول التماس على العقيدة. (1)

إن ما يميز هذا الحضور المشوه للفكر الغربي في الفكر العربي المعاصر والانتقائية وسبب ذلك هو غياب الحس النقدي، وانعدام شمولية الطرح. تلك هي أزمة الفكر العربي. المعاصر، الذي ترك كل محاولات التحديث مفتوح على عنصر الاختراق الثقافي، وقد زاد في ذلك، تطور وسائل الاتصال، واتساع الهوة بين الشرق والغرب.

"إن الوضع الثقافي الدولي الراهن يكرس الآن إستراتيجية ثقافية جديدة، لقد حل الاختراق محل الاستتباع فتحوّلت التبعية الثقافية إلى عملية تكريس وترسيخ لثقافة الاختراق." (2)

لقد قال "موريس باريس" أحد المستشرقين الفرنسيين في بداية القرن العشرين: "كيف أن نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها تتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم، شرقيين يستمرون في الارتفاع تبعاً لمعاييرهم الخاصة، وتضل تخترقهم تقاليد العائلة ويشكلون هكذا رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين.؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقيات ومعاهدات ستكون في الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي في الشرق.؟" (3)

(1) - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 50.

(2) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، مرجع سابق، ص 50.

(3) - إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص 251

يكشف مثل هذا النص أن إرادة الهيمنة هي العنصر المحرك للعقل الغربي على كل الأصعدة : سياسيا، واقتصاديا، واجتماعيا، وثقافيا والتحليل الإبستمولوجي لخطاب العقل الغربي يكشف أن كل إرادة للمعرفة مرفوقة بإرادة قوة أو هي نفسها إرادة قوة، وهذا ما يجعل من الخطاب العربي يطغى ويفيض على حدوده الطبيعية ليغمر كل أرجاء الكون ويخترق بقية الثقافات القومية والمحلية، وبذلك يشكل ما يسمى بالعولمة وما يرافق خطابها من أطروحات "نهاية التاريخ"، و"صدام الحضارات"، بشكل إستراتيجي محكم، ومن مظاهر هذه الإستراتيجية المحكمة التي يتبناها الخطاب الغربي ونظامه أنه يقوم على نقل الرعب إلى دائرة "الأخر" في حين أن الرعب والخوف هو خوفه ورعبه الخاص مسقطا خارج دائرته.

المبحث الثالث : العولمة وخطابها صدام الحضارات وحوارها

إن عداوة الغرب "للآخر" وخاصة "الشرق"، ليس جديدا وإنما كان مكبوتا تحت رقابة وظروف الحروب الباردة، والتفرغ للخطر الشيوعي ولكن بمجرد أن سقط الخطر الأحمر (الشيوعية) عاد الخطاب الغربي يبحث عن آخره (القديم - الجديد) وذلك من داخل نظام الخطاب الغربي نفسه، وإذا "كان هناك صراع في المستقبل، فسيكون استمرارا للصراع القديم في شكله الجديد".⁽¹⁾

يبدأ نظام الخطاب برسم ذلك التخوف من "الآخر"، ذلك التخوف الذي يعكس في الحقيقة سلطة وقوة الخطاب، وهو تخوف تدييه "الذات" أو الرغبة أو المؤسسة أو السلطة على السواء تجاه ما يشكله الخطاب: "في حقيقته المادية كشيء منطوق أو مكتوب التخوف تجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الأمعاء بدون شك، التخوف من أن تحت هذه الحركة التاريخية أخطارا لا نتصورها جيدا، التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وسيطرات وعبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص استعمالها منذ زمن طويل من قضائها".⁽²⁾

تحت طائلة هذا الخوف من "الآخر" ينتج خطابا من مثل خطاب صامويل هنتغتون حول "صدام الحضارات"، إن الخطاب سلطة مادية تملك القوة والقدرة وتتضمن مخاطر ومخاوف وهذا ما يفسر ذلك الاحتفاء الكبير والواسع الذي لقيه كتاب: "صدام الحضارات" في الأوساط السياسية الإعلامية أفرادا ومؤسسات، ويقول هنتغتون بنفسه في مقدمة كتابه: "إن عملي في هذا الكتاب أصبح أمرا ممكنا من خلال الدعم المالي الذي قدمته مؤسسات جون. م أولن، ومؤسسة سميث ريتشارد سون، فبدون مساعدتهم فإن إتمام هذا الكتاب كان سيتأخر لسنوات عديدة وأنا أثنى عاليا دعمهم السخي لهذا الكتاب، في حين ركزت

(1) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 93

(2) - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، 1984، ص 08.

مؤسسات أخرى بشكل متزايد على القضايا المحلية، فإن مؤسستي أولن وريتشارد سون تستحقان المدح على محافظتهما واهتمامهما ودعمهما للأعمال حول الحرب والسلام والأمن القومي". (1)

إن آلية خطاب صدام الحضارات، المقصود هنا هو الآلية التي يعتمد عليها الخطاب في طرح المفاهيم وفي إقناع الآخرين واكتساب الأنصار وتتعدى آليات الخطاب بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته، وتهتم هذه الدراسة بالدرجة الأولى بأهم آلية - الآلية الكاشفة له - وهي "حتمية صراع الحضارات"، إن هذه الآلية تمثل الآلية الأساسية التي تحكم خطاب صدام الحضارات وتسيطر عليه في العمق .

إن خطاب صراع الحضارات يتحدث عن تكريس الهيمنة الغربية ويدعو للدفاع عن المصالح الغربية، واتخاذ كل ما يتطلبه للتعامل مع الآخر وبالتالي أي تقدم يحققه "الآخر" أو الحضارات غير الغربية وخاصة "الشرق" سيكون على حساب المصالح الغربية. (2)

الواضح أن القضية الجوهرية هي مصلحة الغرب وبالتالي أي تغيير في هذه الوضعية يعتبره الغرب تهديدا لمصالحه، ويؤكد ذلك محمد عابد الجابري: "الغرب يساوي المصالح" (3)، وبالتالي أي منافس لمصالح الغرب يعتبر عدوا يجب محاربته.

واليوم وقد أفرز النظام العالمي الجديد قطبا أحاديا يهيمن على مجموع الكتل الجهوية بما فيها مجموعة الخمسة عشر للإتحاد الأوروبي، لم يبق للفكر والثقافة والمبادئ والقيم والمثل سوى مرجع وحيد وهو الغرب، وعلى وجه أدق "أمريكا".. كل ذلك على أساس السيطرة والقوة والتهديد، وليس على أساس ما دعى إليه الفيلسوف البريطاني

(1) - سامويل هنتنغتون، صدام الحضارات: وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، ترجمة، مالك عبيد أبو شهيرة ومحمود خلف، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1999، ص 8.

(2) - مقدمة المترجمين لكتاب صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 4.

(3) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 125.

"بتراند راسل" عام 1961 في خطابه الداعي إلى قيام نظام عالمي جديد على العدل والمبادئ والقيم السامية، وقد حذر في كتابه: "هل للإنسان من مستقبل" من فناء الجنس البشري ما لم يتم نظاما عالميا جديدا خال من الأسلحة النووية، ويستند إلى العدالة والمبادئ والقيم لا إلى القوة والتهديد والتخويف، إلا أن أمريكا رفضت هذا الخطاب ورأت في -كتاب- دعاية تخدم المعسكر الشيوعي، والحق أن فكرة النظام العالمي الجديد بدأ استخدامها منذ الخمسينات وكان للمفكرين العرب والمسلمين دور رائد في بلورتها وتعميقها، وربما كان المفكر الجزائري مالك بن نبي السباق إلى تأصيلها في كتابه: "الفكرة الأفروآسيوية"⁽¹⁾

إن التروع إلى عولمة الثقافة الغربية وتصديرها من خلال أعمال المنظمة العالمية للملكية الفكرية (MPI) أضحى أمرا واضحا، حيث طالب الأمريكيون بتخلي أصحاب حقوق تأليف الكتب والأغاني وجميع أشكال الإنتاج الفكري عن تسيير ممتلكات حقوقهم وتسليمها إلى المجموعات الكبرى الخاصة.⁽²⁾

وقد قاد هذا التوجه لمحاولة عولمة الثقافة إلى نقاش حول عولمة الأخلاق والقيم يؤسس لأخلاق تضع أخلاق المتعارف عليها في أعراف بعض الأمم والحضارات والديانات موضع تساؤل، وفي مثل هذه الأوضاع لم يبقى من سبيل للثقافات الأخر غير الغربية سوى تجنيدها وتعاونها وترسيخ القيم السامية لتثبيت ركائز حياة إنسانية محترمة.⁽³⁾

(1) - محمد خليفة، النظام الدولي بين المقصود والمنشود، إصدارات مركز دراسات العالم الإسلامي، مؤسسة حراء دار الوحدة، ص 10.

(2) - مداخلة الدكتورة فاطمة لحبابي، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، بعنوان: العولمة وحوار الحضارات، وذلك في أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات، الذي إنعقد في أيام: 21. 22. 23. محرم 1424هـ/ الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003م الذي أقيم بالجزائر.

(3) - محمد خليفة، النظام الدولي بين المقصود والمنشود، مرجع سابق، ص 19.

فسلطة الخطاب تعبر عن " الذات " المؤسسة على السواء وتأسس وجودها المستقل الذي يخيف الذوات المؤسسات والمجتمعات، لذا سعى المجتمع الغربي كما يشير إلى ذلك فوكو، إلى فرض أشكال مختلفة لمراقبة الخطاب وسلطته ويقول فوكو : «أفترض أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو وفي نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطانه ومخاطره والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء مادية الثقيلة والرهيبية». (1)

إن الخوف والرعب الذين تولدهم الصور المضخمة كمقياس مفرط "الإرهاب" و"الجماعات المتطرفة"، أو شخوص لمتخيل عالمي لا يسرعان خضوع الفرد لمعايير الهيمنة في اللحظة الراهنة، ويصدق هذا على المجتمعات ما بعد الاستعمارية الجديدة بقدر ما يصدق على الغرب عامة والولايات المتحدة الأمريكية خاصة، وهكذا فإن يعارض المرء الشذوذ والتطرف متأصلين في الإرهاب والجماعات المتطرفة، يعني أيضا تعضيد الاعتدال والعقلانية، والمفارقة اللاذعة هي أن هذا المحرك الحيوي بدلا من أن يمنح الروحية الغربية الثقة بالنفس والشعور بالسوائية (الطبيعة) الأمانة الذين في أذهاننا بامتلاك الامتيازات والاستقامة، فإنه ينفخ فيها روح الغضب والإستدفاعية يبدو من خلالها "الآخرون" في النهاية أعراب عاقدي العزم على تدمير حضارتهم ونهجمهم في الحياة.

إن خطاب صدام الحضارات كما يرى منظروا الصراع، انطلق مع ماركس الذي قال بالصراع الطبقي واعتبره أساس كل صراع في المجتمعات البشرية وقال باستمراره حتى ينفجر في ثورة تجسدها الطبقة العاملة وبذلك تقضي على التناقض الطبقي، ثم ظهر فوكو ياما الذي قال في كتابه: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» بأن الصراع البشري يقوم

(1) - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ترجمة، محمد سبيلا، دار التنوير، 1984، ص 08.

على أساس رغبة الاعتراف، واعتبر النظم الغربية بفضل ما وفرتة للإنسان من متطلبات كرامته هي أفضل ممارسات الدول الغربية على الصعيد الخارجي. (1)

ثم جاء من بعده صامويل هنتنغتون في مؤلفه صدام الحضارات، وأكد على ضرورة الصدام لإعادة بناء النظام العالمي الجديد، واستغل الإعلام الغربي المتعصب هذا الخطاب كما استغل أطروحات أخرى مطالبة بتصعيد الصراع بين الغرب والحضارات الأخرى غير الغربية، حتى عادت فكرة: "عودة الحروب الصليبية" متداولة في أوساط الإعلام الغربي.

وقد ذهب صامويل هنتنغتون في عدائته للحضارات "الأخرى" غير الغربية حد نصح أمريكا وأوروبا بالعمل على إبقاء الانقسام وتعميق الخلاف بين الحضارتين: "الإسلامية والكنفوشوسية" بهدف سيطرة الحضارة الغربية.

وقد حذر "إدوارد سعيد" بصورة خاصة من إغراء وضع التسلط والمصالح في قالب ثقافي بحيث يصبح الاستعمار أمرا إيجابيا واصفا هنتنغتون بالتغطية الثقافية للاستعمار الجديد ويتوافق هذا الخطاب تماما مع ما ذهب إليه فوكو ياما في خطابه المعنون بـ: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» وهو خطاب يحمل في معانيه الكبرى دعوة صريحة بعولمة التجربة الأمريكية وإمكانية تعميمها في العالم. (2)

كما حذر الجابري من فكر هذا الكتاب الداعي إلى هيمنة حضارة محددة على الحضارات "الأخرى" معتبرا هذا المنحى بالنظر إلى موضوع الحضارات ليس إلا إنتاجا لخريطة مبسطة للواقع تزيد الخلافات الحضارية تعقيدا بدلا من أن تخففها.

(1) - مداخلة الدكتور العربي بوجلال، جامعة فرحات عباس بسطيف، الجزائر، بعنوان: التقارب الثقافي و التفاهم بين الحضارات، أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات الذي انعقد في الجزائر أيام 21،22،23 محرم 1414 هجري الموافق لـ: 24،25،26 مارس 2003 م.

(2) - نفس المرجع.

إن هناك من يبارك الهيمنة والسيطرة للقوى العظمى ويعتبرها أمراً طبيعياً وحتماً أيضاً، على أساس أن كل حضارة مسيطرة تفرز بالضرورة نزعة الهيمنة والاحتلال وحتهم في ذلك مسارات تاريخية سلكتها إمبراطوريات بادت وزالت بالإمبراطورية الرومانية والعثمانية وكذلك الاستعمار الإنجليزي والفرنسي. (1)

وقد قال الفيلسوف الألماني "هيجل" قبل هذا ما يشبه هذا التوجه عندما تحدث عن الضرورة والحتمية في التاريخ وانتهى تبعاً لذلك إلى تبرير الحروب والغزو واستعمال القوة وإلى إقصاء الأخلاق من مجال التاريخ، فكتب وهو يتحدث عن كبار الغزاة مثل الإسكندر، سيزار، ونابليون. بأن الشخص العظيم عندما يتقدم يسحق بالضرورة أكثر من زهرة لأنه مضطر إلى تدمير أشياء كثيرة في طريقه وقد تبنى هذا التوجه من بعده ماركس ورفيقه إنجلز قائلين: «لو أنه كان لدينا الإسكندر وسيزار ونابليون كل هذه القابلية للرفعة، ماذا سيحدث للتاريخ.!». (2)

إن التاريخ مفتوح على مختلف الإرادات والآفاق، والقول أنه (لو كان أنف كليوبترا أطول لتغير وجه التاريخ...) يعني من بين ما يعنيه أن التاريخ يخضع للضرورة والحتمية.

وبناء على هذا يمكن القول بأن خطاب الحضارات، أو تباعد الثقافات، أو نهاية التاريخ، أي هذه الوحدة الفكرية الغربية لا تؤمن إلا بالصراع منهاجاً في الوجود، وكل ما كان خارج الصراع في الفكر الغربي لا وجود له، ويعتقد بأن جذور هذا الصراع مستندة من طروحات قديمة تقولت عبر الأزمان في مفاهيم إيديولوجية شعارها المعروف البقاء للغرب.

والحقيقة التي لا مرأى فيها أن الصراع إنما هو كامن أصلاً في التكالب على المصالح الاقتصادية والمكاسب السياسية من خلال استغلال الشعوب المستضعفة، جرياً

(1) - مداخلة الدكتور العربي بوجلال، التقارب الثقافي و التفاهم بين الحضارات مرجع سبق ذكره.

(2) - المرجع نفسه.

على مبدأ الاستغلال الاستعماري، منذ الاستعمار التجاري في عصر الكشوفات الجغرافية مروراً بالاستعمار الاستيطاني إثر الثورة الصناعية، انتهاءً بالاستعمار الاقتصادي والثقافي والسياسي في عصر العولمة. (1)

وفي مقابلة مع الدكتور **حنا كلداني**، مستشار المجتمع البابوي للحوار مع الأديان على هامش انعقاد ندوة: "ثقافة الحوار في عصر العولمة" بكلية الدعوة الإسلامية بليبيا وهو مسيحي العقيدة، قال: "نحن نملك تراثاً غنياً من التواصل والتحاور واليوم تواجهنا ثقافة طارئة يطلق عليها ثقافة العولمة والهيمنة الأمريكية. (2)

فالعولمة منهج اقتصادي تحركه افتراضية رأس المال بهدف تحقيق التراكم وقوته، وتسخر لهذا الغرض كل أنواع الخطابات، وما الهيمنة إلى تحميل القيم إلى معايير كونية، وإذا كانت أمريكا هي المستحوذة والمتربعة على الأحادية القطبية، فالخشية من أن ترادف العولمة بالأمركة. (3)

إن التأويل الأشنع لدعاة العولمة قولهم أن الحضارة الإسلامية لما كانت مختلفة فهي ترفض الحضارة الغربية المتطورة وأن العولمة مصدر سعادة الأمم حين تكون تحت سيطرة الجنس الأبيض، وبهذه الخدعة يتبارون في إظهار العولمة بلبوس أخاذ ليتحدثوا عن المزعوم صراع الحضارات، وتضليلاً عن الدوافع الاقتصادية والاستغلالية المتستر عليها خدمة لترويج المنتجات الأمريكية في أسواقنا. (4)

(1) - جمال أسعد، **تعایش الأديان**، مقال بجريدة الأخبار المصرية، عدد: 2002/02/14، ص 07.

(2) - محمد جحا، **حوار مع د.حنا كلداني**، مستشار المجتمع البابوي للحوار بين الأديان، أسبوعية: الدعوة الإسلامية، عدد 796 بتاريخ 20 محرم 1370 طرابلس، ص 07.

(3) - مداخلة الدكتور محمد البشير الهاشمي مغلي، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر بالملتقى الدولي الذي أقيمت في الجزائر حول **شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات**، أيام 21، 22، 23، محرم 1414 هـ - الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003.

(4) - فوزي فاضل الزفزاف، **العولمة ودعوة صراع الحضارات**، مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796 20 محرم 1370 هجري، طرابلس ص 09.

إن خطاب العولمة دعوة أريد بها باطل، وأنها ليست حديثة العهد كما دعا إليها هتغتون، ومثلما أكد ذلك السياسي الاقتصادي الأمريكي "ليندون لاروشي" بقوله: "إن فلسفة الفاشية لنظرية صراع الحضارات ليست جديدة ولم تأتي مع نشر مقال صامويل هتغتون حول خطاب صراع الحضارات في التسعينات بل يعود إلى الخمسينات بمسميات مختلفة. (1)

إن الافتراض السياسي في خطاب صدام الحضارات هو أن الثقافة أو الهوية الثقافية والتي في أوسع معانيها الهوية الحضارية هي التي تمثل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة، ويضيف هتغتون أن أكثر الصراعات انتشاراً وخطورة لن تكون بين طبقات اجتماعية غنية وفقيرة، أو جماعات أخرى محددة على أسس اقتصادية، ولكن بين شعوب تنتمي إلى هويات ثقافية مختلفة. (2)

وحسب محمد عابد الجابري: "إن الذي يثير الدهشة في تصنيف وتحليل هتغتون هو سكوته عن الديانة اليهودية بالرغم من تأكيده بأن الديانة عنصر أساسي للتمييز بين الحضارات، ولم يشر إلى الصراع المحتمل بين الإسلام واليهودية وبين اليهود والمسيحية، والأسوأ من هذا أنه لم يستخدم الديانة كمعيار للتصنيف إلا عندما جاء على ذكر الحضارة الإسلامية، فالحضارة الغربية نسبة إلى الغرب وهو مجال جغرافي الكنفوشيوسية نسبة إلى فيلسوف الصين كنفوشيوس الذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، اليابانية نسبة إلى بلاد اليابان والهندية نسبة إلى بلا الهند، والسلافية الأرثوذكسية نسبة إلى عرق ودين، والحضارة

(1) - عبد العاطي محمد عبد الدليل، صراع الحضارات دعوة باطلة أريد بها باطل، مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية العدد 788، بتاريخ 06، نورا 1370 هـ، ليبيا) ص 12.

(2) - صامويل هتغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، ترجمة: الدكتور مالك عبيد أبو شهرير والدكتور محمد خلف، دار الجماهيرية للتوزيع والنشر والإعلان، ط1، 1999 ص 14.

الإفريقية نسبة إلى قارة إفريقيا، وحضارة أمريكا اللاتينية نسبة إلى قارة أمريكا اللاتينية، إن اختيار معايير متعددة للتمييز بين الحضارات يعتبر إخلالا بالمنهجية العلمية التي يجب أن تتبع خاصة في مثل هذه الموضوعات. (1)

إن خطاب **هتفتون** هذا، يقودنا إلى خطاب آخر لروجييه غارودي في كتابه "الإسلام دين المستقبل"، حيث يلاحظ: "أن الغرب يعتقد انه مباح له تحديد مكانة الآخرين والحكم عليهم لصالح تاريخه وغاياته وقيمه، الأمر الذي استتبع أن يتعامل الغرب بمنطق الصراع مع الحضارات "الأخرى" ولم يكن من قيمه أن يعمل من أجل استنهاضها أو الاعتراف بها". (2)

إذا كانت الحضارة هي عنصر جوهري للحركة التاريخية وشرط ضروري لتطوير الإنسان ذاته ككائن اجتماعي، وهي أيضا جملة الإنجازات العلمية و التقنية والفنية والروحية وجملة قيم إنسانية عليا⁽³⁾، فكيف يتأتى حضاريا إلغاء قيم إنسانية لإحلال قيم إنسانية أخرى؟.

وهل غاية الحضارة هو الصراع ونفي "الأخر"؟ أم التواصل والتكامل والاعتراف بالآخر لمزيد من القيم الإنسانية العليا .؟

لقد انتهى صاحب فكرة صدام الحضارات إلى تصنيف ثماني حضارات على أساس الدين والتاريخ واللغة، ولكنه لم يعتمد معيارا واحدا للتصنيف مما سمح له أن يسقط من حساباته المستقبلية للصدام خمس حضارات ليترك ساحة الحرب تنحصر بين الغرب من جهة، والإسلام والكنفوشوسية من جهة ثانية، ومع ذلك يقر بنوع من التقارب بين الصين والغرب، ليصل في النهاية إلى ما كان يصبو إليه وهو أن الإسلام وحضارته هو العدو

(1) - محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص83.

(2) - روجيه غار ودي، الإسلام دين المستقبل، ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان، بيروت، 1983، ص1.

(3) - فيصل عباي، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997م، ص 11.

المستقبلي للعرب. ولهذا يخول لنفسه إعطاء التوصيات للحكومات الغربية لاستتفارها واستعدادها لمواجهة هذا الخطر بكل الوسائل. (1)

هذا ما ينتهي إليه صراع الثقافات والحضارات، وهذا ما تنتهي إليه أطروحة صمويل هتنتون، ولهذا ينتهي الجابري من الحفر في هذه الأطروحة، فيقول: «وهي أن أوروبا ومعها الولايات المتحدة الأمريكية هي المسؤولة الأولى والأخيرة عن صدام الحضارات.» (2)

هنا ويتساءل المفكر المغربي الجابري «هل نحتاج إلى القول أن منطق القبيلة هو الذي يحكم تفكير صاحب صدام الحضارات.» (3)

إن خطاب هتنتون هو فقط إخراجة إلى ساحة الوعي، وعداء الآخر ليس إلا منطق القبيلة المكبوت على حد تعبير محمد عابد الجابري. (4)

وبهذا يفتح الجابري الطريق واسعا أمام منهج الحفر الأركيلوجي في خطاب العقل الغربي مثلما طبقة هو بنفسه على العقل العربي و إذا كانت هناك من قيمة لجهود الجابري فليس فيما قدمه من قراءات ونتائج إنما في الآفاق المنهجية الهائلة التي يدشنها الباحثين عبر النماذج التي قدمها .

إن تحليل الخطاب يكشف على العنصر الإيديولوجي وراء كل أدعاء معرفة، فكل أرادة معرفة هي إرادة للهيمنة والقوة، فالسلطوي والمعرفي يتظافران بشكل خفي و معقد، ليشكلا الخطاب، ولهذا يجب على التحليل الإبتيمولوجي للخطاب أن يفضح دائما المكر الذي ينكوي عليه الإدعاء الأكاديمي بالصرامة العلمية، و أن يبحث في المعنى الحقيقي

(1) - صامويل هتنتون، صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 10.

(2) - عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 19.

(3) - نفس المرجع، نفس الصفحة.

(4) - نفسه، نفس الصفحة

للخطاب عبر الخلفيات اللاشعورية و المقولات القبلية التي أنتجته، حتى يتجنب الانسياق مع مفاهيم و أطروحاته.

الحقيقة أن الصراع إنما يمكن في الصراع حول المصالح الاقتصادية والمكاسب السياسية من خلال استغلال الشعوب المستضعفة، جريا على مبدأ الاستغلال الاستعماري، منذ الاستعمار التجاري في عصر الكشوف الجغرافية مرورا بالاستعمار الاستيطاني في إثر الثورة الصناعية، وانتهاء بالاستعمار الاقتصادي والثقافي بل والسياسي في عصر العولمة. (1)

وليس صراعا حضاريا ولا دينيا لأن الحضارات تتحاور و تتكامل، والأديان تلتقي وتنتهي مهما اختلفت الطرق وتباينت عند غاية سامية مشتركة....ولذلك ترفع اليوم الشعارات الزائفة تغطية على حقيقة الصراع ويرفع في نفس الوقت شعار الحوار بين الإسلام والغرب وتكثر الأسئلة وتزداد الاتهامات وتتفاقم في محاولة خبيثة لوصمة بالعنف والإرهاب، وتميرير مقولة الصراع الحضاري وتسويغ شتى للتهجمات التي لا معنى لها. الحقيقة أن الإسلام، الذي برع في التعامل والتفاعل مع كل الحضارات الإنسانية في عصره الأول من فارسية وهندية ومصرية ويونانية لم يأل في ترجمة آثار تلك الحضارات الإسلامية واستيعابها وإنمائها بما أضافه إليها حتى كانت الحضارة الإسلامية العريقة تمد كل أوروبا طيلة سبعة قرون كاملة بالعلم والتقدم والازدهار والتعايش السلمي بما لا نظير له بعد. وفي ذلك فليتنافس المتحضرين وبذلك فلتتباها الحضارات .

ولعل أحسن مثال يساق في الراهن على تعايش الأديان هو "النموذج المصري" فقد عاش المصريون شعبا واحدا يجمعهم تراث مشترك وعادات وتقاليدها واحدة وثقافة مصرية روافدها ومرجعيتها الإسلام والمسيحية.

(1) - عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 19.

فتاريخهم وشخصيتهم الحضارية مزيج من الحضارات الفرعونية والقبطية والإسلامية؛ تلك الحضارات التي صنعت الشخصية المصرية الأصلية.

فذلك المزيج من الحضارات والذي انتهى بالحضارة الإسلامية هو الذي يجمع المصريين اليوم مسلمين ومسيحيين تحت مسمى الإسلام الحضاري الذي يجعل المسيحي المصري غير المسيحي في، أي مكان في العالم خاصة المسيحيين الغربيين حيث تأثروا بمصالحهم الاستعمارية وجبلوا على تاريخهم التصادمي مع الشرق الإسلامي ولذلك فهم ينظرون إلى الإسلام كعدو أما المسيحي المصري فالإسلام بالنسبة إليه جزء من تكوينه الحضاري خاصة الثقافة والتاريخ والتراث والعادات والتقاليد.... إلخ.

ولذلك يخطئ من يتصور أن الصراع الغربي/الإسلامي يعني أن يكون المسيحيون العرب في خندق واحد مع الغرب لكونهم مسيحيين؛ مع العلم أن هذا التصور الخاطئ ما زال يداخل يداخل بعض المسيحيين والمسلمين المنغلقيين على أنفسهم...." (1) .

ومن قبل حمل دانييل نورمان المسيحيين اللاتين تحديدا تبعة التوتير والعداوة والقطيعة الطارئة على علاقات كان يسودها الوئام والتسامح في الأوساط المسيحية الشرقية الإسلامية(2)

وليس دون ذلك إنصاف أحد الأكاديميين الحائزين على جائزة نوبل في الأدب [1921م] في قولة بليغة تعنصر حسرة على رزية انحصار المد الحضاري الإسلامي عن أوروبا وما كان يمثله من جملة تلك القيم الرفيعة والتي تفتقر إليها حضارة الغرب المعاصرة حين اعتبر أن أشأم يوم في تاريخ فرنسا هو معركة بواتييه عندما تراجع العلم العربي والفن العربي والحضارة العربية سنة 732م أمام همجية الفرنجة(3)

(1) - عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 20.

(2) - عابد الجابري، (الإسلام والغرب)، مرجع سابق، ص 22-32

(3) - أنظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983م ص 223.

منذ مهبط الوحي بالآية الكريمة: (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله) (1)

لم يكن هناك أي تطور ملحوظ في منهجيات الحوار بين المسلمين وغيرهم. لا سيما منهم أهل الكتاب ولا طراً تغيير منطقي أو واقعي يذكر على الخريطة الإدراكية التي رسمتها ظروف الشريعة السمة لهم باصطلاحات واقع التتريل آنذاك. من ذلك مثلاً تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر.... وليس الغرض إيعازاً بانقلاب على وضع لغوي مقنن أو دعوة إلى تعديل في مفهومات أرسى الشرع العظيم أساسياتها، بقدر ما هو استنفات إلى ملحظ انعدام مواكبة في فكرة الدعاة ووعيهم، وثقافة المتحاورين لجغرافية العالم الحضارية وشتى التطورات الهائلة التي أحدثت تحولات كبرى في مسارات التفكير الإنساني وأساليب الرؤية والتصوير نجمت عنها ثورات عميقة في مناهج التحليل والتناول والتعبير أدت إلى إنشاء إضراب نوعية من السلوك البشري وطرائق الفهم وسلاسل العلاقات الفردية والاجتماعية والدولية بين الناس بتعاقب الأجيال والمدنيات والحضارات مذاك. فهل واكب الحوار روح العصر؟ وهل ساير طبيعة المرحلة؟ أم ما انفك يراوح مكانة في انغلاق دون أدواته التعبيرية والمفاهيمية الخاصة. أليس المسلم الحديث لا يفتأ يربعه لفظ الشرك وكذا المسيحي المتورع لا يلبث يتسمر ويتخذق حول حرفيات التثليث؟ ويتهم المحاور المسلم بأنه لا يتابع بل ولا يطلع على ما طراً من أساليب على فن الحوار؟ وأنه أحادي الثقافة يجهل ما عند الآخرين وتقتصر معرفته على شؤون دينه هو. وموقفه من غير المسلمين محدد مسبقاً بمعيارى دار الكفر ودار الإيمان؟ فهل يدرك أن أغلب المسيحيين يرفضون بل جلهم يأبى الرمي بالكفر وكثير منهم يسلمون بروايات

(1) - سورة آل عمران، الآية 64.

القرآن الكريم في خلق عيسى عليه السلام خصوصا بعد الإصلاحات التي أدخلها كالفان ولوثر على الكنيسة⁽¹⁾!

وفي المقابل نجد أيضا من جملة الانسدادات التي تعوق حركة الحوار، الحديث الرواسب النمطية عبر قرون طويلة بفعل مؤثرات الاستشراق وبعثات التنصير المضادة وعوامل الصراع الفكري والسياسي وبقايا الإيديولوجية الاستعمارية المتشعبة بالروح الصليبية التي تسيطر متضافرة أو منفردة في لا وعي المسيحي/الغربي على ذهنيته وأحكامه تجاه لوسائل الإعلام الغربية في إطار تشويه الإسلام خاصة بعد أحداث سبتمبر 2001م.⁽²⁾

في مقابلة مع الدكتور حنا كلداني، مستشار المجمع البابوي للحوار مع الأديان على هامش انعقاد ندوة "ثقافة الحوار في عصر العولمة" بكلية الدعوة الإسلامية بليبيا، إذ يعتز وهو المسيحي العقيدة بانتمائه إلى النسيج الثقافي العربي وإلى الحضارة الإسلامية، يؤكد على أن الحوار الإسلامي المسيحي ليس جديدا بل هو عريق في التاريخ. ولا أدل عليه من الأدبيات العربية والإسلامية الكلاسيكية التي تحدثنا عن الحوار المشهور بين البطريرك طيموثاوس والخليفة المهدي وكذلك الحوار الشهير بين الراهب الطبراني وأمير القدس في القرن العاشر، كمثال. ثم يردف قائلا: " فنحن نملك إذن تراثا غنيا من التواصل والتحاوور واليوم تواجهنا ثقافة طارئة يطلق عليها ثقافة العولمة بهيمنة أمريكية⁽³⁾ والعولمة منهج اقتصاداني بحث تحركه افتراضية رأس المال بهدف تحقيق التراكم وقوته. وتسخر لهذا الغرض ضروب المعرفة والثقافة في العالم. وما الهيمنة إلا تحويل القيم إلى معايير

(1) - عمر لطفي العالم، مقال: "نحن والحوار" أسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796، بتاريخ 20 محرم 1370هـ - طرابلس، ص 10.

(2) - المرجع نفسه، ص 10.

(3) - محمد جحا، حوار مع د.حنا كلداني، الصحيفة نفسها، مرجع سبق ذكره، ص 7.

كونية. وإذا كانت أمريكا هي المستحوذة والمتربعة على القطبية الأحادية فالخشية من أن تترادف العولمة بالأمركة حتما!!.

ويستأنف مستشار الفاتيكان للحوار مع الأديان قوله: إذا كانت العولمة بعيدة عن روح الدين فهي حركة متوحشة ورأسمال متوحش.... علينا كمسلمين ومسيحيين أن نوحّد خطابنا وموقفنا منها وعلى وسائل الإعلام أن تقدم باستمرار نظرة إيجابية نحو الآخر من الجانبين أي أن تقدم صورة الآخر كما هي وخاصة الجانب الإيجابي وألا تتحدث نيابة عن "الآخر". كما انتقد قنوات فضائية عربية تمتلكها شركات رأسمالية تجارية لا علاقة لها بالمسيح والمسيحية قدمت صورة مشوهة وغير حقيقية عن الإسلام والمسلمين؛ على حين عرضت محطة تابعة للفاتيكان برامج معتبرة عن الإسلام كان لها أثر إيجابي في الجمهور المتلقي⁽¹⁾

وبهذا يتجلى بشهادات ذوي الاختصاص واليقين الديني والتاريخ بعد ذلك ظهير، أن دعاة العولمة الملغزة، لما وجدوا المقاومة الشديدة ضدها من قبل الدول التي عرت عن أهدافها الابتزازية، عمدوا إلى تفسير هذه المقاومة في أمريكا ثم في أوروبا على أنها وليدة صراع الحضارات في مصادرة كلية للحوار. والتأويل الأشنع قولهم إن الحضارة الشرقية لما كانت متخلفة فهي ترفض الحضارة الغربية المتطورة وأن العولمة مصدر سعادة الأمم حين تكون تحت سيطرة الجنس الأبيض. وبهذه الخدعة يتبارون في إظهار العولمة بلبوس أخاذ ليتحدثوا عن مزعوم صراع الحضارات تعمية وتضليلا عن الدوافع الاقتصادية والاستغلالية المتستر عليها خدمة لترويج المنتجات الأمريكية في أسواقنا⁽²⁾

فهي في التحليل الأخير دعوى باطلة أريد بها باطل؛ مع أنها ليست حديثة عهد بما دعا إليه هنتنغتون كما أكده السياسي الاقتصادي الأمريكي ليندون لاروش بقوله: "إن

(1) - محمد جحا، حوار مع د.حنا كلداني، مرجع سابق، ص7.

(2) - فوزي فاضل الززفاف، مقال: "العولمة ودعوة صراع الحضارات"، أسبوعية الدعوة الإسلامية، ص9.

الفلسفة الفاشية لنظرية صراع الحضارات ليست جديدة ولم تأت مع نشر مقال هنتنغتون حول صراع الحضارات في التسعينيات بل تعود إلى الخمسينيات وبمسميات مختلفة⁽¹⁾ والمستخلص أن الحوار العلمي البناء بعيد عن تفاهات الساسة في الغرب وليس من صلاحياتهم بل هو من اختصاص العلماء وفي تعليل ذلك يقول الشيخ محمود عاشور وكيل الأزهر الشريف في رده على هجوم وزير داخلية ألمانيا على الإسلام "مهمة رجل السياسة: أن يصنع قرارا. وصناعة القرار تقوم على المنفعة التي تعود عليه وعلى بلده أما تقييم الحضارات والأديان فيحتاج إلى أدوات ورجال ومقومات الرجال العلم والمعرفة والعقل.... فإذا جاء رجل السياسة ليقوم حضارة من الحضارات يكون قد فارق اختصاصه وجانب مهمته...." (2) .

فما أحوج الحوار الموضوعي الرصين إلى الثقافة ومعرفة الآخرين وحد أدنى من التوافق أو فلنقل لكي يسير الحوار سيره الطبيعي المثمر دونما إكراه أو حيف أو هيمنة لابد من تحقيق التكافؤ بين المتحاورين لا سيما في موازين القوى . (3)

إن العلاقة بين العرب والمسلمين و"الأخر/الغربي" قد اتخذت اليوم بعدا دوليا خطيرا خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، حيث تفاقمت دعوى المركزية الغربية التي تستند في الأساس إلى النظرية العصرية التي طالما شكلت إطارا شاملا لرؤية "الذات"

(1) - عبد العاطي محمد عبد الدليل، مقال "صراع الحضارات" دعوى باطلّة أريد بها باطل !! صحيفة الدعوة الإسلامية عدد788، بتاريخ 6 شهر النوار 1370، ليبيا، ص 12.

(2) - انظر فريد إبراهيم، مقال: "وزير داخلية ألمانيا بحكم على الإسلام بدون فهم" الجمهورية الأسبوعي مصر عدد الخميس 7 مارس 2002م، ص 11.

(3) - ابراهيم المسيري، صاحب الموسوعة الشهيرة عن اسرائيل والصهيونية، في لقاء خاص بقناة أبو ظبي، في ماي 2002.

والحضارة والسلوك⁽¹⁾. بحيث إن الغرب كما يلاحظ روجيه غارودي أنه مباح له تحديد مكانة الآخرين والحكم عليهم لصالح تاريخه وغاياته وقيمه⁽²⁾.

الأمر الذي استتبع أن يتعامل الغرب بمنطق النفي مع الحضارات الأخرى ولم يكن من قيمه أن يعمل من أجل استنهاضها أو الاعتراف بها بدءاً بالجحود الإجرامي القاتل للشعوب الأصلية من الهنود في الأمريكتين الشمالية والجنوبية والتي ما فتئت تطالب بالاعتراف التاريخي بحضاراتها ولا تنفك تعترض بشدة على استعمال مصطلح "اكتشاف" القارة الجديدة وعلى الاحتفالات التي تقام بهذه المناسبة. وهم يعتقدون أن الذي حصل مع كولومبس سنة 1492م ليس اكتشافاً بل هو تدمير مروّع لأمة وحضارة ويسانداهم في هذا الموقف كثير من المفكرين والأدباء في تلك الدول⁽³⁾.

ومهدد آخر لا يقل خطورة: هو ما يمليه الشعاع السري: [إذا لم تأكل تؤكل] الذي اتخذته مؤتمر الحيتان الكبيرة للشركات العملاقة الخمسمائة. وهل يعقل تحاور بخلفية افتراضية تسخر المعرفة والحكام والأجهزة والجامعات والعلماء ومراكز البحث والإعلام من أجل تحقيق تراكم المال والتبشير بالهيمنة العولمية الجديدة⁽⁴⁾.

بيد أنه ينبغي التمييز في البحث عن جذور العداء الحائل دون الحوار الإسلامي الغربي بين موقف لأوروبا وموقف لأمريكا في تفكيك تاريخي وسياسي ضروري لتكثيرة الغرب استجلاء لحقيقة المواقف. ولعل أحد الخبراء الفرنسيين بتاريخ العلاقات العربية الغربية وهو " فرنسيس لامون " الذي يرأس منذ 22 سنة "منظمة الإسلام والغرب" في

(1) -ابراهيم المسيري، الحياة (لندن)، العدد 11508، الأحد 21 أغسطس 1994م.

(2) - ابراهيم المسيري، الإسلام دين المستقبل، ترجمة عبد المجيد بارودي، دار الإيمان، بيروت، 1983م، بيروت لبنان ص.175.

(3) - زكي الميلاد، مقال "صدام الحضارات أم حوارها؟"، المنهاج العدد 11 خريف 1419هـ / 1998م بيروت ص، 125.

(4) - علي حسين الجابري، مقال: "ميراث السعادة الآفلة... وعبودية العصر التقني"، صحيفة الدعوة الإسلامية، مرجع سابق، ص7.

فرنسا، أقر على تفسير الفوارق وتعليلها، حين يعتبر أن مقاربة أوروبا للعالم الإسلامي عموماً قائمة لدواعٍ كثيرة على ثنائية المصالح المشتركة وتبادل المعرفة.

ولذلك لم تكن ردود الفعل في العواصم الأوروبية بتلك الضرارة العدائية التي أضرمتها تداعيات أحداث 11 أيلول 2001م بتحريش من مجموعات الضغط وفرق التأثير في أمريكا. وذلك لأن الولايات المتحدة الأمريكية تعتمد في علاقاتها مع العالم الإسلامي ومع غيره أيضاً على مصالحها هي فقط. فهي إذ تقيم كل تعاملها مع الآخرين بناء على المصالح لا تملك نفس الأسس التاريخية ولا نفس التوجه الأوروبي الذي حدا مرة بالجنرال ديغول إلى القول في أواخر حياته "بأن الإسلام يملك أن يعلم الغرب الكثير" وهي مقولة هامة للغاية لطالما أخفيت! وهأنذا أعلنها اليوم من جديد بقوة⁽¹⁾.

وفي رده على سؤال متعلق بمستقبل العلاقات بين الشرق والغرب يبدي تفاؤلاً في استشراف علاقات تكاملية مبنية على أساس الاقتصاد لأن أخلاقيات الإسلام الاقتصادية لا تجعله يقوم على محضية الربح و الإسترباح- بل الذي يميزها أنها تتغيب الإنسان أكثر . وفي هذا التصور الإنساني الرفيع أكثر من مجال مخصب لتضميد الجراح وأبلغ ضمانة لتكميل وتطوير الروابط بين الإسلام والغرب⁽²⁾.

وهناك بالتأكيد مهددات أخرى تفصيلية للحوار الجدي ليس ههنا مضربها وقد تشكل موضوعاً للمناقشات الثرية الهادفة .

إن النظر إلى جملة من الرواسب والمعطيات الجديدة لكوكبنا لا بد أن تكون مغايرة لمناهج التآزم العالمي وعلى نقيض تام لتشاؤمية ذوي التنبوءات الكاذبة والموهمين بالصدم الحضاري وفرية الصراع الحتمي إذ الحضارات لا تتصارع بل تتكامل كما يؤكد

(1)- راجع فضائية المنار بتاريخ 2002/05/30 م مقابلة مع فرنسيس لامون حول العلاقة بين الغرب والعرب بعد 11

أيلول .

(2)- نفس المرجع.

ذلك المطران باخوميوس، لأن الأديان تسعى إلى إسعاد الإنسان⁽¹⁾. لكن قبل أن نعرض لقراءة مثقفة بالمدلول العربي الأصيل للثقافة، يستوقفنا تأمل عميق في مسألة ما إذا كان الصراع يصح فيه وصف الحضاري؟ لأن الصراع في الواقع المتصارعين وهم حملة بقايا حضارة ماضية ودعاة أو صناع حضارة قائمة أي بين محافظين ومعاصرين مع شيء من التحفظ على الاصطلاحين. فمصعب الصراع على النظرة الطارئة للقيم في ظل مستجدات الواقع و الدوافع المتطورة؟

وينهض السؤال: لماذا الصراع؟ فإذا كانت الحضارة جملة قيم إنسانية عليا تاريخا ومنجزات فكيف يتأتى حضاريا إلغاء قيم إنسانية عليا لإحلال قيم إنسانية عليا أخرى؟ هل غاية الحضارة هدم أم بناء؟ هل من التحضر الصراع و التنازع؟ أم التواصل و التآلف والتعارف والتكامل تحقيقا لمزيد من القيم الإنسانية العالمية؟ هل في العنصرية حضارة؟ هل الحروب وإن أطلق عليها وصف النظيفة والجراحية سمة في التحضر أم هي نقيضه الإستتصالي والمدمر الأول للوجود؟

وإذا عدنا إلى مشروع قراءة ما بعد حداثة باعتبار الحداثة مفهوما مفخخا إذ يفهم غالبا في الغرب ويستخدم من أجل تسفيه الثقافات والأفكار "التقليدية" أو العتيقة البالية أو "البدائية"⁽²⁾.

وفي مجال تصحيح المفاهيم تجدر الإشارة إلى ملاحظة محمد أركون لوجهتها في رفض إقامة التضاد بين الإسلام/ والغرب هكذا لأن الإسلام دين، أما الغرب فهو يدل على فضاء جيو- سياسي وثقافي محدد.⁽³⁾

(1) - انظر: مجلة الدعوة الإسلامية، العدد 786. الأربعاء 23 أي النار 1370 ور، ص 5.

(2) - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح ط.2. دار الساقى. بيروت، لبنان، 1995م ص 65.

(3) - المرجع نفسه، ص 26-27.

وإذا تفادينا الإجماع "السطحي" على التسامح والتفاهم من قبيل ما توصل إليه منتدى الحوار الأوروبي الإسلامي المنعقد في استنبول في بيانه الختامي دون التمكن من تجسيد الحوار في صيغة مؤسساتية وحتى لا تخوض بدورنا في أدبيات حوارية فوق تخوم أكاديمية متخصصة كالشأن في المؤتمرات والندوات التي تظل حبيسة الإطار النظري والمجاملات وربما أحيانا أفضت إلى الإعلان عن وجوخ الشبه والتطابق دونما نزول إلى أعماق الشارع أو جنوح إلى واقع الناس مما يجعلها عمليا عديمة الجدوى. وإلا فما هي الوظيفة المرتجاة من حوار لا يشدد على ضرورة توجيه المضامين الحوارية إلى الاهتمام بالموضوعات التي تشغل الإنسانية وتؤرق ضميرها وإلى حلول وتسويات مستلزمة من روح الأديان والحضارات والثقافات بحث يستهدف الحوار في المقام الأول دعم حقوق الشعوب في تقرير مصيرها والدفاع عن أراضيها ومقدساتها ومناهضة ونظام العولمة القهرية وأن يكون عاملا فعالا في التوعية بأهمية القضايا الإنمائية والتحريرية ونشر قيم العدل والمساواة والتعايش السلمي بين شعوب العالم⁽¹⁾.

وبذلك يكون الحوار العلمي التربة بوصف الناقد الفرنسي الشهير رولان بارت بأنه من أعمال التضامن التاريخي .

بهذه الحوصلة فإنه يحدونا أمل وطيد، ما التزمت الأطراف المتحاورة بأدبيات الحوار الحضاري والديني الجاد وقواعده التواصلية الفعلية، في انبثاق فجر جديد واعد بالتعايش السلمي بين الأديان في مستهل الألفية الثالثة.

(1) - عن بيان الندوة الدولية المنعقدة في دمشق من 18 إلى 20 ماي 2002م، بعنوان: "الحوار بين الحضارات من أجل التعايش" تحت إشراف منظمة الإيسيسكو وبالتعاون مع وزارة التربية السورية .

فَالْقَلْبُ

الفصل الثالث

إرهاصات فلسفة " النحن " في

الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

المبحث الأول : النهضة الفلسفية والتيار الإسلامي الإصلاحى النهضوى

المبحث الثانى : ظهور فكرة " النحن " كبديل " لنا " .

المبحث الثالث : فكرة " النحن " ومحاولة استيعاب حضارة " الآخر " .

المبحث الأول: النهضة الفلسفية والتيار الإسلامي الإصلاحى النهضوى

يمكن الإشارة إلى المشاريع النهضوية في العمل وفي الفكر، حيث يمكن اعتبار مشروع **محمد علي** أول مشروع نهضوي، تمثل المشروع في إنشاء جيش حديث من حيث التدريب والسلاح، بالاستعانة بخبراء أجانب وإنشاء مدارس عسكرية، وفي محاولة وضع قاعدة علمية واقتصادية له، من إنشاء مصانع حديثة، وتطوير الزراعة وإدخال مزارع حديثة بعد إلغاء نظام الالتزام، مع سيطرة على الإنتاج الزراعي لخدمة الدولة وركز **محمد علي** في سياسته الاقتصادية على تأسيس صناعة حديثة مع تطوير بعض الحرف القديمة لإنتاج سلع أساسية، واحتكار الدولة للتجارة، إلى إنشاء مدارس حديثة لكافة المستويات وترك المدارس التراثية لحالها، إلى إرسال بعثات عسكرية ومدنية، هذا مع توسعه إلى بلاد عربية أخرى وبخاصة سوريا.

وكان **محمد علي** يشعر بخطر الأطماع الأوروبية وكتب إلى السلطان 1827 يدعو إلى ضرورة تجديد السلطنة على قواعد الدين الإسلامي الحنيف مع الاعتماد الكامل على العلوم و التقنية العصرية وتقوية موارد السلطة ولكن طموحه، وربما اندفاعه في التجديد أدى به إلى أن اصطدم بالسلطان، الذي بدأ المشروع النهضوي للدولة العثمانية فتدخل الآخر/الغربي ليضع حدا لحركته ابتداء، ثم ليحصر سلطته في مصر، وليضرب مشاريعه الاقتصادية بتطبيق معاهدة 1841⁽¹⁾

وكان **رافع الطهطاوي** الذي رافق أول البعثات إلى فرنسا يمثل محاولة التعريف بالثقافة والمؤسسات الفرنسية، وأراد أن يبني الفكر بما رآه في فرنسا وهو اتجاه أسلم من اتجاهات البعض بعده.

(1) - مسعود ضاهر، النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات و اختلاف النتائج ، سلسلة المعرفة

252، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999، ص 19 وما بعدها.

واهتم محمد علي بالطباعة لنشر العلم والثقافة، وأسس مطبعة بولاق لتلعب دورا أساسيا في نشر الكتب بالعربية والتركية، بالإضافة إلى ترجمات أخرى عن الفرنسية والانكليزية.

كان مشروع محمد علي أكثر نخبوية، كما ينتظر إليه، ومع أنه بدأ بتعاون الشعب ممثلا بالعلماء، إلا أنه تخلى عن هذا الاتجاه. وكان مشروع تحديث شامل تناول الجيش والأسطول إلى إقامة صناعات حديثة، وإصلاح زراعي، إلى تعليم وثقافة حديثين جاء بنموذج غربي بعيد عن التراث. كان انتهاء هذا المشروع النهضوي نتيجة التدخل الغربي ليكون مؤشرا على أن أي مشروع نهضوي لا يتوقف أو يتعثر بعقبات من الداخل، بل نتيجة لمقاومة القوى الخارجية الغربية.

بدأت الاتجاهات النهضوية في الفكر العربي منذ الثالث الأخير للقرن التاسع عشر وتمثلت في حركات إسلامية وإصلاحية .

ويمكن الإشارة - قبل ذلك- إلى الدعوة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية قبل حوالي قرن وقد دعت إلى تنقية الإسلام من الرواسب والخرافات والعودة إلى الإسلام الأول في نقائه، ممثلة حركة داخلية كان لها أثرها في الحركة السلفية .

وترد الإشارة إلى حركات إسلامية أخرى مماثلة مثل حركة محمد ابن علي السنوسي (1778-1859) في الغرب، وحركة محمد بن أحمد المهدي (1843/1885) في السودان، إضافة إلى مجددين في الفترة نفسها. وكلها تشعر بالحاجة إلى الإصلاح الفكري وإلى التجديد الفقهي⁽¹⁾ أما الحركة الإصلاحية الإسلامية في المركز فكانت من بلاد غزاها الغرب، وتمثلت في وجهتين، سياسية أقرب للثورية، تحذر من

(1)- طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر ، في المسألة الإسلامية المعاصرة دار الشروق، بيروت، لبنان، 1996، ص20.

خطر الغرب وأطماعه، وتدعو إلى التحرر من هيمنته، وإلى التعاون الإسلامي، وقد مثلها جمال الدين الأفغاني.

ووجهة أخرى، مثلها محمد عبده، تدعو إلى الإجتهد ونبذ التقليد وإلى عرض الإسلام بما يلائم العصر، وإلى التركيز على تجديد التربية الإسلامية، وإلى إصلاح العربية وتطويعها لأنواع الكتابة. ورافق ذلك نبذة وطنية تتمثل في حب الوطن الذي تتحقق فيه الحقوق وتتوفر الحرية .

ومع هيمنة الغرب على البلاد العربية، اتجه التيار لمحافظة أكثر نتيجة الخوف على الهوية كما تمثل ذلك في رشيد رضا، الذي صار أكثر اتصالاً بفكر ابن تيمية وأقرب إلى التوجه السلفي. كما كان رشيد رضا أكثر اتصالاً بالسياسة العملية .

وكان من أثر الاستبداد السلطاني، وتعالى النبوة التركيبية أن اتخذ الاتجاه الإصلاحية الذي أكد أساساً على العربية، وجهة الدعوة إلى خلافة عربية وإلى تقديم صورة للشورى توازي الوجهة البرلمانية لإصلاح المجتمع، كما تمثل عند الكواكبي وغيره .

وإذا كان عبد الرحمان الكواكبي يؤشر للفكرة العربية ويدعو للتعاون والوحدة بين العرب دون نظر إلى طائفة أو مذهب، فإن الوعي العربي ظهر في تلك الفترة بوضوح نتيجة الأخطار الخارجية والتخلف الداخلي، وانتشار الأفكار الغربية الحديثة وبخاصة فكر الثورة الفرنسية، وقيام الحركات القومية في الدولة العثمانية وظهور القومية التركيبية والوعي الذي تمثل في تأكيد العربية رابطة (في وجه الطائفية والمذهبية)، والذي يدعو إلى تحديث الدولة وإلى الإصلاح، وإعطاء العرب حقوقهم ودورهم في الدولة، وإلى احترام العربية لغة القرآن في وجه التتريك. (1)

(1) - طارق البشري، الملامح العامة للفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 20-21.

وجاء التأكيد، لدى عدد من المفكرين، على العربية لغة وثقافة رابطة مشتركة وعلى وجود هوية واحد ومصالحة مشتركة، كما تمثل في المؤتمر العربي الأول 1913.

وكان عجز الدولة العثمانية عن حماية بعض البلاد العربية من الغزو الغربي (الجزائر ليبيا)، ثم دخول الدولة الحرب العالمية الأولى، إضافة إلى الإصرار على التتريك، وراء التقاء حملة الفكرة العربية في المشرق على الاستقلال .

مثلت الثورة العربية (1916) بأهدافها التقاء ممثلي الجمعيات العربية وحملة الفكرة العربية في المشرق مع الشريف حسين، وحملت مشروعاً نهضوياً يهدف أساساً إلى استقلال العرب في المشرق ووحدتهم. ويلاحظ أنها اتسمت بالنهضة العربية، وكانت وجهتها عربية إسلامية، فهي ترى أن صلاح العرب بنهضتهم وفي ذلك نهضة الإسلام.

وهي تؤكد وحدة العرب والمساواة بينهم، وتحاول أن تحيي الخلافة العربية. وإذا كانت فترة حكم الملك فيصل في سوريا امتداد لها، فإن هذه شهدت تأكيد فكرة الأمة العربية ووحدتها، والعمل على تعريب مؤسسات الدولة، والاتجاه إلى النظام البرلماني.

إن ظاهرة النهضة الفلسفية العربية ظاهرة ترتبط بطريقة أو بأخرى بالظاهرة الاستعمارية في البلدان العربية والإسلامية وهي ظاهرة لها انعكاساتها السلبية على هذه الشعوب ولكنها إنطلاقاً من تلك السلبيات تولد الإيجابيات فيها لأن الضمائر الحية في الأمة العربية والإسلامية لا يهدأ لها بال حتى تعيد للعالم العربي والإسلامي مجده السياسي والاجتماعي والثقافي والإقتصادي والعسكري على حد سواء .

ولعل أهم ما ولدته هذه الظاهرة تلك النهضة الإصلاحية التي قام بها مصلحون كبار في العالم العربي والإسلامي ونظراً لأن المجال لا يتسع لذكرهم جميعاً نقتصر على ذكر بعض النماذج فقط:

1- الإمام أبو الأعلى المودودي (1903-1979) :

واحد من عمالقة الفكر الإسلامي المعاصر وأبو الحركات الإسلامية المعاصرة ولد سنة 1903 بمدينة أونك باد بولاية حيدر أباد في الجنوب الهندي. ووالده أحمد حسين كان تقيا عاكفا على تربية ابنه أبي الأعلى، فحفظه القرآن والفقهاء والسيرة النبوية، توفي والده وعمره 14 سنة، وترك العائلة في فقر مما اضطر الإمام للعمل، فاشتغل بالصحافة وخاصة في جريدتي "المدنية وتاج"، ثم انتقل إلى جريدة "المسلم". (1)

كما تولى الأستاذ المودودي إدارة مجلة "ترجمان الإسلام" عام 1933 وكان يديرها بنفسه ولوحده، وعن طريقها نشر أفكاره في شبه القارة الهندية أين كان الصراع بين الديانة الإسلامية والهندوسية .

يقوم فكره الفلسفي على نقطتين رئيسيتين هما:

1- هدم الجاهلية وكشفها من خلال استقراء واسع لتاريخ البشرية.

2- بناء الإسلام في النفوس بالحجة والدليل القاطع من القرآن والسنة.

انتقل المودودي من الدعوة النظرية إلى التكوين المنظم، فقد قام سنة 1941 بتأسيس الجماعة الإسلامية وذلك قبل انفصال باكستان، حيث كان يطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية فتعرض للمضايقات ومحاولة اغتيال عدة مرات .

وحياة المودودي كانت كلها جهادا في سبيل الله والوطن، وكان له الأثر الكبير والدور الرائد الرئيس في انفصال باكستان عن الهند وإنشاء الدولة الباكستانية الإسلامية المستقلة القائمة بذاتها. (2)

(1)- عبد المجيد عمران، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، الطبعة الأولى، منشورات الحبر، الجزائر

2008، ص 132.

(2)- المرجع نفسه، ص 133 وما بعدها.

إن الإسلام في نظر أبو الأعلى المودودي أسلوب تفكير ومنهاج محدد وأسلوب عمل والتفاعل البنائي الذي ينتج عن طريق الفكر ومنهاج العمل هو الدين الإسلامي وهو المجتمع الإسلامي أيضا.

إن التفكير المنهجي في نظره هو الطريقة الوحيدة لحل المشاكل الاجتماعية والسياسية والدفاع عن الهوية. والقصد الروحي أو الهدف الأخلاقي هو الذي يحدد الأسس والقواعد التي تقوم عليها علاقات المجتمع وروابطه، وهو المرجع الحقيقي في كيفية استخدام ما سخر الله للإنسان كي يخدم غايته وهدفه. وهو "القصد الروحي"، هو الحكم العادل في القوانين التي يجب اتباعها داخل المجتمع الإسلامي فيما يخص تنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم، سواء في السلم أو في الحرب وسواء كانت الأهداف مشتركة أو مختلفة واكتساب العلوم والثقافة والفنون كي لا يحيد الإنسان عن غايته فيما يخص العلاقات الخارجية بل يمكن أن تستفيد منه أعضاء الإنسانية الجهلاء طوعا أو كرها بدافع شعوري أو لاشعوري، لأن هدفهم من حيث الفطرة واحد .

إذ يقول الإمام المودودي:

"إن هذه النظرية هي التي تحقق وحدة تامة، وانسجاما منقطع النظير بين كافة مجالات الحياة والعمل؛ من المسجد إلى ميدان القتال، ومن أدق تفاصيل الغسل والطهارة... إلى أعظم أمور العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدولية، ومن مكاتب التعليم الأولي إلى آخر التجارب العلمية ومنجزات القوانين الطبيعية واكتشافاتها ويربط بين أجزاء هذه الوحدة... نظام هادف وترتيب ذو مغزى، مثله في ذلك مثل آلة التي تربط أجزاءها بطريقة معينة بحيث تأتي من حركتها واشتغالها حركة واحدة... (1)

(1) - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 239 .

هل يملك الإنسان من الوسائل ما يقدر به على أن يصنع له ديناً بنفسه؟
يرى أبو الأعلى المودودي بأن الوسائل التي يملكها الإنسان والتي تمكنه من خلالها استتباط منهاج حياته هي:

الهوى والعقل والتجربة أو المشاهدة وأخيراً السجل التاريخي للتجارب الماضية.
أ- الهوى: فإنها (الأهواء) وإن كانت الدافع القوي للعمل في الإنسان، لا تستحق أن تكون هادية للبشر لما في طبيعتها من دواعي الضعف، ويصف المودودي ذلك قائلاً: "إن الأهواء قد أضلت العقل والعلم في كثير من الأحيان. فكيف ينتظر منها أن تتولى الهداية بوحدها ومنفردة، ومهما كبحت من جماح فطرتها.... فلن تأتي إلا بحكم... خارج عن طريق الصواب، إذ فوضت إليها مقاليد الحكم، لأن الميول والرغبات التي توجد في طبيعتها تبعدها عن الصواب وهذا ضعف طبيعي كان في الهوى... (1)

ب- العقل: فالعقل له أهمية كبرى عند البشرية، وهو من أعظم القوى البشرية التي تدفع الإنسان إلى العمل، ولكن المشكلة التي يطرحها المودودي:
- هل أن العقل هو الذي تناط به مهمة وضع الدين أو إيجاده؟
- وهل تكون من عقول أبناء عصرنا أو يمثلون عقل الدين سبقونا، أم عقل الدين سيأتون بعدنا؟

- وحتى لو سلمنا بذلك، فهل العقل جدير بأن يتولى هذه المهمة ويعتمد عليه في وضع الدين المطلوب؟

ج- العلم: وهو الذي يحصل بالمشاهدة والتجارب ويرى فيه المودودي بغض النظر عن الحدود الضيقة التي أحاطت به وتوسع أفقه والذي له معرفة... ولا يمكنه إلا الاعتراف بأنه لا سبيل لهذا العلم لاستكشاف سير "المسائل النهائية" واستجلاء حقيقتها أما الإجابة التي يجيب بها الإمام المودودي حول علاقة العلم بالدين فكثيرة أهمها: الشرط

(1) - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 26.

الأول: أن يحصل العلم بجميع القوانين الفطرية التي يعيش بها الإنسان. الشرط الثاني أن تكمل العلوم التي لها صلة بالإنسان نفسها. وثالث الشرط: أن تجمع معلومات هاذين النوعين من العلوم، أي علوم الكون والعلوم التي تتعلق بحياة الإنسان، ويقوم بجمعها عقل فذ وعبقري، حتى يمكنه أن يعين القيم الخلقية وأصول المدنية ويحدد الحدود التي تحفظ الإنسان من العدول عن الصراط السوي، ومن الواضح أن هذه الشروط لم تتحقق بعد ولا يرجى أن تتحقق في المستقبل.

د- السجل التاريخي للتجارب الإنسانية: يرى المودودي أن هذا أيضا لا يكفي للقيام بمهمة وضع الدين. والسؤال الذي يطرحه المودودي هو:

- هل انتقل هذا السجل من الماضي إلى الحاضر محافظا على صحته ومحتفضا بدقيقته؟

- وأي ذهن هذا الذي يمثل الإنسانية في أداء مهمة وضع الدين، مستعينا في ذلك بالسجل التاريخي؟ أيكون ذلك ذهن هجيل؟ أم ذهن ماركس؟ أم ذهن إزواد أسبنغلر؟

- وهل السجل التاريخي الذي يعد المواد اللازمة لوضع ذلك الدين؟

- هل يحدد بشيء من حدود اليوم أو الشهر أو السنة في الماضي أو في الحاضر أوفي المستقبل أم لا؟ (1)

وتبقى أسئلة المفكر والفيلسوف الإصلاحى الهندي أبو الأعلى سارية في عقولنا في الوقت الراهن عسى أن نجد بها طريقا إلى بناء نظريات فلسفية عربية معاصرة تقودنا إلى المساهمة الفعالة في بناء الحضارة الإنسانية المعاصرة.

(1)- أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص 27- 28.

2- جمال الدين الأفغاني (1839-1897م):

إن جمال الدين الأفغاني، هذا الرجل الذي غلب على نشاطه الاهتمام بالوضع السياسي الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي، من هذا المنطلق فإن الاهتمام الفكري في العالم العربي الإسلامي في بدايته كان استجابة لتحدي الغرب، هذا التحدي الذي تمثل في السيطرة عن طريق الاستعمار على الأوضاع الاقتصادية، والثقافية، والسياسية في العالم الإسلامي، فالخلل الداخلي في المجال الثقافي والسياسي أدى إلى التفكير في تجاوزه للقضاء عليه، سواء عن طريق النشاط السياسي، أو عن طريق النشاط الثقافي، وإن كانا في الحقيقة متلازمين.

لقد كان الاستبداد الاستعماري الكلي بالمجتمع الإسلامي أول ما شكل الخطر على هذا المجتمع، وهو الأمر الذي تظن إليه جمال الدين الأفغاني، ومن أجل ذلك كتب رسالته المشهورة " الرد على الدهريين"، وكان الغرض الأساسي منها هو الكشف عن التناقضات العقلية والمنطقية التي تنطوي عليها النظرية النيشيرية⁽¹⁾

إن هذه الرسالة كتبت في ظروف اجتماعية وسياسية عسيرة، فهي رسالة تمثل الاستجابة لتحدي الغرب، أو هي رد فعل في المقاومة، وليست في إبداع فلسفة جديدة، فقد كانت رسالة دفاعية قوية تعبر عن:

" موقف وطني قوي ينشد التميز من الغرب الهاجم بعمله وبقوته"⁽²⁾

لكنها لم تقدم منهجا لتغيير أوضاع المجتمع الإسلامي من أساسه، فكانت ردا على تحدي فحسب.

(1)- ألف جمال الدين الأفغاني هذه الرسالة باللغة الفارسية، وتولى نقلها إلى العربية محمد عبده، بمساعدة عارف افندي

أبي تراب الأفغاني تابع جمال الدين الخاص، وطبعت الرسالة في بيروت سنة 1303 هـ.

(2)- لفظ النيشيرية مأخوذ من الأصل الإنجليزي (Nature)، وهو ما يعبر عنه إصطلاحا بالتطويرية الدروانية نسبة لصاحب النظرية " دروين"

يذهب زكي نجيب محمود إلى القول بأن جمال الدين الأفغاني كان يحتكم إلى العقل في مسألة علمية بغير العلم، وهذا ما جعله يظن أن حجته عقلية، لكن حكم زكي نجيب محمود هذا أراه صادرا عن أمق، يخلط بين موقف الرجل من الآراء الإلحادية الأوربية والعلم الأوروبي الحديث الذي يتأسس على آراء فلسفية وعلمية عربية إسلامية، مثل ما نجد عندهم من فلسفة وعلوم مأخوذة عن أبي علي بن سينا ، ومحمد بن موسى الخوارزمي و ابن النفيس، وجابر بن حيان، وأبي الوليد بن رشد، وعبد الرحمان بن خلدون وغيرهم فجمال الدين الأفغاني أراه موقفا رافضا للإلحاد والمنهج الأرسطي فقد أدرك:

"بحدسه الصادق وبصيغة غامضة، أو غير مفصلة، أن هذا الفكر الدخيل على العقلية الإسلامية هو الذي أدى إلى عمقها وجمودها، فإن العلم المتحجر الذي كان يجده علماء الكلام وأهل الجدل من المسلمين هو العلم الذي ارتضى منطق أرسطو منهاجا(1).

فجمال الدين الأفغاني إذن هو رد فعل عنيف ورافض لفلسفة" تشارلس روبرت درويين" (1809 Charles Darwin م-1882م) صاحب كتاب" أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة في الصراع من أجل الحياة" وهو الكتاب الذي أقام فيه القضايا الأساسية لنظرية التطور، والتي تتلخص في أن العوامل الرئيسية في تطور الكائنات الحية هي التحول، والوراثة، والانتقاء الطبيعي في الظروف الطبيعية والاصطناعي في الظروف المحلية، وأن البقاء بين الكائنات الحية هو للأصلح وحده الذي يتكاثر، ويبقى في عملية الصراع من أجل البقاء، وأن الانتقاء الطبيعي يحسن بصورة

(1) - عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث، سلسلة إقرأ العدد 68، دار المعارف، مصر، ط2 بدون تاريخ.

مستمرة بنيان ووظائف الكائنات المتعضية، وهو السبب في تكيفها المستمر في الظروف البيئية الخارجية⁽¹⁾

لقد أدرك جمال الدين الأفغاني مادية النظرة العامة والكلية ل: " دروين " وإلحاده، وهو بالذات ما جسده رسالة الرد على الدهريين، والتي تخص الرد على حركة أحمد خان في الهند التي انتهت إلى إشاعة الإلحاد بين مسلمي هذا البلد، أما موقف جمال الدين الأفغاني من العلم، ومن أدواته، وطرائق عمله، فكان من: " أوائل الدعاة إلى اقتباس هذا العلم وتطبيق الفنون العلمية التي ترتبط به"⁽²⁾

لقد وصف جمال الدين الأفغاني دعاة الداروينية في العالم الإسلامي بأنهم قوم يخونون أوطانهم، ويحبون إلى الناس التحلل من شرائع دينهم الذي ليس بينه وبين العلم عداً أو شبه عداً، لكي يسهل على نفوسهم قبول حكم الأجنبي، محاولين في كل ذلك التغافل على حقيقة الإسلام والمسلمين الذين استجابوا إلى الدعوة القرآنية القائمة على استعمال العقل، فأسهلوا في العمل على نهضة العلوم عندما استعملوا المنهج الاستقرائي المتأسس على الملاحظة والتجربة والاستدلال العقلي، هو الأمر الذي يفنقه الفكر اليوناني والحقيقة التي لم يدركها " إرنست رينان " (Ernest Renan = 1823م - 1892م) في هجومه على العقلية العربية.

لقد جمع جمال الدين الأفغاني، إلى جانب ميزته كإنسان طبيعي، ثقافته فريدة بدأ بها عهد المثقف في العالم الإسلامي المعاصر، وهي الثقافة التي جذبت إليها الشباب المتعلم

(1) - عثمان أمين، موقف جمال الدين الأفغاني من الحضارة الغربية، في مجلة الثقافة، وزارة أعلام والثقافة، الجزائر العدد 76، 1983، ص 35، أنظر:

- تشارلس دراوين، أصل الأنواع، ج2، ترجمة: اسماعيل مظهر، تقديم محفوظ بنون، موفم للنشر، الجزائر، 1991

(2) - عثمان أمين، موقف جمال الدين الأفغاني من الحضارة الغربية، في مجلة الثقافة، مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، السنة 13 العدد 76، 1973، ص 35-51.

في اسطنبول، وطهران، والقاهرة، والتي تمخضت عن قادة للحركة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي.

شهد جمال الدين الأفغاني إفلاس المجتمع الإسلامي في الأخلاق والدين، وهذا ما دعاه توا إلى مقاومة النظم البالية، والأفكار الميتة، فقد سعى أولاً إلى الدعوة إلى القضاء على نظم الحكم الموجودة لتحقيق تنظيم جديد للعالم الإسلامي، كما قام من ناحية ثانية بمقاومة النزعة الطبيعية التي تعود في نظره إلى التأثير الخفي للغرب⁽¹⁾

لكن دور جمال الدين الأفغاني لم يكن دور المفكر الذي يتعمق المشاكل في البحث عن حلولها، لأن مزاجه العنيف لم يكن يسمح بمثل هذا العمل، لقد كان قبل كل شيء مناضلاً ولم تكن ثقافته الواسعة سوى وسيلة للعمل الثوري، إذ كان العالم الإسلامي على أيامه وفي الظروف التي تحدد بها، عالماً غارقاً في سبات عميق، لذلك كان لعمل جمال الدين الأفغاني تأثير نفسي وفكري وسياسي قوي في ضمير الأمة الإسلامية.

إن هذا التحليل العام لموقف جمال الدين الأفغاني هو الذي يجعلنا نستنتج أهمية السياسي، وطغيانه على العمل الفلسفي، وهو الأمر ذاته الذي وصل إليه مالك بن نبي حين يستبعد أن يكون تأثير جمال الدين الأفغاني على الأمة الإسلامية تأثيراً منهجياً منظماً وقصدياً⁽²⁾ وهذا هو السبب الذي جعلني أستبعد أن يكون الأفغاني زعيماً للحركة الإصلاحية ومصمماً لمنهجها، ولكنني أراه رائداً لهذه الحركة، لأنه استطاع أن يعي القلق ويعاينه، بل ويحمله في حله وترحاله في أرجاء العالم العربي الإسلامي، وأكثر من هذا عندما استطاع أن يوصله إلينا اليوم ليشكل إهتماماتنا، ومحاولاتنا في البحث عن سبل نهضة العالم العربي الإسلامي.

(1) - مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، تعريب شعبان بركات، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت

دون تاريخ، ص 34

(2) - المرجع نفسه، ص 35.

إن النظرة النقدية التي توخاها مالك بن نبي (1905-1973) في تقييمه نشاط جمال الدين الأفغاني مكنته من اكتشاف مثالب ليست باليسيرة في فكره، لذلك رأى أنه لم يتعد مجال المحاولة الثورية لتنظيم العالم الإسلامي تنظيمًا سياسيًا، وهي محاولة كانت متجهة إلى الشهب وإلى النظم، ولم تكن متجهة لإصلاح إنسان ما بعد الموحدين، ولعل نظرة الأفغاني كانت لتكون صحيحة:

" لو أنه استطاع أن يقوم بالثورة الضرورية من أجل ذلك، لأن كل ثروة تخلق قيما اجتماعية جديدة تستطيع إصلاح الإنسان في النهاية، غير أن جمال الدين لم يوفق في اختيار الدافع لهذه الثورة، وذلك لأن هذا الدافع لا يكون فعالا ما لم يكن فعلا يسعى لتآخي المسلمين كما فعلوا أيام الأنصار و المهاجرين، حين كان هذا التآخي أول عمل دستوري تأسس بفضل المجتمع الإسلامي الأول، وليس عاطفة تقوم على الأخوة الإسلامية"⁽¹⁾

لكن هذه النقائص المنهجية في ثورة جمال الدين الأفغاني لا تمنع - في حقيقة الأمر - من القول بأن الحركات الإصلاحية التي نشأت في العالم الإسلامي ترتبط به، وبندائه الصادر من جريدته العروة الوثقى⁽²⁾، وهذا ما جعلني أتفق مع مالك بن نبي بالتمام والكمال في الحكم على الأفغاني بأنه لم يكن فيلسوف الحركة الإصلاحية الحديثة في العالم العربي الإسلامي، ولكنه كان من روادها حين حمل ما حمل من القلق، ونقله في كل رحلاته، وحين جهد في سبيل إعادة التنظيم السياسي للعالم الإسلامي⁽³⁾.

(1) - مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص36.

(2) - صدر العدد الأول من العروة الوثقى يوم الخميس 15 جمادي الأولى سنة 1301 بباريس، وكان محمد عبده هو محررها الأول.

(3) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دون تاريخ، ص52.

3- محمد إقبال (1877-1938) :

لم تكن نداءات " العروة الوثقى" دون صدى في أرجاء العالم الإسلامي الذي كان يعاني من ويلات الاستعمار، ووطأة الانحطاط الذاتي، لذلك نجمد محمد إقبال من المتأثرين بجمال الدين الأفغاني، والمستجيبين لندائه، وذلك حينما نسج منهاجاً على منواله لخص فيه انحطاط الأمة الإسلامية في أربع مسائل أساسية هي:

1- الانحطاط السياسي.

2- غلق باب الاجتهاد والإبداع.

3- التقليد الأعمى لأوروبا.

فعلى هذا الأساس تشكلت الرؤية الجديدة للبناء الحضاري الإسلامي عند محمد إقبال فهو يرى أن الإسلام ذو نظرة ديناميكية للعالم، وهي ميزة في فكرة تؤسس البناء الحضاري المنشود بالإستناد إلى القرآن والسنة النبوية، ولعل الشيخ أبو عمران/الجزائر على صواب عندما قال أنه :

" يتعين علينا أن نوفق ما بين الفكر الديني الإسلامي ومتطلبات عصرنا، ولهذا لايمكن أن نتمسك بنماذج قديمة من الفكر التي قد تعتبر ثابتة"⁽¹⁾

فمحمد إقبال، بهذه الطريقة، يستمد آراءه الفلسفية من النظرية العلمية للتاريخ وفق منهج عبد الرحمن بن خلدون، فيقف موقف الرفض للنظرة الستاتيكية للعالم والحضارة كما يرفض من خلال هذه الرؤية الخلدونية، كل فلسفة تفصل بين العقل والدين، فالعقل عنده رغم محدوديته التي تضعه دون الوحي - فإنه: " يكمل الوحي ويدعمه"⁽²⁾

(1)- الشيخ أبو عمران، فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، صور من الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي

منشورات الشؤون الدينية الجزائر، دار البعث لطباعة والنشر، 1981، ص 25.

(2)- نفس المرجع، ص 252.

وبهذا يتفق في هذه النظرة مع عقلانية كل من المعتزلة، وأبي الوليد بن رشد، كما يتفق في فلسفته التاريخية ونظريته الحضارية مع ما توصل إليه عبد الرحمن بن خلدون وفيلسوف التاريخ المعاصر " أرنولد توينبي"، وفيلسوف الحضارة مالك بن نبي إذ تخضع فلسفة الحضارة عندهم جميعا للغائية التاريخية، ومن ثم جاءت محاولة محمد إقبال فلسفة تعتمد على إدراك كوني غائي، يتجاوز مفهوم السببية البسيطة، لذلك:

"طالب إقبال"، حين قام برسم طريق نهضة العالم الإسلامي الروحية، بطابع من التفكير يمكنه من النظر إلى الأشياء والمؤسسات، فلا يكون هذا النظر بالنسبة لما تؤديه من نفع أو ضرر اجتماعي في بلد من البلدان، بل بالنسبة للهدف الذي تسعى الإنسانية جميعها لتحقيقه⁽¹⁾.

4- محمد عبده (1849-1905):

إذا كان هذا الحال بالنسبة إلى المودودي ومحمد إقبال فإن الاهتمام بالنشاط الفلسفي والمنطقي متجليا أكثر مع محمد عبده (1849م-1905م)، وهذا كما تعكسه مؤلفاته في هذا المجال، وخاصة منها: البصائر النصرية " ورسالة التوحيد"

تلقى محمد عبده تعليما قاعديا تقليديا في الكتاب، ثم تعمقت مداركه المعرفية في الجامع الأحمدى، وجامع الأزهر، حيث تعرف على الشيخ درويش صدر، وتأثر بتصوفه وبإعتناقه الطريقة السنوسية والطريقة الوهابية، ومن ثم تأثر بطريقة رؤيته للعالم الإسلامي.

وبالإضافة إلى ذلك، تلقى محمد عبده دروسه عن مشايخ مشاهير، مثل أحمد الرفاعي والشيخ عيش، وغيرهما، لكن الذي تعلمه عنهم لم يتجاوز الفلسفة اللفظية، التي

(1)-مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، تعريب: شعبان بركات، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت

تنشد دقة الفهم والقدرة على الجدل، وهذا معناه أنها فلسفة عقيمة، لا علاقة لها بالواقع، لأنها فلسفة غارقة في الكتب والحواشي، لا تتجاوز شحذ الذهن كما يوشمها به **عبد الرحمن بن خلدون** قبل ذلك بقرون.

هذا يعني إذن أن المحتوى المعرفي في التكوين الأولي **لمحمد عبده** اتسم بطابع الانحطاط شكلا ومضمونا، فالعلوم هي الدنيا، أما الدين فهو الآخرة، والفرق بينهما واضح لا يحتمل علاقة أو تركيبا.

من هذا الجو المطبوع بالجمود السلفي المغلوط، تم انتقال الرجل إلى الحركة والاصطلاح، متأثرا أكثر بتصرف الشيخ **درويش**، هذا الشيخ الذي يعني التصوف عنده تغيير النفوس والتفتح على العلم. هذا إلى جانب تأثره بالشيخ **حسن الطويل** الذي ساعده على بلورة تلك الآراء، وكان ذلك بما أمده به من مراجع فلسفية ومنطقية. كما تأثر بجمال الدين الأفغاني وذلك في ما أخذ عنه من أصول في النقد الاجتماعي والسياسي.

هكذا تكاملت شخصية **محمد عبده**، فتحول من التصوف الخيالي إلى التصوف الفلسفي العملي، فما أن نال شهادة العالمية من جامع الأزهر حتى تحول إلى معلم فيه ولكنه لم يعلم العلوم النقلية، وذلك لأزهريتها وسكونها، وإنما اعتنى بتعليم الفلسفة والمنطق والتوحيد، إن في جامع الأزهر أو خارجه، فكان يعلم مريديه في غير الأزهر مضامين كتاب " تاريخ المدنية في أوروبا وفرنسا " لمؤلفه " **فرانسوا جيزوا** " والذي عربه **حنين نعمة الله خوري** تحت عنوان " التحفة الأدبية في تاريخ تمدن المماليك الأوروبية " كما كان يقرأ عليهم مقدمة **عبد الرحمن بن خلدون**، ويشرحها لهم بمنهج جديد، وذلك بدلا عن تاريخ كل من **عز الدين أبي الحسن**، **علي بن الأثير**، **ومحمد بن جرير**، **أبي جعفر الطبري** (1)

(1) - أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، نشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دون تاريخ، ص 290 - 293.

إلى جانب هذه النشاطات مجتمعة، تولى محمد عبده الكتابة في الجرائد، مثل كتاباته في " الأهرام " التي ضمنها مقالات إصلاحية بدأها سنة 1876م، أهمها: "الكتاب والقلم" و"المدير الإنساني والمدير العقلي الروحاني"، و"العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية".

لقد كان الوسط الذي عايشه محمد عبده وسطا انتكس الوعي الاجتماعي فيه فكان الحاكم يأمر، والمحكوم يطيع، فلم يستسغ صاحبنا هذا الوضع، خاصة لما رأى ما في الصحافة من إمكانيات لنقد وإصلاح ذلك، إذ كانت الصحافة مشجعة لعملية النقد والإصلاح، إلى جانب ظهور " دائرة المعارف " ، ومجلة "المقتطف" " وأختها الشفاء" ، فكان كل هذا دعوة إلى المساهمة في الإصلاح، بدءا بجريدة " الوقائع المصرية" وذلك بإضافة مقالات أدبية واجتماعية إصلاحية فيها، مثل مقالة " خطأ العقلاء" أما من الناحية السياسية، فإن أهم ما ساهم في تكامل شخصية إتصاله بالثورة العربية، هذه الثورة التي عرفت اتجاهين رئيسيين:

أولاً: - الاتجاه المحافظ الذي يقوم على التعليم، ويهدف إلى تعليم الناس حقوقهم وواجباتهم، كما يقوم على قوة الصحافة لمحاربة المفساد. ويعتمد هذا الاتجاه منهجا أساسه تنبيه و إثارة الوعي، و إلى هذا الاتجاه ينتمي محمد عبده وسعد زغلول، وغيرهما.

ثانياً: الاتجاه التقدمي، أو إتجاه الطفرة، وهو يمثل صفة تعلمت في أوروبا فأعجبت بنظمها وفلسفتها، فأراد أصحابه أن تتبع الأمة الإسلامية هذا المنهج، كي تتخلص مما تعانيه من تخلف، وهذا الاتجاه يضم - من بين من يضم - الأديب السوري أديب إسحاق، ويعقوب صروف وغيرهما ، كما تمثله في المجال الثقافي جريدتنا " مصر " و" التجارة" أدى وجود هذين الاتجاهين في الثورة العربية إلى حتمية الاصطدام، مما أضفى عليها شكلا يتناقض مع مفهومها، إذ أن الاصطراع لا يخدم الثورة إطلاقا، بل هو الأمر ذاته الذي أدى إلى نفي محمد عبده إلى بيروت لإتصاله - ولو من بعيد بهذه الثورة.

ومن بيروت انتقل محمد عبده إلى باريس، حيث التقى بجمال الدين الأفغاني، واتفقا هناك على إخراج مجلة " العروة الوثقى"، لكن الذي يهمني أكثر في المرحلة الباريسية من الحياة الفكرية لمحمد عبده تحوله من الإصلاحية المحلية إلى الإصلاحية العالمية، وهو الأمر الذي جعله ينظر المسلمين بمنظار المقارنة في مسائل من قبيل المدنية والتحضير وثورة الشعوب، والتفكير في عقيدة دينية فعالة في المجتمع، تستطيع أن تحقق وحدة العالم الإسلامي، أي تركز لسلفية صالحة في تأسيس الحياة الاجتماعية.(1)

وهكذا تظهر ملامح التعقيل في رؤية محمد عبده الإصلاحية وخاصة من خلال مؤلفاته التي تبين اتجاهه العقلي، هذا التوجه الذي التزم به، وربط الناس إليه في صور فلسفية، وصوفية، ومعرفية، وأخلاقية، وهذا يبرز على الأخص في ما يجليه كتابه "الإسلام والنصرانية" من تعقيل، فينبجس النظر العقلي معيارا أولا، وأصلا أصيلا في الدين، وبذلك يعطي محمد عبده العقل قيمته في الأفعال التي يراها قائمة على الحرية والمسؤولية. غير أن هذا التعقيل لم يبرز منهاجا واضح المعالم في تشكل الإتجاه الفلسفي العربي الإسلامي، لأنني أعتبر محمد عبده مرتبنا أكثر بحركة جمال الدين الأفغاني، لكن هذا يعني- من ناحية أخرى- أن الفلسفة العربية المعاصرة بدأت تتشكل، وإن لم تأخذ ملامحها الواضحة من حيث الموضوع والمنهج، لأنها مازالت حتى هذه المرحلة مقيدة أكثر بسلطة النص، والدفاع عن العقيدة.

(1)- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص280-291.

5- عبد الحميد بن باديس (1889-1940) :

ان الاستعمار في هذا البلد كان استدمارا شاملا كما يسميه المغفور له إنشاء الله مولود قاسم نايت بلقاسم، لأنه شمل كل البنيان القاعدي ومؤسساته، محاولة منه في تدجين الانسان الجزائري، وجعله مجرد "أنديجان"، يعبر عن امتداد لقن العصور الوسطى. لذلك جاءت الحركة الإصلاحية متميزة عن مثيلتها في الشرق العربي، وكان ذلك على مستوى المناهج والأهداف.

مرت الحركة الإصلاحية في الجزائر بأربعة مراحل كبيرة، تشكل كل مرحلة مدرسة متميزة عن الأخرى⁽¹⁾، أوجزها في:

أولا: المدرسة التقليدية: وتغطي هذه المرحلة الفترة الممتدة من 1820 م إلى 1848م وتتميز بإنهاء مقاومتي الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري، وأحمد باي، هذه المقاومة التي تركت أثرا كبيرا في ضمير الجزائريين نتيجة الصراع العنيف بين حضارة أوروبية غازية، تعتبر عن امتداد للحروب الصليبية، وحضارة إسلامية تعبر عن آمال وتطلعات الشعب الجزائري، إلا أن الوعي العام لم يكن في مستوى المواجهة والصمود إذ سرعان ما أخذ في الانهيار أمام النظم والأفكار والتقاليد الغازية الباهرة وهو ما زرع الكثير من العقائد القائمة لكنه لم يقض عليها.

لقد كان الانتهاء المقاومة نتيجة وخيمة على النخبة الوطنية الجزائرية، إذ عمد المستعمر وعمل بكل قواه على تهجير هذه النخبة المفكرة، والمقاومة في آن واحد وكان ذلك ليخلو له الجو، فلا يواجه إلا العوام من الناس.

(1)- أبو القاسم سعد الله، مدارس الثقافة العربية في المغرب العربي (1830-1954)، دراسة مركزة على الجزائر

مجلة الثقافة نشر وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، العدد 79، يناير- فبراير 1984، ص 56-94.

هاجر الأمير عبد القادر الجزائري مع طائفة من المفكرين إلى المشرق العربي⁽¹⁾ واستقروا آخرون في تونس والمغرب، ثم تتابع التهجير حتى المرحلة الموالية. إن الجزائر لم تكن خالية من الأفكار خلال مرحلة الغزو الاستعماري، إذ يمكن الوقوف على جملة من المتففين المجاهدين من أمثال عبد القادر الجزائري وحمدان بن عثمان خوجة الجزائري صاحب كتاب " المرأة " وابن العنابي صاحب كتاب " السعي المحمود في انتظام الجنود " وابن الكبابي الفقيه، وقدر بن رويلة كاتب الأمير عبد القادر، وغيرهم.

إن ما تتسم به هذه المدرسة هو الطابع الديني - الدنيوي ، والدعوة إلى الجهاد والعلم لكن تهجير أقطابها و إبعادهم عن الوطن، وتشويه سمعتهم لم يكن ليوصل دعاواهم إلى ضمير الشعب الجزائري آنذاك، وخاصة وأن وسائل الاتصال كانت بدائية، بالإضافة إلى طابعها السري، والمحصور في الطبقة الواعية، وكخلاصة لهذه المرحلة أقول أن جهودها لم تخدم القضية الجزائرية، لأنها لم تفلح في تنظيم استمرارية النشاط الثوري المسلح.

ثانيا: المدرسة المخضرمة: تمتد هذه المدرسة على طول الفترة الواقعة بين سنة 1848م و1880م، وضمت طائفة من الكتاب والعلماء جمعوا إلى التقاليد القديمة صلاتهم بالحضارة الغربية، وكان ذلك في صورة ضعيفة، فجاءت معارفهم بسيطة، وهزيلة نتيجة للفراغ الثقافي الذي تركته المدرسة السابقة، ولضغوط المستعمر، وتشجيعه وعمله على الضعف الفكري، لذلك ارتبطت هذه المدرسة و أقطابها بالوجود الفرنسي، ومن هؤلاء أذكر محمد الشاذلي القسنطيني، ومحمد الصالح العنتري، وعلي بن الحفاف، وحميدة العمالي، وأحمد بوقندورة، وعلي بن موسى، والطيب بن مختار، وغيرهم.

(1)-عمار هلال، الطلبة الجزائريين في الأزهر عام 1916، مجلة الثقافة والسياحة، الجزائر، العدد 79، يناير فبراير

ثالثا: المدرسة المستنيرة: تمتد هذه المدرسة على طول الفترة الواقعة بين 1880م و1914م، وهي مدرسة ارتبطت أكثر بالأحداث السياسية والاجتماعية الأوروبية، خاصة و أنها واكبت ظهور الجمهورية الثالثة في فرنسا، ودخول أوروبا في الحرب العالمية الأولى، وظهور الحركة الإصلاحية في الشرق العربي بزعامة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

من أهم رجال هذه المدرسة نذكر أبا القاسم الحنفاوي صاحب كتاب "تعريف الخلف برجال السلف" وعبد الرزاق بن حمادوش، وعبد الرحمن التلمساني، وعبد القادر المجاوي صاحب رسالة "إرشاد المتعلمين" وهي رسالة ذات شهرة واسعة في الفن التعليمي، كما ينتمي إلى هذه المدرسة الشيخ محمود كحول صاحب جريدة "كوكب إفريقيا" والمولود بن الموهوب ، وأبو بكر الحسني وكثيرون غيرهم.

تتميز هذه المرحلة بطابعها الجزائري المحلي، إذ كانت جماعتها تتكون غالبا من خريجي المدرسة الفرنسية، والمتأثرين باللغة الفرنسية في التعبير والبحث، إلا أن هذا لم يمنعهم من المحافظة على الطابع الإسلامي في شخصيتهم، والشعور بوطنيتهم.

رابعا: المدرسة الإصلاحية: ترتبط هذه المدرسة بالمدارس السالفة عموما ، وبالثورة الجزائرية العارمة التي إندلعت في الفاتح من نوفمبر 1954م فهي الحلقة الرابطة بين مراحل الاستعداد والتعبئة للثورة، ومرحلة العمل الثوري الحاسم، كما ترتبط أكثر من حيث التنمية الإصلاحية بجمعية العلماء المسلمين، وهذا على الرغم من أن ممثلي هذه المدرسة هم من هذه الجمعية ومن خارجها، بل حتى من معارضيتها.

من الذين ينتمون إلى هذه المدرسة نذكر، على سبيل المثال، الأمير خالد صاحب جريدة "الإقدام"، ومحمد العيد آل خليفة، والبشير الإبراهيمي ، إلا أن رائد هذه المدرسة وممثليها الحقيقي هو الشيخ عبد الحميد بن باديس، لذلك أفضل الوقوف عنده لأنني أرى فيه المدرسة بكل أعمدها، تماما مثلما يرى فيه أستاذه عبد الله شريط حينما يعتبر أن

الأمر كان واضحا في الأهداف والوسائل عند رائد النهضة المعاصرة في الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس، إذ كان الجمهور هو هدفه، وكانت المدرسة، والنادي، والمسجد والمحاضرات، والمقالات الصحفية هي وسائله لتحقيق التغيير الاجتماعي.

ينتمي عبد الحميد بن باديس إلى المدرسة الإصلاحية السلفية التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرن الثامن عشر الميلادي، وقد سبق لي في بداية هذا الفصل أن فصلت في السلفية ومعانيها، ولكن عبد الحميد بن باديس لم يكن مجرد صوت لهذه المدرسة وإنما هو:

" الذي أرسى دعائم المدرسة الإصلاحية السلفية في الجزائر، وهو الذي شرح معالمها وأوضح مقاصدها للجزائريين وهو الذي مهد لها التربة ورعاها وتعهدها حتى أصبحت قوية الجذور"⁽¹⁾.

وذلك بعد أن أسس اتجاهه الخاص، وجريدته "المنتقد"، ومطبعته الإسلامية الجزائرية.

بعد هذا اتجه عبد الحميد بن باديس إلى تكوين اتجاه الإصلاح في الجزائر فما أن عاد الطيب العقبي من الحجاز، والبشير الإبراهيمي من أوروبا، حتى بدأت الجموع تتكثف في كل أرجاء القطر تقريبا لتكوين هذه الحركة، والعمل على انتشار أفكارها بين الناس وخاصة لما تزعزت بمفكرين من أمثال محمد العيد آل خليفة، والأمين العمودي والهادي سنوسي، وأحمد بن العابد العقبي، وأحمد توفيق المدني، والعربي التبسي ومحمد خير الدين، ومولود الحافظي، وأحمد رضا حوحو، وغيرهم.⁽²⁾

(1) - رابع تركي، ابن باديس ونشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر العدد 24، مارس - أبريل، 1975، ص 79.

(2) - عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 4 أجزاء، نشر دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 1968 .

إلا أن عبد الحميد بن باديس يستحق مواصلة في مدارسه وبحث أفكاره وفلسفته وذلك من خلال مخابر البحث التي تشرف عليها وزارة البحث العلمي عندنا، لأنه حقيقة يمثل ما قال عنه العربي التبسي في كلمة التأبين يوم دفنه:

" لقد كان ابن باديس هو الجزائر، فلتجتهد الجزائر الآن أن تكون في الشيخ باديس"⁽¹⁾، إن عبد الحميد بن باديس لم يكن يعيش للجزائر فحسب، ولكنه كان الجزائر بمشاكلها السياسية والاجتماعية، وكان الجزائر بكفاحها، وحتى بطموحاتها، بل كان روح ثورة نوفمبر الخالدة⁽²⁾

قامت الحركة الإصلاحية الباديسية على المبادئ الثلاثة التالية:

أولاً: إصلاح عقلية الجزائريين كلهم، و**ثانياً:** إصلاح عقيدتهم، و**ثالثاً:** إصلاح أخلاقهم وهذا كله من منبع الدين الإسلامي، لذلك جاءت اهتمامات الإصلاح منصبه على الجانب الديني باعتباره المشكلة الرئيسية والمفتاحية في الحياة الاجتماعية للجزائريين وذلك لما كان يشوب الحياة الروحية من طريقة، ودروشة، وغموض، وتشويش في الأفكار، ومبهم وخرافي بال بل ووثنى أحيانا في السلوكيات، مما كرس بقاء الاستعمار الفرنسي، ووطده أكثر لذلك انطلق رائد النهضة الجزائرية ابن باديس من الدين لارتباطه بالحياة الاجتماعية إذ يرى أن إصلاح الروح يؤدي بالضرورة إلى إصلاح هيكلها، وروح الشعب هو عقيدته.

تتجلى العقلانية الباديسية في محاربة اللامعقول والأسطوري والخرافي والوثنى في العقيدة الاجتماعية، وهو ما مهد، بل كون اليقظة الفكرية في الشعب، لذلك كانت أفكار ابن باديس تحتوي على الكثير من الأفكار السياسية، وهذا على الرغم من أن طابع جمعية

(1) - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص 88.

(2) - محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة مصر

العلماء يظهر بعيدا عن كل حزبية أو حركة سياسية ، وفي المجال كان يجاهد في سبيل بناء مفهومية الشعب الجزائري ليشده بها إلى العروبة والإسلام، ويجاهد ضد كل من ابتغى دون هذه المفهومية للشعب عقيدة أو أصلا، ومن ثم جاء تأسيس جمعية العلماء لتعمل من أجل الدين، دون أن تتخلى عن المعركة السياسية، التي كانت الأحزاب تخوضها في تنافر وتناحر، وهذا على الرغم من أنها كانت تقف موقف المؤيد لكل ما يصدر عن جمعية العلماء الجزائريين.

المبحث الثاني : ظهور فكرة "نحن" كبديل "لأننا"

لقد كثر الحديث، في العقود الأخيرة، حول موضوع "الأنا" وعلاقته بـ"الأخر" أو قل: حول موضوع "الآخر" وعلاقته بـ"الأنا" وكثيرا ما يعالج هذا الموضوع في الكتابات الفكرية العربية المعاصرة تحت مصطلحي: "نحن والآخر"، أو "الأنا" و "الآخر"، وذلك بإدعاء أن الانطلاق إنمّا يجب أن يقع من صميم الذات على أنها موجودة - حضاريا وسياسيا - كوجود "الآخر/الغربي". وقد حاول بعض الدارسين أن يولد مصطلحا جديدا ناشئا عن كثرة استعمال معنى الآخر فاستعمل "الأخرية" عوضا عن "الغيرية". (1)

إن مصطلح "الآخر" يبدو وكأنه أقوى دلالة على تحمل مفهومه، فعلا، من "الغير" أو "الغيرية" التي نشك في سلامتها العربية أصلا، على كل حال. لكن يبدو لنا أنّ هذا "الآخر" إذا استعمل في حال الجمع تبدد معناه، وهدرت دلالاته، فتفرقت في القبائل ذلك بأن هذا "الآخر" إذا استعمل في حال الجمع كل قواه الدلالية: المفهومية والحضارية والسياسية والتاريخية، حين يظل مستعملا في لفظه المفرد أمّا حين يجمع فقد ينصرف إلى كل من هم غير عرب ولا مسلمين.

ويرى عبدالله مرتاض⁽²⁾ أن "الآخر"، إذا فكرنا باللغة الفرنسية، قد يراد به إلى معنى « Autrui »، وليس وإلى معنى « L'autre »، مخالفين في ذلك طودوروف الذي اصطنع المصطلح الثاني في إحدى كتاباته⁽³⁾، ذلك بأنّ هناك فرقا شاسعا المفهومين، فكأن

(1)- أنظر الطاهر نبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل عشر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 1999، مجازات مختلفة من كتابة، وينظر أيضا أحمد صدقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام محاصرة أقيت في ندوة انعقدت بعمان يومي 16 و 17 ديسمبر 2002 حول موضوع "الإسلام" و القضايا المعاصرة" ص 8.

(2)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص75.

(3)- Cf. tzvetan Todorov , la de l'Amérique : la question de l'autre, Seuil, paris , 1982.

"الآخر" مجرد ضمير نحو، في حين أن الأول يحمل كل ما يمكن حمله من القيم التي يتعامل معها "الآخر"، ويراها قيما نبيلة بالقياس إليه، أن تكون كذلك، كقيمة الحرية التي لا يقر بقيمتها الحضارية والإنسانية الآخر إلا إذا سطا على حرية "نحن" فداستها باسم حريته هو.

ولا يرى عبد الله مرتاض⁽¹⁾ وجها لاستعمال "الآخر" في صورة الجمع، لسبب وجيه وهو أن هذا "الآخر" - الحضاري الدلالة، السياسي المفهوم - لا يثنى ولا يجمع، لأنه وارد بصيغة المفرد في معنى الجمع أصلا، ولو جمع لتمزق حبله كما تمزق حبل "نحن" فأمسى ضمير جمع يدل على مجرد الواحد الضعيف. ولا عجب، هنا، في أن يدل الواحد على القوة، والجمع على الضعف، لأن "الآخر" يمثل "الغرب". وحين نتصرف بوهنا إلى هذا المفهوم، نتمثل كيانا حضاريا قويا، ومتكتلا متوحدا، وصارما ثابتا على سياسته في قهر "نحن".

وينظر جان-بول سارتر (1905-1980)، في تأملاته الفلسفية إلى واقع "الآخر" على أنه ثابت أكيد في الجهة المعاكسة، وكأنه لا مناص منه، وكأنه لا إفلات من تأثيره وكأنه لا مرد لوجوده، ذلك بأن "واقع" الآخر أكيد - كما يقول سارتر - ويصيني في الصميم. وهو يتحقق بشيء من الامتعاض، ولكنني به أجدي في حالة من الخطر، في كل حين⁽²⁾، وذلك على الرغم من أن "الآخر" الذي كان في ذهن سارتر، ربما مختلفا عن "آخرنا" هذا الذي نريد إليه نحن انطلاقا من هويتنا في أدنى الدلالات، على حين أن "آخرنا" هنا، هو ذاك المتوسع إلى كل منتجات الحضارة الغربية وثقافتها بما في ذلك إصرارها

(1) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 77.

(2) - jean-paul sartre , l'être et le néant , Gallimard, paris, 1943. pp09-10.

على الهيمنة، والحيلولة دون تطورها، فبعد الاستعمار العسكري⁽¹⁾، عقبه الإستعمار الفكري ثم ازدوج هذا الاستعمار في العقد الأخير فأسمى يشملها جميعا. وبذلك بلغ الغرب أسوأ أنواع الهيمنة، وأقسى أشكال الشراسة، وذلك بجمعه بين الغزوين: الثقافي الفكري والعسكري السياسي، حيث لم يبق لنا منفذا ننفذ منه إلى ترميم هويتنا وذاتنا المهزوزة .

يتساءل مطاع صفدي عن مفهوم الهوية⁽²⁾ (الذي قد يرادف "نحن" بالمعنى الذي نريد أن نتناول به نحن هذا المفهوم، في هذا المبحث، فيقرر: " هل الهوية تفترض الاختلاف إذن ، بمعنى أنه ما أن تصوت الهوية صوتها ، ما أن(*) تباشر كينونتها أو كيانها ، حتى تثبت إمكانية قيام الآخر المختلف ، أو بالأحرى فإن كيان الهوية ليس قائما انطولوجيا إلا من حيث إنه تأكيد الإيجاب في وجه السلب"⁽³⁾)

وتبدو مسألة مطاع صفدي حكما إثباتيا لرأيه، أي أن كينونة الهوية تفترض فعلا، دلالة الاختلاف وإلا فكيف تثبت كينونة الهوية -نحن- إذا فقدت المقابل الذي يحدد دلالتها الثقافية والحضارية معا، وهو المائل في "الآخر" الذي يعبر عنه المفكر العربي مطاع صفدي، بـ "المختلف"، فيجعله مرادفا لمفهوم "الاختلاف" حين يقرر "إمكانية قيام

(1)- ان الإستعمار العسكري لم يستبعد من التعامل الدولي المعاصر، بل إن دولة كبيرة كالولايات المتحدة الأمريكية لا تخفي أطماعها في استعمار البلدان العربية والإسلامية الغنية بالثروات الطبيعية ، كالعراق ، والسودان وليبيا والصومال وغيرها من البلدان الغنية بالنفط .

(2)- مطاع صفدي، السلف/والخلف في مجلة الفكر العربي المعاصر" ، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد47 خريف1987، ص05.

(*) -"أن" هنا في حكم الزائدة، ولذلك يكسر همزها وهي تدخل على الجمل الفعلية والاسمية. وهي مكسورة الهمز وجوبا ، وتأتي بعد "ما" في الاستعمال العربي الفصيح الصحيح ، ونلاحظ ذلك لأن استعمال اللغة السليمة هو الأساس الأول للمعرفة السلبية حسب د. عبد الله مرتاض في كتابه الإسلام والقضايا المعاصرة.

(3)- مطاع صفدي، السلف/والخلف ، مرجع سابق، ص05.

الآخر، المختلف" فكأن المختلف هنا ليس إلا إشباعا للغة الفكرية، وإيقار دلالتها لتزيد هذا الآخر/المختلف تباينا وتباعدا عن مفهوم نحن/ الهوية . (1)

ويصطنع حسن حنفي مقابلا لمفهوم "نحن": "أنا"، انطلاقا خصوصا، من دراسة كتاب: "تخليص الإبريز، في تخليص باريز" للشيخ رفاعة بن رافع الطهطاوي (1801-1873)، ذلك بأن الطهطاوي إنما كان في ذهنه، وهو يعيش ببarris، "الأنا" المصرية فعلا، وليس "نحن" العربية الإسلامية الشاملة، فحسن حنفي محق في اصطناع هذا المفهوم.

لهذه القضية المحددة بالزمان والمكان، غير أننا لا نرى أن "الأنا" يمكن أن تحل محل "نحن" كما قد يفهم من مقررات الطاهر لبيب (2)، ذلك بأن "الأنا" لا تعني(*)، إلا حيزا صغيرا من الجغرافيا يمكن أن تتصرف لأي قطر عربي معين، لأننا لما نبلغ، كما سنرى، المستوى الذي من خلاله يمكن لمفكر عربي واحد، أو لرجل سياسي واحد، وأن يتكلم باسم جماعة الذين يتحدثون العربية أجمعين، وذلك لفقدانهم الكيان الموحد سياسيا وعسكريا واقتصاديا، من أجل كل ذلك نؤثر اصطناع مصطلح "نحن" الذي على ضاببيته - لأنه يفقد الكيان الموحد الذي يدل عليه- فهو أدنى إلى أن يضرب بعيدا في الجغرافيا إن لم يضرب بعيدا في توجد الهوية والكيان .

(1)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص78.

(2)- ينظر الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل الثالث عشر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999، ص187-227.

(*) يمكن أن نعامل "الأنا" بمعنى الذات و الهوية الصغرى فنؤنثها، كما لا يوجد أي مانع من تذكيرها على الأصل إذا انصرف الوهم إلى الكيان الذاتي . وسنرى الرأي نفسه بالقياس إلى مفهوم "نحن"، فذلك، إذن، ذلك- حسب د. عبد الله مرتاض في كتابه الإسلام والقضايا المعاصرة.

أمّا ما ينتهي إليه الأستاذ حسن حنفي، في معرض حديثه عن نص الطهطاوي من أنّ "الأنا" مرجع تاريخي لآخر" ، وما "الآخر" إلا مناسبة لإظهار "الأنا"⁽¹⁾ فإنّه تمثل يصعب موافقته عليه، لأن العكس هو الصحيح، فالطهطاوي حين كتب عن باريس لم يكن يريد إظهار "الأنا" للذين كان لهم ممن يقرعون العربية، ولكن كان في ذهنه أنه يقدم صورة "الآخر" الغربيّ لهم، أي وصف صورة هذا "الآخر" وصفا دقيقا "للأنا" ، بمصطلح حسن حنفي.⁽²⁾

إمّا أن يكون هذا "الأنا" مجرد مرجع تاريخي "لآخر" فهو تمثل يبدو مستحيلا لهذه المسألة لأنّ "الآخر" غائب في نفسه وأصله، وإنما الذي حاول إحضاره هو "أنا"، فكيف يتخذ ذلك "الآخر" الغائب من وجهة، والقوي من وجهة أخرى، من "الأنا" مرجعا تاريخيا له، و"الأنا" غير وارد في ذهنه ولا في واقع تفكيره؟ وهل هذا "الآخر" لا يكتب تاريخ "أنا" هو، حتى يرجع بالضرورة إلى "الأنا" المصرية (انطلاقا مما ورد في كتاب "تلخيص الإبريز، في تلخيص باريس" لرفاعة الطهطاوي)؟ وهل يعقل أن يأتي "الآخر" الذي يمثل القوة والتطور، في ذهن الطهطاوي نفسه، إلى مجرد ملتصق لصورة "الأنا" ليبنى عليها فعل التاريخ، وتأسيس الحضارة؟ أو ليس أنّ هذا "الأنا" ما تحدث عن ذلك "الآخر" بتلك الصورة ، وبذلك التمثل، إلاّ لأنه كان يريد أن يصنع التاريخ هو أيضا انطلاقا من صورة ذلك "الآخر" الماثلة في ذهن بقوة وعنفوان؟ وإنّا لا ندري كيف يستقيم منطق الأشياء بجعل "الآخر"، القوي الغني، والعالم المتطور، أن يتمثل "الأنا" على الصورة التي ذكرها حسن حنفي في حكمه فيما يصنعه من تاريخ، وفيما يخترعه من حضارة تكنولوجية لم يسبق في التاريخ لها نظير؟⁽³⁾

(1) -مقالة نشرت بمجلة الآداب، السنة الحادية والأربعون، العدد الثاني عشر، ديسمبر 1993، ص 42.

(2) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 78-79.

(3) - المرجع نفسه، ص 79.

إنّ حسن حنفي لا يصطنع إلاّ "الأنا" مقابلاً لـ "نحن"، ويتكرر ذلك أيضاً في كتابه: "مقدمة في علم الاستغراب، التراث والتجديد"⁽¹⁾. ويرى الطاهر لبيب أنّ استحضر **حسن حنفي** "لآخر" في حضور "الأنا" إنّما هو "بهدف التحرّر منه بالطرد أو السجن". إنّ ما يسمّيه **حسن حنفي** "جدل الأنا والآخر" يقوم على تمثّل مسارين "للأنا" و"الآخر" في شكل خطين بيانيين يتقاطعان كل سبعمئة عام، بحيث إذا كانت دورة "الأنا" في القمة، تكون دورة "الآخر" في القاعدة، وإذا كانت دورة "الأنا" في القاعدة دورة "الآخر" في القمة. ومع تعمّد مواصلة استعمال لغة **حسن حنفي**، يكون "الآخر" قد صعد سبعة قرون سابقة على وجود "الأنا العربيّ المسلم"، ثمّ نزل مع صعود "الأنا" في بداية نشأة الحضارة الإسلامية حتى ابن خلدون بعد ذلك فرض التاريخ تبادل المواقع حتى التقاطع المعاصرة منذ فجر النهضة الحديثة، فترة نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين الميلاديّين بالنسبة "لآخر"، وفترة نهاية الرابع عشر، بداية الخامس عشر الهجريّين بالنسبة لنا"⁽²⁾. وهو تقاطع ينبئ بصعود "الأنا" ونزول "الآخر" لسبعة قرون قادمة.⁽³⁾

إنّ هذه الاستنتاجات الحنفيه لا تعدم شيئاً كثيراً أو قليلاً من الخلط:⁽⁴⁾

فالأولى: أنّ الدورة الحضارية، كما نظّر لها ابن خلدون وغيره من المفكرين الغربيين فيما بعد، ليست نظرية مسلّمة، فليس ضرورة أن يتأخّر "الآخر"، ويصاب بالشلل الفكريّ فلا يفكر ولا ينتج المعرفة، إذا تقدم "الأنا"، وليس التقاطع الذي ذكر قدرا محتوماً في هذا المسار الحضاري.

(1)- حسني حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص706 وما بعدها.

(2)- المرجع نفسه، ص706.

(3)- الطاهر لبيب، صورة الآخر العربي، ناظراً ومنظوراً إليه، مرجع سابق، ص191.

(4)- عبد الله مرتاض، الإسلام و القضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص81.

إنّ هذا "الأنا" (باصطلاح حنفي) لا ينبغي له أن يبلغ مبلغ "الآخر" لأنّه إذا تقدم هو خطوة واحدة إلى الأمام، تقدّم الآخر خطوات - ولا مانع "للآخر" يمنعه من ذلك- فتظّل المسافة الفاصلة بين الطرفين كما هي، إن لم تزد بعدا وشسوعا مع مرور الأيام. (1)

والثانية: إنّنا بهذا المنطق يجب أن نفترض حصول كارثة هائلة "للآخر" دون أن تصب "الأنا" الأمن على نفسه، فيحل محله، ولو حدث ذلك لتأخرت الحضارة قرونا إلى الوراء، لأنّ الأنا ليس متطورا حضاريا في العهد الرّاهن، وسيبتدئ مساره من الصفر في حال تدمير حضارة "الآخر". وحينئذ ستحل كارثة حقيقية بالحضارة في العهد الرّاهن. (2)

والثالثة: إنّ "الآخر" في مأمن، في حقيقة الأمر، من مثل هذه الكوارث، لأنّه اتّخذ جميع الإحتياطات الضرورية ليظل إلى الأبد كما هو، وقويا، مستعليا في الأرض. فافتراض اندلاع حرب نووية بين العمالقة الكبار في العالم مستبعد جدا، ويجب أن يكونوا جميعا حمقى حتى يحدث ذلك! وفي غياب هذا الاحتمال الذي يمكن أن يفضي إلى تدمير "الآخر"، فلا خوف على هذا "الآخر"، إذن، من أن تصيبه مصيبة مدمرة تنهي وجوده الحضاري. (3)

والرابعة: إنّ استعمال العدد "سبعة" في تقرير نظرية حضارية ليس دليلا إلا على خرافيتها، فلم تكون هذه الدورات الحضارية، إذن، قائمة على عدد سبعة القرون، ولا تقوم على زمن خاضع للظروف التاريخية الكبيرة التي يحتمل لها أن تقع في أي قرن أوفي أي زمن؟ ولم يقع كل هذا الانتظار "السبعيني"، لكي تتغير الدورة الحضارية الكبرى بين "الأنا" و"الآخر"؟ (4)

(1)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره ، ص81-82.

(2)- نفس المرجع، ص 82.

(3)- نفسه، نفس الصفحة.

(4)- نفسه، نفس الصفحة.

والأخرى: إذا كان "الأنا" ينتظر سقوط "الآخر" إلى الحضيض، (وذلك إمّا من استنتاجات حنفي من الطهطاوي، أو من تقريره هو...)، لكي يرقى هو إلى القمة فإنّ انتظاره حتماً سيطول إلى مقدار الأبدية، لأنّ تطور الأمم لا يخضع لهذا المبدأ بل الأمم العظيمة تنشأ وتهض وتتطور في نفسها، بإمكاناتها ومقدراتها الذاتية وبعدها وعلمها وليس بانتظار مرور سبعة قرون على تقدم "الآخر" لكي يقع ما يقع انطلاقاً من هذا التمثيل الغريب. (1)

ونعود إلى مفهوم "نحن"، لنرى أنه ربما يكون أقوى دلالة، وأكثر شمولاً إذا استعمل عوضاً عن "الأنا"، لأنه في دلالاته الجمعية ينصرف إلى كل هذه الذوات الضعيفة المهزوزة التي على كثرتها تظل هذا الاهتزاز في الوجود المعنوي لكيانها، فإذا كان مفهوم "نحن" الذي كان يفترض وجود مجموعة كبيرة من البشر -أمرهم واحد- يتكتلون حول قيم واحدة، وهم لا يتكتلون ولا يجتمعون، فكيف بمفهوم "الأنا" الذي يغتدي دالاً على جزئية ضعيفة وضئيلة، فمفهوم "نحن" يدل على بقايا نخرة من القيم الذاهبة، وأمّا "الأنا" فلا يدل إلا على جزء الجزء من تلك القيم الضائعة. (2)

وأياً كان الشأن، فإنّ مفهوم "نحن" يعني في الفكر المعاصر حميميّة الإنتماء الحضاريّ والروحي والديني الإيديولوجي وكذلك إلى حضارة تكنولوجية معينة، وطائفة من الطوائف، بكل ما يصطبغ ذلك من المعطيات السياسية والفكرية -وربما حتى العرقية في سير التفكير العنصريّ- التي تحكم هذا الإنتماء، وتحدد معالمه الفكرية الكبرى فمفهوم "نحن" يعني في أبسط دلالاته الحضارية والفكرية ادّعاء وجودنا كما يوجد "الآخر"، وتقرير سيدودتنا كما يسود "الآخر"، فنقول ما هو حق حين نريد قوله فنكون على ذلك من القادرين، دون أن يمنعنا من ذلك "الآخر" المتربص بنا، فلا نخاف هجوم

(1) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سبق ذكره، ص 82-83.

(2) - المرجع نفسه، ص 82-83.

مهاجم ولا تثريب لائم؟ فهل "نحننا" هذه كذلك حقا؟ وهل ما نحن فيه اليوم من ذلّ وقهر وسوء الموضع، وضعف القوة ، وقلة الحيلة.

أو قل: هل "نحن"، في مستوى ذلك "نحن" الذي يصدر عن "الآخر" المستعمر والقوي المتعلم، فلا يعترضه معترض ، ولا يتناول عليه متناول... ؟

إن "نحن" في مفهوم اللغة الفكرية المعاصرة قيمة ووجود، وقيمة لإثبات "الذات العربية" وتوكيد لكنه هذا الوجود، فهي تعني أننا موجودون، أقوياء، علماء، قادرون على مواجهة مشاكل الحياة في هذا العصر حتى لا نقرض ولا نفنى... وهل "نحننا" ترقى إلى مستوى هذا المعنى الذي يحمله هذا المفهوم؟⁽¹⁾

وأما "الآخر"، في مفهوم اللغة الفكرية العربية المعاصرة، فغالبا ما ينصرف معناه إلى الغرب، ولنقل صراحة: ينصرف، أساسا، إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي أمست تحكم العالم شرقيه وغربيه، وشماليه وجنوبيه، ولا يستطيع أحد أن يقف أمام هذه القوة العسكرية والتكنولوجية التي لم تعد تستحي أن تعلن أنّ العالم إمّا أن يكون معها، وإن لم يكن كذلك، فهو ضدها ! ولا توجد منزلة سياسية بين المنزلتين. فالموقف المحايد معها ممنوع، والموقف المسالم مرفوض، فإمّا إعلان للحرب على العالم العربي/ الإسلامي وإمّا بأن يصنف في طبقة الأشرار، وليتأهب، حينئذ، لملاقاة مصيره من التدمير والخراب.⁽²⁾

انطلاقا من اقتناعنا بانعدام المساواة في التقابل بين معنيي المفهومين، فهل نكون مليمين إذا تعمدنا قلب العبارة التي ألف الناس تداولها في استعمالات الفكر المعاصر فقدمنا مفهوم "الآخر" على مفهوم "نحن"؟ أليس مفهوم "نحن" في حقيقة دلالاته وفي عهدنا الرّاهن منحط فكريا وسياسيا، امتداد فكري لذلك "الآخر" الذي استطاع، أن يتحكم في

(1) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 85.

(2) - نفس المرجع ، ص 82-83.

أفكارنا ويؤثر عقولنا⁽¹⁾، فأين هذا "نحن"، إذن، ونحن لسنا "نحن" إلا باعتبار الدلالة النحوية القاصرة لهذا "الضمير"؟ إننا نرى في تقديم "نحن" على "الآخر"، في تناول هذا المبحث شيئاً من المغالطة والتشويش والإدعاء في استعمال العبارة، مما قد يقضي إلى التعارض مع الحقيقة، والتناقض مع واقعنا الحضاري المهيمن. أليس تأثير هذا "الآخر" لا يزال يتحكم في طريقة تفكيرنا، وفي كيفية سلوكنا، أمام مواجهات المشكلات الحضارية الكبرى التي لا تزال تساورنا، فلا نستطيع أن نصنع أمامها شيئاً، إلا بتوجيه من الآخر أو فرض لرأيه علينا؟ وهل "نحن" موجودون، من الوجهة الحضارية، على هذه الأرض؟ وهل أصبحنا قادرين على فعل شيء مفيد نقدمه إلى الإنسانية كما فعل أجدادنا في العصور التي مضت؟ إننا لا نستطيع أن نصنع إلا التاريخ السلبي، أي إننا لا نبدو في مسار التاريخ من خلال تاريخ "الآخر".⁽²⁾

يرى "الآخر الغربي" بأن العالم العربي/ الإسلامي لم يستطع أن يخترع للبشرية خلال القرون الأربعة الماضية أي شيء مما يخترعه الغرب؟ فكيف يطمع في أن تكون المساواة في علاقات التعامل بين عالم وجاهل، وقوي وضعيف، ومنتج وعقيم؟ أن قساوة هذه الفكرة يجب أن تحملنا على التفكير في حقيقة أنفسنا، ومحاولة ترميم ما بقي من "نحننا" الماضية، عسى أن نمسي شيئاً مذكوراً في هذا الوجود.

إن الحوار، في أبسط دلالاته الثقافية، يقتضي تقارب المستوى الفكري، وتواجد المقابل الحضاري، فأن تتحاور الصين مع الولايات المتحدة الأمريكية فهذا مقبول فكرياً وسياسياً وحضارياً، لوجود شيء من "التشابه المتعارض"، وأن تتحاور كوريا الشمالية (التي صنفتها الأمريكيون، في محور الشرّ دون أن يستطيعوا النيل منها)^(*) مع هذا العملاق الذي يريد أن يلتهم كل ضعيفا أمامه في العالم، فهذا الحوار وراود لوجود شيء

(1)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 85.

(2)- نفس المرجع، ص 63.

من التشابه في امتلاك السلاح المدمر، أمّا أن نفترض وجود حوار "العرب والمسلمين" مع "الأخر/الغربي" وهم مجردون من أيّة قوة إلا من أموالهم التي أودعوها في مصارف "الأخر/الغربي"، إنّ من المعروف في أبسط شروط التعامل السياسي والحضاري أن يكون الحوار وكرهما إذا وقع بين طرفين متقاربي القوة والعلم، وأمّا إذا تدنى مستوى أحد الطرفين فلا ينبغي أن يسمى ذلك التعامل حواراً، ولكن يجب أن يسمى إملاء شروط أو فرض جزية، أو أي شيء مما يشبه هذا التعبير.

إنّ العلاقة الدولية لا تقوم على استدرار الرحمة، ولا على تقديم المواعظ الدينية لأهل الشأن، ولا على الإحتكام إلى الضمير الدولي الذي مات منذ عهد بعيد- وهو بعد ولد ميتاً أصلاً- ومنذ عصر الإستعمار الذي استعمر الأرض واستنزف ثروات شعوبها ومنذ أن أمست القوة وحدها هي الحكم الترضي حكومته بين الدول في القضايا العارضة والمشاكل الطارئة... (1)

لقد كثرت الدعوة، في العهد الأخير، إلى الحوار بين الثقافات والديانات والأنظمة السياسية المختلفة وحتى الحضارات، وخصوصاً بين "العرب وأوروبا"، وبين "المسلمين والمسيحيين". وقد سود في ذلك آلاف الصفحات، وألقي فيه مئات المحاضرات، ورفع عدد من الشعارات، ولكن دون الانتهاء إلى نتيجة مثمرة، لأنّ مثل هذه القضايا الكبيرة تظل مفتوحة للأخذ والرد من وجهة، والحوار المقترح، والحوار المضادّ من وجهة ثانية، أيضاً لغياب شروط الحوار وأساسه العملية من وجهة أخرى. (2)

لقد كانت هناك مواجهة حدثت مع الغرب في القرون الوسطى قبل النهضة الأوروبية إن مسيحي القرون الوسطى لم يقبلوا أبداً بتفوق العرب والمسلمين فقد كانت هناك نظرة عدائية اتجاه الإسلام في المخيال المسيحي واليهودي وقد اتخذت تلك الصورة للإسلام في

(1)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 86 وما بعدها.

(2)- أحمد صدقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، محاضره أقيمت في ندوة "الإسلام و القضايا المعاصرة"

المنعقدة بعمان يومي 16 و 17 ديسمبر 2002، ص 1.

المخيل المسيحي موقفا مسيحيا اتجاه الإسلام بوصفة " الآخر " الخارج عن نظام المسيحية وقد اتخذ منه موقفا معاديا، وقد وقف اليهود أيضا من قبل الإسلام موقفا يغذيه الإحساس بالتفوق الديني إلا أن هذا التفوق كان يستند على إرث كتابي وعلى غرور قومي وثقافي إن ما رفضه اليهود في دعوة يسوع يرفضونه في دعوة محمد (ص). (1)

أصبح الإسلام في نظر " الآخر / الغربي " مزيجا متناقضا من التشوهات، إن تلك التشوهات التي شكلت جزءا كبيرا من الوعي الأوروبي الغربي قد انتقلت من مسيحي بيزنطية إلى مسيحي أوروبا ورسم الإسلام على أنه ديانة منحلة أخلاقيا وهولا يعدو أن يكون عقيدة ناتجة عن عقدة الإحباط والفشل الذي أصاب النبي(ص) في حياته، مقابل ذلك كانت صورة المسيحية هي صورة البراءة والشفافية التي تصدت للإسلام العنيف القاسي المجر وحتي عندما تمت ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة ضلت صورة الإسلام مشوهة...فالقديس توما الإكويني رغم اعترافه بالشهرة الفلسفية للعرب إلا أنه ظل يحتفظ بقناعه ويقينية حول ثقافتها من حيث مضمون اللاهوتي في كتابه المشهور " الرد على الخوارج " فوضع المسيحية السمحاء في مقابل الإسلام العنيف مؤكدا أن المسيحية انتشرت سلميا بينما الإسلام انتشر بالإكراه وقد فرضته جهلة بدائيون على الآخرين وقد تم إغوائهم بالملذات الحسية وكذلك بقواعد وأحكام تتناسب مع قدرات العقل المتوسط غير القادر على النفاذ. (2)

ولم تهدأ تلك الحمى المضادة للإسلام إلى حدود النصف الأول من القرن الخامس عشر... آنذاك أصبحت الحروب الصليبية مجرد ذكرى أليمة للطرفين ولكن بعد أن أظهر الأتراك المسلمين على الحدود أوروبا ثم في وسطها، عادت إشكالية الديانة الإسلامية لتهمين على عقول الأوروبيين من جديد ولكن باتجاه آخر إذ باتت الدعوة إلى

(1) - سعيد الصافي، مقال: العرب في عيون الغرب، مرجع سابق، ص 29-30.

(2) - نفس المرجع، ص 31.

التصالح واضحة في كتابات ورسائل الفلاسفة والمفكرين على حد سواء إنهم أصبحوا على قناعة خاصة بأن الحرب لا تحل أي خلاف وأن لا المسيحية ستجح في تحويل المسلمين إلى مسيحيين، ولا الإسلام سيكسب كثيرا لو أنه حشد كل قواه من أجل إدخال المسيحيين إلى الإسلام، وحين وجه البابا بوش الثاني الذي تولى كرسي البابوية من 1458 إلى 1464 رسالة إلى محمد الفاتح العثماني يعترف فيها بالاختلاف بين الإسلام والمسيحية مؤكدا في نفس الوقت بالأساس التوحيدي والإيمان بالإله الواحد كان واضحا أن أوروبا الغربية قد بدأت تتغير، بتغيير أرائها القديمة في الإسلام ونبيه. (1)

إن "نحن" جاهل بالقيم الحضارية الراقية وأنه لا يتعلق إلا بماضيه الشاحب، وأنه يخشى التعامل مع المستقبل المشرق، وأنه عاجز عن صنع التاريخ الكبير. (2)

بينما "الآخر" هو الذي يحب التعدد والاختلاف، في حين أن "نحن" لا يزال ينطوي على ذاته، ويتخوف من مد اليد المتسامحة إلى "الآخر" المتحضر المتفتح على الاختلاف والتسامح، كل ذلك يقال في الإعلام الغربي اليوم، وفي كتابات بعض المفكرين الغربيين. وقد وقع الإصرار على ذلك و الاقتناع به إلى أن أصبح نظرية رائجة عندهم (3) إن قيم الاختلاف قيم إنسانية وفكرية عظيمة، لأنها تدعوا إلى التعاون بين البشر وتكرس سبيل التسامح بينهم، وتسعى إلى ترسيخ التعايش على الأرض دون حروب. بل لعل هذه القيم أن تقضي إلى تحابهم وتعاونهم، وتراحمهم وتعاطفهم، دون حقد ولا أضغان، فإذا تكريس هذه القيم النبيلة يثمر حضارة متكاملة شامخة، لأنها تقوم في أصلها على احترام التعددية والاختلاف، وعلى اندماج الشرق في الغرب، والغرب في الشرق.

ما أنفع للبشرية على الأرض لو كان هذا موجودا بالفعل، ولكنها شعارات ترفع وآمال تعلق، وكلام يقال فهذا الآخر هو الذي يرفض أن يختلف معه فلم يترك لـ "نحن"

(1) - سعيد الصافي، العرب في عيون الغرب، مرجع سبق ذكره، ص31.

(2) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، المرجع نفسه، ص87.

(3) - المرجع نفسه، ص87.

أية مساحة لهذا الإختلاف؟ وباعترافه بالتجديد للأمم الغربيّة في النهوض بحرب صليبية ضد الإسلام والمسلمين، بمجرد ظهور عناصر متطرفة تدعي أنها تنتمي إلى الإسلام السّيّاسي ... (1)، ثم بتصريح بعض الشخصيات السياسية الغربية الأخرى بأنّ الحضارة الإسلامية حضارة منحطة، ولا ترقى إلى مستوى الإبداع ... (2)، أفبعد كل هذا يطمع طامع في تكريس قيمة الاختلاف بين "الأخر" و"نحن"؟

إن الذي يرفض المنزلة بين المنزلتين (فإما معنا وإمّا ضدنا) هو ذوبان "نحن" ذوبانا مطلقا والتخلي عن كل قيمه الدينية والثقافية للإنصواء تحت لواء "الأخر" دون نيل أي مقابل أثناء ذلك غير تجرع كأس الهزيمة والقيام بالتنازل له دون قيد أو شرط. وإن، فليس العيب عيب نحن فيما يحدث الآن من انعدام احترام الاختلاف وانعدام تكريس التعددية بكل أنماطها، وإنمّا هو عيب "الأخر" الذي يسعى باستمرار إلى تأجيج الحروب وشنها على المستضعفين في الأرض باسم شعارات لا يصدقها هو نفسه ومنها الحرية والسلام وحقوق الإنسان، وحماية المستضعفين .

وإن، فأمّا أن يقبل "الأخر" بـ"نحن" كما هو، حضاريا ودينيا وأخلاقيا أيضا، وإمّا أن لا يقبل به . ولدى رفضه كما هو، يفتدي الآخر، وهو المكرس الحقيقي للدكتاتورية بفرض الديمقراطية الغربية شكلا للحكم ليدوس كل الحريات برفض المنزلة الثالثة في الاختلاف لتشويه صورة الإسلام ومحاربة المسلمين تحت أوهى الأسباب .

إنّ "الأخر"، و"نحن" لا يكونان كينونة متوازنة إلاّ بحوار، ولا يقوم هذا الحوار المتوازن إلاّ بمعرفة "الأخر" للغة "نحن"، ومعرفة نحن لثقافة "الأخر"، على شيء من المساواة في المناقفة والمعارفة، فمعرفة "نحن" للغة "الأخر" لم تفض، مع الأسف، إلى

(1) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 87-88.

(2) - المرجع نفسه، ص 88.

نتيجة مثمرة لأنّ جهل "الآخر" بمعرفة لغة "نحن" (*) ظل عائقا فكريا وتواصليا فولد لدى "الآخر" عقدة استعلائية، فقد ولد فيه إمّا إحساسا بالتخوف من "نحن"، وإمّا إحساسا بالاحتقار لـ "نحن"، وإمّا إحساسا بالعظمة على "نحن"، وذلك على أساس هذا "النحن" ليس على شيء من الثقافة ولا الأهمية في هذا الوجود، وعلى أساس أنه لا يستطيع صنع التاريخ ولا التأثير فيه إلاّ سلبا، وعلى أساس من أنه لا يستطيع تغيير مجرى الأحداث فيحولها من وجهة إلى وجهة أخرى، وهنا تكمن الخطورة التي تفضي إلى وأد التعددية والاختلاف وروح التسامح.

ولذلك نجد أيسر ما يكون لدى هذا "الآخر" أنّ يعتدي على الدول العربية والإسلامية وهي الأسباب (*). ويبدو أن ذلك سيستمر طويلا: على هذه الدول وما يماثلها في معسكر الأقطار العربية والإسلامية، الذليلة الفاقدة لأدنى القيم... (**). وذلك لجهل الدولة الغربية بالثقافة العربية والإسلامية، والتاريخ العربي الإسلامي، وحتى مبادئ الدين الإسلامي، ثم لما يخامرها، أثناء ذلك، خيلاء بما تمتلك من القوة العسكرية التي لا يمتلك العرب منها شيئا كبيرا، بالقياس إلى ما يمتلك "الآخر"، ثم طمعا من فيما تمتلك هذه الأقطار من ثروات عظيمة تمنى المعسكر الغربي لو كانت له.

إن الكثير من الناس في العالم العربي يخطئون حين يعتقدون أن الغرب مسالم لهم ومقدر لحضارتهم ومعتزف بعبقريّة أجدادهم فليست البلدان العربية والإسلامية بالقياس إلى الولايات المتحدة الأمريكية المهوسة بحب النفط إلى درجة العشق الصوفي إلا بحيرات من النفط يسبح فيها العرب الذين لا يحق لهم امتلاك هذه الثورة الباطنية العظيمة

(*) - نقصد هنا بمعرفة اللغة: القيم الحضارية والإعتراف بفضلها وليس فقط مجرد الإدارة التعبيرية..

(**) - نلاحظ أن الحروب كلها مشنونة على العرب والمسلمين، ما وقع منها وما سيقع، مما يجب أن يعطي تفسيراً لموقف هذه الدولة من العروبة والإسلام قبل أي شيء آخر وزادها حرصا على اعتداءات المتواليّة على العالمين العربي والإسلامي ما وهب الله هذه الشعوب من ثروات باطنية لا يزال الآخر/ الغربي يطمع فيها إلى يومنا هذا.

التي بدونها سيعودون إلى عهد القرون الوسطى المظلمة. فالغرب ينظر، بكل أسف إلى العرب والمسلمين على أنهم أعداء: فأما العرب فبسبب امتلاكهم الثروات النفطية وأما المسلمون فبسبب العقيدة الراسخة التي يحملونها والقيم العظيمة التي توجد في الإسلام إن مناقشة خطاب "النحن" وخطاب الآخر/الغربي بعد التحولات العديدة التي شهدتها العالم خصوصا في عقد التسعينات حيث انهيار الأنظمة الشمولية في أوربة الشرقية والسعي الأمريكي لإقامة النظام العالمي الجديد وحيد القطبية، والإرهاصات الكبير والأحداث المأساوية التي عصفت بالعالم الإسلامي خلال العقدين الأخيرين، أثرت بكل إسقاطاتها على القوى المادية والبشرية والنفسية للعالم الإسلامي أيضا. (1)

وعندما نقول خطاب "النحن" وخطاب الآخر/الغربي إنما تعني بذلك كل ما يحمله هذا الخطاب من مضمون سياسي وفكري واقتصادي وإيديولوجي يدخل في عملية الصراع بين الإسلام والغرب، وكل ما يمكن أن يعززه الواقع الإسلامي من تداعيات أمام لغة التهديد التي يطلقها الغرب عليه من (إرهاب وتطرف وأصولية) على حد ما تصوره وسائل الإعلام الغربية العامة ومؤسساتها العملاقة في كل مكان. (2)

وفيما يخص التحولات التي طرأت على الخطابات الإسلامية في قراءة الغرب أشار إلى وجود رؤية رافضة وصدامية في هذه الخطابات الحديثة والتي جاءت مصاحبة للظروف الموضوعية التي مر بها العالم الإسلامي في تاريخية العلاقة بينه وبين الغرب. وعزا وجود هذه الرؤية الراضية والصدامية للغرب ذاته الذي كان يتقدم للعالم الإسلامي بخطاب يعلن فيه صراحة عداوته للإسلام، وتمثل ذلك أيضا وبشكل عام بالمنهجية التي ابتعتها الغرب في تعامله مع المستعمرات التي كانت تحت سيطرته والتي كان يمارس معها عملية الاستلاب الثقافي من خلال فرض التبعية الكاملة للثقافة الغربية. وزاد الأمر

(1) - عبد الرحمن الوائلي، مقال عبر الأنترنت بعنوان: الإسلام والغرب: نظرة نقدية حول المستقبل

<http://www.kalema.net/vi/?rpt=29&art-p07>

(2) - المرجع نفسه، ص 08.

سوءا حينما همشت النخب العلمانية السياسية التي تسلمت إدارة الدولة الحديثة الإسلام وعزلته عن واقع الحياة بعد أن اتخذت الثقافة الغربية مرجعية لها. (1)

لا زالت وسائل الإعلام الغربية إلى الآن تحاول زرع العداوة في نفوس النشء الغربي وضمن مناهجهم الدراسية أيضا. بالإضافة إلى ما تبثه وسائل الإعلام هذه (المرئية والمقروءة) من تشويهات للإسلام أمام الرأي العام الغربي ولأغراض وظيفية يكمن وراءها العامل السياسي والعامل الايديولوجي الذي تديره جهات يهودية وأخرى معادية للإسلام .

فالمسلمون اليوم يعتقدون أن الإسلام حضاري بالطبع حتى لو لم يتحسسوا حضارته فهي ستظهر عاجلا أم آجلا ، أما الغرب فقد لفظ تعاليمه المسيحية منذ عصر الأنوار واستبدلها بكل ما هو وضعي .

فالصراع هنا اليوم يتلون بلون مختلف هو صراع دين حضاري مع حضارة بلا دين، إذن لا يمكن الاتفاق بينهما إلا بشكل محدود جدا. ونعتقد أن الغرب يرى التعايش مع الإسلام ممكنا حينما يتخلى العرب والمسلمون عن التقيد به، لأنهم حينئذ سوف يكونون مهياؤون لتقبل كل ما هو غربي دون أدنى تحفظ و بالتالي يتحقق الاحتواء الغربي للعرب والمسلمين على طريق ابتلاع الغالب للمغلوب. (2)

لقد اصبحنا نعيش اليوم في ظل الأخر/الغربي وثقافته وهيمنته ودوائره الإستراتيجية وانشطاراته الليبرالية، إذ انفتحت الدول العربية بإدارتها ومتقفيها إلى تقبل الأخر/الغربي عبر مشروعها التحديثي التقني و ليس النهضوي على الطريقة العثمانية عبر استعاره سلعة تخدم رأس النظام يتحول فيها العرب إلى نسخ من الأخر يعيشون

(1)- زكي الميلاد - تركي الربيعو، الإسلام والغرب، الحاضر والمستقبل، دار الفكر ، دمشق، ط1، سنة 1998 ص33.

(2)- نفس المرجع ، ص 34.

إشكالاته ورهاناته وكأنها إشكالياتهم ورهاناتهم، وكأنهم رجع الصدى لما صدر عنه منذ زمن . (1)

ظهر خطاب الهوية الإسلامي الذي طرح مفهوم الأسلمة ودعا إلى قراءة التراث في ضوء الظروف الراهنة ورهانات الصراع مع الآخر المحتل أو المتسلط العسكري الفاقد للشرعية بما يطرحه من أفكار خليط من الاشتراكية والقومية والطوباوية-المستقبلية.

انفتح هذا الخطاب الإسلامي على التراث في أعادت قراءة الماضي بوصفه الأصل فهو أما يكرر ذاته في صيغة العود الأبدي، حيث البنية الميثية للتاريخ بوصفه حركة تكرر لا تنفذ في زمن برزجي متعال على نثرات الزمان ونقائضه باتجاه حقيقة متعالية قابلة للتكرار (فردوس المفقود: الخلافة) أو أنه محكوم بالسير نحو العدم (الموت والخلص، الثواب) أو هو في السياق الإسلامي حركة نكوص دائم عن لحظة النجاة الأولى، فهذا الوعي يرفض "الآخر" بوصفه النقيض لهذا يعمل على تكفير امتداداته ويعمل على رفع شعار الأسلمة للخطاب الرسمي والشعبي من أجل بناء تجربته الإسلامية وهذا المتقف إذا ما تعامل مع الديمقراطية فإنه يتعامل معها بوصفها طريقة أو ذريعة من أجل الوصول إلى السلطة فهو متقف الالتزام الذي يعتبر الديمقراطية لعبة شكلية لبرجوازية المسيطرة لهذا فهو لم يصل بعد إلى مستوى المتقف الحديث الذي يحترم الاختلاف والتعدد الذي يحترم الشرعية الدستورية والديمقراطية بوصفها طريق إلى سلطة قائمة على الحداثة والحرية والشرعية الدستورية المدنية. (2)

أين؟ "نحن" اليوم بعد أن تغير سر اللعبة وإستراتيجية العولمة وانهارت دولة الأمة وظهرت العولمة وانفتاحاتها التي تهيمن من خلالها دولة أو كتلة من الدول ورأيتها شركات

(1)-عامر عبد العزيز ، مقال عبر الأنترنت ، الشعور العربية العربية بين نفوذ "الآخر" واستبداد "الذات"

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=96411p02>

(2)- مرجع نفسه، ص 02.

متعددة الجنسيات تريد فتح الحدود والفضاء على الهويات والمصالح القومية والوطنية والإسلامية وطرح رهان ثقافي وسياسي وحضاري جديد .

فبدأ الضغط على الدول النامية على الدول الممانعة أو دول المارقة بالتعبير الأمريكي في ما يعرف بالحرب على الإرهاب أو ديمقراطية المنطقة، أو تقسيم المنطقة طائفيًا، أو تقسيم الدول إلى دول مارقة، توصف بأنها محور للشر في ثنائية مانوية جديدة بطريقة اليمين المتطرف للتاريخ الجديد عبر ذهنية الصراع وخلق صورة نمطية للعدو من أجل تبرير قتله بوصفه عقبه في طريق الديمقراطية والتقدم الليبرالي الأمريكي.⁽¹⁾

إن هذا الأمر جعل العرب اليوم بين خانقين :

الأول: الضغط الدولي على سلطات تلك الشعوب عبر مؤسسات المجتمع كما هو الحال مع العراق والسودان وسوريا وإيران وكوريا الشمالية ولبنان وفلسطين... وغيرها من الدول الضعيفة، وذلك تحت أشكال متنوعة سوقتها المؤسسات الإعلامية والأمنية من أجل تبرير كل الضغوط بحق هذه الدول.

والثاني: ردود الفعل التي أخذت أشكال متنوعة مباشرة وغير مباشرة إذ الدول التي تعارض الإستراتيجية الأمريكية ليس تلك الدول السابقة بل هناك دول تعد دول حليفة ودول خارج المنطقة جمعها الشعور المشترك برفض الهيمنة الأمريكية لهذا ترى تلك الدول بين الممانعة والمحاباة إلا أنها تساهم بشكل كبير في مقاومة المشروع الأمريكي إلا أنها من ناحية أكثر ما ترفضه في المشروع هذا هو الديمقراطية التي ترفعها هذه الدولة وهي في الحقيقة مجرد وسيلة برغماتية لهذا عندما وجدت أمريكا أنها أمام رفض شامل عملت على رفع شعارات أخرى مثل الحرب العرقية أو الإبادة الجماعية والمحكمة الدولية إلى غيرها من الوسائل أخرى من أجل محاصرة بعض الدول من أجل موقعها ومواردها

(1)-عامر عبد العزيز، مقال: الشعور العربية العربية بين نفوذ "الآخر" واستبداد "الذات"، مرجع سابق، ص 02.

النفطية وأسواقها⁽¹⁾، انه خانق حضاري جهنمي يجعل الإنسان العربي في العراق وسوريا ومصر والسودان والمغرب والجزائر وتونس وليبيا... وغيرها من البلدان العربية خاضعة للهيمنة الأجنبية والدوائر الدولية التي تتهم هذه الدول بالخيانة والإرهاب وتمنعها في نفس الوقت من التحول الديمقراطي والتحديث الدستوري الموجود في الغرب .

إنّ ثقافة "نحن" تقوم على العاطفة والوجدان أما ثقافة "الأخر" فتقوم على العلم والإبداع والإنتاج في الفكر ووسائل العمل والتأثير في الطبيعة، لكن إذا كانت حضارة الغرب حضارة علم وتكنولوجيا فحضارة العرب حضارة أخلاق وآداب وثقافة وفن بوجه عام والعلم والعقل ثنائية مثل ثنائيات عديدة بين طرفي كل منها تقابل بالتعارض أو التناقصين الفلسفة والتصوف، بين المعقول واللامعقول، بين العلم والشعر، بين الثبات والتغير بين الإرادة والعادة، المحسوس والعيني، وبين المثال والأنموذج، بين الإبداع والاستهلاك، بين أمة تسير في المقدمة تقود الركب الحضاري، وأخرى تسير في المؤخرة⁽²⁾، وهناك الشمال وأسوؤهم في الشرق والجنوب، كما هو الحال عندنا، وثنائية الجهل والعلم ، الضعف والقوة، الخير والشر الظلم والعدل، والباطل والحق فصورة "نحن" في "الأنا" تقوم على تصغير "نحن" وتقزيمه وصورة "الأخر" في "الأنا" تقوم على تكبير وتفخيم "الأخر" ومثلما هو الحال لدى "الأخر" قصورته لديه تقوم على التعظيم والإكبار والإجلال والتفديس لصورته، أما "نحن" لديه تقوم على التضعيف والانتقاص وتصغيره إلى أبعد الحدود، وكل صورة من الصورتين تقوم على غياب الواقع وحقائق العقل والعلم والتاريخ .

تحولت اشكالية جدل نحن والآخر في الفكر العربي الإسلامي إلى انشغال آخر مرتبط بعلاقة نحن بالانا هي علاقة صراع أو حوار ؟ فتحول الحوار مع الآخر/الغربي

(1)-عامر عبد العزيز، مقال: الشعور العربية العربية بين نفوذ "الأخر" واستبداد "الذات" ، مرجع سابق، ص 03.

(2)-جيلالي بوبكر، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، الكتب الحديث، الأردن ، 2011، ص 58.

إلى حوار الأديان وحوار الحضارات، وحوار الشرق والغرب، وحوار الشمال والجنوب "غلب الحوار مع الآخر على الحوار مع "الأنا" و "نحن" مع أن الحوار مع الذات يسبق الحوار مع "الآخر"، ومعرفة النفس سابقة على معرفة الآخر والتساهل في معرفة الذات يؤدي إلى تساهل في معرفة الآخر وبالتالي يعز الحوار ويقع سوء التفاهم لذلك لم ينجح الحوار مع "الآخر" حتى الآن لأنه لم يقدّم أولاً على الحوار مع الذات أولاً". (1)

إن الغاية القصوى من الحوار مع الذات هو النظر في الآفاق وفي النفس، البداية بالعصر والنهاية بالنفس، أولاً الرؤية الخارجية وثانيها الرؤية الداخلية فالعالم جزء من الذات والذات وجود في العالم، والحوار مع الذات هو حوار مع عالمها أيضاً ليست الذات قوقعة أو محارة بل مجداف الأمواج أو ربان يبحر عباب الماء للوصول إلى منتهاه". (2)

إن فلسفة الدفاع أو الهجوم، القبول أو الرفض، الخير أو الشر، كلها مواقف انفعالية تتجاوز الموقف العلمي الهادئ الرصين الموضوعي". (3) ولما كان وما زال التراث الغربي هو الوافد للثقافة الوطنية والعلمية، استمر الآخر في هذا الوعي واستوطن ابتداء من حكماء اليونان إلى حكماء الغرب الحديث ولم "تقم حتى حركة نقد له إلا في أقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد ومنطق البرهان". (4)

إن ظاهرة جدل نحن والآخر اليوم تشكل عقبة أمام استقامة العلاقة بين "نحن" و"الآخر"، لكونها تطرح من جوانب مختلفة وبكيفية غير مستقيمة .

يتضح مما سبق أن الفكر العربي والإسلامي له امتداد في التاريخ البعيد والقريب، وله طابعة الخاص في التكوين والبنية، وثيري بالعناصر والمواقف، ووليد ظروف الانتصار وأوضاع الانكسار .

(1)- حسن حنفي، حصار الزمن، إشكالات، منشورات الاختلاف، دار العلمية للعلوم، لبنان، 2007، ص 41.

(2)- المرجع نفسه، ص 429.

(3)- حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة، مصر، 1998، ص 155.

(4)- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للطباعة، بيروت، لبنان، 2000، ص 13.

وفكرنا العربي والإسلامي الراهن له مواقف من الماضي والحاضر والمستقبل من الواقع الراهن وتحدياته في مشرق العرب وفي مغربه، من ثقافة الغرب وحضارته، من دلالات النهضة الأوروبية مقيم الحداثة ، من أبعاد العولمة تداعياتها في العالم وضغطها في الزمان والمكان، من أزمة التخلف في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر، من سؤال النهضة: لماذا تأخر العرب والمسلمون وتقدم غيرهم..؟ تأسست مواقفه على مرجعيات شتى أبرزها التراث والدين والتاريخ والثقافة والواقع، وهي من الغرب وحضارته وثقافته تعددت وتنوعت بتعدد وتنوع أصول ومصادر وعناصر وأمال وأفاق الفكر العربي ذاته ، فهي مواقف قبول ورضا أو رفض واعتراض أو جمع توفيق ، ويتميز كل منظور في هذه المواقف بتعدد وتنوع في توجهاته وتبريراته وتطلعاته وأهدافه، وتعبير هذه التوجهات داخل مواقفها عن علاقة نحن بالآخر ، العلاقة التي تحكمها صورة نحن في هذه عين الآخر وصورة الآخر في عين نحن وهي علاقة صراع وعداء موروث وراهن لدى أكثر المواقف في فكرنا العربي والإسلامي المعاصر على الرغم من الطابع الحوارية والتعاوني الذي يميز الواجهة السياسية والدينية والاقتصادية لدى البعض، لكن جدل نحن والآخر الذي يحدد صورة الآخر في عين نحن مطروح سلبا لا إيجابا في فكرنا العربي الراهن، على مستوى الندية أو على المستوى الحوار أو على مستوى البحث والدراسة دراسة الآخر كموضوع ، أو على سبيل تبرير الواقع الراهن وثنائية التقدم والتخلف ، أو على سبيل المؤامرة الداعمة للانحطاط والمؤيدة لاستمراره والمؤيدة لمواقع التجديد الحضاري ، فلا سبيل للتخلص من ظواهر فكرنا العربي المعاصر السلبية إلا بمشروع حضاري يقفز على الطرح السلبي لصلة نحن بـ الآخر إلى طرح علمي منهجي تحليلي نقدي يلتقي فيه السياسي والمتقف والمسلم والمسيحي وكل فرد يهيمه حال الأمة ويعنيه نهوضها يبحث المورث والوافد ، ويتعاطى بإيجابية مع تحديات الواقع والمستقبل توجد في الإسلام .

المبحث الثالث: فكرة "نحن" ومحاولة استيعاب حضارة "الأخر/ الغربي"

يحار المفكرون العرب المعاصرون في الأخذ أخذًا مطلقًا بالحضارة الغربية و تبنيها وسلوكها في الحياة اليومية : بين أولي الاتجاه الفكرة العلماني، وأولي الاتجاه الفكري الإسلامي، فمن طه حسين الذي كان ينادي بضرورة الأخذ بتلك " الحضارة الغربية حلوها ومرها، خيرها وشرها، إلى سيد قطب الذي يحذرنا من أسس الحضارة الغربية وأصولها المنحرفة، ويدعونا أن نقصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات، وفي أضيق الحدود العملية والتقنية ، دون النظرية والقيمية الأخلاقية⁽¹⁾

وهذين الموقفين من الحضارة الغربية موقفان عامان يتبناهما كثير من المثقفين العرب انطلاقًا من نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا: تبنيًا وقبولًا من جهة ورفضًا مطلقًا من جهة أخرى. وأمّا الموقف الثالث فهو الموقف المعتدل الذي يرى بضرورة التوفيق بين الأمرين، والأخذ بأفضل ما فيهما.

ويمكن في كلام محمد جابر الأنصاري بعض الغموض حول مفهوم الحضارة، فيبدو أنّ هناك خطأ في استعمال مفهومي الثقافة والحضارة، فالحضارة هي منتجات مادية يستفيد منها الإنسان في كل مكان من الأرض ولا تحمل إيديولوجيا، ولا إيمانًا ولا كفراً، إذا كان الإقبال على الحضارة الغربية من أجل استهلاكها لا يدل على تطورنا، ولا على حسن اختيارنا، فإنّ عدم الإقبال عليها بحجة أنّها حضارة مادية وكافرة هو أسوأ حتماً فـ "نحن" في الحالتين لسنا على شيء، ذلك بأن الطريق الصحيح هو سلوك التعلم والبحث، وإنتاج حضارة خاصة بنا، من صنع أنفسنا، كما بلدان من شرقي آسيا مثل الصين واليابان. وكان يمكن أن نتوصل إلى بعض النتائج المثمرة أمثالهم لو سلكتنا

(1) - محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت

الطريق السليم في التعليم، وتبنينا المناهج الراقية، وأصررنا، في غفلة من عيني "الآخر" اللتين لا تزالان تترصداننا، على البحث في أسرار الطبيعة، وابتدأنا بناء حضارتنا، فقد بدأ اليابانيون، فيما يقال، بتفكيك أجزاء المحركات الغربية المتقدمة، البدائية: قطعة قطعة ثم تركيبها، تارة أخرى، لمعرفة أسرار الآلة والتكيف مع أسرار وظائفها ... وشيئا فشيئا أمسوا يتحكمون في هذه الأسرار، وهو التحكم الذي أفضى إلى إبداع حضارة جديدة واعية راقية تحمل طابعا يابانيا خالصا، لكن دون أن تفقد المعايير العالمية التي جعلها مقبولة ومستهلكة عبر العالم دون عناء.

إنّ عامة المفكرين العرب لا يكادون يميزون بين مفهومي الثقافة والحضارة، ولذلك يرى سيد قطب، في تفكيره السلفي، ضرورة الاجتزاء بالاقتباس من الحضارة الغربية "على أحوج الحاجات، وفي أضيق الحدود العلمية والتقنية"⁽¹⁾، مما يدل على أنه كان في ذهن سيد قطب المسألة الثقافية، لا المسألة الحضارية، ومثل هذا الموقف لا يحل المشكلة الحضارية ولكن يزيدا تعقيدا وحيرة وترددا، لأنّ الأخذ بمجرد جزئيات الشيء دون كلياته لا يأخذ ولا يعطي، ولا يقدم ولا يؤخر.

في حين أنّ المفهوم الثقافي العام لا يمنع من أنّك تأخذ بما يلائمك من هذه الثقافة دون الأخذ بكلياتها.

والكاتب العربي يمكن أن يتبنى منها غريبا في بعض مسارات كتابته دون أن يفقد هويته الثقافية، ودون أن يكون عالة على المناهج عن ذلك كارثة صحية لا تبقي ولا تذر. وكان الغربيون أنفسهم اقتبسوا من الحضارة العربية الإسلامية فتعلموا منها، وأفادوا ممّا كان يساعدهم في بناء حضارتهم التي ابتدأت نهضتها منذ قريب من أربعة قرون فأخذوا مثلا بالأرقام العربية التي أصبحت في ظنّ بعض إخواننا المشاركة أرقاما إفرنجية وكاستفادتهم من كتب الطب العربي، وخصوصا كتب ابن رشد، وابن سينا، وإنّ

(1) - صلاح عبد الفتاح الخالدي، أمريكا بمنظار السيد قطب، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1978، ص 98.

الاقتباس من الحضارة هو غير الاقتباس من الثقافة. فـ "الآخر" أيسر من الأول الذي يحتاج إلى دراية كبيرة وعميقة بأصول النظرية، وطرائق تطبيقها في الاقتباس من اختراع حضاري، فلا يمكن مثلاً لأي عالم عربي أن يقتبس من هيئة طائرة حربية أو مدينة معينة لمجرد أنه يمتلك أسرار الآلة، لأن الأمر مرتبط بالبيئة والبنية التحتية للبناء التكنولوجي الصناعي المفقود... يضاف إلى كل ذلك ما لاحظناه، وسنلاحظه، من رفض الآخر رفضاً قاطعاً أن يخترع أي عالم عربي شيئاً، في إطار عربيّ، لأنّ ذلك سيكسر امتياز الاحتكار الذي هو ملك خالص للغرب دون العرب لأنهم محكوم عليهم المحكوم عليهم بالاستهلاك، لا بالإنتاج. إنّ بعض المفكرين العرب المعاصرين، ومنهم محمد عابد الجابري، يرون أن العائق الأول لإنتاج حضارة عربية يعود إلى تمسك الفكر العربي المعاصر بـماضي الأجداد بحيث "إنّ مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها، إنّ لم يكن في معظمها، إلى مشاكل الماضي". (1) ونحن نرى أنّ هذا التفكير غير منصف للأجداد، بإلقاء التبعة عليهم وحدهم حين الرجوع إليهم في كل صغيرة وكبيرة، ذلك بأنّ مشكلة راهن الثقافة العربية، أو الفكر العربي المعاصر، لا تكمن في الإصرار على التمسك بـماضي الأجداد، ولا في عدم القدرة على الإفلات من تأثيرهم. إنّنا عاجزون على أن نكون أجداداً، كما نحن عاجزون على أن نكون نحن الحاضر، في الوقت ذاته، وذلك من الوجهتين الثقافية والحضارية معاً. إنّ الإعجاب بالشيء ينتهي لدى مجرد القدرة على تجاوزه، فلو استطعنا أن ننتج حضارة أرقى مما أنتج الأجداد، أو نظرنا لفكر أعمق ممّا نظروا هم في حقول المعرفة العامّة، لكنّا جاوزناهم، ولما كنّا سألنا عنهم إلاّ من باب الوفاء لحق الانتماء. ولكن ما ذا نصنع ونحن لا نبرح كالرضيع الذي لا يستطيع أن يستغني عن رعاية أمّه، وإلاّ تعرضت حياته للتهلكة، في عهدنا الراهن ونحن لا نزال ذلك الصبيّ الرضيع، فإنّ تخلصنا من الأمّ هلكنّا، لأنّنا لا نستطيع مواجهة الحياة

(1) - أنظر: في "إشكالية الزمن ومأزق الثقافة العربية"، لعلي أسعد وطفة، مجلة العربيّ، ديسمبر 2002، ص 19.

فمن أجل ذلك لا نزال نتمسك بالماضي نأوي إليه كلما أظننا أمر، لننشد فيه القوة الغائبة، ولنستمد منه العزّ المفقود. (1)

ومثل هذه الأفكار وصفية لواقع، لا تأسيس لنظرية تخلصنا ممّا نحن فيه: فما ذا نفعل لكي نتخلص من التمسك الشديد بالماضي؟ وهل سيكون ذلك بمجرد التسلح بالإرادة دون الفعل؟ أم بالفعل دون الإرادة، إن صح مثل هذا التصور منطقياً؟ نحن محتاجون إلى تغيير عميق في طريق التفكير، وفي طرائق التعليم، وفي علاقاتنا بـ "الأخر"، وفي علاقاتنا بأنفسنا، وفي تحديد هويتنا وبأية لغة سنحدث هذا التفكير؟ أبالعربية التي يرى كثير من المفكرين، أنّها وسيلة من وسائل التعبير أثناء القرون الماضية؟ وهل تبني الفرنسية أو الإنجليزية لغة في التعليم والتفكير والتنظير سيحل مشكلة الهوية؟ ألا يعني ذلك أننا وهل يمكن وضع، برنامج علمي صارم - قبل البدء - لترقية العربية وجعلها قادرة على احتلال مكانة بجانب الإنجليزية والفرنسية؟ ولم لا نتخذ من اليهود قدوة حسنة لنا بعد أن أحيوا العبرانية فأمست لغة العلوم والتكنولوجيا بعد أن كانت لغة المقابر والصلوات؟ مع العلم بأنّ كثيراً من المصطلحات الدقيقة أخذتها العبرية عن العربية، كما أخذت عنها نحوها؟ أم نريد أن نستحدث نهضة خارج الانتماء، وبمعزل عن التاريخ؟ وفي الحقيقة، لا نكاد نتمسك بهذا الماضي إلاّ بمقدار؛ أي أننا لا نعرف ماضيها نفسه حق المعرفة؛ ولو عرفناه لعرفنا أنفسنا، ولو عرفنا أنفسنا لانطلقنا نحو التطور الذي ننشده.

وخالصة هذه الإشكالية، أننا لا "نحن" قادرون على أن نكون حاضراً كـ "الأخر" ولا "نحن" قادرون حتى على أن نكون ماضي الأجداد؛ فـ "نحن" واقعون في أسوأ منزلة بين المنزلتين: فلا نحن إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؛ فـ "نحن" إذن في حيرة من أمرنا .

(1) - عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 98.

هذه هي سيرتنا "نحن" أمام "الآخر" المتمثل فينا ثقافيا، فهل يجوز أن ندعي اليوم أن "نحن" لا تزال باقيا فينا؟

إنّ الحوار الثقافي (*) يمكن أن يستقيم من الوجهة المفهومية الخالصة على الأقل وذلك على الرغم من وقوع "نحن" الضعيف، تحت سلطان "الآخر" القوي، لأنّ مثل هذا الحوار، ولو من منطلقه النظريّ، ينهض على أسس عقلية خالصة، فهي ملك للناس جميعا.

ونحن في منطلقنا نسعى إلى التمييز بين مفهومي "الثقافة" و"الحضارة"، فنرى أن الحوار الثقافي لا يمتنع من أن يقوم بين "نحن" و"الآخر"، وبين "الإسلام" و"المسيحية" وبين تلقى على عهدنا الراهن، وذلك ابتغاء إحداث تقارب بين الأمم والشعوب والثقافات والديانات، والطوائف والإثنيات، ذلك بأنه إذا كان "للآخر" التوراة والإنجيل، فلـ "نحن" القرآن والحديث، وإذا كان للآخر التاريخ الحاضر النابض فلنحن التاريخ القديم المجيد وإذا كان "الآخر" يمتلك أسرار العلوم والتكنولوجيا فإنّ "نحن" يمتلك الثروات الطبيعية واليد العاملة.

فإنّنا أن ينتج نحن ويخترع كما اخترع الآخر وأنتج، وإنّما أن يشتري منه منتجاته الحضارية فيستهلكها إن قبل أن يبيعه لها، ذلك بان ليس ما أنتجه "الآخر" معروض للبيع الحر في كل الأطوار، فالسلاح المدمر يحتفظ به لنفسه، ولا يبيع "لنحن" إلا ما كان بدائيا من السلاح، وما يعود إلى نحو نصف قرن إلى الوراء، ليتخلص من سلاح غير

(*) هناك فرق بين الثقافة والحضارة، فالحضارة هي المنتجات المادية (أي كل ما أنتجه الانسان من وسائل مادية وغيرها...)، في حين أن الثقافة هي كل إنتاج فكري و عقلي وعاطفة، وكل الممارسات العقديّة، و المعتقداتية، وكل التقاليد و العادات والقيم والأخلاق... إلخ، يمكن أن يقع حوار ثقافي بين منطور ومتخلف، ولكن لا يمكن أن يكون هناك حوار حضاري بين قوي وضعيف ومنتجات مادية هي بنت التكنولوجيا: لأن الحوار في مثل هذا الشأن يبدو أمر يصعب تحقيقه.

فعال، ويطمئن على أن نحن بهذا السلاح لا يبتعد في دورته الحضارية عن سلاح الرمح والسيف والمنجنيق.

إذن، فليس هناك من سبيل منطقي للحوار بين "الآخر" و"نحن" في شيء كان أصلاً للتحكم والاستهلاك، تلك هي سيرة "نحن" أمام "الآخر" في شأن امتلاك الحضارة من طرف واستهلاكها من طرف "آخر". وكل ذلك يدل على أن نحن ليست غائبة من الحضارة الغربية المعاصرة فحسب، ولكنها محرومة أيضاً من أن تنتج هذه الحضارة.

لكن المعضلة الحضارية الكبرى التي يجب التفكير في مواجهتها وإيجاد حلا لها هي: كيف يمكن أن يقع التخلص مما هو فيه من التخلف والانحطاط الحضاري، لا الثقافي؟ وإذا كان لديه المال للنهوض بالبحث العلمي في مستواه العالمي لكي ينتج حضارة تكنولوجية عليا كما ينتج "الآخر"، فهل لديه من العلماء من هم قادرين على ذلك؟ وإذا كان له علماء، وهم موجودون فعلاً، فهل "الآخر" سيغض الطرف عنه، ويرخي - فيتركه يفعل ما يريد؟ هل يسمح "الآخر" لـ "نحن" التصرف حراً كما يريد، أي هل نحن أحرار حقاً، في سياستنا العلمية لكي نجاوز البحث في الأوليات والسطحيات لننتقل إلى البحث في أعماق العلم وأبعاده التكنولوجية.

إن المتأمل في سيرة التفكير العربي المعاصر، أن هؤلاء الذين لا يزالون يكتبون عن هذا الفكر أو يحاولون ذلك جاهدين، لا يكادون يخرجون عن دائرة وصف الحال ووصف للراهن، فأين التطلع والاستشراف؟ وأين التنظير لما هو آت؟

إن الإلحاح على مثل هذه المبادئ، وفي عامة الفكر العربي المعاصر، لا يدل إلا على شيء من القصور، من منظورنا نحن على الأقل، في الغوص في أعماق المعضلة الحضارية، والتركيز على ضرورة أن تتعلم الأمة وتطلب العلم ولا يجب التركيز فقط على هذه الديمقراطية التي لا وجود لها، في الحقيقة، على الأرض، منذ أن أنشأها الفلاسفة الإغريق إنشاءً أعرج، فهي أداة حكم ناقصة، حتى كان "أبراهام لنكولن" قال عن الدستور

الأمريكي: «تسعة خطأ، وواحدة صواب»⁽¹⁾ «!... ثم هل يمكن ممارسة الديمقراطية ممارسة حقيقية وواعية، في غياب العلم والثقافة اللذين هما مفتاح الفهم والإدراك؟ وكيف يمكن ذلك؟ وكيف يجوز إهمال دور الدين في تربية الناس، وتصفية ضمائرهم، وتطهير أرواحهم، وترقية نفوسهم، وتنظيم علاقاتهم الاجتماعية فلا يعتدي أحد على أحد، ولا يظلم أحد أحدا؟ فلولا هذا الدين الذي هو من قبيل التربية الداخلية للنفس والروح، لفسدت العلاقات بين الناس وكثر الظلم وقل الإنصاف والعدل.»⁽²⁾

إننا نخشى من وقوع الفصل بين الدين والدولة أن يفقدنا كل شيء، فنفقد الانتماء الروحي، ولا نستطيع التمكن من اكتساب العلم والمعرفة فنمسي من الخاسرين، فإذا لا نحن اكتسبنا قيم الديمقراطية التي لا توجد إلا في جمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابي ولا نحن أبقينا على ما كان لدينا من بعض الروحانيات والقيم .

وأيا ما يكن الأمر، فلا بد من التفكير في إصلاح برامج التعليم أولاً وقبل أي شيء آخر، بما يتلاءم مع العصر ومتطلباته بما يسمح بالتطور التكنولوجي، دون أن يفضي ذلك إلى المسخ والذوبان في حضارة الآخر/ الغربي.

فلا الإلحاد كما نفهمه من عبارة: «الفصل بين الدولة والدين»^(*)، ولا ما وراء ذلك من المبادئ الشكلية يمكن أن يفضيا إلى إنتاج حضارة، وترقية أمة، من أجل أن يذوب الآخر في نحن، أو يعترف بقيمتها على الأقل، فتمسي «نحن» غير «الآخر».

(1) - أنور ماجد عشقي، الإسلام والديمقراطية: التوافق والتباين، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر ع.4، 2000، ص.203 وما بعدها.

(2) - المرجع نفسه، ص.204.

(*) - وكان هناك ديانة لله، وديانة لغير الله، فهؤلاء المفكرين اللاتنيين يطبقون في الحقيقة مبدأ: "الدين والوطن للجميع" وليس الدين لله والوطن للجميع واللاتنية الغربية تعني إبعاد دين على حساب دين آخر، لأنهم غير محايدون إزاء الدين الإسلامي ومنهم: كارل بروكمان، وأرنست رنان،... وغيرهم

وأما ما يطلق عليه المفكرون العرب المعاصرون « حقوق الإنسان » بدلالة، أو بغير دلالة، إنه مجرد لغة سياسية أنشأها الأقوياء لمحاربة الضعفاء، منذ ما يقرب نصف قرن من الزمن، أي منذ إعلان ما يعرف تحت عبارة: « الإعلان العالمي لحقوق الإنسان⁽¹⁾ » في عاشر ديسمبر 1948.... فمن هذا الإنسان الذي وضعت له الحقوق؟ أم هو هذا الذي يتسول أثناء النهار، ويبيت على الطوى، تحت سقف الفضاء، أثناء الليل؟ أم هو هذا الذي يعيش في قمم الجبال، وأعماق الأودية السحيقة، ودون أن يرتكب جريمة في حق الإنسانية يصب عليه النيران من أعالي السماء؟ أم هو هذا الذي تحتل أرضه حتى إذا جاء يحاول تحريرها من المحتل الغاصب والقاتل صنف في قائمة الإرهابيين؟ أم هو هذا الذي يبحث عن العمل فلا يجده؟ فأين، إذن هذا الحق الإنساني الذي يوجد على الأرض ليحصل عليه هذا الإنسان الضعيف المظلوم المهضومة حقوقه؟

إن فكرة حقوق الإنسان، من الوجهة النظرية عرفها العرب قبل أن يجيء الله بالإسلام نفسه، فهم، من الوجهة التاريخية، أسبق إلى العمل من أجل صون حقوق الإنسان، فقد أسست قريش جمعية أطلقت عليها « حلف الفضول »، حتى إن رسول الله عليه الصلاة والسلام امتدح ذلك الحلف الذي حضره قبل مبعثه، وذكر أنه لو دعي إليه في الإسلام لأجاب، كما جاء في كتب السيرة.⁽²⁾ وقد جاء الإسلام فحفظ حقوق الطفل وحقوق المرأة، وحقوق النفس، وكرم الإنسان تكريماً.

كما أن كتاب رسول الله لأهل المدينة يؤسس لحقوق التعايش بين الناس وتضافرهم من أجل بناء حضارة نافعة لصالح الجميع على الرغم من تعدد الأعراق والقبائل والطوائف والديانات في المدينة وما حولها.

(1) -Cf.pierre lavigne , droit de l'homme, in Encyclopaedia universalis, t.6, p.431-438.

(2) - جاء في سيرة ابن هشام، 1:134: "لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً ما أحب أن لي به حمر النعم! ولو أدعى به في الإسلام لأحبت". وخالصة المبدل الذي أقامت عليه قريش جمعيتها الإنسانية أنهم لا يجدون بمكة مظلوماً من أهلها، وغيرهم ممن دخلها، من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته".

فالمشكلة ليست في النصوص ،ولكنها في السلوك. أن تقيم نصوصا جميلة لتمجيد الإنسان، ثم ترسل طائرات حربية عملاقية تلقي بشواظها المحرقة على الأبرياء من أعالي السماء، فهذا الشأن لا صلة له بحقوق الإنسان.

إن قضية حقوق الإنسان أمست شعارا يلوح به الأقوياء للضعفاء حين يريدون ان يرفعوا رءوسهم... ثم هل يجوز لمن لا يجد عملا يقات منه، وعاما يتعلمه في مدرسة وسقفا يؤويه من الحر والقر، ولباسا يستر به عورته، وطعاما يقيم به أوده، أن يتحدث عن حق الانتخاب، وحق المشاركة في الحكم!؟

فما دامت المجتمعات العربية الإسلامية⁽¹⁾ لا تتعلم على الطريقة التي تسمح لها بممارسة حق البحث العلمي الذي هو وحده الكفيل بالإفضاء إلى التطور الحقيقي بكل مظاهره فإنها ستظل مجتمعات عقيمة تستهلك ولا تنتج، وتقلد ولا تبدع، وتحمل من عقد الإستخدام، أكثر مما تحمل من عقد والاستعلاء. وإذا شاءت هذه المجتمعات أن تتطور فلا بد عليها بالعلم وبالعلم وحده تنهض المجتمعات العربية والإسلامية.

إن تطور المجتمعات العربية الإسلامية مستحيل ما دامت قابضة في مستنقعات جامدة لا تتطلع إلى التغيير، فبالتغيير يقع التطور، وبالتطور تتحقق هوية "نحن" التي يبحث عنها المفكرون العرب تحت ضياء الشمس الوهاج، كما كان يبحث أحد قدماء فلاسفة الإغريق عن الحقيقة بالشمعة أثناء النهار.

إن التمسك بالماضي ليس إعجابا به في كل الأطوار؛ ولكنه تمسك يدل عن عجز العقل العربي عن تجاوزه، ولم يستطع العرب تجاوزه لأنهم لا يحبون التغيير، أو قل: إنهم ليسوا قادرين على هذا التغيير. ويعود ذلك إلى عوامل حضارية وثقافية كبرى، منها:

(1)- إن التعليم البسيط لا يرقى بالإنسان إلى أن ينتج تكنولوجيا، وحضارة جديدة، كالتعلم الذي يقدم في الدول العربية والإسلامية ودول العالم الثالث.

إن العرب بحكم أنهم أمة عريقة في التاريخ لم تستطع الإفلات من قبضة هذا التاريخ الكبير الطويل بكل أثقاله وأحماله، وبكل تبعاته ومواقفه: فأما المواقف العظيمة فتجعلهم يحنون إليها، ويعجبون بها؛ فيلهون بها عن الانطلاق نحو الأمام من أجل بناء حضاري كبير جديد. وأما المواقف المستخذية من تاريخهم فكأنها تحملهم على شيء من اليأس من المستقبل انطلاقاً من نكسات الماضي، وخصوصاً الماضي القريب الحافل بالهزائم النكراء على المستويين السياسي والعسكري معاً.

لا تتطور الأمم الكبيرة إلا بإصرارها على التغيير في مختلف مناحي الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية وسواها؛ ولكن العرب يعيشون عقدة الجمود فهم يرفضون التغيير وخصوصاً إذا كان جذرياً، بأي شكل من أشكاله. ومن المستحيل بناء حضارة في ظل الجمود القائم، والثبات الدائم. ولو استطاعوا أن يعرفوا كيف يوظفون الدين بالتركيز على ما يمجّد هذا الدين من فكر وعمل وعلم لأمكن التوفيق بين الدين والدنيا معاً.

إذن، فهل أمام تعنت "الآخر" وعدم اعترافه بحق "نحن" في العلم والحياة، وسخريته منا بإزماعه على تعليمنا الديمقراطية والحرية التي عرفناها قبله منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، أن يجوز لمفكر أن يتحدث عن الحوار مع الآخر في غياب نحن أصلية قوية متعلمة؟ إنا بدون تأسيس «نحن» فلن نكون، في حقيقتنا، إلا ذلك "الآخر" وصورة مشوهة منه في أنفسنا وذواتنا.

إن هذا العامل هو الأهم والأكثر جوهرية في عرقلة الزحف العربي نحو الأمام لبناء حضارة، والإسهام في صنع التاريخ البشري في العهد الراهن؛ لأن العرب أصبحت اللغة تضيق بهذا المثال الدال على الجمع من الوجهة النحوية فقط؛ وإلا فمن الوجهة السياسية والعديدية أيضاً، توجد اثنتان وعشرين «دولة» عربية كل منها تقوم بمفردها لتتخبط في وضعها وحدها، ولتواجه مصيرها وحدها، ولذلك نجد محمداً جابراً الأنصاري يكتب مقالة

يعالج فيها هذه القضية الحضارية عنوانها: « الحضارة لا يستوعبها إلا كيان كبير»⁽¹⁾ فيرى في مطلعها أن « الكيانات الكبيرة، وحدها ، هي القادرة والمؤهلة لاستيعاب حضارة العصر بأبعادها المتنامية،العديدة المتداخلة .الكيانات الكبيرة وحدها. (2)

لهذا استوعبت الولايات المتحدة لأنها كيان كبير.ولهذا تقدمت روسيا لأنها كيان هائل...ولهذا سارعت الدول الأوروبية إلى التكتل والتوحيد . (3)

لكن هل وجد دولتان اثنتان عربيتان تتفقان على هدف واحد فتبني حضارة ،وتكونا بداية لقوة عربية تجعل من « نحن» كيانا حضاريا وسياسيا موجودا في سجل التاريخ المعاصر حقا؟ أليس كل دولة تحذر الأخرى، وكل زعيم عربي يشتم الآخر علانية في وسائل الإعلام العالمية بالصوت والصورة والشكل والهيئة.

إن العرب أصيبوا بالصرفه على حد تعبير عبد الله مرتاض في كتابة: الإسلام والقضايا المعاصرة⁽⁴⁾ ،حين يتحدثون عما يطلقون عليه في بعض كتاباتهم المعاصرة: «بنية العقل العربي»، أو «نقد العقل العربي»، إلى آخر هذه المصطلحات الكبيرة التي لا تحمل في طياتها إلا حقائق صغيرة ؛فلم يلحنوا لهذه السيرة ،ولا نبهوا لهذا الواقع المرير .

إنه لا يوجد كيان عربي ،بالمفهومين السياسي والحضاري. لكن توجد دويلات تشغل الحيز الجغرافي،للوطن العربي سابقا ،فهي تستعمل اللغة العربية ،في معظمها ،لا أداة للنهل من المعرفة العليا ،ولا وسيلة للدفاع عن الكيان العربي المتشذرم ؛ولكن من أجل تأبين موتاهم ،والترحم عليهم نقول هذا الكلام بكل أسف، وبكل حرقة أيضا.

(1)- محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، مرجع سابق، ص 68-70.

(2)- المرجع نفسه، ص 68-70.

(3)- نفسه، ص 68-70.

(4)- عبد الله مرتاض، الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 113.

ولذلك ترى كل دولة من هذه الدول المتشرذمة، والتي تستعمل شيئاً من العربية في الإعلام والجناز، ولا تستعملها في الجامعات التكنولوجية والمخابر البحثية، أي لا تستعملها في مواطن السيادة والإشعاع وفي المواقف السياسية، وإزاء التعامل البيئي في العلاقات الخارجية .

فهل انتهى العرب، إذن، وانقرضوا، وأمام هذا الوضع الناشر لا بد من أن يقتنع "نحن" بأنه يجب أن يوجد من جديد ؛ وأنه لا بد أن يتمكن من بلوغ مرحلة الاقتناع بالوجود، يستطيع صنع التاريخ حقا، كما يصنعه "الآخر"، وأن من حقه الاحتفاظ بهويته التاريخية والجغرافية، وكل قيمه الثقافية والروحية.

ولكن ذلك كله لن يتأتى، أي لن يتأتى ترميم قيمة نحن الحضارية إلا بتأسيس قيم جديدة والاقتناع بعظمتها. وهذه القيم التي يمكن أن تصبح أسسا قوية لترميم "نحن" المهزوزة، هي: الإقبال على المعرفة، والإيمان بالقوة، والإصرار على النهضة.

إن المفكرون العرب والمسلمون في عصرنا هذا حائرون في الأخذ أخذاً مطلقاً بحضارة الآخر/ الغربي وتبنيها منها وسلوكا في الحياة اليومية بين أولي الاتجاه الفكري العلماني والاتجاه الفكري الإسلامي، فالاتجاه الأول كان ولا زال ينادي بضرورة الأخذ بتلك الحضارة الغربية حلوها ومرها، خيرها وشرها، وضرورة دخول العصر الحديث واستيعاب تقدمه، أما الاتجاه الثاني فكان ولا زال أيضا يحذر من أسس الحضارة الغربية وأصولها المنحرفة، ويدعوننا أن نقصر اقتباسنا منها على أحوج الحاجات وأضيق الحدود العملية والتقنية دون القيمة والأخلاقية. (1)

والحقيقة أن هذين الموقفين من حضارة الآخر/ الغربي موقفين يتبناهما كثير من المثقفين العرب والمسلمين كما بينا سابقا انطلاقا من نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا

(1) - محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها ، مرجع سابق، ص322.

هذا تبينا وقبولا من جهة، ورفضنا مطلقا من جهة أخرى وأما الموقف الثالث فهو الموقف المعتدل الذي يرى بضرورة التوفيق بين الأمرين والأخذ بأفضل ما فيها. (1)

فبعد الثورة الفرنسية مباشرة، كان الجدل يدور تخلف " الشرق " فهناك من كان ينادي بتحديثه من الداخل وهناك أيضا من كان ينادي بتحديثه من الخارج لكن الجانبين كانا متفقين على أن التحديث سيحصل لا محالة وهكذا كان لا بد من صياغة أفكار أولية لتجديد أطروحة الاستعمار على أساس اقتصادي وثقافي وتنويري وتحديثي، تلك الأفكار أصبحت هي إيديولوجيا الثورة الفرنسية فيما بعد، إن عنصر التنوير هو الذي وجه معظم عجلات السياسة الفرنسية في " الشرق وهنا ظهرت فكرة " تخلف الشرق " الذي لا بد من استعمارها من أجل تحديثه وتلك الفكرة تزوجت بفكرة أخرى مفادها: أن تقدم الغرب لن يتحقق إلا بالانخراط في تخلف " الشرق " وبم أن " الشرق " المتخلف هو ماضي أوروبا فإن مستقبل أوروبا الغربية سيتحقق في مشروع " تحديث الشرق المتخلف " وهو حسب الفرنسيين ليس إلا " مصر " وبما أن العقل هو التاريخ حسب " هيجل " فقد ولد في مصر ثم انتقل عبر الإغريق والرومان ثم عبر العرب فوجد أخيرا مستقره النهائي في أوروبا. (2)

لكن مصطلح " الاستبداد الشرقي " لا يدعو أن يكون مصطلحا حديثا نسجته الإيديولوجية التنويرية وكما ولد مصطلح الاستبداد " الشرق " كمبرر للدخول في مغامرة كونية جديدة إن مصطلح " الغرب " وضع نفسه كذلك على خارطة الأفكار الجديدة كعقل معرفي جديد- فهو أوروبا وأمريكا وتراثهما الجغرافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي والديني (3) أدى هذا إلى بعث تأويل جديد للحضارة كمصطلح تابع من

(1)- محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سابق، ص322.

(2)- سعيد الصافي، العرب في عيون الغرب، (مقال بمجلة Jeune Afrique، ماي2004)، ص28

(3)- نفس المرجع، ص29-30.

التصور الغربي، إن حركة التاريخ في نظر الايديولوجيين الغربيين تختصر في كلمة " حضارة" التي تعرف بعملية تدجين للعنف الجماعي والفردي وقد يكون التاريخ لا يتقدم إلا عن طريق العنف كقابلة، غير أن الحضارة ليست موضوعا للتأمل النظري وهي ليست مجموعة من المنجزات العملية والتقنية فحسب أو مجموعة القيم الروحية فقط بل هي عنصر جوهري للحركة التاريخية وشرط ضروري لتطوير الانسان ذاته ككائن اجتماعي، إن جوهر الحضارة يمكن في نشاط الانسان الاجتماعي المبدع والمحول للعالم.(1)

ويمكن عبر مسيرة التاريخ بصراعاته المختلفة وتناقضاته الداخلية وبحركاته الثورية وتطوراته المادية والروحية أن ينكشف مغزى السيرورات الحضارية وتتبع الاتجاهات العامة للتطور الحضاري، إن قضية دور الانسان في التاريخ هي إحدى القضايا الكبرى الأساسية في النظرة الفلسفية للعالم، وهي إحدى القضايا الجزئية في فلسفات التنوير.(2)

لقد سادت في الفكر الاجتماعي نظرة مؤداها أن التاريخ تصنعه النخبة من أبطال وقادة وملوك وفلاسفة، هذه النظرية لا تر الناس كموضوع لنشاط الأفراد البارزين أو كأداة طيعة بيد الروح العالمي والعناية الإلهية، وليس كعنصر ذاتي مستقل في التأثير التاريخي، إن الفهم المثالي للتاريخ يتطلب جماهير حاملة عن وعي أو غير وعي لهذه الروح.(3)

فدعاة الثورة الفرنسية ومخترعوا التنوير جعلوا من تلك التعريفات نماذج واقعية إذ أصبح الغرب الجديد منتجا كبيرا للتاريخ والحضارة، وبحسب تلك التحليلات فإن أوروبا

(1)- فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، بيروت، ط1، دار الفكر العربي، لبنان، 1997، ص09.

(2)- نفس المرجع، ص10.

(3)- نفسه، نفس الصفحة.

الغربية الحضارية كانت آنذاك في مقدمة الإنسانية ثم يأتي من بعدها " الشرق " الذي أثقلته الأوجاع والممارسات الاستبدادية. (1)

إن موقع العالم العربي له أهمية استراتيجية نادرة فهو قلب العالم القديم الذي يقع بين ثلاث قارات والمنتج لثلاث ديانات ومسرح العالم القديم الذي يفتح على ثلاث بحار من المتوسط إلى الهندي باتجاه الشرق والأطلسي باتجاه الغرب، وهذه الأهمية هي التي جعلت الوطن العربي أرضا خصبة لإنتاج الحضارة وإنتاج صدماتها وتناقضاتها.

يرى **عابد الجابري** أن ثمة تخلف كبير وتراجع رهيب للعرب والمسلمين والعنصر الحاسم في ذلك التراجع التاريخي المزمن هو انشقاق- توأم القبيلة والعقيدة- أي توأم العرب والإسلام فمنذ البداية كان الإسلام هو دين العرب وديوانهم الثقافي و المعرفي، ومنذ أن توسعت القبيلة وفتحت أبوابها لقبائل أخرى وشوب أخرى حتى خرج الإسلام عن سلطة العرب فتخلى العرب تدريجيا عن اسلامهم الأمر أحدث انشقاقا في نوات التوأم، إن توسع القبيل واختراقها وربما انفتاحها على عوالم الفتوحات والتجارة والثقافات الأخرى والأجناس المختلفة هو الذي أضعف العقيدة وضاعت من الغنيمة في مرحلة أولى ثم أضعف القبيلة والعقيدة وكذلك الغنيمة في مرحلة ثانية إلى حد بات فيه العرب مهمشين كقادة وحتى كمفكرين. (2)

ومنذ القرن الثامن عشر رد المستشرقون البروتستانتة الاعتبار للإسلام فقد رأوا فيه تأسيسا لمجتمع جديد، وتشريع جديد حتى أن المفكر " جون جاك روسو " قد اتخذ " محمد مثلا للمشروع والباعث لمجتمع جديد وعندما قدم " بونابرت " إلى الشرق لم يدخر جهدا في التنويه بالإسلام وحضارته، فقد تفاعلت تلك الرؤى فانتجت نخبا متقاربة ومصاغة من قوالب متشابهة وهذا ما جعل إعادة إنتاج ظاهرة رد الاعتبار " للأخر " ، إن تشبع

(1)- سعيد الصافي، العرب في عيون الغرب، مرجع سابق، ص 28-29.

(2)- محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص 182-183.

النخبة بمفاهيم الليبرالية الغربية الجديدة ورغبتهم العارمة في تقليد "الأخر" المتحضر الحاضن للحضارة الغربية هو الذي جعل -لوثر- بمثابة نبي المسيحية الجديدة الخالية من التعصب وهي النظرة التي استعارها المصلحون الإسلاميون (مجال الدين الأفغاني محمد عبده، ...) من مفكري الغرب التنويريين على أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهم تمسكوا بسبق الفعل الديني على المجال المدني وهناك من اهتم الأفغاني بالتقية حين قبل أن يسار تلك الرؤى حتى يكسب أنصاراً لصفه، في الغرب: إلا أن الثابت هو أن الأفغاني كان يؤمن فعلاً بإصلاح الدين كعماد لإصلاح المجتمع. (1)

إن الحديث عن "الأخر/ الغربي" في الفكر العربي المعاصر حديث ذو شجون لما له من أثر بالغ على الفكر في الدوائر الحضارية، أن الفكر الغربي اعتنق مبدأ التقدم ودخل في القرن الثامن عشر ميلادي (عصر التنوير) الذي أمن رجاله بالعقل حيث انتشرت أفكار التنوير على نطاق واسع في الغرب، واعتمد الغرب منهج علمي غني بالتقنية مما أدى إلى ظهور نظريات كان لها أكبر الأثر في عالم الأفكار كنظرية داروين في علم الحياة، ونظرية ماركس في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع، ونظرية أينشتاين في علم الطبيعة وقد شرحها زكي نجيب محمود في كتابه "هموم المثقفين". (2)

فالعالم اليوم يتجه نحو ترتيب أوضاعه كل يوم بطرح مشاريع جديدة تبحث عن صيغ جديدة للتنمية الشاملة المبنية على أساس إشراك الناس في الأحداث والعمليات التي تشكل حياتهم، ولا يمكن لهذا العالم وفق هذا المنظور أن يتجاوز الإسلام في ضرورة المشاركة والمساهمة في ترتيب البيت العالمي الجديد لأنه قوة ثقافية حضارية فاعلة رغم كل ما تعرض له العالم الإسلامي من هزائم ونكسات وتدمير دفعت به نحو التراجع والتخلف الشامل، لذلك كان التحضير للقرن القادم يتعلق بتغيير وتبديل النظرة المعرفية

(1) - سعيد الصافي، العرب في عيون الغرب، مرجع سابق، ص36.

(2) - زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1981، ص32.

والمبنية على أساس نفسي بحث ينطلق منه الغرب باتجاه الإسلام، إلى نظرة معرفية جديدة على أساس المعرفة العلمية المرتبطة بالقيم والسلوكيات التي تدرس الإنسان في عمقه وجوهره بغض النظر عن اتجاهه الديني والأيدولوجي والواقع النفسي المأزوم الذي يحرك العلاقة بين الأضداد . (1)

ومما يعزز الحاجة الى هذا المنظور المعرفي الجديد ذلك النشاط الفكري والبحثي الذي يبديه الغرب اليوم تجاه الإسلام والعالم الإسلامي من خلال الدراسات والقراءات التي يقدمها المستشرقون وإسهاماتهم التي يأمل الباحث من خلالها أن تكون للغرب رؤية ايجابية وسليمة عن الإسلام " ولن يصل إلى هذه الرؤية إلا إذا اتصفت هذه الدراسات بالموضوعية بعد التخلص من الإرث التاريخي المتقل بالنزاع. (2)

ومن التحولات العالمية الجديدة التي اجتاحت كافة المجالات العلمية والسياسية والفكرية التي أسقطت الكثير من البنى التقليدية وأدت إلى تراجع بعض المفاهيم المصنفة على المرحلة الماضية، ينبغي أن تتجدد العلاقة بين الإسلام والغرب بما يدفع بهذه التحولات العالمية نحو تغيير العالم باتجاه الارتقاء بالإنسان والقيم الإنسانية والتقدم بتحسين نوعية الحياة لكل الشعوب والأمم. (3)

ولعل ما أطلق عليه الباحث زكي الميلاد بـ: (صحوة عالمية نحو التغيير) وساق أمثلة شاخصة عليها يؤسس - كما يرى الباحث - إحدى مكونات المنظور الجديد. (4)

في تحكيمه الذي ضمنته رؤية الغرب للإسلام، يحاول الباحث زكي الميلاد الإشارة إلى أن الوقوف على أرض مشتركة التي تجمع الغرب والإسلام هي من المهمات الصعبة وعلى ما يظهر فإن التجاذب حول هذه القضية سوف يستمر في أكثر من اتجاه، ومع

(1)- زكي الميلاد- تركي الربيعو، الإسلام والغرب، الحاضر والمستقبل، مرجع سابق، ص 17.

(2)- عبد الرحمان الوائلي، مقال عبر الانترنت، مرجع سابق، ص 10

(3)- زكي الميلاد- تركي الربيعو، الإسلام والغرب، الحاضر والمستقبل، مرجع سابق، ص 20

(4)- عبد الرحمان الوائلي، مقال عبر الانترنت، مرجع سابق، ص 18

اتساع هذا التجاذب والانشغال به على أكثر من صعيد، من المحتمل أن يدخل على هذه القضية بعض التطورات التي لا نستطيع أن نحصر اتجاهها وحركتها، لكن أن المؤكد أن هذه القضية لن تبقى على حالها من غير تحريك.. ثم أخذ على ورقة تركي الربيعو أنها لم تتطرق إلى منظور أوروبي آخر فقد جاءت أحادية النظرة ، وأن الغائب في هذا العمل هو منظور الغرب للإسلام الذي ينطلق من الغرب ذاته، ليس هناك كما يرى الميلاد قراءة واحدة للإسلام من قبل الغرب⁽¹⁾

لذلك يأتي توصيف هذه الإشكالية من عدة جوانب تتعلق بالشعور الحضاري لكلا الطرفين والمسافة في التطور العلمي التي تفصل بينهما وما يمكن أن تخافه من شعور بأحقية السيادة.. ثم يعود الميلاد لمعرفة الجواب عن التساؤل الأول الذي بدأ به ورقته وهو: كيف تثبت النحن في بناء حضارة مساوية في القوة والفاعلية للحضارة الغربية الآخر ليجد الحل من جديد يتشكل من خلال تأسيس منظور معرفي جديد يتفاعل مع المنظور المعرفي الغربي المعتدل والمنصف وينسجم معه شيئاً فشيئاً على طريق إيجاد حل نهائي لهذا الصراع المرير بين الغرب والإسلام موضوع البحث والدراسة.⁽²⁾

وحرصاً على معاصرة تستلزم الالتحام بشروط الوعي العالمي الجديد اعتنت بعض النخب الفكرية المسلمة بالموضوع فبحثته بدرجات متفاوتة الأهمية ، يقول "طارق رمضان" في كتابه "دار الشهادة"⁽³⁾، في هذا الأثر المنشور بالفرنسية منذ أكثر من ثلاث سنوات ينطلق المؤلف من سؤال المعاصرة فيقول: كيف يكون المرء مخلصاً لرسالة الإسلام في الحقبة الزمنية المعاصرة؟ فضلاً عما هو واجب على كل واحد من المسلمين في حياته الشخصية، ما المطلوب من مجتمع يعرف نفسه على أنه "إسلامي"؟.. ثم

(1)- عبد الرحمان الوائلي، مقال عبر الإنترنت، مرجع سابق، مرجع سابق، ص19.

(2)- المرجع نفسه ، ص19.

(3)- انظر: Alain touraine ; pouvons-nous vivre ensemble , Egaux et different.ed.fayard,paris,

يوصل: هل ينبغي على المسلمين المقيمين في الغرب أن يعتبروا أنفسهم في دار حرب يحيط بهم العدوان؟ تتوالى بعد ذلك الفصول لتقدم الجواب عبر منظور جديد اختار له طارق رمضان اسم "دار الشهادة" علما على فضاء جديد يكون فيه المسلمون المتمتعون بصفة المواطنة شهداء على الناس مثبتين لمن حولهم طبيعة قيمهم وخصوصياتهم الثقافية⁽¹⁾، و"دار الشهادة" منطلق لرؤية غير تقليدية تمتحن فيها صدقية مشاركة المسلمين في عالم لا يمثلون الأغلبية العددية ولا يريدون الاستئثار فيه بفرض رؤية تحول حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة فكرية واجتماعية مرجعية للإنسانية في كل العصور.

مثل هذا المسعى يقوم على اعتبار التجديد تحولا مزدوجا ، هو تحول مع الذات وتحول في فهم الآخر، ومعه يصبح الدين عامل وفاق وتصالح عوض أن يكون أداة صراع وتناف، انه توجه يلتقي مع مشغل غربي يعمل من جهته على نحت رؤية جديدة للعالم تتجاوز أزمة المعنى وتشظي الوعي البشري بما يهدد الحضارة الإنسانية بالاندثار. في نفس السنة 2004 التي صدر فيها كتاب "دار الشهادة" صدر في الولايات المتحدة كتاب: "تسمية الفيل ورؤية العالم كمفهوم" (Naming the Elephant) —: جامس سير (James Sire).⁽²⁾ وفي هذا العمل يستعير المؤلف صورة الفيل، أضخم الحيوانات، لتشخيص أحوال العالم اليوم ومدى حاجته إلى رؤية يصوغ من خلالها تصورا جمليا وفهما للعالم بأكمله يمكنه من حل معضلاته .

هذا العالم/ الفيل يشكو نتيجة تطور مذهل لمعارفه ومعلوماته من انعدام رؤية تركب من كل ما توصل إليه من كشوف في مناحي الطوم المختلفة نسقا جامعا وروحا

(1) - انظر: Alain touraine ; pourrons-nous vivre ensemble , Egaux et different .ed.fayard,paris, 1997.

(2) - انظر : Tariq ramadan ; dar ash-shahada,ed.dar at-tawhid , paris 2004.

ناظمة ، تلك هي الحاجة الحيوية التي أفصح عنها "جامس سير" في كتابه الآخر الذي ألفه قبل ثلاثة عقود تحت عنوان : "الباب الموالي للعالم"

(catalog The Universe Next Door:A Basic Worldview). هو نفس الهم

الذي عالجه بعض الغربيين منذ منتصف القرن العشرين عندما طالبوا بمنهج معرفي يركب بين مختلف التخصصات ويفاعل بينها (pluridisciplinarité/ interdisciplinarité) توكيا من شر الوقوع في محنة برج بابل الذي تعددت اللغات فتعذر التواصل بيتن ساكنيه.(1)

من هنا جاز لنا القول: إن تجديد الخطاب الديني هو إعادة اكتشاف الذات وفق شروط الوعي العالمي الجديد المتميز بمناهجه المعرفية وليس الإيديولوجية وهو لذلك تحول نوعي في البنية الثقافية والفكرية والاجتماعية للمجتمعات العربية، وليس التجديد الذي غايته المعاصرة مجرد تراكم كمي لمستجدات تتضاف إلى المجتمع القديم، إنه نهاية الاغتراب الحضاري بوضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، يعيد العلاقة بينه وبين محيطه الكوني. ذلك هو التحدي الذي ينبغي أن يجيب عنه جيل ثالث من التجديدين جيل يحقق بالفكر الإسلامي نقلة من الاهتمام الملي إلى الأفق الإنساني.

إن التحدي الذي تطرحه العولمة على المجتمعات الإنسانية دون أن تقدم لها ما يساعد على الجواب يمكن أن نختصره في تساؤل: "كيف يمكن أن نعيش سويا ومختلفين؟"(2) إن كان هذا هو سؤال العصر وإن كنت بؤرته ومركزه يتصلان بـ: "رؤية العالم" فلا مفر من بحث جديد في قضية "التعددية" الثقافية والدينية والفكرية فضلا عن السياسة داخل مجتمعاتنا وخارجها .

(1)- انظر: jeams w.sire ; naming the elephant, worldview as a concept, intervarsity press-

June 2004.

Basarab niculescu ; la transdisciplinarité-Manifeste, éditions du rocher-

-(2)

"collection ..transdisciplinarité -paris-1999

القلم والرياح

الفصل الرابع:

إستشرافات في آفاق فلسفة " النحن "

المبحث الأول : الفلسفات العربية الإسلامية وغياب فكرة النقد .

المبحث الثاني: محاولات في النقد من الخطاب الإيديولوجي إلى التأسيس

الابستيمولوجي الاجتهادي .

المبحث الثالث: ممارسات الفلسفة العربية بين الواقع والآفاق .

المبحث الأول : الفلسفات العربية الإسلامية وغياب فكرة النقد.

حينما نأتي إلى الممارسة النقدية، التي يعدها الكثيرون أكثر ما يميز تفلسفهم، نجد أن نقد "المتفلسف" العربي يتوجه دائما نحو المواضيع ذات الامتياز (التراث، العقل، الحداثة) كأنه لا يستطيع أن يضمن قيمة عمله النقدي إلا بإسناده إلى ما يكتسي مسبقا أهمية في التداول العام!. ومن العجيب أن "النقد" المنصب على "التراث" يؤول بين يدي "المتفلسف" العربي، إلى "نقض" يقوض البيان القيمي لـ "التراث"، كان هو الأصل في "حضارة عالمية" استمرت عدة قرون، فإذا بهذا "التراث" يتحول من خلال مهاترات أدعياء التفلسف إلى « شعور إيديولوجي جماعي » واقع إما تحت وطأة استعمال "التاريخي" لآلية "المقايسة" (قياس التمثيل) أو آلية "المفارقة" (القياس الفاسد) وإما تحت نير مركزية لغوية وقومية تعرض نمطها الخاص في "العقل" كـ "شرع" كلي ومطلق خارج كل تحديد اجتماعي وتاريخي. وأعجب من هذا أن تناول "المتفلسف" العربي لـ "العقل" و"التراث" يأتي من موقع يتحدد كجهل أو تجاهل لواقعهما في الماضي والحاضر معا، فمن اختص بنقد "العقل التراثي" (سواء أسماه عربيا أم إسلاميا)، يصطنع لنفسه بالتشهي موضوعا هو أبعد ما يكون عن الموضوع الأصلي لكي يسهل عليه بناء خطاب هجائي يصم ولا يصف ويفرس (يذب) ولا يفسر! ومن أتخذ من "الحداثة" موضوعا لتفلسفه ، تجده ينقلنتفا من هنا وهناك عاملا على ترتيقها من أجل إعلاء شأنه بـ "التخريق" وليس بـ "التخليق" كما لو أن "الحداثة" يكفي في حصولها مجرد "الحديث" عنها و"التحدث" بها بشكل مستهلك ومستهلك كل شأنه أن يغني عن السعي الفعلي إلى "إحداثها" (أو إبداعها) ترى؟ كيف يكون فيلسوفا من لا يستطيع أن يبين عن فكره إلا استسهالا للنثر أو استسلاما لغواية الشعر؟! وكيف يكون فيلسوفا من لا يرى في الأحكام الأسلوبية والتشقيق البياني والتوليد الاصطلاحي إلا لعبا لغويا يوصم في ظنه لغوا وسهوا، بـ "اللغوانية" ؟ وكيف يكون

فيلسوفاً من لا يستطيع أن يرى في التحليل والتنسيق المنطقيين إلا وقوفاً عند الصورة المنطقية للفكر، ليس بمعنى الوقوف الذي يستدل - كما ثبت في نقد الراسخين - "أشياء المنطق" مكان "منطق الأشياء"، وإنما وقوفاً يكفي لوصفه - في ظن أدعياء التفلسف - تحت صفة المبالغة لنعته بـ "المنطقانية"؟! وكيف يكون فيلسوفاً من لا يحسن سوى تمجيد القدامى من المقلدين أو محاكاة المشاهير من المحدثين من دون الاقتدار على تجاوز الجميع نحو الإبداع الفكري المستقبلي.؟!!

إن من كان ذاك شأنه في "التفلسف" لا يكون مشتغلاً بـ "الحكمة" طلباً لها ووقوفاً عندها بممارسة "الاستحكام" الذي هو قوام "التفلسف"، وإنما يصير مدعيها لها ومنتظها بها بـ "التحاكم" و"التحكم" الذي هو الأصل في التضليل "السوفسطاني" كما هو معروف .
وإذا كان من المقبول أن تتفاوت أقدار المتفلسفين ومقاماتهم بحيث يميز فيهم بين "الفيلسوف" (المتكمن والمجيد) وبين "الفيلسيف" (الناشئ والمجتهد)، فإن ما لا يحتمل قبوله أن يغتصب بعض الأدعياء المقام الأكبر لـ "الحكيم" (المتبحر والواصل) باسم المسيب والمتواضع، في حين أنهم يبقون مجرد أدعياء لا يرقون إلى مقام "الفلاسفة" لإفلاسهم في "التفلسف" فيكونون جديرين باسم "أفالسفة" في واقع غابت فيه حقيقة التفلسف صار يعز فيه الاجتهاد الجاد للانفكاك عن إغراءات "الخطاب اللغوي" كما يستسهله أدعياء التفلسف تحت شتى العناوين والشعارات .

كثير من الفلاسفة العرب والباحثين المهتمين بفكرة الحداثة والتحديث والتقديم والتأخير والتحضر والتخلف الذي يخص العالم العربي والإسلامي في وقتنا الحاضر يتسائلون باستمرار: «كيف يمكن للفكر العربي أن يستوعب مكتسبات الليبرالية الغربية...»
وينطلقون من مسلمة، لا من قضية مبرهن عليها، ولا من تحليل للواقع كما هو، ذلك لأنه قبل البحث في "كيف يمكن"؟ "يجب أن نتفق أولاً: هل من الضروري أن نستوعب مكتسبات الليبرالية الغربية..؟ هل هذا الفكر الليبرالي "الأصلي" هو شرط للتقدم بالنسبة

للعالم العربي والإسلامي اليوم؟⁽¹⁾ لقد كان ذلك كذلك في أوروبا... وهنا يتساءل "عابد الجابري ردا على عبد الله العروي، هل الفكر الليبرالي "الأصلي" في أوروبا خلال عهد الأنوار كان سببا أم نتيجة؟ وإذا كان هؤلاء يرون أن الفكر الليبرالي هو السلاح الذي قضى على الفكر الاسطوري الإقطاعي في أوروبا، فيجب أن لا ننسى أن هذا الفكر الليبرالي نفسه لم يكن سببا بل كان نتيجة لتطور الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية في المجتمع الأوروبي. ليس الفكر الليبرالي - أو العقلاني - هو الذي أقام الرأسمالية في أوروبا، كما يدعي ماكس فيبر، بل بالعكس كان هذا الفكر نفسه، كما يقول إنجلز نتيجة للظروف الموضوعية الإقتصادية و الاجتماعية التي رافقت قيام الرأسمالية. نعم إنه من الصعب الفصل بكيفية قاطعة بين السبب والنتيجة في مثل هذه الأمور، ولكن الذي لا يمكن التغاضي عنه.⁽²⁾

أن الفكر الإقطاعي قد توارى في أوروبا، ليس فقط لأن العقلانية الليبرالية حاربتة، بل أيضا، وهذا هو المهم، لأن الطبقة التي كانت تحمله، الطبقة الإقطاعية، قد صفت من طرف نقيضاها: البورجوازية.⁽³⁾

إن اختفاء الفكر الإقطاعي في أوروبا كان نتيجة الصراع الفعلي، الإجتماعي والإقتصادي والسياسي والثقافي، بين قوتين اجتماعيتين متناحرتين .

وهنا يقر عابد الجابري بأهمية النقد الإيديولوجي، وفعالية الفكر وقدرته على تبين السبل التي تؤدي إلى تغيير الأوضاع تغييرا جذريا، لكن النقد الإيديولوجي المعزول عن العمل الجماهيري وعن التحليل الملموس للواقع لا يجدي نفعاً، بل إنه قد يضر أكثر مما ينفع وكما قال محمود أمين العالم العالم في رده على العروي، فإن: "الدعوة الإيديولوجية وحدها أصبحت خطوة متخلفة، بل لا قيمة لهذه الدعوة في عصرنا الراهن ما لم تختبر في

(1)- محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص60.

(2)- نفس المرجع، ص60.

(3)- نفسه، ص60-61.

تصورات ونظريات ونجاحات عملية تتعلق بواقعنا، بنضالنا، بحاجات أمتنا وتطلعاتها الإجتماعية والقومية " (مجلة الآداب، مايو 1974). (1)

يرى عبد الله العروبي أن تقدم العالم العربي والإسلامي يكمن في "اجتثاث الفكر السلفي" وهذا في كتابه المشهور الذي يكمل عنوان: "العرب والفكر التاريخي" (2) ويرى الجابري في رده على عبد الله العروبي أن المسألة ليست قضية جدال وعناد، بل هي مسألة واقع يجب تحليله من جميع الجوانب لاكتشاف العامل أو العوامل التي تعوق التقدم والعامل أو العوامل التي فعلا إلى التقدم. وبخصوص هذه المسألة لا مجد بدا من التذكير مرة أخرى بأن الأستاذ العروبي ينطلق من مسبقات فكرية وقبليات أيديولوجية يعرضها كحقائق حينا، وكفرضيات حينا آخر، ثم بعد لف ودوران، بعد استطرادات وتساؤلات يعود ليؤكد نفس المسبقات والقبليات وكأنها نتائج تأكدت بالتحليل والبرهان، في حين أنه ليس هناك تحليل ولا برهان، بل أن كل ما هنالك هو "دور" وتناوب بين المقدمات والنتائج فالدعوة إلى "اجتثاث الفكر السلفي" تبرر بـ ضرورة استيعاب مكتسبات الليبرالية لأن الفكر الليبرالي هو وحده سبيل التقدم، و الدعوة إلى استيعاب الفكر الليبرالي نفسه تبرر بضرورة إجتثاث الفكر السلفي لأنه عائق للتقدم .. ! (3)

بعد هذه الملاحظات المنهجية، نعود إلى الفكر السلفي ذاته لنتساءل ماذا يقصد عبد الله العروبي بـ "الفكر السلفي"، وما هي مآخذه عليه، وما هي مكامن "خطورته"؟

إن كتاب العرب والفكر التاريخي يتحدث عن ضرورة "اجتثاث الفكر السلفي" ولكن دون تحديد أو تخصيص (4). فهو لا يحدد المقصود بـ "الفكر السلفي" ولا قضاياها الأساسية، ولا الجانب أو الجوانب التي تجعل منه عائقا للتقدم. هذا فضلا عن عدم

(1) - محمود أمين العالم، مقالة بمجلة الآداب، ماي 1974، ص34.

(2) - عبد الله العروبي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص77.

(3) - محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص64.

(4) - عبد العروبي، العرب والفكر التاريخي، مرجع سابق، ص78.

الإشارة إلى ما قد يكون هناك من ارتباطات بين هذا الفكر وبين الواقع الاجتماعي الإقتصادي السائد الآن في البلاد العربية والإسلامية .

إن عبد الله العروي حينما يطرح المسألة بهذا الشكل: "يجب إجتئاب الفكر السلفي" هذا بدون تحليل، وهكذا بكيفية عامة مجردة، تضع الفكر التقدمي في حرج : فإما أن يقبل دعوة العروي فيرفض الفكر السلفي هكذا رفضا ميكانيكيا مجردا، وإما أن يرفض هذا "الرفض" فيجعل نفسه في موقع المدافع عن الفكر السلفي.

وتلك هي إحدى مخاطر التفكير الصوري المجرد الذي يضع الإنسان أمام اختيار مفروض ومصطنع(1).

إن الفكر السلفي في الوطن العربي ليس فكرا وافدا، بل هو عميق الأصول متشعب الجذور. إنه وجه من وجوه تراثنا، بل لعله أبرز هذه الوجوه في الوقت الحاضر، والرفض الميكانيكي للفكر السلفي، ينطوي، شئنا أم أبينا، على رفض مماثل للتراث كله. ونحن نعتقد أن رفض التراث أو للفكر السلفي لن تؤدي إلا إلى إحياء وبعث "كل ما هو ميت ومميت في تفكيرنا وسلوكنا ...". رفض الفكر السلفي بهذا الشكل معناه: تقوية أكثر الجوانب سلبية فيه، معناه استنزاع شعور أناس قد لا يختلف رد فعل عمرو بن كلثوم حينما قال:

"ألا لا يجهلن أحد علينا * * * فنجهل فوق جهل الجاهلین"

إن "الفكر السلفي"، في الوقت الراهن ليس، تيارا فكريا واحدا منسجما، بل هو جملة تيارات تختلف، لا من حيث النتائج وحسب، بل أيضا من حيث المنطلقات. (2)

إن جميع التيارات الفكرية السائدة الآن في العالم العربي، والتي تستند قليلا أو كثيرا إلى الدين والتراث، ويمكن أن يصدق عليها وصف "السلفي" (3).

(1) - عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 161.

(2) - نفس المرجع، ص 162.

(3) - نفسه، نفس الصفحة.

في تقديرنا أنه لا وجود - الآن - لفكر سلفي واحد موحد، بل هناك تيارات تتفاوت مواقفها من التجديد والتحديث والتفتح .. فهناك "السلفية" التي تنحصر كل بضاعتها الفكرية في ترديد شعارات العداة لكل ما هو جديد في ميدان الفكر، وهناك بالمقابل "السلفية" التي تتبنى التجديد والتحديث إلى أقصى حد، وتحمل بعض المفاهيم الإسلامية فوق ما تحتمل وبين هذه وتلك، هناك "سلفيات" تتقاذفها الأمواج ترة ذات اليمين وتارة ذات الشمال. فكيف يمكن إذن تعميم الحكم على هذه الإتجاهات .. مع هذا الإحتلاف الواسع بينها؟

الحقيقة أن المشروع الإيديولوجي الذي يقترحه **عبد الله العروي** موجه كله ضد الفكر السلفي: فاستيعاب الفكر الليبرالي من أجل "إجتئاب الفكر السلفي"، والماركسية تميم عبر تاريخانية مثالية وبراجماتية مبتذلة من أجل محاربة الفكر السلفي، وأخيرا فإن المهمة الأساسية والمستعجلة معا، للنخبة المثقفة هي تحديد موقف قار من الفكر السلفي .. هل صحيح أن الفكر السلفي -خطير- إلى هذه الدرجة؟ هل صحيح أنه وحده العائق الوحيد أمام التقدم و الرقي و التحديث.

والملاحظة "التوضحية" التي يدلي بها المفكر العربي **عبد الله العروي** هي قوله إن الفكر السلفي ممثلا في رائده الأول **جمال الدين الأفغاني** كان رد فعل ضد الإصلاح، ضد الفكر الليبرالي الذي بدأ ينتشر مع رفاة الطهطاوي وغيره... وهذا أيضا دعوى باطلة تاريخيا... **جمال الدين الأفغاني** قام بدعوته المناهضة للاحتلال الإنجليزي في الهند قبل مجيئه إلى مصر وتعرفه على الطهطاوي أو غيره. فدعوة **جمال الدين الأفغاني** لم تكن موجهة في الأساس ضد حاملي لواء الفكر الليبرالي في مصر، بل كان للغزو الأجنبي والتحدي الحضاري الغربي... وإذا كان الأفغاني قد عارض - في ما بعد- الفكر الليبرالي الذي كان ينشره كُتَّاب عرب، فلأنه كان يرى فيه امتدادا للتدخل الأجنبي الاستعماري. (1)

(1) - عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 10.

من هنا يجب أن ننظر إلى قوة الفكر السلفي و إلى استمراريته. لقد نشأ هذا الفكر في صورته الحديثة كرد فعل ضد الغزو الاستعماري ومن هنا وطنيته، كما هاجم في الوقت نفسه مظاهر الانحطاط المتمثلة في الشعوذة والطفرة... إلخ. ومن هنا تقدميته (بالنسبة إلى ذلك العصر). وإذا كان هذا الفكر قد تشبث بالماضي، وربط المستقبل المأمول بالماضي المجد - ومن هنا نقطة ضعفه- فبجب أن نفهمه في إطاره التاريخي وعلى ضوء الأوضاع الدولية والداخلية الاقتصادية والسياسية السائدة، أما أن نصدر هكذا أحكاما تعسفية ظنا منا أننا نخدم الفكر المتحرر، فهذا شيء لا يقبله لا العلم ولا التحرر⁽¹⁾ مرة أخرى إننا لا ندافع عن الفكر السلفي، ولا نبرئ ساحته... ولكننا أيضا لا نعطيه أهمية أكثر من تلك التي له في الواقع، كما أننا لا ننكر له مساهمته - في مراحل الأولى- في إذكاء الشعور الوطني وتحسيس الجماهير لمقاومة الاحتلال الأجنبي: سيظل الأفغاني وعبدو وسيظل ابن باديس في الجزائر، ومحمد بلعربي العلوي في المغرب.. سيظل هؤلاء جميعا رجالا عظاما ساهموا بطريقتهم الخاصة في البعث والنهضة ولا يسع الفكر التقدمي إلا أن يشيد بهم ولكن دون أن يخرج بهم عن الحلقة التي يوجدون فيها في سياق التطور التاريخي ... (2)

إن الصراع الفعلي الذي تخوضه الأمة العربية اليوم ليس بين الفعل والنقل، ولا بين الدين والفلسفة، ولا بين العقلانية واللاعقلانية... هكذا في سماء المجردات بل هو صراع ملموس حول قضايا ملموسة: الصراع الحقيقي والفعلي الدائر الآن في الوطن العربي هو صراع بين قوى تستغل الجماهير: تستغل سواعدها وسذاجتها، وجهلها وطاقاتها الفعالية والكامنة وخيرت أرضها... وبين قوى تريد فك أسار هذه الجماهير وفضح أنواع الزيف والتضليل المستعملة لتخديرها وصرفها عن ميدان الصراع الحقيقي. (3)

(1)- محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 47.

(2)- المرجع نفسه، 74-75.

(3)- محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سابق، ص 22.

وإذا طرحنا المسألة على هذا الشكل، فإن الخط الفاصل بين الأيديولوجيات المتصارعة لن يكون ذلك الخط الوهمي بين السلفية والليبرالية، الخط الذي يطلب منا أن نختار بين نوعين من "السلف": سلف الصدر الأول من الإسلام، وسلف الصدر الأول من النهضة الأوروبية الحديثة. إن الخط الفاصل الحقيقي سيكون خطأ واضحاً، يتعلق بالحاضر لا بالماضي، ولا بـ"المستقبل الماضي": إنه خط يفصل بين من يكرس الاستغلال ويحارب الاستغلال. وهكذا يمكن أن يقف الدين والعقل والعلم في صف واحد إما ضد الاستغلال، وإما لفائدة الاستغلال. وإنه لمن الخطأ الاعتقاد بأن العقل والعلم هما دوماً في جانب التقدم. إن الأيديولوجيا، والفكر الإمبريالي المهيمن على أقطارنا العربية والذي يخدم الرأسمال الأجنبي والاحتكارات العالمية، هو فكر قائم على العقل والعلم، وهو أشد خطورة وأكثر استغلالاً. (1)

إن الفرضية التي يحاولها الخطاب العربي المعاصر تتوقع منه أن يكون خطاب نقدي أي خطاب حديثاً فهو خطاب يتدرب على النقد أي خطاب نقدي يؤسس للمختلف وللمغاير كما يتأمل في أصوله وهويته :

خطاب هادفا يوجه الأمة ويضحها أمام مستقبلها وشروط نهضتها ، قياساً إلى تاريخ الأمة والمجتمع في أوروبا والغرب الذي هو تاريخ علم وتكوين عقل حديث ومعاصر.

لا بد للخطاب العربي أن يستعيد "فرضيات" مشروع النهضة الأولى بأنموذج جلتها المختلفة والمتعددة، شيوخ إصلاح، علماء ودعاة، وممثلي التغيير والإصلاح الذين اقترحوا أفكاراً وأحلاماً وأشواقاً تعبر عن رغبة قوية -بإمكانية النهضة، التي لم تلبث أن تحولت فيما يعد إلى حلم بانفجار نهضة عربية شاملة .

(1) - محمد جابر الأنصاري، تجدد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سابق، ص 23.

إن الخطاب العربي المعاصر اتسم بإزدواجية مستعصية على الحل بين روح المكافحة وروح النقد، كما اقترض "جورج طرابيشي".⁽¹⁾ لذلك لا بد أن يكون الخطاب العربي المعاصر خطاب إعادة النظر دائماً، وأن يتأمل في ذاته وفي نفس الوقت عليه أن يتفاعل ويتواصل مع خطاب التنوير والحدائثة" للآخر الغربي"، فهو يحافظ على هويته من جهة ويبقى أفقا مفتوحا على "الآخر/الغربي" من جهة ثانية، أي يمتلك احتمالات دائمة ومفتوحة على النقد، نقد "الأخر/الغربي" وأيضا نقد "الذات".

ان الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تدشين بداية فيه نقد العقل العربي... وأنه لا بد من حضور "الأنا"، التي لها تاريخ، ذات لها فرديتها وتناقضاتها وسيرورتها الخاصة... بل إن " النقد هو شرط لاكتساب القدرة على التعامل النقدي مع "الآخر/الغربي" في وقتنا الراهن.

إن الثورة النقدية التي آن أوانها - كما يفترض مطاع صفدي - هذه الثورة المولدة لعصر الأمة تعيش مناخ الانبعاث الحقيقي. والتي تدفعه للتساؤل عن السبب الذي عن توليد ثورة رشيديّة ثانية، أو عن تحقيق عصر تنوير عربي، لم تعرفه الثورات السياسيّة اللاهبة للنهضة الحديثة لم تمر إذا بمرحلة عصر، ويلجأ بعد كل هزيمة إلى نظام أنظمتها القمعية على حد تعبيره، أي : في التسلط الأبوي القمعي....⁽²⁾.

كان ثمة مفر حقا من أن يأتي العقل العربي نفسه عبر ما يأتي به العقل انه ليست أمثلة للآخرين أو نموذجا للتقليد أو بضاعة للاستيراد والتبادل، كما أن نقد العقل الغربي هو نقد للعقل العربي، لأننا نقرأ وفقا لأسلوبه الخاص في التعبير. المركزي، هو المركز في عصر الحدائثية البعدية، ويخرج السؤال من كونه فلسفة، ولكن السؤال العربي عنده

(1)- محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سابق، ص16.

(2)- نفس المرجع، ص17.

ليس بعد سؤال في السؤال... ليس هو على هذا النحو، يعني أن يستمر في الإصغاء إلى سؤال الفلسفة الذي هو الفكر الفلسفي العربي المعاصر هو مشروع خطاب يشتمل على ما هو أصولي وإصلاحي، وعلى ما هو سلفي وتوفيقي وعلى ما هو شبه حديث ومستعار وعلى ما هو حديث ومستورد وعلى ما هو متصلح وضدي... أي: يخلق تناقضه مع ذاته ومع "الآخر/ الغربي" لابد أن يكون الخطاب الفلسفي العربي خطاب نقدي وأن يتدرب دائما على النقد. (1)

إن الفكر العربي لا يزال يرغب في أن يؤسس لمشروع فكر عربي معاصر، وثقافة معاصرة، وكانت اختياراته تتداخل دائما مع اختيارات أخرى بموادها ومرجعياتها وشعاراتها ولعله يحاول اليوم بناء ذاتيته، وإعادة النظر في مرجعيته ودلالاته الاستمولوجية الايديولوجية. (2)

إن الفكر الفلسفي العربي المعاصر عليه أن يختبر حدائته ويتأمل علاقته بها، انطلاقا من موقف نقدي، يتحول فيه النقد إلى جزء من بنيته، ليتحول إلى الإنتاج المعرفي والإنتاج النقدي و الإنتاج الإبداعي .

والفكر الفلسفي العربي المعاصر إذا لم يمارس "النقد" أو "نقد الذات" يجب عليه أن يدان كما يقول إلياس مرقصي (3)

عندما ينتج المفكر العربي المعاصر خطابه، مهما كانت تسمية هذا الخطاب فإنه يجد نفسه مجبرا على مجابهة مشكلة في طبيعة كل المشاكل، ألا وهي مشكلة الإنسان العربي والفرد العربي، ويكمن السبب الجوهرى أن مفهوم الإنسان العربي لا يمكن تحديده بدقة دون أن تتحدد ملامحه بصفة أدق من المطلوب، وذلك لأن هذا الإنسان العربي قد يكون أصوليا، وقد يكون علمانيا، وقد يكون مؤمنا غارقا في إيمانه، أو ملحدا مغاليا في

(1)-محمد جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، مرجع سابق، ص17.

(2)- المرجع نفسه، ص17.

(3)- نفسه ، ص17-18.

إِحداه كما قد يكون عقلانيا وقد يكون عاطفيا، ويمكن أن يكون ماركسيا، أو وجوديا، إلا أن المسألة الأساسية في الإنسان العربي تبقى في المناهج النقدية التي يقوم بها المفكر العربي المعاصر من أجل تحديد أهداف الإنسان العربي.

المبحث الثاني : محاولات في النقد من الخطاب الإيديولوجي إلى التأسيس**الإيستيمولوجي الاجتهادي**

عندما نتحدث عن مفهوم الخطاب العربي المعاصر، لابد من أن نطرح مشكلة أساسية في الفكر العربي المعاصر وهي: مشكلة انتماء صاحب الخطاب ذاته، ومدى تمسكه بانسانيته، أو الاحتفاظ بخصوصيات "ذاته" وعلاقتها مع "الآخر"، أي مشكلة التواصل بين "الذات" و"الآخر"، وبينها وبين البشر أجمعين. وهذا معناه أساليب التواصل بين التراث والحاضر والمستقبل، باعتبار التراث هو ذاتنا في التاريخ، والمستقبل هو الحيلة مع "الآخر"، فكيف نمد التواصل بين تراثنا و"الآخر" كيف نخرج بخصوصيتنا، ونعبر عن انتماءنا، كيف نقرر ما يفيد وما لا يفيد في التراث؟ وكيف نقرر ما يفيد وما لا يفيد في سلكيات هذا "الآخر"، ونحن كعرب ومسلمين لم نتفق بعد على المناهج والأهداف التي يجب أن نرسمها لخطابنا الفلسفي الإيستيمولوجي العربي المعاصر.

إنّ هذه المنطلقات هي التي حاول مجموعة كبيرة من فلاسفة العالم العربي المعاصر تحديدها، بل تجاوزها من خلال تأسيس خطاب فلسفي إيستيمولوجي عربي ومعاصر يحاول أن يدمج الإنسان العربي المعاصر في المسار العلمي، دون تعصب، أو انصهار في هذا "الآخر"، ومن خلال بعض الشخصيات الفلسفية، والنماذج الفكرية في الواقع العربي المعاصر، سنحاول تقديم هذه المواقف الرؤى للقضايا العلمية الكبرى في العالم والمفاهيم الفلسفية العالمية.

1/ الجابري : ومشر وعه الفكري في مفهوم القطبعة مع التراث

لقد وضع عابد الجابري لبنة أساسية في الفكر العربي المعاصر عندما نشر كتابه: "نحن والتراث" في بيروت سنة 1980. في هذا الكتاب يضع الحجر الأساس في طريق نهضة الأمة العربية الإسلامية وتطورها ورفقيها. وقد دعا فيه إلى نقد العقل العربي السائد والتخلي عن الفهم التراثي للتراث. وأثار كتابه هذا ردود فعل واسعة، واتهم الجابري بأنه يدعو إلى قطبعة إيستمولوجية مع تراثنا الذي هو عماد هويتنا وأصالتنا.

خلال النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حاول المثقفون العرب في المشرق إحياء التراث الفكري والثقافي العربي، في سعيهم إلى إيجاد هوية عربية مشتركة، تمكن من إقامة أمة عربية موحدة مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية. فأخذ استعمال لفظ "التراث" في القرن العشرين، يدل على "ما ورثه العرب عن أسلافهم من حضارة"؛ وراح اسم "التراث" يختلف في دلالاته الخاصة عن اسمين آخرين مشتقين من الفعل (ورث) كذلك، هما "الإرث" و"الميراث"، إذ إنهما يشيران إلى نصيب كل فرد من تركة الميت؛ فهما يقتضيان وفاة الأب وحلول الابن محلّه، في حين أنّ "التراث" في دلالاته الحديثة، يشير إلى الإرث الفكري والثقافي الذي وصلنا من آبائنا وأسلافنا على مرّ العصور والذي ما يزال فاعلاً في ثقافتنا السائدة.

والتراث يختلف عن التاريخ على الرغم من أنّ كلاهما متعلق بالماضي. فـ "إذا كان التاريخ هو الماضي في بعده التطوري، فإنّ التراث هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً معه ومتشابكاً به." (1) ويشكّل التاريخ حوار الماضي مع

(1) - الطيب تزيني، التراثية في: الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988، المجلد الثاني

الحاضر عبر التراث، حواراً يكون فيه زمام المبادرة للحاضر الذي يتشابك فيه الماضي بالمستقبل.

يدلّ لفظ "التراث" اليوم على كل ما خلفته لنا الأجيال السابقة من: معارف، وقيم وصنائع، وإبداعات، ونظم، ومؤسّسات .

فالتراث تراكمٌ حضاريٌّ وثقافيٌّ ينتقل عبر الأجيال والقرون عن طريق اللغة والمحاكاة والتقليد، ويشمل العناصر المعنوية من أفكارٍ ومعتقداتٍ وسلوك، والعناصر الماديّة، كالصناعات والحرف والآثار.

والتراث ظاهرة إنسانية نجدها في جميع المجتمعات، فلكلّ أمّة تراثها، على الرغم من أنّ الأمم تختلف من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته كما أنّ جميع الأمم تشترك في تراث إنسانيّ عامّ. ولهذا، فإنّ "التراث" يشمل التراث القومي "ما هو حاضر فينا من ماضيّنا" والتراث الإنساني "ما هو حاضر فينا من ماضي غيرنا"⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى، قد يُنظر إلى التراث من حيث مجالات تخصّصه فتكون له أنواع مثل " التراث العلمي " و" التراث الجغرافي " و" التراث الشعبي"..... إلخ.

اعتقدَ بعض المفكرين أن لا سبيل إلى التخلّص من سلطة تراث الماضي المتخلف ووضع حدٍّ لتحكمه في حاضرنا ومستقبلنا، والدخول في حداثة العصر، إلا بإحداث قطيعة معرفية معه، فلا سلطة إلا للعقل الذي يتّخذ العلم الحديث مصدراً وحيداً، ولا سلطة إلا لضرورات الواقع⁽²⁾. ومن الذين نادوا بذلك حسين مروة في كتابه " النزعات المادية في الإسلام"، و حسن حنفي في كتابيه " التراث والتجديد" و" من العقيدة إلى الثورة"، ومحمد أركون في كتابه " تاريخية الفكر الإسلامي"، وفقيدنا المغربي محمد عابد الجابري في كتابيه " نحن والتراث" و" نقد العقل العربي". ولكن ما المقصود بالقطيعة في مصطلحهم؟

(1) - محمود السيّد، التراث بين الماضي الحي والغد المنشود، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق 2009/11/13-9.

(2) -حسن أبو هنية، خطابات القطيعة وتأويل التراث، في: www.alghad.com/?news=136661

وهل القطيعة مع التراث ممكنة فعلياً؟ إن مصطلح "القطيعة المعرفية (أو الإستيمولوجية)" ظهر على يد فيلسوف العلم الفرنسي غاستون باشلار (1962/1884) ليبدل على مفهوميّن: **الأوّل**: تخليّ العالم في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان.

الثاني: القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العلم. والنظام المعرفي هو مجموعة من المفاهيم وطرائق التفكير التي تمكّننا من حلّ المشكلات أو التوصل إلى معرفة جديدة ترقّي حياتنا. فعندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه، لا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، لا بدّ لنا من تغيير الزاوية التي ننظر منها إلى الأشياء أي التخليّ بوعي تامّ عن ذلك النظام المعرفي القديم، وتبنيّ نظام معرفي جديد يستطيع التعامل مع الإشكاليات التي عجز النظام المعرفي القديم من التعامل معها.

وفيما اشتغل باشلار على المفهوم الأوّل لمصطلح القطيعة المعرفية، تبنيّ المفهوم الثاني وطوّره ثلاثة من المفكرين هم: الفيلسوف الناقد الفرنسي ميشيل فوكو (1984/ 1926) الذي أتبع طرائق بحثٍ جديدة في كتابه " تاريخ الجنون" ، والفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير (1990 / 1916) الذي أعاد قراءة كارل ماركس قراءةً بنويّةً فبيّن أنّ ماركس في كهولته قد قطع صلته الإيديولوجية والمثالية بالفلسفة الألمانية، وتبنيّ مقاربةً علميةً ونظريةً قرأ فيها الأشياء قراءةً نسقيةً توضّح بنيتها الداخلية ونظامها الهيكلي؛ ومؤرّخ العلم الأمريكي توماس كوهن (1996 / 1922) صاحب كتاب " بنية الثورات العلمية" الذي برهن فيه على أنّ التطوّر العلمي ليس بالضرورة تراكمياً وتدرجياً، وإنما قد يتأتّى من ثوراتٍ بنويّةٍ يتم فيها تغييرُ نسق البحث وآلياته. وأصبح للقطيعة المعرفية مفهومٌ مختلفٌ شيئاً ما لدى كلّ واحد من هؤلاء المفكرين الثلاثة⁽¹⁾. وعندما استعار الباحثون العرب مصطلح " القطيعة المعرفية " من أولئك المفكرين

(1) - للتفاصيل انظر، هاشم صالح، مخاضات الحداثة الإستيمولوجية، بيروت، دار الطليعة، 2008.

الغربيين، طبّقوه على التراث بطرق مختلفة. والسؤال الذي يطرح نفسه، كما يقولون هو: هل نستطيع إحداث قطيعة تاريخية فعلية مع التراث؟ ينبغي، أولاً، أن نشير إلى أن الإنسان يمتاز عن الحيوان في القدرة اللغوية وقابلية التفكير والعمل. فالحيوان لا يستطيع الاستفادة من خبر وتجارب أسلافه من الحيوان ويقتصر الإرث الذي يناله على الإرث البيولوجي؛ في حين أن الإنسان قادر على الاستفادة من معارف أسلافه وخبراتهم وأفكارهم، والإضافة إليها وتطويرها بتجاربه ومعارفه وعلمه من أجل بناء حاضره ومستقبله⁽¹⁾. وحتى لو أراد القطيعة مع بعض المعارف أو القيم أو طرائق التفكير التي ورثها عن الأسلاف، لا بدّ له أولاً أن يتلقاها وينقدها، ليعرف عجزها لكي يتخلّى عنها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا لا يمكننا، حتى لو أردنا، إحداث قطيعة تامّة مع بعض عناصر التراث، مثل اللغة والقيم والعادات والتقاليد والمشاعر، لأنّ هذه العناصر يستغرق نشوؤها وتكوّنها حقبة تاريخية طويلة، ولا يمكن إلغاؤها مرة واحدة. واللغة، مثلاً، وهي أهمُّ عناصر التراث، لأنّها وسيلته الأساسية في نقل المعرفة وتراكمها من جيل إلى جيل، لا يمكن القطيعة معها واستبدالها بلغة أخرى. وهنا يكمن أحد أسرار وأسباب تخلف الأمة العربية علمياً وتكنولوجياً في العصر الحاضر فالحكومات العربية تصرُّ — مخالفةً بذلك إجماع علمائها ومفكريها — على استخدام لغة المستعمر القديم في تدريس العلوم والتكنولوجيا، دون أن تدرك أنّ تراث كلِّ أمّة من الأمم يشتمل على منظومة مفهومية خاصة بها تتسجم وتتفاعل مع بنية لغتها، فتراث أيّة أمّة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبرة وتجارب فحسب، ولكنه تمثيلٌ لشخصية الأمّة في ماضيها

(1) - إبراهيم الحيدري، تراث، في: معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي

وحاضرها ومستقبلها. لذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع.⁽¹⁾

إن الدراسة المتأنية لكتاب الجابري " نحن والتراث "، تدلنا على أن للقطيعة أربعة أنواع في فكر المؤلف:

1. القطيعة مع نماذج محدّدة من التراث
2. القطيعة مع القراءة السلفية للتراث
3. القطيعة بين مفكّرٍ وآخر في التراث
4. القطيعة بين حقْلٍ معرفيٍ وآخر في التراث

وسنتناول هذه الأنواع من القطيعة بإيجاز فيما يأتي:

1. القطيعة مع نماذج معيّنة من التراث:

في حقيقة الأمر لم يدعُ فقيدنا الجابري إلى قطيعةٍ تاريخيةٍ تامّةٍ مع التراث كله أو إلقاء التراث في المتاحف وتركه هناك، فهذه أطروحة فاسدة، كما يصفها الجابري نفسه. وإنما دعا إلى قطيعة معرفية مع نماذج معيّنة من التراث. فقد نادى في كتابه "نحن والتراث" إلى "إحداث قطيعةٍ ابستمولوجيةٍ تامّةٍ مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر."⁽²⁾ [والحرف الأسود والخطوط تحت الكلمات هي من وضع الجابري]. ففي عصر الانحطاط، انحصرت الثقافة العربية في مواد دراسية محدودة هي النحو والفقه والتوحيد، وانحصرت بنية العقل العربي في طريقة واحدة في التفكير هي "القياس"، الذي وقع الإفراط في استعماله دون التقيّد بشروط صحة هذا النوع من الاستدلال. وانتقلت هذه البنية الفكرية من عصر الانحطاط إلى عصرنا الحاضر فاستخدمها بعض المنادين بالإصلاح، فدعوا إلى "قياس الغائب على الشاهد". والغائب هنا هو المستقبل، والشاهد هو الماضي المجيد. ليبرهنوا على أن "ما تمّ في

(1) - المرجع السابق

(2) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي ودار الطليعة، 1980)، الطبعة الأولى: مدخل عام ص 18.

الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل". وفي نظر الجابري، لا يمكن للعرب أن يؤسسوا مشروع نهضتهم الحاضرة على الماضي، وإنما ينبغي استخدام طرائق علمية موضوعية حديثة لتحقيق النهضة.

2- القطيعة مع القراءة السلفية للتراث:

دعا الجابري إلى القطيعة مع القراءة السلفية للتراث، لأنها، — على حد قوله — "قراءة لا تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو الفهم التراثي للتراث. التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها: التراث يكرّر نفسه." فالقطيعة التي يدعو إليها الجابري "ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث" (1). ولما كانت القطيعة، في رأي الجابري، لا تؤسس نفسها ما لم تقدّم بديلاً. فهو يقدم طريقة بديلة ملائمة في التعامل مع التراث، تعتمد قراءة معاصرة تاريخية موضوعية بحيث يُنظر إلى النصوص التراثية بوصفها شبكة من العلاقات، وتعالج معالجةً بنيوية وتحلل تحليلاً تاريخياً يربط النصّ بمجاله التاريخي بكلّ أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية.

إنّ أعلام النهضة العربية في القرن الميلادي التاسع عشر عملوا على إحياء التراث العربي بوصفه وسيلة لإعطاء الأمة العربية هوية متميزة عن الإمبراطورية العثمانية واستقلال العرب عنها. والجابري يتفهم هذا الأمر ويتقبله على شرط أن لا تتحوّل الوسيلة إلى غاية بذاتها، فهو يقول عن القراءة السلفية للتراث:

"كانت تبرر نفسها عندما كانت وسيلة لتأكيد الذات وبعث الثقة فيها . إنّها آلية للدفاع معروفة، وهي مشروعة فقط عندما تكون جزءاً من مشروع للقفزة والطفرة.. لكن الذي حدث هو العكس تماماً، لقد أصبحت الوسيلة غاية : فالماضي الذي أُعيد بناؤه بسرعة

(1) - إبراهيم الحيدري، تراث، مرجع سابق، ص 19

قصد الارتكاز عليه لـ " النهوض"، أصبح هو نفسه مشروع النهضة.(1) وهو بذلك يفرّق بين مستويين في التعامل مع التراث: مستوى الفهم ومستوى التوظيف.

3- القطيعة بين مفكرٍ وآخر في التراث:

يرى الجابري أنّ للفلسفة العربية التراثية وجهين: محتوى معرفياً ومضموناً إيديولوجياً. فالمحتوى المعرفي لهذه الفلسفة هو في معظمه مادّة معرفيةً ميتة غير قابلة للحياة، أمّا المضمون الإيديولوجي، فهو يحيا على مرّ الزمن في صور مختلفة.

يرى الجابري في الفلسفة العربية، كما ظهرت على يد الكندي ثمّ تطوّرت على يد الفارابي، فلسفةً مناضلةً من أجل العلم والتقدّم، ولكن ابن سينا ارتدّ بها من عقلانية الكندي والفارابي المتفتحة، وحوّلها إلى فلسفة روحانية غنوصية عقلانية، عمل الغزالي والسهروردي على نشرها. ويقول الجابري إنه عندما انتقلت الفلسفة العربية إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة " مشاهدات " الغزالي التي جلبت له " اللذة"، وأكد ابن باجة أنّ السعادة الحقيقية هي بلوغ أقصى درجات العقل النظري. وقد ساعد هذا ابن رشد على تأسيس منهجه الفلسفي الأصيل وعقلانيته النقدية الواقعية. وهكذا اعتبر الجابري أنّ ابن رشد قام بقطيعة مع غنوصية ابن سينا وفلسفته المشرقية، وفنّد آراءه ورفضها، ورفض كذلك " التصوف السنّي " الذي نادى به الغزالي لأنّ سنّة الرسول (ص)، كما يقول الجابري: " لم تعرف التصوّف قط... [و] أنّ الخطاب القرآني هو خطاب عقل وليس خطاب غنوص أو عرفان أو إشراق"،(2)

ومعروف أنّ بعض النقاد في المشرق العربي اتهموا الجابري بأنّه يعمل على فصل الفلسفة في المشرق عنها في المغرب، وأنّه فضّل الفلسفة في الغرب الإسلامي. بيد أنّ الحقيقة كما هي ماثلة في كتابه هذا هو أنّه فضّل الفلسفة الرشدية العقلانية على السنيوية

(1) - إبراهيم الحيدري، تراث ، مرجع سابق، ط2، ص 18.

(2) - المرجع نفسه، ص 71.

الغنوصية، بعد أن أشاد بالفلسفة العربية كما أصلها الكندي وطورها الفارابي وكلاهما من المشرق⁽¹⁾.

4- القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث:

كان بعض المتكلمين في تراثنا يحاولون التوفيق بين العقل والنقل، ودمج الدين بالفلسفة والفلسفة في الدين، فجاء ابن رشد ورفض محاولاتهم تلك. ويقول الجابري " لقد قطع ابن رشد هذا النوع من العلاقة بين الدين من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى فلنأخذ منه - إذا كان لا بدّ من استعمال هذه الكلمة مرة أخرى - هذه القطيعة ولننتجّب تأويل الدين بالعلم وربطه به، لأنّ العلم يتغير ويتناقض ويلغي نفسه باستمرار ولننتجّب تقييد العلم بالدين لنفس السبب. إنّ العلم لا يحتاج إلى أية قيود تأتيه من خارجه لأنّه يصنع قيوده بنفسه".⁽²⁾

ولكي تكون القطيعة التي أرساها ابن رشد بين الدين والفلسفة فاعلة، فإنّه قدّم البديل الذي "دعا فيه إلى فهم الدين داخل الدين وبواسطة معطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة وبواسطة مقدماتها ومقاصدها." وهذا في نظر ابن رشد تجديد في الدين وتجديد في الفلسفة.⁽³⁾ ويرى الجابري أنّ هذا البديل الذي قدّمه ابن رشد في هذه القضية يمكن لنا أن نقّتبس منه منهجه ونوظّفه في عصرنا الحاضر لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي بحيث نحقق الأصالة والمعاصرة معاً⁽⁴⁾.

وهكذا نرى أنّ الجابري لا يدعو إلى قطيعة معرفية تاريخية مع التراث برّمته، وإنّما إلى قطيعة مع نماذج معينة من التراث في عصر الانحطاط، ومع القراءات غير

(1)-إبراهيم الحيدري، تراث ، مرجع سابق ، ص 72.

(2)- المرجع نفسه، ص72.

(3)- نفسه، ص73.

(4)- نفسه، نفس الصفحة.

الموضوعية للتراث، ومع الفكر الغنوصي الذي ساد في فتراتٍ من تاريخنا، ومع بعض المناهج غير الموضوعية. إنَّ الجابري يدعو إلى تجديد التراث، لا إلى إلغائه.

وخلاصة القول إنَّ الفقيه الجابري كان يدرك أنَّ التراث العربي تراثٌ حيٌّ، لأنَّه ظلَّ سارياً بيننا متغلغلاً في نفوسنا، وأنَّه قابلٌ للتطور، وأنَّه إنسانيٌّ في قيمه ومناهجه ومواقفه وفي الوقت نفسه، فإنَّ جابر كان يدرك أنَّ الثقافة العربية السائدة حالياً هي من مخلفات عصور الانحطاط، خاصة في طريقة التفكير التي تنتهجها. ولهذا سعى إلى تخليصها من شوائبها، وتبني طريقة موضوعية في قراءة التراث. والموضوعية تعني لديه، فصل الموضوع عن الذات، بحيث يخضع الموضوع إلى معالجة بنيوية، وتحليل تاريخي والكشف عن الوظيفة الإيديولوجية، السياسية والاجتماعية، التي يتوخاها. وهذا لا يتم إلا بدراسة العقل العربي نفسه بطريقة عقلانية في التفكير تنسجم وروح العصر الحاضر. وهذا ما فعله في كتابه " نقد العقل العربي " (1)

2- المشروع الفلسفي عند محمد أركون:

اعتبرت فعاليات فكرية وثقافية رحيل المفكر الكبير محمد أركون خسارة كبرى للفكر العربي والإنساني بالنظر لمشروعه الفكري الذي فتح أورشاً فكرية هامة وكذا لخصائص كتاباته وفي هذا السياق أكد المفكر والباحث الجامعي محمد سبيلا ، أن محمد أركون يعد من أبرز المفكرين العرب الذين أخضعوا التراث للفحص النقدي انطلاقاً من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة وعلى رأسها اللسانيات والإبستمولوجيا والسيميولوجيا

(1) - يقع كتاب " نقد العقل العربي " في ثلاثة مجلدات، صدرت طبعاتها الأولى كالتالي: 1- تكوين العقل العربي (بيروت: دار الطليعة، 1984)، 2- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، 3- العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990).

(*) يضم هذا المقال أجزاء من مقال سابق لنا حول التراث بين الأصالة والمعاصرة.

والأنثروبولوجيا وعلم الأديان المقارن وغيرها من الأدوات الفكرية والمنهجية المستقاة من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

ان أركون استعمل العديد من المفاهيم المستقاة من هذه العلوم كمفاهيم: " العقل " و"المفكر فيه"، و"اللامفكر فيه"، و" النسيان الاجتماعي"، و"الإبيستيمي" (البنية الفكرية) وغيرها من المفاهيم التي استخدمها كمباضع لتحليل بنية الفكر العربي الإسلامي .

وقال سبيلا إن تحليلات الراحل اتسمت أساسا بنكهتها الحدائثة، ذلك أنه لم يقدم نفسه كمجرد مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، بل تعمد عن وعي أن يتخذ موقف المؤول والمحلل لمكونات وبنيات هذا الفكر انطلاقا من توجه حدائي نقدي وهكذا، يضيف سبيلا، جاءت أحكامه وتحليلاته لهذا الفكر، أو لما يسميه هو "العقل الإسلامي"، متسمة بالكثير من الجرأة والإقدام وإصدار أحكام تتسم بنزعة نقدية قوية، حيث إنه يرى أن الفكر العربي الإسلامي ظل أسير مكوناته التقليدية ولم يطور أصوله وجذوره.

فأركون يرى أن الفكر العربي مر بمرحلتين، أولاهما : مرحلة التجديد المرتبطة بالقرنين الأوليين من الإسلام استعار فيها المفكرون والفقهاء العرب العديد من الأفكار اليونانية والمعارف المستقاة من ثقافات أخرى، فحققوا نوعا من التجديد والتطوير في الفكر الإسلامي، اما المرحلة الثانية: هي مرحلة الجمود حيث تجمدت الاجتهادات وتكلس إطارها الفكري وأصبحت اجترارا وتكرارا وترجيحا للبداهات والمسلمات .

وأضاف أن أركون كان يعتبر أن مهمته الأساسية تتمثل في إعادة الروح التجديدية لـ"العقل الإسلامي" والعمل على تطويره وتنويره في اتجاه اكتساب ما كان يسميه بالحدائثة الثقافية والفكرية.

وتهدف "جرأة أركون المعرفية"، -حسب تعبير سبيلا- والتي تمثلت في اقتحام النصوص التقليدية عبر أدوات العلوم الإنسانية، إلى تشريح مكوناتها وهو بذلك من أكثر المفكرين

العرب المعاصرين جرأة في نقد العقل الإسلامي على غرار محمد عابد الجابري والطيب التيزيني وحسن حنفي وحسين مروة .

وإذا كان سبيلا قد ركز على جرأة أركون المعرفية فإن الباحث والإبستمولوجي محمد وقيدي اعتبر من جهته أن الراحل تميز باستمرار موقفه النقدي لما دعاه بـ "العقل الإسلامي" ويقصد بذلك من جهة بنية العقل الإسلامي الذي نشأ وتكون في إطارها أي الثقافة الإسلامية، ومن جهة ثانية العقل الذي أنشأ وطور هذه الثقافة.

وقد تميز مشروع أركون يقول وقيدي، بامتداد نقده إلى العقل الإسلامي المعاصر ، وربما يمكن القول يضيف وقيدي " إن نقد العقل الإسلامي الوسيط كان الهدف منه هو معرفة ونقد العقل الإسلامي المعاصر."

وضمن هذا المشروع قرأ أركون الإنتاج الإسلامي كما درس قضايا إسلامية معاصرة، كما أن للنقد الأركوني، في رأي وقيدي وجه آخر ، وهو أنه كان يدعو إلى تطبيق المناهج المتطورة في العلوم الإنسانية وعلى النصوص الإسلامية ، كالتاريخ وعلم النفس ، واللسانيات ... الخ .

وقال وقيدي، الذي تعرف على أركون سنة 1976 وجمعت بينهما صداقة كبيرة، إن أركون ظل يدافع عن مشروعه النقدي الذي كان يراه مفتاحا لتحديث المجتمعات الإسلامية انطلاقا من فهم قضاياها معاصرة، مضيفا أن مشروع أركون "مشروع كبير أخذ عرضه حدا أكثر من حد تطبيقه . "

واستطرد أن هذا لا يعني أن أركون لم يكن يهتم بالتطبيقات، بل على العكس من ذلك فله كتابات تعتبر "دراسات تطبيقية" خاصة عندما درس على سبيل المثال النزعة الإنسانية في الثقافة الإسلامية، ان مسار محمد أركون تميز بعمله الدؤوب على إرساء قواعد الدراسات الإسلامية الحديثة، أو ما أسماه "الإسلاميات التطبيقية"، عبر إحداث دمج

ديناميكي للترسانة المفاهيمية والمنهجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في حقل الدراسات الدينية الحديثة .

يقوم المشروع الفلسفي عند "محمد أركون" على فكرة الحداثة والتحديث في آن واحد، حيث الحداثة تتأسس على مجموعة المنجزات الغربية في هذا المجال ومن ثم فهو مشروع إسلامي تغريبي، وخاصة في استخلاص مناهج وطرائق تحليل وتحديث غربية سماه "محمد أركون" الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية.

يشترط "محمد أركون" لإنجاز مشروعه إحاطة معمقة بالعلوم الإنسانية الاجتماعية وإشكالياتها الإبيستيمولوجية، وبالعلوم الإسلامية وأنواعها المختلفة، ومن أهمها أصول الفقه وأصول الدين.

إنه لا يخفى على المتهم بالفكر العربي المعاصر وإشكالياته أن "محمد أركون" استقى مشروعه من حيث البحث من "ميشال فوكو" (Michel Foucault)، خاصة فيما يسميه بتاريخ الحاضر، ذلك أن الإسلاميات التطبيقية عنده تتطلق من:

"...واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات، والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل المجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأمراض سياسية، ومصالح اقتصادية وتصورات إيديولوجية إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات".⁽¹⁾

إن مشروع "محمد أركون" يعتمد على العديد من منجزات العلوم الإنسانية، فهو يستفيد من الألسنية، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجية، لكنه يقوم صراحة على تحليلات "ميشال فوكو" (Michel Foucault)، وهو ما يشير إليه بقوله:

(1) - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، السنة 1984

"إني أدعو إلى عمليتين عقليتين ثقافيتين في نفس الوقت: الأولى تقصد التحليل الأثري الإنتقادي الإستفساري، لأن الثقافة العربية تسعى لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات العديدة التي تسلبه وتزيف عمله. والثانية اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الإبيستيمولوجي الذي يهتم كل إنسان مهما كان دينه ومذهبه الفلسفي واتجاهه السياسي".⁽¹⁾

إنها دعوة إلى مساهمة صريحة في الحداثة العالمية، وهي حداثة يزعم أنها تنطلق من تحرير الفكر العربي بواسطة الطرائق الحديثة، وهي منهجية عند "محمد أركون" تعمل في التاريخ، لكنه التاريخ الذي نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية، وعند "ميشال فوكو" (Michel Foucault)، لذلك فهو يفرق في التاريخ بين تاريخ الأفكار الذي يكتفي برد سلسلة من الآراء منفصلة عن سياقها الإجتماعي والسياسي والثقافي وتاريخ الأنساق الفكرية الذي يقوم على الربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء، والفنيين في إنتاجهم وكتاباتهم في تكوين مجموعة علمية، توجيهية، تنظرية، تسمى إبيستيمية العصر⁽²⁾ ولعل هذا ما يكشف أن هذا المفهوم هو مفهوم مركزي في تحليلات "ميشال فوكو" (Michel Foucault).

إلى جانب هذا المفهوم يستعمل "محمد أركون" مفهوم القطيعة، وهو مفهوم يستقيه هذه المرة من العديد من التحليلات الإبيستيمولوجية، وخاصة منها تحليلات "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard)، فيوظفه في تحليله للتراث العربي عموماً، والفكر العربي الحديث والمعاصر خصوصاً، ومن هذا المنطلق رصد مجموعة مختلفة من القطاعات التي عرفت الثقافة العربية الإسلامية، منها الإنقطاع بين الإسلام العربي والإسلام الشيعي الفارسي، والإنقطاع السياسي الذي حدث نتيجة سقوط الخلافة سنة 1258م، والإنقطاع الإقتصادي الذي دشنته توقف العلم وظهور العلم الأوروبي والإنقطاع الناتج عن التتريك

(1) - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص41.

(2) - المصدر نفسه، ص42.

واللغات الشعبية، والإنقطاع النظري الحاصل من تحول العقلانية إلى اللاعقلانية، ومن النزعة النقدية إلى النزعة التبريرية. (1)

إن مجال الأنثروبولوجية التطبيقية أوصلت "محمد أركون"، بأدواتها المنهجية وبأهدافها التحليلية والتفكيكية للعقل الإسلامي، أوصلته إلى التمييز بين العقل الإسلامي والعقل العربي، مما جعله يرى أن العقل الإسلامي أوسع من العقل العربي، لأنه يمكننا من الإمساك بالظاهرة الدينية وفهمها، لذلك يعمد إلى تحليل تفكيكي ونقد إبستمولوجي لمبادئ العقل وآلياته، واللامفكر فيه، هذا الذي ينتج عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم ما هو مسموح بالتفكير فيه. (2)

من هذه المنطلقات يصنف "أركون" العقل إلى صنفين:

- **العقل المستقل:** ذلك الذي يخلق بكل سيادة أفعال المعرفة، ويرفض أن يستغل داخل نطاق المعرفة الجاهزة والمحددة قبليا.

- **العقل الديني:** الذي يشتغل داخل نطاق الجاهز، والمعطى القبلي، فيستخرج الصحيح من المعرفة باستناده إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة، ومن ثم فهو عقل تابع، لذلك لا يطرح مشكلة أصل الوحي، ومشكلة مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة.

إن العقل الإسلامي الذي يقصده "محمد أركون" هو ذلك العقل الذي:

"اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات وليس فقط في المجتمعات العربية وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فإننا نتوصل عندئذ إلى مستوى شمولي من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته ونتجاوز بذلك الإطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها". (3)

(1) - محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا، نشر ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، الفصل 4.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1986، الفصل الثاني.

(3) - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبیین، العددان، 2-3، سنة 1990، ص 207.

يتميز هذا العقل -الذي يخضع للوحي- احترام السيادة والهيبة، وتقديم الطاعة لهما كما يتميز بتصور محدد عن العالم، ولا أدل على نموذج هذا العقل من العقل القروسطي الذي يتشكل من عقول متعددة ضمن إبستيمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة. يرى "محمد أركون" أن هذه التحديات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخيا وبذلك تمكن لدراسة تاريخية العقل، وهذا لا يخفي الربط المباشر بأفكار "ميشال فوكو" مرة أخرى، وخاصة عندما يتكلم عن أشكال أو أنماط العقلانية.⁽¹⁾ إذ توجد عقول تخترق الثقافة العربية الإسلامية، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية... إلخ وهي كلها تختلف في البدايات، بل هي فيها متصارعة ومتنافسة ومتناحرة، ولكن التحليل العميق يكشف عما تختزنه هذه العقول من عناصر إنسانية مشتركة، تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي يخترق كل هذه العقول المتفرعة، فيشمها كلها.⁽²⁾

إن هذا الفهم للعقل وللأدوات المستخدمة في التحليل هي، بنظر "محمد أركون" أحد أهم الإمكانيات التي تحقق الحداثة الفكرية التي يعتبرها أساس كل حداثة، لقد قدم "محمد أركون" عبر سيل من النصوص مقاربة تاريخية وفلسفية لمسألة الحداثة، باعتبارها ظاهرة كونية، وباعتبارها مصيرنا المحتوم، ومن أجل المساهمة الإيجابية في هذه العملية التاريخية يقدم جملة من الأفكار حول الموضوع، من أهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، فالحداثة بنظره:

"موقف للروح أمام مناهج التي يستفيد منها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة لواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الأوروبية الإستهلاكية".⁽³⁾

(1)- محمد أركون، حوار البدايات، مقابلة في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68-69، سنة 1989، ص91.

(2)- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقده واجتهاد ترجمته وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، 232.

(3)- محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبیین، العددان، 2-3، سنة 1990، ص199.

فالتحديث بهذه الصورة لا يعدو أن يكون إجراء شكليا أو خارجيا، لا يرافقه أي تغيير جوهري في موقف المسلم تجاه الكون والعالم.⁽¹⁾ إنه لا توجد حادثة واحدة في التاريخ، فالإسلام شكل حادثة، ومثلها في زمانه، كما أن الحادثة ليست خطأ مستقيما، ولا ينبغي النظر إليها من خلال التقدم في الزمن أو التسلسل الخطي، ولعل هذا ما أدى "بمحمد أركون" إلى الإشتراك مع "ميشال فوكو" في فكرة مفادها أنه لا يوجد عصر ذهبي يشكل نموذجا للحادثة، لأن الحادثة تعبير عن الموقف المتوتر واليقظ الذي تفقه الروح البشرية أمام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع، أو على هيئة المجتمع. لهذا يرى "محمد أركون" أن ولوجنا في الحادثة لا بد من أن يبدأ بضرورة دراسة مختلف أشكال الحادثة وخاصة منها الحادثة الغربية بدء من القرن السادس عشر الميلادي، وانتهاء بالقرن العشرين، وبضرورة طرح بعض الجوانب المتصلة بالحادثة ومنها قضية التراث حيث يتطلب الخوض فيه بحثا أركيولوجيا حفريا يكشف عن عملية الترتيب التاريخي لطبقات التراث، وعن الكيفية التي ترتبت وتراتبت فيها عبر الزمن فكانت تراثات إسلامية سنية وخارجية وشيعية من جهة، والربط بين المعرفة والسلطة من جهة ثانية للنظر في المنتوجات الثقافية في مجتمع معين، باعتبارها منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة ومن ثم بالإستراتيجيات الإيديولوجية للتوسع والدفاع عن "الذات".⁽²⁾

من أهم الجوانب المتصلة بالحادثة يطرح "محمد أركون" قضية العلمانية، وهي التي يعتبرها من شروط تحقق الحادثة، ويراهم مكسبا من مكاسبها، وهي غير العلمانية الإيديولوجية، إنها أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية المرتبطة بحقوق الإنسان تلك الحقوق التي تبدأ عنده من التوقف عن التمييز بين مؤمن وكافر، وبين مسلم وغير مسلم لأن كل واحد من هؤلاء إنسان له حقوق بصفته تلك، لكن الطريقة التي تشكلت بها

(1) - محمد أركون، الإسلام والحادثة، مصدر سابق، ص 199.

(2) - Mohamed Arkoun: Pour une critique de la raison islamique. ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984. P 9-10

الأنظمة السياسية القومية بعد الإستقلال طريقة تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الإنسان واحترامها، لذلك على الفكر الإسلامي المعاصر أن يتحمل هذه المسألة وذلك بإخراجها من المسكوت عنه واللامفكر فيه إلى واقع الفكر الإسلامي. (1)

إنه لا يخفى أن هاجس الحداثة وإشكالية التجاوز والتأسيس عند "محمد أركون" مشبعة بروح فلسفة الأنوار، وخاصة في محاولته تشريح المنظومات الفكرية التراثية الإسلامية من منطلق مدارس مصادقية الحداثة الغربية العالمية، لذلك جعل الغاية من نقد العقل الإسلامي:

"محاولة لترسيخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والمناهج من أجل تجاوز التمرکز الأوروبي وتحطيم التفرد اللاهوتي في اتجاه الدفاع إلى أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايت". (2)

يبين لنا هذا المنظور كيف تبنى "محمد أركون" نمط التحليل البنيوي، وكيف اعتمد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركة المفاهيم ونظام المعارف، فكانت منهجيته قائمة على الأنثروبولوجيا، وعلى التحليل اللساني السيميائي، فمن منطلقهما أخضع القرآن الكريم:

"لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وتوسعاته وتحولاته وانهدامه". (3)

وهذا على غرار الأنثروبولوجيا التطبيقية التي طبقت على النصوص المسيحية، لكن بهدف تأسيس أنثروبولوجيا دينية⁽⁴⁾ عنده، هدفها إزاحة مسلمات "الإسلاميات الأرثوذكسية"

(1) - محمد أركون، الإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص 199-200.

(2) Mohamed Arkoun: Pour une critique de la raison islamique. ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984. P 9-10-

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان 1986، ص 12.

(4) - Mohamed Arkoun : Lecture du coran, Islam d'hier et Aujourd'hui, ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984. P 17.

التي تتأسس - حسبه - على أحادية الحقيقة وإطلاقيتها، وانحصارها في الرسالة الدينية والموقف المقدس للأنبياء، كما تصبو إلى إزاحة يقينية "القصص" التي تنقل معجزاتهم والتي يراها "محمد أركون" مسلمات ذات وظيفة إيديولوجية، لا تعبر إلا عن صراع الشرعية المعرفية والسياسية.

إنّ المقاربات التي اعتمدها "محمد أركون" لا تخرج عن استعمالات المناهج الغربية العلمانية، لذلك ركز بإفراط على المقاربة السيميائية اللغوية لمعرفة قيام العلامات المستخدمة في النصوص من حيث الدلالة وتوليد المعنى، ولمعرفة الشخص الذي ينبثق هذا المعنى من أجله، كما ركز على المقاربة الثيولوجية الدوغمائية من أجل إخضاع الإنسان العربي المسلم لمعطيات الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة. لذلك فإن المقاربات التي اعتمدها في نقده لمرتكزات العقل الإسلامي لا تعبر إلا عن رفض مفاهيمي ثوري للدراسات السلفية، وهذا يدل على أن دراسته قامت على انقطاع حضاري مميت بين ماضينا وحاضرنا، ويعري محاكاته لما حدث منذ السبعينيات في فرنسا، وذلك من خلال ما يوصف بالتوجهات المابعد بنويوية بزعامة "جاك دريدا" (Jacques Derrida)، والمابعد حدائثة التي يمثلها في فرنسا "جان فرانسوا ليوتارد" (JeanFrançois Lyotard)، ومن خلال توجهات "ميشال فوكو" (Michel Foucault) التي تتموقع بين الإتجاهات البنويوية والحدائثة، وما بعدهما ولصلة مشروع الفلاسفي بفلاسفة مدرسة "فرانكفورت" وخاصة منهم الفيلسوف وعالم الإجتماع "تيودور أدورنو" (Theodor Wiesengrund Adorno) و "جورجن هايرماس" (Jurgen Habermas)، وغيرهم.

3/ حسن حنفي واتجاه اليسار الإسلامي النقدي:

من أجل تحديد ملامح العلاقة السوية بين الفلسفة والموقف الحضاري للجيل الجديد بادر حسن حنفي بالكشف عن أزمة في هذه العلاقة، بل في الفلسفة في العالم العربي الإسلامي المعاصر، لأنها لم تتمكن من طرح ما فيها من خطابة وجدل وشبهة وظن فتأسس للبرهان واليقين انطلاقاً من تحديد موقفنا الحضاري⁽¹⁾ من تراثنا القديم.

يرى "حسن حنفي" أن طرح الخلاف في الراهن العربي الإسلامي، سواء أكان ذلك على مستوى العقل الديني، أو كان على مستوى العقل السياسي، إيديولوجي في صميمه والسؤال المشروع هنا ليس في الخلاف في حد ذاته، ولكن في التعامل مع الإيديولوجي .

إننا لا نملك من رهانات في مواجهة العولمة إلا رهان بناء الوطنية، لذلك علينا أن نعرف ما هي رهاناتنا في النجاح. وهذا المفهوم الذي نعول عليه في المواجهة والتحدي هو مفهوم يرتبط بالوجدان أكثر مما يرتبط بالجانب المادي للمواطنة، فقد يغادر الإنسان وطنه مكرهاً، وقد يهاجر أو يفر منه لضيق العيش، أو لضيق الحرية فيه لكن مفهوم المواطنة لديه يبقى فياضاً لأنه يرتبط بالوجدان ومن ثم فهو لصيق بفلسفة الفن أكثر مما هو مرتبط بعلم السياسة، لأن الفن في الأصل سعي متواصل لتحقيق السعادة، وقيم الخير والديمقراطية وما إلى ذلك من القيم الراقية التي ترتبط بالنفس الانسانية أينما حل الإنسان وارتحل.

يركز "حسن حنفي" على مفهوم التحليل كأداة منهجية لوضع حد لسلطة المنقول كي نتجاوز الارتباط بزمن بعينه، وحتى يتحول التحليل النقدي للراهن مدخلاً أساسياً لفعل التفلسف في حياتنا العقلية، لأن الراهن كما يرى "حسن حنفي" يحمل "أبا يعقوب الكندي" و"أبا نصر الفارابي" و"أبا الوليد بن رشد" في أبعادنا، أما تحليل الماضي فيجب أن ينصب

(1) - حسن حنفي، موقفنا الحضاري في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص13-42.

على تحليل "الآخر/ الغربي" باعتباره نمطا عالميا للثقافة، فمشكلة "الذات" العربية الراهنة هي مشكلة تسيج طبيعة اللحظة الراهنة التي نعيشها، وهو بالتحديد ما يشكل جوهر معركة التحديث عندنا، وهي المعركة التي يمكن تلمس معالمها في الشعر والأدب، أما في الفلسفة فإنها لم تتجاوز مستوى المناوشات، كي لا نقول حسب "د. حسن حنفي"، أنها معركة لم تبدأ بعد في المعترك الفلسفي عندنا.

تتصدر المهمة الأساسية في التناول الفلسفي للدين في أسبقية الواقع، وفي أسبقية تحليله تحليلا إشكاليا، اعتمادا على المنهج القرآني القائم على المساءلة وإعطاء الحل فكان الناس على أيام الرسول الكريم "محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم" يسألونه عن قضايا دينهم وديانهم، من عبادات ومعاملات، فتجيئهم الأجوبة عما يسألون من وحي الله عز وجل، وهذا كما تبينه الآيات الكريمت من القرآن الكريم.

وهذه الآيات الكريمت هي:

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (1)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (2)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالَتْهُمُ إِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمَصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (3)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ يَعْلَمُونَهَا اللَّهُ فَلَكَؤُومًا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (4)

(1) - سورة البقرة، الآية 114.

(2) - سورة البقرة، الآية 219.

(3) - سورة البقرة، الآية 220.

(4) - سورة المائدة، الآية 04.

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مَرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (1)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (2)
- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (3)
- إلا أن المساءلة بقيت مستمرة بعد وفاة الرسول الكريم "محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم"، وستبقى كذلك ما استمر البشر، لكن مسلمي اليوم لا يعتمدون المنهج الإجتهادي في المساءلة، ولا يعتمدون منهج التغير الزماني، بل لا يعتبرون الرؤية المنهجية المستخلصة من الناسخ المنسوخ، حيث يتحول الإسلام ناجحا في المكاسب وليس استشهادا على الطريقة المسيحية.

إن هذه الرؤية التي ينادي إليها "حسن حنفي" هي رؤية تعتمد على اجتهادية لليسار الإسلامي، لأن مفهومنا للسلفية لا يراد به السقوط في القراءات اليمينية في الإسلام، مثل قراءة "مصطفى محمود" الذي يرى أن الإسلام دين لا يقبل المعارضة ويرفض العقائد السياسية المتصارعة، لأنه عنده محض منهج اقتصادي مستقل، كما لاتعني السلفية في مفهومنا قراءة يسارية في الإسلام، تلك القراءة التي يركز فيها "حسن حنفي" على إختلاف في الأمة الإسلامية الواحدة بين أغنياء يملكون كل شيء وفقراء لا يملكون شيئا، بين القاهرين الحكام والقادة والسادة وبين الضعفاء والمقهورين، لذلك يأخذ اليسار الإسلامي

(1) - سورة الأعراف، الآية 187.

(2) - سورة الأنفال، الآية 01.

(3) - سورة الإسراء، الآية 85.

وصف المحكومين والمضطهدين والفقراء والمعذبين، فالإستضعاف في الأرض حافظنا على الثورة".(1)

إن هذا الأسلوب من القراءة اليسارية لا يتفق مع المفهوم الحقيقي للثورة كما جاءت في القرآن الكريم يقول الله عز وجل:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(2)

فالثورة تتخذ من فكرة التغير النفسي والتغير الإجتماعي كما وردت في القرآن الكريم منطلقاً أساسياً لها، فلا هي يمين ولا هي يسار، ولكنها تجسد الوسطية التي تقوم على التبليغ. (3)

4/ محمود أمين وفكرة العولمة:

يعدّ "محمود أمين العالم" من أبرز المفكرين الذين اهتموا بالبحث الفلسفي والإبستمولوجي في العالم العربي المعاصر، كما يعد من أبرز الذين كتبوا في الفكر الفلسفي العربي من هذا المدخل بالذات(4)، وخاصة في محاولة اجتهادية تتخذ من العولمة أساساً في تحديد منطلقات الخيارات العربية المعاصرة، وضبط مشكلاتها، لا باعتبارها مصطلحاً يطرح قطيعة إبستمولوجية مطلقة عما سبقه من مفاهيم في مجاله المعرفي

(1) - حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي في: اليسار الإسلامي، العدد1، كانون الثاني/يناير 1981، ص5-9.

(2) - سورة الرعد، الآية215.

(3) - تقوم هذه الوسيطية تصديقا لقول الله عز وجل:

- ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، سورة البقرة، الآية 143
- ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ سورة آل عمران، الآية 104.

(4) - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

- حضارة واحدة وثقافات متعددة ، مقارنة نظرية عامة، في: صراع الحضارات أم حوار الثقافات، نشر منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، القاهرة، مصر، 1997.

ولكن باعتبارها مفهوما إجرائيا ووظيفيا يطرح تطورا مفهوما متسقا مع تطور موضوعي في واقعنا العربي المعاصر.

يرى "محمود أمين العالم" أن التعارض الدلالي للعولمة يعود لاختلاف الرؤى والمواقف الإيديولوجية، وإلى تنوع المناهج المعرفية والسلوكية إزاء المتغيرات الشاملة التي تخلقت - وما تزال تتخلق - في بنية المفاهيم والقيم، والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية القومية منها والدولية. كما يعود إلى طبيعة التعامل والتفاعل مع مكتشفات الثورة العلمية في مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجيا، وذلك فيما أنتجته هذه الثورة من منجزات دائمة التطور والتغير في المستوى التكنولوجي، والرؤى الثقافية.

لقد تخلقت العولمة -كممارسة- في النمط الإنتاجي الرأسمالي في أوروبا مطورة ومبدعة لأشكال جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فضلا عن الإنجازات العلمية، والتكنولوجية، والمفاهيم الفكرية، والثقافية، والقيم الأخلاقية والجمالية لتتنامي وتتوسع خارج أوروبا، فتشمل كل أرجاء المعمورة، مستعملة في ذلك -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- كل ما يمكن توظيفه من أساليب التوسع، ووسائل التدخل والغزو، وأنماط السيطرة، العسكرية منها والسياسية، والتجارية، والثقافية.

لقد تحقق النمط الإنتاجي الرأسمالي حسب رؤية "محمود أمين العالم" كمعبر موضوعي عن حضارة هذا العصر، وكان ذلك بما حققه من وحدة إنسانية حول المفهوم الرأسمالي الموحد انطلاقا من عوامل ثلاثة أساسية، هي:

أولاً: الطبيعة التوسعية الإحتكارية للنظام الرأسمالي ذاته.

ثانياً: انهيار الاتحاد السوفياتي خصوصا، والمعسكر الإشتراكي عموما، كقطب مناقض للقطب الرأسمالي، وانعكاسات هذا التهافت على بلدان العالم الثالث.

ثالثاً: التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال.

وبهذا خرج النمط الإنتاجي الرأسمالي من دائرة أوروبا أو أمريكا وهذا على الرغم من المركزية الأوروبية الغالبة عليه خاصة في مفهوم السيادة العالمية للإحتكارات الرأسمالية الكبرى- ليتوسع إلى مفهوم التدويل⁽¹⁾، أو الحضارة الرأسمالية العالمية، فاتخذ من العالم كله سوقا تتحرك فيها المشاريع المتعددة الجنسيات، لتنتج وتوزع عناصر إنتاجها وتتاجر، وتضارب، وتقيم بنوكها الدولية الخاصة، وأدواتها التبادلية، والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبحثية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والإستراتيجيات، وحتى الهيئات الدولية.

إذا كانت هذه هي السمات "الموضوعية" للعولمة، فإنّ "محمود أمين العالم" يتساءل إن لم تكن هي بالذات تلك التي سماها "كارل ماركس" (Karl Marx) و"فريدريك انجلس" (Friedrich Engels=1820-1895) منذ 1848م في بيان الحزب الشيوعي بالبرجوازية المدمرة⁽²⁾، أو تلك التي نعتها "فلاديمير إيليتش لينين" (Lenine -1870-1924) (Vladimir Ilitch) بالإمبريالية الحديثة وآلياتها.⁽³⁾

إنّ العولمة لا تعبر في نظر "محمود أمين العالم" إلا على حرب تتم بأشكال "تظيفة" توظف فيها المنجزات العلمية، والتطبيقات التكنولوجية الجديدة توظيفا يحقق الأهداف بغير الدمار الشامل، أي "حرب حضارية" أذكى وأكثر تحضرا وتقدما وفاعلية من الحرب في العراق، و"صربيا"، وأذكى مما يجري من صراعات في إفريقيا بين الدول- القبائل وفي آسيا بين الهند وباكستان، وأذكى من العدوان المستمر على العراق، وأذكى مما يتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الإسرائيلي المستمر ضد الشعب الفلسطيني ، وأذكى من محاولات احتواء البلدان العربية، وعرقله وحدتها، وخططها التنموية التصنيعية، ومن

(1)- فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 1990، ص105.

(2)- كارل ماركس وفريدريك انجلس، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر ط1، 1998، ص 23-24.

(3)- لينين، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، دار التقدم، موسكو، الإتحاد السوفييتي، 1970، ص132.

الإحتلال الأمريكي المستمر والمأجور لمناطق البترول في الخليج العربي، بزعم استمرار الدفاع عنها، والإستقواء بهذه الإحتلال على أوروبا لتأكيد الهيمنة الأمريكية. (1)

يرى "محمود أمين العالم" في تقييمه الفلسفي الإيبيستيمولوجي للعولمة أنها تمثل "رمان الحصار"، لأن الأمة العربية كلها، بأرضها وبترولها وتجارته وسياساتها الإقتصادية وممارستها الديبلوماسية، وثقافتها محاصرة ومسكونة بالعولمة الرأسمالية، لذلك يكون من المشروع أن ترفض هذه الأمة تلك التبعية وأن تقاومها لتعطي معنى موضوعيا حقيقيا لحداتها المجهضة. (2)

إننا لا شك نعيش سيادة النمط الإنتاجي الرأسمالي العالمي على البلدان العربية، لكننا يجب أن نلاحظ أن هذا النمط ذاته هو الذي تعيشه الولايات المتحدة الأمريكية، والبلدان الأوروبية، واليابان حيث يفرض هذا النمط سيادته الاقتصادية والإيديولوجية فيها، كما يفرضها في سائر البلدان العربية، لكننا نلاحظ اختلافا واضحا بين تلك البلدان في التبيئة القومية لهذا النمط الرأسمالي في التجليات الثقافية لكل بلد، فعلى الرغم من تحقق العولمة في تلك البلدان لكنها ليست متساوية، سواء من حيث إنتاج هذا النمط الرأسمالي أو من حيث الإنقياد له، أو من حيث درجة تأثير مميزاته الثقافية.

لقد تطورت العولمة بما غدتها به الثورة العلمية الثالثة من وسائل لتنمية القدرة الإنتاجية والتسليحية والمعلوماتية والإتصالية إلى غير حد، وهي وسائل مكنت الدولة -أو الدول- الرأسمالية المهيمنة من تنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا استتباعيا في شكله ومضمونه معتمدة في ذلك على مبدأ ميكيافلي خالص، أي أن كل الأدوات والوسائل والمناهج والأساليب مباحة لتحقيق غاية الهيمنة على البلدان النامية واستتباعها وإدماجها.

(1) - محمود أمين العالم، الثقافة والعولمة، في: مجلة النص الجديد، العدد8، ديسمبر 1998، قبرص، ص11.

(2) - المرجع نفسه، ص11.

لقد حققت العولمة وحدة حضارية إنسانية في هذا العصر، لكن "محمود أمين العالم" يرى فيها وحدة قائمة على إراقة الدماء، أساسها الجريمة والعدوان والإستغلال في أبشع تجلياته والإحتلال بصوره المستحدثة وافتعال الحروب والعمل على توسيع رقعة المرض والجوع والجهل في البلدان النامية، وهذا نتيجة ضرورية للمسيرة التنافسية القائمة على الإحتكار والتمركز والتسلط، وتأليه تعظيم الربح وعبادته واستخدام العقل بطريقة آلية وإجرائية نفعية خالصة وتحويل العلم إلى أداة لمضاعفة السيطرة والإستغلال والمركزية الإستعلائية، والإستبداد والقمع والإشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم النبيلة والمبادئ الإنسانية الراقية. (1)

لكن هذه السمات الحالكة في ممارسة العولمة لم تحجب ولن تحجب انبجاس ظواهر معولمة داخلها، مضادة لها مثل قضية البيئة والكوارث الطبيعية وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمي والتصحر والمجاعات وقضايا حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية، وهذه الظواهر المعولمة كلها تتجلى بقوة من خلال التعبيرات الشعبية الثقافية والمنظمة، ومن خلال الجمعيات غير الحكومية التي أصبحت مفاعيلها وتأثيراتها تتعاظم يوماً بعد يوم سواء على المستوى القومي أو الإقليمي أو العالمي. (2) وبهذا تتحرك داخل العولمة جهود متنوعة، تتوحد فكرياً لتصوغ مشتركا ثقافيا إنسانيا متناميا يتحرك على أرضية صلبة بهدف امتلاك المنجزات العلمية والتقانية وخاصة منها التقنيات الحديثة في الإعلام والإتصال، وفي منجزات الهندسة الوراثية. وما على العالم العربي اليوم إلا أن يواجه هيمنة الرأسمالية المعولمة ببديل إيجابي، يقوم على التفتح العقلي والعلمي والنقدي

(1) - محمود أمين العالم، الثقافة والعولمة ، مرجع سبق ذكره، ص14.

(2) - المرجع نفسه، ص15.

والإبداعي ويقوم كذلك على تنوع الحقائق والخبرات الإنسانية وتبيئة كل ذلك مع واقعنا العربي بكل خصوصياته والواقع العالمي بكل اختلافاته. (1)

إن المعارف والمهارات المتركمة بالخبرة والتقليد والتجربة والخطأ تبقى حبيسة عفويتها ولا ترتقي إلى أكثر من المستوى الحرفي الماهر والممتاز، لذلك علينا إن نجعل من العلم يكتسب الموقع الهام والحاسم في حياة الناس، وهو لعمرى دور جامعاتنا وكلياتنا ومعاهدنا ومخابرنا البحثية سواء تعلق الأمر بالجزائر أو غيرها من دول العالم العربي والإسلامي لأنها القنوات المهيكلية التي يمكن لها أن تنقل المعرفة المنظمة نظريا إلى مواقع إنتاج الثروة مباشرة وتفسح المجال لعلوم مدققة أخرى في كيفية تطويرها وتوجيهها واستهلاكها وتوزيعها وإعادة إنتاجها.

إن المدخل الأساسي لفهم الصراع الدائر رحاه اليوم في العالم إنما يكون من باب فهم معمق للعلم والتكنولوجيا، ولعله الأمر الذي قاد "فؤاد مرسي" إلى أن يجعل منهما أساسا لمرحلة "رأسمالية ما بعد الصناعة المعاصرة"، ذلك أن التطور العلمي والتكنولوجي - حسبه - كان دائما وراء مختلف مراحل تطور الرأسمالية إلا أن الثورة العلمية الجديدة وإن كانت تعد نقلة كبيرة فيه، فإنها تشكل تحديا لشكل الدولة القومية عندما تكون الأساس في العولمة. (2)

وإذ أدرع بما يذهب صوبه "فؤاد مرسي" في تأكيده على الحاجة إلى الإدارة الجماعية للإقتصاد العالمي لتأسيس نظام اقتصادي عالمي جديد (3)، إلا أن مطلبه يكاد يطابق المطالب العامة لكل من "سمير أمين" و"طيب تيزيني" و"صادق جلال العظم" وذلك من حيث التوجه المنهجي والنظري. لكن هذا لا يضع حلا للمشكلة لأن هؤلاء لم يتخلصوا من

(1) - محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1996 ص78.

(2) - فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 1990، ص12.

(3) - المرجع نفسه، ص480-481

الفهم الإشتراكي للعولمة أو الكوكبة من جهة ومن جهة ثانية فلأن العولمة اليوم تسير وفق كتل ثلاثة عالمية كبرى، هي كتلة أمريكا الشمالية وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى. وما تزال هذه الكتل تلعب دورا مشتركا فيما بينها لتدعيم وتغذية مشروعاتها الخاصة اقتصاديا وسياسيا، لهذا لا يمكن الحسم في انفصال هذه الكتل عن دولها الأم، خاصة في اللحظات الحرجة. (1) بل لعل تآكل مفهوم الدولة يكون أوضح في البلدان النامية منه في بلدان تلك الكتل، ذلك أن لها استراتيجيات واضحة في هذا الإتجاه يتم تنفيذها على شكل أوامر سياسية واقتصادية وعسكرية سافرة ومباشرة أحيانا، بينما لا تملك البلدان النامية من الوسائل ما يكفل لها النجاعة لحماية مفهوم "الوطنية" مثلا، ذلك المفهوم الذي يلح عليه "حسن حنفي" واسعا في مشروعه، وهو المشروع الذي ناقشته فيه طويلا في كل مرة كان يزور جامعاتنا بالجزائر، وخاصة حينما يجعل منه قيمة أساسية في سلوك مجتمعاتنا الراهنة.

إنّ الفكر الذي ساد من 1945م إلى 1980م هو فكر انعمد -ولو جزئيا- على نقد الليبرالية أو الكينزية كما يسميها "سمير أمين"، (2) هو فكر اجتماعي وطني أسس فعله في نمط من "العولمة المنضبطة"، لذلك حقق تقدما بينا في مجالات الحقوق الإجتماعية الخاصة المدعمة للحقوق العامة، كالحق في العمل والتعليم والصحة والضمان الإجتماعي وضمان المعاش وتحسين وضع المرأة، أما خلال الثمانينات فقد نشبت أزمة ثلاثية المظهر بدأت سماتها في دولة الرفاهة الكينزية في البلاد الرأسمالية، ثم تجلت في أزمة النظام السوفيياتي، وأخيرا في أزمة مشروع "باندونغ" للبلدان النامية، مما أدى إلى أفول نمط العولمة المنضبطة، لتترك المجال لنمط "العولمة الفوضاوية" التي تقوم على ليبرالية

(1) - محمد نور الدين، الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولي للعمل، في: قضايا التنمية، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، لبنان، دراسات وبحوث الدول النامية، القاهرة، مصر، العدد 12، 1998، ص 87.

(2) - سمير أمين، الثابت والمتغير في الفكر الإقتصادي المهيمن، مقال في: مناخ العصر نقدي، سينا للنشر، مؤسسة

الإنتشار العربي، مصر، 1999، ص 24-28.

جديدة معولمة، يغلب عليها طابع الفوضى فيما تتسم به من دعوة إلى الخصخصة والإفتاح والصرف العائم وتخفيض مصاريف الدولة، وإلغاء التقنين، وهذا كله من أجل إطلاق مطلق الحرية للسوق. (1)

إنّ السؤال الفلسفي الذي يمكن من خلاله تصور خطاب فلسفي معارض للعولمة، يقوم أساساً على نقد يعيد النظر جذرياً في كل ميادين الدراسات العلمية والإنسانية والاجتماعية من حيث الأهداف المرجوة واستراتيجية قيامها، والتاريخ اللازم لإنجازها والمناهج المتوخاة فيها، والنظريات المؤسسة لها والأحكام الناتجة عنها، بحيث يمكن لهذا الخطاب أن يخرج الدول النامية -ضمنها دول العالم العربي- من الفوضى وتفاقم التناقضات في العولمة الراهنة، فيحقق فيها نوعاً من التماسك والفعالية والمصدقية لهذه البلدان، مثلما اقترحه "محمود أمين العالم"، وإذا كان ذلك ممكناً، فما هي سمات تلك العولمة المضادة؟ هي يتأسس النقد فيها على جوهر بنيتها الرأسمالية كما يطالب به الخطاب اليساري عموماً، أم يتوجه إلى مواجهتها من الداخل كما يدعو إليه "عبد السلام المسدي"، بحيث يتبين انتقاضها وفقاً لقوانين رأس المال ذاتها، ووفقاً لقانون المنافسة وما يتطلبه من مشاطرة في الأرباح ووظائف التضخم المالي وقوانين تنشيط الإستهلاك وما تستوجبه توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية، ومنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال وخبرات الفنيين، (2) أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث، (3) يقوم على توفيقية بين الرأسمالية والإشتراكية، بهدف الخروج من الإستقطاب الإيديولوجي الراهن كما يعرضها "سيد ياسين" في متابعته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة، أم أن رفضها يتأسس على التفرقة بين العولمة و "العالمية" التي جاء بها الإسلام، كما يلح على

(1) - عبد السلام المسدي، العولمة والعولمة المضادة في سطور، العدد6، جانفي 1999، ص320.

(2) - سيد ياسين، الأمن العربي والمستقبل العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1998، ص 72.

(3) - محمد عمارة، الإسلام والعولمة، إشراف أ.محمد ابراهيم مبروك، الدار القومية العربية، مصر، 1999 ص118.

ذلك "محمد عمارة"⁽¹⁾ إذ أن الرؤية الإسلامية، حسبه، نزعة عالمية تمثل حضارات متعددة ومتميزة. أم علينا أن نعتبر في هذا الخطاب ذلك التمييز الذي يلح عليه "محمد عابد الجابري" في أطروحته العشرة حول العولمة والهوية الثقافية،⁽²⁾ حيث يجعل العولمة إيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة والأمركة، تختلف عن العالمية التي تعبر عن تفتح العالم على الثقافات الأخرى مع الإبقاء على الاختلاف الإيديولوجي، فالعولمة نفي "لآخر" لأنها تحل الإختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، وتكرس الإستتباع الحضاري، وفي هذا إفراغ تام للهوية الجماعية من محتوى في حين لا يمكن أن تتجدد الثقافة -أي ثقافة- إلا من داخلها، وبإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل، وهذا لا يعني القطيعة مع روح العصر، لأننا مطالبون في رأي "محمد عابد الجابري"، بالدفاع عن هويتنا الثقافية في مستوياتها الفردية، والجموعية والوطنية القومية، وباكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والثقافة والتي في مقدمتها العقلانية والديمقراطية.⁽³⁾

من هذه المفاهيم تكون العولمة في وقتنا الحاضر ظاهرة تاريخية ثقافية وحضارية خلقتها أوروبا منذ القرن السادس عشر، ثم امتدت إلينا وإلى غيرنا لتكون حضارة العصر الراهن، ومن ثمة فإن الحضارة اليوم هي حضارة رأسمالية عالمية وثقافتنا فقط هي الثقافة العربية الإسلامية التي تسيطر عليها هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، والتي تأثرت في بدايتها بالحضارة العربية الإسلامية.

(1) -محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة

الغربية، بيروت، لبنان، فيفري 1998، ص 14-22.

(2) - المرجع نفسه، ص 14-22.

(3) - نفسه، ص 14-22.

المبحث الثالث : ممارسات الفلسفة العربية بين الواقع والآفاق

لا شك أن بناء الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة يرتبط بمفهوم تنوير تلك الإرادة لكن الأمر ليس في أن نتحول إلى متاهات الانتقادية السلبية التي تطرح الإشكالية الفلسفية العربية الإسلامية الراهنة فتحصرها في قضية التراث والمعاصرة؛ فالبعض يعتقد أن عملية التفلسف تقتصر على البحث في كيفية وأساليب ومناهج طرح المشكلات؛ وإن كنا لا نفكر أن في هذا الإدعاء ما يشكل الركيزة في فعل التفلسف، إلا أنه ينقلب سلباً على الفلسفة والتفلسف عندما يتحول ذلك البحث إلى افتعال المشكلات؛ وتغييب الحاضر في الاعتناء بالتراث، فيغيب الأهم؛ وتتبعثر الطاقات في جدل عقيم؛ لأن البناء الفكري والحضاري لا يمكن أن يقوم في فراغ، كما لا يتأتى لهما أبداً أن يمتدا منه؛ وحتى عندما يستدل هؤلاء بأوروبيتهم في المعاصرة، فإنه يغيب عليهم أن نهضة أوروبا قامت وامتدت قيمتها من تراثنا، ومن تراثها، وما حدثت أزمة الحداثة داخلها إلا بعدما قامت فيها مفاهيم من قبيل القطيعة، والثورة الجذرية؛ وما إلى ذلك من المفاهيم التي انبثقت عن اللائكية والعلمانية .

من البديهي أن كل إنتاج فلسفي يعود من بين ما يعود إليه إلى جملة من العوامل والشروط الذاتية والموضوعية، تؤثر فيها بصفة مباشرة أم غير مباشرة، فأية فلسفة تريد أن تنفذ إلى أعماق الوجود وتعبّر عن روح العصر، وحاجاته الأساسية، عليها أن تكون استجابة لحاجة معرفية، ورغبة ملحة في التحرر من قيود سياسية واجتماعية، أي أن الإنتاج الفلسفي يعبر عن نقلة معرفية حقيقية تؤذن بميلاد طريقة جديدة لتجربة الأشياء وإقامة علاقات إنسانية. (1)

(1) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المجلد الأول من تاريخ العلامة بن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1967، ص 716-718.

إنّ الإنتاج الفلسفي ليس محايداً، ولا يمكن له أن يكون كذلك، لأنّ المجتمعات تعيش حالة من التناقف والأخذ والعطاء هي التي تشكل صلب الحضارة وعملية التحضّر كما يشير إلى ذلك "عبد الرحمن بن خلدون" في مقدّمته⁽¹⁾، إلا أن المجتمع المتأزّم - وهو شأن مجتمعنا العربي الإسلامي - يمرّ بحالات من الغليان والغثيان تجعله يحتاج أكثر من سواه إلى تغذية روح المبادرة فيه، وإلى إيقاظ نزعة الرفض، وإلى إشارة بأهمية معاني التحول فتبرز عناصر مختلفة متضاربة، إلا أنها تستقي من هذه الحاجيات ما يكفي من القدرة لتحويلها السنة ترتبط بالكفاح والمقاومة والثورة وإرادة الخروج من التخلف تبلورت كلها في أفكار مفكري النهضة في العالم العربي الإسلامي الحديث.

إنّ الجهاز المقولاتي النهضوي في الفكر الفلسفي العربي الحديث أصبح - بعد الحرب العالمية الثانية - جهازاً قاصراً عن تحقيق الأهداف التي رسمها لنفسه ولعلّه أصبح جهازاً مهترى من حيث المحتوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي له وذلك بالنظر إلى ما يعيشه العالم كله من تحولات جذرية في الجهاز المقولاتي العام والخاص. وأنا إذ أنعتّه بالإهتراء، فلست أبتغي قدحاً سلبياً، ولا إيتيمولوجياً حرفية، ولكن قصدي من كل ما أسلفت ذكره هو بيان أنّ ذلك الجهاز بلغ درجة تكاد تكون قصوى من حيث الأداء المنهجي، لأنّ الخطاب النهضوي قام في الأصل على فكرة جوهرية رئيسة هي تحرير الوطن العربي الإسلامي من الإستعمار، واسترجاع الفعالية للفكرة الإسلامية الصادقة.

لقد برزت جملة من القضايا الضخمة في ذلك المشروع، مثل قضية وحدة العالم العربي والإسلامي، وقيام جامعة عربية إسلامية، ورد الغزو الأوروبي، ومدارسة إيجابية لقضية المرأة ومكانتها الفعالة في المجتمع، ومحاربة التخلف في الفكر والسلوك والأخذ بالعلم والتكنولوجيا، والعمل على انتشار التعليم انتشاراً واسعاً وشاملاً. وفي هذه القضايا

(1) - عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، مرجع سابق، ص 717.

برزت مدارس وتيارات واتجاهات، تكاد تكون متناقضة في أطروحاتها، وفي مناهج معالجاتها، وفي طموحاتها.

وعلى الرغم من أن هذه المسائل مازالت قائمة إلى يومنا هذا إلا أن ارتباط تلك المسائل بالحدثة الغربية، قبولا واندماجا، هو الذي جعل الجهاز المقولاتي يفقد جلّ معناه بعد الحرب العالمية الثانية، لأن المتبصر في أحوال العالم آنذاك سيلاحظ أن أموره تغيّرت رأسا على عقب، إذ عرف تطوّرات كبيرة، خاصة في المجال العلمي، ذلك المجال الذي صار يفعل في المجالات الأخرى، بل ينحت مفاهيمها نحنا، كما تحققت فيه تحولات لم تكن لتخطر على بال فأوروبا الأنوار التي بشرت بالحرية، والسلام، والرّخاء لكلّ سكّان المعمورة، وفاء لشعارات الحدثة، قد آلت أمورها إلى تقابل كلّ معطيات ومرتكزات المشروع الحدثي، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، والحرب الباردة بين الشرق والغرب، ومنذ قيام "الحرب الحضارية" بين الشمال والجنوب.

ثم أننا نجد فكرة الإشتراكية التي كانت دافعا قويا في ثورات العالم الثالث، وفي الكثير من خياراته السياسية والاجتماعية بعد استقلال بلدانه من نير الإستعمار وناره نجدها قد فقدت بريقها وفعاليتها، كما فقدت غالبية أنصارها منذ انهيار المشروع الإشتراكي العالمي وتفتت الإتحاد السوفياتي، وتبنيّ جلّ أتباعه من العالم الثالث فكرة حتمية التّحول إلى اقتصاد السوق والنظام الرأسمالي، وهو ما حدث لنا في الجزائر، وما تطلّبه ذلك من تضحيات مادية، وبشرية، تعدّ من أثقل أثمان التّحول التي دفعتها البلدان التي كانت تتبنيّ الرّؤية الإشتراكية في أنظمتها.

ثمّ أنّ ما يسمّى بـ "إسرائيل" لم تعد كما كانت إيّان انبعاث الفكر النهضوي العربي الإسلامي، ذلك أنّ نشاط الحركة الصهيونية العالمية لم يلبث محددا بمطالب وطن قومي لليهود في فلسطين، أرض الميعاد كما يزعمون، ولكنه صار يعمل منذ 1947 من موقع قوّة استتباعية لإنكلترا كيانا، ثمّ لأمريكا استمرارية وتهديدا، بل تعديا سافرا على الأمة

العربية ومقدساتها، وعلى الفلسطينيين وأرضهم وممتلكاتهم وأرواحهم وأعراضهم، وعلى دولتهم قصد مسحهم من الخريطة السياسية، وتهويدهم في ظلّ تأسيس دولة "إسرائيل" الكبرى، وما التّدخل الأمريكي المستمر في الشؤون الداخليّة المعبّرة عن سيادة الدول العربية والإسلامية إلّا تفسيراً واحداً، وهو تمهيد الطّريق وفسح المجال أمام المشروع الصّهيوني الخبيث، القائم على تحقيق الحلم الصّهيوني "إسرائيل" من النيل إلى الفرات.

لقد قام المشروع النهضوي على رؤية كئيّة وعمّمة، وهي تحقيق النهضة في كافّة المجالات، لكنّ ذلك كان من مدخل سياسي بامتياز، وبريادة الفكر الدّيني في كلّ ما يتبعه من مجالات، فكان الإستعمار -كامتداد حقيقي للحروب الصّليبية- هو أساس كلّ الشّور في البلدان العربيّة والإسلاميّة قاطبة، لذلك بادر روادّ النهضة منذ البداية، مواصلة المقاومات المسلّحة المباشرة ضدّ الإستعمار، مزامنة لها في بعض الحالات بالعمل على تحييته المادية والمعنوية من الكيان العربي الإسلامي كلّه، فاعتمدوا في خطاباتهم تكريس كل طموحاتهم على فكرة الإتحاد بمعنى الإعتصام بحبل الله، والعمل على تغيير ما بالأنفس لينتجّر ما بالحال، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾⁽¹⁾، لكنّ المشروع النهضوي العربي الإسلامي -وإن تحقّق طرد الإستعمار- فإنّه لم يتمكّن من هضم آليات الصّراع الفكري، والعمل على إنتاج وتجسيد آليات مضادّة تكسبه المناعة والمنعة كما كتب "مالك بن نبي"⁽²⁾ في محاولة علميّة لتفسير الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة كما أنّه لم يواكب مستحدثات العصر في فيدرسها بموافقة متناغمة ومنسجمة مع ذاتيته وأصالته، فبيتعد عن الوهن والمنن والخبل، بل هو غرق فيها جميعها، فوقع في مجادلات ومرافعات أوقعته في الإستعمار الجديد لذلك يرى محمدّ عابد الجابري... بمرحلة انتقالية دقيقة، تجعل مراجعة مشروعهم النهضوي

(1) - سورة الرعد، الآية 11.

(2) - مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مراجعة عمر مسقاوي، كتبة دار العروبية، القاهرة، مصر.

مراجعة نقدية أمراً مبرراً، بل ضرورياً. لقد عاش العرب طوال هذا القرن على ثلاث قضايا رئيسية مقاومة هيمنة الغرب، تحقيق نوع من الوحدة بين أقطارهم، تحرير فلسطين، وهامم العرب اليوم يقفون أمام هيمنة الغرب، بلا أمل في التحرر منها في المستقبل المنظور وما هي دولهم القطرية تفرض نفسها كواقع يعاند أيّ تفكير في الوحدة معاندة تامّة...وها هي إسرائيل قد انتزعت اعترافهم بينما يواجه الفيلسوفيون مصيراً مجهولاً⁽¹⁾.

إنّه يتوجّب على الفلسفة العربية اليوم أن تؤسس علماً كاملاً في فهم الحداثة الأوروبية لعلّ العلم الذي يدعو إليه "حسن حنفي"، والذي يسمّيه "علم الإستغراب" وذلك لتجاوز عقدة الإنبهار بالخطاب الاستعماري، ليحوّله إلى موضوع للتّدارس، وذلك كمقابل لسيل الدّراسات الإستشرافية، لأنّه يؤسس المدخل الضّروري للفكر الحداثي العربي المعاصر وأنّ مضامين هذا العلم غير مفقودة في الفكر الحداثي العربي المعاصر لكنّها مبعثرة هنا وهناك، فهي موجودة في فقرات وفصول من كتابات المفكرين العرب المعاصرين، ولعلّ الاهتمام بلمّها أو ضمّها في مبحث خاص يسهّل علينا اليوم رسم معالم المناهج والآليات التي منها يمكن أن نبدأ في رسم معالم فهم التّحوّلات الكبرى التي طبعت هذا العصر.

لقد طبعت المفاهيم الإستعمارية روح الحداثة الغربية منذ ذلك القرن، فأصبحت أُنذاك تعبّر لا عن توسّع عسكري وهيمنة اقتصادية وسياسية فحسب، ولكن صارت تعبّر أيضاً عن نظام فكري، من ركائزه الإعلاء من مفهوم "أوروبا" ذاته، ونسج مفهوم المركزية الأوروبية، تلك التي جعلت الإنسان الأوروبي يخال ذاته إنساناً متميّزاً عن بقية الشعوب بل يحمل الحضارة والمدنية إلى الشعوب المتوحّشة، وهي الفكرة الأساسية التي بنى حولها الفيلسوف الألماني "جورج وليهام فريديريك هيفل" **Georg Wilhem Friedrich**

(1) - محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان

(Hegel = 1770-1831) كل فلسفته السياسية، فحمل من خلالها الرجل الأبيض عبء إرساء المجتمع المتحضّر في العالم كلّ، وبذلك يكون صانعا للتاريخ، ويجرّ الشعوب غير الأوروبية في فلكه، ومن خلال استعمارها لها، بدليل التّوير والتغيّر والتميّز والتّحضّر. لقد ولدت هذه الأسس التي قامت عليها الحداثة التّويرية الأوروبية نزعات فكريّة تكرّس كلّها المركزيّة الأوروبيّة، مثل النزعة التّاريخيّة، والنزعة التّطويريّة، والنزعة العرقيّة، والنزعة العلاميّة. فالنزعة التّاريخية تعبر الحقيقة معطى تاريخيا، والتاريخ هو أوروبا، أمّا النزعة التّويريّة الدورانيّة فنجدها قائمة على مبدأ البقاء للأصلح، في حين انبنت النزعة العرقيّة على إعلاء قيمة العرق والسّلالة الآريّة، أمّا النزعة العلاميّة فنتميّز بنقل المناهج العلميّة من العلوم الطّبيعيّة إلى العلوم الإنسانيّة، في حين اتّخذت النزعة الإستشراقيّة من فكرة "الآخر" ميدانا للدراسات الأوروبيّة الآرية بداية ونهاية.

لقد تجنّد المشروع النهضوي العربي بغية تحرير الأمّة العربيّة الإسلاميّة من الإستعمار، لكن دون أن يقيم دراسة "علميّة" لمفهوم الإستعمار وآلياته، لذلك كان مضمونه ردّ فعل عنيف في هذا المجال أكثر ممّا كان فكرا فلسفيا منظّما، بل إذا نحن نظرنا إلى الإستراتيجية العلميّة التي توخّاها "جمال الدين الأفغاني"، وجدناها سياسيّة محضة، تقوم في خطابها على توظيف الدّين/ وذلك بدعوته إلى رجوع الأمّة إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه كما كانت عليه في بدايته، أي بالإنّظام في التراث لمناهضة الغربيين، بوصفهم خصوما للدّين وأعداء للإسلام، وبهذا طابق "جمال الدين الأفغاني" بين السياسة والدّين، وكذلك فعل أصحاب الدّعوة إلى النهضة من بعده، ولم تتجلّ معالم المدرسة الفلسفيّة في الفكر العربي الفلسفي الحديث إلّا مع "مصطفى عبد الرزاق".

لا يزال العقل الفلسفي العربي يعاني على صعيد القول الفلسفي من تضاعف الشعور بالتبعيّة وتفانم جريرة الإمعان الاجتراري وسيادة أجواء من الإمعنة التكرارية بواسطة تلك المحاكاة التي لا تتفك وتيرتها عن التصاعد.

وعلى سبيل المثال فلو أمعنا النظر في المشهد الفلسفي العربي للاحظنا الفكر الديكاني طاغيا على طه حسين، والفكر الباشلاري على الجابري وثمة حضور صارخ "بنتراد راسل" في الوضعية المنطقية لزكي نجيب محمود، وتفكيكه "جاك دريد" في تناولات على حرب، و "هوسرل" في تناولات حسن حنفي، وعندنا نتمعن في أطروحات الطيب تيزيني، وحسين مروة، وعبد الله العروي سنلحظ تلك النزعة الماركسية بادية للعيان، هذا على سبيل المثال لا الحصر وغير هؤلاء كثير، وهو مما أرق ذوي الحس الفلسفي اليقظ للتساؤل عن بواعث الانعتاق من ربقة الذوبان إلى رحابة الإبداع وتسجيل حضور فلسفي عربي اضافي لافت للأنظار، ويأتي طليعة أولئك المبدعين الفيلسوف طه عبد الرحمان الذي تناول تلك القضية على مستويات عدة سنذكر ثلاث منها حتى لا نبتعد عن متطلبات ما نحن بصد تحليله وتبينه في هذا المبحث.

أولاً: على مستوى الكتابة الفلسفية، حيث يبذب قدار عاليا من التحفظ على ذلك الانهماك من قبل الانتلجنسيا الفلسفية في امتياح قالب المعجمي والأسلوبي والدلالي الخاص بالمغاير الذي لا يحضر بوصفه آخر يساهم حضوره في مضاعفه الوعي بالأنسا ككيان قائم بذاته، و لا يحضر كضد يتميز عبره أو بواسطة مضدوده، وإنما يحضر كمؤسس يرسم وجهة سير التفلسف العربي الذي لا يحيد بفعل هشاشة بنيته عما رسم له قيد أنملة حيث الآخر قد ترك ذبابات جاذبة مارس إثرها ضربا من الهيمنة كبنية فوقية ملتحمة بالفعل العربي وهذا الإمعان في التقليد هو ما يؤكد " طه عبد الرحمان " حينما قرر أن " من مجرد النظر فيما يوضع من مؤلفات فكرية وما ينجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية في الوقت الراهن يجد أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الإستشكلات والإستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعم أي أنه لا يعدو ان يكون تقليد لمحتويات هذا الفضاء تقليد يزيد سوءه أو ينقص (1).

(1) - طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 66.

ثانياً: على مستوى التراث، حيث يندد طه عبد الرحمن بما ينعته بـ " النظرة التجزئية التفاضلية التي طغت طغياناً في التقويمات المعاصرة للتراث".⁽¹⁾

ولا ريب أن ثمة مبرر لتنديده: لأن تلك القراءات المتشابكة مع التراث أسقطت عليه مفاهيم أجنبية عنه و لا تتسجم واشترطات المقتضيات المحورية المتمثلة في العقيدة واللغة والمعرفة. ذلك البعد الثلاثي الذي يفرضه المجال التداولي العربي. وقد آل هذا القالب الاشتباكي إلى وقوع في فخ النظرة التجزئية للتراث التي تمارس التجزئة كما هو الحال في مقاربة المفكر العربي " **عابد الجابري**" الذي وقع في التناقض، إذ في الوقت الذي يرفع فيه شعار الدعوة إلى المعاينة الشمولية والتكاملية والكلية بل ويقرر ذلك وصف لازماً لاشتغالاته وذلك حينما أكد التزامه بـ " النظرة الشمولية التي تربط الأجزاء بالكل الذي ينتمي إليه"⁽²⁾ ولكن لو تأملنا في أطروحة " **الجابري**" المتمحورة حول النظم المعرفية المتحكمة في بنية اللاوعي لألفينا " لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتتنظير بصدده هذه الآليات في نصوص القدامى وعوداً على بدء "⁽³⁾ فطه عبد الرحمن دعا إلى تجاوز تلك التجزئية إلى التكاملية، أي : " **أطرح المناهج التجزئية وطلب منهج التكامل**".⁽⁴⁾

ثالثاً: على مستوى الترجمة حيث يرى طه عبد الرحمن أنها " السبب الأول الذي أدى إلى أن تعوج الفلسفة وتموت بين أيدينا فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها".⁽⁵⁾ وهنا لا مناص من التفريق بين مستويات المسالك الترجمي.

(1) - طه عبد الرحمن، **تحديد المنهج في تقويم التراث**، مرجع سبق ذكره ص 81.

(2) - عابد الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سبق ذكره، ص 58.

(3) - طه عبد الرحمن، **تحديد المنهج في تقويم التراث**، ص 33.

(4) - المرجع نفسه، ص 87.

(5) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج2، ص 18.

ثمة ترجمة تحصيلية وهذا اللون يعسر سبل المعرفة على الملتقى بفعل ما يشوبها من آفة التطويل في النقل على نحو يطول فوق الحاجة فلا ينتفع به إلا قليلا. (1) وثمة ترجمة توصيلية تعتمد الحرفية على صعيد المضامين ومدتها بأحجام أكبر من مقاساتها الشأن الذي يولد لدى الملتقى شعورا اياضافيا بالوهن الذي يتقل كاهله، وثمة ترجمة تأصيلية وهذه ذات طابع انتقائي، أي أنها تنتقي من النص الأصلي ما ينسجم والأصول التداولية التي يأخذ بها الملتقى، أنها تسعى لخلق فضاء يجري فيه أداء التفلسف بتوجيه من إملاءات الهوية لئلا يواصل العقل العربي غيابه عن المقاعد الأمامية في المسرح الكوني. والرؤية التي يتشبهت بها **طه عبد الرحمن** هي أن أجدر الترجمات في هذا التصور الثلاثي للترجمة الفلسفية هي التأصيلية ولذلك فهو تدريب التراجم كآلاتي: الترجمة التأصيلية ثم الترجمة التوصيلية ثم الترجمة التحصيلية.

وهكذا **فطه عبد الرحمن**، وفي سبيل التأسيس لرسم أفق مستقبلي لقول فلسفي بهوية عربية، يدعم فكرة تحرير الترجمة من قيود الاستقطاب الميكانيكي إلى رحاب الترجمة التأصيلية المنضبطة.

يتبين لنا من خلال هذا كله أن " **التفلسف** " عمل ينهض بتحصيل " المزيد من اليقظة " من خلال الاجتهاد الجاد والدائم في ممارسة إستفهامية- استدلالية كفيلة بإبتكار مستقل في الفكر والفعل جدير بالإنسا ككائن متعقل ومسؤول، وتحديد التفلسف على هذا النحو يقود إلى التساؤل عن حقيقة ممارسته في المجال العربي- الإسلامي، لذلك نقول:

ماذا نجد من ابتكارات وإبداعات في "الإشكاليات" و"المفاهيم" و"الأدلة" على مستوى خطابات وكتابات ومؤلفات الفلاسفة العرب والمسلمين المعاصرين. (2)

(1) - طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج2، ص 19.

(2) - مقال عبر الأنترنت: لعبد الله بن محمد السعودي تحت عنوان **ضعف التفلسف العربي لماذا؟** يوم: 2010/09/16. Hhp://WWW.al-jaziraM.Com /2010/20/00916/CV5.htm.

لا يخفى أن ثمة صلة بين " التفلسف " و " اللغة"، ليس فقط من حيث اشتغال كثير من كبار الفلاسفة في شروط استعمال " اللغة" أو في مكانتها وحدودها، وإنما من جهة كون الفلسفة و "التفلسف" يتحدد أساسا كممارسة استدلالية- استفهامية لا تتفك عن الفعالية اللغوية.

ولعل مما يزيد أزمة الخطاب الفلسفي العربي هو كونه ظل، بأكثر من شكل مرتها للترجمة كعميل ناقل، فالفلسفة كصناعة لم تقم في الأصل لدى العرب إلا بفضل الترجمة، ولقد بقيت منذ أن ظهرت الحاجة إلى استئناها، حبيسة النقل من اللغات الأجنبية، ليس فقط لمصطلحاتها بل أيضا للفكر والمعاني، كما لو كان التفلسف بالطبع حكرا على أصحاب تلك الألسن ومخاصما للسان العربي- لذا فإن " التفلسف" في المجال العربي- الإسلامي لا يكاد يستقل في وضع إشكالاته ومفاهيمه وبناء أدلته عما يتم على مستوى الفكر الغربي من أنواع التفلسف حسب تعدد المجالات وإختلاف اللغات، إذ أنه في الغالب، يكرر ويستنسخ كل ما ينتهي إليه من ذلك من دون أن يحسن نقله و لا أن يظهر على مختلف الأسباب المحددة لإنتاجه وتداوله الخاصتين.

إن مقارنة البحث في الفكر الفلسفي العربي المعاصر من ناحيته الإبستمولوجية تستدعي الإنشغال بمشكلة مشروعيته بالدرجة الأولى، وأولى من ذلك أن نبدأ بتحديد المعاني المتصلة بكل من الفكر والفلسفة، ثم بالفلسفة العربية، وأخيرا بمشروعية مصطلح الفلسفة العربية المعاصرة، خاصة وأن هذه الأطروحة تتمحور مساءلاتها الكبرى ولعل أول صعوبة في مثل هذا العمل يكمن في تحديد مصطلح "فكر"، لأن هذا المصطلح- سواء من ناحية استعماله اللغوية، أو من ناحية إستعماله الإصطلاحية- هو من أكثر الكلمات شيوعا واستعمالا على أيامنا هذه، إلا أن ذلك لا يشفع له من أن يكون من أكثرها غموضا، فهو يضاهي مفهوم الوجود عند الفيلسوف اليوناني "أرسطاطاليس"

(ARISTOTE=383-ق.م/ 322 ق.م) (1) أو كما ورد في فلسفة الفيلسوف العربي أبي نصر الفارابي (259هـ/339هـ = 870م/950م) (2)، أو في الفلسفة الغربية الحديثة. كما في فلسفة الألماني " هيغل " (HEGEL = 1770-1831) (3).

ذلك أن اللغة هي المعبرة عنه، وأن تلك اللغة تنحل إلى كلمات، والكلمة من روح القدس يطلقها الإنسان على المسميات، ولما تتحدد بالمعنى، وتتعين في المجتمع، تصير متمثلة لموضوعها، فتستوعبه استيعابا كاملا، ومذاك تتطابق مع الواقع، فتصير عاملا اجتماعيا قويا في تحريك العالم.

ويرتبط الفكر - أول ما يرتبط - بالكلام، أو باللغة التي تعبر عن تماهية معها تعبيرا يتحدد فيه بحثا عن صورة في اللغة تعتبر عنه، كما تتحدد اللغة بحثا عن فعل عقلي في الفكر معادل لها (4)، وهذا ما مكننا من تحديد الفكر ضمن إطاره الإجرائي الرئيس، فأراه متمثلا في القدرة على التجريد، والتحليل، والتركيب، وتصور الغايات وتحديدها، ووضع العلاقات بين الوقائع، والأحداث، والقضايا، وإستكناه الحلول المناسبة للمشاكل، انطلاقا من تصور الفرضيات الموصلة إليها. (5)

هذا من جهة، ومن جهة غيرها يمكننا التعبير عن الفكر بأنه تعقل الأمور للوصول إلى معرفتها، فهو من هذا الباب نظر عقلي، وتأمل، أي حركة النفس في المعقولات من المطالب إلى المبادئ، أو من المبادئ إلى المطالب، أو هو - كما يقول جميل صليبا-

(1) - أرسطو، الطبيعة، الطبعة العربية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي القاهرة، 1964، ص 41 - 205 - 849.

(2) - أبو النصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص 46.

(3) - هيغل، فينولوجيا الروح، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان، اليونيسكو/ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1981. ص 83-94.

(4) - مالك بن نبي، شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت، ص 27

(5) - لجنة العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف روزنتال ويودين، ترجمة: سمير كرم، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 372.

حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المطلوب المتصور ومنتهية إلى المبادئ الموصلة إليه، ثم العودة إلى ذلك المطلوب بعد إيجاد المبادئ وترتيبها. (1)

من هذه التحديدات الإجرائية يمكن أن استنتج أن الفكر عملية شاملة لكل المعارف الإنسانية، وضمن هذه المعارف- إن لم تكن أرقاها- نجد النشاط الفلسفي، فالفلسفة إذن يمكن أن نقاربها بفعالها، أي بالقدرة على التجريد، وطرح المشكلات، وتناولها بطريقة تحليلية وتركيبية شاملة، كما أن فعل التفلسف يدل على تناول المشكلات في رباطاتها العلية والسببية الموصلة إليها، فهو القدرة على التأمل، الذي يعني استعمال الفكر استعمالا يستغرق فيه استغراقا يهمل كل العناصر الدخيلة والمشوشة، فالتأمل بهذا المعنى هو معاناة شاملة، وتعمق في التفسير، والتحليل، والتركيب، وبحث عن الأسباب القصوى قصد إحداث التغير في الواقع.

لهذا فالتفلسف يتحدد بوجود الإنسان الدهشة، أو الإنسان السؤال وبعبارة أدق: الإنسان المتفلسف. وهكذا تترايط الفلسفة بالإنسان حين البحث في الماهيات والأصول، وعلاقتها ببعضها من جهة، وبالإنسان والوجود من جهة ثانية.

فالفلسفة تعني، من بين ما تعني، ذلك التطلع الدائب إلى الأسس العامة والآفاق، إنها كما يتصورها عبد الرحمن مرحبا الذي يقول:

"تعرف لجورج على مظاهر الكون ووقائعه وأحداثه ونلمس أسبابها البعيدة وإيجاد تعليل معقول لها، ردها إلى أصل واحد، بتنظيم الكون بأسره [فيه]، إنها نشدان لعنصر الوحدة الكامن وراء الكثرة، وتعشب للإنسجام المختبئ خلف غشاء كثيف في وجوه التنوع والاختلاف". (2)

(1)-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1978، ص 154-156.

(2) - محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983، ص27.

يؤكد تيودور وايزمان في كتابة: تطور الفكر الفلسفي أنه: لا وجود لشيء في الفلسفة إسمه تعريف واحد وموحد لها، لأن الفلسفة تتميز باختلافها الجوهرى عن كل أنساق المعرفة الأخرى، إذ أنها تسأل نفسها بإستمرار عن طبيعتها، وهدفها، وصلاحيتها¹. فهي إن تطرح في عصرنا هذا كمسألة، فإنما يكون ذلك للتعبير عن ماهية المصير التاريخى للبشرية، مثل التعبير عن المشكلات الإجتماعية التي تهم كل ذات مفكرة، وعندئذ فقط تتحدد المسألة الفلسفية بمدى مقدرة مجموعة بشرية تاريخية ما على فهم نفسها، وعلى قدرتها على السيطرة على تطورها الخاصة ثم بمدى مقدرتها على أن تصبح سيدها ومصيرها ومقدرتها على مواجهة عواقب معارفها، ونشاطها الإبداعى، كما تتحدد المسألة الفلسفية بالقدرة على تفجير المعين الإنسانى، وانبثاق الفلسفة من أعماق وجوده، وفي النهاية تتحدد بمدى السيطرة على المشكلات الكبرى الموجودة في الشارع، والقدرة على توجيهها صوب الصالح العام، وذلك بالتكيف الإيجابى معها، أو بتجاوزها يتأسس على مبدأ السلم والاستقرار الإجتماعيين.

ومن هذا المنطلق يمكننا وضع علاقة ترابطية بين الإنتاج الفكرى والتفلسف، كما أجد فيها ما يمكنني أيضا من الإشارة إلى الترابط الضرورى بين التفلسف والمحيط الإجتماعى الذى يمثل منطلق الإرادة والإبداع، وهذا يعنى أنه كلما ضعف المجتمع وتراجع وانحط كلما ضعف وانحط الإنتاج الفكرى عموما، والإنتاج الفلسفى خصوصا، فالمشكلة الأساسية إن: ليست في وجود فكر في المجتمع، لأن وجود الأول ثابت بوجود الثاني تكافئيا، ولكن المشكلة تتحدد في فعالية وواقعية ذلك الفكر، فصور التخازل الإجتماعى كثيرة تجلياتها ومتكثرة فروعها أما صدق الفكرة فيبقى قيمة محفوظة في ذاتها، لكن ذلك لا يعطيها قيمة

(1) - تيودور وايزمان، تطور الفكر الفلسفى، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2،

الفعالية في الواقع الاجتماعي كما تؤكد ذلك كتابات مالك بن نبي في مشكلات الحضارة⁽¹⁾ بل نجد أن الفكرة كلما تحولت إلى رمزية ملقاة خارج الواقع وخارج الوعي الاجتماعي كلما ازدادت غرقا في الأتوبيا والتعبير عن المدن الفاضلة والمجتمعات الإلهية. فالمشكلة من هذا المنظور هي مشكلة أفكار، وأزمة الإنسان العربي المعاصر هي أزمة أفكار، يعكسها مفهوم ومستوى التعقيل والتفصيل فيها، وقدرة هذا الإنسان على تجاوز مجموعة المفارقات التي تكون نسيج أفكاره.

إن الفكر الفلسفي العربي المعاصر يستمد مشروعيته من صميم الاشتغال بهذه المشكلات المنبثقة أساسا من قضايا ومسائل ترتبط بإنسان ما بعد الموحدين وبقابلية للإستعمار كما يسميها مالك بن نبي⁽²⁾، أي أن يتخذ هذا الفكر من واقعنا معطى تاريخيا يبرز فيه حالة لا فعالية ذلك الإنسان، فالفكر الفلسفي العربي الحديث والمعاصر ليس مطالبا بتفحص كل الأشياء، وبالحكم على كل الأشياء، بما في ذلك الأشياء التي لا يستطيع أن يصنعها هو نفسه كما يقول الفيلسوف الألماني " كارل ياسبرس (Karl Jaspers = 1883-1969) عن العقل الفلسفي عموما⁽³⁾، ولكن عليه أن يتفحص واقعا يعيشه ويحكم

(1) - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الفكر، بيروت لبنان، ص43.

(2) - مصطلح يستعمل مالك بن نبي للدلالة على الإنسان الخارج من الحضارة، والذي يحمل القابلية للإستعمار، وهو مصطلح آخر يعني به ميل هذا الإنسان إلى منطق السهولة والتفتيت، وغوصه في المشوش والمبهم من الأفكار، ومن ثمة قابليته للتدخين، والاستعباد، أنظر:

مالك بن نبي: - مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ترجمة: محمد عبد العظيم علي، دار الفكر، بيروت، لبنان د.ت، ص43.

- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مراجعة: عمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر، د.ت.

- وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت. ص 101-105.

(3) - كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العواء، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1975، ص 64.

عليه، ليتمكن من تجاوزه إلى واقع يعمل للوصول إليه. فيه مناهج وأدوات تهدف إلى تحقيق التغير الاجتماعي الإيجابي، والبحث عن صور فعالة لنموه في المجتمع⁽¹⁾.

من خلال هذا يمكننا القول أن الفلسفة العربية المعاصرة كفلسفة تتضمن ما يضيف عليها مشروعية التسمية، إلا أن هذا لا يكفي لتبرير معاصرتها، لأنه يبقى من المشروع أن نطرح السؤال التالي: ما لمقصود بالمعاصرة في الفلسفة العربية هذه؟ وهو ما يثير شقا آخر فيه يتعلق بالموجود من محاولات في إطار الفكر الفلسفي العربي حديثة ومعاصرة وبإمكانية اعتباره ممثلاً لفلسفة عربية ومعاصرة، وبتعبير آخر أقول: هل يمكن اعتبار الموجود من النشاط الفلسفي العربي المعاصر يعبر عن موقف مستقل نسبياً عن الفلسفات والاتجاهات والتيارات والمذاهب الفلسفية الغير العربية، بحيث يمكن أن يعبر عن العروبة وأصالة ومعاصرة هذا الفكر ومثاقفته "لآخر" دون نوبان فيه، أو الانقلاب إلى مجرد تاريخ له، لا يتميز عنه إلا بترجمته إلى اللغة العربية؟

إن طرح هذا السؤال له ما يبرره من الناحية المعرفية والمنهجية في فكرنا الفلسفي المعاصر، لأن الظاهرة الفلسفية في عالمنا العربي تتميز بالصراع المفهومي والفلسفي فالمعاصرة تعني عند فريق من مفكرينا ذلك الطريق الذي يضمن للفكر العربي المعاصر أن يكون عربياً حقاً، ومعاصراً حقاً، لكن هذا المعنى يقع في نوع من التصور المسبق لمفهوم المعاصرة، والتي تعني عند هذا الفريق تخصصاً دقيقاً وعميقاً في ثقافة هذا العصر الذي نعيش فيه بقيمه، ومعاييره، وأهدافه، ووسائله، بينما تعني، عند فريق ثانٍ تلك التركيبية العضوية التي يمتزج فيها تراثنا مع عناصر ومكونات عصرنا الراهن ومن هذه التركيبية بالذات تتولد عروبتنا ومعاصرتنا في آن واحد، وهذا من خلال ما نأخذ من عناصر عملية من تراثنا، ثم نربطها بعنصر فاعلية المعاصرة، أي نأخذ من ثقافة

(1) -زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1979، 78.

معاصرنا فاعليتهم وعمليتهم في واقعهم وثقافتهم، فنشيد بذلك واقعا وثقافتنا الذين يفتقران بالتحديد والتأكيد إلى هذه العناصر دون سواها⁽¹⁾.

كما تعني المعاصرة عند فريق ثالث منا مجموعة من الأدوات والوسائل والآليات التي تثبت كياننا المستقل والأصيل محليا وعالميا، وهذا بالخلق المستمر له وبالنضال العلمي والثقافي الحي، وبالاجتهاد الحر في جميع المجالات، وهو الأمر الفريد الذي يمكننا أن نتصور من خلاله غدا عربي إسلامي يتحرك سياسيا وثقافيا على مكتسباته الخاصة وعلى مكتسبات الإنسانية الصالحة⁽²⁾.

لعل اكبر خطأ وقع فيه المنظرون والمفكرين العرب في مسألة الفلسفة العربية المعاصرة يتصل بأمرين اثنين وهما :

الأول: يمثل في غفلتهم عن الصلة المتناسبة بين الطموح إلى تأسيس فلسفة عربية متميزة وحركة النهوض التاريخية في كل التجارب التي عرفها التاريخ العقل الإنساني .

الثاني: يتمثل في عدم الربط بين الطموح الفلسفي والطموح النهضوي من جهة والمقومات الأساسية التي تحصلها الأمم في التاريخ، فتجعلها ضربا من ضرب تحقيق القيم الكلية التي تحدد بها حصانتها الروحية .

لماذا لا بد من الملائمة بين المطالب النهضوية والمطالب الفلسفية، إذا كنا نريد تحقيق الطموحين المتلازمين دائما؟ فقد نتج عن هذه الغفلة في حركة النهضة العربية الإسلامية الحالية إهمال الاستفادة من خصائص المراحل التي مر بها تطور الغرب الحالي الذي صار عند الكثير مثلا أعلى بإطلاق ودون مراعاة المتغيرات التاريخية ظناً منهم أن ما هو عليه حاليا كان دائما كذلك، و أنه علة في ما هو عليه الآن.

(1) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط5، 1978، ص11-14.

(2) - عبد المجيد مزيان، مفهوم الأمن الثقافي العربي بين الواقع والتصور، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة، الجزائر العدد 76، يوليو/ أغسطس 1973، ص13.

لذلك تراهم يحاولون نسخ الوضع الغربي الراهن ليقلدوه بحثاً عن تحقيق ما هو متحقق في الغرب الراهن دون معرفة شروطه الفعلية، فيقعون بذلك في خطأ منطقي فادح ذي وجهين: خطأ تعليل الشيء بذاته، وخطأ قلب المعلول علة، فإذا كان ما عليه الغرب حالياً هو علة ما هو عليه حالياً كان الوضع الغربي الحالي علة ذاته، وذلك هو مدلول كونهم يريدون نقل الوضع الغربي الحالي لتحقيق مثيله عندنا، ولو سلموا بأن وضع الغرب الحالي معلول لوضع مغاير لكان عليهم معرفتهم لتحقيقه شرطاً في تحصيل وضع مماثل للوضع الغربي (*)

فكيف يمكن عندئذ مواصلة الدعوة إلى محاكاة الوضع الحالي الذي هو معلول الوضع الذي كان ينبغي أن يبحثوا عنه ليجدوا الشروط التي عليهم محاكاتها بهدف الوصول إلى ما يريدون الوصول إليه، لماذا لا يفهمون أن الغرب لو كان في بدايات نهضاته المتوالية على ما هو عليه حالياً لامتنتعت نهضاته جميعاً بحكم تعذر إيفاء الطرف عندئذ بما يتمتع به الغربي الحالي من حقوق لم ينلها إلا بالتدرج، و بفضل ثمرات الثورات السابقة فضلاً عن استفادته من الاستفراء بتلك الثورات وما توفره من ثورات مثل الاستحواذ على ثورات العالم، والاستفراء بالأسواق العالمية، فضلاً عن انعدام الديمقراطية وحقوق الإنسان الخ... وكلها من الوسائل التي مكنت بعض البلدان الآسيوية التي تخلصت من الأحكام العقديّة المسبقة، فالمطلوب هو تحقيق شروط النهضة قبل ثمراتها لا العكس: وذلك هو الفرق الأساسي بين دخول الآسيويين للحدثة ودخول العرب إليها "نحن" دخلناها بعقلية المستهلكين، وهم دخولها بعقلية المنتجين مثل "الغرب" الذي حقق الحدثة لا مثل العرب المستفيدين من ثمراتها.

والغريب أننا نرى التكرار الناجح لتحقيق النهضة الحقيقية في جل بلاد آسيا الغير الإسلامية يتحقق بما يماثل الشروط التي تحققت بها النهضة الغربية ولا نعي ذلك للأسف

(*) - تسليمياً جدلياً لهم بتكرار التاريخ وبوحدة المسارات الحضارية المختلفة في كل الجزئيات.

الشديد!!: أعني بكل التضحيات الضرورية والثلثن الباهظ الذي دفعة "الغرب" ليحقق نهضاته، لا شك أن بناء الحضارة العربية الإسلامية المعاصرة يرتبط بمفهوم تنوير تلك الإرادة، لكن الأمر ليس في أن نتحول إلى متاهات الانتقادية السلبية التي تطرح الإشكالية الفلسفية العربية الإسلامية الراهنة فتحصرها في قضية التراث والمعاصرة، فالبعض يعتقد أن عملية التفلسف تقتصر على البحث في كيفية وأساليب ومناهج طرح المشكلات؛ وإن كنا لا ن فكر أن في هذا الإدعاء ما يشكل الركيزة في فعل التفلسف، إلا أنه ينقلب سلبا على الفلسفة والتفلسف عندما يتحول ذلك البحث إلى افتعال المشكلات؛ وتغييب الحاضر في الاعتناء بالتراث، فيغييب الأهم؛ وتتبعثر الطاقات في جدل عقيم؛ لأن البناء الفكري والحضاري لا يمكن أن يقوما في فراغ، كما لا يتأتى لهما أبدا أن يمتدا منه؛ وحتى عندما يستدل هؤلاء بأوروبيتهم في المعاصرة، فإنه يغيب عليهم أن نهضة أوروبا قامت وامتدت قيمتها من تراثنا، ومن تراثها، وما حدثت أزمة الحداثة داخلها إلا بعدما قامت فيها مفاهيم من قبيل القطيعة، والثورة الجذرية؛ وما إلى ذلك من المفاهيم التي انبثقت عن اللاتكسية والعلمانية .

إنه يتوجب علينا نمد الجسر بين ذاتنا في الراهن، وبين ذاتنا في الماضي بطريقة تمكننا من إثبات وتثبيت هذه الذات هنا وهناك دون تنافر أو تناحر بين مواقعها وإلا ستكون الذات العربية غائبة عن بعض العناصر الرئيسية في هويتها؛ كما علينا أن نرتبط بتراث غيرنا من الأمم، أي بالآخر /الغربي لأن المجتمع الناشئ والتمهيئ للنهضة فيه: "عناصر تقليدية إلى جانب العناصر الحديثة، وهي عموما مستعارة من مجتمعات سابقة في مصمار" الحضارة، فيبدل "المجتمع" الناشئ في استعادتها جهدا في التحليل والتكييف يقتضي منه في الواقع جهدا في الإبداع والتركيب"⁽¹⁾

(1) - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، من سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر بيروت، لبنان دون تاريخ، ص 85.

الخطمة

ان الخاتمة هي آخر ما انتهت اليه هذه الدراسة التي تحمل عنوان : محاولة في تجاوز اشكالية العلاقة بين "الانا" و "النحن" في منظورية "الاخر/الغربي" و قد توصلنا من خلالها الى استنتاج عدة نتائج تمثلت في ما يلي :

• إن فكرة التجديد بالنسبة لـ " النحن " تنطلق من مبدأين أساسيين هما:

1. نقاوة الأصول بما يتيح أحداث اختلالات زمنية تمكن من الرجوع إلى الأصل حيث النقاء الحقيقي.

2. إن فكرة "النحن" ترى بأن المجتمع والإنسان قائمين على علائق دينية في الأساس.

ويبدو أن هذه الرؤية فاقدة نوعا ما لكل حس تاريخي لأنها تختزل حركية المجتمع المختلفة في البعد الأخلاقي الديني فقط .

مقال هذا فإن فكرة "الانا" تنطلق من مبدأين أساسيين أيضا هما:

1. أدكاء الحس التاريخي وذلك باعترافها بالمجال السياسي والاجتماعي وبظروفه الخاصة في نفس الوقت .

2. إثبات ما للإنسان من استعداد للوصول إلى معرفة الحقائق بما يجعله قادرا على استيعاب ايجابيات الآخر/ الغربي وإعادة النظر في القيم والمفاهيم الإسلامية من زاوية حاجات وضرورات العصر.

وهذه الرؤية يبدو أنها تريد أن تضع الخطوط الأولية لكي تواجه القصور الذاتي الذي أفقد "النحن" هويتها الحقيقية وفي نفس الوقت أفقدها مصداقيتها وفعاليتها في دنيا الوجود .

- إن خطاب "النحن" في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يكون نافعا إلا إذا استطاع طرح مشاكله انطلاقا من الخصائص الجديدة للإنسان المعاصر أما ان تواصل تفكيره من داخل ذاته فقط و حرص على التواصل الحضاري الداخلي وضمن ثقافة التنافي الراضية للآخر/ الغربي فإن ذاته تظل تراثية عاجزة عن الفعل والإبداع .
- الاتجاه الإبداعي المتأثر بالآخر/ الغربي وبأفكاره ، لم يقدم للفكر الفلسفي العربي/المعاصر سوى إضافات إشكالية هي في غنى عنها أصلا، فالمفكر الأصل تتجلى أصالته بأصله، وفيما يزود به العالم بقدرة التواصل لم تكن قائمة من قبل والأصالة تكمن في الأثر، أي في التحقيق المبدع ، وبذلك تكون الأصالة قفزة طي التاريخ ومعجزة الجديد داخل أصله الذي ينتمي إليه .
- إن أهم ما ينبغي أن يركز عليه الفكر العربي المعاصر هو أن التقدم لا يكون بالخروج عن هوية الأمة العربية والإسلامية أو بنقيض لها، بل التقدم ذاك الذي يعطي فاعليته هو ويتأسس من داخل هوية الأمة وثقافتها ووجدانها وتاريخها وحضارتها، وهذه هي الحكمة المنهجية الأصلية والبنية الفكرية والفلسفية الحقيقية .
- "النحن" يمثل الذات العربية الإسلامية الأصلية التي تعيش اليوم التخلق بمختلف صورته وفي أقصى درجاته ، والآخر/الغربي هو الذي يمثل أوربا وأمريكا الشمالية على وجه الخصوص هذا الأخير الذي يمتلك كل مقومات الحضارة ويحتكر شروطها، وبالنسبة لموقف الفكر العربي المعاصر تجاه

الراقي الحضاري الحديث والمعاصر فقد تنوعت وتعددت مواقف المفكرين العرب للفكر الحضاري المعاصر وتوجهاته السياسية والاقتصادية والدينية ... وغيرها، هذ الفكر أخذ طابعا ايدولوجيا تجلى في العولمة بأبعادها وتداعياتها وفي هذا السياق ويطرح السؤال حول طبيعة الموقف الفلسفي الفكري العربي المعاصر من الفكر الغربي المعاصر لأنه يرتبط بسؤال النهضة والتأسيس وعلاقة "نحن" بـ الأخر/ الغربي فكرا وتاريخا وثقافة وحضارة .

- لا يمكن أن نعثر على منظور فكري فلسفي جديد في علاقتنا بـ الأخر/ الغربي مبني على الحوار والتوصل الإيجابي ما دام "الأنا" و"نحن" عاجزان عن الإجابة الحقيقية حول سؤال العلاقة الداخلية التي تربط بينهما، فضلا عن عدم قدرة "الأخر/الغربي" الوقت الراهن التخلي عن الشعور الإستعماري بابتلاع العرب والمسلمين وعدم قدرته أيضا على التخلص من عقدة الإسلام الذي يتصوره عائقا أمام نهضته المستمرة بقوة في وقتنا الحاضر يتوجب علينا نحن العرب و المسلمين أن نتوجه الى تراثنا فنقبل ما يجب أن نقبل منه، و نرفض ما يجب أن نرفض منه لكن لا بد أن تكون العلاقة وطيدة بين دوائنا في الراهن، و دوائنا في الماضي بطريقة تمكننا من اثبات هذه الذات هنا و هناك دون تنافر أو تناحر بين مواقعها، و إلا ستكون ذات غائبة في هويتها، كما أنه لا بد أن تكون هناك علاقة تربطنا بتراث الأخر/الغربي كما يقول مالك بن نبي في كتابه "وجهة العالم الاسلامي" : "أن المجتمع الناشئ و المتهيئ للنهضة فيه : عناصر تقليدية الى جانب العناصر الحديثة، و هي عموما مستعارة من مجتمعات سابقة في مضمار الحضارة، فيبذل المجتمع الناشئ في

استعادتها جهدا في التحليل و التكيف، يقتضي منه في الواقع جهدا في الابداع و التركيب." .

• إن الثنائيات الفكرية التي تبلور خطاب الفكر العربي المعاصر الأصالة/المعاصرة.. التقليد/ الحداثة.. التراث / العصر.. ما تزال مهيمنة على آليات إنتاج الأفكار والتصورات و المنظومات الفكرية العامة في الثقافة العربية المعاصرة ولم نتمكن من تجاوزها و بناء بدائلها المبدعة و القدرة على رد الفكر العربي بمنطق جديد قادر على مواجهة معضلاتنا التاريخية بأساليب البحث العلمي الموضوعي والتاريخي، بل الأدهى و الأغرب من كل ذلك هو نمط العودة العنيفة إلى منطق التقليد حيث يصبح التقليد سيد الحاضر الفكري .

• لم يتمكن الفكر العربي المعاصر من ابتكار الوسائل التي تجنبه، تقليد النماذج الفكرية الغربية و اعتقد أن استيعاب مكاسب العصر الفكرية تتضمن تجاوز التقليد بحكم البنية الفكرية النازمة لهذه المكاسب ،ان تحصيل مكاسب الفكر المعاصر يقتضي منا مواجهة معضلاتنا الكبرى، و هو الأمر الذي يضي على منجزاتنا الفكرية طابع الإبداع المواقب لمتغيرات و متطلبات العصر .

• اعتقد ان الباب لا يزال مفتوحا للاجتهاد في إطار الركائز الأساسية للإسلام بمفهوم أكثر انفتاحا على حضارات الاخر الغربي دون الذوبان في ثقافته و لا يعني بالضرورة استيراد كل شيء من الغرب ، و بخاصة كما يقول - عابد الجابري - أننا نأتي في التوقيت الخطأ ،كما قال بكل وضوح : أن الامتلاء بالثقافة العربية الإسلامية وهي ثقافتنا القومية هو امتلاء الهوية و بهوية ممثلة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى و بخاصة المهيمنة منها .

• إن مجموع الآراء و المواقف التي جاء بها الفكر العربي المعاصر حول الآخر تتضمن جلها جهدا تركيبيا في موضوع التجدد الحضاري، و هي تعكس بشكل أو بآخر بعض خلاصات تجربته النظرية لكثير من مفكري العرب والمسلمين في مجال تأمل واقع الفكر العربي و إشكالاته كمحمد عابد الجابري ، ومحمد اركون ... وغيرهم .

• إن الحداثة الغربية فقدت طابعها الإنساني داخل نظمها و داخل أطرها الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و المعيارية و الدينية، ناهيك عن فقدانها الكلي لذلك الطابع في تعاملها و ثقافتها للآخر العربي على وجه التحديد ، أو الغير بصفة العموم فأصبحت الحداثة الغربية هدفا للنقد في الغرب نفسه، فكيف يمكن لنا نحن العرب و المسلمين أن نقيم مشروعنا النهضوي العربي الحداثي على ضوء نكسات و نكبات الحداثة الغربية .؟

• إن إدراك طبيعة التحولات الفلسفية والسياسية والاقتصادية في العالم الغربي الحديث والمعاصر، يعني التعامل بجدية مع مجمل تاريخ الفكر الغربي من الماركسيين وما بعد الماركسيين إلى الرأسماليين و العولمة و تجلياتها الأخيرة ، ان تاريخ الغرب وبالأخص الأوروبي/الأمريكي، شهد تحولات رئيسية في رؤيته للعالم و آخرها العولمة ولا تزال الإشكاليات الناتجة من الحداثة تعجز الفكر العربي الإسلامي عن التقدم ، وتبدو العولمة عند أغلب المفكرين في العالم العربي الإسلامي ظاهرة محتومة. و الصحيح بمعنى من المعاني أن مصير العالم العربي الإسلامي متداخل أشد التداخل مع الرأسمالية الغربية المنتصرة في الغرب الحديث، و مع ذلك تبقى أسئلة عديدة تنتظر الإجابة : ما ذا تعني العولمة في سياق الرأسمالية الغربية المهيمنة و العدوانية .؟ كيف يمكن الحفاظ على الملامح الأساسية للهوية الإسلامية خاصة أن هذه الملامح قد تم الإعراب عنها في مرحلة

ما قبل العولمة؟! و ما هي الأدوات المفاهيمية التي يجب ابتداعها لإعادة الحيوية للفكر العربي الإسلامي حول العولمة.؟

• تتعلق بجوهر الحضارة الغربية التي ترعرع فيها هذا الفكر فهذا الجوهر تكون من مباحث إيمانية ثلاثة - كما يقول رزيق : أولا و هي الإيمان بالعلم الطبيعي لأنه العلم الحقيقي، و الإيمان بالإنسان بأنه أهم كائن بشري في هذا العالم الطبيعي و هو تاجه وغايته، و الإيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان و مصدر تقوته و هو الأداة التي يتوصل بها إلى الحقيقة و قد فعل هذا الجوهر فعله في صنع تقدم الآخر/الغربي و رسم صورة الحياة في المجتمعات الغربية .

• تتعلق بموقف برز في الفكر الغربي و في الحضارة الغربية من وهو موقف يقول بوحدانية الحضارة الغربية و ينكر ما قدمته الحضارات الأخرى، و يبرز هذا الموقف في تأريخ جل المفكرين الغربيين لحضارتهم، و لقد فعل هذا الموقف الغربي من الحضارات الإنسانية الأخرى في نظرة "الآخر" الغربي للآخرين و سلوكه معهم فتعامل بمقياسين و كالمكيالين ، مقياس و ميزان في مجتمعه و وطنه ، و مقياس و ميزان في أوطان الآخرين و مجتمعاتهم التي استعمرها .

• تتعلق بدور هذا الفكر في العملية الغربية الاستعمارية و ممارستها، فقد اقترنت النهضة الأوروبية بالخروج الأوروبي الاستعماري إلى مختلف القارات، و تطور الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" منذ عصر الكشوفات الجغرافية و بلغ ذروته في فترة الانقلاب الصناعي الذي لعب دورا مباشرا في التمكين للآخر/الغربي، و قد جعل الاستعمار الغربي "الرجل الأبيض" يحاصر بقية الأجناس، كما لو كان الجنس الأبيض

وحده خليفة الله في الأرض، و كان الفكر الغربي يتعامل مع العملية الغربية الاستعمارية يؤثر فيها و يحركها و يتأثر بها و قد عمل على تفسيرها و في كثير من الأحيان تبريرها.

• تتعلق بتعدد التيارات و المذاهب و الاتجاهات في هذا الفكر الغربى فهو حافل بالمدارس الفكرية و قد قامت بين هذه المدارس تناقضات شديدة، و نلاحظ أن أفكار كل مدرسة ارتبطت بزمان معين و مكان معين، و من الملاحظ أيضا أن الصراع اشتد بين هذه المدارس في البلاد الغربية .

• تتعلق هذه الأخيرة بما عاناه هذا الفكر من أزمات عبرت بمجموعها عن أزمة حادة تعيشها الحضارة الغربية و قد بانّت هذه الأزمة الحضارية بوضوح غداة الحرب العالمية الأولى 1914، ثم ظهرت بشكل حاد غداة تفجر الحرب العالمية الثانية عام 1939 فتميز العقد الثالث من القرن العشرين في أوروبا بثورة اجتماعية جانحة حطمت كيان طبقتها الوسطى بانحطاط هبط بمدنها الكبرى إلى مواخير الرذيلة ، كما تميزت الولايات المتحدة الأمريكية بكل النقائص الاجتماعية التي صاحبت كما هو معروف تجربة تحريم الخمر و قد أخذت هذه الأزمة أكثر حدة في أعقاب الحرب العالمية الثانية و بعد بروز خطر الفناء بالسلح النووي، و يصور لنا "جوزيف كاميلري" هذه الأزمة في كتابه "الحضارة في أزمة" فيلقي عليها نظرة شاملة حيث يرى: "اختلال توازن أساسي يحد بشدة إن لم يدمر نهائيا قدرة الإنسان على التكيف البيولوجي و الثقافي مع بيئته.."

المراد

المراجع

1/ باللغة العربية :

أ- القرآن الكريم:

- 1- سورة البقرة.
- 2- سورة المائدة.
- 3- سورة الأعراف.
- 4- سورة الأنفال.
- 5- سورة الإسراء.
- 6- سورة الرعد.
- 7- سورة آل عمران.

ب- الكتب:

- 1- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، نشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دون تاريخ.
- 2- أدونيس علي احمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإتياع والإبداع عند العرب (3 أجزاء)، ج3 صدمة الحداثة دار العودة ، بيروت، لبنان، ط2 ، 1978.
- 3- ألان تورين، في الحداثة وما بعدها، مصائر الحداثة، ترجمة قاسم مقداد ومحمود موعد، في الكرمل مجلة فصلية ثقافية، العدد 57، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، خريف 1998م.
- 4- ألان تورين، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 1997م.
- 5-
- 6- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، المنهج وتطبيقه، ج1.
- 7- إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، مصر 1953.

- 8-** إدوارد سعيد، الثقافة و الإمبريالية، (ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1967).
- 9-** برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث.
- 10-** برينو لاتور، لم تكن حدثين أبدا، بحث في الأنثروبولوجيا التناظرية، ترجمة إياس حسن وعدنان محمد، الطبعة الأولى دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2000م.
- 11-** تيودور وإيزمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1979.
- 12-** تشارلس دراوين، أصل الأنواع، ج2، ترجمة اسماعيل مظهر، تقديم محفوظ بنون، موفم للنشر الجزائر، 1991.
- 13-** حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، (جزءان)، ج1، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط3، 1980.
- 14-** حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ط2، 2000.
- 15-** حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيزوز، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993م.
- 16-** حلیم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت لبنان، ط1، 1984.
- 17-** جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، (المؤسسة العربية للنشر، بيروت، 1998).
- 18-** جان فاترو، الآخر بما هو اختراع تاريخي: في صورة الآخر، (تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999).
- 19-** جماعة من الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق إبراهيم سلوم، دار الفكر موسكو، ط3، 1979.
- 20-** جميل صليبيبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، في: فؤاد صروف ونييه أمين فارس، الفكر العربي في مائة سنة، منشورات العيد المنوي، الجامعة الأمريكية، بيروت لبنان 1967.

- 21-** جان فرانسوا ليوتار، رد على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة، في الحداثة وما بعد الحداثة، إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور، الطبعة الأولى، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 1995م.
- 22-** خوان غويتسلو، الإستشراق الإسباني، (ترجمة: كاظم جهاد، بيروت).
- 23-** رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدونو نموذجاً)، الطبعة الأولى المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1998م.
- 24-** روجيه غار ودي، الإسلام دين المستقبل، (ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان بيروت، 1983).
- 25-** روني ديكارت، تأملات في الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج.
- 26-** زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط5، 1978.
- 27-** زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
- 28-** زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، ط4.
- 29-** سالم يفوت، فلسفة المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986.
- 30-** سالم يفوت، العقلانية المعاصرة في النقد والحقيقة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2 مزيدة ومنقحة، 1989.
- 31-** سالم يفوت، إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1988 المقدمة.
- 32-** سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان 1990.
- 33-** سعيد الصافي، الغرب لماذا يكرهوننا وكيف يروننا، (مقال بمجلة "Jeune Afrique" بالعربية مايو/جوان 2004).
- 34-** سيد عويس، حديث عن الثقافة، بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، 1970.
- 35-**
- 36-** سيد ياسين، الأمن العربي والمستقبل العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1998
- 37-** شبلي شمیل، حول الاشتراكية الحقيقية، فغي المقتطف، كانون الثاني/يناير، 1913.

- 38-** الشيخ أبو عمران، فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، صور من الملتقى الرابع عشر للفكر الاسلامي منشورات الشؤون الدينية الجزائرية، دار البعث لطباعة والنشر، 1981.
- 39-** صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1968.
- 40-** صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3 1979.
- 41-** صامويل هنتغتون، صدام الحضارات : وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، (ترجمة، مالك عبيد أبو شهيرة ومحمود خلف، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1999).
- 42-** الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظراً ومنظوراً إليه، الفصل الثالث عشر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- 43-** طارق البشري، الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة (بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1996).
- 44-** طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون بيروت، لبنان 1976.
- 45-** عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المجلد الأول من تاريخ العلامة بن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1967.
- 46-** عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973.
- 47-** عبد المجيد عمران، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، (الطبعة الأولى، منشورات الحبر، الجزائر 2008).
- 48-** عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد ومصارع الإستبعاد، الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975.
- 49-** عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات و أحاديث، سلسلة إقرأ العدد 68، دار المعارف، مصر، ط2 بدون تاريخ.
- 50-** عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- 51-** عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 4 أجزاء، نشر دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 1968.

- 52-** فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط 1، 1981.
- 53-** فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت، 1990.
- 54-** قسطنطين زريق، معنى النكبة مجدداً، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967.
- 55-** قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967.
- 56-** كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 1، 1975.
- 57-** كارل ماركس وفريدريك انجلس، البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة القاهرة، مصر ط 1، 1998.
- 58-** مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الفكر بيروت، لبنان د.ت، ص 43.
- 59-** مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مراجعة عمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة القاهرة، مصر د.ت.
- 60-** مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، تعريب شعبان بركات، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر صيدا، بيروت دون تاريخ.
- 61-** مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر، دون تاريخ.
- 62-** مالك بن نبي، شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
- 63-** محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس، مطبعة البعث، قسنطينة الجزائر، 1968.
- 64-** محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، 1986، الفصل الثاني.
- 65-** محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقده واجتهاد ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.

- 66-** محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح ط.2. دار الساقي. بيروت لبنان، 1995م.
- 67-** محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا، نشر ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982، الفصل 4.
- 68-**
- 69-** محمد بلعزوقي، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود، مقال منشور بمجلة، دراسات فلسفية تصدر عن معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، العدد 1، السداسي 1، 1996.
- 70-** محمد خليفة، النظام الدولي بين المقصود والمنشود، (إصدارات مركز دراسات العالم الإسلامي مؤسسة حراء، دار الوحدة) .
- 71-** محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت، لبنان 1994.
- 72-** محمد عابد الجابري، نحو مشروع نهضوي عربي، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2001).
- 73-** محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ودار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2.
- 74-** محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص الايستمولوجيا المعاصرة جزءان: ج2: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1976. ج3: المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1976.
- 75-** محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1964.
- 76-** محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط3 1995).
- 77-** محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي ، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1983م.
- 78-** محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان ط1.

- 79-** محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991).
- 80-** محمد عمارة، الإسلام والعولمة، إشراف أ.محمد ابراهيم مبروك، الدار القومية العربية، مصر 1999 .
- 81-** محمد فهد زيدان، في النفس و الجسد ، بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية 1977 .
- 82-** محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والايولوجية، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 83-** محمد وقيدى، حوار فلسفي، الدار البيضاء، المغرب، 1985 .
- 84-** محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والايولوجيا، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، 1983.
- 85-** محمد وقيدى، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1990.
- 86-** مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977.
- 87-** مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، (مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991).
- 88-** مكسيم رودنسون، الصورة الغربية و الدراسات الغربية للإسلام، (ضمن الكتاب: "التراث والإسلام"، تصنيف شاخت و بوزوروث الكويت، عالم المعرفة، ط ع، 1988، ج 1) .
- 89-** ميشال فوكو، إرادة المعرفة، (ترجمة: جورج ابن صالح، مراجعة مطامع صفدي مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990).
- 90-** ميشال فوكو، حفريات المعرفة، (ترجمة، سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986).
- 91-** ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، (ترجمة مطاع صفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990) .
- 92-** محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 93-** محمود أمين العالم، حضارة واحدة وثقافات متعددة ، مقاربة نظرية عامة، في: صراع الحضارات أم حوار الثقافات، نشر منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، القاهرة، مصر، 1997.
- 94-** محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، ط1، 1996.
- 95-** محمود أمين العالم، الثقافة والعولمة، في: مجلة النص الجديد، العدد8، ديسمبر 1998، قبرص.

96- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة مصر، 1968 .

97- مسعود ضاهر، النهضة العربية و النهضة اليابانية : تشابه المقدمات و اختلاف النتائج ، سلسلة عالم المعرفة، 252 (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1999).

98- لينين، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، دار التقدم، موسكو، الإتحاد السوفييتي، 1970.

99- ناصيف نصار، ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، في:

Anouar ABDEL-MALEK, Abdel-Aziz BELLAL. Hassan HANAFI (sous la direction de MM) : Renaissance du Monde Arabe. Colloque International de Louvain. Ed Duclot. Belgique. 1972

100- هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة 04 مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1981

101- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله، دار المعارف، القاهرة، مصر 1956.

ج - المجلات:

1- مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، لبنان العدد 29.

2- مجلة ايس، لقاء مع فرانسو مارتى، العدد الأول، جوان 2005.

3- عثمان أمين ، موقف جمال الدين الأفغاني من الحضارة الغربية، في مجلة الثقافة ، مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر، السنة 13 العدد 76، سنة 1973.

4- عمار هلال، الطلبة الجزائريين في الأزهر عام 1916، مجلة الثقافة والسياحة، اتلجزائر، العدد 79 يناير فبراير 1984.

5- رابح تركي، ابن باديس ونشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية ، الجزائر العدد 24، مارس - أبريل.

6- أبو القاسم سعد الله، مدارس الثقافة العربية في المغرب العربي (1830-1954)، دراسة مركزة على الجزائر، مجلة الثقافة نشر وزارة الثقافة والسياحة ، الجزائر، العدد 79، يناير - فبراير 1984.

- 7- مطاع صفدي، السلف/ الخلف في مجلة الفكر العربي المعاصر" ، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد47، خريف1987.
- 8- أنور ماجد عشقي، الإسلام والديمقراطية: التوافق والتباين ، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر، ع.4، 2000.
- 9- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة الغربية، بيروت، لبنان، فيفري1998.
- 10- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد29، السنة 1984.
- 11- محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العددان، 2-3، سنة 1990.
- 12- محمد أركون، حوار البدايات، مقابلة في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68-69، سنة 1989.
- 13- عبد المجيد مزيان، مفهوم الأمن الثقافي العربي بين الواقع والتصوير، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة ، الجزائر العدد 76، يوليو/ أغسطس 1973.

هـ - المقالات:

- 1- سعيد الصافي، مقال بمجلة Jeune Afrique، بالعربية، ماي/ جوان 2004 .
- 2- رونييه ديكرت، مقال عن المنهج، الجزء الرابع
- 3- مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977.
- 4- جمال أسعد، تعايش الأديان، (مقال بجريدة الأخبار المصرية، عدد: 2002/02/14).
- 5- فوزي فاضل الزفزاف، العولمة و دعوة صراع الحضارات، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796 20 محرم 1370 هجري، طرابلس) .
- 6- الدكتور عبد العاطي محمد عبد الدليل، صراع الحضارات دعوة باطلية أريد بها باطل، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، العدد788، بتاريخ 06، نورا 1370 هـ، ليبيا).
- 7- عمر لطفي العالم، مقال: "نحن والحوار" أسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796، بتاريخ 20 محرم 1370 ور. طرابلس.

8- عبد العاطي محمد عبد الدليل، مقال "صراع الحضارات" دعوى باطلة أريد بها باطل!! صحيفة الدعوة الإسلامية عدد788، بتاريخ 6 شهر النوار 1370، ور، ليبيا.

9- فريد إبراهيم، مقال: "وزير داخلية ألمانيا.... يحكم على الإسلام بدون فهم" الجمهورية الأسبوعية مصر عدد الخميس 7 مارس 2002م، ص11، بتصريف قليل .

10- زكي الميلاد، مقال "صدام الحضارات أم حوارها؟"، المنهاج العدد 11 خريف 1419هـ/1998م بيروت .

11- علي حسين الجابري، مقال: "ميراث السعادة الآفة... وعبودية العصر التقني"، صحيفة الدعوة الإسلامية.

12- مقالة نشرت بمجلة الآداب، السنة الحادية و الأربعون، العدد الثاني عشر، ديسمبر 1993.

13- سمير أمين، الثابت والمتغير في الفكر الإقتصادي المهيمن، مقال في: مناخ العصر نقدية، سينا للنشر، مؤسسة الإنتشار العربي، مصر، 1999.

14-

د- الحوارات:

1- محمد جحا، حوار مع د.حناكلداني، مستشار المجمع البابوي للحوار بين الأديان، (أسبوعية: الدعوة الإسلامية، عدد 796 بتاريخ 20 محرم 1370 طرابلس).

ذ- اللقاءات والمؤتمرات:

1- براهيم المسيري، صاحب الموسوعة الشهيرة عن اسرائيل والصهيونية، في لقاء خاص بقناه أبو ظبي، في ماي 2002.

2- فضائية المنار بتاريخ 2002/05/30 م مقابلة مع فرنسيس لامون حول العلاقة بين الغرب و العرب بعد 11 أيلول .

3- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

4-

ذ- الندوات والدراسات:

- 1- الندوة الدولية المنعقدة في دمشق من 18 إلى 20 ماي 2002م، بعنوان: "الحوار بين الحضارات من أجل التعايش" تحت إشراف منظمة الإيسيسكو وبالتعاون مع وزارة التربية السورية .
- 2- محمد نور الدين، الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولي للعمل، في: قضايا التنمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دراسات وبحوث الدول النامية، القاهرة، مصر، العدد12، 1998.
- 3- محمود السيد، التراث بين الماضي الحي والغد المنشود، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9-13/11/2009.

ر - المعاجم والموسوعات:

- 1- جان لابلاتش وج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي (ترجمة مصطفى حجازي المؤسسة الجامعية للنشر ، ط1 ، بيروت ، 1985).
- 2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ودار الكتاب المصري، ج2، 1979، ج2، مادة فكر.
- 3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1978، ج2، مادة فكر.
- 4- الطيب تزيني، التراثية في: الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988). المجلد الثاني.
- 5- إبراهيم الحيدري، تراث ، في : معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ج1.
- 6- لجنة العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1980.

و- رسائل دكتوراه والمشورات:

- 1- حمود سعدي، أطروحة دكتوراه في الفلسفة بعنوان: الخطاب الاستيمولوجي في الفكر العربي المعاصر.

2- حمودة سعيدي أطروحة دكتوراه بعنوان: * الخطاب الإستيمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، حدوده وآفاقه * ، أطروحة الدكتوراه الدولة في الفلسفة، مكتبة جامعة الجزائر، 2003/2002.

3- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.

ي - المداخلات والحاضرات:

1- مداخلة الدكتورة فاطمة لحبابي، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، بعنوان: العولمة وحوار الحضارات، وذلك في أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات، الذي إنعقد في أيام : 21. 22. 23. محرم 1424هـ/ الموافق لـ : 24، 25، 26 مارس 2003م الذي أقيم بالجزائر.

2- مداخلة الدكتور العربي بوجلال، جامعة فرحات عباس بسطيف، الجزائر، بعنوان: التقارب الثقافي والتفاهم بين الحضارات، أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات الذي انعقد في الجزائر أيام 21، 22، 23 محرم 1414 هجري الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003 م.

3- مداخلة الدكتور محمد البشير الهاشمي مغلي، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر بالملتقى الدولي الذي أقيمت في الجزائر حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات، أيام 21، 22، 23 محرم 1414 هـ الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003.

4- أحمد صدقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، محاضره أقيمت في ندوة "الإسلام و القضايا المعاصرة" المنعقدة بعمان يومي 16 و 17 ديسمبر 2002.

هـ - مواقع أنترنت:

1- مقالة عبر الانترنت عنوانها الانا و حدسه لاحوال الذات:

.http://lhamid.unblog.fr/15725/08/2011

2-مقالة في الانترنت بعنوان : ثورة الكوجيتو الديكارتي على الفلسفة ، قهوة الفلسفة المؤسسة الفكرية الثقافية الفلسفية:

http : // [www.n-noon.com](http://www.n-noon.com/vb/showtnred.php?t=13193) /vb/showtnred.php ?t=13193

3-مقالة في الانترنت بعنوان : الآنية والغيرية

http : // philobactounis.ahlamontada.com/t43-topic;p08:14/08/2011.

4-مقالة في الانترنت بعنوان : الآنية بما هي وعي متعال ، دروس تعليم الفلسفة الآنية عند ديكارت

http://ebn-knaldoun.com/les-lecons.php?id=63

5-مقال عبر الانترنت، بعنوان : النفس الانسانية في الفلسفة الحديثة

http : //hawzahir/ article view.html ? article id = 90988

6-مقال عبر الأنترنت: لعبد الله بن محمد السعودي تحت عنوان ضعف التفلسف العربي لماذا؟ يوم:
2010/09/16

Hhp://WWW.al-jaziraM.Com /2010/20/00916/CV5.htm.

و- قائمة المصادر و المراجع باللغة الفرنسية :

1- APARALITA SACAR « Postcolonial Studes » A dictionary of Cultural and Critical Theory, Ed. Micheael Payne, Oxford : Blackwell, 1996

2- A. ABDELMALECK. A. A. Bellal. H. Hanafi : Renaissance du monde arabe, collection sociologie nouvelles situations. Editions Duculot. Belgique, 1972 .

3- BKEDROV La Classification des Sciences, Moscou ,1977
- Recherches Internationales à La Lumière du Marxisme,
Revue trimestrielle. Ed de la nouvelle critique-Paris-France.

4- EMAMANUEL LEVINAS ; le temps et l'autre . (paris 1989).

5- LOUIS ALTHUSSER: Pour Marx, Ed.Maspero .Paris. France . 1975.

6- ROBERT BLANCHE, La Méthode Expérimentale et la philosophie de la physique Ed P.U.F.Paris. France.1969

7- Robert BLANCHE- La science actuelle et le Rationalisme, Ed P.U.F.Paris. physique France.1967.

8- DOMINIQUE LECOURT: Bachelard, le jour et la nuit, Ed Crasset, Paris,France.

- 9-** GASTON BACHELARD: **L'engagement Rationliste**, Ed.P.U.F. Paris France .1972.
- 10-** Claudine Chaulet, la terre ; les frères ; et l'argent, (Office des publications Universitaire, Tome 02 : 1987.)
- 11-** TZVETAN TODOROV , la de l'Amérique : la question de l'autre, Seuil, paris , 1982.
- 12-** JEAN-PAUL SARTRE , l'être et le néant , Gallimard, paris, 1943.
- 13-** PIERRE LAVIGNE , droit de l'homme, in Encyclopaedia universalis, t.6.
- 14-** Mohamed ARKOUN: Pour une critique de la raison islamique. ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984.
- 15-** Mohamed ARKOUN : Lecture du coran, Islam d'hier et Aujourd'hui, ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984.

الفهارس

الفهارس

1- فهرس الأعلام

2- فهرس المصادر والمراجع

3- الفهرس العام

-أ-

1. أبا القاسم الحنفوي: 145.
2. أبا يعقوب الكندي: 219 - 220 - 231.
3. أبو بكر الحسني: 145.
4. أبو جعفر الطبري: 140.
5. أبو عمران: 138.
6. أبي الوليد بن رشد: 134.
7. إبن العنابي: 144.
8. ابن طفيل: 41.
9. إبن الكبابي: 144.
10. ابن باجة : 41.
11. ابن رشد: 22- 41-173- 231.
12. إبن سينا: 20-41-134-173-219.
13. الأحبابي: 35.
14. أرسطو طاليس: 22-41-42-43-253.
15. أحمد باي: 143.
16. أحمد بن عابد العقبي: 146.
17. أحمد بوقندورة: 144.
18. أحمد توفيق آل خليفة: 146.
19. أحمد خان: 135.

20. أحمد الرفاعي: 139.
21. أحمد رضا حوحو: 147.
22. أحمد لطفي السيد: 50.
23. أرنست رينان: 51 - 135.
24. أفلاطون: 16-18-42.
25. ألبرت أنشتين: 77.
26. إزوارد اسبنغلر: 132.
27. أنور عبد الملك: 48.
28. أوغست كونت: 51.
29. أوغسطين: 19. أرنولد توينبي: 19 - 139.
30. أمين العمودي: 146.
31. آدم سمث: 51.
32. إدوارد سعيد: 87-88-107-115.
33. إسحاق نيوتن: 68.
34. إسكندر: 116.
35. إسماعيل مظاهر: 44 - 46.
36. إمام أبو الأعلى الممدودي: 129 - 130 - 131 - 139.
37. إيمانويل كانط: 3 - 6 - 33 - 35 - 105.

-ب-

- 1.ب. كيردوف: 59.
2. برتراند رسل: 30 - 113.
3. بشير إبراهيمي: 145 - 146.
4. بطرس البستاني: 50.
5. بليز باسكال: 22.
6. بول وولفيتز: 93.
7. بيير جوزيف برودون: 51.

-ت-

1. تشارلس روبرت درويين: 135.
2. توماس كوهان: 215.
3. توما الإكويني (قديس): 41 - 160.
4. تيودور أودورنو. 230.
5. تيودور ويزمان: 255.

-ج-

1. جورج وليام فريديريك هيغل: 6 - 28 - 29 - 90 - 116 - 132 - 247 -
248 - 253 -
2. جوزيف كاميلري: 268 .
3. جامس سير: 190 .
4. جاك دريد: 230 .
5. جاك فرانسوا ليوتارد: 230 .
6. جورج هابر ماس: 230 .
7. جان لاكان: 17 .
8. جوانيه عثمان أمين: 107 .
9. جان بياجي: 59 .
10. جميل صليبا: 46 .
11. جمال الدين الأفغاني: 46 - 51 - 127 - 133 - 143 - 135 - 136
137 - 138 - 142 - 145 - 187 - 207 - 208
248
12. جورج زيدان: 50 - 51 .
13. جان جاك روسو: 50 .
14. جيريمي بنتهام: 51 .
15. جابر بن حيان: 134 .
16. جان بول سارتر: 31 - 108 - 150 .
6. جون لوك: 32 .

-ح-

1. حسين مروة: 70 - 71 - 109 - 241 - 232.
2. حسن حنفي: 152 - 153 - 154 - 155 - 214 - 223 - 231
232 - 233 - 240 - 247.
3. حنا كلداني: 117 - 124.
4. حكيم بركات: 44 - 53.
5. حمدان بن عثمان خوجة: 144.
6. حميدة العمالي: 144.
7. حسن الطويل: 140.

-خ-

1. خوان غويتسلو: 94.

-د-

1. ديفيد هيوم: 29 - 30 - 35.
2. دانيال نومان: 120 - 122.
3. دومينيك لوكور: 62.
4. دافيد كروم: 94.
5. درويش: 140.

-ش-

1. شبلي شمیل: 44 - 45 - 46 - 65 - 107.
2. شكيب أرسلان: 50.

-ص-

1. صادق جلال العظم: 37 - 65 - 66 - 67 - 68 - 69 - 70 - 239.
2. صامويل هنتغتون: 111 - 115 - 118 - 119 - 120 - 126 .
3. صدقي الزهاوي: 50.

-ط-

1. طاهر لبيب: 152 - 153.
2. طارق رمضان: 189.
3. طه عبد الرحمان: 249 - 251.
4. طه حسين: 108 - 172.
5. طيب تيزيني: 55 - 109 - 223 - 239 - 249.
6. طيب عقبي: 146.

-ع-

- 1.عربي التبسي: 147.
- 2.عبد الرحمان مرحبا: 254.
- 3.عبد الله مرتاض : 148 - 149 - 182.
- 4.عبد الله شريط: 145.
- 5.عبد الحميد بن باديس: 143 - 145 - 146 - 147 - 208.
- 6.عبد العزيز بن يوسف: 13.
- 7.عبد القادر بن محي الدين: 143 - 144.
- 8.عبد الرحمان الكواكبي: 44 - 52 .
- 9.عبد الرحمان بن خلدون: 73 - 78 - 134 - 138 - 140 - 155 - 244.
10. عبد الرحمان التلمساني: 145.
11. عبد الرحمان البدوي: 107 - 108.
12. عبد القادر المجاوي: 145.
13. عبد الرزاق حمادوش: 145.
14. عبد السلام المسيدي: 241.
15. عبد العزيز بلال: 48.
16. عlish: 139.
17. عز الدين أبي الحسن: 140.
18. علي بن الأثير: 140.
19. علي بن موسى: 144.
20. علي حرب: 05

21. علي بن الحفاف: 144.
22. عبد الله العروبي: 62 - 64 - 107 - 109 - 203 - 205 - 206
207 - 249.
23. علي أحمد سعيد: 63 - 64.
24. عمرو بن كلثوم: 206.

-غ-

1. غاستون باشلار: 35 - 60 - 61 - 74 - 75 - 76 - 77 - 215
225 .
2. غزالي أبو حامد: 20 - 215.
3. غورفيتش: 78.
4. غابريال هانوتو: 51.

-ف-

1. الفرابي: 41 - 219 - 220 - 231 - 253.
2. فولتير: 51.
3. فرانسوا جيزوا: 140.
4. فرح أنطون: 44 - 51 - 65.
5. فرانسيس بيكون: 22.
6. فرانسومارتي: 05.
7. فرنر هيزنبرغ: 77 - 78.
8. فوكو باما: 105 - 107 - 113 - 115.
9. فريديريك أنجلس: 236.
10. فلاد ديمير إيليتش لينين: 236.

11. فؤاد مرسي: 239.

-ق-

12. قسطنطين زريق: 53 - 53.

13. قاسم أمين: 50.

-ك-

1. كارل يلسيرس: 256.

2. كارل ماكس: 236.

3. كبلر: 68.

4. كاؤل ماكس: 61 - 90 - 116.

5. كاود دي سان سيمون: 51.

6. كليوباترا: 116.

7. كارل روف: 93.

-ل-

1. لويس ألتوسير: 60 - 61 - 62 - 78 - 79 - 215.

2. لالاند: 22 - 83.

3. ليندن لاروشي: 118.

1. محمد عمارة: 242.
2. محمد سبيلا: 221.
3. محمد أركون: 214 - 221 - 222 - 223 - 224 - 225 - 226 - 227
228 - 229 - 230 - 249.
4. محمد بلعربي العروي: 208.
5. محمد جابر الأنصاري: 172 - 181.
6. محمد فاتح العثماني: 160.
7. محمد العيد آل خليفة: 145 - 146.
8. محمد خير الدين: 147.
9. محمد بن علي السنوسي: 126.
10. محمد بن أحمد المهدي: 126.
11. محمد بن موسى الخواريزمي: 134.
12. محمد بن جرير: 140.
13. محمد الشاذلي: 144.
14. محمد صالح العنتري: 144.
15. محمد عبده: 51 - 127 - 139 - 140 - 141 - 142 - 154 - 187
208 .
16. محمد وقيدي: 74 - 75 - 76 - 78 - 223.
17. مصطفى عبد الرزاق: 29.
18. ماكس وانجلز: 94.

19. ميشال فوكو: 83 - 84 - 85 - 88 - 91 - 215 - 224 - 225
227 - 228 - 230.
20. موريس باريس: 109.
21. محمد علي: 125 - 126.
22. محمد إقبال: 139 - 1238.
23. محمد عابد الجابري: 11 - 41 - 82 - 83 - 87 - 88 - 89 - 90 - 92
- 94 - 107 - 112 - 115 - 118 - 120 - 174 - 186 -
- 203 - 2013 - 217 - 218 - 219 - 221 - 223 -
242 - 246 - 250 - 265.
24. مطاع الصفدي: 5 - 210 - 151.
25. محمود كحول: 145.
26. محمود أمين العروي: 203.
27. مراد وهبة: 47 - 48.
28. معروف الصافي: 50.
29. مونتييسكو: 60.
30. محمود أمين العام: 234 - 235 - 236 - 237 - 238 - 241.
31. مصطفى محمود: 233.
32. مصطفى عبد الرزاق: 248.
33. مصطفى سنين المنصوري: 44.
34. مالك بن نبي: 137 - 246 - 256.
35. ماس فيبير: 203.
36. مولود بن الوهوب: 145.
37. مولود الحافظي: 147.

-ن-

1. ناصف نصار: 38 - 43 - 46- 107.
2. نيكولا ميكافلي: 33.
3. نابليون: 116.

-ه-

1. هادي سنوسي: 146.
2. هوسيرل: 29 - 31 - 35.
3. هيرلوبونتي: 29 - 31.
4. هوميروس: 85.
5. هنري كوربان: 93.
6. هربت سبنسر: 51.

-ي-

1. يعقوب صوف: 50.
2. يوسف كرم: 40 - 41 - 42 - 43 - 44.

2/ المصادر والمراجع

1/ باللغة العربية :

أ- القرآن الكريم:

- 1- سورة البقرة.
- 2- سورة المائدة.
- 3- سورة الأعراف.
- 4- سورة الأنفال.
- 5- سورة الإسراء.
- 6- سورة الرعد.
- 7- سورة آل عمران.

ب- الكتب:

- 1- أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، نشر دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، دون تاريخ.
- 2- أدونيس علي احمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الإتياع والإبداع عند العرب (3 أجزاء)، ج3 صدمة الحداثة دار العودة ، بيروت، لبنان، ط2 ، 1978.
- 3- ألان تورين، في الحداثة وما بعدها، مصائر الحداثة، ترجمة قاسم مقداد ومحمود موعد، في الكرمل مجلة فصلية ثقافية، العدد 57، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله، خريف 1998م.
- 4- ألان تورين، نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة 1997م.
- 5-
- 6- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، المنهج وتطبيقه، ج1.
- 7- إبراهيم مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، مصر 1953.

- 8- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، (ترجمة: كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1967).
- 9- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث.
- 10- برينو لاتور، لم تكن حدائين أبدا، بحث في الأنثروبولوجيا التناظرية، ترجمة إياس حسن وعدنان محمد، الطبعة الأولى دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2000م.
- 11- تيودور وايزمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان، ط2، 1979.
- 12- تشارلس دراوين، أصل الأنواع، ج2، ترجمة اسماعيل مظهر، تقديم محفوظ بنون، مؤلف للنشر الجزائر، 1991.
- 13- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، (جزءان)، ج1، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط3، 1980.
- 14- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان ط2، 2000.
- 15- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيزوز، الطبعة الأولى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993م.
- 16- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت لبنان، ط1، 1984.
- 17- جابر الأنصاري، تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها، (المؤسسة العربية للنشر، بيروت 1998).
- 18- جان فاترو، الآخر بما هو اختراع تاريخي: في صورة الآخر، (تحرير، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999).
- 19- جماعة من الأساتذة السوفيت، موجز تاريخ الفلسفة، تعريب توفيق ابراهيم سلوم، دار الفكر موسكو، ط3، 1979.
- 20- جميل صليبيبا، الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، في: فؤاد صروف ونبية أمين فارس، الفكر العربي في مائة سنة، منشورات العيد المنوي، الجامعة الأمريكية، بيروت لبنان 1967.

- 21-** جان فرانسوا ليوتار، رد على سؤال: ما معنى ما بعد الحداثة، في الحداثة وما بعد الحداثة إعداد وتقديم بيتر بروكر، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور، الطبعة الأولى منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 1995م.
- 22-** خوان غويتسلو، الإستشراق الإسباني، (ترجمة: كاظم جهاد، بيروت).
- 23-** رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدونو نموذجاً)، الطبعة الأولى المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1998م.
- 24-** روجيه غار ودي، الإسلام دين المستقبل، (ترجمة: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان بيروت، 1983).
- 25-** رونييه ديكرت، تأملات في الميثافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج.
- 26-** زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط5، 1978.
- 27-** زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
- 28-** زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، دار الشروق ، بيروت والقاهرة ، ط4.
- 29-** سالم يفوت، فلسفة المعاصرة ومفهومها للواقع، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986.
- 30-** سالم يفوت، العقلانية المعاصرة في النقد والحقيقة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2 مزيده ومنقحة، 1989.
- 31-** سالم يفوت، إبن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان، 1988 المقدمة.
- 32-** سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، لبنان 1990.
- 33-** سعيد الصافي، الغرب لماذا يكرهوننا وكيف يروننا، (مقال بمجلة "Jeune Afrique" بالعربية مايو/جوان 2004).
- 34-** سيد عويس، حديث عن الثقافة، بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة مصر، 1970.
- 35-**
- 36-** سيد ياسين، الأمن العربي والمستقبل العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، 1998
- 37-** شبلي شمیل، حول الاشتراكية الحقيقية، فغي المقتطف، كانون الثاني/يناير، 1913.

- 38-** الشيخ أبو عمران، فلسفة محمد إقبال الدينية والسياسية، صور من الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي منشورات الشؤون الدينية الجزائرية، دارالبعث لطباعة والنشر، 1981.
- 39-** صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1968.
- 40-** صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3 1979.
- 41-** صامويل هنتغتون، صدام الحضارات : وإعادة بناء النظام العالمي الجديد، (ترجمة، مالك عبيد أبو شهيرة ومحمود خلف، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1999).
- 42-** الطاهر لبيب، صورة الآخر، العربي ناظرا ومنظورا إليه، الفصل الثالث عشر، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- 43-** طارق البشري، الملاحم العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، في المسألة الإسلامية المعاصرة (بيروت، القاهرة: دار الشروق، 1996).
- 44-** طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون بيروت، لبنان 1976.
- 45-** عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المجلد الأول من تاريخ العلامة بن خلدون، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1967.
- 46-** عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1973.
- 47-** عبد المجيد عمران، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، (الطبعة الأولى منشورات الحبر، الجزائر 2008).
- 48-** عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الإستبداد ومصارع الإستبعاد، الأعمال الكاملة لعبد الرحمان الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1975.
- 49-** عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني، ذكريات و أحاديث، سلسلة إقرأ العدد 68، دار المعارف، مصر، ط2 بدون تاريخ.
- 50-** عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
- 51-** عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، 4 أجزاء، نشر دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، 1968.
- 52-** فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1981.

- 53-** فؤاد مرسي، الرأسمالية تجدد نفسها، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، الكويت 1990.
- 54-** قسطنطين زريق، معنى النكبة مجدداً، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967.
- 55-** قسطنطين زريق، نحن والمستقبل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1967.
- 56-** كارل ياسبرس، عظمة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1 1975.
- 57-** كارل ماركس وفريدريك انجلس، البيان الشيوعي، ترجمة العفيف الأخضر، دار الثقافة الجديدة القاهرة، مصر ط1، 1998.
- 58-** مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ترجمة محمد عبد العظيم علي، دار الفكر بيروت، لبنان د.ت، ص 43.
- 59-** مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مراجعة عمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة القاهرة، مصر د.ت.
- 60-** مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، تعريب شعبان بركات، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر صيدا، بيروت دون تاريخ.
- 61-** مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر، دون تاريخ.
- 62-** مالك بن نبي، شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ت.
- 63-** محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس، مطبعة البعث قسنطينة الجزائر، 1968.
- 64-** محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، لبنان، 1986، الفصل الثاني.
- 65-** محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقده واجتهاد ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.
- 66-** محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح ط2. دار الساقى. بيروت لبنان، 1995م.

- 67-** محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوا، نشر ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982، الفصل 4.
- 68-**
- 69-** محمد بلعزوقي، مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود، مقال منشور بمجلة، دراسات فلسفية تصدر عن معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، العدد 1، السداسي 1، 1996.
- 70-** محمد خليفة، النظام الدولي بين المقصود والمنشود، (إصدارات مركز دراسات العالم الإسلامي مؤسسة حراء، دار الوحدة) .
- 71-** محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت، لبنان 1994.
- 72-** محمد عابد الجابري، نحو مشروع نهضوي عربي، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 2001).
- 73-** محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ودار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2.
- 74-** محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، دراسات ونصوص الايستمولوجيا المعاصرة جزءان: ج2: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1976. ج3: المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1976.
- 75-** محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1964.
- 76-** محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط3 1995).
- 77-** محمد عبد الرحمن مرحبا، أصالة الفكر العربي ، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1983م.
- 78-** محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، لبنان ط1.
- 79-** محمد عابد الجابري، التراث و الحداثه، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991).

- 80-** محمد عمارة، الإسلام والعولمة، إشراف أ.محمد ابراهيم مبروك، الدار القومية العربية، مصر 1999 .
- 81-** محمد فهى زيدان، في النفس و الجسد ، بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية 1977.
- 82-** محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والابدولوجية، دار الطبيعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 83-** محمد وقيدى، حوار فلسفي، الدار البيضاء، المغرب، 1985 .
- 84-** محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والابدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983.
- 85-** محمد وقيدى، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1 1990.
- 86-** مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977.
- 87-** مطاع الصفدي، نقد العقل الغربي، (مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1991).
- 88-** مكسيم رودنسون، الصورة الغربية و الدراسات الغربية للإسلام، (ضمن الكتاب: "التراث والإسلام"، تصنيف شاخت و بوزوروث الكويت، عالم المعرفة، ط ع، 1988، ج 1) .
- 89-** ميشال فوكو، إرادة المعرفة، (ترجمة: جورج ابن صالح، مراجعة مطامع صفدي مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990).
- 90-** ميشال فوكو، حفريات المعرفة، (ترجمة، سالم يفوت، المركز العربي الثقافي، بيروت، 1986).
- 91-** ميشال فوكو، الكلمات و الأشياء، (ترجمة مطاع صفدي و آخرون، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990) .
- 92-** محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، بيروت لبنان، ط1، 1996.
- 93-** محمود أمين العالم، حضارة واحدة وثقافات متعددة ، مقارنة نظرية عامة، في: صراع الحضارات أم حوار الثقافات، نشر منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، القاهرة، مصر 1997.
- 94-** محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة مصر، ط1، 1996.

95- محمود أمين العالم، الثقافة والعولمة، في: مجلة النص الجديد، العدد8، ديسمبر 1998
قبرص.

96- محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار
المعارف، القاهرة مصر، 1968 .

97- مسعود ضاهر، النهضة العربية و النهضة اليابانية : تشابه المقدمات و اختلاف النتائج
سلسلة عالم المعرفة، 252 (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، 1999).

98- لينين، الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية، دار التقدم، موسكو، الإتحاد السوفييتي، 1970.

99- ناصيف نصار، ملاحظات حول نهضة الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة، في:

Anouar ABDEL-MALEK, Abdel-Aziz BELLAL. Hassan HANAFI (sous la
direction de MM) : Renaissance du Monde Arabe. Colloque International
de Louvain. Ed Duclot. Belgique. 1972

100- هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة 04 مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت
لبنان 1981

101- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، المادة، الحياة، الله، دار المعارف، القاهرة، مصر
1956.

ج - المجالات:

1- مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، لبنان
العدد29.

2- مجلة ايس، لقاء مع فرانسو مارتني، العدد الأول، جوان 2005.

3- عثمان أمين ، موقف جمال الدين الأفغاني من الحضارة الغربية، في مجلة الثقافة ، مجلة تصدرها
وزارة الثقافة بالجزائر، السنة 13 العدد 76، سنة 1973.

4- عمار هلال، الطلبة الجزائريين في الأزهر عام 1916، مجلة الثقافة والسياحة، اتلجزائر، العدد
79 يناير فبراير 1984.

5- رابح تركي، ابن باديس ونشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر، مجلة الأصالة، نشر وزارة التعليم
الأصلي والشؤون الدينية ، الجزائر العدد 24، مارس - أبريل.

- 6- أبو القاسم سعد الله، مدارس الثقافة العربية في المغرب العربي (1830-1954)، دراسة مركزة على الجزائر، مجلة الثقافة نشر وزارة الثقافة والسياحة ، الجزائر، العدد 79، يناير- فبراير 1984.
- 7- مطاع صفدي، السلف/ الخلف في مجلة الفكر العربي المعاصر" ، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد47، خريف1987.
- 8- أنور ماجد عشقي، الإسلام والديمقراطية: التوافق والتباين ، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر، ع.4، 2000.
- 9- محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، فيفري1998.
- 10- محمد أركون، نحو تقييم واستلهم جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد29، السنة 1984.
- 11- محمد أركون، الإسلام والحداثة، مجلة التبيين، العددان، 2-3، سنة 1990.
- 12- محمد أركون، حوار البدايات، مقابلة في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان 68-69، سنة 1989.
- 13- عبد المجيد مزيان، مفهوم الأمن الثقافي العربي بين الواقع والتصور، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة ، الجزائر العدد 76، يوليو/ أغسطس 1973.

هـ - المقالات:

- 1- سعيد الصافي، مقال بمجلة Jeune Afrique، بالعربية، ماي/ جوان 2004 .
- 2- رونية ديكارت، مقال عن المنهج، الجزء الرابع
- 3- مراد وهبة، مقالات فلسفية وسياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1977.
- 4- جمال أسعد، تعايش الأديان، (مقال بجريدة الأخبار المصرية، عدد: 2002/02/14).
- 5- فوزي فاضل الزفزاف، العولمة و دعوة صراع الحضارات، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية عدد 796 20 محرم 1370 هجري، طرابلس) .
- 6- الدكتور عبد العاطي محمد عبد الدليل، صراع الحضارات دعوة باطلة أريد بها باطل، (مقال بأسبوعية الدعوة الإسلامية، العدد788، بتاريخ 06، نورا 1370 هـ، ليبيا).

7- عمر لطفي العالم، مقال: "نحن والحوار" أسبوعية الدعوة الإسلامية، عدد 796، بتاريخ 20 محرم 1370 هـ. طرابلس.

8- عبد العاطي محمد عبد الدليل، مقال "صراع الحضارات" دعوى باطلة أريد بها باطل!! صحيفة الدعوة الإسلامية عدد 788، بتاريخ 6 شهر النوار 1370، ور، ليبيا.

9- فريد إبراهيم، مقال: "وزير داخلية ألمانيا.... يحكم على الإسلام بدون فهم" الجمهورية الأسبوعية مصر عدد الخميس 7 مارس 2002م، ص 11، بتصرف قليل .

10- زكي الميلاد، مقال "صدام الحضارات أم حوارها؟"، المنهاج العدد 11 خريف 1419هـ/1998م بيروت .

11- علي حسين الجابري، مقال: "ميراث السعادة الآفلة... وعبودية العصر التقني"، صحيفة الدعوة الإسلامية.

12- مقالة نشرت بمجلة الآداب، السنة الحادية و الأربعون، العدد الثاني عشر، ديسمبر 1993.

13- سمير أمين، الثابت والمتغير في الفكر الإقتصادي المهيمن، مقال في: مناخ العصر نقدية، سينا للنشر، مؤسسة الإنتشار العربي، مصر، 1999.

14-

د- الحوارات:

1- محمد جحا، حوار مع د.حناكداني، مستشار المجمع البابوي للحوار بين الأديان، (أسبوعية: الدعوة الإسلامية، عدد 796 بتاريخ 20 محرم 1370 طرابلس).

ذ- اللقاءات والمؤتمرات:

1- براهيم المسيري، صاحب الموسوعة الشهيرة عن اسرائيل والصهيونية، في لقاء خاص بقناه أبو ظبي، في ماي 2002.

2- فضائية المنار بتاريخ 2002/05/30 م مقابلة مع فرنسيس لامون حول العلاقة بين الغرب و العرب بعد 11 أيلول .

3- حسن حنفي، موقفنا الحضاري، في: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ط1، 1985.

ذ- الندوات والدراسات:

- 1- الندوة الدولية المنعقدة في دمشق من 18 إلى 20 ماي 2002م، بعنوان: "الحوار بين الحضارات من أجل التعايش" تحت إشراف منظمة الإيسيكو وبالتعاون مع وزارة التربية السورية .
- 2- محمد نور الدين، الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولي للعمل، في: قضايا التنمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دراسات وبحوث الدول النامية، القاهرة، مصر، العدد 12، 1998.
- 3- محمود السيد، التراث بين الماضي الحي والغد المنشود، دراسة في المؤتمر الثامن لمجمع اللغة العربية بدمشق، 9-13/11/2009.

ر- المعاجم والموسوعات:

- 1- جان لابانش وج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي (ترجمة مصطفى حجازي المؤسسة الجامعية للنشر ، ط1 ، بيروت ، 1985) .
- 2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ودار الكتاب المصري، ج2، 1979، ج2، مادة فكر.
- 3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج2، 1978، ج2، مادة فكر.
- 4- الطيب تزيني، التراثية في: الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي 1988). المجلد الثاني.
- 5- إبراهيم الحيدري، تراث ، في : معهد الإنماء العربي، الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986)، ج1.
- 6- لجنة العلماء والأكاديميين السوفياتيين، إشراف روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1980.

و- رسائل دكتوراه والمشورات:

1- حمودة سعيدي أطروحة دكتوراه بعنوان: * الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، حدوده و آفاقه * ، أطروحة الدكتوراه الدولة في الفلسفة مكتبة جامعة الجزائر، 2003/2002.

2- محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، لبنان، وديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1983.

ي- المداخلات والحاضرات:

1- مداخلة الدكتورة فاطمة لحبابي، جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب، بعنوان: العولمة وحوار الحضارات، وذلك في أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات والحضارات، الذي إنعقد في أيام : 21. 22. 23. محرم 1424هـ / الموافق لـ : 24، 25، 26 مارس 2003م الذي أقيم بالجزائر.

2- مداخلة الدكتور العربي بوجلال، جامعة فرحات عباس بسطيف، الجزائر، بعنوان: التقارب الثقافي والتفاهم بين الحضارات، أعمال الملتقى الدولي حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات الذي انعقد في الجزائر أيام 21، 22، 23 محرم 1414 هجري الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003 م.

3- مداخلة الدكتور محمد البشير الهاشمي مغلي، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، الجزائر بالملتقى الدولي الذي أقيمت في الجزائر حول شروط الحوار المثمر بين الثقافات و الحضارات، أيام 21، 22، 23 محرم 1414 هـ الموافق لـ: 24، 25، 26 مارس 2003.

4- أحمد صدقي الدجاني، الحوار مع الآخر في الإسلام، محاضره ألقيت في ندوة "الإسلام و القضايا المعاصرة" المنعقدة بعمان يومي 16 و 17 ديسمبر 2002.

هـ - مواقع أنترنت:

1-مقالة عبر الانترنت عنوانها الانا و حدسه لاحوال الذات:

.http:// lhamid . unblog . f8 / 157 25 / 08 / 2011

2-مقالة في الانترنت بعنوان : ثورة الكوجيتو الديكارتي على الفلسفة ، قهوة الفلسفة المؤسسة الفكرية الثقافية الفلسفية:

http : // www.n-noon.com /vb/showtnred.php ?t=13193

3-مقالة في الانترنت بعنوان : الأنية والغيرية

http : // philobactounis.ahlamontada.com/t43-topic;p08:14/08/2011.

4-مقالة في الانترنت بعنوان : الانية بما هي وعي متعال ، دروس تعليم الفلسفة الانية عند ديكرت

http://ebn-knaldoun.com/les-lecons.php?id=63

5-مقال عبر الانترنت، بعنوان : النفس الانسانية في الفلسفة الحديثة

http : //hawzahir/ article view.html ? article id = 90988

6-مقال عبر الأنترنت: لعبد الله بن محمد السعودي تحت عنوان ضعف التفلسف العربي لماذا؟ يوم:
2010/09/16

Hhp://WWW.al-jaziraM.Com /2010/20/00916/CV5.htm.

و- قائمة المصادر و المراجع باللغة الفرنسية :

1- APARALITA SACAR « Postcolonial Studes » A dictionary of Cultural and Critical Theory, Ed. Micheael Payne, Oxford : Blackwell, 1996

2- A. ABDELMALECK. A. A. Bellal. H. Hanafi : Renaissance du monde arabe, collection sociologie nouvelles situations. Editions Duculot. Belgique, 1972 .

3- BKEDROV La Classification des Sciences, Moscou ,1977

- Recherches Internationales à La Lumière du Marxisme, Revue trimestrielle. Ed de la nouvelle critique-Paris-France.

4- EMAMANUEL LEVINAS ; le temps et l'autre . (paris 1989).

5- LOUIS ALTHUSSER: Pour Marx, Ed.Maspero .Paris. France . 1975.

6- ROBERT BLANCHE, La Méthode Expérimentale et la philosophie de la physique Ed P.U.F.Paris. France.1969

7- Robert BLANCHE- La science actuelle et le Rationalisme, Ed P.U.F.Paris. physique France.1967.

- 8-** DOMINIQUE LECOURT: Bachelard, le jour et la nuit, Ed Crasset, Paris,France.
- 9-** GASTON BACHELARD: **Lengagement Rationliste**, Ed.P.U.F. Paris France .1972.
- 10-** Claudine Chaulet, la terre ; les frères ; et l'argent, (Office des publications Universitaire, Tome 02 : 1987.)
- 11-** TZVETAN TODOROV , la de l'Amérique : la question de l'autre, Seuil, paris , 1982.
- 12-** JEAN-PAUL SARTRE , l'être et le néant , Gallimard, paris, 1943.
- 13-** PIERRE LAVIGNE , droit de l'homme, in Encyclopaedia universalis, t.6.
- 14-** Mohamed ARKOUN: Pour une critique de la raison islamique. ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984.
- 15-** Mohamed ARKOUN : Lecture du coran, Islam d'hier et Aujourd'hui, ed Maison Neuve et Larousse. Paris. France. 1984.

3/ الفهرس العام

الصفحة	العنوان	الفصل/ المبحث
13-1		مقدمة:
79 - 14	منظورية " الأنا " في " الذات " العربية	الفصل الأول
36 - 16	انبثاق فكرة " الأنا " من الكوجيتو الديكارتي	المبحث الأول
58- 37	انعكاس الفكر الفلسفي الغربي في الذات العربية المعاصرة	المبحث الثاني
45 - 40	1-1 المدرسة العقلية المعتدلة في الفلسفة العربية المعاصرة	
48 - 45	2-1 المدرسة المادية في الفلسفة العربية المعاصرة	
55 - 48	3-1 المدرسة الليبيرالية الفلسفة العربية المعاصرة	
56 - 55	4-1 المدرسة الماركسية التقدمية الفلسفة العربية المعاصرة	
58 - 56	5-1 المدرسة الوضعية المنطقية الفلسفة العربية المعاصرة	
79 - 59	نماذج من التبعيات المنظورية في الفكر الفلسفي المعاصر	المبحث الثالث
65 - 62	1. عبد الله العروي والماركسية المعربة	
70 - 65	2. صادق جلال العظم ونقد المثالية العربية	
71 - 70	3. حسين مروة والمادية التاريخية	
73 - 71	4. سالم يفوت والعقلانية المعاصرة	
79 - 74	5- محمد وقبيدي ومشروعه النقدي في الابدستيمولوجا	

130 – 82	العقل الغربي وخطابه	الفصل الثاني
97 – 82	من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الغربي.. الأطر المنهجية والنظرية	المبحث الأول
110 – 98	الحدائثة والاختراق الثقافي: مأساة الخطاب	المبحث الثاني
130 – 111	العولمة وخطابها صدام الحضارات وحوارها	المبحث الثالث
198-131	ارهاصات فلسفة " النحن " في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر	الفصل الثالث
198 – 133	النهضة الفلسفية والتيار الاسلامي	المبحث الأول
140 – 137	(1) الإمام أبو الأعلى المودودي(1979/1930)	
145 – 141	(2) جمال الدين الأفغاني(1897/1839)	
147 – 146	(3) محمد إقبال(1938/1877)	
150 – 147	(4) محمد عبده (1905/1849)	
156 – 151	(5) عبد الحميد بن باديس (1940/1889)	
178 – 157	ظهور فكرة " النحن " كبديل للـ " أنا "	المبحث الثاني
198-179	فكرة " النحن " ومحاولة استيعاب حضارة " الآخر "	المبحث الثالث

26 - 199	استشرافات في آفاق فلسفة " النحن "	الفصل الرابع
211 - 201	الفلسفات العربية الاسلامية وغياب فكرة النقد	المبحث الأول
242 - 212	محاولات في النقد من الخطاب الايديولوجي إلى التأسيس الابستيمولوجي	المبحث الثاني
221 - 231	1. الجابري ومشروعه الفكري في مفهوم القطيعة مع التراث	
230 - 221	2. المشروع الفلسفي عند محمد أركون	
234 - 231	3. حسن حنفي واتجاه اليسار الاسلامي النقدي	
242 - 234	4. محمود أمين وفكرة العولمة	
260 - 243	ممارسات الفلسفة العربية بين الواقع والآفاق	المبحث الثالث
268-261		خاتمة
300-269		الفهارس
273-271		فهرس الأعلام
297-284		فهرس المصادر والمراجع
300-299		الفهرس العام