الاستاذ: شريف خاصة

المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل و محك النقد:

ويمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية في ثلاثة اتجاهات فيما يلي على النحو التالي:

1- المشاريع الفكرية التي استندت إلى الموروث: وأمثلتها كثيرة نذكر منها: إحياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، وإحياء التراث السلفي على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالي ومحمد متولي الشعراوي ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وراشد الغنوشي وغيرهم كثيرون، وإحياء التراث الاعتزالي مع محمد عبده مروراً بمحمود قاسم ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبو زيد ومحمد صالح وغيرهم كثيرون، وإحياء التراث الأشعري مع مصطفى عبد الرازق وعلي سامي النشار ومحمد عبد الهادي أبو ريدة وحتى أحمد صبحي ومصطفى لبيب وفيصل بدير عون، وإحياء الفكر الفلسفي العقلاني مع ابراهيم مدكور وعثمان أمين وأحمد فؤاد الأهواني وعاطف العراقي وزينب الخضيري وغيرهم كثيرون، وإحياء الاتجاه الصوفي مع مصطفى حلمي وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازاني وأحمد الجزار وإبراهيم ياسين وجمال المرزوقي وغيرهم كثيرون، لكن القول باستناد هذه المشاريع الفكرية والتربوية الاصلاحية على الموروث الحضاري العربي الإسلامي، و بمصدر التشريع الإسلامي وهما القرآن والسنة بالاساس، لم يكن يدعو الى رفض الوافد الفكري والعلمي الذي انتجته الامم الأخرى التي تخالف الأمة المسلمة في عقيدتها، انما يعدّ الإنفتاح ضرورة حضارية لكنها مشروطة بامتلاك الفكر النقدي، الذي من خلاله يمكن دراسة الموروث والوافد في آن واحد، وان كان يغلب في مشاريعهم التربوية ضرورة الرجوع الى تعاليم الإسلام وقيمه فإن لذلك ما يبرّره، كونهم يدرطون ان الناهج التربوية التعليمية تحتاج الى ان تنبع من سياقها الحضاري الخاص بها مع سقوط حرج الاسستفادة من المادة العلمية، التي توصلت اليها الابحاث عند الغرب خصوصا. كما ان اصحاب هذه المشاريع كانوا يطمحون الى بناء الشخصية العربية الإسلامية القادرة على صناعة حاضرها بنفسها وتقرير مصيرها في المستقبل وامتلاك استقلاليتها الثقافية والسياسية والاقتصادية. فقد كان مثلا المشروع الفكري والسياسي للاخوان المسليمن يقبل العمل السياسي ضمن نظام الدولة القومية الحديثة،ممّا ادى إلى تحولات عميقة في خطابهم تجاه الحداثة والوافد، على خلاف نمط خطاب المؤسس لهذه الجماعة وهو حسن البنا، الذي كان على التمايز الهوياتي للثقافة الإسلامية. وان كان هذا الموقف فيه من التصلب فإن مرد ذلك يرجع الى السياق العام فيتلك الفترة وما ترضت اليه الدول العربية من استعمار وتعدي من طرف الغرب الاستعماري. وقد بدأ الأمر مع التجربة السياسية السورية مطلع الخمسينيات إذ اتسم خطاب قيادة إخوان سورية بالتنقيب عن المشتركات بين الإسلام والحداثة وإبرازها في محاولة لتوفيق قيم الإسلام مع قيم الحداثة في مجالي العدالة الاجتماعية والسياسية وفي هذا السياق ظهرت مصطلحات "اشتراكية الإسلام" و"ديمقراطية الإسلام". ثم امتد هذا النهج وترسخ في الحالة المصرية بدءاً مما سمي عهد الانفتاح الليبرالي في السبعينيات وما تلاها من مشاركات سياسية، وفي أثناء معايشة النظام والواقع الاجتماعي والسياسي الحداثي تم الرجوع إلى التراث الإسلامي لا من أجل الاستلهام منه في

إصلاح وتغيير الواقع بما يتوافق مع الهوية والقيم الإسلامية، إنما لتعديله بما يتوافق مع الواقع الحداثي. في هذا السياق، روج الخطاب الإسلامي الحركي للكثير من مفاهيم الليبرالية الغربية، حتى وصل الأمر إلى منتهاه مع الحالة المغاربية وتحديداً التونسية إذ صرح حزب النهضة التونسي أن هدفه هو إزالة أي تعارض بين القيم الإسلامية وقيم الحداثة. ; ويعزى ذلك حسب بعض الباحثين الى سنة 1984م حين قرّر حزب النهضة دخول العملية السياسية، ثم أخذ يتطور تدريجياً كما سردنا منذ قليل، بدءاً من تجربة قادة الحزب في المنفي في الغرب، ثم في الحكم بعد الثورة التونسية، إلى أن وصل إلى القطيعة الكاملة مع موروثهم الخطابي السياسي الإسلامي وتبني الخطاب الحداثي بكامل أبعاده.[1]

2- المشاريع التي استندت إلى الوافد الغربي من دون الاهتمام بالموروث: وأمثلتها أيضاً كثيرة، منها :

- الوجودية في الفكر العربي منذ محمد عزيز الحبابي والشخصانية الوجودية مروراً بالزمان الوجودي عند عبد الرحمٰن بدوي وحتى كتابات زكريا ابراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في الفكر العربي على يد زكي نجيب محمود مروراً بعزمي إسلام ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين ومحمود إسماعيل. أما التيار اليساري الذي حاول زرع الماركسية في الفكر العربي فتمثل في عبد الله العروي ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم وحسين مروة وطيّب تيزيني وحتى حسين عبد الرازق وابراهيم العيسوي وأمين اسكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالي العقلاني الأفلاطوني الديكارتي الكانطي الهيغلي ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيري وتوفيق الطويل وعبد الغفار مكاوي وأميرة مطروحسن صعب ورينيه حبشي وزكريا ابراهيم وإمام عبد الفتاح إمام ويوسف سلامة وناصيف نصّار ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.
- البنيوية: هناك من يمثلون البنيوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال محمد عابد الجابري من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، كما أن هناك من يمثلون التفكيكية من أمثال عبد الكبير الخطيبي وعبد السلام بن عبد العالي وعلي أومليل من المغرب وفتحي التريكي من تونس وكذلك الزواوي بغورة من الجزائر وأيضاً مطاع صفدي وعلي حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهراتية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حسن حنفي ومحمودرجب وسعيد توفيق في مصر وأدونيس وانطوان خوري من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر العلمي العلماني عموماً ويمثله شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامةموسى مروراً بزكي نجيب محمود ومراد وهبة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وحتى مصطفى سويف وأحمد مستجير وشوقي جلال ومصطفى فهمي وأحمد شوقي ويمنى طرف الخولي وغيرهم كثيرون.

[1] فوزية طلحا، صورة الدولة الحديثة في مجال الحركات الإسلامية: المغرب وتونس أنموذجا، مركز الجزيرة للدراسات، النسخة أولى، سبتمبر 2020،ص 71.

3- المشـاريع التي حاولت التوفيق بين الوافد والموروث: وأمثلته أيضاً عديدة لكـن أهمها في اعتقادي أربعة؛ يأتي على رأسـها المشـروع الفكري الضخـم لزكي نجيب محمـود في كتابيه الشـهيرين تجديـد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري وسائر كتاباته الأخرى التي أبرزها؛ ثقافتنا في مواجهة العصر، مجتمـع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومـن زاوية فلسـفية، وتجلياتها في مقالاتـه في المجلات والصحف المصريـة والعربية وخاصة فـي مجلة الفكـر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابري في مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث، بنية العقل العربي، وتكوين العقل العربي، ونقد العقل السياسـي والخطابالعربي المعاصر، واشكاليات الفكر العربي المعاصر، ومشروع طيب تيزيني الـذي يقدم رؤية جديدة للفكـر العربي من العصر الجاهلـي حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول »من التراث إلى الثورة« كمقدمة نظرية تلاها بحسـب مخططه أحد عشـر جزءًا يدرس فيها كل مراحل الفكر العربي حتى المرحلتين المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه المشاريع الأربعة هو مشـروع حسـن حنفي الذي بدأه مـن الإطار النظـري في كتابـه »التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم.« ثم توالت مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمسـة مجلدات؛ من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء؛ والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء؛ ومن النص إلى الواقع، وصدر في مجلدين؛ ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكري وتمثل امتداداً طبيعياً له. أذكر منها قضايا معاصرة، ومقدمة في علم الاسـتغراب، وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن اسبينوزا وفيشته وليسينغ.

الردود النقدية لهذه المشاريع :

لقد كُتبت حول هذه المشاريع عشـرات الدراسات ووجهت سهام النقد إلـى معظمها، فدعـاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون في الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعي بالهوية الإسلامية واستلهام العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرانية والنهل مـن الفكر الغربي والعلوم الغربية الحديثة هم دعاةٌ للقطيعة مع تراثنا الفكري وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، ومن ثم فهم في نظرهم تغريبيون ودُعاةٌ للغزو الثقافي الذي من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عن اللحـاق بالتقدم الغربي من منظورنا العربي المختلف. أما دعـاة العصرانية فهم يعتبرون أن دعـاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشـدون التقدم من تراث لم يعـد صالحاً والتفكير في إحيائه مضيعة للوقت والجهد. إذ إن ما صلح منه قد انسل في حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر معالعصر والأخذ بأسباب التقدم الغربي من دون الالتفات إلى الوراء إذ لا يمكن أن يعيش الإنسـان، أي إنسان أسـيراً للماضي مهما كان عظيماً ومهما كانت درجة التقدم الذي تحقق فيه!

وبالطبع فإن هذه الانتقادات العامة تنطبق بدرجات متفاوتة على الصور المتعددة لكل من دعاة العودة إلى التراث والاستفادة من السلف الصالح وما حققوه من تقدم، وكذلك على الصور المتعددة لدعاة الاستفادة من فلسفات العصر مباشـرة من دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه كان من السهل على أي من الفريقين أن يسفّه من الرأي الآخر ويقلل من قيمة موقفه إزاء تحقيق النهضة المنشـودة والمشاركة

في حضارة العصر في الوقت الذي يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

الموقف الثالث: أصحابه يرون أن كلاً منهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطي المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هويةحضارية مختلفة ننتمي من خلالها إلى تراث فكري عريق حقق التقدم في مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر في امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته وإعادة إحياء ما يمكن إحياؤه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل في ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاور في ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آلياتٍ عديدةٍ نَبّه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، وبين الأصالة والمعاصرة.

هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز إشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هي أنه لم تنجح أي من هذه المحاولات في حل اشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيداً وأصبح لدينا ثلاثة مواقف عمّقت الإشكالية وأسّست للاختلاف والصراع حول ما أسميه» الإشكالية الزائفة ـ اشكالية الأصالة والمعاصرة «كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلاً عليها ما قاله علي حرب في نقده لمحاولة زكي نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عرباً ومعاصرين في نفس الوقت؟! أما الإجابة على التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التي استلزمها الفكر المعاصر[2]. ويعلق علي حرب على ذلك السؤال وتلك الاجابة بقوله: إن السؤال» لا ينتج فكراً جديداً وإن صاحب تجديد الفكر العربي) يقصد زكي نجيب محمود (يلغي أصلاً دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل.« ويتفق معه في هذا محمود أمين العالم حينما يقول بأن موقف زكي نجيب محمود من التراث يعد موقفاً انتقائياً[3]. أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكري لزكي نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزيني، حينما كتب قائلاً: إنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحّد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقي يطبع ذلك الموقف في معالمه الرئيسية حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلاً باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة »التلفيقية« إلى فهم تاريخي علمي متماسك للماضي)التاريخ(واللحظة المعاصرة معاً[4].

---

[2] علي حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كتاب» قضايا فكرية «، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليه 1995م، ص .22

[3] نقلاً عن المرجع السابق نفسه.

[4]. طيّب تيزيني: من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون ـ لبنان، الطبعة الأولى 1967م، ص .140

أمـا محاولة محمد عابد الجابـري الفكرية فقد لاقـت من النقد أكثـر مما لاقته سـابقتها عند زكي نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طيّب تيزيني، بأنه سلك مسـلكاً وعراً ومفعماً بالشبهات لأنه سـار على نهج في تحليل الفكر العربي هـ يأتْ مجموعةٌ من المستشرقين، أمثال ڤكتور كوزان وإرنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربي معياري اختزالي، وعقل أوروبي موضوعي تحليلي تركيبي وهي نظرة فاسـدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفـة.[5] وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشـكلات التي يواجهها على نحو تجزيئي وسكوني وحدي، فإما هذا وإما ذاك وبعيداً عن تسييقهما، أي بعيـداً عـن اكتشـاف سـياقاتها التاريخيةوالاجتماعيـة والبنيوية.[6]2« وإجمـالاً فإن تيزيني يرفض بالأسـاس مشـروع الجابري الذي صوّر نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأنه سـيضع حدّاً لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تيزيني تعليقاً علـى ذلـك التصـور الجابـري بـأن »الصفر اللاتاريخي لا يفضي إلا إلى نظيره، وأن المنطقالجابري اللاتاريخي يطلب منا ـ بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه ـ أن نفـرط فيما تحقق من منعطفـات كبيرة وصغيرة فـي تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح هوس لا تاريخي وذاتي متأزم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشـف مصادره التاريخيـة المشـخصة وآلياته الداخليـة والوظائف الأيديولوجية المنوطة به وأخيراً آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكون مخاضاً جديداً ضمن الفكر العربي المعاصر.[7]

وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابري النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابري حيث يرى أن محاولة الجابري التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هي محاولة محدداتها إبسـتمولوجية معرفية بحتة، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحريـر الفكر؟! فالقضية إذاً لا يمكن أن تقتصـر على التحرير المعرفي الذي اسـتهدفه الجابـري، إذ إن هناك تشـابكاً ضرورياً بين هذيـن البُعدين للتحرير الإنساني.[8] هذا فضلاً عن أن الجابري قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروعه للتحديث والتجديد في الفكر العربي، وهي المشروع الثقافي الأندلسي المتمثل أساساً في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون، أي في الاتجاه العقلي التقدمي بشـكلٍ عام.[9] وهذا الأمر من قبـل الجابري قد يوحي ـ على حد تعبير العالم ـ بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السـلفي القياسي الذي يجعل من محددات التحرر عنده محددات إبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر مـا هي محددات موضوعية أساسـاً. إنهـا محددات عقلانيـة معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه. 01

---

[5] طيّبتيزيني،الفكرالعربيالمعاصر،باتجاهنقد» النقد «،دراسـةمنشورةفيقضايافكرية،سبقتالإشارةإليه،ص .54.
[6] المصدرالسابق،ص .57.
[7] المصدرالسابق،ص 58 - 59.
[8] انظر: محمودأمينالعالـم: الفكرالعربيبيـنالخصوصيةوالكونية،دارالمسـتقبلالعربيبالقاهرة،الطبعةالأولى 1996م،ص 195.
[9] المصدرالسابقنفسه.ص 195.
[10] المصدرالسابق،ص 195 - .196.

وبعيداً عن هذه الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى محاولة الجابري التجديدية في الفكر العربي المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشـتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الديني وبين التفكير العقلاني، لكنها محكوم عليها شـأن غيرها من المحاولات التوفيقية المماثلة بالفشـل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإسـلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكير العقلاني شاهد على ذلك في نظر عاطف أحمد. [11]

-أما مشـروع حسـن حنفي فهو يعد بالفعـل أكبر وأضخـم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربي باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجان الظاهري والبنيـوي ومحاولة تثويـره؛ حيث بدأ المشـروع بمقدمته النظريـة في كتاب »التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم« ثم اتسع لتشمل تطبيقاته »من العقيدة إلى الثورة« بإعادة بناء علم أصول الدين في خمسـة مجلدات، و»من النقل إلى الإبداع« لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و»من النص إلى الواقع« في مجلدين لإعـادة بناء العلوم النقلية العقليـة، ثم »من الفناء إلى البقاء« في مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراقالغربي في كتابه» مقدمة في علم الاستغراب «، هذا عدا كتاباته ودراساته التي تنسل كلها وتتقاطع مع هـذه الكتابـات التأسيسـية لمشـروعه الفكري الضخم، مثل» هموم الفكر والوطن «في جزأين، و «الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلهما «قضايامعاصرة»في جزأين،و«دراسـات إسلامية» و«دراسات فلسفية» وغير هذه المؤلفات وتلك عـدة مؤلفات أخـرى بالعربيـة والإنجليزيةوالفرنسـية وهي كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكري الضخم الذي يفكرنا في ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام في عصوره الزاهرة عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

خلاصة:

بالرغم من هذه المؤاخذات النقدية، فإن هذا المشـروع الفكري الضخم رغم مـا كتب عنه من دراسـات ورسـائل علمية، ورغم عقد حوله من نـدوات ومؤتمرات إلا أن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص في الاهتمام أو لغياب في الرؤية أو لروح العصر [12]؛ وفي ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التيوجهت إلى بعض أجزاء من مشـروعه مثل ما قيل حـول »من العقيدة إلى الثورة« و»من النقل إلى الإبداع« من أنه أيديولوجي وليس علمياً، خطابي وليس برهانياً، يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلاً عن أن المنهج الذي اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهي إلى نوع من الصورية والشـكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظياً متناثرًا جزئيًا في كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة من دون نظرية شاملة للإبداع الفلسـفي. إنه عموماً أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع

---

[11] عاطفأحمد: نقدالعقـلالعربي: قراءةفي »التكوين«و»البنية«،دراسـةمنشـورةفيكتابقضايافكرية،سبقتالإشارةإليه،ص 85.

[12] حسنحنفي: منالنصإلىالواقع-الجزءالأول-تكوينالنص،مركزالكتابللنشربالقاهرة،الطبعةالأولى، 2004م،ص 9.

الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق» من النقل إلى الإبـداع «في اللحظة القديمة من دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية. 31

وبوجهٍ عام فإن محاولة حسـن حنفي في مشـروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في »مقدمة في علم الاستغراب.« وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادةً ما يستخدمه د. حسن حنفي وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسـي كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التـوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلاً شديداً لدرجة أنه كان يغرقنا في تفصيلاته بشروحها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها.2 41

أما المشروع الفكري للطيّب تيزيني الذي اعترف صاحبه من البداية بأنه» لا يمثل مرحلـة تبدأ من الصفر وتنتهـي بالمائة، فهناك دراسـات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع سـتينات هذا القرن) القرن العشـرون (تبرز فيها بأشكالٍ مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضعة إرهاصات وطموحات هذه الرؤية الجديدة«، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسـباب معاناة الفكر العربي المعاصر، حيث »عانى التاريخ والتراث العربي زمناً طويلاً من مجموعة من وجهات النظر اللاتاريخية اللاتراثية، برزت بصيغ متعددة، دينيـة، وقومية، وعلميـة ليبرالية، وتلفيقية وعدميـة، كان منها من يرفضه كلياً ودفعة واحدة ومنها من يأخذ به كلياً ودفعة واحدة.»

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية جديدة تتحـرك خصوصاً ضمن أفـق تاريخي جدلي مادي، إنـه يتبنى رؤية ماركسـية جدلية ترفـض القول ببدايـة ونهاية

مطلقتين في العمل الفكري الثقافي، ذلك لأن ما يبدو لنـا أنه يمثـل بداية »مطلقـة« يحتوي في ثناياه في حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية »مطلقة« يمثل باعتباره تمهيداً لبنية فكرية لاحقة.3»

وعلـى الرغم من أن تيزيني يصف مشـروعه ودراسـاته حوله بأنها »اختراقات« يتحدد هدفها إجمالاً فـي الاقتراب من مشـكلات الفكر العربي لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابي

والسـلبي في هذه الوضعية والسـعي إلى طرح البديل المنهجـي الذي يمكن بواسـطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطـلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربي

---

[13]المرجع السابق، ص 10 - 16.

[14]مصطفى النشـار: ثقافة التقـدم وتحديث مصر، الدار المصرية السـعودية للطباعة والنشـر والتوزيع بالقاهرة 2005م، ص 147 - 148.

وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعي التاريخي وانتقاله من حالة التخلف الذي تتلبسه. والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذي سعى إليه تيزيني ومشروعه الفكري إلا أن الواقع أنه اتبع في نظر نقاده منهجاً تاريخياً أقرب إل الوضعيـة والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزاً شـديداً على الماضي والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل.

إن هذه الانتقـادات وغيرها كثيـر تواجه هذه المشـاريع الفكرية من مفكرينا العرب المعاصرين، فهي كلها تنحاز إلى الماضي وتعاني - على حد تعبير محمود أمين العالم - الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالاً يؤكد على »أننا لا نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظري نقدي تأسيسي وخاصة في هذه المرحلة مـن حياتنـا العربية المعاصـرة التي يتفاقم فيها التشـتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنـا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشـكل نقلة جديدة في حضارة الإنسانية.«

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

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربي إزاء مشكلات الواقع وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟

يجيبنا عن هذا السؤال محمد عابد الجابري وهو أحد أصحاب المشاريع في الفكر العربي المعاصر إن غياب المسـتقبل يرجع في رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ، وإذا صح أن »ظهور العقل كاملاً لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسـلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل »المسـتقبل الماضي.« ومن ثم فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشـروع مسـتقبلنا الماضي، فنحن نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عمّا تم أو كان يمكن أن يتمّ في الماضي، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟.

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل في التاريخ يمثل في الحضارة العربية الإسـلامية لحظة وجود »ابن رشـد« في القرن الثاني عشر، وبعده »ابن خلدون« في القرن الرابع عشر، وهذا في حد ذاته يمثل تناقضاً في الرؤيـة؛ فهـل نحـن أمـة »فـي التاريـخ« أم »خارجه«؟! إنه لو واصـل تأملاته عبر النظرية الهيغيليـة التـي تعبر عنهـا عبـارة »العقل في التاريـخ«، فإنه لم يتحقـق لدينا حتى مع ابن رشـد وابن خلـدون »العقل التاريخي!« إذ إنه بحسب الرؤية الهيغلية فإن العقل في التاريخ لم يتمثّل إلا لدى الأمة الألمانية والعالم الجرماني في عصر هيغل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التي تمثل قمة الوعي والعقلانية في التاريخ.

يبدو أن الجابري مع هيغـل في اعتبارنا أمة لم يكتمل لديها الوعي ولم تصل إلى درجة النضج العقلي الذي يؤهلها لأن يتحقق لديها »العقل في التاريخ« بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من قبل، كما أننا لسـنا قادرين على التعامل مع علم المسـتقبليات الآن؟! ويعزو ذلك إلى أن »علم المسـتقبلات« كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسـبة لنا نحن شـعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشـر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسـود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً وأيديولوجياً، لا يمكن أن يسمح لـ »علم المستقبلات«، ولا لأي علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالي على إسـقاط ممكناتها على الغـد القريـب والبعيد أن يقـدّم لنا عن المسـتقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضي نفســه، إن لم يكن أكثر شؤماً وأشد إيلاماً، فهي في جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المسـتقبليات كما يمارس في أوروبا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفي قوالب جديدة إذا شـئت، ولكنه لا يسـتطيع قط أن يعطيك بضاعة جديـدة، وبما أن بضاعتنـا الراهنة يحكمها التخلـف والتبعية، فإن »علم المسـتقبليات« الأوروبي الموطن الوضعي الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئاً آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية .

إن هذه النغمة التشـاؤمية الجابرية سـواء من ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبليات الغربي، تتناقض هي الأخرى مع دعوته في الوقت نفسه إلى أننا »بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلـم نهضوي مهلهل قابـل للتفكك والتبخر تحـت أي صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسـفي عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير.

والسـؤال الآن: هل فقد الجابري فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه فينا بهذه الفقرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا نصل بــه إلى عقل يسـود ويحكـم ـ وتحويلالعقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟! الحقيقة أن هذه العبارات الإنشـائية عن هذا العلم الجابري بتأسيس علم مستقبليات عربي لا جدوى منها لأنها لا تزال في نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيغلية ـ وهي رؤية غربية أيضًا ـ

أساساً لها. فضلا عن أنه ينبغي لمن قدم هذة العبارات بوجهيها التشـاؤمي والحماسـي أن يقدّم لنا معالم لهذه الرؤيــة الجديدة لعلم المستقبليات العربي بعيداً عن تلك الرؤية الغربية التي رأى أنها لا تصلح لنا؛ إذ إنّ مـا انتهى إليه، اعتبره مطالب للمسـتقبل العربي وأساسـاً للمشروع الحضاري العربي المسـتقبلي لم تتعد هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة . وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها سنجد أنها هي ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها في آن معاً. فهل بهـذه المطالب تكـون الرؤية المسـتقبلية العربية مختلفـةً عن الرؤية الغربية؟!

إن ما قدّمه الجابري من رؤية لمطالب المستقبل بالنسبة للمشروع الحضاري العربي إذاً هي ذاتها التي صنعها المشروع الحضاري الغربي على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن ـ وبحسب رؤيته هو ـ آليات التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالي إضافة أي جديد!

الحقيقة أن مقدمات الجابري وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهي تؤدي إلى نتيجة تشاؤمية لا تجدي معها هذه النغمة التفاؤلية.

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو في الإجابة على التساؤلات التي طرحها حسن حنفي حول إشكاليات الفكر العربي، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثّل في كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلي أن يساهم في اعتماد الأمُة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتياً علمها كما تبدع سائر الأمم بدلاً من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة؟.

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال إن التحدي الرئيسي للفكر العربي المستقبلي هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجري، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبيناً أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولاً للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه في علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذٍ سيتجاوز الفكر العربي الراهن المعطيات ويضع نفسه في التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربي الفلسفي الحالي والمستقبلي هو المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطني، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك في صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفي عربي مستقبلي من دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفي إبداع فردي ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه.

وخلاصة القول إن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت في فخين كلاهما مُر وجعل خروجنا من النفق المظلم صعباً وملتبساً.

أولهما: فخ التركيز على تحليل التراث في محاولة مستميتة من أصحاب هذه المشاريع لتثويره أو تحديثه أو على وجه الإجمال جعلهقابلاً للحياة وللمواءمة في هذا العصر الذي نعيشه. وهذا أمر في غاية الصعوبة لأنه لا يمكن بأي حال أن نحيا الحاضر بالماضي رغم كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا تقف عائقاً أبداً أمام تحقيقه، ولم تضع أبداً أي قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: إن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون في فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أن التفكير في المستقبل والانشغال بقضاياه ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو في الوقت ذاته ما كان سيخلّصنا من الوقوع في براثن هذه الإشكالية الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل.. الخ، فهذه الإشكالية بصورها المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العقول العربية التي تعي أنها تعيش العصر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سهلت الحياة وجعلتها في الوقت ذاته أكثر تعقيداً وأكثر تأثيراً على الحياة الإنسانية الطبيعية السوية، وهي في الوقت ذاته كما في صفتها اللصيقة بها »عقول عربية« تتحدّث العربية وتدين بالدين الإسلامي أو حتى غيره من الأديان السماوية وهي بالتالي لا يمكنها بأي حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان في أي هوية أخرى.

لقد آن الأوان إذاً أن نتجاوز كل المشاريع الفكرية العربية المعاصرة سواء ارتمت في أحضان الفكر الغربي وحاولت استنباته في البيئة العربية وهي غير بيئته ولن ينبت الزرع قوياً ومثمراً حقاً في بيئة غير بيئته، أو عادت إلى التراث لتنهل منه وتتصور أنه يمكن أن يعود بحذافيره لنحياه في عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول استعادة الماضي في الحاضر. كما أن التوفيق بين هذين البديلين ووضعهما إلى جوار بعض يعد تلفيقاً لا قيمة له ومضيعة للوقت في استجلاء قيم الماضي التي نريد أن نستعيدها لأنه حتى لو نجحنا في استجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة.

ولكل ذلك أقول بكل بساطة إن التفكير في المستقبل والانشغال بقضاياه بعيداً عن الالتفات إلى الوراء هو ما سنصنع به ومن خلاله التقدم من دون أن ننسلخ عن تاريخنا وهويتنا ومن دون أن نذوب في حضارة ليست حضارتنا. إننا سنصنع مستقبلنا بقيم العصر وآلياته في الوقت ذاته الذي لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنا، والمسألة هنا ليست مجرد كلام نظري، بل هي واقع نعيشه ونسعى لتحقيق التقدّم في إطاره؛ فالوعي بالتاريخ ليس مجرد وعي نظري، بل قد يكون وعي كامن في الذات يوقظه متطلبات اللحظة الراهنة في علاقتها بما تريد تحقيقه من تقدّم في المستقبل، وأنا سأظل أنا؛ أنا الذي أعيش اللحظة وأنا الذي يرسم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثر تقدماً وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها!! تلك هي القضية وذلك هو التحدي. إنه التفكير في المستقبل ممتلكين لإرادة التحدي ولإرادة صنع التقدّم.

ملاحظة: تم بناء هذا الملخص بالاعتماد على دراسات سابقة