الفصل الثانى

الفلسفة
فى مصر والوطن العربى

٢ أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.

٣ الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام.

٤ المصادر الفكرية للعقلانية فى الفكر العربى المعاصر.

٥ مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير.

٦ هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربى المعاصر؟

١ نحو تنوير عربى جديد.

٧ دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى.

obeikandl.com

obeikandl.com

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر

١ـ الإبداع الفلسفى بين التجربة الذاتية والواقع الإبداعى.

أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر مسؤولية فردية وجماعية وتاريخية فى آن واحد. فالإبداع أولاً إبداع فردى حتى ولو كان المجتمع مقلداً، وكانت المرحلة التاريخية كلها حفظاً وتدويناً. الوعى الفردى له استقلاله عن الوعى الجماعى. وهو قادر على خلق ظروفه الخاصة للإبداع حتى ولو كانت الظروف العامة غير مواتية أو أن المرحلة التاريخية كلها أقرب إلى النقل منها إلى الإبداع بصرف النظر عن مصدره، القديم أو الجديد، الأنا أو الآخر، لذلك كان المبدعون سباقين على عصرهم أو كانوا معبرين عنه. وقد يتم الإبداع فى مرحلة الإفلاس التاريخى أو فى مرحلة الزخم التاريخى.

والإبداع الفلسفى بطبيعته أكثر تعقيداً وصعوبة من الإبداع الأدبى، فى القصة والرواية والشعر. وهو الملاحظ فى مسار الإبداع منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فبينما ازدهرت "فنون الأدب" إلا أن "أم العلوم" ما زالت متأخرة عنها. وربما لأن الأدب وخاصة الشعر هو ثقافة العرب الأولى والأخيرة، قبل الإسلام وبعده فى مرحلة توقف الحضارة عن الإبداع عندما تمت صياغة العلوم الإسلامية فى معظمها شعراً حتى تعيها الذاكرة

(*) ندوة البحث الفلسفى فى مصر، لجنة الفلسفة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٦-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

بعد أن تم إبداعها عقلاً فى فترة الازدهار الأولى. فغياب الإبداع الفلسفى الظاهر فى الفلسفة لا يعنى غياب الإبداع الثقافى والحضارى العام بل يعنى فقط تأخر الإبداع فى الخطاب الفلسفى المحكم كنوع أدبى.

ومن الصعب التمييز فى الإبداع بين مظاهره ومؤشراته من ناحية وأسبابه ودوافعه من ناحية أخرى. فالإبداع عملية عضوية واحدة، لا يتمايز فيها الشكل عن المضمون، والمظهر عن الباعث، والمؤشر الخارجى عن الدافع الداخلى.

كما أنه يصعب التفرقة بين "أزمة" الإبداع الفلسفى و"شروط" الإبداع الفلسفى. فكلاهما خطاب واحد مرة بالسلب ومرة بالإيجاب فى جدل الغياب والحضور. فالأزمة نتيجة لغياب الشرط وحضور الشرط هو الطريق لتجاوز الأزمة[1].

ومن الصعب أيضاً التفرقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. بين الدراسة التقريرية الوصفية عن أزمة الإبداع الفلسفى كما يشعر به الكثير فى مصر وبين الوضع المعيارى لهذه الأزمة فى حد ذاتها كموضوع مستقل. ويمكن الجمع بين المستويين فى علاقة جدلية بين الواقع والفكر، بين الوصف والمعيار.

ويصعب أيضاً التفرقة بين أوضاع أقسام الفلسفة فى مصر، مقرراتها ومناهج التدريس فيها وتكوين أساتذتها وبين الإبداع الفلسفى النظرى فى حد ذاته. فالأولى الأساس المادى للثانية. والثانية النتيجة الطبيعية للأولى. ويمكن أيضاً الربط بين الاثنين فى تفاعل جدلى بين الحوامل المادية للإبداع وعمليات الإبداع ونتائجه.

---

(١) انظر دراستنا السابقة عن الإبداع: أ- موانع الإبداع. ب- شروط الإبداع الفلسفى. جـ- تجديد اللغة شرط الإبداع. د- الشىء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧٩-٢١٦.

وأخيراً يصعب التفرقة بين التجربة الشخصية فى الإبداع الفلسفى وبين أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر، بين الذاتى والموضوعى. ولما كان الموضوع تجربة ذاتية حية، وكانت الذات واعية بالموضوع فإنه يمكن وصف أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر بتحليل التجارب الحية التى تكشف عن جانبها الذاتى والموضوعى.

٢ـ الشرط الأول للإبداع الفلسفى.

ويتطلب البحث الفلسفى شيئين: الأول مادة علمية يقوم الباحث بتحليلها والكشف عن مكوناتها ومعرفة الجديد منها. هنا يكون البحث الفلسفى أقرب إلى تاريخ الفلسفة منه إلى الفلسفة. وحجته "الموضوعية" و"الحياد" و"الأمانة العلمية" و"منهج البحث العلمى". فتصبح الفلسفة فرعاً من علوم التاريخ أسوة بالتاريخ الاجتماعى أو السياسى أو الاقتصادى أو تاريخ أى شئ. فالفلسفة "موضوع" له تاريخ. والباحث يرصد نشأة هذا الموضوع وتطوره. والثانى رؤية فلسفية تؤول المادة العلمية وتعبر عن المسكوت عنه خلف المنطوق به. تتجاوز المنهج التاريخى إلى مناهج أخرى أكثر فعالية فى التعامل مع الموضوع، بنيوية أو جدلية أو ظاهراتية أو تحليل مضمون. كما تقوم على افتراض يتم التحقق منه أو على قراءة تنقل النص من لحظة تأليفه الأولى إلى لحظات أخرى متجددة على الدوام. هنا يتحول الباحث من مؤرخ للفلسفة إلى فيلسوف، ومن عارض لبضاعة غيره إلى مشارك فى صنعها بالرغم من الاتهام الشائع بالذاتية والشخصية. والنماذج عديدة من التاريخ على ذلك[1].

---

(١) من التراث القديم "الجمع بين رأيى الحكيمين"، "فلسفة أفلاطون"، "فلسفة أرسطوطاليس" للفارابى، وكل شروح الفلاسفة وتلخيصاتهم وجوامعهم على الفلسفة اليونانية. ومن التراث الغربى "مبادئ فلسفة ديكارت لاسبينوزا"، "الاختلاف بين مذهبى فشته وشلنج"، "محاضرات فى تاريخ الفلسفة" لهيجل، وكل قراءات المعاصرين للفلسفة الحديثة مثل قراءات هيدجر لكانط وشلنج وهوسرل ونيتشه.

فأحد مظاهر أزمة الإبداع هو حضور الشق الأول، العرض التاريخى، على حساب الشق الثانى وهو الموقف الفلسفى. والحجة أن الموضوع مجهول، والعلم به واجب، والساحة فارغة، والطلب كثير ومهمة العالم نقل المعلومات، تأليفاً أوترجمة أو تحقيقاً فى بداية فترة حضارية جديدة تحتاج إلى مزيد من العلم والاطلاع. فلا جديد بلا قديم، ولا إبداع بلا مصادر. هو تراث الأمة الذى يخرج من الماضى السحيق ويعود إليها فى الحاضر مؤثراً فيها، ويعطيها العزة والفخر وهى تقاوم الاستعمار وتعمل على النهوض، وهو برهان لديها على إنها أبدعت فى الماضى. مما قد يحقق لها تعويضاً عن أزمة الإبداع فى الحاضر. والأجداد رصيد للأحفاد فى حوار مستمر للأجيال.

والحقيقة أن هناك فرقاً بين المعلومات والعلم. فالمعلومات معروفة سلفاً، ومدونة فى المكتبات وفى طرق التدوين الإلكترونى الحديث. وتعنى ثورة المعلومات هنا حسن تنظيمها وتسهيل سبل الحصول عليها دون إضافة جديد. أما العلم فهو الذى يستنبطه العالم من بين السطور، هى العلاقة الجديدة بين الظواهر المعروفة. المعلومات معروفة عند البعض دون البعض الآخر، والعلم غير معروف عند الجميع. مهمة الأولى نشر العلم، ومهمة الثانية تقدم العلم.

اكتفى البحث الفلسفى بنقل العلم دون إبداع المعلومات لأنه أسرع فى التأليف وأكسب فى التوزيع. وظهر "الكتاب المقرر" الذى ينقل العلم من المدونات السابقة إلى كتاب الأستاذ المقرر، ومنه إلى "كشكول" الطالب ومنه إلى ورقة الإجابة ومنه إلى قارعة الطريق. وقامت دور النشر لتسعى وراء الكتب المقررة نشرا وتوزيعاً فهى أربح من الكتاب الثقافى والعلمى. بل وقام بعض الأساتذة بالنشر على نفقتهم الخاصة وتوزيع الكتاب المقرر مع "فراشى" الأقسام أخذا للربح كله دون مشارك الناشر صاحب رأس المال والذى يقوم بالتوزيع.

وان استعصت الإعارات الخارجية لشدة التنافس عليها أو لاستكفاء الجامعات العربية الجديدة أو لخروج جيل وطني من بلدانها تكفي دون حاجة إلى هجرة العقول لم يبق إلا التوزيع الداخلي للكتاب المقرر خاصة في الأقسام ذات الأعداد الكبيرة، والانتدابات ليس من أجل نشر العلم أو حتى المعلومات بل من أجل زيادة نسبة التوزيع للكتاب المقرر. بل أن بعض الكليات يرفض فيه الأساتذة الإعارات لأن الدخل من توزيع الكتاب المقرر أعلى وأكبر. بل أن البعض يتنازل عن أجر الساعات المنتدب لها. فتوزيع الكتاب المقرر فيه تعويض كبير بل إن البعض "يدفع" لأصحاب النفوذ حتى يتم انتدابه، كالتاجر الذي يدفع المـ ريف من أجل الربح الوفير.

ليس المشتغلون بالفلسفة متفرجين وليسوا أصحاب دار، نقلة بضاعة وليسوا منتجي صناعة، وأخلاق التجار ليست كأخلاق الصناع كما يلاحظ ابن خلدون. ويمكن العيب على هذا ونقد ذلك وكأن الناقد ليس جزءاً من تاريخ العلم يحمل المسؤولية كما حملها القدماء أو المحدثون إذا وجد عيباً أصلحه. وإذا وجد نقصاً أكمله كما فعل القدماء في تراكم فلسفي متصل. ووعي تاريخي متزايد. فالغزالي يكتب تهافت الفلاسفة وابن رشد يكتب "تهافت التهافت" والخياط يرد على ابن الروند الملحد. البعض يكفر ابن عربي والبعض الآخر يبرؤه. ابن باجه يعيد قراءة الفارابي، وابن طفيل يعيد تأويل ابن سينا، والمغرب يطور المشرق. بل لقد نشأ علم آداب المناظرة لذلك.

وقد فعل المحدثون في الغرب نفس الشئ، واسبينوزا يقرأ ديكارت، والكانطيون، فشتة وهيجل وشلنج وشوبنهور يعيدون بناء كانط. والهيجليون اليساريون، فيورباخ وشترنر وباور وماركس يقلبون هيجل رأساً على عقب. وفلاسفة الوجود يخرجون على هوسرل ويطلقون أحكاماً على الوجود.

فإذا كان الإبداع الفلسفى مشروطاً بالموقف الفلسفى أو الرؤية الفلسفية فإن أزمة الإبداع تتمثل فى غياب هذه الرؤية وهذا الموقف. ولا يكفى فى ذلك إعلان المحبة والكراهية أو المدح والهجاء للفلاسفة أو المذهب أو المناهج بل الموقف الفلسفى الذى يعبر عن العصر، والرؤية الفلسفية التى تعبر عن الموقف الحضارى.

ويسهل نقل العلم الجاهز من القديم أو الجديد. والجديد أفضل من القديم وأكثر ندرة لما يتطلبه من علم باللغات الأجنبية وصعوبة الحصول على المراجع. كما أن التعامل مع الغرب الحديث أكثر حداثة من التعامل مع الموروث القديم.

ويتم استعمال منهج العرض، عرض الشخصيات أو المذاهب، التيارات أوالمناهج عرضاً موضوعياً للتعريف بالآخر فى أرض قاحلة. ويسعد المؤلف أن يتحد مع موضوعه ويعرف به. فلا يذكر واحد إلا ويذكر الآخر[1]. بل أن المنافسة إلى حد الغيرة قد تحصل عند البعض إذا ما ظهرت دراسة أخرى لمؤلف آخر فى نفس موضوعه الذى عُرف به، وكأن السوق لا يتحمل أكثر من بضاعة واحدة.

فإذا شعر العارض بأن المذهب المعروض جزيرة منعزلة وافدة فى محيط موروث وأنه لم يحل قضية الصراع بين الوافد والموروث يحاول أقلمة الوافد فى إطار الموروث، تعريب الوافد أو أسلمته. فتنشأ "الشخصانية الإسلامية" أو"الوجودية العربية" أو "الماركسية العربية" أو "الاشتراكية العربية"، تروج للمذهب الغربى بمادة إسلامية عربية منتقاة كما

---

(١) وذلك مثل عثمان أمين وديكارت وكانط، وبدوى وهيدجر، وزكى نجيب محمود والوضعية المنطقية، وزكريا إبراهيم والوجودية، ومحمود قاسم والرشدية، وأبو العلا عفيفى وابن عربى، وعبد الحميد صبره وابن الهيثم، والحبابى ومونييه، وبعض المفكرين المغاربة وابن خلدون، وابو ريدة والكندى، ومحسن مهدى والفارابى، ومعن زيادة، أو ماجد فخرى وابن باجه، ومحمود أمين العالم والماركسية.

هو الحال فى "أسلمة" العلوم. فينتزع المذهب الغربى عن سياقة التاريخى فى الغرب ويزرعه فى سياق تاريخى آخر مع تبريرات أخرى منتقاة خارج سياقها التاريخى[1].

ويرجع ذلك إلى عدم إدراك دقيق للصلة بين علوم الوسائل وعلوم الغايات، بين علوم العجم وعلوم العرب، بين المنطق والنحو، بين الوافد والموروث. فعرض المذاهب والمناهج والشخصيات إنما هو نشر لعلوم الوسائل دون استعمالها لتطوير وفهم وتأويل علوم الغايات. فالوافد الغربى ليس موضوعاً للتأليف فى حد ذاته لأنه مجرد آلة. ولا يُقرن فى تأليف كموصوف ثم توضع له صفة عربية أو إسلامية. بل هو مجرد أداة أو وسيلة لتطوير الموروث وجعله أكثر عقلانية إذا كان الوافد يونانياً، وأكثر سياسياً إذا كان الوافد فارسياً. ومن ثم يكون التعامل مع الفلسفة الغربية الحديثة ترجمة وشرحاً وتلخيصاً وعرضاً وتأليفاً ونقداً جزءاً من علوم الحكمة القديمة فى لحظة تاريخية ثانية، لحظة الغرب الحديث، وريث اليونان القديم.

ومن ثم فوضع حد فاصل بين التخصصات الفلسفية أحد مظاهر أزمة الإبداع، يونانية وإسلامية وحديثة وفلسفة علوم ومناهج بحث وعلوم إنسانية. فقدماء الحكماء كانوا ذوا ثقافتين يونانية وإسلامية. بل أن الفلسفة بالضرورة تتضمن تزاوج ثقافتين من أجل تجاوز ثنائية الثقافة إلى وحدة الثقافة. إنما الفقهاء وحدهم هم الذين تصورا تعارضا بين الوافد والموروث، بل فريق واحد منهم وهم أهل السلف الذين رجحوا أساليب القرآن على منطق اليونان أو أهل اللغة الذين جعلوا المنطق نحو العرب،

---

(١) مثال ذلك "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" لحسين مروة، "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" لعبد الرحمن بدوى، "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز الحبابى أو"الجوانية" لعثمان أمين وهى قراءة عربية إسلامية للفلسفة الترنسندنتالية عند كانط أو "أسلمة العلوم" لإسماعيل راجى الفاروقى.

والنحو منطق اليونان[1].

وقد يصل الأمر فى الممارسات العملية إلى أهواء البشر والصراع على ساعات الدرس والإشراف على الرسائل حتى تحولت التخصصات إلى جزر منعزلة لكل منها ربان قديم ولا يجوز لمتخصص آخر مزاحمته أو الحط على شطآنه.

٣ـ الشروط العرضية للإبداع الفلسفى.

وغياب الإبداع الفلسفى الفردى الملموس قد يكون صورة مصغرة عن غياب التخطيط العام وإعداد خطة شاملة للبحث الفلسفى فى مصر تقوم بها مختلف الأقسام فى الجامعات أو قسم واحد فى جامعة واحدة بناء على احتياجات العصر، لتفادى التكرار، والدخول فى الموضوعات البكر والأكثر فائدة للمرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع. لم يكن الاختيار الفردى بالضرورة عشوائياً بل كان بناء على إحساس فردى بحاجات العصر، الوضوح والتميز للتأليف فى ديكارت، أو إعلاء الداخل على الخارج لاختيار الفلسفة الترنسندنتالية، أو الدقة فى تحليل الخطاب لابراز الوضعية المنطقية، أو دفاعاً عن حقوق الإنسان، حياته ووجوده وراء التبشير بالإنسانية والوجودية، أو ترجمة اسبينوزا دفاعاً عن سلطة العقل فى النظر والنقد وعن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، "مواطن حر فى جمهورية حرة".

ما زال الواقع العربى الراهن فى حاجة إلى تخصيب جديد من "فشتة فيلسوف المقاومة" كى يعرف الفكر العربى كيف يقاوم فى عصر الاستسلام وإلى "مدرسة فرنكفورت" ليعرف أهمية البحوث البينية بين الفلسفة وعلم

---

(١) وذلك مثل الشهرستانى فى "مصارع الفلاسفة"، والغزالى فى "تهافت الفلاسفة"، وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن الصلاح والسيوطى.

النفس والاجتماع والثقافة والسياسة والتاريخ والجمال. والرومانسية الألمانية لمعرفة كيفية التوحيد بين الروح والطبيعة، المثال والواقع بدلاً من الإغراق فى الثنائيات الدينية القديمة: الله والعالم، النفس والبدن، الحياة والموت، الدنيا والآخرة... الخ.

وما زال الواقع العربى الراهن فى حاجة إلى تفاعلات جديدة بين مدارس الموروث وتياراته الفكرية، نقد الأشاعرة بالمعتزلة، ونقد الاعتزال القديم بالاعتزال الجديد، ونقد الفقه النظرى بالفقه المالكى، وتطوير الفقه القديم ونقله من فقه النساء والعبيد والغنائم الصيد إلى فقه الثورة والعدالة الاجتماعية والتنمية والعلاقات الدولية، ونقد الإشرافية عند الفارابى وابن سينا بالعقلانية عند الكندى وابن رشد ثم نقد العقلانية القديمة بالعقلانية الاجتماعية الجديدة.

وكما ظهر الإبداع القديم فى رؤية الموضوع ذاته ثم مراجعة الأدبيات القديمة عليه كما هو الحال فى "الجوامع" عند ابن رشد فقد يكون شرط الإبداع الحالى هو التحول من النص إلى الواقع، ومن الأدبيات حول الموضوع إلى الموضوع نفسه، ومن اللغة إلى الوجود. صحيح أن أحد مراحل الإبداع هو التأويل أى التخلص من أحادية النظرة فى فهم النص والتحرر منه كسلطة ثابتة من أجل إفساح المجال للتعددية فى الفهم طبقا لحركة الواقع ومراحل التاريخ. والتأويل فى النهاية خطوة نحو التحرر من النص كلية إلى رؤية الواقع نفسه دون توسط نظارة للتكبير أو التصغير أو التلوين. فالتأويل يتضمن حركتين العودة إلى الأصل الأول طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ سواء كان ذلك فى الوجود أو العودة إلى الأشياء ذاتها كتجارب حية فى الشعور.

لا يتعلق الأمر بالإمكانيات العلمية والمادية وحدها بل يتعلق برؤية الباحث ووعيه الفلسفى. صحيح أن نقص الدراسة باللغات الأجنبية عامل مؤثر

فى معرفة الأعمال الفلسفية فى مظاناها الأولى. ومع ذلك هناك ترجمات متعددة للنصوص اليونانية باللغات الأوروبية الحديثة. كما وجدت ترجمات عربية قديمة لها قرأها قدماء الفلاسفة وأبدعوا دون معرفة باليونانية. كما ترجمت أمهات النصوص فى الفلسفة الغربية إلى كافة اللغات الأوروبية وإلى العربية أيضاً. فليس القصور فى الأدوات، وليست هى العامل الحاسم فى أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر.

وصحيح أيضاً أن توافر المصادر الأصلية والمراجع الأساسية شرط ضرورى للمعرفة ولكنه شرط غير كاف. فكثيرا ما تمت الابداعات الفلسفية داخل السجون مثل جرامشى وسيد قطب فى بعض أجزاء "فى ظلال القرآن" أو فى الخنادق مثل فتجنشتين وبونهوفر. يتطلب الإبداع التركيز على النفس والتأمل الذهنى وقلب النظر والتفكير فى الموضوع كتجربة حية لإدراك ماهيته. بل أن كثرة الاعتماد على المدونات يحيل البحث إلى مجموعة متراصة من الأدبيات، قال يقول، كبديل عن الموضوع ذاته. لذلك شرح ابن رشد النص اليونانى ثلاث مرات، التفسير على مستوى اللفظ، والتلخيص على مستوى العبارة، والجوامع على مستوى الموضوع[1]. وكان برجسون يقرأ كل شئ حول الموضوع ثم ينساه. ثم يركز الحدس على الموضوع ذاته لرؤيته. وكان شعار هوسرل "العودة إلى الأشياء ذاتها".

وصحيح أيضاً صعوبة الأحوال الاقتصادية للباحثين، وأن البحث العلمى لم يعد طريقاً للاستقرار المادى على عكس نشاطات اقتصادية أخرى تقوم على العمل اليدوى فى أحسن الأحوال وعلى المضاربات وأسواق المال والتجارة والوكالة والعمولات فى الأحوال الشانعة. ولكن وضع ذلك فى إطار عام لسياسة الأجور فى الدولة بالاضافة إلى الدخل الاضافى من النشاطات الثقافية الحرة تجعل المشتغلين بالفلسفة فى إطار من التوزيع الدخل القومى

(١) انظر كتابنا: "من النقل إلى الإبداع" ، جـ١ النقل جـ٣ الشرح، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

العام من الطبقة المتوسطة العليا التى يزداد دخلها عن الطبقة الدنيا عشرات المرات.

والتاريخ يشهد على أن الإبداع الفلسفى بل أى إبداع لم يكن مشروطاً بالمستوى الاقتصادى للمبدع. غادروا الدنيا وهم مثقلون بالديون، يعيشون عيشة الشظف والضنك. لا يتطلب الإبداع بالضرورة الحياة فى القصور كأمير الشعراء بل قد يخرج من الحوارى والشوارع والأزقة والنجوع، من حياة البؤساء ومعهم. صحيح أن الفلسفة كانت بنت القصور، وزينة البلاط، ومسرة الخلفاء، ولكن أئمة الشيعة، متكلمين وحكماء، شاركوا فى الثورات الشعبية، عاشوا فقراء، واستشهدوا فقراء.

إن الأوضاع الحالية للفلسفة كمؤسسات علمية قد تكون أحد عوامل غياب الإبداع الفلسفى فى مصر لما يسودها من "شللية" خاصة شبكات الجامعات الإقليمية حيث لا معيار ولا محك علمى بل العلاقات الشخصية وإمدادات الصراع بين الكبار بين صغار الباحثين. فنشأت "الشللية" منذ الدراسات العليا حتى الأستاذية. وتحولت الفلسفة فى مصر إلى مهنة وليست رسالة، إلى حرفة وليست قضية، إلى صناعة كما يقال حالياً فى مشاريع "صناعة الثقافة" فى عصر العولمة واقتصاديات السوق، ومنظمة التجارة العالمية.

وبالرغم من كثرة الحديث عن الجامعات والمجتمع ومؤتمرات تطوير التعليم والمجلس القومى للتعليم إلا أن التوجه الرئيسى فى البلاد ما زال هو الفصل بين الجامعة والمجتمع، بين هموم الفكر وهموم الوطن. لا جامعة فى السياسة ولا سياسة فى الجامعة مثل لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين. مما أحدث فراغاً سياسياً فى الجامعة وبالتالى فى البلاد. فإذا ما نشطت الجامعة سياسياً، طلاباً وأساتذة وكانوا من المعارضة الإسلامية أو الناصرية التقدمية العامة بدأ التلويح بالعقاب بشطب المرشحين لانتخابات

اتحادات الطلاب أو بالتنبيه على الأساتذة أو فصلهم كما حدث فى الجمهورية الأولى فى مارس ١٩٥٤ ثم فى الجمهورية الثانية فى سبتمبر ١٩٨٠.

وفى تاريخ الفكر البشرى لا فرق بين هموم الفكر والوطن. فقد ناقش سقراط السوفسطائيين، وحاور البسطاء فى الأسواق ونقد تعدد الآلهة ومظاهر النفاق فى السلوك الاجتماعى. وحاول أفلاطون بناء مدينة فاضلة، وعارض اسبينوزا النظم الثيوقراطية فى التاريخ السياسى عامة واليهودى المسيحى خاصة. ودخل فلاسفة التنوير، مثل فولتير، السجون، وأحدثوا الثورة الفرنسية فى العقول قبل أن تستولى جماهير باريس على سجن الباستيل. وكان ماركوز وراء ثورة الطلاب والمثقفين فى مايو ١٩٦٨. ويحاكم رسل وسارتر أمريكا على جرائمها فى فيتنام.

وتاريخ شهداء الفكر فى الموروث الثقافى أيضاً ما زال حاضراً فى الأذهان، استشهاد المعتزلة الأوائل مثل الجعد بن درهم ضد اغتصاب الأمويين للسلطة، وصلب الحلاج دفاعاً عن المظلومين والمهمشين مثل القرامطة، ونكبة ابن رشد، وشنق سيد قطب. وقد كان مصير فقهاء المسلمين إما البلاط والخلعة والصرة من ناحية أو السجن والتعذيب من ناحية أخرى كما وقع لابن حزم.

وقد يكون غياب الجمعيات الفلسفية النشطة المؤثرة الفعالة والمنتديات الفكرية وحلقات البحث أحد أسباب أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر. ففى هذه الأروقة عادة تنشأ الاتجاهات الفلسفية، والآراء، والآراء المضادة. ويخلق الجو الفلسفى الذى ينشأ فيه المفكرون الشبان. ويسود الفكر الإعلامى الفكر الفلسفى. والخوف من تنشيط المجتمع فكرياً مبنى على الخوف من تنشيط المجتمع سياسياً. فالسياسة ثقافة، والثقافة سياسة.

ويبدو أن أحادية الطرف، وامتلاك الحقيقة ما زال هو القاسم المشترك بين الجميع، أفراداً وجماعات، مفكرين وسياسيين. فللوحدة

الأولوية على التنوع والاختلاف، مع أن حق الاختلاف حق شرعى مستمد من وضع الطبيعة[1].

وتشتد أزمة الإبداع الفلسفى فى مصر كلما ضعف النظام السياسى، وكبا المشروع القومى الذى كان مرة ليبرالياً وطنياً منذ القرن الماضى ثم أصبح قومياً اشتراكياً فى النصف الثانى من هذا القرن. ثم أصبح لا هذا ولا ذاك فى مطلع القرن الجديد حيث تغيب الرؤية، ويضعف الأمل، ويسود الإحباط، ويطول الانتظار.

(١) انظر كتابنا: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبى، قراءة جديدة، الجمعية الفلسفية العربية، عمان ٢٢-٢٤، فبراير ٢٠٠٠.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام

١ـ الموضوع والقصد.

"الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" محاولة لبلورة الوعى الفلسفى العربى على مدى قرن من الزمان والعالم كله يتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[١].

(*) الندوة الفلسفية الثانية عشر للجمعية الفلسفية المصرية ١٨-٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠، كلية الآداب، جامعة القاهرة (المحاضرة الافتتاحية).

(١) بدأت المحاضرة بالوقوف دقيقة حداداً على شهداء انتفاضة الأقصى والراحلين من الزملاء أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية، بديع الكسم أستاذ الفلسفة فى جامعة دمشق، ومحجوب بن ميلاد شيخ الفلاسفة التونسيين وأستاذ الفلسفة بجامعة تونس العاصمة، ويوسف حبى، عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت وعضو المجمع العلمى العراقى. وكان شعارها خريطة العالم العربى ملفوفاً بالمسجد الأقصى. وشارك فى تنظيمها بالإضافة إلى الجمعية الفلسفية المصرية بمناسبة عيدها الفضى (١٩٧٦-٢٠٠٠)، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ووزارة الخارجية المصرية، والمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، ومركز دراسات الوحدة العربية ببيروت. وحضرها ممثلون عن موريتانيا (السيد ولدأباه، موسى ولدابنو)، والمغرب (كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، عبد الرازق الداوى، مصطفى حنفى)، والجزائر (عبد الرحمن بوقاف، جويدة جارى، خديجة هنى، الزواوى باغورة، إسماعيل الزروخى، عبد الله عبد اللاوى، جلال الدين سعيد، عبد الكريم بو الصفصاف، بن مزيان بن شرحى)، وتونس (أبو يعرب المزوقى، فتحى التريكى، مقداد منسية، على الشنوفى)، ليبيا (فوزية عمار)، الأردن (أحمد ماضى، وليد عطارى، ماهر هناندة، محمد عواد)، لبنان (أحمد أمين، عاهدة طالب، أدونيس العكرة، على حمية)، العراق (عبد الأمير الأعسم، حسام الدين الألوسى، فضيلة عباس)، سوريا (يوسف سلامة، أحمد البرقاوى) بالإضافة إلى خمس وعشرين أستاذ من مصر.أنظر الملحق: برنامج الندوة.

ورصد مسار الوعى الفلسفى التاريخى العربى نوع من التفكير على الذات، وتحويل الذات إلى موضوع للتأمل. فالأنا ذات وموضوع، ملاحِظ وملاحَظ، متأمِّل ومتأمَّل فيه عن طريق الاستبطان، خاصة وأن الغرب يتهم الحضارات غير الغربية بأنها ينقصها الوعى التاريخى لأنها تعيش فى الخلود، لا تعرف الزمان التاريخى، الفردى والجماعى لأنها تعيش فى كل الزمان، لا تعرف الإنسان لأنها تعيش مع الله وتنعم بالأبدية. والغرب وحده هو الذى أعطى العالم الزمان والتاريخ، الإنسان والتقدم. فيه صدرت الإعلانات العالمية المتتالية عن حقوق الإنسان، وفيه ظهرت فلسفات التاريخ وتحقيب أعمار العالم ومراحل التاريخ[1].

كانت الندوة الفلسفية الحادية عشرة للجمعية الفلسفية المصرية فى العام الماضى "الفلسفة فى مصر فى مائة عام" والندوة الفلسفية الثالثة العام القادم ربما "الفلسفة فى العالم"، الغرب والشرق على السواء، فى مائة عام من أجل وضع مسار الوعى الفلسفى العربى فى مسار الوعى الفلسفى العالمى، غرباً وشرقاً أسوة بما قام به الحكماء السابقون، أسلافنا الأقدمون، عندما ظهر الوعى العربى الاسلامى بين الوعى الفلسفى عند اليونان والرومان غرباً، والوعى الفلسفى فى فارس والهند شرقاً.

والغاية من ذلك كله محاولة الإجابة على سؤال عصرنا: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وإلى أى جيل نحن ننتسب؟ خشية أن نقوم بدور أجيال مضت فنقع فى السلفية، أو بدور أجيال قامة فنقع فى "العلمانية"، ويشق الصف الوطنى، وتقع الحرب بين الاخوة الأعداء والتى قد تصل إلى حد النزاع المسلح الشامل كما هو الحال فى الجزائر أو العنف المحدود كما هو الحال فى مصر واليمن والعراق أو التوتر المكبوت فى المغرب وليبيا وتونس وسوريا والكويت وشبه الجزيرة العربية باستثناء لبنان وتجربتها التعددية ونجاح حزب الله فى تحرير الجنوب، والأردن وتجربتها البرلمانية وإعطاء الشرعية للحركة الإسلامية كتنظيم سياسى له الحق فى المشاركة السياسية وممارسة التجربة الديموقراطية.

---

(١) Denis de Rougemon: L'amour et L'occident.

هل نحن جيل النهضة العربية الأولى منذ القرن الماضى، ورثناها فى مدارسنا وجامعاتنا وثوراتنا الوطنية ضد الاستعمار أولاً والقصر ثانياً؟ هل نحن جيل التحرر الوطنى الذى استأنف فجر النهضة العربية الأولى وأراد استكمال مشروع النهضة وتحويله من الفكر إلى الواقع ومن العقل إلى الثورة؟ هل نحن جيل الثورة العربية التى قامت منذ أوائل الخمسينات واندلعت فى معظم أرجاء الوطن العربى وازدهرت فى القومية العربية والاشتراكية العربية؟ هل نحن جيل بناء الدولة الوطنية المستقلة، جيل التحديث والتصنيع؟ أم أننا جيل تعثر هذه الدولة وتحولها إلى نظم تابعة إلى أعداء الأمس الاستعمار والصهيونية، وانقلاب حركات التحرر الوطنى إلى نقيضها فى التعاون مع الاستعمار والاعتراف بالكيان الصهيونى؟ أم أننا جيل تفكك الأوطان وتجزئة الوطن العربى وتشرذمه فى عصر العولمة، جيل حصار العراق وليبيا وإيران والسودان والتهديد بتفتيت المغرب إلى عرب وبربر، والعراق إلى سنة وشيعة وأكراد، والخليج إلى سنة وشيعة، وسوريا إلى عرب ودروز وعلويين، واليمن إلى زيدية وشوافع، والسعودية إلى وهابيين قدامى ووهابيين جدد، ولبنان إلى طوائف وملل ونحل وعشائر، وتهميش مصر وإخراجها من قلب الوطن العربى لتحل إسرائيل محلها، أداة للتحديث، وجسراً مع الغرب؟

وقد تشعر الأجيال الحالية بأنها جيل نهاية النهضة العربية الأول وبداية صبح النهضة العربية الثانية، نهاية الثورة العربية الأولى وبداية الثورة العربية الثانية، بداية بالانتفاضة الفلسطينية الأولى التى أحضرت السلطة الوطنية الفلسطينية، والثانية التى تحضر الآن الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس. قد يشعر هذا الجيل أنه جيل مخاض جديد. القديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد، جيل مخضرم بين عصرين، جيل انتقال بين فترتين، جيل تحول بين عهدين. المخاض عسير ولكن الولادة قادمة فى أوانها وربما قبل الأوان، طبيعية أو قسرية، ذكراً أو أنثى، ثورية أو محافظة، سليماً معافاً أم بتشويه خلقى. ذلك محكوم بالقدرة على تحليل الوعى التاريخى ولحظته الراهنة فى مساره الطويل الحديث أو القديم.

٢ـ الحوامل التاريخية والأوعية الثقافية.

وتعنى "الحوامل" الحوادث التاريخية التى أيقظت الوعى الفلسفى التاريخى مثل احتلال مصر فى ١٨٨٢ ثم توالى الاحتلال لتونس وليبيا والمغرب ولسوريا والعراق واليمن وباقى الأقطار العربية قبل بعد هزيمة تركيا فى الحرب الأولى عام ١٩١٨[١]. وكانت الجزائر قد احتلت منذ ١٨٣٠ كولاية عثمانية. وقد ولدت واقعة الاحتلال حركات الإصلاح الدينى والتى منها انبثقت حركات التحرر الوطنى، الأفغانى والحزب الوطنى فى مصر، وجمعية علماء الجزائر، حزب الاستقلال فى المغرب، ورابطة علماء الزيتونة بتونس، وعلماء اليمن الأحرار، والكواكبى بالشام، والمهدية بالسودان، والسنوسية وعمر المختار بليبيا. وهو عصر الجيل الأول من الفلاسفة العرب جيل مصطفى عبد الرازق تلميذ محمد عبده. وبعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإلغاء الخلافة فى ١٩٢٤ بدأ التفكير فى النظم السياسية البديلة، الدولة، الأمة، القطر، الإمارة، الملكة، القومية، العروبة بسبب بروز الكيانات القطرية أو القومية كأشكال سياسية بديلة عن الخلافة. فظهر ساطع الحصرى مفكر للقومية، وأحمد لطفى السيد وعلى عبد الرازق مفكرين للقطرية، والأفغانى داعياً للأمة الإسلامية وللجامعة الشرقية، والكواكبى جامعاً بين الإسلام والقومية وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسى، والبشير الابراهيمى، وبن عاشور الفاضل والطاهر، وحسن البنا وكل دعاة الإصلاح فى المغرب العربى جامعين بين الإسلام والعروبة والوطن. وهو عصر الجيل الثانى من الفلاسفة العرب، تلاميذ مصطفى عبد الرازق[٢].

وبعد الثورات العربية فى أوائل الخمسينات تحول الوعى الفلسفى من فجر

---

(١) "الحامل" Tràger لفظ من الظاهريات من أجل حماية الفكر باعتباره ماهية من الرد التاريخى الذى يحوله إلى مجرد انعكاس لحوادث التاريخ. فالتاريخ "حامل" للفكر وليس "مصدراً" له.

(٢) ومن أشهرهم: إبراهيم بيومى مدكور، عثمان أمين، مصطفى حلمى، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار، توفيق الطويل، محمد عبد الهادى أبو ريدة، عبد الرحمن بدوى، زكى نجيب محمود (مدرسة المعلمين العليا)، محمود قاسم. وفى سوريا عبد الكريم اليافى، عادل العوا، بديع الكسم.

النهضة العربية والإصلاح الدينى وحركات الاستقلال والتيار الليبرالى إلى الوعى الفلسفى العربى بالقومية والاشتراكية وبحركات التحرر فى العالم الثالث وبعد الانحياز فى عصر الاستقطاب. وهو عصر الجيل الثالث من الفلاسفة العرب، تلاميذ الجيل الثانى الذين بدأوا المزاوجة بين التراثين الغربى والإسلامى. ظهرت التيارات الفكرية المعاصرة وإن لم تتحول بعد إلى مذاهب وأنساق فلسفية[1].

وبعد هزيمة يونيو - حريزان ١٩٦٧ ظهرت المشاريع العربية المعاصرة على أيدى الجيل الرابع من الفلاسفة العرب الذين تتلمذوا على أيدى الجيل الثالث وحولوا التيارات الفكرية إلى مشاريع فلسفية معطين الأولوية للمنهج أو المذهب على الموضوع جمعاً للوافد والموروث، المنهج أو المذهب من الوافد والموضوع من الموروث. الروح القوى من الخارج والبدن العليل من الداخل، روح بلا بدن من أجل بدن بلا روح[2].

وهناك جيل خامس قادم، تكوّن وفى مرحلة العطاء. يعم الوطن العربى كله. يتجاوز المشاريع العربية المعاصرة، يتجاور معها ويتحاور، يتداخل ويتقابل، يتولد منها ويتكاثر، بارقة أمل فى عصر الاستقطاب الأيديولوجى بين السلفية والعلمانية. ويتجاوز تيارات الفكر العربى المعاصر، الإصلاح والتنوير وتحديث المجتمع بالعلم والمدنية. يقل جيلاً وراء جيل ولكن الأمل مستمر والخيط الرفيع متصل. قد

---

(١) مثل: محمود أمين العالم، زكريا إبراهيم، فؤاد زكريا، أبو الوفا التفتازانى، أحمد صبحى، عبد اللطيف خليف، ومن المغرب محمد عزيز لحبابى أول حاصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى المغرب العربى، ومن العراق حسام الدين الألوسى، ومن الجزائر عبد الله شريط وشيخ بوعمران. ومن لبنان جورج زيناتى، رينيه حبشى، ناصيف نصار. ومن سوريا سامى الدروبى، أسعد زرقاوى، مطاع صفدى. ومن تونس محجوب بن ميلاد وغيرهم. من المغرب عبد الله العروى، محمد عابد الجابرى، ومن مصر حسن حنفى وإمام عبد الفتاح إمام، ومن سوريا الطيب تيزنى، صادق جلال العظم، ومن لبنان حسين مروة، حسن صعب، ومن الجزائر- فرنسا محمد أركون، ومن مصر - فرنسا رشدى راشد وآخرون، ومن العراق عبد الأمير الأعسم وغيرهم.

(٢) نعتذر عن نسيان أحد الفلاسفة العرب نظراً لغياب الإحصاء الكامل وليس تجاهلاً لهم أو إقلالاً من شأنهم.

تختلف الأعمار إذ لا يوجد حد فاصل بين الأجيال[1].

وبالإضافة إلى الحوامل التاريخية هناك الأوعية الثقافية والتعليمية والعلمية مثل نشأة الجامعات ومراكز الأبحاث والمجلات الفكرية والجمعيات الفلسفية ودور النشر المتخصصة، وعقد الندوات والمؤتمرات الفلسفية على مدى أكثر من نصف قرن. فقد ارتبطت الفلسفة فى مصر بنشأة الجامعة المصرية عام ١٩٢٥، وفيها رأس مصطفى عبد الرازق أول قسم للفلسفة. درّس فيها منصور فهمى، ورأسها أحمد لطفى السيد. كما نشأت الفلسفة فى لبنان بفضل الجامعة اليسوعية والجامعة الأمريكية، ثم الجامعة اللبنانية، وكذلك الحال فى معظم الجامعات العربية فى المغرب حتى الخليج. وكان لمجلة "المشرق"، مجلة الآباء اليسوعين أكبر الأثر فى نشأة الفكر الفلسفى خاصة التحقيق ونشر النصوص وكما هو الحال فى الجامعة العثمانية فى حيدر آباد الدكن. واستمرت المجلات الفلسفية العامة مثل "الفكر المعاصر" فى مصر فى الستينات (زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا)، و"الفكر المعاصر" فى سوريا- لبنان (مطاع صفدى)، و"الفكر العربى" ببيروت، و"عالم الفكر" بالكويت.

---

(١) فى المغرب: سعيد بن سعيد فى الفلسفة السياسية، ومحمد وقيدى وعبد السلام بن عبد العالى وسالم يفوت فى فلسفة العلم، وكمال عبد اللطيف وعلى أومليل فى الفكر العربى المعاصر، وعبد الاله بلقزيز فى الفكر القومى، طه عبد الرحمن فى المنطق والتصوف واللغة، وعبد الكريم الخطيبى فى النقد، ومحمد مصباحى (والمرحوم جمال الدين العلوى). ومن موريتانيا السيد ولدأباه وموسى ولدابنو. وفى الجزائر عبد الرحمن بوقاف، البخارى حمانة، إسماعيل زورقى، الزواوى باغورة. وفى تونس فتحى التريكى، محمد على الكبسى، أبو يعربالمرزوقى، الغنوشى، وفى ليبيا على فهمى خشيم، فوزية عمار (المرحوم يسن العريبى). ومن مصر صلاح قنصوة، محمد مهران، مصطفى النشار، أميرة حلمى مطر، محمود رجب، سعيد توفيق، زينب الخضيرى، عزت قرنى، على مبروك، يمنى طريف الخولى، ماهر عبد القادر، على عبد المعطى، حسين على، سيد نفادى. وفى لبنان رضوان السيد، على حرب، أحمد الأمين، على حمية، أدونيس العكرة. وفى سوريا يوسف سلامة، أحمد البرقاوى. وفى الأردن أحمد ماضى، سلمان البدور، سحبان خليفات. وفى العراق على حسين الجابرى. وفى اليمن أبو بكر السقاف، وفى الكويت أحمد الربعى، عبد الله العمر، شفيقة بستكى. وفى الإمارات عبد الله المظرب.

ثم نشأت المجلات الفلسفية المتخصصة للجمعيات الفلسفية العربية فى مصر وتونس والمغرب والأردن. كما قامت دور النشر الفلسفية المتخصصة مثل دار التنوير، وطوبقال، والمركز الثقافى العربى، ودار النشر المغربية، وأخيراً دار قباء[1].

٣ـ معايير التصنيف.

وتتداخل "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" مع الفكر العربى المعاصر، من داخل الجامعات وخارجها. فالأفغانى ومحمد عبده لم يكونا فلاسفة بالمعنى التخصصى ولكن كان لهما اجتهادهما فى الفلسفة الإسلامية وأثرهما على مصطفى عبد الرازق مؤسس الدراسات الفلسفية المعاصرة. وأحمد لطفى السيد فيلسوف الجيل، ومفكر الأمة المصرية، وقاسم أمين تلميذ محمد عبده، وعلى عبد الرازق القاضى الشرعى ومحمد فريد وجدى وخالد محمد خالد وغيرهم لهم أبلغ الأثر فى الفكر الفلسفى السياسى المعاصر. وشبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى لم يكونوا فى أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية لكنهم كانوا رواد الفكر العلمى العلمانى كما ظهر عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا داخل الجامعات.

اتسعت الفلسفة ولم تصبح قاصرة على أصحاب المهنة بل ساهم فيها باعتبارها أم العلوم أو المعرفة الشاملة الأئمة والعلماء والقضاة الشرعيون والمصلحون الدينيون، والمفكرون السياسيون والأدباء والصحفيون والكتاب أصحاب الأقلام[2]. وغطت مساحة كبيرة من الفكر الفلسفى العام الذى يضم الفكر الدينى والعلمى والسياسى، داخل الجامعات وخارجها.

---

(١) وقد أفسحت دور النشر الكبرى فى الوطن العربى مساحة واسعة للنشر الفلسفى مثل دار الطليعة، دار المشرق ودور الفارابى وابن سينا وابن خلدون فى لبنان، والهيئة المصرية العامة للكتاب، ودار المعارف، والحلبى فى مصر، والمثنى فى بغداد.

(٢) مثل برهان غليون من سوريا، محمد جابر الأنصارى من البحرين، محمد الرميحى من الكويت، والسيد يس ومحمد سيد أحمد وعصمت سيف الدولة وغيرهم من مصر، وعبد الله القصيمى من المملكة العربية السعودية.

كما اتسع الفكر الفلسفى ليضم العلوم الإنسانية خاصة اللسانيات (محمد أركون، طه عبد الرحمن)، وعلم النفس (مصطفى حجازى، على زيعور، مصطفى صفوان)، والجغرافيا (جمال حمدان)، والأنثروبولوجيا (أحمد أبو زايد)، والتاريخ (عبد الله العروى)، والسياسة (أحمد لطفى السيد)، والأدب (طه حسين)، والاجتماع (محمود إسماعيل)، واللغة (نصر حامد أبو زيد)، والقانون (كمال أبو المجد). وكانت أقسام الفلسفة قد ضمت منذ نشأتها الأولى علم النفس وعلم الاجتماع قبل أن ينفصل العلمان عنها كعلوم مستقلة فى مصر والجزائر وقبل أن ترتبط بأقسام الدراسات الإسلامية والعقيدة فى الكليات الأزهرية والجامعات الدينية وفروع الجامعات السعودية فى موريتانيا والمغرب وعدد من الأقطار العربية والإسلامية الأخرى حتى الملايو. وقد كان الجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والفن أحد عوامل قوة مدرسة "فرنكفورت".

ولا ينفصل الفكر العربى عن الفكر الاسلامى فهما لفظان على التبادل. إذ أن رائده الأول ومؤسس الإصلاح الدينى جمال الدين الأفغانى ليس عربياً. ويدخل فيه محمد إقبال (الهند - باكستان)، وأحمد خان (الهند)، وقاسم أحمد (الملايو)، وسعيد النورسى (تركيا)، وعلى شريعتى وطالقانى والإمام الخمينى (إيران). ومن الجيل الحالى فريد اسحق، وعبد الله الطيب، وإبراهيم موسى (جنوب أفريقيا). ومعظم التيارات فى الفكر العربى المعاصر لها إمداداتها خارجة فى العالم الاسلامى. فالعروبة قلب الإسلام ومهبط وحيه، ومصدر فكره، ولغته وثقافته.

والسؤال هو: ما هى معايير التصنيف؟ يمكن وضع أربعة:

أ- الأجيال والمراحل. فهناك أربعة أجيال على الأقل فى مصر وثلاثة فى سوريا، واثنان فى العراق ولبنان والمغرب العربى، وجيل واحد فى شبه الجزيرة العربية. كل جيل يمثل مرحلة. الأول فى مصر، جيل ثورة ١٩، والثانى جيل الأربعينات، والثالث جيل الثورة فى ١٩٥٢، والرابع جيل هزيمة حزيران ١٩٦٧. وفى سوريا، الأول جيل ما قبل الاستقلال فى ١٩٤٥، والثانى جيل الثورة فى أوائل

الخمسينات، والثالث جيل المشاريع العربية المعاصرة. وفى العراق ولبنان والمغرب العربى، الأول جيل الخمسينات، والثانى جيل السبعينات. وهى أجيال قصيرة إذا كان الجيل كما يحدده القدماء وابن خلدون أربعين عاماً. وتتداخل الأجيال ويتسارع التفاعل حيث يتعايش أكثر من جيل فى زمن واحد[1]. كما تتواصل الأجيال فى تيارات واتجاهات فلسفية واحدة.

ب- المناطق الجغرافية. إذ يزدهر الفكر الفلسفى فى مصر والشام والمغرب ربما لبداية النهضة العربية فى "بر" مصر و"بر" الشام، ولقرب المغاربة من الغرب الفرنسى. وقد تكون الدولة "التاريخية" أحد العوامل لازدهار الفكر الفلسفى السياسى. وقد يكون لاتصال هذه المناطق أكثر من غيرها بالغرب الحديث مما ساعد على "صدمة الحداثة" منذ الطهطاوى وخير الدين، ولعبة المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا. والحقيقة أن المناطق الجغرافية متصلة فيما بينها ليس فقط عن طريق الهجرات، هجرات المفكرين الشوام إلى مصر مثل فرح أنطون وشبلى شميل ورشيد رضا أو عن طريق البعثات التعليمية إلى مصر مثل بديع الكسم[2] كما تظهر تيارات فلسفية واحدة فى نفس الأقطار مثل الماركسية فى مصر والشام والمغرب، والظاهراتية فى سوريا ولبنان ومصر، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والبنيوية فى مصر والمغرب.

جـ- الاتجاهات والتيارات. وهو واضح من ظهور الاتجاهات وهو أعم من التيارات الفلسفية فى شتى أنحاء الوطن العربى مثل الماركسية فى مصر والشام، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والعقلانية فى مصر والمغرب، والظاهراتية فى مصر وسوريا ولبنان. فقد كان اختيار هذه التيارات تعبيراً عن حاجات واقع عربى

---

(١) ويتضح هذا فى الأدب والفن مثل نجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وقد تولدت منهم على الأقل ثلاثة أجيال أثناء حياتهم.

(٢) أنظر دراستنا "جدل الأنا والآخر"، دراسة فى تخليص الابريز للطهطاوى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٢١٩-٢٥٠.

واحد[1].

د- المذاهب والمناهج. إذ انتشرت المذاهب والمناهج الغربية فى الدراسات الفلسفية والفكر العربى المعاصر فى كل أرجاء الوطن العربى مثل المثالية والوضعية والوجودية فى مصر، والماركسية فى مصر والشام والمغرب، والبنيوية فى المغرب، والشخصانية فى لبنان والمغرب، والظاهراتية فى مصر ولبنان. وقد تأتى المذاهب والمناهج من الفرق القديمة مثل السلفية الجديدة والرشدية الجديدة فى مصر والمغرب، والاعتزالية الجديدة والأشعرية التقليدية والماتوريدية التقليدية فى مصر.

إذن لا يوجد مدخل واحد لعرض الفكر الفلسفى فى الوطن العربى فى مائة عام خاصة وأنه أصبح معروفاً لدى المتخصصين وربما لدى جمهور المثقفين نظراً لذيوعه وكثرة الدراسات والرسائل الجامعية عنه والمؤلفات فيه، ولأنه جزء منا ونحن جزء منه. مازال يعبر عن الواقع العربى المعاصر الممتد من القرن الماضى إلى هذا القرن وربما إلى قرن قادم. كما يصعب الإحصاء الكامل للمؤلفين والمؤلفات. إنما هو وصف تقريبى. كما يستحيل الفصل بين الموضوعى والذاتى، بين الوصفى والتأويلى، فالباحث مفكر له مواقفه وقراراته. هناك اجتهادات عدة كلها صائبة تساعد فى إكمال الرؤية[2].

٤- الاتجاهات والتيارات.

لا يتجاوز هذا المعيار للتصنيف إلى المذاهب الفلسفية. فالفكر الفلسفى العربى المعاصر لم يصل بعد إلى مرحلة بناء الأنساق الفلسفية الكبرى كما حدث ذلك فى الغرب الحديث مثل مذهب اسبينوزا فى السابع عشر، وكانط فى الثامن عشر، وهيجل فى التاسع عشر. فقد تم ذلك بعد عصر النهضة، ونقد القديم،

---

(١) ومن الجيل الحالى يوسف سلامة (سوريا)، البخارى حمانة (الجزائر)، على فهمى خشيم (ليبيا)، على أومليل (المغرب)، عبد الله المظرب (الإمارات)، أبوبكر السقاف (اليمن).

(٢) لا تعنى كثرة الإحالات إلى دراستنا السابقة أى تجاهل لدراسات الأساتذة الزملاء بل تعنى فقط إكمال المنظور الذى سبق التعبير عنه عدة مرات.

وانتصار المحدثين على القدماء فى الفكر والعلم والفن والأدب والسياسة والدين. وتمت تعرية الواقع من كل غطاء نظرى قديم، الموروث من أرسطو أو بطليوس أو الكنيسة أو الوافد من العرب نصارى ومسلمين. وكان من الضرورى إيجاد تصورات نظرية جديدة للإنسان والحياة والكون فنشأت الأنساق الفلسفية تطبيقاً للمناهج التى نشأت أولاً، المنهج العقلى بفضل ديكارت، والمنهج التجريبى بفضل بيكون.

ونحن مازلنا فى مرحلة انتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة، من مارتن لوثرالى جيور دانو بروتو. ومازالت الأغطية النظرية القديمة باقية بالرغم من محاولات نقدها منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. مازالت الأجوبة القديمة قائمة: الله موجود، والعالم مخلوق، والنفس خالدة، إجابة على الأسئلة الفلسفية الثلاثة التى وضعها كانط: ماذا يجب علىّ أن أعرف؟ ماذا يجب علىّ أن أعمل؟ ماذا يجب علىّ أن آمل؟ الأول من الوحى والنبوة، والثانى من الشريعة، الحلال والحرام، والثالث الثواب والعقاب. وإذا غاب السؤال غاب الجواب. وإذا حضر الجواب غاب السؤال. وإذا ثبت القديم وتكرر استحال الجديد وغاب. هناك وئام نظرى بيننا وبين العالم. ولم يحدث بعد سقوط معرفى بين الأنا والنحن يدعو إلى التساؤل بالرغم من أن القرآن يقوم على السؤال والجواب[1].

هناك اجتهادات لإحياء القديم كما فعل محمد بن عبد الوهاب مع ابن تيمية وكما فعل ابن تيمية مع أحمد بن حنبل فى إحياء السلفية التى أحياها رشيد رضا. وهناك اجتهاد آخر لإحياء الماتوريدية كما فعل محمد عبده، الأشعرى فى التوحيد، المعتزلى فى العدل. وهناك محاولات ثانية فى مصر والمغرب لإحياء الرشدية الجديدة أو الاعتزال الجديد. وهناك محاولات ثالثة فى مصر والمغرب أيضاً لإحياء المالكية (الطوفى) ومقاصد الشريعة (الشاطبى) عند علال الفاسى وحسن حنفى. وهناك محاولات رابعة لإعادة النظر فى علوم القرآن فى مصر (نصر حامد أبو زيد)، والحديث (حنفى)، والفقه (القرضاوى)، والسيرة (طه حسين، هيكل، الشرقاوى)،

---

(١) أنظر دراستنا: ما السؤال؟ هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧-٣٠.

والتفسير (سيد قطب)، ولإعادة قراءة تاريخ العلوم الرياضية والطبيعية عند العرب (رشدى راشد، عبد الحميد صبرة، سويدان، حمارنة). وقد نشأت مثل هذه المحاولات أيضاً قبل بدايات العصور الحديثة فى الغرب فى عصر الإحياء، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر قبل عصر الإصلاح الدينى فى الخامس عشر، وعصر النهضة فى القرن السادس عشر قبل بداية العصور الحديثة فى السابع عشر "أنا أفكر فأنا إذن موجود".

وقد تنشأ تيارات واتجاهات إحياء لفرق من الموروث القديم مثل الرشدية والاعتزال (محمود قاسم) أو السلفية (الجليند) أو الأشعرية (النشار) أو الخوارج (سيد قطب بعد "معالم فى الطريق") أو الشيعة (بعض الحركات الإسلامية السرية) أو المرجئة (بعض فقهاء السلطان) أو المالكية الجديدة تطويراً لمقاصد الشريعة عند الشاطبى (الفاسى) أو الحنبلية الجديدة (الوهابية). فهناك فلاسفة ومتكلمون وأصوليون وصوفية جدد. كما أن هناك علماء قرآن جدد (نصر حامد أبو زيد)، ومفسرون جدد (رشيد رضا، سيد قطب)، ومحدثون جدد (قاسم أحمد)، ومتكلمون جدد (محمد عبده، حنفى)، وأصوليون جدد (شلتوت، مدكور)، وصوفية جدد (السنوسية، المهدية)، وفقهاء جدد (القرضاوى).

كما انتشرت الفلسفات الغربية منذ عصر الترجمة الثانى فى الفكر العربى المعاصر مثلما نشأت الفلسفة اليونانية فى عصر الترجمة الأول ابتداء من القرن الثانى. وروّج أساتذة الفلسفة لها، كل طبقاً لمزاجه الخاص أو إحساساً بما يحتاجه الواقع العربى المعاصر. ويمكن تصنيفها فى تيارات ستة:

أ- المثالية بكل أنواعها، سواء المثالية الترنسندنتالية كما صاغها كانط ابتداء من ديكارت (عثمان أمين، نجيب بلدى) أو المثالية المعتدلة مطبقة فى علم الأخلاق، أخلاق الواجب وأخلاق الضمير، وأخلاق الحاسة الخلقية، وأخلاق الإرادة الخيرة والفطرة (توفيق الطويل) أو المثالية العقلانية فى الثنائية اليونانية الإسلامية القديمة عند الفلاسفة والحكماء أو الغربية الحديثة عند ديكارت (محمود قاسم) كسبيل

للإصلاح[1].

ب- الوضعية بكل أنواعها خاصة الوضعية المنطقية (زكى نجيب محمود) والمنهج التحليلى من أجل حسن استعمال اللغة والفلسفة العلمية بوجه عام (عادل ضاهر).

جـ- الماركسية التقليدية والمنهج الجدلى التاريخى الذى تقوم عليه (محمود أمين العالم، صادق جلال العظم، الطيب تيزينى) أو الجديدة، الماركسية الليبرالية أو الماركسية العربية (عبد الله العروى) أو المادية التاريخية (حسين مروة ومجلة "الطريق").

د- البنيوية فى تركيب العقل العربى (الجابرى) أو اللغة العربية (أركون، نصر حامد أبو زيد) أو فى الأدب (كمال أبو الديب، صلاح فضل، جابر عصفور).

هـ- الظاهراتية البنيوية فى وصف الثقافة العربية بين الثابت والمتحول (أدونيس) أو الشعورية لإعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر (حنفى). ثم ذاعت فى الجيل الجديد وتطبيقاتها فى الفلسفة (يوسف سلامة، محمود رجب)، والجمال (سعيد توفيق)، والعلوم الإنسانية (علا أنور).

و- الوجودية بكل أنواعها ابتداء من الوجود- الإرادة - القوة عند نيتشه بالإضافة إلى هيدجر وبرجسون (بدوى) أو الظاهراتية عند مارسل وياسبرز (زكريا إبراهيم).

٥- تمثل الوافد الغربى الجديد.

وكما بدأ المترجمون والحكماء القدماء بتمثل الوافد على مراحل عدة، الترجمة ونشأة المصطلح الفلسفى والتعليق ثم العروض الجزئية والكلية والنسقية

---

(١) أنظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين لمحمود قاسم، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

المنطقية والنسقية الشعبية ثم التأليف ابتداء من اجتماع تمثل الوافد وتنظير الموروث، أولاً تمثل الوافد، ثانياً تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ثالثاً تمثل الوافد مع تنظير الموروث، رابعاً تنظير الموروث قبل تمثل الوافد، خامساً تنظير الموروث، سادساً اختفاء الوافد والموروث من أجل الإبداع الخالص دون ما حاجة إلى سندين كذلك سار الفكر الفلسفى المعاصر على نفس المنوال[1].

بدأت مرحلة العرض بترجمة النصوص الفلسفية طبقاً للتيارات الستة الشائعة. وكانت الأولوية للنصوص المثالية لأنها تطور طبيعى للدين وفهم فلسفى إيمانى له من ديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وفشته وهيجل. ثم تأتى نصوص أخرى من باقى التيارات التجريبية والبنوية والماركسية والظاهراتية والوجودية. ومازالت الترجمة مستمرة فى مشروع الألف كتاب الأولى ثم الثانية ثم المشروع القومى للترجمة. والدافع هو اللحاق بثقافة العصر فى الظاهر، ومزيد من التغريب فى الباطن، وحصار للموروث الذى تنهل منه جماعات المعارضة السياسية. وارتبطت النصوص الفلسفية الغربية بأسماء مترجميها مثل ارتباطها بمؤلفيها[2]. وقد برع المصريون فى ذلك أكثر من الشوام والمغاربة من حيث نصاعة النص المترجم ووضوحه والأسلوب الأدبى عكس الترجمات الحرفية والمستغلقة والغربة فى المصطلحات، واعتماداً على التعريب أكثر من النقل مما يزيد فى شق الثقافة الوطنية ومزاحمة الوافد للموروث[3]. وتؤدى الترجمة دورها إذا صاحبتها التعليقات والمقدمات والشروح حتى يسهل إدخال النص فى الثقافة وإعادة توظيفه كعلوم

---

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع مج٢ التحول جـ١ العرض جـ٢ التأليف جـ٣ التراكم، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠١.

(٢) مثل نصوص المثالية الغربية ديكارت وكانط بعثمان أمين، ونصوص رسل والفلسفة العلمية بزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، وبرجسون بسامى الدروبى، واسبينوزا بحنفى، وهيوم بالشنيطى، وفتجنشتين بعزمى إسلام.

(٣) من أمثال ذلك ترجمات جورج طرابيشى لكل شئ، وعبد العزيز الشيبانى لاشبنجلر وعبد الرحمن بدوى لنقد العقل الخالص لكانط، والوجود والعدم لسارتر. وتيسير شيخ الأرض لتأملات ديكارتية لهوسرل.

الوسائل لا علوم الغايات. فالغاية ليست نقل الثقافة الوافدة طبقاً لنظرية المطابقة بين النص المترجم والترجمة بل تطوير الثقافة الموروثة طبقاً لنظرية القراءة، والترجمة كإعادة كتابة للنص طبقاً للمتلقى، فقد مات المؤلف[1].

قام المترجمون أنفسهم والفلاسفة بالعروض للمذاهب الفلسفية الغربية لديكارت واسبينوزا وليبنتز وكانط وهيجل[2]. وهى العروض الغالبة أكثر من عروض التيارات الفلسفية الأخرى لأن المثالية تطور طبيعى للدين فى حين أن التجريبية أو الماركسية أو الظاهراتية أو الوجودية فهم جذرى له مع تغيير المستويات والبؤر، من الله إلى العالم والإنسان والمجتمع خاصة. بل إن بعضها نشأ ضد الفكر الدينى التقليدى وناقداً لتصوراته وممارساته ووظائفه ومؤسساته. كان الهدف منها إعطاء البدائل للموروث القديم دون مزاحمته بالضرورة من أجل الإصلاح مثل الاتجاه نحو الباطن (المثالية)، وحسن استخدام العقل (العقلانية)، والتركيز على أهمية المعرفة الحسية (التجريدية)، وإبراز قضية العدالة الاجتماعية (الماركسية)، والدفاع عن حقوق الإنسان، استقلاله وحريته (الظاهراتية والوجودية)، والتوجه نحو العمل فى ثقافة القول (العملية).

كانت الأجيال الماضية أكثر وعياً فى اختيارها الفلسفى للترجمة والعرض من الجيل الحالى الذى أصبح يترجم كل شئ مادام وافداً من الغرب من أجل اللحاق بركب الحداثة ودون توظيف مما ساهم فى الاستقطاب بين عنصرى الثقافة، الوافد والموروث، واتساع الهوية بينهما ليس فقط فى الفكر بل أيضاً فى الواقع، فى الصراع السياسى بين أنصار الوافد، العلمانية، وأنصار الموروث، السلفية. كانت الترجمات الأولى تصب فى تيار النهضة فى حين أن الترجمات الحالية مبعثرة فى الرمال.

---

(١) مثل ترجمات عثمان أمين لديكارت وكانط وترجمات حنفى لاسبينوزا ولسنج وسارتر وأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى.

(٢) ارتبطت عروض ديكارت بعثمان أمين ونجيب بلدى، وعروض المذاهب الفلسفية الغربية خاصة المثالية الالحادية بعبد الرحمن بدوى، وهيجل بإمام عبد الفتاح إمام، وفتجنشتين بعزمى إسلام، وهيوم بالشنيطى.

وفى إطار العرض ألفت عدة قواميس فلسفية للإعلام وللمصطلحات هما إعطاء المعلومات السريعة مثل دوائر المعارف تيسيراً للباحثين، وتثقيفاً للقراء. وهى جهود تجميعية لا أصالة فيها ولا ابتكار. بل إن من شروط المادة "القاموسية" عدم وجود أى رأى شخصى أو قراءة أو تأويل أو نقد أو تطوير، مجرد مادة موضوعية مصمتة لا حياة فيها. وغالباً ما تكون مترجمة عن مثيلاتها فى الغرب أو منقولة عن المعاجم القديمة. ويقوم بها الأفراد والمؤسسات على حد سواء. ومازالت تمثل طموحاً فلسفياً كبيراً للجامعة العربية.

وفى التأليف، غالباً ما يكون تمثل الوافد وقيللاً ما يضم له تنظير الموروث فى دراسات مقارنة حتى يتم التوحيد بين عنصرى الثقافة، الوافد الغربى الجديد والموروث القديم طبقاً لعقلية النقل، نقل المحدثين أو نقل القدماء. فالنقل واحد بصرف النظر عن اختلاف مصدره. اختفت كلية المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا التى بدأها الطهطاوى وخير الدين[1]. لذلك غاب الإبداع الخالص الذى هو آخر مرحلة من مراحل التأليف والجمع بين عنصريه تمثل الوافد وتنظير الموروث. لذلك لم يحدث التأليف الفلسفى أثره فى الإبداع الفلسفى.

٦ـ إعادة دراسة الموروث القديم.

بدأ الرعيل الأول دراسة الموروث القديم برؤية إصلاحية فقد كان مصطفى عبد الرازق من تلاميذ الأستاذ الإمام. رد على المستشرقين مثل كارا دى فو كما

---

(١) وذلك باستثناء ترجمات "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا، "تربية الجنس البشرى" للسنج، "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لأوغسطين وأنسيلم وتوما الاكوينى، "تعالى الأنا موجود" لجان بول سارتر التى يتم فيها التقديم والتعليق والشرح من خلال الموروث حتى يمكن توحيد عنصرى الثقافة: الوافد والموروث، استئناساً لما بدأه عثمان أمين على استحياء. وقد كان يمكن للأساتذة أصحاب الثقافتين القيام بذلك مثل محمد عبد الهادى أو ريدة، عبد الرحمن بدوى، محمود قاسم، محمود حمدى زقزوق، عبد اللطيف خليف، محمد كمال جعفر، حسن الشافعى، أبوالعلا عفيفى، زكى نجيب محمود، توفيق الطويل القيام بذلك.

فعل أستاذه فى رده على هانوتو والأفغانى فى رده على رينان، لإثبات أصالة الفكر الإسلامى دون تبعيته لليونان، وأن هذه الأصالة تبدو فى علم الأصول، أصول الدين وأصول الفقه. ووجه تلميذه على سامى النشار لدراسة "مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطى" قبل أن يتحول إلى أشعرى فى "نشأة علم الكلام" ناقداً المعتزلة والحكماء. ووجه مصطفى حلمى لدراسة "العشق الإلهى" عند سلطان العاشقين ابن الفارض، وأبا العلا عفيفى لدراسة "فنصوص الحكم" عند ابن عربى، وتوفيق الطويل لدراسة الشعرانى إمام التصوف فى عصره. واستمر فى هذا التيار على عبد القادر وعبد القادر محمود وأبو الوفا التفتازانى عن ابن عطاء الله السكندرى وابن سبعين. كما وجه مدكور لدراسة "منطق الشفاء" لابن سينا وعثمان أمين لمحمد عبده أستاذ الجميع. وأعطى الرائد الأول نموذجاً لأصالة الفكر الفلسفى فى "الكندى فيلسوف العرب" و"الفارابى المعلم الثانى"، و"الشافعى واضع علم الأصول"، ومعطياً نموذجاً للأصالة فى اتفاق الفلسفة والدين عند حكماء الإسلام. واستمرت الدراسات الأصولية (حسن حنفى، وعبد الحيد مدكور، وسحبان خليفات، ورابح مراجى)، والكلامية (الجليند وعلى مبروك) والاصلاحية (حسن الشافعى وعبد المعطى بيومى) والصوفية (هالة فؤاد) وقد خرجوا كلهم من عباءة شيخ الإسلام.

واستأنفت الدراسات الرشدية فى المغرب العربى (جمال الدين العلوى، محمد مصباحى، محمد عابد الجابرى) وابن خلدون (على أومليل، الجابرى) لخصوصية عقلانية مغربية متميزة وربما منقطعة عن الفلسفة "المشرقية" المرتبطة بإيران وتركيا، مع أن الإشراق كان أيضاً فى الأندلس عند ابن باجه وابن طفيل أساتذة ابن رشد وفى مدرسة ابن مسرة وعند ابن عربى والتصوف الأندلسى، والعراقية المغربية، وحضور الغزالى فى المغرب عند بن تومرت لا يقل عن حضوره فى المشرق.

وازدهرت الفلسفة السياسية نظراً لحاجة العالم العربى لتأصيله أيديولوجياته

السياسية المعاصرة سواء فى "الأحكام السلطانية" و"قوانين الوزارة والملك" عند الماوردى (صلاح رسلان) أو عند ابن الأزرق والحضرمى (النشار) أو الجوينى (سعيد بن سعيد) أو تأسيس مجلة خاصة لذلك "الاجتهاد" (رضوان السيد).

وإذا كان القدماء قد اجتهدوا فى العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، كما اجتهدوا فى العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعة والإنسانية إلا أنهم تركوا العلوم النقلية الخالصة بلا إعمال للعقل واكتفوا فيها بالنقل، دون دراية واقتنعوا فيها بالرواية. وتقدم المحدثون لإعادة النظر فى هذه العلوم معتمدين على العقل والتاريخ. ففى علوم القرآن برزت اتجاهات جديدة فى "مفهوم النص" (نصر حامد أبو زيد)، وفى علوم الحديث بدأ نقد المتن بالإضافة إلى نقد السند فى تركيا، وماليزيا ومصر (قاسم أحمد، خيرى، حنفى) حتى لا يترك المجال وحده للاستشراق. وفى علوم التفسير ظهر التفسير الموضوعى للقرآن فى موضوع فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر). وفى علوم السيرة دخل الأدباء والمفكرون لإعادة كتابة سيراً عصرية للرسول مثل "حياة محمد"، "فى منزل الوحى" (محمد حسين هيكل)، و"على هامش السيرة" (طه حسين)، و"عبقرية محمد" (العقاد)، و"محمد رسول الحرية" (عبد الرحمن الشرقاوى). وساهم فى ذلك أقباط مصر مثل "محمد رسول الله" (نظمى لوقا)، كما ساهم المسلمون فى كتابة سير للسيد المسيح مثل "عبقرية المسيح" (العقاد). وفى علوم الفقه بدأت إعادة النظر فى قانون الأحوال الشخصية (فتحى نجيب)، وفى أبواب الفقه القديم مثل العبيد والغنائم والصيد والنساء والذبائح (عبد المعطى بيومى)، وفى الثروة وتوزيع الدخل وملكية الأرض (القرضاوى).

وتمت ترجمة بعض الدراسات المستشرقين فى الكلام (فان إس، شاخت)، والفلسفة (دى بور، أوليرى)، والتصوف (ماسنيون، نيكلسون)، والتفسير (فلها وزن، جولدزيهر)، والترجمة (ماكس مايرهوف). وبلغت الذروة فى ترجمة "دائرة المعارف الإسلامية".

وتمت الترجمة بمنهج النقل عن الغرب. ونادراً ما يحدث التعليق إلا فى حالة الدفاع عن الإسلام باستثناء حالات قليلة التى تكون فيها الترجمة إعادة كتابة النص الاستشراقى مثل ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لديبور "ومذهب الذرة عند علماء المسلمين" لبينيس (أبو ريدة) "ومذاهب التفسير الإسلامى" لجولدزيهر (النجار)، وكذلك الترجمة الجماعية لدائرة المعارف الإسلامية.

وقد برع المصريون فى التحقيق ونشر التراث القديم. واعتمد عليهم الأساتذة العرب، يتلوهم أساتذة المغرب العربى. وأصبحت الطبعات المصرية المحققة هى الطبعات العمدة فى البحث العلمى منذ مطبعة بولاق حتى مطابع دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب وبعض المكتبات الأزهرية[1].

ومع ذلك مازال الحكم الغالب على الدراسات الإسلامية هو عرض المادة القديمة دون رأى أو قراءة أو تأويل أو تطوير باستعمال مناهج جديدة خاصة فى مصر من أجل المقررات الجامعية أو الترقيات العلمية. تغلب عليها الايمانيات بهدف تجديد عقود العمل فى جامعات شبه الجزيرة العربية. فساد الموضوع بلا منهج، والتكرار بلا تجديد، والعرض بلا موقف، والمادة بلا روح، والكم بلا كيف. وعم ذلك الدراسات الإسلامية القليلة فى شبه الجزيرة العربية، وفى المركز والأطراف. ويستثنى من ذلك المغرب العربى الذى فاق المشرق فى الجرأة الفكرية والمنهجية بصرف النظر عن الصعوبة والغربة والنخبوية وإعطاء الأولوية للمنهج على الموضوع، وللجديد على القديم، وللحداثة على التراث. ووقف الشام والعراق وسط بين مصر والمغرب.

٧ـ قراءة الموروث من خلال الوافد، والوافد من خلال الموروث.

ثم ظهرت مجموعة من الأعمال الفلسفية المعاصرة أقرب إلى الفكر العربى

---

(١) مثل "المغنى" و"شرح الأصول الخمسة" للقاضى عبد الجبار، و"الشفاء" لابن سينا والمؤلفات الكاملة لابن رشد (محمود قاسم)، والكندى (أبو ريدة)، و"الفتوحات المكية" (عثمان يحيى)، و"الموافقات" للشاطبى.

المعاصر منها إلى الدراسات والبحوث العلمية، تقوم على الرغبة فى تجاوز ثنائية الوافد والموروث إلى فكر عربى جديد يعبر عن حاجة الواقع العربى للعقلانية والمثالية أو الطبيعية أو الإنسانية أو العدالة الاجتماعية. فالترويج للمذهب أو المنهج الغربى لا يجد له حضوراً واسعاً، ويظل اختيار النخبة، فى حين أن انبثاقه من الموروث يجعل له حضوراً أوسع وقبولاً أشمل عند الجماهير أو على الأقل إعطاء تطبيقات محلية له فى مادة موروثة تقضى على غربته كبدن وإن ظلت الروح غريبة. ويمكن التمييز بين ستة اتجاهات:

أ- المثالية خاصة عند ديكارت وكانط وفشته ورواد المثالية الغربية. وهى فهم عقلى روحى للدين سهل انبثاقها من الفارابى والغزالى ومن الحركات الإصلاحية الحديثة عند الأفغانى ومحمد عبده وإقبال. اجتمع المصدران فى "الجوانية، أصول العقيدة وفلسفة الثورة"، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللفرد على الجماعة، وللفكر على الواقع، وللماهية على الوجود (عثمان أمين). ولما اتهمت المثالية الأخلاقية الكانطية بالتزمت والصورية فى تصوره للواجب تم تعديلها إلى مثالية عقلية إسلامية فطرية تقوم على الاعتدال والتوسط والواقعية فى المثالية "المعتدلة" أو "المعدلة" (توفيق الطويل)[1].

ب- الوضعية المنطقية. وقد راجت فى الفكر العربى المعاصر بفعل أحد روادها العرب (زكى نجيب محمود) ثم تطبيقها بعد عرضها ابتداء من عام ١٩٧١ فى موضوعات تراثية مثل الثنائية التقليدية فى "تجديد الفكر العربى"، والتصوف فى "المعقول واللامعقول" وفى الأخلاق فى "قيم من التراث" وإصدار أحكام عامة على الفكر العربى مثل ارتباطه بالوجدان والدين قدر ارتباط الغرب بالعلم. وإذا ارتبط الشرق بالوجدان والدين، "الغرب العالم والشرق الفنان" فالعرب جمعوا بين الاثنين. فالعلم ظاهرة غريبة وكأن حضارات الشعوب القديمة لم يكن لها علم. وقد

---

(١) أنظروا دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات إسلامية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٤٧-٣٩٢.

كان هذا التطبيق الجديد للمنهج التحليلى فى التراث عرضاً بعد إعارة إلى الكويت بعيداً عن مكتبته الغربية وفى وسط مكتبة الجامعة العربية، وبأسلوب ثقافى عام يجمع بين الأدب والفلسفة من خلال الصحافة (مقال الأهرام)، فكان "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء". ولم يكن التراث غريباً على العلم مثل "جابر بن حيان"[1].

واستمر فى هذا التيار ولو بطريقة أخرى ما يسمى بالتفسير العلمى القرآن (طنطاوى جوهرى) أو علوم الطبيعة فى القرآن إحساساً بالنقض أمام الآخر العالم وأخذ مناط قوته ثم قراءة أصل التراث من خلاله، "تلك بضاعتنا ردت إلينا"، فنأخذ الحسنيين، الآخرة من التراث، والدنيا من الغرب. فنفوز مرتين، ويخسر الغرب بدنياه بعد أن سخره الله لنا لخدمتنا وسعادتنا. مع أن تاريخ العلم فى التراث متوافر، ويمكن دراسته لمعرفة كيف تحولت العقلية التوحيدية إلى عقلية علمية خاصة، وأن الوحى يقوم على العقل والطبيعة، فتأسست العلوم الرياضية والعلوم الطبيعة[2].

جـ- الماركسية العربية أو الماركسية الليبرالية (العروى) التى تتبناها الطبقة المتوسطة التى مازالت مناط التحديث. الماركسية غاية، والليبرالية وسيلة. وهو منهج تاريخى قادر على دراسة التراث ومعاركنا معه (العالم) وإعادة كتابة تاريخه فى مشروع "من التراث إلى الثورة" (الطيب تيزينى) و"النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية" (حسين مروة) وفى علم الكلام (غالب هلسا). الماركسية هى الفلسفة (صادق جلال العظم). ويمكن أن ينبع من داخل التراث الثورى الاسلامى فى "الحسين ثائراً" و"الحسين شهيداً" و"الأئمة الأربعة" (الشرقاوى). هناك يمين ويسار فى الإسلام (أحمد عباس صالح)، و"يسار إسلامى" (حنفى)، و"اشتراكية عربية" أو "تطبيق عربى للاشتراكية" (ناصر، وحزب البعث) وحياد إيجابى إسلامى

---

(١) أنظر دراستينا: تجديد الفكر العربى، أشكال التواصل والانقطاع (زكى نجيب محمود)، عربيان بين ثقافتين، قراءة وحوار، حوار الأجيال ص ٢٢٩-٢٩٦.

(٢) أنظر دراستنا: الوحى والعقل والطبيعة، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩ ص ١٠٧-١٣٠.

"لا شرقية ولا غربية" و"اشتراكية ديمقراطية" وسطية (عبد الحميد إبراهيم) ترويجاً للأيديولوجيات المتعاقبة للنظم السياسية.

د- البنيوية لم يطلق عليها لفظ عربى أو إسلامى ولكنها هى المنهج المعلن عنه فى مشروع "نقد العقل العربى" (الجابرى). ويطبقها جيل جديد فى علم الكلام فى موضوعات فى النبوة والإمامة (على مبروك). وذاع صيتها على أيدى النقاد العرب ترجمة (جابر عصفور) وتنظيراً (صلاح فضل) وتطبيقاً فى الأدب (كمال أبو الديب)، والاعتراضات على صوريتها (شكرى عياد، عبد العزيز حمودة). ولما خرجت البنيوية من اللسانيات فإنها ارتبطت باللسانيات الحديثة فى قراءة القرآن والعقل الاسلامى والقانونى (أركون)، واعتماداً على علوم التأويل، الهرمنيطيقا والسميوطيقا والسمانطيقا فى علوم القرآن والتصوف الاسلامى كابن عربى، والتأويل عند المعتزلة وتحليل الخطاب اليومى (نصر حامد أبو زيد)[1].

هـ- الظاهراتية وقد تم تطبيقها فى الشعر العربى خاصة والثقافة العربية عامة فى مشروع "الثابت والمتحول" (أدونيس) وربما مشروع "التراث والتجديد" (حنفى) دون تسميتها بالعربية أو الإسلامية. تساعد على فهم البنية الثقافية أساس البنية الاجتماعية. كما تم تطبيقها من جيل جديد لفهم الفكر الطوباوى فى الإسلام (يوسف سلامة).

و- والإنسانية والوجودية والشخصانية كانت لها النصيب الأوفر نظراً لذيوعها وبساطتها وتنوع أساليب تعبيرها. فالإنسانية والوجودية موجودان فى الفكر العربى فى الشخصيات الفلسفية فى الإسلام عند ابن الراوندى وعند الصوفية المسلمين (عبد الرحمن بدوى) وأبى حيان التوحيدى أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء (زكريا إبراهيم). و"الشخصانية الإسلامية" وأبعادها فى المفارقة والحرية والفعل قادرة أن تحقق للمسلمين ما يصبون إليه من تأكيد لحقوق الإنسان وحريته

---

(١) أنظر دراستنا: علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٠٩-٤٣٢.

واستقلاله (لحبابى). وهى سمة عامة لثقافة البحر الأبيض المتوسط لا فرق بين شماله وجنوبه (رينيه حبشى).

ثم انهارت هذه المحاولات فيما يسمى بتيار "أسلمة العلوم" والذى أصبح له مجلاته ومعاهده. يقوم على أخذ آخر ما وصل إليه الفكر الغربى من نظريات ونتائج ثم قراءة أصول التراث من خلالها. هذه الأصول النصية، القرآن والحديث خاصة مجرد قالب تصب فيه العلوم الغربية أو نظارة ترى من خلالها. وتكون النتيجة إما الاتفاق بين الوافد والموروث "تلك بضاعتنا ردت إلينا" نحن أسبق، وإما الاختلاف وهنا يبدأ الدفاع عن الموروث والهجوم على الوافد. وتكثر هذه الدراسات فى شبه الجزيرة العربية خاصة من الأساتذة المعارين كثمن لعقود العمل إبراماً وتجديداً. وكثرت المواد الجامعية المقررة بعنوان "نحن والغرب" أو "الثقافة الغربية من منظور إسلامى" تأكيداً على التمايز أو التعارض خاصة فى الجامعات الإسلامية فى شبه الجزيرة العربية وباكستان وماليزيا.

صحيح أن الفلسفة ليست لحظة واحدة فى التاريخ، اللحظة اليونانية الأولى التى كانت الفلسفة فيها تنتقل من الغرب إلينا أو اللحظة اللاتينية الثانية التى كانت الفلسفة تنتقل منا إليهم بل هى لحظات متجددة عبر التاريخ فى كل مرة تلتقى فيها الحضارة الإسلامية مع الحضارات المجاورة تأثراً وتأثيراً. ولما كنا فى علاقة جديدة مع الغرب الحديث، فالتعامل معه نقلاً واستيعاباً وتمثلاً شئ طبيعى، ممكن إلى فترة، يتم بعدها انقطاع.

ثم يتغير النموذج، تحويل الغرب من مصدر العلم كى يصبح موضوعاً للعلم كما هو الحال فى علم "الاستغراب" حتى يتم التحرر منه، وإيقاف مد التغريب أى الانبهار بالغرب، وتجاوز عقدة النقص التى تربت فينا تجاهه، وعقدة العظمة التى تربت فيه تجاهنا، ووضع نهاية لأسطورة الثقافة العالمية. فالعالمية تعنى المركزية، والهيمنة والقوة. وكل ثقافة هى ثقافة تاريخية بالضرورة.

ثم تأتى مرحلة جديدة تتغير فيها موازين القوى بيننا وبين الغرب وتصبح

الثقافة العربية الإسلامية هى الإطار المرجعى الذى يُحال إليه الغرب، والوعاء الذى يصب فيه كما كان الحال فى العصر الوسيط المتأخر عند "الرشديين اللاتين" عندما كان الفيلسوف هو المسلم كما كتب أبيلار "حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف". وكانت الفلسفة الإسلامية نموذجاً للعلم والفكر، للطبيعة والعقل، الركيزتين الرئيستين للوحى، وهو النموذج الذى أصبح يسمى ابتداء من عصر النهضة وطوال العصور الحديثة قبل بداية نهايتها، النموذج "الأوربى".

٨ـ أين مواطن الإبداع؟

تظل "الفلسفة العربية فى مائة عام" تتعامل مع معطيات تراثية، الوافد أو الموروث وإن كان همها فى بعض جوانبها هو الواقع المعاش، والرغبة فى الإصلاح والتغيير، والمساهمة فى المشروع القومى العربى فى التحرر والتحديث. ومن ثم يبرز سؤال: أين مواطن الإبداع فى الفلسفة العربية أو حتى فى الفكر العربى أسوة بالإبداع الأدبى والفنى خاصة فى الشعر والرواية والقصة والمسرح والموسيقى بل وفى الفنون التشكيلية الرسم والتصوير والنحت والزخرفة والعمارة؟

إن آخر ما وصل إليه الإبداع الفلسفى العربى هى المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب. بل إن "المدرحية" (زكى الأرسوزى) التى تجمع بين المادية والروحية لا تبعد كثيراً عن المشاريع العربية المعاصرة، وكذلك "انفصالية أو اتصالية"؟ (مولد قاسم) مازالت تحدد العلاقة بين الماضى والحاضر، بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة، وهو الدافع الموجه للمشاريع العربية المعاصرة. والإشكال مازال مطروحاً على عدة أجيال قادمة. فالقديم لم ينته بعد، والجديد لم يبدأ بعد. ومازلنا فى مرحلة تحول من القديم إلى الجديد أشبه بعصر النهضة الأوربى فى القرن السادس عشر حتى ينتصر الجديد على القديم وتصبح له الأولوية عليه وهو روح الاجتهاد. ولم يبدأ الإبداع الخالص عند القدماء إلا بعد اختفاء ازدواجية الوافد والموروث التى مازالت مسيطرة على المشاريع العربية المعاصرة. فالإبداع هنا لا يعنى بناء الأنساق الفلسفية بل نقد الأغطية النظرية

القديمة من أجل فسح المجال لأبنية معرفية جديدة. الإبداع لدينا هو النقد مثل مونتنى، الإبداع سلباً، التمهيد لشروط الإبداع ورفع موانعه[1].

وقد يكون السبب فى تأخر مواطن الإبداع هو أن المجتمعات العربية مازالت غير مستقرة. مازال البعض منها يصارع الاستعمار والصهيونية. لم يستقر بعد على شكل الحكم، تقليدياً أم حديثاً. مازال النضال الوطنى يمنع من العرض النظرى، والدفاع عن الحاجات الأساسية يجعل إشباع البدن له الأولوية على إبداع الروح. الكوجيتو العربى كوجيتو عملى "أنا أتحرر إذن أنا موجود" منذ مباحث التوحيد والعدل القديمة عند المعتزلة. فالإنسان يتفرد عن الله بالحرية. ثم يأتى العقل بعد ذلك مسانداً لها حتى تكون الحرية مسئولة. فالمشروع النهضوى العربى مشروع عملى ويأتى النظر سنداً وتأسيساً له. فى حين أن الكوجيتو الغربى "أنا أفكر فأنا إذن موجود" كوجيتو معرفى، المعرفة تسبق الوجود، والنظر يسبق العمل بالرغم من قلب ماركس له بناء على البواعث الإسلامية. فالنضال العربى من أجل تحرر الأفراد والأوطان والمجتمعات مازال مستمراً. وإن صراعات التحرر الوطنى التى انتهت إلى الاستقلال الوطنى للشعوب إنجاز عملى ضخم فى هذا القرن[2].

ومع ذلك فإن الردة التى حدثت فى الربع الأخير من القرن بعد هزيمة يونيو حزيران ١٩٦٧ فى حاجة إلى إبداع نظرى جديد يساند فجر النهضة العربية الثانية وحماية مكاسب الاستقلال الوطنى، ودرء مخاطر التبعية فى عصر الهيمنة الجديدة باسم العولمة. فغياب الإبداع فى الفكر الفلسفى إنما هو أحد مظاهر غياب الإبداع فى اللحظة التاريخية الراهنة بعد انهيار التجربتين الأوليين، الليبرالية الغربية فى النصف الأول من القرن، والقومية العربية واختيارها الاشتراكى فى الربع الثالث منه. ومن ثم يعود السؤال الأول القديم "من هنا نبدأ" إلى وضعه من جديد "من أين

---

(١) أنظر دراساتنا الثلاث: موانع الإبداع، شروط الإبداع الفلسفى، تجديد اللغة شرط الإبداع، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر ص ١٧٩-٢٠٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، جـ٢ التوحيد جـ٣ العدل، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

نبدأ؟"[1].

وقد يكون السبب هو عصر الاستقطاب الذى تعيش فيه المجتمعات العربية حالياً بين التيارين الرئيسين المتنازعين، أنصار الوافد وأنصار الموروث اللذين تحولا إلى قوتين سياستين متصارعتين، العلمانية والسلفية. كل فريق يدعى امتلاك الحقيقة المطلقة. ومن ثم غاب الحوار والتزاوج والتفاعل، الشرط الضرورى للإبداع. وكل منهما يعتبر نفسه المهدى المنتظر، بيده الخلاص، وريث النظام القائم التابع للخارج، الفاسد فى الداخل. والنظام يعتمد على هذا الفريق مرة لضرب الفريق الآخر حتى يضعفه ثم يعتمد على الفريق الآخر مرة أخرى حتى يضعف الفريق الأول فيقوى القلب بضعف جناحى المعارضة وقص ريشيهما. لا إبداع دون حوار وطنى بين مدارس الفكر والعمل فى هذا الجيل من أجل تجميع القوى وحشد الطاقات وإقامة الجسور والبحث عن الطريق الثالث.

٩ـ الحالة الراهنة للفكر الفلسفى.

إن رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" إنما الهدف منه معرفة الحالة الراهنة للفكر الفلسفى فى الوطن العربى حتى يتحرك التاريخ، وينتقل من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية عن طريق الوعى بالماضى واستشراف المستقبل بعد سبر غور طبيعة المرحلة الراهنة. إذ يزدهر الفكر بازدهار المرحلة.

لقد مر الفكر العربى فى المائة عام الأخيرة بتجربتين. الأولى التجربة الليبرالية التى كانت نمطاً للتحديث للتيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة منذ فجر النهضة العربية: الإصلاح الدينى الذى أسسه الأفغانى. ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولاً. والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل، ونقطة بدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. والتيار الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخير الدين وبدايته: لا يتغير شئ فى الواقع إن لم

(١) وهو سؤال لينين الشهير "ما العمل؟"

نبن الدولة الحديثة أولاً. ومع ذلك الغاية واحدة، والنموذج واحد، الدولة الحديثة التى تقوم على الدستور والتعددية الحزبية والبرلمان والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين. وانتهت بالثورة العربية ضد الملكية والقطاع والفساد السياسى[1].

والثانية التجربة القومية الاشتراكية العربية التى أكملت حركات الاستقلال الوطنى، وأعادت بناء الهياكل الاجتماعية بالإصلاح الزراعى والتصنيع وحقوق العمال وتدعيم الدولة للمواد الأولية، والقطاع العام ومجانية التعليم، وتذويب الفروق بين الطبقات، ومعاداة الاستعمار والصهيونية، وعدم الانحياز، وانتهت بهزيمة ١٩٦٧.

والآن يمر العرب بتجربة ثالثة لا يدرون ما كنهها إلا أنها رد فعل على التجربة الثانية، ومنجرفة نحو الخصخصة والرأسمالية والعولمة واقتصاد السوق والتحالف مع أعداء الأمس، والوطن العربى مهدد بالتشرذم والتفكك والضياع ليصبح محيطاً لمركز آخر سواه، الغرب وإسرائيل وليس القومية العربية ومصر. يعبر عنها الأدباء أكثر مما يعبر عنها المفكرون. يشعر بها السياسيون أكثر مما يعيشها الفلاسفة.

وكما بدأ فجر النهضة العربية على غير ما انتهى إليه، وانتهى إلى غيرها ما بدأ منه، كذلك كانت بداية القرن غير نهايته، ونهايته غير بدايته. كانت الأمور واضحة فى البداية وأصبحت غامضة فى النهاية. من الصديق ومن العدو؟ أنها مرحلة المخاض الجديد لجيل من الفلاسفة أقل تكويناً من الأجيال الماضية، وواقع أكثر تشابكاً، مع نقص فى الإمكانيات اللغوية والبحثية، وغموض فى الهدف والقصد، وصعوبة الحياة اليومية، وغلق باب الإعارات ومصادر الرزق الذى كان مفتوحاً على الأبواب للجيل الماضى، وسيادة الكتاب الجامعى المقرر وانتهاء عصر الرواد وتلاميذهم. ولولا آخر من بقى من جيل مضى لما استمر التاريخ. ربما

---

(١) أنظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، ص ٤١٧-٤٨٠.

يحتاج الإبداع إلى نقلة نوعية فى مسار العرب التاريخى وهم على أعتاب تجربة ثالثة لم تتحدد معالمها بعد.

إن أجيالاً جديدة قادمة موغلة فى الحداثة وأخرى فى ما بعد الحداثة ومظاهرها فى التفكيك والقضاء على مثل التنوير التى مازالت تعبر عن المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وتقع فى اضطراب زمانى لأن كل حضارة لها مسارها التاريخى الخاص[1]. فبالرغم من أننا والغرب متعاصران فى المكان إلا أننا لا نعيش نفس الزمان. فالحضارة الغربية فى نهاية عصورها الحديثة التى بدأت منذ خمسة قرون. ونحن فى بداية عصورنا الحديثة التى بدأت منذ قرنين من الزمان ومازالت فى الطريق إلى أوجهها بالرغم من انكساراتها وردتها وكبوتها فى التجربتين السابقتين. تدعى علماً وهى ناقلة علم. تريد التمايز عن غيرها وهى تعزل نفسها عن محيطها. تريد الحداثة فى اللاشعور وهى تنقل ما بعد الحداثة فى الشعور.

وتكون النتيجة رد فعل "القدامة" فهى أكثر فهماً من ما بعد الحداثة، وألصق بثقافة الناس وبالوعى التاريخى منها. وتغلق الأبواب ضد الحداثة وما بعد الحداثة بعد أن كانت الحداثة منذ فجر النهضة العربية على أوسع نطاق، ليست فقط وافدة من الغرب بل نابعة من التراث كما بين الطهطاوى فى الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة واللذين على أساسهما أقام مونتسكيو "روح القوانين". وكلاهما، ما بعد الحداثة والقدامة خارج الزمن الحاضر، وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى.

وانشغل مفكرون عرب آخرون وفلاسفة بتقديم شروح وتعليقات على التصورات والمفاهيم الوافدة حديثاً مثل: المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الأقليات، الحكم أو الإدارة العليا[2]، صراع الحضارات، نهاية التاريخ،

---

(١) الاضطراب الزمانى Anachronism.

(٢) الحكم أو الإدارة العليا Governance.

العولمة[1] حتى يلحقوا بمفاهيم العصر. فأصبح الفكر العربى يلهث وراء تسارع نقل المفاهيم ويكتفى بشرحها. الغرب يبدع ونحن نشرح، نفكر على فكره، ونمضغ لقمته. فلم يعد لدى العرب الوقت الكافى لالتقاط الأنفاس وإبداع مفاهيم تعبر عن لحظته الراهنة ومرحلته التاريخية. كل مفهوم غربى له مفهوم عربى بديل ومقابل له. مثل الدولة الوطنية مقابل المجتمع المدنى، وحقوق الشعوب مقابل حقوق الإنسان، وحقوق المواطن مقابل حقوق المرأة، والتعددية مقابل الأقليات، والمؤسسات الدستورية والمشاركة الشعبية مقابل الحكم أو الإدارة العليا، وحوار الثقافات مقابل صراع الحضارات، وبداية التاريخ مقابل نهاية التاريخ، والاعتماد المتبادل مقابل العولمة[2]، وتحدى الإبداع هو: من يكتب النص ومن يشرح؟ من الذى يضع اللحن ومن الذى يرقص على الإيقاع؟

١٠ـ مسئوليات الجمعيات الفلسفية العربية.

وإذا كانت الجامعات قد انشغلت بالخصخصة وبالأعداد الكبيرة وبالكتاب المقرر والامتحانات والحفظ والنقل، والأساتذة بالكسب من الداخل بعد أن استعصى الكسب من الخارج فإنها مسئولية مراكز الأبحاث الفلسفية والجمعيات الفلسفية أن تستأنف الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام، وأن تتحول من قرن إلى قرن، ومن ألفية إلى ألفية[3]. وهى مسئولية الجمعية الفلسفية العربية فى تجميع

---

(١) حسن حنفى، صادق جلال العظم: ما العولمة؟ دار فكر، دمشق ٢٠٠٠.

(٢) Cultures in conflict or dialogue Islam in the modern world, vol. II, Tradition, Revolution and Culture, Dae Kebaa, Cairo, 2000 pp. 556-563.

(٣) هذه هى الندوة الثانية العشرة للجمعية الفلسفية المصرية بعد إحدى عشرة أخرى هى:
الأولى: دور أقسام الفلسفة فى مصر، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٨٩.
الثانية: دور مصر فى الإبداع الفلسفى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٠.
الثالثة: نحو علم كلام جديد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، يوليو ١٩٩١.
الرابعة: نحو مشروع حضارى جديد، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٢.
الخامسة: نحو فلسفة إسلامية جديدة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، يوليو ١٩٩٣.
السادسة: مدرسة الإسكندرية عبر العصور، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ديسمبر ١٩٩٤.=

الفلاسفة العرب من أجل وضع خطة عربية مشتركة لنهضة عربية ثانية وتفكير فلسفى عربى جماعى[1]. وهى مسئولية اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية فى تنسيق الجهود بين الجمعيات الفلسفية القطرية وتقويتها والمساعدة على إنشاء جمعيات فلسفية فى الأقطار التى مازالت تخلو منها[2]. ولعل التنظيمات والاتحادات والجمعيات العربية وسائر المنظمات غير الحكومية تكون أقدر على تحقيق أحد أبعاد الوحدة العربية، وحدة الوجدان والثقافة، ما لا تستطيع أن تحققه الحكومات من وحدة سياسية[3].

إن العمل الجماعى العربى من خلال اتحاد المؤرخين العرب، والجمعية العربية للعلوم السياسية وسائر الأنشطة الفكرية والعلمية والأدبية على الصعيد العربى لقادر على الخروج من الأزمة الراهنة وتجاوز المأزق الحالى. كما أن عقد الندوات والمؤتمرات الفكرية العربية لقادر على التفكير الجماعى وخلق رأى عام عربى وبلورة رؤية شاملة للوضع العربى الحال. كما أن النشر العربى والتوزيع لقادر على توحيد الأمة فكرياً وثقافياً وعلمياً فى وقت ينحسر فيه التشرذم العربى وتعود مؤتمرات

= السابعة: التأويل بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٥.
الثامنة: فلسفة التاريخ والوعى بالتاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦.
التاسعة: الخطاب الفلسفى، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٧.
العاشرة: قراءات ابن رشد، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٩٨.
الحادية عشر: الفلسفة فى مصر فى مائة عام، كلية العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٩.

(١) تأسست الجمعية الفلسفية العربية فى عمان عام ١٩٨٣ برئاسة أ.د. أحمد ماضى وبفضل جهوده المتواصلة وضيافة الجامعة الأردنية.

(٢) هناك جمعيات قطرية فى مصر والمغرب وتونس والأردن والعراق واليمن وموريتانيا. ومازالت فى سبيل التكوين فى الجزائر وليبيا ولبنان. ومازال الشوط بعيداً لتأسيس جمعيات فلسفية فى السودان والكويت والإمارات وعمان والمملكة العربية السعودية والصومال.

(٣) هناك نوايا طيبة لإنشاء اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية بمبادرة من الجمعية الفلسفية فى القاهرة ومن بيت الحكمة والجمعية الفلسفية العراقية فى بغداد هذا العام. وقد تم إشهار الاتحاد بالقاهرة فى ٢٠٠١/٣/١٤.

القمة دورياً وتفعيل دور الجامعة العربية[1]. إن الفكر يسبق السياسة، والمفكرون الأحرار يسبقون الضباط الأحرار. والفلاسفة فى طليعة المفكرين الأحرار.

إن التحديات مازالت قائمة، والمشروع النهضوى العربى مازال مستمراً. وإن تمت بعض إنجازاته المباشرة إلا أن معظمه لم يكتمل بعد. ففلسطين مازالت محتلة. والاستعمار عاد على نحو غير مباشر فى صيغ الهيمنة والعولمة واقتصاديات السوق. فما هو دور الفلسفة العربية فى تحرير فلسطين وتقديم لاهوت الأرض، وفلسفة الأرض، وتصوف الأرض، وتشريع الأرض، وفقه الأرض؟ وتحرير المواطن مازال أمامه شوط بعيد. ومازال الصراع من أجل حقوق الإنسان والمواطن مستمراً. بل إن القوانين المقيدة للحريات تزداد عاماً بعد عام والرقابة الداخلية تزداد يوماً بعد يوم. ويُعاد الآن طبع مؤلفات رواد النهضة العربية فى أوائل هذا القرن وكأنها آخر ما يصبو إليه نهاية القرن، وكأن الزمن توقف بل تراجع إلى الوراء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ نظرية فى حرية المواطن قادرة على أن تفكك أغلاله وأن تنزع جذور التسلط فى وجدانه المعاصر والمترسبة فى وعيه الثقافى؟[2]. ووحدة الأمة مازالت بعيدة المنال بل ازداد العرب تشرذماً وتجزئة وحدوداً وتأشيرات دخول وقطرية ونزاعات حدودية وغزو مسلح وشكاوى فى محاكم العدل الدولية وفى مجلس الأمن والمنظمات الدولية. فكيف تستطيع أن تضمن للأمة وحدتها بفلسفة فى الوحدة تنبع من التوحيد كثقافة للأمة وعلى اتساعها الجغرافى ومواردها المادية والبشرية فى عصر التكتلات الكبرى والشركات العملاقة العابرة للقارات؟ والعدالة الاجتماعية مازالت مطروحة منذ عصر الإقطاع بعد تراكم الثروة العربية من عوائد النفط. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعطى أيديولوجية لإعادة توزيع الثروة وتحقق أكبر قدر ممكن من المساواة كأمن للوطن من الثورات الاجتماعية، من لا يملكون ضد من لا يملكون؟ والتنمية القومية مازالت فى تعثر، والعالم العربى يستورد ٧٥٪

---

(١) من نماذج دور النشر والتوزيع الرائدة "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت".

(٢) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا العربى المعاصر الدين والثورة فى مصر جـ٢ التحرر الثقافى مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١١٩-٢١٨.

من غذائه من الخارج، ٩٠٪ من سلاحه من الخارج، ٩٥٪ من علومه الحديثة وتقنياتها من الخارج. فكيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ أيديولوجية للتنمية المستدامة تعتمد على الذات وتنمية الموارد وإعطاء الأولوية للعوامل الداخلية على العوامل الخارجية؟ ومازالت قضية الهوية مطروحة فى عصر يشتد فيه الاستقطاب بين التغريب والأصولية، بين الانبهار بالآخر والانعكاف على الذات إلى حد الخصام الوطنى والنزاع المسلح والقتال بين الاخوة الأعداء. فكيف تستطيع الفلسفة أن تعقد حواراً وطنياً بين التيارات الفكرية والسياسية فى الوطن العربى حماية للثقافة الوطنية والتعددية مع صياغة برنامج عمل وطنى موحد تلتقى فيه أهداف كل مدارس الفكر والعمل؟ وأخيراً، مازالت قضية لامبالاة الجماهير مطروحة حتى ولو غزى الكيان الصهيونى عاصمة عربية وضرب أهدافاً عربية واحتل أراضى عربية فلا تتحرك الجماهير إلا فى هبات شعبية وقتية تخبو بمجرد اندلاعها. كيف تستطيع الفلسفة أن تصوغ رسالة فى الأمانة وغاية الإنسان والمسئولية والالتزام بقضايا العصر؟ كيف تستطيع أن تحول الكم العربى إلى كيف، والجماهير إلى طاقة، والأعداد المتراصة إلى كتلة بشرية؟

إن الهدف من رصد "الفلسفة فى الوطن العربى فى مائة عام" هو بلورة الوعى التاريخى الفلسفى العربى، وسبر أغوار الحاضر بين الماضى والمستقبل حتى لا يظل الغرب وحده صاحب الوعى التاريخى، يحقب مراحله ويدعونا إلى الدخول فى إحداها. وقد يأتى يوم يُحقب فيه العرب وعيهم التاريخى ويدعون الآخرين للدخول فيه[1].

---

(١) وتلك هى المهمة الكبرى لعلم "الاستغراب".

المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر

أولا: الموضوع والمفاهيم.

لا تعنى "المصادر" الجذور وحدها بل المصادر والتكوين، الجذور والثمار، البدايات والنهايات. فالمصادر قد تم تفعيلها فى الثقافة العربية المعاصرة، ولم تعد فقط مصادرا بل تحولت إلى نتائج. وإذا كانت المصادر تأتى من التاريخ فقد تحولت على ممر التاريخ إلى بنى ثقافية مستقلة عنه ومؤثرة فيه.

كما لا تعنى المصادر النقل من الخارج أو النقل من الداخل بل تعنى أيضا حاجة الواقع العربى المعاصر ومتطلباته التى يتم تلبيتها عن طريق البحث فى المنابع الخارجية أو الداخلية. فالواقع هو الباعث على استدعاء المصادر. والحاضر هو الذى يستلهم الذاكرة البعيدة فى التراث الإسلامى القديم أو الذاكرة القريبة فى التراث الغربى المعاصر.

ويضم الفكر العربى المعاصر القرنين التاسع عشر والعشرين دون تفرقة بين الحديث فى القرن التاسع عشر وربما الثامن عشر فى الحركة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية أو حركة الاستنارة العقلية لدى علماء الأزهر ممثلة فى الشيخ حسن

(*) ندوة "حصيلة العقلانية والتنوير فى الفكر العربى المعاصر"، أبريل ٢٠٠٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

العطار أستاذ الطهطاوى، وبين المعاصر فى القرن العشرين، فى النصف الأول أو فى النصف الثانى منه. ليس المهم هو البداية الزمنية فى التاريخ بل البداية المعرفية فى العقل.

ولا يوجد تحديد لمعنى العقلانية أو العقل بل مجرد تجليات وتطبيقات له فى الحياة الاجتماعية والسياسية. ولا يوجد فى المقالات المجمعة أو فى الكتب المؤلفة مقال أو جزء صغير عن العقل والعقلانية[1]. وإن وجدت تحديدا فمعظمها من الوافد الغربى أو من العقل البديهى. إذ يبدو أن الحديث عن العقل والعقلانية هو تلبية رغبة أو تعبير عن حاجة أو هو تخفيف من الإحساس بعقدة النقص أمام حضارة غربية عقلانية معاصرة لديها عقدة عظمة بالتفوق، والعقلانية أحد مظاهره.

و"المقال" هو الشكل الأدبى الغالب على العقلانية العربية المعاصرة الإصلاحية أو الليبرالية أو العلمية. فهى كتابات ملتزمة تخاطب الرأى العام، وتساهم فى رقى المجتمع وتأسيس النهضة. بل إن المؤلفات التى لها عناوين مثل العقل والعقلانية إنما هى تجميع مقالات[2]. ونادرا ما يكون أحدها مؤلفا مكتوبا[1]. بل قد يخلو عنوان يحمل اسم "العقل" من أى فصل عن العقل أو العقلانية[2].

---

(١) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بيروت ١٩٨٥، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة ص٨٧-١٠١، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠. برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٥. العقل السجالى ص٤٣-٦٦، حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(٢) مثل: جابر عصفور: أنوار العقل، العقلانية العربية والمشروع الحضارى. محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل. سلامة موسى: عقلى وعقلك. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية قصة عقل، المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى. فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى. إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى.

ويمكن التمييز بسهولة وطبقا للتصنيف الشائع بين ثلاثة تيارات فى الفكر العربى المعاصر: التيار الإصلاحى الذى أسسه الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده، رشيد رضا، حسن البنا، سيد قطب، وبعض الجماعات الإسلامية الحالية، والتيار الليبرالى الذى أسسه رفاعة رافع الطهطاوى فى مصر وخير الدين التونسى فى تونس والأجيال اللاحقة عند أحمد لطفى السيد وطه حسين والوفد الجديد. والتيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد امتد كل تيار على مدى خمسة أجيال، ينحسر فيها التيار جيلا وراء جيل حتى تصبح النهايات غير البدايات وربما نقيضها[٣].

وهناك مفكرون على التخوم بين أكثر من تيار، الإصلاحى والليبرالى عند قاسم أمين ومحمد حسين هيكل والعقاد وخالد محمد خالد، والإصلاحى العلمى مثل طنطاوى جوهرى والجيل الحالى من دعاة "العلم والإيمان"[٤]، والليبرالى العلمى مثل زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا وغيرهم. وهناك مفكرون آخرون تحولوا من تيار إلى تيار تدريجيا أو بانقلاب. يبدأ ليبراليا أو علميا وينتهى دينيا إصلاحيا[٥].

وقد اتسمت العقلانية بطابع كل تيار: العقلانية الإصلاحية التى تحاول فهم الدين فهما عقلانيا، والعقلانية الليبرالية التى تحاول تأسيس الحرية على مقتضيات

---

١) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.

٢) جابر عصفور: أنوار العقل، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ١٩٩٦. زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٩.

٣) انظر دراساتنا العديدة فى هذا الموضوع: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، تيارات الفكر العربى الحديث ص٤١٧-٤٨٠. دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، كبوة الإصلاح ص١٧٧-١٩٠.

٤) وذلك مثل مصطفى محمود، زغلول النجار ...الخ.

٥) وذلك مثل انقلاب عادل حسين ومحمد عمارة من الماركسية إلى الإصلاح، وإسماعيل مظهر من التيار العلمى العلمانى إلى الإسلام، وخالد محمد خالد من الإصلاحى الليبرالى إلى المحافظة الدينية.

العقل، والعقلانية العلمية التى نموذج العقل فيها هو العقل الطبيعى المرتبط بالحس والواقع.

ويعتمد كل تيار على مصدرين، المصدر الداخلى فى جذور العقلانية القديمة فى التراث الإسلامى والمصدر الخارجى فى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى مع تفاوت فى النسب. فالعقلانية الإصلاحية أقرب إلى جذور العقلانية القديمة فى التراث القديم منها إلى جذور العقلانية الحديثة فى التراث الغربى. والعقلانية الليبرالية حاولت الجمع بين المصدرين الداخلى القديم والخارجى الحديث على نحو متعادل ومتوازن، تقرأ الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة فى "الشرطة" لنابليون، وتقرأ علم العمران عند ابن خلدون فى مرآة "روح القوانين" لمونتسكيو. ويكتب محمد حسين هيكل "حياة محمد" فى مرآة جان جاك روسو. أما التيار العلمى فإنه أقرب إلى إلى المصدر الخارجى فى العقلانية العلمية الغربية الحديثة منه إلى المصدر الداخلى الإسلامى فى التراث القديم بالرغم من محاولة شبلى شميل بيان جذور نظرية التطور فى القرآن الكريم من أجل الترويج لها فى الثقافة المحلية، ومحاولة فرح أنطون تأصيلها فى "ابن رشد وفلسفته". ثم اختل الميزان عند يعقوب صروف فى "المقتطف" وسلامة موسى فى "هؤلاء علمونى" فلا يوجد منهم عربى مسلم واحد ولا حتى ابن رشد أو ابن خلدون، وإسماعيل مظهر قبل أن ينقلب على التيار فى أواخر حياته إلى التيار الإسلامى فى "الإسلام أبدا". أما محاولة زكى نجيب محمود فى "جابر بن حيان" فإنها ليست تأصيلا للعقلانية العلمية فى الوضعية المنطقية بل مجرد كتابة عارضة لأحد أعلام العرب.

ويصعب القيام بإحصاء شامل لحصيلة العقلانية على مدى قرنين من الزمان مهما كان كاملا. إنما المهم هى النصوص التكوينية عند الرواد فى القرن التاسع عشر وتفريعاتها عند الأجيال اللاحقة فى القرن العشرين استمرارا فيها أو نقدا لها أو انقلابا عليها. وقد لا يتساوى قدر العروض كيفا ولا كما. إنما هى نماذج ممثلة للتيار مع وجود نماذج أخرى. ويستحيل إيراد إحصاء شامل. قد يكون التركيز

أحيانا على القرن التاسع عشر لأن به جيل الرواد. وقد يكون أحيانا على القرن العشرين. فهو أقرب إلى المعاصر، وقد يغلب التيار الإصلاحى التيارين الآخرين فى العرض لأنه أكثر التيارات شيوعا وحضورا فى الفكر العربى المعاصر.

وقد أخذت العقلانية بالمعنى الدقيق وتحليل أهم نصوصها وليس بمعناها الواسع إيجابا الذى يضم الاجتهاد والمعاصرة والتجديد والتحديث والإصلاح والنهضة أو سلبا مثل نقد التقليد والقديم والمحافظة والسلفية والجمود والتعصب. فقد اتسعت العقلانية حتى أصبحت تضم كل شىء. واستعملت كشعار أكثر منها كمفهوم خاصة فى الفكر العربى المعاصر الذى مازال يغلب عليه الطابع الفكرى العام فى المنابر العامة ولم يتحول بعد إلى فكر دقيق ومفاهيم محددة. مازال الخطاب الإنشائى هو الغالب، وهو أحد التحديات للفكر العربى نفسه، جيلا وراء جيل.

ثانيا: العقلانية الإصلاحية.

وتعنى محاولة فهم الدين فهما عقلانيا وتأصيل ذلك الفهم فى التيارات العقلانية فى التراث القديم عند المعتزلة وابن رشد بل وبعض الفقهاء الذين يعتبرون من مصادر الفكر الإصلاحى الحديث مثل ابن تيمية فى "درء تعارض العقل والنقل" و"موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهى أكثر التيارات حضورا وشيوعا. تنهل من الثقافة الموروثة التى أصبحت الرافد الرئيسى فى الثقافة الشعبية. كما تبنتها النخبة الوطنية. وأصبحت إحدى أيديولوجيات التحرر الوطنى.

١- بدأت الحركة الإصلاحية عند محمد عبد الوهاب فى شبه الجزيرة العربية تيارا نصيا لاعقليا وانتهت كذلك منذ كبوة الإصلاح من الأفغانى إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى الجماعات الإسلامية المعاصرة نصية لاعقلية. والتحدى الآن هو كيفية تحويلها إلى حركة إصلاحية عقلية تتجاوز عقلانية الإصلاح الأول من نصف الأشعرية ونصف الاعتزال عند محمد عبده إلى الاعتزال الكامل عند أصحاب الطبائع، ومن ديكارت وكانط عند عثمان أمين إلى اسبينوزا وفولتير.

٢- وفى الشام بدأت حركة إصلاحية لا تعتمد على تحليل العقل بل على تحليل ظاهرتى الاستبداد والفتور، استبداد الحكام وفتور المحكومين. ففى "طبائع الاستبداد" لا يذكر العقل مباشرة بل يذكر التناقض بين الاستبداد والعلم. فليس غرض المستبد أن تنور الرعية بالعلم. ومن العلم الحكمة النظرية والفلسفة العقلية. والمستبد لا يخاف من العلوم كلها بل تلك التى توسع العقول وتعرّف الإنسان ما هى حقوقه. لذلك كان العوام قوات المستبد وقوته، يذبحون أنفسهم بأيديهم[١].

وفى "أم القرى" فى الاجتماع الخامس يتحدث الكواكبى عن الاجتهاد والتقليد دون الحديث عن العقل صراحة. فأقام الشافعى مذهبه على مبادئ اللغة وحدها. وأدخل أبو حنيفة فى مذهبه بعض القواعد المنطقية. ثم توسع الأصوليون فى ذلك حتى ابتعدوا عن روح الدين العملية، فأضروا أكثر مما نفعوا[٢]، وتعصب كل فريق لمذهبه وقلده. فضاع الاجتهاد لحساب التقليد[٣]. ولا فرق بين القدماء أو بين من قلده من المحدثين الغربيين. فالتقليد واحد مع اختلاف المقلَّد. لا فرق بين أنصار المذاهب الفقهية أو الفئة المتفرنجة.

٣- أما المدرسة الإصلاحية الأكثر تأثيرا واعتمادا على العقل فهى المدرسة المصرية التى أسسها الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا والتى انتهت إلى جماعة الإخوان المسلمين. ففى "الرد على الدهريين" للأفغانى تتم سعادة الأمم بعدة أمور منها "صفاء العقول" من كدر الخرافات وصدأ الأوهام. فلو تدنس العقل بعقيدة وهمية لقامت حجب كثيفة بينه وبين الواقع. وقد توقف خرافة العقل عن حركته الفكرية فيصدق كل وهم وظن مما يبعده عن الكمال. وصفاء العقول هو أول ركن بُنِىَ عليه الإسلام بفضل التوحيد وتطهيرها من الأوهام[٤]. لذلك

---

(١) الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠، طبائع الاستبداد، ص٣٥٦-٣٦٠.

(٢) أم القرى، الاجتماع الخامس، السابق ص٢٢٥-٢٢٦/٢٤٣-٢٤٧.

(٣) السابق ص٢٦٩-٢٧١.

(٤) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت)، الرد على الدهريين ص١٧٣-١٧٤/١٧٦.

قامت عقائد الأمة على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة اعتمادا على العقل بعيدا عن الظن والوهم. وقيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. والعقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع لا يعطله إلا الوهم والجبن. وكل شيء في هذا العالم خاضع للعقل والمستحيل اليوم يصبح ممكنا غدا[1]. والفضائل حسنة في ذاتها، والرذائل قبيحة في ذاتها[2]. والعقل قادر على إدراكهما معا، والإرادة قادرة على فعل الأولى وترك الثانية، فالعقل وحرية الاختيار كلاهما ركنا أصل العدل عند المعتزلة.

٤- وتمثل "رسالة التوحيد" لمحمد عبده التحول إلى منتصف الطريق، من الأشعرية إلى الاعتزال. فقد ظل محمد عبده أشعريا في التوحيد، نظرية الذات والصفات والأفعال، ولكنه تحول إلى معتزلي في العدل، في الحسن والقبح العقليين. فعلم التوحيد لا ينشأ بالتقليد[3]. والعقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح في المحسوسات والمعقولات والنافع والضار في الشرعيات أو الفضيلة والرذيلة في الأخلاقيات حتى ولو كان عددا قليلا عن أصفياء البشر. وقد اجمع عليه العقلاء في كل ملة. كمال الله يعرف بالعقل. والأفعال الاختيارية تعرف أيضا بالعقل. بل إن مبدأ العقل يبقى للإنسان بعد موته للحساب والعقاب. وقد وهب الله للإنسان ثلاث قوى: الذاكرة والمخيلة والمفكرة. وكلها مظاهر للعقل. وليست عقول الناس سواء في معرفة الله أو الحياة بعد الموت نظرا للتربية والتكوين والاستعداد. ومع ذلك، قد لا يستقل العقل البشري في كل شيء ويحتاج إلى عون خارجي وهي

---

(١) "قيد الأغلال أهون من قيد العقول بالأوهام. العقل أشرف مخلوق. فهو عالم الصنع والإبداع. ولا معطل له إلا الوهم. ولا يقعده عن عمله إلا الجبن. وهو الذي يخيل المفقود موجودا والقريب بعيدا. كل عناصر الوجود في هذا العالم الفاني خاضعة للعقل الإنساني. فكل مستحيل اليوم في الطب والصناعة سوف يكون غدا ممكنا"، السابق ص٣٢٤.

(٢) السابق، الحسن والقبح ص٣٧٦-٣٨٢.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، جـ١/٩٨٨، محمد عبده: رسالة التوحيد، نهضة مصر، القاهرة ١٩٥٦، حسن الأفعال وقبحها ص٦٣-٧٥. "كل هذا من الأولويات العقلية لم يختلف فيه ملي ولا فيلسوف"، ص٦٨.

النبوة[1]. إن منزلة النبوة من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة النظر على العمل[2]. والأصل حمل الإسلام على التقليد ودافع عن العقل[3]. وأعلن استقلال العقل والإرادة، وهما أصلا العدل[4].

وردا علىّ سؤال تلميذه محمد رشيد رضا عن الحاجة الماسة إلى تأليف كتب تناسب حاجة العصر فى الترتيب والسهولة، ومراعاة عقول المسلمين رد الشيخ ضارب المثل بعلم الكلام الذى كتب فيه "رسالة التوحيد" تحقيقا لهذا المطلب. فما هو موجود تكرار لما عرفه الناس من واصل بن عطاء مؤسس الاعتزال باعتزاله مجلس الحسن البصرى دون معرفة هذا الفكر الجديد ومنشئه وما سبب قول الأشعرى بأن الوجود عين الموجود؟ ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وما الهدف من ذلك؟ وهو ما قد يوجد فى الكتب الإفرنجية[5].

وفى "الإسلام بين العلم والمدنية" تقوم دعوة الإسلام، التوحيد، على النظر العقلى وتوجيه العقل نحو النظر إلى الكون واستعمال القياس الصحيح. فأطلق العقل

---

(١) "لهذا كان العقل الإنسانى محتاجا - فى قيادة القوى الإدراكية والبدنية إلى ما هو خير له فى الحياتين - إلى معين يستعين به فى تحديد أحكام الأعمال. وذلك المعين هو النبى" ص٧٤-٧٦.

(٢) "إن منزلة النبوات من الاجتماع هى منزلة العقل من الشخص أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك"، رسالة التوحيد ص١١٨.

(٣) "صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته، وهبت به من نومة طال عليه الغيب فيها كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق"، السابق ص١٤٧. "فأطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده وخلصه من كل تقليد كان استعبده" ص١٤٩.

(٤) "تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حُرِمَ منهما وهما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر. وبهما كملت له إنسانيته ..." السابق ص١٤٩.

(٥) "إننا إذا أردنا أن نكتب فى تاريخ علم الكلام مثلا فلا يوجد فى تواريخنا مادة تفى بالغرض. ويذكرون أن واصل بن عطاء أول من تكلم فى العقائد على مذهب المعتزلة، واعتزل مجلس الحسن البصرى، لكن ما سبب ذلك؟ من أين جاءه هذا الفكر الجديد؟ وكيف انتشر هذا المذهب؟ وما الذى حدا بالشيخ أبى الحسن الأشعرى للقول بان الوجود عين الموجود؟ ... ومتى دخلت الفلسفة فى كتب العقائد؟ وماذا كان غرض العلماء فى إدخال الفلسفة على العقول مع العقائد فى وقت واحد؟ كل هذا يعسر علينا أن نعرفه من تواريخنا. ويمكننا أن نعرف كثيرا من شئون الإسلام وتاريخه من الكتب الإفرنجية فإن فيها ما لا نجده فى كتبنا"، تاريخ الأستاذ الإمام جـ١/٩٢٧.

البشرى الفطرى دون قيد للتفكر فى السماوات والأرض. لذلك كان النظر أول واجبات المكلف. بل إن الإعجاز القرآنى أيضا يعرف بالاستدلال وليس فقط بالتأثير فى النفس. الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلى والإذعان له[1]. والأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. فالعقل أساس النقل كما هو الحال عند المعتزلة بل والفقهاء مثل ابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول" و"درء تعارض العقل والنقل"[2]. فإذا لم يحل التعارض فإما التفويض وإما التأويل. والأصل الثالث البعد عن التكفير احتراما لاجتهاد الآخرين وحق الاختلاف. والأصل الرابع الاعتبار بسنن الله فى الخلق، فالعقل والطبيعة نظام واحد. والأصل الخامس القضاء على السلطة الدينية. فالعقل والثورة نظام واحد كذلك. والأصل السادس حماية الدعوة لمنع الفتنة وعدم التفرق. والسابع مودة المخالفين فى العقيدة، والثامن الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة[3].

وكانت النتيجة انشغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية وإنشائهم دور الكتب والمدارس[4]. وبرع العرب فى العلوم الرياضية والطبيعية. وشجع الخلفاء

---

(١) "فأما الدعوة الأولى (الاعتقاد بوجود الله) فلم يحول فيها إلا على تنبيه العقل البشرى وتوجيهه إلى النظر فى الكون واستعمال القياس الصحيح ... وأطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد، فنبهه إلى خلق السماوات والأرض..."، الإسلام بين العلم والمدنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣، أصول الإسلام ص٩٧. "فالإسلام فى هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شىء سوى الدليل العقلى والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه الفطرى (وهو ما نسميه بالنظام الطبيعى)" ص٩٨-٩٩. "إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتى به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد" ص٩٩. "الأصل الأول للإسلام النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلى. والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح. فقد أقامك منه على سبيل الحجة وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته. فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه؟"، ص١٠١.

(٢) "الأصل الثانى تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التعارض ... اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل. وبقى فى النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"، ص١٠١-١٠٢.

(٣) السابق ص١٠٢-١٢٠.

(٤) السابق ص١٢٤-١٣٧.

العلم والعلماء. فالجمود ليس حجة على المسلمين. فقد انطلق الدين بالعقل فى سعة العلم[1].

ويتعاون العقل مع الوجدان على التأمل والنظر والإدراك المباشر والبداهة. العقل للخارج والوجدان للداخل. العقل لظواهر الطبيعة والوجدان لظواهر النفس. لذلك يرى رشيد رضا أن "رسالة التوحيد" موجهة إلى العقل والوجدان لا مجرد تقرير وجيز للبرهان[2]. وهو فى نفس الوقت العقل العلمى الذى يبحث فى الأسباب والغايات[3].

و"إصلاح العقل" أحد بنود إصلاح الأزهر المعنوى، إصلاح العقل بالاستقلال فى العلم والفهم[4]. ووظيفة المفتى ليس التقليد بل الاجتهاد[5]. ولقد اعتق الإسلام الأفكار من رق التقليد وحرر العقول من ذل الأسر والعبودية[6].

---

(١) "كان الدين هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم ... فكانت جميع الفنون مسارح للعقول ..."، السابق ص١٥١. "الإنسان ... يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت"، محمد عبده: رسالة التوحيد ص٩٨.

(٢) "ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معا على تقديم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ..."، محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية ص١٦٧، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام جـ١/٧٧٩.

(٣) "منحنا العقل للنظر فى الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، والوجدان لإدراك ما يحدث فى النفس والذات من لذائذ وآلام..."، السابق ص١٦٩.

(٤) محمد رشيد رضا:تاريخ الأستاذ الإمام، فى إصلاح الأزهر جـ١/٥٦٧.

(٥) "إن الشيخ محمد عبده صار معزولا من الإفتاء لأن وظيفة الإفتاء مختصة لمن يكون مقلدا للإمام أبى حنيفة. ولما كان الشيخ محمد عبده لم يستند فى فتوى الترانسفال على شىء من نصوص مذهب أبى حنيفة بل أخذ برأيه مثلا فقد أعلن انه مجتهد لا مقلد لمذهب، وحيث قد خرج عن التقليد المنصوص عليه فى أمر التولية فيرى العلماء أنه صار معزولا شرعا من وظيفة الإفتاء بمجرد هذا الخروج لأن الحاكم إنما ناط الوظيفة بالمقلد لإمام مخصوص"، السابق جـ١/٦٧٢، القول فى اجتهاد المفتى وتقليده جـ١/٦٩٠-٦٩١. "ويالیت أصحاب الجمود ودعاة التأخير يعلمون أن الأستاذ الإمام وحزبه هم الذين يخدمون الإسلام والمسلمين فى هذه البلاد دون سواهم، وأن عقلاء المسلمين فى جميع الأقطار معهم ومؤيدون لدعوتهم ..."، السابق جـ١/٧١٨.

(٦) "وقد جاء الإسلام ليعتق الأفكار من رقها، ويحلها من عقلها، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية، فترى القرآن ناعيا على المقلدين ذاكرا لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم. ولذلك بنى على اليقين ..."، السابق جـ١/٧٦٢.

والشجاعة فى الحق رفع قيد التقليد ووضع قيد الدليل. وأسوأ من المقلد المستهزئ لأن المقلد قد يتحول من التقليد إلى الاجتهاد إذا تراءى أمامه الدليل[1].

وفى حوار الشيخ مع سبنسر، وبالرغم من أن الفيلسوف البريطانى تطورى النزعة مادى الاتجاه آلى النظرة إلا أنه ينعى على الغرب محو الحق من العقول، واستبدلوا بالعقل القوى التى أدت إلى الحروب بين الأمم الأوروبية. والدواء ليس العلم بل الرجوع إلى الدين[2].

وينبه محمد عبده أربع مرات على "خطأ العقلاء". وهو نقل النموذج الغربى المنقول من الكتب والمطالعات على واقع مخالف وبيئة مغايرة. فقد أغفلوا خصوصية تجارب الشعوب، وأن تجربة شعب لا يمكن تطبيقها على شعب آخر دون مراعاة للظروف النوعية للشعب المنقول إليه بل ونوعية التجربة للشعب المنقول عنه. فالأمم فى أحوالها العمومية كالأشخاص فى أحوالها العمومية، لكل منها فرديته[3]. إنما الحكمة فى معرفة طبائع كل من التجربتين ثم التحول تدريجيا بعوائد التجربة والعادات المنقول إليها نحو التحسين والرقى حتى لا ينخلع الناس عن عاداتهم

---

(١) "وهذا (المستهزئ) لا شك أجبن من المقلد لأن المقلد تحمل ثقل التقليد على ما فيه. وربما تنبع فى عقله خواطر ترشده إلى البصيرة أو تلمع فى ذهنه بوارق من الاستدلال لو مشى فى نورها لاهتدى، وخرج من الحيرة. وأما المستهزئ فإنه أقل احتمالا من المقلد فإن الهوس الذى يعرض لفكره إنما يأتيه من عدم صبره وثباته على الأمور وعدم التأمل فيها"، السابق جـ١/٧٦٣.

(٢) الفيلسوف: مُحِىَ الحق من عقول أوروبة بالمرة وسترى الأمم يتخبط بعضها ببعض (ولعله ذكر الحرب) ليتبين أيهما الأقوى ليسود العالم - أو فيكون سلطان العالم، السابق جـ١/٨٦٩. "حار الفيلسوف فى حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العلم، فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين ... الخ. الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان لكنهم يعودون فيجهلونها"، السابق نفس الصفحة.

(٣) محمد عبده: الأعمال الكاملة جـ١ الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، خطأ العقلاء ص٢٩٦-٢٩٩، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٠-٣٠٣، كلام فى خطأ العقلاء ص٣٠٤-٣٠٨، جـ٢/١١٩-١٣٢. "لكنهم أخطأوا خطأ عظيما من حيث أنهم لم يقارنوا بين ما حصلوه وبين طبيعة الأمة التى يريدون إرشادها. ولم يختبروا قابلية الأذهان واستعدادات انطباع للانقياد إلى نصائحهم واختفاء آثارها ..."، السابق ص٣٩٦. وأيضا: وصفة للمتفرنجين المقلدين، رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار ١٩٣١، جـ١/٣١٢.

فيصبحوا مسخا لا هو بالقديم ولا هو بالجديد وهو حال النخبة المثقفة المنبهرة بالغرب[1].

وبدلا من تقليد العقلاء النموذج الغربى فإنه من الأفضل التعرف على أسباب رقى الغرب ثم الأخذ بها أى العودة إلى الجذور وليس مجرد اقتطاف الثمار وعيش تجربة الرقى ومعاناة آلام المخاض[2]. وكانت البداية بالنفس أى تغيير عادات الناس من الذهن والقلب، ونزع جذورها من الداخل قبل الخارج. هكذا حدث التقدم فى الغرب بنزع جذور التخلف من الذهن وتصحيح مسار العقل من العقل المدرسى إلى العقل الحديث، من العقل الناقل الحافظ إلى العقل الفاهم المستدل[3].

ومن خطأ العقلاء أيضا تبرير الحجر الذى يضعه المتسلطون على الأهالى تقييدا لحرية الرأى، وهجوم الشرطة على الناس ليلا فيما يسمى "الكبسة" أو "زوار الفجر" بلغة عصرنا. واجب العقلاء هو تخليص رقاب الناس من هذا القهر أسوة

---

(١) "وإنما الحكمة أنْ تحفظ لها عوائدها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد تخلصوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون ..."، محمد عبده، الأعمال الكاملة جـ١، الكتابات السياسية ص٢٩٨.

(٢) "تولى أمر هذه البلاد (المصرية) أناس فى أزمان مختلفة، تظاهر كل منهم بأنه يريد تقدمها ونقلها من حالة الهمجية– على ما يزعم- إلى حالة التمدن التى عليها أبناء الأمم المتمدنة، وجعلوا الوسيلة إلى ذلك أن ننقل عادات أولئك الأمم المتمدنين وأفكارهم وأطوارهم إلى هذه البلاد. وظنوا أن تقليدنا لعاداتهم وأخذنا الآن بأفكارهم اليومية وتشبهنا بهم فى الأطوار كافٍ فى أن نكون مثلهم، وإن استلامنا لتلك العادات وتلقينا لتلك الأفكار أمر غير عسير. لم ينظروا فى الأسباب والوسائل التى توصل بها أولئك الأمم إلى هذه الحال التى هم عليها حتى يعتدوا مثلها أو قريبا منها لترقى هذه البلاد بل ظنوا أن هذه الغاية من الممكن أن تكون بداية ..."، السابق ص٣٠٠.

(٣) "إن بداية التقدم الأوروبى فى الحقيقة كان فى نفوس الأهالى وأفراد الرعايا"، السابق ص٣٠٠. "أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم فاستلفتهم العقلاء إليها لكن لا بتحريك غيرتهم إلى العمل اختيارا أو إلجائهم إليه اضطرارا وتسهيل الطرق لهم حتى يسير من جميع عناصر البلاد وطبقاتها أشخاص مختلفون فى الأفكار والأحوال إلى تلك البلاد المتمدنة ويشهدوا عاداتها وأحوالها، ويهتم العقلاء منهم بالبحث عن أسباب السعادة وموجبات الشقاء ..."، السابق ص٣٠١.

بالأمم المتمدنة فى حرية الفكر، قولا وعملا، للناس، والرقابة على الحكم، والاعتراض على مظاهر الفساد[١]. لا يعنى ممارسة الحرية التفوه بألفاظ تخدش عقائد الناس. ما فعله الأوروبيون فى ذلك خطأ فاحش، قلده العقلاء فى بلادنا بالرغم من أن الظروف غير ملائمة[٢]. ومع ذلك يظل الحكم للصفوة المستنيرة[٣].

٥- وقد استمر صاحب المنار فى العقلانية الإصلاحية إلى أن اندلعت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وقضى على الخلافة، فارتد سلفيا خشية من الإصلاح بعد أن نجح حزب الاتحاد والترقى وجماعة تركيا الفتاة فى الاستيلاء على السلطة فى عاصمة الخلافة وخشية أن يتكرر ذلك فى باقى أقطار العالم الإسلامى. كان الإصلاح الأول قبل الكبوة يمثل روح الأستاذ الإمام ضد الجبر والتوكل وترك الأسباب ورفض الرأى الآخر والجهل والخرافة والتقليد[٤].

قبل أن يرتد رشيد رضا سلفيا كان تلميذا وفيا للأستاذ كما يبدو ذلك فى "الأمالى الدينية" أو "العقيدة المنارية" لعام ١٩٠٠-١٩٠١. فالدين والعقل صنوان.

---

(١) "وكان من جملة التقييدات العنيفة التى وضعها أولئك المتسلطون الحجر على أهالى المدن فى الأعمال والأقوال الشخصية ... فتلك كانت حالة تعيسة يجب على عقلائنا أن ينتحلوا كل وسيلة لتخليص رقاب العباد منها ..."، السابق ص٣٠٤-٣٠٥.

(٢) "وأما نتائج حرية الفكر- التى يزعمونها- فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية. فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذى ولد فيه... فهذه الحرية البتراء التى رمانا بها عقلاؤنا لم تدع لها أثرا يحمد وإن كان الأوربياويون يحرصون عليها فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائما لمثل هذا الإطلاق الذى هو فى الحقيقة عين الرق والاستعباد ..."، السابق ص٣٠٦. "فتلك الحرية التى سموها إطلاق الفكر قد عتقت صاحبها من قيد العقل وأسلمته إلى الجهل الأعمى. فهو يتصرف به كيف ما يقتضى من المضرات. ولو أنه بقى تحت سيادة العقل يسوسه المهذبون، ويقوده المتبصرون حتى يعلم من أين تؤتى الأفكار وبأى وسائل يوفى العقل حظوظه الحقيقية لكان ذلك خيرا وأبقى ..."، السابق ص٣٠٧.

(٣) السلطة للصفوة المستنيرة، السابق ص٣١٦-٣١٧.

(٤) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا، واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٠٦.

الإيمان تصديق العقل، والعقل برهان الإيمان. لا يوجد فى الدين ما يعارض العقل، ولا يوجد فى العقل ما يناقض الدين. وإن تناقض ظاهر النص مع العقل أول النص، فالعقل أساس النقل. العقل يقين والنص باعتباره لغة ظن. وما أكثر الآيات التى تحث على التفكير والتعقل وطلب البرهان[1]. ومن هنا أتى خطر التقليد وضرورة الاجتهاد[2]. وقد أوجب العلماء النظر والاستدلال على من يقدر عليه، وتركه عصيان[3]. وإذا كان الناس أربعة طبقات، المجتهدون والعلماء والمقلدون ومن لا يعرفون من الإسلام إلا الظواهر فأعلاهم مرتبة المجتهدون[4].

وفى الدرس الرابع من "الأمالى الدينية" "أحكام العقل" يتبنى رشيد رضا النسق الأشعرى القديم الذى بدأته "العقيدة النظامية" للجوينى والذى يبدأ بأحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل. فالإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما أو ظنا. والعقلى هو العادى والمستحيل هو غير العادى. فالعقل والواقع أيضا صنوان[5].

وفى "شبهات النصارى وحجج الإسلام" يرد رشيد رضا على إنكار فرح

---

(١) "العقل مشرق أنوار الدين، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما أتى به النبى حق. فالدين الإسلامى والعقل توأمان. وقد أجمع أئمتنا على أنه ليس فى الدين شىء يمنعه العقل ويحيله، وأن من علامة الحديث الموضوع أى المكتوب على النبى صلى الله عليه وسلم استحالة معناه عقلا. ومن المقرر عندهم أن ما عساه يوجد من النقول الصحيحة مخالفا فى ظاهره للعقل فلابد من تأويله وتخريجه على وجه صحيح يقبله العقل وإلا استحال الإيمان به. القرآن لا يخاطب إلا العقل لا سيما فى قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد والتى يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجحا ...". السيد محمد رشيد رضا: أمالى دينية أو العقيدة المنارية، جمعها د. محمد رضوان حسن، دار الشمال، طرابلس، لبنان ١٩٩٠، الدرس الثانى: الدين والعقل ص٥٩-٦١.

(٢) الاجتهاد والتقليد، السابق ص٦١-٦٦.

(٣) "لا خلاف بين العلماء فى وجوب النظر والاستدلال على من يقدر عليه وفى عصيان من يتركه مع القدرة ويكتفى بالتقليد. فتلخص أن المقلد إما كافر وإما عاص بترك النظر، اللهم إلا إذا كان ضعيف العقل بعيد الفهم غير قادر على النظر والاستدلال"، السابق ص٦٣.

(٤) السابق ص٦٣-٦٤.

(٥) السابق ص٧٥-٧٨ "أحكام العقل: الإيمان هو تصديق العقل بقضايا الدين جزما فى البعض وظنا فى البعض الآخر ...".

أنطون فى "الجامعة" أن الإسلام دين العقل[1]. ويثبت أن الإسلام دين العقل بالكتاب والسنة. ولماذا يكون الإسلام عدوا للعقل ويمكن هدمه بالعقل وأنه ضد العلم مثل باقى الأديان والوقوع فى القياس المستحيل؟[2]. فالإسلام بالنص دين العقل والعلم. ولا يكفى فيه الظن. أصوله عقلية. وعقائده برهانية. وفى حالة تعارض العقل مع السمع يثبت العقل ويؤول السمع أو يفوضه[3]. وظل الأمر كذلك حتى العقائد المتأخرة التى تمت صياغتها بالشعر. وهو ما أكده المعتزلة فى العقائد والرازى فى التفسير. ونقد الغزالى الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة" نقدا عقليا لظنونهم فى الإلهيات، وليس هدما للعقل. فبإجماع الأمة الإسلام دين العقل. ووحد الفلاسفة بين الدين والعقل وكما عرض ذلك ابن رشد فى "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". فالشرع الإسلامى أوجب النظر بالعقل وجعله أساسا للعقائد. فالنظر أى الاعتبار واجب بالشرع. ويمكن استنباط الشرع بالقياس العقلى. بل إن ابن حزم قبله أثبت قواعد المنطق بنصوص الكتاب والسنة. وقد رد ابن رشد على الغزالى فى "تهافت التهافت". بل إن ابن رشد نقد الأشاعرة فى "مناهج الأدلة" لأنهم يسيئون استخدام العقل، ويسيئون تأويل النقل. ويتفق جميع الفلاسفة على ذلك، الكندى والرازى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه.

وفى "يسر الإسلام وأصول التشريع العام" يجيب رشيد رضا على عشر مسائل عن كمال الدين ويسره والقرآن والرسول وأمور الدنيا والإسلام وكراهية كثرة السؤال وذم الابتداع، وان الإسلام دين توحيد واجتماع. وأكبر المسائل هى العاشرة عن القياس والرأى والاجتهاد بحيث تشمل تسعة أعشار الكتاب[4]. يعرض لإبطال ابن حزم القياس والرأى ويقارنه برأى ابن القيم ويجمع بين الإنكار والإثبات.

---

(١) محمد رشيد رضا" شبهات النصارى وحجج الإسلام، المؤتمر الإسلامى ط٣، القاهرة ١٩٥٦، ص٦٠-٦٨.

(٢) انظر دراستنا: القياس الحضارى.

(٣) مثل: وكل نص أوهم التشبيها ∴ أوّله فوّض ورم تنزيها، ص٦١.

(٤) محمد رشيد رضا: يسر الإسلام وأصول التشريع العام، المؤتمر الإسلامى، القاهرة ١٩٥٦، المسائل التسع الأولى ص٢٣-٢٧، المسألة العاشرة ص٢٨-٧٤.

فالرأى ثلاثة أقسام: رأى باطل ورأى صحيح ورأى موضع الاشتباه. الرأى الباطل هو المخالف للنصوص، والكلام فى الدين بالخرص والظن، والرأى المتضمن التعطيل، وما يؤدى إلى البدع والقول بالاستحسان. والرأى المحمود رأى الصحابة، وما يفسر النصوص، ورأى جماعة الشورى، والاجتهاد الذى أجازه الصحابة فيما لا نص فيه[١].

لقد أخطأ نفاة القياس برد القياس الصحيح خاصة المنصوص على علته وتقصيرهم فى فهم النصوص وتحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه واعتقادهم أن عقول المسلمين ومعاملاتهم كلها باطلة. بينما أخطأ مثبتو القياس فى شمول النصوص وتفاوت الأحكام فيها وإغنائها عن القياس الصحيح وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس. مثال ذلك الربا فى علته وحكمه[٢]. وهو ما انتهى إليه الشوكانى أيضا فى الاستدلال بالقرآن وبالحديث وبالإجماع على القياس. والقياس الصحيح هو بحث فى التزام النصوص فى العبادات واعتبار المصالح فى المعاملات كما فعل مالك والطوفى والشاطبى فى مسألة المصالح[٣].

وبعد الردة كتب رشيد رضا "الوحى المحمدى" عام ١٩٣٣ بالإضافة إلى عنوان فرعى طويل "ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام"[٤]. ويتخلله رد على المستشرقين كنموذج لموقف "الإفرنج" مثل درمنغام. وفيه يتم الانحياز إلى الموقف السلفى. فالعقل والعلم لا يغنيان عن هداية الرسل[٥]. ومع ذلك تظل بقايا تعاليم الأستاذ الإمام فى المقصد

---

(١) السابق ص٣٥-٤٧.

(٢) السابق ص٤٧-٦٢.

(٣) السابق ص٦٣-٧٩.

(٤) "تبدلت الأحوال وصار الجبر توحيدا، وترك الأسباب إيمانا، وترك الأعمال المفيدة توكلا، ومعرفة الحقائق كفرا وإلحادا، وإيذاء المخالف فى المذهب دينا، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحا واختبال العقل وسفاهة الرأى ولاية وعرفانا، والمهانة تواضعا، والخضوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليما، والتقليد الأعمى لكل متقدم علما وإيقانا"، السابق جـ١/١٠٠٦.

(٥) محمد رشيد رضا: الوحى المحمدى جـ٢، مطبعة المنار، مصر ١٣٥٢هـ.

الثالث من مقاصد القرآن الإسلام دين الفطرة السليمة، والعقل والفكر، والعلم والحكمة، والبرهان والحجة، والضمير والوجدان، والحرية والاستقلال". يمنع التقليد والجمود وإتباع الآباء والجدود، ويدحض شبه التقليد ويعطى البراهين على الاجتهاد[١]. ففى حين غاب لفظ العقل من الكتاب المقدس حضر فى القرآن أكثر من خمسين مرة ومع أولى الألباب أى العقول بضع عشرة مرة، وكذلك أولى النهى. وذكر الفعل مئات المرات مما يدل على أن العقل هو فعل التعقل. وأبطل الإسلام التقاليد الدينية التى كانت حجرا على العقل. ومن تجليات العقل العلم والحكمة. والإسلام دين الحجة والبرهان. أقام البرهان العقلى على بطلان الشرك. والإسلام دين القلب والوجدان والضمير، وكلها مرادفات للعقل[٢]. وقواعد الاجتهاد من النصوص كما وضعها علم القواعد الفقهية[٣].

وفى "الدين والوحى والإسلام" للشيخ مصطفى عبد الرازق تلميذ الأستاذ الإمام لا يذكر العقل صراحة كجامع مشترك بين هذه المفاهيم الثلاثة ولكن يذكر فى الدين الصلة بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين[٤]. والتوحيد بينهما عند ابن حزم فى "الفصل فى الملل والنحل"، والشهرستانى فى "الملل والنحل"، وابن رشد فى "فصل المقال"، وابن سينا والفارابى فى "تحصيل السعادة". فالموضوع واحد، الحق. والغاية واحدة، الكمال، وإن اختلفت الطرق، العقل أو الوحى. الظاهر للجمهور، والباطن للخاصة[٥].

وبمناسبة تعريب طه حسين ومحمد رمضان كتاب "الواجب" لجيل سيمون

---

(١) السابق ص٣٠-٣٣.

(٢) السابق ص١٩١-٢٠٨.

(٣) السابق ص٢٢٧.

(٤) مصطفى عبد الرازق: الدين والوحى والإسلام، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ط٢/١٩٧٠، ص٣٦-٤٠.

(٥) من آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها على عبد الرازق، دار المعارف، مصر ١٩٥٧ ص١٢٤-١٢٦ "إنى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصا على أن تكون للعقول حريتها فى الفهم، وللقلوب حريتها فى الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادى الدين ولكنها أيضا لا تخدمه"، السابق ص١٢٥.

الذى أراد بسط الفلسفة على الحياة العملية، فالفلسفة هى علم الحياة، علق مصطفى عبد الرازق بضرورة تخليص أذهان الناس من سوء الظن بالفلسفة. ويعترض على جعل الفلسفة نصيرا للدين فذلك مضر بالفلسفة والدين معا. فالدين إيمان، والفلسفة رأى يمكن التعاون بينهما على إسعاد الإنسان، الدين عن طريق القلب والعواطف، والفلسفة عن طريق النظر والاستدلال. القلب حر فى الإيمان، والعقل حر فى الفهم. الفلسفة لا تعادى الدين ولكنها لا تخدمه.

ويستمر العقل الإصلاحى عند محمد فريد وجدى. فمن ضمن مقاصد القرآن إقامة سلطان العقل، وإعلان حرية النظر، وهدم صنم التقليد[١].

٦- وينتقل العقل الإصلاحى من الأزهر وبالإضافة إليه إلى أساتذة الجامعات مثل محمود قاسم (١٩١٣-١٩٧٣)، وعثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، وتوفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١). فعند محمود قاسم العقل هو أداة الإصلاح. والرشدية العقلانية هى النموذج[٢]. فابن رشد العقلانى غير تأويلات شراحه، التأويل الأفلاطونى الأفلوطينى أو المادى الأرسطى الملحد أو الذى يقول بالحقيقتين، للخاصة وللعامة. ابن رشد هو الذى يوحد بين الحكمة والشريعة، ويجعل النظر واجبا بالشرع[٣]. ويخصص دراسة لموضوع "النفس والعقل" مع مقارنة بين فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام[٤]. وهو الذى أعد الطبعات العربية الأولى لشروح وتلخيصات ابن رشد. وهو أيضا المعتزلى الفيلسوف الذى ساهم فى إصدار بعض أجزاء "المغنى" للقاضى عبد الجبار. ولم تكن له أصول غربية بالرغم من ترجماته

---

(١) محمد فريد وجدى: الأدلة العلمية على جواز ترجمة معانى القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة المعاهد الدينية، القاهرة ١٩٣٦ ص٣.

(٢) انظر دراستنا: العقل والإصلاح، تحية فى الذكرى العشرين، محمود قاسم (١٩١٢-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥١-٧٦.

(٣) كانت رسالته للدكتوراه فى فرنسا "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الإكوينى"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩. والرسالة التكميلية ترجمة بالفرنسية لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤.

(٤) محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

لبعض مؤلفات الوضعية الاجتماعية.

وتعتبر "الجوانية" ممثلة للعقلانية الإصلاحية التى يصعب فيها التمييز بين أصولها التراثية عند الغزالى والتصوف بوجه عام وأصولها الغربية خاصة عند ديكارت وكانط وبرجسون ومصادرها الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال بل وربما مصادرها اليونانية فى الرواقية. فاللفظ نفسه عربى "من أصلح جوانيه أصلح الله برانيه". وهو فى نفس الوقت ترجمة للفظ الألمانى "ترنسندنتال". بل ويمكن كتابة تاريخ الفلسفة كله ابتداء من هذا التمييز بين الجوانية التى يمثلها سقراط وأوغسطين وديكارت وكانط وبرجسون، والبرانية التى تمثلها التيارات المادية مثل الوضعية والماركسية[1].

ويتوجه العقل الإصلاحى إلى مجال الأخلاق فى جملة أعمال "توفيق الطويل" (١٩٠٥-١٩٩١). وهو عماد المثالية الأخلاقية التى تنحو نحو التوسط والاعتدال. فالمثالية المطلقة، أخلاق الواجب الصورى، والمادية والوضعية والماركسية والتطورية كلاهما تطرف، على طرفى نقيض، والعقلانية الإصلاحية وسط بينهما، مثالية معتدلة أو معدلة تنحو نحو الواقعية الإنسانية طبقا لمبدأ "عدم جواز تكليف ما لا يطاق"[2].

وهى نفس العقلانية الإصلاحية عند محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣) تأصيلا فى النظام من أئمة الاعتزال والكندى فى رسائله الفلسفية والعلمية وابن الهيثم فى "ثمرة الحكمة". تعيد عرض موضوعات علم الكلام القديم خاصة الطبيعيات بمنهج جديد وهو التأمل العقلى والبرهان النظرى[3].

---

(١) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، قراءة فى الجوانية، عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٧٧-١١٣.

(٢) انظر دراستنا: من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، تحية إلى وحوار مع توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١١٥-١٧٣.

(٣) انظر دراستنا: الجديد فى القديم، تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى، محمد عبد الهادى=

٧- وفى مرحلة التحول من العقلانية الإصلاحية إلى الحركات الإسلامية المعاصرة يظهر "التراث فى ضوء العقل" يغلب عليه الطابع السياسى أكثر من الطابع العقلانى[١]. فالمعتزلة مثل الحسن البصرى، والزيدية مثل القاسم الرسى، والإمامية مثل الشريف المرتضى. يتقلص أصل العدل فى خلق الأفعال أى فى الحرية فحسب بل والحرية السياسية دون الحسن والقبح العقليين أى العقل[٢]. والمعتزلة قوة سياسية فى المناطق التجارية. ونشأة العقلانية الإسلامية تحولت إلى مجرد خطابة وفتوحات. و"العقل والحكمة" تحليلات لآياتهما دون موقف أو سجال. و"العقل ومكانته فى الإسلام" نظر فى المعجزات. و"عقلانية الإسلام" مستمدة من القرآن الكريم وليست خارجة عنه[٣]. والطهطاوى هو من دافع عن الحريات السياسية دون ذكر العقلانية والتنوير بعد أن تماهيا مع الغرب المناهض للدين[٤].

وخفتت العقلانية الإصلاحية وضعفت أركانها إلا من إعلان النوايا كما هو الحال فى "النظرية الإسلامية للعقل"[٥]. فهناك إسلامية للعقل تجعله عقلا إسلاميا. تدفع عنه بعض الشبهات مثل التصديق القلبى للنص، وتبرير أنظمة الحكم، والوجدانية، وعدم القدرة على مواجهة التيارات، وعقيدة الجبرية، وتبرير ما يحدث فى العالم من شرور وآثام[٦]. ومن مظاهر تخلف العقل المسلم الآن تحجيم العقل بالشريعة وبعض المعتقدات التى أضرت بالعقل مثل التقليد. لقد وصف القرآن العقل وبيّن وظائفه فى معانى للفظ المختلفة. كما أرشد إلى تربية العقل وحسن

=أبو ريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧٥-٢٠٩. كذلك كتب أبو يعرب المرزوقى "إصلاح العقل"، مركز دراسات الوحدة العربية.

(١) د. محمد عمارة: التراث فى ضوء العقل، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٠.

(٢) السابق ص١٠٢-١١٤.

(٣) نشأة العقلانية الإسلامية ص١١٧-١١٨، المعتزلة ص١٣٥-١٣٦، العقل والحكمة ص١٤٨-١٤٩، العقل ومكانته فى الإسلام ص١٥٦-١٥٧، عقلانية الإسلام ص٢٤٨-٢٤٩.

(٤) السابق ص٧٥-٩٣.

(٥) عبد الحى عمور: النظرية الإسلامية للعقل، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ١٩٩٨.

(٦) السابق ص١١-٤٠.

استعماله وتأسيسه على الأخلاق، جمعا بين العقل النظرى والعقل العلمى. كما ظهرت نفس المعانى فى السنة وعند الصحابة[1]. وهو العقل الذى منه خرج الفهم المستنير للدين، وعليه تأسس العلم. وتأثيره فى أوروبا قبل أن ينتكس بسبب الخوض فى الإلهيات، وغياب الاعتزال، والانفصام بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية، والنظرة التجزئية للقضايا، وعدم مراعاة سنن الكون. وليس مستحيلا أن يعود العقل الإسلامى إلى الانفتاح من جديد[2].

ولدى الحركات الإسلامية المعاصرة لم يعد "العقل" أحد أركانها. ففى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" يتسم الفكر الإسلامى بسبعة خصائص ليس من بينها العقل أو العقلانية وهى: الربانية، الثبات، الشمول، التوازن، الإيجابية، الواقعية، التوحيد[3].

بل تتخلى العقلانية الإصلاحية عن دورها العقلى وتصب فى الذوق الصوفى فى "العمل الدينى وتجديد العقل"[4]. فالعقل ثلاث مراتب: الأول العقل المجرد وهو العقل الرياضى العلمى الذى يجرد الأشياء فى الأعداد والرسوم ويشىء الحقائق فى موضوعات. وله حدوده فى عجزه عن تناول كل الموضوعات خاصة الإلهية والتى يعتبرها رمزية لا وجودية، ظنية لا يقينية، وتشبيهية لا تنزيهية، ووصفها لا التقرب إليها! وهناك حدود عامة لعقل المجرد مثل الحدود المنطقية: عدم البت وعدم التمام، والعجز عن رفع الحدود المنطقية. والحدود الواقعية مثل: النسبية، والاسترقاقية، والفوضية. والحدود الفلسفية مثل: مادية العقلانية المجردة، وملازمة اللاعقلانية للعقل المجرد، وعدم وجوب العقلانية المجردة. ومن ثم يحتاج العقل المجرد إلى تكميل[5].

---

(١) السابق ص٤١-٧٤.

(٢) السابق ص٧٥-١١٦.

(٣) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة (د.ت) ص٤٧-٢٣٦.

(٤) د. طه عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل، بابل، الرباط ١٨٨٩.

(٥) السابق ص٢٩-٦٨.

والثانى "العقل المسدّد" وهو العقل الشرعى العملى وليس العقل النظرى. وظيفته جلب المنافع ودفع الأضرار والاشتغال بالمسائل العملية. وآفاته تطرقه إلى الموضوعات العقائدية وليس اللاعقلانية واللاتاريخية. ومن آفاته الخلقية تجنب مسألة الألوهية والتقرب بالأسماء الحسنى، وآفة التظاهر والتقليد. وهو العقل السلفى الفقهى الذى انشغل بالإصلاح، ونقد الطرق الصوفية، ووقوعه فى آفتى التجريد والتسييس[١].

والثالث "العقل المؤيّد" وله صفاته التجريدية والعينية والعبدية. وله كمالاته العقلية والصوفية. وهو قادر على التحقق الأكمل. يتقرب بالأسماء الحسنى وبالذكر. وهو عقل عملى أيضا. له نموذجه وإشاراته. فله صفة الإلزام والتكليف الباطنى الذى لا يتصف بالذاتية والغموض[٢]. فلا يتعارض الذوق مع العقل.

ثم تضيق الحركة السلفية بكل توظيف جذرى للعقل أو تأكيد دوره فى النقد متهمة إياه بالعقل الوضعى الذى يفصل بين العقل والوحى ويقوم بنقد وضعى للتراث. وهو عقل محدود ليس به إشراقات بين الحدس والفكر. وهو أقرب إلى الهوى منه إلى الحق، يدعى التجديد والأصالة وهو أقرب إلى التبعية والاستعارة[٣]. أما العقل فى التراث وهو العقل الموروث فقد استطاع حل إشكالية احتمال تعارض العقل والوحى فيما عرف باسم العقل والنقل. وهما متكاملان قادران على معرفة القيمة والغيب، والجمع بين المعارف الجزئية والمعرفة الكلية[٤].

ولا ضير من إعمال العقل فى النصوص مع الحفاظ على مستويات النص، والعلاقة المنهجية بين الكتاب والسنة. كما لا ضير من استعمال القياس ضمن نظام الخطاب ومنطق اللغة: الدلالة والبيان، والعلة والقياس، وقواعد الاستدلال[٥].

---

(١) السابق ص٦٩-١٣٢.

(٢) السابق ص١٣٣-٢٣٨.

(٣) لؤى صافى: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق ١٩٩٨.

(٤) السابق ص٢٩-١١٦.

(٥) السابق ص١١٧-٢١٢.

ولا ضير من استعمال العقل فى الوقائع والتحول من السحر إلى العلم، وتوجيه العقل نحو الطبيعة واكتشاف أسسه العينية وإتباع مناهج الاستنتاج وطرائق الاستدلال والنظر، وقواعد الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبى. فالعلم له أسسه النظرية والتجريبية. ولا ضير أخيرا من توجيه العقل نحو نظام المجتمع والخيارات القصدية دون وقوع فى الوضعية المنطقية أو المادية التاريخية كما فعل ابن خلدون أو المنهجية الإسقاطية فى دراسة المجتمع بل بالاتجاه نحو تكامل منهجى فى الدراسات الاجتماعية[١].

وتدرأ الشبهات عن العقل السلفى فى "منهج السلف بين العقل والتقليد"[٢]. فمن الشبهات وصفها بالإتباع والتقليد، وبالغلو والتكفير، وبالتفويض فيما لا يمكن معرفته ومن ثم تكون أقرب إلى الجهل منها إلى العلم[٣]. فى حين أن المناهج تختلف باختلاف العلوم. لذلك فإن مفهوم العقل عند السلف يعنى مدارك العقول أى قدرة العقل على إدراك موضوعاته سواء فى عالم الشهادة أو عالم الغيب. والغيب نوعان: نسبى يمكن إدراكه كما هو الحال فى الدراسات المستقبلية، ومطلق وهو ما لا يمكن إدراكه مثل نهاية الزمان، ويستند الوحى إلى العقل كما يستند العقل إلى الوحى بالتوجه نحو اليقين ضد الظن والشك والنسبية، والشمول ضد التجزئة، والتوجه إلى العمل ضد المغالاة فى التحليلات النظرية المجردة[٤]. والمنهج السلفى منهج تحليلى نقدى كما وضح فى أعمال ابن تيمية فى نقد المنطق الأرسطى وفرق الشيعة والقدرية. كما يعتمد على البرهان، ويؤسس العقيدة على اليقين. ويبدأ بالتجربة الحسية والعالم الحسى المدرك بالحواس. كما اتجهت السلفية المعاصرة نحو النقد الذاتى والتطلع إلى الحوار مع التيارات الفكرية المغايرة[٥].

---

(١) السابق ص٢١٣-٣٠٠.

(٢) د. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد: تصحيح مفاهيم، درء شبهات، رد مفتريات، دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

(٣) السابق ص٧-٣١.

(٤) السابق ص٣٢-٨٥.

(٥) السابق ص٨٦-١٩٥.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ وظهور المشاريع العربية المعاصرة تم تجاوز القسمة التقليدية الموروثة منذ عصر النهضة العقلانية الإصلاحية، والعقلانية الليبرالية، والعقلانية العلمية العلمانية إلى مشاريع جديدة تحت "نقد العقلانية" بفروعها الثلاثة: "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون وريث العقلانية الإصلاحية، و"نقد العقل العربى" لمحمد عابد الجابرى وريث العقلانية القومية، و"نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى وريث العقلانية العلمية العلمانية.

"من أجل نقد للعقل الإسلامى" هو الكتاب التاسع من أعمال أركون[١]. ويظهر فيه فى الفصل الثانى فقط "مفهوم العقل الإسلامى"[٢]. ويستشهد فى مقدمته بقول مأثور للغزالى عن علاقة العقل بالنقل وتلازمهما، وضرورة كل منهما للآخر. ويتصدره الحديث القدسى "أول ما خلق الله خلق العقل". فالعقل ليس مستقلا بل هو مشروط بالوحى. ويميز فى مدخل تاريخى بين العقل فى التراث القديم النظرى والعملى ثم العقل فى الفكر العربى المعاصر. ويتجلى العقل القديم فى "الرسالة" للشافعى وتحليل ألفاظها ومعانيها وتشريعاتها وكيفية التحول من اللغة إلى التشريع مع تفصيل لأركان القياس ومفهوم الاختلاف وتعدد الصواب، وعلاقة المصطلحات الكلامية بالمصطلحات الفلسفية. فالعقل التراثى متجه نحو العمل أكثر منه نحو النظر. وهو ما حاول الفكر العربى تجاوزه باستعارة العقل النظرى الخالص من الفكر الغربى مع أنه أيضا ذو توجه عملى عند ديكارت وكانط وهيجل وحتى فوكو فى العقل والسلطة. والحقيقة أن "العقل الإسلامى" هو مجرد الإنتاج التراثى لمتون فى موضوع العقل. فهو تراث أكثر منه عقل، خطاب وليس ملكة. إلا أن

---

(١) الأعمال السابقة وهى بالفرنسية هى: ١- تهذيب الأخلاق (ترجمة فرنسية لمسكويه) ١٩٦٩، ٢- مساهمة فى دراسة النزعة الإنسانية العربية فى القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى، مسكويه فيلسوف ومؤرخ ١٩٧٠، ٣- محاولات فى الفكر الإسلامى ١٩٧٣، ٤- الفكر العربى ١٩٧٥، ٥- الفكر العربى ١٩٧٥، ٦- الإسلام بالأمس والغد ١٩٨٢، ٧- الإسلام، الدين والمجتمع ١٩٨٢، ٨- قراءات القرآن ١٩٨٢، ٩- نقد العقل الإسلامى ١٩٨٤، ١٠- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ١١- انفتاحات على الإسلام.

(٢) M. Arkoun: Pour une critique de la Raison Islamique, Maissonneuve et larose, Paris, 1984.

المشاريع العربية المعاصرة أرادت التجريد ونحت مفاهيم حتى ولو تم ذلك على حساب التراث والتاريخ. وتخلو باقى المؤلفات الأخرى من أى تحليل للعقل الإسلامى. واتجهت أكثر نحو الإسلام الاجتماعى والسياسى بمناهج تحليلية غربية خاصة اللسانيات وبهدف التفكيك وكما هو واضح فى "قراءات القرآن"[1].

ثالثا: العقلانية الليبرالية.

وتعنى العقلانية التى استقت مصادرها من فلسفة التنوير فى الغرب خاصة عند الطهطاوى فى "تلخيص الإبريز" و"مناهج الألباب" وخير الدين التونسى فى "أقوم المسالك". ويتعادل فيها المصدران القديم والجديد.

١- ففى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى تقوم الشريعة الإسلامية على العقل والمصلحة، وعلى التحسين والتقبيح العقليين والاستصلاح. ومن ثم لا تعارض بين التراث الإسلامى والتراث الغربى، علوم الأنا وعلوم الآخر، دار الإيمان ودار الكفر، دار القرب ودار البعد، دار الرخص ودار الغلاء. الشريعة أساس الحكم، والحكم الشرعى والشرف الذاتى نفس الحكم. فالشرع والوجود نفس الشىء، الشرع شرف الوجود، والوجود تحقق الشرع. العقل والشرع كلاهما تأكيد على المعرفة الوجدانية والتجربة الحية. فالإنسان على الفطرة يعرف بالوجدان أولا ثم تحصل المعارف بالصدفة وبالإلهام وبالإيحاء. ومن ثم يمكن أن تتقدم الأمتان، أمة الإسلام والأمم الغربية. الأولى بحكم الشرع، والثانية بحكم العقل. وكلاهما يقومان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، قاعدة الاعتزال الأول وأحد أصوله الخمسة بالرغم مما يظهر من ثنايا الطهطاوى من أشعرية ظاهرة. لا عجب إذن أن تتقدم أمة الإسلام، فهى أولى بسائر العلوم الحكمية والفنون والعدل والإنصاف. وقد تقدمت الأمة الفرنسية كذلك لإقامة علومها السياسية على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما بدا ذلك فى "روح الشرائع" لمونتسكيو، ابن خلدون العرب كما أن ابن خلدون

---

(١) السابق ص٦٣-١٠٠.

لدينا هو مونسكيو الشرق[1]. والأمة الفرنسية إحدى الفرق غير الإسلامية بتعبير القدماء ولكنها من حيث قاعدة التحسين والتقبيح العقليين تتفق أو تختلف مع الفرق الإسلامية. فالدين والعمران شيء واحد، والشريعة مثل السياسة. والعلوم الشرعية على منوال العلوم السياسية، والأنبياء مثل الحكماء كما قال الفلاسفة القدماء. لا فرق إذن بين حضارة الأنا وحضارة الآخر، بين الدين والدنيا، بين التنزيل والتأويل، بين النقل والعقل، بين الموروث والوافد بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. "الكرنتينة" مثلا أى العزل الطبى فعل حسن وبالتالى حكم شرعى عندنا وحكم عقلى عندهم[2]. وقد ظهر الإسلام ظهورا تلقائيا فى الغرب عن طريق رفض النصرانية العقائدية الشعائرية وحصرها فى مجرد الشكل ثم قيام الحياة العامة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ومنها الحرية وحق المعارضة السياسية وهى عندنا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. لقد رفض الأوروبى الدين لسوء سمعته ومخالفته للعلوم الطبيعية، وعرف تلقائيا التسامح والعقل والعلم وجميع قيم التنوير. إن ما تحتويه "الشرطة" أى الدستور الفرنسى من تقييد لسلطة ملك فرنسا تتفق مع الكتاب والسنة من حيث المضمون[3]. فالعدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. وقد ترجمها الطهطاوى لبيان اعتمادها على العقل ثم شرحها.

---

(١) "وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الإفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماه عندهم شرعية ... روح الشرائع لمونتسكيو وهو أشبه بالمذاهب الشرعية والسياسية ومبنى على التحسين والتقبيح العقليين. ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجى كما أن ابن خلدون يقال عندهم أيضا مونتسكيو الشرق أى مونتسكيو الإسلام"، تخليص الإبريز ص١٩١.

(٢) "فإن الفرنساوية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ... إنهم ينكرون خوارق العادات، ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وأن عمارة البلاد وتطور الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية"، تلخيص الإبريز ص١٠٣.

(٣) "وفيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل... وإن كان غالب ما فيه ليس فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة رسوله صلعم لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقاد الحكام والرعية لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم. فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. والعدل أساس العمران"، السابق ص٩٥.

وتبدو متفقة تماما مع العلوم الشرعية وعلم الفقه[1]. لا فرق إذن بين علوم الأنا وعلوم الآخر إذ ما قام كلاهما على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين[2]. وفى "مناهج الألباب" "الحالة المستحسنة" و"الأمور المستحسنة" هى التى تتفق مع العقل والشرع[3]. فالاستحسان مصدر من مصادر التشريع عند المالكية والحنفية.

والأحكام الإسلامية تقتضى تسوية جميع الناس فى العدل والإنصاف. ومن واجب علماء الشرع الدراية بالمعارف البشرية كالعلوم الحكمية والعملية. كما تقتضى الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر دون شذوذ. ولم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس كل مبتدع مذموم. وأن المبتدع النافع يقع موقع الاستحسان[4].

وفى "المرشد الأمين للبنات والبنين" يبدو العقل أشبه بالعقل الصوفى. فهو العقل النورانى فى القلب الإنسانى فى مرآة للعارف الفاضل للتمييز بين الحق والباطل. فالعقل المنير رسول قبل النبى. الرسول الحقيقى هو المشرع. هو العقل والنبى. الرسول مبين لما يقرر العقل. فقد أفادت العقول قبل الشرع نوعا من

---

(١) "فإذا تأملت رأيت ما فى هذه الشرطه نفيسا ... إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير... وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان". السابق ص١٠٢. "إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسية"، السابق ص١٠٦.

(٢) "ويمكن أن يقال أن الفن ونحوه لو كان مرتبا فى بلاد الإسلام كما هو الحال فى تلك البلاد لطابت النفس خصوصا إذا كانت الزكوات والفئ والغنيمة لا تفى بحاجة بيت المال أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الإمام الأعظم، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء الخراج عمود الملك"، السابق ص١٠٣. انظر أيضا دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تلخيص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٤٩.

(٣) الطهطاوى: مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب المصرية، الرغائب، القاهرة ١٩١٢، مطلب تحويل مصر إلى حالة مستحسنة فى نحو عشرين سنة، ص٢٩٣، فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة، ص٣٤٨.

(٤) السابق ص٣٦٥/٣٧٢/٣٨٧/٤٤١.

التدبير. إذ يميز العقل الراجح الصحيح النظر الخالى من الموانع بين الحق والباطل. ويؤيد رسالة الأنبياء. ويختلف الناس فى درجة العقل طبقا للمواهب الطبيعية. فعقول الأنبياء أرجح من عقول العلماء، وعقول العلماء أرجح من عقول العوام. وقدر التفاوت فى العقول يكون التفاوت فى إدراك الدين والدنيا. وإنكار شىء منهما إنما ناتج عن نقصان العقول. وهو أيضا العقل الطبيعى المتأمل فى ظواهر الكون[1]. وتستند الأحكام الطبيعية قبل التشريع إلى العقل. فلا فرق بين نظام الوحى ونظام العقل ونظام الطبيعة[2].

٢- وفى "أقوم المسالك" لخير الدين التونسى وطبقا لقاعدة الحسن والقبح العقليين لا تعارض بين "التنظيمات" والشريعة الإسلامية، فكلاهما يقومان على القانون ويحققان الحرية والعدالة والمصالح العامة. وتعلن المقدمة قيم العدل والعمران والعقل وحسن التدبير والعرفان والتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان[3]. فما حدث من تقدم فى البلاد الأوروبية موافق لنصوص الشريعة[4]. ولا ضير أن يوافق المسلم غير المسلم فى الأفعال المستحسنة[5]. فكيف يسوغ للعاقل حرمان نفسه مما هو مستحسن فى ذاته ويمتنع عما به قوام نفعه بمجرد أوهام خياله واحتياط فى غير محله. تقوم التنظيمات على العدل والحرية وهما أصلان فى الشريعة وأساسا الاستقامة فى جميع الممالك. ولا فرق بين الديموقراطية الغربية والشورى الإسلامية، وتقييد سلطة الملك بمشاركة أهل الحل والعقد،

---

(١) الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، جـ٢ السياسة والوطنية والتربية: فى تمام أمور الدين وأحكامه مقام العقل، ص٢٨٤-٢٨٨.

(٢) السابق ص٤٧٩-٤٨٢.

(٣) "سبحان من جعل من نتائج العدل العمران، وفضل بالعقل نوع الإنسان، وأهله به لحسن التدبير ومراتب العرفان، وأمره بالتعاون على البر والتقوى دون الإثم والعدوان"، أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق د. معن زيادة، جـ٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ص١٤٥.

(٤) "والغرض من ذكر الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هى عليه من المتعة والسلطة الدنيوية أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا"، السابق ص١٤٧-١٤٨.

(٥) "مطلب ما يسوغ موافقة غير المسلم فى الأفعال المستحسنة"، السابق ص١٥٠-١٥٧.

وإثبات ذلك بالمنقول والمعقول[١]. وقد لاحظ ابن قيم الجوزية "أن إمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه"[٢].

الشريعة تقتضى التنظيمات. والشريعة لا تنافى التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن والعمران[٣]. والأمة الإسلامية قادرة على النهوض من جديد بما نهضت به الأمم الأوروبية بفضيلتى الحرية والهمة الإنسانية[٤].وأن ما ينال به الأوروبيون من أساليب التمدن إنما هى "بضاعتنا ردت إلينا"[٥]. وكان ابن رشد هو الحلقة الوسيطة بين التقدم الإسلامى والتقدم الأوروبى[٦]. ومع ذلك غاب عن المؤرخين الإسلاميين مثل المسعودى وأبى الفدا والمقريزى "الكريتيك" أى النقد، فلم يقيّموا الروايات بمقياس العقل. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بعدم تحقق القدماء بصدق الروايات[٧].

٣- ويعلن كتاب "الشعر الجاهلى" أنه استعمل منهج الشك الديكارتى الذى

---

(١) "مطلب نفى تضييق سعة تصرف الملك بمشاركة أهل الحل والعقد والاستشهاد عن ذلك بالمعقول والمنقول"، السابق ص١٦٤-١٦٧.

(٢) السابق ص١٩٧.

(٣) "مطلب دفع شبه القادحين فى التنظيمات وما يجب على مؤسس أصول الحرية من اعتبار حال السكان"، السابق ص١٩٩-٢٠٧.

(٤) "إن الأمة الإسلامية بمقدار ما شهد به المنصفون من رجحان عقول أواسط عامتها على عقول غيرها من الأمم تقتدر أن تكتسب بما بقى لها من تمدنها الأصلى وبعاداتها التى لم تزل مأثورة لها عن أسلافها ما يستقيم به حالها ويتسع به فى التمدن مجالها، ويكون سيرها فى هذا المجال أسرع من غيرها كاننا من كان. إذا أذكيت حريتها الكافية بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل فى أمور السياسة. وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان فى أصل الإسلام مستشهدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب بخلاف غيرهم مما لم تحصل لهم الغريزتان المذكورتان إلا بإجراء التنظيمات فى بلدانهم"، السابق ص١٩٩-٢٠٠.

(٥) "وبما نقلناه يعلم ما كان للأمة الإسلامية من غمر العمران، وسعة الثروة، والقوة الحربية الناشئة عن العدل، واجتماع الكلمة، وأخوة الممالك واتحادها فى السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات ونحوها من المآثر العرفانية التى ظهرت فى الإسلام ونسج الأورباويون على منوالها وشهد المنصفون منهم بفضل التقدم للأمة الإسلامية"، السابق ص١٧٢.

(٦) أقوم المسالك ص١٧٤-١٧٥.

(٧) السابق ص١٧٦.

يقوم على التخلص من الأفكار القديمة الشائعة واستعمال منهج عقلانى جديد. فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو منهج للبحث وللقراءة، للمؤلف والقارئ، على حد سواء. وهو العقل السليم[1].

ومع ذلك، تخاطر العقلانية الليبرالية باستعمال مفاهيم مثل "العقل المصرى"، "العقل اليونانى"، "العقل الأوروبى"، "العقل الإسلامى"، "العقل الإنسانى" لما توحى به هذه المفاهيم من بقايا عرقية وعنصرية مازالت حية من القرن التاسع عشر عند رينان وجوتييه وجوبينوه فى النصف الأول من القرن العشرين[2]. فالعقل لا جنس له مصريا أو يونانيا أو أوروبيا، بل الثقافة الوطنية هى التى يمكن أن توصف مثل الثقافة العربية أو الإسلامية أو الأوروبية. ولا توجد ثقافة مصرية خاصة منفصلة عن الثقافة العربية والإسلامية. والثقافة لا توصف بالعقل، العقل الإسلامى، بل بالحضارة مثل الثقافة الإسلامية. والخطر أيضا فى تعميم الأحكام مثل عدم اتصال "العقل العربى" بالشرق قدر اتصاله بالعقل اليونانى[3]. مع أن روح التوحيد

---

(١) "إنى أسلك فى هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتداولون من العلم والفلسفة، أريد أن اصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث... فلو أن الفلاسفة ذهبوا فى الفلسفة مذهب ديكارت منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد... فأنت ترى أن منهج ديكارت هذا ليس خصبا فى العلم والفلسفة والأدب فحسب وإنما هو خصب فى الأخلاق والحياة الاجتماعية أيضا".

(٢) طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، مطبعة المعارف ومكتبة مصر، القاهرة (د.ت)، ص١٦-٣٠.

(٣) "إن العقل المصرى لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالا ذا خطر. ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى... إن العقل المصرى قد اتصل من جهة بأقطار الشرق القريب اتصالا منظما مؤثرا فى حياته ومتأثرا بها. واتصل من جهة أخرى بالعقل اليونانى منذ عصوره الأولى اتصال تعاون وتوافق وتبادل مستمر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتصاد... إن العقل المصرى منذ حضوره الأولى عقل إن تأثر بشىء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط"، السابق ص١٦. "إذاً فالعقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا... وقد نشأ هذا العقل المصرى فى مصر متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر... وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى..."، السابق ص١٨. "من السخف الذى ليس بعده سخف اعتبار مصر جزءا من الشرق، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهنود والصين"، السابق ص١٨.

فـى مصـر لا يختلـف كثيـرا عـن روح التوحيـد فـى آسـيا خاصـة البوذيـة والكونفوشوسية. بل لقد أثر الشرق كله فى اليونان بما فى ذلك مصر[1]. فالعقل المصرى عقل متوسطى نشأ حول بحر الروم[2].

ولم تتغير طبيعة "العقل الأوروبى" باتصاله بالمسيحية وظل أوروبيا بالرغم من اعتبار الفلاسفة وقادرة الرأى الحديث أن المسيحية عنصرا مكونا للعقل الأوروبى، وأنه لا خطر عليه منها. ولم تمسخ المسيحية العقل الأوروبى ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ولم تجرده من خصائصه المتوسطية. فكذلك الإسلام لم يغير العقل المصرى ولا عقلية الشعوب التى اعتنقته حول البحر الأبيض المتوسط. بل إن انتشار الإسلام إلى الشرق الأقصى قد ساعد على انتشار العقل اليونانى إلى آسيا فى حين أغارت الأمم الوحشية غير المتحضرة على اليونان وكادت تطفئ نور العقل لديهم حتى انهارت الإمبراطورية الرومانية قبل أن يسطع نور العقل فى أوروبا بفضل الترجمات العربية للفلسفة اليونانية. لا يوجد فرق حول البحر الأبيض المتوسط بين عقل مصرى وعقل يونانى[3]. وكما أغارت الشعوب الهمجية على اليونان فقضت على عقله هاجم العنصر التركى مصر وقضى على عقلها اليونانى. وكما استعادت أوروبا العقل اليونانى فى عصورها الحديثة فإن مصر قادرة على استعادته أيضا فى نهضتها الحالية[4].

---

(١) "إن تبادل المنافع بين العقل المصرى والعقل اليونانى فى العصور القديمة قد كان شيئا يشرف به اليونان..."، السابق ص١٧. "إن مصر لم تنفرد بالتأثير فى حياة اليونان، ولا فى تكوين الحضارة اليونانية والعقل اليونانى"، السابق ص١٧. "كان العقل المصرى إذاً أيام الإسكندر مؤثرا فى العقل اليونانى متأثرا به مشاركا له فى كثير من خصاله إن لم يشاركه فى خصاله كلها"، السابق ص٢٢.

(٢) "فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصرى نقره فيها فهى أسرة الشعوب التى عاشت حول بحر الروم. وقد كان العقل المصرى أكبر العقول التى نشأت فى هذه الرقعة سنا وأبلغها أثرا"، السابق ص١٨.

(٣) "المسيحية التى ظهرت فى الشرق قد غمرت أوروبا... ولم تتغير طبيعة العقل الأوروبى"، السابق ص٢٣.

(٤) "فلا ينبغى أن يفهم المصرى أن بينه وبين الأوروبى فرقا عقليا قويا أو ضعيفا"، السابق ص ٢٧. "وإذاً فمهما نبحث ومهما نستقصى فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبى والعقل المصرى فرقا جوهريا"، السابق ص٣٠.

وتتحول العقلانية إلى سياسة تربوية فى التعليم[١]. فمن أهداف التربية تهيئة الطالب لأن يكون صحيح الجسم قوى الخلق قوى العقل.

٤- ومازال الدفاع عن العقل قائما فى هذا الجيل فى "دفاعا عن العقل"[٢]. وهو ليس العقل النظرى الخالص بل هو العقل الاجتماعى السياسى والثقافى والأدبى أى الرؤية العقلية لجوانب الحياة العامة من أجل تأسيس مجتمع عقلانى رشيد. وتضم النزعة التنويرية والروح العلمية أى توجيه العقل نحو الإنسان والمجتمع والطبيعة. لها رصيدها عند القدماء خاصة المعتزلة من متكلمين وأصوليين. ثم توارت بعد الغارات على العالم الإسلامى من الشرق والغرب من التتار والمغول مرتين والفرنجة فى العصر الوسيط والعصر الحديث مرتين، بل وسيطرة الأتراك العثمانيين من الشمال. وفى نفس الوقت نهضت أوروبا بفضل العقلانية الإسلامية. ومن ثم لا فرق بين أئمة التنوير عند قدماء المعتزلة كالقاضى عبد الجبار والفلاسفة كابن رشد وفلاسفة التنوير فى أوروبا فى العصر الحديث. أما اليوم فقد وقع العرب فى "وهم العقلانية" ومازالت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون فى "ما بعد العقلانية" يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم فى بداية العصر الحديث. والتحدى الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة؟[٣].

ويستلهم من التراث القديم قضية العقل والنقل من أجل تعقيل النصوص الفقهية ضد الجماعات الإسلامية المعاصرة وقولها بالحاكمية النصية دون تحكيم العقل[٤]. فالليبرالية لا تقبل الحوار مع الجماعات الإسلامية المعاصرة وبالتالى تفقد أهم سماتها وهى قبول الرأى الآخر وعدم استبعاده كما تفعل الحركات السلفية.

---

(١) محمد علوبه باشا: مبادئ فى السياسة المصرية، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٢، ص١٧٥-١٧٧.

(٢) إبراهيم العجلونى: دفاعا عن العقل، مؤسسة رم للدراسات والنشر والتوزيع، عمان، الأردن ١٩٩٩.

(٣) السابق ص٧-١٠.

(٤) محمد نور فرحات: البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، كتاب الهلال، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٧، العقل والنقل ص٦٧-٨٦، هل النصوص معقولة؟ ص٨٧-١٠٢، فقه ازدراء العقل ص١٦٩-١٨٠.

٥- ومن المشاريع العربية المعاصرة "نقد العقل الغربى" لمطاع صفدى. فبعد ممارسة طويلة للفكر الغربى وتبنى كثير من مصطلحاته المنقولة أو المعربة أو المنحوتة الغامضة حتى أصبح الفكر أسيرا لمصطلحاته والرسالة حبيسة فى خطابها بدأ التحول من الاستعارة إلى النقد. ويعنى "نقد العقل الغربى" هنا إعادة كتابة الفكر الغربى على نحو موضوعى مع بعض وجهات النظر النقدية لمذاهبه الكبرى. فهو أقرب إلى التاريخ النقدى للتراث الغربى منه إلى "نقد العقل الغربى" وهو ما وقع فيه أيضا "نقد العقل العربى" الذى هو فى النهاية "نقد التراث الإسلامى"[١].

رابعا: العقلانية العلمية.

وتعنى العقلانية التى ارتبطت بالعلم الطبيعى فى الغرب الحديث وكما تمثلها شبلى شميل وفرح أنطون ونقولا حداد ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد وكريا ومراد وهبه على اختلاف مرجعياتهم الفكرية الليبرالية عند زكى نجيب محمود وفؤاد زكريا أو الماركسية عند مراد وهبه وإسماعيل المهداوى أو حتى الإصلاحية عند طنطاوى جوهرى. ولا يظهر مفهوم "العقل" عند مؤسس التيار شبلى شميل.

١- ويؤصل فرح أنطون التيار العلمى العلمانى فى "ابن رشد وفلسفته". قدمه لعقلاء الشرق أى للمفكرين والفلاسفة. ويتم الاعتماد أساس على "فصل المقال" لبيان اتفاق الدين والفلسفة وذلك عن طريق التأويل[٢].

وفى معرض السجال يرى محمد عبده أن الإسلام أكثر اتفاقا مع العلم والعقل والمدنية من المسيحية فى حين يرى فرح أنطون أنه لا فرق بين الإسلام والمسيحية أو أى دين آخر فى معاداة العقل والعلم والمدنية بدليل وجود الخوارق

---

(١) مطاع صفدى: نقد العقل الغربى (جزءان)، دار الإنماء، بيروت.

(٢) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص٣١/١٢١-١٢٢/١٣٨/١٨٤/٢٠٩-٢١١.

والكرامات والمعجزات وهو الجانب اللامعقول فى كل دين[1].

وتظهر مشكلة العقول فى الفلسفة الإسلامية القديمة دون تطوير لها بالنسبة للعقلانية الحديثة. فالعقول أنواع، منها: العقل الفاعل البرىء عن المادة، والعقل المنفعل أو المفعول وهو العقل الإنسانى، الأول خالد والثانى فان. الأول شمس العقول، واحد لا ينقسم والثانى مستقبل للنور ومتجزئ متفرد. ثم ينشأ اتصال بينهما من الأول إلى الثانى كى تتم المعرفة[2].

٢- وقد يكون العقل العلمى هو العقل العضوى الجسمى النفسى الغريزى. لا فرق بين عقل الإنسان وعقل الحيوان من حيث أن كليهما ذكاء. ولا فرق بين العقل والمخ، بين التفكير واللحاء، بين النظر ومراكز الحس فى الدماغ. الجسم يؤثر فى العقل كما يؤثر العقل فى الجسم. وهو أيضا العقل الكامن المرتبط بالتحليل النفسى والقدرة على الكظم والقيام بدور الأنا الأعلى[3]. والجنون يطفئ نور العقل.

٣- وتتأصل العقلانية العلمية فى التراث القديم سلبا، بنقد اللامعقول فيه الذى يمثله التصوف دفاعا عن المعقول الذى يمثله العلم[4]. والحقيقة أن المسافة بينهما ليست كبيرة. فالعقل نور يتوهج ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح فى زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة، زيتونة، لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء﴾ . وهى صور تشبيهية بعيدة عن العقل التحليلى، أقرب إلى الإشراق منها إلى العقل، وإلى التصوف منه إلى العلم، وإلى تأويل النصوص منه إلى وصف الظواهر، بالرغم من نية الكشف عن طريق العقل

---

(١) السابق ص١٢٧/١٦٥-١٧٢.

(٢) السابق ص٧٨-٧٩/١٠٥/١١٥-١١٧.

(٣) سلامة موسى: عقلى وعقلك، الخانجى، القاهرة ط٣، عقل الإنسان وعقل الحيوان ص١٢-١٩، العقل والمخ ص٢٠-٢٣، الجسم يؤثر فى العقل ص٣٨-٣٩، العقل يؤثر فى الجسم ص٤٢-٤٨، الكظم والعقل الكامن ص٨٥-٩٢، الجنون الذى يطفئ نور العقل ص٣١٨-٣٢٣.

(٤) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)

واختيار الجانب العقلى من تراثنا الفكرى من أجل وصل الماضى بالحاضر. فالعقل مرتبط بالعاطفة وبالتجربة وليس بالأعداد المجردة أو الأشياء المادية. الغرب العالم، والشرق الفنان، ونحن نجمع بين العلم والفن، بين العقل والعاطفة. أصبح الغزالى هو ممثل العقلانية عند القدماء وليس ابن رشد، وهوسرل من الغرب الحديث وليس ديكارت. ويختلط العقل النظرى بالعقل السياسى والفتنة الكبرى. ويأتى النظّام والعلاف والجاحظ والجرجانى والتوحيدى وابن جنى وابن الراوندى وأبو العلاء المعرى وإخوان الصفا ونجم الدين الكبرى والسهروردى وابن عربى وابن تيمية والأشعرى والكندى والفارابى وابن سينا جمعا بين الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، كما يحال إلى هيوم وليبنز وديكارت وبيكون ووليم جيمس جمعا بين التيارات العقلية والحسية التجريبية والعملية.

وفى النهاية لا فرق بين المعقول واللامعقول، بين طريق العقل وشطحات العقل، بين العقل النظرى وشطحات الحالمين، بين المنطق والسحر والتنجيم.

و"قصة عقل" أشبه بـ"المنقذ من الضلال". فالعقل يلتمس الطريق بينه وبين الوجدان وشائج قربى، ومع ذلك يتم الدفاع عن العقل[١].

٤- وتتم مقاربة بين العقل البشرى والعقل الإلكترونى والذاكرة الصناعية[٢]. ولا يستلهم أى مصدر تراثى أو غيره لتأصيل العقلانية العلمية المعاصرة لا الرازى الطبيب ولا ابن رشد ولا ابن خلدون. بل تدافع العقلانية العلمية عن المصدر الخارجى، وترفض مفاهيم "الغزو الثقافى" و"الأفكار المستوردة"[٣].وترفض العقلانية العلمية أى تقارب بين العلم والإيمان باعتباره تزييفا لهما معا[٤].

---

(١) زكى نجيب محمود: قصة عقل، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٣. عقل يلتمس الطريق ص١١-٣٠، دفاع عن العقل ص١٢٠-١٥٠، عقل ووجدان معا ص١٧٥-١٩٩.

(٢) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، ص١٦٥-١٧٦.

(٣) "ويسألونك عن الأفكار المستوردة"، السابق ص٨٤-٩٣.

(٤) فؤاد زكريا: خطاب إلى العقل العربى، الإيمان والعلم. كتاب العربى، الكويت، أكتوبر ١٩٨٧، ص٦٤-٧٦.

والعقلانية العلمية علمانية فى الدين، وليبرالية فى السياسة تدافع عن حرية الفرد وديموقراطية الحكم، وترفض الطاعة المطلقة للحكام[1]. بل وتعادى كل فكر إصلاحى مستنير على أنه توفيقية مصطنعة بين القديم والجديد، والأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد[2].

٥- وينقد العقل الجدلى العقلانية العلمية الذى يفتقد إلى التحليل التاريخى (زكى نجيب محمود)، والعقلانية البرجماتية (جارودى، محمد عمارة)، والعقلانية الطبيعية المعادية للجدل (فؤاد زكريا)، والعقلانية العلوية المفارقة (العراقى). ويحاول قراءة ابن رشد قراءة جدلية[3].

و"العقلانية الشاملة" ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية. فالماركسية نقد للعقل البرجوازى الرأسمالى الذى يشرّع للوضع القائم. يحاول تحديد معنى العقلانية والفرق بينها وبين اللاعقل، والمساواة واللامساواة فى العقل، والتمييز النفسى بين العقل والذهن والنفس، ودرجات خفض التفكير وتدمير العقل. ثم يحاول وضع مبادئ للعقلانية محولا إياها إلى عقيدة، والدفاع عنها ضد ماركس واللاهوتيين وأعداء الفلسفة، والصلة بين العقلانية والفن، والتمييز بين العقل واللاعقل فى المشاكل الذهنية والنفسية وأمراض العقل والنفس، وكله خليط من المعلومات من الثقافة الغربية الشائعة والتجارب النفسية الشخصية[4].

٦- وقد يقع الفكر القومى فى موقف شعوبى للعقل ووصفه بأنه عقل

---

(١) فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، مرض عربى اسمه الطاعة ص٧٧-٨٣، أسطورتان عن الحاكم والأعوان ص٩٤-١٠٢.

(٢) جابر عصفور: انوار العقل، عن الأصولية ص١٢٣-١٥٨، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ط٣/١٩٩٦.

(٣) محمد عبد المنعم مجاهد: رحلة فى أعماق العقل الجدلى، ابن رشد بنظرة جدلية ص٤٥-٥٢، العقل فى غيبة الجدل والبراكسيس ص٧١-٧٨.

(٤) إسماعيل المهداوى: العقلانية الشاملة ضد الماركسية والبرجماتية والغيبية وضد السفسطة والفلسفة الطفولية، الطبع والنشر للمؤلف، القاهرة ١٩٩١. وضم الكتاب قسمين: الأول العقلانية والتناقض، والثانى العقلانية واللاعقل فى مختلف المجالات.

"عربى" كما فعل الغربيون من قبل فى "العقل العربى" والعقل "اليابانى" فى إطار السمات العامة للشخصية الوطنية[١].

وتكاد تجتمع الأيديولوجيات العربية المعاصرة الليبرالية والقومية والماركسية والإسلامية المستنيرة على أن العقلانية هى طريق التقدم[٢]. وتعم العقلانية قضايا الثقافة والمنهج والتراث، ومناهج القراءة والتأويل بين الثقافتين العربية والغربية، وإشكال الهوية والعالمية، والشرق والغرب. ولا وجود لعقلانية خالصة، ولا لعقل دون لاعقل. فاللاعقل جزء من مكونات العقل، وفائدة اللاعقل فى الجوانب الفنية. إنما خطورة اللاعقل فى توظيفه الأيديولوجى كما يفعل بعض المعاصرين مع المعتزلة وابن رشد وبعض الماركسيين مع ابن خلدون[٣]. ولا توجد قطيعة معرفية بين مشرق عرفانى ومغرب برهانى، فالبرهان والعرفان فى المشرق والمغرب على حد سواء ولا معنى للتمسح بالقدماء فى عقلانية ابن رشد أو بالمحدثين فى عقلانية ديكارت وكانط. إنما العقلانية هى نضال اجتماعى وسياسى يبدأ من الواقع وليس من الفكر[٤].

والعقلانية العربية هى أحد ركائز المشروع الحضارى العربى[٥]. والعقلانية غير العقلنة، العقلانية منهج فى حين أن العقلنة تطبيق وتحقيق العقل فى الترشيد. وهى ليست مجرد رؤية بل هى ممارسة فى شتى نواحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية[٦]. وأحيانا يكون الربط بين العقلانية والقومية

---

(١) فيليب بتاى: العقل العربى، جون لافينى: العقل العربى، مراجعة، حاجة إلى الفهم، فؤاد زكريا: نقد العقل العربى، محاولة لفهم العقل العربى ص١١٢-١٢٣.

(٢) د. محمد عابد الجابرى، د. هشام جعيط، د. الطيب تيزينى، د. نادية رمسيس فرح، لقاءات قابس (٢)، منشورات مهرجان قابس الدولى، تونس ١٩٨٩.

(٣) السابق، محمد عابد الجابرى: الثقافة والمنهج والتراث ص٩-٣٧.

(٤) السابق، هشام جعيط: آراء ومواقف فى الثقافة العربية ص٦١-٧٢.

(٥) العقلانية والمشروع الحضارى، منشورات المجلس القومى للثقافة العربية، الرباط ١٩٩٢، ص٣٢١-٣٣٨.

(٦) السابق ص٥-٩.

مجرد ربط أيديولوجى دون توظيف فعلى[1].

ليس المهم البحث فى العقل وغير العقل فى الوجود العربى بحثا نظريا معرفيا تأمليا خالصا بل المهم توظيفه فى رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضارى العربى[2]. العقل الخالص يفصل المصادر القديمة والمصادر الحديثة ومظاهر اللاعقلانية فى الفكر العربى المعاصر. وتظل العقلانية لها مصادرها الغربية، رائدها ماكس فيبر قبل ديكارت وكانط[3].

وقد يتم تأصيلها عند المعتزلة القدماء[4]. والحاضر يرجع إلى الماضى. فالماضى مازال حيا فى الحاضر. وهى عقلانية إشراقية منذ الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل. وليست العقلانية الجذرية عن الكندى وابن رشد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدى ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلى والسببية فى الطبيعة والنظام الكونى والوجود الإنسانى جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحى، وسيطرة الاتجاه النصى المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة فى الثقافة العربية.

وقد جعل القدماء المخيلة جزءا من قوى العقل[5]. وقد يعرض التراث القديم لذاته دون أية دلالات سياسية معاصرة[6]. وكما يتم ربط العقلانية بالمخيلة

---

(١) نديم البيطار: العقلانية القومية والعقل الحضارى الحديث، السابق ص١٦٣-١٧٧.

(٢) أنطون المقدسى: العقل وغير العقل فى الوجود العربى، بدايات، السابق ص١١-٦٠. برهان غليون: العقلانية ونقد العقل، ملاحظات منهجية ص١٩٣-٢٢٠.

(٣) محمد جسوس: جدلية العقلنة والعقلانية، السابق ص٦٤-٧٣. مصطفى حجازى: نحو عقل عربى مستقبلى على ضوء تحليل البنى الاجتماعية العربية الراهنة، ص٢٢٥-٢٤٣،

(٤) على أومليل: الذات والمغايرة، مفهوم الاختلاف فى الفكر العربى، السابق ص٧٥-٧٩، د. نصيف نصار: فى خصائص العقلانية الفلسفية العربية، السابق ص٨١-١٠٤. هشام جعيط: العقل السياسى الدينى فى الوطن العربى ص١٤٧-١٥٢.

(٥) حليم بركات: العقلانية والمخيلة فى الثقافة العربية، ص١١٧-١٢٨.

(٦) محمد ياسين العريبى: الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالى، السابق ص١٢٩-١٣٩. محمد عابد الجابرى: العقلانية العربية والسياسية، قراءة سياسية فى أصول المعتزلة ص١٤١-١٤٦. حسن صعب: المقاربة العقلانية للمعضلة السياسية العربية، السابق ص٣٠٥-٣١٨.

فى الأدب يتم ربطها أيضا بالطبقة المتوسطة فى الاجتماع. فالعقلانية هى تعبير عن الطبقة المتوسطة وأداتها[1].

والعقل السجالى يرجح المدخل الأيديولوجى بين التقليديين والتحديثيين على العقل النقدى. فيقع فى الاختلاط المنهجى بين التبشير والنقد، وفى المدرسية "السكولستيكية" أو النقاش خارج الواقع، وينحاز إلى الرؤية التجزيئية، ويتهرب من المسئولية متسترا بالتحليل النظرى المعرفى الخالص[2]. فلا يمكن إحياء التراث كما تفعل العقلانية الإصلاحية بل لابد من التوجه إلى نقد العقل وتحرير العقل لاستيعاب الحضارة الراهنة ضد الأصولية السلفية. ومن ثم تتغير ركيزة العقلانية العربية بدلا من أن تكون الدين تصبح القومية.

وبعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ بدأت المشاريع العربية المعاصرة تعيد النظر فى طبيعة العقل العربى. بدأها عبد الله العروى فبعد "لأيديولوجية العربية المعاصرة" و"العرب والفكر التاريخى" و"ثقافتنا فى ضوء التاريخ" بدأت سلسلة المفاهيم مثل الدولة والحرية والأيديولوجيا والتاريخ ومنها "مفهوم العقل"[3]. وفيه يتم التمييز بين "العقل المطلق" وهو العقل الإصلاحى، محمد عبده نموذجا، والعقل النسبى، ابن خلدون نموذجا. وكلاهما يقوم على مفارقة، مفارقة بين العقل وموضوعه. فالعقل المطلق هو العقل الدينى الذى يهدف إلى معرفة المطلق وتجلياته فى الكلام والفلسفة والتصوف والأصول.والموضوع فى كل العلوم واحد هو الإيمان. وقد حاول العقل القديم صياغة "عقل العقل" فى المنطق الأرسطى والقياس الأصولى كما حاول العقل العلمى وضع قواعد الاستقراء ولكنه ظل مفارقا لأن

---

(١) عبد الباسط عبد المعطى: أزمة عقلانية أم أزمة الطبقات المسيطرة، السابق ص١٥٣-١٦١. ناجى علوش: العقلانية فى الممارسة السياسية العملية. السابق ص٢٨٣-٣٠٣.

(٢) برهان غليون: اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، العقل السجالى ص٤٣-٦٦. حجاب العقل ص٢٠٦-٢٥١، فى العقلانية وجذورها أو مقام العقل ص٢٢٥-٢٣٥، مأزق العقلانية العربية الحديثة ص٢٣٦-٢٥١، من إحياء التراث إلى نقد العقل ص٣٠٩-٣١٦، تحرير العقل ص٣٤١-٣٥١.

(٣) عبد الله العروى: مفهوم العقل، المركز الثقافى العربى، بيروت ط١/١٩٩٦، ط٢/١٩٩٧.

موضوعه مفارق[1]. أما العقل النسبى الذى يتعامل مع التاريخ موضوعا له فإنه يتعامل أيضا مع الغيب والكسب والجهاد والوهم ولا يختلف كثيرا عن العقل المطلق[2]. المفارقة إذن كيف يمكن التحول من العقل كاسم إلى العقل كفعل، من العقل النظرى إلى العقل العملى وإيجاد قطيعة بينهما، قطيعة بنيوية وليست فقط قطيعة تاريخية أو جغرافية حتى نتخلص من العقل النصى الفقهى الكلامى العقائدى ومن الموروث اللاعقلى فى العقل ونضع العقل مع نفسه وليس مع غيره فى العقل والنقل[3].

وفى "نقد العقل العربى" يتم وصف تكوينه وبنيته ثم تطبيق ذلك فى السياسة والأخلاق. وهو أقرب إلى التراث الإسلامى منه إلى العقل العربى، وتكوين التراث وبنيته وليس تكوين العقل وبنيته. فالعقل أداة للمعرفة لا فرق بين عربى وأعجمى بل نتاجه الثقافى هو الذى يمكن وصفه بالوطن، المصرية، أو بالقوم، العربية، أو بالثقافة، الإسلامية[4]. مراحل تكوينه: البيان، العرفان، البرهان هى نفسها بنيته. والخطورة التعميم فى الأحكام لصالح تكوين وبنية صارمتين. فالبرهان ظهر فى المشرق عند المعتزلة الأوائل فى البصرة واستمر فى القرن الثالث عند الكندى. واستمر البيان فى المشرق وازدهر فى القرن الرابع، عصر البيرونى والمتنبى. كما ظهر العرفان منذ القرن الأول عند العباد والزهاد والنساك والبكائين وعند صوفية القرن الثانى كرابعة والحسن البصرى. واستمر حتى القرن السادس عند السهروردى

---

(١) السابق ص١٢٣-١٧٧.

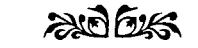
(٢) السابق ص١٧٩-٣٦٤.

(٣) "إن الحسم يتطلب الاعتياد والتمرن على منطق الفعل فى حين اننا نطبق على الفعل باستمرار منطق الاسم لأنا نؤمن ونقول منذ قرون أن الموروث من ثقافتنا مبنى على العقل إطلاقا. هذا التعميم والإطلاق فى المفهوم يقلب عند التطبيق العقل إلى لاعقل. تنعكس العلائق والأسباب فى ممارستنا اليومية... إن العلاقة الأصلية عندنا مقلوبة ... لا يكون العقل عقلانية لا يجسد فى السلوك إلا إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل أبدلنا به المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق"، السابق ص٣٦٤.

(٤) انظر دراستنا: "نقد العقل العربى" فى مرآة "التراث والتجديد"، المجلد التذكارى عن محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

وابن عربى. وفى البنية لا تناقض بين أنواع الخطاب. فالبرهان دليل العقل، والبيان أداة التعبير. والعرفان حدس معرفى. فكلها عملية معرفية واحدة على التكامل وليست على التبادل.

ويظهر فى الفكر العربى المعاصر الآن جيل جديد، يتجاوز جيل المشاريع العربية المعاصرة ويمارس "نقد النقد" أى نقد كل المحاولات فى "نقد العقل العربى" للجابرى أو "نقد العقل الإسلامى لأركون، والحكم عليهما معا بأنه عقل التوافق[١]. وهو العقل الذى يريد المصالحة بين القوى السياسية والتيارات الفكرية التى تزخم بها الثقافة العربية الآن[٢]. وظيفة الفكر فى التاريخ ليست مجرد البحث عن التوافق والوئام[٣]. كما يقتصر "نقد العقل العربى" فقط على التحليل المعرفى دون الموضوعى[٤]. ربما هو الجيل الذى سيعيد صياغة المشاريع العربية المعاصرة من هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ إلى احتلال مجموع فلسطين وبداية الانتفاضة فى سبتمبر ٢٠٠٠ واحتلال مجموع أفغانستان فى ٢٠٠١ وأخيرا احتلال العراق فى مارس ٢٠٠٣. إنه جيل "العقل التاريخى" الذى يتجاوز توفيقات العقل الإصلاحى والعقل الليبرالى وانشطار العقل العلمى العلمانى ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفى قلب الواقع.



(١) كمال عبد اللطيف: نقد العقل أم عقل التوافق، دار الحوار، اللاذقية، سوريا ٢٠٠٢.

(٢) السابق ص١٥١.

(٣) "الأستاذ الجابرى يريد أن يقصر وظيفة الفكر فى التاريخ فى المستوى الذى يبحث فيه ويهتم به على مسألة محددة وهى البحث فى إمكانيات التوافق والوئام على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة فى الدفاع عن المغامرة المبدعة، النفى الخلاق والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة ومبدأ النقد ونقد النقد ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمنة"، السابق ص١٦١.

(٤) محمود أمين العالم: ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابرى للعقل العربى، العقلانية العربية والمشروع الحضارى ص٢٦١-٢٨٢.

obeikandl.com

مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير

الإشكال والحل

١ـ الموضوع والمنهج.

إن هم التفكير فى المستقبل يمثل تحديا للمفكر الذى عادة ما توصف حضارته بأنها "ماضية"، سلفية، تقدمها مرهون بالعودة إلى ماضيها، وسلفها خير من خلفها، والتاريخ فيها يسير نحو الانحدار من النبوة إلى الخلافة إلى الملك العضود، من الأفضل إلى المفضول، ومن الإيمان الأقوى إلى الأضعف حتى ينتهى تماما كعلامة من علامات الساعة!

والحقيقة أن هذا ابتسار. فالتفكير فى الماضى موجود فى كل حضارة، وحلم العودة إلى العصر الذهبى أصل الطهارة وربما الثورة على الأمر الواقع من أجل تأسيس نظام مستقبلى جديد. وفى تراثنا القديم هناك عناصر سلفية نموذجية أصلية أقرب إلى الثبات. وهناك عناصر أخرى تقدمية متغيرة متطورة أقرب إلى الحركة. فالنبوة ليست فقط ماضيها بل أيضا مستقبلها فى المعاد. والأصل فى الاجتهاد ليس فقط نموذجيا متناهيا لأن الفرع فى كل عصر غير متناهى كما هو الحال فى الاجتهاد أى التجدد المستمر والاستعداد للمستقبل بالتنظير فى شكل القياس. وصحيح أن ابن خلدون قد صاغ فلسفة التاريخ تقدما وانهيارا، قياما وقعودا، نهضة وسقوطا، من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد، ولكن

(*) عمان- الأردن، ٢٥-٢٨ نوفمبر ١٩٩٥.

الفكر العربى المعاصر أرقه هم المستقبل ووضع فلسفة التاريخ تقوم على التقدم المطرد عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال. وبالرغم من تشاؤم الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، الليبرالية والقومية والماركسية نظرا لما ألم بتجارب الحداثة من نجاح نسبى أو فشل جزئى، فلا شىء يضيع هباء فى التاريخ، والتراكم يبقى فإن الحركات الإصلاحية المعاصرة أكثر تفاؤلا بقدرتها على الفعل وإن لم يكن على الفكر، وبتغيير نظم المجتمع ومسار التاريخ وإن لم يكن بتغيير قوالب الفكر ومسار الحضارة. فالإسلام لم يعد غريبا بل أصبح هو الحل. تناديه الناس، وهو يطلب الناس.

والفكر الفلسفى العربى ليس هو فكر الأساتذة المتخصصين وحدهم بل هو أيضا الفكر الفلسفى خارج دائرة التخصص الدقيق. فمازال الفكر الفلسفى العربى مطروحا فى الساحة على يد أجيال جديدة من تيارات الفكر العربى المعاصر. مازال الإصلاحيون والليبراليون والعلميون العلمانيون يكتبون ويؤثرون فى الفكر والسياسة. وينضم إليهم بعض الأساتذة، ويظل البعض الآخر فى دائرة التخصص الدقيق. مازال الفكر الفلسفى العربى مسئولا عن هذه التيارات المؤثرة على الجماهير، مسئولية الصياغة والتجاوز عن مرحلة الخطابة والحماس والانفعال الأول، ومسئولية إقالتها من عثرتها، وتراجعها جيلا وراء جيل حتى وصلت إلى خصام بينها واقتتال بين الأخوة العداء، تنافسا على السلطة، ونسيانا للهدف المشترك ولشرعية الاختلاف ولحق التعددية وأدبيات الحوار[1].

والعالم قد تغير بالفعل سواء فى التاريخ القريب أو التاريخ البعيد. فقد انقلبت حركة التحرر الوطنى العربى على نفسها، وضاع الاستقرار الوطنى أو كاد، وتراجعت القومية العربية وما تمثله من مبادئ الحرية الاشتراكية والوحدة، وانتهى عصر الثورة العربية فى الخمسينات والستينات، وتحولت الدولة من الدولة القوية

---

(١) انظر دراستنا: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، وأيضا "حق الاختلاف"، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٢٩-٢٣٨.

إلى الدولة الرخوة. ويزداد فقر الفقراء، وغنى الأغنياء، وانتشر التعليم الخاص. ولم تقتصر الخصخصة على الاقتصاد وحده بل امتدد إلى الثقافة والتعليم فى المدارس والجامعات. وتم الصلح مع إسرائيل، وتكونت البدايات الأولى للدولة الفلسطينية المستقلة. ووقع الغزو العراقى للكويت لأول مرة فى التاريخ العربى الحديث يغزو قطر عربى قطرا عربيا آخر. وقد كان الغزو لمنابع النفط فى الخليج متوقعا من الشرق إيران أو من الشمال إسرائيل أو من الغرب أمريكا. وبدأ خطر التجزئة العرقية والطائفتين فى العراق والشام والمغرب العربى. واندلع القتال الدامى فى الجزائر بين الشرعية واللاشرعية. وقامت نظم حكم سياسى باسم الإسلام فى السودان وبعده ثورة إسلامية فى إيران، ووقع الانفصال فى الجمهورية اليمنية وانتهى بحرب الوحدة. وتفاقمت معارك الحدود بين مصر والسودان، واليمن والسعودية. وازداد النشاط المسلح للإسلاميين فى مصر، واستبعاد الحركات الإسلامية السياسية من العمل السياسى باستثناء الأردن، وحصار بلدين عربيين، العراق وليبيا، أمام عجز العرب عن الدفاع عن الكرامة. وعلى الصعيد الخارجى انهارت المنظومة الاشتراكية كلها بسرعة لم يشهد لها التاريخ من قبل وبحركات شعبية فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفيتى، وأصبح العالم ذا قطب واحد يتأثر به ويملى إرادته بوضوح على المنظمات والهيئات الدولية. وبدا واضحا الصراع داخل أوروبا وأمريكا بين الحركات الإسلامية السلمية أو المسلحة والغرب خاصة فى فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية. وقامت الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى تتنازعها تركيا وإيران فى الولاء. وتفاقمت الحرب الأهلية فى أفغانستان، وعودة العرب الأفغان بعد انتصارهم على السوفيت ليستأنفوا النضال فى العالم العربى. ووقعت مذابح المسلمين فى البوسنة والهرسك أمام عجز العرب وضعف المسلمين. وتسارعت الأحداث وتلاحقت دون أن يواكبها إيقاع مواز فى السرعة للفكر العربى المعاصر عامة وللفكر الفلسفى العربى خاصة.

وهذه دراسة تصف ما هو كائن وفى نفس الوقت تتنبأ باحتمالات المستقبل كنوع من التوقع بناء على الإحساس بالماضى والحاضر ودون تحليل علمى إحصائى

دقيق كما هو الحال فى العلوم الاجتماعية ودراسة "سيناريوهات" المستقبل. ولكنها لا تضع ما ينبغى أن يكون. فالماينبغيات أحكام أخلاقية وتمنيات ورغبات فردية قد ترتكن إلى رصيد تاريخى أو إلى سند واقعى بالرغم من أنها فى حد ذاتها واقع باعتبارها حلما. هى أقرب إلى التأملات التى تعتمد على التجارب الحية الفردية والجماعية، والتأمل يخلق موضوعه، دون الاعتماد المباشر على الدراسات الميدانية الإحصائية. ويصعب تحديد مسار المستقبل على الأمد القريب أو على الأمد البعيد. فإيقاع التاريخ بطىء. والحداث قد تتلاحق وقد يتواكب الفكر معها. والعقل العربى مخصب منذ عقدين من الزمن بالمرارة والعجز والضياع، ويحاول الخروج من الأزمة والنفق المظلم الذى أوجد نفسه أو وُجد فيه. وقد يحتاج مستقبل الفكر الفلسفى فى العالم العربى إلى أمد طويل. فمنذ فجر النهضة العربية أى منذ ما يزيد على مائتى عام وقضايانا واحدة، تتكرر عند كل جيل، والحلول المرئية نمطية، والشعارات المرفوعة ربما لم تعد لها دلالات خاصة نظرا لشيوعها حتى فقدت معناها وأثرها. والإصلاح والنهضة والتنوير الليبرالية والعلم والحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة والوطن والدولة والدستور والأصالة والمعاصرة والحداثة والهوية والقومية والتقدم والعقل وحقوق الانسان والاستقلال... الخ، كلها مفاهيم يعرفها الصغير والكبير، القاصى والدانى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن والواقع العربى يتردى يوما بعد يوم فتزداد الهوية بين الفكر والواقع، بين الأسس النظرية والأهداف القومية.

٢ـ الحالة الراهنة للفكر الفلسفى العربى.

ويغلب على الإنتاج الفلسفى العربى طابع الكتب الدراسية المكررة نظرا لوضع الأساتذة فى الجامعات المصرية مثلا وضيقهم الاقتصادى. وعيب هذا النوع من التأليف أنه ليس تأليفا علميا فلسفيا، لا يثير قضية ولا يصنع إشكالا ولا يحدد غاية أو هدفا يقتصر على العرض والتكرار والتعريف بالموضوع. وغالبا ما يكون شخصية قديمة أو حديثة من التراث القديم أو من التراث الغربى يعتمد على

الدراسات الثانوية أكثر مما يعتمد على تحليل النصوص الأولى. وعادة ما تتم الدراسة ابتداء من نصوص مترجمة إذا كان الفيلسوف غير ناطق بالإنجليزية مما يجعل الدراسة أيضا على نص ثانى وليس نصا أوليا. ويكون مقياس نجاح الكتب هو التوزيع الجامعى، وما يدره من دخل على المؤلف والناشر. يكرر بعضها بعضا، وينقل بعضها من بعض. والأسرع لمن يكتب فى موضوع لأول مرة أو يعرض فيلسوفا لم يتم عرضه من قبل حتى ينال قصب السبق. ولو كان فيلسوفا أجنبيا فإنه يصبح مدافعا عنه متحدثا باسمه ويرفض أى نقد له أو حتى حوار معه.

وإذا ما أعير الأستاذ إلى شبه الجزية العربية فى الحجاز أو الخليج فإن موضوعات بحثه تصبح دينية صدفة، حنبلية الاتجاه، إيمانية المنهج. وتتحول الفلسفة إلى تبرير للدين ودعوة له وتفقد استقلالها ومنهجها البرهانى. وتنشر الكتب الدينية والنصوص العقائدية. وإذا كان الموضوع غريبا فإنه يتم عرضه دون موقف كلى أو رأى شامل باستثناء بعض الانتقادات هنا وهناك أو دون إطار عام أو موقف حضارى واضح. وتجرى الرسائل العلمية بنفس الأسلوب من المشرف والطالب من اجل إعطاء الدرجات العلمية، وتجميع المواد وإعادة عرضها وتبويبها. وقلما تأتى رسالة تتجاوز النقل، من القدماء أو من المحدثين وتساهم فى تقدم ملموس للعلم. تحول المفكر إلى ناقل من التراث القديم أو من التراث الغربى. مهمته العرض والتعريف والتجهيز والتقديم والإعداد والتحقيق والنشر والترجمة دون قراءة أو تفسير أو تأويل أو نقد أو رفض أو إضافة أو إكمال أو تجاوز. مع إن القدماء ترجموا وعلقوا وشرحوا ولخصوا على مدى جيلين، حنين بن اسحق واسحق بين حنين ثم بدأ التأليف المستقل عند الكندى فى منتصف القرن الثالث الهجرى.

وانتشرت فوق الواقع أسماء من التراث القديم فلاسفة ومتكلمين وصوفية وفقهاء وكأنها أتت من زمن سحيق ولا دلالة لها بالنسبة لأحوال العصر. كما ذاعت أسماء الفرق والمذاهب الفلسفية والكلامية، الإشراقية والعقلانية، والمعتزلة والأشاعرة والشافعية والحنفية والمالكية والحنبلية فأصبح التراث من جانب والواقع

فى جانب آخر. وقد يتحزب البعض لفريق دون فريق، ومذهب دون مذهب كنوع من التفضيل واضعا نفسه مع القدماء دون أن يحضر القدماء إليه. وعلى أقصى تقدير يكتفى ببعض الأسماء مثل "المعتزلة الجدد" أو "السلفيون الجدد" أو "الرشديون الجدد". وكلها مناطق آمنة لا خوف منها. فالموضوع قديم والمعركة قديمة والأطراف قدماء. وانتشرت الأفكار والمذاهب القديمة فوق واقع جديد دون تطابق بينهما ونظرا لتغير الظروف الاجتماعية والمرحلة التاريخية.

ونظرا لعدم قدرة القديم على الجذب وتغليفه بتراث دينى ومقولات شرعية فقهية تحول البعض إلى التراث الغربى ينهالون منه. فالديكارتية والكانطية والهيجلية والبرجسونية أكثر قدرة على جذب الانتباه لما فيها من فكر جديد وبعد انسانى ورؤية شاملة وعقلانية ندعو إليها ومنهجية نفتقدها. وقد ننقل المذاهب غير المشخصة مثل العقلانية، والتجريبية، والمثالية، والواقعية، والوجودية، والوضعية، والظاهراتية، والبنيوية، والتحليلية، والتفكيكية... الخ. منتزعين إياها من بيئتها الثقافية ومن ظروفها التاريخية التى نشأت فيها. فانتشرت فوق الواقع طبقة أخرى من الفكر العربى مزاحما للطبقة الأولى، فوقها أو تحتها أو بجوارها، وتلتها عروض أزياء، أو بضائع مستوردة للنخبة القادرة على الاطلاع. فظلت محاصرة لأنها لم تنشأ فى البيئة الطبيعية، ولم يعرف الناس ماذا تختار؟ وأى مقياس تطبق؟ وظلت بلا أثر كبير على الفكر الفلسفى العربى وإن كان لها بعض الأثر على الثقافة الفلسفية العامة والفكر السياسى العام مثل البرجسونية وحزب البعث، والماركسية والناصرية، والليبرالية وفكر الوفد أو التجارب الديموقراطية الحديثة فى العالم العربى.

لذلك نشأت محاولات لإعادة عرض المذاهب الفلسفية الغربية من خلال الفكر الفلسفى القديم أو المعاصر حتى يكون للأولى أكبر قدر ممكن من الانتشار والاتساع أو العمق التاريخى المطلوب. فظهرت فى هذا الجيل عدة كتابات حول تأصيل للانسانية والوجودية فى الفكر العربى (عبد الرحمن بدوى)، والشخصانية الإسلامية (لحبابى)، والماركسية العربية (عبد الله العروى)، والمثالية المعتدلة

(توفيق الطويل). ويكتفى البعض الآخر بتطبيق المنهج الغربى فى التراث العربى مثل المنهج التحليلى (زكى نجيب محمود)، أو المنهج الظاهرياتى (أدونيس)، أو المنهج المادى الجدلى (الطيب تيزينى، صادق جلال العظم، حسين مروة، محمود أمين العالم)، أو المنهج الجوانى (عثمان أمين). ومن ثم يتم انتزاع مذهب أو منهج غربى من بيئته التى نشأ فيها ثم تصويبه على التراث القديم لينتقى منه ما يتفق معه ويترك ما يختلف. وفى كلتا الحالتين هو رد الكل إلى أحد أجزائه سواء كان فى التراث الغربى أو فى تراثنا القديم.

وفى كل هذه الاتجاهات الثلاث لتأسيس فكر فلسفى عربى جديد، نقل القديم وتكراره أو نقل الغرب وترجمته أو الجمع بين الاثنين على نحو انتقائى يغيب واقع المفكر وموقفه الحضارى. ويصبح الأمر مجرد مران ذهنى أو حرفة فلسفية أو على أقصى تقدير هوى شخصيا أو مزاجا أثيرا يحتم هذا الاختيار أو ذاك من التراثين. انفصل العلم عن الوطن، والثقافة عن الواقع، والفلسفة عن عصرها. وأصبحت الفلسفة فى مدرجات الجامعة فى جانب وحياة طالب الفلسفة خارج الجامعة فى جانب آخر. الكتاب فى العقل والواقع فى القلب. الفلسفة حرفة والحياة هواية. الفكر حياد والمجتمع التزام. أصبح الفكر الفلسفى نصوصا على نصوص دون ردها إلى واقعها الذى نشأت فيه سواء الواقع الإسلامى القديم أو الواقع الغربى الحديث. وعزّ التفلسف أى استئناف كتابة النص عن طريق قرأته وإعادة إنتاجه من جديد فى ظروف مخالفة وفى عصر مختلف وفى مرحلة تاريخية مغايرة.

وتحول الواقع إلى الفكر العربى المعاصر أو الخطاب السياسى المباشر. فالتحرر من الاستعمار، وحرية المواطن من القهر، وتوحيد الأمة بعد طول تجزئة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، وتنمية الموارد المادية والبشرية ضد التخلف والتبعية، والدفاع عن الهوية ضد التغريب، وتجنيد الجماهير ضد السلبية والاستكانة واللامبالاة، كل ذلك أصبح من هموم الكتاب والمثقفين والسياسيين بل والأدباء والفنانين بالأقاويل الجدلية والخطابية دون البرهانية. بل إن أستاذ الفلسفة

الذى يتناول مثل هذه الموضوعات هو سياسى حزبى، خطابى انفعالى، تنقصه فنون الصنعة ودقة الصياغة. يهرب من الفلسفة الحرفية والمصطلحات العويصة: الترنسندنتالى، والديكارونى، والسينكرونى، والشيمائية، والابستيمة، والسيميائية، والسيمانطيقا، والهرمنطيقا، والنويز، والنوييم، والأبوخية... الخ. وعاش الفكر الفلسفى ازدواجيتين، الأولى بين الماضى والحاضر والثانية بين الحاضر والواقع. وأصبح غريبا عن ماضيه ومنعزلا عن حاضره، وغير مؤهل لمستقبله.

٣ـ تجاوز الحالة الراهنة: التأويل والرد والنقد.

لا يعنى نقل القديم وتكراره أو نقل الجديد وترجمته أو خطابية الفكر العربى المعاصر وحماسه أى استبعاد للأشكال. فالتراث مازال حيا فى الذاكرة الجماعية يولد نفس الفكر القديم بالرغم من اختلاف العصر والظروف، ويحرك جماعات سياسية لقلب نظم الحكم. ومن ثم كان مستقبل الفكر الفلسفى مرهونا بكيفية التعامل مع هذا التراث القديم تجاوزا للتكرار والاختيار الجزئى إلى إعادة البناء كله طبقا لظروف العصر الحاضر. فمازالت العلوم القديمة دالة للعصر. فعلم العقائد لدى الشعوب التراثية هو علم الأيديولوجيات السياسية. ومن ثم يكون مسار علم العقائد فى المستقبل هو التحول من علم الكلام إلى علم السياسة، من اللاهوت العقائدى إلى لاهوت التحرير، ومن الذات الإلهية إلى الذات الانسانية بحيث يصبح العلم والقوة والحياة صفات للانسان بدلا من الجهل والعجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة بدلا من المواطن الذى لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، يراد له ويقرر باسمه فى الحرب والسلام. ويعاد بناء النبوة كبعد تاريخى، والمعاد كمستقبل للانسان، والإمامة كنظام الدولة. ومن ثم يمتلئ الفراغ السياسى النظرى والعملى، وتنبع الأيديولوجية السياسية من قلوب الناس وثقافتهم الشعبية. كما يعاد إنتاج الفلسفة ترجمة وشرحا وتلخيصا وعرضا وتأليفا وإبداعا فى التراث المعاصر لنا وهو التراث الغربى كما كان التراث اليونانى معاصرا للقدماء من أجل الانتقال من مرحلة النقل للتراث الغربى إلى مرحلة الإبداع فيه. فالفلسفة ليست فقط لحظتها الأولى الماضية،

علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر اليونانى الهندى الفارسى بل علاقة الأنا العربى الإسلامى بالآخر الحالى الغربى والشرقى. ويعاد السؤال: الانفتاح على الآخر كما فعل الفلاسفة القدماء وكما يريد الغربيون المحدثون أم الانعزال عنهم خشية "التغريق" القديم كما أراد الفقهاء و"التغريب" الحديث كما يريد السلفيون؟ وأيهما أفضل المنطق الصورى القديم أم المنطق الشعورى الحديث حتى يتعلم الناس منهجا فى الحياة؟ وأيهما أكثر نفعا: الطبيعيات العقلية التأملية القديمة أم الطبيعيات الشعرية الحديثة إحساسا بالطبيعة، والتحاما بها، وتحررا من خلالها، وعودا إليها، دينا للفطرة؟ وأيهما أكثر قربا للعالم: الإلهيات الثنائية القديمة، القدم والحدوث، والواجب والممكن، والصورة والمادة، والعلة والمعلول أم الإلهيات التوحيدية التى توَحد بين الروح والطبيعة؟ إن الفكر الفلسفى القديم فى حاجة إلى إعادة بناء وتأويل جديد من أجل خلق فكر فلسفة جديد له جذوره فى القديم متجاوزا له. وقد يستحيل إقامة فكر فلسفى جديد طالما أن النص الفلسفى القديم مازال طاغيا دون أن تفك رموزه، وتقرأ شفرته حتى يصبح طيعا للتحريك والاستبدال. التأويل هو منهج الفلسفة لنقل النص من الماضى إلى الحاضر وكمرحلة متوسطة حتى يتحرر العقل من النص ويصبح قادرا على التنظير المباشر لموضوعه.

وفى مقابل تأويل النص من الموروث القديم يأتى رد النص من الوافد الحديث إلى بيئته التى نشأ فيها. فهو ليس نصا مطلقا يحتوى على نظرية مطلقة فى المعرفة أو الوجود أو القيم بل هو نص محلى نشأ فى ظروف خاصة بعد عصر النهضة الأوروبى والانقطاع مع الماضى، أرسطو والكنيسة، وبداية اجتهاد العقل فى فهم موضوعه وهو الطبيعة بعد أن أصبح الواقع عاريا من أى نظرية لفهمه. فبدا العالم عقليا صوريا مثاليا مجردا كما هو الحال فى الفلسفات العقلية. ولما كانت المثالية نفس الحقيقة بدا العالم من جديد حسيا تجريبيا واقعيا ماديا كما هو الحال فى الفلسفات الحسية لإكمال النصف الآخر. ولما غابت الحياة والشعور كعالم متوسط بين المثال والواقع، بين العقل والحس نشأ نص ثالث يغلّب حياة الشعور فى كل فلسفات الحياة. وتعددت الحقائق بتعدد المناهج دون اختيار أو تفضيل.

وتعارضت المذاهب دون ترجيح. فتحول النص الفلسفى إلى نص نسبى يعبر عن وجهة نظر وتساوت الآراء كلها حتى أمحى اليقين المطلق. ومن ثم فإن طريقة التعامل مع النص الفلسفى الغربى الحديث هو نزع صفة الإطلاقية التى أعطيناها له ورده إلى نشأته فى بيئته الطبيعية تطبيقا لمبادئ علم اجتماع المعرفة عليه. النص انعكاس لواقع وليس حاملا لنظرية مطلقة، وتعبير عن رؤية فرد لعصر وليس رؤية شاملة لعقل إلهى لكل العصور. يُفسر النص الحديث الغربى بنفسه وليس بغيره، ويُرد إلى واقعه الذى نشأ فيه، ثم يُحكم على رؤيته الجزئية بمنظور كلى وشامل حتى يمكن الحكم عليه من بعد ومن عَلٍ دون الإعجاب به أو الرهبة منه أو وضعه باستمرار فى مكان الصدارة فى الفكر الفلسفى، علما بأن النص الفلسفى الغربى أصبح كذلك لأنه صادر عن الغرب المركزى حتى توارت أمامه النصوص الفلسفية لحضارات الشرق فى الصين والهند واليابان وكوريا. فأصبحت ثقافتنا الفلسفية المعاصرة وحيدة الطرف، جناحها الغربى أقوى من جناحها الشرقى. فى حين تعادل الجناحان فى نصنا الفلسفى القديم. وبدون هذا الرد يظل النص الغربى الحديث فى تصادم مع النص الفلسفى القديم ومزاحما له وبديلا عنه. ويظل العقل الفلسفى العربى محاطا بحائطين ومحاصرا بين دفتى الرحى، بين المطرقة والسندان.

وبعد تأويل النص الموروث القديم طبقا لظروف العصر الحاضر الذى يعيش فيه الفيلسوف ثم رد النص الوافد الحديث إلى بيئته الطبيعية التى نشأ فيها يبدأ العقل الفلسفى العربى فى التحرير من سلطة النص الأول والنص البديل الثانى كى يمارس عملية التفلسف بالتوجه نحو موضوعه وهو ليس موضوعا معرفيا بقدر ما هو العالم الذى يعيش فيه، والموقف الحضارى الذى يجد نفسه فيه، والمجتمع الذى يلتزم به. فنحن فى موقف مشابه لعصر النهضة الأوروبى. خرجنا على التو من الإصلاح الدينى كى ننهى عصرنا الوسيط، العصر المملوكى التركى، ونحاول تحويله إلى نهضة شاملة عن طريق ممارسة النقد، نقد الواقع وتحليله ومعرفة مكوناته. ويبدو أن العقل الفلسفى العربى حتى الآن قد تعود التبرير، تبرير النص الدينى القديم وبيان معقوليته واتفاقه مع العقل والفطرة، وتبرير النص الفلسفى الحديث

وبيان وجاهته وشجاعته. فتربى لدينا العقل "التشريعى" الذى يجد مبررا لكل شىء. يقبل المعطيات ولا يتساءل حول مصدرها، ويعتبرها نقطة البداية اليقينية. يعنى النقد الرفض المبدئى لأى معطى سابق، والبحث عن نقطة بداية يقينية وجدها ديكارت فى "الكوجيتو"، أنا أفكر، ووجدها هوسرل فى "الكوجيتاتوم" أى أنا أفكر وأنا موضوع التفكير، وعدم التسليم بشىء على أنه حق إن لم يثبت بالدليل أنه كذلك كما قال ديكارت أو كما تقتضيه طبيعة البرهان كما قال ابن رشد. وظيفة النقد التعرية والكشف وليس التعمية والتغطية. عن طريق النقد يمكن رؤية الواقع فى حركته، والفكر فى مساره والصعوبات التى تواجهه، والمقومات التى تساعده. النقد تشخيص للحالة الراهنة، وقدرة على الحفر والغوص. ليس النقد مجرد بيان المثالب بل الوعى الدقيق بالتكوين الكمى بناء على واقع إحصائى دقيق واستبيان واطلاع على مكونات الواقع. الحدس رؤية، والنقد تطبيق لها. الحدس كيف والنقد كم. لذلك ارتبطت الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. فلا يوجد فكر فلسفى خالص دون تحليل اجتماعى. وتلك قوة مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية، وصراع المناهج من أجل تحريك الواقع فى ألمانيا وإعادة مسار الفكر الفلسفى إليه[1].

٤ـ تطوير الفكر العربى المعاصر

يمثل الفكر العربى المعاصر منذ مائتى عام حلقة الوصل بين ماضى الفكر الفلسفى ومستقبله، بين جهد الأجداد وجهد الأحفاد. كما أنه حلقة الوصل بين الفكر الفلسفى الموروث والفكر الفلسفى الوافد نظرا لاتصالنا بالغرب وإبان الاستعمار الأوروبى الحديث. حاول الجمع بين الماضى والحاضر، بين الأنا والآخر، بين النص والواقع، بين التنظير والتنوير، بين النظر والعمل، وبين الفكر والممارسة. مازلنا نزهو به، وندرسه فى الجامعات، ويتحمس له الطلاب لأنه أخيرا وجد خطابا فلسفيا يجمع بين العلم والوطن، بين الفكر والواقع، بين العلم والرسالة.

---

(١) انظر دراساتنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى"، الدين والتوراة فى مصر جـ١، الدين والثقافة الوطنية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٥٩-١٤٠.

وتطوير الفكر العربى المعاصر أحد وسائل تحديد مسار الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل. فقد نشأ فى ظروف الاستعمار القديم، والدولة العثمانية، وحركات الاستقلال، وآخر أجياله فى الثورات العربية الأخيرة. فلا يوجد مسار بلا ماض وبلا حاضر، بلا ماض بعيد فى الجذور، وبلا ماض قريب فى الجذوع.

مهمة الفكر الفلسفى فى المستقبل إقالة الإصلاح الدينى من عثرته، بعد أن كبا جيلا وراء جيل، من الأفغانى إلى محمد عبده بسبب فشل الثورة العرابية، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا بسبب الثورة الكمالية فى تركيا، ومن رشيد رضا إلى سيد قطب بسبب الصراع بين الإخوان والثورة. أصبح أقل انفتاحا على الآخر، وأقل استنارة، وأقل تحديثا حتى أصبح غاضبا، ثائرا منتقما، يحاور بالسلاح، ويعبر بالعنف، ويريد السلطة قبل أن يستعد لها، وبمفرده مع استبعاد الآخرين، وباسم الله وليس باسم الشعب، ولتطبيق الشريعة وليس تحقيقا لمصالح الناس. مستقبل الفكر الفلسفى مرهون بالتعددية فى الخطاب، وبالحوار الوطنى بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية، وبالقدرة على إيجاد خطاب ثالث بين الخطاب السلفى وريث الإصلاح الدينى والخطاب العلمانى وريث الخطاب العلمى. يجمع بين الشرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية الدين وشرعية الثورة. فالخطاب السلفى الأول يعرف كيف يقول لأنه يستعمل مقولات التراث الشعبى الدينى، ولكنه لا يعرف ماذا يقول لأنه لا يتحدث عن مصالح الناس وعموم البلوى. ويكتفى ولو مؤقتا بالعقائد والشعائر والمظاهر الخارجية. والخطاب العلمانى الثانى 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 التى تند عن الثقافات الشعبية. يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل أن يساهم فى صياغة خطاب ثالث يعرف كيف يتول كالخطاب الأول، وماذا يقول كالخطاب الثانى حتى يقل النزاع والاقتتال الدامى بين الأخوة العداء فى مصر والجزائر.

كما أن مستقبل الفكر الفلسفى العربى مرهون بإقالة الفكر الليبرالى من كبوته بعد أن تحول من "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الأداب العصرية" للطهطاوى

جامعا بين الليبرالية والشريعة، بين مونتسكيو وابن خلدون، بين العقلانية الغربية والحسن والقبح العقليين إلى "مستقبل الثقافة فى مصر"، ومن العقاد وسعد زغلول ومدرسة محمد عبده الوطنية إلى الوفد الجديدة والعلمانية الغربية، ومن الاشتراكية والعدالة الاجتماعية إلى اقتصاد السوق والخصخصة والربح والرأسمالية. كما إلى أى حد يستطيع الفكر الفلسفى العربى فى المستقبل تصحيح مسار الفكر الليبرالى الذى بدأ نابعا من الموروث القديم وتخليا عن العلمانية والتغريب والرأسمالية ومخاطبة الصفوة؟

والمطلوب أيضا إقالة الفكر العلمى العلمانى من عثرته، تقليد الغرب والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والفصل بين الدين والدولة. ليست نظرية التطور هى الصورة الوحيدة للعلم. وهى ليست بالضرورة تطورا آليا ماديا متصلا كما هو الحال عند دارون وسبنسر ولامارك بل يمكن أن يكون خالقا كيفيا منفصلا منكسرا يسمح بالطفرة بعد الكمون كما هو الحال عند برجسون. والعلمانية ليست بالضرورة ضد الدين كما هو الحال فى التجربة الغربية بل قد تكون جوهر الدين ونابعة منه كما هو الحال فى الإسلام وكما عبرت عنه مقاصد الشريعة. والمجتمع المدنى ليس بالضرورة مجتمعا لا دينيا كما هو الحال فى تجربة الغرب بل قد يكون جوهر الدين كما هو الحال فى المجتمع الإسلامى.

وإذا كانت هذه الخطابات الثلاث قد انتهت إلى الصدام بينها كما هو الحال الآن فى الصدام بين الخطاب السلفى والخطاب الليبرالى والخطاب القومى أو الماركسى فذلك لأن بنية كل خطاب بنية جدلية تقوم على الدفاع عن النفس والهجوم على الآخر استئثارا بالحقيقة كلها ورغبة فى السلطة كلها. كما أن كل خطاب ينتقى من مصادره الأولى ما يشاء ويترك ما يشاء من أجل الوصول إلى الحد الأقصى الذى ينفرد به وليس إلى الحد الأدنى الذى يشترك به مع الخطابات الأخرى. مهمة الفكر الفلسفى المستقبلى هو التخلى عن منطق الدفاع والهجوم إلى منطق البرهان والحوار الوطنى، وكذلك التخلى عن منطق الانتقاء الذى يؤدى أيضا

إلى صراع بين الانتقاءات المتعددة إلى منطق التعادل والجانب الغالب والتمييز بين الجوهر والعرض.

كما يحتاج الفكر العربى المعاصر أن تعاد صياغة مقولاته الأساسية على نحو محكم كى يتجاوز طابعه الانفعالى وأسلوبه الحماسى الذى واكب مرحلة اليقظة العربية الإسلامية والتحرر من الاستعمار. فقد أصبح حجم التحديات والقضايا الرئيسية التى يواجهها الفكر العربى المعاصر أكثر بكثير مما كانت عليه فى القرن الماضى. وتتطلب فكرا أدق ومواقف أكثر جذرية حتى من فكر جيل الرواد ومواقفهم. فيتحول الفكر العربى من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل، ومن الإعلان عن النوايا إلى التحليل الكمى الإحصائى الدقيق، ومن إعلان المبادئ إلى تحققاتها الجزئية فى 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 العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر الفلسفى العربى على التزام أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية بموقف فلسفى عصرى يرونه من خلال التراث القديم والتراث الغربى، ومرتبط بقضايا العلم والوطن. فالالتزام المباشر قد يراه البعض منافيا للحياد الفلسفى وموضوعية العلم. ويكونون حلقة الاتصال بين البحث العلمى والمشروع القومى بدلا من أن ينزوى أساتذة الفلسفة فى قاعات الدرس، وتترك القضايا القومية للسياسة ولعبة الحكم.

وقد يستمر ذلك عدة أجيال حتى تتحول تيارات الفكر العربى المعاصر إلى أبحاث فلسفية دقيقة، ويتحول الفكر الفلسفى من الأيديولوجية إلى العلم، ومن المواقف الحضارية إلى التحليل العلمى الدقيق. وما يتبقى يتحول إلى الأدب الصريح والمقال الصحفى والمنتديات الثقافية العامة[1].

---

(١) انظر دراساتنا العديدة فى ذلك مثل: "كبوة الإصلاح"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

٥ـ من المذاهب الفلسفية إلى المشاريع العربية المعاصرة.

وقد بدأ حاضر الفكر الفلسفى العربى كما مثله الفكر العربى المعاصر فى التحول من التراث القديم والتراث الغربى إلى المشاريع العربية المعاصرة التى ولدتها هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ والتى جعلت المفكر العربى يشعر بالمسئولية تجاه ما حدث. فقد كانت الهزيمة للأمة كلها، قادة وجيشا وشعبا وفكرا ومجتمعا. حاول بعض أساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية القيام بهذا التطوير، الانتقال من الفكر العربى المعاصر إلى المشاريع العربية المعاصرة.

ويصيح البعض لا يوجد لدينا فلسفة، ولا يوجد لدينا فلاسفة مدينا كل شىء، الماضى والحاضر والمستقبل. فلا تعنى الفلسفة بالضرورة المذهب، ولا يعنى الفيلسوف حتى صاحب المذهب. فقد وجدت المذاهب الفلسفية فى تراثنا القديم بعد عصر الترجمة والتعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف فى مرحلة الإبداع، مرحلة الفارابى وابن سينا وابن رشد أى بعد التمهيد لها بالتراكم الفلسفى الضرورى. ونحن فى علاقتنا مع التراث الغربى وريث التراث اليونانى مازلنا فى هذه المرحلة فى إحدى لحظاتها ربما العرض والتأليف ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع الخالص. كما وجدت المذاهب الفلسفية عندما سقط الغطاء النظرى القديم الذى كان رؤية الوعى الأوروبى للعالم والمستمد من أرسطو والكنيسة، عندما سقط فى عصر النهضة بعد أن لم يصمد تحت معاول النقد وبان تعارضه مع العقل والتجربة وحقوق الانسان وديموقراطية الحكم وبناء المجتمع المدنى. فأتت المذاهب المثالية والواقعية بعد تأسيس المناهج العقلية والتجريبية كغطاء نظرى بديل تعطى الوعى الأوروبى رؤية جديدة للعالم. ونحن لم نصل بعد تاريخيا وليس معرفيا إلى مرحلة تأسيس المذاهب. فمازلنا نحاول الانتقال من الإصلاح الدينى إلى عصر النهضة أى ما يعادل القرن الخامس عشر إلى السادس عشر الأوروبى دون أى حتمية ضرورية أو تطابق بين مسار الحضارتين. فكل فكر أو كاتب هو مفكر بمعنى عصر النهضة كما كان مونتانى يمثل روقها فى "المحاولات".

والمشاريع العربية المعاصرة مرحلة انتقال من الفكر العربى المعاصر إلى مستقبل الفكر العربى الفلسفى. فهى تعادل المذاهب فى الفلسفة الغربية ولكن فى موقف حضارى مختلف يقوم على الاتصال بين الماضى والحاضر وعلى التواصل والحوار بين الأنا والآخر وليس على الانقطاع بين الماضى والحاضر أو على القطيعة بين الأنا والآخر كما هو الحال فى المذاهب الفلسفية الغربية نظرا لعدائه لأرسطو والكنيسة والتركيز على ذاته وإنكار دور الحضارات الأخرى التى ساهمت فى تكوينه.

وقد ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب دون أى تفضيل فى الترتيب الجغرافى أو الزمنى أو الفلسفى. ولكن كما جرت العادة فى الثقافة العربية المعاصرة فى قرن مصر بالشام، ومصر بالمغرب، ومصر فى القلب بجناحيها المشرقى والمغربى. وهذا لا يعنى الإقلال من قيمة العراق، فك الله حصاره الخارجى أو شبه الجزيرة العربية، فك الله أسرها الداخلى. فالأجيال تتوالى، والأفكار فى الصدور والأصوات فى الحناجر، والعبارات على اللسان. ودون استبعاد أحد، ودون إحصاء شامل، ودون الحديث عن أجيال قادمة بدأت تفرض نفسها على الساحة بعد جيلى يمكن ضرب المثل بثلاثة مشاريع عربية معاصرة فى كل من مصر والشام والمغرب[1].

ففى مصر فرض مشروع "تجديد الفكر العربى" نفسه على الفكر العربى المعاصر بكل مكوناته، المعقول واللامعقول، عربى بين ثقافتين، الشرق الفنان والغرب العالم والعربى الجامع بين الاثنين، المنهج التحليلى، المنطق الوضعى، قيم التراث، الرؤية العلمية، مجتمع جديد أو الكارثة، الحرية، الثقافة فى مواجهة العصر، وتحديث الثقافة العربية. وأصبح من علاماته البارزة. وانتقل من التجديد من الخارج عن طريق تبنى منهج غربى وتطبيقه على التراث الإسلامى إلى المشروع المتكامل

---

(١) هذا الجيل الجديد فى الإبداع الفلسفى الذاتى وإن لم يكن فى العمر يكثر فى المغرب الأقصى مثل: على أومليل، سالم يفوت، كمال عبد اللطيف، طه عبد الرحمن، عبد السلام بن عبد العلى، سعيد بن سعيد، الوقيدى. ومن مصر نصر حامد أبو زيد، ومن الأردن سحبان خليفات وسليمان البدور وعادل ضهر وأحمد ماضى، ومن لبنان رضوان السيد، ومن الخليج محمد جابر الأنصارى... الخ.

بالرغم من عدم تسميته "التحليلية العربية" أو "الوضعية المنطقية العربية" وبالرغم من طابعه الثقافى العام وأسلوب المقال الأدبى[1]. كما ازدهر فى مصر والعالم العربى والعالمين الأوروبى والشرقى مشروع "نهضة مصر" الذى يدور حول مفاهيم الدولة، الوطن، والنهضة، والخصوصية، وفائض القيمة التاريخى، والزمان، والتعالى، والجيش، والتحديث، والإبداع الذاتى، والجدلية الاجتماعية، وريح الشرق، والمشروع الحضارى فى رؤية متكاملة تجمع بين النظر والعمل، والفكر والممارسة. ويقوم على معرفة واسعة بتغيرات العالم وبمناطق الإبداع الذاتى والفكر الفلسفى الاجتماعى الجديد فى العالم الثالث. وبدأ مشروع "التراث والتجديد" يثير الانتباه بجبهاته الثلاث: الموقف من التراث القديم، والموقف من التراث الغربى، والموقف من الواقع. تهدف الأولى إلى إعادة بناء العلوم القديمة بناء على ظروف العصر. وتهدف الجبهة الثانية إلى التحول من النقل إلى الإبداع فى علاقة الأنا بالآخر، وتحويل الغرب من مصدر للعلم إلى موضوع العلم وتأسيس علم "الاستغراب" فى مقابل "الاستشراق". وتهدف الجبهة الثالثة إلى التنظير المباشر للواقع دون توسط النص القديم من الأنا أو الجديد من الآخر من أجل ممارسة عملية الإبداع الذاتى وإنشاء نص ثالث جديد.

وفى المغرب الأقصى ذاع صيت مشروع "نقد العقل العربى" بأجزائه الثلاث: "بنية العقل العربى" و"تكوين العقل العربى" و"نقد العقل السياسى" وثلاثية البيان والعرفان والبرهان على المستوى التاريخى (الدياكرونيك) أو البنية (السنكرونيك) بالرغم من الاشتباه فى مفهوم العقل العربى وما يومئ به من دلالات، و"الفكر الإسلامى" الصريح الذى يجمع بين العرب والعجم. وفى الجزائر، وفى المهجر الفرنسى، ذاع صيت مشروع "نقد العقل الإسلامى" اعتماد على اللسانيات وتطبيقها على علوم القرآن، وعلم الأخلاق، وعلوم التفسير وعلم أصول الفقه وبالرغم من

---

(١) انظر دراستنا: "تجديد الفكر العربى"، وأيضا "عربيان بين ثقافتين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨، ص٢٢٩-٢٩٥.

كتابته بالفرنسية لجمهور غربى وعلى مستوى عال من الدقة الاصطلاحية بلا جمهور عربى إلا من خلال الترجمة وعن طريق الأثر عن بعد، ومن الحى اللاتينى إلى تزوزو، ومن السين إلى الأطلس. وفى ليبيا ظهر مشروع "آلهة مصر العربية" دون صخب كبير بالرغم من علو نبرته فى اعتبار العروبة الحقيقة المطلقة وأصل الحضارات، ومنبع القيم، ومهبط الديانات، وثقل الحاضر وأصل المستقبل فى نظام جماهيرى شعبى، وديموقراطية مباشرة بلا تمثيل. فاللغة العربية أصل اللغات كلها المصرية القديمة والعبرية والفينيقية وكل مجموع لغات أفريقيا وآسيا واللغات الهندية الأوروبية.

وفى الشام فرض مشروع "من التراث إلى الثورة" نفسه على الفكر العربى بأجزائه الاثنى عشر بمنهج تاريخى أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وتركيز شديد على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل وضمه إلى العصر الوسيط دون تمايز بين مسار الحضارات. كما برز مشروع الاستقلال الفلسفى بحنكه ودقة وتحليل فلسفى سياسى بروح صافية وعقل ديكارتى بديهى. وأخيرا وفى دفعة واحدة صدر "تحديث العقل العربى" يعبر عن الهم المشترك فى مرحلة إعلان النوايا ودون خطأ على الأمد الطويل. وتستحق المشاريع العربية المعاصرة كل اهتمام النقد بالتحليل والنقد بالتطوير. فهى أحد المداخل إلى الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

٦ـ التنظير المباشر للواقع: الإبداع الفلسفى.

ولكن الفكر الفلسفى العربى المستقبلى مرهون بتجاوز تأويل النصوص القديمة أو الجدية، وتجاوز الفكر العربى المعاصر بتياراته الثلاث وتجاوز المشاريع العربية المعاصرة. ففى هذه المراحل الثلاث مازال الفكر الفلسفى يعبر عن موقف حضارى يريد التحرك فيه، وعن قيود يريد التحرر منها. والتحدى الأساسى له هو التنظير المباشر للواقع من أجل إبداع نص جديد دون الاكتفاء بتأويل نص قديم واستئناف دورة حضارية جديدة مع تراكم تاريخى له دورتين، أولى ولت وثانية

قادمة. صحيح أن النصوص القديمة مازالت حية فى النفوس، والنصوص الوافدة مازالت تسلب العقول، والفكر العربى المعاصر مازال حاضرا فى الأذهان، والمشاريع العربية المعاصرة مازالت تكبر وتولد مشروعات أخرى جيلا وراء جيل. لذلك يمكن ممارسة الفكر فى كل هذه الميادين مع بداية فتح جديد فى التنظير المباشر للواقع. يعتمد العقل فيه على نفسه فى مواجهة موضوعه دون "قال ويقول".

وموضوعه تغيرات العالم وربما تغير العرب. فلأول مرة فى تاريخ العرب الحديث يتم الاعتراف بالعدو الصهيونى الذى احتل الأرض، فلسطين كلها، وجنوب لبنان، والجولان ويقاومه العرب على الأراضى المحتلة فى فلسطين بعد يونيو- حزيران ١٩٦٧. ماذا يفعل الفكر العربى؟ يقبل الصهيونية عقيدة ونظاما، فكرا ودولة أم يبدع أشكالا جديدة للمقاومة مقاومة للصهيونية كنظرية عنصرية ومقاومة الدولة المعترف بها؟ هل صحيح أن العرب كسبوا بالسلام ما خسروه بالحرب! هل يمكن للفكر السياسى العربى المستقبلى أن يبدع أشكالا جديدة للتعامل مع عدو الأمس وصديق اليوم وربما حليف الغد؟

وماذا عن بداية التحول الرأسمالى فى العالم العربى، والخصخصة بعد الهرولة! هل يستطيع الفكر العربى السياسى المستقبلى أن يتجاوز مثله فى مقاومة الاستعمار والرأسمالية والدعوة إلى العدالة الاجتماعية والاشتراكية بعد أن خرجت من الإسلام مرة ومن القومية مرة أخرى؟ ماذا عن البنوك الخاصة والمليونيرات بل الملياردرات الجدد الذين كادوا أن يصلوا إلى مستوى ثروة النفط أكثر أو أقل؟ هل الرأسمالية لم تعد جريمة، وأصبح أمل العرب منزلا وعربة؟ وماذا عن الفساد والمضاربات العقارية والتهريب وأموال المخدرات والعمولات على السلاح وكل مظاهر الكسب السريع، هل تكفى إدانتها أم تحليها فى خريطة جديدة لتوزيع الدخل القومى فى العالم العربى؟

وماذا عن التجزئة ومخاطرها إثر الوحدة بالقوة وغزو القطر العربى للقطر الآخر؟ كيف يواجه الفكر العربى المستقبلى مخاطر التجزئة إلى أقوام وأعراق ونحل

وطوائف، وعرب وبربر وأكراد، سنة وشيعة ودروز، بدو وحضر، دلتا وصعيد، نجد وحجاز؟ وكيف لهؤلاء المفكرين الذين شكلت الوحدة آمالهم وطبعت القومية وجدانهم التعامل مع الواقع العربى الجديد؟ كل هذه الأسئلة تطلب قدرة على الإجابة لممارسة الفكر ومقاومة للنفس، واستعداد كبير للنسيان، وأهلية للتغير مع تغير العالم. وقد لا يعنى إعادة التفكير فى مسلمات عدة أجيال سابقة الاستسلام لما قد يصبح مسلحات مضادة لجيل قادم بل يعنى فقد مواجهة الواقع الجديد من أجل الدخول فى تحد نظرى وتحمل قادر على تطوير الفكر العربى المستقبلى منهجا وموضوعا.

وتثار أسئلة كثيرة حول مكاسب هذا الجيل الذى قام بإنجاز ضخم وهو التحرر من الاستعمار وإقامة الدول الحديثة المستقلة. ماذا عن مصير هذه المكاسب: عودة الاستعمار فى شكل التبعية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية والعلمية، ضعف الدولة أمام الخارج وتسلطها فى الداخل، طراوتها فى الخارج وتصلبها فى الداخل، حوارها مع الخارج واستئثارها بالحل والقرار والسلطة والحقيقة فى الداخل، رحماء على الكفار أشداء بيننا، والتلاعب بالقوانين وعدم الولاء لها، فى تجاوزها أيضا باسم القانون. إذ تتعطل مصالح الناس بالقانون وتتحقق ضد القانون. أصبح على المواطن كل الواجبات وفى مقدمتها الطاعة وليس له أى حقوق، وعلى رأسها حق الاعتراض وإبداء الرأى أو الاستشارة أو المشاركة فى صنع القرار. تطالبه الدولة بكل شىء، والولاء، والعمل، والإنتاج ولا توفر له أى من الخدمات العامة فى التعليم والصحة والغذاء والكساء والنظافة، وهى الحاجات الأساسية. ومن حقه إعلام متعدد فى 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 العربى المستقبلى أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها، وأن تدافع عن نفسها بقدراتها

الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع أن يصوغ الفكر العربى فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة كما فعل كانط وفشته لألمانيا وكما فكر هيجل فى الصلة بين الدولة والوطن والدستور والقانون والمؤسسات والجيش والشرطة والقضاء؟ لا يكفى ترجمة "مبادئ فلسفة الحق" أو إعادة قراءة "السياسة الشرعية" بل التوجه إلى الواقع المباشر وتحليله ومعرفة مكوناته ووصف مساره. بحيث يصبح الفكر مواكبا للواقع لا سابقا عليه، ولا متقدما عنه، ولا غريبا منه.

وإذا كان إشكال الفكر العربى عن أى شىء يعبر، عن واقع أصيل أم دخيل، تبرز مشكلة الهوية من جديد ليس على مستوى السلوك الفردى والاجتماعى ولكن على مستوى مناهج الفكر والرؤية والمنظور، فقد يكون الفكر شرعيا authentique أو لاشرعيا infauthentique، يعبر عن واقع أو مسقطا عليه، ناشئا منه أو مفروضا عليه.

ومازال الفكر العربى حتى الثورى منه فى جانب والجماهير العربية فى جانب آخر. لا يحركه فكر ولا جوع، ولا قهر داخلى ولا عدوان خارجى، لا ثأرا لكرامة ولا استردادا لحق. كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولامبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمى العيش وبحثها عن الرزق؟ وقد قام مفكرون لآخرون بذلك مثل أورتيجا اى جاسيه فى "ثورة الجماهير"، وبول فريرى فى "تربية المضطهدين" وفانون فى "المعذبون فى الأرض".

وتظل القضية الرئيسية إلى متى يظل الفكر الفلسفى العربى يرتكن إلى ابن خلدون، ولا أحد قبله ولا أحد بعده إلا عند الآخرين؟ متى يطرح الفكر العربى المستقبلى سؤال: فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ نهضة، ثورة، تغير اجتماعى، انقلاب، انقلاب مضاد، إفلاس، إحباط، انهيار، تدهور، انحطاط إلى آخر هذه المفاهيم التى يتناقلها المتفائلون والمتشائمون؟ وفى أى مرحلة من التاريخ

يعيش العالم نفسه، فى نظام عالمى جديد أو صياغة جديدة للنظام العالمى القديم، العالم ذى القطب الواحد أو ذى القطبين أوروبا والعرب أو ذى الأقطاب المتعددة، أوروبا، آسيا، أمريكا، العالم الثالث؟ إن التاريخ هو الوعى بالتاريخ وإن الوعى بالتاريخ هو أساس الرؤية للعالم. إن التحدى الرئيسى للفكر العربى المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للمنطقة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى بعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها بنفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ يتجاوز الفكر العربى الراهن المطلقات ويضع نفسه فى التاريخ.

٧ـ دور المؤسسات التعليمية والثقافية.

إن الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هى المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى.

فمازالت الفلسفة تدرس فى السنوات الأخيرة فى التعليم الثانوى فى بعض الأقطار العربية، وهو القليل، دون البعض الآخر، وهو الأكثر، بطريقة محفوظة تعبر عن مناهج النقل المتبعة من الأساتذة، مرة من القدماء ومرة من المحدثين والتى تفضلها الدولة حتى تمنع التزام الأستاذ والطالب بالفكر وأخذ الفلسفة مأخذ الجد فتنشأ حرية الفكر والإبداع، ويتعود الجيل الناشئ على النقد فتكون الأنظمة السياسية هى الضحية. لا يفهم الطالب لماذا يدرس اليونان بمصطلحات مجردة ولا لماذا يدرس الغرب وهى ثقافة غريبة ولماذا لا يخاطبه أحد على قدر عقله يعبر عن حاجاته ويحل أزماته؟ بل إن الموضوعات الدالة فى التراثين تضيع وسط التكرار والنقل والحفظ، مثل الانفتاح على الثقافات عند الكندى، والتوحيد بين الفلسفة والدين عند كل فلاسفة المسلمين من تراثنا القديم أو الصراع من أجل الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة والتقدم فى الفلسفة الغربية، فلسفة التنوير نموذجا.

وفى الجامعات، وفى أقسام الفلسفة تتكرر المأساة على نحو أكبر، وبطريقة أكثر عنفا. فقد شب الطالب وأصبح مواطنا ينتظر الكثير من الجامعة ومن الفلسفة فلا يجد إلا الكتب المقررة والمواد المحفوظة والمعادة والتى لا يجد فى نفسه شيئا منها سواء كان النقل من القدماء أو من المحدثين. ويثور مع الثائرين وينتظم فى المظاهرات باسم الإسلام مرة وباسم التقدم مرة أخرى. ويدخل السجن مرة دفاعا عن الدين، ومرة حبا فى الوطن. ثم يتخرج عاطلا ويكسب قوته من أعمال يدوية وحرفية إن لم تتح له الظروف السفر أو الهجرة أو الانخراط فى النظام القائم فى الإعلام أو التعليم.

وفى الدراسات العليا تتكرر المأساة مرة ثالثة، تتكرر الموضوعات، والشخصيات، حياتها وأعمالها بنفس التبويب والتقسيم وبنفس المنهج، وتجميع المادة القديمة وإعادة عرضها دون إضافة جديدة، تكرارا لما قاله القدماء أو المحدثون. ونادرا ما تصنع رسالة إبداعية، تنظر الواقع تنظير مباشرا فى موضوعات يطرحها الواقع الفلسفى العربى مثل الحرية أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية أو التنمية المستقلة أو الهوية أو تجنيد الجماهير أو علاقة الأنا بالآخر أو بالنظام العالمى المتغير. وإن تم فإن صاحبها يكون حزبيا سياسيا أيديولوجيا.

أما الجمعيات الفلسفية فمازالت الأقطار العربية خلوا منها أو ضعيفة أو متعثرة. والجمعية الفلسفية العربية تسير بالجهد الذاتى دون إمكانيات. واتحاد المجامع العربية قاصرا على اللغة دون الفكر. واتحاد الجامعات العربية مشغول بالمعادلات وبالهموم الإدارية والبقاء فى عالم عربى قد تغير.

وأمام إعلام سياسى وتجارى قاهر غاب الفكر الفلسفى بالرصين فى الصحف والمجلات والإذاعات المسموعة والمرئية، واستسهل الناس الإعلانات والتسلية، واكتفوا بالفكر الدينى أو الانبهار بغزو الفضاء. وغاب أى مشروع قومى للعرب يدعو إلى التأصيل الفلسفى، وأصبح الجيل القديم مجرد بقايا من مخلفات الماضى لا يقوى على تغير الزمن.

لا يوجد فكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات. فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه. ويبدأ ذلك بالتعليم العام لتكوين النشء على الثقة بالنفس والاعتزاز بالرأى واحترام الخلاف فى الرأى وعدم تكفير المخالف أو تخوينه، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، والكل راد والكل مردود عليه.

ثم يأتى التلميذ إلى الجامعة وهو معد لممارسة حرية الفكر والالتزام بقضايا الوطن لا فرق بين العلم والوطن، بين الفكر والممارسة. فيتعود الفكر على الالتزام بغضا الواقع، ويعمل تنظيره تنظيرا مباشرا. ويتحول النقل القديم إلى رصيد تاريخى من الخبرات الطويلة للأنا وللآخر تمده بتجارب السابقين فى الفكر والإبداع. وتتكون شخصيته كمفكر مبدع، يعشق الحياة، ولا يضيق بالنفس، متوحدا مع المجتمع، مؤديا رسالته فى الحياة.

وهنا يبدأ دور الدراسات العليا بعد أن اختار الطالب طريقه، وانبثق فى نفسه الموضوع والمنهج، والإشكال والغاية، والأسلوب والبرهان. ويتكون من خلال الجمعيات الفلسفية القطرية والقومية، ويساهم بالقول والكتابة فى نشاطاتها ومجلاتها، ويصبح جزءا من النشاط الفلسفى الوطنى فى البلاد.

ويصب كل ذلك فى النهاية فى المشروع القومى العربى الذى يساهم الجميع فى بلورته وصياغته طبقا لحاجة كل عصر وتغير نظم العالم. حينئذ لا يصبح الفكر الفلسفى العربى مجرد استهلاك للفكر الفلسفى القديم أو الفكر الفلسفى الحديث بل تنظيرا لواقع عربى جديد، فى عالم متغير. حلم أم واقع، تمن أم تحقيق. هذا ما يمكن أن يثبته الفكر العربى الفلسفى المستقبلى.

هل تستطيع الفلسفة أن تنزع جذور القهر والتسلط من الوجدان العربي المعاصر؟

١ـ مقدمة: اللفظ والمعنى والشيء.

من الواضح منذ القرن الماضي، منذ فجر النهضة العربية الحديثة، بزوغ موضوع الحرية والديموقراطية في الفكر العربي المعاصر منذ "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" للكواكبي، ومحاولة محمد عبده في "رسالة التوحيد" التحول من الأشعرية إلى الاعتزال في العدل والقول بخلق الأفعال والحسن والقبح العقليين وإن بقي أشعريا في التوحيد، و"تحرير المرأة" لقاسم أمين و"مشكلة الحرية" لعلال الفاسي، و"محمد رسول الحرية" لعبد الرحمن الشرقاوي، و"الحرية أبداً" لخالد محمد خالد، و"عن الحرية أتحدث" لزكي نجيب محمود، وفي أواخر القرن الماضي صاح عرابي في قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم"، استدعاء لقول عمر بن الخطاب الشهير "لم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟". ومن ناحية أخرى تمت ترجمة عديد من المواثيق عن الحرية والديموقراطية من الغرب البديل، "الشرطة" La Charte للطهطاوي واضعا شعار "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". ولا يكاد يخلو تيار من تيارات الفكر المعاصر أو جيل من أجياله إلا وينتج نصا في الحرية الليبرالية لجون استيوارت مل، "طريق الحرية" عن الحرية

(*) جريدة الزمان، لندن- بغداد، نوفمبر ٢٠٠٢.

عند برجسون لايفتشتكو. وفى جامعاتنا تم تحرير عدة رسائل "حرية أم تحرر؟" لمحمد عزيز لحبابى، "التاريخ باعتباره قصته للحرية" لكروتشه، ورسالة فى "الجبر الذاتى" لزكى نجيب محمود. ومع ذلك ظلت أزمة الحرية والديموقراطية فى الوجدان العربى المعاصر متأصلة الجذور، تتفاقم جيلا وراء جيل حتى نشأ حنين إلى الماضى الليبرالى القديم منذ القرن الماضى وقبل الثورات العربية الأخيرة، فتحولت الليبرالية إلى سلفية ترى نموذجها فى فجر النهضة العربية. كما تحولت السلفية إلى الليبرالية فى حركة الإصلاح الدينى عندما انبهرت بالغرب وأرادت تبنى نموذجه. ومازال السؤال قائما طالما الأزمة متفاقمة. وتصعب الإجابة حتى وإن سهل السؤال.

وحرية الفرد أساس ديموقراطية الحكم. والعلاقة بينهما علاقة المقدمة بالنتيجة، والأصل بالفرع، والشرط بالمشروط، والعلة بالمعلول، والذات بالموضوع. والفرد بالجماعة. المفهومان متلازمان. فلا حرية للفرد دون ديموقراطية الحكم وإلا انتهت حرية الفرد إلى مجرد حق طبيعى فردى قد يؤدى إلى الفوضوية كما هو الحال فى النزعات الفردية فى الغرب ابتداء من ماكس شترنر حتى كروبتكين وباكونين وإماجولدمان. ولا ديموقراطية فى الحكم دون حرية للفرد وإلا انتهت الديموقراطية إلى تمثيل صورى عددى، يبقى على الشكل دون المضمون، أغلبية وأقلية. وعادة ما تكون الأغلبية قاهرة ٩٩,٩٪ أمام أقلية ضعيفة مجرحة مخونة مهمشة أو مستأنسة، حكومية رسمية. فلا فرق بين إجماع القهر وأغلبية القهر. وتتحول الحرية من حق طبيعى للفرد كى تصبح مذهبا بأكمله للفرد والدولة هو "الليبرالية". لفظ معرب من الفكر الغربى استسهالا وفى موجة النقل من الجديد فى مقابل النقل من القديم حتى أصبحت الليبرالية نظاما للحكم توصف به بعض النظم العربية قبل الثورات العربية الأخيرة مثل مصر أو بعدها مثل الأردن والكويت واليمن أو قبلها وبعدها كما هو الحال فى لبنان. ولفظ الديموقراطية معرب كذلك عن الفكر الغربى كما عرب القدماء ألفاظ اليونان، وفى وقت يسود فيه النقل عن القدماء وعن المحدثين من تراث الأنا أو من تراث الآخر. ولم يترجم "حكم الشعب". لم ينقل معناه ويعبر عنه بلفظ قديم مثل "الشورى" وكما هو الحال عند بعض الدعاة

والوعاظ أو المجددين المحدثين. ومع ذلك فقد أصبح اللفظان عربيين لاستعمالهما على مدى مائتى عام مثل الألفاظ القديمة المعربة: موسيقى، فلسفة، جغرافيا، هندسة، تعبر عن أشواق الناس وتطلعات النخبة. ويتم النضال من أجلها، وتقوم المظاهرات تحت شعارها. وتنقسم نظم العالم بين أنصارها وخصومها، بين الغرب والشرق إلى وقت قريب. وإن اشتعل الخلاف بين أنصار الديموقراطية الغربية وخصومها إلا أن الإحساس بأزمة القهر والتسلط عام عند الجميع. كيف تجد تشخيصا لها؟ وما أسبابها؟ وما طرق حلها والخروج منها؟ وقد يشتد الخلاف حول الشكل والمضمون واحد. الخلاف على الشكل هو فى الحقيقة صراع مبطن حول السلطة يضحى بالاتفاق حول المضمون الذى تنهار عليه وبسببه كل الأشكال.

٢ـ التفكير سلبا.

ربما كانت أحد أسباب أزمة الحرية والديموقراطية فى الواقع العربى المعاصر هو القفز على الواقع والإسراع بالتعبير عن الأمنيات والأشواق والتطلعات والأحلام، والوقوع فى الطوباويات، لا فرق بين سلفيين وعلمانيين، بين الخلافة الراشدة وفلسفة التنوير. والبناء بلا أساس سرعان ما ينهار. لذلك كان السلب عند الفلاسفة أكبر قوة من الإيجاب. هو إيجاب سلبى أى أنه يحرك الواقع عن طريق نزع جذور سكونه وثباته، فى حين أن الإيجاب هو سلب لأنه ينفى الواقع عن طريق تجاوزه، والاستعلاء عليه وإيجاد البديل له من القديم أو الجديد، والواقع لا يمكن نفيه أو تجاوزه بالمفارقة بل يتطلب الدخول فيه والغوص فى أعماقه وتحليل مكوناته وتحليله وربما تفتيته وتفكيكه وفك مغاليقه حتى يصبح طيعاً كالحديد المنصهر قبل أن يعاد طرقه وتشكيله. ومن هنا أتت قوة هيجل فى الفكر السلبى وتحليله للسلب على أنه إيجاب مقلوب، ووصف الوجوديين للسلب على أنه نفى يكشف عن أبعاد الوجود الإنسانى ومقوماته من حرية وزمانية وإمكانياته ومشروع تحقق وعلاقات مع الآخرين. يعنى التفكير سلبا الهدم قبل البناء، والنقد قبل الوضع، والتطهير قبل الإجراء، والخلاص قبل الوعد، والتوبة قبل الجزاء. لا يكون التقدم الحضارى عن

طريق وضع طبقة حديثة على السطح فوق طبقات قديمة فى العمق كما حدث فى أوروبا الشرقية عندما وضعت ثقافة اشتراكية على السطح فوق أرثوذكسية وكاثوليكية فى العمق. وسرعان ما انهار السطح وظهر العمق. وقد حدث نفس الشىء فى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى عندما انقشع الغطاء الماركسى اللينينى الخارجى وخرج العمق الإسلامى الثقافى من عبق التاريخ. ويتكرر الأمر فى تركيا الآن وابتداء انقشاع العلمانية التركية "الكمالية" وظهور الانتماء التراثى من الأعماق. بل إن ما حدث من انتكاسة فى النهضة العربية هذا القرن يمكن تفسيره على هذا النحو، انحسار الحداثة الوافدة من على السطح، ليبرالية أو قومية، رأسمالية أو اشتراكية، وبروز الموروث من عبق التاريخ ليرث ويخلق وينتقم من أعداء الأمس. التفكير سلبا هو اجتثاث الجذور حتى تتساقط الأوراق من تلقاء نفسها ويتم بث الحياة فى الجذور الجافة التى لم تورق ولم تثمر فى الوعى العربى المعاصر.

هناك جذور معرفية وأنطولوجية وأخلاقية واجتماعية وسياسية وتاريخية للتسلط والقهر تمنع من التحول الديموقراطى فى الوجدان العربى المعاصر. ترسخت عبر التاريخ وعلى مدى ألف عام، وأصبحت جزءا من الوعى العربى المعاصر، تحدد رؤيته للعالم، وتضع معايير سلوكه. وقد حدث ذلك منذ قضاء الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الفكرية لصالح أحادية الطرف، تقوية للدولة، نظام الملك فى بغداد. جعل الحقيقة واحدة، الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه. أعطى الحاكم أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد"، العقيدة والنص، وأعطى المحكومين أيديولوجية الطاعة والولاء فى "الإحياء". لم يعد هناك فرق بين صفات الله وصفات السلطان. كلاهما عالم قادر حى، سميع بصير متكلم مريد، الله بصفاته الذاتية ومن خلال الملائكة، والسلطان من خلال موهبته الطبيعية وأجهزة الدولة، المخابرات والشرطة. وكفر المعارضة بكل أنواعها، العقلية العلنية الشرعية كالمعتزلة، والوجدانية السرية الانقلابية كالباطنية، والعلنية المسلحة الجذرية كالخوارج. وشرع للحكم بالشوكة أى بالقوة، فلم تعد الإمامة عقداً وبيعة واختيارا. كان الدافع لذلك

ضعف الدولة العباسية وضرورة إقامة دولة قوية تصد هجمات الصليبيين من الغرب، والتتار والمغول من الشرق. ورأى أن أهم دعامة لقوة الدولة الثقافة والعلم، وترويض العقول على الطاعة. فلا صوت يعلو فوق صوت المعركة. واستمر الحال كذلك إبان العصر التركى حيث تمثلت دولة الخلافة ثقافة السلطة حفاظا على وحدة الخلافة ودرأ أخطار الغزو الأوروبى من الخارج وصراع الملل والنحل فى الداخل. واستمر ذلك حتى الآن وبعد إجهاض الثورات العربية الأخيرة، وتحولها إلى ثورة مضادة تعتمد على الموروث الثقافى التسلطى الأحادى للسيطرة على الجماهير من خلال أجهزة الإعلام. إله واحد أزلى، وحاكم واحد مدى الحياة، ورأى واحد لا يتغير، ونظام واحد لا يتبدل، وفرقة واحدة ناجية، فرقة السلطة والفرق كلها فى النار، فرق المعارضة. ولم تستطع بارقة ابن رشد بعد الغزالى بقرنين رد الاعتبار للفكر والحرية لبعده فى الأندلس عن قلب المشرق، ولنكبته ولسيطر الفقهاء، ولاستتباب الأمن النظرى، الأشعرى الصوفى الشافعى فى الوعى العربى[1].

٢ـ الجذور المعرفية.

وطبقا لأولوية نظرية المعرفة على نظرية الوجود عند المشتغلين التقليديين بالفلسفة قد يكون الجذر الأول للتسلط والقهر هو المعطى الأولى السابق على التجربة. وطريقة تلقيه من أعلى إلى أدنى، من الوحى أو الإلهام، الخطبة السياسية من الحاكم إلى المحكوم أو الأوامر الإلهية وتوجهات السيد الرئيس. وتكون وظيفة العقل تبرير هذه المعطيات وبيان حكمتها ومنفعتها وصلاحها للناس جميعا على مر العصور. فالنقل أساس العقل. وبدون النقل لا يعمل العقل. العقل مجرد آلة، لا موضوع لها، ذات بلا موضوع، حتى ولو أدى ذلك إلى التجسيم والتشبيه فى الدين وإلى التبرير فى السياسة بسبب التفسير الحرفى للنقل كما هو الحال عند الحشوية إلى الحد الأقصى أو الأشاعرة إلى الحد الأدنى. بل إن التأويل خروج عن النص

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

وإنكار لمعناه الموضوعى الذى فيه، رجم بالظن، وتحكم بالرأى، واتباع الأهواء والاستسلام للشهوات. وظيفة العقل هو الانتهاء إلى نتيجة معروفة سلفا، صحة المعطى السابق، ويقينه الثابت. "ليس فى الإمكان أبدع مما كان". "والله يعلم وأنتم لا تعلمون". ولما كان الله والسلطان يقومان بنفس الوظيفة فى الوعى العربى على مدى التاريخ وفى الثقافة الشعبية فالحاكم يعلم مصلحة شعبه، لا يُسئل عما يفعل وهم يُسألون. ولم يستطع البديل الآخر العقل أساس النقل عند المعتزلة البقاء فى التاريخ والى كان يمكن تطويره بحيث يقوم العقل بدوره فى النقد والتحليل وليس فقط فى التفسير والتأويل. الحسن والقبح العقليان صفات موضوعية فى الأفعال لا يمكن التضحية بهما باسم العقل، مصدره أو حرفه. كان يمكن تطوير الأدلة فى علم الأصول التى تجعل الدليل النقلى بمفرده دليلا ظنيا ولا يتحول إلى يقين إلا بدليل عقلى ولو واحدا والعقل يشمل الحس والبداهة والوجدان والنظر والاستدلال وكل وسائل المعرفة المتاحة للإنسان الداخلية والخارجية، الذاتية والموضوعية. الدليل النقلى بفرده خاضع للغة وقواعدها، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، المقيد والمطلق. ولا يمكن فهمه إلا بعد معرفة أنواع الكلام، خبرا أم إنشاء وكل أساليب البيان من تقديم وتأخير وخبر واستخبار، وتمن وتعجب واستفهام. اللغة عالم الأصوات. والحروف تحيل إلى عالم الأفعال والأشياء. مجرد إشارة أو رمز وعلاقة إلى مشار إليه أو مرموز له أو دلالة.

وتحول النص المدون إلى مصدر للقهر فى عدة قواعد انتزعت من قواعد أخرى. وتكلست فى التاريخ، وتحول إلى مقدس لا يمكن الاقتراب منه وإلا تم تدنيسه. وأصبح محرما له إلا بعد التطهر، وهو مصدر للتحريم. لا اجتهاد مع النص ولا اجتهاد ضد النص. ولما كان النص جامعا لكل شىء فلا اجتهاد على الإطلاق. أصبح النص حجة سلطة فى الذهن تتحدد مع بناء السلطة فى الواقع، فيتم احتار الفكر والسلوك وتوجيه النظر والعمل. النص هو الأصل فى القياس الشرعى، إرجاع الواقع الجديد إلى الأصل القديم لتعدية حكم الأصل إلى الفرع إذا ما تشابهت العلتان. والعلة منصوص عليها. بل إن أهل الظاهر ينكرون القياس والتعليل

والاستحسان والاستصحاب وكل ضروب الاجتهاد، تنفيذا للأوامر واجتناب النواهى طاعة لله دون بحث عن العلل والأسباب. ولو أمر الله بغير ما أمر لوجد القياس علة جديدة، ولأطاع المؤمن الأمر الجديد إذا قاوم الحاكم الاستعمار والصهيونية شرع العقل لذلك. وإذا ما صالح شرع نفس العقل واعترف واستسلم للأمر الجديد. مصادر الشرع الأربعة تعطى الأولوية للنص على الواقع نص الكتاب ونص الحديث ونص الإجماع ونص القياس فى الأصل والعلة والحكم حتى اتهمت الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص فى مقابل حضارة واقع، حضارة كتاب وليست حضارة طبيعة. والكتاب طبيعة مغلقة، والطبيعة كتاب مفتوح. قيل الحضارة الإسلامية أنها حضارة نصية لا ترى العالم إلا بتوسط النص. احتمينا بالنص فدخل اللص. وقد قنن الشافعى هذا الإيقاف للتاريخ وتكلس النص بتقنينه السنة وجعلها مرادفة للكتاب، وانتصار القول بالمأثور على القول بالمعقول وأهل الأثر على أهل الرأى والحجاز على العراق. مع أن النص فى الأصل له سبب نزول أى الأولوية للواقع على النص، وللسؤال على الجواب. وتتطور الأحكام فيه بتطور الزمان كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ. فالنص له مكان وزمان، وقدرة وأهلية ولا يجوز تكليف ما لا يطاق والضرورات تبيح المحظورات، ودرأ المفاسد مقدم على جلب المصالح إلى آخر ما هو معروف من علوم القرآن وعلم القواعد الفقهية. ليست الكلمة هى الحروف بالضرورة بل هى الروح والعالم، العلم والوجود، النظر والعمل، الله والعالم.

٤ـ الجذور الأنطولوجية.

وتعنى الأنطولوجيا التصور العام للكون وليس الكون ذاته. فالكون تصور كما أن المعرفة إدراك. وأحد مصادر القهر والتسلط هو التصور الهرمى للعالم. فى البداية الواحد، منه فاضى الكثير تدريجيا، العقل ثم النفس ثم المادة كما هو معروف فى نظرية الفيض وأصولها اليونانية وتفريعاتها المسيحية والإسلامية. كلما صعدنا إلى أعلى بلغنا أعلى درجات الكمال، وكلما هبطنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص. والعالم متدرج بين الكمال المطلق والنقص المطلق. لا فرق فى ذلك بين

تصور الكون وتصور المجتمع، بين مراتب الأفلاك والطبقات الاجتماعية. العالم علاقة رأسية بين طرفين، الأعلى والأدنى، وليس علاقة أفقية بين الأمام والخلف. هو تصور واحد فى الكون والمجتمع، فى الطبيعة والأخلاق، فى العالم الخارجى والعالم الداخلى، فى العالم الأكبر والعالم الأصغر بتعبير إخوان الصفا. وهو التصور الذى خلده الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة على قمتها الملك أو الفيلسوف أو النبى أو الإمام. الكل له معنى واحد، ويؤدى نفس الوظيفة وهى الرئاسة، الفرد الواحد المطلق الذى لا نظير له، ولا شبيه ولا ضد ولا شريك. يفيض كل شىء منه، ويعتمد كل شىء عليه. هو قائم بذاته لا يعتمد على أحد. ويتحول هذا الواحد الوحيد المتفرد القابع فى الذهن والتصور فى العالم إلى أحادية فى النظرة، الرأى الواحد، والتفسير الواحد، والعقيدة الواحدة، الفرقة الناجية. وهو ضد الاجتهاد، وضد التغير فى الزمان وضد التعددية وحق الاختلاف كحق شرعى. الاختلاف فى الطبيعة وفى الفكر. فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة أو يحتكر تفسيرها. "كلكم راد وكلكم مردود عليه"[1]. كان يمكن البداية بالعالم وتحليل عناصره واكتشاف قوانينه. فالعالم هو الطريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية صعودا لا نزولا، تأويلا لا تنزيلا. فلا فرق بين الحق والخلق كما قال ابن عربى "سبحان إلى خلق الأشياء وهو عينها" ضد ثنائية الخالق والمخلوق، الأعلى والأدنى، الحاكم والمحكوم، الرب والمربوب، السيد والعبد والتى جعلت علم الكلام التقليدى أحد مصادر القهر والتسلط. يمكن رد الاعتبار إلى الأدنى بالارتقاء فهبوطه ليس قدراً، ونقصه ليس أزلاً.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق هز هذا النسق الهرمى كله والتحول من التصور الرأسى للعالم إلى التصور الأفقى، ومن تصور العلاقة بين طرفيه ليس بالضرورة على أنها أدنى وأعلى بل أيضا أمام وخلف. فالأعلى هو الأمام، والأدنى هو الخلف، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾، ﴿فالسابقون السابقون﴾. وينقد

(١) انظر دراستنا: حق الاختلاف فى: هموم الفكر والوطن، جـ١، ص٢٢٩-٢٣٨.

القرآن التخلف والمتخلفين والقعود والقاعدين والمنقلبين على الأعقاب، والمثاقلين إلى الأرض والكسالى، ويثنى على المجاهدين الذين يسعون فى الأرض ويكدون فيها وينتشرون فى أرجائها. ارتبط هذا التصور القديم بالفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، عالم المثل الذى ليس له قرين، والواحد الذى يفيض عنه كل شىء. كما ارتبط بالمثالية اليونانية العقلية عند أرسطو، ثنائية الصورة والمادة، والجوهر والعرض والعلة والمعلول، والثابت والمتحرك. وربما ارتبطت بالتراث الشرقى القديم، المانوى الغنوصى التطهرى، ثنائية الروح والمادة، النفس والبدن، الخطيئة والخلاص، السقوط والرفع والتى طبعت المسيحية الشرقية بطابعها الصوفى، والغربية بطابعها العقائدى الشيئى. إن وحدة الوجود هى أكبر رد فعل على هذه التراتبية، هذه الثنائيات المتكررة رأسيا، تجعل العالم واحدا والبشرية واحدة، والمجتمع واحد لا فرق فيه بين حاكم ومحكوم، سيد ومسود، ظالم وظلوم، قاهر ومقهور، ملك ورعية. لقد حاول أصحاب الطبائع من المعتزلة من قبل القول بالكمون والطفرة من اجل توحيد الطبيعة. وحاول ابن رشد بعد ذلك تصور عالم يحكمه العقل والقانون ولا تسيطر عليه الإرادة. كما حاول إدراك العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول دون العلاقة الطولية من أجل الانتهاء إلى علة أولى، تفسير الطبيعة بالطبيعة مثل تفسير الكتاب بالكتاب. ولكن العجز المستمر عن فهم العالم أو عن تغييره يجعل الذهن أقرب إلى الثنائية التعويضية، يجد فى الأعلى نعيمه وخلاصه وفى الأدنى حرمانه وشقاءه. وازدوجت الأشعرية بالتصوف لتجعل من هذه الثنائية الرأسية تصورا للعالم وبنيته للثقافة الشعبية، ويمكن إيجاد شرعية لذلك فى النصوص أيضا مثل "الناس سواسية كأسنان المشط"، و"أنا شهيد على أن عباد الله إخوانا"، و"كلكم لآدم وآدم من تراب".

٥- الجذور الأخلاقيـــة.

وبالرغم من حصر الإنسان فى قسمة الحكمة القديمة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات دون إنسانيات باستثناء إخوان الصفا الذين أضافوا جزءا رابعا عن العلوم

الإلهية الناموسية والشرعية، فقد ظل الإنسان مقسما إلى نفس وبدن، النفس موضوع للإلهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال، والبدن موضوع للطبيعيات خاصة علم الطب. فنظرا لغياب الإنسان كموضوع مستقل فى تراثنا القديم غاب فى وعينا المعاصر، وأصبح محاصرا بين الله والسلطان من ناحية وبين العالم الذى لا يمكن السيطرة عليه أو احتواؤه من ناحية أخرى[1]. النفس تئن تحت ثقل الإلهيات والمعارف الإلهية بعد تصفيتها من شوائب البدن، والبدن يئن من الطبيعيات، الأمراض والآفات والعلل واضطراب الأخلاط والنسب. ومع ذلك فقد انطبعت الأخلاق بالطابع الثنائى أو التصور الهرمى التراتبى للعالم فى نظرية الوجود. النفس جماع الفضائل. النظرية منها أعلى من العملية. الحكمة أعلاها، والشجاعة أوسطها، والعفة أدناها. والعمل العقلى أعلى قيمة من العمل اليدوى. والعدالة فى النفس قبل أن تكون فى الواقع والمجتمع. انقسم الإنسان إلى قسمين متحاربين متعارضين متناقضين متضادين، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، الحلال والحرام فى الحاضر، الثواب والعقاب، والجنة والنار فى المستقبل. وتغلبت قيم القديم على قيم الجديد، قيم الأسلاف على قيم الأحفاد، ﴿فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾. أصبحت الأخلاق مصدر تحريم وقمع، والعقاب الناشئ عنها مصدر إرهاب وتخويف. وفى نفس الوقت وتحت ضغط إرهاب أخلاق المنع يتم تشريع الإنحلال، بتعدد الزوجات، وما ملكت الايمان، والإماء والجوارى، ولماذا تحريم ما أحل الله من الطيبات والرزق للذين آمنوا؟ منع القليل والسماح بالكثير، فالخوف لا يولد إلا التهرب، والحرمان لا يؤدى إلا إلى الانحلال.

ومن أجل التخلص من الإرهاب الأخلاقى، ثنائية الحرام والحلال فى الثقافة الشعبية، يمكن الاعتماد على أخلاق الطبيعة. فالطبيعة مصدر التحرر وليس ميدان

---

(١) انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ، ص٣٩٣-٤١٥.

القهر. وما سمى حرام هو فعل سلبى للطبيعة تنأى عنه، وما سمى واجب أو فرض هو فعل إيجابى للطبيعة تقوم عليه. المحرم والفرض أفعال طبيعة وبداهة. فالطبيعة خيرة تتجه نحو الكمال وتبتعد عن النقص. كما يمكن الاعتماد على الأفعال البديلة الحرة مثل المكروه والمندوب. فأفعال الطبيعة الخيرة أفعال محتملة تتوقف على الإرادة المختارة للفضل والكمال. ومن ثم تقوم الطبيعة بأفعال الواجب والممكن، الضرورى والمحتمل تعبيرا عن أخلاق الحرية لا أخلاق القهر، وتحقيقا لأخلاق النماء لا أخلاق المنع. أما الحلال فهو الفعل التلقائى انطلاقا من البراءة الأصلية. الشرعية فى داخله وليست فى خارجه. الشرع والطبيعة نظام واحد وليسا نظامين تراتبين، أحدهما فوق الآخر، مركز توجيه وقيادة فى أحسن الأحوال، ومصدر قهر ومنع فى أسوء الأحوال. كما أن مقاصد الشريعة الابتدائية وهى الضرورات الخمس، النفس والعقل، والدين، والعرض، والمال يمكن أن تكون مصدرا لأخلاق اجتماعية إنسانية عامة دفاعا عن الحياة ضد القتل والتصفية الجسدية والاستئصال الجماعى والانتحار، وتأكيدا للحياة العاقلة التى تقوم على الفهم والإدراك وليس على القهر والجبر والفرض والتسلط، وإثباتا للحقيقة الموضوعية المستقلة عن أهواء البشر ومصالح جماعات الضغط والفئات الاجتماعية، ودفاعا عن الكرامة الوطنية ضد انتهاك حقوق الإنسان، وحفاظا على ثروات الشعوب من النهب والاحتكار. إن المصلحة أساس التشريع ومصدره الأول. والدفاع عن المصالح العامة وتحقيقها يمثل أفضل فعل أخلاقى، أخلاق التحقق الذاتى للفرد والجماعة وليست أخلاق القهر والمنع التى تهدف إلى حبس الطاقات وخنق القدرات، وإجهاض عمليات التحقق، وإيقاف المسار الطبيعى لحياة الأفراد والشعوب. وإن وضع الشريعة للإفهام تعطى الحق للفرد فى أن يرفض أخلاق المنع قبل فهمها. كما أن وضع الشريعة للامتثال تعطيه الحق فى رفض أخلاق الجبر دون الاقتناع بها بحرية كاملة وتمثلها طواعية واختيارا. كما أن وضعها للتكليف لا يعنى الجبر الخارجى بل هو اختيار حر لتحقيق الأمانة. فالتكليف من الواجبات العقلية عند المعتزلة.

٦ـ الجذور السياسية.

وإذا كانت الجذور المعرفية والأنطولوجية والأخلاقية تبدأ من الدينى إلى السياسى فإن الجذور السياسية والتاريخية تبدأ من السياسى إلى الدينى. فالجذر فى أصله فى الواقع ثم تضفى الشرعية عليه بعد ذلك بالدين، جيلا وراء جيل حتى يتحول إلى معطى تاريخى، ويصبح واقعا بديلا بفعل العادة والألفة. فالخلافة والإمامة وقائع سياسية حدثت بعد وفاة الرسول، البحث عمن يخلفه لقيادة الجماعة، صحيح أن البيعة الأولى إنما كانت إحدى التعبيرات القبلية الأولى عن مبدأ الشورى الشرعية، البيعة عن طريق المصافحة "امدد يدك أبايعك" ولكن تشريع ذلك بالدين وبالنصوص أتى بعد ذلك من أجل إبقاء السلطة فى فئة بعينها. ولما خلا القرآن من ذلك فقد قام الحديث بالمهمة فالوضع فيه أسهل لأنه حديث شفاهى قبل مرحلة التدوين فى حين أن القرآن كان مدونا منذ البداية ويصعب الزيادة عليه أو النقص منه. فانتشرت أحاديث مثل "الأئمة فى قريش" تدعيما لسلطة قريش. وذاعت أحاديث أخرى تدعيما للمعارضة داخل قريش لصالح على وبنيه مثل "من كنت مولاه فعلى مولاه"، "أنت وصيى وخليفتى من بعدى"، "أنت منى بمنزلة هارون من موسى". وتتكاثر الأحاديث كلما عم اضطهاد المعارضة فى مواجهة اغتصاب الأمويين للسلطة. ولما شعر العجم أن الحكم قد استقر للعرب، قرشيين أو غير قرشيين. شعروا أيضا بالاضطهاد. وانتشرت أحاديث المساواة بين العرب والفرس "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى". وكما ظهرت أحاديث تبين فضائل العرب بل ورسائل تبين فضل العرب على العجم، كما فعل الجاحظ ذاعت أحاديث فضائل فارس مثل "العلم فى فارس"، "لو كان العلم فى الثريا لناله رجال من أهل فارس". حتمية الواقع أولا وذيوع النص ثانيا. ونظر الفقهاء للخلافات الفقهية وهى فى بدايتها صراعات سياسية على الحكم. وتتوالى الأحاديث فى تشريع الأمر الواقع فى حديث "الفرقة الناجية" التى هى الأموية التى فى السلطة وتكفير كل فرق المعارضة حتى تظل السلطة فى يد الأمويين. كما تنتشر أحاديث ضرورة طاعة الإمام وعدم الخروج عليه "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى" وإلا فجزاؤه القتل درءا

للفتنة. ثم يؤول القرآن لصالح هذا التشريع السياسى مثل ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. ويصمت عن أحاديث أخرى لصالح المعارضة والرقابة على الحكام بل وشرعية الخروج على الحاكم الظالم.

ويمكن انتزاع هذه الجذور عن طريق بيان تاريخية النظريات السياسية، والعودة بالتشريع السياسى إلى نشأته فى الصراع السياسى، والتحول من "السياسة الشرعية" إلى جذورها فى "الشرعية السياسية"، كيف نشأت تاريخيا. ففى التاريخ تمتد جذور السياسة وهو ما عناه القدماء من أن الإمامة مسألة فقهية شرعية وليست مسألة عقائدية دينية، بها تتحقق مصالح الناس وليست أصلا من أصول العقائد. يتم تجفيف منابع القهر السياسى عن طريق اقتلاع جذوره من الوعى التاريخى حتى يتم القضاء على فروعه وأوراقه وثماره فى الوعى السياسى، فقريش قديما هى الجيش حديثا، لا يخرج الحكم منها ولا تتداول السلطة خارجها. والنظام الملكى تنبأ به الرسول وارثا للخلافة حتى ولو كان بمعنى سلبى، ولكنه قانون تاريخى، "الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". ويمكن ثانيا إحياء الجذور القديمة التى حققها الصراع السياسى دون أن تمت لأنها مازالت مطوية فى التراث مثل "الدين النصيحة"، وضرورة مراجعة الحكام على الملأ أمام الناس، فى المساجد قديما وفى وسائل الاتصال حديثا. "الساكت عن الحق شيطان أخرس" و"الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" كنظام شرعى تاريخى، وهو نظام الحسبة، الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية فى المدرسة السلفية المعاصرة، عند ابن القيم. ويعاد إلى الوعى السياسى الجذور السياسية لإحيائها. وما أكثرها فى القرآن مثل ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ﴿وشاورهم فى الأمر﴾، وفى الحديث "لا خاب من استشار"، وعدم طاعة الإمام فى معصية "لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق"، وخطبة أبى بكر فى السقيفة التى تجعل السلطة عقدا اجتماعيا بين الحاكم والمحكوم "إنى وليت عليكم ولست بخيركم..." وهو ما شرعه الفقهاء، "الإمامة عقد وبيعة واختيار". فإن لم تجد النصيحة العلنية، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تطبيقا للحسبة فإنه يتم اللجوء إلى القضاء، وشكاية الإمام لتفريطه فى الأمانة، وإخلاله

بالعقد، ومحاباته الأغنياء على حساب الفقراء، وموالاته الأجنبى عن الوطنى، والصلح مع الأعداء المحتلين أراضى الأمة، وعدم الذب عن البيضة، وتكميم الأفواه، وتعذيب الخصوم السياسيين، والاستيلاء على المال العام، وعموم الفساد فى البلاد. فإن لم يرعوا الإمام ويلتزم بحكم قاضى القضاة الذى لا يجوز عزله، هنا يكون الخروج على الإمام الظالم أمرا شرعيا بعد استنفاذ كل الوسائل السلمية الشرعية الأخرى. فكما أن الطاعة للإمام العادل أمر شرعى فكذلك الثورة ضد الإمام الظالم أمر شرعى.

٧ـ الجذور التاريخيـــة.

والتاريخ أيضا أحد مصادر القهر السياسى والاجتماعى والثقافى والأخلاقى والدينى بما يعطيه من أنماط فى البداية كانت حوادث ثم تحولت عبر إضفاء الشرعية عليها إلى أنماط مثالية للقدوة والاقتداء حتى استحال التغير وإبداع أشكال جديدة للحكم نظرا لقهر الماضى، العصر الذهبى، الخلافة الراشدة، النبوة، الخلافة، الإمامة، الصحابة، التابعون ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. ويغذى هذا الجذر أحاديث تحوله إلى تاريخ شرعى مثل "خير القرون قرنى ثم الذى يليه" مما تحول إلى منهج فى كتابة التاريخ، تاريخ الطبقات التى تتناقص فى الفضل بتطور الزمان. كما تحول فى جواز إمامة المفضول بالرغم من وجود الأفضل فى علم العقائد. ويتم اختيار الآيات المتفقة مع هذه الأحاديث مثل ﴿فخلف من بعدهم خلفا أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾. وتحول التاريخ البشرى إلى تاريخ مقدس لا يمكن إرجاعه إلى التاريخ من جديد. وأصبح كل شىء فى الماضى مقدسا، وكل التراث إلهيا مع إنه من إبداع الرجال واجتهاداتهم طبقا لظروف عصرهم وتحدياتهم. كل شىء فى التاريخ أصبح مصدر تقنين وتشريع وكأن التاريخ لم يتكون من أهواء البشر، وصراع القوى، وتباين المصالح. اتحد التراث بالدين، والكلام بالعقيدة، والفقه بالشريعة، وأصبح كل اجتهاد فى الأول إنكارا للثانى. وكل إعادة نظر فى الأول كفرا بالثانى وخروجا عليه. وأصبح التراث لحظة تاريخية واحدة فى الماضى وكأن الزمان

قد توقف، والاجتهاد لم يعد مصدرا من مصادر التشريع. المذاهب الفقهية أربعة إلى الأبد لا تزيد ولا تنقص. لا يتجاوزها الزمن ولا تتجاوز الزمن. والفرقة الناجية واحدة عبر العصور، والهالكة هى مدانة إلى يوم الدين. والفلسفة هى إحدى لحظاتها فى التاريخ، التعامل مع اليونان وفارس والهند وكأن التاريخ القديم توقف ولم يتحول إلى تاريخ وسيط وحديث ومعاصر. ابن رشد آخر الفلاسفة، وابن سبعين آخر الصوفية، والايجى آخر المتكلمين، والشوكانى آخر الأصوليين. أتت النهاية ولم تظهر البداية. عم التقليد مع أن التقليد ليس مصدر للعلم مثل الجهل، وتوقف الاجتهاد. وتحول القديم إلى مصدر سلطة بالرغم من معركة القدماء والمحدثين منذ القرن الماضى. وقد انتكست دعوات الإصلاح والتغير والثورة فى أواخر هذا القرن نظرا لقوة الماضى وقبوع التاريخ فى اللاشعور كمانع للتقدم، تستمد منه الحركات المحافظة شرعيتها وتمتد إليه جذورها بالرغم من تغير الزمان وتبدل الأحوال، و"كل يوم هو فى شأن".

ولم ينج البديل الآخر، النقل عن الغرب، من ثقل التاريخ الحديث وقوة الانبهار بالغرب والانجذاب نحوه، إحساسا بالنقص أمامه، وتعويضا عن احتكار الذات. لم تنجح تجربة الحداثة، التحديث من الخارج، واستبدال سيد جديد بسيد قديم، وبسلطة القدماء سلطة المحدثين. ولا فرق بين "قال ابن تيمية وابن القيم" و"قال ماركس وهيجل". لم تتغير بنية السلطة، سلطة التاريخ وإن تغير مصدرها. وانتهت الليبرالية فى العالم العربى نظرا لسلفيتها واتخاذها الليبرالية الغربية نموذجا لها. لا فرق بين الحركة الإصلاحية عند الأفغانى أو التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل أو الفكر السياسى الليبرالى عند الطهطاوى وخير الدين. فاختيار النخبة غير ثقافة الجماهير. والوعى السياسى للنخبة مجتث الجذور عن الوعى التاريخى للجماهير. وكان من السهل على سلطة الموروث القديم نقد سلطة الوافد الجديد واتهامه بالتغريب والتبعية. كانت الليبرالية الغربية الأيديولوجية الممهدة للرأسمالية واقتصاديات السوق والمنافسة الحرة. وقد صعب فى واقعنا الحاضر تبنى الليبرالية كأساس نظرى دون الرأسمالية كنظام سياسى نظرا للبون الشائع بين الأغنياء

والفقراء. بل إن قيم الليبرالية الأولية مثل العقل والترشيد وحقوق الإنسان وقيمة الفرد ونظام الطبيعة لم تترسخ فى الوعى العربى المعاصر نظرا لجذوره التاريخية فى المقدس القديم، وانهارت أمام النظم التسلطية الموروثة العسكرية والملكية.

تستطيع الفلسفة أن تساهم فى انتزاع جذور التسلط والقهر من الوجدان العربى المعاصر عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية وخلخلتها من جذورها الأحادية الطرف وإحياء جذورا أخرى أكثر قدرة على إثبات حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهو عمل تاريخى طويل يقتضى حصاد ألف عام من جذور التسلط والقهر، والبداية بنهضة عربية ثانية غير النهضة الأولى التى بدأت فى القرن الماضى، تتعلم من تجربتها فى الحداثة وتغوص فى عمق الوعى التاريخى لتؤسس الوعى السياسى الجديد. وهو ليس عملا نخبويا بقدر ما هو ثورة ثقافية عامة فى التعليم والإعلام الذين مازالوا خاضعين للنظم العسكرية والملكية. ولما كانت دورة التاريخ لا تتوقف فليجرب المثقفون الوطنيون حظهم فى نهضة عربية ثانية فى القرن القادم بعد أن جرب المفكرون الأحرار حظهم فى النهضة العربية الأولى فى القرن الماضى، وجرب الضباط الأحرار حظهم فى هذا القرن.

obeikandl.com

نحو تنوير عربى جديد

محاولة للتأسيس

١ـ الموضوع والمنهج والصورة.

مصطلح "التنوير" الآن من أكثر الألفاظ العربية تداولاً منذ عقدين من الزمان، بعد أن ظهر المد الإسلامى وانتشر فى الثقافة والإعلام والتعليم والحياة العامة. روجت له الاتجاهات "العلمانية" مستقلة عن الدول أو بتأييد منها للوقوف فى مواجهة التيار الإسلامى متهمة إياه بالظلامية.

وعادة ما يوصف بالعربى وليس بالإسلامى، قراءة للماضى فى الحاضر، وإسقاطاً من الحاضر على الماضى. فمنذ فجر النهضة العربية، والعرب يعيشون عصر تنوير عربى، ويحنون بعد انتكاسة التنوير الأول إلى تنوير عربى جديد.

ولم ينج الإسلام أيضاً والتيارات الإسلامية من استعمال اللفظ مع تعديل فى الاشتقاق من "تنوير" إلى "مستنير". فالإسلام المستنير هو الإسلام الإصلاحى الذى يحاول إحياء الإصلاح القديم ودفعه خطوة نحو الأمام فى خطاب ثالث يجمع بين الخطاب السلفى التقليدى والخطاب العلمانى

(*) مجلة عالم الفكر، الكويت، ربيع ٢٠٠٠.

الغربى. يقبل الحوار مع الطرفين،ويشارك فى قيم التنوير التى تمثلها المعتزلة والفلاسفة والعلماء وفلاسفة التنوير فى الغرب خاصة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر ومعرفة العرب بها بعد تقديمهم فى مصر والشام منذ رفاعة الطهطاوى.

ومع ذلك يظل لفظ "التنوير" لفظاً مرتبط بالغرب، بالفلسفة الغربية خاصة فى القرن الثامن عشر، عصر الثورة الفرنسية. وما زال أشهر فلاسفة التنوير روسو، وفولتير، ومونتسيكيو، ودالبير، ودويدرو، وتيار "دائرة المعارف الفلسفية" فى فرنسا وفى ألمانيا، هردر وكانط ولسنج وفشته، وفى انجلترا دعاة الدين الطبيعى، وفى أمريكا توماس بين، وفى إيطاليا روزمينى.

وبالرغم من أن التنوير موجود فى كل حضارة إلا أن التنوير الغربى الحديث هو الذى غلب على الأذهان، فاحتكر الحاضر الماضى وطغى عليه. إذ يمثل كونفوشيوس فى الصين حركة تنويرية فى الدين الصينى القديم، قراءة أخلاقية إنسانية اجتماعية لكتاب "التغيرات". والبوذية اتجاه تنويرى فى الهندوكية القديمة تتجاوز العقائد والطقوس وتعدد الآلهة إلى الدين الروحى الخالص. والفلاسفة اليونان سقراط وأرسطو وأفلاطون يمثلون التنوير العقلانى اليونانى فى مواجهة الأساطير اليونانية وحكم الطغاة. يمثل عصر بركليس"فى التاسيخ اليونانى عصراً تنويرياً. والاسلام دين تنويرى يقوم على العقل، ويؤفد حرية الإنسان ومسئوليته والعدالة اناجتماعية والمساواة، وقدرة الإنسان على السيطرة على قوانين الطبيعة بعد اليهودية الاختياريث الاصطفائية والهسيحية القلبية المخلصية. والرشديث اللاتينية فى انعصر الوسيط المتأخر تمثل حركة تنوير ضد الكنيسة والدولة والإقطاع."فالتنوير الأوروبى فى القرن الثامن عشر ما هو إلا"مرحلة من مراحل التنوير البشرى الذى يميز كل حضارة، وكأن كل حضارة تمر ضرورة بحركة تنوير فى مقابل الاتجاه المحافظ. وعادة ما يطلق على

التنوير صفة العربى أكثر من الإسلامى بالرغم من أن وصف الفكر الحديث يكون على التبادل بين الصفتين، الفكر العربى أو الفكر الإسلامى. فالأفغانى ومحمد إقبال وأحمد خان وأبو الأعلى المودودى يأبو الحسن الندوى من المصلحين الإسلاميين وان لم يكونوا عرباً. وشبلى شميل، وفرح أنطون، وأديب اسحق، وسلامة موسى، والبستانى، واليازجى، وزيدان وحملة التنوير من المهاجرين الشوام إلى بر مصر عرب وان لم يكونوا مسلمين ديناً. كالإسلام ثقافة جميع العرب، مسلمين ومسيحيين.

ولا يعنى التأسيس هنا "التأسيس الفلسفى بالضرورة، فالخطاب العربى المعاصر حامل لواء التنوير ما زال خطاباً ثقافياً عاماً خالياً من الاحكام الفلسفى، مصطلحاً وموضوعاً ومنهجاً. يضم الخطاب الثقافى العام والتاريخى والأدبى والسياسى والقانونى والاجتماعى والدينى العام. لذلك ارتبط التنوير بهذه المجالات كلها. ودخل فيه الأفغانى ومحمد عبده من الإصلاح الدينى، والطهطاوى وخير الدين التونسى من الإصلاح السياسى لبناء الدولة الحديثة، وشبلى شميل وفرح انطون من أجل إعادة بناء الموقف من الطبيعة على أساس علمى.

اتسم التنوير العربى بالتنوع والشمول. وتعددت النماذج على مدى ثلاثة قرون فى التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر، الإصلاح الدينى، والسياسى الليبرالى، والعلمى العلمانى. وبالرغم من هذا التنوع والشمول إلا أنه يخضع لبنية واحدة، وتنطبق عليه أحكام واحدة. وهذا هو معنى "التأسيس" أى البحث عن الجذور المشتركة للتنوير العربى بكل تياراته وعلى مدى أجياله.

ويضم التنوير العربى مساحة زمنية تتجاوز القرنين من الزمان، القرن الماضى وهذا القرن الذى انقضى، التاسع عشر والعشرون. ويتزاحم فيها التاريخان الميلادى والهجرى. فالفكر العربى هو جماع الوافد والموروث، ما

يفد من الغرب الحديث وما يأتى من التراث القديم. ويتبادل على الفكر الوصفان، الحديث والمعاصر. فهو الفكر العربى الحديث الذى يضم قرنين. وهو أيضاً الفكر العربى المعاصر الذى قد يشير إلى القرن العشرين فقط دون تحديد زمنى دقيق للوصفين. ولما كانت جذور المعاصر فى الحديث، وكان الفكر العربى المعاصر امتداداً للفكر العربى الحديث استمراراً أو انقطاعاً، تواصلاً ام ردة فإن التنوير العربى يضم التجربتين معاً. وإذا كان الجيل يمثل أربعين عاماً فان التنوير العربى قد حملته خمسة أجيال على الأقل فى الفكر العربى الحديث والمعاصر[1].

ويصعب التمييز فى هذه المساحة الزمنية بين الفكر والواقع، بين الفلسفة والسياسة، بين الموضع والموقف، بين النظر والعمل. فالباحث جزء من الموضوع، يحمل هموم الفكر والوطن، وجزء من حركة التحرر العربى وأحد روافد التنوير العربى الإسلامى.

كما أنه يصعب التمييز بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، بين التقرير الخالص وبعض الأمنيات. وصف ما هو كائن استسلام وعجز وإحباط وتشاؤم، والحلم بما ينبغى أن يكون طوباوية وأحلام يقظة. والتنوير العربى بين الاثنين يتجاوز ما هو كائن دون الإغراق فيما ينبغى أن يكون.

وتتعدد المناهج فى تناول الموضوع. إذ يمكن استعمال المنهج التاريخى النقدى الذى يقوم بعرض نشأة التنوير العربى وتطوره وتموجاته وجدليته. ويعتمد على أكبر قدر ممكن من الإحالات إلى المصادر الرئيسية والمراجع الأساسية، النصوص والدراسات لإعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الموضوع بالرغم من توافرها بل وتكرارها من دراسة إلى أخرى على مدى أكثر من تصف قرن. يستعرض فيه الباحث قدرته على

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، فى: هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر الغربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤١٧-٤٥٢.

التجميع والحشد للتواريخ وأسماء الأعلام ومؤلفاتهم، ويفيد المبتدئين وصغار الباحثين.

ويمكن الاعتماد على منهج تحليلى فكرى خالص يقرأ ما بين السطور، ويتحول من المعلومات إلى العمل، ومن التاريخ إلى البنية، ومن المعلوم إلى المجهول، ومن الواقع إلى الفكر، ومن الدال إلى الدلالة. ويحاول أن يستبطن الأمور بناء على تجربة حية تتكشف فيها ماهية التنوير. فالموضوع يظهر من خلال الذات، والتجربة الجماعية، الحضارية والتاريخية تتكشف من خلال التجربة الفردية والموقف الحياتى المشترك، وهو ما يعرف باسم الظاهريات، فلسفة ومنهجاً.

والتنوير العربى كمصطلح هو صورة فنية أثيرة فى الثقافة العربية الإسلامية،مشتقة من لفظ النور التى منها آيات النور الشهيرة ﴿نور على نور﴾، قبل أن يشير إلى التنوير الغربى[1]. لذلك يمكن الحديث عن فجر التنوير العربى وغسقه، وظهره وضحاه؛ استكمالاً للصورة. وقد تكون الصورة إحدى تجليات الموضوع فى الذات. لذلك كانت لغة التصوير الفنى أبلغ فى الإقناع والتأثير والإيحاء من اللغة العقلية[2]. الرياضية أو المنطقية المجردة أو اللغة العينية الحسية الملموسة[3].

٢ـ فجر التنوير العربى.

لقد بدأ فجر النهضة العربية منذ قرنين من الزمان بثلاث بدايات متمايزة، كلها جادة وأصيلة. الأول الدين، فلا يتغير شئ فى واقع الأمة إن

---

(١) Lumière, Aufklärung, Enlightenment Askala.. etc.

(٢) وقد استعمل أحمد أمين ذلك من قبل فى فجر الاسلام، ضحى الاسلام، ظهر الاسلام، وكذلك عبد الرحمن بدوى فى الفلسفة اليونانية، طبقاً للفصول الأربعة، الصيف والخريف والشتاء والربيع.

(٣) انظر دراستنا: الشئ، تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، التراث والعصر والحداثة، درا قباء القاهرة، ١٩٩٨ ص ١٧٩-٢١٦.

لم يتغير فهمنا للدين أولاً، طالما أن الدين ما زال حياً فى النفوس، يحدد تصور الناس للعالم، ويضع معاييرهم للسلوك. التراث ما زال متواصلاً، من الماضى إلى الحاضر. ونظراً لسيادة روح المحافظة عليه فى العصور المتأخرة، وأحادية النظرية، الأشعرية فى العقيدة، والشافعية فى الشريعة، واستبعاد الفرق والمذاهب الأخرى التى كانت تمثل الرأى الآخر، المعتزلة والخوارج والشيعة، فقد بدأ الإصلاح الدينى يتخلص من روح المحافظة، ويرد الاعتبار للرأى الآخر، فأصبح محمد عبده أشعرياً فى التوحيد معتزلياً فى العدل، واعتبر الشيخ شلتوت الفقه الجعفرى مذهباً خامساً، وتأسيس جماعة التقريب بين المذاهب، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران، والمقاومة الإسلامية فى جنوب لبنان. وظهر المعتزلة الجدد يدعون إلى العقل والحرية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ووضع الأفغانى أسس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل، واندلعت الثورة العرابية بناء على تعاليمه بعد صيحة عرابى فى قصر عابدين "إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عقاراً، والله لا نورث بعد اليوم". واندلعت الثورة المهدية فى السودان، والسنوسية فى ليبيا ثم عمر المختار. ونشأت حركات الاستقلال فى المغرب العربى، علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، وحركة علماء الجزائر، والبشير الإبراهيمى، وعلماء الزيتونة، الطاهر بن عاشور، والفضل بن عاشور.

وامتدت النهضة الإسلامية إلى الهند. فظهر أحمد خان مدافعاً عن الحداثة والعصرية من خلال التعليم والثقافة وإن ساوا بينهما وبين المغرب. ثم ظهر محمد اقبال مؤسساً الذاتية المستقلة فى مواجهة الغرب باسم الاجتهاد دون التقليد.

وكانت الحركة الإصلاحية قد بدأت من قبل وسط شبه الجزيرة العربية فى الحركة الوهابية تنقية للتوحيد، ورفضاً لكل أشكال الوساطة بين

الإنسان والله، وكل أنواع الشرك النظرى والعملى، وإقامة سلطة سياسية تحول الدعوة الدينية إلى دولة وان غلب النقل على العقل.

فكان لهذا التيار الفضل فى الدفاع عن الهوية وتوحيد الأمة، وخروج معظم حركات التحرر الوطنى منها لمقاومة الاستعمار والصهيونية بل ولإقامة دول حديثة ونظم اشتراكية وعمران، ونقل الحضارة الإسلامية من فترتها الولى الزاهرة فى القرن السبعة الأولى التى أرخ لها بن خلدون، وإنهاء الفترة الثانية، عصر الشروح والملخصات، وبداية فترة ثالثة تعود فيها الحضارة الإسلامية فى عصر ذهبى جديد، وما زال يجاهد فى فلسطين "حماس"، وجنوب لبنان "حزب الله". بل لقد قامت الثورة الإسلامية فى إيران بفضله وتثير دهشة العالم بهذا التحول الديمقراطى، والصراع الحر بين المحافظين والإصلاحيين.

والثانى الدولة، فلن يتغير شئ فى الواقع أن لم نبن الدولة الوطنية الحديثة أولاً كما قال الطهطاوى: "فليكن هذا الوطن مكاناً لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". فهى دولة حديثة تقوم على حرية الفكر، والنظام البرلمانى، والتعددية الحزبية، والدستور، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين، وتعليم البنين والبنات، والتخطيط والعمران الحديث الذى يشمل الزراعة والصناعة. وهو النموذج الليبرالى الذى كان سائداً فى الغرب والذى كان المثل الأعلى لحركة التنظيمات فى تركيا.

لم يتبناه الطهطاوى تقليداً للغرب بل اجتهاداً فى القديم. فلا فرق بين مُثل التنوير الوافدة من الغرب وبين الموروث القديم. فما سماه الغرب العقل معروف عند المعتزلة فى الحسن والقبيح العقليين، وفى الشرع. ولا فرق بين ما قاله مونتسكيو فى "روح القوانين" وبين ما قاله ابن خلدون فى العمران. فمونتسكيو ابن خلدون الغرب، وابن خلدون مونتسكيو العرب. والدولة تقوم

على حب الأوطان، وهو جزء من تاريخ الأمة وأقوالها المأثورة مثل "حب الوطن من الايمان" ومؤلفاتها العديدة مثل "الحنين إلى الأوطان" لأبى حيان التوحيدى. والمصالح العامة فى الشريعة هى المنافع العمومية فى العمران الحديث.

يقرأ الطهطاوى الأنا فى مرآة والآخر، والآخر فى مرآة الأنا فى "تلخيص الابريز". فمعرفة الآخر الحديث ليست غاية فى ذاتها بل وسيلة لتنمية النفس وإكمال نقصها. ومعرفة الأنا ليست غاية فى ذاتها بل لرؤيتها فى صوره الآخر، والحكم على القديم بمعيار الجديد. هذه المرآة المزدوجة بين الأنا والآخر هى التى ساعدت على رؤية نقائص الأنا فى مرآة الآخر، ورؤية نقائص الآخر فى مرآة الأنا[1].

حرص الفكر الليبرالى الحديث على إيجاد التوازن بين القديم والجديد، بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر من أجل خلق ثقافة جديدة واحدة تتجاوز ثنائية الموروث والوافد كما فعل الحكماء من قبل. وفى نفس الوقت جعل حاجة الواقع هو المحك فى الاختيار من المصدرين ما يلبى هذه الحاجة. يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز من التراث القديم، و"تلخيص الابريز" وترجماته من الوافد الجديد ثم "مناهج الألباب" فى الدولة المصرية الوطنية الحديثة كما بناها محمد على وأسرته.

وكان من مآثر هذا التيار إبراز أهمية الحرية والديمقراطية والدستور والبرلمان والتعددية الحزبية والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، والعمران والتصنيع والتخطيط. وقد أدى ذلك إلى نشأة الدولة الحديثة فى مصر وترسيخ النظام الديمقراطى الذى كان سائداً قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف القرن الماضى.

---

(١) انظر دراستنا: جدل الأنا والآخر، دراسة فى "تخليص الابريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، ص ٢١٩-٢٤٩.

والثالث، الطبيعة والمجتمع أى العلم والمجتمع المدنى بلغة العصر. فلن يتغير شئ فى الواقع انم لم يتغير فهمنا للطبيعة والمجتمع أولاً. نكشف قوانين الطبيعة بالعلم من أجل السيطرة عليها، ونؤسس المجتمع المدنى الحر عن طريق العقد الاجتماعى، الدين لله والوطن للجميع. وهو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل.

ولما كانت الطبيعة فى ذلك الوقت هى الطبيعة الحيوية وعلوم الحياة التى سادتها نظرية التطور، أصبحت نظرية التطور نموذج العلم، ليس فقط الطبيعى الحيوى بل أيضاً الإنسانى. كل شئ يتطور ليس فقط الحياة العضوية بل الحياة العقلية. الدين، والعلم، والفن والقانون، والتاريخ، والسياسة، والاجتماع، والأخلاق، والتربية. وترجم كتاب "أصل الأنواع" لدارون حتى يقرأ العرب والمسلمون علماً جديداً يتجاوزون به علوم القدماء.

كان المقصود إحداث "صدمة حضارية" بالوافد ليقظة الموروث، وبالعلوم الجديدة، الطبيعية والاجتماعية لتجاوز العلوم القديمة الدينية والفقهية، وتقديم علوم الكهرباء والمغناطيسية والحديث عن المخترعات الجديدة كالراديو والفوتوغراف والعربة والقطار وقوة البخار والبرق التى تسهل حياة البشر، وتم جمع ذلك فى "فلسفة النشوء والارتقاء".

ومن أجل إحداث توازن بين الوافد والموروث تم إعادة إنتاج نظرية التطور من التراث القديم فى أصوله الأولى فى القرآن الكريم. فتذكر آيات خلق الجنين فى رحم الأم، وآيات الحث على التأمل فى مظاهر الطبيعة، عالم الأفلاك أو عالم الحيوان والنبات حيث تنبثق الحياة، ثم طبق نظرية التطور فى موضوعات محلية فى اللغة والعادات والتقاليد والأخلاق والنظم الاجتماعية والقانونية حتى تتغير الثقافة الموروثة من الثابت إلى المتحول، ومن الوافد الجديد إلى الموروث القديم.

وقد كان من مآثر هذا التيار فتح رافد جديد فى الثقافة العربية

ومواجهة القديم بالحديث، والبداية بالعلوم الطبيعية، بكتاب الطبيعة المفتوح في مواجهة الكتاب القديم المغلق، والخروج من النص إلى العالم، ومن المقروء إلى المشاهد، ومن التأويل إلى الإدراك، ومن السمع إلى البصر.

٣ـ غسق التنوير.

ثم بدأت هذه التيارات التكوينية الثلاثة في الفكر العربي الحديث في الأفول التدريجي، والانتقال من فجر التنوير إلى غسق التنوير، حتى أصبحت النهايات على نقيض البدايات، والنتائج عكس المقدمات. وانقلب التنوير العربي من النقيض إلى النقيض، وكأن شيئاً لم يحدث، وكأن التقدم يحتوى على التأخر في ثناياه، وكأن الوجود يقوم على عدم.

فبعد أن اندلعت الثورة العربية وفشلت وأدت إلى احتلال مصر خشي محمد عبده تلميذ الأفغاني من هذا التصور العام الشامل للإسلام الثوري، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل عند أستاذه. فآثر التريث والهدوء والنفس الطويل، والاستعداد، والتمهيد للثورة عن طريق يقظة النفوس والعقول، وإصلاح مناهج التربية والتعليم، وإتقان اللغة العربية، وتعلم الفنون والصناعات، وإصلاح المحاكم الشرعية، ونقد العادات الاجتماعية في الريف والمدن، وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية بل والتعاون معها. "لعن الله ساس ويسوس" ضد "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". ولا ضير من صداقة الإنجليز والتعلم منهم واتقاء شرهم. الإسلام نهضة حضارية شاملة. تجديد للعلوم القديمة خاصة علم الكلام كما فعل في "رسالة التوحيد"، والتفسير كما هو الحال في "تفسير جزء عم" وكما دون رشيد رضا في "تفسير المنار"، وفي بيان التمايز بين نهضة الإسلام الأولى وتقدم الغرب الحديث واختلاف النموذجين في "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ ثم ألغيت الخلافة وتبنت نمط التحديث الغربى، وقطعت مع الموروث القديم، وانتصر حزب "الاتحاد والترقى" وجماعة "تركيا الفتاة" على حزبى الإصلاح والحزب العثمانى خشى رشيد رضا تلميذ محمد عبده من تكرار ما حدث فى تركيا فى شتى أرجاء العالم الإسلامى. فارتد سلفياً محافظاً ممسكاً بالماضى، ماداً جذوره إلى محمد بن عبد الوهاب الذى تمتد جذوره إلى ابن تيمية الذى تمد جذوره إلى أحمد بن حنبل الرافض حداثة العصر، وتشعبات الفكر، وتشتت الأمة محتمياً بالنص من مخاطر العقل. فتقلص الإصلاح مرة ثانية بحيث أصبح تياراً سلفياً خالصا.

ثم تتلمذ حسن البنا على رشيد رضا فى دار العلوم، وأعاد نشر "المنار" بعد توقفها لمدة عام. وأراد إحياء مشروع الأفغانى الأول، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج، وحول القهر فى الداخل إلى الفساد السياسى فى لعبة القصر والأحزاب، ومناديا بتوحيد الأمة فى مراكز ثلاثة، مصر والعروبة والإسلام، ومجاهداً فى فلسطين، ومثيراً لعديد من الثورات فى اليمن والنهضة الإسلامية الحديثة فى سوريا والأردن والسودان. أراد إكمال مشروع الأفغانى بالتحول من الأيديولوجية الثورية إلى بناء الحزب الإسلامى الثورى الذى سيناط به تحقيق المشروع الإسلامى. فأسس جماعة الإخوان المسلمين فى الإسماعيلية وعلى ضفاف القناة وأمام معسكرات الإنجليز. وأصبحت أحد روافد الحركة الوطنية فى الأربعينات، وأحد مصادر تكوين الضباط الأحرار. وبعد استشهاده فى ١٩٤٩ وقيام الثورة المصرية فى ١٩٥٢ وكان من بين مبادئها الأولى التحقيق فى استشهاده حدث صدام بين الإخوان والثورة، صراعاً على السلطة فى ١٩٥٤. دخل سيد قطب بعدها السجن، وتحت أهوال التعذيب، تحول من "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلام" إلى "معالم فى الطريق، يكفر المجتمع، ويضع تقابلاً بل تناقضاً

وتضاداً بين الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، الإيمان والكفر. ولن يقضى الإسلام على نقائضه إلا جيل قرآنى فريد تحت شعار "لا إله إلا الله" وإعلان الحاكمية[1].

وداخل السجون تحول التنوير الإسلامى إلى خطاب أصولى متمثل فى جماعات العنف، جماعة الجهاد، وجماعات التكفير والهجرة. تعتمد على النقل دون العقل، وتتمسك بالعقيدة والشريعة، بالحاكمية وتطبيق الشريعة الإسلامية، قطعية الحكم، يصعب معها الحوار، تستبعد وتقصى المخالفين، وتكفر باقى التيارات "العلمانية". تعادى الدولة الوطنية والقومية العربية، وتدافع عن الأممية الإسلامية. تقع فى جدل الكل أو لا شئ، وهدم ما هو قائم من أجل البناء من جديد دون أنقاض. ولا ضير من استعمال العنف والإعداد للانقلاب ما دام وجودها مازال غير شرعى، وما وزالت تشعر بضرورة الانتقام لما حدث لها على مدى نصف قرن. ويشق الصف الوطنى بين جناحين متقاتلين والتضحية بآلاف الأبرياء كما هو الحال فى الجزائر.

وحدثت كبوة مماثلة فى التيار الليبرالى. فبعد أن أقام الطهطاوى توازناً متعادلاً بين التراث القديم والتراث الغربى، بين مُثل التنوير عند المعتزلة والحكماء والفقهاء ومُثله فى التنوير الغربى بدأ هذا التوازن فى الاختلال لصالح التنوير الغربى عند أحمد لطفى السيد. فترجم كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. كما ترجم طه حسين "دستور الآثنينيين" بعده أيضاً عن الفرنسية. وبدأ الانعزال عن الثقافة الموروثة للأمة لصالح الثقافة الوافدة. وقد ظهر ذلك بوضوح فى كتاب "مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين إلى ظهر عام ١٩٣٨ مؤكداً ربط مصر بالغرب، باليونان قديماً وفرنسا حديث فى إطار ثقافة البحر الأبيض

---

(١) انظر دراستنا "أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ جـ٥، الحركات الدينية المعاصر، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص١٦٧-٣٠٠.

المتوسط بعيداً عن العروبة والإسلام وآسيا وأفريقيا، تنفيذاً لأحد بنود معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا بان تصبح مصر جزءاً من الغرب[١]. ولم تشفع إسلاميات طه حسين أو عبقريات العقاد فى إعادة التوازن المفقود بين الموروث والوافد. واستمر النموذج الغربى الليبرالى هو السائد قبل الثورات العربية الأخيرة منذ منتصف القرن الماضى. وانضم إليه على عبد الرازق فى "الإسلام وأصول الحكم" فى تبنى النمط التركى الغربى، فصل الدين عن الدولة، وجعل الدين علاقة خاصة بين الإنسان والله، والدولة تقوم على المجتمع المدنى الذى يقوم بدوره على عقد اجتماعى حر بين المواطنين. وسار فى نفس التيار خالد محمد خالد فى "من هنا نبدأ". فأصبحت الليبرالية معادية للإسلام كمنهاج شامل للفرد والمجتمع. وبدأ الاستقطاب بين الوافد والموروث بين"شروق من الغرب" و"ظلام من الغرب" فى نموذج الانقطاع مع الماضى والتوصل مع الغرب، القطيعة مع تراث الأنا، والربط مع تراث الآخر[٢]. فأصبحت الليبرالية علمانية خالصة، ترفض تأسيس ذاتها على الشورى الإسلامية أو البيعة أو الحسبة أوالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واشتد الصراع بين العلمانية والأصولية إلى حد الاقتتال وسفك الدماء كما هو الحال فى الجزائر.

وفى الممارسة تحولت الدولة الليبرالية فى النصف الأول من القرن الماضى ومع الدولة القومية فى النصف الثانى منه إلى أداة قمع وقهر. فالبنية الأبوية موروث ثقافى يطغى على النظم السياسية، إسلامية أو ليبرالية أو قومية أو ماركسية وباسم الليبرالية والانتخابات المزيفة فى غالب الأحوال والواجهات الليبرالية تحكم الأنظمة الملكية الوراثية أو العسكرية الانقلابية، وكلاهما تنقصه الشرعية لأن السلطة فيه لا تأتى بيعة من الناس كما قال القدماء: الامامة عقد وبيعة واختيار. بل إن أسماء الأقطار العربية تدل على

(١) انظر دراستنا: مستقبل الثقافة فى مصر، إلى أين؟ هموم الفكر والوطن جـ٢، ص٢٥٠-٢٧٠.
(٢) "شروق من الغرب" لزكى نجيب محمود، و"ظلام من الغرب" لمحمد الغزالى.

هذا الاضطراب فى الشكل السياسى. فهى موزعة بين المملكة، والجمهورية، والجماهيرية، والدولة، والإمارة، والسلطنة، وسلطة الحكم الذاتى. وباسم القومية يتم العدوان، وباسم الطائفية والعرقية تتم التجزئة، وباسم القبلية والعشائرية تندلع الحروب الأهلية، وباسم الحدود بين الدول تقع النزاعات التى تصل إلى حد الحروب، فقدت الليبرالية مضمونها وأصبحت تعنى فقط حرية السوق، والرأسمالية التجارية وما يتبع ذلك من فساد واستغلال واحتكار، إذ تنشأ الرأسمالية الريعية دون تمثل القيم الليبرالية فى حرية المنافسة وعدم الاحتكار.

وحدثت نفس الكبوة فى التيار العلمى العلمانى، تنازل كل جيل عن الجيل السابق ومنطقاته الأولى. حرص شبلى شميل مثل الطهطاوى على إيجاد الميزان المتعادل بين الوافد والموروث فى الدعوة إلى العلم والعلوم الطبيعية حتى يمكن تأهيل الناس إلى نظرية التطور وعلوم الحياة. ثم جاء فرح أنطون كى يجعل من الدعوة إلى العلم والعلمانية دعوة غربية خالصة. بهما تقدم الغرب وبدونهما تخلف العرب. ونشأ حوار على صفحات الجامعة و"المنار" بين فرح انطون ومحمد عبده من "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية". يضع فيها فرح أنطون نموذج الغرب الذى يجب على كل الشعوب تبنيه، فصل الدين عن الدولة. فالدين عامل تأخر للشعوب بعقائده ورجاله ومؤسساته وممارساته. والعلم عامل تقدم فى التاريخ كما تثبت بذلك التجربة الأوروبية. والعلم الطبيعى لا أسرار فيه، لا خرافات ولا معجزات. تجربة الغرب مثل يحتذى عند كل الشعوب[1].

واستمر فى نفس التيار يعقوب صروف ونقولا حداد مروجين للعلم، ومبينين أهمية الإنجازات العلمية الحديثة خاصة نظريات الطبيعة مثل

---

(١) انظر دراستنا: "هل يجوز القياس الحضارى، قراءة لفرح أنطون فى المانوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩)"، ظهور الشوير ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩، لبنان.

النسبية ومخترعات العلم الطبيعى كالبرق والكهرباء. وأسس يعقوب صروف لذلك مجلة "المقتطف". وسار سلامة موسى فى نفس التيار مروجاً لأفكار القوة والسوبرمان عند نيشة ولأصول نظرية التطور وتطبيقاتها فى الحياة الإنسانية. نشر معظم النظريات الغربية الحديثة فى علم النفس والتحليل النفسى، والانثروبولوجيا الطبيعية وعلوم الاجتماع والسياسة. ودعا إلى المساواة فى الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل وان كان هناك تمايز فيزيقى بينهما. ودافع عن حرية الفكر وديمقراطية الحكم، وعرّف المسلمين بعلم الفولكلور والفنون الشعبية. وأسس لذلك "المجلة الجديدة". الغرب هو مصدر العلم. ففى "هؤلاء علمونى" يذكر سبعاً وعشرين عالماً ومفكر وأديباً: سقراط، أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، ديكارت، اسبينوزا، كانط، جاليليو، كوبرنيقس، دارون، هيوم، نييتشه هيجل، برنارد شو.. الخ. كلهم من الغرب ولا أحد من الشرق باستثناء غاندى!

ثم سار إسماعيل مظهر فى نفس التيار حتى قبيل وفاته بعام واحد. وأعاد ترجمة "أصل الأنواع لدارون" مبشراً بنظرية التطور ومطبقاً إياها فى اللغة والأدب والأخلاق والاجتماع. ثم ظهر التيار فى صورة الوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود، الدين علاقة شخصية بين الإنسان والله. أما العلم فعلاقة الإنسان بالطبيعة، والمجتمع.

انتهى هذا التيار العلمى العلمانى أيضاً إلى عكس ما بدأ به، وفقد التوازن بين الوافد والموروث عند رائده الأول شبلى شميل. وأوقع الناس فى ازدواجية العلم والايمان، "الدين لله والوطن للجميع". ونظراً لرغبة البعض فى تجاوز هذه الثنائية حاول "أسلمة العلوم"، أخذ العلوم الغربية التى لم يصل إليها بجهده ثم الحكم عليها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى من ابتساره وانتقائه وتأويله. وينتهى إلى قبول العلم الغربى أو رفضه بناء على هذه النظارة النصية التى يرى العلم من خلالها. فالقرآن فيه

كل العلوم التى توصل إليها الغرب. والغرب يعرف العلم دون الدين، فلديه نصف الحقيقة. والمسلمون لديهم العلم والدين، الحقيقة كلها. الغرب له الدنيا دون الآخرة، وللمسلمين الدنيا والآخرة، مما يعطى المسلمين احساساً بالرضا والبقاء فى الجهل، والاعتماد على نقل المعرفة. بل إن ذلك يقضى على الدين ذاته لأن الثابت وهو الدين أصبح تابعاً للمتحول وهو العلم. ويتضح ذلك بسهولة فى برامج "العلم والايمان" المرئية، فالعلم من الشرائط الأمريكية والتأويل والتمويل من السعودية.

٤ـ شروق التنوير.

وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التنوير العربى مرحلة جديدة فيما يسمى "المشاريع العربية المعاصرة" خاصة فى مصر والمغرب والشام، واستئنافاً للتيارات الرئيسية الثلاثة فى فجر التنوير العربى، وابتداء من بؤرة واحدة. استمر تيار الاصلاح الدينى فى المشاريع العربية المعاصرة التى تبدأ من التراث كمخزون نفسى من أجل إعادة بنائه بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للنهضة، إعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة فى علم الكلام، ومن النقل إلى الابداع فى علوم الحكمة، ومن النص إلى الواقع فى علم أصول الفقه، ومن الفناء إلى البقاء فى علوم التصوف، ومن النقل إلى العقل فى العلوم النقلية الخمسة، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه[1].

وقد يكون التراث بنية عقلية كما هو الحال فى مشروع "نقد العقل العربى" تتحقق فى التاريخ. فلا فرق بين البنية والتكوين. وهى بنية ثلاثية من البيان إلى العرفان إلى البرهان فى "بنية العقل العربى" كأنماط مثالية للتفكير. ساد النمطان الأولان فى المشرق وساد النمط الثالث فى المغرب

(١) هذا هو مشروع "التراث والتجديد" للمؤلف، المركز العربى للدراسة والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

مما يتطلب قطيعة معرفية بين المشرق والمغرب، بين الغزالى وابن رشد. وهو نفس التحقيب الثلاثى، من البيان (القرنان الأول والثانى) إلى العرفان (القرنان الثالث والرابع) إلى البرهان (القرنان الخامس والسادس)[1]. سبب الهزيمة هو النكوص إلى البيان والعرفان، وشرط النصر هو العود إلى البرهان. وهو أشبه بأنواع الأقاويل عند ابن رشد الخطبى والجدلى والبرهانى فى الأول والثالث دون الثانى. وفى "نقد العقل السياسى" يظهر نفس التنميط الثلاثى، من القبيلة إلى العقيدة إلى الغنيمة كباعث على الفتوحات وإقامة الدول[2].

وإذا كانت البنيوية قد غلبت على مشروع "نقد العقل العربى" فان الماركسية قد غلبت على مشروع "من التراث إلى الثورة"، مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، منذ بداياته حتى المرحلة المعاصره فى اثنى عشر جزءاً منذ الحضارة العربية قبل الإسلام، الفكر العربى فى بواكيره وآفاقه الأولى[3]. فالتراث تاريخ، والمنهج تاريخى اجتماعى وليس حيا فى قلوب الناس، حفريات ميتة، ليس له خصوصية ينفرد بها. بل هو حلقة بين اليونان القديم والغرب الحديث. يتنازعه التياران المثالى والمادى كما هو الحال فى الفلسفة الغربية. حمل المثالية المتكلمون أشياع أفلاطون، وانتسب إلى المادية الفلاسفة اتباع أرسطو. ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها عند اليونان والغرب؟، عند أرسطو وماركس، لا فرق بين سلفية دينية وسلفية ماركسية.

واستمر التيار الليبرالى القديم فى شروق جديد يؤسسها فى العقل "الجوانى" كما هو الحال عند عثمان أمين فى "الجوانية" أو العقل الدينى

---

(١) هذا هو مشروع "نمى والتراث" باسم "نقد العقل العربى" للجابرى.

(٢) وقد قام مفكرون آخرون بالبداية بالتراث السياسى مثل رضوان السيد، سعد بن سعيد، حامد بيع وغيرهم.

(٣) هذا هو مشروع الطيب يتزينى فى الشام.

عند أبو ريدة أو العقل الرشدى عند محمود قاسم أو العقل الأخلاقى المعتدل المتوسط المتوازن عند توفيق الطويل. وينحسر التنوير فى العقل فى الجانب المعرفى الخالص بعيداً عن الدولة التى كانت تتبنى القومية والاشتراكية العربية كأيدلوجية رسمية بعد الليبرالية التى سادت قبل الثورة. فظل تنوير النخبة أسوة بما كان الحال فى بداية التنوير العربى[1].

واستمر التيار العلمى العلمانى عند زكى نجيب محمود الذى يمتد عبر الفترتين فى التنوير العربى، الغسق والشروق فى آن واحد. العقل للعلم، والوجدان للدين، والفلسفة أقرب إلى تحليل اللغة أى أنها أقرب إلى الفلسفة العلمية[2]. كما ظهرت أهمية اللغة وعلم اللسانيات عند محمد أركون، وتحليل الخطاب وآليات التأويل عند نصر حامد أبو زيد[3]. وقد يأخذ العلم معنى فلسفة العلم أى البداية بإدراك الطبيعة وتصور العالم الخارجى. فالعصر عصر العلم كما كان عصر القدماء عصر الحكمة. واشتغل لفيف من الباحثين بتاريخ العلوم عند العرب، العلوم الرياضية والطبيعية لهذا السبب[4]. فمن يملك العلم يملك المعرفة والقوة. ويظهر هذا التيار أيضاً فى التحليل التاريخى للحضارة العربية الإسلامية، تاريخ الثقافة مثل "مشروع رؤية للفلسفة العربية فى العصر الوسيط" عند الطيب تيزينى أو التاريخ الاجتماعى والسياسى عند محمد جابر الانصارى. ومن نفس التيار أيضاً

---

(١) انظر دراساتنا "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى" (عثمان أمين)، "العقل والاصلاح" (محمود القاسم)، "الجديد فى القديم" (أبو ريدة)، "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١-٢١٠.

(٢) انظر دراساتنا: "تجديد الفكر العربى"، "إشكال التواصل والانقطاع"، "عربيان بين ثقافتين"، "قراءة وحوار" (زكى نجيب محمود)، "حوار الأجيال"، ص٢٢٩-٢٩٥.

(٣) أنظر دراساتنا: "قراءة مفهوم النص"، "عرض ومراجعية"، "علوم التأويل بين الخاصة والعامة" قراءة فى بعض الأعمال" (نصر حامد أبو زيد)، "حوار الأجيال"، ص٤٠٩- ٥١٢.

(٤) وذلك عند جيل جديد مثل" عبد الحميد صبرة، سالم يفوت، عبد السلام بن عبد العلى، ياسين خليل، رشدى راشد، خليل جاويش، أحمد جبار، يمنى طريف الخولى.

مشروع حسين مروة "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"[1].

ومحددات المشاريع العربية المعاصرة هى قراءة الموروث من منظور الوافد، وتبنى منهجاً أو مذهباً غربياً واستعماله فى دراسة الموروث دون تحليل هذا الموروث بآلياته الخاصة وفى حركته التى نشأ منها وتكلس فيها. تظهر البنيوية منهجاً فى مشروع "نقد العقل العربى" للجابرى، كما تظهر الماركسية منهجاً وفلسفة فى مشروع "الأيديولوجية العربية المعاصرة" للعروى، وفى "مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط "للطيب يتزينى"، وفى "النزعات المادية" لحسين مروة و"نقد الفكر الدينى" لصادق جلال العظم"، و"معركة التراث" لمحمود أمين العالم، واجتهاد الياس مرقص للبداية من "الواقع" وفى "سوسيولوجيا الفكر الاسلامى" لمحمود اسماعيل. ويتم تبنى المنهج التحليلى والوضعية المنطقية فى تجديد الفكر العربى" لزكى نجيب محمود فى كل مجموعاته الصحفية التالية بعد أن يتبناها منهجاً وفلسفة فى "المنطق الوضعى" و"خرافة الميتافيزيقا" و"نحو فلسفة علمية". ويطبق المنهج الظاهرياتى فى "الثابت والمتحول" لأدونيس وإلى حد ما فى "الزمان الوجودى" لعبد الرحمن بدوى، وفى سلسلة "مشكلات فلسفية" لزكريا إبراهيم. ويقال إن مشروع "التراث والتجديد، يقع فى هذا النوع.

وقد تستعار مذاهب الفلسفة الغربية كما تستعار مناهجها. إذ يتبنى المفكر مذهباً أعجب به أثناء دراساته الأولى فى الخارج أو الداخل. وبعد أن عرض وألف فيه ولم ينل حظاً من التمدد والانتشار فى ثقافة هو غريب عليها يعاد تكييفه وتطعيمه بمادة موروثة. وتوضع بعد اسم المذهب صفتاً "عربية" أو"إسلامية"، مثل "الشخصانية الإسلامية" لمحمد عزيز لحبابى،

---

(١) ويشارك فى هذا التيار أيضاً صادق جلال العظم، ومحمود أمين العالم، وجل الماركسيين العرب.

"الماركسية العربية" لعبد الله العروى "الوجودية العربية" أو "الإنسانية العربية" لعبد الرحمن بدوى[1].

ويمكن للشروق الجديد أن يأتى من الموروث وكرد فعل على الشروق الآتى من الوافد. فيظهر الرشديون الجدد أو المعتزلة الجدد أو السلفيون الجدد من أجل النهوض من جديد ابتداء من الموروث وليس من الوافد، من فلسفات مزدهرة فى الماضى وبعثها من جديد. فإذا كان الواقع فى حاجة إلى عقل لجأ المفكرون إلى الاعتزال وابن رشد. وإذا كان فى حاجة إلى ثورة لجأ المفكرون إلى السلفيين الذين قاوموا الغارات على العالم الاسلامى من الخارج مثل ابن تيمية والعزيز بن عبد السلام. وإذا كانوا فى حاجة إلى الدفاع عن المصالح المرسلة لجأوا إلى مالك.

ومع ذلك ظلت هذه المشاريع العربية المعاصرة نخبوية، من صنع أفراد وليست حركات شعبية عامة من صنع جماهير. فارتبطت بأسماء أصحابها كما ارتبطت المذاهب الفلسفية الغربية بأسماء أصحابها مثل الديكارتية والاسبينوزية والكانطية والهيجلية والبرجسونية، وكما ارتبطت بعض اسماء الفرق الكلامية القديمة بأسماء أصحابها مثل الأشعرية والجاحظية والنجارية والعلوية والنصيرية والواصلية، وكذلك أسماء المذاهب الفقهية الأربعة مثل المالكية والحنيفية والشافعية والحنبلية وكما عرض الفارابى من قبل فى كيفية اشتقاق أسماء المذاهب الفلسفية فى "فى ما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة".

ولم تستطع المشاريع العربية المعاصرة أن توقف مسلسل الانهيار العربى بالاعتراف بالعدو الصهيونى والأرض ما زالت محتلة، والتحالف مع الاستعمار، فأصبح عدو الأمس صديق اليوم، ومحاربة المسلم لأخيه

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى الحديث، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر ص٤٦٦-٤٧٨. وأيضاً حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

المسلم فى حرب الخليج الأولى، والعربى لأخيه العربى فى حرب الخليج الثانية. لم تستطع إيقاف الحرب الأهلية فى لبنان والجزائر، ولا حل نزعات الحدود بين الأقطار العربية. لم تستطع منع التشرذم والتجزئة والقطرية للعرب فى عصر التجمع والعولمة للغرب. لم تقو على درأ مخاطر تقسيم السودان وحصار العراق وليبيا وتهديد إيران وتهميش مصر. وقفت عاجزة عن عقد حوار وطنى بين الفريقين المتخاصمين، الاخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، تمثيل إلى هذا الفريق مرة وإلى هذا الفريق مرة أخرى. لم تستطيع أن تساهم فى وضع رؤية جديدة توقف انهيار ارادة الصمود، وتفكك الأوطان، وهجرة المواطن إما إلى الخارج إلى بلاد الشمال أو الغرب حيث التقدم والعمل والغنى والثورة، وإما إلى أسفل فى عوالم ما تحت الأرض، جماعات العنف الدينى أو المخدرات وعبادة الشيطان، وإما إلى الداخل فى الحزن أو الاحباط أو اليأس ثم الموت غما وكمدا بالأزمات القلبية مثل حالة الشعراء والأدباء. لم تستطع أن تؤسس حركة مفكرين أحرار تستأنف دور الضباط الأحرار على مستوى الفكر حتى تثور الجماهير وتستولى على رموز المعتقلات والسجون كما استولت جماهير باريس على الباستيل.

٥ـ ضحى التنوير.

والآن، هل يمكن تطوير شروق التنوير الجديد الممثل فى المشاريع العربية المعاصرة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى "ضحى التنوير" من أجل الاعداد لنهضة عربية ثانية بعد أن اكتملت النهضة العربية الأولى دورتها على مدى قرنين من الزمان، التاسع عشر والعشرين ونحن على أعتاب قرن جديد؟

قد يمكن ذلك عن طريق التعلم من التجارب الماضية، استعادة المناهج أو المذاهب الغربية الجاهزة والمعدة سلفاً وإخراجها من بيئتها التى

نشأت فيها وزرعها أو استخدامها فى بيئة أخرى غريبة عليها مما يحدث ازدواجية فى الثقافة بين الوافد والموروث إلى حد الصراع بينهما. فالفعل يؤدى إلى رد الفعل، والتغريب يؤدى إلى السلفية، والقفز على الحاضر إلى المستقبل يؤدى إلى القفز على الحاضر إلى الماضى[1].

وإذا كانت التجارب الماضية قد انتهت إلى صعوبة التحديث من الخارج باستعادة المناهج أو المذاهب الغربية فإن ضحى التنوير يمكن أن يستمر بالتحديث من الداخل عن طريق إعادة بناء الموروث كله، أى العلوم القديمة وبآلياته الخاصة بناء على التحديات الرئيسية للعصر فيتم تحويل علم الكلام من الأشعرية إلى الاعتزال كما حاول محمد عبده فى "رسالة التوحيد"، ومن الاعتزال إلى الثورة كما حاولنا فى "من العقيدة إلى الثورة" حتى تتحول العقيدة إلى أيديولوجية ثورية للعرب وللمسلمين، والتحول من الإنسان الكامل فى نظرية الذات والصفات والأفعال إلى الإنسان المتعين الحر العاقل دفاعاً عن حقوق الإنسان، ومن التاريخ العام إلى التاريخ المتعين، من الماضى والمستقبل فى النبوة والمعاد إلى الحاضر فى علاقة الفرد بالدولة والمواطن بالوطن، لحاقاً بلاهوت التحرير الذى أصبح يقوم بدور الأيديولوجية السياسية للشعوب التراثية التى مازالت متواصلة مع التراث لم تقطع منه كما قطع الغرب ولم تغلقه وتحجره فى الحياة الخاصة منفصلا عن الحياة العامة كما فعل الشرق[2].

---

(١) قام فرنسيس بيكون بذلك لنقل الفلسفة الغربية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث على مستوى تجريبى فى مشروع "اعادة البناء العظيم" The Great Restauration، وكذلك هوسرل لاعادة بنائه مرة ثانية على مستوى شعورى فى "أزمة العلوم الأوروبية والفلسفية الترنسندنتالية". انظر دراستنا "الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية"، "فينومينولوجيا الدين عند هوسرل"، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

(٢) "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨ (خمسة أجزاء).

ويمكن إعادة بناء علوم الحكمة ليس بالضرورة فى اللحظة التاريخية الأولى القديمة مع اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً بل مع اللحظة التاريخية الغربية الحالية. فالغرب الحديث وريث اليونان القديم. فإذا كانت علوم الحكمة القديمة ثلاثية المنطق والطبيعيات والالهيات، والانسانيات موزعة بين الطبيعيات والالهيات كحلقة وصل، البدن فى الطبيعيات والنفس فى الالهيات، فإنه يمكن إبراز الانسانيات وجعلها هى محور علوم الحكمة، وتحويل المنطق من منطق صورى إلى منطق شعورى، والطبيعيات من طبيعيات ثنائية عقلية إلى طبيعيات شعرية، والالهيات من واجب الوجود إلى ممكن الوجود من أجل التحقق والفعل وفلسفة جديدة للتاريخ[1].

ويمكن إعادة بناء علوم التصوف بحيث يتحول من مقاومة سلبية إلى الداخل إلى مقاومة فعلية فى الخارج، ومن استشهاد أئمة آل البيت أيام الفتنة الأولى إلى نجاح المقاومة فى جنوب لبنان. ومن ثم تتحول المقامات من الرضا والتوكل والزهد والتوبة إلى مقامات المقاومة من رفض وثورة وتمرد وعصيان واعتراض ومواجهة. كما تتحول الأحوال من الخوف والخشية والغيبة والفناء إلى أحوال الشجاعة والثقة بالنفس واليقظة والبقاء. ويتحول الطريق من البعد الرأسى من أدنى إلى أعلى إلى البعد الأفقى، من الخلف إلى الأمام، للمساهمة فى تقدم التاريخ، وأسراع إيقاع حركته كما حاول محمد إقبال من قبل[2].

ويمكن إعادة بناء علم أصول الفقه من النص إلى الواقع، وإعطاء الأولوية للواقع على النص تماشياً مع روح "أسباب النزول"، أولوية المكان، و"الناسخ والمنسوخ"، أولوية الزمان، ومن ثم تكون أولوية ترتيب المصادر من الاجتهاد إلى الاجماع إلى الحديث إلى القرآن، صعوداً من الخاص إلى

---

(١) "من النقل إلى الإبداع"، محاولة إعادة بناء علوم الحكمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠ (تسعة أجزاء).

(٢) انظر دراساتنا: "التصوف والتنمية"، "من إحياء علوم الدين إلى إحياء علوم الدنيا" فى "الإسلام فى العصر الحديث" جـ١، ص١٦-٤٣، الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٩٥ (بالإنجليزية).

العام، وليس نزولاً من العام إلى الخاص لتشجيع الاجتهاد، والتعامل مع الواقع مباشرة دون التوسط بالنص[1]. ويمكن تحويل المبادئ اللغوية، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه إلى تحريك للشريعة من المحافظين إلى الاصلاحيين، ومن التقليد إلى الاجتهاد، تأكيداً على الحرية والطبيعة. كما يمكن تحويل مقاصد الشريعة الكلية إلى الأهداف العامة وحقوق الإنسان الفردية والاجتماعية التى من أجلها ثم وضع الشريعة ابتداء، المحافظة على الحياة (النفس)، والعقل، والحقيقة (الدين)، والعرض أى الكرامة الوطنية، والمال أى ثروات الأمم ضد التبديد والاسراف والتهريب والاكتناز والبذخ. كما أن تطبيق العقوبات لا يتأتى إلا بعد معرفة السبب والشرط والمانع. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض أو عندما يكون المجتمع كله سارقاً، الغنى قبل الفقير، والحاكم قبل المحكوم[2].

ويمكن إعادة بناء العلوم النقلية كلها التى مازالت لها الفاعلية الأولى فى الثقافة الشعبية وأجهزة الاعلام ومواد التربية فى الجامعات الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، والتحول من التفسير الطولى، من سورة البقرة حتى سورة الناس إلى التفسير الموضوعى لوضع أسس الأيديولوجية الإسلامية حول موضوعات السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون، وإبراز موضوعى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ" من علوم القرآن أى أولوية المكان والزمان فى الوحى، أولوية الواقع على الفكر، والتحول من نقد السند إلى نقد المتن فى علم الحديث، ومن الشخص إلى القول فى علم السيرة، ومن فقه العبيد والنساء والصيد والذبائح والغنائم

---

(١) انظر دراساتنا: "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، "هموم الفكر والوطن" جـ١، "التراث والعصر والحداثة" ص١٧-٥٦.

(٢) انظر دراساتنا: "مناهج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة ١٩٦٥ (بالفرنسية).

إلى فقه المقاومة والتنمية والاستقلال والتقدم والعدالة الاجتماعية المساواة والحرية والديمقراطية[1].

ونظراً لأن الحالة الراهنة للثقافة العربية مازالت ازدواجية الموروث والوافد، وقراءة الموروث من خلال الوافد، والبداية بالوافد على أنه الحديث، وبالموروث على أنه القديم، فى جدل زائف بين الصواب والخطأ، المتقدم والمتخلف وعدم تكرار التجربة الماضية لصياغة ماركسية عربية، ووجودية عربية، وشخصانية إسلامية، يمكن التحول كلية فى الموقف من الغرب، من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم حتى لا يكون الغرب هو المعيار المطلق تقاس به كل الثقافات البشرية، وبالتالى يمكن التحرر من جذب الآخر، ومن الانتقال من سيد إلى سيد، ومن قيد إلى قيد، ومن نقل القدماء إلى نقل المحدثين. فتتحقق وحدة الثقافة الوطنية، بدلاً من الانبهار بالغرب، الذى يولد ظاهرة التغريب أو رد الفعل عليه فى العودة إلى الأصول فتشتد الحركة السلفية. ومن ثم يمكن القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التى على كل الثقافات احتذاء حذوها، وإثبات أنها ثقافة تاريخية مثل باقى الثقافات، لها مصادرها وبدايتها وتطورها ونهايتها وظروف تكوينها. اثبات تاريخية الثقافة الغربية لفسح المجال لعقد حوار متكافئ بين الثقافات، وتجاوز العلاقة المركز بالأطراف، الغرب باللاغرب، المعلم بالتلميذ، والتحول من نقل العلم إلى ابداع العلم[2].

ويمكن ايضاً لضحى التنوير أن يقترب ويتسارع بتجاوز موضوع إعادة بناء الموروث القديم أو أخذ موقف مستقل من الوافد الجديد بالتنظير المباشر للواقع والتفاعل مع تحدياته مباشرة دون توسط نص من القدماء أو

---

(١) انظر دراستنا: "منهج التفسير الموضوعى للقرآن" (بالانجليزية) فى كتاب "الاسلام فى العصر الحديث" جـ١ الدين والايديولوجية والتنمية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٥ص٤٠٧- ٤٢٨، وأيضاً "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس ١٩٩٦، ص١٣١-١٤٣.

(٢) انظر كتابنا "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩٠.

نص من المحدثين، وكتابة نص جديد فى ظروف العصر كما كتبه القدماء والمحدثون فى ظروف عصورهم. لا يقتصر ضحى التنوير على التعامل مع النصوص المدونة بل يتجاوزه إلى إبداع النصوص الجديدة التى تدون ظروف العصر الجديد حتى يتعود الفكر العربى فى مرحلته الراهنة على التعامل مع الحاضر مباشرة دون قراءته فى الماضى أو قراءته فى المستقبل. يتعود المفكر على الغوص فى الحاضر، وسبر مكوناته، ورصد امكانياته، والدخول فيه كجزء من حركته كى تتم المعرفة به وتغييره. فالمعرفة سلوك، والسلوك معرفة.

يحتاج ضحى التنوير إلى نظرية فى تحرير الأرض، وحرية المواطن، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوحيد الأمة، والدفاع عن الهوية، والتنمية المستقلة، وحشد الجماهير أى إلى أيديولوجية عربية معاصرة تتحقق فيها وحدة الثقافة العربية وتفاعلها مع الواقع العربى المعاصر. فعالم الأشياء هو المصب النهائى للغات والمدونات والتأويلات. والتاريخ هو فى النهاية ميدان التحقق لكل شئ، للمعرفة والوجود، وللنظر والعمل فيصبح الماضى جزءاً من عمل الحاضر وتراكمه، ويصبح المستقبل قريب المنال بالوصول إليه انطلاقاً من الحاضر وليس قفزاً عليه.

٦ـ ظهر التنوير.

فإذا اكتمل الضحى أصبح الظهر، والشمس عمودية وسط السماء، قريب المنال. ذروة التنوير فى بنية الفكر نفسه وأشكال تعبيره ومنطق استدلاله ولغته. فلغة التنوير ومصطلحاته لغة واضحة وبسيطة وسهلة، يفهمها الجميع بعيداً عن تقعر المصطلحات المعربة أو المترجمة. وهى لغة مستقاة من الحياة اليومية بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أو الموروث. هى لغة مفتوحة، عقلية، قادرة على الحوار واستعمالها من جميع الفرقاء.

يجد لها الجميع صدى فى النفوس مثل: الحرية، الديمقراطية، المساواة، العدالة الاجتماعية، المصالح العامة، الوطن والمواطن،المجتمع والتقدم، الإنسان،عقله وارادته، الواجب والمسئولية، المقاومة والنضال، الرأى والاجتهاد... الخ.

كما تتغير طرق الاستدلال من المنهج النازل إلى المنهج الصاعد، من الاستنباط إلى الاستقراء، من الالهام إلى النظر، من الحقائق المعدة سلفاً وما على الإنسان إلا القياس ثم التطبيق إلى البحث عن الحقائق وصنعها والمشاركة فى صياغتها ووضعها. وتتغير محاور التفكير أى تصورات العالم من المحور الرأسى إلى المحور الأفقى، ومن جعل منطق العلاقات بين الطرفين، بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتغير بؤرة التفكير ومقصده الأسنى، من التمركز حول الله الىالتمركز حول الإنسان. فالله غنى عن العالمين. تكلم لصالح البشر، وأرسل لهم وحياً ورسلاً. فكر فيهم، فى ماضيهم، النبوة، وحاضرهم، والدنيا ومستقبلهم، والمعاد. فالتفكير الالهى تفكير إنسانى، والإنسان موضوع التفكير الالهى. فكيف يقلب الإنسان موضوع التفكير الالهى ويجعله الله وليس الإنسان؟ إذا فكر الإنسان فى نفسه، فى معاشه ومماته فإنه يكون أقرب إلى التفكير الالهى. ولو فكر فى الله فإنه يكون أبعد عن التفكير الالهى. وأخيراً يفكر الإنسان فى الواقع وفى حياة البشر، خيرهم وسعادتهم بحيث يصبح حركة من التاريخ. فالواقع فى الزمان، والزمان تقدم وتأخر، وأفعال الأفراد والجماعات فى الحاضر تتحول إلى تراكم تاريخى[1].

وتتبلور مُثل التنوير من جديد بعد انحسارها من الفجر إلى الغسق، وعودتها من الشروق إلى الضحى. وهى نفس مثل التنوير فى كل الثقافات،

---

(١) انظر دراساتنا: "التراث والتجديد"، موقعا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠، ص١٥١-١٥٧.

شرقية أم غربية، يهودية أو مسيحية أو إسلامية، قديمة أو حديثة، مثالية واقعية.

أولاً العقل، فالعقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو أول ما خلق الله. وهو الكلمة والفكر والمنطق. ومنه اشتق لفظ التنوير أى أنوار العقل. العقل أساس النقل، ويتفق صحيح المنقول مع صريح المعقول، وكل الأدلة النقلية مهما تضافرت لاثبات شئ أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة، والعقل ضد التبرير والقطعية وأحادية النظرة والتعصب والحكم بلا برهان.

ثانياً الطبيعة، فالطبيعة والعقل واجهتان لشئ واحد. عش وفقاً للعقل أى عش وفقاً للطبيعة. وهى الفطرة التى فطر الله الناس عليها. نظام العقل ونظام الطبيعة ونظام الوحى شئ واحد[1]. والطبيعة خيرة، والإنسان قادر على إكمالها، والوصول بها إلى غايتها القصوى. لا فرق فى ذلك بين الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية، بين الطبيعة الفيزيقية والطبيعة الإنسانية. فقد خلقت الأولى للثانية كمجال حيوى لها. الطبيعة الفيزيقية إنسانية فى تصورها وفى بنيتها الحيوية، فى تطورها ونمائها، لا فرق بين الطبيعة الجامدة والطبيعة الحية. فالحياة أصل الأشياء. وقد كان "العود إلى الطبيعة" باستمرار مصدر تحرر والهام. وهى "الطبيعة الأم"، الرحم الأول الذى منه تتولد الأشياء. لذلك وحد كل الفلاسفة الرومانسيون بين الروح والطبيعة. والعلم هو الطريق إلى الطبيعة لفهمها والسيطرة عليها وليس السحر والخرافة والآيات المبهرات[2].

---

(١) انظر دراستنا: "نحن والتنوير"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١" جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، ص٤٧-٦٦.

(٢) انظر دراستنا: "عود لى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟"، قضايا معاصره جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٧٣-١٧٦.

ثالثاً الحرية، فالطبيعة حرة فى تطورها ونمائها، وحريتها فى قانونها ومسارها. الإرادة حرة فى الاختيار. والحرية مسؤولية عن الأفعال. والجذع حر فى أن يتفرع إلى فروع وأوراق طبقاً لقانونه الخاص. التاريخ نفسه قصة الحرية منذ سبارتاكوس حتى المقاومة فى جنوب لبنان. لا تعنى الحرية غياب النسق والقانون والفوضى العامة بل تعنى فهم الضرورة. والفعل المتحقق هو نتيجة تقابل مسارى الحرية والضرورة. الحرية بلا ضرورة عشوائية، والضرورة بلا حرية موت. ولا تعنى الحرية فحسب تجربة ذاتية وإحساساً بالقدرة على الفعل المستقل بل تتضمن تحققاتها العينية فى المجتمع والدولة أى الحرية الاجتماعية والسياسية ضد صنوف الاستبداد الفردى والجماعى.

رابعاً المجتمع، أو الجماعة وروح التضامن والتكافل بين الأفراد. فقد ارتبط التنوير بالاخاء والمساواة كارتباطه بالحرية. فالتضامن الاجتماعى هو الذى يحمى المجتمع من استغلال حريات الأفراد. وإذا كانت الرأسمالية نتيجة للحرية فان الاشتراكية نتيجة للتكافل الاجتماعى كما عبر عن ذلك سيد قطب فى مقدمة "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" فى شرح المبادئ الثلاثة التى يرتكز عليها التوحيد: الحرية الإنسانية، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. المجتمع الإقطاعى ضد التنوير لأنه يحتكر امتلاك الأرض الملكية القلة والباقى أجراء زراعيون. والرأسمالية ضد التنوير لأنها احتكار لرأس المال حتى يكون دولة بين الأغنياء. لذلك كانت الثورة الاشتراكية فى القرن التاسع عشر فى الغرب ابنة الثورة الفرنسية القائمة على التنوير فى القرن الثامن عشر.

خامسا التاريخ أى التقدم، وهو ارتقاء البشرية عبر الزمان من مرحلة إلى أخرى. فالحقائق تكتمل فى الزمان، والوحى يتقدم فى التاريخ على مراحل من البداية إلى النهاية، من آدم حتى محمد. التقدم سنة الحياة

والنكوص طارئ عليها. لذلك عشق الإنسان الحياة الأبدية، ورغب فى الاستمرار بعد الموت. وصاغ ذلك فى عقيدة المعاد. وظهر علم المستقبليات فى الغرب ليضع سيناريوهات المستقبل، ويتنبأ بمسار التاريخ، بعد أن وضعت فلسفات التاريخ مساره من الماضى إلى الحاضر، وحقبت مراحله، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، من عصر الآلهة إلى عصر الأبطال إلى عصر البشر، من الغريزة إلى الوجدان إلى العقل، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام فى تحقيب ثلاثى ظاهر طبقاً لجدل التاريخ.

إن ظهر التنوير لا يأتى بجهد فرد واحد بل بعمل جماعى مؤسسى ثقافى سياسى، علمى وإعلامى، نظرى وتربوى، فكرى وأدبى. هى مرحلة تاريخية بأكملها تصوغ هذا التحول من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، وتضع له منطقاً محكماً، تستنير به المجتمعات وهى فى حركة التاريخ.

إن التجربة المستفادة من كبوة الإصلاح فى النهضة العربية الأولى من فجرها إلى غسقها هى أن الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى فى حاجة إلى رؤية على الأمد الطويل، بالغوص فى الموروث الثقافى التابع فى الوعى القومى منذ أكثر من ألف عام، وفك التاريخ المرتهن من عقاله حتى يتم الانتقال من العصر الذهبى الأول الذى ما زال يشد الأنظار إليه فى حلم طوباوى نحو الماضى إلى العصر الذهبى الثانى الذى يمكن الإعداد له فى المستقبل، واستئناف لما بدأناه منذ قرنين من الزمان. لا توجد حلول جاهزة لا من الماضى البعيد فى عصرنا الذهبى الأول، ولا من الماضى القريب فى النهضة الأوروبية الحديثة التى ينجذب مستقبلنا نحوها كنموذج ونمط للتحديث حتى لا تتكرر التجربة النهضوية الأولى.

إن التنوير العربى الجديد شئ يصنع، يتم خلقه بعمل الأفراد والجماعات وليس حلماً طوباوياً يقفز فوق الحاضر إلى عصر ذهبى بعيد

فـى الماضـى أو إلـى عصـر ذهبـى قريـب فـى المسـتقبل. التـاريخ لـه إيقاعـه ومراحلـه، مسـاره وتطـوره، قوانينـه وفعاليتـه. وإذا كـان مـن عيـوب فجـر النهضـة العربيـة الأولـى هـو بـزوغ الـوعى الفكـرى دون وعـى سياسـى فـان الضـمان لشـروق النهضـة العربيـة الثانيـة هـو تأسـيس الـوعى السياسـى المكتسـب علـى وعـى تـاريخى. ومـن ثـم لا يزهـو الغـرب علينـا بأنـه صـانع حضـارة تقـوم علـى بعـدين مـن اكتشـافه وحـده: الإنسـان والتـاريخ. بـل تشـارك حضـارات البشـر جميعاً فى حوار حضارى عام متكافئ الأطراف[1].

(١) انظـر دراسـتنا "كبـوة الاصـلاح"، دراسـات فلسـفية، الانجلـو المصـرية، القـاهرة ١٩٨٧، ص١٧٧-١٩٠.

obeikandl.com

obeikandl.com

دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى

أولا: مقدمة الموضوع والمنهج.

تتميز المجتمعات التراثية بأن ثقافتها مازالت مرتبطة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافى، ينهل من الماضى أكثر مما يصدر عن الحاضر، وهو ما جعل بعض الباحثين المتأثرين بالغرب أو الوطنيين المهتمين بقضايا التقدم يتهمونها بالماضوية أو السلفية. وجاءت معظم حركات الإصلاح فيها دينية، ترى فى الماضى نموذجها المستقبلى، وفى العودة إلى الماضى تحررها المستقبلى من رقبة الحاضر، هروبا من الزمن ثم عودا إليه ودخولا فيه.

المجتمعات الإنسانية والتجارب البشرية فيما يتصل بالموروث الثقافى على ثلاث أنواع: الأول التجربة الغربية التى انتهت إلى نموذج الانقطاع، إذ لا يمكن الجمع بين الماضى والحاضر، بين الكنيسة والدولة، بين أرسطو والعلم الحديث. وكلما تم الانفكاك عن الماضى تم التوجه نحو الحاضر والمستقبل. العلاقة بينهما علاقة تضاد وتنافر، علاقة عكسية. بقدر ما يتم الانعتاق من الماضى يتم الانطلاق نحو المستقبل. لا يمكن الجمع بين الإيمان والعقل، الدين والعلم، السلطة والحرية، الكتاب والطبيعة، الرواية والمشاهدة، القول والنظر. وانبهرت الثقافات بهذا النموذج، وأصبح رمزا للحداثة والمدنية.

(*) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، دور الثقافة فى تحقيق الوفاق العربى، إشراف وتقديم د. صلاح فضل، القاهرة ٢٠٠٠، ص٧٩-١٠٤.

والثانى التجربة الآسيوية فى اليابان وكوريا التى انتهت إلى نموذج التجاور الجديد بجوار القديم فى تآلف وانسجام. كل له ميدانه الخاص. الجديد فى الحياة العامة فى المصنع والمعمل والإدارة أعلى مستوى من مستويات التقدم التقنى، عقل آلى مادى خالص فى أيام الأسبوع، والقديم فى الحياة الخاصة فى الأعياد الدينية والوطنية وفى عطلة نهاية الأسبوع، التقاليد والعادات فى الزى والطعام بل وممارسة الطقوس الخرافية، قراءة الكف والطالع واستدعاء روح الإمبراطور، ولا تنافر بين الاثنين، لا يتدخل العقل والعلم فى الحياة الخاصة، ولا يتدخل السحر والخرافة فى الحياة العامة.

والثالث التجربة العربية الإسلامية التى انتهت إلى نموذج التواصل. فالجديد يخرج من القديم لا ينقطع عنه ولا يتجاور معه - المسيحية من اليهودية، والإسلام من المسيحية، وكل نبى يأتى من النبى السابق ومكملا له، تواصل التوحيد وتجاوز الشرائع، وحدة العقيدة وتعدد الشريعة. لذلك انشغلت هذه التجربة بقضية الأجيال المعاصرة، القديم والجديد، والتراث والحداثة، الوحدة والتنوع، التواصل والانقطاع. وفى هذا النموذج يطرح سؤال: ما دور الموروث الثقافى فى تحقيق الوفاق العربى؟ لأن الماضى لا يزال يعيش فى الحاضر، والحاضر ما هو إلا تراكم للماضى[1].

والثقافة العربية لها مكونات ثلاثة، تتفاعل فيها وتشكلها بل وتتنافس فيما بينها على الأولوية والصدارة والفاعلية؛ الأول: التراث القديم الذى مازال حيا فيها، نابعا من الماضى ويصب فى الحاضر، يجدد تصورات العالم ويضع معايير السلوك. بل لقد تحول هذا التراث إلى مقدس، وعلماؤه إلى ورثة الأنبياء - أقل أو أكثر - بما فى ذلك رواة الأحاديث والمفسرون والفقهاء وكتاب السير والمغازى، مع أنهم

---

(١) انظر دراستنا "التراث والتغير الاجتماعى"، دراسات فلسفية. الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص١٣٥-١٥٢، وأيضا بالإنجليزية:

Science, Technology and Spiritual Values, Islam in the modern World, Vol. 1-Religion, Ideology and Development, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, pp. 373-383.

علماء عصر ولى وانقضى، اجتهدوا للإجابة عن أسئلة عصرهم وتحدياته، والزمن لا يتوقف، والتاريخ ليس مرحلة واحدة، والزمان مازال ممتدا إلى يوم الدين. يغلب عليه التراث العقائدى والفقهى، فالإسلام عقيدة وشريعة أكثر مما يغلب عليه التراث الفلسفى أو العلمى. وهو تراث تروج له أجهزة الإعلام، وصفحات الفكر الدينى فى الصحف اليومية، وأحاديث الروح، ودروس التفسير، وبرامج العلم والإيمان فى وسائل الإعلام المرئية. وهو مادة خصبة لمعاهد وجامعات بأكملها. وهو المورد الرئيسى لمادة الدين فى المدارس، ودروس العصر والمغرب والعشاء فى المساجد، وهو الذى تربى عليه الأسر العربية النشء الجديد. ومنه تخرج الشعارات السياسية للحركات الإسلامية المعاصرة "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية"، "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، وهو الذى ينتشر فى الطرقات فى أشكال الزى الإسلامى والأذان خلال مكبرات الصوت، وتقاليد الحلال والحرام، والإيمان والتقوى، والعيب والواجب. وهو تراث ممتد عبر أربعة عشر قرنا على الأقل فى الموروث الإسلامى، أو عبر عشرين قرنا فى الموروث القبطى، أو ما يزيد على ثلاثين قرنا فى الموروث المصرى أو البابلى أو الآشورى أو الكنعانى. وقد تزاوج كل ذلك فى الموروث الشعبى العربى وأصبح أحد الروافد الرئيسية فى الثقافة العربية، تتمسك به الحركة الإسلامية، وتود التواصل معه واستئنافه، فلا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أولها. وتريد الحركة العلمانية الانقطاع معه وتجاوزه، فلكل عصر تراثه. وقد تغير العصر. وتعمل الحركة الإصلاحية على تجديده، تنتقى منه ما يفيد، وتترك ما لا يفيد، كما تنتقى من الغرب ما ينفع وتترك ما يضر، تحقيقا لنموذج التغير من خلال التواصل، وليس من خلال الانقطاع أو الاستقرار.

والثانى: التراث الغربى الذى بدأ يتحول من وافد غربى إلى موروث ثقافى جديد منذ مائتى عام، يزاحم الموروث القديم، ويخلق ظاهرة ازدواجية الثقافة، التى تشمل ازدواجية اللغة والتعليم والسلوك ومنظومة القيم. تمثلته التنمية وأرادت أن تقيم الدولة الحديثة عليه. وتبنته الطبقة المتوسطة وأقامت المؤسسات السياسية والتشريعية والتعليمية والاجتماعية عليه، فما نجح فى الغرب ينجح عند باقى

الشعوب. والتجارب الإنسانية واحدة يتحرى بعضها بعضا. وقد كانت الثقافة العربية عبر تاريخها الطويل مفتوحة باستمرار على الوافد الغربى، اليونان والرومان أو الشرقى، فارس والهند. وأصبح الوافد القديم جزءا من الثقافة العربية متحدا اتحادا عضويا مع الموروث. وطالما كانت الدولة قوية، وتجربة الحداثة ناجحة سواء فى الدولة الليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة أم فى الدولة القومية الاشتراكية بعدها- كان التزاوج بين الموروث القديم والوافد الجديد قائما لصالح المشروع النهضوى الحديث- ليبراليا كان أم اشتراكيا. فلما صنعت الدولة وصنعت معها المشروع النهضوى ظهر التنافس والتقابل، وأحيانا التعارض والتنافر بين عنصرى الثقافة، وتحول الوافد الغربى إلى انبهار بالغرب، يصل إلى حد التغريب، وهو ما احدث رد فعل عند الموروث القديم، فتحول إلى سلفية أصولية. الأول يخوّن الثانى، والثانى يكفّر الأول. ويتجاوز الأمر مستوى الثقافة إلى معترك السياسة. فكل رافد يَعُد نفسه الوريث الشرعى للدولة "الرخوة"، ويصل الأمر إلى حد الاقتتال العلنى بين الفريقين، كما هو الحال فى الجزائر، أو يتحول الموروث القديم إلى تنظيمات سرية تمارس العنف، كما هو الحال فى مصر. وانتشرت مفاهيم جديدة مثل الحرية والديموقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى والتقدم، وهى مفاهيم تزاحم المفاهيم القديمة مثل الإيمان والحلال والحرام والشريعة والدين والنبوة والوحى والآخرة والملائكة حتى الجن والشياطين وعذاب القبر ونعيمه. واحتار الناس بين نقل من القدماء أو نقل من المحدثين. وكلاهما نقل وتقليد أما الخلاف فهو خلاف فى المصدرز والواقع نفسه محاصر بين النقلين. قد تكون له مقولاته الإبداعية المطمورة تحت نقل الماضى البعيد والمستقبل القريب.

والثالث: الموروث الشعبى التلقائى الذى يعبر عن حكمة الشعوب منذ "ألف ليلة وليلة" وحكايات شهرزاد، حتى الأمثال العامية التى يستعملها العرب مع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثورات الغرب عن الحرية والديموقراطية. ولا فرق بين الموروث القديم والموروث الشعبى من حيث البنية والتوجهات والتيار الغالب، فقد أفرز الموروث القديم بعد أن تحجر وأصبح مقدسا أمثالا عامية تعبر عن الموقف

السياسى والاجتماعى نفسه، الذى منه نشا الموروث القديم، خاصة القضاء والقدر[1]. وانزوت بعض الأمثال العامية المعتادة التى تدعو إلى تحكيم العقل، وممارسة حرية الاختيار والثورة على الظلم وكشف زيف رجال الدين ونفاقهم. كما انزوى من الموروث القديم تراث المعارضة المعتزلة والخوارج. وكما ارتكن الموروث القديم على هذا الجانب السلبى كذلك عبرت الأمثال العامية عنه، وتحول كلاهما إلى سلوك يوحى، وقيم يتربى فيها الناس. وتم حصار قيم الوافد العربى الجديد، العقل، والحرية والديموقراطية، والمساواة وحقوق الإنسان، والمجتمع المدنى، والتقدم، والعلم، ورفضها باسم التراث والهوية والأصالة، واتهامها بالعلمانية والمادية والنسبية والإلحاد، فالماضى البعيد الممثل فى الموروث القديم، والأمثال العامية التى تمثل الحاضر وتجاربه المعيشة يحاصران المستقبل القريب ويستبعدانه، بوصفه دخيلا وافدا لا يعبر عن ماضى الأمة ولا حاضرها ولم تخرج من تربتها، ولم ينبت من طينها، بل إن بعض الأحاديث النبوية خاصة تلك التى من جوامع الكلم، ما هى إلا تطوير لبعض الأمثال العربية القديمة وتأويل لها مثل "انصر أخاك ظالما أو مظلوما".

والسؤال الآن: كيف يستطيع هذا الموروث الثقافى بمكوناته الثلاثة أن يسهم فى تحقيق الوفاق العربى الذى عزّ فى العقدين الأخيرين حتى أصبحت مقومات الضعف فى الداخل أحد أسباب قوة العدو فى الخارج؟ هل فى الموروث الثقافى عناصر فرقة تجعل العرب المحدثين أقرب إلى الخلاف منهم إلى الوفاق أم أن به مقومات وحدة تجعلهم أقرب إلى الوفاق منهم إلى الخلاف؟! وهل تستطيع الثقافة أن تقوم بما تعجز عنه السياسة؟ أليست هذه مثالية طوباوية، الظن بان الثقافة تغير السياسة، وأن العقل يتحكم فى القوة، وان إنجاز الماضى قادر على حل أزمة

---

(١) مثل "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل على الله"، "رب هنا رب هناك"، "الرب واحد والعمر واحد"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "رزق يوم بيوم والنصيب على الله"، "رزق الهبل على المجانين"، "المفلس فى أمان الله"، "ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون"، ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد يجى الناموس"، "المتعوس متعوس ولو علقوا على رأسه فانوس"، "المكتوب ما منوش مهروب".

الحاضر؟ وهل يعود صلاح الدين؟

إن الشعوب التراثية مازالت تتأثر بموروثها الثقافى. ومازال هذا الموروث الثقافى هو الحامل لخطط تنميتها السياسية والاجتماعية، وتثبت تجربة النهضة العربية المدنية أن تغير الأبنية القومية عن طريق الوافد الغربى الذى نقلته النخبة فوق وافد موروث فى وعى الجماهير لم يغير كثيرا فى البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية التى ظلت فى جوهرها إقطاعية ليبرالية فى الثقافة وإقطاع فى الواقع، وهو ما كان أحد أسباب الثورات العربية الأخيرة. ثم حدث أكبر تغير فى الواقع الاجتماعى فى تجربة العرب الثانية فى النصف الثانى من هذا القرن، إصلاح زراعى، قضاء على الإقطاع، تصنيع، تنمية، تخطيط، حقوق العمال والفلاحين، تعليم، ولكن لم يحدث تغير مواز على مستوى الموروث الثقافى، باستثناء خطاب إعلامى عن القومية الاشتراكية. وبمجرد انتهاء التجربة القومية الاشتراكية الثانية، بوفاة زعيمها، إثر هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧، عاد الموروث التقليدى القديم مسيطرا على ثقافة الشعب، وجهاز الدولة يريد الانتقام من تجربة الحداثة الوافدة، ويعود إلى مكانه الطبيعى، بعد أن خرج من تحت الأرض المكوّن الثقافى الرئيسى للبلاد الذى صب فى الحركات الإسلامية الأصولية المعاصرة. يعيش العرب إذن تجربة نهضوية ثالثة، تتجاوز تجربة الباشوات الأحرار والضباط الأحرار إلى المفكرين الأحرار الذين يقومون بإعادة بناء الموروث الثقافى القديم، بحيث يكون حاملا لمشروع النهضة العربى الجديد، وحتى يصبح أكبر دعامة له دون انتكاسة أو ردّة أو انكسار كما حدث فى التجربتين الماضيتين.

وأفضل نهج لتناول هذا الموضوع من أجل الإجابة عن هذا السؤال هو منهج تحليل الخبرات الحية الفردية والجماعية، وصف الهم العربى المشترك، التعبير عما يشعر به الجميع من ضيق وحزن أو عن أمل وخروج قريب[1]. بل إن أحد أسباب

---

(١) وهو ما سمى فى الغرب "الظاهراتية" وإخراجها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى. انظر دراستنا "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى"، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٢٤٧-٢٩٢.

العجز العربى الحالى عن الفعل والخروج من المأزق الراهن هو نقص الإبداع الفكرى وتأمل الذات، وسبر غور التجارب النهضوية المالية، والانكباب على المدونات، وجمع المعلومات، ورصد الإحصائيات، ورسم الجداول، وتقدير المعدلات. إن الهم لا يتحول إلى علم إلا عن طريق تحليل الذات والاستبطان، استخراج العلم وليس نقل المعلومات وإعادة تنظيمها. إن الموروث الثقافى هو الذى يحدد رؤية النخبة وأصحاب القرار، وهو الذى يوجه سلوكهم ويؤثر فى توجهاتهم شعوريا أو لا شعوريا[1]. ويتضح ذلك من ألقاب الرؤساء ودلالاتها الثقافية للتأثير على الناس وضمان طاعتهم، وعلى شارات الأعلام بل وأسماء الدول، ولا يعنى تحليل التجارب الحية لمعرفة الماهيات، مجرد تأملات ذاتية كما يفعل الأدباء والشعراء، بل هو فهم مضبوط، له قواعده وأصوله ومؤشراته وقراراته ومقاييس صدقه ومراجعة نتائجه[2].

ثانيا: موانع الوفاق العربى.

تكمن فى أعماق الموروث الثقافى بعض الموانع لتحقيق الوفاق العربى، سادت على مدى ألف عام، منذ أن قضى الغزالى فى القرن الخامس الهجرى على التعددية الثقافية بوصفها خطرا على الدولة القومية، دولة نظام الملك فى بغداد، وأقرب إلى النسبية والشك وتكافؤ الأدلة، والدولة تكون أقوى بالرأى الواحد، والعقيدة الواحدة، والحزب الواحد فى مواجهة محتملة مع العدو فى الخارج، الصليبيون على الأبواب، فجعل الأشعرية الفرقة الصحيحة فى العقيدة، والشافعية المذهب الصحيح فى الفقه. وكفّر المعارضة العلنية فى الخارج مثل المعتزلة أو السرية فى الداخل مثل

---

(١) مثل الرئيس المؤمن، أمير المؤمنين، الأخ العقيد، خادم الحرمين، مثل الألقاب القديمة، ناصر الدين، عز الدين، المؤيد بالله، صمام الدولة، شيخ الإسلام، قاضى القضاة، حجة الإسلام، حامى الملة، إمام الحرمين، ومن شارات الأعلام "الله أكبر"، "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، ومن أسماء الدول المملكة الأردنية الهاشمية، الجمهورية الإسلامية... الخ.

(٢) انظر دراستنا بالعربية: الظاهريات وأزمة العلوم الأوروبية، فينومينولوجيا الدين عند هوسرل، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٢٩٥-٣٣٩.

الباطنية. وشرّع الاستيلاء على السلطة بالشوكة دون البيعة. أعطى الحاكم أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد وفى الاعتقاد"، وأعطى المحكوم أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين". وأضاف جزءا فى العقائد فى آخر فصل فيه "الإمامة"، سماه "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتمادا على حديث يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية الذى له صياغات عدة، بين القصر والطول كما، والعموم والخصوص كيفا. مضمونه أن الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. وفى صياغة أخرى كلها فى النار. وفى إضافة ثالثة الناجية منها واحدة. وفى زيادة رابعة بعد سؤال عن هويتها "هى ما عليه أنا وأصحابى"، أو "أهل السنة والحديث"، أى الفرقة الحاكمة فى الدولة، أى بلغة العصر الحزب الحاكم والنظام القائم، وأن المعارضة كلها داخلية وخارجية، سرية وعلنية، شرعية وغير شرعية، مكفرة ومستبعدة. وقد أمد هذا الحديث الموروث الثقافى بفكرة الرأى الواحد، العقيدة الواحدة، المذهب الواحد، الفرقة الواحدة، الحزب الواحد، واستبعاد كل الآراء والعقائد والمذاهب والفرق الأخرى، وهو ما طبع الثقافة الحالية بأحادية الطرف، الرأى الواحد حتى غاب الحوار، وعز الخلاف فى الرأى إلا همسا أو من وراء ستار، أو رمزا كما يفعل الأدباء[1]. وهو حديث مخالف لروح الشريعة التى تقوم على شرعية الاختلاف، وبأن الصحابة كالنجوم بأيهم الإقتداء تكون الهداية، وأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، وأن الكل راد، والكل مردود عليه.

هذا الموروث الثقافى القائم على أحادية الطرف هو الذى جعل الصحافة رسمية، لها رأس واحد، وصحافة المعارضة، ضعيفة، مجَرحة، مشكوك فيها، عميلة، خائنة. وهو الذى جعل أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية يسودها الرأى الواحد حتى فى القضايا الخلافية مثل الحرب والسلام، الغنى والفقر، والقهر والحرية، التبعية والاستقلال. وهو الذى يمنع الأنظمة العربية من التفاهم وتبادل الرأى

---

(١) انظر "من العقيدة إلى الثورة"، جـ٥، الإيمان والعمل والأمانة، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨. خاتمة من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص٢٩٣-٦٥٠.

والشورى والأخذ بحكمة الشافعى القديمة: "رأيى صواب ويحتمل الخطأ، ورأيك خطأ يحتمل الصواب". الحق واحد لا تعدد فيه، والحقيقة واحدة لا تباين فيها، وتحول الرأى السياسى إلى مقدس ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾. هذا هو الذى يمنع الرؤساء من الحوار وتبادل الرأى من أجل الوصول إلى رأى مشترك. فالحقيقة واحدة وليست متعددة، والصواب فى جانب والخطأ فى كل الجوانب. كل نظام سياسى يَعُدُ نفسه الفرقة الناجية، وكل النظم السياسية الأخرى فرق هالكة.

كان الموروث الثقافى متعدد الاتجاهات قبل القرن الخامس الهجرى. ونشأ الإسلام فى بدايته مصالحا، مؤاخيا، مجمعا للناس. فالوحى الإسلامى آخر مرحلة من مراحل الوحى منذ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، مراحل متتالية، وشرائع متعددة بهدف واحد، التوحيد شريعة إبراهيم الخليل. والأمة الإسلامية تجمع فى داخلها أمما أخرى، اليهود والنصارى والمجوس والصابئة والبراهمة، طالما يؤمن الجميع بمبدأ واحد ويعملون عملا صالحا. آخى بين الأوس والخزرج، والمهاجرين والأنصار، وجمع القبائل على شرف حمل الحجر الأسود كل بطرف العمامة، بدلا من التناحر والفرقة والاستبعاد المتبادل. وكانت وحدة الأمة صورة ﴿تلك أمتكم أمة واحدة، وأنا ربكم فاعبدون﴾.

كان الرسول يستشير الصحابة وكانوا يشيرون عليه فيما لم يأت فيه وحى. كان الرسول يخطئ ويصيب فى أمور الدنيا، كما هو الحال فى تأجير النخل، وكان الصحابة يختلفون ويتفقون بين التشدد واللين، بين المثال والواقع، بين عمر وأبى بكر، يا عمر اصعد قليلا. يا أبا بكر انزل قليلا. واستمر الصحابة فى نفس الروح. واستشار الخلفاء واختلفوا فيما بينهم دون تكفير أو تخوين طالما أن الكل يبغى المصلحة العامة، يجتهد الرأى، للمخطئ أجر وللمصيب أجران ولم يكفر أحدهم أحدا، ولم يخون أحدهم أحدا، ولم يستبعد أو يعفى أحدهم أحدا.

ثم وقعت الفتنة، وتحزب الناس، وتعصبت الأحزاب، وكفّر بعضهم بعضا،

وسالت الدماء. وأصبحت المعارك الثقافية جزءا من المعارك السياسية على مستوى العقائد والشرائع والمؤسسات. يفرز نظام التسلط والقهر عقائده التى تجعل كل ما يقع فى الأمة قضاء وقدرا، ولا مندوحة من أمر الله، ولا فائدة فى المعارضة السياسية. فقد كتب الله للأمويين الحكم منذ الأزل، وألبس الله عثمان قميصا لا يمكن لأحد من البشر نزعه عنه، ولما استتب الأمر للمنتصر الأموى ساءت ثقافته. ولما ضعفت المعارضة، المعتزلة والخوارج والشيعة، انزوت ثقافتها، ولم يدونها أحد، بينما دون فقهاء السلطان ثقافة السلطة بألفاظ "روى"، و"حدّث"، ودونت معا المعارضة بألفاظ "ادعى"، و"زعم" وانقسم العلماء فريقين، فريق له الخلعة والمنصب، القضاء والإفتاء، وفريق له السجن والتعذيب والموت.

وبمرور الزمن وتوالى السلاطين، تحولت ثقافة السلطة إلى الثقافة ذاتها، وأصبحت ثقافة السلطان ثقافة الناس وتعودوا عليها، فطبعتهم بطابعها، الرأى الواحد وهو رأى القوى، والضعيف لا رأى له، ما عليه إلا الطاعة والولاء. وأساء فقهاء السلطان تأويل ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾، لفرز الرأى الواحد ومنع المعارضة السياسية التى تبدأ بالرأى الآخر، وظل الأمر كذلك، باستثناء بعض الهبات الشعبية القديمة والحديثة حتى العصر العثمانى، حيث ظهر من جديد منطق الدولة وضرورة حمايتها ضد الطامعين فى الخارج، أوروبا الغربية، والانفصاليين فى الداخل، الأرض والعرب دفاعا عن مركزية الخلافة ضد لامركزية الإصلاح. وبالرغم من العصر الليبرالى الذى عاشه العرب نسبيا فى النصف الأول من هذا القرن أتت الثورات العربية لتضع حدا لهذه التعددية الفكرية. فالمشروع القومى العربى مشروع واحد، أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة. ثم أتت هزيمة يونيو - حزيران ١٩٦٧ وأصبح لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، بالرغم من هامش النقد الذاتى لمعرفة أسباب الهزيمة. تعودت نظم الحكم الحالية على الرأى الواحد، وعلى أن الصواب فى جانب، هو جانب الأقوى وأن الخطأ فى الجانب الآخر الضعيف.

وتوحد الله والسلطان، وأصبحت صفات السلطان وأفعاله وأسماؤه تشابه

صفات الله وأفعاله وأسماءه. العلم بكل شيء، والقدرة على كل شيء، والتحلى بصفات الكمال، والتخلى عن سمات النقص. وقد أعطى أحد حكام العرب لنفسه تسعة وتسعين اسما تعادل الأسماء الإلهية. وتحولت الثقافة السياسية إلى ثقافة من النوع نفسه، توحد بين الموقف والرأى، بين رأى الحاكم ورأى المحكوم لصالح الحاكم، بين الحكم الإلهى المطلق والحكم الإنسانى النسبى، بين العلم الإلهى اللامحدود والعلم الإنسانى المحدود، توحد السلطان مع الله وأصبحت كل معارضة له معارضة لله، واستعملت رموز الموروث القديم لتدعيم الرأى الواحد، مثل علم الله المحيط، عين الله الساهرة، يمهل لا يهمل، من أجل السيطرة على مقدرات البلاد. هذا الإطلاق فى أحكام البشر هو الذى يمنع من الحوار ومن ثم من الوفاق. فالحكم المطلق لا رجعة فيه ولا مساومة عليه ولا يقبل أنصاف الحلول[1]. هذا من أهل البيت، وهذا من أسرة بنى هاشم، وهذا حفيد النبى من سليل عبد المطلب، هذه قريش، وهذا الجيش، هؤلاء الأئمة القدماء، وأولئك الضباط الأحرار. قبيلة قديمة وقبيلة جديدة، يوجد إلا مجلس للقبائل المصالحة البدوية القديمة، قبلات وأحضان وموائد ودعوات ومؤتمرات، والقلوب متباعدة، والمصالح متضاربة، والولاءات مشتتة، والسلطة فى كلتا الحالتين وراثية لا تداول فيها، فالأئمة من قريش أو من الجيش، وراثة وخلافة وعزت البيعة، وغاب الاختيار، ما يمنع من الوفاق هو تأليه الحكام وتعظيم الأمراء، وتبجيل القادة، وإجلال النظم السياسية، واستحسان الواقع، وكأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. ما يمنع من الوفاق هو إثبات الأنا وإنكار الآخر، خاصة إذا كان الحاضر فقيرا يتم التصدق عليه ومعاونته وكان الأنا غنيا مستقلا بذاته لا يحتاج إلى الآخرين، ما يمنع من الوفاق التضخيم فى الذات على حساب الغير فى علاقة المركز بالمحيط وليس فى علاقة متكافئة بين أنداد.

تحول الرئيس إلى زعيم ملهم مثل قدماء الأئمة، معصوما من الخطأ لا يستشير أحدا من أعوانه. والسلطة تبهر، والقوة غاشمة. تأتيه فكرة المصالحة مع

---

(١) ومن هنا أتت السخرية: "اتفقوا على ألا يتفقوا".

العدو وهو فى الطائرة معلقا بين السماء والأرض فى السحاب، إلهاما من الله. والإلهام لا حوار فيه ولا مراجعة له. ويريد بناء معبد فوق جبل الطور فى سيناء تشبها بموسى، وكان الوفاق بين الأنبياء نموذجا للوفاق بين الأعداء العرب وإسرائيل وليس العرب والعرب أو مصر والمصريين. الإلهام اعتقاد يقينى بالصواب بلا براهين. ويتحول الإلهام إلى بطولة، بطل الحرب وبطل السلام. هذه الزعامة الكارسمية لا تقبل الحوار بل تتطلب الطاعة العمياء. وكيف يتم الوفاق بين زعامة بلا شعب وشعب بلا زعامة؟ وكيف تتم المصالحة بين جناحى حزب قومى اشتراكى وحدوى وكل عاصمة قطرية تريد الزعامة القومية. إن للبطل وابن البلد والزعيم نماذج فى السير الشعبية مثل أبو زيد الهلالى والزناتى خليفة. الجماهير سنة وثقافتها الموروثة أقرب إلى الشعبية، ثقافة الأئمة المعصومين، الحاضرين لا الغائبين، هو الوحيد المتصل بالعقل الفعال، وهو الذى يتمتع بصفات عقلية وذهنية تفوق باقى البشر. فكيف يتم الوفاق بهذا التصور للزعامة وللعلم وللقرار السياسى؟ بهذه الطريقة تتصارع الإرادات، وتتضارب الزعامات. وكما أن الله واحد فالزعيم واحد. كل زعيم يريد زحزحة باقى الزعماء، وكأن الليل المظلم لا يتسع لعدة نجوم مضيئة. كل يريد أن يكون الشمس، والقمر يستمد نوره منها.

كما وقع التشريع فى حرفية النصوص بصرف النظر عن مصالح الناس، وأعطيت للنص الأولوية على الواقع، وضاع المتشابه لصالح المحكم، والمجمل لصالح المبيّن، والمطلق دفاعا عن المقيد، والمجاز تمسكا بالحقيقة، والمؤول رفعا لشأن الظاهر. قضى على الخلاف فى الرأى، وتثبت الشريعة فى زمان متغير، فنبذها البعض واستبدلوا بها القانون الوضعى المدنى، وتمسك بها البعض الآخر، فضحوا بالزمن وبالتغير وبالواقع وبالمصالح العامة. لهذا تمسكت الأنظمة السياسية بالأيديولوجيات وبأقوال أصحابها وشعاراتهم، وضحت بمصالح الناس وربما بالغايات من أجل الوسائل. فالقومية متعصبة للقومية، ترفض أن تتجاوز حدود اللغة والثقافة والقوم، فبرزت مشكلة الأقوام داخل القومية العربية، الأكراد فى العراق، والبربر فى المغرب العربى، والأفارقة فى جنوب السودان ومالى وتشاد، والإسلامى

متعصب لإسلاميته لا يرضى بأن يكون العرب جزءا من الأمة الإسلامية التى لا تحدها حدود اللغة والثقافة والقوم. إنما هى وحدة العقيدة، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. إنما العروبة هى اللسان، ولا فرق بين العرب ودول الجوار تركيا وإيران بدلا من أن تتحالف إسرائيل مع تركيا، وتعقد علاقات - وغالبيتها من المسلمين - تجارية وعسكرية مع الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا أو مع الدول الأفريقية حول منابع النيل لحصار مصر فى الجنوب. والماركسى أعمى لا يعترف بحدود القومية أمام اضطهاد العمال فى كل مكان. يغلب الصراع الطبقى على الوحدة الوطنية والائتلاف الوطنى. روسيا النموذج، وماركس المنتظر ولينين المؤسس للدولة، وستالين المدافع عن الأرض ضد النازية، ويفضل تجربة الصين وربط الماركسية بالقومية وكذلك التجربتين الفيتنامية واليوغوسلافية. ويقع الليبرالى فى حرفية الليبرالية، اقتصاد السوق، وحرية التعامل، بصرف النظر عن محدودى الدخل وقضايا العدالة الاجتماعية فى هذه القطعيات المتبادلة بل والمتعارضة، يستحيل الحوار القومى، ويعز الوفاق. الكل يغلب المدخل الأيديولوجى على الصالح العام. الكل نصى عقائدى حرفى، وتكاد القدس وفلسطين تضيع والخلاف العقائدى قائم بين الأنظمة السياسية، تحيا الأيديولوجيا ويسقط الوطنى.

تحول النص إلى حجة سلطة فى مقابل حجة العقل. وأصبحت "قال الله"، "قال الرسول"، "قال الزعيم"، "قال الرئيس" حجة مطلقة لا يمكن مناقشتها. هى حجة من موقع السلطة، دليل من موقع القوة. ونشرت المؤلفات الكاملة لخطب الزعماء والقادة، ومواثيق الثورة، كتب مقدسة جديدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، وشروح عليها وتلخيصات لها بألوان حمراء وخضراء وبيضاء وسوداء. يحفظها التلاميذ، ترفع شعاراتها فى الطرقات والميادين العامة. فى هذه الحالة يعز الوفاق. شعار يناطح شعارا، وقول يضاد قولا، ونص يناقض نصا، والنصوص تضرب بعضها بعضا، وهى طبيعة الحجاج فى المجتمع التراثى حيث يعز البرهان الخالص، وتغيب القرائن والشواهد. وهو ما يحدث بالضبط حين تتعامل فرق مختلفة مع النصوص الدينية، كل فرقة تختار ما تريد، وتؤول ما لا تريد ويتم

التراشق بالنصوص والاتهامات المتبادلة بسوء التأويل والإخراج من السياق[1].

أصبحت وظيفة العقل مجرد تبرير للمعطيات السابقة، مجرد تشريع لما هو قائم أو غطاء يتم التستر وراءه للتعبير عن المصالح الشخصية وأهواء البشر. وظيفته ليست فى التحليل والنقد والتجاوز بل التبرير والتنظيم لما هو موجود وتثبيت الأمر الواقع. لذلك كثر فقهاء السلطان، ومنظرو القرارات السياسية و"ترزية" القوانين ومفكرو النظام. وأصبح الإعلام فى كل نظام خير مدافع عن النظام نفسه، ولو غير النظام موقفه لتغير الإعلام معه دون مراعاة لحق مستقل عن إرادات الحكام. العقل تابع للنقل كما هو الحال فى الموروث الثقافى الأشعرى. العقل مجرد أداة للتشريع وليس لوضع الحقائق التى تصنعها الإرادات المستقلة. وظيفة العقل معرفة الحكمة واكتشاف الدلالة والاطمئنان إلى المشروعية، وليس النقد أو التساؤل أو الشك أو الرفض والاحتجاج، التمرد أو الغضب، ولا فرق بين أن تكون هذه المعطيات من قواعد الإيمان أو من قواعد الأيديولوجيا السياسية. فكلاهما معطى مسبق، الإيمان به أولا ثم عقله ثانيا. فى هذه الحالة كيف يتم الوفاق العربى، وكل نظام له مسلماته القبلية ومعطياته الإيمانية التى لا نقاش حولها؟ وعقل كل نظام يبرر المسلمات، فترمز البراهين وتكثر الخطابة والإنشائيات والحروب الإعلامية.

وانطبعت مناهج التعليم بطابع الموروث الثقافى الذى أصبح علاقة الشيخ بالمريد نموذجا له. الشيخ يقرر والتلميذ يتبع. الشيخ يفكر والتلميذ يشرح. الشيخ يبدع والتلميذ ينقل. فاحترام العلماء واجب. ومن علمنى حرف صرت له عبدا. لا يستطيع التلميذ مراجعة الأستاذ أو نقده أو الخروج عليه، وزادت الأمثال العامية. "أكبر منك بيوم يعرف عنك بسنة"، ضرورة احترام كبار السن، وسلطة العمر. عز الإبداع والاجتهاد، وغاب التفكير المستقل. وزاد التكرار جيلا وراء جيل حتى تحول

---

(١) انظر دراستنا "قراءة النص"، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٢٣-٥٥٠، وأيضا "من العقيدة إلى الثورة"، جـ١ المقدمات النظرية، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، ثامنا- مناهج الأدلة ص٣٨٨-٤١٩.

الفكر إلى نماذج منطقية هى التى تفكر كقوالب جاهزة، وأصبح الفكر مجرد قياس على نموذج سابق. وتتضارب مصالح الشيوخ منافسة على العلم أو تقربا للسلطان، أو طلبا للجاه والمال، ويتبع المريدون وراء الأساتذة فينشأ التحزب والصراع، وتضيع المصالح العامة. والاعتراض سنة منذ أن اعترض إبليس سائلا عن سبب السجود لآدم[1]. إن التقليد والتبعية والخطية قد تكون أحد أسباب الخلاف سواء أكان ذلك للموروث القديم أو للوافد الغربى الذى أصبح موروثا جديدا. فى حين أن الإبداع والاستقلال والتجديد قد يكون أقرب إلى تحقيق الوفاق إذا صدقت النوايا، وعظم الخطر على الجميع، حكام ومحكومين.

ونظرا لثقافة الرأى الواحد المسيطر فى الموروث الثقافى، تحول الأمر من المعرفة إلى الوجود، ومن التراث إلى الموضوع، ومن الرائى إلى المرئى، وتصورت الثقافة العالم على نحو هرمى، من أعلى إلى أدنى، وما بينهما درجات، أكثر شرفا أقل نقصا إلى أعلى، وأقل شرفا وأكثر نقصا إلى أسفل. فالعلاقة بين الطرفين علاقة رأسية، بين الأعلى والأدنى، بين الأكثر قيمة والأقل قيمة، وليست علاقة أفقية بين الأمام والخلف، بين الأكثر تقدما والأقل تقدما، بين موقفين متساويين من حيث الشرعية. فى التصور الهرمى للعالم يغيب الوفاق، ويسيطر الرأى الواحد، ويفرض الكبير رأيه على الصغير، ويفرض الأقوى سيطرته على الأضعف. علاقة الأعلى بالأدنى هى علاقة المركز بالأطراف، علاقة الإيجاب والسلبية. هنا يغيب الحوار والتفاهم والرأى والرأى الآخر، لأن الطرفين ليس على المستوى نفسه من الشرعية والقيمة. فالحوار يعنى الاستسلام أو السيطرة، استسلام الأدنى للأعلى، وسيطرة الأعلى على الأدنى. القطرية أدنى من القومية، والقومية أعلى من القطرية، مع أنها دائرتان متداخلتان مشتركتان فى مركز واحد ويغذى الموروث الثقافى هذه التراتبية والتفاضل فى المستويات، حتى تكونت الضغائن بين الأقطار.

---

(١) يقول إقبال فى جواب شكوى: سألنى الله يوما: هل يعجبك العالم؟ فقلت لا. فقال إذن غيره! فلم يعترض الله على اعتراض الإنسان، بل تحداه بعمل أفضل مما عمل!

وإذا كانت موانع الوفاق العربى فى غالبيتها تأتى من الموروث الثقافى القديم عبر ألف عام، فإن أحد موانعه تأتى من الوافد الغربى الحديث منذ مائتى عام، وهى الدولة الوطنية التى تحولت الآن إلى دولة قطرية. إن حب الوطن من الإيمان. وكتب أبو حيان رسالة فى الجيش إلى الأوطان. وأراد الإسلام أن يجعل نفسه دينا للعرب فى شبه الجزيرة العربية. ورفع الطهطاوى شعار "فليكن هذا الوطن مكانا لسعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرية والفكر والمصنع". وقامت حركات التحرر الوطنى فى هذا القرن لتحرير الأوطان من الاستعمار. ونشأت معظم الأحزاب الوطنية من ثنايا حركات الإصلاح الدينى، خاصة فى المغرب العربى. ووضع الأفغانى شعار "مصر للمصريين"، وصاغ محمد عبده برنامج الحزب الوطنى فى مصر. وعرف الإسلام الحديث بدوائر ثلاث: الوطن والعروبة والإسلام.

وفى غمرة الوافد الغربى، والانبهار بالنموذج الغربى تمت صياغة الدول العربية الحديثة عليه. فنشأت الدولة القطرية التى تستمد مقوماتها من الحدود الجغرافية والمصالح القطرية، والاعتماد على الذات، والانغلاق على النفس، العلاقة مع النفس قبل العلاقة مع الآخر، والدولة القطرية تسبق الدولة القومية أو الأجمعية الاشتراكية أو الإسلامية أو الليبرالية المحتلة فى نهاية التاريخ، عصر انتصار الرأسمالية، وفى العولمة، اقتصاديات السوق. دافع العرب عن الأقطار أكثر مما دافعوا عن الأوطان، وتشبثوا بالحدود الجغرافية أكثر مما حرصوا على المصالح المشتركة عبر الحدود، وهى حدود مصطنعة، من آثار هزيمة تركيا فى الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨ والقضاء على الخلافة فى ١٩٢٣. وصنعها الاستعمار طبقا لسياسية "فرق تسد"، وتاركا مشاكل حدودية وهمية بين كل قطرين عربيين متجاورين، مصر والسودان، مصر وليبيا، الجزائر والمغرب وموريتانيا، العراق والكويت، اليمن والسعودية، عمان والإمارات، قطر والبحرين، وخلق نفس المشاكل العالم العربى ودول الجوار، سوريا وتركيا، الإمارات وإيران، يعز الوفاق عندما يدافع كل نظام عن قطره وحدوده وكأنها مراعى قبيلة.

ثالثا: مقومات الوفاق العربى.

لا يعنى وجود موانع للوفاق العربى فى الموروث الثقافى غياب مقومات الوفاق. فالموروث الثقافى موروثان: الأول أقرب إلى الموانع، والآخر أقرب إلى المقومات، ولكن الموانع أغلب نظرا لاستقرار ثقافة الرأى الواحد والحزب الواحد عبر ألف عام، والمقومات أقل نظرا لتهميش ثقافة الاختلاف والتعددية والرأى والرأى الآخر والحوار وتبادل الرأى والعمل الجماعى المشترك. ونظرا لأن الأنظمة العربية توحدت مع الموروث الثقافى الأول، ولم تتوحد المعارضة السياسية مع الموروث الثقافى الثانى، ضعف الرأى الآخر وحوصرت المعارضة.

لقد قامت الشريعة على حق الاختلاف وشرعيته. ويستند إلى ضرورة العقل والواقع والشرع، فآراء البشر مختلفة، ولا يمكن توحيدها فى رأى واحد وإلا لتكرر الإنسان وأصبح البشر جميعا نسخا واحدة وضاع التنوع الخلاق. التفرد نتيجة طبيعية لحرية الفكر ولاختلاف طرق الاستدلال. هناك اختلاف فى ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار، واختلاف الأسنة والألوان، واختلاف ألوان الشراب والجبال والثمرات والزرع. فالطبيعة والذهن من نظام واحد[1]. الاختلاف إذن طبيعى بشرى أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف طبقا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات[2]. الجماعات البشرية مختلفة، والأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، ومراحل التاريخ مختلفة. التغير سنة الكون، ومع ذلك هناك وحدة الهدف. تحقيق المصالح العامة، والإثراء المتبادل والاجتهادات المتباينة من أجل رقية جوانب الموضوع المختلفة. فالله متعدد الصفات والأفعال والأسماء ولكنه واحد لا تركيب فيه ولا اختلاف. التحدى إذن هو كيفية الاعتراف بهذا التنوع البشرى وفى نفس الوقت إثبات وحدة النوع والهدف والمصير. كيف تكون العلاقات بين البشر تنوعا فى وحدة، ووحدة فى تنوع. التنوع دون الوحدة يؤدى إلى الشقاق والتضارب الذى قد يصل إلى حد الافتعال

---

(١) ويركز القرآن على هذا المعنى بقوله: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (١١:١١٨-١١٩).

(٢) وهو المشار إليه فى حديث "اختلاف الأئمة رحمة بينهم".

فى الحروب الأهلية والعدوانية. والتعدد دون وحدة قد يصل إلىٰ حد التشرذم والتجزئة، العراق بين شيعة فى الجنوب، وسنة فى الوسط، وأكراد فى الشمال، الخليج بين سنة وشيعة، سوريا بين عرب دروز وأكراد، الأردن بين بدو وحضر، مصر بين مسلمين وأقباط، شمال أفريقيا بين عرب وبربر، السودان بين شماله وجنوبه، شبه الجزيرة العربية بين نجدها وحجازها.

والتعددية أحد مكونات الموروث الثقافى العربى، فقد تعددت المذاهب الفقهية والطرق الصوفية والفرق الإسلامية والاتجاهات الفلسفية ومناهج التفسير وطرق كتابة السيرة والقراءات. وتضمن الموروث مدارس البغداديين والبصريين، أهل الأثر وأصل الرأى، التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول، أهل العراق وأهل الحجاز، طريق الذوق وطريق النظر، التنزيل والتأويل، وقامت مناهج المسلمين على القسمة والإحصاء والتصنيف، لمعرفة الجوانب المتعددة للموضوع. وقد سأل الفقهاء قديما: هل الحق واحد متعدد؟ وكانت الإجابة: الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد، أى أن الاجتهادات النظرية واختلاف أطر الفهم متعددة، نظرا لتفاوت الناس فى الثقافات ودرجات الفهم ومستويات التعليم. أما مصلحة العامة فواحدة. ولذلك تعددت الشرائع والعقيدة واحدة. يمكن تحرير فلسطين باسم الجهاد والدفاع عن الأراضى المقدسة، وتحرير أولى القبلتين وثانى الحرمين كما تريد الحركة الإسلامية. ويمكن ذلك أيضا باسم القومية العربية، وفلسطين فى قلبها، كما تريد الحركة القومية. ويتم ذلك باسم الليبرالية تحريرا لشعب فلسطين من قهر الاحتلال، كما يريد الليبراليون. ويتحقق ذلك أيضا باسم الدفاع عن عمال فلسطين وفلاحيهم، كما يريد الماركسيون. فلا خلاف فى العمل إنما التعدد فى النظر. ويمكن أن تتحقق حرية المواطن تحت شعار "لا إله إلا الله" برفض كل صنوف القهر الداخلى والخارجى، وإعلان مساواة البشر أمام مبدأ واحد دون خوف أو نفاق. ويمكن ذلك أيضا عن طريق القومية وشعارها: حرية، واشتراكية، ووحدة. ويتم ذلك عن طريق الليبرالية، وقد اشتق اسمها من الحرية، ويتحقق ذلك أيضا من خلال الماركسية، إذ يتم تحرير الأفراد من خلال تحرير الشعوب، ويمكن تحقيق

أمنية الوحدة ضد التشرذم والتجزئة، والقطرية باسم الأمة الإسلامية التى تعكس عقيدة التوحيد على مستوى البشر كما يريد الإسلاميون، وباسم القومية العربية كما يريد القوميون كخطوة أولى نحو وحدة أعم وأشمل، وتوحيد العرب خطوة أولى نحو توحيد المسلمين، وباسم الليبرالية فى وحدة العالم الحر واقتصاد السوق كما يريد الليبراليون، وباسم الماركسية، وحدة عمال العالم والطبقات الكادحة كما يريد الماركسيون. وتتحقق العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الدخل فى الوطن العربى باسم العدالة الاجتماعية فى الإسلام كما يرى الإسلاميون، وكما كتب سيد قطب فى مصر ومصطفى السباعى فى سوريا، وباسم الاشتراكية العربية كما يريد القوميون وباسم الاشتراكية الديموقراطية كما يريد الليبراليون، وباسم الاشتراكية العلمية كما يريد الماركسيون. ويمكن تحقيق التنمية الاقتصادية والبشرية، تنمية الموارد والقدرات باسم الإسلام وتسخير كل ما فى السماوات والأرض لصالح الإنسان. وباسم القومية وخططها للتنمية وإصلاح الأرض والتصنيع، وباسم الليبرالية والاقتصاد الحر، وباسم الماركسية وملكية الدولة لوسائل الإنتاج. ويمكن الدفاع عن الهوية، فتلك قضية الحركة الإسلامية ضد التجميع والتغريب والانبهار بالآخر، وباسم القومية دفاعا عن الهوية العربية ضد التبعية، وباسم الليبرالية إذا ما ارتبطت بالحركة الوطنية، مثل ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية تأكيد الهوية، الطبقات العاملة ضد البرجوازيتين الصغرى والكبرى، والطبقتين المتوسطة والعليا. ويمكن تجنيد الجماهير العربية باسم الأمانة التى فرضها الله على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، وباسم القومية العربية وجماهير عبد الناصر، وباسم الليبرالية وجماهير ثورة ١٩١٩، وباسم الماركسية وباسم هبات الخبز فى المغرب والجزائر وتونس ومصر والأردن ولبنان. فالتعددية التقليدية لا تمنع من الوفاق العملى[١].

---

(١) انظر سلسلة حوارتنا القومية فى الدين والثورة فى مصر ص٨ اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية، القاهرة مكتبة مدبولى ١٩٨٩، حوار حول الوحدة الوطنية ص٧٧-٩٨، ضرورة الحوار ص٩٩-١٢٨، دعوة إلى الحوار ص١٢٩-١٤٠، وأيضا دعوة إلى الحوار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٣=

وقم الموروث الثقافى على الاستشارة والمشورة "لا خاب من استشار"، وتحولت إلى مبدأ عام فى الحكم "وأمرهم شورى بينهم"، "وشاورهم فى الأمر". فالإمام ليس ملهما ولا معصوما ولكن بشر يخطئ ويصيب، يتعلم ويستشير. لذلك يهاجم القرآن التفرد بالرأى والإكراه فى الدين كما ينقد التقليد والمقلدين الذين يجدون آباءهم على أمة وهم على آثارهم مقتدون. التفرد بالرأى والتصلب للموقف يؤدى بالأمة كلها إلى التهلكة خاصة فى قضايا الحرب والسلام، وعندما تكون النتيجة حياة الآلاف من البشر بلا هدف واضح وربما لمجرد الدفاع عن كرسى الحكم أمام خطر متوهم قادم. لذلك كان الإجماع مصدرا من مصادر التشريع، إجماع كل عصر، استشارة أهل الاختصاص، تبادل الرأى والمشورة. فلا تجتمع الأمة على ضلالة، ﴿اسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾. وقد كان لموسى وزيره وأخوه هارون، وكان للمسيح حواريوه، ولمحمد صحابته. ولا يعنى الإجماع سيطرة الأغلبية على الأقلية على مستوى عددى كمى بل أخذ الرأى الآخر فى الحسبان حتى ولو كان واحدا وإلا كان إجماعا ناقصا اعتزازا بالرأى الآخر وحرصا على الإجماع كيفا وكما فى آن واحد. وقد كان للخليفة مستشاروه ووزراؤه ونصحاؤه. والدين النصيحة وليس الإجماع معرفيا فقط بل هو عملى أيضا. ففيه أن الله مع الجماعة وفين أن المؤمنين أخوة، والصلح بين الأخوة واجب ولا يجوز لمسلم مخاصمة أخيه فوق ثلاث ليال، وضرورة إلقاء السلام على من نعرف وعلى من لا نعرف. بالتشاور يتم الوفاق وتتحقق المصالحة. وهو قيمة فى الموروث الثقافى القديم.

والنصوص ليست قيدا على الفكر. النص القرآنى فى نفسه هو إجابة عن سؤال يطرحه الواقع، وكما هو معروف فى "أسباب النزول" ليس النص مجرد حكم بل هو استجابة لمتطلبات الواقع. الواقع يسأل والوحى يجيب. وكان الوحى يأتى مصدقا لإحدى إجابات الواقع نفسه ومرجحا إياها على غيرها، وهو فى الغالب رأى

=ص٥-٦١. وأيضا الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨، السلفية والعلمانية (تحليل الشعارات) ص٢٥٥-٢٨٦، السلفية والعلمانية (الاختلاف والاتفاق) ص٢٨٧-٣٣٠.

عمر. فالمكان عنصر فى التشريع، وإذا كانت الأسئلة القديمة عن الأهلة والأنفال والمحيض والخمر، فإن الأسئلة الجديدة عن الاستعمار والصهيونية والتخلف والتجزئة والتغريب وسلبية الجماهير والقهر والفقر والعولمة ونهاية التاريخ وصراع الحضارات والخصخصة والتبعية والاقتصاد الحر والشركات المتعددة الجنسيات. والإجابات عنها ليس فى كتب أو فى نصوص بل اجتهادات فكرية أولا بناء على مصالح الأمة وظروفها المتغيرة.

وعلى ذلك يمكن أن يتم الوفاق صعودا من الواقع إلى النص، وليس نزولا من النص إلى الواقع[1]. ويتغير الحكم بتغير الواقع، ويتطور التشريع بتغير الزمان كما هو معروف فى "الناسخ والمنسوخ" حتى يتم قد الحكم على القدرة فلا يجوز تكليف ما لا يطاق من أجل صياغة شريعة متطابقة مع الواقع لا أوسع ولا أضيق منه. فالزمان عنصر فى التشريع مثل المكان. ويتم الانتقال من الأخف إلى الأثقل كما هو الحال فى التدرج فى تحريم الخمر، أو من الأثقل إلى الأخف كما هو الحال فى فرض الصلاة والصيام. وهذا مبدأ الوفاق العربى فى معارك العرب الكبرى من أجل تحرير الأرض والوحدة والعدالة والاجتماعية وحرية المواطن وتنمية الموارد والدفاع عن الهوية وحشد الجماهير دون الإضرار بأحد. فالمنفعة عامة والمصلحة للجميع.

ليس النص مصدر قهر أو إجبار. النص نفسه صياغة نظرية لمصلحة عامة. فالمصلحة أساس التشريع كما قال الطوفى فى الأندلس، والقصد منه المحافظة على أكبر قدر ممكن من العموم فى تحقيق المصلحة بعيدا عن الأهواء وجماعات الضغط والمنافع الشخصية والمؤقتة، ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن، وهو ما سماه الطهطاوى المنافع العمومية كأساس للعمران ولما كانت مصالح العرب واحدة والمخاطر عليهم واحدة فإن تحقيق المصالح العامة يقتضى عدم الإضرار بالغير، وإنكار الذات فى سبيل المجموع، فلا ضرر ولا ضرار، ودرء المفاسد مقدم على

(١) انظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، جـ١/١٧-٥٦.

جلب المصالح. يمكن تحقيق الوفاق العربى بناء على تحقيق المصالح العربية ودرء الأخطار عن العرب وهى غاية عملية صرفة، لا شأن لها بالنظم السياسية الحاكمة، ولا بالخلاف بين الزعماء، فالزعماء زائلون والأوطان باقية. لا يكون الحوار حول شرعية النظم بل حول مصالح الشعوب، فالنظم زائلة والمصالح باقية، ﴿أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾.

والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، أى القدرة على التعامل مع الوقائع الجديدة التى لم ترد فيها الأحكام، صحيح أنه الاجتهاد مع النص ولكن النصوص عزيزة ومن ثم فالاجتهاد بلا حدود. الاجتهاد ضد القطعية والتعصب والتمسك بالرأى والتضحية بالواقع الجديد، الاجتهاد ضد الأحكام المسبقة والتحكم بالأهواء، وإبداع حلول جديدة تتجاوز الحلول النمطية القديمة. يمكن للاجتهاد أن يكون أحد المداخل، الوفاق العربى بإبداع صياغات جديدة للتعايش والتجاور وتبادل المصالح دون تدخل فى الأنظمة السياسية ومحاولة تغييرها بالغزو الخارجى أو بتأييد المعارضة الداخلية أو الخارجية المهاجرة.

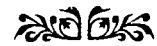
والاجتهاد فيما تعم به البلوى، فيما فيه نفع لكل فرد من أفراد الأمة، مثل إشباع الحاجات الأساسية لا خلاف عليه مثل الاعتماد على النفس فى توفير الغذاء بتكامل مناطق المياه والأرض والأيدى العاملة ورءوس الأموال لتحرير الإرادة العربية من ارتهانها بالخبز والقمح والمعونات الغذائية. ولا خلاف على تحقيق أكبر قدر ممكن من الاتصالات السلكية واللاسلكية والطرق والقطارات السريعة والطائرات لتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع التجارية وحركة الأسواق. ولا خلاف فى تبادل الكتب والصحف والمجلات وكل شىء مذاع على الهواء فى القنوات الفضائية. فلم تعد هناك إمكانية تحجب الأفكار حتى ولو كانت معارضة للنظم الثقافية والاجتماعية والسياسية القائمة. ويقوم المثقفين القوميون بذلك قبل الزعماء. ففى فكر الأمة زعامتها. ومن تعدد وجهات نظر المثقفين تأتى وحدة المصلحة العامة.

أما الوافد الغربى الحديث فيمكن أن يكون مقوما من مقومات الثقافة العربية

فى مثل التنوير، العقل والحرية والديموقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية والتقدم والعلم، وهى قيم موروثة أيضا بأسماء أخرى، مقاصد الشريعة الكلية، الضروريات الخمس: العقل والنفس والدين والعرض والمال فى تأويل جديد لها. الحسن والقبح العقليان وخلق الأفعال عند المعتزلة. كما أن حقوق الإنسان ليست غريبة على الموروث الثقافى. فلقد كُرِّم بنو آدم فى البر والبحر. وحمل الإنسان الأمانة بعد أن رفضتها السماوات والأرض والجبال والإمامة عقد وبيعة واختيار، والإمام نائب عن الأمة وليس عن الله، عقد اجتماعى بين الحاكم والمحكوم وليست كهنوتا أو حكما إليها. والشريعة وضعية كما قال الشاطبى فى "الموافقات"، أى تقوم على المصالح العامة. والمجتمع مدنى يقوم على القضاء المستقل. صحيح أن تطبيق مثل التنوير فى الغرب مزدوج المعايير، داخل الغرب شىء وخارجه شىء آخر، ومع ذلك فقد استطاعت الثقافات غير الأوروبية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية إكمال مثل التنوير ونقلها من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. إنما التحدى هو كيفية إيجاد هذه المثل التى تعبر عن حاجة فعلية فى الواقع الاجتماعى والسياسى من داخل الموروث الثقافى القديم وليس من مصدر خارجى وافد حتى تضيق الهوية بين السلفيين والعلمانيين تحقيقا للوفاق داخل كل قطر عربى قبل أن يتحقق بين الأقطار العربية.

إن التحدى الكبير أمام الوفاق العربى هو التحول من ثقافة الخلاف إلى ثقافة الاختلاف، من ثقافة الرأى الواحد إلى ثقافة الآراء المتعددة. ليست السياسة حكما بل ثقافة سياسية تتحكم فى عقول الناس، حكام ومحكومين. ومن ثم يكون السؤال: كيف يتم الانتقال من المعوقات الثقافية للوفاق العربى إلى المكونات الثقافية للوفاق العربى؟ قد يتطلب هذا انتقالا من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، إنهاء ألف عام من أحادية النظرة وإحياء أربعمائة عام سابقة عليها من التعددية الفكرية والمذهبية والعقائدية والفقهية حتى تنظر الثقافة العربية إلى العالم بعينين متساويتين فى القوة، وتسير على قدمين متساويتين فى الطول وتتنفس برئتين متعادلتين فى الاتساع، طالما أن الموروث الثقافى العربى يرتكن على الأحادية أكثر مما يرتكن على

التعددية، طالما أنه احادى النظرة دون تنوعها سيظل الوفاق العربى صعب المنال. عن تحقيق التعادل والمساواة بين جانبى الموروث الثقافى، السلبى والإيجابى فى الوعى القومى حتى لا يظل السلب هو الطاغى على الإيجاب كما هو الحال الآن. هو القادر على تحقيق الوفاق العربى على الأمد الطويل، ويصبح الإيجاب هو الأساس. الوعى الثقافى تراكم تاريخى، والوعى السياسى فى الشعوب التراثية وعى ثقافى، ومن ثم كانت إعادة بناء الموروث الثقافى داخل الوعى التاريخى هى المدخل المستدام للوفاق العربى.



obeikandl.com