المحاضرة:14

الموضوع: فلسفة عربية معاصرة أو فكر عربي معاصر؟

الأهداف الإجرائية:

- أن يكون الطالب قادراً على تحديد ملامح تجليات الاستشكال الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر.
- أن يكون الطالب قادرا على التمييز بين المحاولة الفكرية والتنظير الفلسفي القائم على تقديم أطروحة فلسفية مؤسسة على مفاهيم ورؤى مرتبطة بفهم الواقع ومشكلاته.
- أن يكون الطالب قادراً على ممارسة التحليل والنقد على اطاريح الفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر.

وضعية انطلاق:

لو رجعنا الى حقيقة الفكر الفلسفي وكيفية حصول فلاسفة الغرب على لقب الفيلسوف وإدراج رؤاهم ضمن التراث الفلسفي العالمي والإنساني، حيث نجدها تمنح احتراما لمن اتبع ونهج الفكر النقدي الحر و قدم أفكاره الفلسفية في إطار نسقي واضح موضوعا ومنهجا. بل إننا نجد الدائرة الفلسفية عند الغرب دائمة الاتساع، عكسنا نحن لا نزال ننظر الى رواد وصناع الفكر العربي والإسلامي المعاصر ، نظرة دونية نخشى من خلالها إطلاق اسم و وصف الفلسفة على هذا الإنتاج الفكري الضخم والقوي في مبناه و موضوعه ومقصده.

الإشكالية: هل استطاع رواد الفكر العربي والإسلامي المعاصر إنتاج فلسفة عربية معاصرة قادرة على استشكال مشكلات الإنسان العربي المعاصر ومن ثمة تقديم رؤى فلسفية ثرية بالنقد والتنوع لتستطيع أن تساهم في تشكيل الوعي الفلسفي النقدي للإنسان العربي المعاصر؟

تمهيد:

لم يكن الفكر الفلسفي العربي والإسلامي، خارج السياق الحضاري والاجتماعي الذي تشكلت فيه معالمه ومختلف الرؤى الفكرية، كما انه لم يكن بعيدا عن المتغير الفكري والفلسفي العالمي، بالخصوص الغربي. ما جعله رواده بمختلف توجهاتهم ومرجعياتهم وغاياتهم الفلسفية والإيديولوجية، لا يغردون خارج السرب، بل خاضوا معارك فكرية متعددة لا تخلوا من بعدها السياسي والاجتماعي والإيديولوجي وكذلك الديني واللغوي، كل ذلك لأجل التمكن من ضبط الأسس الفلسفية التي تمكن من التأسيس لمختلف الرؤى الفكرية التي تقوم على روح النقد والتساؤل والتفكير العقلاني الواقعي، و المنطقي ثم التاريخي؛ وهي رؤى تؤكد روح الانخراط والتفلسف في مشكلات الإنسان العربي والمسلم من جهة والإنسان ببعده العالمي من جهة أخرى، استطاع أصحابها أن يقدموا نظريات فكرية نقدية تأسيسية لمشاريع بامكانها إحداث النقلة النوعية والحضارية للمجتمع العربي المنشودة ، حتى يمتلك الأدوات والآليات المنهجية ثم المعرفية التي تؤهله لنحت مكانته الحضارية في الفكر الفلسفي الإنساني. لكن بالرغم من ذلك لا زلنا نتردد في منح صفة الفيلسوف لهؤلاء المفكرين، ونكتف بمنحهم صفة المفكر وان تحلينا ببعض الجرأة نمنحهم صفة فيلسوف لكن بصفة جزئية، كأن نقول مثلا أن مالك بن نبي كاد أن يكون فيلسوفا بالمفهوم الكلّي، لكن ولكونه

حسب ما يشاع عنه اشتغل على مشكلة الحضارة فقط يمكن تسميته بفيلسوف الحضارة وفقط وليس فيلسوف بالمفهوم الشائع. والأمر نفسه ينطبق على مطاع صفدي و عبد الرحمن بدوي ومحمد عزيز الحبابي، وحسن حنفي وفرح أنطون وطه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري. هذا الوضع الذي يجعل من اعتبار ما أنتجوه فلسفة فعلاً. وكان الحصول على لقب الفيلسوف أصبح عقدة نفسية، مسكوت عنها.

لكن لو رجعنا الى حقيقة الفكر الفلسفي وكيفية حصول فلاسفة الغرب على لقب الفيلسوف وإدراج رؤاهم ضمن التراث الفلسفي العالمي والإنساني، حيث نجدها تمنح احتراما لمن اتبع ونهج الفكر النقدي الحر و قدم أفكاره الفلسفية في إطار نسقي واضح موضوعا ومنهجا. بل إننا نجد الدائرة الفلسفية عند الغرب دائمة الاتساع، عكسنا نحن لا نزال ننظر الى رواد وصناع الفكر العربي والإسلامي المعاصر ، نظرة دونية نخشى من خلالها إطلاق اسم و وصف الفلسفة على هذا الإنتاج الفكري الضخم والقوي في مبناه و موضوعه ومقصده.

هذا الوضع الذي يجب تجاوزه بكل جرأة وشجاعة ولتوجيه سهام النقد لهذا الفكر من كل الجهات، هذا النقد الذي سيزيده قوة ونضجا. فالبقاء في الخفاء والمشي على استحياء في عالم الفكر والفلسفة لن يجدي. ومنه لا يسعنا إلا أن نعتبر بكل ثقة هذا النتاج بالفلسفة وبذلك يمكن الحديث عن الفلسفة العربية المعاصرة، التي تتميز بالثراء والتنوع المؤسس على الفكر النقدي الحر، وإن تعددت واختلفت مرجعياته الفكرية و المعرفية والتاريخية، لأنه ثمرة جهود أجيال متتالية من الفلاسفة والمفكرين الذي كان يتحركون وفق ما كان متاحا لهم زمنيا ومكانيا وكذلك معرفيا، فقد حمل ذاك الفكر من التساؤلات والاستشكالات الفلسفية التي تعكس روح التفلسف عمق النظر وبعده الحضاري، بحيث سعى رواد هذه الفلسفة إلى أن يقدموا رؤاهم الفلسفية التي تسمح له استحقاقا ولوج عالم الفلسفة، واسترجاع الحق في التفلسف والاختلاف ثم الإبداع، إبداع فلسفة نقدية للواقع العربي ثم العالمي على حد سواء، قصد تحقيق التجديد والتأسيس للجديد الذي تجاوز التراث المحلي والخارجي في آن واحد.

فلا يزال التاريخ الفكري العربي الحديث والمعاصر حقلًا يحتاج إلى درس. وقد شهد العقدان الماضيان اهتمامًا متزايدًا بهذا الأمر. ومن بين الأعمال التي ظهرت مؤخّرًا، تلك التي تراجع فترة النهضة(من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين) وأخرى توثّق على نحوٍ نقدي جدالاتها الأقرب عهدًا. كانت الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، بوصفها جزءًا من هذا التاريخ الفكري، قد اجتذبت أدنى الاهتمام إلى الآن. ولا تزال كتابة هذا التاريخ الفلسفي العربي المعاصر في التاريخ الفكري العربي المعاصر الأوسع مهمة يجب الاضطلاع بها لسببين رئيسين: أولًا، لجرد وتقويم وفهم وتحليل ونقد الجهد الفكري والفلسفي المبذول في العقود الخمسة أو الستّة الماضية، و ضبط القضايا الواسع الذي تناوله في معظمه والذي تراوح بين مسائل الاستقلال والأصالة الفلسفيين، وظواهر الأزمة الثقافية والاجتماعية وكذلك السياسية، وقضايا الدين وصولًا إلى قضايا العقل والنقد؛ وثانيًا، لنقل الوعي المكتسب من خلال هذا الجرد والتقويم ونشره بغية مزيد من التطوير النقدي لهذا النظر الفكري-الفلسفي.

فما هي تجليات حضور الاستشكال الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر؟ الذي يمنحها أحقية تسمية فلسفة عربية و إسلامية معاصرة وليس فكر عربي و إسلامي معاصر

1- مواضيع غالبة في الفلسفة العربية المعاصرة:يتسم المشهد الفكري الفلسفي العربي المعاصر بالتركيب المعقّد،حيث يتعرضّ لمسائلات كثيرة. فقد مرّ منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا بمراحل متعدّدة، وسياقات فكرية متعارضة، وإشكاليات حادّة.كما خضع لمأزق الخيارات الصعبة، ولمؤثّرات و تجاذبات ثقافية ضاغطة، إمّا نحو التراث والماضي، وإما نحو الحاضر والحداثة وما بعدها، ومن ثم نحو العولمة .واتهم تارة بالتقليد والتبعية، وطورًا بالارتياب،والتأرجح، والالتباس، والتصدّع، والاغتراب، والانفصامية .إذ كان، من ناحية، في حالة إذعان ومحاكاة للآخر الغربي رؤية ومنهجًا، وأخذ، من ناحية أخرى، طابع التطابق مع الماضي و موروثة الثقافي ونموذجه اللاهوتي.حيث يتضح لنا، على الرغم من كلّ ذلك، أنّ هذا الفكر، ومن خلال النظر إلى خلفياته ومقاصده وطموحاته، قد سكنه دائماً، في كلّ أحواله وتوجّهاته مطلب التأسيس لفلسفة عربية معاصرة تنطلق من سياقها الحضاري دون أن تفقد بعدها الإنساني والعالمي، مع حق الاستفادة من الفكر الفلسفي العالمي مهما كان منشأه وكذلك ممارسة حق الاختلاف الفلسفي عن الغير. وعن الموروث، وبمعنى التغاير والتمايز والتفريق والخصوصية.والإبداع في الوقت ذاته، وهذا يرجع إلى كون الطموح نحو الاختلاف هو مشروع فلسفي حضاري يهدف إلى تحقيق التنمية والاستقلالية الفكرية.

ولأسباب عدّة، يتداخل في تركيبها الوضعية الحضارية المتميّزة بالعوامل القومية، واللغوية، والدينية، والتاريخية، وعلى رأسها الواقع العربي بكل مظاهر الخصوصية فيه . وهو ما يبيّنه الجابري، إذ يرى أن الثقافة هي التي تمنح الاختلاف جنسيته وهويته" .فالخطاب العربي هو الخطاب الصادر عن مفكرين عرب، بلغة عربية، وفكّروا فيه في أفق عربي"[1].

وقد يفسّر ذلك أيضًا من الناحية النفسية، وبمعنى أن الإحساس بالاختلاف يشتدّ أو يطغى لدى الإنسان أكان فردًا أو جماعة، بدافع توكيد ذاته، والدفاع عن حضوره، أو عندما يوضع موضعا لتحدي الذي يتهدّد كيانه، أو عندما يحاول إخفاء أوهامه عن نفسه، وتمويه القناع الذي يستر وراءه عجزه.وأياً يكن التأويل إن حقّ التفلسف حق طبيعي للإنسان، وكذلك حقّ الاختلاف في التفلسف ينبغي أن يكون أيضًا حقًا طبيعياً، وأجلى مظهر للحرية الفلسفية على العموم[2] .

فيما تكمن مظاهر الاختلاف عن الآخر في الفكر الفلسفي العربي المعاصر في تعامله مع المعرفة والوجود والحقيقة والواقع؟ وما هو حال هذا الفكر بالنسبة إلى فلسفة الاختلاف التي أتى بها فلاسفة ما بعد الحداثة فيالغرب؟

2- الجمع بين التأثر والاختلاف:

لقد مثلّت الفلسفة الغربية أنموذجًا للفكر الفلسفي العربي المعاصر . وساد الاعتقاد بأنّ الفلسفة، فيكلّ زمان ومكان، لا تكون أصيلة إلا على غرارها، وضمن إشارات واضحة لمعالمها .و على هذا النحو كان التأثر بها والابتعاد عن الموروث الثقافي من أشدّ الإشكاليات التي عرفها العرب في نهضتهم تعقيدا .وبدت الثنائية وكأنها في طبيعة الرؤيا العربية .وحكم

---

[1] محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ذ 2005،5،ص75.

[2] عبد الرحمن طه، الحق العربي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي،بيروت،2006،ص ص 21-22.

على فلاسفة تلك الرؤيا بأنهم ناقلون ومبشرون بمختلف المذاهب والتيارات الفلسفية الغربية، وعلى هذا النحو فهم"أسرى لما هو خارج كينونتهم الذاتية الصميمية الحاضرة[3].

فزكي نجيب محمود يعتبر"أنّ كلّ صوت مسموع في دنيا الفلسفة في أوروبا وأمريكا له بيننا صداه، ففينا المثاليون، والماديون، والواقعيون، والتجريبيون، والوضعيون، والوجوديون، والبراغماتيون الذرائعيون ،والجدليون، والشخصانيون، والبنيويون ...ألخ"[4] .ونتيجة ذلك أضاعت الذات العربية خصوصيتها ومرجعيتها الحقيقية، وإمكانات نموّها المتفردّ المستقل . وهذا ما أفضى إلى فقدانها، منذ مطلع النهضة، حسّها الحضاري الثابت النهائي.[5]وقد يكون من أسباب هذا الفقدان"أنّ الفعل ألتغييري ما لم يكن فعلا ذاتياً مفتوحًا على التغيّرات في الخارج، وقادرًا على التعامل معها بمنهج الاستيعاب والتكييف__وإعادة الإنتاج، اكتسحته هذه التغيّرات واستتبعته في خطّة عنوانها التسلطّ والهيمنة والاستغلال.فهناك مبدأ تاريخي ثابت، إنهّ مبدأ التثاقف بين الشعوب، ثقافة التفوّق تبسط سلطانها على ثقافة التخلفّ[6].

لا شك أ ن هناك سجال حول مشروعية الفلسفة العربية المعاصرة، لكن هناك بالمقابل وجها تنظر لا توافق على تجريد مضمون هذه الفلسفة من ملامح الاختلاف، وعناصر التمايز والخصوصية والأصالة، وتتمسّك بإبراز جهود بعض المفكرين في حقلها، وتثمين إسهاماتهم الإيجابية التي طبعت المرحلة العربية المعاصرة بطابع خاص[7].

فالحضارة العربية بتنوّع ثقافاتها عرفت صيغًا متطوّرة من التفاعل والتآلف مع الآخر منذ جاهليتها حتى اليوم .كما أنّ تاريخ الفلسفة الغربية يزخر بالأخذ والعطاء والتأثّر .وحضارات الشرق والغرب تفاعلت وأنتجت مساحات مشتركة .من هذه الزاوية يرى أحمد برقاوي"أن للفلسفة وظيفة ميتدولوجية تحررّها من آثار المكان الذي نشأت فيه، وليست الحاجة إليها مجردّ ترف ذهني، بل حاجتها مرتبطة بالوظيفة التي تؤدّيها، ويقتنع بجدواها الفيلسوف. فالوظيفة الميتدولوجية(المنهجية)للفلسفة تسمح لها بالانتقال من موطنها الأصلي إلى مواطن أخرى، ثم تغتني بالنظر إلى المشكلات المتعينّة"[8].

فالتجربة الفلسفية العربية المعاصرة تأثّرت بالتيارات الفلسفية الغربية على أنواعها، بدافع الانتفاع بمنجزاتها، والتخلصّ من شباك التزمّت والتعصب للتراث والماضي ، لكّنها انطلاقاً من منهج جدلية علاقة الفكر النظري بواقع المجتمع فقد التزمت بقضايا عصرها، وبالوضعية الحضارية التي يعيشها العالم العربي، واستطاعت التفكّر داخل المجال الفلسفي الغربي والتفاعل مع مذاهبه من منظور هذا العالم، فجسّدت معاناته،وعبّرت عن همومه وتطلعّاته

---

[3] العالم محمود أمين، إشكالية التوفيقية والحسم في المشروع الفلسفي لمحمد جابر الأنصاري، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، السنة الأولى، أكتوبر 1999م،ص 94.

[4]محمود زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ط 1987،8م،ص 266.

[5]العالم محمود أمين، المرجع نفسه،ص 94.

[6]عسّاف ساسين، مشروع النهوض العربي، الدار العربية للعلوم ناشرون،بيروت،2015م،ص 23.

[7]الأحمد عدنان، إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه،2014-2015م، ص 117.

[8]برقاوي أحمد، العرب وعودة الفلسفة، دمشق، دار طلاس، 2004 ، ص 116-117.

ومشاكل مجتمعاته حيث سعى كل فيلسوف عربي معاصر الى حلحلة الوضع وتقديم رؤية فلسفية نقدية له، من خلالها تضبط الأسس النظرية والعملية لتحقيق النهوض والتنمية الفكرية حيث يبقى خيار الفيلسوف محكوم بالمشكلة التي ينتجها الواقع ذاته.

يتّضح من هذا التحليل أنّ العرب استقبلوا فلسفة الغرب وفق زاوية نظرهم لواقعهم وليس لواقع أوروبا[9]، أي أنهم نهلوا من تلك الفلسفة ما يتناسب مع الوضع العربي المختلف في بنيته وتفكير هو أطره الاجتماعية عن الغرب، وأخذوا، على نحو خاص، ما يسمح بتحقيق الوظيفة الجديدة للفلسفة،وهي الخلو من قيود المذهب والأنساق الفكرية الكبرى، والانتقال من تفسير الوجود إلى التلوّن بلون الواقع الذي تحلّ فيه. من هنا اعتبر معظم المفكرين العرب أنّ الفلسفة هي أداة النظر والفهم والاستيعاب لأصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وفي وضعيتها الحضارية المتميّزة، وبالتالي فهي الوسيلة الأكثر فعالية للسير نحو طريق التقدّم والتغيير.

و عند النظر في مدى حضور الفلسفة الغربية في الفكر العربي المعاصر نجد أنّ هذا الحضور تجلىّ، أكثر مايكون، بوصفه طريقة للتفكير، أكثر منه تبنياً مطلقًا لمذاهبه وتوجهاته .وعلى هذا الأساس من التجليّ المنهجي، تبلورت مدارس واتجاهات، أخضعت التراث الفكري والتجربة الفلسفية العربية للتحليل والفهم والتقييم، بعيدًا عن الروح الاستشرافية، ومن خلال حاجات الواقع العربي الراهن[10].

فخيار الماركسية، من قبِلَ بعض المفكّرين العرب، على سبيل المثال، كان خيار زاوية رؤية للنظر إلى مشكلات عربية .فماركسية البعض و بنيويتهم لا تفُهم من خلال استعادة مشكلات الغرب،بل من خلال رفضهم لواقع الأمة العربية .وقد تحوّلت الماركسية مع حسين مروّة ومحمود أمين العالم إلى منهج في النظر إلى التراث، ومع المشروع الحداثي لعبد الله العروي إلى نموذج إرشادي، أو إلى براديغم في مسألة التنظير، لتجاوز التأخر التاريخي .وعلى هذا النحو تم تبنيّ اتّجاهات الفلسفة الغربية الأخرى.

وعلى هذا الأساس، ليس من الفلسفي والموضوعي أن نتناول النتاج الفلسفي العربي المعاصر استنادًا فقط إلى ما فيهمن تأثّر بالفلسفة الغربية، أو من فلسفة وسيطة، بل استنادًا إلى أنّ ما أنتجه العرب من فلسفة في تنوّعاتها وتحوّلاتها يشكّل مستوى وعيهم لمشكلاتهم فلسفياً.

3- سمات الفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر:

بعد هذا التقييم نستطيع أن نسجّل، في هذا السياق، بعض السمات التي يتسّم بها الفكر العربي الحديث والمعاصر[11]:

---

[9] برقاوي،أحمد، ص 116.

[10] الأحمد عدنان، إشكالية أصالة الفلسفة العربية المعاصرة، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه،2014-2015م، ص 116.

[11] زاهي ناصر،الفكر الفلسفي العربي المعاصر وهاجس الاختلاف،قدم هذا المقال كمداخلة ضمن أعمال الأيام التكوينية العلمية حول الاختلاف: الأسئلة والرهانات، المنظم من طرف مخبر الفلسفة وتاريخها -بجامعة وهران 2، يومي 25 و 26 أفريل.

-يتميّز هذا الفكر بأنهّ فكر معياري مناضل، يدافع عن قيم معينّة، في سبيل الوصول إلى ما- يجب أن يكون و كان،على العموم، خطاباً ملتزمًا، يرتبط بالواقع المتعينّ بمشاكله وهمومه وتطلعّاته.فخيار زكي نجيب محمود للوضعية المنطقية على سبيل المثال، هو خيار مؤسس على وعي وفهم لطبيعة وأبعاد هذا المشروع الفكري المعرفي، والسياق الحضاري والثقافي الذي برز فيه، وهو يدرك أهمية هذا المنهج في توجيه الفكر والبحث العلمي وتنظيم العقل، وإكسابه طريقا في التفكير يقوم على الموضوعية والنقد والبرهان، وهو ما يمكن ان يساعده في امتلاك مناعة فكرية معرفية تمكن العقل العربي من قراءة إشكالاته المعرفية والحضارية دون الوقوع في فخ التقليد او الرفض المسبق لأي طرح من الطروحات المعرفية التي تقدم كسبيل لتحقيق النهوض والتقدم والتنمية الفكرية والاجتماعية. كما انه كان يؤكد أن الاهتداء بهذا الطريق لا يلزم عنه بالضرورة رفض التراث او الوافد الفكري والثقافي الأجنبي، وهذا يبيّن أن زكي نجيب محمود مدرك تمام الإدراك أنه محكوم بمشكلات عصره، ويبغي القضاء على الأوهام السائدة عربياً.

- لقد كان الفيلسوف العربي مرآة عصره .ونلمح لديه نقاط القوة في معالجة إشكالية التاريخ -والمصير .فارتبط وعيه بهاجس أساسي هو تغيير الوضع المعاش وتطويره، والتأسيس لمشروع نهوض عربي شامل ومن هذا الوجه المؤكّد للاختلاف جنحت فلسفته، أحياناً، نحو الأيديولوجيا، واهتمّت بالقضايا الاجتماعية والسياسية الراهنة، وبسبب ذلك يمكن أن نعللّ نشؤ النزعة القومية المتمثلّة برفض الوافد من الفلسفة. وهو رفض له مبرراته الفلسفية المرتبطة بالسياق. وقد تعرّض هذا التوجه الفلسفي للنقد والتمحيص ممّا ساهم في مراجعات فلسفية لهذا المشروع ليكتسب من المرونة والتجديد ما يمكن ان يجعله تيارا فلسفيا منفتحا ومحافظا في الوقت ذاته.

- وثمةّ ظاهرة أخرى مميّزة للفلسفة العربية المعاصرة، وهي أنّها، على العموم، فلسفة عمل وقيم،- فقد أهملت النظر إلى المسائل ذات الطابع التقليدي، وانطلقت من الواقع التاريخي للعالم العربي،وعايشت أحداثه وتحوّلاته، والتزمت قضاياه الراهنة .من هنا نفهم لماذا سعت إلى إدخال معالم الحداثة__ الاجتماعية والعدالة والحرية، الديموقراطية والعلمية والعقلانية، مع نحن مكانة للقيم الأخلاقية العالمية وكذلك الدينية لأجل بناء الإنسان القادر على بعث الفعل الحضاري من جديد، و المدنية التي تقوم على العدالة والمساواة وثقافة التكليف والمسؤولية قبل المطالبة بالحقوق.

خلاصة القول:في هذا الصدد من الائتلاف والاختلاف مع الفكر الغربي، هو أنّ ثمةّ إسهامات جليلة لمفكرين عرب معاصرين في ميدان الفكر الفلسفي، حتى لو اقتصر جهدهم عند حدّ تجديد هذا الفكر وترشيده.وتوحي جملة هذه الأمور بأنّ مرجعية الفيلسوف، أياً كان، هي الواقع المعاش والمعرفة البشرية بكل أنواعها .والخطاب الفلسفي لا يدّعي إطلاقاً أنهّ أجاب عن أسئلة هذا الواقع إجابات حاسمة ونهائية .وقد يكون تعدّد إجابات الفلسفة عن مسألة واحدة من مسائلها دليل على دينامية لا تتوقفّ في الفهم والتفسير والتعليل[12].

4- الاستقلال الفلسفي والاختلاف:

[12]برقاوي أحمد المرجع نفسه،ص 68.

عرفت الفلسفة العربية المعاصرة بدءاً من الثلث الأخير من القرن العشرين عملية نقد ذاتي، وإعادة نظر في مكوّنات خطابها من الواقع .وتلقّت على أثر هذا النقد الشامل دعوات متنوّعة لإنهاء حالة الاستلاب السائدة، أو الظاهرة الانفصالية في بنيتها، والعودة إلى الذات الحرةّ، ورسم طريق جديد لفعل التفلسف، أراده دعاته نهجًا مستقلا عن المرجعيات المستعارة، وبمنأى عن إشكالية الموروث والمقتبس معًا، واتخاذ واقع الأمة وقضاياها الراهنة قيمة ثقافية أساسية، يغربل على أساسها ما يمكن تقبلّه من التراث والحضارة المعاصرة على السواء[13]. ومن الدعوات، في هذا الصّدد، للتفكّر بطريقة مغايرة وملائمة والتركيز على حقّ الاختلاف،دعوة محمد عابد الجابري في كتابه"الخطاب العربي المعاصر"، لتحرير العقل العربي من قيوده القديمة،لتجاوز أزمته، والوصول إلى فكر وحدوي قومي تقدّمي .ويمثلّ الاستقلال التاريخي التام بنظره"المهمّة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة . 15 "ودعوة زكي نجيب محمود في كتابه"تجديد الفكر العربي"، ومحاولة إصلاح بنية العقل الإسلامي عند أركون، ودعوة طه عبد الرحمن في كتابه"الحق العربي في الاختلاف ."وقد تكون دعوة أنطون سعاده إلى الاستقلال الفلسفي المبادرة التي سبقت جميع من نادى بهذه الفكرة ممن جاء بعده . ومن الملاحظ أنّ جميع هذه الدعوات أكّدت على الأهمية الحاسمة للعقل وللعلم في دراسة المجتمع العربي، وأسباب تخلفّه، وشروط نهضته، والإبداع الذاتي برأي حسن حنفي هو التحدّي الرئيسي للفكر العربي المعاصر.

ويمكن الاستئناس مثلا في هذا المجال على جدلية الاستقلال الفلسفي عند ناصيف نصّار، على اعتبار أنّهمّ هذا الاستقلال سيطر على مختلف كتاباته، منذ أطروحته الصادرة بالفرنسية في باريس حول"__الفكر الواقعي عند ابن خلدون"عام . 1967 ما هي مقوّمات هذا الاستقلال وطريقه بالنسبة إلى هذا المفكر، وما هي الشروط التي تجعله مثمراً؟

5- الحاجة إلى الاستقلال الفلسفي وشروطه:

فقد سلك نصّار في دراسته النقدية لفعل التفلسف العربي طريقة يمكن أن تصنفّ ضمن طرق النقد الصارم، والتحليل الشامل لازمة هذا الفعل .وفي ظلّ عنوان"طريق الاستقلال الفلسفي سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع 17 "، يؤكّد أن هذا الطريق هو حاجة طبيعية وضرورية، وعلم منهجي تقويمي، و يشكّل مشروعاً فلسفياً نهضوياً، أو وسيلة للعبور إلى النهضة العربية الثانية، وتحقيق قفزة نوعية في الفكر الفلسفي العربي .فالفلسفة هي"إبداع فريد"، ولا تحيا إلا في ظلّ استقلالية العقل.ويرى نصّار أنّ هناك عقبتان تقفان في وجه الاستقلال الفلسفي :(الموقف ألإتباعي، واختلاط الفلسفة بالإيديولوجيا.)

أ-الموقف ألإتباعي من تاريخ الفلسفة : في وضعية الموقف ألإتباعي هناك خطّان من التبعية :تبعية لتاريخ الفلسفة العربية الوسيطة،وتبعية لتاريخ الفلسفة الغربية .والسمة المميّزة للتاّبعين هي" :أنّهم أهل اقتباس أكثر ما هم أهل ابتكار[14]"لذلك أخفقوا في تطوير مذهب متقدّم في ميدان الفهم والتفسير، والإجابة على الأسئلة المصيرية، وينطلق التاّبعون لتاريخ الفلسفة

[13] العالم محمود أمي، المرجع نفسه،64.

[14] ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة،1979منبيروت، منشورات الجامعة الأنطونية، 2008،ص18.

المعاصرة من واقع تفوّق الحضارة الغربية، ومن ضرورة الانخراط في مركزيتها، للنهوض بشعوب العالم العربي، من حالة الجمود والتخلفّ والتصدّع .ويتميّز التّابعون للفلسفة الوسيطة بالمحافظة على القديم، وينطلقون من التباهي بقوة الثقافة العربية، و ينادون بالانفكاك عن الحضارة الحديثة.

يرفض نصّار هذه الحالة الاتباعية التي تؤدّي إلى محو الذات، وتزجّها في موقع التلقّي والاقتباس والانتماء العقلي المزدوج .كما يرفض أي مخرج لها يقوم على حلول توفيقية عقيمة ورتيبة وواهية .ويدعو بالمقابل إلى ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة والحديثة والمعاصرة .ويشكّل هذا الموقف شرط المشاركة الإبداعية في الفلسفة، والإسهام الثوري في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل، ويضعنا على سكة "النّهضة العربية الثانية المنشودة[15] ". وهو يرى أنّ الفيلسوف العربي يستطيع اتّخاذ مثل هذا الموقف الاستقلالي بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، وفي وضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية، وبقدر ما يتفهّم كذلك جدلية التفاعل بين التاريخ الحضاري العالمي وتاريخ الفلسفة، من حيث ارتباطها العميق بالمشكلة الأساسية في الوجود مشكلة العمل[16].

ومن شأن تعيين هذه المشكلة لا بدّ من ربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحيّ ، أي بنظام الحياة مباشرة،وبمستويات الوجود الإنساني الاجتماعي والشخصي، مع الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد.لا يعني الاستقلال الفلسفي عند نصّار انقطاعاً عن الغير، والانطواء على الذات، والاكتفاء بالنفس، بل"يعني استقلالا يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم، والمشاركة الإيجابية، انطلاقاً من الذات"[17]، وعلى أسس حوارية تفاعلية ندّية وتواصلية بنّاءة، من دون امتياز مسبق لأي شعب على غيره من الشعوب، وبمعنى"أنّ الكلّ يؤثر في الكلّ ومحتاج له[18]"، من دون أ يةّ عقد عدائية أو مشكلات وهمية.لكن هناك اختلاف بين دعوة الشراكة والندّية التي يتمسّك بها نصّار مع نظرة المفكر المغربي طه عبد الرحمن صاحب كتاب"الحق العربي في الاختلاف"، والمدافع عن قومية الفلسفة، لا بل عن"الحقّ القومي العربي في الاختلاف الفلسفي."ويذهب هذا المفكّر إلى حدّ الدعوة لقطع الصلة بالنموذج الغربي، ويعتقد"أنّ القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنّما لا بدّ أن تنبعث من داخلها. [19]"ويعتمد أربعة اعتراضات لإبطال دعوى كونية الفلسفة:

-ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي .

-ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي والأدبي.

---

[15]ناصيف نصار، المرجع نفسه، ص31

[16] ناصيف نصار، المرجع نفسه، ص 97.

[17] المرجع نفسه.

[18]عثمان، عفيف، الفيلسوف ناصيف ن صار في ثلاث قراءات، مج لةّ اتجاه العدد 29 ، شتاء وربيع 2015 ، السنة 19 ، ص 7 - 6

[19]طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف،ص 21.

-لا نزاع في أنّ الفلاسفة داخل الأمّة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم .

-التصنيف القومي للفلسفة ومنه يكون"لكلّ قوم الحقّ بأن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بالحق ذاته، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوّع فلسفي يوازي تنوعهم الثقافي.[20]"يرفض نصّار في كتابه"الذات والحضور"هذا المنطق القومي، ما يخشى عليه التوحيد أو التأحيد على مستوى الدائرة اللسانية أو الدائرة القومية او الدائرة الحضارية .ويتبنىّ بالمقابل مقولة"جدلية الكونية والخصوصية الحضارية[21]"، إذ أنّ التفكير الفلسفي لا يستطيع التخليّ عن مبدأ الكونية، والرهان هو على الكونية في الخصوصية، والموقف السليم عنده هو في الانضمام إلى"مأدبة الفلسفة على أساس مبدأ الشراكة"، أي على أساس تنمية الحوار بين التجليّات الفلسفية المختلفة.

ب-اختلاط الفلسفة بالإيديولوجيا: يدعو نصّار كذلك إلى تحرير الفلسفة من أعباء الأيديولوجيا، ويشدّد على توخي الحذر من الخلط بين هذين الاتجاهين .صحيح أنّ كلّ نظام ايديولوجي ينطوي على نواة فلسفية، ولكن ليست الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية، ولا الأيديولوجيا شكلاً من أشكال الفلسفة، واجتماع النظر الفلسفي والتفكير الأيديولوجي معًا لا يلغي التمايز بينهما[22]. ومن بين أبرز معالم هذا التمايز"أنّ الفيلسوف الاجتماعي ينطلق من واقعة، لكنهّ كفيلسوف يسعى للانطلاق من الجزئي إلى الكليّ، ومن الخصوصية إلى الكونية . وهنا يكمن الفارق بينا لأيديولوجي والفيلسوف .عند الأيديولوجي أولوية الجزئي، أي أنهّ يفكّر بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها.أمّا الفيلسوف، فلا يتقيدّ بجماعة تاريخية محدّدة ويفكّر في حقيقة الوجود الإنساني. [23]"لذلك يدعو نصّار المفكرين العرب للقيام بمراجعة نقدية صارمة للفكر الأيديولوجي، لما يتضمّنه من مظاهر الانغلاقية الدوغمائية، ولما يمارسه من شمولية طاغية وتعسف على الفرد، خصوصًا عندما يكون لهذا الفكر صلة بأصول دينية أو عرقية أو فكرية" .وبداية الحل يكون بإعطاء هذا المراجعة أولوية على غيرها، نظراً لأهمية الوعي في عملية تحديد الواقع والأهداف والسلوك، والاستعانة بالفكر الفلسفي الحر الذي يعطي الرؤية الصحيحة الكاملة عن أسئلة الحرية والحقيقة والدولة والهويةّ والتاريخ[24].

خلاصة القول، بالنسبة إلى نصّار إنّ التحررّ من التبعية، ومن سيطرة الأيديولوجي، من خلال الاستقلال الفلسفي يمكن للعالم العربي امتلاك وتوسعة لفضاء ثقافي متحررّ من النزوع إلى تقديس الماضي، ومن ضغط الإطلاقية، وثقل الانغلاق الأيديولوجي وشعاراته المعهودة، ما يفضي إلى تغيير علاقته بوجوده، وبالآخر، وبالحقيقة والعالم. وإذا كان نصّار ترصّد هذا التحررّ الذي يفضي إلى النهضة العربية الثانية، كعملية تاريخية كبيرة،أو كخيار قابل مبدئياً للتحقّق، فهذا لا يعني قبوله بأي فكر فلسفي، بل هو يؤكّد على الالتزام باتجاه

---

[20]طه عبد ارحمن، المرجع نفسه،ص21.

[21] عثمان عفيف، المرجع نفسه،ص 14.

[22] ناصيف نصار، المرجع نفسه، ص 50.

[23] ناصيف نصار، المرجع نفسه،ص 99.

[24]ناصيف نصار، الفكر والهجرة، ط2، بيروت،2004م،ص 329.

معينّ في التفلسف ويسمّيه"العقلانية النقدية المنفتحة"، ويحدّده في أنهّ"النقد العقلاني المسؤول والخلاقّ، نقد الذات ونقد الآخر.

وقد لاقت دعوة نصّار إلى الاستقلال الفلسفي ترحيباً في العالم العربي، وخصوصًا من حيث مقاصدها وأهدافها وطموحاتها .ل كنّها بالمقابل تعرضّت للنقد من حيث المبدأ، والشروط، والخيار،وظروف الإنتاج الفلسفي .إنّ جماع الإنتاج الفلسفي لأمّة لا يصدر عن وعي مسبق لما يجب أنتكون عليه فلسفتها،"وما من أمّة في التاريخ قد طرحت على نفسها هدفاً موعى به سلفًا هو إنشاء فلسفة، وما من فيلسوف رسم خطة لتفلسف الآخرين .[25]"من هنا فإن المشكلة الفلسفية هي ثمرة شروط تاريخية محدّدة، شروط اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ومدنية، والمشكلة ذاتها تحدّد طريقة تناولها .وعلينا ان نلاحظ بهذا الخصوص" أنّ الفيلسوف ليس هو الذي يطرح شروطًا لإنتاج الفلسفة، بل هو الذي ينتج فلسفة تتحوّل فيما بعد إلى طريقة في التفكير، فالتفلسف أولاً، ومن ثم تظهر طريقة التفكير للتفلسف لاحقًا من وحي ما أنتج[26]" وعند الرجوع الى الإنتاج الفكري الذي أبدعه رواد الفكر العربي المعاصر، يبرز لنا هذا الشرط، فقد قدم كل واحد منهم رؤية فلسفية عميقة في مختلف الإشكالات الاجتماعية والثقافية والسياسية ثم العلمية التي اصطبغ بها الواقع والسياق، بحيث تقدم كل رؤية فلسفة في التفكير وفهم هذا الواقع، وطريقة من طرق النظر، فنج عبد الرحمن بوجوديته يجعل من الإنسان مركز التغيير، الأمر الذي يقتضي إعادة النظر في تصورنا للفرد ومكانته في النهوض الثقافي والاجتماعي، وفي نفس المنوال جاءت فلسفة الشخصانية عند عبد العزيز لحبابي، الذي يجعل الانطلاق من الذات العربية الإسلامية طريقاً معرفيا وثقافيا ضروريا لبلوغ التقدم العلمي و الحضاري. ومنه يمكن القول بوجود فلسفة عربية معاصرة زاخرة بالرؤى الفلسفية التي من شأنها تنوير الفكر وتوجيه العمل وفق قيم انسانية مرتبطة بالسياق الداخلي والعالمي.

6- **مشروع التأصيل للإبداع طه عبد الرحمن نموذجا:** يعتبر بلوغ إبداع عربي فيه من الأصالة والانفتاح من مقاصد صناع الفكر الفلسفي العربي والإسلامي المعاصر، وذلك على مختلف انتماءاتهم الفكرية و الايديولجية، ماديين كانوا او مثاليين، وهذا الفيلسوف طه عبد الرحمن في مؤلفه"تجديد المنهج في تقويم التراث" يؤسّس لجمله من الشروط المعرفية التي من خلالها يتم إعادة النظر في طريقة قراءة وفهم التراث، كونه يرى بمركزية مشكلة المنهج، وهو يقترح منهجية تقوم على المناظرة، تنبثق حسب نظره من عمق التراث"[27] فمع اعتماد منهج المناظرة لكن دون أن يكون ذلك نقلا لها، إجمالاً وتفصيلا، وإنما هو نقل حي لأركانها الأساسية، والشاهد على ذلك مراعاة هذا النقل لمقتضيين جوهريين: احدهما، مقتضى تجدّد المعرفة العلمية، والثاني، مقتضى خصوصية الموضوع المدروس. فإن كان أهل المناظرة قد أخذوا بآليات منطقية و عصرهم في علوم لغوية محدّدة توافق معارف

---

[25]برقاوي أحمد، المرجع نفسه، ص126.

[26]برقاوي، أحمد، ناصيف ن صار في البحث عن طريق للاستقلال الفلسفي، مجلةّ الفلسفة والعصر، العدد الأوّل، السنة الأولى، أكتوبر 1999 ، ص 103

[27] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، مصدر سابق، ص119.

عصرهم في علوم الآلة، فإننا أخذنا من جانبنا، بطرق منطقية ولغوية تناسب النظريات المنطقية والحجاجية واللسانية المعاصرة". هذا الطرح الذي يبيّن ضرورة الرجوع للتراث من منظور طه عبد الرحمن، في التأسيس للمنهج الجديد نظرا للارتباط الوثيق بين طبيعة الموضوع بين المنهج والموضوع، فأخذ خصوصية الموضوع المدروس في الحسبان شرط ضروري وجوهري لإرساء مناهج منتجة ومبدعة تتماشى وعلوم ومعارف العصر وخصوصية السياق، التي يقصد بها المبادئ الكبرى والأساسية التي قامت عليها العلوم والفلسفات، أي الرؤية العامة للكون والإنسان والطبيعة .

7-الحاجة الى تطوير الفكر الفلسفي العربي و الاسلامي المعاصر:إذا كان الفكر العربي المعاصر يمثل منذ مائتي عام حلقة الوصل بين ماضي الفكر الفلسفي ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد، كما أنه حلقة الوصل بين الفكر الفلسفي الموروث والفكر الفلسفي الوافد؛ نظرًا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبي الحديث، حاول الجمع بين الماضي والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة، ما زلنا نزهو به، وندرسه في الجامعات، ويتحمَّس له الطلاب لأنه أخيرًا وجد خطابًا فلسفيًّا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

ولهذا يعتبر تطوير الفكر العربي المعاصر إحدى وسائل تحديد مسار الفكر الفلسفي العربي في المستقبل؛ فقد نشأ في ظروف الاستعمار القديم، والدولة العثمانية، وحركات الاستقلال، وآخر أجياله في الثورات العربية الأخيرة، فلا يوجد مسارٌ بلا ماضٍ وبلا حاضر، بلا ماضٍ بعيد في الجذور، وبلا ماضٍ قريب في الجذوع. فمهمة الفكر الفلسفي في المستقبل إقالة الإصلاح الديني من عثرته، بعد أن كبا جيلًا وراء جيل، من الأفغاني إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية في تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة، أصبح أقل انفتاحًا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثًا حتى أصبح غاضبًا، ثائرًا منتقمًا، يحاور بالسلاح، ويعبِّر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة وليس تحقيقًا لمصالح الناس، مستقبل الفكر الفلسفي مرهون بالتعدُّدية في الخطاب، وبالحوار الوطني بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطابٍ ثالث بين الخطاب السلفي وريث الإصلاح الديني والخطاب العلماني وريث الخطاب العلمي، يجمع بين الشرعيتين؛ شرعية الماضي وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة؛ فالخطاب السلفي الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات التراث الشعبي الديني، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى، ويكتفي ولو مؤقتًا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية، والخطاب العلماني الثاني يعرف ماذا يقول لحديثه عن الحرية والعدالة والمساواة والتقدم وحاجات الناس، ولكنه لا يعرف كيف يقول؛ لأنه يستعمل مقولات الليبرالية الغربية أو الماركسية أو القومية التي تند عن الثقافات الشعبية، يستطيع الفكر الفلسفي العربي في المستقبل أن يساهم في صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يقول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثاني حتى يفتح المجال أمام التسامح والتعايش وتقبّل الاختلاف والتنوع في الانتماءات الفكرية و المذهبية و إتباع طريق الحوار وتجاوز طريق العنف بمختلف أشكاله. كما أن مستقبل الفكر الفلسفي العربي مرهون بإقالة الفكر الليبرالي من كبوته بعد أن تحوَّل من «مناهج الألباب المصرية

في مباهج الآداب العصرية» للطهطاوي جامعًا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيو وابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى «مستقبل الثقافة في مصر»، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديد والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية، كما إلى أي حد يستطيع الفكر الفلسفي العربي في المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالي الذي بدأ نابعًا من الموروث القديم وتخليًا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضًا إقالة الفكر العلمي العلماني من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعي والعلم المدني، والفصل بين الدين والدولة، ليست نظرية التطور هي الصورة الوحيدة للعلم، وهي ليست بالضرورة تطورًا آليًّا ماديًّا متصلًا كما هو الحال عند دارون وسبنسر و لامارك بل يمكن أن يكون خالقًا كيفيًّا منفصلًا منكسرًا يسمح بالطرفة بعد الكمون كما هو الحال عند برجسون، والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هو الحال في التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هو الحال في الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة، والمجتمع المدني ليس بالضرورة مجتمعًا لا دينيًّا كما هو الحال في تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هو الحال في المجتمع الإسلامي.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هو الحال الآن في الصدام بين الخطاب السلفي والخطاب الليبرالي والخطاب القومي أو الماركسي؛ فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس والهجوم على الآخر؛ استئثارًا بالحقيقة كلها ورغبة في السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقي من مصادره الأولى ما يشاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصى الذي ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذي يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفي المستقبلي هو التخلي عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطني، وكذلك التخلِّي عن منطق الانتقاء الذي يؤدي أيضًا إلى صراع بين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعادل والجانب الغالب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربي المعاصر أن تُعاد صياغة مقولاته الأساسية على نحو محكم كي يتجاوز طابعه الانفعالي وأسلوبه الحماسي الذي واكب مرحلة اليقظة العربية الإسلامية والتحرُّر من الاستعمار؛ فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التي يواجهها الفكر العربي المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه في القرن الماضي، وتتطلَّب فكرًا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومواقفهم، فيتحوَّل الفكر العربي من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليل الكمي الإحصائي الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحقُّقاتها الجزئية في واقع محدد مع ارتباط أشد بالعلوم الاجتماعية، وينتقل من الصحافة إلى الجامعة، ومن الإعلام إلى العلم دون أن يفقد جماهيره.

وقد يساعد الانتقال عبر الفكر العربي المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفي العربي على التزام أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية بموقف فلسفي عصري يَرَوْنه من خلال التراث القديم والتراث الغربي، ومرتبط بقضايا العلم والوطن؛ فالالتزام المباشر قد يراه مع البعض منافيًا للحياد الفلسفي وموضوعية العلم، ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمي والمشروع القومي بدلًا من أن ينزوي أساتذة الفلسفة في قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة

ولعبة الحكم. وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربي المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفي من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمي الدقيق، وما يتبقّى يتحوَّل إلى الأدب الصريح والمقال الصحفي والمنتديات الثقافية العامة.

8- من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة: لقد بدأ حاضر الفكر الفلسفي العربي كما مثله الفكر العربي المعاصر في التحول من التراث القديم والتراث الغربي إلى المشاريع العربية المعاصرة التي ولدتها هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ والتي جعلت المفكر العربي يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث؛ فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشًا وشعبًا وفكرًا ومجتمعًا، حاول بعض أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربي المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

كما يدعي البعض انه لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينًا كل شيء، الماضي والحاضر والمستقبل، فلا تعني الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعني الفيلسوف حتى صاحب المذهب؛ فقد وجدت المذاهب الفلسفية في تراثنا القديم بعد عصر الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف في مرحلة الإبداع، مرحلة الفارابي وابن سينا وابن رشد أي بعد التمهيد لها بالتراكم الفلسفي الضروري، ونحن في علاقتنا مع التراث الغربي وريث التراث اليوناني ما زلنا في هذه المرحلة في إحدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سقط الغطاء النظري القديم الذي كان رؤية الوعي الأوروبي للعالم والمستمد من أرسطو والكنيسة، عندما سقط في عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقل والتجربة وحقوق الإنسان وديمقراطية الحكم وبناء المجتمع المدني، فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظري بديل تعطي الوعي الأوروبي رؤية جديدة للعالم، ونحن لم نصل بعدُ تاريخيًّا وليس معرفيًّا إلى مرحلة تأسيس المذاهب، فما زلنا نحاول الانتقال من الإصلاح الديني إلى عصر النهضة أي ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبي دون أي حتمية ضرورية أو تطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكر أو كاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كان مونتاني يمثل روقها في «المحاولات».

والمشاريع العربية المعاصرة هي بمثابة مرحلة انتقال من الفكر العربي المعاصر إلى مرحلة التأسيس لمستقبل الفكر العربي الفلسفي؛ فهي تعادل المذاهب في الفلسفة الغربية ولكن في موقف حضاري مختلف يقوم على الاتصال بين الماضي والحاضر وعلى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضي والحاضر أو على القطيعة بين الأنا والآخر كما هو الحال في المذاهب الفلسفية الغربية نظرًا لعدائه لأرسطو والكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التي ساهمت في تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب دون أي تفضيل في الترتيب الجغرافي أو الزمني أو الفلسفي، ولكن كما جرت العادة في الثقافة العربية المعاصرة في قرن مصر بالشام، ومصر بالمغرب، ومصر في القلب بجناحيها المشرقي والمغربي، ودون استبعاد أحد ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفرض نفسها

على الساحة بعد جيلي، يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة في كلٍّ من مصر والشام والمغرب.

ففي مصر فرض مشروع «تجديد الفكر العربي» نفسه على الفكر العربي المعاصر بكل مكوناته، المعقول واللامعقول، عربي بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربي الجامع بين الاثنين، المنهج التحليلي، المنطق الوضعي، قيم التراث، الرؤية العلمية، مجتمع جديد أو الكارثة، الحرية، الثقافة في مواجهة العصر، وتحديث الثقافة العربية، وأصبح من علاماته البارزة، وانتقل من التجديد من الخارج عن طريق تبني منهج غربي وتطبيقه على التراث الإسلامي إلى المشروع المتكامل بالرغم من عدم تسميته «التحليلية العربية» أو «الوضعية المنطقية العربية» وبالرغم من طابعه الثقافي العام وأسلوب المقال الأدبي. كما ازدهر في مصر والعالم العربي والعالمين الأوروبي والشرقي مشروع «نهضة مصر» الذي يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخي، والزمان، والتعالي، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتي، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضاري في رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة، ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتي والفكر الفلسفي الاجتماعي الجديد في العالم الثالث، وبدأ مشروع «التراث والتجديد» يثير الانتباه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربي، والموقف من الواقع، تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر؛ وتهدف الجبهة الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع في علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم «الاستغراب» في مقابل «الاستشراق»؛ وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أو الجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتي وإنشاء نص ثالث جديد.

وفي المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع «نقد العقل العربي» بأجزائه الثلاث: «بنية العقل العربي» و«تكوين العقل العربي» و«نقد العقل السياسي» وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخي (الدياكرونيك) أو البنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه في مفهوم العقل العربي وما يومئ به من دلالات، و«الفكر الإسلامي» الصريح الذي يجمع بين العرب والعجم، وفي الجزائر، وفي المهجر الفرنسي، ذاع صيت مشروع «نقد العقل الإسلامي» اعتمادًا على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من كتابته بالفرنسية لجمهور غربي وعلى مستوى عالٍ من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربي إلا من خلال الترجمة وعن طريق الأثر عن بعد، وفي ليبيا ظهر مشروع «آلهة مصر العربية» دون صخب كبير بالرغم من علو نبرته في اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات، وثقل الحاضر وأصل المستقبل في نظام جماهيري شعبي، وديمقراطية مباشرة بلا تمثيل، فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعربية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفي الشام فرض مشروع «من التراث إلى الثورة» نفسه على الفكر العربي بأجزائه المتنوعة، بمنهج تاريخي أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز

شديد على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايُزٍ بين مسار الحضارات، كما برز مشروع الاستقلال الفلسفي بحنكة ودقة وتحليل فلسفي سياسي بروح صافية وعقل ديكارتي بديهي. وأخيرًا وفي دفعة واحدة صدر «تحديث العقل العربي» يعبر عن الهم المشترك في مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل، وتستحق المشاريع العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بالتطوير؛ فهي أحد المداخل إلى الفكر العربي الفلسفي المستقبلي.الذي يقوم على الاستشكال الفلسفي للراهن.

- **9- الحاجة إلى فلسفة تعمل على التنظير المباشر للواقع و الإبداع الفلسفي:** ولكن الفكر الفلسفي العربي المستقبلي مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أو الجديدة، وتجاوز الفكر العربي المعاصر بتياراته الثلاث وتجاوز المشاريع العربية المعاصرة؛ ففي هذه المراحل الثلاث ما زال الفكر الفلسفي يعبر عن موقفٍ حضاري يريد التحرُّك فيه، وعن قيود يريد التحرُّر منها، والتحدي الأساسي له هو التنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نص قديم واستئناف دورة حضارية جديدة مع تراكم تاريخي له دورتان؛ أولى ولَّتْ وثانية قادمة، صحيح أن النصوص القديمة ما زالت حية في النفوس، والنصوص الوافدة ما زالت تسلب العقول، والفكر العربي المعاصر ما زال حاضرًا في الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة ما زالت تكبر وتولد مشروعات أخرى جيلًا وراء جيل؛ لذلك يمكن ممارسة الفكر في كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد في التنظير المباشر للواقع، يعتمد العقل فيه على نفسه في مواجهة موضوعه دون «قال ويقول».

و أن يواكب تغيرات العالم وربما تغير العرب؛ ماذا يفعل الفكر العربي؟ يقبل بالوضع الحالي عقيدة ونظامًا، فكرًا ودولة أم يبدع أشكالًا جديدة للمقاومة مقاومة كل أشكال الاستعمار والعنف و العنصرية ويؤسس لثقافة المقاومة والتعايش والتسامح والديمقراطية ؟ هل يمك للفكر الفلسفي العربي و الإسلامي، ان يسهم في بناء الوحدة في ظل الدولة القطرية، والاختلاف المذهبي ، وأن يحقق السلام ! هل يمكن للفكر السياسي العربي المستقبلي أن يبدع أشكالًا جديدة للتعامل مع أشكال العداء المتعددة الأشكال ؟ وهل هناك أمل لتعليق استئناف مشاريع الوحدة بدعوى القومية العربية؟ أم انه أصبح من الضروري ان يقدم الفلاسفة العرب مشروعا فلسفيا جديدا له مرجعيته وافقه ومقوماته التي يمكن أن تجمع المفتت، و تؤسس لواقع ثقافي واجتماعي وسياسي يتسم بالقوة والإبداع ، بعيدا عن الديماغوجيا والطوبوية وجلد الذات او فكرة المؤامرة.

وماذا عن بداية التحول الرأسمالي في العالم العربي، والخصخصة بعد الهرولة! هل يستطيع الفكر العربي الفلسفي السياسي المستقبلي أن يتجاوز مثله في مقاومة الاستعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ ماذا عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل الملياردييرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أو أقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلًا وعربة؟ وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزو القُطر العربي للقُطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربي المستقبلي مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونِحل وطوائف وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة و دروز، بدو وحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربي الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة

للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم، وقد لا يعني إعادة التفكير في مسلَّمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعني فقط مواجهة الواقع الجديد من أجل الدخول في تحدٍّ نظري وتحمل قادر على تطوير الفكر العربي المستقبلي منهجًا وموضوعًا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذي قام بإنجاز ضخم وهو التحرُّر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة، ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار في شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها في الداخل، طراوتها في الخارج وتصلبها في الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة في الداخل، رحماء على الكفار أشدَّاء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، في تجاوزها أيضًا باسم القانون؛ إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون، أصبح على المواطن كل الواجبات وفي مقدمتها الطاعة وليس له أي حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأي أو الاستشارة أو المشاركة في صنع القرار، تطالبه الدولة بكل شيء، والولاء، والعمل، والإنتاج، ولا توفر له أيًّا من الخدمات العامة في التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهي الحاجات الأساسية، ومن حقه إعلام متعدِّد في وجهات النظر يختار من بينها ما يشاء وعن دراية وعلم ومقارنة وبرهان لا أن يتحول إلى «غسيل مخ» يمنعه من التفكير السليم.

كيف يستطيع الفكر العربي و الإسلامي المستقبلي أن يساهم في اعتماد الأمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيًّا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلًا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربي فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل في الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفي ترجمة «مبادئ فلسفة الحق» أو إعادة قراءة «السياسة الشرعية» بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره، بحيث يصبح الفكر مواكبًا للواقع لا سابقًا عليه، ولا متقدمًا عنه، ولا غريبًا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربي عن أي شيء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردي والاجتماعي ولكن على مستوى مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شرعيًّا authentique أو لا شرعيًّا infauthentique، يعبر عن واقع أو مسقطًا عليه، ناشئًا منه أو مفروضًا عليه.

وما زال الفكر العربي حتى الثوري منه في جانب والجماهير العربية في جانب آخر، لا يحركها فكر ولا جوع، ولا قهر داخلي ولا عدوان خارجي، لا ثأرًا لكرامة ولا استردادًا لحق، كيف يستطيع الفكر الفلسفي العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه في سعي الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون آخرون بذلك مثل أورتيجا أي جاسيه في «ثورة الجماهير»، وبول فريري في «تربية المضطهدين» وفانون في «المعذبون في الأرض».

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسفي العربي يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربي المستقبلي سؤال: في أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضة، ثورة، تغير اجتماعي، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحباط، انهيار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التي يتناقلها المتفائلون والمتشائمون؟ وفي أي مرحلة من التاريخ يعيش العالم نفسه، في نظام عالمي جديد أو صياغة جديدة للنظام العالمي القديم، العالم ذي القطب الواحد أو ذي القطبين أوروبا والعرب أو ذي الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هو الوعي بالتاريخ وإن الوعي بالتاريخ هو أساس الرؤية للعالم. إن التحدي الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجري بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينًا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولًا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه في علاقتها بنفسها وعلاقتها بالآخر، عندئذٍ يتجاوز الفكر العربي الراهن المطلقات ويضع نفسه في التاريخ.