***وزارة التعليم العالي و البحث العلمي***

***جـــامعة الجزائر - 2 -***

***كلية العلوم الإنسانية***

***قسم الفلسفة***

# أزمـــة المـــرجعيـة في الخطاب الفلسفـي العـربي المعـاصـر (المـرجعيـة المـاركسـية عند طيّب تيـزينـي و الـمرجعيـة اللـيبرالية عند فـؤاد زكـريـا: أنمـوذجيـن)

***أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة***

**إعداد الطالبة:**

**نادية عيسات**

**بإشراف:**

**أ. د/ محمد نور الدين جباب**

**السنة الجامعية**

**2019م – 2020م**

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر – 2 –

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

# أزمة المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر

# (المرجعية الماركسية عند طيّب تيزيني و المرجعية الليبرالية عند فؤاد زكريا: أنموذجين)

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالبة: بإشراف:

نادية عيسات أ.د/ محمد نور الدين جباب

الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة:

- **الأستاذ الدكتور: يوسف زرافة ..... رئيساً (جامعة الجزائر)**
- **الأستاذ الدكتور محمد نور الدين جباب ..... مقرراً (جامعة الجزائر)**
- **الدكتور: رضا شريف ..... عضواً (جامعة الجزائر)**
- **الدكتورة: فريدة أولمو ..... عضواً (جامعة الجزائر)**
- **الدكتور: بوعلام بن خيرة ..... عضواً (جامعة مليانة)**
- **الأستاذة الدكتورة: فتيحة فاطمي ..... عضواً (جامعة قسنطينة)**

السنة الجامعية

2020/2019

إهـــــداء
أهدي هذا العمل إلى
كل إنسان أوقد شمعةً
في رحم الظلام ...

# كـلـمة شـكر

يشرفني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب و من بعيد....
و شكر خاص إلى أستاذنا الفاضل الدكتور محمد نور الدين جباب الذي شجعني على البحث و أرشدني نحو الصواب و احترم حريتي الفكرية .
و شكر خاص إلى أستاذنا الدكتور عبد الرحمان بوقاف و الأستاذ الدكتور عبد الله بن جبار اللذان لم يبخلا بجهدهما الفكري في إثراء هذا البحث و أفاداني بكثير من النصح و التوجيه الجاد في سبيل الفكر و المعرفة.....

# مقدمة

لـيس المجد الحضاري قدَراً يحلّ على الشعوب و الأمم، إنما المـجد قراراً ذاتياً تتخذه العقول بحثا عن واقعٍ أفضل تتحقق فيه إنسانية الإنسان و حريته و كرامته...، و لم يكن المجد الذي وصلت إليه أعظم الحضارات، بما فيها الحضارة العربية الإسلامية، سهل المنال، لِما يتطلّبه من مشقةٍ و تضحيات و صراعات من أجل ما هو أرقى و الأصعب في ذلك كلّه، هو الحفاظ على ذلك المجد لأمدٍ طويل.

لكن، حين يضيع المجد و تسقط الأمم من مكانتها التاريخية و الحضارية الرائدة، فإن ذلك يولّد حتماً شعوراً بالإحباط و اليأس في نفوس الأجيالِ المتوالية، و في الوقت ذاته، يُشكّل دافعاً لتكوّن إرادة جديدة تأمل في استعادة ذلك المجد و تعمل على تحقيق آمال الشعوب، و لا يمكن لذلك أن يكون إلاّ باتخّاذ أسباب الإزدهار و الرواج الحضاري، العقلية منها و الروحانية.

لأجل ذلك، مضى العقل العربي في محاولة استئناف مغامراته العلمية و النقدية، باحثاً عن إمكانية إحياء فلسفة عربية إسلامية تعبّر عن الذات العربية و هويتها الثقافية و القومية و الدينية، حتى تستعيد حريتها و راهنيتها، و لم يمضي العقل العربي في هذه السبيل، إلا بدافع النهوض الذي فُرض عليه لتدارك التقلبّات السياسية و الإقتصادية و الإضطراب الفكري و التخلّف الإجتماعي الذي حلّ بالعرب.

لقد واجه العقل العربي جبهتين من التحديات، جبهة التخلّف و الركود الحضاري الذي زاد الإستعمار من حدّته، و جبهة النهضة المأمولة لاحتواء هذا الوضع و تجاوز مشكلاته، و على هذا الأساس، تكاثفت جهود المفكرين العرب، باختلاف انتماءاتهم الإيديولوجية و الفكرية، و انصبّت في مجرى البحث عن منفذٍ مناسب لتخليص المجتمع العربي من الوضع المتأزّم.

و أمام هذه التحديات يقف المفكر العربي بين مرجعيتين فكريتين، إمّا أن يختار إحداهما أو يحاول التوفيق بينهما، بمعنى آخر؛ إمّا أن يلتزم بالمرجعية التراثية المستمدة من التراث العربي، أو يلجأ إلى المرجعية الغربية الحداثية، و إمّا أن يقف موقف الوسط بين القطبين العربي و الغربي و محاولة التوفيق بين الأصالة و المعاصرة.

و المتأمل في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، يجد أنه لا يخرج عن نطاق هاتين المرجعيتين، فبعض المشاريع الفكرية تستند إلى التراث العربي الإسلامي، معتقدةً بأنه يزخر

بالحلول المناسبة للوضع العربي الراهن، و بعضها تستمد أسسها من الوافد الغربي، و البعض الآخر لا يُفرّط في الموروث العربي كرمزٍ للهوية و الإنتماء الحضاري، و لا يستغني عن الفكر الغربي كرمز للحداثة و العصرنة.

و ما يلفت الإنتباه ، ليس المرجعيات بحدّ ذاتها، إنما سلطة هذه المرجعيات على وعي المثقف العربي و عدم قدرته على الإنفكاك من أسر مفاهيمها و إيديولوجيتها، بغض النظر عن المضامين المعرفية التي تقدّمها، هذا بالإضافة إلى التجزئة الفكرية التي يشهدها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، بفعل تناقض المرجعيات و اختلاف أسسها الفكرية، و إهمال النخب المثقفة للأسس و الجوانب المشتركة بين مختلف المرجعيات و التي يمكن أن تُستغل لاحتواء قضايا الفكر العربي.

لقد أفرز الوضع السلبي بين تيارات الفكر العربي المعاصر، تأزماً في وضع الفكر العربي و عدم القدرة على التحكّم في الإشكاليات المطروحة، حتى تجاوزت هذه الأخيرة حدودها الطبيعية و آلت إلى "أزمات" تفوق نطاق هذا الفكر، إذ صار عاجزاً عن استيعاب هذا الكم من الثقل الحضاري المفروض عليه، فظلّ يدور في حلقةٍ مفرغة لا يستطيع الإنتقال بذاته إلى مرحلةٍ متطورة يستجيب فيها لمتطلبات النهضة العربية المنشودة.

و على هذا الأساس تتجسّد مشروعية القول بوجود أزمة جوهرية في بنية الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و في أسسه و منطلقاته، إنها أزمة المرجعية، نقول أزمة لأنها تجاوزت حدود إثراء التفلسف كفعل تكويني يكتسب من خلاله المتفلسف علاقات فكرية و رؤى منهجية يعمل من خلالها على تركيب علاقات جديدة تثري عمله الفلسفي، و صارت تعيق التواصل و الحوار بين المفكر و الفكر الذي يتفلسف فيه، و بين المفكر و المتلقي، و بين المفكرين أنفسهم، حتى صار الفكر يكتسي بطابع "الأزمة".

لا شكّ أن هذا الوضع المرتبك دفع بنا للبحث في تجليات الأزمة و إمكانيات الخروج منها في سبيل تأصيل الحوار الفكري و التواصل و الإبداع، و عليه قمنا بصياغة إشكالية البحث على النحو الآتي:

**إذا كان التنوّع المرجعي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، يفتح مجالاً واسعاً لاستيعاب القضايا و المشكلات الفكرية و الإجتماعية، فما الذي يقف وراء وجود أزمة في المرجعيات الفلسفية؟ ثم هل يمكن تجاوزها و الخروج بالفلسفة العربية إلى دائرة الإبداع؟**

و لكي يزداد وضوح الإشكالية التي نحن بصددها، ارتأينا إضافة أسئلة فرعية نحاول الإجابة عنها في خطوات هذا البحث و تفاصيله، و هي كالتالي:

- متى بدأت الحاجة للمرجعية الفلسفية في الفكر العربي؟ و كيف صارت تلك الحاجة تعبّر عن أزمة؟

و إذا افترضنا أن تنوّع المرجعيات في الفكر الواحد يساهم في إثراءه و يستجيب لتطلعاته و يخدم تحركات الواقع، فكيف يمكن أن نصوغ معادلة الإخفاق المتواصلة في واقع الفكر العربي؟

- إذا علمنا أن استيراد النماذج الغربية الحداثية هي السمة التي تطبع الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، فإلى أي مدى تصلح النماذج الغربية المستوردة في احتواء قضايا الفكر و المجتمع؟
- هل يمكن تجاوز أزمة المرجعية و الإشتراك في تأسيس مرجعية موّحدة متنوعة الروافد؟

و في محاولتنا لرصد حدود هذه الأزمة و النظر في أسبابها و الوقوف على مظاهرها و أبعادها، حاولنا تعليل ذلك كلّه في إطار الواقع التاريخي و الغاية المتوخاة، و التي تكمن في الطموح إلى إمكانية إبراز هذه الأزمة على صعيد الفكر، من خلال قراءة نقدية لنموذجين فكريين عربيين يمثلان أبرز الإتجّاهات الفكرية الغربية المعاصرة، و هما: النموذج الماركسي و النموذج الليبرالي، و لم يكن هذا العمل سوى تأسيساً على قناعةٍ بأن النقد المعرفي الذاتي يُمثّل الخطوة الأولى على طريق التجاوز الفعلي للأزمة.

و من أجل استخلاص الترابطات المنطقية التي تشدّ تساؤلات الإشكالية بعضها إلى بعض، اعتمدنا على عدّة مناهج تستجيب لكل خطوةٍ من خطوات البحث، و هي:

- **المنهج التاريخي:** حيث فرضته ضرورة السير التاريخي للفكر العربي منذ عصر النهضة العربية و مراحل تطوّر التيارات الفكرية العربية لرصد ملامح أزمة المرجعية و إرهاصاتها الأولى.
- **المنهج التحليلي:** و قد دعت الحاجة إلى اعتماده في عرض النماذج الفكرية، الماركسية و الليبرالية، و المبادئ النظرية التي قامت عليها ممارستها الفكرية العربية في قضايا الفكر الراهنة.
- **المنهج النقدي:** و قد برزت الحاجة إليه لتتبع طرح كلا النموذجين، الماركسي و الليبرالي، و النظر في إيجابيات و سلبيات كل منهما.

**محتوى البحث:** قسمنا بحثنا هذا إلى مقدمة و أربع فصول بمباحثها و خاتمة عامة.

**الفصل الأول: الفـكر العربـي أمام تعدّد المرجعيات،** تناولنا في هذا الفصل المسار التاريخي لأزمة المرجعية من خلال رصد تطور الفكر العربي في ظل المرجعيات التراثية و الغربية، و التي كانت بدايتها مع صدمة الحداثة و بداية النهضة العربية، ثم تتطرقنا بإيجاز لنشأة الخطاب النهضوي العربي و تطوره و الذي ساهم في تشكيل نخبة من المفكرين العرب الذين كانوا يتوقون لإقامة نهضتهم على أرض الواقع و تحريره من مشكلاته التي تتزايد باستمرار، إلاّ أنه، و رغم وحدة الهدف فإن المنطلقات كانت مختلفة،و منها يأخذ ذلك الإختلاف في تشكّل العوائق أمام محاولات تطوير الفكر و الواقع العربيين،حيث يجد الفكر نفسه أمام مرجعيتين، المرجعية التراثية و المرجعية الغربية الحداثية، و تبدأ المشاريع العربية النهضوية تأخذ مجراها على أساس هاتين المرجعيتين، فتشهد على إثر ذلك صراعاً إيديولوجياً بين تيارات الفكر العربي الحديث ينعكس على الواقع العربي و يزيد من توتر أوضاعه، فلما نادى أصحاب المرجعية التراثية بضرورة العودة إلى الأصول التراثية السلفية التي كانت سبباً في قيام الحضارة الإسلامية و ازدهارها، صار أصحاب المرجعية الغربية يتغنون بمبادئ الحداثة الغربية و يحاولون تطبيق نماذج الحداثة المستعارة في تربة الثقافة العربية.

و قد ظهرت محاولات تأصيل المرجعيات حتى تكتسب مشروعيتها في الواقع، خاصةً المرجعية الغربية باعتبارها غريبةً عن الثقافة العربية، و خاضت تيارات الفكر النهضوي هذه الإشكالية لمدةٍ طويلة

**الفصـل الثاني: المرجعية الماركسية لمشروع طيّب تيزيني الحداثي**

حاولنا في هذا الفصل، عرض الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة من خلال إبراز أهم المشاريع التي ذاع صيتها بقوة في أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين، و هي المشروع الماركسي العربي، الذي قام على مبادئ الفلسفة الماركسية، و حاول معالجة قضايا الفكر العربي و قراءة التاريخ و التراث العربيين قراءةً ماركسية، و قد مثّل هذا المشروع في الفترة المعاصرة، المفكر السوري طيّب تيزيني (1934م– ؟)، الذي قدّم مشروعاً يحتوي على خطوات تطبيق المنهج الماركسي في قراءة التراث و تفسير الواقع العربي و استشراف مستقبله، و قد بدأ مشروعه بانتقاد القراءات السالفة للتراث العربي الإسلامي و وضع أسساً لقراءة التراث قراءةً تاريخية، اعتمد فيها على الجدلية التاريخية التراثية كنظريةٍ منهجية لدراسة الظاهرة التراثية.

و قد حاول بسط شبكة المفاهيم الماركسية على موضوع التراث و قراءة التاريخ العربي الإسلامي وفق مبادئ الماركسية، لينتهي إلى ضرورة الوصول إلى تجسيد الإشتراكية العلمية في الواقع العربي كأرقى مرحلةٍ يمكن أن يصل إليها.

و من أجل الكشف عن مدى نجاعة مشروعه الثقافي و المشروع الماركسي العربي بصفةٍ عامة، حاولنا، من خلال نقد الماركسية في الفكر العربي، تتبع تجليات الإبداع في المشروع الماركسي للطيّب تيزيني.

**الفصـل الثالث: المرجعية الليبرالية للرؤية الحداثية عند فؤاد زكريا**

تناولنا في هذا الفصل النموذج الثاني لبحثنا، و هو النموذج الليبرالي الذي يمثله الدكتور فؤاد زكريا (1927م – 2010م) في المرحلة المعاصرة للخطاب الفلسفي العربي، حيث انطلقنا من تحديد مفهوم الليبرالية و نشأت المذهب الليبرالي و تطوره في بيئته الغربية، ثم انتقلنا إلى بداية إتصال الوعي العربي بالفكرة الليبرالية، و كيفية تحليله لمدلولات الليبرالية و استدخالها في رؤيته المعرفية و السياسية، ثم حاولنا إبراز الفارق بين تلقي الليبرالية عند الروّاد الأوائل و صيغة تلقيها عند الليبراليين العرب الجدد.

و في المبحث الثاني حاولنا تقديم المشروع الليبرالي لفؤاد زكريا من خلال أطروحته الليبرالية التي حاول إرساء مبادئها التي يراها مناسبةً لتحقيق مشروعه الحداثي في سبيل مستقبل جديد للفكر و المجتمع العربيين.

ثم ننهي هذا الفصل بمبحثٍ ثالث يخص مآل الخطاب الليبرالي العربي و مدى نجاحه في تحقيق مبادئه الليبرالية، و ذلك من خلال نقد الرؤية الليبرالية عند فؤاد زكريا، و التطرّق لمفارقات الخطاب الليبرالي العربي و حدوده، أين تطرح مسألة ما إذا كانت الثقافة العربية تتوفر على شروط تجسّد مبادئ الليبرالية خصوصاً أمام انتشار الفكر الديني و انجذاب الوعي العربي نحو الماضي، و هذا ما أخذنا مباشرةً إلى الكشف عن العوامل التي أدت إلى إخفاق الإيديولوجية الليبرالية في الواقع العربي.

**الفصـل الرابع: مرجـعية الخطاب الفلسفي العربي: من الأزمة إلى الإبداع**

بعد دراسة النموذجين و الكشف عن أسسهما المرجعية التي أقامت عليها خطابهما، حاولنا في الفصل الأخير عرض مخارج بإمكانها أن تساعد على تجاوز أزمة المرجعية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر و تقلل من تأثيراتها السلبية على الفكر و الواقع، حيث اعتمدنا في ذلك على إبراز مظاهر التبعية و غياب الإبداع الفلسفي الذي صار يُعبّر عن أزمة في الثقافة العربية، و في مواجهة ذلك ارتأينا اقتراح مخارج و إمكانيات لتجاوزها، ثم ربطنا ذلك التجاوز بقدرة المثقف العربي على تجديد الوعي كتحدٍ يلازم عمله الفلسفي.

نحن في حاجةٍ إلى تأصيل مرجعية فكرية موّحدة ممكنة، و التي تستلزم تأسيس فكر نقدي قادر على استشراف مستقبل الثقافة العربية، و كذلك تأصيل حوار فكري بين أقطاب الخطاب الفلسفي و تياراته و التحرر من سلطة المرجع التي تكبّل قدرات الإبداع لديه.

و قد أتممنا هذا البحث بخاتمةٍ تضمّ جملة من النتائج التي توصلنا إليها في عملنا هذا، و التي ترتبط أساساً بإشكالية البحث.

لا بدّ أن المغامرة في مثل هذا الموضوع لا يأتي صُدفةً، بل تقف وراءها سلسلة من الدوافع الذاتية و الموضوعية، فأما الذاتية فهي تتعلق بشعورنا المستمر بالمسؤولية اتجّاه فكرنا و ثقافتنا و حضارتنا التي يرتبط بها وجودنا، و الذي نتوق للإرتقاء به إلى غدٍ أفضل، و أما الدوافع الموضوعية، فتتمثل في قناعتنا بأن معظم أزمات و إشكاليات الفكر العربي المعاصر مرتبطة بأزمة المرجعية، و تجاوزها يعود إلى فتح آفاق جديدة لإطار مرجعي مشترك يقلل من حدّة التوتر بين توجهّات الفكر و إيديولوجياته.

هذا بالإضافة إلى عامل نقص الدراسات الأكاديمية التي تتناول هذه الأزمة و تشعباتها، فمنذ بداية البحث لم نجد سوى دراسة واحدة تضمنتها أطروحة دكتوراه في جامعة قسنطينة للطالب **الباحث فارح مسرحي**، بعنوان: **المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي (2010م)**.

حيث تمحورت دراسته على المصادر الفكرية الأساسية التي استمد منها أركون مختلف المفاهيم و المناهج التي وظّفها في أعماله و دراسته، ثم حاول الباحث أن يبرز مدى مشروعية و فاعلية هذه المرجعية في تطبيقها لقراءة الواقع العربي الإسلامي.

و فيما يتعلّق بالنماذج المختارة في هذا البحث، فإنها لم تكن بدافعٍ ذاتي أو إيديولوجي مع أو ضدّ أحد النموذجين، إنما لاعتبارهما أبرز النماذج المعاصرة التي اكتسح خطابهما الساحة الفكرية العربية و اتسعت إمداداتهما في الفكر و الواقع، بغض النظر عن نجاحهما أو إخفاقهما في تجاوز أزمة المرجعية الفكرية في خطابنا المعاصر، و في تفعيل الفكر و المجتمع نحو تحقيق حضور تاريخي معترف به.

أمّا عن أهداف البحث، فإنها تتحدد في سعينا نحو تسليط الضوء على مسألة المرجعية باعتبارها أهم المسائل التي ينبغي النظر فيها و العمل على تطويرها لأنها المسؤولة عن توجيه فكرنا و وعينا و واقعنا توجيهاً يُلاءم حاضرنا و مستقبلنا دون أن يُفرّط في ماضينا.

كذلك نهدف من خلال هذا البحث إلى تقديم مشروعين فلسفيين مميزين، و الوقوف عند أهم خطوات مسارهما الفكري و المفاهيم المكوّنة لكلا المشروعين و الخلفيات الإيديولوجية التي تتحكم في نظرتهما للفكر و التراث و الواقع و المجتمع ... إلى غير ذلك.

و في الأخير نهدف إلى إثراء مكتبتنا بهذا الموضوع، و كذلك إثارة النقاش الفكري البنّاء حوله بما يزيد في إثرائه، و من ثمّ الخروج بتساؤلات جديدة تكون بمثابة الإنطلاقة لبحوثٍ و دراسات أخرى في هذا الصدد.

كما نطمح أن يُضاف عملنا المتواضع إلى مجموع الأعمال الأخرى التي ساهمت في تشخيص أبرز الأزمات التي يُعاني منها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و التي أفاضت بحثها بالتناول الجدّي لمثل هذه المسائل و إخضاعه لمنهجيةٍ محكمة و عرض دقيق يُحصّل الإفادة لدى القارئ، كما نأمل أن يصل هذا البحث درجة فهم القارئ و تقريبه من هموم الإنسان العربي و معاناته الحضارية في سبيل تحقيق وجوده.

# الفصل الأول

# الفكر العربي أمام تعدّد المرجعيات

# الفصـــل الأوّل

# الفـــكر العربـــي أمام تعدّد المرجعيات

تمهيد

**المبحث الأول:تطور الفكر العربي في ظل المرجعيات التراثية و الغربية.**

**المبحث الثاني: المرجعيات الفلسفية و البحث عن التأصيل.**

**خلاصة الفصل الأول**

## تـمـهـيـد:

إذا كان استمرار الحياة الثقافية للبشر و انتعاشها، يقتضي التفاهم و التواصل فيما بينهم، فذلك لأنهم يعيشون ضمن معطيات متشابهة ، إلى حدٍ ما، في الطبيعة و المجتمع، تلك المعطيات هي بمثابة شبكة من المرتكزات و المقاييس الموحَّدة، نوعاً ما، يُمكن الإصطلاح عليها بـ **الإطار المرجعي الواحد**.

غير أن اختلاف و تنوع تجارب الشعوب و ظروف معيشتها عبر التاريخ يُنتج، حتماً، بنيات ثقافية متنوّعة و مختلفة، تُنتج بدورها منظومات مرجعية متباينة، تكون بالنسبة للمنتمين إليها، كالسفينة الفضائية بالنسبة لرجل الفضاء(*)، إذ بواسطتها يراقب الأشياء و يُحدد طبيعتها و علاقته بها، كذلك نحن البشر، فلكل منّا إطاره المرجعي الذي من خلاله ترتسم رؤيته للعالم و علاقته به، و بهذا تختلف المرجعيات باختلاف الثقافات المُنتجة لها، لذا يُمكن اعتبار "الثقافة" بمثابة الوعاء الذي تجتمع فيه العناصر المكوِّنة للمنظومة المرجعية.

و لكي يتضح مفهوم " المرجعية" و يتحدد معناه أكثر، لا بُدّ من محاصرته من كل الجوانب: اللغوية و الإصطلاحية و الدلالية، و لأن بحثنا في الفكر العربي، كان علينا الانطلاق من اللسان العربي، فلفظ "المرجعية" عند الصرفيين العرب مصدر صناعي مصوغ من "**مرجع**"، و هو إسم مكان على وزن "مفعل" اشتُق من الفعل الثلاثي المكوّن من أحرف أصلية (**رَجَعَ**)، و قد ورد في لسان العرب لابن منظور تعريفاً لغوياً دقيقاً للّفظ (رجع) و هو "الرجوع للأصل"(1)، و يُراد به معنى العودة أو الرّد، و "المرجِعُ: محل الرجوع و الأصل"(2).

---

(*) التشبيه يعود للجابري في كتابه **تكوين العقل العربي**، و استُعمل في هذا البحث لتقريب المعنى.

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**.تقديم: عبد الله العلايلي.دار لسان العرب،بيروت.المادة: (رجع).

(2)- إبراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**.المكتبة الإسلامية للطباعة و النشر و التوزيع، اسطنبول، تركيا.الطبعة الثانية.1976.ص.337.

و للمرجعية معانٍ اصطلاحية متعددة بتعدد الحقول المعرفية التي تُستخدم فيها، ففي الحقل الفلسفي، و هو مجال بحثنا، نجد لها تعريفاً عند الجابري مفادُه أن المرجعية هي "جملة من المفاهيم و الأدوات الفكرية و الرؤى الإستشرافية و القيم الجمالية و الأخلاقية.... تشكّلت خلال فترة أو هي تتشكّل باستمرار من تاريخ تلك الثقافة"[1]، فيتم الاعتماد عليها في معالجة القضايا و تفسيرها و تأويلها و محاولة احتوائها ضمن خصوصيات تلك المرجعية.

كما تنصرف دلالة **المرجعية** في المضمار الفلسفي إلى ما يُحيل إليه الخطاب[*] من معانٍ للأشياء، و ما ينقله من وقائع موصولة بخصوصيته الذاتية المُبدعة التي يستمدها من ثقافته، بمعنى أن الخطاب ينطلق من مكوّنات ثقافية هي بمثابة الأرضية التي يُبنى على أساسها، معبّراً بها و من خلالها عن تلك الخلفية الثقافية التي تمثل إطاره المرجعي، و من ثَمّ يُمكن أن تتعدد المرجعيات في الخطاب الواحد بتعدد مكوّناته الثقافية و الحضارية و اختلافها.

و إذا انتقلنا إلى مجال الفكر و الفلسفة، فإننا نجد سلسلة من المنظومات المرجعية التي تؤطر مختلف أنواع الفكر و الفلسفات على مرّ العصور، فتستلهم منها، هذه الأخيرة، الأسس و المبادئ التي تجعلها نموذجاً تتحرك في داخله تصوراتها و رؤاها و طريقة تعاملها مع القضايا، على مستويات عدّة، و حل الإشكاليات الفكرية المطروحة في العصر الذي تنتمي إليه.

---

(1)- محمد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي**.مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثالثة عشر.2017م ص.62.

(*) الخطاب لغةً هو مراجعة الكلام (لسان العرب)، أما من حيث علاقته بالفكر و الفلسفة فإن الخطاب يعمُّ كل منها، فإذا كان الفكر أكثر شمولية من الفلسفة فإن الخطاب أشمل منهما معاً، و لذلك فهو بشكل من الأشكال يعبّر عن هذا الفكر أو تلك الفلسفة قصد إيصال معانيهما إلى المتلقي، و بالتالي فالخطاب le discoure **تعبيرٌ عن الفكر و تطوير له، بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة**. (أنظر: أندريه لالاند،**الموسوعة الفلسفية**.ص.287).

تختلف المرجعيات، أحيانا، في أسسها و منطلقاتها باختلاف منابعها المستوحاة منها، إلا أنها تلتقي، أحياناً أخرى، في أهدافها و سعيها نحو تقديم الأجوبة لتساؤلات الراهن و تجاوز إشكاليات الفكر و أزماته.

هذا ما يُتفق عليه نظرياً، غير أنه، إذا انتقلنا إلى واقع الفكر، و بشكلٍ أخص الفكر العربي، واجهتنا حالة من الاستمرارية في طرح المشكلات الثقافية و التساؤلات السياسية و الإجتماعية، دون تجاوزها و تقديم الحلول المناسبة لها رغم ما يشهده الفكر من تنوّع في المرجعيات الفكرية، و هذا ما يضع الخطاب الفلسفي العربي في نوع من التأزّم المرجعي يزيد من حدّة التخلف الحضاري و التراجع الفكري.

لا شك أن هذا الوضع يدفع إلى طرح تساؤلات لدى باحثٍ يحمل هموم هذا الفكر و يعيش أزماته بفكره و وجدانه، إنها التساؤلات التي تفتح باب البحث و اختراق نسيج الأزمات المُهيمن على الوعي العربي.

إذن، متى بدأت تلوح في الأفق ملامح هذه الأزمة، أزمة المرجعية، في الخطاب الفلسفي العربي؟ ما هي مظاهر و نتائج هذا التأزّم على مستوى الخطاب و من ثمّ على مستوى الواقع العربي؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

## المبحث الأول: تطور الفكر العربي في ظل المرجعيات التراثية و الغربية

### 1. صدمة الحداثة و إرهاصات النهضة العربية الحديثة:

بعد ما يزيد عن أربعة قرون من التخلّف و الركود الحضاري الذي تخبطت فيه الأمة العربية إبّان الحكم العثماني، ظهرت بوادر يقظة حضارية شهدتها المجتمعات العربية نتيجة تضافر العديد من العوامل الداخلية و الخارجية، شكّلت دافعاً انتقل العرب بموجبه إلى مرحلةٍ جديدة، فبدأت تلوح في الأفق العربي ملامح نهضة حضارية، كان أوّل مظاهرها تفطن العرب للقفزة الحضارية التي شهدتها أوربا و مستوى التقدّم و التحديث الذي حققته بفضل نهضتها التاريخية منذ القرن السابع عشر، و "يُؤرّخ الكثير من المفكرين لعصر النهضة ابتداءً من الغزو النابوليوني لمصر سنة 1798م، و يعتبرون ذلك التاريخ بداية انبعاث حضاري و نهضة و تقدم بعد حقبةٍ طويلة من الجمود و التخلف"[1]، و كان ذلك متزامناً مع تجسُّد نتائج النهضة الأوربية في الواقع من خلال الثورة الفرنسية (1789م) و لعل ما عاشته معظم المجتمعات العربية في ظل الخلافة العثمانية من ظلمٍ و استبداد و انفراد السلطة العثمانية في تدبير شؤون البلاد[*]، أدّى إلى تحرّك الوعي العربي و مناهضته للوضع القائم، "فأدرك العرب أن أمتهم يجب أن تكون مستقلة عن هذا الدخيل العثماني، في وحدةٍ تضمُّ جميع الناطقين بالضاد"[2].

و مع تفكك الدولة العثمانية وانهيار سلطتها، ظهرت محاولات فكرية جادة تسعى إلى إعادة بعث الخصوصية العربية وتشكيل ذاتها من جديد، فكانت بداية ما يُعرف بالنهضـة

---

(1)- اسماعيل فادي، **الخطاب العربي المعاصر : قراءة نقدية في مفاهيم النهضة و التقدم و الحداثة.** الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض.1994 م.ص.27.

(*) تجدر الإشارة إلى أن الوضع السلبي الذي ساد في ظل الخلافة العثمانية كان مقتصراً على المشرق العربي، بينما كان الأمر مختلفاً مع بلدان المغرب العربي حيث تجسّد حضور الخلافة العثمانية في دور الحماية التي قدمتها لتلك البلدان عند استنجاد هذه الأخيرة بالأسطول العثماني لمواجهة الأسطول الإسباني الهادف إلى السيطرة على تلك المعمورة.

(2)- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**.دار النهار للنشر، بيروت.1968.ص.320.

العربية الحديثة(*) لكن هذه النهضة لم تكن قراراً ذاتياً ولا اختياراً عربياً في النهوض، إنما الظروف التي أرهقت الكيان العربي، فرضت على العرب ضرورة النهوض و إصلاح الواقع المأساوي الذي آلت إليه مجتمعاتهم.

و استجابةً لهذا النداء الحضاري المُلحّ، ظهرت فئة مثقفة من أبناء الأمة العربية، على اختلاف انتماءاتهم الثقافية و الدينية، لتحمل مهمة تحقيق المشروع النهضوي و مواجهة التحديّات المفروضة عليهم من جهة، و كذلك كيفية التعامل مع نتائج الحداثة الغربية التي فُرِضت على العرب كنموذج للتقدم و الحضارة، من جهةٍ أخرى، فقد شكلّت الحضارة الأوربية في تلك الفترة صدمةً للمجتمعات العربية (**)، حيث جعلتها تُدرك الفارق الذي يفصل بين المجتمعين العربي و الغربي، نتيجةً للمجد الذي صنعته أوربا في جميع المجالات، و الذي رسمت ملامحه تلك النخبة المثقفة التي احتكت، بشكل مباشر إثر البعثات العلمية لأوربا، بأوربا العلم و الحداثة و أُعجبوا بمنجزاتها الحضارية، إلاّ أن نخبة المثقفين تلك، لم تتسم استجابتها لتلك المنجزات بالتطابق و التشابه بينها، فمنهم من رأى في الحداثة الغربية و نتائجها فرصة لانتقاء ما يخدم تساؤلات النهضة المنشودة، مع الحفاظ على ذاتية و خصوصية الحضارة العربية الإسلامية، و منهم كذلك من رأى في النموذج الغربي الحداثي المصدر الوحيد الذي يُمكنه منح المجتمعات العربية المتخلفة حلولاً لتجاوز ركودها الحضاري، و التخلي عن الموروث العربي الإسلامي الذي كان، في نظرهم، سبباً للتخلف و عدم قدرة المجتمعات العربية على تحقيق خطوة نحو الأمام.

---

(*) يَرِدُ مفهوم " النهضة العربية " في الكتابة العربية المعاصرة بمعانٍ و دلالات متعددة، إنه يُستعمل بصورة إجرائية في باب تحقيب التاريخ العربي، فيشير على المرحلة التي تبتدئ في التاريخ العربي بنهاية القرن الثامن عشر، و هي الحقبة التي ابتدأ فيها التمهيد للغزو الأوربي للعالم الإسلامي، و تنتهي في النصف الأول من القرن العشرين، و هي الفترة التي ظهرت فيها أزمة النظام الإستعماري التقليدي، كما يُستعمل في مجال الجدل الإيديولوجي ليُحيل على الأدبيات الإصلاحية التي تبلورت في الفكر العربي، ابتداء من منتصف القرن الماضي، و من المعروف أن هذه الأدبيات كانت تتضمن محاولات في الإصلاح السياسي و الديني و الإجتماعي و اللغوي.(أنظر: كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة**. دار الطليعة، بيروت.الطبعة الأولى.1992م.ص.16).

(**) برزت تلك الصدمة عند الإحتكاك بالغرب من وجهتين: الأولى عند نزول نابوليون بمصر، و الثانية من خلال البعثات العلمية إلى الغرب.

يبدو الموقف الأول من الحضارة الغربية أكثر مرونةً و تناسباً مع متطلبات النهضة، بينما يظهر الموقف الثاني مأخوذاً للنموذج الغربي بشكلٍ سلبي، حيث قدّمت تلك النُخبة المثقفة للوعي العربي صورة عن النموذج الأوربي المتقدم، الذي يمثل الآخر بالنسبة للذات العربية التي رُبِط مفهومها، قسراً و إجحافاً، بمعاني التخلف و الركود، فكانت بداية لتشكّل تلك الثنائية، التي تحكم الوعي العربي، منذ ذلك الحين بين الأنا و الآخر، بين نموذج الانحطاط و التأخر التاريخي، و نموذج العصرنة و التفتّح الحضاري، إلاّ أن عقدة الأجنبي التي بدأت ترتفع تلك الفترة، اتسمت بالازدواجية في النظر إلى النموذج الغربي، فهو تارةً يُمثّل الكيان المُستعمر صاحب حملات التدمير المسلّح، و تارةً أخرى يُمثّل الغازي (من الغزو) المستقر في الأرض للتعمير و تجسيد مفاهيم الحضارة و الحرية و العقل على خلاف التتار و الغزاة الآخرين.

غير أن، هذا التعرّف على الغرب "كان في بدايته انطباعياً و شابَهُ الكثير من العاطفة و الحماس ممّا منع تكوُّن وعي نقدي"[1] و هذا ما كان مشترطاً في تلك المرحلة للكشف عن العوامل و الخلفيات التي ساعدت الغرب على تحقيق هذا التقدم، و التعرّف على دور الجوانب الإجتماعية و السياسية و الثقافية و الإقتصادية و العسكرية في تفعيل هذا التحرك نحو الأمام.

إلاّ أن هذا الوضع لم يلغِ الجهود الفكرية في تلك الفترة، فالحديث عن النهضة العربية " لم يكن مجرّد حديث فارغ و بدون معنى"[2] بل كان فكراً يتحرك في خضّم الرغبة المُلـحّة في الاستجابة لمتطلبات التاريخ، و نتج عن هذا الفكر خطاباً محمّلاً بطموحاته و تناقضاته وعثراته، ميّز بها تلك الفترة من تاريخ الفكر العربي، إنه الخطاب النهضوي الحديث.

---

(1)- رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**. دار المدار الإسلامي، لبنان.الطبعة الأولى.2004م.ص.34.

(2)- كمال عبد اللطيف،**مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.18.

انطلق الخطاب النهضوي العربي من السؤال الحضاري الذي طرحه الأمير **شكيب أرسلان ( 1869م-1946م)**، لماذا تأخر المسلمون و تقدّم غيرهم؟....إنه السؤال الذي تحرك بمقتضاه الفكر العربي في تلك المرحلة سعياً من روّاد النهضة الأوائل إلى تحليل واقع الانحطاط الذي أفرزته قرون الظلام و الاستبداد، و البحث عن المخرج الملائم لتغيير هذه الأوضاع، و ذلك وفق خلفيات فكرية نظرية متباينة تشكّلت وفقها معالم التيارات الفكرية النهضوية المعروفة ( التيار العلماني – التيار – الإصلاحي – التيار السلفي) فتعددت المواقف و وجهات النظر، و تقاطعت الإجابات حول الإشكاليات المطروحة آنذاك، و بدأت ترتسم ملامح الخطاب النهضوي الزاخر بإشكاليات و قضايا الفكر العربي الحديث، و يبدو أن السؤال النهضوي "كان مزدوجاً يبحث عن التأخر و التقدم في الوقت ذاته، فقد كان سؤالاً ينطلق من إدراك جملة الفروق التي تفصل البلاد الأوربية، بما حققته من مدنية و تطوّر علمي، عن البلاد الإسلامية التي كانت تعاني من تأخر في هذا المجال ناجم عن قرون من الركود عرفته الحضارة الإسلامية"[1]، و في هذا المسعى، نرى أن المفكرون العرب الذين رفعوا شعار النهضة و التقدم، لم يدّخروا جهداً في سبيل تحقيق مشروعهم الحضاري، أو بالأحرى، مشروع الأمة المنشود، إلاّ أن فعالية المشروع و نجاحه لا يُقاس بما أنتجه المفكرون و ما تشبعوا به من فلسفات غيرهم، إنما يُقاس بمدى قدرة الخطاب الناتج عن فكرهم على تمكين المجتمع من تجاوز أزمة التخلّف و الجمود الفكري و الحضاري، ثم الارتقاء به إلى المستوى الحضاري المطلوب.

و يُؤخذ على الخطاب النهضوي العربي آنذاك، أنه لم يتمكن من تحقيق تلك الخطوة الحضارية المطلوبة، بل اقتصر على استهلاك الفكر الغربي الحداثي أو نبذه دون الإتيان ببديل يتوافق مع خصوصيات المجتمع العربي و متطلباته.

كان ذلك ممكناً، أعني البديل الحضاري، لو استُبدلت آلية الإعجاب المُطلق بنمط تفكيره (الغرب) و حياته، أو الرفض التام لمنجزاته، بالحوار معه، تلك الآلية التي طغـــت

---

(1)- محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة؟**.دار الفكر، دمشق.الطبعة الأولى.2002م.ص.144.

على المشاريع النهضوية في تلك الفترة(*) فلو كان الحوار حاضراً، لكان "على المثقف العربي أن يستمع فيه أولاً إلى خطاب الآخر قبل أن يُنشئ عليه رداً من مدونته الإسلامية، ثم قبل أن يحمل ذلك الخطاب إلى الجسم الإجتماعي و الثقافي المحلّي، ليتحوّل – هو – إلى وسيط، من نوع جديد، بين الأجنبي و بين الأهالي"(1).

(*) تجدر الإشارة إلى أن المشاريع التوفيقية بين الفكر الغربي و التراث العربي، رغم حضورها في الوسط الفكري العربي إلاّ أنها لم تكن تمثل قطباً بارزا مثلما مثله التيار العلماني و التيار السلفي.

(1)- عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**.دار المنتخب العربي، لبنان.الطبعة الأولى.1992م.ص.20.

## 2. الخطاب النهضوي العربي و ثنائية المرجعية:

بعدما دشّن العرب في القرن التاسع عشر،عهد اتصال بتاريخ غير تاريخهم و حضارة غير حضارتهم، محمّلةً بقيم و أفكار و منظومات لم يألفوها، و بعد الصدمة الحضارية التي أحدثتها مَدَنية أوربا في أنفسهم و أذهانهم، لم يتردد مفكرو تلك المرحلة في محاولة القيام بنهضةٍ حضارية على غرار النهضة الأوربية، و عزموا على الإغتراف من مشاربها، حينها وُضع الفكر العربي أمام الفكر الغربي الحداثي **كمرجعيةٍ جديدة**.

إلاّ أن التطلّع العربي لمنتجات الغرب الفكرية و الثقافية، لم يكن سائداً بشكلٍ مطلق، إنما اقتصر على فئة من المفكرين، الذين أرسلوا في بعثات علمية (*) إلى أوربا، فتأثروا بفكرها و احتكوا بثقافتها بشكلٍ مباشر، فانبثق منهم نوعين من المفكرين، النوع الأول كان تأثره بالغرب تأثراً نسبياً(**)، فرأوا بضرورة المزاوجة بين الوافد الغربي الحداثي و الموروث العربي الإسلامي التقليدي، مع ضرورة الإنتقاء من كلا المصدرين العناصر الفكرية و الثقافية التي تخدم أهداف الإصلاح، فعُرف هذا التيّار، بالتيّار الإصلاحي.

حاول روّاد التيار الإصلاحي انتهاج منهج الأوربيين في التأسيس لنهضتهم، فحذوا حذوهم و أخذوا ميكانيزم النهضة الأوربية في التعامل مع الموروث الديني خاصةً.

---

(*) في عام 1813م بعث **محمد علي باشا**(1769م– 1849م) أول البعثات العلمية إلى أوربا و كانت وجهتها إلى إيطاليا لدراسة العلوم العسكرية و طرق بناء السفن و الهندسة و الطباعة، و في عام 1826م، بداية العصر الذهبي للبعثات، اتسعت لتشمل عدد كبير من الطلبة، تمّ إرسالهم إلى فرنسا و إنجلترا و النمسا لدراسة علوم الطب و الإدارة و الكيمياء... (ويكيبيديا).

(**) أمثال الطهطاوي و خير الدين التونسي و عبد الرحمان الكواكبي ...اللذين مثلوا التيّار الإصلاحي، لكن هناك من المؤرخين العرب لفكر النهضة ممن يعتبرون الطهطاوي رائداً للفكر الليبرالي آنذاك، إلاّ أنه حاول تكييف أفكاره مع الموروث الديني الإسلامي.

و في هذا السياق استطاع **رفاعة رافع الطهطاوي (1801م-1873م)** أن يستوعب التجربة اللوثرية(*) التي " شكّلت إحدى المحطات الفكرية الأساسية التي أسهمت في إدخال معايير جديدة في الرؤية الأوربية على مستوى التشكيلات الجديدة"[1] في نظرتها للدين فدعا – الطهطاوي – إلى تصفية الدين من الشوائب التي تراكمت عليه في القرون الماضية (تحت حكم الخلافة العثمانية)، و ذلك بالاستفادة من الحداثة الغربية كالعلم و المنهج و التقنية، حتى يستعيد الدين فاعليته و يتّم تكييفه وفق الظروف الجديدة للمجتمعات العربية، و في الوقت ذاته يتم الحفاظ على ثوابت الشخصية الإسلامية، و ميزاتها الحضارية، و ذلك، إذن، ما يدل على مرونة روّاد الإصلاح و توسطهم بين الأخذ بما يفيد نهضتهم من الغرب، دون التفريط في مقوماتهم الحضارية.

هذا فيما يتعلق بالنوع الأوّل من المفكرين، بينما تأثر النوع الثاني من أولئك المفكرون بالنموذج الغربي تأثراً مُطلقاً(**) فدعوا إلى ضرورة الإقتداء به و التخلي عن الموروث العربي الإسلامي الذي يمثل، في نظرهم، عائقاً أمام تقدّم العرب، فحملوا لواء العلمانية الغربية كميكانيزم أساسي لتحريك النهضة كما فعل الغرب، فسُميَّ هذا التيّار بالتيّار العلماني، حيث عُرِف بميله الشديد إلى منجزات الغرب الفكرية إلى درجة التبني للمبادئ التي قامت عليها النهضة الأوربية، كالعلم الوضعي، و المنهج التجريبي، و نظرية التطوّر الداروينية، و مبادئ الحرية و التقدم، فاحتذوا بآليات النهضة الأوربية خطوةً خطوة دون محاولة نقدها أو الإنتقاء منها.

و "قد دأب مثقفي النهضة في المشرق العربي على قراءة (النهضة) من زاوية معرفية خالصة، امتثالاً لشروط النهضة الأوربية و مراحلها، فوقفوا على العلاقة المطلوبة بين الفكر و النهضة الإجتماعية، مسترشدةً بالولادة الأوربية الجديدة منذ عصر التنوير و حتى الثورة

---

(*) اللوثرية فرع من فروع البروتستانتية، ظهرت في القرن 16م على يد المصلح مارتن لوثر الذي ثار على الكنيسة الكاثوليكية، و عُرفت حركته بحركة الإصلاح الديني.

(1)- حسن الضيفة،**الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث**. دار الفكر اللبناني، بيروت.1994م.ص.124.

(**) أبرزهم: شبلي شميل (1850-1917)، وفرح أنطون (1874-1922)، وجورجي زيدان (1816-1914)، ويعقوب صروف (1852-1917)، وسلامة موسى (1887-1958)، ونيكولا حداد (1878-1954).

الصناعية الكبرى، فاحتسبوا ذلك التسلسل النهضوي قانوناً عاماً و حتمياً على مشاريع النهضة قاطبةً"[1]، و بناءاً على تلك العقيدة حاول المثقفون النهضويون تطبيق المثال الأوربي على الحالة العربية و قراءتها "أوربياً" في سبيل مواجهة معضلات النهضة، و ذلك بنقد الموروث الديني كأساس للوعي العربي، فقرأوا الدين الإسلامي من خلال سيرة العصور الوسطى الأوربية، و جعلوه ملتحماً بالخلافة العثمانية و ما أفرزته من انحطاط على مستوى الفكر و الحضارة.

تلك إذن الآلية التي أخذ بها التيّار العلماني، و التي أفرزت موقفاً علمانياً من التراث العربي الإسلامي، انعكس بشكلٍ جلي في مؤلفاتهم الفكرية و الأدبية....إلخ و دعوتهم إلى تجسيد تلك الأفكار في الحياة السياسية.

و في المقابل، و تزامناً مع تطوّر التيار الإصلاحي و العلماني و تبلور موقفيهما من الحداثة الغربية و التراث العربي الإسلامي، ظهر تيّار ثالث كان له صدى في الأوساط الفكرية النهضوية آنذاك، إنه التيّار السلفي، الذي تأسس على مبدأ رفض النموذج الغربي الدخيل، و التشبّث بالنموذج الأصيل المتمثل في التراث العربي الإسلامي القادر، في نظر روّاده، على مواجهة تحديّات العصر، ليكون بذلك قد مثّل "موقف الانغلاق و الرفض المُطلق للحضارة الأقوى بسبب نفور مبدئي من كل ما صَدَرَ عن الحضارة الأوربية الحديثة باعتبارها دار الكُفر"[2]، و بناءً على ذلك دعا إلى ضرورة العودة إلى العقيدة في بساطتها الأولى المتمثلة في القرآن و السنة، دون المساس بمضامينها باسم الحداثة و التقدم، فالعودة إلى ما صلح به السلف هو السبيل الأوحد لتجاوز محنة الأمـــة و تخلفها.

---

(1)- إبراهيم فؤاد، "**إشكالية الإطار المرجعي في الفكر العربي المعاصر: قراءة نقدية**".مجلة الكلمة للدراسات و الأبحاث.العدد:07.السنة الثانية.1995م.ص.53.

(2)- محمد صلاح المراكشي، **قراءات في الفكر الحديث و المعاصر**. الدار التونسية للنشر، تونس.1992.ص.263.

"فالسلفية بمعناها الجدلي تعني هذا الموقف المزدوج الذي فيه تراجع إلى الوراء، و لكن من أجل القفز إلى الأمام"[1].

في هذا السياق برز صراع جليّ حول العلاقة بالتراث العربي الإسلامي في مسألة الأخذ به – بشكل نسبي أو مطلق – و بالتالي اعتباره كمرجعية تؤطر الفكر النهضوي و تمدّه بالخصوصية الثقافية و الحضارية الملائمة للنهضة العربية، أو رفضه و التخلي عنه و الدعوة إلى ضرورة إحداث قطيعة معه (التراث)، و الاتجّاه صوب الفكر الغربي التنويري و الاقتداء به كشرط لصيق بإحداث النهضة.

يُمكن اعتبار هذا الصراع بمثابة اللحظة التأسيسية التي انبثقت منها إشكالية التراث في الخطاب النهضوي، و لا تزال تسجل حضورها بقوة في كتابات مفكرينا و مؤلفاتهم، سعياً نحو تجاوزها و تحقيق التقارب و الألفة بين الحلول المتباينة لهذه الإشكالية.

و لعل حلول الفكر الغربي في الوسط الثقافي العربي كمرجعية أساسية، فُرضت عليه فرضاً، جعل مسألة التعامل مع التراث أكثر تعقيداً كما لم تكن من قبل، و هكذا تظل قضايا الفكر العربي و تساؤلاته التاريخية و الحضارية محلّ جذبٍ بين مرجعيتين أساسيتين ترتسمان في فضاء هذا الفكر، إنهما: المرجعية التراثية و المرجعية الغربية.

تُرى هل ساهمت المرجعيتان في تجاوز مشكلات الفكر و النهضة العربية، أم أنها زادت الوضع تأزماً؟

---

(1)– محمد وقيدي و احميدة النيفر،**لماذا أخفقت النهضة؟**. (مرجع سابق) ص.239.

## 3. الواقع العربي و ملامح التأزم بين "القديم الموروث" و "الجديد الوافد":

لكل مشروعٍ حضاري تطلعاته و آماله، كما له معوقاته و عوامل تراجعه، فمشروع النهضة العربية الحديثة لم يكن كما كان يبدو للوهلة الأولى، كل ما هنالك تراكم زاخر بالشعارات الزائفة كشف عنها الواقع العربي، تلك الشعارات التي انعكس فيها بوضوح إما الانبهار المُضلل بالغرب أو الانكماش القاتل حول الذات.

لم تتمكن التيارات الفكرية النهضوية من مسايرة الركب الحضاري و النهوض بالمجتمعات العربية و تجاوز إشكالياتها الحادة التي طُرحت مع بداية مشروع النهضة، و لعل ذلك راجع إلى عدم انعكاس المنطلقات النظرية و الفكرية لهذه التيارات على مستوى الممارسة، و عدم قدرتها على خلق انسجام و توافق مع هذا المجتمع.

فالتيار الإصلاحي رغم قيامه على مبادئ تصحيح الموروث الديني و تفعيله من جديد في المجتمع، إلا أنه " لم يستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم يستطع أن يُترجم إلى لغة الواقع فكرة "الوظيفة الإجتماعية" للدين"[1]، و ذلك يعود إلى تحويل اهتمامهم بشكلٍ كبير إلى كيفية جعل النموذج الذي تبنوه النموذج الأمثل لقيادة المجتمع، فسعوا إلى شحن المجتمع المدني بالحماس الملائم لتفعيل أهدافهم الإيديولوجية فما " ذكره الطهطاوي من قراءات يتعلّق أساساً بالجوانب الإجتماعية و السياسية، و بذلك يكون قد حضّر المشهد الفكري لنقاشٍ يغلب عليه الجانب الإيديولوجي الذي أسهم في توتير العلاقة بين القديم و الجديد لأن النقاش لم يمس الجانب العلمي الصرف"[2].

و من جهته آل التيّار العلماني إلى انزلاقات خطيرة تتعارض و روح النهضة العربية، فبدل أن يبحث عن كيفية تأصيل العلمانية في المجتمع العربي و تحقيق التكامل مع التيارات الفكرية الأخرى، صار مُنهمكاً في نزعاته الإيديولوجية المعبّرة عن عدائه لرواد

---

(1)- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**. منشورات ANEP.تصوير 1986م عن الطبعة1981م، الجزائر.ص.53.

(2)- عبد الرحمان بوقاف، "**بعض مظاهر أزمة التنظير في الفكر العربي المعاصر**". مجلة الفلسفة و قضايا العصر: أعمال الملتقى الدولي الثالث للفلسفة.المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر.2008م.ص.80.

التيار الإصلاحي و السلفي، و هكذا يبدأ الصراع الإيديولوجي يطفو إلى السطح، بعدما كان كامناً منذ البداية في مواقف المفكرين العرب من الغرب و من قضايا النهضة العربية، " فقد كان يمكن لنوع من الرقابة اللاّشعورية أن تنجح في إخفاء هذا الجانب أو ذاك، في هذا النموذج أو ذاك، لولا أن العربي يجد نفسه مُضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر، أو على الأقل الدخول معه (مع من اختار من العرب) في جِدالٍ قوامه فضح المسكوت عنه فيه، هنا ترتفع الرقابة اللاّشعورية لتترك الميدان للتناقض الوجداني، الشيء الذي ينعكس مباشرةً على الخطاب، فيجعل منه خطاباً غير مُراقب الرقابة الكافية "[1].

و بدورها لم تكن النزعة السلفية أقل إضراراً لمسار النهضة من نظيراتها الإصلاحية و العلمانية، فموقف العداء و الرفض للحضارة الأوربية خلق نوعاً من الجمود لدى أصحاب هذه النزعة، متقوقعين بذلك في حلقةٍ ضيّقة و ارتبطوا ارتباطاً شديداً بالماضي كما هو، دون محاولةٍ منهم لإعادة قراءته قراءةً نقدية تعمل على إحياء مضامينه التي يمكن أن تخدم المشروع النهضوي، و بدل القيام بذلك عمل هؤلاء على جعل المتلقي العربي يُؤمن بتصوّر " أننا نريد معالجة وضع مُتأزم، و نعني به الحاضر، و لكن بأداة غير راهنة، أداة موجودة سلفاً... و قد حكم هذه الرؤية منطق التذكّر لأن قاعدة الحوار كانت تستند للتراث، لتاريخ تذكاري، و لم تُحركها قوة الحاضر المشحون بالتناقضات"[2].

و هكذا بدأ مسار النهضة في الانحراف، و أصبح يُعبّر أكثر ما يُعبّر، على توجهات إيديولوجية حددت معالم الخطاب النهضوي، فلم يستطع هذا الخطاب اختراق الحاجز الذي حال دون تقدم العرب، و كانت استجابته لمعالجة القضايا المتعلقة بالمصالح الإيديولوجية أكثر من استجابته لتساؤلات النهضة و التي كانت من المفروض أن " تُطرح من خلال الواقع العربي.

---

(1)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.الطبعة الخامسة.1994م.ص.23.

(2)- بن مزيان بن شرقي، **التاريخ و المصير: قراءات في الفكر العربي المعاصر.** دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر.2004م.ص.53.

و هي الرهانات التي غابت عن عقل النهضة العربية، بسبب تخلّف السياق و تراكم ثقافة الانحطاط التي استمرت قروناً بأكملها"[1]، و صار واضحاً أن الالتقاء مع الغرب لم يكن له مفعولاً إيجابياً على الذات العربية، بل خلق نوعاً من التوتر في علاقتها مع الآخر الغربي، فوقع "حضور سلبي للآخر، كان سلبياً لأنه جرى ضمن سياق صدامي لم يُمكّن من امتلاك الآخر بعد فحصٍ نقدي له، إنما صار النموذج الذي تُفكر به النُخب"[2]، و من خلاله بدأ يتشكل تصوّر مغلوط للذات، و هذا ما أصبح يُمثل عائقاً أمام نهضة العرب، كما ارتبط بعائقٍ أكثر خطورةً و هو التصوّر المغلوط للآخر و تاريخه، فحال ذلك دون انسجام المشاريع الفكرية المستوحاة من الفلسفات الغربية كمرجعية أساسية لاحتواء الفكر و الواقع، مع متطلبات النهضة، فازداد بذلك تجذّر مشكلة التخلف في الوطن العربي على كل المستويات، فانكشفت هشاشة البنية الأساسية لمشروع النهضة، و راحت ركائزها تتساقط، الواحدة تلو الأخرى، فهذه محاولة "محمد علي أُجهضت من أساسها و لم يُكتب لها النجاح، و سقطت تحت ضربات التدخّل الأجنبي الغربي لأنها بقيت حركة عسكرية بيروقراطية و فوقية عاجزة عن تعبئة الطاقات العربية الفاعلة في تلك الحقبة و الموزعة في مختلف أرجاء الإمبراطورية العثمانية الواسعة"[3].

و استمر تراجع مشروع النهضة طوال تلك الفترة إلى أن تبيّن فشله تماماً أمام تفاقم الأزمة في المجتمع العربي و التي تعكس تأزم الفكر العربي آنذاك و عدم قدرته على تجاوز إشكالية النهضة المطروحة، فلم يمتد مشروع النهضة إلى حيث كان يُراد له الوصول، إذ كان العرب ينتظر أن يكون بدايةً لتقدم عربي إسلامي كبير على غرار ما حدث في أوربا، إلاّ أن الفكر العربي آنذاك لم يستطع تقديم تصورات فلسفية مناسبة تؤطّر مشكلات النهضة و معطيات العصر ،و" لم تتمكن الشروط النظرية و التاريخية للإنتاج النظري في عصر النهضة، من توليد النص الفلسفي العربي،

---

(1)- مفتي بشير، "**العرب و الفلسفة أو إشكال الإبداع الفلسفي**". موقع دروب.2011م. (مجلة إلكترونية).

(2)- محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**. (مرجع سابق) ص.56.

(3)- برهان غليون، **اغتيال العقل العربي: محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية**. المركز الثقافي العربي، المغرب. الطبعة الرابعة.2006م.ص.6.

الفاعل في تاريخ الفلسفة، و الفيلسوف المنتج لبناء فلسفي، مستوعب و مطوّر لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة"[1]، فنتج عن ذلك تعثر على مستوى الفكر العربي، كان انعكاسه على الواقع أمراً حتمياً لا مفر منه، إذ وقع العرب بعد ذلك في نكباتٍ متتالية، بدءً من حرب 1948م، إلى حرب 1965م ممثلةً بذلك لسنوات الهزيمة العربية أمام إسرائيل، وصولاً إلى هزيمة 1967م، التي كانت أشد الهزائم وقعاً على العرب و أكثرها إضراراً لواقعها الإجتماعي المادي و الثقافي و حتى النفسي.

" كانت هزيمة 1967م إيذاناً بتدشين مرحلة جديدة في تاريخنا من اهتزاز قيم الفكر العربي و تجزّء ظواهره و تدهورها مع أزمة التبعية للمشروع الإستعماري الغربي في مختلف الإتجاهات: الفكرية و السياسية و الإقتصادية"[2]، حيث انقلب مشروع النهضة إلى مشروع مضاد عمّق الأزمة في الوعي العربي، انجرفت وراءه أحداث جسدت تفكك الأمة العربية و عودتها إلى التقهقر من جديد، و ربما كان هذا التقهقر أشد قسوةً من ذي قبل، إذ كانت الضربات الموّجهة لكسر مشروع النهضة نابعة من الداخل أكثر مما أتت من الخارج، فعقب حرب 1973م، ضُرب المشروع القومي العربي الذي عُلّقت عليه الآمال لأجل وحدةٍ عربية شاملة، فتجزأت البلاد العربية إلى أقطار مشتتة واقعة تحت قبضة الديكتاتوريات العربية التي زادت من خطورة الوضع العربي السياسي و الإقتصادي و الإجتماعي و خاصةً الثقافي، " فالتراجع الذي حصل في الجانب السياسي و الإيديولوجي، و على مستوى الأحلام الوطنية و القومية، كما على مستوى التنمية، خاصةً منذ حرب 1967م، كان من الطبيعي أن ينعكس أثره على المجال الثقافي"[3].

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى. 1994م.ص.21.

(2)- مصطفى عبد الغني، **تيارات الفكر العربي المعاصر**. المجلس الأعلى للثقافة، مصر.2001م.ص.15.

(3)- محمد عابد الجابري،" **المثقفون، الديمقراطية، التطرف**"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت.العدد:2.حزيران.1980م.ص.5.

و هكذا، لم تُفلح المحاولات الفكرية العربية في إعطاء الإندفاع المطلوب لبقائها و استمرارها مثلما حصل للنهضة الأوربية، و إذا كانت النهضة تعني" قياماً بعد سكون أو ركود فإن تاريخ النهضة الأوربية ما يزال مستمراً إلى اليوم لم تفتر عوامله عن التفاعل"[1]، فما الذي جعل العكس يحدث لنهضة العرب المنشودة ما دام روّادها قد إلتقفوا آثار النهضة الأوربية منذ بدايتها و أُعجبوا بمسارها، و عالجوا قضاياهم بالطرق التي عولجت بها قضايا المجتمع الغربي؟! و لماذا بقي سؤال تأخر العرب مطروحاً في الساحة الفكرية و الإجتماعية؟

إن النظر في خلفيات فشل مشروع النهضة العربية يُبرز تضافر العوامل الداخلية و الخارجية المسؤولة عن ذلك، و لهذا يُعد التحليل القائم على هذا الإعتبار تحليلاً موضوعياً قادراً على استيعاب شروط النهضة العربية التي بقيت حلماً عربياً لدى الأجيال اللاّحقة لعصر النهضة و إلى جيلنا هذا!

و لهذا " كان لِزاماً على العرب بعد أن توضحت حقيقتهم، و حقيقة الخطاب العربي بعد نكسة 1967م، أن يُعيدوا أو على الأقل يُفكروا في كيفية إعادة تموضعهم في التاريخ، أي محاولة الوصول إلى نظام العقل و نظام الواقع، أي عقلنة هذا الواقع من جديد"[2].

ما لوحظ في الفكر العربي الحديث أن التيارات التي مثّلته في البداية و حملت مضامينه، لم تبقى على حالها بعد الهزيمة، باعتبار أن الهزيمة تُعدُّ مرحلةً إنتقالية في العالم العربي، و كذا على مستوى الفكر، فأعيد تشكل هذه التيارات سواء بشكلٍ تلقائي أو بشكلٍ مقصود، و كان ذلك استجابةً لضرورة إعادة النظر في العوامل التي حالت دون قيام نهضة عربية حقيقية في الواقع، و بالتالي إعادة النظر في المواقف الرئيسية التي حددت معالم هذه التيارات منذ بدايتها، و الكشف عن نقاط الضعف و مكامن الأخطاء التي وقع فيها الروّاد الأوائل للنهضة، و ربما هذا ما أعطى دفعاً لتيارات ما بعد الهزيمة

---

(1)- محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** . (مرجع سابق) ص.166.

(2)- بن مزيان بن شرقي، **التاريخ و المصير.** (مرجع سابق) ص.130.

أن تتشكل من جديد وفق متطلبات و مستجدات الراهن، مع أن هذا التشكّل لا يحمل معنى التغيير الجذري لهذه التيارات و إنما يُعد تحوّل ظاهري مخالف للطابع الذي كانت عليه التيارات من قبل، أي من حيث أسمائها، و لكن في الأصل هي استمرار لتيارات عصر النهضة و امتداد لها سواء في مرجعياتها أو في إشكالياتها الحضارية.

و لهذا " يُمكن إعادة ترتيب التيارات الفكرية لتُختزل من تيارات فرعية كثيرة (الديني، الغربي، الليبرالي، القومي، الماركسي، التوفيقي،....) إلى تيارين رئيسين صنعا المجرى الرئيسي للفكر العربي قبل أن تحاول بعض التيارات التوفيق بينهما، و هذان التياران هما: التيار السلفي و التيار العقلي"[1]، أو التيار الأصولي و التيار العلماني، فكل التيارات التي ظهرت من قبل على اختلاف مشاربها، انصهرت و تقولبت في إطار هذين التيارين، فأصبح الغالب على تفسير و معالجة قضايا الفكر العربي إما الموقف العلماني أو الموقف الأصولي، و ذلك منذ أواخر القرن العشرين إلى يومنا هذا.

بين التيار العلماني و التيار الأصولي، تحتل مسألة التراث حيّزاً واسعاً تختلط فيه مواقف الرفض بمواقف القبول المّطلق لهذا الموروث أو الانتقاء من مضامينه الحيّة.

و"إذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا و فينا من النموذج "التراثي"....لأنه إرث، و الإنسان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه و إنما يجرّه معه جراً، و أكثر من ذلك يتمسك به و يحتمي داخله عندما يجد نفسه مُعرّضاً لأي تهديد خارجي، و هل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات و أكثر خطورةً على الهوية و الأصالة و الخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر[2]، لذلك لا يُمكن استبعاد الصراع القائم بين النموذجين الحضاريين، الوافد الجديد من جهة، و الموروث القديم من جهةٍ أخرى، انعكس بشكلٍ سلبي على مستوى الخطاب و الواقع و ظل الخلاف و الإختلاف

---

(1)- مصطفى عبد الغني، **تيارات الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.67.

(2)- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثالثة.1994م.ص.18.

قائماً بين التصورين دون الوصول إلى نتيجةٍ تُخفِّفُ من حدة الصراع و توجّه المجتمع نحو تحصيل الرقي و التقدم بالاستفادة من كلا المرجعيتين.

" فالمنشغلون بقضايا التراث يحتويهم التراث فيوجّه رُؤاهم و يفرض عليهم طريقة معينة في معالجة المشاكل و مناقشتها"[1]، فيقع في نوع من الاستلاب يمنعه من نقد و تمحيص الموروث و استعادة العناصر الحيّة التي تخدم الحاضر، فإذا افترضنا أن "التراث خزّان للأفكار و الرؤى و التصورات تأخذ منه الأمة ما يُفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يُعين على الحركة و التقدم"[2]، فلا بُدَّ من جعل اهتمامات الحاضر و تطلعات المستقبل أساساً لاختيار ما يجب استعادته من التراث، بدل الاستغراق فيه و تقديسه و جعله أصل الحلول الجاهزة لمشاكل الحاضر و المستقبل، و بالتالي اعتباره **مرجعية ثابتة** لا تتغير بتغير الزمن، و بذلك تكون قراءة الحاضر و المستقبل لا تتجاوز حدود تلك الشبكة التراثية

التي تحكم ذهنية أصحابها، " فالتفكير بواسطة ثقافةٍ ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل إحداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة و مكوّناتها، و في مقدمتها الموروث الثقافي و المحيط الإجتماعي و النظرة إلى المستقبل، بل و النظرة إلى العالم، إلى الكون و الإنسان، كما تحددها مكونات تلك الثقافة"[3].

إن محاولة إحتواء تساؤلات الفكر و مشكلات المجتمع العربي ضمن فكرٍ تبلور في زمنٍ مضى و عبّر عن واقعٍ في مرحلةٍ معينة من مراحل التاريخ، هي محاولة تعسفية تلغي خصوصيات الحاضر و مستجداته و تتجاهل تطلعات المستقبل و آماله، لأنها تقدّم التراث كنموذج مُحايد، إلاّ أنه لا يُمكن أن يكون كذلك، فبقدر ما هو موضوع معرفة، فإنه موضوع إيديولوجي محمّلٌ بهموم الماضي و التاريخ القريب منه (التراث) و البعيد في علاقته بهواجس الحاضر المتعثِّر و المستقبل المنشود.

---

(1)- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة.** مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.الطبعة الثالثة.2006م.ص.36.

(2)- المرجع نفسه. ص. 39.

(3)- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي.** (مرجع سابق) ص.13.

هكذا يظل الموروث القديم إطاراً مرجعياً يعتقد دُعاته أنه المكمن الوحيد الذي نجد فيه الحلول المناسبة لمشكلاتنا الحضارية، و بالتالي فلا حاجة لنا لاستيراد الحلول الغريبة عن حضارتنا و ثقافتنا، و في المقابل، يلّحُ دُعاة العلمانية و الليبرالية على أنه لا سبيل إلى تحقيق الرقي و التمدُّن إلاّ بالأخذ بأسباب التمدن الأوربي "أي الأخذ بقيم العقل و العلم، و قواعد الحكم العصرية، و الضرب صفحاً عن كل النظم العقلية و المادية و السياسية الموروثة عن تاريخ يبدو كلّه انحطاط و تقهقر"[1].

هذا ما قامت عليه معظم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة و التي حملت لواء التحديث و التجديد و محاولة تجسيده في كل جوانب الحياة على غرار الحداثة الأوربية، إلاّ أن تلك المشاريع ظلت ممارستها الفكرية حبيسة التقليد أو التكييف و محاولة تمرير مضامينها الإيديولوجية في الوسط الثقافي و الإجتماعي لتكريس فكرة النموذج الأرقى و هو النموذج الغربي، بدل البحث عن تطبيقات روح الحداثة و ممارسة الإبداع الفلسفي بواسطتها.

و تجدر الإشارة إلى أن الحداثة الغربية لم تخلو من مضامين إيديولوجية تسعى من ورائها إلى إقحام أفكارها و توجهاتها في وعي الآخر، و خلق قناعات إيجابية حولها تصل إلى درجة التقديس، و لهذا يمتنع هذا الوعي على ممارسة التفكير النقدي حول الحداثة الغربية، و الأكثر من ذلك فهي تعرض نفسها كنموذج حداثي مركزي مهيمن، يجعل الآخر يُفكر فيما تنتقيه و تحدده هي.

---

(1)- عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر.** (مرجع سابق) ص.26.

و هذا ما يُكرّس التبعية للآخر، و بالتالي يحافظ على بقاء الحضارة الغربية و استمرارها؛ فالحداثة الغربية " التي انبنت على مبدأ الإبداع إذ هي قطعت مع الماضي الغرب الوسيط المظلم عندها، صارت تُطالب الغير بالقطع مع ماضيه و إن كان مُنيراً، و إن شهِد على إنتاجٍ بديع"[1]، و قد انجر معظم المفكرون العرب وراء هذه الدعوة، دون النظر إلى ما يزخر به تراثهم، و دون وعيٍ منهم بأن ما يُسمونه بالفكر الحداثي لديهم ما هو إلاّ تقليد لما أوجده الغرب و أبدع فيه بما يُناسب فكرهم و ثقافتهم.

و الأسوء أن روّاد الحداثة العربية المزعومة في عصرنا هذا، لم يستفيدوا من تجربة الخطاب النهضوي في العصر الحديث، الذي أراد أن ينقل الحداثة الغربية التي تُعد نتيجة جهدٍ حضاري عظيم، إلى الأوطان العربية التي لم تُهيّأ حتى لتلقي هذا النمط الفكري الجديد بشيء من الانسجام و التفاعل الإيجابي البنّاء، و لهذا أخفقت النهضة العربية الحديثة، إذ بدل أن تنطلق من إعادة بناء الإنسان العربي بالشكل الذي يجعله مُستعداً لتغيير تاريخه، راحت تقفز إلى الحداثة الغربية كخلاصة جهدٍ حضاري و تأتي به لتُقدّمه جاهزاً للمجتمع العربي!

و بعدها نجد هذه الآلية في النقل عن الآخر و تبجيل منجزاته، تتكرر مرةً أخرى في الفكر العربي المعاصر، و كأن الجيل الجديد من المفكرين لم يستطع التخلّص من هاجس التقليد و التبعية للغرب، و لم يصل إلى المستوى المطلوب من التفكير في حلولٍ عربية لتجاوز أزمات الفكر العربي، و كان من المفروض أن المفكر العربي "إذا وجد أن الحداثة الأولى فشلت، يُمكن أن يُبدع حداثةً جديدة، ليست من صلب الحداثة ذاتها، فالحداثة ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة، و الظواهر كما تأتي تُفتى، أمّا همّة الإنسان فهي حقيقةٌ باقية ببقائه"[2].

---

(1)- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد**. دار الهادي،بيروت.الطبعة الأولى.2005م.ص.210.

(2)- عبد الرحمان طه، "**روح الحداثة و الإبداع**"، عرض و تعليق: فوزي منصور.جريدة السياسة الجديدة.العدد: 42.يوليو.2003م.ص.4.

و نتيجةً لهذا الإخفاق على مستوى الخطاب الفلسفي، لم يحضَ الواقع العربي بالحداثة الموعودة من طبقة المثقفين و المفكرين، التي اجتهدت في مضاهاة الحداثة الغربية بكل أبعادها، لكنه اجتهاد لم يصل تأثيره إلى الواقع، " فواقعنا الحالي ليس تطبيقاً لروح الحداثة، و إنما تطبيق لتطبيق أخر لروح الحداثة، أي نسخ لتطبيق غربي لها، و لا يُمكن أن نسمي ذلك واقعاً حداثياً، أو حداثة، و إنما يُمكن أن يوصف بشبه الحداثة أو مسخ للحداثة"[1].

و حتى و إن حاول الحداثيون ربط مرجعيتهم النظرية بمجرى الأحداث في المجتمعات العربية، إلا أنهم لم يتحرروا من أسر الإيديولوجية الغربية، " حيث يدعوا الكثيرون إلى إحداث ثورات فكرية و سياسية و تنويرية أو نقدية، و في أذهانهم أشباح لوثر و فولتير أو صور ديكارت و كانط، فضلاً عن الماركسيين الذين يُبشروننا بأطياف ماركس العائدة، كمن يذهب إلى الحج و الناس راجعون منه"[2].

و من المُلاحظ في هذه الخطابات، أن كل توّجه يُؤمن إيماناً راسخاً بنجاعة النموذج الذي يتبناه دون غيره من النماذج، و هذا ما يخلق صراع إيديولوجي بين هؤلاء المفكرين، إضافةً إلى التناقضات التي تبرز في خطاباتهم، ففي الوقت الذي يحملون فيه شعارات الحداثة و مضامينها كالحوار و حرية الرأي و الاختلاف و الانفتاح على الآخر، يقعون بدورهم في مظاهر الانغلاق و تقييد حرية الآخر و رفض رأيه، و بدل أن يكون النقاش حول المسائل المتعلقة بالراهن، يقع –النقاش– في النزاعات الشخصية و الإيديولوجية، فتتحول الجهود الفكرية الموجّهة لمحاولة النهوض الحضاري إلى مجرّد ممارسات إيديولوجية فارغة.

---

(1)– عبد الرحمان طه، "**روح الحداثة و الإبداع**"،.(مرجع سابق) ص.4.

(2)– علي حرب، **الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي.** المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2001م.ص.127.

و بناءً على هذا الواقع، تبقى طموحات التحديث في الفكر العربي بعيدة المنال، و رغم كثافة الأفكار و الفلسفات المستوردة من الغرب، لم يستفد الإنسان العربي فكراً و واقعاً من أهدافها الحضارية، فلم تُقدم سوى مظاهر الحداثة الزائفة، و لم تتمكن من وضع القواعد اللاّزمة للتحديث الفعلي، " فحتى الآن لم يخرج أحد من العرب بفكرة تتحوّل إلى حدثٍ فكري خارق يخلق مجاله التداولي على ساحة الفكر في العالم، و الأحرى القول أن ما يحدث يُفاجئنا دوماً و يجعلنا ننتقل من صدمةٍ إلى صدمة"[1].

فبعد صدمة الحداثة الأولى استيقظنا على وقع ما يحدث في التاريخ حاملين في أذهاننا سؤال الهوية، لماذا تقدم الغرب و تأخر المسلمون؟ و بعد صدمة الغرب، واجهتنا صدمة أخرى في الشرق إثر التقدم المذهل الذي حققته اليابان، فطرحنا على أنفسنا، لماذا يزداد المسلمون تخلفاً و يتقدم غيرهم؟ لينقلنا التاريخ بعدها إلى تجارب ماليزيا و تركيا الجمهورية و إيران الخارجة من عباءتها الخُمينية و تحولها نحو الديمقراطية، فكانت تلك صدمةٌ أخرى يتجدَّدُ وفقها سؤال التقدم، لكن هذه المرة يقتصر فقط على تخلف "العرب" و تقاعسهم في التاريخ، إلى حد الآن، لا يزال النموذج الغربي الحداثي يمثل الوجهة المغرية التي يفرُّ إليها دُعاة التجديد في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و لا تزال هذه النُخب تسعى وراء تحقيق الشروط التي تبدو لها ضروريةً و لازمة للتحديث، و لا بُدَّ أن هذه الشروط تخدم مصالح الغرب و تزيد من فرص هيمنتها على الأطراف، " فالمطلوب فرد من نمط الفرد في الغرب، و مؤسسات من نمط المؤسسات في الغرب، و قيم و علاقات من نمط القيم و العلاقات في نموذج الحداثة الغربية حتى يُصبح عندنا مجتمع مدني و نَدخُل الحداثة" [2].

---

(1)- علي حرب، **الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية**. (مرجع سابق) ص.104.

(2)- منير شفيق، **في الحداثة و الخطاب الحداثي**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.1999م.ص.192.

و خلاصة القول، أن الخطابات الفلسفية التي برزت منذ أواخر القرن العشرين إلى يومنا هذا، و التي حملت على كاهلها مسؤولية تجاوز التخلف الذي تتخبط فيه المجتمعات العربية، صارت " تبدو جامدةً و لم تتجاوب مع الواقع العربي بعمق رغم جدّة و قوّة و عمق هذه الأعمال و المشاريع، و نعني بذلك طبيعة العلاقة بين هذا الكم من المحاولات و الحاضر التاريخي المنطلِق من التجربة العربية"[1] .

إن اللجوء للموروث "القديم" و الإكتفاء بمعطياته للإجابة على تساؤلات الحاضر، لا يُمثل خطوةً نحو ممارسة التفلسف في أفق الإبداع الخلاّق بقدر ما يُمثّل نكوصاً و تراجعاً يختزل الحاضر و المستقبل في الزمن الماضي، و هذا ما يضع الفكر أمام انسداد تاريخي و مأزقٍ حضاري تكون بدايته و نهايته هي الاحتماء بالماضي.

كما أن الإمتثال للحداثة الغربية كنموذج للتقدم، يُكرّس المبدأ القائل: " لا توجد إلاّ حداثة واحدة"، فيؤدي ذلك إلى تهميش الحضارة الإسلامية و إلغاء خصوصية الذات العربية و هويتها بدعوى تحقيق النهضة و التجديد، " لكن النهضة الثقافية و الفكرية ليست مرتبطة بمماثلة أو مشاكلة الغرب، و لا تعني التوصّل إلى تحقيق الوظائف الإجتماعية أو الثقافية نفسها، بل إن هذه المماثلة هي السبب في إخفاق العقل العربي و فشل النهضة الثقافية"[2]، و هذا ما يُؤكد بأن في هذه المماثلة إلغاء لأي قدرة للإبداع الفكري و الثقافي الذي يسمح للعرب بالخروج من دائرة التقليد و الجمود و التبعية العمياء للآخر.

---

(1)- بن مزيان بن شرقي، **التاريخ و المصير : قراءات في الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.55.

(2)- برهان غليون، **إغتيال العقل العربي: محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية.** (مرجع سابق) ص.283.

## المبحث الثاني: المرجعيات الفلسفية و البحث عن التأصيل.

### 1. مفهوم التأصيل و آلياته:

تتواتر في الساحة الفكرية العربية المعاصرة الكثير من المناقشات و الندوات الفكرية التي تحتضن لقاءات فلسفية تُثير إشكالية **التأصيل** في الفكر العربي، و تطفو من هذه اللقاءات تساؤلات مهمّة تدور حول قدرة الأعمال الفلسفية التي فرضت نفسها في الفترة المعاصرة على تأصيل أعمالها، و هذا ما يدفعنا للتساؤل عن معنى التأصيل و البحث في دلالته اللغوية و الإصطلاحية.

يستخدم الباحثون عدّة مصطلحات للدلالة على معنى التأصيل، كالتوطين، و التبيئة، إلاّ أننا نُفضّل استعمال مصطلح التأصيل، باعتباره أكثر شمولاً، حيث يدل على الرد إلى الأصل، و الأصل في اللغة العربية " ما يبتني عليه غيره"[1]، بمعنى ما يفتقر إليه غيره و لا يفتقرُ هو إلى غيره أي أنه مكتفٍ بذاته.

أما اصطلاحاً، فيُرادُ به " الإستناد إلى أصلٍ واضح و متماسك، و التأصيل منهج أو طريقة في النظر تستندُ على أصلٍ واضح و ثابت، و يتحددُ مجاله بالقضايا و المفاهيم و المقولات الحديثة و المعاصرة و المتجددة"[2]، نجد هذا المنهج معتمداً في مجالات متعددة، الدينية و العلمية و اللغوية و في المجال الفكري و الثقافي، نجده مرتبطاً أكثر بمسألة التراث و الحداثة، و في هذا الصدد نجد لمصطلح التأصيل مفهوماً دقيقاً مفادهُ أن عملية التأصيل هي " عملية تبيئة الثقافة، و محاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا للمفاهيم التي تُشكّل قوام الحداثة، و ذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه و نظائر في تراثنا"[3] .

---

(1)- إبن منظور، **لسان العرب**. المادة: (أصل).

(2)- زكي الميلاد، "**التأصيل و الحداثة ... مفارقة أم معانقة**". مجلة النبأ.العدد: 85.أفريل.2007م.

(3)- عبد السلام بن عبد العالي، "**مسألة التأصيل في الفكر المغربي المعاصر**". موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث.ديسمبر.2013م.

و بهذا المعنى يكون التأصيل ضرورياً عند نقل مفاهيم جديدة إلى ثقافةٍ ما، فيقتضي حينها إعطاء هذه المفاهيم مضامين تتناسب مع المضامين الأصلية للثقافة المنقول إليها، أو تراث الأمة.

و تجدر الإشارة هنا، أننا في مقابلتنا الفكر الحداثي الغربي بالتراث العربي الإسلامي، يجب أن نُسلّم بالطابع العالمي لكليهما، فالطابع العالمي للتراث و الطابع العالمي للفكر المعاصر يجعلان طرح الأصالة في مقابل المعاصرة بمثابة وضع الفكر الإنساني في مقابل نفسه.

و إذا كان " التأصيل في العمق عبارة عن مسعى نظري يفترض تراكماً كمّياً و كيفياً في مجال البحث في الإنسانيات بالآليات و الوسائل العلمية"[1]، فإنه يفترض كذلك وجود نوع من الحوار الخلاّق مع مبتكرات الفكر الإنساني، إنه الحوار الذي يفتح باب الإبداع في هذا الفكر، بدل البقاء في حلقة النقل و الترجمة و التأثر، رغم أن التأثر لا يُطابق الإتبّاع و لا يمنعنا من وصف فكر صاحبه بالإبداع*، " إلاّ أن بلوغ عتبة الإبداع في هذا المضمار تقتضي أولاً و قبل كل شيء أن نستوعب المنجزات القائمة و هي منجزات حققتها جهود الآخرين ممن سبقونا"[2]، كما يُشترط في هذا الإستيعاب عدم تبجيل تلك المنجزات و اعتبارها نموذجاً مُطلقاً للفكر يصلح في كل زمان و مكان، لأن ذلك يحد من طاقة الإبداع و يُرسّخ قناعات سلبية حول الذات عن قدرتها على التفكير في تلك المنجزات و الإتيان بنتاجٍ فكري يتَّسِمُ بالجدّةِ و الخصوصية التي تُضفيها عليه ذاتهُ.

و بالتالي فالإستيعاب الإيجابي و النقدي للمرجعيات النظرية الموجِّهة لمسار البحث الفكري يُعدّ من أهم الشروط المساعدة لآلية الممارسة التأصيلية، و في هذا الإطار يتمكن

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **الحداثة و التاريخ**. إفريقيا الشرق للنشر و التوزيع،المغرب.الطبعة الأولى.1999م.ص.48.

*شهد تاريخ الفكر و الفلسفة تتابعاً و تعاقباً للنظريات التي تأثر بعضها ببعض، و الفلسفة لا يمكن أن تُبنى على رفض هذا التأثير بل تنطلق من تلك التأثيرات التي تعمل على تأويلها من جديد و دمجها ضمن إشكاليةٍ جديدة.

(2)- المرجع نفسه.ص.50.

المثقف من تجاوز جميع مظاهر التقليد عندما تترسخ في ذهنه أن الحداثة ليست نمطاً ثابتاً يُأخذ من منبته الأصلي و يوضع كما هو في أرضيةٍ مُخالفة، إنما " الحداثة تتضمن عوامل القطيعة و التحوّل و التغيّر داخل المجتمع"[1]، و بالتالي يختلف تطبيقها من بيئةٍ إلى أخرى، تماماً مثلما يترسخ في ذهن المثقف التراثي أن " التقليد نمط تكراري و محافظ ملتزم بقواعد السلوك المحددة من طرف الماضي"[2]، و بذلك يتمكن من تجاوز تقليد نموذج قد تشكّل في زمنٍ مضى.

---

(1)- عبد السلام بوزبدة، **طه عبد الرحمان و نقد الحداثة**. جداول للنشر و التوزيع، لبنان.الطبعة الأولى.2011م.ص27.

(2)- المرجع نفسه. ص27.

## 2. المرجعية الفلسفية و إشكالية التأصيل:

يُمثلُ ميل المثقف العربي إلى المنجزات الفكرية الغربية، الطابع السائد في الخطاب الفلسفي العربي، إذ وجد ضالته في الفكر الغربي باعتباره القادر على احتواء المشكلات التي يعيشها المجتمع العربي كمشكلاتٍ إنسانية عالمية تحتاجُ إلى فكرٍ شمولي حتى يستوعبها بالشكل المطلوب، و لهذا فإن " ممارستنا الفلسفية في المجتمع العربي و القضايا التي تثيرها تنمُّ، على العموم، عن قبول ضمني للتصوّر السائد للفلسفة في الغرب اليوم"[1].

فالفكر الغربي صار المرجعية الغالبة لدى المثقف العربي سواء بتبنِّي أطروحاتها أو انتقادها، و كلما ازدادت تحديات الواقع العربي ازدادت وتيرة الإستيراد الفكري من الغرب، و محاولة احتواء الواقع العربي من خلالها.

و لكي لا يجرّ هذا التصوّر المثقف العربي إلى الوقوع في التبعية و التقليد، و يُبعده عن الواقع الذي يسعى إلى معالجة مشكلاته، يُفترضُ منه جعل الفكر المستعار مُلائماً مع ثقافة المتلقي و خصوصيته الحضارية، بمعنى آخر، يعمل على **تأصيل** هذا الفكر الجديد في البيئة التي يُريد تطبيقه فيها.

"من المؤكد أن الوعي العربي عرف منذ أواسط القرن الماضي تحوّلات هامة، عكست جملة من مظاهر التغيير الواقعي الذي كان يعمل في بنية التاريخ المعاصر، لا يتعلق الأمر بطفرة و لا بانقطاع، بقدر ما يتعلق أساساً بمحاولة مواجهة و استيعاب متغيرات موضوعية، أفرزتها تحولات التاريخ العالمي الحديث و المعاصر"[2]، خصوصاً حينما انتقل المجتمع العربي بعد نكسة 1967م إلى مرحلةٍ اتّسمت بتحولات كبيرة، حاملاً معه سؤاله الحضاري ، لماذا تأخر العرب و تقدّم غيرهم؟ فكان لزاماً على الأنتلجنسيا العربية المسؤولة عن إنتاج الوعي العربي،

---

(1)- إبراهيم بدران و آخرون، **الفلسفة في الوطن العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. الطبعة الأولى.1985م.ص.72.

(2)- كمال عبد اللطيف، **مفاهيم ملتبسة**. (مرجع سابق) ص.9.

أن تُراجع عوامل إخفاق مشروع النهضة و نسف مقوماته من الأساس، و تنظر في كيفية خلق توافق بين الفكر الحداثي الوافد أو الفكر التراثي الموروث من جهة، و تحركات الواقع و الإشكاليات التي يطرحها من جهةٍ أخرى، و لا جدال في أن هذه الآلية كانت من منطلقات الخطاب النهضوي، ذلك أن " نصوص روّاد النهضة العربية (الطهطاوي، خير الدين التونسي،الكواكبي،....) دالة في أكثر سياق، على أن الوعي العربي كان عند تلقيه الرؤى الليبرالية حريصاً على استدخالها ضمن منظومته الثقافية، بتأصيل مفهوماتها و إلباسها لبوس تراثه الفكري"[1].

كان ذلك مطروحاً بشدة تحت ضغط الإشكالية العامة "الأصالة و المعاصرة"، و التي ظلّت مطروحةً و استمر تأثيرها في الخطاب الفلسفي المعاصر، الذي يُعدّ إمتداداً للخطاب النهضوي، إلاّ أن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر " إذ يتّجه إلى التراث أو إلى الفكر الأوربي لا يبحث عمّا "يجب أخذه"، كما هو الشأن بالنسبة للخطاب النهضوي العام، بل يكاد ينصرف بكل اهتمامه إلى البحث عن مكان في التاريخ لتراثنا الفلسفي وصولاً إلى تأصيل الفلسفة العربية الإسلامية من جهة، و إلى محاولة إنشاء "فلسفة عربية" معاصرة من جهةٍ أخرى"[2].

فتأصيل التراث العربي الإسلامي لجعله معاصراً لنا، لا يختلف عن تأصيل المفاهيم التي أنتجتها الفلسفات الغربية لجعلها منسجمةً مع المجال التداولي العربي، لأن كلاهما يسعى نحو تأسيس خطاب من أجل فلسفة المستقبل.

فهل هناك تأصيل فلسفي على مستوى الممارسة؟ أم أنها مجرّد كتابات نظرية لم تلقَ حضَّها المطلوب من التطبيق؟ أو بعبارةٍ أخرى، هل يمكننا القول أننا تجاوزنا إشكالية التأصيل في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؟

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية**. تنوير للنشر و الإعلام، مصر.الطبعة الأولى.2013م.ص.146.

(2)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.149.

## 3. إشكالية التأصيل: من دعوةٍ إلى تجاوز الثنائية المرجعية إلى الوقوع في منطق التبرير.

تُعدّ إشكالية الأصالة و المعاصرة من أبرز الإشكاليات الفكرية المعاصرة، لارتباطها الشديد بعلاقة الأنا بالآخر، أو التراث و الحداثة، إنها الإشكالية التي نالت اهتماماً كبيراً من المثقفين و المفكرين العرب على اختلاف انتماءاتهم الفكرية و الإيديولوجية، فهي تهمُّ المشتغلين بالتراث الذين سعوا إلى إحيائه لمواكبة العصر أو المشتغلين به – التراث – للوصول إلى نتيجةٍ سلبية حوله.

أمّا النموذج الأول فإنه يقوم على أساس " أن كل تحديث للفكر العربي مشروط بالتأصيل كما يعتبرون العكس صحيح، و التأصيل هنا هو عملية التبيئة الثقافية و محاولة إرساء المرجعية داخل ثقافتنا، للمفهومات التي تشكّل قوام الحداثة، و ذلك بربطها بما قد يكون لها من أشباه و نظائر في تراثنا، و إعادة بناء هذه، بطريقةٍ تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا، ذلك أن ما هو مطلوب منّا، إزّاء ما ننقله، سواء تعلّق الأمر بالأفكار و النظريات أم بالنظم و المؤسسات، هو العمل على تبيئتها في وسطنا و استنباتها في تربتنا"[1].

تقوم هذه المحاولة أساساً لا على إيجاد المفاهيم ذاتها هنا و هناك، إنما على القيام بجهد فكري مُعتبر يعمل على تجديد الثقافة من داخلها، و يقوم هذا التجديد على إستراتيجية ذات ثلاثة أبعاد: " نقد التراث، و نقد الحداثة نفسها و الكشف عن مزالقها و نسبية شعاراتها، ثم التأصيل الثقافي للحداثة في فكرنا و وعينا"[2]، حينها يمكن لمفهوم التحديث أن يدّل على الإرتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة و ليس إحداث قطيعة مع الماضي كما رَوَّج له دُعاة الحداثة الذين استوحوا أطروحاتهم من الحداثة الغربية و سعوا في طلب المصداقية لخطابهم من تلك الحداثة التي اتخذوها أصولاً لأطروحاتهم.

---

(1)– عبد السلام بن عبد العالي،" **مسألة التأصيل في الفكر المغربي المعاصر**". موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث.ديسمبر.2013م.

(2)– المرجع نفسه.

أمّا أصحاب النموذج الثاني، فإن دعوتهم تقوم على " أساس فحص ما إذا كان التراث مساعِداً – أو عائقاً – على تكوين عقلية حداثية ليعلن في النهاية أنه لم يجد في التراث ما افترضه فيه"[1]، ثم يثبت و يؤكد ضرورة إعلان "قطيعة" مبدئية و تلقائية بين التراث و الحداثة، بهذا المعنى يكون التأصيل حسب هذا النموذج هو عدم الخلط بين مفاهيم التراث و مفاهيم الحداثة، و بدل إصدار تلك القراءات التأويلية للحداثة و التراث معاً، يُفترض في التأصيل ردّ الأمور إلى أصولها و النظر في كل مفهوم على حدا.

في هذا الموقف ردٌّ على " أولئك الذين يرون في التراث سبقاً مطلقاً لكلّ ما جاد به التاريخ، و ما سيجود به"[2].

هذا فيما يتعلّق بالمشتغلين بالتراث ضمن إشكالية الأصالة و المعاصرة، أما المشتغلين بالحداثة كنموذج واحد و وحيد، فإنهم يرفضون التعامل مع التراث حتى بالنقد، و يدعون إلى تجاوزه بإحداث قطيعة منهجية معه، و يجزم أصحاب هذا النموذج " بأننا لو انطلقنا من إنجازاتنا الثقافية لاستحال أن نصل بمحض الإستنباط إلى المفهومات التي تقوم عليها الحداثة الفكرية"[3]، و في هذا الموقف إعلان عن انفصال أصحابه عن التراث، إذ لا يجدون في طيّاته ما يتوافق مع مفاهيم الحداثة و مبادئها، و أن المفاهيم التي تبدو حداثية في التراث مثل مفهوم العقل، و مفهوم الحرية، و مفهوم التاريخ، ليست مُكتملة، و في المقابل لا بُدّ من ترسيخ مبادئ الحداثة الغربية في المجتمع العربي لأنها القادرة على تحديثه، إذن، فما جدوى التأصيل في هاته الحالة؟!

---

(1)– عبد السلام بن عبد العالي،" **مسألة التأصيل في الفكر المغربي المعاصر**". (مجلة إلكترونية)

(2)– المرجع نفسه.

(3)– المرجع نفسه.

إذا كان التأصيل ضرورياً في تقبل المتلقي لفكرٍ جديد عن ثقافته، فإن بناء ثقافة حداثية في مجتمعاتنا تقوم على تأثيرات ثقافية وافدة من الخارج، لا ضرر فيها، شرط أن تُمنح مضامين تتناسب مع المضامين المتوافق عليها في المجال التداولي للمتلقي، " لكن الفـارق عظيم بين الحداثة و بين التقليد الرث للغرب، الحداثة إبداعٌ و اقتحامٌ يجذف بطولةٍ ضدّ التيّار كي يُؤسس للنفس مكاناً، أما التغربن ( و يسميه البعض خطأً في الإشتقاق بالتغريب)، فيُرادف التبعية الفكرية و الكسل المعرفي و التسوّل الثقافي، و تحويل المعرفة من إنتاج إلى ترجمة و ترداد مُمل و رتيب لما قاله الآخرون"[1].

إنه الوضع الذي أصبحت تعاني منه ثقافتنا و دفعت ثمناً فادحاً من استقرارها و توازنها حتى اليوم، و كما يرى البعض أن التبعية الفكرية للحاثة الغربية و الإعجاب المطلق بها، يمنع أصحابها عن محاولات تأصيل ما يحملونه من أفكار و مفاهيم جديدة في الثقافة التي ينتمون إليها، كذلك هناك من ينتقد أصحاب الدعوة التجديدية باختلاف بواعثها و غاياتها و يعتبر أنها " تصدر عن حالةٍ فكرية تعبّر عن اختلاط المنظومات الثقافية و الفكرية التي عبّر عنها أصحاب الدعوات التجديدية، فهذه الدعوات تعبّر عن حالة من الإختلاط و التمازج بين المنظومة الفكرية الحداثية و المنظومة الفكرية الإسلامية دون أن تلحظ بقصد أو من دون قصد التناقض و عدم التناسب بين المنظومتين،و تدعو بكل بساطة إلى تطوير الفكر الإسلامي و الحياة الإسلامية أو تطويعها للتماهي مع النُظم و القيم الحداثية الغربية دون الأخذ بعين الإعتبار لواقع التناقض بين المنظومتين"[2]، كما أن هناك من يرى في تلك الحركات أنها " تستعير مفاهيمها من مـدارس مختلفة، أوربية و عربيـة إسلاميـة، بدون اهتمـام بالتمـاسك الـفكري

---

(1)- عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثانية.2014م.ص.38.

(2)- محمد عادل شريح، **فكر التأصيل: المنهج و الفلسفة**. دار الفكر، دمشق.الطبعة الأولى.2013م.ص.113.

و التناسق المنطقي، تستعيرُ تحليلات ليبرالية غربية، و تُزكّيها بأخرى فقهية سنيّة، و أخرى كلامية اعتزالية، و أخرى فلسفية إشراقية "[1]، و هذا نوع من الإندماج في الثقافة الأجنبية و عدم إدراك خصوصية الآخر، و حتى يتم تبريرها و تمرير مشروعيتها في الوسط الفكري العربي، يلجأ أصحابها إلى البحث عن ما يُقابلها في الثقافة المحلية الأصلية، و هذا ما لا يتوافق مع خاصية التأصيل التي تدفع إلى البحث عن الأصل ثم الإنطلاق نحو مشارف الإبداع، و تجاوز التقليد الثقافي الذي يؤدي إلى زوال الشخصية و فقدان الهوية الحضارية.

و هكذا تستمر إشكالية الأصالة و المعاصرة في دفع ضلالها فوق أفق الفكر العربي المعاصر، كما تستمر الإشكاليات الأخرى الممتدة من عصر النهضة إلى يومنا هذا، دون أن يتّم تجاوزها رغم المحاولات المعتبرة الهادفة للمسعى ذاته.

---

(1)- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. المركز الثقافي العربي، بيروت.الطبعة الخامسة.1993م.ص.36.

## خلاصة الفصل الأوّل:

كان مشروع النهضة العربية الشاملة المحور الذي تدور حوله جميع أعمال المفكرين العرب منذ ما يزيد عن قرنين من الزمن، و استجابةً لدعوى ضرورة تحقيق هذه النهضة في الواقع العربي، برزت العديد من التيارات الفكرية سعت إلى تفعيل الفكر و الواقع و الإرتقاء به إلى المستوى الحضاري المطلوب، إلاّ أن جهود النهضة في بدايتها باءت بالفشل، و أصبحت مجرّد حُلمٍ لم يتحقق بعد، و مرد ذلك الفشل يكمن في بقائها في حالة الإنبهار من منجزات الغرب، و عدم تجاوزها إلى مرحلة النقد و التحليل، و لهذا السبب تعذّر على روّاد النهضة الأوائل فهم خلفيات التقدم الغربي و الأسس الحقيقية للحداثة الغربية، كما تعذّر عليهم إدراك طبيعة التحديات التي كان يعيشها المجتمع العربي، فظل الوعي العربي حبيس الصراع بين ثنائية الأنا و الآخر، حيث يمثل الأنا بالنسبة له رمز التخلف و الإنحطاط بما يحمله من موروث ثقافي، بينما يمثل الآخر نموذج الرُقي و الإزدهار الحضاري، و في الوقت ذاته ارتسمت في هذا الوعي نظرة سلبية حول الآخر لكونه الكيان الدخيل المستعمر للعرب، فيجد الوعي العربي نفسه مضطراً للهروب نحو الماضي و الإحتماء به بدعوى الحفاظ على الهوية.

و في خضم هذا التَّيه الحضاري ينتقل حُلم النهضة إلى جيلٍ آخر استيقظ على مرارة الهزائم و الإخفاقات المتكررة، محاولاً تدارك ما أغفل عنه الجيل الأوّل، فبعد هزيمة 1967م التي مُنيَ بها العرب، شعر المفكرون بضرورة العمل لأجل تجاوز إنعكاساتها الهدّامة على جميع المستويات، فأُعيد تشكّل التيارات الفكرية و ازدادت تفرعاتها في ظل تيارين سادا في الساحة الفكرية العربية المعاصرة، و هما التيار العلماني العقلي و التيار الأصولي الإسلامي، إلاّ أن كل المحاولات التي تندرج ضمن هذين التيارين باختلاف مرجعياتها، لم تتمكن من الوصول إلى مبتغاها و تحقيق طموحات المجتمع العربي، حيث لم تنفك من الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها رواد النهضة الأوائل، لم تتخلص من مشاعر الإنبهار بالآخر الذي أدى إلى احتقار الذات، لم تتجاوز حدود التبعية و تقليد النموذج الغربي، لم تتمكن من إيجاد علاقة تربطها بالواقع العربي، فبقيت منعزلةً عنه، و مآل ذلك أن غاب التفكير الفلسفي الإبداعي في الخطاب العربي المعاصر، و تلاشى حضوره و تأثيره في الواقع العربي.

و لعل التوغّل في مجاهل فلسفة الآخر للإتيان برؤى جديدة، يُعدُّ أحد الأسباب القوية التي ساهمت في انحرافية الفكر الفلسفي العربي، بحيث لم يتحرر من سلطة النص الفلسفي الغربي و لم يُدرك خصوصية فلسفة الآخر لكي يؤسس فلسفةً خاصة بثقافته و حضارته.

كما أن الإنغلاق حول الذات و تقديس التراث و نبذ فكر الآخر و منجزاته، يُعدُّ حالة من حالات تجسيد التخلّف و تبعية ليست لفكرٍ مختلف، إنما لزمنٍ مختلف و بعيد تماماً عن متطلبات الحاضر و المستقبل.

هذه هي الصورة الدرامية للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و التي قدّمتها تلك الإيديولوجيات و الخطابات الجوفاء للوعي العربي الذي اصطدم بواقعٍ معكوس و إمكانياتٍ محدودة جعلته حبيس التناقضات و المتاهات، إنه واقع الأزمة الحاصلة على مستوى الفكر و منها على مستوى الوعي و الواقع العربي.

و مع ذلك، فإن باستطاعة أيّ فكر تجاوز واقع الأزمة و الولوج في فضاء الممارسة الفلسفية المُبدعة، فالتسليم بوجود أزمة قد يُعلّمنا كيفية الخروج منها، و هذا وجهٌ إيجابي من أوجه الأزمة، قد يخدم الفكر إذا ما أحسن استغلاله و أدرك طبيعته.

و في رحِمِ الأزمة، أزمة المرجعية، لم تمنع حالة التوتر المصاحبة لها، من بروز أهداف أساسية لاستراتيجيات فكرية ملأت الفضاء الفكري العربي، تجلّت في المشاريع الفكرية الجادة التي حاولت تجاوز تلك الأزمة وفق رُؤى فلسفية مختلفة نابعة من مرجعيات متباينة، من أبرزها: **المرجعية الماركسية و المرجعية الليبرالية.**

# الفصل الثاني

## المرجعية الماركسية لمشروع طيّب تيزيني الحداثي

# الفصـــل الثانـي

## المرجعية الماركسية لمشروع طيّب تيزيني الحداثي

**تمهيد**

**المبحث الأوّل: المرجعية الماركسية: من بيئتها الغربية إلى الأرضية العربية.**

**المبحث الثاني: المـشروع الماركســي للطيّب تيزيني و سؤال التجديـد.**

**المبحث الثالث: نـقـد المـرجعـيــة المــاركســية في الفكـر العربـي.**

**خلاصة الفصل الثاني**

## تمهيد:

شهِد الوسط الفكري العربي تراكماً ضخماً للرؤى و المشاريع الفكرية التي قامت أساساً كاستجابةٍ لنداء النهضة و التقدم الحضاري، محاولةً إستيعاب الإشكالات النهضوية المطروحة و مواجهة قضايا الواقع و تحدياته، و إعادة بناء المجتمع العربي بالطريقة التي تُمكّنه من تحقيق نهضة تشمل كل جوانب الحياة، و لا شك أن ذلك كان الهدف الأسمى لدى المفكرين العرب باختلاف توجهاتهم، منذ اللحظة النابوليونية الإيقاضية إلى يومنا هذا.

و تعد إشكالية التراث من أبرز الإشكاليات التي استقطبت جهود المفكرين العرب، باعتبارها مسألةً تمس ماضي الأمة و لا يمكن أن ينفك المرء من تأثيرها، و كلما طُرحت مسألة التحديث في الفكر العربي، كلما تعقدت مسألة التراث من حيث كيفية التعامل معه و المنهج المناسب لقراءته و ما هي العناصر التي يمكن استرجاعها و إعادة تفعيلها، و العناصر التي يجب التخلي عنها لاستوفائها شروطها التاريخية.

و استجابةً لهذه الدعوة المُلّحة على الفكر العربي، ظهرت عدّة قراءات للتراث العربي الإسلامي، أهمها القراءة الماركسية، المستندة إلى المرجعية الماركسية، التي أسرَت جيل الستينيات من المفكرين العرب حتى تبنى ذاك الجيل تلك المرجعية كمنهجٍ في التحليل التاريخي و طُموحاً نهضوياً و سبيلاً في التحرر السياسي.

و منذ ذلك الزمن إلى يومنا هذا، تُراودنا تساؤلات إشكالية حول ما إذا كانت المرجعية الماركسية في الفكر العربي قد بلغت مبتغاها ضمن إطار المشروع النهضوي العربي؟ و هل يمكن اعتماد منهجها كأداة ملائمة لقراءة التراث العربي الإسلامي أو تفسير تطورات المجتمعات العربية؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في هذا الفصل، طبعاً بعد التعرّف على الفلسفة الماركسية في بيئتها ثم في البيئة العربية، و دراسة أبرز نماذجها في الفكر العربي المعاصر و تقديم مشروعه الماركسي في قراءة التراث العربي الإسلامي و تحليل التطور التاريخي للمجتمعات العربية.

## المبحث الأوّل: المرجعية الماركسية: من بيئتها الغربية إلى الأرضية العربية:

### 1. نشأة الماركسية و تطورها:

يسير بنا هذا البحث و ينقلنا من المنطقة العربية و إشكالياتها النهضوية، إلى ألمانيا، مهد الفلسفة الماركسية، ففي القرن الثامن عشر حينما عرفت إنجلترا تطوراً صناعياً تمثّل في الثورة الصناعية التي ارتبط ظهورها باختراع الآلة البخارية و آلات صناعة القطن،....إلخ كانت ألمانيا متأخرة إقتصادياً، إذ خرجت الصناعة فيها لتوّها من الصناعة اليدوية و سيطرة مالكي رؤوس الأموال الذي أدّى إلى إفقار العمّال، فنتج عن ذلك بروز طبقتان متمايزتان، طبقة العمّال الفقراء، و طبقة مالكي رؤوس الأموال الأغنياء، أمّا فكرياً فقد شهدت ألمانيا قمعاً للحريات خاصةً حرية التعبير و ذلك من خلال فرض نظام الرقابة.

إنّ تطوّر الرأسمالية في إنجلترا ثم أمريكا، " و انتصار الصناعة الضخمة في إنجلترا و تفوُّقها في فرنسا و بلجيكا و الولايات المتحدة الأمريكية و مقاطعة الراين البروسية، و كذلك قيام السوق العالمية و ما تبعه من نموٍّ هائل للتجارة و الملاحة و بناء السكك الحديدية، كان بمثابة المقدمات الإقتصادية و الإجتماعية لظهور الماركسية"[1].

آذنت الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها طبقة العمّال في ظل الإستغلال الرأسمالي و الصراع الطبقي، خاصةً في ألمانيا، بميلاد الماركسية التي تبلورت نظريتها و إيديولوجيتها على يد **كارل ماركس** (1818م- 1883م) و رفيقه **فريدريك إنجلز** (1820م-1895م)، و تميّزت بنضوجها و وعيها لطبيعة النظام الرأسمالي،

---

(1)- جماعة من العلماء السوفيات، **الفلسفة الماركسية في القرن 19: الجزء الأوّل: نشوء الفلسفة الماركسية.** ترجمة: د.حسان حيدر.دار الفارابي، بيروت.الطبعة الأولى.1990م.ص.17.

و بذلك فإن "الشرط الرئيسي لنشوء الماركسية نظريةً و برنامجاً للحركة العمّالية العالمية، كان ولادة البروليتاريا، تلك الطبقة المدعوة إلى أن تكون "حفّار قبر" المجتمع البرجوازي و بانية العالم الجديد"[1].

تأثر ماركس و إنجلز بالجدلية أو الديالكتيكية الهيجلية [*]، ثم جردّاها من المثالية و صبغاها بالمادية، فصارت النتيجة أن: "المادة هي التي سبقت الفكرة"، و على أساسها تطورت النظرية الماركسية محاولةً تفسير و فهم حركية المجتمع و أزماته السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية و أسباب التفاوت الطبقي، و ظهور الديكتاتوريات و الثورات الإجتماعية.

يُعدّ " الفهم المادي للتاريخ أحد أهم الاكتشافات التي حققها ماركس، و التي كان لإنجلز الإسهام الفعّال في إثباتها و صوغها العلمي، و قد استخدما خلافاً لأسلافهما، المادية لتفسير الظاهرات الإجتماعية التي عالجاها وفقاً لمقتضيات المنهج الديالكتيكي، أما مصادر التطوّر الإجتماعي فلم تكن تنبع في نظرهما، من الفكرة الهيجلية الوهمية المُطلقة، بل من الواقع المادي"[2].

ارتبط الواقع المادي في الفلسفة الماركسية بالصراع الطبقي و ثورة طبقة البروليتاريا على الطبقة البرجوازية، و على أساسه تبلورت فكرة المادية الجدلية و المادية التاريخية على مستوى النظرية الماركسيـة، و هذا ما يدل على ارتباط الـناحية النظـريـة في الفلسفة

---

(1)- جماعة من العلماء السوفيات، **الفلسفة الماركسية في القرن 19** (مرجع سابق) ص.17.

(*) **هيجل** Higel (1770-1831)لأول مرّة في التاريخ اعتبر أن الكون بأسره، أي الطبيعة و التاريخ و الفكر، هو نتاج تطوّر لا ينتهي و أنه في حركةٍ دائمة و في تغيّر و تحوّل أبديين، فكان واضع طريقة الفلسفة الديالكتيكية و لكن هيجل كان مثالياً، فلم يعتبر الفكر نتاجاً للمادة و انعكاساً لحركتها في دماغ الإنسان، بل اعتبر الفكرة المُطلقة صانعة المادة و خالقتها، ثم جاء فويرباخ ليُنزل المثالية في الفلسفة عن عرشها و يقول بجرأة: «أن الفكر يخرج من الكائن، لا الكائن من الفكر»، و كانت مادية فويرباخ حلقة الإنتقال من فلسفة هيجل إلى فلسفة ماركس.(أنظر:جوزيف ستالين. **المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية**. ترجمة: هيئة المكتبة الإشتراكية، دار دمشق للطباعة و النشر، سوريا.(د.ت).ص.10.

(2)- جماعة من العلماء السوفيات. المرجع نفسه.ص.24.(بتصرف)

الماركسية بالناحية العملية، " فقد كان ماركس و إنجلز و رفاقهما رجال فكر و عمل في نفس الوقت، و لقد أغنت الماركسية هذه العلاقة العضوية بين الفلسفة و التطبيق فإذا بكل مرحلة من مراحل الحركة الثورية تمهّد السبيل لتطوّرٍ جديد في الفلسفة الماركسية، و لا نستطيع تمثّل مبادئ الماركسية إذا لم نشارك في العمل الثوري الذي يُظهر خصبها"[1].

و يظهر كذلك ارتباط الجانب العملي في الفلسفة الماركسية بالجانب النظري، في فكرة الصراع الطبقي الذي يُعدُّ حسب هذه الفلسفة محرّك التاريخ و بواسطته تتمكن الطبقة العاملة من تحرير نفسها، لذلك " أراد ماركس أن يُظهر القوى المُحرّكة للتاريخ لكي يُسهّل صُنع التاريخ، و هكذا لم تكن الطبقات ببساطة عبارة عن أشكال ساكنة بالنسبة لماركس و لكنها جماعات إجتماعية تظهر إلى حيّز الوجود عبر عمليات تاريخية، و تمر بمراحل مختلفة من النمو و النُضج"[2]، و بذلك يُثبت ماركس أن التاريخ البشري هو تاريخ الصراع بين الطبقات، و أن تطوّر الفكر الإنساني ما هو إلاّ نتيجة لتطور هذا الصراع، و هذا ما يُوضح فكرة انتقال المادية الفلسفية إلى المادية التاريخية.

و بالعودة إلى الجدلية الماركسية " نجدُ أنها لا تقتصر على تقرير أن كلّ شيء يحمل في باطنه نقيضه، بل تُقدّم التناقض على أنه هو أساس و سبب الحركة و التطوّر، و ترى في عمومية التطوّر دليلاً أو إثباتاً لعمومية التناقض"[3].

لقد استفاد كلا من ماركس و إنجلز من الآراء و الظروف و العوامل المحيطة بهما لكي تبلغ الإشتراكية أوّجها في العقد الخامس من القرن 19م، و ذلك بوضع نظرية تركيبية علمية متماسكة، " تعيد صياغة علم الإجتماع بطريقةٍ تختلف عن الطريقة الوضعيـة و تدعو إلى إعـادة بنـاء المجتمع بطريـقةٍ ثوريـة جديـدة، و لم يـكن هذا بالعـمل

---

(1)- ج بوليتزر و جي بيس موريس كافين، **أصول الفلسفة الماركسية.ج.1.** تعريب:شعبان بركات. منشورات المكتبة العصرية، بيروت. ص.19.

(2)- جون ميلنو، **الماركسية و الحزب.** مركز الدراسات الإشتراكية، مصر.د.ت.ص.10.

(3)- عبد الرحمان البيضاني، **لماذا نرفض الماركسية؟**. دار المعادى، القاهرة.1974م.ص.552.

الهيّن فقد وحّد ماركس و إنجلز تيارات متعارضة و آراء مُبعثرة لا يُمكن أن تصلح كسلاح يُستخدم في الصراع ضدّ البرجوازية، أهمها مذهب الإقتصاد الحر، آراء الإشتراكيين الخيالية،"[1]

تفرّد ماركس و إنجلز بالتوصل إلى فكرة الإشتراكية كتطوّرٍ حتمي للبشرية وفق المنطق الجدلي و بأدواتٍ ثورية، و بذلك أصبحت الإشتراكية العلمية الوجه التطبيقي للفلسفة الماركسية و التي قامت أصلاً على تطبيق مبادئ المادية الجدلية من خلال المادية التاريخية، و في دراسته للعوامل الإجتماعية فقد ارتكز ماركس على العوامل المادية مبتعداً على الغيبيات و الروحانيات (التفسير الديني) و هذا ما يسمح، في رأيه، بإخضاع الظواهر لدراسةٍ علمية، و إذا كان تطوّر العالم المادي هو عملية مستمرة من اضمحلال القديم و ولادة الجديد، حسب التصوّر الماركسي، فإن ذلك التصوّر ينطبق كذلك على المجتمعات البشرية حيث " تزول في المجتمع الأشكال الإجتماعية القديمة و يحل محلها أشكال جديدة تقدمية"[2].

هكذا تطورت مفاهيم الماركسية و انتشرت انتشاراً واسعاً و أصبحت إيديولوجية تعبّر عن المصالح الجذرية للطبقة العاملة، و كان شعار الماركسية « يا عمّال العالم إتحدّوا» " نداء ماركس و إنجلز القتالي، الداعي إلى الصراع ضد البرجوازية المعبّر عن أهم مبدأ ثوري من مبادئ الإيديولوجية العلمية البروليتارية، التي جاءت صياغته الكلاسيكية هذه تتويجاً لعملية تكوّن الماركسية"[3] .

تلك إذن هي الصيغة الكلاسيكية للنظرية الماركسية، أما الماركسية المُحدثة التي ظهرت بعد الماركسية الكلاسيكية، فرغم حفاظها على الإرث الماركسي الذي بدأ في التلاشي نتيجة سقوط المعسكر الشرقي، و عدم تحقق تنبئ مـاركس بسقـوط الرأسمـالـية

---

(1)- محمد أبو ريان، **الإسلام في مواجهة الماركسية**. ف.2 دار الفكر، القاهرة.1987م. ص.109.

(2)- قانا سييق، **المادية الديالكتية**. ت.ماهر لقطينة.دار إبن خلدون، بيروت.الطبعة الأولى.1976م. ص.58.

(3)- جماعة من العلماء السوفيات، **الفلسفة الماركسية في القرن 19:الجزء الأول: نشوء الفلسفة الماركسية**. ص.254.

و حلول الإشتراكية ثم الشيوعية محلها، و كذلك الإنتشار السريع للرأسمالية في شتى أنحاء العالم، إلاّ أنها – الماركسية المحدثة – قامت بتعديل بعض المفاهيم الماركسية و إضافة مفاهيم أخرى، لا يسعنا المجال للتفصيل فيها، كما أضاف قبلها لينين في القرن 20م إلى آراء ماركس تعاليم جديدة، و جمع حوله شباب الروس و العمّال الفقراء مكوّناً منهم الحزب الشيوعي، و بعد ثورة روسيا سنة 1917م على الحكم القيصري، استولى البلاشفة – الأكثرية – بزعامة **لينين** على الحكم و أزالوا جميع النُظم القائمة و أقاموا النظام الشيوعي الذي أصبحت روسيا مصدره و مورده، و بعدها انتقلت مبادئ الماركسية و شعاراتها إلى زعماء آخرين أمثال **ستالين** و **خروتشوف**، إلاّ أنها لم تصل إلى الحُلم الذي انطلقت منه، فالواقع صار مختلفاً جداً بسبب سوء التطبيق من جهة، و وجود ثغرات في النظرية من جهةٍ أخرى.

و رغم ذلك تظل الماركسية على لسان **جوزيف ستالين** " هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة و المجتمع، و هي العلم الذي يدرس الطبقات المضطهدة المشتغلة، كما أنها العلم الذي يصف لنا انتصار الإشتراكية في جميع البلدان، و أخيراً هي العلم الذي يُعلّمنا بناء المجتمع الشيوعي"[1].

---

(1)– جوزيف ستالين، **آخر مؤلفات حول الماركسية و فقه الغة.** المطبوعات الإجتماعية، باريس. 1953م.ص.59.

## 2. "الماركسية" في الفكر العربي:

في الحديث عن الماركسية و انتشار أفكارها في الفكر العربي، فإنه من الصعب تحديد نقطة البداية –تاريخياً– لهذه الحركة الفلسفية، و تتبع مراحلها المختلفة، فبعد صدمة الحداثة التي سجلّها التاريخ العربي في القرن التاسع عشر (19م)، تنامت في الوعي العربي رغبةً ملّحة في التخلّص من سيطرة الحكم العثماني، ثم انعكست في شكلٍ من الإعتزاز القومي بمنجزات عصور الازدهار الحضاري في التاريخ العربي، الذي أفرز حافزاً أولياً لاستشعار الوجود القومي في الحاضر، ليتحوّل بعدها إلى دافعٍ لظهور الحركات التحررية الوطنية بعد الحرب العالمية الأولى و سعي الأمبريالية الغربية نحو السيطرة الكولونيالية على بلدان الشرق، في تلك الفترة كانت أفكار الماركسية و مبادئ الإشتراكية تلوح هنا و هناك و بدأ التفكير القومي التقدمي العربي يكتسب مفهوماً علمانياً ارتبط في بدايته بالعلمانيين المسيحين و كان أوّلهم **سلامة موسى**، الذي " أصدر في عام 1913م كتابه "الإشتراكية" يشرح فيه مفهومه لها المستقى من الغابية التطورية البريطانية"[1]، ثم انتقلت أفكاره لتنتشر في أوساط المثقفين المسلمين " حيث قام الكاتب المصري مصطفى حسنين المنصوري (1890م – 1964م) بتأليف كتابه " تاريخ المذاهب الإشتراكية" ليُصبح بهذا العمل أوّل إشتراكي مسلم في العالم العربي ينقل صوت الفقراء و يُعلن بأن في الإشتراكية علاجاً للأوضاع القائمة، و في عام 1920م تأسس "الحزب الإشتراكي المصري" ثم تلاه " الحزب الشيوعي المصري" عام 1922م، و في ذلك العام ظهرت في زحلة بلبنان جريدة " الصحافي التائه" (1922م – 1930م) لاسكندر الرياشي، (بمشاركة يزبك) لتكون جريدة العمّال و البؤساء، و لتمثل النواة الأولى للتجمعات الشيوعية في لبنان و سوريا و فلسطين...إلخ و في العام ذاته أيضاً ترجم أحمد رفعة بمصر أوّل كتاب ماركسي رسمي، و هو كتاب لينين

---

(1)– محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي و صراع الأضداد**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت.ط.2. 1999م. ص.63.

" الدولة و الثورة" فبدأت بذلك مرحلة جديدة لنشر مبادئ الإشتراكية العلمية، بعد أن كانت تُنقل مُحرّفةً أو غير مفهومة"[1].

انتشرت الماركسية بعدها انتشاراً واسعاً تزامناً مع حركات المدّ التحرري و الثورات الشعبية التي تغذّت من مبادئ الإشتراكية، فصارت بذلك الفلسفة التي تُعبّر عن قضايا الشعب و تُدافع عنها، و صار المنهج الماركسي المرجعية الفكرية في دراسة و تحليل الظواهر الإجتماعية في المجتمع العربي، و الأرضية الأساسية التي يقوم عليها المشروع القومي التقدمي العربي، و هذا ما يُؤكده قول **برهان غليون**، أحد ممثلي الفكر الماركسي العربي،: «إننا من الجيل الذي كان تكوينه السياسي و الفكري في الدرجة الأساس ماركسياً، و هذا جزء من الأرضية الحقيقية، أو الإيجابية أيضاً لهذا التكوين، خاصةً في مرحلة الستينات، و التي لم يكن فيها للفكر الوصفي، أو الفكر اليميني أو الفكر الليبرالي، أي قوام في الفكر العربي أو الثقافة العربية»[2].

اكتسبت الماركسية في مراحلها الأولى في الفكر العربي تمسكاً عربياً بإيديولوجيتها و اعتقاداً بها كمذهب للتغيير الإجتماعي و منهجاً لتحليل مكونات البنية الفوقية للمجتمعات العربية، و تجسدت في الممارسة الفكرية و السياسية على حدٍ سواء، و لعل " صعود المشروع الثقافي العربي الحداثي في صيغته الجديدة التحررية، في سنوات الخمسينيات و الستينيات، إنما أتى مترافقاً مع صعود المشروع الوطني و القومي التحرري بعناوينه الأربعة الكبرى البارزة: الثورة المصرية، الحركة الوطنية الإستقلالية في الوطن العربي، الثورة الجزائرية و الثورة الفلسطينية المعاصرة"[3].

---

(1)- محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي و صراع الأضداد.** (مرجع سابق). ص.63.

(2)- برهان غليون، **مجتمع النخبة: دراسات الفكر العربي.** معهد الإنماء العربي.الطبعة الأولى.د.ت.ص.262.

(3)- عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة.** (مرجع سابق) ص.46.

إلاّ أن تلك العلاقة التلازمية بين الممارسة الفكرية (المشروع الثقافي) و الممارسة السياسية (المشروع السياسي التقدمي) لم يكتب لها الإستمرار، إذ سرعان ما تحولت إلى نقيضها منذ مطالع السبعينيات و ما قبلها بقليل، مثلتها هزيمة العرب أمام إسرائيل، و فشل القومية العربية و عجز القيادات السياسية الإشتراكية على " أن تكون جماهيرية و ديمقراطية في عملها، بالإضافة إلى نظرها في وسائلها بالإضافة إلى مقدماتها و غاياتها، و لم تستطع أن تمسك خط الجماهير من طرفيه معاً، طرف الحاضر و طرف المستقبل، بل وضعت يدها على طرف واحد منهما و أفلتت الطرف الآخر، هذا و لعل هذه القيادات قد جسدت مستقبل الجماهير، و لكن على أساس التضحية بحاضرها و الانقطاع عنه، و لهذا فشلت في قيادة الجماهير على خط سيرها نحو المستقبل"[1].

و بهذا التفسير الماركسي لفشل المشروع القومي العربي، على مستوى الممارسة، يتبين أن روّاد و قادة السياسة الذين تبنوا الأفكار الإشتراكية و دعوا لتجسيدها في الواقع العربي، " لم يستمدوا من النظرية الماركسية النور الذي يُضيء الواقع العربي الراهن و ينفذ إلى مستقبله، و بالتالي لم يكن لهم نهج سياسي يمت بأدنى صلة إلى هذه النظرية الماركسية التي نادوا بها و انتموا إليها"[2].

شكّل الإخفاق الذي عرفته المحاولة العربية في زرع بذور الماركسية في البيئة العربية في مراحلها الأولى، دافعاً جديداً لتحوّل الفكر العربي في اتجاه اكتشاف عوامل الفشل في العقلية العربية و ليس فقط في المجتمع العربي، و كان ذلك تمهيداً لظهور و استعمال مصطلح العقل العربي عند **محمد عابد الجابري**، و الوعي الإسلامي عند **حسن حنفي**، و العقل الإسلامي عند **أركون**، .....إلخ محاولين وصف و تحليل العقلية العربية، فدخلوا بذلك مرحلة الحداثة السبعينية التي حاولت تفكيك و بناء وعي جديد عند المتلقي، غير الوعي السلبي الذي أفرزته مرحلة الخمسينيات و الستينيات.

---

(1)- إحسان مرّاش، **خط الجماهير: المدخل على تطبيق الماركسية في الواقع العربي. ج.1** . دارالحقيقة، بيروت.1975م.ص.14.

(2)- المرجع نفسه.ص.30.

و على إثر ذلك انتقلت الماركسية في الفكر العربي إلى مرحلتها الثانية، و هي المرحلة المنهجية، حيث اتّخذت الماركسية كمنهج لتحليل عناصر البنية الفوقية المتمثلة أساساً في التراث العربي الإسلامي، و محاولة ردّها إلى عناصر تحتية إقتصادية إجتماعية، و هذا ما نجده في مشاريع فكرية متعددة أكثر ثقلاً و شمولية من ذي قبل، تظـهر فـي أعمـال حسين مروة في "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، و قراءة أدونيس للتراث العربي الإسلامي قراءةً مادية تاريخية في "الثابت و المتحول"، و نصر حامد أبو زيد، و طيب تيزيني.....و غيرهم.

قادت الماركسية المثقف العربي إلى تفسير التراث العربي الإسلامي تفسيراً ماركسياً، أنتج خطاباً ماركسياً حول هذا التراث سعياً نحو استيعابه و قراءته قراءةً تاريخية تعيد له فاعليته، و لعل هذا ما يشترط على الماركسي العربي في تطبيقه المنهج الجدلي في قراءته التراثية أن يحرس على تفعيل العلاقة الجدلية بين المنهج و الموضوع، فهو " مطالبٌ بتقديم تصور جديد، تتحقق فيه الوحدة العضوية بين الشكل و المضمون، بين المنهج و الموضوع، بين القالب و المادة، بين النظرية و الممارسة النظرية"[1]، إلاّ أن ما يُقدّمه لنا الماركسي العربي ما هو إلاّ " خطاب من أجل "المنهج المُطبّق" أكثر منه محاولة "لتطبيق منهج"[2]، حيث لم يتمكن من خلق الانسجام بين النص التراثي و المنهج الماركسي الذي صار يبدو مجرّد قوالب نظرية جاهزة منفصلة عن الموضوع (التراث) و غير قادرة على إغنائه و تجديده بفاعلية المنهج الجدلي، و السبب في ذلك أنه يتبنى الماركسية كإيديولوجيا يُدافع عنها في كل خطوة من خطواته أكثر مما يتبناها كمنهج يُطاوع من خلاله موضوع الدراسة، و بذلك يقدّم الحجة على أن الخطاب الذي يُنتجه،

---

(1)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.167.

(2)- المرجع نفسه.ص.167.

لا يتعدى أن يكون خطاب "إيديولوجيا مستوردة" يحمل في داخله اعترافاً يتلخص في أن البذر الماركسي الثوري كان يُلقى في غير منبته، فإذا الأرض العربية تهضمه، ثم لا تتمخض عنه و لا تبعث الحياة فيه، و باعتراف أدونيس فإن « العربي الذي سُمي نفسه ثورياً، ها هو يخسر الواقع، فيما يزداد تشبتاً بالنظرية، ... يُهمل الإنسان و يتمسك بالعقيدة»[1].

(1)- أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن.** دار العودة، بيروت.الطبعة الأولى.1980م.ص.26.(بتصرف)

## 3. مفاهيم الماركسية بين الإستعارة و التأصيل:

يُعتبر ظهور الماركسية في الفكر العربي استجابةً من جيل المثقفين لنداءات الواقع، حيث حاولوا التعبير بأدوات و أساليب ماركسية عن إحساسهم العميق بالتأخر التاريخي، و سعوا إلى إنتاج رؤية حول الإشكاليات المطروحة في إطار مرجعية غربية و جدوا فيها إمكانية احتواء قضايا المجتمع العربي و تساؤلاته الثقافية و السياسية و الإقتصادية... إلخ، إلاّ أن استعارة المفاهيم الغربية و اعتمادها في البيئة الثقافية العربية أصبح يُشكّل مأزقاً خطيراً في إطار إشكالية المرجع في الفكر العربي، حيث لم تعد المسألة تتعلق بعملية الإنطلاق من مفاهيم و مناهج غربية في سبيل إبداع مفاهيم و مناهج محليّة تُلائم موضوع البحث، إنما أصبحت المسألة " تنحصر في تموقع الهوية داخل عملية النقل و الإقتباس و الترجمة، و ثانياً المدى الزمني لعملية النقل خصوصاً إذا كان الحديث يقتصرعلى منهج التفكير العلمي، و إنما أن تتحوّل عملية النقل ظاهرة ثقافية مؤصَلة في الفكر العربي فذلك يعني استلاب الهوية الثقافية، يتجاوز مسألة تعميم المعارف و العلوم"[1].

ثمّة إذن توسعاً إستهلاكياً للفكر الغربي منذ البدايات الأولى للمشروع النهضوي العربي، حيث أصبح يعبّر عن تكريس لمبدأ تبعية المغلوب للغالب، و لم يكن ذلك إلاّ نتيجةً للتوغّل السلبي في النظام المعرفي الغربي و الانطلاق منه بدل الانطلاق من الواقع العربي، و تشكيل رؤية عربية خاضعة لتحولات الحاضر أكثر ممّا تكون خاضعة لسلطة المفاهيم الغربية المستوردة.

استمرت عقلية التبعية المفاهيمية للغرب لدى الأجيال اللاّحقة من المثقفين و المفكرين العرب، برزت جليّةً في عملية الترجمة التي اتُّخِذت كإطار معرفي و مرجعي، أو بالأحرى مصدراً رئيسياً من مصادر المعرفة في الفكر العربي المعاصر.

---

(1)- فؤاد إبراهيم، "**إشكالية الإطار المرجعي في الفكر العربي المعاصر**".(مرجع سابق).ص50.

و المأزق الذي وقع فيه الفكر العربي في هذه المسألة، هو أنه على امتداد ما يُسمى بعصر النهضة، لم تتمكن نخبة المثقفين من تأسيس أرضية مفاهيمية ذات خصوصية عربية محلية تعبّر عن الواقع العربي و تحافظ على هوية الإنسان العربي، لتكون المنطلق نحو تحقيق الإستقلال الفكري و الحضاري و التاريخي.

إن تماهي المفكر العربي مع الآخر الغربي جعله يفقد علاقته مع الواقع العربي و موروثه الثقافي، و فيما يتعلق بالماركسي العربي و الفلسفة التي يتبنّاها، كان لا بدّ عليه " إذا أراد أن ينقل حصيلة هذا الفكر العالمي إلى أشقائه العرب، أن يُخاطبهم بدءً من واقعهم الفكري الراهن، فيُعرّفهم بما لا يعرفون انطلاقاً ممّا يعرفون، بغير ذلك، لا تكون بينهما لغةً مشتركة، و يكون هذا المثقف بالتالي كمن يُخاطب الناس بلغةٍ لا يفهمونها"[1].

إلاّ أن ذلك لم يمنع من محاولة تأصيل تلك المفاهيم الغربية في البيئة العربية، حيث اعتمد روّاد الماركسية العربية آلية البحث عن أصول للمفاهيم المستوردة في التراث العربي الإسلامي، و من بين ذلك تقديم الفكر الخلدوني على أنه بداية للتفكير المادي التاريخي، و محاولة تفسير إبن خلدون داروينياً، حيث يفهم المثقف الماركسي العربي من كلام إبن خلدون « أنّ أحوال العالم و الأمم و عوائدهم و نِحلهم لا تدوم على وتيرةٍ واحدة و منهاج مستقر، إنما هو في اختلاف على الأيام و الأزمنة من حال إلى حال، و كما يكون ذلك في الأشخاص و الأوقات و الأمصار فكذلك يقع في الأفاق و الأفكار و الأزمنة و الدولة»[2]، يُفهم على أنه يمثّل فكرة التطور في نظرية داروين، إلاّ أن المفارقات المثيرة أن المثقف العربي لم يكتشف فكر إبن خلدون و لا قراءته المادية إلاّ من خلال الفكر الغربي الذي سبقه في اكتشاف مفاهيم العصبية و العمران البشري... إلخ من خلال الدراسات الإستشراقية، فصار بذلك يبحث عن أصول لخطابه الماركسي بالإستناد

---

(1)- إحسان مرّاش، **خط الجماهير : المدخل على تطبيق الماركسية في الواقع العربي.ج.1.** (مرجع سابق) ص.38.

(2)- إبن خلدون، **مقدمة إبن خلدون. ج.1.** تحقيق: علي عبد الواحد وافي.دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة.الطبعة الثالثة.د.ت.ص.201.

إلى المفاهيم الغربية حول تلك الأصول، و قد يساعدنا في توضيح هذه الفكرة الإستدلال بقول المفكر الفرنسي المسلم **روجي غارودي** : « يمكن اعتبار إبن خلدون، أحد المبشرين بالمادية التاريخية، فهو في دراسته للجدلية الباطنية لتطور المجتمعات يعلّق أهمية كبيرة على تقويم العمل، و هو يقسّم الشعوب و الأشكال الإجتماعية وفقاً لأسلوب الإنتاج الإقتصادي، بل إنه يقدّم هذه الصيغة الأولية لمبدأ المادية التاريخية" ، و يحاول غارودي عدم الإكتفاء باعتبار إبن خلدون مبشراً بالمادية التاريخية، بل يجعل فكره، بالنسبة إلى المسلم، مدخلاً و منطلقاً إلى الإشتراكية العلمية»[1].

تبدو محاولة تأصيل المفاهيم الغربية و الماركسية بالتحديد في الثقافة العربية المعاصرة، بعيدة عن متطلبات الأصالة و الحفاظ على الهوية العربية، ذلك أن تلك النخب العربية المتشبعة بالثقافة الماركسية تسعى إلى الحفاظ على مبادئ فلسفتها المستوردة و مفاهيمها و حتى خلفياتها الإيديولوجية و اعتبارها نموذجاً مطلقاً لا يتغير بتغير الزمان و المكان، و إذا ما أرادت أن تبحث عن مشروعية و مصداقية ذلك النموذج في الوسط الفكري العربي و موروثه الثقافي و الديني، نجدها تستدعي بعض النصوص التراثية للإحتماء بها داخل الفكر الوافد، و اعتمادها كمصدرٍ للتبرير، تخفف به من وطأة الإنفصام عن الواقع و الأصالة.

إذا اعتبرنا أن " الحكمة الأساسية في الماركسية هي أن الحقيقة ليست أمراً مجرداً، بل هي على العكس، من صميم حركة الواقع نفسه إذا ما سار على درب تحققه التاريخي"[2]، فإن الخطاب الماركسي العربي يلغي حركة الواقع و تطوّر التاريخ العربي بوضعه أمام منظومة من الأفكار و المفاهيم و المناهج يعتبرها مجرّدة و ما على الموضوع المراد دراسته إلاّ الخضوع لمتغيرات تلك المنظومة و تطويعه لجعله ملائماً لها، و ليس العكس.

---

(1)- صالح فرحان، **جدلية العلاقة بين الفكر العربي و التراث (رؤية نقدية).** دار الحداثة، بيروت.الطبعة الأولى.1983م.ص.87.

(2)- إحسان مرّاش، **خط الجماهير : المدخل على تطبيق الماركسية في الواقع العربي.ج.1.** (مرجع سابق) ص.38

و مثال ذلك " المنهج الجدلي المُطبّق الذي يحاول الماركسي "العربي" تطبيقه للبرهنة – عربياً – على صحته، و بالتالي على أصالة الموضوع، فالأصالة هنا تستمد حقيقتها من القابلية للملائمة مع أحد القوالب الجاهزة"[1]، لينتهي به الأمر بالوقوع في تناقض مع مبادئ النظرية التي يتبنّاها، و بدل أن يحوي بها موضوع دراسته و يصل من خلالها إلى وضع أسس معرفية تاريخية محددة و مستقلة للمفاهيم المستوردة، نجد أن تلك المبادئ بدورها و إيديولوجيتها الغريبة عن البيئة الثقافية العربية، تحتويه و تأسر فكره و بالتالي تُفقده استقلاليته الفكرية و قدرته على التفلسف و تقديم حلول و نتائج تخدم فكره و واقعه الذي ينتمي إليه.

---

(1)– محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.124.

## المبحث الثاني: المشروع الماركسي لطيّب تيزيني و سؤال الحداثة.

### 1. التراث العربي الإسلامي: من القراءات اللاّتراثية اللاّتاريخية إلى القراءة التراثية التاريخية :

يُمثل التراث لدى جميع الأمم و الشعوب ذلك الخزّان الأول الذي يحمل القيم و العادات و التطلعات، بل يحمل الفلسفة التي تُعبّر عن خصوصية تلك الشعوب، و تؤثر سلباً و إيجاباً في فكره و سلوكاته و حياته اليومية بشكلٍ مستمر، لذلك يعد التراث " قضية موروث، و في الوقت نفسه قضية معطى، على العديد من المستويات"[1] ، إلاّ أن التراث أشمل من الموروث، من حيث المعنى، فالموروث " هو مجموع النتاجات الفكرية و السياسية و العمرانية التي أصبحت بحوزة الفعل التوريثي، أي أصبحت بيد الوارث، واعياً أو غير واعٍ، و بالتالي فالموروث أصبح جزءًا من الحاضر، أما التراث فهو أشمل من الموروث لأنه يشتمل على أمرين، الأول هو الماضي و الثاني هو الحاضر مستمراً، إذن فالتراث له حضوره في الماضي أما الموروث فله حضوره في الحاضر"[2].

لذلك يُستعمل مصطلح التراث في المجال الثقافي و الفكري عموماً أكثر من مصطلح الموروث، و ذلك لما يحمله إلينا من مقومات و أفكار من زمنٍ مضى و يحقق حضوره فينا رغم أنه يُعبّر عن واقع غير واقعنا.

يعتبر التراث بالنسبة إلينا فكراً اكتمل تكوّنه في زمنٍ غير زماننا و تشبّع بإيديولوجيات عبرّت عن مطامح أجيال تختلف عن أجيالنا، و تشكّل في حركيته التاريخية كفكرٍ نتج عن واقع معين و ظروف محددة، " فالتاريخ الإنساني ليس شيئاً آخر سوى هذه السلسلة المتكونة من تفكير في سلبيات واقع راهن و في كيفية تجاوزها، و عملٍ على تحقيق

---

(1)- حسن حنفي، **التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم**. المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الإسكندرية.الطبعة الرابعة.1992م. ص.9.

(2)- طيب تيزيني،"**الفلسفة و التراث**". مجلة الطريق. العدد: 07. الفصل الثاني. ص.85.

الصورة الجديدة لعالمٍ نتصوره لحظة العمل على تحقيقه، مجسّداً للمثال و العقل أو للكمال خالياً من نقائص العالم الراهن"[1].

يتشكل التراث بتراكم اللحظات التاريخية و اتصالها رغم ما تحمله من توجهات مختلفة و متناقضة أحياناً، و مادام تراثاً فإن وجوده ينتسب إلى الماضي، إلاّ أن تأثيره مستمر في الحاضر، لذلك فإن التراث " موجود قائم متحقق بالفعل موضوعياً و مادياً، في نص في فكر في معرفة علمية في ممارسة في سلوك في عمارة في بناء في نظام حكم، في أشكال تعبيرية قولية أو حركية أو مادية، في أعراف في عادات في آداب شعبية في خبرة .... إلى غير ذلك، و التراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنياً في لحظة تاريخية موضوعية معيّنة"[2].

يظل وجود التراث قائماً عبر مختلف الأزمنة و لدى جميع الأجيال، ذلك أنه يفرض وجوده تاريخياً و لا يمكن إلغاءه أو حتى تجاهله بحكم بعده الزمني، ففي أوقات الثورات تتحوّل أشياء بالقوة و تتجدد أشياء أخرى بالعنف، أمّا التراث " فيَنظَمُ إلى الجديد لخلق قيمة جديدة"[3]، لذلك " فالتراث بحاجة إلى الإثبات و التقبل و الرعاية، إن التراث أساساً حِفظ، و يكون فاعلاً في التغيير التاريخي"[4].

فالتراث إذن يقبل الجديد مع حفظ القديم، فهو يتّسِعُ ليضمّ مخلفات الشعوب الفكرية و الثقافية و الدينية و السياسية و الإجتماعية ....إلخ رغم ما تحمله من تناقضات، و بالتالي لا يمكن فصل جزء من هذا التراث عن جزءٍ آخر، فهو في الأخير نتاج إنساني يتسم بالعالمية تماماً مثلما يُعبِّر عن القومية.

---

(1)- محمد بديع الكسم، **فكرة البرهان في الميتافيزيقا.** ت.جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة، دمشق.1991م.ص.36.(بتصرف)

(2)- محمود أمين العالم، **الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر.** دار الثقافة الجديدة، القاهرة. 1988م. ص.547.(بتصرف)

(3)- هانز جورج غادامير، **الحقيقة و المنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية.** ت. د. حسن ناظم و علي حاكم صالح.دار أويا، طرابلس.الطبعة الأولى.2007م.ص.387.

(4)- المرجع نفسه. ص.387.

كذلك الشأن بالنسبة للتراث العربي و التحامه بالتراث الإسلامي، إذ يُشكلان إطاراً معرفياً غير قابل للتجزئة، بغض النظر عن قوميته أو عالميته(*)، فالتراث الإسلامي " هو ثقافة الأمة الحيّة و تجربتها المعرفية المستمرة منذ بداية الحضارة الإسلامية إلى اللحظة التي بدأت فيها مجموعة من التحولات الفكرية تتكوّن في وعي شريحة جديدة حاملة لمكونات ثقافية جديدة مستمدة من الإحتكاك بحضارة الغرب الصاعدة الفتيّة، عندئذٍ تحوّل هذا المخزون المعرفي لهذه التجربة الحيّة و صار تراثاً بما يحمله من معنى القديم المتوارث"(1).

في هذه الحال يصبح التراث بكل ما يحمله من خصوصية عربية أو إسلامية أو كلاهما معاً، عبارة عن سلطة تفرض ثقلها من زمنٍ مضى على لحظةٍ تاريخية راهنة، على واقعٍ عربي على ذاتٍ عربية، على الحاضر، لتكون بذلك جزءاً من مكونات هذا الواقع و هذه الذات و حاضرها و من تمّ مستقبلها.

و ما دام الأمر كذلك، فإن " تحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا الحاضرة، و تجديد التراث هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، على أن تجديد التراث ليس غايةً في ذاته، بل وسيلة للبحث عن روح الشعب و تطويرها كوسيلةٍ لتطوير الواقع ذاته و حل مشكلاته"(2).

---

(*)إذا اعتبرنا ما أنتجه إبن رشد و ابن سينا و الفارابي و ابن طفيل تراثاً لا يتجزأ من التراث العربي، فلا ريب أننا نجد منهم أناساً ليسوا بعرب، فإذا اعتبرنا مثلاً إبن سينا و الغزالي عربيين فإن الإيرانيين يعتبرونهما فارسيين، و بالتالي فآثارهم الفكرية لا تخلو من ثقافتهم الفارسية أو الهندية...و هذا التمازج الفكري و الحضاري في البيئة العربية الإسلامية يعطي تراثاً لنا ثم للإنسانية جمعاء.

(1)- محمدعادل شريح، **فكر التأصيل: المنهج و الفلسفة**.دارالفكر، دمشق.الطبعة الأولى.2013 ص.122.

(2)- حسن حنفي، **التراث و التجديد.** (مرجع سابق) ص25.

لذلك رأى بعض المفكرين العرب أن السبيل لاحتواء قضايا الحاضر و المستقبل و تداعيات الحياة الإجتماعية و السياسية و الثقافية ...إلخ لا بُدَّ أن يبدأ من دراسة التراث العربي الإسلامي و قراءته قراءة حديثة وفق تقنيات و مناهج جديدة لعلها تكفل بتقديم صورة جديدة عن هذا التراث و رؤية تعيد له حيويته و فاعليته في التاريخ.

و في هذا المجال بالذات، أردنا تسليط الضوء على دراسةٍ معاصرة للتراث العربي الإسلامي، قام بها الدكتور **طيّب تيزيني(*)**، الذي حاول قراءة هذا التراث بمنظور ماركسي، و قد بدأت تلك المحاولة ضمن أطروحته للدكتوراه عام 1967م بعنوان: "**تمهيد في الفلسفة العربية الوسيطة**" و التي نُشرت بالألمانية عام 1972م، ثم تبلورت أطروحته باعتبارها النواة الأولى لمشروعه الفلسفي، و أخذت صورتها النهائية في كتابه الأوّل "**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**" عام 1971م، بالإضافة إلى باقي مؤلفاته التي اهتم فيها بمسألة التراث و التي شكّلت المرحلة الأولى في حياته الفكرية، أما المرحة الثانية، و التي بدأت تقريباً عام 1997م، فقد اتّسمت باهتمامه بقضايا النهضة العربية و معالجة عوائقها سواء في فكر الذات أو تلك الناتجة عن الحضارة الغربية.

و في هذا الصدد، و في الآونة الأخيرة، اكتسبت قضية التراث الفكري العربي و الإسلامي أهميةً خاصة متميزة ارتبطت بالواقع الإجتماعي و الإيديولوجي برزت على إثرها عدة قراءات للتراث العربي الإسلامي ضمن مناهج و رُؤى متنوعة سعت لربط هذا المنتوج الفكري و الثقافي و الحضاري القديم بالواقع العربي و تحدياته.

---

**(*) طيّب تيزيني:** مفكر سوري، ولد في حمص بسوريا عام، 1934م، تلقى علومه في حمص ثم غادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية و منها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها و يحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1967م أولاً، و الدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً عام 1973م، عمل في التدريس في جامعة دمشق و شغل وظيفة أستاذ في الفلسفة، له عدّة أعمال فلسفية أهمها "**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**" عام 1971م، و هو أول كتاب نُشر له يحمل مشروعه الفكري، ثم كتاب " **الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الأولى** عام 1982م، ثم " **من يهوه إلى الله**" عام 1985م، ثم "**مقدمات أوليّة في الإسلام المحمدي الباكر**" عام 1994م، ثم " **من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب المغربي**" عام 1996م، ثم "**النص القرآني أمام إشكالية البنية و القراءة**" عام 1997م، ثم "**من ثلاثية الفساد إلى قضايا المجتمع المدني**" عام 2001م، إضافةً إلى عدّة مقالات و مشاركات في المحافل الدولية، امتزج فكره بالسياسة نتيجة مشاركته في العمل السياسي قبل سفره للتعليم خارج سوريا.

و في انطلاقه لبناء مشروعه الفلسفي حول التراث، يحاول طيّب تيزيني نقد تلك المحاولات القديمة و الحديثة و المعاصرة في بحثها التراثي و التي يطمح أصحابها بخلفياتهم الإجتماعية (الطبقية) في استعادة التاريخ بأفقه التراثي.

و يقوم هذا النقد حسب صاحبه "على وضع تلك المحاولات في موقعها الحقيقي من البنية الإجتماعية التاريخية، (بالعلاقة مع مؤثرات أخرى خارجية) التي تبلورت و ازدهرت فيها، و في موقعها من سياق التطور المعرفي، التي مارست فيه دور الكبح أو دور الحافز"[1]، و هذا ما يُسميه بالنقد التقويمي، ثم ينتقل إلى الخطوة الثانية، و هي ذات طابع إيجابي تركيبي، و تتمثل في ضرورة إنشاء و بلورة و تطوير نظرية تراثية تقدّم فهماً علمياً أولياً للتراث العربي و الإسلامي في وجهه الفكري.

يُصنّف الدكتور طيّب تيزيني في كتابه **من التراث إلى الثورة** تلك المحاولات التراثية إلى: "سلفوية" و "عصروية" و "تلفيقوية" و "تحييدوية" [*].....إلخ و يصفها كلّها **باللاّتاريخية و اللاّتراثية.**

أما السلفية(**) أو "السلفوية" كما يُسميها طيّب تيزيني فهي « تبدو ظاهرة سوسيولوجية – إيديولوجية تقوم –بصيغها المتعددة– على النظر إلى التاريخ و التراث من موقع لا تاريخي و لا تراثي، أي من موقع ينطوي على تطويع الحدث التاريخي و الحدث التراثي و من قبلها الإجتماعي، تطويعاً قسرياً منطلقاً من وهم التفرّد المطلق التاريـخي و التراثي

---

(1)– طيّب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة: الجزء الأوّل: من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي.** دار إبن خلدون، بيروت.الطبعة الثانية.1978م. ص.11.

(*) تدخل "الواو" هنا بمثابة "ياء" النسبة إلى المذهب المعني.

(**) مفهوم "السلفية" ليس مطابقاً لمفهوم "القديم"، فالقديم ظاهرة موضوعية و ذاتية مرتبطة باللحظة التاريخية الماضية، فهو مفهوم ذهني مُحايد بينما السلفية « **فهي طريقة في النظر إلى التاريخ و التراث، تنطوي على موقف تقويمي منطلق من تمجيد و إطلاق القديم (الماضي)، و من ثمّ جعله، في التحليل الأخير، محور و توصلة "الحديث" و "الراهن" و "المستقبل"، و هذا بدوره يقود إلى الماضوية**». (طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**. ص.311).

الزماني و المكاني»[1].

و الأصل في هذا، ربما، يعود إلى الفهم الخاطئ للإسلام حيث اتخذّه أصحاب هذه النزعة حُجةً لتهميش باقي الأزمنة و الأديان و الحضارات و تمجيد زمن الحضارة الإسلامية فحسب، و جعلها منظاراً وحيداً في رؤية التاريخ، و هذا ما يقود، حسب طيّب تيزيني، " إلى مصب التقديس و الإيمانية في إطار ذي حدٍ ماضوي و آخر إطلاقي دوغمائي"[2]، بينما يقرّ الإسلام إقراراً واضحاً بأنه استمرار لما سبقه من أديان سماوية.

و رغم هيمنة "السلفوية"، إلى حدٍ كبير، على البنية الداخلية للفكر العربي في مراحل متعددة من تاريخه، إلاّ أن طيّب تيزيني تنبأ بعدم بقائها و استمرارها في المستقبل الثوري الناهض، القريب أو البعيد، غير أن التاريخ لم يُثبت ذلك تماماً، فقد ظلّ تأثير تلك النزعة مستمراً و لو بدرجاتٍ متفاوتة.

إضافةً للسلفية، ينتقد طيّب تيزيني ما يُسميه بـ"العصروية" و هي الرؤية التقويمية التراثية و يُسميها "العدمية التراثية"، حيث احتلت الرؤية "العصروية" موقعاً رئيسياً في إطار التعامل مع قضية التراث عموماً و التراث العربي خصوصاً، و لم يكن ميل روّادها ميلاً واحداً، إنما عُرفت هذه النزعة بميلين اثنين هما: "العدمية التراثية" و " التجديد"، و همَّ طيّب تيزيني بمناقشة و نقد الميل الأول باعتبارها نزعة " تنطلق من رفضها للفكر العربي في سياقه التاريخي و التراثي، من أنه متجانس، ذو نسيجٍ واحد، و التجانس هذا يُفهم هنا من حيث هو واقع سلبي و لا عقلي و محافظ فلقد توهّم أصحاب تلك النزعة بأن الفكر ذاك بمجموعه ما هو إلاّ ترسانة و وكر لفكرٍ جمودي وثوقي محافظ (أي غيبي لاهوتي)، أنجزته مجموعة من الفرق و النِحل المتواطئة مع النظام الإجتماعي الإقتصادي و سندته السياسيين و المنبثقة بالأصل من احتياجاته و آفاقه الإيديولوجية"[3].

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق)ص. 305.

(2)- المصدر نفسه.ص.305.

(3)- المصدر نفسه. ص. 417.

و عليه دعت تلك النزعة إلى ضرورة القطيعة الكاملة مع ذلك الفِكر، و ما يمنح مشروعية تلك القطيعة هو تكوين مجتمع عصري جديد، ذو قيمٍ عقلية لا يرتبط بتاتاً بالتقاليد المتخلفة و الرجعية المنحدرة من الماضي.

« لقد طمح ممثلو "العصروية" العدمية إلى تحديث بنية المجتمع العربي عن طريق ينشعب إلى منحيين:

1. رفض الماضي العربي الفكري و امتداده حتى المرحلة القائمة، أي الفكر العربي في صيغته التاريخية و التراثية، و ذلك بأنه يشكّل أحد المعوقات الكبيرة على طريق عملية التحديث تلك.
2. تلقّف الحضارة الأوربية (الرأسمالية) الوافدة، في جوانبها العلمية و الفكرية و الصناعية، بشكلٍ عام و في بعض منطلقاتها السياسية و السياسية الإقتصادية أحياناً»[1].

إن وقوف هذه النزعة على طريق التحديث الأوربي بالتصدي للتاريخ و التراث العربيين جعل صيتها ينخفض في الأوساط العربية، خصوصاً مع إخفاقها الذريع في تجسيد التنوير العلمي و التصنيع، و هذا ما عمل طيّب تيزيني على كشفه و هو في ضوء ذلك يعمل على الوصول إلى نتيجةٍ علميةٍ حاسمة تكون أساساً لبناء مشروعه في قراءة التراث.

يعتَبِر طيّب تيزيني أن " الأساس النظري الفلسفي لهذه النزعة يكمن في عجزها عن استيعاب العلاقة الجدلية التاريخية التراثية بين الجديد و القديم"[2]، و ينتقد حتى تلك العصروية النابعة من مواقع ليبرالية ماركسية، و على رأسها **عبد الله العروي** الذي رأى فيه مصدراً للقلق و التخلّف.

و في مقابل هاتين النزعتين (السلفوية و العصروية) تبرز نزعة توفيقية تحاول الجمع بين الطرفين المتناقضين و المتصارعين (السلفوي و العصروي)، تلك النزعة التي اصطَلح طيّب تيزيني على تسميتها بـ"التلفيقوية"، و في موقفها من التراث العربي و من قضايا البحث النظري و المنهجي فيه، عمل طيّب تيزيني على تقصيها في اتجاهين كبيرين:_" **الإتجاه الأوّل:** يُركز

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق)ص.319.

(2)- المصدر نفسه.ص.314.

بقليل أو بكثير من الوضوح و الوعي المنهجي، على الحضارة الغربية (الرأسمالية) بهدف الإنطلاق منها إلى الماضي العربي الفكري"[1].

يرى هذا الإتجاه في الحضارة الغربية مرتكزاً أكثر أهمية ممّا هو الحال بالنسبة للماضي العربي، و في ذلك الحين يُصبح في رحاب "العصروية العدمية"، كما أن كلا المنطلقين غير مُتكافئين.

**الإتجاه الثاني:** يجد متكئاً آخر متمثلاً بالماضي، و يظهر ميله إلى الماضي أكثر من ميله إلى الحضارة الغربية العصرية، و هذا ما يجعله مُنغمساً في "السلفوية" و الماضوية، و بالتالي فهي كمثيلاتها "العصروية" و "السلفوية" تقع في اللاّتاريخية و اللاّتراثية.

و يمكن سحب هذه الصفة – حسب طيّب تيزيني– على باقي النزعات التحييدوية" و "المركزية الأوربية" و "الليبرالية" و التي يتعذر علينا رصد تفاصيلها.

يقوم موقف طيّب تيزيني من هذه القراءات على أساس مرجعيته الماركسية و يعتبر القراءات الجدلية للتراث ضمن القراءات الإيجابية و ما عداها فهي سلبية، و يقول: « هذه المنظومة التي أنجز بناءها الأولّي أولئك العلماء الذين تبلور و تطوّر اتجاههم الفكري و سلوكهم العلمي في نطاق الكفاح ضدّ العلاقات الإنتاجية الرأسمالية و ثقافة الطبقة البرجوازية المنحدرة منها، و من أجل إقامة مجتمع إشتراكي جديد»[2].

كما تبدو تلك المنظومة حسبه، في مراحل نشوئها و استكمال مقوّماتها الرئيسية، مثالاً عميق الدلالة على تكوّن التراث الإنساني الفكري من جهة، و تُقدّم بصيغةٍ علمية رائدة إمكانات خصبة لطرح قضية التراث القومي عموماً من جهةٍ أخرى.

---

(1)– طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق)ص.427.

(2)– المصدر نفسه.ص.12.

هكذا يتجلّى مشروع طيّب تيزيني في قراءة التراث، فبعد عرضه الموسّع و الشامل و النقدي للفكر اللاّتاريخي اللاّتراثي، يعمل على طرح و صياغة النظرية الجدلية التاريخية التراثية، و هو بذلك يعمل على تقديم البديل البنائي، و في ذلك يقول: «إننا نجد أنفسنا في هذه "المقدمة" أمام المهمّة الشائقة و الشائكة، مهمّة استكشاف و توطيد الشرعية الإيديولوجية و النظرية المعرفية لذلك البديل، من حيث هو نظرية تنهيجية تراثية أولاً، و حلقة تراثية ثانياً،... و الهدف من ذلك المحافظة على قدرتها الجدلية التاريخية التراثية في التحليل و التركيب لموضوع البحث المطروح»[1].

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.584.(بتصرف)

## 2. الجدلية التاريخية التراثية: نحو نظرية منهجية لدراسة الظاهرة التراثية.

يقوم مشروع **طيّب تيزيني** أساساً على الدعوة إلى التخلّص من سيطرة الفكر التقليدي في المجتمعات العربية، و ذلك بالعمل على إعادة قراءة الفكر العربي كجزءٍ من التاريخ الإنساني حيث يهدف هذا العمل إلى دفع الفكر العربي نحو استئناف حيويته و فاعليته كجزءٍ من تطوّر الفكر الإنساني، و لا يتحقق ذلك إلاّ بالقراءة التاريخية للتراث و الفكر عموماً، لذلك يحاول طيّب تيزيني بصورٍ متعددة أن يُثبت أن الفكر العربي، و يشمل ذلك ما قبل ظهور الإسلام، هو جزء من تطوّر الفكر الإنساني، و هذا ما يترتب عنه إمكانية تطبيق المنهج المادي الجدلي على الفكر العربي باعتباره يمثل مرحلة من مراحل تطوّر الفكر الإنساني، هذا من جهة، و من جهةٍ أخرى، يترتب عن هذه المحاولة رفض فكرة المركزية الأوربية التي تنزع عن الفكر العربي أصالته و تضعه في حقبة "العصر الوسيط" و التي تمثل عصور الظلام بالنسبة لأوربا.

فهو يعتبر التراث العربي تراثاً إنسانياً تتشابك فيه تراثات كثيرة عربية أو غير عربية، ثم يمكن سحب ذلك على المستقبل بحيث لا يبدو غريباً أن تكون الجدلية المادية و الجدلية التاريخية، جزءًا من تراثنا نحن، و ليس حكراً للآخرين، و يتجلّى ذلك في قوله: « إنّ تراث الشعوب الأخرى، هذا التراث الذي يتحول في عناصره التقدمية أو المحرّضة على التقدم، و طبقاً لذلك الفهم و السياق، ....يتحول إلى تراث لنا» [1].

و هو يحرص من خلال هذه النظرة إلى التراث العربي، على تهيئة الأرضية المناسبة لتقبّل آراء و مبادئ النظرية الماركسية و الخروج بالفكر العربي إلى دائرة الشمولية و الكونية،

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة. (مصدر سابق)** ص.374.(بتصرف)

" و مادام الاستيراد المتقابل يخدم حاجات التقدّم أو يُحرّض عليه، فمن حق كل شعب يطمح إلى التقدم الإجتماعي أن يضع يده على منتجات هذا الاستيراد، و أن يعتبرها مُلكاً له"[1].

ينطلق طيّب تيزيني في مسألة النظرية التراثية، من الردّ على الرأي السائد في تلك المرحلة أنه لا يُمكن لنظريةٍ تراثية أن تقوم قبل ظهور التراث العربي الإسلامي مُحققاً و مدروساً بشكلٍ كامل لا جُزئي، و يعتمد في ردّه هذا على مسألتين تمَّ الخلط بينهما في طرح ذلك الرأي.

المسألة الأولى: " تكمن في تقصّي و تحديد "التراث" بصفته موضوع بحث علمي يهدف إلى إنشاء و بلورة منظومة نظرية منهجية عامة تأخذ على عاتقها صياغة الأوجه الأساسية الكبرى من موضوع البحث ذاك، أي التراث"[2]، و من هذه الأوجه يبرز السؤالان الرئيسيان التاليان: ما هو التراث أو ما هو موضوع البحث التراثي؟ و ما هي أداة البحث العلمية التي تُتيح لنا الخوض في ما نحن في سبيل الخوض فيه، أي في موضوع البحث التراثي؟ فالسؤال الأول ذو طابع أنطولوجي ينهض على استكشاف موضوع البحث العلمي و الثاني ذو طابع معرفي يبحث عن الأداة العلمية المُتاحة لتناول ذاك الموضوع، هذا فيما يتعلق بالمسألة الأولى، و التي لابُدّ من تجنّب الخلط بينها و المسألة الثانية، و التي تتجسّدُ في الجُهد الدراسي الحثيث لاكتشاف خصوصية ذلك التراث من داخله و التي تتضّح من خلال الإجابة عن السؤال التالي: ما هو السياق الرئيسي الناظم الذي اتخذته مَعالم و مظاهر و آفاق التراث العربي؟ و هنا تبرز خاصية التراث الإنساني في صيغته العربية، و التي تستدعي اكتشافها في هذه المرحلة من البحث.

---

(1)- حافظ الجمالي، "**التراث و المستقبل**":**مجلة الفكر العربي**. لبنان.العدد العاشر. 1979م.ص.161.

(2)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.(مصدر سابق)** ص.611.

و لو أدرك أصحاب الرأي السالف – حسب طيّب تيزيني– الفرق بين المسألتين لما خلصوا إلى اعتبار اكتمال موضوع التراث شرطاً ضرورياً و مُلحّاً لبناء نظرية منهجية لدراسة التراث، و يردف قائلاً أنه: « ليس من العسير إدراك أن النظرية المنهجية، التي نقترحها، ترى لنفسها حقاً ريادياً في تناول المسألة التراثية هذه، و بهذا المعنى، لا يعود القول صحيحاً، بأن لا نظرية تراثية قبل ظهور التراث (العربي) محققاً و مدروساً بشكلٍ كامل لا جزئي»[1].

و في هذا يبرز إيمانه القوي بقدرة نظريته المقترحة على اكتشاف التراث العربي الإسلامي دون الإحاطة بكل جزئيات و تفاصيل هذا التراث، و كما بدا لنا من خلال قراءتنا لمؤلفاته، أن هذا المفكّر يُلقي على فلسفته مَهمّة اكتشاف "الجسور" التي يمكن أن تربط بين التراث الفكري العربي بعناصره التقدمية أو المُحرّضة على التقدّم من طرف، و النظرية الماركسية في أركانها الثلاثة (الإقتصاد السياسي و الإشتراكية العلمية و الفلسفة المادية الجدلية التاريخية) و الفكر الليبرالي المادي، و العقلاني الجدلي، الذي تكوّن في إطار الثورات البورجوازية في أوربا، من طرفٍ آخر.

و لعله بهذا الربط يعمل على تأصيل مرجعيته الماركسية بمفاهيمها و أدواتها، في تخوم التراث العربي الإسلامي، و يمنح بذلك نظريته المنهجية في قراءة التراث المشروعية المطلوبة في الساحة الفكرية العربية.

و من أجل اكتمال طرح المعالم و الأبعاد الأولى للنظرية المنهجية المقترحة، كان ضرورياً أن يعمل على النفاذ إلى أعمق المنجزات النظرية و المنهجية العلمية التي تبلورت في العصر الحديث و المعاصر، و يخصّ بالذكر منظومة **المادية التاريخية الجدلية**.

---

(1)– طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.(مصدر سابق)** ص.611.

" لقد تكوّنت المادية التاريخية الجدلية في النصف الثاني من القرن المنصرم بصفتها القاعدة الفلسفية للماركسية، و استطاعت، بصفتها تلك، أن تطرح على أيدي مُنشئيها منظومةً فكرية حول قضايا التراث البشري، و هي إذ فعلت ذلك، كان ما أنجزته صحيحاً و مُتّسقاً، من حيث الأساس، مع الإتجاهات العامة للنظرية الإجتماعية و الإقتصادية، تلك التي تمّمَت الجهد العلمي الواسع لماركس و إنجلز "[1].

ما يقصده هنا، أن المنظومة الفكرية التراثية التي صاغها ماركس و إنجلز لتناول قضايا التراث البشري هي منظومة صحيحة في صياغتها العامة، إلاّ أن ذلك لا يجعل منها صيغةً نهائية لاستقصاء تراثات الشعوب، إنما تتعامل معها ضمن علاقة جدلية تُكتسب من خلالها هذه المنظومة التراثية مزيداً من العُمق و القدرة على فهم العالم و على تغييره، من جهة، و تتمكن من إغناء و إخصاب نفسها بالعُمق التاريخي و التراثي لكل الشعوب، من جهةٍ أخرى، و هذا ما يجعل منها، حسب طيّب تيزيني، نظرية صالحة لدراسة و استيعاب جميع التراث البشري و بكل خصوصياته.

و في ضوء ذلك يرى أن إنجازه لمهمة كشفه عن نظرية علمية متماسكة في قضية التراث العربي يدعوه إلى أن يمرّ عبر طرحه للواقع العربي الحديث و الراهن و اكتشاف بنيته الداخلية و آفاق تجاوزه تجاوزاً يُعيد بناءه وفق مقتضيات التقدم و التي يمكن أن تتطال جميع الأصعدة.

و يذهب أبعد من ذلك، ليحاول تطويع "الجدلية التاريخية" بخصائصها و مقوّماتها، لاحتواء التراث العربي و الحفاظ على خصوصياته بذلك النسق العلمي الجديد في ضوء المبادئ الكبرى للمادية الجدلية التاريخية (الأساس الفلسفي للماركسية)، و في ذلك يقول:

---

(1)– طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة**.(مصدر سابق) ص.664.

« إننا في الحين الذي نرى فيه أن التراث العربي الفكري ينبغي أن يبحث في ضوء منهجية تراثية ناجعة علمياً و ذات أفق إجتماعي إنساني تقدّمي في الحدود القصوى في العصر الراهن، فإننا نُلّح من طرفٍ آخر إلحاحاً مبدئياً شديداً على أن هذه المنهجية لا يمكنها إذا أرادت المحافظة على علميتها و تقدميّتها، إلاّ أن تأخذ بعين الإعتبار العميق تلك الحركة الذاتية الداخلية لذلك التراث في سياقها التراثي الحقيقي، بعيداً عن مواقف القسر و الاعتمال و الإقحام»[1].

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.6.

## 3. القراءة الماركسية للتراث العربي و الإسلامي: بين النظرية و التطبيق.

عمِد طيّب تيزيني في مشروعه لقراءة التراث العربي و الإسلامي وفق مبادئ الفلسفة الماركسية، إلى تخصيص الجزء الأوّل من كتابه " مشروع الرؤية الجديدة" لدراسة قضية التراث العربي في وجهها المنهجي النظري، أما الأجزاء الأخرى المتبقية (11 جزءًا) فقد ضمّنها الجانب التطبيقي من هذا المشروع.

يهدف طيّب تيزيني في مجمل هذا البحث التراثي المميز، إلى وضع الفكر العربي في إطار تطوّر الفكر الإنساني، سعياً به نحو التقدّم و ربطه بالراهن وفق علاقة جدلية تربط بين الجانب المثالي التجريدي للتراث، و المتمثّل في الجانب الإسلامي، من جهة، و الجانب المادي لهذا الفكر التراثي في سياقه التاريخي من جهةٍ أخرى.

إنّ في إنجازه لتلك المَهمَّة، مَهمَّة طرح و استكمال النظرية المنهجية و الدراسات التطبيقية، سوف يجد صاحب المشروع نفسه مدعواً، بشكلٍ قطعي، إلى أن يمر عبر طرحه للواقع العربي الراهن في جذوره التاريخية، و عبر اكتشاف بنيته الداخلية و آفاق تجاوزه، و في ذلك يقول: « و نحن إذ نفعل ذلك، فإنما نطمح إلى تحقيقه على نحوٍ يعيد بناءه بصورةٍ يتآخى فيها بعمق مع مقتضيات و احتياجات و آفاق التقدم على جميع الأصعدة»[1].

و على إثر ذلك " يصبح الفكر العربي، بأنساقه المستنيرة، مدعو إلى خوض اختبار عميق و مُركّب و معقّد يتمثل باكتشاف الطريقة الحقيقية للمزاوجة بين الواقع العربي المُشخّص و أكثر المناهج المعاصرة نجاعةً في بُعديها المعرفي و الإيديولوجي، و ذلك بعيداً عن هوس الإنجاز المُتسِع و اللاّهث وراء نتائج قطعية و تامة، و نحن نرى أن مثل هذا الطموح لا يستطيع – في كل الأحوال – أن يتجاوز اللحظة الجوهرية في منهج التجاوز و التخطّي ذاك، المنهج المادي الجدلي التاريخي"[2].

---

(1)– طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.616.

(2)– طيّب تيزيني، **على طريق الوضوح المنهجي.** دار الفارابي، بيروت.الطبعة الأولى.1989م.ص.7.

تظهر العلاقة الجدلية في النظرية التراثية لطيّب تيزيني، في انطلاقها من المنطلق العام و المنتهي بالخاص، ثم النظر إليهما من الموقع العكسي أي جعل البحث التراثي ينطلق من الخاص إلى العام، فكلاهما يخدم دلالة الآخر.

هذا ما يقرّ به على مستوى النظرية، و لمّا حاولنا تقصّي مدى حضور تلك العلاقة في قراءته للتراث العربي و الإسلامي، على مستوى التطبيق، اتضّح لنا في كثير من الأحوال مدى قدرة منهجه المادي الجدلي، كمنطلقٍ عام، في النفاذ إلى عمق الفكر التراثي العربي و الإسلامي، كمنتهى خاص، بعد نفاذه إلى البنية الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية للمجتمع العربي و التي تَشكَّل وفقها هذا الفكر.

ثم ينطلق بعدها من المنطلق الخاص، أي التراث الفكري العربي و الإسلامي، نحو المنطلق العام، المتمثل في النظرية الماركسية، لينسجم و يتفاعل مع مبادئها و تصوراتها و منهجها المادي الجدلي، ساعياً بذلك نحو إثبات البُعد الإنساني و العالمي للتراث الفكري العربي و الإسلامي.

" إن مشروع "الرؤية الجديدة" للفكر العربي في سياقه التراثي، لا يستطيع أن يُقدّم نفسه، بعد إنجاز خطوة توثيق "المادة التراثية"، على نحوٍ موضوعي دقيق، إلاّ مشروطاً بمقتضيات و احتياجات و آفاق المرحلة الراهنة، التي يجتازها الوطن العربي، و هذه تتحدد، في نظرنا، بكونها مرحلة انتقال مُركّبة و معقدة من مجتمع ما قبل إقطاعي برجوازي هجين إلى مجتمع موحّد إشتراكياً"[1].

تلك هي الغاية التي يسعى طيّب تيزيني إلى تحقيقها من خلال هذا المشروع و جني ثمارها على مستوى الواقع، لذلك ينطلق في طرحه من التأكيد على ضرورة اكتشاف الجسور بين التراث العربي الفكري و الفكر الإشتراكي العلمي و أساسه الفلسفي " بصفته

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.622.

الإطار النظري المطوّع تطويعاً إشتراكياً علمياً، للمهمّات الإجتماعية و الإقتصادية و القومية و الثقافية المطروحة على بساط البحث، في إطار الواقع العربي الراهن"[1].

و في تطبيقه للمنهج التاريخي و المادي الجدلي في نظريته التراثية المقترحة، تتبّع طيّب تيزيني في مؤلفاته المتضمِّنة لهذا المشروع، تطوّر الثقافة و تبلورها منذ العصر الجاهلي مروراً بالعصر العربي الوسيط، و في كتابه "مشروع رؤية جديدة" في جزءه الثاني، أراد إعادة الاعتبار للعصر الجاهلي (قبل الإسلام) و الذي نال حسبه، قدراً كبيراً من التهميش و الإدانة و التسفيه من قِبل المؤرخين و إيديولوجيتهم الدينية و الإجتماعية، و لعل " الوضعية الإجتماعية و التاريخية التي أحاطت بنشوء العقيدة الدينية الجديدة (الإسلام) كان من شأنها أن تنطوي على مشروعية تلك الإدانة لـ "الجاهلية"، بوجهيها الإيديولوجي الديني و التاريخي"[2]، و قد اعتبره موقفاً "إسلامواياً" في حدوده الوهمية و الإيهامية.

و في سعيه نحو فرضية علمية مُدعّمة لتأريخ علمي للتاريخ العربي القديم، يعمل طيّب تيزيني على تجاوز تلك الإيديولوجيا التهميشية لمرحلة الجاهلية، و يُعدّ هذا التجاوز خطوةً منهجية نقدية ضرورية، و من ثمّ الرجوع إلى الجذور التاريخية للعرب و تقصّي و استجلاء البنية الإجتماعية الإقتصادية و السياسية لتلك التجمعات البشرية، بعيداً عن التصنيفات و التمييزات العرقية، و يصل بهذا الوجه المنهجي في هذا المشروع إلى صياغة نظرية تسمح بتحديد و ضبط المعالم الرئيسية العامة، و الخاصة إن أمكن، لِما سيُطلق عليه الفكر العربي في إرهاصاته الأولى.

أما في العصر الوسيط، فقد تبلورت، حسب نظريته، ثلاث مناح ثقافية و هي: الرقيقية و الإقطاعية و الرأسمالية التجارية المبكِرة، و هي تعكس طبقات المجتمع.

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.956.

(2)- طيّب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة. الجزء:2. الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الأولى.** دار دمشق،سوريا.الطبعة الأولى.1982م.ص.17.

أمّا الرقيقة أو الإتجاه "العبيدي"، " لم يستطع أن يُنشئ شخصية ثقافية خاصة مستقلاً بها عن أوجه الثقافة المطروحة آنذاك، و إنمّا ظل يتحرك في ظلال الوجهين الثقافيين الرئيسيين، الإقطاعي و الرأسمالي التجاري المبكِّر"[1].

و قد التقت المطامح الديمقراطية لهذه الطبقة، و التي اكتسبت مشروعيتها الإجتماعية الإقتصادية و الثقافية الإيديولوجية من موقع تفسير مشاعي لبعض النصوص القرآنية، مع المطامح الديمقراطية الإنسية التي ظهرت لدى التوجّه الرأسمالي التجاري، و توحدت مساعي كِلا التوجهين في الانعتاق الإجتماعي و الإقتصادي و الثقافي الإيديولوجي.

أمّا الإقطاع فقد استطاع أن يخلق مكانته و شخصيته و مع تعاظم قوّته، بدءًا من أواخر القرن 10م، أخذ يفرض هيمنته الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية و السياسية و كذا الإيديولوجية في المجتمع.

أمّا علاقته مع الإتجّاه الرأسمالي المُبكّر، فقد طُبعت بصراع معقّد و طويل المدى، إلاّ أن الغلبة كانت للإتجاه الإقطاعي، " فقد كوفِح الفكر الذي ظللته آفاق التطوّر الرأسمالي التجاري المبكّر، بصورةٍ لا هوادة فيها، من قِبل أئمة الفكر الإقطاعي"[2].

و تزامناً مع هذا الوضع، شهدت أوربا إرهاصات التقدّم البورجوازي في القرن 13م، " فرأت في الثقافة العربية تلك، الممثلة للإتجاه الرأسمالي المبكّر، مصدراً خصباً من مصادر المجابهة ضدّ العلاقات الإقطاعية و حزامها الكنسي هناك"[3].

هكذا برزت مظاهر التداخل و الصراع بين هذين الإتجاهين في الثقافة العربية القروسطية، لقد واجه المجتمع بعد ذلك جموداً إجتماعياً حضارياً عميقاً، و خصوصاً أثناء الغزو و التسلّط الإقطاعي الخارجي و في أعقابه، بدءًا من الحروب الصليبية،

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.834.

(2)- المصدر نفسه.ص.835.

(3)- المصدر نفسه.ص.835.

مروراً بالتسلّط البويهي، و انتهاءًا بالتسلّط العثماني الذي مثّل أشّد أشكال التخلّف و الإنحطاط في العلاقات الإجتماعية و الإقتصادية الإقطاعية.

أمّا الوضع الثقافي فقد استمرّ في مراحل لاحقة في إطار أحادي الجانب، مثّلته الثقافة الإقطاعية، خاصةً مع ظهور الدولة العثمانية و سيطرتها لقرونٍ عدّة، و مع بدايات القرن العشرين بدأ الوجود العثماني الإقطاعي في الوطن العربي يأخذ في الإنحسار، تزامناً مع دخول مجموعة من التغيّرات الإقتصادية و الإجتماعية و السياسية و الفكرية في بنية الأنظمة الإجتماعية في الوطن العربي، و حلول قوى أكثر شراسة بعد الحرب العالمية الأولى تمثلت في الرأسمالية الأمبريالية التي تقاسمت أقطار الوطن العربي آنذاك و أدخلت بعض الأوضاع و التقاليد البورجوازية الليبرالية.

برزت أثناء ذلك ظاهرةً جديدة في الساحة العربية، إنها "اليقظة العربية" البورجوازية الإقطاعية الهجينة، إلاّ أن تأثيرها على الواقع العربي كان مُدمِراً، حيث أُجهضت آفاق التحرّك الثقافي آنذاك إثر تواطؤ تلك الطبقة مع القوة العالمية الإمبريالية، و رغم تعدد الطبقات و الفصائل الإجتماعية في تلك المرحلة، " فلقد احتفظ الإقطاع بإيديولوجيته في أكثر أشكالها انحطاطاً و تخلّفاً"[1].

و إلى جانب ذلك أخذت الإرهاصات البورجوازية تُجسِّد بعض ملامحها، و مع تعاظم البورجوازية الكبيرة (المرتبطة بمصالح الإمبريالية) و الوسطى (المتكوّنة من الجماهير الواسعة) و بروز منافسات و صراعات بين أفرادها، سقط الكثير من هؤلاء الأفراد إلى مصاف العمّال المأجورين و البُؤساء، و كان لتلك الأوضاع تأثيراً بالغاً في البنية الإيديولوجية العربية الحديثة، أثّر سلباً على تقدّم العلاقات الإنتاجية الإجتماعية.

---

(1)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.(مصدر سابق)** ص.838.

و لتجاوز البنية الثقافية و الإيديولوجية القائمة في الوطن العربي و دفع عملية التنمية الإقتصادية و الإجتماعية، لا بدّ من ثورةٍ ثقافية إشتراكية لها علاقة عضوية مع الثورة الإشتراكية بمَهمَّاتها الإجتماعية و الوطنية و القومية في الوطن العربي.

تُمثّل "الثورة الثقافية"، حسب طيّب تيزيني، بأبعادها و آفاقها البعيدة و القريبة، شرطاً ذاتياً لما يسميّه بـ الثورة التراثية، أمّا شرطها الموضوعي فيتجسّد في الثورة الإجتماعية، و في ذلك يقول:« إذا كانت الجدلية التاريخية التراثية، تمثّل منهجية البحث العلمي الثوري في التراث، و كان من ثمّ، الحل المتولّد عنها ثورة في البحث التراثي، فإن هذه الثورة هي كذلك لأنها تكتسب سياقها الرئيسي ضمن علاقتها مع "الثورة الإجتماعية" و "الثورة الثقافية"، فهي تجد في هذه الأخيرة إطارها "الخاص الذاتي" بينما ترى في الأولى إطارها "العام الموضوعي»[1].

قد يدّل الحديث عن الثورة الإجتماعية و الثورة الثقافية على علاقة تبعية ميكانيكية بين الجانبين، لكن الأمر غير ذلك، فالعلاقة التي تربط بينهما و تجعل كلتاهما تحدث بفعل الأخرى، هي علاقة التفاعل الجدلي بين الثورتين، لأن طرح ثورة إجتماعية بالصيغة التي يُقدّمها صاحب المشروع، يفترض ضمناً ثورة ثقافية تطال قضية التراث على مستوى المنهج و كذا المواقف التطبيقية الحيّة، فالعلاقة الجدلية هنا تلّح على الأولويات الإجتماعية، و التي تُؤخذ أساساً من التثوير الثقافي العام و التراثي الخاص.

هكذا يربط طيّب تيزيني، في مشروعه الفلسفي الثوري، بين التراث العربي و الإسلامي بأبعاده المادية التاريخية و الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية و السياسية من جهة، و الواقع العربي و تحديّاته و آماله من جهةٍ أخرى، ليتوصّل إلى نتيجةٍ مفادها – على حدّ قوله – أن «الخروج من واقع الوطن العربي المتخلّف إجتماعياً و الُمجزّأ وطنياً و قومياً، قد أصبح مرهوناً أولاً و أخيراً بالعمل على بناء مجتمع إشتراكي»[2].

---

(1)– طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.(مصدر سابق)** ص.800.

(2)– المصدر نفسه.ص.955.

هذا باختصار ما قدّمه طيّب تيزيني في قراءته لمراحل التاريخ العربي و الإسلامي، التي رصدناها في هذه المحاولة، وفق شبكةٍ مُحكمة من المفاهيم الفلسفية الماركسية، و التي طبّقها بعدها على التراث الفكري العربي كنتاج إنساني عالمي تنطبق عليه هذه النظرية، فقدّم لنا قراءةً مادية تاريخية حول ما أنتجه أبرز فلاسفة الفكر العربي و الإسلامي، رافضاً من خلالها تلك القراءات القائمة على استغلال المنهج الجدلي من أجل نفي التراث العربي و الإسلامي، و الناتجة أساساً عن سوء فهم لهذا المنهج ذلك أن " مفهوم نفي النفي الجدلي فُهِم من قِبَلهم من حيث هو رفض دون تمثُّل و دون استعادة جدلية لذلك التراث"[1]، فدعا إلى تجنُّب مثل تلك القراءات الميكانيكية السطحية للتراث، و لأجل تحقيق قراءة صحيحة للتراث لا بدَّ من الإعتماد على العوامل الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية و السياسية مُجتمِعةً لتقديم تفسير موضوعي لهذا الموضوع الواسع، مُؤكداً أن هذه المنهجية « هي القادرة فعلاً على طرح قضية "التراث" العربي و الإسلامي بشكل يُعيد لهذا التراث حقوقه و جوانبه المُشرقة الإيجابية المسلوبة من قِبل ممثلي الذهنية الإقطاعية – الغيبية في الحقل التاريخي، و كذلك من قِبل الأُطر الضيّقة الهجينة لممثلي الجديد، المنطلقين من الذهنية البورجوازية – الإقطاعية المتخلّفة و الإنتقائية، إذ ذلك التأكيد يقوم على كون تلك المنهجية التاريخية تُوحّدُ في أثنائها الإيديولوجيا بالعِلم، فتتحوّل بذلك إلى منهجية علمية»[2].

يُعدُّ هذا التحليل المادي للتراث العربي و الإسلامي بالنسبة لطيّب تيزيني، تحليلاً جديداً بشكلٍ يُمثّل "ثورة على النظرية التقليدية للتراث"، و بعدها، تقريباً في منتصف التسعينيات من القرن الماضي و مع تفكك الإتحّاد السوفياتي تراجع صيت الماركسية في الساحة العالمية و كذا العربية، حدث تحوّل في مسار المشروع الفكري لطيّب تيزيني،

---

(1)– طيّب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**. دار دمشق،سوريا.الطبعة 5. 1989.ص.132.

(2)– المصدر نفسه.ص.136.

أعاد، خلاله، مراجعة أهم وجهات نظره، أبرزها تحوّل مفهوم "الثورة" لديه إلى مفهوم "النهضة"، و في حوارٍ له مع جريدة الحياة يقول:« من خلال قراءتي الدءوبة في الفكرين العربي و الأوربي، أدركت ما يُخيّل إليّ أنه البديل المناسب لمفهوم الثورة و مشروعها، و هو مفهوم النهضة و مشروعها،ما إن توصّلت إلى هذه الفكرة حتى تعاظمت في حياتي الفكرية و السياسية لأدرك أن أهم عُنصر من عناصر مشروع الثورة و النهضة إنما يتمثّل في فهم كينونة الحامل الإجتماعي لأية ثورة أو نهضة»[1]، ثم يحدد هذا الحامل الإجتماعي و الذي يختلف عن الذي وصفه في مشروعه السابق و يقول: « إن الحامل الإجتماعي لأي تحرّك في المجتمع العربي هو المجتمع ذاته، بدلاً منه كنّا في الماضي نعتبر الحامل الإجتماعي حاملاً طبقياً ونتحدث عن الصراع الطبقي و الإشكالية الطبقية، هذا ليس وارداً الآن، حامل المشروع الجديد النهضوي، لا يمكن إلاّ أن يكون تحالفاً طبقياً أو سياسياً يضمّ كل فئات المجتمع»[2].

أمّا عن موقفه من الفلسفة الماركسية و تطبيقها في الواقع العربي، فيبدو أنه لا يُحمِّلها مسؤولية عدم نجاحها في هذا الواقع، إذ يقول في ذلك: « إن ظهور ذلك الفكر في هذا الواقع منذ عدّة عقود من الزمن، و عدم تمكّنه من حل إشكالاتِه، لا يجوز فهمه على أنه تعبير عن إخفاقه، ذلك لأنه ليس هنالك علاقة ميكانيكية حديّة بين الفكر و من يُمثّله و يعمل على تطبيقه، و من ثمّ، فإن الفهم المُبدع للواقع و لذلك الفكر هو وحده الذي يصون حقيقة هذا الأخير في سياق النفاذ إلى داخل الواقع المعني»[3]، لذلك نجده في مقالاته و حواراته المتأخرة، يُعيد الإعتبار للمسألة الدينية، و أهميتها في تحريك المجتمعات، و اعتبر الإيمان الديني حاملاً أساسياً لمشروع النهضة.

---

(1)- طيب تيزيني، "**حوار مع الدكتور طيب تيزيني**".جريدة الحياة. العدد:36. 1998م.

(2)- المرجع نفسه.

(3)- طيّب تيزيني، **من التراث إلى الثورة.** (مصدر سابق) ص.1010.

## المبحث الثالث: نقد المرجعية الماركسية في الفكر العربي.

### 1. المرجعية الماركسية: إبداع أم تبعية؟

قال الرئيس المصري السابق جمال عبد الناصر (رحمه الله)، في خطابٍ له بجامعة القاهرة يوم 25 نيسان 1968م: « بالنسبة للمثقف، الإلتزام الوحيد هو الإلتزام بالإرتقاء بالمجتمع و بالإرتقاء بالحياة عن طريق المشاركة في العمل و التوجيه السياسي و الفكري، و لا يستطيع المثقّف الملتزم أن يُؤدي هذا الدور بالعزلة، و إنّما يستطيع أداء هذا الدور بالإقتراب و بالإندماج في المجتمع»[1].

إنها أحد المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها الماركسية، حيث يُمثّل المجتمع بالنسبة لها تلك الأرض الخصبة التي تزرع فيها مبادئها و مفاهيمها لتنزل بعدها من مستوى التنظير إلى مستوى الفعل و الممارسة، و تجني ثمارها من تلك الممارسة، حينها يصبح ممكناً القول بأن هذه الفلسفة نجحت في تطبيق نظريتها على الواقع و غيّرت مجرى التاريخ نحو أحسن حال، كما كانت تزعم، سواء لدى من أبدع هذه الفلسفة أو من اتّبع إيديولوجيتها و حمل بها إلى مجتمعه مُبشِّراً إيّاه بالخلاص و التقدّم.

لقد أثبتت الوقائع أن ما دعت إليه الفلسفة الماركسية لا مكان له في الواقع، خصوصاً مع فشل الإشتراكية و عدم تمكّنها من بناء مجتمع شيوعي حسب ما كانت تسعى إليه، رغم أن " الإيديولوجية الماركسية قد أثبتت برغم انحرافاتها، أنها في العالم الحديث أكمل إيديولوجية معبئة علمانياً للتقدّم، و هي قد نجحت في أن تدفع إلى التضحيات القصوى ملايين من الأفراد، و قد كشفت المفاهيم الإجتماعية و الإكتشافات العلمية التي فصّلها ماركس و الماركسيون عن الأباطيل الرئيسية التي يستتر بها الإستغلال و الطُغيان"[2].

---

(1)- نقلاً عن: أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن**. دار العودة، بيروت.الطبعة الأولى.1980م ص.179.

(2)- مكسيم رودنسون، **الإسلام و الرأسمالية**. ت.نزيه الحكيم.دار الطليعة، بيروت.الطبعة الثالثة. 1979م ص.204.

و فيما يتعلق بمحاولة تطبيق مبادئ الفلسفة الماركسية و نظريتها المادية التاريخية على المجتمعات الأخرى و تاريخها، فإن صياغة قواعد التحليل الماركسي كانت مستوحاة من التاريخ الأوربي، بناءًا على استقصاء شمولي لهذا التاريخ، حينها، هل يُمكن أن نجد مكاناً في هذا التحليل للتاريخ العربي الإسلامي؟هل كان وارداً في ذهن **ماركس و إنجلز** لحظة صياغة الفرضيات و المفاهيم؟ و ماذا بشأن المراحل التاريخية التي لم تكن واردة بصورةٍ عينية، لحظة تأسيس مفاهيم المادية التاريخية؟ كيف يمكن لهذا الفكر أن يكون عالمياً، كما يدّعي أصحابه؟ كيف يمكن قراءة تاريخ مليء بالمؤثرات الدينية و الروحانية بواسطة منهج "مادي" لا يقبل بمثل تلك الخصوصيات الحضارية و لا يقرُّ بفاعليتها في المجتمع و قدرتها على التغيير؟.

لعلّ هذا ما يُعاب عليه دُعاة الماركسية في العالم العربي، حيث انجرَّ هؤلاء وراء الإيديولوجيا الماركسية متأثرين بفلسفتها و معجبين بصيتها في أوربا و الإتحاد السوفياتي، فحملوا المشروع الماركسي و حاولوا تطبيقه على الفكر العربي و الواقع العربي و قراءة تراثه و تاريخيه من خلال قوالب ماركسية و بالتالي محاولة تقديم فهماً ماركسياً للتراث العربي و تاريخه، و كذا رؤية ماركسية للمستقبل العربي، و مخارج ماركسية لأزماته، إلاّ أن الماركسية العربية، التي يُفترض أن تكون القاعدة الإيديولوجية لفكر الطبقة العاملة العربية، لم تكن تعبّر عن محتوى طبقي بقدر ما كانت نتاجاً لمثاقفة مع الغرب، " فإذا كان الغرب قد أناخ على صدورنا بحضارته المعاصرة المتقدمة فإن هذا لا يعني أن نجعل من أنفسنا أرقاء لها، فنلقي بشخصيتنا القومية الإسلامية المتفرّدة"[1]، منجرّين وراء ما توصّل إليه الغرب دون المشاركة في مثل تلك الإنجازات التي تساعد على تغيير العالم أو حتى تفسيره.

---

(1)- أبو ريان، **الإسلام في مواجهة الماركسية**. (مرجع سابق).ص.23.

إن استحواذ المفاهيم الماركسية على ذهنية الماركسي العربي يعكس تبعيته لمنظومة المفاهيم الماركسية الغربية المستعارة، و انحصار نشاطه الفلسفي في إعادة إنتاج الأفكار الماركسية بصيغةٍ عربية و إقحامها في المنظومة الفكرية و المنهجية للخطاب العربي، دون الولوج في النسيج الثقافي و السياسي و الإقتصادي للمجتمعات العربية و إدراك خصوصياتها الحضارية بالشكل الذي يسمح بابتكارٍ منهجي يتيح قراءة التاريخ و التراث قراءةً نقدية و مُمتعة في الوقت ذاته.

ممّا لا شك فيه أن التفتّح على منجزات الغير لا يُوقع صاحبها في التبعية، إنما تقديس تلك المنتجات الفكرية و اعتبارها مُطلقة غير قابلة للنقد و التمحيص، هو ما يوقعه في شباكها و يُكبّل قدراته على التفلسف فيها، تلك هي الصورة التي يُقدّمها لنا الماركسي العربي عن دوره في الثقافة العربية، إنه " يريد أن يصنع التاريخ فيما يهرب منه، إنه في آن قائد و تابع إنه جهاز استيعاب، ينقل العالم دون أن يُحوّله أو يُصهّره في ذاته"[1].

---

(1)- أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن.** (مرجع سابق) ص.25.

## 2. المادية الجدلية التاريخية عند طيّب تيزيني: تطبيق منهج أم منهج مُطبَّق؟

"عندما تسلّم بأن إستراتيجية المادية التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً، تتجّه نحو التاريخ، باعتباره مجال استقطاب كل فاعليات الإنسان في الوجود، فإن اعتماد هذه الإستراتيجية تقتضي المعاينة الدقيقة و الجّادة لمحتوى و مادة التاريخ، في صيرورته و تفاعله، في تطوّره و انكفائه، من أجل بناء تاريخ مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحي"[1].

تلك الإستراتيجية لم تكن حاضرةً في القراءة التي قدّمها طيّب تيزيني ضمن مشروعه الماركسي، و رغم ضخامة هذا المشروع و كثرة تشعبّاته، إلاّ أنه لم يتعدى مستوى تحقيب التاريخ العربي و الإسلامي معتمداً على مفاهيم عامة مأخوذة كما هي في الفلسفة الماركسية، كنمط الإنتاج و التشكيلة الإجتماعية، و الصراع الطبقي....إلخ، بيد أن قراءة التاريخ ليس مجرّد تحقيب جاهز، كما أن استعارة تلك المفاهيم و تعميمها كما هي و تطبيقها على التاريخ العربي و الإسلامي لا يُمكن أن يُنتج إطاراً مفاهيمياً يستوعب هذا التاريخ إنما يحتاج ذلك التعميم إلى تأصيل نظري قادر على صياغة النماذج النظرية المتعددة، و هذا ما يساعد على إثراء و توسيع الرؤية المادية للتاريخ.

إن قناعة طيّب تيزيني بالمادية الجدلية " لم تُولِّد في بحثه إطاراً جديداً مبتكراً في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، و ظلّت كذلك في نهايتها، و يعود السبب في ذلك إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، هذه الأسئلة تبيح و تُتيح إمكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل و يكون ذلك بالتخلّص من نصوص الإستشهاد، و استحضار روحها المنهجية، نقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفكر العربي المعاصر.** (مرجع سابق) ص.67.

الجاهز، و استحضار روح و آلية التفكير الماركسي، في مستوى الممارسة عن طريق إعادة إنتاج خطابه، و بناءًا على معطيات تاريخية عينية"[1] ، كما أن مرجعيته في التحليل لم تتجاوز جملة استشهادات لم تكن قادرة على إضفاء شيء جديد في بنية الظاهرة المدروسة، فظلّ يسرد التاريخ العربي منذ العصر الجاهلي إلى ظهور الإسلام، مع التطرّق لنماذج من أعلام الفكر الفلسفي و المذاهب الكلامية و المواقف الصوفية،مُسلّطاً الضوء على مظاهر المادية التاريخية في الفكر العربي حتى يتسنى له تقديم هذا الفكر و تاريخه كحلقةٍ من حلقات تطوّر الفكر المادي عبر التاريخ.

لا بُدّ أن سوء فهم الماركسية و جدليتها يُؤدي إلى مثل تلك النتائج التي تضّر صاحبها بالدرجة الأولى أكثر مما تفيده حيث تصل به إلى " نظرة وضعية أو نسبية بحثة، لا تُورِّث الماركسي المزعوم إلاّ تشككاً و ترددا، و ميوعةً و فتوراً في المبدأ و المعتقد و وهناً و تناقضاً في التقييم و العمل"[2]، كما تصل به إلى أسوء حال حين يقدّم تحليلاً مغالطاً للواقع و التاريخ فيُظلل به عقول الناس و يسير بهم مساراً يضمن استمرارية تلك الإيديولوجيا أو بالأحرى استمرارية سوء فهم لها و لفلسفتها.

هذا بالإضافة إلى أن " غزارة مادة هذه الفلسفة في كل حقل من الحقول و كل علم من العلوم، قد تُشجّع على الإتكّال على جوابٍ جاهزٍ على كل سؤال، و بالتالي فهي تصلح وسادةً للنوم، للفكر الذي يريد أن ينام، أو مُخدِراً كسولاً للإحساس الذي يريد أن يتبلّد، و ذلك حال الغالبية العظمى من حملة هذا النهج في البلاد العربية"[3].

أمّا على مستوى المفاهيم، " فمن النادر أن نجد في كُتب الطيّب تيزيني متابعة معمّقة للجهاز المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية أهمها: علاقات الإنتـاج الأبويـة البدائـية،

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.66.

(2)- إحسان مرّاش. **خط الجماهير**(مرجع سابق). ص.31.

(3)- المرجع نفسه.ص.31.

العبودية، الارستقراطية التجارية، الإقطاع، الجماهير الديمقراطية (تحيل إلى بنيات إقتصادية و إجتماعية) المثالية و المادية (مفهومان يُحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية)... كلها مفاهيم لا تعتمد أيّ سندٍ تاريخي لا في المتن و لا في الإحالة"[1].

و حتى و إن وصل بنظريته إلى هذا المستوى من التحكّم المفاهيمي، إلاّ أن معالجة الفكر العربي و الإسلامي بواسطة تلك المفاهيم الجاهزة ليس كافياً لاستنطاق نصوصه و التوغّل في خلفياته و استكشاف إيديولوجيته، إنما ما يتطلبه الأمر هو إعادة النظر في ذلك الجهاز المفاهيمي الغريب عن موضوع الدراسة، و محاولة موائمته مع خصوصيات هذا الموضوع، لتفادي تنافرهما، خصوصاً أن " نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر، يقتضي تجنّب الإستخدام اللفظي لهذه المفاهيم من أجل استخدامها المُنتِج، حيث تزداد قوّتها التعميمية، و تُمنح صلاحيات نظرية و منهجية أوسع"[2].

إن اعتماد طيّب تيزيني على مفاهيم و رؤى ماركسية و انطلاقه من مبادئها الخالصة في قراءته للتراث العربي و الإسلامي جعله يقع في أسر تلك المفاهيم بمطابقته بين الثقافة الغربية و الثقافة العربية، فأوقع بذلك بحثه في تطبيق " المنهج المُطبّق" بدل أن يُطبِّق المنهج الجدلي حسب ما تقتضيه الخصائص الثقافية و الإجتماعية و الإقتصادية و السياسية و الحضارية للتراث العربي و الإسلامي.

و لعلّ تركيزه على جعل التاريخ العربي و الإسلامي حلقةً من حلقات تطوّر الفكر الإنساني، حسب ما تفرضه النظرية الماركسية في قراءة التاريخ، وضعه موضع "موالاة" لهذه النظرية بشكلٍ خاص و للفلسفة الغربية بشكلٍ عام و التي تريد أن تجعل مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية جزءاً من العصر الوسيط الذي يمثل للغرب مرحلة ظلامية من

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفكر العربي المعاصر.** (مرجع سابق) ص.71.

(2)- المرجع نفسه. ص.72.

مراحل التاريخ، و بالتالي حجب عنه الشرط التاريخي للإبداع الفلسفي ألا و هو **مطابقته لعصره،** " فالفيلسوف العربي المعاصر لا يُمكن أن يكون مُبدعاً إذا ما جعل مَهمَّته، بوعي منه أو بدون وعي، ضمان الإستمرارية لأحد التاريخين: الفكر الفلسفي الإسلامي في عصور إزدهاره، و الفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقاً من عصر النهضة الأوربية"[1].

بعد التحوّل الذي طرأ على فكر طيّب تيزيني، تبيّن له و بعدها للقارئ العربي، مدى عجز المرجعية الماركسية على فتح آفاق جديدة في الفكر العربي، فانهارت الفكرة من أساسها و بدا واضحاً أن الأمر لم يكن متعلقاً بفلسفةٍ ما غربيةً كانت أم عربية، إنما تعلّق بالطبقة المثقفة ذاتها و حدود قدرتها على استيعاب متطلبات النهوض و التقدّم.

---

(1)– محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية:دراسات في الفكر العربي المعاصر**. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى.1990م ص.41.

## 3. حـــــدود المـــــشروع المـــــاركســـــي العـــربي و تـناقضـاتـــه.

تشكّلت معظم المشاريع الفكرية العربية منذ بداياتها، من تشبُّعها بمبادئ الفلسفات الغربية الحديثة و المعاصرة،و تأثرها بثقافتها الحضارية، و ما إن تسقط فلسفةً ما و تفقد فاعليتها التاريخية في بيئتها الغربية، تجدُ شعلتها تخمد شيئاً فشيئاً في المجتمعات العربية و يتراجع عدد المتأثرين بها أو بالأحرى معتنقيها، فإمّا يتحولون إلى تبني فلسفةٍ جديدة رائدة، أو يستميتون بالدفاع عن مبدئ الفلسفة السالفة و يعيشون بالأمل في إعادة بعثها من جديد، تلك هي الثنائية التي تحكم المفكرين العرب باستمرار!

يُعدُّ المشروع الماركسي العربي من أبرز المشاريع العربية المعاصرة و أكثرها اتساعاً في الساحة الثقافية العربية، و على جميع الأصعدة و الميادين السياسية و الإجتماعية و الثقافية و الإقتصادية...إلخ، و كان تطبيقها في المجتمع العربي حُلماً سعى مُناضلوها و حاملو شعاراتها لتحقيقه مهما كلّفهم الأمر من تضحيات، حتى تبيّن فيما بعد أن " النظال هو نظال الوعي، في عصرٍ يتغير و يزداد تعقيداً، و تُصبح فيه صيغ الماركسية الأساسية الجبّارة (التشكيل الإقتصادي، مراحل تطوّر قوانين التاريخ، صراع الطبقات، الثورة الإجتماعية) سبيل هروب من الواقع و مُبرر كسل بغيض و دافع إلى استراتيجية و تاكتيك خاطئين مُخربين"[1]، كما تبيّن أن هذا الحُلم، و بعد أن بدأ يحط على أرض الواقع، لم يُكتب له أن يُرسّخ و يستمر على الأرض العربية، خصوصاً بعد فشل أكبر تطبيقاته على مستوى الواقع لدى الإتحاد السوفياتي، و مما لا شك فيه، أن فشل المشروع الماركسي العربي و تراجعه في الأوساط العربية لا يرتبط فقط بانهيار المشروع الماركسي السوفياتي، إنما يرتبط الأمر بمفارقات الماركسية العربية ذاتها و تناقضاتها على مستوى الممارسة.

---

(1)- إلياس مرقص، **الماركسية اللينينية و التطوّر العالمي و العربي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني و في نقدنا لهذا البرنامج**. دار الحقيقة، بيروت.1970م.ص.421.

فإذا كانت النظرية الماركسية تفترض أن الفكر هو تعبير فوقي عن محتوى طبقي محدد، و عن علاقات إنتاج، و عن تشكيلة إجتماعية إقتصادية محددة، و كما يقول ماركس: « أن كل ما هو فكري ليس غير انعكاس العالم المادي على العقل الإنساني الذي يُترجم هذا الإنعكاس إلى صور الفكر »[1]، فإن " هذه الإنعكاسية الداخلية تصلح للنظرية الماركسية الغربية التي تطوّرت – حالها حال سائر الفكر الغربي – و تشكيلاتها الطبقية و الإيديولوجية و الثقافية، أي أنها لم تكن موجّهة من قِبل مرجعية ثقافية خارجية، كما هي حال الماركسية العربية و سائر الثقافة العربية، التي وجدت نفسها، بعد عصر الكولونيالية، أمام أنموذج أعلى، بدا لها أنه الحقيقة و أنه يُمثّل القوة و التقدّم، فأصبح تطورّها موجهاً من قِبل هذا الأنموذج الأعلى، معارضةً أو مطابقة"[2].

في هذه الحال يصبح التصّور الماركسي للتاريخ و المجتمع تصوراً يفرض نفسه على باقي المجتمعات و تاريخها، فيقضي بذلك على خصوصية هذه المجتمعات، بل يُقحمها في سياق تاريخي لا يخصّها، و بالتالي يُصبح الحديث عن "بورجوازية عربية" و "بروليتاريا عربية" و ما إلى ذلك، ليس إلاّ تقريبات إستعارية دون مصداقيةٍ واقعية.

هذا ما يسوقنا إلى الحديث عن أحد المآزق النظرية التي اعترضت الماركسية العالمية و كذا العربية، و هي نزعة التعميم الإبستيمولوجية التي جعلت روّاد هذه النظرية و مُنظريها يُطابقون المجتمعات اللاّغربية و تطورها التاريخي بالمجتمعات الغربية و تطورها التاريخي الخاص بها.

هذا لا يدعو إلى نفي التعميم الإبستيمولوجي في الممارسات العلمية،" لكن ما حدث في الماركسية العربية هو شكل من أشكال المغالطات الإبستيمولوجيـة يمكن أن يوصـف بإحدى الطريقتين:

---

(1)– كارل ماركس، **رأس المال**.الجزء 1. موسكو.1959م.ص.19.

(2)– حيدر سعيد، "**مفارقة الماركسية العربية و قصّة حسين الرحّال": موقع الثقافة الجديدة.** 2016م.

1- إمّا أنه نوع من الخلط بين تعميم المقدمات و تعميم النتائج.
2- أو أنه تحويل الإستقراء، الذي كشف عن طبقات المجتمع الغربي بتسمياته المعروفة السالفة، إلى استنباط ينبغي له أن يكتشف تشكلاً طبقياً مماثلاً في المجتمعات العربية، أصبح تشكُّل الطبقات في الماركسية العربية، موجّهاً من قِبل الفكر لا العكس، و بلغة الماركسية نفسها: يصبح الفكر في هذه الوضعية بنية أساس، لا بنية فوقية"[1].

و من مفارقات الماركسية العربية كذلك، إيمانها العميق بثبات النظرية الماركسية و اعتبارها أقصى مرحلة من مراحل الفكر الغربي، إلاّ أنها لم تكن سوى لحظة استدراك و تعديل جذري و ثوري لعلاقات القوى السائدة في المجتمعات الغربية، " و تبيّن أنها مجرّد محاولة اجتهاد أفرزته ظروف معيّنة و تجاوزته ظروف أخرى"[2].

كما قدّمت الماركسية الغربية تحليلاً و نقداً للكولونيالية أفرز نتيجةً حتمية تقول بانتهاء الرأسمالية مع آخر مراحلها و هي مرحلة الإستعمار، و بالتالي تصبح الماركسية نتاجاً ثقافياً غربياً و في الوقت ذاته نقداً للغرب، و هذا ما يضع الماركسي العربي أمام تعارض واضح، فيضطرّ إمّا أن يجمع بين هذين التعارضين، أو يفرز بين غربين: غرب إشتراكي و غرب برجوازي رأسمالي استعماري، و تلك هي المفارقة التي عاشها المعتنقون العرب الأوائل للفكر الماركسي في الربع الأوّل من القرن العشرين.

و مع اتسّاع المدّ الإستعماري على الأرض العربية كان لِزاماً على الأحزاب الماركسية العربية أن تعمل على تعزيز فكرة "الإستقلال" و مناهضة الغرب، فتحوّل اهتمامها ليدور حول موقف سياسي ذي محتوى ثقافي مناهض للغرب و مدافع عن مبدأ الإستقلال.

---

(1)- حيدر سعيد، "**مفارقة الماركسية العربية و قصّة حسين الرحّال": موقع الثقافة الجديدة.** 2016م.

(2)- عبد الرحمان البيضاني، **لماذا نرفض الماركسية؟.** دار المعادى، القاهرة.1974م.ص.581.

لتستغّل بعدها تلك الإيديولوجيا المناهضة للغرب و المؤيدة للإستقلال، في تحليل التطورّات السياسية و التاريخية العالمية و تأويلها تأويلاً ماركسياً أبرزها تأويل حركة التنوير العربية في القرن 19م و بدايات القرن 20م بأنها محاولة بورجوازية للإندماج بالرأسمال العالمي!! و بذلك تحوّلت الماركسية إلى إيديولوجيا شيّدت صرح الديكتاتورية العربية، بدل أن تحوِّل تلك الإيديولوجيا إلى وعي بالحرية يخدم فكرة التغيير في المجتمع، ذلك أن " السير الفعلي يتوقف على قدرة الماركسيين العرب الحقيقيين على صياغة وعي ماركسي صحيح للثورة العربية و بناء وحدتهم التنظيمية على هذا الأساس"[1].

و ما لبثت أن انتهت قصة الماركسية العربية، حتى سلّمت دور الفاعلية و مناهضة الغرب إلى الحركات الإسلامية، البديل التاريخي لها في المجال السياسي و الإيديولوجي العربي، خصوصاً بعد انتهاء مرحلة الإستعمار التقليدي، " فقد قلبت الماركسية العربية المعادلة النظرية أو الإيديولوجية التقليدية في الفكر العربي، فأصبح الدين، بما هو نموذج للفكر المحافظ، إيديولوجية الخاصة و الطبقات العليا المُدافعة عن مصالحها، و أصبحت الحداثة دين العامة المطالِبة بالتغيير و الثورة، و بعد أن كانت الشكوى في مطلع النهضة تدور حول محافظة الشعب و تمسكّه بالتقاليد صارت موجّهة نحو محافظة الطبقات العليا و رجعيتها"[2].

إلاّ أن تلك المعادلة لم تصمد كثيراً مع صعود التيارات الإسلامية الجهادية و المطالبة بالتغيير، فأصبح الدين إيديولوجية الشعب و مرجعيته الثورية لتتراجع بذلك إيديولوجية الحداثة، بما فيها الماركسية، و تنحصر في أضيق دائرة، دائرة النخبة المثقفة.

غير أن ذلك الإنفصال لم يمنع من استمرار نضال الماركسية العربية، و لو بمستوى أقل ممّا كانت عليه سابقاً، في إمكان إعادة صياغة فكر جديد بعيد عن ملابسات المفارقة و المغالطة و القداسة!

---

(1)- إلياس مرقص، **الماركسية اللينينية و التطوّر العالمي و العربي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني و في نقدنا لهذا البرنامج.** ص.435.

(2)- برهان غليون، **اغتيال العقل.** (مرجع سابق) ص.197.

## خلاصة الفصل الثاني:

تشكّل الفكر الماركسي في البيئة الغربية نتيجةً لظروف حتمية أفرزتها التطورات السياسية و الإجتماعية و الثقافية للمجتمعات الغربية، ثم انتشر كسائر النظريات و العقائد و الفلسفات، خصوصاً أنه كان يُعبّر عن معاناة الطبقة العاملة و تكافح لتحقيق الحرية و التقدّم لهذه الطبقة، فكان لها تأثيراً بالغاً، فكراً و ممارسةً، على المجتمعات و السياسيين و المثقفين على حدٍ سواء.

انتشرت الإيديولوجية الماركسية في الأوساط العربية باعتبارها إيديولوجية تحرر و انعتاق من سيطرة النزعة الإستعمارية، فكانت استجابةً لشعورٍ قوي بضرورة التحرر و الحفاظ على القومية العربية و التكتّل من أجل تغيير الواقع و إعادة الإعتبار للطبقة العاملة المُستضعفة آنذاك، و لم تبقى أفكار الماركسية كإيديولوجيا توجّه المجتمع فحسب، إنما تطوّر تأثيرها ليطال السياسي و المثقف، و تكون مرجعيةً فلسفية توجِّه فكرهما و آمالهما في تغيير المجتمع و التحرّك به نحو التقدّم التاريخي و الحضاري.

ظهرت على إثرها، مشاريع فلسفية سعت جاهدةً لتحقيق أهداف الماركسية، بانتهاجها المنهج المادي الجدلي التاريخي في تفسير الواقع و قراءة التراث، من بين أبرز هذه المشاريع، مشروع الدكتور طيّب تيزيني في محاولته للتأسيس لنظرية منهجية في قراءة التراث العربي و الإسلامي، انطلق فيه من بسط شبكة المفاهيم الماركسية على موضوع التراث لينتهي إلى ضرورة الوصول إلى تحقيق الإشتراكية في الواقع العربي كأرقى مرحلةٍ يمكن أن يصل إليها.

إلاّ أن مشروعه و سائر المشاريع الماركسية العربية، لم تصل إلى النتيجة المرجوة، فتراجع المشروع الماركسي العربي على مستوى الفكر و الواقع، و كان ذلك تزامناً مع انهيار أفكار الإشتراكية العالمية و فشل المشروع الماركسي اللينيني في الإتحّاد السوفياتي.

و لم يكن ذلك الفشل مرتبطاً بالفلسفة ذاتها، بقدر ما كان مرتبطاً بفشل معتنقيه و مناضليها في تطبيقها من جهة، و عدم قدرة المجتمعات على الإنسجام مع مبادئها و فهمها المادي للعالم و الواقع، و ذلك بحكم الجانب الديني الذي يمثل جزءًا لا يتجزّأ من تكّون وعي هذه المجتمعات، و تلك هي المغالطة التي أوقعت الماركسية العربية في شباك التبعية، إذ لم

تنطلق من فهمها للواقع العربي و خصوصياته الحضارية و الذي يختلف تماماً عن طبيعة المجتمعات التي نشأت و ترعرعت فيها الماركسية الغربية، ففهم الواقع شرط ضروري لتغييره، و ما كانت الماركسية العربية سوى تطبيقاً لقوالب جاهزة على مواضيع مختلفة قد تتجاوز حدود تلك القوالب، و قد لا تحتاجها حتى تُدرس و تُفهم.

# الفصل الثالث

## المرجعية الليبرالية للرؤية الحداثية عند فؤاد زكريا

# الفصـــل الثالث

# المرجعية الليبرالية للرؤية الحداثية عند فؤاد زكريا

**تمهيد**

**المبحث الأول: الخطاب اللـــيـبرالي و اتصّـــــاله بالفـــكر العـربي.**

**المبحث الثاني: الأطـــروحـــة الليـبرالية عند فـــؤاد زكـــريا.**

**المبحث الثالث: مـــآل الخـــطـاب الليـبرالـــي العـــربـــي.**

**خلاصة الفصل الثالث**

## تمهيد:

منذ مطلع عقد السبعينيات، اتخذت الثقافة العالمية مساراً جديداً، بدأت ملامحها تظهر مع انهيار الماركسية و تعرّض نظريتها للنقد الحاد، و لمّا كانت الثقافة العربية شديدة التفاعل مع سيرورة الثقافة العالمية في تلك الفترة، كان عليها أن تعيش نكسة تلك الثقافة (العالمية) نكسةً ذاتية لها أيضاً، و لم تلبث بعدها أن برزت في الأفق الثقافي و السياسي العربي تطلعات الحركات الإسلامية، و التي تُوّجت بثورة إيران الإسلامية التي نجحت في إطاحة نظام الشاه و الوصول إلى السلطة، فانفتح المجال أمام تلك الحركات رافعةً راية الهوية و الأصالة لتحتل بذلك موقع السيادة في الثقافة العربية و يتراجع خطاب الحداثة و التقدّم و يتضاءل تأثيره في الواقع العربي بعد إخفاقاته المتكررة .

استمر تأثير التيارات الإسلامية إلى غاية التسعينيات من القرن العشرين، ثم بدأت هي الأخرى تفقد فاعليتها و مصداقيتها في الواقع العربي خصوصاً مع إخفاق الجهاد الأفغاني في تأسيس الدولة الإسلامية، و تلاها إخفاق تجارب الحركة الإسلامية كتجربة جبهة الإنقاذ في الجزائر، فلم يعد الفكر الإسلامي في تلك الفترة قادراً على إنتاج رؤية لمجتمع واعٍ و متماسك، فلم يبقى بعدها للفكر العربي مرجعيةً يتمسّك بها و يعالج وفقها قضايا المجتمع و مشكلاته و يُؤسس رؤية مستقبلية له.

إلاّ أن ذلك الفراغ الذي حدث على مستوى الفكر و الثقافة و سائر الميادين الأخرى، لم يدم طويلاً، فما إن انهار النموذج الإشتراكي و بعده الإسلامي، حتى برزت الإيديولوجية الليبرالية لتحتل الساحة الفكرية و تُسَوَّق في العالم العربي و الإسلامي، لتكون النموذج الفكري الأوحد الذي يُصدَّر عالمياً بل يُفرَض فرضاً على كل المجتمعات بغض النظر عن خصوصياتها الثقافية.

هكذا اقتحمت الليبرالية الفكر العربي، ليخوض معها تجربةً جديدة قد يجد في طيّاتها ما يدفع إلى النمو و التقدّم الحضاري، ذلك ما كانت تأمل تحقيقه فئة من المثقفين و المفكرين العرب الذين تأثروا بالفكر الليبرالي و حملوا أفكار الحرية و التقدّم كما حددتها مبادئ تلك الإيديولوجيا الغربية.

قد يُثير هذا الأمر في عقولنا جملة من التساؤلات حول طبيعة هذا الفكر و ظروف و ملابسات نشأته في الغرب و انتقاله إلى صميم الثقافة العربية، كما يدفعنا إلى اختيار نموذج يمثّل هذا الفكر في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، محاولين دراسة آرائه و معالجة رؤيته الجديدة وفق هذه المرجعية الجديدة. و هذا ما سنعمل على تقديمه في هذا الفصل.

## المبحث الأوّل: الخطاب الليبرالي و اتصاله بالفكر العربي.

### 1. المقاربة الدلالية لمفهوم الليبرالية:

يُعدّ مفهوم الليبرالية من بين المفاهيم التي يُصعب الإمساك بها و ضبطها بشكلٍ محكم، و الأمر لا يتعلّق بالمفهوم ذاته، إنما يتعلق بدلالتها التي لا تجعل منها مجرّد لفظٍ يمكن الإكتفاء فيه بالمقاربة المعجمية، بل تجعله أوسع من ذلك ليشمل الأفكار المحايثة للواقع و الموصولة بالتاريخ بصراعاته و اختلافاته و ائتلافاته عبر مراحله المتعددة.

لذلك قد تكون الليبرالية، كمعطى تاريخي، سابقةً، من حيث وجودها، لمفهومها الإصطلاحي، " بمعنى أنها من حيث وجودها كلفظ لم تظهر إلاّ لاحقاً لوجودها كواقع، إذ أنها كوجود معرفي و مجتمعي أخذت في التبلور داخل سياق التاريخ الأوروبي على قبل ثلاثة قرون من ظهورها كلفظ إصطلاحي"[1]، و الدليل على ذلك أن لفظ الليبرالية " ظهر في اللسان الإنجليزي سنة 1819م، أمّا في اللغة الفرنسية فغالب الظن أن (مان دوبيران) كان أوّل من استعملها و ذلك سنة 1818م حيث حددها بوصفها المذهب المُدافع عن الحريات"[2]، فتغير الظروف و الإستعمالات يدع التغيرات تطرأ على تحديد مفهوم الليبرالية.

يرجع لفظ الليبرالية من حيث الإشتقاق اللغوي إلى " اللفظ اللاّتيني "ليبراليس" الذي يعني الشخص الكريم النبيل الحر، و من بين هذه الدلالات الإشتقاقية التي يحملها اللفظ نجد أن المعنى الأخير (أي "الشخص الحر") هو المعنى الذي سيكون مُرتكز البناء الدلالي للمفهوم لاحقاً، حيث نلاحظ أنه حتى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن لفظ الليبرالية متداولاً، بل كانت الكلمة الشائعة "ليبرال" يُقصد بها وقتئذٍ الشخص المتحرر فكرياً" [3]

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية.** (مرجع سابق) ص.27.

(2)- المرجع نفسه.ص.27.

(3)- المرجع نفسه.ص.24.

يُفهم من هذا أن مصطلح الليبرالية مهما تعددت إستعمالاته فإنه يظلّ مرتبطاً بمفهوم الحرية كجوهر لفكرة الليبرالية، فرغم اختلاف المنظرين لليبرالية حول تعريف يُحدد معناها بوضوح، كمفهوم علمي له ضوابط و حدود خاصة، فإنهم اتفقوا على وصفها بـ "**الحرية المطلقة**".

"و في نهاية القرن 19، نجد أن لفظ الليبرالية سيظهر كدالٍ على رؤية مذهبية لها أساسها الفكري و نظريتها السياسية و الإقتصادية"[1]، إلاّ أن تطوّر مفهوم الليبرالية منذ أصله الإشتقاقي اللاّتيني إلى غاية دلالته على مذهب فكري و إقتصادي و سياسي في القرن 19م، لا يعني أن محتوى هذا المفهوم لم تتم صياغته إلاّ في القرن 19م، " بل إن الرؤية المذهبية الليبرالية، حسب المنافحين عنها، ترجع إلى لحظات تاريخية سابقة، حيث تبلورت بفضل أعمال جون لوك، و دفيد هيوم، و روسو و ليسنغ و كانط و آدم سميث، ففي أعمال هؤلاء، المنتمية معرفياً إلى حقل الفلسفة و الإقتصاد السياسي، توجد المرتكزات النظرية التي يستند عليها المذهب الليبرالي لاحقاً"[2].

لذلك نجد عدم تطابق تعريفات الليبرالية و هذا ما يدل على اختلاف الرؤى الموجّهة لهذا الفكر، " فبينما يرى البعض أن الحرية الشخصية هي جوهر الليبرالية، يرى البعض الآخر أن المساواة هي جوهر هذه الفكرة، و بينما يرى البعض أن الليبرالية تقود إلى تعددية ثقافية يرى البعض أنها تقود إلى ثقافة مشتركة تقوم على الذاتية، في حين يرى البعض الآخر أن صون الحقوق هو محور الفكرة الليبرالية و محرّكها ممّا يتطلّب عقداً إجتماعياً بين الحاكم و المحكوم"[3].

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية.** (مرجع سابق) ص.24.

(2)- المرجع نفسه.25.

(3)- محمود محمد عبد الرحيم علي الصاوي، **الفكرالليبرالي تحت المجهر**.دار،القاهرة.الطبعةالأولى.2011م.ص.26.

إن المنطلق الرئيسي في الفلسفة الليبرالية و الأساس الذي تقوم عليه هو "الفرد"، بصفته الكائن الملموس لمفهوم الإنسان، بعيداً عن التجريدات و التنظيرات، فهو المحور الذي تدور حوله فلسفة الحياة برمتها، و منه تصدر القيم المحددة للفكر و السلوك، فما إن يولد هذا الفرد حراً فإن حريته تجرّ ورائها سلسلة من الحقوق كالحق في الحياة، كما يريد هو أن يحياها لا كما يُراد له أن تكون، و منها تنبع بقية الحقوق الأخرى، كحق الإختيار و حق التعبير عن الذات، و البحث عن معنى الحياة وفق ما تقتضيه قناعاته و ليس حسب ما يُفرض عليه.

غير أن ذلك لا يجعل من الليبرالية فلسفةً مثالية تبحث عن سعادة الإنسان و تحمي حقوقه، فكثيراً ما تنطلق الفلسفات و النظريات من مثل تلك المبادئ، إلاّ أنها مع التطبيق على أرض الواقع تصبح مجرّد شعارات زائفة لا تخدم سوى فئة معينة من البشر.

هكذا، و في سياق التعريف الأولي يمكن أن نقول أن الليبرالية هي " فلسفة أو فلسفات إقتصادية و سياسية ترتكز على أولوية الفرد، بوصفه كائناً حراً، فمقولة الحرية هي المقولة المركزية التي يحرص المذهب الليبرالي على إبرازها في تحديد ذاته، و نقد مخالفه، و كأنه هو وحده الذي ينزع نحو الحرية و يحلم بتجسيدها"[1].

هذا لا يعني أن الليبرالية لا يمكن أن تتعدى حدود هذا التعريف، فرغم صوابه معجمياً، يظل مجرّد دلالة نظرية للمفهوم، بينما لفظ الليبرالية لا يمكن أن يكون كغيره من الألفاظ النظرية حبيسةً للقاموس، بل هو لفظ تعدد دلالاته بتعدد الأنظمة المجتمعية المعبّرة عنه، كما يحيل إلى سياقات تاريخية لا بدّ من استحضارها لفهم المشروع الليبرالي، خصوصاً و أن " الليبرالية لم تظهر في زمن واحد مطلق، بل خضعت لتطوّرٍ طويل استغرق قرنين قبل أن تصبح منظومة"[2].

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية.** (مرجع سابق) ص.26.

(2)- عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**. (مرجع سابق) ص.33.

تعتبر مقولة الحرية مرتكزاً أساسياً تتشكل وفقه جملة مبادئ الليبرالية، و تتوزع على مختلف الميادين المتبنية لهذه الفكرة، ففي الميدان الفكري، تتحقق الليبرالية في حرية الإعتقاد و التفكير و التعبير، أما في الإقتصاد فتدل على حرية الملكية الشخصية و حرية الفعل الإقتصادي وفق ما يقتضيه قانون السوق، و سياسياً فهي تعني حرية التجمّع و تأسيس الأحزاب و اختيار السلطة، و كل ذلك يرتبط بالفرد ذاته، باعتباره أصل المجتمع، و ما حريته سوى ظاهرة طبيعية تابعة لوجوده، " و هكذا تُنزع الحرية من مجال المساجلات الفلسفية لتوضع في حيّز السياسة التطبيقية و الإقتصادية، أي في نطاق التاريخ و التطوّر"[1].

إن تطوّر الفكر الليبرالي و ملامسته لسيرورة التاريخ و الواقع، ساعد على ظهور اتجّاهات عديدة يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- **الليبرالية الكلاسيكية**: " و هي الأقدم من حيث النشأة، حيث ظهرت في القرن 18م و تعتمد على الحرية الفردية، و منع تدخّل الدولة و غيرها سواء في الإقتصاد أو في غيره"[2]، فالمصلحة العامة للمجتمع ترتبط بمدى حرية الفرد في تحقيق مصالحه الذاتية الخاصة، و ذلك بشكل طبيعي دون أي تدخّل بشري.

2- **الليبرالية الفكرية**:" و تشمل التعددية الدينية و الحرية الفكرية و نسبية الثوابت، و قد ارتبطت الليبرالية في المجال الفكري بجهود جون ستيوارت مل في إبراز حرية الفكر و الرأي، و انتقاله من الكلام عن ليبرالية الدولة إلى الحديث في ليبرالية المجتمع، و من زاوية حرية الفكر و الرأي انطلق مل لبناء الحضارة على أساس التسامح الديني الذي لا يقطع صاحبه برأي أو دين معين"[3].

---

(1)- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. (مرجع سابق) ص.61.

(2)- محمود محمد عبد الرحيم علي الصاوي، **الفكرالليبرالي تحت المجهر** (مرجع سابق) ص.29.

(3)- المرجع نفسه.ص.31.

3- **الليبرالية الدينية**: و يُقصد بها حرية المرء في المعتقد، و اتخّاذ ما يشاء من الآلهة، و يعبدها كما يشاء، إلاّ أن ذلك لا ينفي عنها صفة العلمانية، فعلمانية الفكر هي الأساس الذي تقوم عليه كل الليبراليات، و التي تسعى في النهاية إلى إبعاد الدين و سائر العقائد و الشرائع عن نظام الحياة و جعله محصوراً في إطار شخصي فحسب.

4-**الليبرالية الإجتماعية**: و تعدّ من أقوى و أشهر الليبراليات لارتباطها بحركية المجتمع و أزماته العنيفة و انتشار البطالة و تضرر طبقات من المجتمع بسبب غياب الظروف الصحيّة و التعليمية اللاّزمة و غيرها.

5-**الليبرالية البرجماتية**: " و هي فلسفة أمريكية خالصة تركز على فردية الإنسان و نفعيته بصورةٍ عملية مستقبلية، حيث وطّدت دعائم الليبرالية في المجتمع الأمريكي عبر تركيزها على الفردية النفعية و العمل كمقوّم للحق و الصواب، و من خلال تقديم حلول للمشاكل اليومية التي تكتنف حياة الأفراد و توقف تقدّمهم"[1].

6-**الليبرالية الجديدة**: و هي تلك التي تبنتها مؤخراً الدول الصناعية الكبرى و المنظّمات الدولية كصندوق النقد الدولي، و البنك الدولي للإنشاء و التعمير، و منظمة التجارة العالمية، و هي ، من ناحيةٍ أخرى، "تتميز بإرادةٍ عظيمة تسمح للدولة بأن تصبح مشاركاً إقتصادياً نشطاً،... و هي تعني بالتالي ... مراجعة عميقة لليبيرالية، خاصةً في اقتصاد المدن التي ترتبط تقليدياً معها"[2].

---

(1)- محمود محمد عبد الرحيم علي الصاوي، **الفكر الليبرالي تحت المجهر**. (مرجع سابق) ص.37.

(2)- Dag Einar Thorsen and Amund Lie, " What is Neo Liberalism ?" .department of political science.University o Oslo.2017.p.05.

(... characterized by a great willingness to let the state become an active participant in the economy,...is therefore, means a profound revision of liberalism, especially of the economic policies traditionally associated with it).

هكذا إذن اختلفت و تنوعت الدلالة المفاهيمية الليبرالية باختلاف استعمالاتها و توجهاتها عبر التاريخ، و في الوقت ذاته لم يتغير جوهرها، الحرية، و التي عملت جميع الليبراليات على إزالة العقبات التي يمكن أن تكون سبباً في عدم التمتّع بها، و لتتيح بذلك فرصة التخلّص من أنماط الحياة العتيقة، و إمكانية الولوج في عالم المعاصرة.

## 2. نشـــأة الليبراليـــة و تطـــورهـــــــا:

لا تظهر الأنساق و النُظّم الإجتماعية و السياسية فجأةً، إنما تظهر لظروفٍ متراكمة عبر الزمن تكون قد شكّلت خلفيتها الإيديولوجية وشروطها الفكرية و الواقعية، لتبرز لاحقاً في لحظةٍ تاريخية كنظام مجتمعي مجسّد في الواقع، لذا، " فعلى الرغم من أن الليبرالية كنظام مجتمعي عادةً ما يُرجعها المؤرخون إلى نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر، فإنه ثمّة عوامل و شروط أسست لها كفكرة، قبل هذا التوقيت التاريخي، و أسهمت في تحويلها إلى ثقافةٍ معاشة و نمط حياة منظور"[1]، و قبل ظهورها كلفظ " كانت صيرورة الحداثة الأوربية منذ النزعة الإنسية و حركة الإصلاح الديني، ثم التأسيس الفلسفي للحداثة مع الديكارتية، قد بلورت وقائع نظرية و مجتمعية يصدق على جوانب منها وصف الليبرالية، كما أن أوّل حزب ليبرالي يظهر و ينتظم في الواقع الأوربي كان قُبيل ظهور لفظ الليبرالية، أقصد حزب "الكورتيس" الإسباني الذي ظهر سنة 1812م"[2].

و في عصر النهضة الأوربية، شهد الوعي الأوربي و بدايةً بإيطاليا، يقظة ثقافية صاحبتها يقظة في الواقع أما على مستوى الثقافة، " فقد حدث انفتاح على عوالم ثقافية جديدة عربية و إغريقية و رومانية، و هي عوالم أدهشت العقل الأوربي بفعل كونها تقع خارج مدار النص الكنسي، فأثبتت له أن ثمّة إمكانات معرفية أرقى من تلك التي خلّفتها له قرونه الوسطى المشدودة إلى النص الإنجيلي و المتمحورة حوله، و من ثمّ كانت أوّل نزعة تهيمن على هذا الوعي المتحرّك المنفتح هي النزعة الإنسية "Humanisme[3]، و التي بدأت تعيد الإعتبار و التقدير للإنسان، فبدأ الإهتمام

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية**. (مرجع سابق) ص.28.

(2)- المرجع نفسه.27.

(3)- المرجع نفسه.ص.29.

يُوجّه للإنسان كفرد و علاقاته في الحياة، و لم يكن وعيه بمعزلٍ عن الواقع، ففي تلك اللحظة التاريخية كانت إيطاليا تشهد نمواً للمدن التجارية بحكم موقعها الجغرافي المُشرف على البحر الأبيض المتوسط، فبرزت فئة التجّار، تلك الفئة الإجتماعية الجديدة التي جعلت من إيطاليا مركز قوة في القارة الأوربية، إلاّ أن ذلك لم يدم طويلاً، فمع اكتشاف رأس الرجاء الصالح و القارة الأمريكية، تحوّلت التجارة من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الأطلسي، و تحولت بذلك القوة الإقتصادية في أوربا من إيطاليا إلى باقي الأقطار كإسبانيا و البرتغال و هولندا و إنجلترا.

و في مجال المعرفة العلمية، فقد شهدت أوربا معطيات تاريخية و فكرية هامة ساهمت في إحداث نقلة نوعية في كيفية التعامل مع الطبيعة، أبرزها: الثورة الكوبرنيكية، و الكوجيتو الديكارتي، و العلم الجاليلي، و مع ظهور الطبقة البورجوازية تحوّلت تلك النقلة إلى ثلاث ثورات رئيسية: "1. ثورة في مجال الإقتصاد (تحول نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط رأسمالي/الثورة الصناعية) 2. ثورة في مجال السياسة (ظهور القوميات ثم تبلور الشكل الديمقراطي للدولة/الثورة الفرنسية) 3. ثورة في مجال الفكر (ظهور المنهج التجريبي و الصياغة الرياضية للطبيعة أولاً ثم للإنسان ثانياً/ الثورة العلمية) و قد شكّلت هذه الثورات و نتائجها دعائم الفكر و الممارسة الليبرالية في تاريخ أوربا الحديثة و المعاصرة"[1].

و هكذا تحولت القوة التجارية المتمركزة في المدن إلى قوة صناعية، بيد أن تلك القوة، لم تكن لتصير كذلك لولا اعتمادها على المعادن و القوة البشرية، ولعل نقص هذان العامـلان الأساسيـان في أوربا، شكّل دافعاً لدى الدول الأوربيـة الكبرى للبحث عن مستعمرات جديدة تضمن لها ما تحتاجه من معادن و قوة بشرية،" أما المعادن فقد تكفلّت الكشوف الجغرافية بفتح الطريق أمام أكبر حركة نهب شهدتها الإنسانية! لكن القوة البشرية كان يعوق توفرها مانع ثقافي و مجتمعي،

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى و إشكالية النهضة**. الهيئة المصرية العامة للكتاب،الإسكندرية. 2009م.ص.176-177.

و هو النظام الإقطاعي، الذي كانت فيه القوة البشرية العاملة في الحقل... فكان النظام الإقطاعي الأوربي عائقاً يعترض حركة القوة البشرية و يعوق انتقالها من الحقل/القرية إلى المصنع/المدينة، و لذا لزِم تفكيكه بنقض نظام القنانة و تحرير القن، ليتمكن من الإنتقال إلى المدينة"[1]، فبدأت الأنظمة الإجتماعية تتغير شيئاً فشيئاً لتكون يد العون التي تخدم مصالح الليبرالية بدل أن تعيق تطورها، و لكي تحافظ الدول الأوربية الكبرى على قوتها و مركزيتها ثم تضمن استمرارها كان لا بدّ أن تعتمد كل الوسائل و الطرق للقيام بذلك حتى و إن تعدّى ذلك على خصوصيات المجتمعات الأخرى و حتى حريتهم و حياتهم! ففي تلك الفترة شهدت البشرية أبشع استغلال للإنسان و دليل ذلك إبادة الهنود الحمر في القارة الأمريكية و التي تزامنت مع تفكيك النظام الإقطاعي، إضافةً إلى استغلال شعوب المستعمرات الإفريقية و استعبادها، و لم يكن ذلك مخالفاً لقرارات البرلمانات الليبرالية الرافعة لشعار الإخاء و الحرية و المساواة، لتعمل بذلك على إبقاء العبودية التي أسرت الإنسان تحت سيطرت النظام الإقطاعي و تسلبه إنسانيته التي كانت تدعي ضمانها للكائن البشري، لذلك كان لزاماً على دعاة الليبرالية التستّر على هذا الجانب المظلم من ممارساتها الإستعبادية، " و هنا كان لا بدّ للفكر من توظيف "المثال" ليتم اجتذاب الوعي و الفعل ليكسر نظام لحظته، و ينتقل إلى نظام بديل، و كان المثال هو الحرية، التي سيتم تقديمها بمدلول خاص يتناسب مع الظرف التاريخي و الحاجة المجتمعية الوليدة، و ولدت مقولة الحرية بمدلولها الليبرالي، كتحرير للقن ليتحول إلى عامل"[2].

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية**. (مرجع سابق) ص.30.

(2)- المرجع نفسه.ص.30.

لذلك لم تكن الحرية هدفاً تسعى الليبرالية لتأكيده و الدفاع عنه، إنما كانت وسيلةً تتذرع بها للتستّر على أهدافها الإستغلالية بطرقٍ جديدة تختلف عن طرق الإقطاع، إلاّ أنها طرق تخدم الثورة الصناعية و تناسبها، و تكون بذلك قد احتسبت مثالاً من المثل الإنسانية و ضيّقت عليه في سياجٍ مذهبي في حين أن مثال "الحرية" أوسع بكثير من أن يُطوّق بحدود مذهبية و أرقى من أن يُستنزل من علوّه ليخدم مصالح دونية.

و في بداية القرن العشرين، بدأت الفلسفة الليبرالية تعود إلى الواجهة السياسية بعد أن تراجع صيتها لفترةٍ أمام الفلسفة الماركسية الرائدة آنذاك، إلاّ أن انهيار المعسكر الشرقي و فشل المشروع الإشتراكي كان لحظةً مناسبة لإعلان الإيديولوجية الليبرالية بوصفها النموذج الفكري و السياسي القادر على تنظيم العلاقات و إدارة المشكلات الإقتصادية و السياسية، فكانت " السنوات الأولى التي أعقبت مؤتمر الصُلح بباريس عام 1919م فرصةً تاريخية سانحة لنشر الدعوة الديمقراطية الغربية و قيمها الليبرالية و ما يتبعها من مدلولات حضارية في معظم أرجاء العالم"[1].

و مع انتشار الفكر الليبرالي و اتسّاع مجال ممارسته عبر العالم، و ولوجها في البُنى الإجتماعية و الثقافية الحديثة و التقليدية، بدأت تبرز مساوئها التطبيقية على أرض الواقع فصارت الحرية التي نادت بها و سعت لتحقيقها و ساوت بينها و الفكر الليبرالي، صارت دعايةً جاهلة تناشز حركة الوعي، و لا تدرك قيمة المفاهيم المثالية التي تحرّك الفعل الحضاري الإنساني و تُحفّزه.

إن نشأة الليبرالية في ظروفٍ قاهرة للإنسان و معادية لتطوّر وعيه و واقعه، ساعدت على اتخّاذ القيم العليا مبدأ لها و من ثم العمل على تحقيق الإنجذاب نحوها، باعتبار أن

---

(1)- محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي 1930-1970**. عالم المعرفة، الكويت.1980م.ص.53.

تلك القيم لم تكن حاضرة في واقعه من قبل، لذلك كان بإمكان الأنظمة الليبرالية، بإختلاف توجهاتها، أن تحقق ذلك المسعى الإنساني، إلاّ أن الليبرالية "عندما تحوّلت إلى عقيدةٍ مقدسة لدى أصحابها أو دُعاتها تحوّل خطابها إلى أداةٍ للحجب و التضليل و أمسى نظامها مُولّداً للقهر و الإستبداد أو للتهميش و الإستعباد"[1]، و مثال ذلك الليبرالية الإقتصادية التي جعلت القوة العالمية تتمركز حول الدول الكبرى و تسمح لها باستغلال الدول الضعيفة إقتصادياً وتفتح بذلك باب الإمبريالية على مصراعيه لتنقلب مبادئها الأولى إلى عكسها، فكثيراً ما نجد في كتب و مؤلفات منظريها و فلاسفتها، يتغنون بتلك المبادئ و اعتبروا أن " البشرية تربح كثيراً إذا ما تركت الأفراد يعيشون حياتهم بحرية، و على النحو الذي يبدو لهم في صالحهم، أكثر ممّا تربح بإكراههم على الحياة على النحو الذي يبدو صالحاً في نظر الآخرين"[2]، غير أن المنحى الذي اتخذته كان عكس ذلك تماماً، و تناقضت مع مضمونها التحرري بسبب ممارسة الطغيان و القضاء على إمكانيات التداول و التبادل و التواصل.

و بالرغم من ذلك و من المآخذ التي سُجّلت على الليبرالية و تنظيماتها الإقتصادية، لم يمنع من استمرار إيديولوجيتها في زمنٍ انساق فيه الباحثون إلى اعتباره زمن "نهاية الإيديولوجيا"، أو "أفول السرديات الكبرى" على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسي **فرانسوا ليوتار**، و المُلفت للإنتباه أن تلك النهاية المزعومة مسّت كل الإيديولوجيات السياسية و الدينية، ....إلخ، باستثناء الليبرالية لاعتبارها الأفق النظري و الفلسفي الراهن، ليتّم بذلك إخراجها من نطاق الحقل الإيديولوجي حتى لا تخضع لما خضعت له الإيديولوجيات السابقة من تجاوز و أفول، و في هذا الصدد، نجد للمفكر الأمريكي الياباني دعوةً لتبجيل الإيديولوجيا الليبرالية التي تؤشر على نهاية التاريخ، بمعنى أن تطوّر البشرية يسير حتماً نحو الإنتظام بالنظام الليبرالي لا غير.

---

(1)- علي حرب، **أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر: مقاربات نقدية و سجالية**. دار الطليعة، بيروت.الطبعة الأولى.1994م.ص.122.

(2)- جون ستيوارت مل،**أسس الليبرالية السياسية**. ت. إمام عبد الفتّاح إمام.مكتبة مدبولي، القاهرة.1996م.ص.132.

اتخذت الليبرالية المعاصرة بعدها ثوباً جديداً اصطُلح عليه بالليبرالية المحدثة أو الجديدة (Neo Liberalism)، حيث "كانت الليبرالية في لحظةٍ ما إيديولوجية سياسية مؤثرة، لكنها في بعض اللحظات فقدت شيئاً من دلالتها، فقط من أجل إحياء ذاتها في أقرب وقتٍ، بقوة جديدة"[1].

---

(1)- Dag Einar Thorsen and Amund Lie, " What is Neo Liberalism ?".p.17.

(...Liberalism was at one point in time an influential political ideology, but that is at some point lost some of its significance, only to revive itself in more recent times in a new fors).

## 3. إرهاصات الليبرالية العربية و تطوراتها:

تبدو الثقافة العربية ثقافةً مرنة للغاية و قابلة لتلقي سائر أنواع الفكر و الإيديولوجيات، و التفاعل معها، بل و تبنّيها و الدفاع عنها حتى تستنفذ شروطها التاريخية.

و لعل الباحث في الإرهاصات الأولى لليبرالية العربية، يجد أن تأثيرها كان وارداً في نصوص الروّاد الأوائل للنهضة العربية الحديثة، و هذا ما يعكس تلقّيهم لمؤثرات الحضارة الأوربية الحديثة، " فمن حيث التوقيت التاريخي تُعدُّ لحظة اتصّال الفكر العربي بالخطاب الليبرالي لحظةً مُبكّرة جداً، ذلك أن الليبرالية كانت أوّل مذهب فلسفي و سياسي غربي تعرّف عليه "المثقف" العربي في اللحظة المعاصرة، فمع أولى لحظات الصدام العسكري الذي حدث بين العالم العربي و أوربا في القرن التاسع عشر، مع غزو نابوليون لمصر (1798م) و هزيمة إيسلي في المغرب (1844م) انطلق الوعي العربي نحو مساءلة أناه الحضاري بالتفكير في أسباب ضعفه و مكمن قوّة الآخر"[1].

و لمّا سعى إلى الإطلاّع على الثقافة الأوربية و عاين بنيتها الإجتماعية، وجد الإيديولوجيا الليبرالية هي المهيمنة على تلك الثقافة، فقد كانت " الهواء الذي يستنشقه كل من كان واعياً بشخصيته و بحقوقه في أوربا الغربية، إنها كانت العقيدة العامة بالنسبة للأوروبيين المثقفين بحيث كانت تكاد ترادف الفكر الأوروبي"[2]، فانتقلت أفكار الحرية و الديمقراطية و المساواة من الثقافة العربية إلى البيئة العربية عبر جيل المثقفين المتشبعين بالعلم الأوربي آنذاك، سعياً منهم إلى نشر تلك الأفكار التي تمثل الأعمدة الأولى التي أقامت عليها أوربا نهضتها، و بطريقةٍ مماثلة أراد هؤلاء المثقفون النهضويون

---

(1)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية.** (مرجع سابق) ص.143.

(2)- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. (مرجع سابق) ص.47.

إرساء قواعد نهضة عربية على غرار نهضة الأوربيين، فمن السهل أن يجد الباحث تلك المفاهيم التي قامت عليها الليبرالية الغربية في متون الطهطاوي و خير الدين التونسي و غيرهما، ففي كتاب "المرشد الأمين" للطهطاوي كتب في الفصل الذي خصصه للحرية من هذا الكتاب: « الحرية منطبعة في قلب الإنسان من أصل الفطرة» و يُضيف: « الحرية من حيث هي رخصة العمل المُباح من دون مانع غير مُباح و لا عارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الإجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، و يتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يُباح له أن ينتقل من دار إلى دار... بدون مضايقة مضايق... فلا يمنعه من ذلك إلاّ المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة...»[1].

هذا و غيره من النصوص التي لا تخلو من مبادئ الليبرالية و شرح ممارساتها الإجتماعية و الثقافية و السياسية، غير أن ذلك لم يحجب عنهم ضرورة الأخذ بعين الإعتبار الخصوصية العربية و الثقافية و الإجتماعية للمتلقي العربي، و حتى لا تكون تلك المفاهيم مجرّد بضاعة مستوردة من الغرب، في الوعي العربي، كان لا بدّ من **تأصيلها**، لذلك نجد اللغة الإصطلاحية عند الطهطاوي لا تختلف عن لغة الفقهاء كمصطلحات المباح و المحضور و الحكم الشرعي ...، فهو بذلك " لم يكن يُلبس الليبرالية لباساً فقهياً إنما كان يُؤكد بأن حرية الإنسن أمر غير مخصوص بالمذهب الليبرالي تحديداً، إنما هو أمر أكدّه الشرع الإسلامي و أوجبه"[2]، و هذا ما نلاحظه كذلك عند خير الدين التونسي في كتابه "أقوام المسالك" عندما يقول: «إن لفظ الحرية يُطلق في

---

(1)- الطهطاوي، **المرشد الأمين (الأعمال الكاملة).** دار الكتاب اللبناني، بيروت.ج.2. 1973م.ص.373-374. (بتصرف)

(2)- الطيب بوعزة، **نقد الليبرالية.** (مرجع سابق) ص.147.

عُرفهم بإزّاء معنيين، أحدهما يُسمى الحرية الشخصية، و هو إطلاق تصرّف الإنسان في ذاته و كسبه، مع أمنه على نفسه و ماله و مساواته لأبناء جنسه لدى الحاكم» [1]، ثم يُؤكد في سياق تأصيل هذا المعنى بقوله: «إن الحرية و الهمّة الإنسانية، اللتين هما منشأ كل صنع غريب، غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان ممّا تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[2].

ظلّت المفاهيم الليبرالية المستعملة في تلك الفترة مصحوبةً دائماً بإحالات مرجعية إلى الميراث الثقافي العربي الإسلامي، فعملية التأصيل تلك كانت تعكس وعي المثقفين بضرورة البدء بإعداد التربة و تهيئتها حتى يتمّ غرس هذا المعنى الثقافي و استنباته فيها، إلاّ أنه كانت ثمّة نقائص عديدة في المتن الليبرالي العربي النهضوي، تجلّت في ضعف التحليل النقدي للأطروحة الفلسفية الليبرالية الأوربية و ضعف استيعاب شروط إنتاجها و صيرورتها، فالإتصال المُبكّر بتلك الإيديولوجيا و الإهتمام بها لا يعني بالضرورة تأسيساً لفهم شروطها، كما أن ما كُتب حول الليبرالية في الفكر النهضوي العربي لم يصل إلى درجة إنجاز بحوث معمّقة تسهم في إعادة بناء مفاهيمها حسب ما تقتضيه الثقافة العربية و الواقع العربي، و لم تتمكن من تقديم رؤية نقدية تبرز فيها مفارقات هذه الإيديولوجيا، فظلّت تلك النصوص مُحملةً بجملة من المفاهيم التي تخضع للأسلوب الشعاراتي لا لمنطق التفكير و الإستدلال.

لقد كانت النتيجة أن تلك " الموجة الغربية من القيم و الأفكار و النُظم لم تنغرس في التربة العربية الإسلامية و لم تتجذر فيها، بل ظلّت طافيةً على السطح و منحصرة في أفراد و مجموعات صغيرة من المثقفين و لم تتحد مع الإسلام في اندماجٍ عضوي"[3].

---

(1)- خير الدين التونسي، **أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك (الأعمال الكاملة)**. تقديم: محمد الحدّاد.دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر و التوزيع.الطبعة الأولى.2012.. ص.374.

(2)- المرجع نفسه.ص.158.

(3)- محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي 1930-1970**. (مرجع سابق) ص.54.

يسوقنا هذا الوضع إلى القول بأن إرجاع ظهور الليبرالية العربية إلى روّاد الفكر النهضوي العربي مثل الطهطاوي و خير الدين التونسي و جمال الدين الأفغاني و أديب إسحاق ...إلخ، مجرّد توليف، فليس كل من نادى بالحرية ليبرالياً، و لا كل من دعا إلى الديمقراطية و نبذ الإستبداد قد تمذهب بمذهب الليبرالية، كما أن البيئة الثقافية السائدة آنذاك لم تكن ملائمة لتلك الأفكار بل شكّلت سلسلة من العوائق و الصعوبات المانعة لتمرير مثل تلك الأفكار في الثقافة العربية فكانت الليبرالية آنذاك " ليبرالية مخنوقة، غير قادرة على الإفصاح عن نفسها إفصاحاً كاملاً، فالشيخ الأزهري يخوض بكلماته و أفكاره عبر أمواج الفكر الأزهري المنغلق –آنذاك– و كان محمد علي يقبل بالتجديد في الصناعة و التجارة و التعليم، لكنه لم يكن يقبل حرفاً واحداً من نقد أو حديث عن تحرير المصريين أو حقّهم في مواجهة الإستبداد"[1].

و بعدها بقليل و في منتصف التسعينيات من القرن العشرين، عرفت الليبرالية العربية تراجعاً أمام ميلاد النسق المذهبي الإشتراكي و تأثير الفلسفة الماركسية في الثقافة العالمية، و لم تعد الحرية بمدلولها الفرداني مطلباً من متطلبات الوعي العربي بل صارت ذات دلالة إجتماعية عبّرت عن رغبة الشعوب في التحرر من سيطرة الإستعمار، فاكتسحت المفاهيم الماركسية الساحة الثقافية و الفكرية العربية، فكانت بذلك نموذجاً ثورياً انجذب نحوه المثقف و السياسي و انعكس ذلك الفكر على الواقع العربي و انتهج منهجه، إلى أن حدث أكبر تصدّع في النموذج الإشتراكي، و تزلزلت مفاهيمه الإجتماعية خصوصاً إثر هزيمة 1967م، فتراجع النموذج الإشتراكي ليحل محلّه النموذج الإسلامي في ظل ما يُعرف بالصحوة الإسلامية لتتسع رُقعتها و تصبح تيّاراً جمعياً عاماً،

---

(1)– رفعت السعيد، **عمائم ليبرالية في ساحة العقل و الحرية**. دار المدى، سوريا. الطبعة الأولى. 2002م. ص.25.

إلاّ أن مآلها لم يكن مختلفاً عمّا سبقها، فانطفأت شعلتها و ضعف تأثيرها، لتترك المجال أمام النموذج الليبرالي و عودة إيديولوجيته عودةً قوية تفرض نفسها فرضاً على جميع الدول و المجتمعات، خاصةً في صيغتها الجديدة التي اصطُلح عليها بالليبرالية المُحدثة، في هذه اللحظة التاريخية تظهر في الساحة الفكرية و السياسية العربية نخبةً يتسمّى أصحابها بـ" **الليبراليين الجُدد**"، حيث " تكاد تتبلور أهم ملامح هذه النخبة في الإنبهار و التوقير لليبرالية، و اعتبار الثقافة العربية الإسلامية بمثابة العقبة الكؤود التي تحول دون حدوث التحوّل الديمقراطي في البلدان العربية"[1].

و قد ساقهم موقف التقديس و الإنبهار بالليبرالية إلى جعلها النموذج المطلق الذي يعلو كل المذاهب و الرُؤى، فكأن الليبرالية بذلك هي الخلاصة النهائية للتجربة الإنسانية، و هذا ما يُشكّل مانعاً للبحث عن أفقٍ بديل مغاير أو تأسيس رؤية جديدة خارج سياق الرؤية الليبرالية و إيديولوجيتها المهيمنة، و الأسوء في الأمر أن تتمادى تلك النخبة و تذهب إلى أبعد من ذلك لتقف موقفاً عدمياً من التراث العربي و الإسلامي و تدعو إلى الإستغناء عنه، و لعل هذا الموقف كفيل بإعاقة أي إمكانية تناول ليبرالي للقضايا التراثية و إشكالاته تناولاً جديًّا و موضوعياً.

" إنّ الخطاب المُثقل بنغم الشعارات، الذي أخذ صيته يتعالى في الفكر العربي المعاصر حول الليبرالية، و الذي يتحدّث بها و عنها و كأنها نمطٌ محدد الدلالة و الملامح، و على نحوٍ من اليقين و القطع و الجزم، يخفي أو يجهل إشكالات الدلالة و الرؤية في الفلسفة و المذهب الليبرالي"[2]، كما أن تبنّي النموذج الليبرالي و تطبيقه في المجال السياسي و الإقتصادي، كنمطٍ جاهز، يتنافى مع طبيعة هذا المذهب الذي يُشكّل ليبراليات عديدة و متنوّعة، فليبرالية القرن 18م التي كانت سلاحاً موجَّهاً ضد الإقطاع و الحُكم المُطلق و الإستبداد، تختلف عن ليبرالية **بيرك** و **طوكفيل** في بداية القرن 19م، الناقدة للدولة العصرية المهيمنة على الأفراد و الجماعات،

---

(1)– محمود محمد عبد الرحيم علي الصاوي، **الفكر الليبرالي تحت المجهر**. (مرجع سابق) ص.40.

(2)– الطيب بوعزة، **نقد الليبرالية**. (مرجع سابق) ص.24.

أما ليبرالية نهاية القرن الماضي و بداية هذا القرن فهي " تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية و تعتبر أن الشر كله في الدولة التي تُنظّم حياة الناس و تُضيّق الخناق على مبادرة الفرد"[1]، و بذلك يصبح من الصعب جداً فهم تلك الليبراليات و تحليلها لأجل تجاوزها، فظلاً عن الخلط بين الليبراليات الذي يوقع في مزلق التعميم سواء بنبذها أو بتبنّيها.

و إذا قارننا بين الليبرالي العربي و الليبرالي الأوربي خاصةً فيما يتعلّق بمفهوم الحرية، لوجدنا أن الأوّل يتخذ من الحرية مبدأً ضد خصومها داخل مجتمعه، الذين يعارضون مبدأ الحرية الإنسانية المطلقة، بينما الثاني فهو " لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يُريد إثباتها و تطبيقها، فخصوصية الليبرالي عامةً أنه يرى في الحرية أصل الإنسانية الحقة و باعثة التاريخ و خير دواء لكل نقص أو تعثّر أو انكسار، و خصوصية الليبرالي العربي أنه يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الأوربي، و السبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد أية صورة من صور الحرية"[2].

من هذا المنطلق يسعى روّاد الفكر الليبرالي العربي و المتشبعين بثقافته، إلى إرساء دعائم مفهوم الحرية، و غيرها من المفاهيم المؤسسة للفكر الليبرالي، على أرض الورق ثم العمل على أن تتخطّى أرض الورق إلى أرض الواقع لتستوي إجتماعياً و تُحايث صيرورة التاريخ العربي و إيقاعاته المتحوّلة و المختلفة.

فهل سيجد الليبرالي العربي سبيلاً إلى ذلك؟ أم أنه سيخفق كما أخفق الماركسي و غيره في تحقيق ذلك المسعى؟

---

(1)- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. (مرجع سابق) ص.50.

(2)- المرجع نفسه. ص.65.

## المبحث الثاني: الأطروحة الليبرالية عند فؤاد زكريا.

### 1. مطالب الليبرالية و أزمة العقل العربي:

إذا أردنا معاينة خريطة الفكر العربي المعاصر بمختلف التوجّهات التي ترتسم على ملامحه، لوجدنا عدداً من المفكرين المعاصرين الذين لم يبخلوا في عطائهم الفكري و الفلسفي، و أثرّوا تأثيراً بالغاً في بلورة وجهات النظر المختلفة على امتداد المجال الجغرافي العربي.

من بين هؤلاء المفكرين البارزين، فؤاد زكريا (*)، المفكر المصري الذي أبى أن يكون فريسةً للتفكير الدوغمائي و الإيديولوجيات الرجعية المُجسّدة لحالات التخلّف العربي و الإسلامي، إنه المفكر الذي اتخذ من العقل النقدي برجاً لفلسفته و أفكاره ليعالج من خلالها قضايا المجتمع العربي و يجعل العقل دائماً فوق أسوار الخرافة و ركام الجهل و التعصّب، فدعا إلى ممارسة النقد و تحريض العقل على الوضع السائد و زعزعته و محاربة الأسباب التي تقف وراء تفاقم مشكلاته المزمنة.

تعكس مؤلفات الدكتور فؤاد زكريا نظرته التجديدية القائمة على التفكير النقدي و نبذ الرؤية التقليدية المظلمة، و العمل على ربط خلاصة فكره بالواقع الذي يعيشه الإنسان العربي، فهو لا ينظر إلى العقل نظرةً مجردة أي العقل النظري، بل إنه يكون حريصاً باستمرار على الربط بين العقل و المجتمع، أي بيان دور العقل في الإصلاح الفكري

---

(*) فؤاد حسن زكريا، ولد في مدينة بور سعيد المصرية عام 1927م، و التحق بكلية الآداب جامعة القاهرة و تخرّج فيها من قسم الفلسفة عام 1949م، ثم حصل على الماجستير عام 1952م من جامعة عين شمس و حصل على الدكتوراه عام 1956م من الجامعة نفسها، و توفي في 11 مارس 2010م، و ما بين الميلاد و الوفاة قدّم للمكتبة العربية العديد من الأعمال الفلسفية و الفكرية المؤلفة و المترجمة أهمها: **التفكير العلمي، خطاب إلى العقل العربي، مشكلات في الفكر و الثقافة، كم عمر الغضب؟**، ... و المترجمة مثل **العقل و الثورة** لهربرت ماركوز، **حكمة الغرب** لراسل، **نشأة الفلسفة العلمية** لريشنباخ ... هذا فضلاً عن العديد من المقالات و الدراسات المنشورة في الصحف و المجلاّت المختلفة التي تتصل بمشكلات فكرية و اجتماعية من أشهرها "**العلمانية هي الحل**" رداً على دعوة "الإسلام هو الحل" التي أشهرتها إحدى الجماعات الإسلامية في وجه خصومها من العلمانيين و الليبراليين.

و الإجتماعي، " و من ثمّ كان النقد كممارسة عند فؤاد زكريا يعني مجمله إعمال العقل أو ما أطلق عليه تسمية "العقلانية" و هي الإعتماد على العقل معياراً ومرجعيةً، إذ منح فؤاد زكريا الأولوية للعقل في إدراك الوجود، و إبداع العالم، فهو النور الذي يهتدي به الإنسان، و يصوغ به عالمه متحرراً من أشكال الوصاية التي تحجّر على العقل أو تقيّد انطلاقه، ... و ذلك في مواجهة طوائف أخرى استبدلت بالعقل النقل و بالحرية العبودية، و بالاختيار الجبر و بالعدل الظلم"[1].

و في هذا السياق يحاول فؤاد زكريا تحليل أزمة العقل العربي، التي حالت دون تحقيق مطالب الليبرالية و شروطها في المجتمعات العربية، باعتبارها (الليبرالية) الإطار المرجعي الذي نشأت فيه فلسفته و تبلورت أفكاره، و في الحديث عن مفهوم الأزمة، فإنه بالنسبة له " يبدو ملازماً لمفهوم الثقافة، لأن الوعي الذي يتميز به المثقف يجعل تفكيره خارجاً عن إطار ما هو متحقق بالفعل، بل أن المثقف كان في معظم العصور خارجاً عن إطار القيم الشائعة، تطلعاً منه إلى عالمٍ أفضل، و من هنا كان يبشر دائماً بوجود أزمة"[2].

بهذا المعنى يكون مفهوم الأزمة إيجابياً و يخدم تطلعات المجتمع و مستقبله، إذ تجعل الفكر دائم التساؤل و في حركيةٍ فعّالة يُقاوم كل أشكال القيود التي تعيق تحركه و تكبح جماحه، " و الأزمة قبل أن تكون اهتماماً نظرياً هي تجربة يمر بها الإنسان بصفته كائناً إجتماعياً و هي ليست في الغالب وضعاً يسعى إليه الإنسان سعياً واعياً و لا هي كذلك سلبية دائماً و إنما هي لحظة وعي غير مخطط لها تجعل الإنسان يُراجع نفسه بحثاً عن مسلكٍ بديل"[3].

---

(1)- غيضان السيد، "**دعوة للعقلانية و نقد الخطابين الديني و السياسي (فؤاد زكريا)**" .مجلة يتفكرون.العدد:6.أوت 2015م.

(2)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر و التوزيع، الإسكندرية.الطبعة الأولى.2010م.ص16.

(3)- عبد الرحمان بوقاف، "**بعض مظاهر أزمة التنظير في الفكر الفلسفي العربي**". الفلسفة و قضايا العصر: أعمال الملتقى الدولي الثالث للفلسفة.ص.74.

إلاّ أن الأزمة يمكن أن تنحو منحى آخر لتُعبّر عن معنى مضاد للمعنى السابق، " إذ أن الواقع قد يكون هو الأسرع تطوراً من الفكر، بحيث يعجز الفكر عن مواكبته و تتمثل هذه السمة في العصر الحديث بوجهٍ خاص، و في المجتمعات السريعة التطوّر، ففي هذه الحالة نجد التغيرات الإقتصادية و الإجتماعية و التقنية التي تطرأ على الواقع أسرع من التغيرات التي تطرأ على الفكر"[1]، و بالتالي تتغير البنية الإجتماعية بشكلٍ أسرع و أسهل من تغيّر وعي الناس و عقولهم و تليها أساليب تفكيرهم و سلوكهم و قيمهم، فيكون هذا التعارض بين الفكر و الواقع سبباً في تراكم الأزمات الثقافية من جيل إلى آخر، فتشكل صورةً حول عجز الفكر عن مسايرة الواقع المتطوّر.

و في معاينته للمجتمعات العربية يرى فؤاد زكريا أن الأزمة التي يشكو منها الكيان العربي و الإسلامي ليست على شاكلة الأزمة التي قد تحدث في المجتمعات المتطورة أو بمعناها الإيجابي الذي نجده عند المثقف الذي يستشعر تلك الأزمة و يعبّر عنها بفكره، إنما تأخذ تلك الأزمة اتجاهاً آخر و معنى أضيق من المعنيين السابقين إنها الأزمة التي تعبّر في مضمونها عن مرض و اختلال في الوعي و الثقافة و من ثمّ في الواقع.

ذلك أن " هناك حداً أدنى للشروط التي يُمكن أن تزدهر فيها الثقافة، فإذا لم يتوافر هذا الحد الأدنى كانت هناك أزمة ثقافية من نوع غير صحيّ، و مثال ذلك أن تفرض قيود شديدة على حرية التعبير بوجهٍ عام، أو على أصحاب اتجّاهات فكرية معيّنة في التعبير عن أنفسهم، أو أن توكل أمور الثقافة إلى أشخاص جهلاء يتعمدون تخريبها أو نشر التفاهة أو إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء"[2]، و يبدو أن هذا هو المعنى الذي يُسجّل حضوره بقوة في الثقافة العربية و في العقل العربي.

---

(1)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** (مصدر سابق) ص. 17.

(2)- المصدر نفسه.ص.18.

" إن الباعث إلى ظهور أزمة العقل الغربي هي الرغبة في إعطاء العقل مزيداً من "الحرية"، و في مجال كهذا يكون للحرية معنى مزدوج: هو رفض القديم من جهة و خلق الجديد من جهةٍ أخرى"[1]، لذلك استطاع العقل الغربي تجسيد تلك الحرية في الواقع، و بهذا المعنى يختلف مفهوم الحرية في العقل الغربي عن مفهومها في العقل العربي، الذي يُحارب باستمرار ليجد سبيلاً للتحرر من كل ما هو مطلق أو تقليدي أو مألوف بحكم انتماءاته الإجتماعية و الثقافية و الدينية.

إلاّ أن جعل العقل العربي في موضع تقابل مع العقل الغربي، يوحي بأن الدكتور فؤاد زكريا و كأنه يريد أن يُطابق بينهما و يربط شروط تحقق حرية العقل العربي، بضرورة مسايرة العقل الغربي في نزوعه نحو التحرر من كل أنواع الإلزام و القيود المطلقة، و هذا ما يجعل العقل العربي في تبعية للعقل الغربي، ينفي عنه حريته الخاصة به و بمواقفه، و هذه مغالطة تعود بمساوئ على العقل ذاته.

تعتبر الحرية من أكثر المطالب إلحاحاً لتطبيق الليبرالية، وعلى أساسها قامت هذه الأخيرة، إلاّ أن الوضع في الأوطان العربية تسير عكس هذا المطلب، سواء على مستوى الفكر و النقاشات الفكرية أو على مستوى الواقع، "و ليس أدّل على أن مطلب الحرية هو الذي خلق أزمة العقل، وهو الذي يحل هذه الأزمة، من أن طريقة الخروج من هذه الأزمة كانت في معظم الأحيان وضع أنساق أرحب من الأنساق القديمة يستطيع العقل أن يتحرك خلالها بمزيد من الحرية، بعد أن كان يختنق داخل الأنساق القديمة الضيّقة"[2].

---

(1)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة**.مصدر سابق) ص.20.

(2)- فؤاد زكريا، **آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.الطبعة الأولى.2004م. ص.21.

يبدو من هذا أن فؤاد زكريا يدعو إلى الليبرالية كنسقٍ يوفّر لمعتنقيه أكبر قدرٍ من الحرية كفيلٍ بإخراج العقل إلى النور، و في هذا يُشير إلى أن أزمة العقل العربي تعود في أساسها إلى مشكلة التوفيق بين العقل و الإيمان، تلك المشكلة التي شغلت و لا تزال أذهان مفكرينا، و استغرقت جهوداً فكرية غير قليلة، و لم تصل بعدها إلى مخرج يفك النزاع بين العقل و الإيمان، و يتجاوز هذه المشكلة، كل هذا مردّه حسب الدكتور إلى بعض العلماء و رجال الدين الذين يُحاولون الإثبات أنهم مستنيرون بنور الإيمان، فلا يسمحون للعقل بالتحرّك إلاّ في الحدود التي يسمح بها الإيمان فقط، و بالتالي يحاربون كل ما هو خـارج الإيمان و النصوص الدينية، حتى أنهم يسعون إلى إرجاع أحدث الكشوف العلمية إلى النصوص الدينية، و هذا ما جعل العقل العربي يوضع موضع أزمة بشكلٍ مستمر، و بالتالي يتعذّر الوصول إلى تحقيق مطالب الليبرالية.

تُشكّل مواقف العداء للعقل و نتاجه الفكري و الإبداعي، حاجزاً أمام نفاذ التيّارات الفلسفية الممجدة للعقل بما فيها الليبرالية، إلى عمق الثقافة، و إذا تتبعنا الجذور الأولى المؤسسة لهذا الموقف السلبي من العقل لوجدنا أنه يعود إلى العهود الأولى للفكر الإسلامي الذي وقف موقف الرفض من الفلسفة الغربية باعتبارها دخيلةً على الثقافة العربية و الإسلامية، و قد تشكّل خطراً على عقيدة المؤمنين و إيمانهم، و لعل غرس مثل تلك الأفكار الظلامية في عقول أجيال كاملة كفيل بأن يجعل من وعيهم منطوياً على ذاته و فاقداً للإتصال التاريخي و الإجتماعي مع البشر.

إن نشر الأفكار السلبية حول العقل و العقلانية في الوعي العربي و محاولة تحريضه على كل ما يتنافى مع الوحي و الإيمان، أمرٌ لا يتوافق معه دين الإسلام، الذي يحث على التعارف و التفكير في الأقوام و النظر في أحوالهم، و الدليل أن الحضارة الإسلامية كانـت متفتحةً على مختـلف الثـقافـات و الأديـان، و في عصور المد الفكـري و التوسـع الثقافي " لم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزّاء الأفكار المستوردة بل ركزّوا جهودهم على اختبار و استخلاص ما يصلح منها للإندماج في تراثهم، و بفضل هذه الشجاعة في قبول الأفكار المستوردة ظهرت

في العالم الإسلامي مجموعة مُتألقة من الفلاسفة و المؤرخين و المفكرين الإجتماعيين، كانت منارةً للعلم كلّه، و قدّمت إشعاعها الفكري إلى أوربا"[1].

على هذا الأساس يقف فؤاد زكريا موقف النقد بل يتهجّم أحياناً و بقسوة، حول صنف من المفكرين العرب الذين يدعون إلى محاربة "الأفكار المستوردة" و يريدون لنا أن نتحرر من الثقافة الغربية، فيُذكّرهم بموقف المسلمين من الثقافة اليونانية الوافدة، و كيف أنهم تمكنّوا من استيعابها داخل ثقافة إسلامية أو عربية أصيلة، و لمّا أراد هؤلاء المفكرون الداعون إلى نبذ "الأفكار المستوردة"، أن يُحافظوا على أصالة الفكر العربي و الإسلامي، بتنقية التراث و تصفيته من تلك العناصر الدخيلة، فإن فؤاد زكريا ردّ عليهم بقوله أن : « الإتصّال و التبادل و الأخذ و العطاء قديم قِدم الحياة الإنسانية، و حين نقول أن الفكر المستورد يمكن أن يقضي على أصالتنا، فلاّ بُدّ أن نعي جيداً أن قدراً غير قليل من هذه "الأصالة" نفسها كان في الأصل فكراً مستورداً ثم أمكن استيعابه»[2]، لذلك لا يُمكن التحقق في أي إنتاج فكري و استخراج عناصره الذاتية النابعة من صاحبها لوحده، و في دفاعه عن "الأفكار المستوردة" و دفع الشبهة عن العمل بها، يقيس فؤاد زكريا فكرة "الإستيراد" في الفكر بالإستيراد في الإقتصاد باعتبارها ضرورة لضمان حياة معقولة و لا أحد يُمكنه الإستغناء عنها، كذلك على مستوى الفكر، فمن المنطقي أن يكون الإستيراد الفكري أمراً حسناً يمكن بل لابدّ من الإعتماد عليه في معالجة قضايا الثقافة و المجتمع.

---

(1)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** (مصدر سابق) ص.101.

(2)- المصدر نفسه. ص.102.

إن نزوع ذلك النوع من التفكير نحو إثبات أصالة الفكر العربي و الإسلامي و تمجيد التراث بوصفه منبعاً للحكمة و المعرفة لم ترَى البشرية له نظيراً، يعدُّ شكل من أشكال التبعية، و هي تبعية زمانية تعود بصاحبها إلى الماضي، تماماً كتلك التبعية التي يرفضها هؤلاء، و التي تجعل الإنسان العربي يلهث وراء ما ينتجه الآخر في جميع الميادين، فتلك تبعية للماضي و هذه تبعية للحاضر، و يبقى العقل العربي محكوماً بهذه الثنائية تماماً كما ظل يشتغل في نطاق ثنائية "الأصالة و المعاصرة"، و هذا ما يجعله لا يُفارق حالة التأزّم، " و الفرق هنا واضح بين أزمة العقل الناجمة عن رغبة العقل في تجاوز ذاته، و بين أزمته الناجمة عن هروب العقل من ذاته و عجزه عن تحقيق مطالبه و ارتمائه في أحضان القوى التي تحكم بالقصور الأبدي"[1].

---

(1)– فؤاد زكريا، **آراء نقدية.(مصدر سابق)** ص.20.

## 2. الإيمان و العلم: من سكونية الفكر إلى ديناميكية الواقع:

تُعد مشكلة الإيمان و العلم من أعقد و أعمق المشكلات التي نوقشت و لا تزال في الفكر الإسلامي، ففي العصر المتقدّم للإسلام، برزت هذه المشكلة في نقاشات علماء الكلام و قد توصّل المعتزلة في وقتٍ مبكّر إلى حلٍ يُوفّق بين ما يقتضيه الإيمان و ما يُقدّمه العلم من تفسيرات، " فميزّوا بين العلل الأولى و الثانية و أكدّوا أن الله هو العلّة الأولى للأشياء جميعاً، أمّا الظواهر الطبيعية فعللٌ ثانية تندرج تحت الإطار العام للخلق الإلهي، و لها قوانينها التي لا تتبدل، على أن إثبات هذه القوانين لا يعني الحدّ من القدرة الإلهية لأن الله – في نهاية الأمر – خالق كلّ شيء، و لأن الفاعلية الإلهية تُمارس خلال الطبائع الثابتة للأشياء، و من ناحيةٍ أخرى فإن جهد البشر و فطرتهم، كل هذه مظاهر للفعل الإلهي، أي أن البحث في العلم ليس خروجاً عن المقصد الإلهي، و إنما هو تحقيق له"[1].

غير أن هذا الموقف لم تُوافق عليه باقي الفرق، فالأشاعرة و أهل السنة رفضوا أن تكون للأشياء طبائع ثابتة، و بذلك فإن القدرة الإلهية تدخل في كل تفاصيل أحداث العالم، و بالتالي يصعب تبرير إستقلالية البحث العلمي.

استمرّ بعدها هذا الجدل حول الإيمان و العلم عبر عصور طويلة، و لم يمنع ذلك من ازدهار العلوم و تحقيق الإنجازات العلمية الرائعة طوال تلك الفترة، غير أن في العصر الحديث اتخذت تلك المشكلة ثوباً آخر يبدو أكثر تعقيداً ممّا كان عليه، خصوصاً فيما يتعلّق بالأخذ بالعلوم الغربية الحديثة، إذ لم يكن هذا الأمر موضع جدل عند علماء الإسلام لمّا نقلوا المعارف و العلوم عن الحضارة اليونانية، لأنها كانت قد توقفت عن النمو فمؤثراتها الوافدة لا تُشكّل تهديداً،

---

(1)– فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.(مصدر سابق)** ص.72.

بينما الحضارة الغربية التي أنتجت العلم الحديث فهي لا تزال قوّةً حيّة و متجددة باستمرار، فوجد علماء الإسلام المعاصرين ضرراً في قبول تلك المؤثرات الوافدة على الإيمان الديني و بالتحديد تلك التي تتنافى و مبادئ العقيدة الإسلامية و تتعارض مع العلاقات التي حددها الدين الإسلامي للإنسان مع الله و مع الطبيعة.

و قياساً على ذلك تبلور الموقف المعقّد في الفكر الإسلامي من العلم المعاصر، و ظل الجدل يدور حول مشكلة الإيمان و الدين في رحاب هذا الفكر، بين مؤيّد للعلم و رافض له، فالأول يمثل وجهة نظر تقدميّة " لأنها تفتح الباب أمام البحث العلمي دون تقييده بحدود معينة، و تجعل من هذا البحث استجابةً لأمرٍ إلهي يدعونا إلى الإشتغال بالعلم و التفكير في العالم، دون أن يفترض علينا أي اتجّاه معين في هذا الصدد"[1]، و هذا ما يفتح المجال أمام كل التطورات المحتملة في العلم، و هناك من العلماء المسلمين من يُرجع كل علم يمكن أن يصل إليه البشر إلى القرآن، و هم في ذلك يدعون لتتبع العلم الحديث لأجل فهم أسرار القرآن و إدراك معانيه الخفيّة، لذلك يمكن القول أنهم يُؤيدون العلم في سبيل تحقيق غايةٍ أخرى و هي اكتشاف أسرار القرآن و فهمها، و هذا ما لا يُؤيده فؤاد زكريا و أمثاله من المفكرين و يصفه بأنه جهد عقيم و تفسير بأثر رجعي لا يهتدي إلى النظريات العلمية إلاّ بعد أن يتّم الكشف عنها بجهود البشر، بينما الموقف الثاني الذي يُعبّر عن حالات المعارضة للعلم، و هي حالات متطرفة دعت إلى رفض العلم الحديث بأكمله لأنه يتعارض مع النصوص الدينية، و هناك من ربط العلم بالإلحاد و بالغزو الإستعماري الغربي بغية إبعـاد المجتمع الإسـلامي عن تلك العــلـوم و نتائجها،

---

(1)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** (مصدر سابق) ص.81.

و لا يختلف هذا الوضع، حسب فؤاد زكريا، عن الوضع الذي شهده العلم الأوربي أمام سيطرة الكنيسة و مهاجمتها للعلم و العلماء، " بيد أن مشكلة العقل و الإيمان التي تخلّص منها الفكر الأوربي منذ زمنٍ بعيد، مازالت تُشكّل جوهر أزمة العقل في مجتمعنا الشرقي"[1]، و ظلّت تحكم الذهنية الإسلامية حتى جعلتها مضطربةً إزّاء العلم و العقيدة.

و من أجل تجاوز هذه المشكلة و حسمها، يدعونا فؤاد زكريا إلى مواجهة مثل تلك المواقف و التصدّي لها و مواصلة المسيرة العلمية على غرار ما حدث في تاريخ الحضارة الأوربية، و يعدنا بتحقق نفس النتائج التي توصّل إليها التيّار العلمي في تلك الفترة بعد مواجهته و تصدّيه للمعارضة الكنسية و تمكّنه من إرساء دعائم النهضة العلمية الحديثة.

إنّ التأسيس لمجتمع علمي متحرر و دينامي، يتوقف في البدء، حسب فؤاد زكريا، على القدرة على مواجهة الإتجّاهات التي تدعو بجمود إلى العودة للماضي و الرجوع إلى الأصل، فهي تنطوي على العودة للإنعزال و الإستغناء الثقافي و رفض المؤثرات الخارجية و تؤدي بدورها إلى منع اكتساب الخبرات و التجارب من مصادر مختلفة في العالم، و في اعتمادها إيديولوجية العودة إلى الماضي فهي تكون بصدد إبعاد الأذهان عن المواجهة الحقيقية للمشاكل المتراكمة، فتشّل حركية الفكر و تحبس قدراته الإبداعية و تجعله خامداً يتلقّى فقط ما تحدده تلك التوجهات دون نقدٍ لمضمونه، كل هذا تحت غطاء إيديولوجي يدّعي حماية عقيدة المجتمع الإسلامي و إيمانه الديني و الدفاع عن أصالته و تراثه.

---

(1)– فؤاد زكريا، **آراء نقدية.(مصدر سابق)** ص.23.

" إن هذه النظـرة "اللاّتاريخية" إلى الماضي هي المسؤولـة عن قدرٍ كبير من التـخلّف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي، و عن ذلك التخبّط و الإضطراب الثقافي الذي يظهر أوضح مايكون في الطرق التي تُعالج بها مشكلة موقفنا من التراث و دوره في حياتنا الحاضرة"[1]، و في هذا الإطار ينتقد فؤاد زكريا و بشدّة، تلك الحركات الإسلامية التي تُمثّل حالات اللاّعقل في الفكر العربي في أسلوب تناولها لمشكلات الفكر، و يعتبر التيّار الديني، الذي أصبح منذ السبعينيات يمتلك قوة هائلة على الساحة الشعبية و الأوساط الثقافية و السياسية و حتى الإقتصادية، يعتبره " تيّار جارف ساحق، يكتسح كل ما يقف أمامه من حواجز أو سدود"[2] ، و يعتبره مسؤولاً أمام حالات التخلّف و الجمود الفكري الناتجة عن حصر دعوته في مهاجمة "المعاصرة" و محاربتها حفاظاً على الأصالة و الهوية الحضارية و الدينية للإنسان العربي، غير أن الأصالة الحقيقية كما يردّ فؤاد زكريا، « تكمن في قلب المعاصرة، دون أن نتنكر للماضي، و مقياسها الحقيقي هو أن تعرف كيف تبتكر حلولاً صادقة و ملائمة لمشكلاتك التي تعيشها في عصرك، مستعيناً بكلّ ما تحمله من خبرات ماضيك، دون أن تخدع نفسك أو تغالطها، أو تنقل عن الآخرين بغير وعي بالإختلاف بين ظروفهم»[3]، سواء كان هذا النقل عن الماضي أو عن الحاضر، فدعوة تلك التيارات الدينية للعيش في ظل "الأصالة" كبديل للتيارات الوافدة المستعمرة للفكر و الوعي، أمرٌ يتطلّب أن يعيش المجتمع ماضيه دون حاضره، و يستلهم تاريخه و يبني حياته على أساسه، و هذه مجازفة بالوعي العربي و إلغاء للتاريخ بحد ذاته، على حين أن التاريخ ليس ممّا يمكن إلغاؤه.

---

(1)- فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية. الطبعة الأولى.2006م.ص.39.

(2)- فؤاد زكريا، **الحقيقة و الوهم.(مصدر سابق)** ص.24.

(3)- فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.** ص.91.

و لا تختلف تلك الدعوة عن الدعوة التي تهدف إلى جعل المجتمع "معاصراً"، ذلك أن المعاصرة ليست اختياراً و لا بديلاً من البدائل، إنما هي جزء لا يتجزأ من الإنسان المعاصر، بل مفروض علينا شئنا ذلك أم أبينا، لذلك فإن " صيغة الإختيار بين الأصالة و المعاصرة تُعبّر عن خلل أساسي في علاقتنا بالزمن، و بالتاريخ إذا صحّ ذلك، فهل كانت هذه الكتابات، و كل هذه المؤثرات و الندوات، التي دارت حول هذا الموضوع طول ربع القرن الأخير على الأقل، مجرّد تعبير عن هذا الإختلال"؟ و هل كان مفكرونا و كتّابنا طوال هذا الوقت واقعين تحت تأثير وهم كبير لم ينتبهوا إليه، حين طرحوا أمامنا إشكالية الأصالة و المعاصرة كما لو كانت اختيار بين بديلين، أو محاولة للتوفيق بينهما من الخارج؟"[1].

و مع مرور الزمن و تراكم المشاكل الإجتماعية و الثقافية على المجتمع العربي أصبحت تلك الثنائية تبدو غير فعّالة و لم تحسم قضايا و إشكالات الثقافة و المجتمع بل زادت من حدّتها، و هذا ما يُوضّح أن الفكر العربي لم يعُد بحاجة إلى مثل تلك الثنائيات سواء بالإنتصار لواحدةٍ منها أو بمحاولة التوفيق بينها، ما يحتاجه فكرنا اليوم هو صيغة جديدة تقضي على التداخل و الصعوبات و الإلتباسات، إنها صيغة " الإتبّاع أو الإبداع" التي يقترحها فؤاد زكريا كبديل للتقابل المُضلل بين "الأصالة و المعاصرة"، و تأخذ هذه الصيغة التجديدية شكلها التساؤلي من خلال طرحها للإشكال الحضاري الذي نواجهه و هو: « هل نظل إلى الأبد مقلدين محاكين، نساير الآخرين و نمسك بذيل تطور لم نصنعه، أم نصبح مبدعين، نبتكر حلولنا الخاصة و نقف نداً للآخرين بأفكارنا الخلاّقة»[2].

لا شكّ أن هذه الصيغة العميقة في تحليلها لمتطلبات الفكر العربي، هي التي ينبغي أن تسود في الذهنية العربية المعاصرة، حينها يتمكن الوعي العربي من التخلّص من الخلط بين المعنى الزمني و المعنى التقويمي و يتخطّى حدودها، فبدل أن يحرص

---

(1)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** (مصدر سابق) ص.28.

(2)- المصدر نفسه.ص.30.

على تقليد أسلافه منذ قرون عديدة باسم الأصالة أو أن ينجر وراء مظاهر الحضارة الغربية باسم المعاصرة، لابدّ أن يعي خطورة ارتباطه بزمنٍ غير زمانه يجعل منه كائناً منفصلاً عن عصره، بالنسبة للمتمسك بنموذج الأصالة، أمّا بالنسبة لمتتبع نموذج المعاصرة، فلابدّ أيضاً أن يعي أن حرصه على مسايرة الحاضر باسم المعاصرة هو تحصيلٌ حاصل، لأنه عصرٌ مفروضٌ عليه، و ما دام الأمر كذلك فلابدّ من فهم المعاصرة بأنها بحث عن الأفضل و الأكثر تقدماً في هذا العصر كغايةٍ يسعى المرء إلى تحقيقها و ليس بالتماهي مع نتائجها دون فهم شروطها و متطلباتها، و لا يتحقق ذلك إلاّ بالتحقق ممّا إذا كانت الممارسة الإجتماعية أو الثقافية إبداع أم إتبّاع.

إذا أردنا أن نفتح آفاق لفكرنا و ثقافتنا و نرتقي بواقعنا لابدّ من التحرر من المفاهيم المُكبّلة لدينامية الفكر و المتمثلة أساساً في المفاهيم القائمة على النصوص الدينية المشجعة للتخلّف و المحاربة لأساليب إعمال العقل و النقد، و في رأي فؤاد زكريا، أنه « إذا كانت هناك أسباب معنوية لتخلّفنا و تراجعنا و استسلامنا أمام التحديّات فإن "الطاعة" تأتي على رأس هذه الأسباب أنها بغير تحفّظ رذيلتنا الأولى، و فيها تتبلور سائر عيوبنا و نقائصنا ... و هي الفضيلة التي تبدو في نظر الثقافة العربية، صالحة لكل زمان و مكان»[1]، و لا شكّ أن هذه الفكرة قد ترسّخت في تنشئة الإنسان العربي حتى أصبحت جزءاً من تركيبه المعنوي، و هذا ما يعيق تحقق مجتمع علمي بمعاييره العالمية المتطوّرة.

إضافةً إلى ذلك فإن الطريقة التي يُفكّر بها المسلمون، كما يرى فؤاد زكريا، في علاقتهم بالإيمان الديني هي طريقة خاطئة مُضللة أدّت إلى ترسيخ صفة التواكليـــة في نفوسهم،

---

(1)– فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة** .(مصدر سابق) ص.88.(بتصرف)

و التي تظهر بوضوح في سلوكات أعداد كبيرة من المسلمين، و اعتقادهم بالقدر المحتوم، و في ظل هذا الإعتقاد " يكون من الطبيعي أن تسود الفكرة القائلة أن المستقبل ليس شيئاً يصنعه الإنسان، و إنما يدخل في نطاق "المجهول"و "المُخبّأ"، بل إن أية محاولة لتدخّل الإنسان في تحديد مصيره أو تغير مجراه ينظر إليها على أنها خروج من جانب الإنسان على وضعه الفاني المحدود، و إقحام لنفسه فيما ينتمي أساساً إلى نطاق المشيئة الإلهية"[1]، و عليه تصبح حرية العقل و إرادته قاصرة و محدودة أمام ما تقتضيه العقيدة، و لا يكون ذلك بمعزلٍ عن الواقع، إنما حالات القصور التي يعيشها الفكر تنعكس جلياً على الواقع في تفاصيله الدقيقة، و لا يمكن للواقع أن يتحرك إلاّ بتجديد الفكر و توجيه رؤية المجتمع وجهةً تاريخية مغايرة بعيدة عن المعتقدات الدينية التي تُمارس مفعولها التعطيلي للعقل بشكلٍ مستمر، و بعيدة عن النظرة اللاّتاريخية المقدسة للماضي و المعادية لمسايرة العصر، و بالنسبة لفؤاد زكريا أن " التحدّي الحقيقي الذي نواجهه ليس اختياراً بين الرجوع إلى الأصل أو مسايرة العصر، و إنما هو إثبات استقلالنا إزّاء الآخرين، سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم قدماء، و ابتداع حلول من صنعنا نحن، تعمل حساباً لتاريخنا و واقعنا، و تكفل لنا مكاناً في عالمٍ لا يعترف إلاّ بالمبدعين"[2].

و بهذا تبرز الرؤية الليبرالية لفؤاد زكريا من خلال دعوته لتأسيس مشروع حضاري يقوم على مبادئ الفكر الليبرالي الذي يرى في الإيمان و العقائد عقبةً تحول دون تجسيد مبادئ الحرية و العدالة و من ثمّ إعاقة سير المجتمعات نحو التقدّم و خلق أسباب التخلّف و التراجع الفكري. لذلك لابدّ أن نتساءل حول ما إذا كانت تلك المبادئ صالحةً للتطبيق في مجتمعاتنا العربية و الإسلامية؟!

---

(1)– فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.** (مصدر سابق) ص.64.

(2)– فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** (مصدر سابق) ص. 32.

## 3. آفاق المجتمعات العربية: بين التفكير المستقبلي و النظرة العلمية.

«عندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضي و عندما يكون قصارى الأمل هو أن نكرر في المستقبل لحظةً معينة من لحظات الماضي، فعندئذٍ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غايةً يتجّه إليها نشاط الإنسان، من ثمّ لا تعود هناك حاجة إلى جعله موضوعاً أساسياً للتفكير»[1].

قد تبدو هذه النظرة تشاؤمية لكنها تُعبّر عن واقعٍ مُهترئ يعكس تأزماً في الفكر و محدودية في القدرة على تدبير و تغيير الحال التعيس و المآل المتردي للإنسان العربي، ذلك لأنه أبى أن يفك عن ذاته القيود المسيطرة على قدراته و حريته، و ظلّ يُعاند التاريخ و يُراهن على إطلاقية زمنٍ مضى، لم يعد قادراً على حل مشكلاته و تجاوز قضاياه المعاصرة، بل تمادى في عناده ليرسم حلماً لمستقبله، مستقبل الفكر العربي، لا بتجاوز الماضي و عناصره الثابتة، إنما بجعل مستقبل الفكر يتخذ شكل الماضي في صورةٍ إحيائية و تجديدية.

إن المتصفّح لمؤلفات الدكتور فؤاد زكريا، يلمس لديه شعوراً بالمسؤولية تجاه تحرير الفكر العربي من سيطرة المفاهيم و الرؤى التي تفصله عن الواقع و تتركه فريسةً سهلة أمام اتجّاهات ظلامية تزيد من حدّة مشاكله بزيادة ملأ وجدانه بالآمال الموهومة، لذلك لا يتردد في نقد الدعوات الإسلامية المعاصرة التي لا تتردد هي الأخرى في التهجّم على العقل البشري و اتهامه بالقصور، و يرى في ذلك أن " أنصار تطبيق الشريعة يُداعبهم حلم وردي رائع، و لكن مشكلتهم أنهم لا يبذلون أي جُهدٍ لترجمة هذا الحلم إلى لغة الواقع، و استخلاص دلالاتها، و تحتاج إلى وضع ألوف التفاصيل الدقيقة و الضوابط المحكمة بحيث لا يُسمح للمنحرفين باستغلال مرونة

---

(1)– فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.(مصدر سابق)** ص.69.

العموميات في تحقيق مآربهن الخاصة، و تحتاج قبل هذا و ذاك إلى التفكير في مدى ملائمة هذه الدعوة للحظة الزمنية الحاضرة[1].

و في الحديث عن المستقبل و التخطيط له، يجدر الحديث عن الدراسات و التخطيطات ذات الإتجّاه المستقبلي التي تعجّ بها المعاهد و مراكز البحوث في العالم العربي، و الأبحاث و التقارير التي يقدّمها الأخصّائيون في شتّى المجالات، إلاّ أنها لم تتمكن من الإندماج في الممارسة الفعلية للمجتمع و بقيت مجرّد بحوث نظرية متخصصة تنتظر الولوج مجال التطبيق الفعلي، لذلك « من الضروري أن نبحث عن الأسباب التي تُؤدي بالعقل العربي، على المستوى الشعبي و الرسمي، و كذلك على المستوى الفردي و الجماعي إلى تجنّب الإقتراب من منطقة "المستقبل" و تركيز جهوده في اللحظة الراهنة و فيما هو وقتي مباشر، و ترك الميدان المستقبلي للظروف دون محاولة للتدخّل المسبق فيه»[2].

و يبدو أن ذلك لا يحدث بشكلٍ تلقائي أو محض الصُدفة، إنما يعود ذلك، حسب فؤاد زكريا، إلى ثلاث فئات رئيسية و هي أسباب دينية و حضارية و إجتماعية سياسية، فتضافرت و أفرزت سلسلة من العوائق أثّرت في النظر إلى التاريخ على أنه يسير في خطٍ نازل، و يقول أنها « النظرة التي نراها مسئولة عن ضآلة دور التفكير المستقبلي في العقل العربي، فمن الطبيعي أن يُؤدي الإنحلال و السقوط على مستوى الواقع الفعلي إلى شيوع مفهوم السقوط و التردّي على مستوى الفكر»[3].

---

(1)- فؤاد زكريا، **الحقيقة و الوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**. دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية. الطبعة الأولى.2003م.ص.142.

(2)- فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل. (مصدر سابق)** ص.64.

(3)- المصدر نفسه.ص.73.

و ما يزيد الأمر تعقيداً، في نظر فؤاد زكريا، و يُبعد العقل العربي عن التفكير في المستقبل هو ذلك الإنجراف للألوف المؤلفة من الشبّان و الفتيات وراء التيارات الإسلامية المعاصرة و يُدينون بالولاء لها، و المشكلة الكبرى أنهم يعتقدون أن أفضل سبيل في الحياة هو أن يصل المرء إلى يقين كامل منذ البداية، و يجد إجابات جاهزة عن كل سؤال، فلا يُتعب حاله بالتساؤل و النقد و لا يُعمل عقله فيما يتلقّاه، و هذا ما يُشكّل خطراً فعلياً على الفرد و المجتمع و يُبقيه ساكناً في عالمٍ يمتاز بالإبداع و الإبتكار و التغيّر السريع و غير المنقطع في الفكر و الممارسة، لذلك يعتقد فؤاد زكريا أنه « لا بدّ أن تسحق عجلة التقدّم كل من يبحث قبل الأوان عن يقين مطلق و حقيقة نهائية يوقف بعدها عقله و يتصوّر أنه اهتدى إلى جميع الإجابات، فاليقين إذا أتى، ينبغي ألاّ يأتي إلاّ في النهاية، أما في البداية، خلال الرحلة الطويلة، فإن الروح النقدية المُسائلة المُدققة هي الدليل الذي لا غناء عنه لمن يريد حقاً أن يعيش عصره دون أن يخدع نفسه أو يدفن رأسه في الرمال»[1].

لا يمكن للتفكير المستقبلي أن يقوم إلاّ بتغيير أسلوب التفكير ذاته، فإذا أردنا أن نتجاوز مرحلة إجترار الماضي و التغنّي بأمجاد الأجداد، لابدّ أن نوجّه تفكيرنا نحو المستقبل، و لا يتحقق ذلك إلاّ باحترام العلم الذي كان مصدراً لاعتزازنا بأجدادنا في الماضي الذين وقفوا في الصف الأوّل من العقول التي تُفكّر بالأسلوب العلمي في عصورهم، و مادام ذلك هو الأصل في التقدّم و اللحاق بركب العصر، فإن أية محاولة لاعتراض طريق التفكير العلمي، تُعدّ معركةً ، خاسرة، و لم نتخلّف تاريخياً عن غيرنا إلاّ بتخلّينا عن مبادئ التفكير العلمي الذي شكّل بدايةً قوية و ناضجة في تاريخ حضـارتنـا،

---

(1)– فؤاد زكريا، **الحقيقة و الوهم**. (مصدر سابق) ص.17.

كما « كانت معاني العقل و النقل، و الحكمة و الشريعة في العصر الإسلامي، هي التي تلهب في الفلاسفة حماسة التفكير، و عن طريقها صيغت المشكلات صياغةً جديدة، و اكتسبت الحقائق المعروفة لوناً لم يكن معهوداً من قبل»[1]،على هذا المنوال يدعونا فؤاد زكريا إلى فتح أفقٍ جديدة للمستقبل العربي و توجيه الإنسان العربي نحو اكتساب "العقلية العلمية"، و التي في نظره، لا تشترط دراسةٌ نظرية علمية أو تلّقي مقررات دراسية علمية، إنما تكون بتوغّل التفكير العلمي في الذهنية العربية و في الممارسات اليومية، و ليس ذلك بالصعب، فكما يقول أنه: « ليس التفكير العلمي هو تفكير العلماء بالضرورة، ... إنما هو ذلك النوع من التفكير المنظّم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس و مع العالم المحيط بنا»[2].

و لعل هذا ما يُقدّم لنا المسلك الوحيد للتخلّص من التفكير الخرافي و روح التواكل التي تمنعنا من تحقيق التطوّر، فهذا الأخير لا يعني نبذ القيم، إنما يدفع إلى تطويرها و إنزال الثقافة العلمية المُكتسبة إلى مستوى الإنجاز و العمل، و تشجيع الإنتاج بإلغاء القيود على الإبداع و على الفكر، و التفتّح المستمر على العالم و التقنية و النظر في العلاقة بعالم الحياة اليومية و مختلف أشكال التجربة البشرية.

إن الوصول بمجتمعنا إلى مثل تلك الدرجة من التطوّر يشترط تحلّي الإنسان العادي بالعقلية العلمية، باعتبارها " العقلية المنظمة التي تسعى إلى التحرر من مخلّفات عصور الجهل و الخرافة و التي أصبحت سمة مميزة للمجتمعات التي صار للعلم فيها "تراث" يترك بصماته على عقول الناس"[3]، و بالـتالي فلابدّ لأي مجتمع معاصـر يرفض البقـاء

---

(1)- فؤاد زكريا، **آراء نقدية.** (مصدر سابق) ص.442.

(2)- فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**. دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.2004م.ص.5.(بتصرف)

(3)- المصدر نفسه.ص.6.

تحت ظلال الجهل و التخلّف أن يعترف بالمجتمع الحديث و ممارسته العلمية و أن يسعى جاهداً للّحاق بها باكتساب النظرة العلمية المُمجدة للعقل و النقد و المساعدة على التقدّم و من ثمّ الحفاظ على استمرارية هذا التقدّم في المستقبل.

## المبحث الثالث: مآل الخطاب الليبرالي العربي.

### 1. نقد الرؤية الليبرالية عند فؤاد زكريا:

من البديهيات العقلية أن أمور الحياة متشعبة، و أننا بحاجةٍ إلى فكرٍ شامل يُعالج قضايا عقائدية و سياسية و إجتماعية و إقتصادية، إلاّ أن ذلك لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا كان الفكر يستطيع احتواء القضايا المطروحة عليه و إدراك خصائصها و مراعاتها و تحويل الأفكار النظرية إلى ممارسة و عمل في الواقع، حتى يكون الفكر موجّهاً نحو الواقع و الرأي العام و الوعي الإجتماعي، و طبعاً، هذا مشروط بمدى قدرة هذا الفكر على خلق علاقة ديناميكية فعّالة تربط تحركاته بتحركات الواقع و المجتمع.

لذلك، إذا لمسنا موقفاً معارضاً لفكرٍ ما من جانب شريحة واسعة من الناس، فإن ذلك يستدعي النظر في احتمالين، إمّا أن يكون المتلقي غير مستعد لاستقبال هذا الفكر منذ البدء فيُعبّر عن عدم حاجته له بمعارضة مواقفه، و إمّا أن يكون الخطأ من جانب المفكر ذاته أو الفئة الممثلة لذلك الفكر، و فشلها في الإتصّال الإيجابي مع المتلقي، و هذا ما يستوجب مراجعةً معمقة في مبادئ هذا الفكر و النظر في الأسباب التي تحول دون توغّله في وعي المتلقي و حتى وجدانه.

و حتى نتحرّى الموضوعية في مسائلة هذين الإحتمالين، و لا نقع في ترجيح أحدهما عن الآخر حول مسؤولية عدم نجاح هذا الفكر في الواقع، لا بُدّ من معاينة كلا الإحتمالين و وضع كل من موقف المتلقي العربي و الإسلامي، و الرؤية الليبرالية لفؤاد زكريا و مواقفه العلمانية، على محك التحليل و النقد.

لا يشك باحث في الفكر العربي الحديث و المعاصر، و منذ محاولة نهوضه بالفكر و الواقع على غرار نهوض الغرب بحضارتهم، أن المجتمعات العربية تحوز على قدرٍ

كبير من إمكانية احتضان الأفكار و النظريات الجديدة، خصوصاً إذا كانت هذه الأخيرة تعدها بمشروع يُحقق لها نهضتها المنشودة، فكلما برزت نظرية علمية جديدة أو توجّه فلسفي رائد في فترة تاريخية معيّنة من فترات التاريخ الأوربي، إلاّ و وجدنا لها فئة مثقفة تتأثر بهذا الفكر و تتبنّاه و تبشّر به المجتمعات العربية لعله يحمل إجابات مقنعة لتساؤلات الفكر و الواقع العربيين، أو يُساعد في إيجاد مخرج لأزمات التخلّف و الركود الواقعة بيننا و عالم التقدّم و التحضّر، و مثال ذلك انتشار الفلسفة الماركسية في الأوساط العربية و إيديولوجيتها التي لم تترك لا السياسي و لا المثقف و لا الشخص العربي العادي، و كذلك الوضعية المنطقية التي تأثرت بها فئة غير قليلة من المثقفين و الباحثين، و كذلك الوجودية و البنيوية و التفكيكية ... إلى غير ذلك، ثم ما إن تمر فترة على تلك النظريات و الفلسفات و إيديولوجياتها و تفقد فاعليتها و قدرتها على التأثير في المجتمعات الغربية، إلاّ و نجد مصير المشاريع العربية القائمة على تلك النظريات و الفلسفات الغربية آل إلى دفّات الكُتب و فارق صداها المجال التداولي العربي، لذلك لا يبدو أن الخلل في هذا الوضع متعلّق بالمتلقي العربي و الإسلامي لوحده، إنما تسقط مسؤولية كبيرة عن عاتقه و تقع على عاتق الأنتلجنسيا العربية التي تُمثل حلقة الوصل بين الفكر و متطلبات المجتمع، و التي يجدر بها أن تعمل على الجمع بين مميزات المجتمع و خصائصه الذاتية من جهة، و عناصر الفكر الجديد الملائمة لتلك المميزات من جهةٍ أخرى، و ليس المتناقضة أو المتنافرة معها، و الركض وراء ذلك الفكر أو تلك النظرية باسم "المعاصرة" و "التجديد".

و على هذا الأساس، " لماذا لا يكون الغلط في خطاب الدكتور فؤاد زكريا و أقرانه و ليس في الجماهير التي استقبلته؟ و لماذا لا نُرجّح احتمال أن الجماهير أعرضت عن كلام الدكتور و أمثاله، لا لأنهم وقعوا تحت تأثير "المُهيّجين" كما قال، و لكن ببساطة لأنهم وجدوا أن ثمّة خطاباً آخر أكثر إقناعاً لعقولهم، و أقرب إلى أوتار قلوبهم، و أصدق تعبيراً عن ضمائرهم و أحلامهم"[1]، و قد يكون ذلك إمّا في التراث أو في الحركات الإسلامية المعبّرة عن خصوصيتهم و هويتهم، دون التعرّض للشتم و الإتّهام بالتخلّف و التهجّم على خلفيتهم الدينية كما قام بذلك فؤاد زكريا و الذي يبرز في قوله أن: « الكل في بلاد العالم الثالث، ينهضون، و إن لم ينهضوا يُقاومون، و تنتفض قلوبهم بروح الثورة و السخط على الأوضاع، و يتملّكهم الأمل في مستقبل يتغيّر فيه مجتمعهم و إنسانهم إلى الأفضل ... إلاّ العالم الإسلامي، فكل شيء فيه هامدٌ خامد، و كل شيء فيه مبعثر و منقسم، و كل روحٍ فيه مُنطفئة مكدودة، أمّا الأمل، قصارى الأمل، ففي أن يدوم الحال، و لا يطرأ "مكروه" يقلب الأوضاع، و يُعكّر الهادئ و يُغيّر المستقر»[2]، و هذا ما يُظهر مبالغته في التهجّم على الإسلام و المسلمين و اعتباره أن التوجّه الديني و العقائدي سبب في تخلّف هذه المجتمعات، لذلك فالحل بالنسبة له هو انتهاج المنهج الذي يسير في سبيل مخالف للتوجّه الديني، و هو المنهج الليبرالي الداعي إلى العلمانية، و إبعاد الدين عن مقتضيات التقدّم الحضاري، فكيف لموقفٍ سلبي كهذا أن يجد لصاحبه قبولاً لدى المتلقي العربي، فهو يضرب أسسه الحضارية التي يستحيل تخطيّها و تجاوزها بحثاً عن "مجتمع معاصر".

---

(1)- فهمي هويدي. **المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان**. دار الشروق، بيروت. الطبعة الثانية.1999م.ص.80.

(2)- فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.** (مصدر سابق) ص.9.

نشرت جريدة الأهرام في 19 يناير 1994م، بيان أصدره فؤاد زكريا تحت عنوان: "**الثقافتان**"، أشار فيه إلى الثقافتين المشاركتين في الحياة الثقافية العربية، و المستحوذين على قضايا الثقافة العربية، حيث تتمثل الأولى في الثقافة العلمانية و الثانية في الثقافة الإسلامية، و المثير للجدل في بيانه أنه وصف الثقافة العلمانية بالثقافة "المفتوحة"، بينما اعتبر الثقافة الإسلامية ثقافةً "مغلقة" ! فوصف العلمانيين بأنهم منفتحون على ثقافات العالم، و يؤمنون بجدوى الإنتفاع من تجارب الغير، و تعتمد ثقافتهم على إعمال العقل، بينما أصحاب الثقافة "المغلقة" فوصفهم بأنهم واقعون في تبعيةٍ عمياء لثقافةٍ اكتمل بنائها الأساسي منذ أمدٍ بعيد، و ينظرون على ثقافة الغير بارتيابٍ شديد و يُؤمنون بالحقيقة المطلقة التي يدّعون امتلاكها و يحكمون بالباطل عمّا سواها.

لقد بدا فؤاد زكريا في بيانه مغالياً إلى حدٍ كبير في الدفاع عن قيم العلمانية و تجربتها، " بحيث أنه استبسل في الدفاع عن قضية هي الآن محل مراجعة نقدية بين المفكرين الغربيين أنفسهم، حيث يشكّ المرء في أن خطابه متأثر بانطباعات مرحلة الأربعينيات و الخمسينيات التي تجاوزها الفكر الأوربي بمراحل، إن الموقف "الإنفتاحي" الذي يُدافع عن قيمه المستلهمة أساساً من الحضارة الغربية، ليس بالصورة الوردية التي صوّرها برومانسيةٍ مشهودة"[1].

و لمّا اتهم فؤاد زكريا الإسلاميين بأنهم يدّعون احتكار الحقيقة، يكون قد وقع في الخطأ ذاته لمّا نسب "ثقافة الإنفتاح" للعلمانيين فحسب، " و اعتبر العلمانيين مجتمعاً إنسانياً يضم فئات شديدة التباين بينما تعامل مع القاعدة الإسلامية العامة باعتبارها جماداً لا تباين بين فصائلهم و مدارسهم الفكرية و تجاربهم التاريخية، حيث اعتبرهم نمطاً واحداً من البشر، اجتمعت فيه أسوء الصفات و أتعسها، هل يمكن أن يعدّ ذلك موقفاً علمياً أو موضوعياً؟"[2]، و هو الذي يدعو في مؤلفاته إلى تأسيس مجتمع علمي يقوم على مبادئ العقل و النقد، فهل يسمح العقل بالتهجّم على الآخرين و الإغفال عن نقد الذات و إصلاحها؟ أم أن ذلك مباح فقط في حق الإسلاميين و مبادئهم الدينية التي لا يرى العلمانيون فيها ما يمكن أن يخدم "المعاصرة"؟!

---

(1)- فهمي هويدي. **المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان.** (مرجع سابق) ص. 77-78.

(2)- المرجع نفسه.ص.76.

لا يُخفى عن قارئ متصفّح لمؤلفات فؤاد زكريا، اتهامه لجيل كامل من الشباب و الجماهير و المهنيين الذين بلغوا مرتبةً عالية من العلم، بأنهم يمثلون أركان الثقافة المغلقة، لكنه لا يبدو أنه حاول البحث عن أسباب ذلك الإنغلاق حتى يُقدّم حلولاً أو بدائل، بل ظلّ يصبّ اتهاماته على هذه الفئة و يُقلل من قيمة جهودها الفكرية، و لا بدّ أن مثل هذا الموقف يتعذّر نسبه إلى موقف "الإنفتاح".

و ما يزيد علاقته مع المتلقي العربي و بالخصوص الإسلامي سوءً، ذلك " الأسى الذي عبّر عنه حول جهوده و جهود أمثاله من العقلانيين و المتنورين لم يكن من ورائها طائل، و أرجع ذلك إلى الجمهور الذي أصبح مغلقاً أمام تأثيره و أمثاله"[1]،

و في هذا تصريحٌ جارح بأن المشكلة تكمن في الجمهور المتخلّف و المغلق، فكيف إذن يُريد بخطابه القاسي و المنفِّر أن يجذب وعي الإنسان العربي و هو لا يخفي شعوره السلبي اتجاهه و المقومات الدينية التي يعتزّ بها، و لا يتردد في اتهّامه بأنه و أمثاله الأفضل و الأرقى، أما تلك الجماهير "المنغلقة" فهي لا شيء يُذكر، و هذه نظرة إستشراقية في جذورها ولّدت فيه نظرة التحقير و الإزدراء اتجّاه المسلمين و عقيدتهم الدينية، ليكون الدكتور فؤاد زكريا بذلك حلقة من حلقات المشروع الغربي الأمبريالي الذي يعمل باستمرار على أن تظلّ صورته هي الأرقى و أن ترتبط صورة الإسلام على الدوام أسباب النفور و اليأس، خاصةً أنه لم يتردد في بيانه على الدعوة " إلى القيام بكلّ ما يجب لضمان انتصار الثقافة المفتوحة عبر انقلابٍ شامل في السياسة الإعلامية"[2]، و إن كان ذلك انتصاراً له و لمرجعيته الليبرالية العلمانية، فإنه إيذانٌ بفشل مشروعه الفكري و تهافت رؤيته الليبرالية أمام جمهورٍ عربي متعطّش لفكرٍ مستنير يُشارك في تأسيسه و يكتسي بملامح حضارته الأصيلة بعيداً عن مشاعر الإحتقار و التهميش.

---

(1)- فهمي هويدي. **المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان.** (مرجع سابق) ص.79.

(2)- المرجع نفسه. ص.75.

## 2. مفارقات الخطاب الليبرالي العربي و حدوده:

لمّا كانت الليبرالية نتيجةً حتمية لعملية التحديث بما فيها تحديث قوى الإنتاج، فإنها ظلّت لفترةٍ طويلة و لا تزال إلى يومنا هذا، محلّ انجذاب و إعجاب من قِبل الأنظمة السياسية التي تسعى إلى تطبيق الديمقراطية على أرض الواقع أو الثقافات و المنظومات الفكرية التي تتوق لتحقيق حياة مثالية للإنسان بتجسيد مبادئ الحرية و التحرر من كل أنواع السيطرة و الإستبداد، و كذلك استهوت الأنظمة الإقتصادية لتطبيق مبادئها في سبيل حرية العمل و إتاحة الفرص ... إلى غير ذلك، و رغم تعدد أطياف الليبرالية و اختلاف جوانبها، فإنها " تولي الحرية المرتبة الرئيسية الرائدة في اهتمامها، كونها مبدأ و قاعدة تُمكّن الأفراد من تحقيق كمالهم و ذاتيتهم، و بلوغ سعادتهم الفردية و الجماعية"[1].

لكن هيهات هيهات، أن تكون للأفكار المثالية مكاناً في الواقع، ذلك أن " الرفاه الذي يعدُ به المشروع الليبرالي يتحوّل واقعياً إلى مجرّد وهم جميل، و ذلك بفعل تضاد المقاصد المثالية الليبرالية مع الواقع المحكوم بجشع الرأسمال، حيث ستُحيل المجتمع المنتظم وفق النسق القيمي لليبرالية، القائم على الحرية و الفردانية، إلى واقع تصارعي متوحّش لا يحتكم لأي قيمةٍ إنسانية، بل يسوده قانون الغاب، بكل ما يعنيه من تسييد لمنطق القوة المطلقة من كل قيمة"[2].

و لم تكن الحرية التي انبنت عليها الليبرالية سوى شعاراً يستهوي الشعوب، و لمّا تعذّر تحقيق الحرية الموعودة في الأوطان العربية و تعذّر إنزال المبادئ الليبرالية من أفقها النظري إلى الواقع الملموس، بدأت تبرز مفارقات هذا الخطاب و يتضّح بُعدها عن متطلبات التقدّم المناسبة للوضع العربي المعاصر، و مغالطتها للرأي العام، فقد تبيّن مع تطوّر التجربة الليبرالية في الوطن العربي أنها كانت تعيش على حقيقةٍ زائفة، فأنتجت خطاباً هشاً لم يتمكن من التوغّل في سياق الشروط التاريخية للنهضة العربية المنشودة.

---

(1)- عبد السلام بوزبدة. **طه عبد الرحمان و نقد الحداثة.** (مرجع سابق) ص.54.

(2)- الطيّب بوعزة. **نقد الليبرالية**. (مرجع سابق) ص.22.

و إذا كانت قيمة الحركة الفكرية النهضوية تكمن في مدى قدرتها على الإصلاح و التفاعل مع تحركّات الوعي، فإن الليبرالية العربية لم تكتسب تلك القدرة و لم تعمل على خلق العلاقة التفاعلية المناسبة للتأثير في عمق القضايا الثقافية، كما فعلت الليبرالية الغربية، إلى حدٍ ما، في عمق الواقع الذي نشأت فيه، و هذا ما يعكس، ببساطة، عدم تناسب مبادئ الفلسفة الليبرالية و خلفياتها الإيديولوجية مع بنية الثقافة العربية، باعتبارها مبادئ تُعبّر عن مضمون ثقافي استُعير بمعظمه من الغرب، فمن المستبعد جداً أن يكون تأثيره في الساحة الإجتماعية و الثقافية العربية بذات التأثير الذي مارسه في المجتمعات الغربية، و هذه مفارقات الليبرالية العربية، و الناتجة في معظم الأحيان عن وقوع الليبراليين العرب تحت تأثير الشعارات الزائفة الموافقة، إلى حدٍ ما، لحاجات المجتمع العربي، فانجر وراء سرابٍ زائف من الشعارات و غفل عن أهم خطوة يمكن أن يقوم بها أثناء استعارته لهذا الفكر الغربي، و هي إجراء فحص نقدي بالمعنى الفلسفي على المنظومة الفكرية الليبرالية، و لمّا أغفل عن ذلك الأمر تعذّر عنه استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي، فأثّر ذلك تأثيراً سلبياً في الفكر العربي سواء لدى أنصار الليبرالية أو لدى خصومها.

و من مفارقات و تناقضات الخطاب الليبرالي العربي، وقوعه في لعبة المماثلة بين الإسلام و الدولة العثمانية، و كذلك سقط في المماثلة بين الإسلام و الكنيسة، فأفرز ذلك موقفه السلبي و العدائي للإسلام و المسلمين، حيث شكّلت تلك الصراعات التي شهدتها أوربا بين فكر الأنوار و العقل من جهة و سلطة الكنيسة و اللاّهوت من جهةٍ أخرى، خلفيةً مرجعية فكرية و تاريخية لليبرالي العربي لذلك لم يتأن في مهاجمة الإسلام، و الأسوء من ذلك، ففي سعيه نحو إضفاء المعقولية التاريخية على التراث العربي و الإسلامي، أنه قام بوضع الفلسفة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاّتينية في الغرب أي كجزءٍ مُكمّل لها،

بمعنى " توظيفها لتقوية خط الإستمرارية في تاريخ الفكر الغربي، يعني تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط: حلقة القرون الوسطى و هذا كلّه على حساب تاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، على حساب أصالتها بل على حساب تفوّقها على الفلسفة اللاّتينية في الغرب التي لم تكن شيئاً مذكوراً إزّاءها"[1].

و بذكر مفارقات و تناقضات الخطاب الليبرالي العربي، ترتسم حدوده في تلك العلاقة التي كان يفتحها مع الثقافة الغربية المعاصرة، و الرؤية الليبرالية التي كان ينظر من خلالها قضايا المجتمع العربي و مشكلاته الثقافية، كما أراد الأوربي أن ينظر إليها لا كما أراد هو (الليبرالي العربي)، و اعتمد خطاب التحقير و الإزدراء بكل ما تزخر به الثقافة الإسلامية، محاولاً إقناع المتلقي العربي بأن اتبّاع تلك الثقافة سيتركنا حتماً ضمن الأجناس السفلى التي ألقى إليها الغرب طوق النجاة بالاحتلال و الحداثة، و هذا ما شكّل مانعاً أمام الخطاب الليبرالي العربي ليكون له صدى في الأوساط الثقافية و الإجتماعية العربية بالمستوى المطلوب لتجسيد مشروع ثقافي على مستوى الواقع.

هذا، و لا يكون الخطاب الفلسفي جديراً بهذا الإسم، إلاّ باستطاعته تحويل المؤثرات الإيديولوجية إلى مضامين نظرية تتشكّل وفقها قضية هذا الخطاب، و تُوفّر له القدرة على التفاعل و خلق علاقة مع باقي الإيديولوجيات و السير بقضايا الفكر و الثقافة نحو الأمام، و ذلك هو طريق التقدّم على الصعيد النظري.

---

(1)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية.** (مرجع سابق) ص.166.

## 3. عوامل إخفاق الإيديولوجيا الليبرالية في الواقع العربي:

لم تنشأ الليبرالية الغربية إلاّ بعد نضالٍ طويل دام عدّة قرون، بدءاً بالإرهاصات الأولى للفكر الليبرالي في القرن 15م مع الإصلاح الديني، ثم لتتطور في القرن 16م مع عصر النهضة، و بعدها مع بزوغ العقلانية الغربية و التنوير في القرن 17م و القرن 18م، لتأخذ بعدها شكلها النهائي كمنظومةٍ فكرية في القرن 19م مع نهاية عصر الإمبراطوريات الأوربية و تشكّل الدول الوطنية الحديثة، لذلك حققت نتائج كانت ملائمة، إلى حدٍ بعيد، مع خصوصيات الوعي الثقافي الغربي و ساهمت في بنائه و تجديد ملامح تلك الخصوصية.

أمّا في الأوطان العربية، فرغم تسرّب الأفكار الليبرالية إلى الثقافة العربية، منذ فجر النهضة العربية، و استمرارها لمدةٍ طويلة، و رغم حرص روّادها على محاولة بناء الدولة الحديثة كالتي أفرزتها فلسفة الأنوار في أوربا، إلاّ أنها لم تصل إلى نفس النتائج و الممارسات التي وصلت إليها الليبرالية في الغرب، " و يبدو أن السبب في ذلك هو نزع الليبرالية من بيئتها الثقافية الغربية، و محاولة زرعها في بيئةٍ أخرى غير مواتية و هو واقعنا الحالي الذي تمتد جذوره إلى تراثٍ آخر "[1].

و رغم ما تضمنته الرؤية الإيديولوجية للمثقفين الليبراليين العرب من مبادئ ليبرالية و علمانية كمبدأ فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، و اعتبرت ذلك حجر الزاوية في الإصلاح السياسي النهضوي الذي يتطلّبه الوضع في الشرق، في سبيل تجنّب التمييز الديني و تحقيق الوحدة الوطنية و القومية، غير أن ذلك لم يُثمر في الأرض العربية بقدر ما شكّل أضراراً أخرى زادت من حدّة التوتر بين أبناء الوطن الواحد، ذلك أن طبيعة الثقافة العربية و الجذور الحضارية المتحكمة في الوعي العربي، لم تسمح بتحقيق تلك المضامين العلمانية بالشكل المطلوب على غرار ما حدث في أوربا،

---

(1)- حسن حنفي و محمد عابد الجابري، **حوار المشرق و المغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**. المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان.الطبعة الأولى.1990م.ص.59.

و الشريعة الإسلامية في طبيعتها تتعدّى أن تكون مسألةً شخصية فحسب، بل تتدخّل في كل شؤون الحياة على جميع الأصعدة حتى يتحقق الإنسجام في تنظيم مختلف جوانب الحياة، إذ لا يُعقل أن تُطبّق مبادئ الشريعة الإسلامية على مستوى الأفراد، ثم يُمارس ما هو محرّمٌ على مستوى المؤسسات و الأنظمة الإقتصادية و السياسية، فهذا التناقض يتنافى و أهداف الشريعة الإسلامية، لذلك يستحيل تجاوز هذا الجانب المغروس في الثقافة الإسلامية، و استبداله بمنظومةٍ فكرية تقوم أساساً على رفضها و عدائها لهذا الجانب الروحاني المُشكِّل لتلك الثقافة.

و بالرغم من أن الليبرالية العربية في ممارستها الواقعية " لم تُطالب بإلغاء الملكية و لا الخلافة، بل طالبت بالملكية المُقيّدة، و بالدستور و بالنظام البرلماني القائم على تعدد الأحزاب، و بحرية الصحافة، و بضرورة التعليم الحر المستقل، و بمسؤولية الوزارة أمام ممثلي الشعب، و بحرية القول و الإجتماع و العمل، و بحرية الفكر و الإعتقاد، و تكوّن أوّل برلمان في المنطقة بمصر عام 1870م، و قيام الثورات الوطنية مثل ثورة 1919م في مصر باسم الليبرالية"[1]، رغم ذلك كلّه، فإن الليبرالية العربية لم تصل إلى غرس تلك الأفكار و المضامين التي استوردتها في عقل الإنسان العربي، و لم تُحوّل إيديولوجيتها إلى ممارسة فعّالة على مستوى الواقع العربي، إذ أن ليبراليتها لم تتعدّى تلك المحاولات السياسية و الإقتصادية، التي لم تُثمر كما كان يُنتظر منها، " و انتهت الليبرالية إلى عكس ما بدأت منه و كأنها لم تنبت في بيئتها الطبيعية، و كأنها استزرعت في تربةٍ غير تربتها، مجتثةً الجذور في أرضٍ جدباء، فسرعان ما انقلبت إلى ضدّها، تحولت الليبرالية على قهر و اغتيال زعماء المعارضة (حسن البنا)، و كبح جماحها، و فساد حزبي، و موالاة للغرب، و نشأة الإقطاع، و سيادة الأقلية على الأغلبية"[2]، و انقلبت مبادئ الحرية و المساواة إلى عكسها، و بدأت تتهاوى نظريتها التحررية التي صارعت كل العوائق

---

(1)- حسن حنفي و محمد عابد الجابري، **حوار المشرق و المغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**.ص.58.

(2)- المرجع نفسه.ص.58.

لتصل إلى ما وصلت إليه بأوربا، حتى في صيغتها الجديدة "النيوليبرالية" فلم تكن وفيةً لمبادئها، " و لم يكن إخفاق الديمقراطية الليبرالية، قصراً على الشرق العربي، إذ سرعان ما أثبت سير التجربة داخل القارة الأوربية ذاتها، و بعد سنوات قليلة، أن غرس هذه الفكرة في غير موطنها الأصلي بغرب أوربا و شمال أمريكا، ... يفتقر إلى الأسس الواقعية، فلقد أخذت النُظم الديمقراطية المستحدثة في شرق أوربا و وسطها تتساقط بسرعةٍ واحداً بعد الآخر"[1].

لقد صار من الواضح أن الغرب الليبرالي قد استغل إمكانياته الكبيرة لنقل هذا المذهب إلى كل أقطار العالم و العمل على تسيير الحياة الإنسانية على أسسه و مبادئه، ليس بوسائل حضارية بنّاءة، إنما باعتماد أسلوب القوة السياسية و الإقتصادية و توظيف الإعلام و مختلف وسائل الإتصال لتبليغ الناس بتلك المبادئ بطرقٍ شتى، و لعل من أبرز نتائج الليبرالية، ظاهرة "العولمة" و ما تحمله من مضامين تعكس رغبة الغرب في السيطرة على البشرية في سائر المجالات السياسية و الإقتصادية و الحربية و الحضارية.

و لمّا كان العالم العربي و لا يزال يعيش حالة الضعف و الهوان، فإن تأثره بالعالم الغربي و نتاجه الفكري السلبي و الإيجابي، صار أمراً سهلاً للغاية، و لم يعد يواجه مشاكله إلاّ بوسائل أجنبية و غريبة عن ثقافته، زادته تفرقاً و فوضوية، لذلك كان من الضروري دراسة الفكر الليبرالي و معرفة حقيقته و أبعاده لمعرفة كيفية التعامل معه و التحكّم في استيراده بنجاح، و لا بدّ أن ندرك في آخر المطاف أن " نضالنا من أجل التحرر لا يتمُّ عن طريق ترجمة ما كُتب عن الليبرالية العربية كما فعلنا منذ مائتي عام،

---

(1)- محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي 1930-1970**. (مرجع سابق) ص.55.(بتصرف)

فذاك لا يزيد في تحررنا شيئاً، و لا يؤدي إلاّ إلى خلق بؤر ثقافية منعزلة في فكرنا المعاصر، إنما تتحقق دعوتنا إلى الحرية عن طريق القضاء على جذور التسلّط و أسباب القهر و عوامل الطغيان المترسبة في وعينا التاريخي منذ أكثر من ألف عام"[1].

---

(1)- حسن حنفي و محمد عابد الجابري، **حوار المشرق و المغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي.** (مرجع سابق).ص.58.

## خلاصة الفصل الثاني:

بعد أن نشأت الليبرالية في ظروفها الخاصة و تطورت في بيئتها الغربية، بدأت تنتشر لتعمّ كل المجتمعات كنموذجٍ يُحتذى به في سبيل التقدّم و التطوّر الإقتصادي و الإجتماعي و السياسي، و قد عرفت الثقافة العربية انتشاراً واسعاً لمبادئ النظرية الليبرالية، و كان ذلك منذ القرن 19م مع بداية النهضة العربية الحديثة، حيث انتقلت أفكار المذهب الليبرالي، الذي ساد المناخ الأوربي آنذاك، إلى الثقافة العربية عبر روّاد النهضة العربية الذين استفادوا من فرصة الدراسة في أوربا و الإحتكاك بثقافتها، إلاّ أن تأثرهم بالتيار الليبرالي لم يتعدّى حدود أفكارها الإيديولوجية لذلك كانت الليبرالية العربية آنذاك مرتبكةً تراوحت بين المفاهيم الغربية المستوردة و المفاهيم العربية و الإسلامية بغية تأصيلها في البيئة الثقافية العربية، ....و بعد غياب الليبرالية عن الساحة الثقافية العالمية لفترةٍ زمنية معينة، عادت من جديد لتحتل الصدارة في عالم الفكر و الإقتصاد ، بعد سقوط الشيوعية كإيديولوجيا كانت تهدد الفكر الليبرالي الغربي، و ازداد تطورها بتطور الأحداث العالمية على جميع الأصعدة، و طُبقت في مجالاتٍ شتّى، و في مجتمعات متباينة الثقافة، و صار الغرب يبشر بها على أنها خيار الإنسانية الوحيد لتحقيق التقدّم الحضاري بتطبيق مبادئ الحرية و الديمقراطية و المساواة، إلاّ أن ذلك لم يكن سوى ذريعةً اتخذّها الغرب لبسط سيطرته على البشرية كلّها و التحكّم في حاضرها و مستقبلها.

و قد برز في الساحة الفكرية العربية المعاصرة جماعة من المفكرين العرب الذين روَّجوا للأفكار الليبرالية و عملوا على زرعها في الوعي العربي و تطبيقها على أرض الواقع و معالجة قضايا الفكر و الثقافة وفق شبكةٍ ليبرالية يسعون من خلالها إلى الانتقال بهذا الفكر من وضعية التبعية و التخلّف إلى وضعية التقدّم و الإبداع و النهوض به اعتماداً على آليات النهضة الأوربية باعتبارها النموذج الأرقى لديهم، و من ثمّ الإرتقاء بالواقع العربي بمحاربة كل أنواع السيطرة و الإستبداد و تجسيد مبادئ الحرية و إعادة الإعتبار للإنسان في ذاته لا في الجماعة التي ينتمي إليها، و تحقيق الحياة المثلى التي يتوق إليها الإنسان العربي .

أبرز من يمثل هذا الإتجّاه الفكري في الحياة الثقافية العربية المعاصرة، الدكتور فؤاد زكريا، صاحب الدعوةً العقلانية النقدية للفكر العربي السائد و للمشكلات الإجتماعية و الثقافية، ناضل من أجل نهضةٍ فكرية علمية تمكننا من اللحاق بالركب الذي تخلفنا عنه طويلاً، إلاّ أن دعوته العلمانية الليبرالية لم تلقى قبولاً واسعاً في الأوساط الشعبية العربية، ذلك أنه حمل لواء الليبرالية الغربية و حاول تجسيد مبادئها في الوعي العربي ثم في الواقع دون مراعاة إختلاف الثقافتين الغربية التي نشأت فيها الليبرالية وفق متطلبات شعوبها، و الثقافة العربية الإسلامية المشبعة بمبادئ الدين و العقيدة و التي حاول استنبات مشروعه في تربتها، و تلك هي المغالطة التي جرّت معها جملة من التناقضات ساهمت في فشل المشروع الليبرالي العربي و عجز أهم مرجعية غربية للخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

لكن هل سيظل الأمر على ما هو عليه؟ هل سنبقى تحت أسر آليات النقل و الإستيراد لإنتاج فلسفة لنا و لقضايانا الحضارية؟ أم أن طبيعة الأزمة و حقيقتها تبشرّ بسبيل لتجاوزها و تغير وضع الفكر العربي؟

# الفصل الرابع

## مرجعية الخطاب الفلسفي العربي:
## من الأزمة إلى الإبداع

# الفصـــل الرابع

# مرجـعية الخطاب الفلسفي العربي: من الأزمة إلى الإبداع

**تمهيد**

**المبحث الأول: من ظلال التبعية إلى آفاق الإبداع.**

**المبحث الثاني: نحو تأصيل مرجعية فكرية موحّدة**

**خلاصة الفصل الرابع**

## تمهيد:

منذ أفول الحضارة العربية الإسلامية و انقضاء مرحلة ازدهارها الحضاري و إشعاعها الفكري، أذن التاريخ بدخول العالم العربي مرحلةً انقلبت ضدّه موازين القوى الحضارية، و شهد حالةً من الركود و السبات الحضاري دامت مدةً طويلة لا تزال الشعوب العربية و الإسلامية تعاني من مخلفاتها السلبية إلى يومنا هذا، و أصبحت هذه الحالة عنواناً لمرحلةٍ فقدت فيها هذه الأمة مجدها الحضاري و ريادتها العالمية و تفوّقها العلمي و الأخلاقي و الإجتماعي، إلاّ أن ذلك لم يمنع من ميلاد لحظات يقظة و محاولات للنهوض و استعادة التفوّق الحضاري الضائع، غير أنها لم تلقى النجاح الكافي لتتمكن من إحداث التغيير في المسار التاريخي العربي، فانحرف مسارها عن سعيها الهادف للتقدّم و التطوّر الحضاري، و بدا ذلك جلياً في سمات التبعية التي طُبعت بها تلك المحاولات، و وقوعها في حالة إجترار لما يُنتجه الغرب أو ما يُستمدّ من التراث العربي و الإسلامي، فظلّ الفكر حبيس التقليد و الإستهلاك و انعكس ذلك على المجتمع و باقي مجالات الحياة.

إن هذا الوضع الذي آل إليه الفكر العربي، أفرز العديد من الأزمات الفكرية و الثقافية، و التي تبعتها أزمات إجتماعية و اقتصادية و أخلاقية، أعاقت بلوغ مرامي محاولات النهضة المنشودة، و زادت من تخلّف الإنسان العربي و تعاسته.

و لا جدال في أن مغالاة الفكر العربي في الاستنجاد بحلولٍ جاهزة ممّا تركه الأسلاف من تراث أو ما أنتجه الغرب من حداثة، كرّس مظاهر التبعية و تسبب في تراجع حظوظ الإبداع الفلسفي، فظلّ ينقل عن الآخر دون أن يعي دوره في صناعة التاريخ و الحضارة، لذلك أنتج خطاباً هشاً غير قادر على احتواء القضايا المطروحة على عاتقه.

و على هذا الأساس نحاول البحث في مظاهر تلك التبعية التي ترتسم على ملامح خطاب فكرنا الفلسفي و كيف انفصل الفكر عن الواقع و غاب الإبداع عن الساحة الفكرية و الثقافية العربية؟ ثم هل من مخارج لتكوين عقول مُبدعة تُهدّم الأصنام المهيمنة على الوعي العربي، و تُخرجه من حالة الإنبهار الطفولي إلى حالة التفاعل الحضاري و الإنجاز الفعلي، و بالتالي تؤسس لمرجعيةٍ تحتضن حاضره و مستقبله و تحافظ على هويته الحضارية؟

## المبحث الأول: من ظلال التبعية إلى آفاق الإبداع.

### 1. الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: مظاهر التبعية و الإنقطاع عن الواقع.

لقد فرض الواقع العربي المعاصر موضوعاتٍ إشكالية و قضايا متأزمة تستدعي التدخّل الضروري لتحليل طبيعتها و معالجتها و إعادة النظر في العوامل التي لا تزال تفتك بالمجتمع العربي و تزيد من تخلّفه، و باتت المسؤولية أثقل على الخطاب الفلسفي أمام تزايد الهيمنة الغربية و سيطرتها على دول العالم العربي، و محاربتها لكل محاولات تفجير القوى الذاتية و الطاقة الكامنة لدى الشعوب العربية.

أمام هذا التحدّي، تُهدر الطاقة الفكرية العربية بحصرها في النقل و الترجمة لما أنتجه الغير، سواء كان هذا الأخير متمثلاً في العرب المسلمين القدماء (التراث) أو في النتاج الفكري الحداثي للحضارة الغربية، و رغم تكرار التجارب الفاشلة أمام النُخب المثقفة و تذوقهم طعم المرارة التي خلفتها على جميع الأصعدة، لا تزال أسيرة التبعية، خاصةً للفكر الغربي، و باتت مولعةً بتقليده، و غارقةً في المفاهيم التي أنتجها الغرب إلى الحدّ الذي صارت فيه عاجزةً عن إبداع مفاهيم خاصة بها و بثقافتها الأصيلة، و هذا ما يُعبّر عن فقدان التوازن الحضاري الذي كرّس غلبة الآخر على حساب الأنا، و عمّق الشعور بالدونية أمام عظمة الحضارة الغربية، و ما يزيد الأمر سوءاً، أنه كلما ازداد انغماس الخطاب الفلسفي العربي في إمدادات الفكر الغربي، ازداد بُعداً عن الواقع العربي و زاد من مأساويته و تخلّفه.

و من مظاهر التبعية الفكرية، تقديس النخب المثقفة للفكر المستورد و سيرها على خطى إيديولوجيته، التي لا تخدم في كثير من الأحيان مصالح الفكر و الواقع، و بالتالي يصبح المفكر هنا تابعاً للفكر و ليس ناقداً محللاً لمضمونه المعرفي، فيفقد استقلاليته الفلسفية و يصبح خادماً لفكرٍ لم يُساهم في إنتاجه و لم يتمكّن من تحويله إلى ما يتناسب مع طبيعة الوعي لدى المتلقي و ثقافته.

و من مظاهر التبعية كذلك، غياب الحرية الفكرية، " فالناس عندما يستخدموا عقولهم في مناخ من الحرية تتفتح قدراتهم على الفهم و التفكير المنهجي، الأمر الذي يسمح لهم بامتلاك المستقبل و التخلّص من أعباء الماضي، عبر حل مشكلات الحاضر"[1]، لكن تعذّر الحصول على قدر من الحرية كحافزٍ للتفكير و الإختلاف، يجعل المثقف منغلقاً حول نمطٍ معين من الفكر، مُكرساً جُهده لأجل الدفاع عنه و تسريبه للواقع فيُنتج بذلك خطاباً نضالياً لا يُقدم للواقع ما يستفيد منه في سبيل التغيير.

و ينطبق هذا الوضع الإنعزالي للمثقف أسير الفكر الغربي، على المثقف الغارق في التراث، و يتجلّى غيابه عن الواقع في محاولته لاختزال الحاضر و المستقبل في زمنٍ مضى، و الإفتتان بالحلول الجاهزة و دعوة المجتمع إلى العمل بها، متجاهلاً بذلك قوانين التغير الثقافي و الإجتماعي و الظروف الراهنة التي تفرض نفسها على المجتمع و الفكر فرضاً.

" إنّ الخطاب واقعٌ و حدث، إذ حدوثه يتجلّى بتعبيره عن الأحداث، و واقعيته تتأتى بصوغه الوقائع، لأنها لا تُعرف بدونه بالمعنى الأنطولوجي، فهو لا يتشكّل استناداً لرغبةٍ أو كمون قدوري للذات، و بالتالي لا مسوّغ للتحدّث عن خطاب ظهر للّهو أو التفكّه و الترف"[2]، و إذا تأملنا سيرورة الخطاب الفلسفي العربي المعاصر بدا لنا اهتمامه بكيفية احتواء الواقع و معالجة مشاكله و توجيهه نحو حالةٍ أفضل، إلاّ أن ذلك لا يتعدّى كونه خطاباً نظرياً لا يعكس تحولات الواقع، ذلك أن الشعوب العربية تعيش على أمل تجسيد ما يُنادي بهم ممثلوا الفكر و الثقافة في بلدانهم، إلاّ أنهم لم يحصلوا إلاّ على شعارات زائفة تزيد من آمالهم كما تزيد من إحباطهم.

---

(1)- رشيد الحاج صالح،"**التفكير الفلسفي و الثقافة العربية: أسباب الغياب**". مجلة الرافد،الإمارات العربية المتحدّة (الشارقة).العدد: 160.ديسمبر 2010م.ص21.

(2)- مقداد نديم، **بين القطيعة و الخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر**. دار الحداثة، بيروت.الطبعة الأولى.1999م.ص.8.

و ينطبق هذا الوضع على المشاريع الفلسفية الكبرى التي أوهم روّادها المجتمع العربي بتطويره و الإنتقال به إلى مستوى الحداثة و التنوير، فهذه الوضعية المنطقية في الوطن العربي عجزت عن تحقيق ما كانت تصبو إليه في الواقع و لم تتمكن من إنجاز مهمتها التاريخية المطلوبة منها، وذلك يعود إلى كونها " لم تُقدّم حلاً نظرياً لمشاكل واضحة بقدر ما عبّرت عن شغف فكري بتراث الغرب"[1]، و بالتالي فقدت تأثيرها في الواقع و حكمت على نفسها بالتهميش و الإنعزال عن الواقع، ثم الإندثار و التلاشي.

كذلك شهد التيار القومي العربي، الحامل للمشروع الماركسي، المصير ذاته، بعد فشله في تجسيد مشروع التحرر و الوحدة القومية في الواقع العربي، الأمر الذي أدى إلى تراجعه و تهميشه و ظهور المدّ الإسلامي الذي بلغ أوّجه بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، لكن رغم احتكاكه الظرفي بالواقع كان يُعاني من صعوبات في عدّة بلدان، " فمضمونه الإيديولوجي و الثقافي لا يُعبّر تعبيراً كاملاً و شاملاً عن احتياجات السياق المجتمعي، فالتيار الإسلامي يختلف في درجات تعبيره عن الإحتياجات الحقيقية"[2].

كل هذا و سائر ما أنتجته التيّارات الفكرية الأخرى، أدّى إلى فقدان أهم حلقة بين الفئة المثقفة و الشعوب العربية، و هي الثقة، فصار الكل هائمٌ في مساره و غارقٌ في همومه، و تلاشت علاقة المفكر بالواقع العربي، و كذلك علاقته مع التيارات الأخرى و الإيديولوجيات المهيمنة عليها، و التي لم يعد يربطه بها سوى النزاعات الإيديولوجية، فقد " نشأ في جوف حصاد المثقفين العرب، مناخ من العلاقات الثقافية ملبّد بعناصر التأزم، انصرفت الثقافة عن مهمة الإشتباك المعرفي مع قضايا الواقع، إلى إنتاج حالات من الإشتباك الإيديولوجي داخلها، و بين مكوناتها، انتقلنا فجأةً لنعيش نزيف وعي عربي استنزف إمكانياته، إنه وعي الفتنة، و أوّل علاماته المخيفة الإرهاب الفكري"[3]،

---

(1)- إبراهيم بدران و آخرون، **الفلسفة في الوطن العربي.** (مرجع سابق) ص.210.

(2)- الطاهر لبيب و آخرون، **الأنتلجنسيا العربية.** الدار العربية للكتاب، القاهرة.1987م.ص.184.

(3)- عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين.** المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2000م.ص.63.

و من مظاهره القمع الإيديولوجي و التخوين و التكفير و التأثيم، الذي زاد من حدّة التأزم الفكري و الثقافي و القضاء على إمكانيات الوصول إلى مخارج لتلك الأزمات و حلول لإشكاليات هذا الفكر.

تنعكس أزمة المثقفين العرب، بشكلٍ جلي، على واقع الإنسان العربي، فهذه " النخبة تعيش في انفصالها عن الواقع داخل جزيرةٍ منعزلة، تنخدع فيها بالإحساس بالأمان، لكنها تعمى عن أن ترى نفسها ملزمةً بمسؤوليةٍ ما اتجّاه ما يُسمى بـ " الآخرين" لأنها ببساطة لا تستطيع ربط علاقات بهم و لا إقامة تواصل معهم، فمرجعيتهم متناقضة"[1]، فحين يتجّه الإنسان العربي نحو البحث عن هويته التي تُعيد له مكانته في التاريخ، تتجه النخبة إلى المزيد من التماهي في الآخر الغربي و تقليده في كلّ خطوةٍ يخطوها خلال تاريخه الفكري، فإذا سادت الوجودية لديهم، تجد تبني المفكرين العرب لمبادئها متزايداً، و إذا راجت الماركسية في أوربا، تجدها النموذج الأسمى لدى النخبة، و كذلك الليبرالية، و إذا ظهرت البنيوية أصبحوا بنيويين، و إذا فكك الغرب أو أوّل، تجد العرب يفككون ورائهم و يُؤولون...إلخ، و لا نشهد منهم أي جديد يأتون به من عندياتهم، إلاّ في حالاتٍ نادرة و مميزة، و لهذا لا يستطيع الخطاب الفلسفي أن يُعبّر عن الواقع العربي لأن ممارسته النظرية منفصلة تماماً عنه، فهي " ممارسة كلامية في مفاهيم مجرّدة فارغة من كل محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل و التعتيم"[2].

يظهر انقطاع الخطاب الذي تنتجه الطبقة المثقفة عن الواقع الذي ينتظر التغيير، في إلغائه للزمان و المكان اللذين يُفترض أن يكونا مبدأين أوليين لأي مشروع فكري حضاري يطمح إلى التغيير، فأصحاب النموذج الغربي يقفزون على الواقع و يُحولون أنظارهم و تطلعّاتهم إلى الفكر الغربي و يُحاولون نقله إلى البيئة العربية، متناسين بذلك أن هذا الفكر يدلّ على واقع تحقق في مكان مخالف للمكان الذي يريدون جعله محطةً لهذا الفكر،

---

(1)- حمودة سعيدي، "**أزمة المرجعية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**". الفلسفة و قضايا العصر.ص.114.

(2)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.201.

أمّا أصحاب النموذج العربي الإسلامي، فقد تجاهلوا الحاضر و المستقبل و أسقطوا على كاهلهم مسؤولية الوضع الراهن و ضرورة النظر في أسبابه و نتائجه، ملتفتين بذلك كل الإلتفات إلى مضمون التراث العربي و الإسلامي، الذي عبّر عن واقعٍ قد تحقق في الماضي، و انطلاقاً من هذه الإعتبارات يُنتج الخطاب الفلسفي مفاهيم لا تُعبّر عن الواقع العربي الحالي، بقدر ما تُعبّر عن واقعٍ مأمول و مستنسخ من الصور النموذجية المستمدة إمّا من الواقع الغربي أو التراث العربي، لذلك فإن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يستطيع أن يحقق ظهوره في الواقع، لأنه يحتمي بنماذج أخرى لا تمت للواقع بصلة.

## 2. أزمة غياب الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية و إمكانيات تجاوزها:

تتعرض حياة الفرد لتغيرات مختلفة تكون بمثابة الضغط الذي يعيق حريته و يُقيّد قدراته، و ينعكس ذلك بشكلٍ كبير على حياته النفسية، فيعيش ما يُسمى بـ"القهر"، إنّها الحالة النفسية التي تتسم باليأس و العجز و يمكن لكل إنسان أن يعيش حالة القهر في جميع المجالات، فقد يكون القهر سياسياً نابعاً من خضوع الإنسان لحكم جائر، أو عسكرياً عند تعرّضه للإستعمار و الإستعباد، أو إجتماعياً عندما يخضع لقوانين المجتمع و عاداته التي تزيد من قهره.

يُحاصر القهر نفسية الإنسان في أبعادٍ ثلاث و هي: الذات و الزمان و المكان، و بين حدود مثلث القهر يتحرك الإنسان باستمرار باحثاً عن ثغرة يتسلل منها نحو فضاء الحرية، و كلما ازداد شعوره بوطأة الحدود القاهرة اللصيقة به كلما ازداد اندفاعاً لتجاوزها، و إذا توصّل إلى فعل ذلك، فإنه بصدد العمل **الإبداعي**، الذي يخترق مثلث القهر، فالإبداع " تجاوزٌ لقهر الذات، لأنه إخراج ذات من ذات، و الإبداع تجاوز لقهر المكان، لأنه ينطوي على بزوغ موضوع جديد بذاته يغير من كثافة المكان، و الإبداع تجاوز لقهر الزمان لأنه امتداد عمرٍ يبدأ بلحظة الميلاد الإبداعي"[1].

يُعدّ الإنتقال من حالة القهر إلى حالة الإبداع انتقالاً ضرورياً يمكن حدوثه عند كل إنسان يعي الأزمة التي يعيشها، فيعمل على تخطّي الحدود الضيّقة التي تحوم به و ينتقل من التفكير السطحي و الروتيني إلى التفكير الإبداعي.

و يمتاز التفكير الإبداعي عن غيره من العمليات الفكرية في كونه " لا يقنع بالوقوف على العلاقات القديمة التي سبق اكتشافها، بل يتمتّع بقدرةٍ خارقة على الوقوف على علاقات جديدة"[2]، حيث يستخدم المبدع العلاقات السابقة و يستوعبها ثم يتجاوزها، بفعل

---

(1)- إبراهيم موريس، **سيكولوجية القهر و الإبداع**. دار الفارابي، لبنان.الطبعة الأولى.1999م. ص.18.

(2)- يوسف ميخائيل أسعد، **سيكولوجية النمطية و الإبداعية**. نهضة مصر للطباعة و النشر، مصر. 1991م.ص.27.

التفكير الإبداعي، إلى علاقات جديدة لم تخطر ببال أحد من قبل، و يُقيم علاقات دينامية بين ما يتسنى له اكتشافه من علاقاتٍ جديدة و ما سبق لغيره اكتشافه من علاقات.

كذلك يدل الإبداع بمعناه الفلسفي على أن" لكل مشكلةٍ جديدة حلولاً جديدة، و أن الثقافة قادرةً على تقديم هذه الحلول، و أن هذه الحلول ليست موجودة مسبقاً لا في التراث و لا في الحداثة أو العصر، و إنما لا بدّ من اختراعها حسب المعطيات و الظروف الجديدة"[1]، لكن هذا لا يعني أن الفيلسوف ملزم بتقديم تصورات أو أفكار جديدة يستقيها من العدم، حتى نحكم على منتوجه الفكري بأنه إبداعي، إنما الإبداع الفلسفي ينطلق ممّا هو موجود من قبل كالأفكار و النظريات و المناهج ...إلخ، ثم ما يُقدّم ما بإمكانه أن يُطورها و يصححها أو يتجاوزها بفكرٍ جديد، و بهذا المعنى يكون الإبداع في الفلسفة " نوع من استئناف النظر، أصيل، في المشاكل المطروحة، لا بقصد حلّها حلاًّ نهائياً، بل من أجل إعادة طرحها طرحاً جديداً يُدشن مقالاً جديداً يستجيب للإهتمامات المستجدة أو يحث على الإنشغال بمشاغل جديدة"[2].

لهذا فالتأثر المباشر بفكرٍ ما لا يعني بالضرورة الوقوع في تبعية مطلقة له، فقد يكون هذا الفكر أو ذاك منطلقاً لعملٍ إبداعي مميز يخترق مجاله التداولي، و يتمكن من فرض وجوده على مستوى الفكر العالمي و تسجيل خصوصيته الحضارية وإضافتها إلى الخصوصيات المتداولة.

أمّا على صعيد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، فإننا نجد أن ما يُنتجه المفكرون بقي في مرحلة التأثر سواء بالفكر الغربي أو التراث العربي، دون أن يتجاوزه إلى مرحلة الإبداع الذاتي و تحقيق الخصوصية العربية للمشاريع الفلسفية، و البقاء في هذه المرحلة يؤدي إلى تكريس التبعية و التقليد الفكري، و بالتالي يُصبح العقل عاجزاً عن تفعيل قدراته الذاتية و الإبداعية و الإرتقاء بمنتوجه الفكري إلى المستوى الحضاري المطلوب.

---

(1)- برهان غليون، **اغتيال العقل**. (مرجع سابق) ص.278.

(2)- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.36.

إلاّ أن القول بضمور الإبداع لا يعني القول بعدم وجود مبدعين في الفضاء الفكري العربي، لكن ما يعنينا في نهاية المطاف، ليس المفكر المبدع بحد ذاته، إنما "النتاج الإبداعي" القادر على زعزعة الفكر السائد و إخراجه من دائرة التقليد، و هذا الإنتاج بمثابة المِحك الذي تُحاكم به المشاريع الفكرية التي يُقدّمها روّاد الخطاب الفلسفي العربي المعاصر.

" لا يُخامرنا شك في أن الفكر العربي يُعاني من فقر معرفي مزمن يؤثر تأثيراً حاسماً في قدرته على الإنتاج و الإبداع و العطاء في مضمار التعاطي مع المشكلات و القضايا التي يتناولها بالدرس و التفكير"[1]، حيث نجد جل المواضيع الفكرية التي يشتغل بها و يفكر من خلالها الفيلسوف العربي، لا تتعدى، تقريباً، المواضيع التي طرحتها أو عالجتها الفلسفة الغربية، و إذا انتقلنا إلى التراث نجده مغموراً به و واقعاً تحت سيطرة مفاهيمه، فيتعامل مع مضمونه إمّا مبجّلاً له أو مكيّفاً لأطروحاته الفكرية السالفة مع متطلبات العصر، و لذلك لا يستطيع الفيلسوف العربي المعاصر أن يستوفي الشرط التاريخي للإبداع الفلسفي و المتمثل في مطابقته لعصره و تفاعله مع الواقع، لأنه، كما يبدو، مطابق للفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عصور إزدهاره، و الفلسفة الغربية المعاصرة انطلاقاً من عصر النهضة الأوربية، و بالتالي " فالفيلسوف العربي لا يمكن أن يكون مُبدعاً إذا ما جعل مهمته، بوعي منه أو بدون وعي، ضمان الإستمرارية لأحد التاريخين العربي أو الغربي"[2].

---

(1)- عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين.** المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2000م.ص.58.

(2)- محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفكر العربي المعاصر**. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى.1990م.ص.41.

و لتجنب مشكلة نسب صفة "التقليد" للمفكرين العرب، لجأ بعضهم ممن يقف موقف وسط بين الفكر الغربي و التراث العربي، إلى اعتماد آلية "تأصيل الوافد و تحديث الموروث"، و التي يتم خلالها البحث في التراث عن عناصر فكرية من تقنيات و أدوات و رُؤى تتناسب مع ما يتبناه المفكرون العرب من الفكر الغربي و يدافعون عنه، و في هذه الموائمة بين هذين القطبين، يحاول المفكر العربي أن يمنح المشروعية لفكره المستعار و يُقنع المتلقي العربي بأن أسلافنا العرب سبقوا الغرب إلى هذا المفهوم أو ذلك التصوّر أو تلك المناهج ، حتى لا يظهر المفكر في صورة المقلّد الأعمى للفكر الغربي و المتنصّل من انتمائه العربي، و لكي يُعيد للتراث حيويته و فاعليته يلجأ إلى تحديثه بتخليصه من التراكمات السلبية التي تُبقيه منغلقاً على ذاته، و إدخال مفاهيم جديدة عليه و تقنيات معاصرة لقراءته قراءةً تعمل على استعادته و إعادة إحيائه استجابةً لقضايا العصر.

إلاّ أن الواضح في كلا الحالتين، أن المطلوب في الحقيقة ليس إحياء التراث كأصل للثقافة أو الإستفادة من الفكر الغربي بشكل موضوعي، إنما المطلوب هو " إلغاء العقل و الثقافة، أي إلغاء إمكانية و فكرة الإبداع و الجدّة، و تكييف الثقافة العربية الحديثة و القديمة أكثر ما يمكن مع قيم و نماذج الثقافة الغربية العصرية"[1]، و ذلك بدعوى عالمية الفكر و الثقافة، و النموذج الأسمى، طبعاً، هو الغرب، و بذلك يُغلق مجال إنشاء فلسفة عربية مستقلة، لأن سيادة النموذج الغربي و هيمنته على الوعي العربي يفرض فكره و ثقافته على سائر المجتمعات المتخلفة و يُقحم في وعيهم أنه الفكر العالمي و الإنساني الوحيد الذي ينبغي الإقتداء به، فتنجرف هذه المجتمعات وراءه، و تتخلّى عن خصوصيتها الثقافية، و بالتالي تتخلّى عن فرص الإبداع، و تحكم على نفسها بالإتبّاع.

---

(1)- برهان غليون، **اغتيال العقل العربي**. (مرجع سابق) ص.281.

من الممكن أن تكون لآلية التكييف أهمية ما في إعادة الإعتبار لما هو موجود، لكن أن يتعدى حدوده المعقولة و يصير الطابع الأغلب على فكرٍ ما، فذلك ما يضر الفكر و الثقافة، لأن التكييف يقوم على التسليم بما هو كائن و اعتبار الأنماط و النماذج التاريخية ثابتة و أبدية و لا بدّ من تعلمها و اقتباس الحلول الجاهزة التي طورتها، كما " يقتضي التكييف طمس و بتر كل ما يمكن أن يعيق وجود الإنسجام و التناغم بين البنيات المحلية و البنيات العصرية، و من الطبيعي أن أوّل من يمسه الموضوع في ذلك هو المنظومات الإعتقادية و الرمزية و الشعورية العميقة التي تمثل جوهر الثقافة و خميرتها"[1]، و ما يُسهّل تحقيق ذلك، تغطية هذا الطمس للخصوصية الثقافية، بنفي الشرعية العقلية على تلك المنظومات المتجذرة في الثقافة، و اعتبارها فاقدة لقيمتها التاريخية و أنها من آثار التخلّف و التأخر.

و لعل هذه الخلفية التي تقف وراء آلية التكييف، تُعدّ أشد العوائق خطورةً، و التي تحول دون ميلاد محاولات إبداعية خارقة لمجالها التداولي، لأن الإشتغال باستعارة الحلول الجاهزة من الغرب أو من التراث لا يترك المجال للبحث عن أرضية ثقافية عربية تتيح سُبل الإبداع.

و يُفترض في ذلك أن تكون الحلول هي ثمرة المشاكل و الظروف و أوضاع إجتماعية و تاريخية، و ليس نسخ عن حلول ظهرت في بيئة معينة و منسجمة مع ثقافتها الأصلية التي لا تمت بصلة للبنية الثقافية العربية.

إن غياب الإبداع الفلسفي في الخطاب العربي المعاصر، صار حقيقةً واضحة يشهد على صحتها الوضع المضطرب المعيش على كل مستويات الحياة، الفكرية و الثقافية و الإجتماعية و كذا السياسية، فغياب المفكر المبدع الفعّال، يترك المجال أمام التأثير

---

(1)– برهان غليون، **اغتيال العقل العربي**. (مرجع سابق) ص.278.

الإيديولوجي السلبي للذات العربية، سواء الآتي من الداخل أو من الخارج، حتى تستفيد الجهات المناوئة لقيام نهضة عربية حقيقية، من تهجين الوعي العربي و إقحامه في دائرة من التناقضات، يخدم مصالحها الإيديولوجية دون وعيٍ منه، بدل أن ينصرف في النظر في طرق التحرر من العوامل المكبّلة لقدراته، إلاّ أن ذلك يشترط يقظة فعلية لهذا الوعي و تحليه بسلاح النقد و إدراكه لمهامه الحضارية، و بالطبع لا تحدث هذه اليقظة بشكلٍ تلقائي أو من تلقاء الوعي ذاته، إنما بتأثير من طبقة المثقفين و المفكرين المسؤولة عن وخز الوعي و بث الروح النقدية في رُآه.

لقد صار واضحاً أنه " لا يوجد عندنا، إلاّ في حالاتٍ نادرة جداً، فكر فلسفي من إبداعنا، فما هو موجود عندنا اليوم هو مجموعة من الشرّاح لفلسفات سوانا"[1]،و المهمة التاريخية التي يجب حسمها و التي تقع على مسؤولية فئة المفكرين بالدرجة الأولى، لا تحتاج إلى شروح لفلسفات بلغت فاعليتها إلى درجة تحقيق الترف الحضاري لمجتمعاتها، إنما ما تحتاج إليه هو فلسفة عربية خالصة إبداعية قادرة على توفير المناخ المشروط لإحداث نقلة حضارية على جميع المستويات.

إن غياب الإبداع الفلسفي في الخطاب العربي المعاصر، واقعٌ لا مفر منه، لكن لا ينبغي الوقوف عند القلق و الإستياء من الوضع، فالإعتراف بهذا الغياب يُعدّ بدايةً إيجابية لا بدّ من استثمارها، و المضي قُدماً في سبيل استعادة حضور الإبداع شيئاً فشيئاً، و إحلاله مكان التقليد و الإتبّاع، و إذا علمنا أن هذا الإتبّاع لما يُنتج الآخر من فكر و ثقافة، يُعيق سبل الإبداع لدينا، فلا بدّ إذن من العمل على تحقيق الإستقلال الفلسفي الذي يُعدّ " شرط للمشاركة الإبداعية و للمساهمة في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل، و المقصود منه هو الإستقـلال السليم الذي

---

(1)- عادل ظاهر، "**حوار مع الدكتور عادل ظاهر**". مجلة المواقف، عمان.العدد:4. 1988م. ص.16.

يقوم على الإنفتاح و التفاعل الدائـم و المشاركة الإيجابية، لكن انطلاقاً من الذات"[1]، و قبل الوصول إلى ذلك، لا بدّ من الكشف عن العوامل التي تقف وراء منع ظهور محاولات إبداعية خلاّقة، و من ثمّ البحث في طرق مقاومتها و التصدّي لها.

إن التصدّي للعوامل المانعة للإبداع الفلسفي، يُعدّ مهمة حضارية لا بدّ من تنفيذها، لأن مصير الشعوب العربية و مستقبلها مرتبط بمدى تحررها من الآخر في جميع المجالات، خاصةً الفكرية و الثقافية، فتحقيق الخصوصية العربية و الدفاع عنها، يساعد على إحياء ثقافتنا و استعادة مكانتها في التاريخ، و كما أن انبثاق الحيوية من الذات العربية و كسر حدود النمطية المسيطرة على الفكر العربي يمثل بداية طريق الإبداع الفلسفي، كذلك يُعدّ ميلاد عمل إبداعي فلسفي عربي، درعاً حامياً للخصوصية العربية و للموانع الهادفة لتدميره، و سبيلاً للتخلّص من التبعية الفكرية.

و صفوة القول، أن " إلغاء العمى الفلسفي لا يتمّ إلاّ بمغامرة الإبداع"[2].

---

(1)- ناصيف نصّار، **طريق الإستقلال الفلسفي**. دار الطليعة، بيروت.1979م. ص.21.

(2)- إبراهيم بدران و آخرون، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.213.

## 3. المثقف العربي و أزمـــة تجديـد الوعـــي:

ترتبط مشكلات الفكر و أزماته المتجددة بطبيعة الوعي الذي يُفرز قراءات و رُؤى لما يدور حوله من معطيات داخلية و خارجية، تلك الطبيعة التي تجعل لديه ميزة خاصة و بالفكر الذي يتلقّاه و يتقبّله أو يرفضه و ينتقده، و ينعكس دور الوعي على الفكر و الثقافة فيكون مشاركاً و مساهماً في تكوين ثقافته و تطويرها، و هذا في حالة ما إذا كان الوعي يقضاً مسلحاً بالنقد اتجّاه ما يتلقّاه، كما يمكن للوعي أن يكون في حالة سكون، مسلوب الحرية، يتلقّى ما أُختير له و ليس ما اختاره هو، و في هذه الحال تتجذر التبعية في هذا الوعي و لا يتمكن من تخطّي حدود الإطار الفكري و الثقافي الذي أُريد له أن يظّل في أسره، فيتأثر بإيديولوجيته و يُدافع عنها، دون أن يفحص مبادئها و أبعادها الحضارية، تلك هي حالة الوعي العربي، إنه يعيش منذ زمنٍ بعيد حالات متكررة من الإنسلاب و التغييب عن الواقع و فقدان الحيوية و الفاعلية التاريخية، إنه يتلقّى فحسب، رغم المحاولات الفكرية و الدينية الإيقاظية، إلاّ أنها تبدو و كأنها ليست في المسار السليم و المناسب لمشكلات الوعي العربي و العراقيل التي تكبّل حريته.

قد يبدو للبعض أن مسألة الوعي تقلّ أهميةً عن المسائل الأخرى المتعلقة بتحقيق النهضة و التقدّم الحضاري، لكن " عندما ننقب في ماضي الحضارات المتطورة بحثاً عن عوامل نهوضها، سيتمثّل أمامنا دور الوعي في صناعة نهضتها، كما سيتضح أن التطور الحضاري يبدأ دائماً مع أوّل بوادر للوعي، بل أن صدقية التطوّر على أرض الواقع إنما يتحقق إذا أُتيح للوعي أن يسود المفاصل الحياتية في المجتمع"[1]، و لا يمكن للوعي أن يتحرك دون حدوث مشكلات و أزمات في الواقع الذي ينتمي إليه و الثقافة التي تشترك في بنيته و طبيعتـه، فيعمـل على تجـاوزها و يدفع العقل للبـحث عن الحلول المنـاسبـة لاحتواء المشكلات المتعلقة بواقعه و فكره و حضارته،

---

(1)- ماجد الغرباوي، **إشكاليات التجديد**. دار الهادي، لبنان. الطبعة الأولى.2001م.ص.15.

لذلك " لم يكن و عي الإنسان بذاته و بعالمه ليمنحه الراحة و الطمأنينة خالصتين، بل ليزيد من قلقه و من معاناته الفكرية و الجسدية أيضاً، و ذلك لأنه يُحمّله واجب إصلاح ذاته و عالمه و تجاوز نقصانه و سلبياته، و الإرتقاء إلى درجةٍ من الكمال يشعر معها بزوال أسباب قلقه، لكن إلى حين...!"[1]، إلى أن تظهر عوامل جديدة تدفعه للتحرّك من جديد، و التعامل معها وفق شروط جديدة تزيد من خبرة هذا الوعي في مواجهة المشكلات التي تعترضه.

تلعب الثقافة دوراً حاسماً في توجيه الوعي و تحديد المسار الذي يتخذّه، فالثقافة النقدية الجادة تؤثر في الوعي تأثيراً إيجابياً و تساهم في تطويره، بينما الثقافة المنغلقة الجامدة فإنها لا تعمل سوى على تغييب الوعي و تعتيم رؤيته و تظليلها، إلاّ أن الثقافة لا يمكن أن تعمل ذلك من تلقاء نفسها إنما لا بدّ من تدخّل المثقف لتفعيل تلك العلاقة بين الثقافة و الوعي و الإرتقاء بها إلى أعلى المستويات.

لا بدّ أن الحالة التي آل إليها الوعي العربي تفرض على المثقف ضرورة العمل على تعميق الوعي التاريخي و الحضاري لدى الإنسان العربي، و تقوية الممارسة النقدية لديه بنشر الثقافة الفلسفية النقدية القادرة على خلخلة الوعي و تفعيله نحو الغايات البنّاءة للفرد و المجتمع، و تقف مسؤولية نشر هذا الوعي النقدي على المفكرين المثقفين الذين أدركوا قدرة الأفكار الفلسفية على بناء المجتمعات و بعث الحياة في شرايينها، و ذلك يشترط على نخبة المثقفين، الحريصين على أداء دورهم الفعلي كحلقة وصل بين الفلسفة و المجتمع، أن يرتبطوا بالواقع و يشتغلوا بالتفكير انطلاقاً من معطياته، و هذا ما يتطلّب من النخبة " تحليل الواقع و تفسيره من خلال الوعي و من خلال الإرادة الذاتية، و عليه فإن الوعي الكامل للنخبة المثقفة هو الخطوة الأولى على الطريق

---

(1)- أحمد وارث، **الإنسان و التاريخ: قراءة مقارنة في فاسفة الديانات: اليهودية و المسيحية و الإسلام.** أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة.إشراف الدكتور يوسف حسين. جامعة الجزائر. 2005م-2006م. ص.88.

الطويـل الشـاق، أمّـا الخطوة الثانية فتتمثل في نقل الوعي الكامل للنخبة إلى سائر أفراد المجتمع ليصبحوا واعيين بواقعهم، فتبدأ عملية التغير للبناء الإجتماعي و الإقتصادي"[1].

يُساعد انتشار الوعي الفلسفي في المجتمعات على تكوين ثقافة إنسانية مُنظِّمة للخبرة الجماعية، و جامعةً لعناصر الذات موجّهةً وفق خصوصيات هذه المجتمعات ذاتها، فتصير الذات مُدركة لذاتها و مسلّحة بمبادئ ثقافتها و هوّيتها، " فالذات هي الوعي، و الثقافة هي بالنسبة للجماعة وعي الذات، و بقدر ما تكون الثقافة فاعلة و حيّة واعية لوجود الجماعة و مشكلاتها تكون الذات الجماعية فاعلة و حيّة و مؤثرة في محيطها و بيئتها"[2]، و يحدث العكس تماماً في حالة غياب هذا الوعي حيث يفقد الإنسان قدرته الذاتية على التمييز بين ما يدفع تقدّمه و ما يُكرّس تقهقره الأبدي، و هذا يعود لسلوكه العشوائي غير الهادف الناتج عن التفكير المتشتت الخالي من الضوابط و التنظيم، و بدل أن يخطو المجتمع خطوةً يتجاوز بها مشكلاته المعاشة، يُبقي على هذا الوضع في حالة غياب الوعي و يزيد من تأزّمه، بمعنى أن " غياب الوعي أو استلابه هو الذي يُحوّل كل صراع إجتماعي إلى حرب ساخنة و يجدد شروطها"[3]، و هذا ما تعيشه المجتمعات التي لم تحضى بحضور فلسفي يخترق حواجز التحضّر الكامنة في الوعي.

يعود ضعف التأثير الفلسفي النقدي في بناء الوعي الإجتماعي، إلى عدّة عوامل متضافرة، داخلية كانت أم خارجية، لكن أهم العوامل المتسببة في هذا الضعف هو تراجع المثقف على مهمتّه الإيقاظية للمجتمع، و استسلامه أمام الضغوط المانعة لتثقيف المجتمع و وخز وعيه التائه في التناقضات، و يرتبط هذا العامل بعوامل أخرى تخلق هوة شاسعة بين المثقف و المتلقي في المجتمع، و من بينـها: غيـاب الحريـات و تطـوير وسائل القمع المادية و المعنوية من قِبل السلطة الحاكمة التي تخشى على استمراريتها أمام التأثير القوي للمثقف الناقد على الوعي الجماعي، إلاّ أن هذه الأسباب لا تقدّم تبريراً لأي مثقف لأن يتخلّى عن أداء دوره في

---

(1)- الطاهر لبيب و آخرون، **الأنتلجنسيا العربية**. الدار العربية للكتاب، القاهرة.1987م.ص.165.

(2)- برهان غليون، **إغتيال العقل العربي**. (مرجع سابق) ص.286.

(3)- صالح شقير، "**مستويات العقلانية في الفكر العربي الحديث**". مجلة الحوار الفكري.مطبوعات جامعة منتوري، الجزائر. العدد:2.ديسمبر.2001م.ص.28.

المجتمع، و يستقيل عنه و يبقى بعيداً يتفرّج على انهياره المستمر دون أن يُحرّك ساكناً، و من الواجب أن أوّل ما يجب أن يتصدّى له المثقف هي تلك الموانع المعتمدة لإطفاء شُعلة التفكير، و عزله عن المجتمع، فيتمكن من تمرير خطابه إلى المتلقي، و يحتوي بفكره الأبعاد المكوّنة لوجوده الإجتماعي، و بهذه القدرة على المسك برباط المجتمع و تحركاته، يتمكن المثقف من الإرتقاء بالمجتمع إلى المستوى الحضاري وعياً و ثقافةً و سلوكاً و إنجازاً، " فالواقع يجب أن يكون نقطة التحرّك صوب المثل العليا و أهداف التقدّم التي يسعى المجتمع من أجل تحقيقها، لذلك لا بدّ من معرفة تفاصيل هذا الواقع و تحليله من أجل استنباط الحلول و تصميم الخطط و إيجاد الوسائل[1].

و على هذا الأساس، تبرز أزمة تجديد الوعي في الثقافة العربية، و تفرض نفسها فرضاً على المثقف العربي، و تدعوه إلى إيجاد المخارج المناسبة لتخليص الوعي العربي من حالات الإنغلاق و التقاعس إلى حالة الإنفتاح و التفاعل مع الواقع، و لا يتّم ذلك إلاّ بتجديد الوعي، فالتجديد يرتبط بالوعي ارتباطاً عضوياً، و لولا الوعي لما تحركت في المثقف دواعي التجديد و لما تولّدت لديه هموم الإصلاح و التغيير، في ظل تغيرات الواقع و مستجدّاته، و ذلك يشترط وعي المثقف بوجود أزمة في الفكر و الثقافة، و إدراكه لخطورتها و ضرورة معالجتها، ثم ينطلق في سبيل إيجاد الحلول المناسبة لتلك الأزمة.

---

(1)- سعدون حمادي و آخرون، **قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.1998م.ص.26.

لا شكّ أن التجديد ليس بالأمر السهل، إنما " التجديد عملية شاقة، تحفّها مخاطر محاكمة الواقع و دراسة مشكلاته بغية تقويمها، كما تُحدّق بها التبعات المترتبة على نقد الأنساق الثقافية و الفكرية، لإعادة صياغة بنية الفرد المعرفية، وفقاً لمتطلبات الحاضر و ضرورات المستقبل، و في إطار الثابت و المتغير في الدين"[1]، و قد يلقى التجديد قبولاً و نجاحاً على مستوى الواقع عندما تدرك المجتمعات أن تجديد الوعي يُعدّ مقياساً لتحقيق النهضة التاريخية و الثورة على مظاهر التأخر، فتحتضن بذلك تلك المجتمعات دعوات التجديد و تحولها إلى ممارسة واقعية فعّالة، حتى لا تظلّ في مجال التنظير، كما قد يلقى التجديد رفضاً و عزوفاً من قِبل المتلقي، بوعيٍ منه أو بدون وعي، خاصةً إذا كانت مبادئ التجديد و منطلقاته لا تتوافق مع خصوصياته الثقافية و هويته الحضارية، فيكون بذلك مدافعاً عن تلك الخصوصية ضدّ محاولات التجديد، و هذا ما يفرض على المثقف مراعاة تلك الخصوصيات في سعيه نحو تجديد الوعي و الإنطلاق من أسباب استمرار التعثّر و التراجع في سبيل تحقيق النهضة، على نحوٍ يسمح بإعادة التفكير في الأخطاء و الصعوبات بمنطق التاريخ، و العمل على بلورة الأهداف بوضوح و بكثير من الحس النقدي، ثم تحويلها إلى أدوات قادرة على المساهمة في صناعة التاريخ و صناعة التقدّم.

و عليه " يبقى همّ التجديد بنفسه – و إن لم يطال الواقع في مرحلته الراهنة – فعلاً إيجابياً يحرّك دواعي النقد و المراجعة، و رصداً متواصلاً للواقع، ربمّا يتحوّل إلى نقطة انطلاق باتجّاه عملية التجديد و الإصلاح، أي إصلاح الفضاء الثقافي و الإجتماعي"[2].

---

(1)– ماجد الغرباوي، **إشكاليات التجديد**. (مرجع سابق) ص.25.

(2)– المرجع نفسه. ص.25.

إن تحدّي الممنوع و تجاوز أزمات الأمة، الفكرية منها و الثقافية و الإجتماعية، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على إعادة تشكيل وعي متجدد ضمن فضاء معرفي يستظلّ بمرجعيات تجدد باستمرار فهمها لمتطلبات الحاضر و المستقبل، في ظل المستجدّات الحياتية المتأثرة بالظروف الزمانية و المكانية.

## المبحث الثاني: نحو تأصيل مرجعية فكرية موّحدة.

### 1. تأسيس الفكر النقدي و استشراف مستقبل الثقافة العربية:

إن التمعّن في تجربة التيارات الفكرية العربية المعاصرة و في واقع إخفاقها، يكشف لنا تفاقم حالة الإنفصال بين النخبة و الجمهور، بين الثقافة العالمة و الثقافة الشعبية، و النتيجة التي أسفرت عن هذه الحالة، فشل المشاريع الفكرية، التي ظلّت نخبوية و لم تطال تفاصيل الواقع العربي و لم تستدعي حتى مشاركة المتلقي في تفعيل مشاريعها باعتباره حجر الزاوية في عملية انتقال المشروع الفكري من مجاله النظري إلى الواقع الفعلي، و لم يكن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر ليصل إلى ذلك، لولا ممارسته الفكرية القائمة على منطق المحافظة و المدافعة، بمعنى أن الأفكار التي ينتجها ليست موجّهة لتحدّي مشاكل الواقع و معالجة قضاياه و تحليلها، إنما ظلّت تلك الأفكار مجرّد ردّات فعل تُمليها العقلية الإيديولوجية و المواقف النضالية.

إن تحليل الواقع تحليلاً يُساعد على الإنخراط في صناعة الحاضر و المراهنة على ما يمكن أن يحدث في المستقبل، يشترط فكراً نقدياً متجذراً في ثقافتنا و وعينا من المثقف إلى السياسي إلى المواطن، و هذا بدوره يشترط علاقة طردية بين النخبة المثقفة و المتلقي العربي، تنتقل بواسطتها الأفكار المجرّدة و المبادئ النظرية التي يخطّها المثقف، إلى المتلقي الذي يعمل، بوعيٍ منه، على تحويل تلك الأفكار و المبادئ إلى ممارسات يومية ترتقي بفكره و سلوكه و وعيه إلى المستوى الذي يجعل منه فرداً فاعلاً في الواقع، و من ثمّ ينقل بدوره حيثيات الواقع و متطلباته الواضحة و الخفيّة إلى مجال اهتمام المثقف و بحثه، و بذلك يكون المثقف واعياً، بشكلٍ مستمر، حضور المتلقي ومراقبته المستمرة لممارسته الفكرية و للخطاب الذي ينسجه، و بالتالي يحرص المثقف في مثل هذه الحال على ألاّ تكون أفكاره مجرّد أفكار سطحية يتلاعب من خلالها بوعي المتلقي، بل لا بدّ من تأسيسها على مبادئ نقدية تستوعب الممارسة الفعلية للنقد في سبيل بناء النموذج المطلوب لمستقبل الفكر و الثقافة العربية و من ثمّ الواقع العربي.

لكن هل يمكن لخطابٍ لم يتحرر من عائقه الإبستيمولوجي الفلسفي، أن يتمثل وضعاً مستقبلياً للفكر تمثلاً صحيحاً و غير إيديولوجي؟

بعد اكتشاف صدمة الحداثة، أصبح الإنسان العربي في مواجهة عالمٍ آخر، إنه العالم الغربي الحداثي الذي لم يُشارك الإنسان العربي في صناعته، و هو العالم الذي وجد فيه نموذجاً عصرياً اقتدى به في سعيه نحو تحقيق النهضة الحضارية، كما وجده كياناً مستعمراً اقتحم أرضه و أقحم إيديولوجيته في وعيه حتى يظلّ النموذج الأرقى و ما دونه فلا شيء...!

هكذا تشكّل "الآخر" بالنسبة للوعي العربي في مقابل "الأنا" المتمثلة في هويته الحضارية و ثقافته المهددة من كل الجوانب، إضافةً إلى التراث الذي استدخله في أناه الحاضرة دون أن يعي أنه صار هو كذلك بمثابة "آخرٌ" آخر، انتهت مهمّته التاريخية و لم يعد قادراً على الاستجابة لحاجات الفكر و الواقع.

لقد مثّل "الآخر" المزدوج الذي واجه الوعي العربي و الفكر العربي، عائقاً أمام تحرره على جميع المستويات، خاصةً المعرفية و الإيديولوجية، فمنذ ارتباطه بالغرب فكراً و حضارةً لم يتمكن إلى يومنا هذا من تأسيس خطاب مستقّل عن مسار الفكر الغربي و إشكالياته، كما لم ينفك من إمدادات الماضي و تأثيراته، فبقي أسير لمرجعيتين لم يكن له دورٌ في بنائهما و وضع مبادئهما، و بالتالي وقع في الإنقياد اللاّمشروط لسلطة المرجعية التي وضعت للفكر العربي توجهاً لا يتجاوز حدودها، فما هو الحل؟

الواقع أن التفكير في الوضع المستقبلي للفكر العربي، ليس تفكيراً في نموذج مثالي يقتدي به و يحتضن إشكالياته، إنما هو محاولة لاستشراف الحالة التي سيؤول إليها هذا الفكر في المستقبل و التي نأمل أن يكون فيها مطابقاً لتاريخه و منتجاً للأفكار و النظريات التي لا تتعارض مع متطلبات الواقع الذي يعبّر عنه و ينتمي إليه، و أن يكون قادراً على الإجابة على تساؤلات الوعي العربي و تطلعاته الحضارية، و حتى و إن كانت الإجابات غير صحيحة، لكنها فعّالة تتمكن من التوغّل في عمق الثقافة العربية و تحركها للمساهمة في تغيير الواقع، حينها فقط يمكن القول أن الفكر أصبح فكراً واقعياً أي في مستوى معطيات الواقع.

إذن لا بدّ من تحرير الفكر قبل الواقع، لا بدّ من تغيير آليات التفكير المعيقة لاستشراف المستقبل و التأسيس لوعي نقدي يرفع التقليد و التبعية على النص الفلسفي العربي، ذلك أن " من آفات الفكر العربي التي ساهمت في ترسيخ عطالتنا الفكرية و الإبداعية ركوننا إلى المواقف و الخيارات المُهادنة لأنماط الفكر السطحي، المواقف الحاضنة و المدعّمة لوضعنا الفكري المتسم بكثير من مظاهر الهشاشة و المحافظة، و كان الأولى بنا أن نرسم التصورات و الأفكار و الخطط الكفيلة ببناء الذات بكثير من الجرأة و كثير من الفكر النقدي، المواكب لها و المدافع عن نجاعتها التاريخية، ففي هذا الإختيار الجامع بين الجرأة و النقد ما يعزز عمليات إعادة البناء الجديدة"[1]، و لا يمكن للفكر أن يتحرر إلاّ بممارسة النقد في التعامل مع الآخر و فكره و ثقافته، بقراءة و فهم مقولاته و مفاهيمه في نسبيتها، حتى يتمكن من تجاوز مظاهر الإستلاب التي نتجت عن أخذ نتائج و ثمرات الفكر الغربي و الإعراض عن مبادئ هذا الفكر و أسسه حتى صار الفكر يستورد ليستهلك و ليس ليغرس و يستنبت ما يصلح و يُناسب الفكر و الثقافة

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الأولى.2003م. ص.13.

العربية، كذلك في مسألة التعامل مع التراث، فمن غير الممكن أن يتحرر الفكر من سلطته إلاّ بالممارسة النقدية و إضفاء المعقولية على العناصر التراثية التي يمكن استعادتها و توظيفها في إعداد التربة الصالحة لاستنبات مبادئ و أسس العلم المعاصر، " و بطبيعة الحال فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظّفه بنجاح من المفاهيم و المناهج العلمية المعاصرة، و لذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية و الفلسفية و تكريس أساليب البحث العلمي و مناهجه، نظرياً و ممارسةً، في ساحتنا الثقافية الراهنة"[1].

إن التعامل النقدي الجاد مع الآخر يساهم بقدرٍ كبير في تحرير الفكر العربي من التبعية لـ"الآخر" المزدوج، إذ تتحرر الممارسة الفكرية من الانبهار و الاستلاب لثقافة الغرب، كما تتحرر من التراث و سلطة الماضي التي سيطرت على الوعي العربي منذ أمدٍ بعيد، إلاّ أن القول بالتحرر في هذا المضمار، لا يعني أن نُبقي فلسفتنا و ثقافتنا منغلقةً اتجاه الآخر، أو نهمل تراثنا و نفرّ منه، إنما التحرر الذي يضمنه لنا الفكر النقدي هو تحرر من كل ما يُمكنه أن يُكبّل قدرتنا على التفلسف و يمنع استقلالية الفكر الفلسفي العربي.

على هذا الأساس، بإمكاننا أن نتصور أن " مستقبل الفكر العربي مرهون بلزوم تقوية منهجيات الفكر النقدي في ثقافتنا و تاريخنا، و الدفع بها في اتجّاه لا يعرف المهادنة و المخاتلة، فلم يعد هناك وقت للمراهنة على التاريخ المتلاشي، و الوقت كل الوقت أمام الفكر النقدي الجديد القادر على المساهمة في بناء و تأسيس التاريخ الجديد، الذي يمكن أن نساهم في صنعه اليوم و نحن نواجه أعاصير التاريخ التي تقتلع أمام أعيننا بكثير من العنف ما تبقّى من أمارات تأخرنا"[2].

---

(1)- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. (مرجع سابق) ص.43.

(2)- كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**. (مرجع سابق) ص.13.

لقد صار الفكر العربي المعاصر في مواجهة تحديّات مختلفة، ثقافية و إجتماعية و إقتصادية و سياسية، و صارت سمة اليأس تعمّ خطاب فكرنا، خصوصاً بعد فشل الدولة الوطنية في بناء الوطن و المواطن، و تهاوي طموحات المشاريع الإشتراكية و القومية،و بعدها الإسلامية ثم الليبرالية فتوقف الفكر عند حدود تلك المشاريع و لا يزال الحديث يدور حولها أو عليها، دون الإلتفات و البحث عن بديل يخفف من حدّة التفكيكات التي آل إليها الفكر و الواقع، و " إذا كان الإستيعاب الحاصل اليوم لا يفي بالغرض بحُكم طغيان آليات النقل فيه على آليات الإبداع و الإبتكار، فإن التفكير في سُبل التأصيل يُشكّل حافزاً من الحوافز المنشّطة لآلية الإنتاج المعرفي المطابق، هذا الإنتاج الذي يُرادف في نهاية التحليل الإنتاج المعبّر عن طبيعة و خصوصيات مجتمعنا، و يمنحنا جدارة المشاركة في إنتاج معرفة علمية بظواهرنا الإنسانية"[1]، حينها فقط نستطيع أن نتحرر فلسفياً و ثقافياً و نتجاوز مرحلة الإخفاقات المتكررة، و بنقد واقع الفكر و بنية الثقافة، نساهم في تكوين بنية مختلفة من حيث العقلية و المنطق و آليات التفكير و شبكات الفهم، على النحو الذي يحرر الوعي من تلك الخلفيات التي تُعطّل طاقته الخلاّقة و بصيرته الناقدة، و تُعجز محاولات التغيير.

" إن النقد في الفكر الفلسفي العربي المعاصر لن يستقيم إلاّ إذا قام على تجسّم مشاق البحث عن خلخلة عميقة في التعاطي مع قضايانا، يكون من شأنها أن تزعزع التقليد و الجمود، و تثور على التلقي الممجد، من خلال نظرة نقدية شكيّة، هي في الحقيقة ما شكّل أساس المنهج في مرجعيتنا الفلسفية و الأدبية و العلمية و الفقهية، و غيرها، لأن الشك هو طريق اليقين، و سبيل التحرر من الإرتهان لـ "إيمان العجائز" سواء في علاقتنا بالناس أو بالتاريخ أو بالله"[2]، و في سبيل تأسيس فلسفة عربية مُبدعة، صار لزاماً

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **الحداثة و التاريخ: حوار نقدي مع بعض أسئلة الفكر العربي**. (مرجع سابق) ص.32.

(2)- حمودة سعيدي، "**أزمة المرجعية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**". الفلسفة و قضايا العصر. (مرجع سابق) ص.116.

على الفكر العربي، في مواجهته للآخر المزدوج، أن يمهّد للإبداع الفلسفي بممارسة نقدية عميقة تضع تراثنا الفلسفي و الفلسفة الغربية الحداثية في إطارهما التاريخي، ليتمكن من تبديد سلطتيهما على العقل العربي و السماح له باستشراف واقعي للمستقبل دون أن ينقطع عن جذوره و تراثه و لا أن يرفض و يهاجم أفكار الآخر الغربي، و في الوقت ذاته ينطلق من المشكلات التي تحيط به من كل جانب، لا من الفلسفات التي يتأثر بها هنا أو هناك، فالفلسفة المبدعة " ليست هي الفلسفة المتأثرة التي تقف عند حدود تأثراتها، و ليست هي الفلسفة التي تتجاوز قيمتها أنها تتضمن بعض الأفكار الجديدة، الفلسفة المبدعة هي الفلسفة الإشكالية لأن الإبداع ينطلق من الإشكالات لا من التأثرات"[1].

كما أن مستقبل هذه الفلسفة لا يتوقف عند هذا الحد، إنما يشترط بُعداً جديداً في التفكير، هو البعد المستقبلي، الذي يسمح ببناء تصورات حول الموضوع (التراث – الحداثة) تسلّط الضوء على عناصره الحيوية و الميكانيزمات المتحكمة في سيرورته، و بالتالي تتشكل للفكر صورته المستقبلية و تتجدد أدواته الفكرية من أجل إعادة صوغ مساره و ضمان الفعالية و الإنتاج له كفكر يواجه مشكلات معقدّة، و الحلقة التي بإمكانها أن تصل بين الممارسة الفلسفية و البُعد المستقبلي لها، هي النقد، و غرس التفكير النقدي في عمق ثقافتنا و في تفاصيل حياة الإنسان العربي و التشجيع على ممارسة هذا الفكر بين الأفراد في الأسرة و في المجتمع و في المدرسة و في الجامعة حتى يصبح سمة التفكير الخاص و العام في مجتمعنا، و يتجذر في علاقاتنا و رُآنا و معاملاتنا.

---

(1)– محمد وقيدي، **حوار فلسفي**. دار توبقال، الدار البيضاء.1985م. ص.23.

## 2. تأصيل الحوار الفكري و التحرر من سلطة النص المرجعي:

تعيش الممارسة الفلسفية العربية في يومنا هذا عجزاً عن المشاركة في الحياة اليومية، نتيجةً لغياب الفعل الفلسفي في خطابها، و إغراق هذا الأخير في النزعات الإيديولوجية العقيمة التي لم تنفك من تأثيراتها السلبية منذ عصر النهضة العربية، ففي الوقت الذي أصبحت فيه الفلسفة مطالبةً، أكثر من أي وقتٍ مضى، بإيجاد حلولاً للمشاكل التي تفتك بالإنسان يوماً بعد يوم، تجد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر و تياراته الأصولية و الحداثية، تحكمها علاقة صدامية رهيبة، زادت من حدّة توتّر الأوضاع على مستوى الفكر و الواقع، خصوصاً مع انعطاف هذا الصراع الفكري انعطافاً حاداً في عصرنا الحالي، برز في شكل إرهاب فكري صريح كرّس قواعد جديدة للتكفير و النبذ و الإقصاء و الإنكار المتبادل، بدل إرساء قواعد الحوار و جعلها عنواناً لفكرنا و ثقافتنا.

من المؤكد أن صراع الإيديولوجيات الذي صار سمة الفكر العربي المعاصر، يعكس تصارع المرجعيات الفكرية فيما بينها، إنه الصراع الذي جعل هذا الفكر يتحرك ضمن مدار هذه الإشكالية، فيتجّه وجهة تكريس أحد الحدّين المرجعيين و الإنتصار له، فيصبح الصراع بين جهةٍ تستميت في الدفاع عن الهوية و الأصالة ضدّ محاولات التغريب و طمس الهوية و محاربتها، و جهة أخرى تدافع عن الحداثة و العصرنة ضدّ كل أنواع التفكير الرجعي و التحجّر العقائدي و الإنحطاط، و بين هذا و ذاك تطفو صيغ التهجّم في التعامل مع الآخر و عدم الإعتراف به، فصار السجال بين التوجهين يفضي إلى حرب فكرية أدخلت الفكر و الواقع في تشابك ذهاباً و إياباً، و صارت تهدد بإغراق الساحة الفكرية و الثقافية في التخطيط الإيديولوجي، و في فوضى المفاهيم.

نعتقد أنه لا سبيل لتجاوز تلك الحرب الفكرية و مخلفاتها السلبية على الوعي العربي، إلاّ بتأصيل آليات الحوار الفكري و الإعتراف بموضوعية و شرعية المرجعيات الفكرية المتصارعة، " فالإعتراف المتبادل بين أطراف الصراع الفكري هو المدخل، الذي لا مدخل سواه، إلى إعادة بناء الوعي بمسألة المرجع بصورةٍ موضوعية غير إيديولوجية، بصورةٍ سويّة غير عصابية"[1].

كما أن الإعتراف بالطرف الآخر يفتح مجالاً واسعاً للتحاور و التثاقف، و الإبتعاد عن التناحر الذي لا يقدّم شيئاً في سبيل تقدّم الفكر و تجاوز أزماته، و من ثمّ يسمح الحوار بمراجعة المرجعيات الفكرية التي توجّه مبادئ و أسس كل طرف و تقبّل النقد بكل موضوعية حتى يستطيع المفكر أن يتحرر من سلطة تلك المرجعية و إيديولوجيتها التي أغلقت باب الحوار و جعلت الفكر العربي أقرب إلى الإستقرار و الركود منه إلى الدينامية و التقدّم، و لا شكّ أنه " كلّما تحرر المفكر من "سيكولوجيا المحارب" التي يعيشها في أجواء التطاحن الفكري، و تقوده إلى بناء تصورات تبريرية، و الإنتصار لرأيه بحق و بغير حق... كلّما حلّ نفسه من الإلتزام الإيديولوجي الذي يُمارس قيداً واعياً و غير واعٍ على فعاليته الفكرية و يكيّفها حسب المصلحة لا حسب الموضوعية، و كلّما أطلق طاقة الإبداع لديه و طلّق إرادة التبرير "[2].

فالشروط النظرية للإبداع تكمن في القدرة على التخلّص من سلطة المرجعية في طرح الإشكاليات و بناء النظريات، " فحيث لا يزال المفكر الثالثي يبحث دائماً عن مشروعية لإشكالاته و نظرياته عبر نظام مرجعي آخر، فإن السلطة تكون في هذه الحالة للإستشهاد بنصٍ ما قد يُطلب في الأصل من أجل تأييد الفكر أكثر ممّا ستكون لهذه الفكرة ذاتها كحقيقة،

---

(1)- عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع**. (مرجع سابق) ص.110.

(2)- المرجع نفسه.ص.110.

إن الإبداع يعني المساهمة، بناءًا على المعطيات الخاصة، في بناء النظرية الفلسفية الشاملة"[1].

إن تحقق هذا المطلب للفلسفة العربية، يسمح بخلق فضاء للتفكير الحر و وضع قواعد جديدة لهذا الفكر تقوم على النسبية و الواقعية و الإعتراف بحق الإختلاف في الرأي، و الخروج من الحلقة السجالية المفرغة التي أبقت الفكر العربي منذ عصر النهضة يدور حول إشكالية الأصالة و المعاصرة، تلك الثنائية النهضوية العقيمة التي ورّطت الخطاب الفلسفي العربي في خلافات إيديولوجية لا حدود لها، و لا يمكن تجاوز هذا الوضع إلاّ من خلال إعادة بناء الوعي و ممارسة النقد، ليس نقد هذا الخطاب أو ذاك بحكم مرجعيته، إنما بنقد كل الخطابات التي كرّست هذا السجال العقيم، لذلك فإن " وعينا بالهوية و الإسلام و الماضي لا يتمّ من خلال نقد الحداثة و الغرب فقط، كما أن وعينا بالحداثة لا يتمّ – و لا ينبغي أن يتمّ– من خلال نقد الحداثة و الغرب فقط أيضاً، و إنما وعينا لهاتين الحاجتين ينبغي أن يحصل من خلال نقدهما، و إعادة النظر فيهما معاً، و بكلمة، إعادة بنائهما في وعينا"[2].

لقد أفرزت التطورات الجديدة التي شهدتها البشرية، مشاكل عالمية كبرى، تعجز كل ثقافة أن تواجهها منفردةً، لذلك صار الأمر مُلّحاً على تأسيس فلسفة جديدة و فكر جديد يغرس مبادئ الحوار المتبادل بين الثقافات و الشعوب، بعيداً عن معاني التبعية و إخضاع الضعيف لثقافة القوي و إيديولوجيتها، و حفاظاً على معاني الخصوصيات الثقافية و الإستقلال الفكري، لذلك فإن الفلسفة مطالبةٌ اليوم، أكثر من أي وقتٍ مضى، بتأصيل آليات الحوار الفلسفي و تأسيس أخلاق جديدة أكثر جدّية تهدف إلى الإعتراف بالتنوّع الثقافي القائم على التفاعل و الحوار بين أطراف متكافئة و ليس على الصراع بين أطراف متباينة تحكمها علاقات الهيمنة و التسلّط و التبعية، يكون فيها الطرف الأقوى مُنتجاً نشطاً بينما يظل الطرف الأضعف مجرّد متلقٍ سلبي.

---

(1)– محمد وقيدي، "**الفلسفة العربية و القيمة الشمولية للأفكار**". مجلة شؤون عربية.العدد:51. سبتمبر.1987م.ص.36.

(2)– عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع**. (مرجع سابق) ص.111.

" و إذا قامت الفلسفة بهذا الدور تستطيع أن تحمل الناس على تجاوز حالة الصدام و الصراع و العنف و الإرهاب و الإقصاء التي تُعبّر عن فشل فكري و فلسفي، و من ثمّ فإن الدعوة إلى هذا الدور الذي تقوم به الفلسفة معناه العودة إلى الإنسان فرداً و جماعةً، من جهة ما هو قيمة و واقع في آنٍ معاً، يُشكّل الخطابات الفلسفية و تشكّله في آن واحد"[1].

من الملاحظ أن هذا الشرط و غيره من الشروط الأخرى، كثيراً ما غابت عن الممارسة الفلسفية العربية، و مثال ذلك العلاقة التي كانت تدور بين القوميين و الليبراليين العرب، و التي كانت و لا تزال تقوم على الصراع، فانتُهكت الشعارات و استُهزأ بها و اعتُرضت الآراء و المواقف و حلّت ثقافة الرفض و الإتهام بدل ثقافة التقبّل و احترام الرأي الآخر، و لم يكن الوضع مختلفاً بالنسبة للعلاقة القائمة بين السلفيين و العلمانيين، و لم يفضي ذلك سوى إلى نقاشاتٍ عقيمة لم تكن بمستوى الإجابة على تساؤلات الفكر و قضاياه المتجددة باستمرار.

إذن، لا بدّ من تجاوز هذه الحالة الحديّة التي تفتقر إلى العمق النظري و إلى الشرعية، و الفكر العربي المعاصر مدعو الآن إلى تفعيل هذا التجاوز و القيام بإعادة بناء العلاقة التي تربط بين الثنائيات المتنافرة و المتصارعة، و خلق علاقة جدلية تفاعلية بينهما، على مستوى الفكر و الثقافة و كذلك على مستوى الوعي.

---

(1)- حمادي عبد جاء الله، **في مبدئ الحوار و ضوابطه: الخطاب الانطولوجي العربي "كتاب الهند" للبيروني أنموذجاً تطبيقياً.** في الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته و آفاقه، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس.2002م.ص.388.

و من الممكن القول في هذا السياق أن " تطوير آليات الحوار و ترسيخها، ثقافةٌ تفرضها رهانات المستقبل بين الشعوب و الأمم، و يمكن أن تتم في مجالات و فضاءات متعددة، منها التربية و العلوم و الفنون، و الصحّة و السياحة و الأسفار، و المهرجانات الثقافية المتبادلة و الإعلام و وسائله، و البعثات الدراسية، و هي مجالات ترتبط كلّها بين الأفراد من جهة، و المؤسسات الإجتماعية من جهةٍ أخرى، لا تمييز فيها بين إنسان و إنسان آخر"[1]، لذلك لا بدّ من جعل المؤسسات تعمل على تطوير الحوار بربط المؤسسات التعليمية و الجامعية و تبادل البرامج التعليمية حتى يتسنى لكل طرف التعرّف على الطرف الآخر و التعمّق في معرفته، و يمكن أن تتسع هذه العملية لتصل إلى الواقع، بربط الثقافة التعليمية بالثقافة الشعبية لتنمية الحوار بين أفراد المجتمع و مؤسساته، كما يمكن تدعيم هذه العملية بحلقة جدّ فعّاله في تطوير الحوار و تأصيله بين ثنايا المجتمع، إنها الثقافة الدينية الإسلامية الخالصة التي تحث على احترام رأي الآخر و معتقده و تدعوه إلى الحفاظ على مبادئ الحوار و أخلاقياته التي تحفظ للإنسان كرامته و تضمن العدالة و التفاوض بين أفراد المجتمع، و تحقيق التعايش بين الأفراد و الجماعات و حل الصراعات و تجاوزها سلمياً، و لا بدّ أن الإهتمام بالثقافة الدينية و تفعيل علاقتها في المجتمع يرتقي بالحوار الثقافي و الديني للمقاربة بين الثقافات و الأديان و تدعيم الحوار و آلياته بين مختلف الثقافات و الحضارات، و هذا يعود بنتائج تخدم مستقبل الثقافة و المجتمع.

إن استمرار ثقافة الحوار يحافظ على استمرار العلاقات الإنسانية، ذلك أن التحاور يستدعي وجود الغير أو الآخر، يُخرج الإنسان من عزلته و يفتح أبواب المستقبل، لذلك لا مفر من مواجهة الآخر و الإعتراف به، وهي في الأساس مواجهة طبيعية لا بدّ تحريرها من التأثيرات الإيديولوجية المدمّرة لعلاقات الحوار و التواصل،

---

(1)- إسماعيل زروخي، "**الفلسفة و تأسيس أخلاقيات جديدة للحوار**". الفلسفة و قضايا العصر.ص.276.

و هذا ما يجب أن تقوم به الفلسفة و تُؤسس عليه خطابها بكثير من التعقّل حول الذات و حول الآخر، إذ " لا حديث عن خطاب فلسفي حقيقي، إلاّ إذا أفلح الإنسان بتأمل وجوده من جديد بحيث يقوم بتأويله و إعادة القول فيه"[1]، و لا يحدث ذلك إلاّ بالتحرر من القيود التي تفرضها عقول على عقول أخرى، و التخلّص من التوجهات اللاّعقلية التي تعمل على تعطيل كل فكر محلّي و ثقافة خاصة، مقابل الإنتصار لفكرٍ آخر و الحفاظ على استمراريته مهما كانت النتائج.

(1)- علي حرب، **أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر.** (مرجع سابق) ص.67.

## 3. الإطـــــار المرجعـي المشتـرك و بـــناء الفـكر و المـجتـمع:

صار من الواضح أن نجاح الحوار الفلسفي " لا يمكن أن يتجسّد إلاّ من خلال تطوير و تثمين الحوار في العقل، و نبذ كل الخلافات – و ليس الإختلافات – بين العقول التي هي في أساسها خلافات اصطناعية، و ليست طبيعية، لأنها في الغالب خلافات بين إيديولوجيات لا بين فلسفات أنتجتها تلك العقول، و من ثمّ الإيمان بتعدد وجهات النظر كهدفٍ من أهداف الفلسفة التي يجب أن تطبع العقل الإنساني، فإذا تمّ ذلك تجسّد الحوار الثقافي مهما كانت طبيعته"[1]، و إذا تجسّد الحوار الثقافي صار ملازماً لهوية الإنسان و قيمه الحضارية، و معبّراً عن روح الفلسفة و منظومة المرجعيات التي تقف وراء تلك الفلسفة، و بالتالي يصير تجديد تلك المرجعيات و إعادة تشكيلها من جديد أمراً ممكناً، دائماً في إطار الإختلاف المثمر و الحوار الثقافي الفعّال.

يتوقف مستقبل الفكر الفلسفي العربي المعاصر، كمستقبلٍ منتج و فاعل على مدى ما يبلغه من نجاح في محاربة الثقافة الجامدة التي تقاوم محاولات المثقفين المبدعين لخرق الأنساق المغلقة أو تجاوز المعاني المألوفة أو الخروج على المرجعيات السائدة، و من ثمّ العمل على إحياء الثقافة التي تتغذى من الانفتاح على الواقع و تغيراته، و تتجدد بتجديد المشكلات الحقيقية و القضايا الواقعية، حينها تتمكن من احتواء الأصيل و المبتكر و تلج ما هو غير مألوف من الآفاق.

تلك هي الثقافة التي تستدعيها العلاقة بين تيارات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، و التي ينبغي أن تُجسّد في الواقع و تُنقل إلى ثقافة الإنسان العربي و وعيه، حتى يتمكن المفكر من استيعاب علاقته بالفكر الذي يتعامل معه، من جهة،

---

(1)– اسماعيل زروخي، " **الفلسفة و تأسيس أخلاقيات جديدة للحوار**". الفلسفة و قضايا العصر.ص. 278.

و علاقته بالمتلقي الذي يستقبل تصوراته حول هذا الفكر، من جهةٍ أخرى، " و تبدأ خطوات الإستيعاب بتجنّب ما نسميه المواقف الحديّة ذات الطابع الإيديولوجي الخالص، حيث يقف أصحاب هذه المواقف على هوامش حقول البحث و بجانب معطياته المستخلصة، من بناء الظواهر و صياغة القواعد و القوانين و يمارسوا الرفض أو القبول"[1]، و في هذا الإطار و بتدعيم أساليب الحوار الفكري و الثقافي و ممارستها ممارسةً فعلية و فعّالة، يتمكن أقطاب الفكر الفلسفي من التوافق على مرجعية مشتركة توحِّد بين أطراف التيّارات و ترسم توجهاً جديداً يخدم مستقبل الفكر الفلسفي العربي، و يكون منطلق ذلك، الوقوف على طبيعة الوعي و قدراته على التلقي و كذلك متطلبات الواقع و احتياجات الثقافة، بعيداً عن ثقافة الإنتصار لمرجعيةٍ على حساب الواقع، و لا شكّ أن الوصول إلى ذلك، و إن كان أمراً عسيراً أمام التحديّات المتكررة التي تعيق تحرر الفكر من السلطة الإيديولوجية للمرجعيات، يمكن أن يحقق نجاحاً للخطاب الفلسفي العربي في تخطّي واقع التبعية الفكرية و يصل إلى تحقيق الحرية للممارسة الفلسفية و استشراف مستقبل للفكر يكون فيه الوعي قادراً على إدراك و تشخيص الواقع و تحديد الأولويات و تمييز الإلتباس و اكتشاف التزوير، و بالتالي يتمكن الفكر من اكتساب الفاعلية القادرة على جعله يُساهم في بناء مجتمع يقظ و متبصّر، يتجاوز واقع السكونية و الجمود و الإصرار على رهانات خاسرة و التبرير و الإنغلاق على الأنا.

إن تطوير الثقافة العربية و المجتمع العربي، مرهونٌ بتطوير الفكر الفلسفي العربي و تحقيق استقلاليته النصيّة الإيديولوجية، تلك الإستقلالية التي تسمح له بقراءة النص المستورد أو الموروث قراءةً تجديدية تجعل النص قابلاً للتكيّف مع الواقع و تعمل على تجديد وجهاته، و ذلك بالاعتماد على العقل الذي يُمكّنه من الإنتاج خارج مجال التأثير

---

(1)- كمال عبد اللطيف، **العرب و الحداثة السياسية**. دار الطليعة، بيروت.1997م.ص.33.

المرجعي، بذلك تكون المرجعية أو المرجعيات، التي يعتمد عليها هذا الفكر، سنداً معرفياً للتنظير الفكري، يكون قابلاً للنقد و رفض العناصر التي لا تخدم ثقافتنا و طموحاتنا، و ليس نصاً مقدساً يقع الفكر تحت تأثيره مستسلماً لتوجيهه الإيديولوجي و مُسقطاً لقالبه المعرفي على مواضيع الفكر العربي و إشكالياته الواقعية، و بالتالي يستطيع الفكر أن يُنتج، رغم الإختلاف المرجعي و تنوّع روافد الفكر، خطاباً يربط بين مختلف توجهّات الفكر و يتجّه صوب الهدف المشترك المتمثل في بناء أسس جديدة للفكر العربي قادرة على ربط النتاج الفكري و الثقافي بالواقع العربي و تحركاته، و قادرة على استشراف مستقبل هذا الفكر بكثير من الفعالية و الإستمرارية و الفعل التاريخي الخلاّق.

إن الحرية التي يتطلبها مستقبل الفكر العربي ليست بالحرية التي ترتبط بالإستقلال عن الآخر فحسب، إنما هي القدرة على التحرر من وصاية الآخر في الوعي و الممارسة الفكرية، إنها حرية اقتحام فضاء الفكر و إبداع وسائله المنهجية و أساليب معالجته لقضاياه و مسائله وفقاً لتحولات الواقع، قصد تغييره و تحريره من قيد المشكلات التي تعيق تحركاته، لذلك لا بدّ من اعتماد هذا المبدأ في الفكر، مبدأ الحرية، في اختيار المرجعية الفلسفية المناسبة لطبيعة الثقافة العربية، و أمام تعدد و تنوّع المرجعيات الوافدة إلينا من هنا و من هناك، صار لِزاماً على فكرنا الفلسفي أن ينتشل ممارسته الفلسفية من دوّامة هذا التنوّع و أن يحدد مسار الإطار المرجعي الذي يتغذّى من سائر المرجعيات بما يتوافق مع متطلبات بناء المستقبل.

" إن أوّل إمكانات الفلسفة هو تحريرها من الوصاية التي تكاد تهيمن على المؤسسات و على عقول الأفراد، فعمل المؤسسة اليوم في البلاد العربية يتّخذ توجهاً إستراتيجياً نحو إغلاق سبل التفكير، إذ لا نكاد نجد لها همّاً غير القضاء على الإبداع في كل مجالات الحياة، و من ثمّ إشاعة الرأي الذي لا يحيا إلاّ في حياة التشابه و التطابق،

و لا يستهدف إلاّ صناعة عقول جماعية لا تفكّر، كما يستهدف استئصال جذور الإختلاف و بالتالي القضاء على أي إمكان للمستقبل"[1]، لذلك لا بدّ من تفعيل دور الفلسفة في المجتمع، و فتح المجال أمام إمداداتها العقلية لتصل إلى عمق ثقافة الإنسان العربي و وعيه، و لا بدّ أن ذلك يسمح لخطاب هذه الفلسفة أن يتميّز بالقدرة و الجرأة على مراجعة ذاته أمام تحولات الواقع و تشكيل ملامح جديدة تعبّر عنه، كما تعبّر عن الذات العربية و تطلعاتها.

و مثلما هو مفروض على الفلسفة العربية أن تواجه تحديّاتها و إشكالياتها، فإنها مدفوعةٌ أيضاً إلى مواجهة تحديات إبستيمولوجية من شأنها أن تعيق المجال المعرفي لديها، و من أبرز هذه التحديّات المطروحة على الفلسفة العربية، إحداث قطيعة مع النزعة المطلقية و الوثوقية في التفكير، و التي عادةً ما تُنتج تصورات خاطئة عن الأشياء و تُصادر عملية التفكير من الأساس لتحوّلها إلى آلية تذكّر و استرجاع، و تعتبر هذه النزعة مسؤولةً عن ركون الخطاب الماركسي العربي إلى حالة اجترار موضوعاته النظرية دون تمحيص أو تساؤل كالإشتراكية العربية و البروليتارية العربية و مسؤولة عن تحجّر الخطاب الإسلامي، و انحصاره في موضوعاتٍ لا تتسع للتفكير و الإجتهاد و كذلك الليبرالي و القومي التقليدي، كلهم، حين يتكلمون، لا يقولون جديداً، إنما يُكررون ما انحدر إليهم من أصولٍ تراثية أو غربية، يعتقدون أنها حقائق لا يجوز الطعن فيها.

لا مجال إذن للحديث عن مستقبل الفكر الفلسفي العربي، إلاّ بإحداث قطيعة مع هذه النزعة، و لا يتّم ذلك بدوره إلاّ بإحلال النزعة النقدية بدل النزعة الوثوقية المطلقية، عندها يمكن للوظيفة الإبداعية أن تستعيد فاعليتها، و يمكن للفكر الفلسفي أن يحقق استقلاليته،

---

(1)– حمودة سعيدي، "**أزمة المرجعية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**". الفلسفة و قضايا العصر. ص.116.

و لا نقصد هنا بالإستقلال الفلسفي **الإنعزال الفلسفي** أي " الإنفراد بفلسفةٍ لا تقول بما تقول به أي فلسفةٍ أخرى في تباين كامل معها، و لا يُراد به "الإنغلاق الفلسفي"، أي الإعتقاد بأن فلسفة مخصوصة تستقل بمعرفة الحقيقة دون غيرها، و لا يُراد به أخيراً "الإنطواء الفلسفي" أي الإستغراق في فلسفةٍ خاصة مع نسيان عناصر الإشتراك بينها و بين غيرها و تجاهل إمكانات التفاعل معها، و إنما المراد به هو القدرة على حفظ المبادرة الخاصة في صنع الفكر الفلسفي، استشكالاً و استدلالاً"[1].

إن الحديث عن إطار مرجعي مشترك، لا يرتبط بنفي الإختلافات الواردة بين تيارات الفكر العربي أو رفضها، إنما يرتبط بخلق أسباب التواصل بين هذه التيارات و إدراك وجود أسس فكرية مشتركة لمختلف المرجعيات، كما توجد أسس مختلفة فيما بينها، لذلك لا بدّ من تجاوز طرح و إشاعة التصورات الخاطئة التي تعرِض أن المرجعيات متناقضة لأن ذلك يقضي على التآلف الفكري و الإندماج الثقافي و التماسك الإجتماعي، و يؤدي إلى تجزئة الفكر العربي و ترسيخ و تعميق الفجوة بين المرجعيات و بالتالي تتجزّأ الأمة و لا تتفق على مستقبلٍ مشترك.

و تجدر الإشارة كذلك، إلى أن إعادة بناء إطار مرجعي مشترك للفلسفة العربية المعاصرة، لا ينبغي أن يرتكز فقط على الجانب المعرفي للمرجعيات، إنما لا بدّ من الأخذ بعين الإعتبار تحولات الواقع العربي في ظل التحديات العالمية الجديدة، و بعبارةٍ أخرى لا بدّ من اعتبار الواقع بمثابة مرجعية أخرى تتسم بالدينامية، و تعمل بجانب المرجعيات الفكرية المتنوعة في التأسيس لإطارٍ مرجعي مشترك تتحرك من خلاله الفلسفة العربية المعاصرة.

---

(1)– طه عبد الرحمان، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر و العلم**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2012م.ص.49.

## خـلاصـة الفـصل الرابــع:

تبيّن في هذا الفصل، أن العوامل التي تحول دون قيام خطاب فلسفي عربي مستقل بذاته قادر على احتواء أزماته، تعود أساساً إلى إغراق الفكر و الممارسة الفلسفية في التبعية للآخر، و تقديس نصه الفلسفي و التعامل معه تعاملاً دوغمائياً دون أدنى محاولةٍ لخلق علاقة تفاعلية مع ذلك النص، تقوم على النقد و التمحيص وفق الشروط التي تمليها الممارسة الفلسفية العربية و تحدياتها الواقعية، و قد أوصل ذلك إلى نتيجةٍ مأساوية للفكر تبرز بوضوح في حالة الإنقطاع و الإنفصال بين المفكر و المتلقي، بين الخطاب الفلسفي و الواقع، فصار الفكر يشتغل بقضايا فارغة لا تمتّ للواقع بصلة، حيث استولت على خطابه سلسلة من النزاعات الإيديولوجية التي أرهقت كيانه و زادته بُعداً عن الواقع، و بقي الواقع بذاته منعزلاً عن الإمدادات الفكرية و الثقافية المثمرة التي كان بإمكان الخطاب الفلسفي العربي أن يقدّمها له من خلال علاقةٍ تواصلية تربط بين الجانبين.

يعوز ذلك كلّه إلى غياب الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية أو بالأحرى تغييبه قسراً و إلزاماً عن الفكر و الواقع، قصد الإبقاء على حالة السكونية و التطابق التي تتنافى مع دعوى التجديد و التحديث التي ينادي بها أقطاب الفكر الفلسفي العربي، إلاّ أن ذلك الوضع الذي أفضى إلى انغلاق فكري و انسداد واقعي، لا يعني أنه لم تعد هناك إمكانيات تجاوز أزمة غياب الإبداع الفلسفي و سائر أزمات الفكر، فالأمل ظل و سيظل ملازماً للوعي العربي، الذي يحتاج و ينتظر فكراً يزعزع جموده و هوانه، ينتظر نخبةً مثقفة قادرة على تجديد وعيه و توجيهه وجهةً حضارية رائدة، قادرة على تغيير الواقع و تجسيد حضوره التاريخي.

إن الفكر الذي يحتاج إليه الإنسان العربي ليس فكراً متلوناً بألوانٍ شتّى ممّا تنتجه العقول الأخرى و تنسجه الإيديولوجيات الصانعة للتاريخ، إنما فكراً فلسفياً عربياً أصيلاً و مستقلاً بذاته، فكراً يحوز على قدرٍ من الإرادة و الرغبة في بناء مستقبل فلسفي يكون عنوانه التفتّح على الآخر و الحفاظ على خصوصيات الفكر الثقافية و الحضارية و الدينية و الإجتماعية.

من المؤكّد أنه لن يتحقق هذا المستوى الفكري في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، إلاّ بالعمل على تأسيس الفكر النقدي و بث روح النقد في الممارسة الفلسفية و في أعماق الوعي العربي، حتى تصل نتائج ذلك إلى الواقع ثم العمل على تأصيل الحوار الفكري بين الأطراف المنتجة للخطاب الفلسفي العربي المعاصر و فكّ النزاعات و الصراعات الإيديولوجية التي تزيد من حدّة الأزمات التي يتخبّط فيها الفكر، و لعل الأمر الذي يساعد على ذلك هو تحرير الممارسة الفلسفية من سلطة النص المرجعي و تحرير وعي المتفلسف من إيديولوجية صاحب النص، سواء الغربي أو التراثي، و بذلك يتمكن من تدارك علاقته بوعي المتلقي و يساهم في تجديده و إحيائه، ببناء المفاهيم التي تجعل من الإنسان العربي فرداً فاعلاً في المجتمع و حاملاً لفكر النخبة المتحررة من سلطة النص المرجعي و القادرة على إعادة بناء إطار مرجعي مشترك أكثر فاعلية و مرونة و تفاعل مع طبيعة الثقافة العربية و الواقع العربي.

# الخاتمة

# (نتائج البحث)

إن الإهتمام بالخطاب الفلسفي العربي المعاصر و إثارة التساؤلات و الإشكالات حول قضاياه و أزماته، يُعدّ ضرورةً لا يمكن تجنبّها، لأنه خطاب موجّه بالدرجة الأولى إلى الإنسان العربي و وعيه، فهي تخصّ التحديّات التي يواجهها على جميع الأصعدة، كما أنه خطاب يظهر في صورةٍ مهترئة ذاته و نتاجه، تعكس ضعف الفاعلية و القوة في التأثير و القدرة على التغيير لديه و انفصاله عن الواقع، و لعل هذا ما يُشكّل دافعاً قوياً للبحث في سيرورة هذا الخطاب و الكشف عن الأسباب الظاهرة و الخفيّة التي تقف وراء تراجعه المستمر، و لا جدال في اعتبار التبعية الفكرية للآخر زاد من حدّة هذا الوضع، و بالخصوص الآخر الغربي الحداثي، فمنذ اصطدام العرب بالحداثة الغربية و انبهارهم بها، ظلت نظرتهم للفكر الغربي نظرة تعظيمية لم توازيها قراءات نقدية تعيد النظر في المنتوج الفكري الغربي، لذلك طغت ثقافة الإستيراد على الخطاب الفلسفي العربي، من مناهج و نظريات و مفاهيم و تقنيات، و محاولة إقحامها في البيئة الثقافية العربية دون مراعاةٍ لخصائصها و شروطها التاريخية و المعرفية المختلفة عن مثيلتها الغربية، و الأسوء أن هذا الإستيراد لم ترافقه سوى محاولات تأصيل، أما أن يُأتى بشيءٍ جديد لم يسبق إليه الفكر الغربي أو يتجاوز هذا المنقول أو يساهم في توسيع الإشكالات أو إثراء المفاهيم، فهذا ما لم يشهده الخطاب الفلسفي العربي إلاّ في حالات نادرة و استثنائية لا يُمكن أن يُحكم من خلالها على الخطاب كلّه، لأنها لا تُمثّل النتاج العام.

ترتبط أزمة المرجعية الفلسفية بسلسلة من الأزمات، يتوقف تجاوز كلاً منها على تجاوز الأخرى، فأزمة التبعية للنص المرجعي و الخضوع لسلطته الإيديولوجية و التي تعيق ذهن المتفلسف العربي على إنتاج فلسفة خاصة بثقافته و هويته،ترتبط بأزمة الإبداع الفلسفي الذي يُعدّ غيابه سبباً في اكتساح التبعية، و في الوقت ذاته نتيجةً لاستمرارها، فإذا تعذّر الإبداع في الممارسة الفلسفية، فُتح المجال لاتسّاع دائرة التقليد للنص الفلسفي المنقول، و إذا استمر هذا التقليد و تكرست التبعية فإن ذلك يؤدي إلى غياب الإبداع الفلسفي، فكلاهما لا يفسح المجال لحضور الآخر، فحضور الإبداع الفلسفي بشكلٍ واسع يقضي على التبعية الفكرية، و كذلك تعمل التبعية، إذا ما اتّسعت، على اغتيال إمكانات الإبداع و محاربة فرصه.

و لهذا يُشكّل الإبداع الفلسفي عاملاً مهماً في تطوير الفكر و الإرتقاء به، فهو كفيلٌ بإخراج الفكر من دائرة التقليد الضيّقة، و إدخاله في رحاب العطاء و التميّز، و تمكين المتفلسف من تجاوز العقبات التي تحول دونه و إبداع الأفكار الفلسفية و التأسيس لفلسفةٍ أكثر تحرراً، و لا شكّ أن التحرر الفكري و الإرتقاء الثقافي، ينعكس لا محال على سائر ميادين الحياة و يساهم في تطويرها.

إن بلورة فكر فلسفي عربي مستقل بذاته، مرهونٌ بإبداع مفاهيمه و وسائله التي يعالج بها قضاياه انطلاقاً من خصوصياته و متطلبات الواقع الذي يعبّر عنه، و كلما زاد تحرره من سلطة المرجعيات و إيديولوجياتها، كلما استطاع أن يرتبط بمشكلات الواقع العالمي المعاصر و الواقع التاريخي الخاص بمجتمعه حيث يستثمر معطياته و يتفلسف في سياقها، و كل هذا يعمل على تمكين الذات العربية من تحقيق حضورها التاريخي المستقل.

عادةً ما ينتهي الباحثون إلى مجموعة من نتائج إيجابية تُتوّج بها بحوثهم، و غالباً ما توحي بالتطوّر الفلسفي و اتسّاع الرؤى و المناهج، إلاّ أننا في بحثنا المتواضع هذا، لاحظنا أن معظم النتائج التي توصلنا إليها كثيراً ما توصف بالسلبية، لارتباطها بواقع متخلّف للخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و الأزمات التي تتراكم حوله و عليه، إلاّ أن ذلك لا يدلّ بالضرورة على مآلٍ غير محمود لواقع الفكر، أو نهاية مؤسفة قد أذن دخول نطاقها، إنما شعورنا بأزمات فكرنا يدلّ على تحرّك الفكر و رفضه للسكونية و الثبات على ما هو عليه، كما أن وعينا و إدراكنا لحدود أزمات فكرنا و العوامل المرتبطة باستمرارها، يخلق فينا دوافع لتجاوزها و المساهمة في صناعة واقعٍ مغاير، تزدهر فيه أحلامنا و طموحاتنا، و كلّنا اعتقادٌ و إيمان بأن ذلك ليس من الأمر المستحيل، و إن كان بعيد المنال.

و عليه، فإن الأزمة التي يعيشها الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، و التي تمتد جذورها إلى سائر تفرعات الفكر و ممارساته و تأثيراته الواقعية، هي الموضوع الأساسي الذي تمحورت حوله هذه الدراسة، و كشفت عن تفاصيلها و خلفياتها، و على ضوء ذلك يمكن أن نخلص بجملةٍ من النتائج نوجزها فيما يلي:

- إن الخطاب النهضوي الذي أسسته التيارات الفكرية العربية الحديثة، كان قريباً إلى الفشل منه إلى النجاح الذي كان مرجواً من مسعاه، و قد برز ذلك بشكلٍ جلي في الإخفاقات التي شهدها الفكر ذاته، كالإنشقاقات الحادة بين المفكرين في التيار الواحد، و كذلك على مستوى الواقع الذي شهد توتراً في تلك الفترة زاد من وطأة التخلّف، و وصلت تلك الإخفاقات لتمس الميدان السياسي و العسكري حيث مُني العرب بهزيمة أحبطت نفسية الإنسان العربي، إنها هزيمة 1967م، التي عبّرت بكل وضوح عن إخفاق خطاب النهضة القائم على مرجعيتين أساسيتين هم المرجعية التراثية العربية الإسلامية و المرجعية الغربية الحداثية، فرغم استناد الفكر على هاتين المرجعيتين إلاّ أنه لم يتمكن من الإرتقاء بالوعي الجماعي إلى المستوى الحضاري المطلوب و تقديمه الصورة الحقيقية للواقع.

- لم يتمكن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر من التحكّم في المرجعيات التي استند عليها و استيعابها و تحويل مضامينها المعرفية إلى ما يتوافق مع الشروط الحقيقية لاستيعاب مختلف إشكاليات الفكر و أزماته، بل ظلّ أسيراً لإيديولوجياتٍ أغرقته في التبعية الفكرية للآخر و أبعدته عن الممارسة الإبداعية في النص المنقول، كما أبعدته عن الإحتكاك بالواقع العربي و أغفلت عنه ضرورة تجديد الوعي العربي أمام التحديّات العالمية و المستجدّات اليومية التي تتطلّب وعياً يقظاً مدركاً لشروط التغيرات التاريخية و متطلبات التقدّم و الإنتاج الحضاري الفعّال.

- لم تُؤدي المرجعية الماركسية في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر، فعلها التغيري، لا في الفكر و لا في الواقع العربي، و رغم تعدد المشاريع الفلسفية الماركسية في الفكر العربي و جديّتها و انتشار ثقافتها في العالم العربي، إلاّ أن ذلك لم يسمح بتوغّل تلك الثقافة، بشكلها الصحيح، في لُب حركة التغيير الإجتماعي و الثقافي للمجتمعات العربية، و لم تستقر في الأذهان العربية سوى تلك المفاهيم الدالة على صراع الطبقات و انقلاب طبقة على أخرى عبر التاريخ، و انتهاء طبقة بإزالتها سدة السيطرة على المجتمع، و حلول أفكار و معتقدات و نُظم جديدة محل الأفكار القديمة ... بينما لم تتحول أفكار الحرية و التقدّم و النمو و التطور دون توقف... التي وضعتها الفلسفة

الماركسية إلى ثقافةٍ في الوعي العربي، و هذا ما يعكس غياب الفاعلية لدى الماركسية العربية، خصوصاً بعد أن بدأ نجم الإيديولوجيا الماركسية في الأفول، إثر فشل أكبر مشروع لها على الأرض السوفياتية، و عدم تحقق تنبآتها بشأن الرأسمالية... إلى غير ذلك، لتصبح الماركسية بعدها مجرد اسم لحدثٍ أنطولوجي لم يُكتب له البقاء على سُلّم الريادة العالمية.

- لم تتمكن الليبرالية العربية من تمرير مفاهيم الحرية و العدالة و المساواة في قلب الثقافة العربية، و لم تزرع بذور التفكير العلمي و العقلية النقدية في الواقع العربي، و ذلك يعود أساساً إلى اختلاف الثقافة التي نمت فيها مبادئ النظرية الليبرالية عن طبيعة الثقافة العربية و انتماءاتها الحضارية، بالإضافة إلى فشل الخطاب الليبرالي العربي في خلق علاقة إيجابية مع الجماهير العربية خاصةً الإسلامية، لأنه اعتمد وسيلة التهجّم و الإتهّام و الشتم و النبذ، و الإعلاء من قيمة المبادئ الليبرالية العلمانية، مقابل التقليل من شأن المبادئ الدينية التي تقوم عليها التيارات الإسلامية في مسيرتها النهضوية.

- إن فقدان الصلة بين الخطاب الفلسفي و الواقع العربي، يعود إلى انشغال هذا الخطاب بفكرٍ لا يُعبّر عن خصوصيات هذا الواقع، و بتعبيرٍ أدق تقيّده بالفكر الغربي و تبعيته الفكرية له، و بالتالي فلا يمكن تجاوز هذا الوضع إلاّ بفتح باب الإبداع الفلسفي الذي يرفع التبعية و التقليد للآخر، و يمكّن الخطاب الفلسفي من استعادة الصلة بالواقع و الإنسان العربي بفعل التفلسف الحر انطلاقاً من خصوصياته الثقافية و التاريخية.

- إن الخطاب الفلسفي العربي المعاصر يعيش معاناة غياب الإبداع الفلسفي في معظم المشاريع الفكرية، و عدم قدرة هذه المشاريع على تجاوز الإشكاليات القائمة و تقديم حلول مناسبة لها، دليل على ذلك، و لذلك يُمثّل الإنتاج الفلسفي العربي رجع صدى لمثيله الغربي، إمّا بتقليده و تبنّي مبادئه و أفكاره، و إمّا بانتقاده و التوقف عند حدود سلبياته دون تقديم البديل.

- إن الحديث عن النهضة و رفع شعارات الحداثة و التجديد، لا تعني بالضرورة تجسيدها في الواقع، لأن ذلك يتطلّب جُهداً في خلق علاقة مع هذا الواقع و التواصل مع معطياته للتمكن من معرفة متطلباته و خصائصه التي يتجلّى وفقها ما يمكن أن يتوافق مع هذا الواقع أو لا يتوافق معه، و لعل هذا ما تعذّر تحقيقه في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر رغم كثافة مشاريعه و تنوّع تياراته و مذاهبه، و رغم خروجه من نتائج الخطاب النهضوي بدروسٍ توخز الوعي.

- تتفرع عن أزمة المرجعية الفلسفية في الخطاب العربي المعاصر، أزمات أخرى تفاقمت ضمن الإهتمام بمسألة المرجع، منها أزمة الحوار الفلسفي، أزمة الإبداع، أزمة العقل العربي و غياب الفكر النقدي، ... لذلك كانت المخارج التي توصلنا إليها تصبو إلى تجاوز تلك الأزمات و التحكّم في الحيثيات المسؤولة على إفرازها باستمرار، حتى يصبح تجاوز أزمة المرجعية و التوافق على مرجعية مشتركة تخدم الفكر و الواقع، أمراً ممكناً.

- إن تجليّات الأزمة في الفكر لا تدعو إلى التشاؤم و التثبيط، خصوصاً إذا ما وقفنا على حقيقة ثراء الإنجازات الفكرية المعاصرة، بغض النظر عن صوابها أو خطئها، فطالما أفضت التحديّات الكبرى إلى استجابات على نفس الدرجة، بل إن صيرورة التصورات و الرؤى محكومة في الغالب الأعم بمنعطفات تفرضها ظروف حرجة، تفرز بدورها حلولاً ناجعة لتجاوز تلك الظروف.

و في الختام لا يسعنا إلاّ أن نأمل بواقعٍ أفضل للفكر الفلسفي العربي، و فتح مجال تطبيق المخارج و الحلول النظرية للأزمات و المشكلات الفلسفية و العلائقية و نقلها إلى مستوى الممارسة، و تحريك الفكر و توجيهه نحو مستقبلٍ زاهرٍ للفكر و الواقع، كما نأمل أن تُضاف مشاريع فلسفية أخرى تتوغل في قلب أزمة المرجعية و تتجاوزها، شرط ألاّ تبقى بين دفات الكتب و رفوف المكتبات، و لا بدّ أن تجسيدها في الوقع أو بقائها في عالمها المجرّد، يرتبط بمدى استجابة المتلقي العربي و احتضانه لهذه المشاريع، باعتباره الحامل الإجتماعي الذي تمر من خلاله مقاصد تلك المشاريع و أهدافها التنويرية إلى صميم الواقع العربي المتأزّم.

# قائمة

# المصادر والمراجع

## 1. المصـــادر:


1)- طيّب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة: الجزء الأوّل: من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي.** دار إبن خلدون، بيروت.الطبعة الثانية.1978م.

2)- طيّب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة. الجزء:2. الفكر العربي في بواكيره و آفاقه الأولى.** دار دمشق،سوريا.الطبعة الأولى.1982م.

3)- طيّب تيزيني، **على طريق الوضوح المنهجي.** دار الفارابي، بيروت.الطبعة الأولى.1989م.

4)- طيّب تيزيني،**مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط.** دار دمشق،سوريا.الطبعة الخامسة. 1989م.

5)- فؤاد زكريا، **خطاب إلى العقل العربي: رؤية مغايرة.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر و التوزيع، الإسكندرية.الطبعة الأولى.2010م.

6)- فؤاد زكريا، **آراء نقدية في مشكلات الفكر و الثقافة.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.الطبعة الأولى.2004م.

7)- فؤاد زكريا، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية. الطبعة الأولى.2006م.

8)- فؤاد زكريا، **الحقيقة و الوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة .** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية. الطبعة الأولى.2003م.

9)- فؤاد زكريا، **التفكير العلمي.** دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية.2004م.

## 2. المراجع:


1)- إبراهيم بدران و آخرون، **الفلسفة في الوطن العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. الطبعة الأولى.1985م.

2)- إبراهيم موريس، **سيكولوجية القهر و الإبداع**. دار الفارابي، لبنان.الطبعة الأولى.1999م.

3)- إبن خلدون، **مقدمة إبن خلدون. ج.1.** تحقيق: علي عبد الواحد وافي.دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة.الطبعة الثالثة.د.ت.

4)- إحسان مرّاش، **خط الجماهير: المدخل على تطبيق الماركسية في الواقع العربي. ج.1** .دارالحقيقة، بيروت.1975م.

5)- أدونيس، **فاتحة لنهايات القرن.** دار العودة، بيروت.الطبعة الأولى.1980م.

6)- اسماعيل فادي، **الخطاب العربي المعاصر: قراءة نقدية في مفاهيم النهضة و التقدم و الحداثة.** الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض.1994.

7)- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**.دار النهار للنشر، بيروت.1968م.

8)- الطاهر لبيب و آخرون، **الأنتلجنسيا العربية.** الدار العربية للكتاب، القاهرة.1987م.

9)- الطيّب بوعزة، **نقد الليبرالية**. تنوير للنشر و الإعلام، مصر.الطبعة الأولى.2013م.

10)- إلياس مرقص، **الماركسية اللينينية و التطوّر العالمي و العربي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني و في نقدنا لهذا البرنامج**. دار الحقيقة، بيروت.1970م.

11)- برهان غليون، **اغتيال العقل العربي: محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية.** المركز الثقافي العربي، المغرب. الطبعة الرابعة.2006م.

12)- برهان غليون، **مجتمع النخبة: دراسات الفكر العربي.** معهد الإنماء العربي.الطبعة الأولى.د.ت

13)- بن مزيان بن شرقي، **التاريخ و المصير: قراءات في الفكر العربي المعاصر.** دار الغرب للنشر و التوزيع، الجزائر.2004م.

14)- جماعة من العلماء السوفيات، **الفلسفة الماركسية في القرن 19: الجزء الأوّل: نشوء الفلسفة الماركسية.** ترجمة: د.حسان حيدر.دار الفارابي، بيروت.الطبعة الأولى.1990م.

15)- جورج بوليتزر و جي بيس موريس كافين، **أصول الفلسفة الماركسية.ج.1.** تعريب:شعبان بركات. منشورات المكتبة العصرية، بيروت.د ت.

16)- جوزيف ستالين. **المادية الديالكتيكية و المادية التاريخية.** ترجمة: هيئة المكتبة الإشتراكية، دار دمشق للطباعة و النشر، سوريا.د.ت.

17)- جوزيف ستالين، **آخر مؤلفات حول الماركسية و فقه الغة.** المطبوعات الإجتماعية، **باريس.1953م.**

18)- جون ميلنو، **الماركسية و الحزب.** مركز الدراسات الإشتراكية، مصر.د.ت.

19)- حسن الضيفة، **الآخر في منظور الفكر الغربي الحديث.** دار الفكر اللبناني، بيروت.1994م.

20)- حسن حنفي، **التراث و التجديد: موقفنا من التراث القديم.** المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، الإسكندرية.الطبعة الرابعة.1992م.

21)- حسن حنفي و محمد عابد الجابري، **حوار المشرق و المغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي.** المؤسسة العربية للدراسات و النشر، لبنان.الطبعة الأولى.1990م.

22)- حمادي عبد جاء الله،**في مبدئ الحوار و ضوابطه: الخطاب الانطولوجي العربي "كتاب الهند" للبيروني أنموذجاً تطبيقياً.** في الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته و آفاقه، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس.2002م.

23)- خير الدين التونسي، **أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك (الأعمال الكاملة).** تقديم: محمد الحدّاد.دار الكتاب اللبناني للطباعة و النشر و التوزيع.الطبعة الأولى.2012م.

24)- رضوان جودت زيادة، **سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر**. دار المدار الإسلامي، لبنان.الطبعة الأولى.2004.

25)- رفعت السعيد، **عمائم ليبرالية في ساحة العقل و الحرية**. دار المدى، سوريا. الطبعة الأولى. 2002م.

26)- رفعة رفاعة الطهطاوي، **المرشد الأمين (الأعمال الكاملة)**. دار الكتاب اللبناني، بيروت.ج.2. 1973م.

27)- سعدون حمادي و آخرون، **قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.1998م.

28)- صالح فرحان، **جدلية العلاقة بين الفكر العربي و التراث (رؤية نقدية)**. دار الحداثة، بيروت.الطبعة الأولى.1983م.

29)- طه عبد الرحمان، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر و العلم**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2012م.

30)- عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**.دار المنتخب العربي، لبنان.الطبعة الأولى.1992م

31)- عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن و الممتنع في أدوار المثقفين**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2000م.

32)- عبد الإله بلقزيز، **من الإصلاح إلى النهضة**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثانية.2014م.

33)- عبد الرحمان البيضاني، **لماذا نرفض الماركسية؟**. دار المعادى، القاهرة.1974م.

34)- عبد السلام بوزبدة، **طه عبد الرحمان و نقد الحداثة**. جداول للنشر و التوزيع، لبنان.الطبعة الأولى.2011م.

35)- عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. المركز الثقافي العربي، بيروت.الطبعة الخامسة.1993م

36)- علي حرب، **أسئلة الحقيقة و رهانات الفكر: مقاربات نقدية و سجالية**. دار الطليعة، بيروت.الطبعة الأولى.1994م.

37)- علي حرب، **الأختام الأصولية و الشعائر التقدمية: مصائر المشروع الثقافي العربي**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.2001م.

38)- فهمي هويدي. **المفترون: خطاب التطرّف العلماني في الميزان**. دار الشروق، بيروت. الطبعة الثانية.1999 م.

39)- قانا سييق، **المادية الديالكتية**. ت.ماهر لقطينة.دار إبن خلدون، بيروت.الطبعة الأولى.1976م.

40)- كارل ماركس، **رأس المال.الجزء 1**. موسكو.1959م.

41)- كمال عبد اللطيف،**مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**.دار الطليعة، بيروت.الطبعة الأولى.1992م.

42)- كمال عبد اللطيف، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى. 1994م.

43)- كمال عبد اللطيف، **العرب و الحداثة السياسية**. دار الطليعة، بيروت.1997م.

44)-كمال عبد اللطيف، **الحداثة و التاريخ**. إفريقيا الشرق للنشر و التوزيع،المغرب.الطبعة الأولى.1999م.

45)- كمال عبد اللطيف، **سلامة موسى و إشكالية النهضة**. الهيئة المصرية العامة للكتاب،الإسكندرية. 2009م.

46)- كمال عبد اللطيف، **أسئلة النهضة العربية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الأولى.2003م.

47)- مالك بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**. منشورات ANEP.تصوير 1986 عن الطبعة 1981، الجزائر.

48)- ماجد الغرباوي، **إشكاليات التجديد**. دار الهادي، لبنان. الطبعة الأولى.2001م.

49)- محمد أبو ريان، **الإسلام في مواجهة الماركسية**. ف.2 دار الفكر، القاهرة.1987م.

50)- محمد الشيخ، **جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد**. دار الهادي، بيروت.الطبعة الأولى.2005م.

51)- محمد بديع الكسم، **فكرة البرهان في الميتافيزيقا**. ت.جورج صدقني. منشورات وزارة الثقافة، دمشق.1991م.

52)- محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة في الشرق العربي 1930-1970**. عالم المعرفة، الكويت.1980م.

53)- محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي و صراع الأضداد**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت.ط.2. 1999م.

54)- منير شفيق، **في الحداثة و الخطاب الحداثي**. المركز الثقافي العربي، المغرب.الطبعة الأولى.1999م.

55)- محمد صلاح المراكشي، **قراءات في الفكر الحديث و المعاصر**. الدار التونسية للنشر، تونس.1992م.

56)- محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت.الطبعة الخامسة.1994م.

57)- محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثالثة.1994م.

58)- محمد عابد الجابري، **التراث و الحداثة**. مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.الطبعة الثالثة.2006م.

59)- محمد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي**.مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.الطبعة الثالثة عشر.2017م.

60)- محمد عادل شريح، **فكر التأصيل: المنهج و الفلسفة**. دار الفكر، دمشق.الطبعة الأولى.2013م.

61)- محمد وقيدي، **حوار فلسفي**. دار توبقال، الدار البيضاء.1985م.

62)- محمد وقيدي، **بناء النظرية الفلسفية: دراسات في الفكر العربي المعاصر**. دار الطليعة، بيروت. الطبعة الأولى.1990م.

63)- محمد وقيدي و احميدة النيفر، **لماذا أخفقت النهضة؟**.دار الفكر، دمشق.الطبعة الأولى.2002م.

64)- محمود أمين العالم، **الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**. دار الثقافة الجديدة، القاهرة. 1988م.

65)- محمود محمد عبد الرحيم علي الصاوي، **الفكر الليبرالي تحت المجهر**. دار رؤى، القاهرة.الطبعة الأولى.2011م.

66)- مصطفى عبد الغني، **تيارات الفكر العربي المعاصر**. المجلس الأعلى للثقافة، مصر.2001م.

67)- مقداد نديم، **بين القطيعة و الخلق: الحقيقة في الخطاب العربي المعاصر**. دار الحداثة، بيروت.الطبعة الأولى.1999م.

68)- مكسيم رودنسون، **الإسلام و الرأسمالية**. ت.نزيه الحكيم.دار الطليعة، بيروت.الطبعة الثالثة. 1979م.

69)- ناصيف نصّار، **طريق الإستقلال الفلسفي**. دار الطليعة، بيروت.1979م.

70)- هانز جورج غادامير، **الحقيقة و المنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ت. د. حسن ناظم و علي حاكم صالح.دار أويا، طرابلس.الطبعة الأولى.2007م.

71)- يوسف ميخائيل أسعد، **سيكولوجية النمطية و الإبداعية**. نهضة مصر للطباعة و النشر، مصر. 1991م.

## 3. المجلات:


1)- إبراهيم فؤاد. "**إشكالية الإطار المرجعي في الفكر العربي المعاصر: قراءة نقدية**"مجلة الكلمة للدراسات و الأبحاث.العدد:07.السنة الثانية.1995م.

2)- إسماعيل زروخي، "**الفلسفة و تأسيس أخلاقيات جديدة للحوار**". الفلسفة و قضايا العصر.

3) زكي الميلاد، "**التأصيل و الحداثة ... مفارقة أم معانقة**". مجلة النبأ.العدد: 85.أفريل.2007م.

4)- حافظ الجمالي، "**التراث و المستقبل":مجلة الفكر العربي.** لبنان.العدد العاشر. 1979م.

5)- حمودة سعيدي، "**أزمة المرجعية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر**". الفلسفة و قضايا العصر.

6)- رشيد الحاج صالح،"**التفكير الفلسفي و الثقافة العربية: أسباب الغياب**". مجلة الرافد،الإمارات العربية المتحدّة (الشارقة).العدد: 160.ديسمبر 2010م.

7)- صالح شقير، "**مستويات العقلانية في الفكر العربي الحديث**". مجلة الحوار الفكري.مطبوعات جامعة منتوري، الجزائر. العدد:2.ديسمبر.2001م.

8)- عادل ظاهر، "**حوار مع الدكتور عادل ظاهر**". مجلة المواقف، عمان.العدد:4. 1988م.

9)- عبد الرحمان بوقاف، **بعض مظاهر أزمة التنظير في الفكر العربي المعاصر.** مجلة الفلسفة و قضايا العصر: أعمال الملتقى الدولي الثالث للفلسفة.المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر.2008م.

10) عبد الرحمان طه، "**روح الحداثة و الإبداع**"، عرض و تعليق: فوزي منصور.جريدة السياسة الجديدة.العدد: 42.يوليو.2003م.

11)- غيضان السيد، "**دعوة للعقلانية و نقد الخطابين الديني و السياسي (فؤاد زكريا)**".مجلة يتفكرون.العدد:6.أوت 2015م.

12)- طيب تيزيني، "**الفلسفة و التراث**". مجلة الطريق.العدد:07. 1998م.

13)- محمد عابد الجابري،" **المثقفون، الديمقراطية، التطرف**"، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت.العدد:2.حزيران.1980م.

14)- محمد وقيدي، "**الفلسفة العربية و القيمة الشمولية للأفكار**". مجلة شؤون عربية.العدد:51. سبتمبر.1987م.

15)- )- Dag Einar Thorsen and Amund Lie, " What is Neo Liberalism ?". department of political science.University o Oslo.2017.

## 4. الأطروحات:

1)- أحمد وارث، **الإنسان و التاريخ: قراءة مقارنة في فلسفة الديانات: اليهودية و المسيحية و الإسلام**. أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة.إشراف الدكتور يوسف حسين. جامعة الجزائر. 2005م-2006م.

## 5. المواقع الإلكترونية:

1)- حيدر سعيد، "**مفارقة الماركسية العربية و قصّة حسين الرحّال**": موقع الثقافة الجديدة.

2)- عبد السلام بن عبد العالي، "**مسألة التأصيل في الفكر المغربي المعاصر**". موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث.ديسمبر.2013م.

3)- مفتي بشير، "**العرب و الفلسفة أو إشكال الإبداع الفلسفي**". موقع دروب.2011م.

## 6. الموسوعات و المعاجم:

1)- أندريه لالاند،**الموسوعة الفلسفية**. منشورات عويدات، بيروت - باريس.الطبعة الثانية.2001م.

2)- إبراهيم مصطفى و آخرون، **المعجم الوسيط**.المكتبة الإسلامية للطباعة و النشر و التوزيع، اسطنبول، تركيا.الطبعة الثانية.1976م.

3)- ابن منظور، **لسان العرب**.تقديم: عبد الله العلايلي.دار لسان العرب،بيروت.

# الفهرس

# (خطة البحث)

***العنوان*** ***الصفحة***

مقدمة البحث:.....1

الفصـل الأوّل: الفـكر العربـي أمام تعدّد المرجعيات .....9

تمهيد .....11

المبحث الأول:تطور الفكر العربي في ظل المرجعيات التراثية و الغربية.....14

1- صدمة الحداثة و إرهاصات النهضة العربية.....14
2- الخطاب النهضوي العربي و ثنائية المرجعية.....19
3- الواقع العربي و ملامح التأزّم بين "القديم الموروث" و "الجديد الوافد".....23

المبحث الثاني: المرجعيات الفلسفية و البحث عن التأصيل.....35

1-مفهوم التأصيل و آلياته.....35
2- المرجعية الفلسفية و إشكالية التأصيل.....38
3- إشكالية التأصيل: من دعوة إلى تجاوز الثنائية المرجعية إلى الوقوع في منطق التبرير.....40

خلاصة الفصل الأول .....44

الفصـل الثاني: المرجعية الماركسية لمشروع طيّب تيزيني الحداثي .....46

تمهيد .....48

المبحث الأوّل: المرجعية الماركسية: من بيئتها الغربية إلى الأرضية العربية.....49

1- نشـأة المـاركسية و تطورها.....49
2- "الماركـسية" في الفكر العربي.....54
3- مفاهيـم الماركسـية: بين الإستعارة و التأصيل.....59

المبحث الثاني: المشروع الماركسـي للطيّب تيزيني و سؤال التجديد.....63

1- التراث العربي الإسلامي: من القراءات اللاّتراثية اللاّتاريخية إلى القراءة التراثية التاريخية. .....63
2- الجدلية التاريخية التراثية: نحو نظرية منهجية لدراسة الظاهرة التراثية...74
3- القراءة الماركسية للتراث: بين النظرية و التطبيق.....77

المبحث الثالث: نقد المرجعية الماركسية في الفكر العربي.....85

1- المرجعية الماركسية: إبداع أم تبعية؟.....85
2- المادية الجدلية التاريخية عند طيّب تيزيني: تطبيق منهج أم "منهج مُطبّق"؟88
3- حدود المشروع الماركسي العربي وتناقضاته.....92

خلاصة الفصل الثاني .....96

الفصل الثالث: المرجعية الليبرالية للرؤية الحداثية عند فؤاد زكريا .....98

تمهيد .....100

المبحث الأول: الخطاب الليبرالي و اتصّاله بالفكر العربي.....102

1- المقاربة الدلالية لمفهوم الليبرالية.....102
2- نشأة الليبرالية و تطورها.....108
3- إرهاصات الليبرالية العربية و تطورها.....114

المبحث الثاني: الأطروحة الليبرالية عند فؤاد زكريا.....120

1- مطالب الليبرالية و أزمة العقل العربي.....120
2- الإيمان و العلم: من سكونية الفكر إلى دينامية الواقع.....127
3- آفاق المجتمعات العربية: بين التفكير المستقبلي والنظرة العلمية.....134

المبحث الثالث: مآل الخطاب الليبرالي العربي.....139

1- نقد الرؤية الليبرالية عند فؤاد زكريا.....139

2- مفارقات الخطاب الليبرالي العربي و حدوده.....144
3-عوامل إخفاق الإيديولوجية الليبرالية في الواقع العربي.....147

خلاصة الفصل الثالث .....151

الفصل الرابع: مرجعية الخطاب الفلسفي العربي: من الأزمة إلى الإبداع.153

تمهيد .....155

المبحث الأول: من ظلال التبعية إلى آفاق الإبداع.....156

1- الخطاب الفلسفي العربي المعاصر: مظاهر التبعية و الانقطاع عن الواقع.156
2- أزمة غياب الإبداع الفلسفي في الثقافة العربية و إمكانيات تجاوزها.....161
3- المثقف العربي و أزمة تجديد الوعي.....168

المبحث الثاني: نحو تأصيل مرجعية فكرية موحّدة.....174

1- تأسيس الفكر النقدي و استشراف مستقبل الثقافة العربية.....174
2- تأصيل الحوار الفكري و التحرر من سلطة النص المرجعي.....180
3- الإطار المرجعي المشترك و بناء الفكر و المجتمع.....186

خلاصة الفصل الرابع.....191

الخاتمة: (نتائج البحث).....193

قائمة المصادر و المراجع.....199

فهرس الموضوعات.....209