

سؤال الاختلاف الفلسفي

علي، السيد غيضان
سؤال الاختلاف الفلسفي (رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر)
نيوبوك للنشر والتوزيع
20 × 14 سم
تدمك: 9789776519831
رقم الإيداع: 25839/2017
1 - الفلسفة - مذاهب
أ - العنوان

دار النشر:	نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	سؤال الاختلاف الفلسفي (رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر)
الكاتب:	غيضان السيد علي
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	2018

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



نيو بوك للنشر و التوزيع

يحظر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

سؤال الاختلاف الفلسفي

(رهانات الإبداع في الفكر العربي المعاصر)

دكتور

غيضان السيد علي

تصدير

أ.د عصمت نصار



﴿وَلَا تَنَزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فِي دِينِكُمْ وَلَا تَنَزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فِي دِينِكُمْ﴾

سورة الأنفال الآية (٤٦)

الإهداء

«إلى أبناء أُمَّتِنَا الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي مَزَقَتْهَا الْأُحَادِيَّةُ الْمَقِيَّةُ»
غيضان السيد علي

المحتويات

الإهداء	٧
تصدير	١٣
المقدمة	١٩
الفصل الأول: الاختلاف الفلسفي ضرورة حضارية	٢٩
أولاً: مفهوم الاختلاف	٢٩
ثانياً: مشروعية الاختلاف	٣٦
ثالثاً: الاختلاف والإبداع	٤٥
رابعاً: معوقات الاختلاف	٤٩
خامساً: آليات التجاوز	٥٤
الفصل الثاني: الحق الذاتي في الاختلاف الفلسفي عند طه عبد الرحمن	٦٩
تمهيد	٦٩
أولاً: الدعوة إلى الإبداع والتحرر الثقافي	٧٤
ثانياً: ضرورة اليقظة الفكرية ودرء آفة التقليد	٧٩
ثالثاً: التأكيد على الحق الإسلامي والعربي في الاختلاف	٨٤

- رابعاً: الدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تركز على الدين ٨٧
- خامساً: نقد الحداثة والعقلانية الغربية ٩٢
- سادساً: تحديد المصطلحات ونحت مفاهيم عربية أصيلة ٩٦
- سابعاً: فلسفته في العقل والاعتراف بمحدوديته ١٠١
- ثامناً: مشروع طه عبد الرحمن للاختلاف الفكري والفلسفي
في الميزان ١٠٨

الفصل الثالث: «الاستقلال الفلسفي وضرورة الاختلاف

- عند ناصيف نصّار» ١١٧
- تمهيد ١١٧
- أولاً: رفض الانتفاء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع
من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة ١٢٠
- ثانياً: التحليل النقدي للمفاهيم الرائجة في الفكر العربي ١٢٦
- ثالثاً: الدعوة إلى مجتَمع جديد ونقد الطائفية والتعصب ١٣٤
- رابعاً: السلطة الدينية ووجودها المعوّق للاستقلال الفلسفي ١٣٩
- خاتمة: الاستقلال الفلسفي يعني تبني الإشكاليات الواقعية
للشارع العربي ١٤٢

الفصل الرابع: فلسفة التنوع والاختلاف عند فتحي التريكي ١٤٧

- تمهيد ١٤٧
- أولاً: التريكي وضرورة الاستقلال الفلسفي ١٤٨
- ثانياً: التفلسف الذاتي وإشكالية الهوية العربية ١٥٤

ثالثاً: العقل الموحد ومعقولية فلسفة التنوع والاختلاف	١٦٠
رابعاً: ثورة فلسفة التنوع على المعجزة اليونانية والغرب	
الضامن للكونية	١٦٦
خامساً: فلسفة التنوع والاختلاف وحقوق الآخر	١٧٠
سادساً: جدلية العودة والتجاوز من منظور حداثي	١٧٣
سابعاً: الاختلاف الفكري والعيش سوياً	١٧٨
الفصل الخامس: من فقه التحيز إلى مشروعية الاختلاف وآليات	
التجاوز عند عبد الوهاب المسيري	١٨٥
تمهيد	١٨٥
أولاً: مفهوم التحيز وفقهه عند المسيري	١٨٩
ثانياً: غربنة العالم	٢٠٥
ثالثاً: خطوات مسيرية لتجاوز التحيز للنموذج الغربي	٢١٠
رابعاً: آليات تجاوز التحيز للنموذج الغربي	٢١٤
الفصل السادس: الجوانية كمحاولة عربية أصيلة للاختلاف	
الفلسفي	٢١٩
تمهيد	٢١٩
أولاً: ماهية الجوانية	٢٢١
ثانياً: عقيدة الجوانية وفلسفتها	٢٢٣
ثالثاً: الدين والأخلاق والسياسة في الجوانية	٢٢٤
رابعاً: المؤثرات الغربية في الجوانية	٢٢٨

الفصل السابع: نحو حادثة إسلامية لتأكيد إيجابية الاختلاف

٢٤٧	وقبول الآخر.....
٢٤٧	تمهيد.....
٢٥٢	أولاً: العلاقة بين الإسلام المعاصر وقيم الحداثة الغربية.....
٢٥٨	ثانياً: الحداثة الإسلامية المفهوم والأهمية.....
٢٦٠	ثالثاً: دعائم الحداثة الإسلامية.....
١ -	ضرورة التفرقة بين ما هو ثابت في الشريعة ومتغير
٢٦٠	في الفقه.....
٢٦٢	٢ - تفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل.....
٢٦٧	٣ - تأكيد الاختلاف وتشجيع الحوار.....
٤ -	الدعوة إلى نبذ التعصب والاحتقان الديني
٢٧١	وأحادية التوجه.....
٢٧٤	٥ - إعادة النظر في المفاهيم لتفادي الالتباس.....
٢٧٩	الخاتمة.....
٢٨٩	المصادر والمراجع.....

تصدير

من الخطأ الاعتقاد أن الفلسفة ترمي إلى إنتاج المعارف أو جمع المعلومات أو ترديد الآراء أو انتحالها أو السير في خطى السابقين لتقليدهم واقتفاء أثرهم وعدم الخروج عليهم، بل أن الفلسفة هي المنهج، تحليليًا كان أو تركيبًا، وهي سبيل الفيلسوف للبحث عن حقيقة ما يدور في ذهنه أو يلقي عليه من أسئلة. ومن ثم فالسؤال هو المحرض الأول للفيلسوف الذي يفضي إلى النظر وإعمال العقل لاستنباط أو استنتاج أو استلهام للوقوف على ما يقتنع به من أجوبة أو حلول لقضايا تَرَبَّتْ على هاتيك الأسئلة. ولما كان عقل الفيلسوف متمرّدًا بطبعه على الإجابات الجاهزة دون فحص وتحليل ونقد واستبعاد فبات الخلاف المنتج هو دأب المحاورات والمناظرات والمناقشات التي دارت وسوف تدور بين الفلاسفة والمتفلسفة. وعليه فليس من الغريب أن نجد عنوان الكتاب الذي نحن بصددده هو «سؤال الاختلاف الفلسفي».

إن عتبة النص المتمثلة في عنوان الكتاب تطرح أسئلة عديدة لا نجد إجابة عنها مباشرة داخل الكتاب أو بين ثناياه، وذلك لأن المؤلف أراد تطبيق نهج المخالفة في عرضه ومعالجته للموضوعات التي تطرق إليها، وجميعها ينصب حول أهمية المخالفة ومشروعية النقد والمعارضة في البنية

الفلسفية منذ نشأتها. غير أنك عزيزي القارئ يمكنك أن تلمح طيف المؤلف مستترًا من حين إلى آخر وراء السطور التي تدعم نزعته المتمردة على النقول النصية والتلخيصات المقتبسة من خطابات أخرى.

ومن هذه التساؤلات: لماذا سؤال الاختلاف؟ وهل الاختلاف غاية في ذاته أم هو آلية للنقد والتفلسف؟ ومن له حق الاختلاف؟ (التأمل الراغب عن المجتمع، المفكر الثوري، المهموم بقضايا عصره، المتعصب لأيدولوجية ما، الناقم والمعترض دومًا، الراغب في الشهرة، المتعلم الأحمق، الجاهل المسفست)؟ وهل المخالفة ترمي إلى انتقاء الأصلح والأنسب أم لطرح الآراء المتعارضة وتعطيل المشروعات والحلول؟ وإذا كانت المخالفة شكل من أشكال التضاد والتناقض فهل يمكننا اعتبارها من خصال العقل وسنة فطر عليها أصحاب الرؤى والمبدعون؟

ونساءل من جديد هل للخلاف آداب في الثقاف والتساؤل ومن ثم ينبغي علينا الالتزام بها في النقاش والحوار وإدراك أن الراديكالية والانفراد بالرأي والاستبداد والاستعلاء على الآخر والدوجماطيقية من أشكال العنف والتطرف وغير ذلك من العوائق التي تحول بين الذهن والاستنارة والتقدم؟ وهل الاعتراض والثورة على الواقع، أو ما يحمله الأغيار من آراء، أو الجمهور الممثل للرأي العام التابع، أو السلطة القائمة، فرض عين أم يدرج ضمن فرض الكفاية؟ وهل الفيلسوف يجب عليه التزام الصمت إذا ما شعر أن مقولته سوف تقوده إلى مصير «سقراط» (ت: ٣٩٩ ق.م) أو «جيوردانو برونو» (١٥٤٨-١٦٠٠م)؟ أم تراه يقدم نصًا فضفاضًا يحتمل التأويل على أكثر من وجه، ويضع في الوقت نفسه منهجًا صارمًا يشير إلى ما يريد حسمه ويعبر عن وجهته

شأن «ديكارت» (١٥٩٦-١٦٥٠م) أو «كانت» (١٧٢٤-١٨٠٤م)؟ أم يساير «ابن المقفع» (٧٢٤-٧٥٩م) و«أبو حيان التوحيدي» (٩٢٣-١٠٢٣م) في قولهما إنَّ الحكمة تقتضي طرح الآراء برفق في حضرة المتجبرين أو أصحاب السلطان أو في مواجهة الجمهور؟ أم نمضي مع «هيرقليطس» (٥٣٥-٤٧٥ ق.م) و«نيتشه» (١٨٤٤-١٩٠٠م) و«هوسرل» (١٨٥٩-١٩٣٨م) و«أحمد فارس الشدياق» (١٨٠٤-١٨٨٧م) و«هيدجر» (١٨٨٩-١٩٧٦م) في اتخاذهم من الرمز والتعمية والستائر آليات للبوح بالخطاب وإلقاء العبء على المتلقي للاستيعاب والفهم؟

نعم إن عتبة النص تحتاج إلى تأمل قبل الخوض في القضايا التي تثيرها موضوعات المتن !!!

ففي المقدمة نجد المؤلف يثير جانباً كبيراً من التساؤلات السابقة ولا يريد تقديم إجابة يفرضها على القارئ، أي إنه انتحل الفلسفة التطبيقية في كتابة المقدمة، فمبدأ المخالفة يتسامح مع كل الآراء ويعرضها على أنها حوار بين الأنا الكاتب، والأنت القارئ، وهو الناقد للرأيين.

فتارة يرى القلم أنَّ الاختلاف آلية من آليات الإبداع وهي نقيض التبعية والتقليد، ثم نجده يوضح أن غايتنا هي الاتفاق وعدم الفرق، ثم يعود ويؤكد أن الغاية من طرح سؤال الاختلاف الفلسفي هي الاستقلال والاستئناف، استقلال الأنا الحرة المبدعة عن أي مؤثرات تحول بينها والعوامل التي تهدم ثوابتها ومشخصاتها من جهة، وتعمل في الوقت نفسه على مدّها بالمقومات التي تمكنها من حوار الأنداد الخالي تماماً من الوصايا أو الانصياع بشروط الأقوى، واستئناف تفعيل المنهج

النقدي الذي بدأه الأجداد فيما أنتجوا من فلسفات وعلوم في رحلة إبداعاتهم الحضارية من جهة أخرى.

ويتراجع الآخر أو إن شئت قل الآنث الذي تسلل لمداد القلم ودواته ليقرر أن هذه الغاية لا يمكن تحقيقها، وذلك لأن الكيفية مجهولة والسبل إليها شاغلة بالعوائق والمتاريس، وذلك لأن قضية الاختلاف والسؤال الفلسفي الذي يثيرها من الأمور التي لا سبيل لنا الإحاطة بها في زمن الجمود والتبعية والثرثرة والكذب والحمقى الذين اعتلوا الكراسي واحتلوا المنابر دون وجه استحقاق. ومن ثم يصبح الحديث عن سؤال الاختلاف الفلسفي ضرباً من ضروب الخطابات الإنشائية أو العبارات السوفسطائية التي لا سبيل لإدراكها في ثقافتنا العربية المعاصرة.

ونجد الهو الناقد يعتلي منصة القضاء ويحكم بصوت الحكمة مصرحاً أن التفلسف هو طوق النجاة والمنهج الأمثل لتدريب العقلية العربية على إتقان أصول الحوار وضوابطه. ثم يعترض الآنث المخالف على الحكم مبينا أن الفلسفة قد تقلص دورها وضاق نطاقها إلى حد أنها أضحت سجيناً التقليد والتبعية التي تمنعها من الانطلاق بحرية، وسجانها هو العلم والنسقية التي تفتقر إليها الثقافة العربية المعاصرة، ورغم ذلك نألفها تدعي انطلاقتها من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، وهي في الحقيقة لم تفلح أو تحسن الانتقال من طور ما قبل الحداثة إلى ذلك الذي تدعيه. وعلى ذلك فإن النقود التي يطرحها المتفلسفة العرب المعاصرون ما هي إلا ظلال باهتة للمنتجين الحقيقيين للفلسفة -يعني فلاسفة الغرب-، أضف إلى ذلك أن العقلية العربية لم تتخلص من القضايا الكلامية والفقهية التليدة ومن ثم تعمدت طرحها ثانية على مائدة الخلاف أي

إنها افتعلت تساؤلات قد أجيب عنها سلفاً بيد أن الطرح مشوه ينقصه الحبكة والدربة، أما المتحاورون فهم أقل علماً ومهارة وحصافة واتقان لفن الحوار وآداب المخالفة.

ثم يعود المؤلف إلى حديث التفاؤل ناقضاً ما فات ومبيناً أن التواصل واستئناف الحوار ممكنًا، إذا ما سلكت الثقافة العربية المعاصرة مسلك قادة الفكر ورواد الإصلاح من أمثال رفاة الطهطاوي، ومحمد عبده وتلاميذه، الذين استوعبوا الوافد بعد هضمهم للموروث التليد، وقامت الذات الواعية بنقد هذا وذاك دون أدنى مساس بمشخصات الهوية.

وقد وجد المؤلف في الشخصيات التي تناولها في الكتاب خير مثال للبرهنة على أن سؤال الاختلاف الفلسفي يمكن أن يبدع من جديد فلسفة عربية معاصرة. وهذه الشخصيات هي: طه عبدالرحمن، وناصيف نصار، وفتحي التريكي، وعبدالوهاب المسيري، وعثمان أمين، وجميعهم يدعم الفكرة الرئيسة التي يدور حولها الكتاب ألا وهي أن التباين في الرؤى والاختلاف في التصورات والأحكام لا يفضي إلى الصراع، بل يؤدي حتماً إلى الإبداع شريطة أن يكون في متنفس من الحرية، بالإضافة لتمييز المتساجلين بالقدر الأوفر من الوعي والتسامح.

ولعل ما يميز النماذج التي أوردها في فصول الكتاب تنتمي جميعها إلى مدرسة نسقية واحدة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، المحافظة والاستنارة، الوعي والحرية، المقاصد والمآلات في الإصلاح.

ومن الطريف أن نجد المؤلف قد وضع كل محاور الكتاب بين قوسين كبيرين هما: الفصل الأول، والسابع؛ فقد تحدث في الفصل الأول عن مفهوم الاختلاف الفلسفي ومشروعيته في الثقافة العربية، واختص

الأخير بالحديث عن المشروعات والخطابات التي تحملها أنساق الفلسفة العربية المعاصرة تلك التي زعمت أنها سوف تنتج حداثة عربية إسلامية مستمدة من الواقع وآلامه وآماله وإخفاقاته وطموحاته بعد تلخيصها من آفات التخلف مثل التعصب والعنف والإرهاب من جهة، والتبعية والتقليد والترويج لأفكار لم تهضمها وبالتالي لم تعرضها على مائدة النقد والتمحيص قبل الدفاع عنها والعمل على انتشارها بين المثقفين من جهة أخرى. غير أن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق: هو إلى أي حد يمكن اعتبار النماذج التي قدمها المؤلف ممثلين حقيقيين للحدثة الإسلامية؟ وما هو المسكوت عنه الذي يميزهم عن غيرهم من المفكرين علمانيين كانوا أو سلفيين؟ وما الذي يبرهن على أنهم أصحاب مشروعات وليست خطابات؟ وأعتقد من جانبي أن الإجابة سوف تثير من جديد ميداناً جديداً من الخلاف المثمر.

أما عن كيفية معالجة المؤلف للقضايا التي أثارها عند المفكرين المعاصرين، وكذا منهج العرض والمعالجة، فكل ذلك سوف أتركه لك عزيزي القارئ لتكشف عنه بنفسك حتى لا يكون مسار خلاف بيننا، فما أقبح التصاول بمعزل عن الحوار والتناظر الذي يعطي المدعي حق الدفاع عن مزاعمه وآراءه.

والكتاب في مجمله بلا شك محاولة جادة لاستئناف الحوار وتربية الشبيبة على إعمال العقل الناقد وانتحال آداب الاختلاف عوضاً عن ما نحن فيه من تلوث معرفي وانحطاط خلقي.

أ.د/ عصمت نصار

٢٠١٧/١٢/١

المقدمة

يُحاول هذا الكتاب أن يُجيبَ على سُؤال «الاختلاف الفلسفي» الذي بات يشغل الساحة الفلسفية للفكر العربي المعاصر في جُلّ أرجاء الوطن العربي الكبير، فسؤال الاختلاف بصيغته المختلفة: كيف نختلف فكرياً وفلسفياً؟ وعن مَنْ نختلف؟ ولماذا نختلف؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نختلف؟ وهل الاختلاف طبيعة ربانية وسنة كونية أم هو من صُنع الإنسان المُتمرد؟ وكيف نختلف ولا يُفسد الاختلاف للودّ قضية؟ وكيف يكون الاختلاف دعوةً إلى التنوع والثراء ودفعاً حقيقية إلى الأمام؟ وكيف يكون الاختلاف لتحقيق الاستقلال الفكري والاستئناف الفلسفي العربي؟ فلا نظل مُتقادين تحت أسر الفلسفة الغربية التي أَسَرَتنا فظللنا ندور في فلكها ما يزيد على قرنين من الزمان وما استطعنا الفكّ، وكيف يكون الاختلافُ الفلسفي سبيلنا لنضع أقدامنا على دربِ التقدم واستعادة مكانتنا الحضارية بدلاً من الاستمرار في التغني بأعجاد الماضي؟

والاختلاف الفلسفي يبتغي هدفين مهمين هما الاستقلال والاستئناف الفلسفي العربي معاً، من خلال الدعوة إلى استعادة الدور الريادي للعقل في الثقافة العربية، وضرورة بدء الحوار - أو استئنافه - مع الذات ومع الآخر، ومقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي، وليس

الحجة بالمدفع والرأي بالقنبلة، وإعادة النظر في قراءتنا للتراث - على العموم - على ضوء المنهجيات الفلسفية والأنثروبولوجية والألسنية (علم اللغة الحديث) والتاريخية المعاصرة، من أجل الوصول إلى تأويلات جديدة تجعل التراث حيًا وديناميكيًا وقادرًا على دفع حركة التقدم إلى الأمام لا عائقًا لها. كما يرمي إلى استئناف ما بدأه فلاسفتنا الكبار بدءًا من الكندي وحتى ابن رشد، وخاصة في تطوير الجوانب العملية من فلسفاتهم وما يختص برؤاهم الفلسفية الخلقية والسياسية وجدل الديني والسياسي؛ فما زالت مجتمعاتنا العربية تنشد السعادة والخير والحق والعدالة والتميز بين ما هو ديني وما هو سياسي. وما قدمه أسلافنا من فلاسفة العرب القدامى يمكن البناء عليه في تكوين فلسفة عربية معاصرة أصيلة ومتميزة. كما يدعو «الاختلاف الفلسفي» - أيضًا - إلى الحوار الندي غير المنصاع والمنبسط تحت مطرقة العولة وأمام الفكر الغربي، لندفع بالذات العربية والإسلامية قدمًا إلى الأمام بعد أن عانت طويلًا وتسمرت قدماها في أرض صلبة والعالم حولها يتغير ويتطور. فقد آن الأوان أن نطوي صفحة التبعية والتقليد، وحوار التابع بالمتبوع والسيد بالعبد إلى صفحة الإبداع التي تضمن لنا مكانًا على خريطة العالم الراهن في واحة حوار الأنداد.

إنَّ مَعُولَ هذا الكتاب يضرب بشدة في تلك العقيدة الراسخة التي ترى في الوحدة الفكرية والانسجام والتجانس الثقافي السبيل الأمثل للوصول إلى بر النجاة، وأنَّ الاختلاف هو سبيل الفرقة والتشتت والضياع. فإذا كانت العلوم الطبيعية قد أكدت على أنَّ المتشابهين يتنافران وأنَّ المختلفين يتجاذبان، فقد أكدت - أيضًا - العلوم الإنسانية الحديثة مثل الأنثوغرافيا

والأنثربولوجيا وعلم الاجتماع الوظيفي وغيرها على أن هذا التجانس مزعوم ولا يتعدى الظاهر، بينما يكمن الاختلاف في الباطن بركاناً ثائراً ينتظر أضعف نقطة حتى يضع فيها فوهته ثائراً على تلك الأيديولوجيات السياسية والدينية والاجتماعية ذات الثقافة الموحدة، تلك الثقافة العازلة والمقسمة والمفرقة وإن بدت ظاهرياً بعكس ذلك. فمن يرفض الاختلاف يكشف عن نزعة فاشية غير خافية؛ لأن الذي يؤلف ماهية الفاشية رفض الحوار ورفض الاختلاف في الآراء وتعدددها ورفض التفاوض والاعتقاد الجازم بأن الحقيقة مطلقة وليست نسبية.

ففكرة الاختلاف وفلسفتها تمثل قاعدة تقوم عليها الثقافات، وهي فكرة معقدة متشابكة ما أن تحاول فك طلاسمها إلا وتأخذك علاقاتها الثرية بمفاهيم وأفكار أخرى إلى عالم بلا ضفاف لا يقبل الإحاطة. وقد حظيت هذه الفكرة باهتمام المفكرين العرب في الفترة الأخيرة، حيث قد بات مُستقراً في عقل ووجدان وشعور العربي أن التبعية والتقليد واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب لن يُسلمنا إلا إلى ذل التخلف والانحطاط وتذلل الأمم، وأنه لا بد من موقف عربي يحاول التصدي لامبريالية الفكر الغربي ورؤيته الأحادية إلى العالم والحقيقة.

وإذا كان الاختلاف الفلسفي يشترط الولوج إلى عالم الفلسفة من إشكاليات الذات، فإنه يعني في الوقت نفسه بغرس روح الفلسفة في المجتمعات العربية، إذ ليس ثمة مجال للشك في ضرورة التفكير الفلسفي لكل أمة تريد أن تواكب التقدم الحضاري. فقد ربط ديكارت بين التحضر والفلسفة، وأن الفلسفة هي التي تميزنا عن الهمجيين والمتوحشين من بني البشر. وكانت الفلسفة - وستظل - هي الفضاء المناسب لصراع الميتوس

واللوعوس. كذلك ربط هوسرل الهمجيّة والحقد والكراهية بغياب الفكر الفلسفي المبني على العلوم والمعرفة والعقل، فالانحدار نحو العنف والإرهاب يكون نتيجة حتمية لغياب العقلانية تمامًا من تعاملاتنا اليومية.

كما يحاول هذا الكتاب أيضًا أن يتجاوز تلك المزاعم الواهية التي تجعل الاختلاف الفلسفي العربي مستحيلًا، والتي ينبني عليها استحالة قيام فلسفة عربيّة أو إسلاميّة معاصرة، ولعل أشهر تلك المزاعم هو ما ذهب إليه «جورج طرابيشي» متمثلًا في ثلاث سلاسل مترابطة من السببيات، أولها: أن الفلسفة المعاصرة نفسها في أزمة ومردّ هذه الأزمة إلى تطور العلم الذي طرح نفسه أداة وحيدة للمعرفة وللسيطرة على الكون، فتقلص مجال الفلسفة، وأصبح دورها المتاح هو أن تكون تابعة للعلم لاحقة عليه. ومن ثم تبقى الثقافات الوحيدة المنتجة للفلسفة هي فقط تلك الثقافات المنتجة للعلم. وما دامت البيئات العربيّة غير منتجة للعلم فيستحيل عليها إنتاج الفلسفة. وثانيها: إن كل نقد يمكن للذات أن توجهه إلى تلك الفلسفات الغربيّة قد سبقتنا هي إلى توجيهه لنفسها كنقد ذاتي لها؛ ومن ثم فلا يبقى أمامنا سوى أن نكون مستهلكين لا منتجين. بينما يكمن ثالثها: في أن الفلسفة نبتة لا تنشي ولا تزدهر إلا في تربة العقل واستقلاليّة العقل، أي أن يصبح سلطان العقل لا سلطة ولا سلطان فوقه، وهذا - بالطبع - مختلف عن حال العقل في ثقافتنا العربيّة والذي ما زال يعلّم بعمامة الدين^(١) فالعقل محكوم بالوحي ولا يمكنه

(١) أنظر، جورج طرابيشي، هرطقات، بيروت، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٥٩ - ٦٣.

التقدم عليه. ومن ثم يستحيل علينا كعرب الاختلاف الفلسفي أو إنتاج فلسفة عربية أصيلة متميزة.

ويمكن تجاوز تلك المزاغم من خلال تلك المحاولات العربية للاختلاف والاستقلال الفلسفي التي حاولت الاختلاف والتجديد؛ والتي لم تحصر الفلسفة في المجال الضيق لفلسفة العلم أو نقد الفلسفة الغربية أو الإدعاء بأن العقل العربي خانع أمام سطوة الوحي وسلطة النص الديني.

فإذا كان التجديد أو الاختلاف يشترط هضم التراث وفهمه أو قتل التراث فهماً بعبارة أمين الخولي مع استيعاب الوافد استيعاباً تاماً ومعرفة ما له وما عليه، فعلى ذلك يكون الاختلاف الفلسفي العربي مُمكنًا ومُتاحًا بدرجة كبيرة؛ فقد مرَّ الفكر العربي المعاصر في مراحل تطوره المختلفة بمراحل النمو الطبيعيّة، فقد بدأ بمرحلة النقل والترجمة مع استيعاب التراث في حالة الرعيل الأول منذ رفاة الطهطاوي وعبدالقادر الجزائري وخير الدين التونسي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني. ثم مثل تلاميذ مدرسة الإمام مُحَمَّد عَبْدَه مرحلة الوسط وهي مرحلة الفهم والهضم للوافد الغربي مع حضور قوي للتراث، وهي المرحلة التي تمتد منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى مطلع القرن العشرين، إلى أن وصلنا إلى الجيل المعاصر من المفكرين الكبار الذين حرصوا على أن يكون لهم مكاناً متميزاً على الساحة الفلسفية العربية، والتي قصّدت أن تنتقل من مرحلة التفاعل والتحاور إلى مرحلة الاختلاف والاستقلال الفكري والفلسفي، والتي تحاول أن تدلي بدلوها في القضايا الخمس المحورية للنهضة المأمولة: التراث، والتجديد، والحرية، والوعي، والإصلاح، من

أمثال: عثمان أمين وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري وناصر نصار وعبد الوهاب المسيري ونصر حامد أبوزيد وطه عبدالرحمن وفتحي التريكي وغيرهم، وإن كنا لا نستطيع في هذا الإطار أن ننكر جهود الكثيرين من المعاصرين أمثال: محمد عزيز الحبابي ومحمد أركون وزكي نجيب محمود وتوفيق الطويل وعلى أومليل وعبدالله العروي وعادل ضاهر وفؤاد زكريا وهشام شرابي وأبي القاسم حاج حمد وعلى حرب وغيرهم ممن حملوا وحملون مصابيح الاستنارة الفكرية في مختلف أنحاء وطننا العربي الكبير.

ومن ثم يعرض هذا الكتاب لأهمية «الاختلاف الفلسفي» ولضرورة أن يصبح الفكر العربي ندًا للفلاسفة والمفكرين الغربيين لا أن يظل تابعًا لهم. مبيّنًا ما المقصود بالاختلاف الفلسفي وكيف أنه يعد ضرورة حضارية، ومدى مشروعيته وأهم معوقاته وآليات تجاوزها. ثم يتناول بالعرض والنقد والتحليل لأبرز المحاولات العربية التي دعت إلى الاختلاف الفلسفي أو الاستقلال الفكري وحاولت أن تُجيب على سؤاله وذلك عند أهم من دعوا إليه من أمثال: طه عبدالرحمن، وناصر نصار، وفتحي التريكي، وعبد الوهاب المسيري. ثم يعرض الكتاب لقراءة تحليلية ناقدة لأنموذج عربي حاول تقديم فلسفة عربية أصيلة مختلفة ومستقلة وهي «الجوانية» كما جاءت عند عثمان أمين، مُناقِشًا إلى أي مدى نجحت هذه المحاولة في الاستقلال الفكري وتقديم فلسفة مختلفة، وما هي جوانب النقص والعيور التي أعوزتها؟ ثم يختتم بعرض تصور ذاتي للحدثة الإسلامية كإجابة راهنة على سؤال الاختلاف وكاستجابة لدعوة العديد من المفكرين إليها، لعلها

تكون خطوة حقيقيّة نحو الإبداع الذاتي وخطوة على طريق الاستقلال والاستئناف الفكري والفلسفي العربي، مع التأكيد على تمايز مصطلح «الحدّاث» في سياق دراستنا هذه عن معناه في السياق الغربي، وإن اتفق في بعض الأوجه مع مصطلح «الحدّاث Modernism» في معناه الغربي في الاعتماد على العلم وقدرات العقل الإنساني في معالجة المشكلات المجتمعيّة، والتأكيد على مبادئ حقوق الإنسان الطبيعيّة، وتأكيد قيم العدالة والمواطنة والديمقراطية وعدم استغلال النفوذ أو السلطة. ويختلف معها في المعارضة الواضحة للدين، أو جعل الدين في مجرد حدود العقل وحده. كما تختلف أيضًا عن ما أُطلق عليه «ما بعد الحدّاث Post modernism» في الفلسفة الغربيّة، وإن اتفقت معها في عدم الجمود ووجوب الصيرورة الفكرية وتأكيد حق الاختلاف إلا إنها اختلفت معها في القول بالحق النسبي أو فقدان التمييز والقول بالتعددية الفلسفية أو تعظيم الطبيعة، أو عدم إمكانية تأصيل أي معرفة، أو قطع الصلة بالتراث، أو محو القدسيّة عن العالم. ومع ذلك تؤكد «الحدّاث الإسلاميّة» بمعناها الخاص على أهمية الاختلاف ولا تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم تكون الحدّاث الإسلاميّة استجابة أصيلة للوعود الزائفة التي لم تستطع الحدّاث الغربيّة أو لاحقها أن نفي بها من أجل سعادة البشريّة.

ومن أجل ذلك تم تقسيم هذا الكتاب إلى مقدمة وسبعة فصول وخاتمة:

المقدمة وتتناول إشكالية البحث ودوافعه ومبرراته. أما الفصل الأول فجاء بعنوان «الاختلاف الفلسفي ضرورة حضارية» ليناقد مفهوم

الاختلاف، ومشروعية الاختلاف، والاختلاف والإبداع، ومعوقات الاختلاف، وآليات التجاوز.

في حين جاءت الفصول التالية لتناول سؤال الاختلاف الفلسفي عند أهم دعائه من المفكرين العرب؛ فجاء الفصل الثاني ليتناول بالعرض والنقد والتحليل جهود المفكر المغربي طه عبد الرحمن في السؤال عن «الحق الذاتي في الاختلاف الفلسفي والفكري». أما الفصل الثالث فيتضمن مناقشة نقدية لمشروع ناصيف نصار وجهوده حول الإجابة عن إمكانية الوصول إلى «طريق الاستقلال الفلسفي وضرورة الاختلاف». بينما جاء الفصل الرابع ليقم حوارًا مع إجابة المفكر التونسي فتحي التريكي عن سؤال ماهية «فلسفة التنوع والاختلاف» التي تنشُد إمكانية العيش سويًا وإمكانية شيوع التسامح وبذ العنف والتطرف.

ويتناول الفصل الخامس بالعرض والتحليل محاولة المفكر المصري عبد الوهاب المسيري في «فقه التحيز ومشروعية الاختلاف» وكيف يكون الاختلاف إيجابيًا وبنّاءً. بينما يعرض الفصل السادس «للجوانية» عند عثمان أمين كمحاولة عربية أصيلة للإجابة على سؤال إمكانية الاختلاف الفلسفي المعاصر. بينما يأتي الفصل السابع بعنوان «نحو حداثة إسلامية» كاتجاه فكري وفلسفي يحترم الاختلاف الذي يحفظ الودّ، ويمنع العنف وأحادية التوجه؛ حيث يهدف إلى معالجة واقعنا المعاصر الذي أصابته الفرقة والتشظّي فأصبح أبناء الوطن الواحد يتصارعون ويتقاتلون بدلاً من أن يتحاوروا ويختلفوا حول تقدمه ونهضته والتقدم خطوة إلى الأمام في ركب الحضارة. كما يناقش علاقة الديني بالسياسي في ظل الحداثة

الإسلامية. مع الأخذ في الاعتبار خصوصية مصطلح «حادثة» في استخدامه هنا في سياق مختلف عن السياق الذي أُستخدم فيه في الحضارة الغربية.

ثم تأتي الخاتمة لترصد أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

الفصل الأول

الاختلاف الفلسفي ضرورة حضارية

أولاً: مفهوم الاختلاف

تعد فكرة «الاختلاف» في حد ذاتها فكرة فلسفية أصيلة، فلا يمكن أن يشرع مُفكر أو فيلسوف في بناء فلسفته الخاصة دون أن يُقرر منذ البداية أنه سوف يقدم ما هو مختلف عما سبقه من آراء، وإلا يكون مُقلداً مُكرراً، مع إيمانه بأن ما يقدمه ليس هو الحق المطلق وإنما هو شذرة في بناء المعرفة الإنسانية القابلة للاختلاف والأخذ والرد من قبل اللاحقين. علماً بأن الاختلاف هو الأصل في يقظة الوعي وتجدد الفكر وتطور الحياة، والاختلاف يولد المعنى ويخلق الدلالات ويُضفي على الوجود معنى، فلو لم تختلف ألوان الناس وألسنتهم ومعتقداتهم وثقافتهم لانتفت الغرابة والدهشة، ولما كان ثمة إمكان للتعارف والتحاور، ولو لم تختلف الذوات والعقول والآراء لانعدمت الدلالة ومات المعنى ولسيطر الفراغ، فالاختلاف إذن سبيلٌ إلى التعارف والتجدد ووسيلة إلى بلوغ التطور والثراء وهو أداة للمعرفة وشرط الحياة^(١).

(١) آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جنديرية)، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧، ص ٩.

و«فلسفة الاختلاف» مصطلح متداول اليوم بشكل كبير في الغرب، يُشكّل جيل دلوز وميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتارد وجاك دريدا أهم أعلامه، وهو يعني بتقديم فلسفة مختلفة ثائرة على الأنساق والانضباطية الفكرية والفلسفة الاحترافية، فلسفة تدعو إلى كسر طوق العقلانية الآداتية الصارمة، وإلى تحرير الإنسان المعاصر من إرث التنوير الذي انبنت عليه الحداثة الغربية بتجلياتها الأكثر إيقانية^(١). وهي فلسفة مختلفة كل الاختلاف مع تاريخ الفلسفة ومذاهبه الفلسفية التي تُدرس في المدارس والجامعات، والتي تقوم حول مركز مضبوط ومعين. إذن فهي - كما يقول فتحي التريكي - فلسفة رحيلة وشريدة لا تعترف بموطن خاص ولا بمقر محدد، تتحرر فيها الأفكار والخيالات الهائلة والرغبات والإبداعات وتتفجر فيها التعابير الإنسانية المختلفة والتجارب الجمالية والممارسات الخطابية^(٢). فالنص الذي يُكتب أو العمل الذي يُنجز - على حد قول ليوتارد - ليسا محكومين بقواعد موضوعة سلفاً، ولا يمكن الحكم عليهما حكماً جازماً من خلال قواعد ومقولات، فهذه القواعد وتلك المقولات هي التي يبحث عنها العمل أو النص، فالفنان والمؤلف يعملان بلا قواعد، ولوضع القواعد لما سيتم انجازه^(٣).

فإذا كانت «فلسفة الاختلاف» تعني في مجملها رغبة الغرب في التمرد

(١) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ١٩١.

(٢) فتحي التريكي، نقد فلسفة المركز وفلاسفة الاختلاف، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٦)، ٢٠٠٩ - ٢٠١٠، ص ٩٣.

(3) Jean Francois Lyotard, Answering the Question: What is Postmodernism? In The postmodern condition: A report On Knowledge, translation: Geoff Bennington and Brian Massumi, Minnesota, Minnesota University press, 1993, p.82.

على تاريخه الفكري وفلسفته الذاتية، والتمرد على كافة أشكال الهيمنة والاستغلال والخضوع، والنضال ضد كل تمرکز للفكر وللممارسة، تكون الغاية منه القبض على تلايب الإنسان^(١) فإنه يكون من باب أولى لنا نحن العرب أن نتمرد على فلسفة لم تنشأ كإجابة على أسئلة الذات، ولم تلتحم بظروف العربي التحامًا مباشرًا، إنما هي فلسفة نبتت في بيئة مغايرة وقدمت أجوبة على أسئلة الآخر المغاير. ومن ثم يكون «الاختلاف الفلسفي» ضرورة ذاتية لتجاوز التقليد والتبعية المسيطرة على الفكر العربي، وكأداة فاعلة للتخلص من كافة النزعات التلقينية وابتعادًا عن التقليد والمحاكاة والاغتراب الثقافي، ولا يعني هذا القطيعة مع الآخر أو مع التاريخ الفلسفي وإنما الأخذ بالناجح من الأدوات والمناهج الحديثة التي يتعامل بها الفكر الإنساني.

وقد شجّع المفكرون العرب منذ بداية النهضة العربية الأولى على ممارسة الجدل المفضي إلى الاجتهاد في الرأي، فوضعوا العديد من المؤلفات التي استمرت منذ القرن الثالث (قرن بداية الإبداع الحقيقي) ولعل أشهر تلك المؤلفات كتاب «الحيدة» للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المتوفي عام (٢٤٠ هـ)، وكتاب «عيون المناظرات» لأبي على عمر السكوني المتوفي عام (٧١٧ هـ). بل ذاعت المناظرات بين العلماء والمفكرين على طول عصر الازدهار العربي ولعل أشهرها تلك المناظرة التي رواها أبو حيان التوحيدي بين متى بن يونس وأبوسعيد السيرافي، وقد رواها التوحيدي مرتين؛ الأولى بصيغة مقتضبة في «المقابسات» والثانية في صيغة

(١) أنظر، المرجع السابق، ٩٨.

مطولة في «الإمتاع والمؤانسة»^(١). فقد اعتبر المفكرون العرب الجدل علماً يقوم على مقابلة الأدلة لإظهار أرجح الأقوال، واستندوا في ذلك إلى النص القرآني الذي اعتبر الجدل وسيلة مثلى للحوار، لقوله تعالى ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ الْبَالِغَ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢). وفي غيرها من الآيات التي حثت على الجدل الذي يؤدي للحقيقة. والجدل مرتبط بالاختلاف، والاختلاف يدل على التنوع والثراء، كما يعبر عن الاعتراف بالآخر والتواصل معه، والاختلاف لا يحمل بالضرورة معنى المنازعة - كما يروج له الكثيرون ممن يرفضون فكرة الاختلاف ويعدون رَجَسًا من عمل الشيطان - وإنما المراد منه أن تختلف الوسيلة مع كون الهدف واحداً^(٣).

كما ترتبط فكرة الاختلاف ذاتها بفكرة الإبداع، بل إنه يمكن القول بأن فكرة الإبداع ترتبط بعلاقة طردية مع فكرة الاختلاف فإنه كلما زاد الاختلاف زادت نسبة الإبداع، والعكس صحيح. بشرط أن يؤخذ في الاعتبار أن المقصود بالاختلاف الفلسفي هو التعدد والتنوع والتجديد والإبداع وعدم الجمود والاستقلال الفكري ونبذ التقليد، وليس المقصود به النزاع والخصام والجدال العقيم والشقاق العنيف. وهذا هو ما يجب أن يوضع في الاعتبار كرد على ما تلوكة الألسنة عن اختلاف الفلاسفة الذي

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ١٠٧.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣) قيس جواد الغزوي، جدل الاختلاف والتنوير، صحيفة المدى، صفحة آراء وأفكار، العدد (٣٤٢٥) بتاريخ الأحد ٩/٨/٢٠١٥.

لا حدود له، لدرجة ذهب معها البعض إلى التهكم والسخرية من هذا الاختلاف قائلاً: «إذا اتفق شخصان، فإن أحدهما ليس فيلسوفاً»^(١). وأن الفلاسفة منذ أكثر من ألفي سنة، وهم يشتبكون مع القضايا الكبرى التي تهم الإنسان، وتتناول مكانته في البيئة الطبيعية ومخططاته الاجتماعية، دون حل أي شيء، الأمر الذي يمكن ملاحظته أن تاريخ الفلسفة مليء إلى حد كبير بالإخفاقات المثيرة للتعجب.... وما زلنا نعقد المؤتمرات الفلسفية فيلتقي الفلاسفة ولا تلتقي الفلسفات»^(٢). وقد تصدى ديكارت لهذه النزعة المشككة بأن الرؤى الذاتية هي السبب وراء هذا الاختلاف وهذا لا يمنع من أن يكون هناك رأي واحد صائب^(٣). كما أن تفكيك ظاهرة الاختلاف هو سعي إلى فهم الأنا في علاقتها بالآخر وبالغيرية. وما طُرِح سؤال الاختلاف إلا تعبيراً عن الحاجة إلى تجاوز منطق الثنائيات الصارم ونسق التصنيفات القائم على العنف»^(٤).

فإذا كان الاختلاف في لغة الفلسفة هو علة الوجود، فإن الله تعالى يبرر الوجود ذاته بالاختلاف، إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ^(٥). فالاختلاف سنة كونية ربانية تسعى لثراء وعمار هذا الكون.. ومن ثم تبني الحضارات بالاختلاف وتهدم بالجمود والمماثلة وتزدهر أحوالها بالإبداع وتذبل بالتقليد.

(1) Rescher, (Nicholas). The strife of systems, Published by the University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa., 1985, p.3.

(2) Ibid, p.5.

(3) Ibid, p.4.

(٤) آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، ص ١٠.

(٥) سورة هود، الآيات ١١٨ - ١١٩.

وهنا تأتي إشكالية الفلسفة العربية الراهنة التي تابعت إلى حد كبير الفلسفة الغربية في طرح أسئلتها وتناول إشكالياتها، فصار التقليد هو سمتها المميزة، وعجزت عن طرح ما هو جديد، فانعزلت الفلسفة وتوارت، واختفى دور الفيلسوف في بلداننا العربية، وحل محله دور أصحاب الأيديولوجيات المختلفة الذين لم يقدموا حلولاً لإشكاليات الوطن الملحة بل زادوها تعقيداً، فأصبحت بلداننا العربية في مأزق واضح وهو مأزق الهوية والوجود، وقد كلفها هذا المأزق الكثير مما يجعلنا نؤكد أن بلداننا العربية تدفع ضريبة تهميشها للفلسفة ولدور الفيلسوف.

والاختلاف سمة أساسية من سمات الفلسفة؛ فمعلوم أنه ليس من شُعب المعرفة الإنسانية واحدة اختلف فيها أصحابها اختلاف الفلاسفة في شعبتهم^(١) فالاختلاف إذن هو أهم ما تتميز به الممارسة الفلسفية قولاً وفكراً، إلا إنه من الممكن أن يتم استخدامه كمنهجية لنقد الحديث باسم الحقيقة المطلقة، حين يزعم فيلسوف ما أو المشتغل بالفلسفة على وجه العموم أنه يتحدث باسم الحقيقة أو باسم منطق الهوية أو الماهية أو النموذج... الخ. وهنا تأبى مقولة الاختلاف الفلسفي أن تنصاع لهذا العقل المتمركز حول الذات الذي يرفض رؤية الآخر أو الاعتراف، به رغم أنها ضد التبعية والتقليد واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب على خط مستقيم.

ومن ثم لا تصبح مقولة الاختلاف الفلسفي مقولة خلاقة ومبدعة فحسب؛ بل إنها لا تجعلنا نتوقع حول الذات ولا ندوب في الآخر،

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الثانية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦، ص ٢٠.

وتسعى بنا أيضًا إلى الانتقال من المفهوم إلى العيني، ومن المجرد إلى الواقع، ومن الانصياع لمشكلات لم تنشأ بمجتمعاتنا ولم تعان منها الذات إلى ضرورة الإجابة عن أسئلة حاضرننا ومستقبلنا بعيدًا عن إشكاليات الغرب الفلسفية والتي عكفنا عليها حينًا من الدهر ندرسها ونقلدها وننسج على منوالها ونبحث عن أجوبة لإشكالياتها التي لم تهمننا كمجتمعات شرقية يومًا من الأيام، حتى صارت الفلسفة في بلادنا هواءً وعبثًا فكريًا لا طائل من ورائه سوى السفسطة الفارغة.

وبناء على ذلك يصبح الاختلاف الفلسفي إحدى الآليات المهمة التي تدعو الفكر العربي اليوم إلى إعادة الثقة بعقله وبقدرته على إنتاج فلسفة لا تقل عن الفلسفة الغربية، وأن المعجزة اليونانية هي ضربٌ من التحيز المغلوط للعقل الغربي، فبقدر ما يدرس الفكر العربي ويعي ويهتم ويغوص داخل مشكلاته المحلية وبقدر ما يهتم بمساءلة الواقع وبمناقشة إشكالياته المتعددة ومحاولة الإجابة على أسئلته الشائكة في كافة المجالات السياسية والاقتصادية والأخلاقية والدينية والاجتماعية والثقافية والفكرية، ثم مقارنة هذه الإشكاليات وتلك التساؤلات في ضوء مفاهيم الاختلاف الفلسفي التي تدعوه إلى ضرورة التأمل الذاتي وإعادة قراءة التاريخ وتأويل الأحداث والفحص والتمحيص وإعمال العقل النقدي، بقدر ما يمكنه الوصول إلى إجابات شافية وحلول واقعية تعمل على الارتقاء بمجتمعه والانتقال به إلى الاستقلال الفكري والفلسفي.

إنَّ الاختلاف الفلسفي هو دعوة صريحة لتفعيل النقد الذاتي للذات، وتفعيل حق الأمة العربية والإسلامية في أن تجيب على أسئلة زمانها ومكانها، بدلًا من أن تظل تستعير إجابات غربية لمشكلات غير موجودة

على ساحاتها الجغرافية. وتأكيد ضرورة الاستقلال الفكري ومقاومة علاقة التبعية للغرب، من أجل الإفلات بالفعل من تلك النزعة السائدة والمنقادة تحت أسر الفلسفة الغربية. فالاختلاف الفلسفي يدعو إلى نهج جديد يتمرد على طابع الفلسفة الغربية الشبوتي بحيث تتحرر الأفكار والخيالات والرغبات الخاصة بكل أمة لتمارس حقها المشروع في التفكير ومحاولة الإجابة الذاتية لإشكاليات عصرها وزمانها ومكانها، مع عدم القطيعة مع الآخر أو الذوبان فيه، فهي تستعين من الوافد والموروث ما يساعدها في تفجير طاقاتها الإبداعية التي تساعدها على استشراف مستقبلها القريب والبعيد. فهو إذن ضد أحادية الفكر ونمطية الاختيار على خط مستقيم.

كما أن «الاختلاف الفلسفي» يدفع في إيجاد الفرص للاتلاف المجتمعي، والعكس صحيح أيضًا، حيث يتيح إمكانية التفاعل مع الآخر وعدم رفضه مقدمًا، فيتم تبادل وجهات النظر، ويتم الوصول إلى روح الأديان التي جاءت من أجل إسعاد البشرية، وأن الأديان في جوهرها تكمل بعضها بعضًا ولا تصطرع إلا بالسياسة والاقتصاد^(١). إذ أن الأديان السماوية قبل أن تؤدجها أيدي البشر نجد أنها تتفق في الأصول وتختلف في الفروع، وهذه آية من آيات الاختلاف التي يؤكد عليها هذا البحث.

ثانيًا: مشروعية الاختلاف

خلق الله الناس مختلفين في الألوان والألسنة والأفكار مما جعل من

(١) عبد الأمير الأعسم، مقاربات فلسفية في تشريح العقل عند العرب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ١٠٤ - ١٠٥.

الطبيعي أن تكون أفكارهم مختلفة وآراؤهم متباينة، الأمر الذي يضمن شرعية كونية على الاختلاف ويعتبره سنة ربانية من سنن الله في الكون. وقد ورد بالقرآن الكريم العديد من الآيات التي تؤكد ذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ... ﴿١١٩﴾ أي لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة متفقين على الإيمان أو الكفر لكن مقتضى الحكمة وجود الاختلاف. وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١٢٠). أي أن الاختلاف كان من حجج الله وأدلتها على أنه سبحانه وتعالى لا يعجزه شيء. وقوله أيضًا: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (١٢١). أي لو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولو فعل هذا وهو بإمكانه وقدرته، لفوت على الناس الحكمة العظيمة من الاختلاف، ولما كان هناك مبرر لحساب الناس يوم القيامة. وهكذا بُنيت الدنيا على الاختلاف، وهكذا أراد الله تعالى لها أن تكون، فكيف يطلب عاقل من بني البشر أن تستقر على رأي واحد؟!

ولكن ظهر على الساحة العربية والإسلامية من يؤكد أن الاختلاف شرٌّ مستطيرٌّ وآفةٌ خطيرةٌ يجب على الأمة أن تتخلص منه إذا أرادت البناء واللاحق بالركب. بل يعتبر الاختلاف من أخطر ما أصيبت به الأمة

(١) سورة هود، الآية ١١٨ - ١١٩.

(٢) سورة الروم، الآية ٢٢.

(٣) سورة يونس، الآية ١٩.

الإسلاميّة من أمراض، معتبرًا إياه داءً تفشى وشمل كل حقل وكل مصر، وضم في دائرته التي يصفها بالبغيضة النكدة الفكر والعقيدة والتصور والرأي والذوق والتصرف والسلوك والخلق والنمط الحياتي وطرائق التعامل وأساليب الكلام والآمال والأهداف والغايات البعيدة والقريبة، حتى خيمَ شبّحه الأسود على نفوس الناس فتلبّد الجو بغيوم أوهام أمطرت وابلها على القلوب المجذبة. فأنبئت لفيّفاً من الأقوام المتصارعة المتدبرة وكأن كل ما لدى هذه الأمة من أوامر ونواه وتعاليم يحثها على الاختلاف ويُرغّب بالتدابير والتناحر^(١).

ويتضح من تأمل الرأي السابق أنّ هذا الفريق الذي رأي أنّ الإسلام ما حرص على شيء حرصه على تأكيد وحدة الأمة ونبذ الاختلاف. أنهم قصرُوا رؤيتهم للاختلاف على المعنى السلبي والذي يعني التنازع والشقاق والخصام، وغضوا الطرف تمامًا عن المعنى الإيجابي للمصطلح رغم حرص القرآن الكريم على بيان ذلك المعنى في أكثر من موضع؛ بل إن ذكر المعنى الإيجابي للمعنى كان هو الأكثر والسائد. فحق الاختلاف يستند إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأي واحد، تلك طبائع الأشياء، ولو كانوا متماثلين لمُحيّ التعدد والتكثر، ولأصبح الناس جميعًا وحدة متكررة، نسخًا من أصل واحد، ولضاعت الفردية وهي أهم ما يميز الوجود الإنساني. وقد ركّز القرآن الكريم على هذا المعنى الطبيعي للاختلاف مفرقًا بين

(١) طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٢، ص ٨. وأنظر أيضًا: عبدالغفار مصطفى، الإسلام والآخر تعايش لا تصادم، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٢، ص ٢٩٢.

المعنى الإيجابي والمعنى السلبي، حيث ذُكر لفظ «اختلاف» في القرآن سبع مرات، منها ستة بالمعنى الإيجابي وهو الاختلاف الطبيعي في ظواهر الطبيعة، اختلاف الليل والنهار (خمس مرات)، واختلاف الألسنة والألوان (مرة واحدة). وذكر مرة واحدة بالمعنى السلبي وجاء في إطار ما يتعلق بالقرآن الكريم الذي لا خلاف فيه «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا». كما ورد لفظ «مُخْتَلَفٌ» في القرآن الكريم عشر مرات؛ سبعة منها بنفس المعنى الإيجابي وهو اختلاف مظاهر الطبيعة، واختلاف ألوان الشراب الذي يخرج من بطون النحل والذي فيه شفاء للناس، واختلاف ألوان الجبال، واختلاف ألوان الناس والدواب، واختلاف أكل الزرع والنخل، واختلاف ألوان ما في الأرض، واختلاف ألوان الثمرات، واختلاف ألوان الزرع، وجاء أيضًا ليعبر عن اختلاف الآراء وتعدد الاتجاهات، وكأن الاختلاف في الطبيعة صنوان للاختلاف في الرأي. فالطبيعة والذهن من نظام واحد. بينما جاء مرتان ليعبر عن معنى سلبي إذا تعلق بأشياء خارج المعرفة الحسية المجردة ليتعلق الأمر بالاختلاف حول يوم القيامة والنبأ العظيم^(١).

وإذا كان لفظ «اختلاف» قد جاء سبع مرات في القرآن منها ست بالمعنى الإيجابي ومرة واحدة بالمعنى السلبي، ولفظ «مختلف» قد جاء عشر مرات ثمانية بالمعنى الإيجابي واثنان بالمعنى السلبي، فإن لفظ «اختلف» قد ورد حوالي ثلاثين مرة تشير في معظمها إلى التجربة السابقة لأهل الكتاب الذين اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، فقد اختلف

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ٢٢٩.

اليهود والنصارى على أقوال أنبيائهم، وعلى صحة كتبهم، وتنازعوا
وضاع الحق، وجادلوا بالباطل، فوقع الشقاق بينهم^(١).

ومن الواضح أن رافضي الاختلاف جملةً وتفصيلاً لم يدركوا الفرق
بين المصدر (اختلاف) والاسم (مختلف) واللذان كان نفع الاختلاف
فيهما أكثر من ضرره، فجاء المعنى الإيجابي للاختلاف أكثر في العدد
والدلالة من المعنى السلبي، بينما جاءت صيغة المعنى للفعل الماضي
(اختلف) لتشير إلى المعنى السلبي فقط، فلم يدركوا الذين تجاهلوا الفرق
بين مدلولات (المصدر) و(الاسم) واقتصروا على مدلول معنى الفعل
الماضي؛ مع العلم بأن دلالة (الفعل الماضي) تشير إلى ما وقع من الأمم
السابقة ليقى (المصدر) و(الاسم) متجددان وحيويان يمثلان السبيل
لرسم معالم المستقبل للأمة الجديدة.

ومن ثم يمكننا القول بتهافت الرأي الذي ذهب إليه العديد من
الأصوليين الإسلاميين الذين قسموا الاختلاف إلى ثلاثة أنواع: (خلاف
هوى - خلاف حق - خلاف بين المدح والذم) إلا أنهم قد حذروا منه
بكل أنواعه، وأكدوا على وجوب اجتنابه، فليس فيه رحمة أبداً فهو كله
شر وعذاب^(٢).

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ٢٢٩.

(٢) وقد أكد على هذا الرأي مجموعة كبيرة من المفكرين والباحثين الإسلاميين، بل أن غالبية
الأصوليين يذهبون إلى أن الاختلاف كله شر! فالاختلاف عندهم هو ما أدى إلى التفرق الذي
حصل من الأمة، علمائها ومشائخها وأمرائها وكبرائها، وهو الذي أوجب تسلط الأعداء عليها،
وذلك بتركهم العمل بطاعة الله ورسوله، وتنازعهم في الأمر ففشلوا وهانوا، فإنه متى ترك
الناس بعض ما أمرهم الله به، وقعت بينهم العداوة والبغضاء، وإذا تفرق القوم فسدوا وهلكوا،
وإذا اجتمعوا صلحوا وملكوا؛ فإن الجماعة رحمة والفرقة عذاب.... ونسي هؤلاء أنه تحت حكم
الخلافة العثمانية، وحيث لم يكن هناك اختلاف يُذكر وقعت جميع الأمم العربية الإسلامية تحت
نير الاحتلال الأوربي.

ومن الواضح أيضًا أنهم قصرُوا معنى الاختلاف على التنازع والشقاق والجدال والخصومة ولم يفتنوا إليه على أنه تنوع وثراء. أو كما يقول حسن حنفي: «الاختلاف نوعان: الأول طبيعي بشري أقرب إلى التنوع منه إلى الاختلاف، طبقًا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات، وهو اختلاف في التأويل وهو الاختلاف الإيجابي المشار إليه اختلاف الأئمة رحمة بينهم». والثاني شقاق في وحدة الأمة وتضارب في الأصول مثل اختلاف أهل الكتاب الذي لا حل له في الدنيا إلا بكتاب جديد ليين أوجه الخلاف أو يوم القيامة عندما تتكشف الحقائق، ويتم الإطلاع على بواطن الأمور. وهو الاختلاف السلبي الذي يؤدي إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل والقتال بين المتخاصمين»^(١).

إذن فالاختلاف بالمعنى الإيجابي هو الذي يدعو إلى الحوار بين المختلفين، فالاختلاف بين أفراد الأمة الواحدة أمر طبيعي نظرًا لما جُبلت عليه طبائعهم، وتأثرت به فطرتهم من البيئات المتعددة، والمهن المختلفة والتربيّات المتباينة، واختلاف الميول والأمزجة... الخ. هذا فضلًا عن

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ٢٣٠. وقد حاول البعض أن يجعل لفظة «الاختلاف» معبرة عن المعنى الإيجابي ولفظة «الخلاف» معبرة عن المعنى السلبي، فذكر أحدهم أربعة فروق اصطلاحية بين اللفظتين، فقال: أولاً: (الاختلاف): ما اتحد فيه القصد، واختلف في الوصول إليه، و(الخلاف): يختلف فيه القصد مع الطريق الموصل إليه. ثانيًا: (الاختلاف): ما يستند إلى دليل، بينما (الخلاف): لا يستند إلى دليل. ثالثًا: (الاختلاف): من آثار الرحمة، بينما (الخلاف): من آثار البدعة. رابعًا: (الاختلاف): لو حكم به القاضي لا يجوز فسخه من غيره، بينما (الخلاف): يجوز فسخه. وخلاصة قوله: إنه إذا جرى الخلاف فيما يسوغ سمي اختلافًا، وإن جرى فيما لا يسوغ سمي خلافًا. أنظر، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص ٦١. وفي الحقيقة يؤيد الباحث تلك الآراء التي تؤكد على أن التفرقة بين الخلاف والاختلاف بهذا الاصطلاح الذي ذكره أبو البقاء الكفوي وغيره، لا تستند إلى دليل لغوي، ولا إلى اصطلاح فقهي.

منطقيّة الاختلاف ذاته؛ فالجماعات البشرية مُختلفة نظرًا لتعبيرها عن مصالح وقوى متباينة. فآراء الفقراء غير آراء الأغنياء في توزيع الدخل، وبالنظر في الاختلاف بينهما يتم تكوين أفضل التصورات وأنسبها لنسبة دخول عادلة. ووجهات نظر الأقليات والمستضعفين غير وجهات نظر الأغلبية في توزيع السلطة ونظام الحكم، وبالنظر - أيضًا - في الاختلاف بينهما والجمع بين الميزات وتفادي العيوب وأوجه النقص.

فمن الاختلاف تتعدد الحلول وتتنوع الإجابات على المشكلة الواحدة، فتتاح فرصة الاختيار والانتقاء لأفضل الحلول وأكثرها نفعًا وأقلها ضررًا، وبذلك تتقدم الأمم وترقي الشعوب، فحق الآخر في أن يكون مختلفًا هو أول مبادئ الحضارة والعيش سويًا.

ومن ثم فما أحوجنا اليوم إلى الاختلاف بالمعنى الايجابي الذي يستطيع أن يتفادى ما وقعنا فيه بالفعل من انقسامات وتشطّي على كافة الأصعدة العربية وبمختلف أقطارها؛ حيث انتشر التشتت والتضارب بين ربوع الوطن وبات القتاتل بين أفرادهِ سمة مميزة للعالم العربي في سوريا ولبنان واليمن وليبيا ومصر وتونس والجزائر وفلسطين.. وأصبح الاتهام بين الأخوة الأعداء متبادل بالخيانة والعمالة، فصار القتل والدمار مشهدًا أساسيًا طال ربوع الوطن، وساد الاختلاف بالمعنى السلبي مما أدى إلى تعقد الأزمة وتعصّبها على الحل.

وإن كان الحل يكمن في شيوع المعنى الايجابي للاختلاف وقبول الآخر انطلاقًا من فلسفة العلم التي لم تعد تنظر إلى قوانين الطبيعة على أن لها صفتي السببية والحتمية بل أصبحت قوانين الطبيعة احتمالية ترجيحية؛ فالقانون الاحتمالي الترجيحي يشير إلى درجة عالية من الصدق، لكن

ليس له صفة الصدق الضروري أو اليقيني، ومتى ثبت أن قوانين العلم احتمالية ترجيحية، فإن من الأولى أن تسقط مباشرة فكرة اليقين وامتلاك الحقيقة المطلقة عن أفكارنا البشرية، الأمر الذي يصبح معه التعصب لفكرة أو رأي معين هو موقف يعبر عن الجهل.

ولكننا لا بد أن نضع في الاعتبار أن الاختلاف الفلسفي يحقق نموذج الوحدة المنشودة عند رافضي الاختلاف قلباً وقالباً، كما يُحقق التنوع الذي يهدف إلى الثراء والتعدد، أو يمكننا القول بأنه يحقق الوحدة على مستوى الغايات، والتنوع على مستوى الوسائل «فالوحدة بلا تنوع فراغ وتجريد وموت، والتنوع بلا وحدة تشتت وتضارب وتفتت وضيع»^(١).

والحق في الاختلاف الفلسفي هو حقٌ أصيلٌ لكل الأمم، ولكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي؛ وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة، أشبه بالعقيدة المتسلطة منها إلى الفكر المتحرر، حتى لو توسلت بأقوى الأدلة العقلية، لأن فلسفة مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة، والحال أنه لا مطلق في الفلسفة، حتى ولو كان العقل نفسه، بل حتى ولو كان الاختلاف نفسه^(٢).

كما أن هناك مآثر عظيمة وكثيرة من الممكن أن تنتج عن ممارسة الاختلاف في جُلِّ المجالات منها: الديمقراطية، وحق الآخر، في إبداء الرأي، ومنع الاستبداد، والاستماع إلى الرأي الآخر، والحوار والتدبر

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ٢٣٧.

(٢) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٢١.

والمشورة. وذلك أقوى للحاكم وأرسخ للنظام من الاستئثار بالرأي. فالحاكم المُستبدُّ برأيه ضعيف خائف، يخشى من الحوار والمشورة، لا يأمن الانقلابات عليه إذا ما ضعف جنده، وخفت قوته، وقوي الرأي الآخر، وأصبح قادرًا على حشد الناس والتعبير عن الصالح العام. إنَّ حق الاختلاف يمثل عودًا إلى تاريخنا العظيم، إحياء لتراث فقهاء الأمة كما أنه عود لثقافتها وممارستها في الكتاب والسنة^(١).

إن ممارسة الاختلاف يكسبنا احترام الغير، ويجعلنا نبدو في نظره شعوبًا متحضرة فلا يظل في صلفه وغروره بأنه هو وحده الذي يعرف حرية الرأي وحق الاختلاف واحترام الرأي الآخر والتعددية في حين لم يعرف غيره إلا الاستبداد بالرأي، والتسلط والأحادية.

إنَّ الاختلاف الفلسفي العربي يدعو إلى تأكيد الهوية وليس ذوبانها وضياعها كما يعتقد البعض، وذلك بانفتاحها على الشرق والغرب، على الوافد الموروث، على المُقدَّس والمُدَّس. فالهوية لم تعد تكمن في الوحدة كما هو شأن التصور التقليدي، فالهوية العربية التي تؤكدها وحدة الأرض والمكان والدين واللغة والعادات والتقاليد لم تحقق الوحدة أو الاتحاد بين شعوبها؛ بل إن كل ما يبدو على أنه اتحاد ما هو إلا ظاهري وشكلي، وما محاولات الجامعة العربية من ذلك ببعيد والتي باءت بالفشل في حل المشكلات الحدودية التي هي عبارة عن قبلة موقوتة من الممكن أن تنفجر في أي وقت، وكان الغرب حاضرًا بترساناته الحربية المدمرة والفتاكة في كل وقت كحل بديل! ففكرة الهوية التي يحرسها الفكر الأحادي لم تضمن الاستقرار والتآلف بين الشعوب العربية،

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ٢٣٧.

بل إن من فكرة الوحدة نشأ الجمود، ونشأ التطرف الكامن في الذات الإسلامية من تغلغل فكرة الفرقة الناجية، وامتلاك الحقيقة المطلقة. ومن ثم فمن التنوع والاختلاف يتحول هذا الفكر إلى إمكانية من إمكانيات كثيرة للخطاب الفلسفي، ويتسنى لنا إعداد إمكانيات أخرى، من شأنها أن ترغم الخطاب التقليدي على الانفتاح، وتنقله من التقليد والنقل إلى الإبداع.

ثالثاً: الاختلاف والإبداع

إنَّ الإبداع الفلسفي هو الهدف الضمني والصريح الكامن وراء كتابات المفكرين والفلاسفة في كل العصور. والإبداع لغة هو «الإنشاء على غير مثال سابق»^(١)، أو هو «إخراج الشيء إلى حيِّز الوجود»، ويفيد اصطلاحاً معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، وفي هذا الإطار يعني اختلاف الجواب على سؤال الواقع العربي دون اقتباس أجوبة أخرى من أمم أخرى.

فالفيلسوف يدرك تلك الإشكاليات التي يعاني منها الوطن والأمة، فيبحث عن تفسيرها تفسيراً إبداعياً يكشف عن كنهها ويسبر أغوارها. حقاً إن الفيلسوف في الغالب لا يقدم حلولاً نهائية وإجابات شافية كافية لمشكلات المجتمع الواقعية، ولكنه في الأساس يحاول تشخيص المشكلة تشخيصاً دقيقاً، فبلا تشخيص لا يمكن لغيره أن يعالج.. فهو صاحب الخطوة الأولى والأهم فهو يقوم بإدراك المشكلة ويسيطر على تفصيلاتها،

(١) المعجم الوجيز، القاهرة، مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥، ص ٤٠ (مادة بدع).

ومن ثم يقوم بتحليلها والنفاذ إلى أعماقها فيتعدى ما هو قائم ليعيد تنظيم عناصرها من خلال رؤيته الإدراكية النافذة.

ولا يعني هذا أن مهمة الفيلسوف سهلة وبسيطة، على العكس تمامًا، كما يقول أحد الباحثين: «وما أصعب تعدي الواقع! وما أندر القدرة على إدراك المختلف! ومن يقول «النظرة إلى الأمام» يقول إذن في الآن نفسه «بتعدي القائم والسابق» وكأن الإبداع فرار من المألوف، و«اختراق بالخيال» إلى عوالم جديدة جلة تامة (بالمعنى النسبي لكلمة «تامة» في معظم الحالات)^(١).

ومن ثم نؤكد مرارًا على أن الاختلاف الذي يأتي من خلال مشروعية الإجابة على سؤال الإبداع لا يعني القطيعة مع الذات أو الآخر، والبدء من الصفر المعرفي، هذا ما لا يمكننا القول به لإيماننا العميق بأن المبدعين تمام الإبداع غير موجودين إلا في الخيال، وأن الفيلسوف الحق هو ابن عصره ونتاج كافة الثقافات التي أبدعها عصره.

إذن فالاختلاف المنشود هنا كطريق للإبداع هو الذي يعني الانفتاح على المختلف والتفكير فيه والسعي إلى نقد حقيقته والوقوف على ماهيتها. فقول الاختلاف كما يقول على حرب: «يعني أولاً أن المختلف لا يكتب بلغة الذاتي، لأن عقل المختلف أو قبوله شرطه الخروج من الذات وعليها، أي قبول الآخر والاعتراف به، إذن البحث عن معقوليته والإقرار بمشروعية موقفه وهو يعني ثانيًا وتاليًا أن لا وجود لاختلاف مطلق، وبالتالي لا وجود لماهية مطلقة»^(٢).

(١) عزت قرني، الفلسفة المصرية - شروط التأسيس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية (٤٨٧) الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٣.

(٢) على حرب، نقد الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٢٩.

بل يقرر «على حرب» أن الأصل هو الاختلاف وأن الطبيعة ذاتها هي التي تملئ الفرق والاختلاف، وأما التمثل والانتلاف والتوحد فكل ذلك هو من صناعة العقل وثمره الثقافة ونتاج المفهوم. فلو عدنا إلى بدء الخليقة لوجدنا أن الاختلاف هو المحرك الحقيقي للتاريخ. الأمر الذي يعكسه الموروث الديني المتمثل في اعتراض إبليس على خالقه ومخالفته له بتحكيمة العقل وعصيانه الأمر. ولقد سرت تلك الشبهة إلى آدم وذريته من بعده وكانت سبباً لهبوطه إلى الأرض، فكانت إذن بدء العالم ومنطلق الاجتماع والعمران. وكذلك كانت البداية عند معظم الأمم. حيث كان الاختلاف هو الأصل والمبتدى، فإذا كان الأمر كذلك في الأمة الإسلامية حسب النص القرآني فإن معظم الأمم بدأت بداية شبيهة منطلقة من الاختلاف كبداية لافتتاح التاريخ الإنساني؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر تعد مخالفة «ديونسيوس» سارق النار لأبولون افتتاح التاريخ عند اليونان مما يكشف أن المعارضة والاختلاف متأصلة في بني الإنسان^(١).

أي أن الاختلاف يبقى بداية الإبداع وجوهره، ولكنه لا يكون في جانب واحد من جوانب الحياة المتعددة، فالإبداع الحقيقي يمس الميدان كله بالضرورة، فلا تتصور شاعراً مبدعاً حيناً ومقلداً أحياناً، أو فيلسوفاً مبدعاً في جانب وتابعاً في جوانب، ولا مجتمعة رائداً في ميدان وتابعاً لأسياد في ميادين^(٢). فالإبداع يتصف بالكلية، شأنه في ذلك شأن الحكمة النظرية (الفلسفة) حيث تتصف بأنها كلية، تثير الدهشة الباعثة على التفكير، وتستلزم التوقف الضروري للتأمل والخلوة العقلية، وتبعدنا

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

(٢) عزت قرني، الفلسفة المصرية، ص ٢١.

عن التعصب البغيض بأن توسع من أفقنا وتغرس فينا احترام آراء الآخرين^(١).

كذلك لابد أن يكون الاختلاف بعيداً عن النزعة القطعية الدوجماتيكية، فما دامت الفلسفة رفضاً لتصور وتقديماً لآخر جديد، فإنها لا تقوم إلا في إطار التعددية والاختلاف، والاختلاف لا يكون مع الآخر فقط، ولكنه أيضاً من الممكن أن يكون اختلافاً مع الأنا. بمعنى أننا كما يجب علينا أن لا نغرق في بحر الوهم العظيم المسمى «واحدية الحضارة». فواحدية الحضارة وهم عظيم بل هي الوهم الأعظم؛ لأن الحضارة ليست واحدة، وليس هناك عصر واحد، لأن العصر لا يكون إلا في إطار الثقافة، والثقافة لا يمكن أن تنقل مهما ظن السذج الذين يعمون عن رؤية الحقائق الحضارية، ويظنون أن التاريخ خط متصل ينتظمه سلك واحد^(٢). أو بمعنى أكثر وضوحاً أنه لا يجب علينا أن نغرق في الحضارة الغربية ونظن أننا بذلك نحاول الالتحاق بركب الحضارة، ولا أن نغرق في التراث ونحاول اكتشاف مذاهب معاصرة غربية في نصوص التراث، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبى، وأن الفن الإسلامى تجريدى، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن الغزالي سبق ديكارت في الشك المنهجي وأن ابن خلدون أكتشف ما يزيد على ثلاثة أرباع المادية الجدلية!

ومن ثم فعلينا بالفعل أن نقبل على الفلسفة المتنوعة وليست القطعية

(١) مجي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٩، د.ت، ص ٤١.

(٢) عزت قرني، الفلسفة المصرية، ص ٣٥.

الدوجماطيّة، وأن نكف عن تصوراتنا الساذجة التي تصور الفلسفة على إنها ترف عقلي وإنها لا طائل من ورائها أو أنها علم ضرره أكثر من نفعه. وأن نقنع بأن الاختلاف الفلسفي هو الطريق الأمثل للم الشمل مرة أخرى، وهو نقطة البداية لبناء مجتمع عربي أمثل يتقبل فيه الجميع من الرئيس إلى المروّوس الاختلاف بل وينظر إليه على أنه ثراء. وبذلك ينزوي مُلاك الحقيقة المطلقة ويختفي من يُكفّر ويُفسّق ويُبدّع الآخر فيكف الاحتقان وتتهاوى الأحاديّة.

وكل ما يلزمنا في هذه المرحلة هو القدرة على اتخاذ المبادرة ومواجهة المطلب الثقافي الحتمي، القاضي بإنشاء فلسفة عربيّة حقاً على مستوى احترافي متخصص.

رابعاً: معوقات الاختلاف

إذا كان الاختلاف - كما سبق أن بينّا - هو سنة كونية، وطبيعة ربابية، وفطرة إلهية فطر الله الناس عليها، فكان لازماً وضرورياً أن يختلف الناس لاختلاف عقولهم وأفكارهم وتفاوتها في مداركها في معرفة فقه المقاصد والمآلات، وفي معرفة المصالح، وفي معرفة الأولويات، وترتيبها وفقها، ومعرفة الفاضل من المفضول. ولما كان هذا مُسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء كان لابد لنا أن نقف على أهم معوقات ثقافة الاختلاف في فكرنا العربي المعاصر، ومنها:

١ - وهم امتلاك الحقيقة المطلقة

إنّ أكثر ما يعوق الحوار والاختلاف الإيجابي البناء هو التوهم بامتلاك

الحقيقة المطلقة، فالحقائق التي يتوصل إليها الإنسان كلها حقائق نسبية، وإلا توقف العلم وتوقفت الصيرورة الحياتية. وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه كافة الأصوليات الدينية، حين ظنت بأنها امتلكت الحقائق المطلقة وأن من خالفها مُحطى لا محالة. الأمر نفسه وقعت فيه - أيضًا - العديد من التيارات التي تزعم أنها تنويرية كالعلمانية والليبرالية وغيرها.. ومن هنا انتفت عندهم أي إمكانية للحوار أو النقاش.

ويرتبط وهم امتلاك الحقيقة المطلقة بالدوجما، «فالدوجما تعني في أصلها اليوناني القاعدة أو المبدأ، ولا تعني الحقيقة، ولكنها استخدمت بعد ذلك للتعبير عن قرارات المجامع الكنسية المعبرة عن الحقيقة المطلقة والتي يلزم منها أن مَنْ ينكرها يُتهم بالكفر والمهرطقة»^(١). ومُلاك الحقيقة المطلقة لا يؤمنون بالحوار ولا يشجعون الاختلاف بل يبالغون في التضييق على كل من يحاول أن يسأل أو يناقش أو يجادل فلا مساحة عندهم للاختلاف. ويتم توظيف النصوص وتأويلها على أنها ضد النقاش والجدال والاختلاف وإنما مع التسليم والطاعة والخنوع والخضوع لأولي الأمر! كما أن من يقع في وهم امتلاك الحقيقة المطلقة تلازمه دومًا محرمات ثقافية يمتنع البحث فيها، ومن ثم تتحجر المعرفة الإنسانية وتتوقف عن التطور.

٢- الأحادية والتعصب للرأي

لا تبتعد كثيرًا مسألة الأحادية والتعصب للرأي عن توهم امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم فلا معنى لرأي الآخر ما دامت الأنا تمتلك الحقيقة

(١) مراد وهبة، مُلاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩، ص ٣٤٨.

النهائية، ولكنها في الوقت ذاته لا تتطابق معها؛ حيث إن الأحادية تعني أن يدور الشخص حول رأيه ووجهة نظره، ويدعو الآخرين للإيمان بهذا الرأي الذي يراه هو صحيحًا. أما التعصب فهو الانحياز بشدة لفكرة واحدة أو رأي واحد، ونبذ ما عدا ذلك من أفكار وآراء، والمتعصب لا يرى إلا الأسود والأبيض، أما الدرجات المتفاوتة لا يعرفها. فالتعصب يجعل صاحبه أعمى لا يعرف أعلى الوادي من أسفله، ولا يستطيع أن يميز الحق من الباطل. وقد يتحول المتعصب بنفس الحرارة من النقيض إلى النقيض. ومن ثم فمن الطبيعي أن تصاحب التعصب حالة ازدراء للآخرين ممن لا يدخلون معه في عصبيته. ومع هذه الحالة تنتفي أية إمكانية للحوار أو الجدل أو النقاش.

٣- الخلط بين الموضوعي والشخصي

إنّ من أكبر الآفات التي تضر بإمكانية الاختلاف أو التواصل الحوارية هو الخلط بين ما هو موضوعي بما هو شخصي، فيتحول النقاش حول موضوع معين، أو فكرة، أو مسألة إلى هجوم على الأشخاص، وتجريح واتهام للنّيّات، واستعراض لتاريخ هذا الإنسان أو ذاك. وبالتالي تتحول كثير من الساحات إلى أماكن للفضائح والاتهامات والطعون غير المحققة^(١). ويعود ذلك في الحقيقة إلى فقدان الموضوعية التي تهتم بتناول المسألة موضوع البحث في وجودها الواقعي الخارجي منفصلة عن كل ما هو ذاتي شخصي وفي بعد عن النزعات والرغبات والأهواء الشخصية.

(١) سلمان بن فهد العودة، كيف نختلف، المدينة المنورة - السعودية، سلسلة النشاط العلمي الثقافي، جائزة نايف عبدالعزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، ١٤٢٤هـ، ص ٩.

ومن ثم فلا بد من الاحتراس في الأقوال، وتحديد المسائل والقضايا تحديداً دقيقاً، توضع فيه الألفاظ في مواضعها السليمة، وتقرر فيه الأمور تقريراً، ولا يتم إلقاء الأقوال وتركها على عواهنها دون دليل أو برهان.

٤ - تدني لغة الحوار والقعقة اللفظية

تسود ثقافتنا العربية ثقافة الإفحام لا الإقناع، فما أن يبدأ الحوار حول مسألة ما إلا تجدد «حوار الطُرشان» حيث يتكلم الطرفان ولا يسمع أحد، وما يلبث أن يبدأ الحوار إلا وسرعان ما تزداد حدة الاختلاف الذي يتحول بطبعه إلى خلافٍ وشجارٍ، يتبادل فيه الطرفان السبَّ والقذف وكَيْلَ الاتهامات المتبادلة، وكأنَّ الانتصار والنجاح يكون بالقدرة الأكبر على الصراخ أو تنويع الاتهامات أو تعدد الشتائم. ولم يفتن هؤلاء إلى أنَّ النجاح يكون بمقارعة الفكر بالفكر وتعزيد الرأي بالحجة والدليل والبرهان الذي يقتضي الوصول إليه حالة الهدوء النفسي. وأن ما يتم فعله في الحوارات التي تبشها القنوات والمحطات العربية إنما يعكس حالة الخواء والفراغ الثقافي والمعرفي عند هؤلاء الضيوف التي يتم الاستعانة بهم، ولا يصدق عليهم سوى المثل القائل «العربة الفارغة أكثر جلبة وضجيجاً من العربة المملأة». ومن ثم تصبح القعقة اللفظية هي الوسيلة المثلى «التي نحقق بها أو هام الانتصارات الكاسحة على أعدائنا، ونحرك بها مسيرة التنمية والإصلاح لمجتمعاتنا زعماً وظناً. وقد تسمع من يقول لك: كتب فلان مقالاً قوياً، فنتنظر من هذا المقال أن يكون مركزاً وعميقاً، أبدع فيه وأنتج، وخرج بنتيجة جيدة، أو أحصى الموضوع من جوانبه، فإذا بك تجد مقالاً مليئاً مشحوناً بالعبارات القوية الرنانة، التي فيها الإطاحة بالآخرين الذي لا يتفقون معه، فهذا سر قوة المقال!»^(١).

(١) المرجع السابق، ص ٩.

٥ - التسطيح والتبسيط

تعد من أكثر الشوائب التي تشوب الاختلاف الفلسفي هي ظاهرة التسطيح والتبسيط، حيث يسود ثقافتنا العربية اتجاه غريب وهو أنَّ الأشياء التي لا نفهمها أو يشق علينا فهمها، أو تحتاج إلى تأمل، أو تدبر، أو روية، هي أشياء خاطئة ومخالفة للحق، بينما الأشياء البسيطة السطحية السهلة الفهم يُحِيل إلينا أنَّ فيها الحق والصواب. وهو الأمر الذي ترفضه كلمة «فلسفة» التي تعنى بحسب تعريف هيجل لها بـ«الفكر الثاني» أو الفكر اللاحق After Thought وهو يعني بذلك أنَّ هناك فكرًا أول هو الذي نشأ في حياة الناس اليومية في شتى المجالات، والفلسفة تجعل هذا الفكر الأول موضوعاً للدراسة بحيث تكون فكرًا في فكر أو فكرًا ثانيًا^(١). فعلى سبيل المثال تعد فلسفة الأخلاق تالية على الأخلاق، فلا بد أن تظهر الأخلاق أولاً بحيث تكون هناك أمانة، وصدق، وشجاعة، وتعاون، وإنصاف، وعفة.. الخ ما يسمى بالفضائل، وتكون هناك: سرقة، ونصب، واحتيال، وكذب، وجبن، وأنانية، وظلم، وشره.. الخ ما يسميها الناس بالردائل، ثم يأتي الفيلسوف ليتساءل من أين يأتي الإلزام الخلقي Moral Obligation (لا بد أن أكون أمينًا صادقًا... الخ) ويجب فيلسوف يأتي هذا الإلزام من الدين (رجل اللاهوت) ويرد آخر بل من المجتمع (فيلسوف الاجتماع) أو من النفع (مذهب المنفعة العامة) أو لأن ذلك يجعلنا سعداء (مذهب اللذة) أو من الضمير (فلسفة الضمير) أو من احترام الإنسان لذاته كإنسان (كانط)^(٢). ومن ثم يجد الناس صعوبة

(١) إمام عبدالفتاح إمام، تجربتي مع هيجل، القاهرة، بدون بيانات نشر، ٢٠٠٤، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

في فهم الفلسفة ويرى الناس فيها ترفاً عقلياً لا طائل من ورائه. بالرغم من أن كانط حذر من ذلك التسطيح والتبسيط لسائر المشكلات قائلاً: «إن الهبوط إلى التصورات الشعبية أمر محمود حقاً، إذ تيسر قبل ذلك أن نرتفع إلى مبادئ العقل الخالص، ونبلغ من ذلك مبلغاً يرضينا إرضاءً تاماً... إذ ليس من الفن في شيء أن يكون الإنسان مفهوماً لعامة الناس حين يضحي بكل عمق في التفكير؛ بل إنه لن ينتج عنها غير خليط يثير الاشمئزاز، خليط من الملاحظات التي التقطت باليمين والشمال ومن مبادئ أنصاف العقول، يرتع فيه أصحاب العقول الضحلة، وينعمون، لأنهم يحتاجون إليه في هذرهم اليومي، ولا يجدون فيه ذوو البصيرة إلا الاضطراب الذي لا يملكون في سخطهم عليه وعجزهم مع ذلك عن حماية أنفسهم منه إلا أن يحولوا أعينهم عنه؛ وإذا كان هناك فلاسفة ينفذون بأبصارهم خلال هذا السراب الخادع فإنهم لا يجدون مع ذلك من يصغى إليهم إلا قليلاً»^(١).

خامساً: آليات التجاوز

ولمَّا كُنَّا الْيَوْمَ - أكثر من أي وقت مضى - مطالبين بالحفاظ على هويتنا العربية الإسلامية من التشطي والضياح، حيث أصبحنا نعيش في عالم جديد، ملئ بالعديد من التغيرات، عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة، وعاصر الكثير من التغيرات على كافة المستويات، السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، فإن واقعنا

(١) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ٤٤.

قد أصبح يطالبنا بقوة عبر ثوراته التي لم تتوقف عند الجانب السياسي أو الاقتصادي بضرورة خلق « أنا » جديدة تعبر عن إنسان عربي مختلف وأنظمة ثقافية مغايرة عما ألفناه من ذي قبل. فإن ذلك يجعل ممارسة الاختلاف الفكري والفلسفي أمراً ملجأً ومطلباً ضرورياً، ومن ثم كان من الضروري أن نطرح أساليب لتجاوز تلك المعوقات التي تحول بيننا وبين تفعيل الاختلاف بمعناها الإيجابي المتفق عليه، حتي يمكننا بناء نهضتنا الحضارية التي طال انتظارها بدلا من التغني الزائف بأبجاء الماضي.

ولا يعني ذلك - كما سبق أن نبهنا مراراً - أننا ندعو لقطيعة معرفية مع ماضينا لبناء مستقبلنا، ولكنها الدعوة إلى تطوير الماضي وبناء مشاريع فكرية وفلسفية قادرة على تحدي الصعوبات والمعوقات التي تعوق تقدمنا وتمتع مستقبلنا من مسيرة الآخر المتقدم بالفعل. ومن هنا تنبع ضرورة معاشة أفكار رفاة الطهطاوي وقاسم أمين ومحمود عباس العقاد وطه حسين وتوفيق الطويل ومحمود قاسم وزكي نجيب محمود في مصر ومالك بن نبي في الجزائر، وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا، وغيرهم من المفكرين الكبار التي كانت لهم رؤيتهم المستقبلية، ومناقشتها بعقلية منفتحة تستفيد من مزاياها وترفض عيوبها مما يحقق هويتنا الأصيلة في المستقبل.

فمواجهة تحديات العصر الحالية والمستقبلية يجب أن تبدأ من إصلاح تفكيرنا وتجديد رؤيتنا الثقافية لتتلاءم مع ثقافة التقدم وتهيل التراب على قيم ثقافة التخلف التي لا تزال مترسخة لدى الكثيرين منا. وأهم قيم التقدم هي العقلانية في التفكير وقبول الآخر، والجمع بين مزايا القديم

والجديد، والحرص على حرية الإبداع، وعدم الجمود، والقدرة على تجديد الفكر باستمرار، وعدم الركون إلى أي مسلمات مسبقة، فتجديد الحياة أساسه تحديث فكرنا ليواكب كل جديد^(١). وهذا هو صميم ما نعينه بالاختلاف الفلسفي.

من أجل ذلك لابد أن نقوم بخطوات مهمة ومحددة لمعرفة آليات تجاوز مأزق الأنأ التي تريد أن تجعل من نفسها مختلفة وليست تابعة، وأهم هذه الآليات:

١ - معرفة الأنأ وضرورة نقدها نظرياً وعملياً

إن معرفة الذات على الحقيقة هي نقطة الانطلاق الحقيقية لتأكيد «الأنأ» ومعرفة الآخر، وقد كتب اليونان القدامى على معبد دلفي شعاراً «اعرف نفسك» وذهب فلاسفة اليونان إلى أن من لم يعرف نفسه لا يوثق به في معرفة غيره، وتبعهم في ذلك فلاسفة العرب الذين رفعوا شعاراً «من عرف نفسه عرف ربه». ومن ثم كانت معرفة الذات هي الأساس والنقطة الأولى التي يجب أن نبدأ منها.. ومعرفة أنفسنا اليوم تقتضي منا الإقرار بتلك الثنائية العنيفة التي تحتاج حياتنا على كافة المستويات، سواء الثقافية والفكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو غيرها؛ في الحياة الفكرية صرنا يميناً ويساراً بدرجة أصبحت تقترب من حد التطرف، فاليمين يرى أن العودة إلى الماضي والارتقاء في أحضان «التراث» هو الحل، بينما اليسار يرى أن نفرض اليمين تماماً من قيم التراث - التي أعاقنا طويلاً - والتوجه كلية إلى التجربة الغربية المتقدمة هو الحل الأجدر بالإتباع. والجدير بالذكر أن هذه الرؤية الفكرية الثقافية أصبحت تسيطر على حياتنا

(١) مصطفى النشار، العلاج بالفلسفة، بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، القاهرة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٨.

السياسية بدرجة كبيرة. واحترار نظامنا الاقتصادي بين الرأسمالية التي تمنع إهدار المال العام وبين الاشتراكية العدو للدود للتمايز والفروق الفردية والمجتمعية والراعية للعدالة الاجتماعية والمساواة ومنع الجور والظلم.

ولذلك فإذا كنا نتطلع حقا أن يكون لنا فكراً مستقبلياً يحقق ذواتنا بحق، فلا مناص لنا اليوم من أن ندخل في معركة داخلية مع الذات وتصفية الحساب نهائياً مع تلك الرؤى التي تنظر إلى المستقبل كامتداد للماضي البعيد وتفكر فيه وكأن مسار التاريخ قد توقف، وبين تلك الرؤى التي ترى الخلاص في التبعية الخالصة للغرب. ولسنا في حاجة إلى التأكيد بأن قطيعة من هذا القبيل لم تتحقق بعد في أي مجال، لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي بثقله حاضر فيها كطرف. حتى يبدو أن هذه معركة تؤجل دائماً خوفاً من قتل الأب أو اغتيال التراث. وهنا ينشب الصراع بين فقدان الهوية وتأكيد الخصوصية، حيث تصبح فقدان الهوية متمثلة تماماً في التبعية الثقافية للغرب. ومن ثم يتمثل الحل - من وجهة نظرنا - في إجراء الحوار بين الذات والآخر؛ حيث إن التفكير في المستقبل لا يمكن أن يكون مجدياً أو مثمراً إلا من خلال علاقة مقارنة بالآخر، الذي لولا مواجهتنا له لما كان هناك تفكير حقيقي في المستقبل بالنسبة إلينا. خاصة في عصورنا الحديثة والمعاصرة، فالمقارنة بالآخر تتيح دائماً إمكانيات للفهم والنظر، وتغدو مناسبات لتوسيع الآفاق الضيقة نسبياً من أثر المنظور القطعي والوثوقي^(١).

(١) عبد الرازق الدوي، حوار العلم والفلسفة والأخلاق، الطبعة الأولى، مطابع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤، ص ٣٦. وأنظر أيضاً: غيضان السيد علي: عبد الرازق الدوي والفكر الفلسفي العربي، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٢٧، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٢٦٨.

٢ - التمييز بين التجلي السلبي والايجابي للأنا مع الآخر

لقد أصبح تفكير «الأنا» في المستقبل مرهونا بحضور «الآخر» بكيفية ما، رغم الشعور في الوقت ذاته بأنه يلغينا، فأين نحن من منجزاته العلمية والتقنية بل والأدبية والفنية والفكرية في الآن نفسه؟ إنه يفرض علينا قيم الحداثة ومفرداتها، قواعدها وشروطها، بل إن شئت قل يفرض علينا شخصيته القوية المتقدمة المتمدينة وثقافته التي أصبحت واقعا يفتق الأعين ومصدرا لا يمكن أن يحده عاقل إلا إدعاء أو جهلا أو تجاهلا وعنادا.

وهنا يتضح معنى التجلي السلبي والتجلي الايجابي للأنا في التعامل مع الآخر، حيث يتجلى المعنى الأول في رفض الآخر، ووضع الرأس في الرمال، ورفع شعار «أجماد يا عرب أجماد»، وأنه «لا تقدم للخلف إلا عن طريق إتباع طريق السلف». وما علينا إلا إتباع نفس منهج النبي (ﷺ) الذي لم يتبع الشرق أو الغرب، فلم يُقلد الروم أو الفرس المزدهرتين في عصره ولكن شق طريقا ثالثا ينبع من الكتاب والسنة!! فيعملون على الإلحاح على الإلتباع دون الإبداع، والوقوف في وجه محاولات التجديد في الفكر والفقه، باعتبارها ذرائع قد تفضي إلى الخروج على ثوابت الدين والشريعة، وقصر الاهتمام بالنقل دون العقل، والتشدد على النفس وعلى الآخرين والتوسع في الأخذ بسد الذرائع، وشغل الناس شابا وشيبة بقضايا جزئية على حساب القضايا الكبرى، وكل شيء موجود في الكتاب والسنة دون النظر إلى دور العقل الذي هو أداة الاجتهاد الأولى، ذلك الاجتهاد الذي هو - لا غير - سبيل البرهنة على كمال الشريعة وصلاحياتها وعالميتها وشمولها، وينسى أصحاب هذا التجلي دعوات

النبي (ﷺ) إلى الدعوة لطلب العلم ولو في الصين، والأخذ بنصيحة سلمان الفارسي في شق الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، وإطلاع السلف من المسلمين في القرون الأولى على منجزات الحضارة اليونانية والتعلم من مكنوناتها.

أما التجلي الإيجابي فيظهر في الإيمان بالانفتاح على الآخر والإقرار بموقعه في التقدم وضرورة الاستفادة مما وصل إليه، وعلى ذلك يقدمون أصحاب هذا التجلي الإيجابي ثقافة منفتحة على العالم، تعتبر التعددية من سنن الله وليست أمراً محدثاً ابتدعه المتحدثون اليوم عن العولمة وعن ضرورة الحوار بين الحضارات.. ويؤمن بأنه لا بد أن نسلم بحقيقة الحال الذي وصلنا إليه من تراجع حضاري وجمود فكري، ومن تأخر عن حياة أسباب القوة، عسكرياً واقتصادياً وسياسياً. فرحم الله امرئ عرف قدر نفسه، والاعتراف بالحق فضيلة... ومن ثم يرى هؤلاء ضرورة مسايرة الآخر والانفتاح عليه والتعامل معه عن طريق إحياء روح الحركة والانطلاق والانتعاش في مواجهة روح السكون والقيود والانكماش. وإلى بعث روح التواصل مع الآخرين في مواجهة روح القطيعة والعزلة وسوء الظن بالآخرين.

ومن ثم يمكننا القول بأن الثقافة الغربية المغيرة لثقافتنا تساعدنا على تحديث الفكر بروح التحليل والفهم والنقد، فليس أماننا سوى أن نفتح أعيننا على تلك الحقيقة الصارخة، فالتبادل بين الثقافات غداً أمراً موضوعياً وظاهرة عالمية لا يمكن التغاضي عنها، بحيث لم يعد هناك أي حاجز قادر على الصمود أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية الحالية. وعليه يكون التحاور مع

الآخر ليس إلغاءً للهوية ولا يمكن أن يطمس المعالم والخصوصية طالما تحلينا بروح التحليل والفهم والنقد، بل على العكس يكون الانطواء على الذات والتفوق داخلها يزعم الحفاظ على الهوية والخصوصية هو الإلغاء الحقيقي لهما.

٣- الإقرار بحق الأنا في الاختلاف الفكري والإجابة على أسئلة زمانها

الاختلاف من حق الناس جميعاً ولا يقتصر على قوم أو جماعة دون الآخرين، فمن حق «الأنا» العربية المتمثلة في الأمة العربية أو المسلمة أن تقدم رؤيتها الخاصة وإجابتها الذاتية على أسئلة وضعها الذاتي ومشكلاتها المجتمعية. كما لا يجوز لها الاستبداد بالجواب عن أسئلة هذا الزمان، ولو أنها أولى بها من غيرها بحكم «الخاتمية» والشهادة على العالم، أو كما يرى المفكر المغربي طه عبد الرحمن «بموجب كونها الأمة الخاتمة، تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلق وبين أوسع اتصال للديمومة»، فلا ثغرة قدسية في تعاملها، ولا حبسة ظهورية لها في هذا الزمان فلها «اتصال الكينونة» و«اتصال الديمومة»، ومن ثم يلزم أن «الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يضع أسساً كونية ليس كمثلهما تنوعاً ولا توسعاً.. وعلى العكس من ذلك استبدت «أمة الغرب» بالجواب، وقطعت الطريق على غيرها بحكم قوتها وطغيانها. وأمام هذا الواقع الظالم بات مشروعاً أن تتصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية القاهرة، وبات لزاماً على الأمة المسلمة أن تكون في طليعة المقاومين المتصددين، إذ يقع عليها أكثر من غيرها واجب تغيير المنكرات فيه، وأشد هذه المنكرات «العنف الفكري»، وذلك بالكشف عن المفاصل الإيمانية والمفاصل الأخلاقية، أي النهوض بكل من «النقد الإيماني» و«النقد الأخلاقي». ومن ثم يقر أن حق الاختلاف

الفلسفي يجب أن يقر به للجميع، وإن حق التفلسف، على وجه العموم، حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا يصنعه قانون^(١).

أي أنه لابد أن يكون الهم الأول «للأنا» إذا أرادت أن تثبت وجودها وأن يكون لها فكرًا وفلسفة إسلامية عربية في معترك العصر الحديث، فلا بد أن تجعل شاغلها الأول إنتاج فلسفة تتحقق بها الكينونة التي تعبر عن الأنا العربية والإسلامية، ويتحرر بها الإنسان من أوهام الحداثة والعولمة، ولن يتحقق ذلك إلا بمحاربة آفة التقليد والتبعية للفكر الغربي.

وهكذا لابد على «الأنا» أن تؤمن بحقها المشروع في الإجابة على أسئلة زمانها، وأن الجواب ليس حكرًا على أمة بعينها دون الأخرى، وفي ذلك استنهاض للأمة الإسلامية بأن تقدم رؤيتها الخاصة والأصيلة، وأن يكون لها القدرة على التجدد والتجديد، التجدد على مستوى الذات، والتجديد على مستوى الغير، وأن يكون لها وجودها المميز بين الأمم، إبداعًا وتفاعلاً، فلسفة وحضارة.

٤ - تشجيع الاجتهاد والنقد البناء

يظل باب الاجتهاد مفتوحًا طالما بقي الإنسان على وجه الأرض يُطالع جديداً ويكتشف ما خفي عنه، ويبدع ما يؤثر في حياته سواء بالإيجاب أو السلب، «ويظل جو الحرية الشرعية هو المكان الذي تزدهر فيه الأفكار الصحيحة، أما حين يكون على الإنسان أن يفكر ألف مرة ومرة قبل أن يقول ما يراه؛ لأنه سوف يواجه تهماً وتشنيعاً وأذى ومصادرة، فإن

(١) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٢٢.

الإبداع حينئذ يموت»^(١). فيظل أمر الاجتهاد قائماً في كل ما يخص أمر الدنيا من المسكوت عنه في دائرة المختلف فيه، أو في سائر المتغيرات دون الثابت، أي ما هو قطعي الثبوت قطعي الدلالة فلا اجتهد حول، وهذا أمر مفروغ منه. ويرى العديد من الباحثين أن الأصل في الاختلاف الاجتهادي لا يقتضي الفرقة والعداوة، وقد جعل الشاطبي هذا الأصل مقياساً لضبط ما هو من أمر الدين وما ليس منه فقال: «كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجب العداوة والتنافر والتناذب والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء» بل من أمر الهوى والميل والمصلحة الشخصية^(٢).

كما يشمل هذا الجانب أيضاً النقد البناء، والنقد هو تمييز الغث من الثمين، القوي من الضعيف، الصالح من الطالح، ومن ثم يصبح النقد مستساغاً ومقبولاً، ويكون مصدرًا من مصادر الإثراء الفكري ووسيلة للوصول إلى خطوة أبعد مما تم الوصول إليه. وبناءً عليه يجب علينا حتى نتقبل الاختلاف أن لا نتأثر بالمسلمات الموجودة الشائعة، وأن ينقد كل منا نفسه ويتقبل النقد من الآخرين، ولا يقبل إلا ما يبدو له مقنعاً على أسس عقلية وعلمية صحيحة. وفي اعتقادي أن الروح النقدية السليمة ضرورية في بناء الاختلاف الفلسفي في عالمنا العربي؛ لأن هناك خلطاً يسود كافة جوانب حياتنا بين ما هو خاص وما هو عام، لدرجة أن النقد الذي يوجه

(١) سلمان بن فهد العودة، كيف نختلف، ص ٣٢.

(٢) عبد الله بن بيه، أدب الاختلاف، القاهرة، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد شعبان/هـ يوليو ٢٠١٢م، الجزء ٨، السنة ٨٥، ص ١٧٢٢.

إلى أحد العلماء، يُصَوَّر على أنه هجوم شخصي عليه، وكذلك فإن الناقد نفسه، قد يستخدم هذا النقد في أحيان كثيرة، لتصفية حسابات شخصية.

٥ - الأنا وإشكالية صياغة المفاهيم

تعد المفاهيم والمصطلحات هي المدخل الصحيح للمعرفة؛ وكثير من المفاهيم المغلوطة في ثقافتنا العربية تمثل سدًا منيعًا وعائقًا حصينًا بيننا وبين التقدم المنشود؛ ولذلك حرص المجددون والمبدعون على طوال تاريخنا الفكري على ضرورة تحديد المصطلحات والمفاهيم التي يلجأون إليها في بناء نسقهم الحضاري، فهذا هو ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، على سبيل المثال، يقدم لكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» بمبحث عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر تناول فيه ما يزيد على ثمانين مصطلحًا أصوليًا... الخ، وهذا أيضًا أبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) فقد حدد في مقدمة كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» مدلولات سبع وثمانين مصطلحًا من الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وفي الفلسفة الحديثة اعتنى المجتهدون بالمفاهيم والمصطلحات إلى درجة أصبحت فيها تلك المفاهيم تقترن بأساء واضعها، فيقال «الكوجيتو» الديكارتى و«موناولوجيا» ليبنتز، و«الواجب» الكانطى و«ديمومة» برجسون... الخ. واعتنى أيضًا المجددون في الفكر العربي المعاصر بضرورة تحديد المفاهيم والمصطلحات، بل أنهم عملوا على نحت مصطلحات جديدة تفي بأغراضهم الفكرية الإبداعية، وتكون نابعة من الثقافة العربية، فقدم عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي»، وزكي نجيب محمود «الجبر الذاتي» بينما قدم عثمان أمين «الجوانية» وتوفيق الطويل «المثالية المعدلة» وغيرها من مصطلحات ومفاهيم أثرت الفكر العربي المعاصر.

فمشكلة المفاهيم والمصطلحات تؤدي إلى إشكالية عويصة تعمل على اغتراب الأنا، حيث يستخدم العديد من المفكرين العرب مفاهيم تحذو حذو المنقول الثقافي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقاً، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيها حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفكري المختلف.

ومن ثم يجب صياغة مفاهيم تعبر عن «الأنا» ولا تعمل على اغترابها؛ لذلك يصبح ضرورياً الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات. فالمفاهيم هي المدخل للمعرفة، وهي أيضاً المدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان، إذن فنحن نحتاج حقاً إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر. ولذلك لا بد أن يسعى مفكرونا جادين في صياغة ونحت مصطلحات ومفاهيم فكرية جديدة وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بالانخراط في الكتابات الفكرية الحية التي تكون مفاهيمها مبثوثة في قلب المتلقي العربي لا في قلب سواه، ولا اعوجاج فيها ولا تحيز، وتكون أصولها مرتكزة في التاريخ العربي لا في تاريخ غيره.

٦ - من معرفة الأنا إلى فهم الآخر

فطالما أنَّ ثقافة الآخر ستظل حاضرة، وأمامنا شئنا أم أبينا. أي أن الآخر وثقافته سيظل حاضراً في ثقافتنا، ليس فقط في الوقت الحاضر وإنما لفترة طويلة آتية، وربما في نفس الشكل المزدوج: حضور كخصم نخشاه وفي ذات الوقت حضور كمثال ونموذج تفرض علينا مرحلة

التطور الحالي للبشرية الاستعانة به والاستفادة منه، خاصة في ميادين العلم والتكنولوجيا، ولم لا في مجالات الفكر والثقافة أيضًا؟ التي نعلم إن إشكالياتها لها علاقة متينة و متميزة بهذين الميدانين. وهل بمقدورنا مثلاً غض الطرف عن مسألة أن ما يجعل «القراءات الجديدة» للموضوعات التراثية، والاجتهادات في التأويل، ذاتها، في أعيننا شيقة وخصبة، هو كونها تنعش باستمرار كلما ظهرت أدوات منهجية حديثة في الثقافة الغربية.

ومن ثم فعلينا أن ننطلق من معرفة الآنأ إلى فهم الآخر، وتفعيل منطق الحوار بينهما. ومن ثم فيجب أولاً معرفة الآنأ وإزالة تلك العقبات المصطنعة التي تعرقل فهم ذاتنا مثل تلك الإشكاليات الزائفة بين: العقل والنص، العلم والإيمان، النظر والعمل، متطلبات الروح وحاجات الجسد.. مع الإقرار بأن الحوار الداخلي للأنأ هو الذي يؤدي إلى التصالح ويهدي إلى توحيد القرار، ويدفع إلى العمل الذي يؤكد الوجود والقدرة على الاستمرار.. ففهم الآنأ على حقيقتها هو الحل الأمثل لفهم الآخر. وأن أخطر ما يعرقل هذا الفهم هو التعصب المذهبي والتنطع في الدين، وحلول المتغيرات مكان الثوابت، وتغليب المصلحة الفردية على المصالح العامة.. فإذا زالت هذه العوارض عادت الآنأ إلى فهم ومعرفة نفسها ومن ثم يتسنى لها فهم ومعرفة الآخر.. وكأننا نعود مرة أخرى إلى الشعار الذي رفعه قديما علماء وفلاسفة الإسلام من لم يعرف نفسه لا يوثق به في معرفة غيره.

وبالانطلاق من معرفة الآنأ والوقوف على سلبياتها وإيجابيتها، تتم اليقظة من السبات العميق، وتتم معرفة نقاط الضعف والخلل التي تشدنا

إلى أسفل كلما أردنا الصعود إلى النور والتقدم، كما تتعلم الذات مساءلة نفسها قبل - وأثناء - فعل مساءلة غيرها. فهذا الوعي الذاتي كما يقول جابر عصفور في «أنوار العقل»: «يقوم بفعل التصفية الذاتية والقطيعة المعرفية مع ميراثه السلبي، يمارس الفاعلية نفسها حين يضع «ميراث الآخر» أو أقوال «الغير» موضع المسألة، فيؤكد حضوره النقدي إزاءها، ولا يتلقاها التلقي المخدر الذي يكفي بسلب الاستقبال، بل يتلقاها التلقي الفاعل الذي يتحول بعملية الاستقبال إلى عملية إعادة للإنتاج وإسهام فيه»^(١). أي أنه إذا كان الفهم نقيض النقل، والإبداع بديل الإبداع، فإن الفهم يعني تملك المفاهيم الآتية من لدن الآخر والقدرة على إعادة صياغتها وتشكيلها بما يخدم الذات ويراعي مقتضيات الظرف المكاني والزمني؛ الأمر الذي يحول الأنا من أنا متلقية استهلاكية إلى أنا منتجة ابتكارية تؤكد حيوية التغير وثراء الإبداع.

إذن فمعرفة الذات لطبيعتها الحقيقية يؤدي بها لفهم الآخر، كما يؤدي فهم الآخر إلى كيفية التعامل معه وبيان آليات التفاوض والاستفادة البناءة من تقدمه غير المنكور. كما أن معرفة الذات وفهم الآخر يعمل على تحرير الهوية الثقافية من مخاطر النزعات العرقية التي تقوم على أوهام التعصب التي تقصر التفوق على جنس دون آخر، من حيث هو إنسان، بعيدا عن تمييز العرق، أو الجنس أو الثروة أو اللون أو اللغة، ويؤسس لمكانة العقل الذي هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر، وإن مفهوم الإبداع حق أصيل لكل البشر ومختلف الحضارات.

(١) جابر عصفور، أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الاسرة)، ١٩٩٦، ص ٨١.

وهكذا تجد الأنا نفسها على المحك مع سؤال المستقبل، فهل تعرف نفسها على الحقيقة، وتعي موضعها ومكانتها وسط هذا العالم الذي يموج بتقلبات سريعة وعنيفة لا تنتظر الكسالى أو الغارقين في أحلام اليقظة أو المتغنين بماضيهم البعيد أو الباكين على مجدهم التليد؟ فلا مناص إذن لهذه الأنا إلا أن تمارس التجلي الايجابي مع الآخر، ذلك الذي لا يعوق عناصر التغيير أو الحركة، فيحفظ الهوية والخصوصية، في الوقت الذي يؤكد حيوية الإبداع وعفوية الابتكار. وأعتقد أن الوقت قد حان لتستفيق الذات العربية وتمارس الحوار البناء والخلاق مع الثقافات الغربية لتعبر أزمتهما الحضارية من خلال جسر «معرفة الأنا» الذي يؤدي إلى كيفية فهم «الآخر» والتعامل معه، والتأكيد على أن هذا التعامل لن يمنعها أبدًا من الإبداع الذاتي والمحاولة الجادة للحاق بالركب وتحقيق مكانة «الأنا» والحفاظ - في الوقت ذاته - على الهوية الأصيلة.

ومن ثم يستوجب الاختلاف الفلسفي أن نسلك مسلكًا مغايرًا لذلك الطريق التقليدي الذي نسير فيه حتى الآن، فقد مرَّ على نهضتنا الحديثة ما يزيد على قرنين من الزمان وما زلنا محلك سر، ولم نتقدم قيد أنملة، وبدأتُ بعدنا بما يزيد عن قرن ونصف من الزمان أممٌ كثيرةٌ في الشرق والغرب، وما أبعد هوة التقدم بيننا وبينهم، فقد سبقونا في ركب الحضارة بأبمال كثيرة. وينبني هذا الطريق على الخوض في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع والاختلاف، والمقصود بهذه الأسباب والشروط هو «مجموع الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ينبغي أن تتحقق للمفلسف العربي، حتى يتمكن من الإتيان بإبداعه، منها على سبيل المثال أن يتفاعل مع أحداث

عصره، ويستوعب تحديات محيطه وثقل مسؤولياته ويتمثل أبعاد وضعه التاريخي، ومنها أيضًا أن يوجد في وَسْط تتوافر فيه الإمكانيات الماديّة الكافية، وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة، ومنها كذلك ألا يتعرض للضغوط والمضايقات، وأن يتمتع بكامل الحقوق والحريات، وقس على ذلك نظائره»^(١).

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ١١٥.

الفصل الثاني

الحق الذاتي في الاختلاف الفلسفي

عند طه عبد الرحمن

(لم نشغل في ممارستنا الطويلة للفلسفة بشيءٍ مثلما شغلنا بالبحث
عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي)
«طه عبد الرحمن»

تمهيد

يؤكد طه عبد الرحمن^(*) على حق كل قوم في أن يتفلسفوا على مقتضى

(*) طه عبد الرحمن (١٩٤٤-٢٠١٤) أستاذ جامعي مغربي ولد عام ١٩٤٤ بالجديدة بالمغرب، حصل على إجازة في الفلسفة من جامعة محمد الخامس بالرباط، ثم حصل على إجازة ثانية في الفلسفة من جامعة السربون، ثم دكتوراه السلك الثالث ١٩٧٢ برسالة في موضوع: اللغة والفلسفة-رسالة في البنيات اللغوية لمبحث الوجود، ثم دكتوراه الدولة عام ١٩٨٥ عن أطروحة بعنوان «الاستدلال الحجاجي ونماذجه». وقد قام بتدريس المنطق وفلسفة اللغة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ ١٩٧٠ إلى حين تقاعده عام ٢٠٠٥، وهو عضو في «الجمعية العالمية للدراسات الحجاجية» وممثلها في المغرب، وعضو في المركز الأوروبي للحجاج وهو رئيس منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين بالمغرب. حصل على جائزة المغرب للكتاب مرتين، ثم على جائزة الإيسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام ٢٠٠٦، كما حصل على جائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية في ١٣ يناير ٢٠١٤. ومن أهم أعماله: «اللغة والفلسفة (بالفرنسية)، رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي ونماذجه (بالفرنسية)، المنطق والنحو الصوري، في أصول الحوار وتجديد

خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوعها الثقافي؛ وكل فلسفة تدّعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة متسلطة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر حتى لو توسلت بأقوى الأدلة العقلية؛ لأن فلسفة مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة، والحال أنه لا مطلق في الفلسفة، حتى لو كان العقل نفسه، بل حتى لو كان الاختلاف نفسه. ومن ثم يقرر حق الاختلاف الفلسفي للجميع، فهو حق طبيعي للإنسان لم تخترعه مؤسسة ولم يصنعه قانون، فمتى أرادَ القومُ أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون أن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه، بل إنَّ أدنى تأمل في حقيقة هذا الاختلاف الفلسفي يكشف أنه أول شاهد على ممارسة حق التفلسف، حيث إن هذا الحق لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية يكون هو بالذات الاختلاف الفلسفي^(١).

علم الكلام، العمل الديني وتجديد العقل، تجديد المنهج في تقويم التراث، فقه الفلسفة (جزآن)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، حوارات من أجل المستقبل، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، روح الحدائث - المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، الحدائث والمقاومة، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتلاف، الحوار أفقاً للفكر، يؤس الدهرانية - في النقد الائتلافي لفصل الأخلاق عن الدين، سؤال المنهج - في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، شرود ما بعد الدهرانية - النقد الائتلافي للخروج من الأخلاق، من الإنسان الأبتري إلى الإنسان الكوثر. ويعد من أبرز المفكرين العرب الذين دعوا إلى ضرورة وجود إبداع فلسفي عربي انطلاقاً من الحق العربي والإسلامي في الاختلاف الفلسفي والفكري.

(١) طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص ٢٢.

وقبل الولوج إلى تفاصيل الحق في الاختلاف الفكري والفلسفي في عوالم طه عبدالرحمن الفلسفية وجب علينا أن نشير إلى أن مفكرنا يمثل - بحق - عودة إلى هؤلاء الفلاسفة الذين تركوا أبراجهم العاجية واهتموا بالحياة الواقعية المعيشة. هو عودة لسقراط والإمام الغزالي وجون ستيوارت مل، وأمثالهم، ممن أدوا خدمات جليلة لأوطانهم من خلال فكرهم، فإذا كان سقراط قد حدد المفاهيم بدقة لينقذ شباب أثينا من خطر السوفسطائيين، وعمل الغزالي على عودة اليقين إلى نفوس الشباب وحثهم على التمسك بصحيح الدين ومكارم الأخلاق حين استطاع أن يعالج الانحرافات التي بدأت تنتشر في عصره. وقدم جون ستيوارت مل خدمات جليلة لوطنه (إنجلترا) سياسياً واقتصادياً من خلال نظرياته حول الحرية والمنفعة العامة. فإنه يمكن القول بأن فكر طه عبدالرحمن جاء على نفس الشاكلة. فقد اتسم بسمه أساسيةً ألا وهي الربط الوثيق بين الفلسفة والحياة، فليست الفلسفة عنده نشاطاً تجريبياً يدور في فراغ، وإنما هي فاعلة ناشطة ترمي إلى التعمق في الواقع واستكناه خباياه، واستخراج مبادئه العامة من تفصيلاته الفرعية، وتحث الإنسان على أن يتعقل واقعه وينظر إلى واقع غيره، ويعلم أن له حق الاختلاف مع غيره، كما يملك غيره هذا الحق. إنه لا يؤمن بوجود برج عاجي يطل منه الفيلسوف على العالم، إنما يعيش الحياة بكل تفاصيلها وبكل نجاحاتها واحباطاتها.

ويمكن القول بأن المشروع الفلسفي للدكتور طه عبدالرحمن ينقسم، منطقيًا وليس مرحليًا، إلى عناصر ثلاث. أولاً، التأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وفكرها الحداثي. وبذلك يصبح

ممكناً أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة، وفكر حدائي خاص، مميزاً لها. ثانياً، إعادة الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عمل وليس نظراً وبين الفلسفة النظرية، عمومًا، ومفهوم الحداثة خصوصًا. وبذلك يصبح الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة. ثالثاً، تأسيس مفهوم العمل الأخلاقي على مبادئ وقيم الدين الإسلامي وعلى قراءة معاصرة للقرآن الكريم. وذلك باعتبار الدين الإسلامي رسالة إنسانية في المقام الأول.

ومن هنا نجد أن طه عبد الرحمن يبحث من خلال مشروعه التجديدي والإحيائي، منطلقاً من مبدأ «المفاهيم المسئولة» التي بحث عن ماهيتها في أعماق التراث، والدين، والسياسة، والحداثة، وغيرها؛ ليصنع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبّر عن تجلياته وآفاقه بمعاني اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه، أو مفاهيم عبّر عن خلالها عن خصوصيات الفكر العربي الإسلامي في معالجته لقضاياها المختلفة من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي؛ ليجعل لهذه الأمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها، وإن كان يرى أن الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين، إحداهما الإيمان الذي يتوصل إليه بالنظر الملوكوتي في الآيات. والثانية هي التخلّق، (أي التمسك بمكارم الأخلاق) ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسساً للعمل التعاوني، فجاءت المقاربات الفكرية والفلسفية التي تضمّنتها كتب طه عبد الرحمن معبرة عن مستويين أساسيين: مستوى التفعيل الواقعي الذي يقرب القارئ العربي من مرجعيته الأصيلية ويربطه بواقعه المعاصر، ثم مستوى الحاجة إلى الفهم السليم لمستويات الاستخدام، والتوسع،

والتطبيق للمعنى الملائم والمطلوب من المفاهيم المستعملة، فكان بذلك سقراط العصر الذي لا ينساق وراء المفاهيم المشاعة دون فحص أو تمحيص، ولكنه عمل على تأصيلها والنظر في إعادة نحتها وصياغتها من جديد، بحيث تتلاشى الغربة المفاهيمية في الحضارة العربية الحديثة، بحيث يسنى لهذا الجيل من أن يتطلع إلى إعادة تكوينه الحضاري بجهاز مفاهيمي لا ينتهي به إلى أوهام السوق البيكونية.

ومن ثم كانت دعوته إلى الإبداع الفكري والاختلاف الفلسفي، الذي هو شغلنا الشاغل اليوم؛ حيث يقول: «لم ننشغل في ممارستنا الطويلة للفلسفة بشيء مثلاً شغلنا بالبحث عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي، هذا الإبداع الذي طالما تساءل المشتغلون بالفلسفة، شرقاً وغرباً، عن نصيب المسلمين والعرب منه؛ فتيقننا، بعد طول نظر وزيادة اعتبار، بأنَّ الإبداع ليس أعسر في الفلسفة منه في غيرها من مجالات المعرفة الإنسانية، وإنما عسره على طالبه من المسلمين العرب آتٍ من كونهم سلكوا إليه طريقاً لا يؤدي إليه، فلا ينفعهم ما يبذلونه في سبيله من عظيم الطاقات ولا ما يصرفون لأجله من طويل الأوقات، فأردنا أن ندهم على معالم الطريق الذي ظهر لنا إنه يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للوقت ولا تبديد للزمن»^(١).

ويمكن عرض هذا الطريق نحو الإبداع حسب مشروع طه عبد الرحمن التجديدي (الإحيائي - النهضوي) من خلال المحاور الآتية:

(١) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (١) الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ٥٠٧.

١ - الدعوة إلى الإبداع والتحرر الثقافي

يظهر حرص طه عبد الرحمن على تمييز الفلسفة وتأکید دورها في حياتنا، ويرى أنه قد آن الأوان أن تكون لنا - نحن العرب - فلسفتنا الخاصة التي تنأى عن التقليد والتبعية للفلسفة الغربية، والتي وقعنا في أسرها عقودًا طويلة من تاريخنا الفكري قديمًا وحديثًا؛ حيث أن المتصفح لتاريخنا الفكري الفلسفي يلاحظ ملاحظات ثلاث جوهرية، الأولى: خضوع المفكرين والمتفلسفين العرب للمشكلات الفلسفية الرائجة في الغرب. والثانية: تبني الفكر العربي لأطروحات المذاهب الفلسفية، فهذا مفكر ينتمي إلى الوضعية المنطقية وآخر إلى الماركسية وثالث إلى الوجودية ورابع إلى البنيوية... الخ، وكل هذه الأطروحات المذهبية نبت وترعرعت في بيئات غربية قد لا تكون مجتمعاتنا في حاجة إليها، ومن ثم ينشأ الاغتراب الفكري بين المتفلسفين العرب وحاجات مجتمعاتهم الفكرية والثقافية، فيصر الحال أشبه بمريض استحضّر أدوية لأمراض لا يعاني منها، ثم راح يبحث عن أعراضها الجانبية. والثالثة: وجود محاولات متعددة للإبداع الفلسفي العربي - هنا وهناك - يمكن اعتبارها بداية لتراكم فلسفي، من الممكن أن يؤدي إلى مدارس فلسفية، وليس بناءات ذاتية ليست سوى امتداد لفلسفات غربية، يغلب عليها التقليد لا الإبداع.

ومن ثم ينادي طه عبد الرحمن بالانتقال من التقليد إلى التجديد، ومن الإتياع إلى الإبداع، وينتقد بشدة آفة التقليد التي جعلتنا نحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقًا، بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الممارسة الإسلامية من

عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهله حتى الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيما حرمان من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف^(١). ثم راح يدعوهم للتخلي فوراً عن التقليد وضرورة التوجه نحو الاستقلال الفكري والفلسفي فيقول: «ولو أنهم كانوا يردون ما ينقلونه إلى ما عندهم أو على الأقل يقربون بينه وبين ما بأيديهم، لكان لهذا الفكر (العربي والإسلامي) شأن آخر وأتي بما لم يأت به الأوائل»^(٢) من إبداع حقيقي ونهضة كبرى، يقول هذا ويدعو إليه حيث يحذوه أمل كبير في تحقيقه، وخاصة أنه يرى أن هناك يقظة فلسفية محلية (مغربية) وعربية (كافة الأقطار العربية)، وإن كان يتخذ من اليقظة الفلسفية المغربية مثلاً حياً لليقظة الفلسفية العربية، ويرى أن هذه اليقظة الفلسفية قامت على اختلاف في المنطلقات وتنوع في التوجهات وتعدد في التوسلات؛ فوجد من المغاربة من استند نظره الفلسفي إلى السياسة والأيدولوجيا، ومن تعاطي فيه للتاريخ والأدب، كما نجد منهم من تشبع بمناهج العلوم كالمنطق واللسانيات ومن توسل بفلسفة العلوم وتاريخها، وإن كانوا جميعاً، على توزع مشاربهم وتفرق مسالكهم، يرومون بمقتضى ظرفهم التاريخي الخاص، إقامة فلسفة موجهة تنهض بالواقع المتجمد لا وضع فلسفة خالصة تركز إلى التأمل المجرد^(٣).

ومن ثم يؤكد طه عبد الرحمن على أهمية تنمية الفكر الفلسفي الإسلامي الخالص الذي ينطلق من مبادئنا الإسلامية الخالصة ويتوافق

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٩، ص ٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٣) طه عبد الرحمن، اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية، (العدد ٢٧) القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٧٩ - ١٨٠.

معها تمام التوافق، ويعبر عن إشكالتنا الفكرية الحقيقية، بحيث يصبح قادرًا على مجابهة شُبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، فيرى حاجتنا الماسة إلى مثل هذا الفكر المُبدع، فيقول: «فما أحوج الانبعاث الإسلامي الجديد إلى العمل على النهوض بهذا الجانب الإنساني الذي وحده يمكن من الرد على شُبه الخصوم وبناء معرفة إسلامية صحيحة، هذا مع العلم بأن الحاجة إلى الفكر الإسلامي هي أشد اليوم مما كانت عليه من قبل، وذلك أن أصوات التجريح والتنقيص للمستوى الفكري للحركة الإسلامية تعددت وتعاظمت بما لا مزيد عليه، فتولدت ضرورة إنشاء فكر خصب يضاهي تنسيقًا وتعميقًا فكريات الخصوم المنقولة والمجترعة»^(١).

وتأسيسًا على هذا الموقف يرى طه عبد الرحمن أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية وإنما يؤكد على ضرورة إبداع حداثة عربية خالصة، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي يرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي - التقني، أو محاولة نقل التجربة الغربية بحذافيرها لتكون هي نفس تجربتنا كعرب، وإنما يؤكد دائمًا على خصوصية كل حضارة، فيقول: «لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنييد الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٩٤ - ١٩٥.

في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلاً عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور...ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا «المراقبة» أو «التراجع»، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه^(١). ومن هنا يُقرّ طه عبد الرحمن خطأ من يسلك طريقة تقليد الغرب للحاق بركب الغرب المتقدم، وكأنه ينتقد صراحة تلك الدعوات التي قامت خلال القرن المنصرم في مصر على يد أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وغيرهم ممن حذا حذوهم إلى يومنا هذا، من ضرورة السير في نفس طريق الغربيين حتى نلحق بركب التقدم ونبلغ ما بلغوه من رقي وحضارة، فيقول طه عبد الرحمن: «إن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلتحق بركبه في الإنتاجية العلمية والمسار العلماني، بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من عدد وعدة إلى أن يُحصّل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف لما تقدم، فتتزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية، ذلك لأن هذه المجتمعات ستفقد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أُجبرت على سلوك طرائق تحديثية تتعارض مع توجهاتها المعنوية الأصيلة وتضر بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع»^(٢).

وهكذا يؤكد طه عبد الرحمن بأنه لا مناص للأمة العربية إذا أرادت أن تدخل سباق التقدم مع الأمم المتحضرة أن تبحث عن طرائق الإبداع

(١) المصدر السابق، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦.

الذاتي، التي لن تتأتى أبداً عن طريق التقليد، وإنما بترسيخ الذات الإنسانية وتحصيل المعية الإلهية. وترسيخ الذات الإنسانية يتطلب تجديد للعقيدة وتطهير للسيرة وتقويم للسلوك، بينما تشترط تحصيل المعية الإلهية حضور مع الله في التوجهات التنموية، وإخلاص لله في الاستعدادات الحركية، وتوكل عليه في الانجازات العملية.

وفي الحقيقة يقف طه عبدالرحمن هنا موقفاً مناهضاً تماماً لما يذهب إليه جورج طرابيشي الذي يقرر «إنه لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة. وإن وجدت فلسفة كهذه فهي فلسفة مترجمة، أو مولدة ببساطة الترجمة»^(١). ومن ثم يدعو طه عبدالرحمن إلى توكيد الذات وقدرتها على تقديم ما هو جديد وأصيل من خلال يقظة دينية منشودة.

ويعوّل طه عبد الرحمن قيام اليقظة الدينية المنشودة على دعامتين حتى يكتمل تيقظها؛ على التجربة الإيمانية الحقّة التي تقيها آفة التنازع وتؤمن لها القدرة على التكامل، والدعامة الثانية تتمثل في التعقل الخصب والذي يقيها آفة التحجر ويؤمن لها القدرة على التجدد، فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري، وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو منحاً أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدد من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفهم ويلجم خصومهم، ولو أن «أهل اليقظة» حصلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر

(١) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلانية والحادثة والمناعة العربية، ص ٥٩.

إسلامي جديد يحصن هذه اليقظة، ويمنع عنها تقول القائلين وتحامل المغرضين^(١). ومن ثم يرى طه عبد الرحمن ضرورة استحداث وإبداع فلسفة إسلامية حقيقية أصيلة توفى بحق مقتضيات التطور العلمي ومتطلبات التجدد الفكري، وتراعي ضرورة التزود بالسلاح الفكري في مواجهة خصوم العقيدة الإسلامية، سواء من الداخل أو من الخارج. كما يؤكد - وهو فيلسوف الواقع - على ضرورة توفير فضاء ثقافي يمد الحركة الإسلامية بالقدرة على استئناف نشاطها كلما تعرضت أساليبها للمحاصرة، وتعرض أهلها للمضايقة.

٢ - ضرورة اليقظة الفكرية ودرء آفة التقليد

يرى طه عبد الرحمن أنه لكي تتحقق اليقظة الفكرية الكاملة ويحدث التحرر الثقافي والإبداع الذاتي لأبناء الأمة العربية والإسلامية، لابد من التخلص من آفة التقليد الذي سيطرت علي فكرنا لعقود طويلة، وللتخلص من تلك الآفة رأي أنه لابد من الوقوف على أسباب تجذرها في الوجدان العربي، ومن ثم كيفية التخلص منها، فيقدم لنا خارطة طريق جديدة بالاحترام والتقدير، إن لم تكن جديدة بوضعها فوراً كمشروع عربي يهدف إلى التخلص من التبعية الفكرية والثقافية للحضارات الغربية.

فيرى أن من أسباب تقليد المتقول الفلسفي: ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم، والتنقيص من الذات والتعظيم للغير، وطلب الاستفادة وإرادة التغيير، وتسلب الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة الوطنية.

(١) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز العربي الثقافي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء المغرب، ١٩٨٩، ص ١٠.

ثم يعقب بالقول:» قد تكون هذه الأسباب وغيرها من وراء ترسيخ التقليد للمنقول الفلسفي، لكنها تبقى مجرد آثار لسبب موضوعي بارز تعلقت به الفلسفة المغربية (باعتبارها أنموذجًا للفلسفة العربية المعاصرة) تعلقًا، ألا وهو الترجمة^(١). فالترجمة - كما جرت العادة - تقتضي القيام بملاحظة دقيقة لبناء النص الأصلي ومتابعة شديدة لمواقع الكلمات ولمواضع الجمل فيه ثم مقابلة شاملة بين هذه المواقع والمواضع وبين ما تتضمنه اللغة المنقول إليها من ألفاظ وعبارات؛ يترتب على هذا أن المترجم - شاء أم أبى - واقع من منطق عمله في محاكاة النص، شكلاً ومضموناً بحيث يصح القول بأن كل مترجم كائنًا من كان، مقلد ابتداءً؛ ومن بدأ من المترجمين على غير ذلك فما ذلك إلا لأنه اجتهد اجتهدًا في الخروج من التقليد الذي وقع فيه ابتداءً، ومن ثم فسيقع المطلع على المنقول المترجم أيضًا في فخ التقليد، فإذا لم يسلم من التقليد المطلع على الأصول فبالضرورة أن يقع فيه المطلع على المنقول^(٢).

وهكذا وقع المتفلسف العربي في فخ التقليد (عن طريق الترجمة) وانساق ورائه، ونقل إشكاليات الغرب باعتبارها إشكاليات فلسفية عربية أصيلة، فلم يكن هناك أذن بدُّ أمام المتفلسفين العرب للإبداع، ولم يكن أمامهم سوى الانسحاق - من حيث يعلمون أو لا يعلمون - إلى التمسك بطرق التفلسف الواردة في المنقولات لا يحيدون عنها ولا يتصورون غيرها. ويصدق ذلك في الحقيقة على كثير من الاتجاهات الفلسفية العربية المعاصرة مثل توماوية يوسف كرم، ووجودية

(١) طه عبد الرحمن، اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣.

عبدالرحمن بدوي، ووضعية زكي نجيب، وشخصانية عزيز الحبابي، وماركسية سمير أمين.. الخ.

ولذلك يحصر طه عبد الرحمن السبب الرئيسي الذي يعوق تقدم اليقظة الفلسفية المغربية (خصوصاً) والعربية (عموماً) هو الاقتران بالترجمة. ولذلك يقرر أنه إذا كان التقليد يلزم عن الترجمة، فإن رفعه لا يكون إلا برفع الترجمة! ولكن هل يسقط طه عبد الرحمن هنا في فخ العنصرية؟ أو في الانغلاق الفكري؟ أو في التفوق حول الذات؟ مع العلم بأن كل هذه الأشياء لا تؤدي إلا إلى التخلف، بل تنبذ - في الحقيقة - أي تقدم منشود. إذن لا مفر من الترجمة لحدوث النهضة الفكرية لأي مجتمع كان، وهذه نتيجة يقرّها طه عبد الرحمن ويؤمن بها؛ ولذلك يقول: «فلا ننصور أنه بالإمكان الرسوخ في العلم بالمعنى الضيق ولا في المعرفة بالمعنى الواسع ولا في التعارف بالمعنى الطبيعي من غير الاندفاع في الترجمة ومواصلة الاشتغال بها، فلا يبقى إذن إلا أن نحفظ الترجمة ونحافظ على العمل بها، فكيف إذن نحفظها من دون أن تجلب لنا التقليد؟»^(١).

هذا هو السؤال الجوهرى في هذه النقطة من مشروع طه عبد الرحمن النهضوي والذي يحاول أن يقدم إجابة شافية كافية عليه من أجل بناء المشروع التجديدي للفكر العربى المستقل عن التبعية للآخر. ولذلك يرى أنه يجب على المترجم المغربى والعربى على السواء أن يتخلى عن النمط الاتباعى فى الترجمة بالأى ينبنى موقفه فى الترجمة على تقديس النص الأصيل، وألا يتعامل معها كنصوص الكتب السماوية، وأن ينظر المترجم العربى إلى النص الفلسفى نظرتة الطبيعية، فالنص الفلسفى ليس إطلاقاً

(١) المصدر السابق، ص ١٨٤.

نصًا مقدسًا، بل هو بالذات عبارة عن نقيض النص المقدس^(١). وألا نقف أمام النص المترجم موقف التلميذ من الأستاذ فكل ما ينبغي على التلمذة يجعل اعتبار الغير فوق اعتبار الذات. ومن ثم يكون التقديس والتلمذة وتقديم اعتبار الغير أمورًا متلازمة فيما بينها تجعل من الترجمة سبيلًا للتقليد وعدم القدرة على تجاوز الآخر أو مجاراته أو حتى التعبير عن الأنا بصورة واثقة.

ومن ثم فلا مناص عند طه عبد الرحمن من التخلص من ذلك «النمط الاتباعي في الترجمة»، وأن يستبدل به نمطًا جديدًا يسميه «النمط الإبداعي في الترجمة» أو «الترجمة الإبداعية» الذي من شأنه أن يزود المترجم بما يرفع به عن النص الفلسفي التقديس الذي لحقه، كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره، بل بما يقلع به عن مسلك التلمذة لهذا الغير، وتوضيح ذلك أن رفع التقديس عن النص لا يكون إلا بتحصيل القدرة على الاعتراض على هذا النص، وأن طلب معرفة الذات لا يكون إلا باكتساب القدرة على معارضة الغير، وأخيرًا أن الإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون إلا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير. ولن يتحقق هذا كله - فيما يرى طه عبد الرحمن - إلا بالاعتدال على التصرف في النص الأصلي بما يمكن أن يخرج عن أوصافه الأصلية إلى أوصاف أخرى تمكن هذا النص من التفاعل مع محددات وموجهات المجال التداولي لهذا المتفلسف، وذلك بالتوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة بإنجاز هذا الإخراج بما في ذلك من الحذف والإضافة والقلب والإبدال ومن الجمع والتفريق والمماثلة والمقابلة^(٢).

(١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٥.

وهنا تكمن الدعوة إلى فقه الفلسفة، والذي هو «دراسة فكر الفلسفة من الخارج، تعبيرًا ومضمونًا وسلوكًا، كما هي دراسة العالم لظاهرة معرفية ما، حتى يقف العربي على مختلف الكيفيات التي يضع بها الفيلسوف مفاهيمه وتعريفه وأدلته ويكون بها، مُطبقًا له في حياته إن زيادة أو نقصانًا»^(١). أي ينظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة رصدًا ووصفًا وشرحًا^(٢).

وهنا نجد سؤالًا ملحًا يطرح نفسه على الرؤية الطاهائية في هذه النقطة المهمة فحواء: هل يتحقق الإبداع في طور الترجمة؟ أم أنه طور يأتي بعد الترجمة؟ وهنا يجيب طه عبد الرحمن بأن الاعتقاد بأنه لا إبداع في طور الترجمة هو اعتقاد باطل، فقد لزم أن يكون الإبداع مصاحبًا للترجمة، بدءًا وانتهاءً، وأن تتداخل مقتضياته مع مقتضياتها، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصله الواقف على الأصل. وعلى ذلك فلا يمكن للفيلسوف الحق إلا أن يكون مترجمًا مبدعًا لا مترجمًا معلمًا ولا مترجمًا متعلمًا^(٣).

ومن ثم يكون المترجم مبدعًا؛ لأنه يكون من أهل التخصص ويصير من واجبه أن ينظر في غيره نظره فيه، بل يتساوى عنده النظر في هذا أو النظر في ذاك، فيكون النص المترجم حينئذٍ أشبه بالشروح والتفاسير والتلاخيص والجوامع التي خلفها الشارح الأعظم ابن رشد على أرسطو، ومن ثم

(١) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أبريل ٢٠٠٠، ص ٧٢-٧٣.

(٢) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة (٢) القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأويل، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص ١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٦.

تتحقق الحداثة الفلسفية الحية، والتي ترفض الحداثة الفلسفية الجامدة التي تبني على الترجمة الاتباعية فتوجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف، أما الحداثة الحية التي ينشدها مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي فهي التي تبني على الحداثة الفلسفية الحية التي تقوم على الترجمة الإبداعية، إذا يتعلق فيها الأمر بقدرة المترجم في الإبداع، فإن ضعفت قدرته جاء بنقل أشبه بالشرح، وإن قويت جاء بنقل أشبه بالقراءة. وهكذا تتحول الترجمة الفلسفية إلى نوع من الإبداع، فإذا كان القائم بالترجمة مبتدئاً نجحت الترجمة الإبداعية في تحريك طاقته الفلسفية، وإن كان مقتدرًا أفادت الترجمة الاتباعية في توسيع حصيلته الفلسفية. وعلى ذلك يمكننا القول أن الترجمة عند طه عبد الرحمن قبل أن تكون كتابة للنص، فهي قراءة له، والقراءة أصلاً تأويل، والتأويل لا يجتمع مع الأمانة متى كان مقتضاها هو تمام حفظ الشيء المؤتمن عليه. إذ هو تغير لا يقف عند استبدال لفظ مكان آخر يرادفه، وإنما يتعداه إلى إخراج المعنى الذي وضع له إلى معنى يزيد أو ينقص قربه منه!

٣ - التأكيد على الحق الإسلامي والعربي في الاختلاف

خلق الله سبحانه وتعالى الناس مختلفين، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَفَ السِّنِّكُمْ وَالْوَنُكْمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾^(١). فالاختلاف عند طه عبد الرحمن سنة ربانية كونية، لا مخلص منها، فالناس يختلفون في ألوانهم، وأشكالهم، وقبائلهم، وميولهم وعقولهم، وفي كل شيء. والاختلاف من حق الناس جميعاً ولا

(١) سورة الروم (٢٢).

يقتصر على قوم أو جماعة دون الآخرين، ويؤكد طه عبد الرحمن أن الأمة المسلمة لا تميز لنفسها الاستبداد بالجواب عن أسئلة هذا الزمان، ولو أنها أولى بها من غيرها بحكم الخاتمة والشهادة على العالم، فيموجب كونها الأمة الخاتمة، تجمع بين أرسخ تأصيل للتخلق وبين أوسع اتصال للديمومة»، فلا ثغرة قدسية في تعاملها، ولا حبة ظهورية لها في هذا الزمان فلها «اتصال الكينونة» و«اتصال الديمومة»، ومن ثم يلزم أن «الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان يضع أسسًا كونية ليس كمثلهما تنوعا ولا توسعا، فيقول طه عبد الرحمن: «إن روح الجواب الإسلامي عن أسئلة هذا الزمان تتجلى في حقيقتين اثنتين؛ إحداهما الإيمان، ويتوصل إليه بالنظر في مختلف الآيات، أي بالنظر الملوكوتي بوصفه مؤسسًا للنظر الملكي؛ والثانية التخلق، ويتوصل إليه بالتعامل مع مختلف الأشخاص والأمم، أي بالعمل التعارفي بوصفه مؤسسًا للعمل التعاوني؛ وتكفي هاتان الحقيقتان لتحديد خصوصية الجواب الإسلامي^(١).

وعلى العكس من ذلك استبدت «أمة الغرب» بالجواب، وقطعت الطريق على غيرها بحكم قوتها وطغيانها. وأمام هذا الواقع الظالم بات مشروعا أن تصدى الأمم الأخرى لهذه الكونية القاهرة، وبات لزاما على الأمة المسلمة أن تكون في طليعة المقاومين المتصددين، إذ يقع عليها أكثر من غيرها واجب تغيير المنكرات فيه، وأشد هذه المنكرات «العنف الفكري»، وذلك بالكشف عن المفاصد الإيمانية والمفاصد الأخلاقية، أي النهوض بكل من «النقد الإيماني» و«النقد الأخلاقي».

(١) طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٤.

ويوضح لنا طه عبد الرحمن كيفية الدفاع عن الحق الإسلامي في الاختلاف، وكيفية دفع طغيان الأمم الأخرى التي تريد سلبنا هذا الحق، وذلك بدرء تلك المفسدات الأربع التي تحرم هذه الأمة من حقها في الاختلاف الثقافي والفكري، وهي كما يلي، الأولى «الاستتباع الثقافي» والثانية «التخريب الثقافي» والثالثة «التنميط الثقافي» والرابعة «التبليس الأخلاقي». ويمكننا (نحن العرب والمسلمين) - كما يرى طه عبد الرحمن - أن ندفع تلك المفسدات الأربع المذكورة سابقاً بمجموعة من القيم المقابلة اثنتان تدفعان عنا الاستتباع وهما «التحرر الثقافي» و«التكافؤ الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التخريب، وهما «التظلم الثقافي» و«الإعداد الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التنميط، وهما «التعارف الثقافي» و«التكامل الثقافي»، واثنتان تدفعان عنا التبليس وهما «تخليق الثقافة» و«تدوين الثقافة»^(١).

ويُعوّل طه عبد الرحمن أيضاً على اليقظة الدينية العربية التي دخل فيها العالم الإسلامي أخيراً، في مجابهة تلك المفسدات الأربع، رغم درايته الكاملة بنواحي النقص الشديدة التي تعاني منها، يقول: «أعلم أن «اليقظة الدينية» التي دخل فيها العالم الإسلامي في العقدين الأخيرين، أثارت عند الأنصار والخصوم من المواقف المتفاوتة والمتباينة ما قد لا تؤمن عواقبه إن لم يكثر به التبليس وتقع به الفتنة. وأعلم أيضاً أن هذه «اليقظة العقديّة»، على انتشارها في الآفاق وتأثيرها في النفوس، تفتقر إلى سند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة،

(١) طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٩٨.

فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس^(١).

وهكذا يؤمن طه عبد الرحمن بحق الأمة الإسلامية في الإجابة على أسئلة زمانها، وأن الجواب ليس حكرًا على أمة بعينها دون الأخرى، وفي ذلك استنهاض للأمة الإسلامية بأن تقدم رؤيتها الخاصة والأصيلة، وأن يكون لها القدرة على التجدد والتجديد، التجدد على مستوى الذات، والتجديد على مستوى الغير، وأن يكون لها وجودها المميز بين الأمم، إبداعًا وتفاعلاً، فلسفة وحضارة.

٤ - الدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تركز على الدين

ويواصل طه عبد الرحمن مشروعه النهضوي بالدعوة إلى قيام نظرية أخلاقية تنطلق من الدين الإسلامي وترتكز عليه، وهو بذلك يقدم نظرية مضادة للنظرية الأخلاقية الشهيرة عند إيمانويل كانط I.Kant الفيلسوف الألماني، الذي أسس الدين على الأخلاق، وعرف الدين بأنه معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية، فالواجبات الأخلاقية إذا تم الالتزام بها بدافع إنها صادرة عن أوامر إلهية فإنها تصير التزامًا دينيًا، ومن ثم يكون جوهر الدين هو الالتزام الأخلاقي بناء على أمر إلهي، فأسس بذلك الدين على الأخلاق وأتى لاحقًا عليها، وحينما رفض البرهنة على وجود الله عقليًا، قبلها كمسلمة أخلاقية، وميز بين الإيمان الأخلاقي الفلسفي والإيمان التاريخي الديني الموحى به، الأول مؤسس على الأخلاق، والثاني مؤسس على معرفة مفارقة، يقبل الأول

(١) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ٩.

ويرفض الثاني؛ لأن الأخلاق عنده أساس الدين^(١). وهنا يرفض طه عبد الرحمن تلك الرؤية الكانطية التي ترى أن الدين تابع للأخلاق، وقدم على ذلك - اعتراضين أساسيين: أحدهما أنه يستبدل مقولات أخلاقية علمانية مكان المقولات الأخلاقية الديانية؛ والثاني، أنه يقيس الأحكام الأخلاقية العلمانية على الأحكام الأخلاقية الديانية^(٢). وهو أشبه بترجمة علمانية للرأي الذي يأخذ به طه عبد الرحمن.

وكما يرفض تبعية الدين للأخلاق كما تبدت عند كانط، يرفض أيضا استقلال الأخلاق عن الدين كما ظهر عند الفيلسوفين الانجليزيين ديفيد هيوم D. Hume وجورج إدوارد مور G.E.Moore. حيث يرى أصحاب هذا الرأي وخاصة هيوم أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، كما يُخرج هيوم أيضًا الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية؛ وذلك لأنه يحصر الحكم الديني في الإخبار عن المغيّبات كما يكون الحكم الطبيعي محصورًا في الإخبار عن المشاهدات والمُحسّات؛ ولما كان الشيء غير الخلقي غير الشيء الخيري، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم الديني حكمًا أخلاقيًا مثله في ذلك مثل الحكم الطبيعي، لذلك صار لا يصح أن نستنتج منه قولًا أخلاقيًا، فينفي هيوم بذلك أي علاقة تربط الدين بالأخلاق، كما يرفض أيضًا قيام الدين على العقل^(٣). ومن ثم يورد طه عبد الرحمن اعتراضين أساسيين على الرأي،

(1) Kant (I.), Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995.p.203.

(٢) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٥٦.

(3) Hume (D.), A treatise of human nature, edited by I.A. Salby – bigge, 3 VOLS, M.A, Oxford Clarendon press, 1960, book 111, of morals vol 1, section1, p. 469-470.

أيضاً؛ أحدهما، إنه يعامل الشريعة الدينية معاملة النظرية العلمية، في حين أنه ينبغي أن تعامل بوصفها مؤسسة، لا نظرية، وكل مؤسسة تنطوي على أحكام وجوب بقدر ما تنطوي على أحكام وجود. والثاني، أنه يستبعد تأثير الدين في الأخلاق، في حين أن الوعي بأن للقيمة الأخلاقية مصدراً خاصاً في ذات الإنسان إنما يرجع إلى تصريح النص الديني بذلك كما أن الخبر في الدين لا يمكن أن يكون خبراً صرفاً، بل إنه لا ينفك عن واحدة أو أكثر من القيم الأخلاقية^(١).

ومن ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة وجود أخلاق ترتكز على الدين بل تصير هي والدين شيء واحد، فالدين - عند المسلمين - لا ينحصر في شعائر ظاهرة لا معاني خفية تحتها، بل إنه لا فائدة من وراء الإتيان بالشعيرة من دون تحصيل السلوك وفق المعنى المخفي الذي يكمن فيها؛ كما أن الأخلاق - عند المسلمين - لا تنحصر في أفعال ضرورية تحتل حياة الإنسان بفقدائها، ولا هي تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يُدرَك اللامتناهي قبل أن يُدرَك في سواها^(٢).

وهكذا ينتقد طه عبد الرحمن تلك المذاهب الغربية التي تجعل الدين لاحقاً للأخلاق أو مستقلاً عنها، ويدعو إلى تأسيس الأخلاق على الدين وليس العكس، بل وجعلها هي والدين شيئاً واحداً، ويتضح هذا من وضع الحديث الشريف: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» في صدر كتابه سؤال الأخلاق.

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٥٦ - ٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٧.

كما ينتقد طه عبد الرحمن الفكر الإسلامي القديم على أساس هامشية مفهوم الأخلاق فيه، «فإذا كان المتكلمون والفلاسفة قد تذبذبوا بين القول بتبعية الدين للأخلاق فإننا لا نقرهم على هذا التذبذب، بل على العكس من ذلك، نلومهم عليه، لأنه دليل ضعف وتقليد لا دليل قوة وتجديد، إذا وقعوا فيه بسبب انسياقهم إلى التفكير في هذه العلاقة على مقتضى المنقول اليوناني؛ وإذا كان الفقهاء والأصوليون قد أخذوا بمبدأ تبعية الأخلاق للدين بموجب تسليمهم بأن الدين جاء لينظم حياة الإنسان في مجموعها، فإن كنا نقرهم على هذا الأخذ، فإننا نلومهم على كونهم جعلوا رتبة الأخلاق لا تتعدى رتبة المصالح الكمالية، حاملين عبارة «مكارم الأخلاق» - التي ورد بها الحديث الشريف المعلوم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق - على معنى «مكامل الأخلاق» أي تكميلات للأخلاق، ويرى أنهم لو اتبعوا المنطق السليم في فهم حقيقة الدين، لتبينوا أن الأخلاق أولى برتبة المصالح الضرورية من غيرها؛ فما ينبغي للدين إلهي، ناهيك بالإسلام، أن ينزل إلى الناس، مقدماً الاهتمام بشؤون الحياة المادية للإنسان على الاهتمام بكيفيات الارتقاء بحياته الروحية! وهل في المصالح ما يختص بكيفيات هذا الارتقاء غير الأخلاق! ثم هل في شؤون الإنسان ما هو أدل على إنسانيته من شأنه الخلقى! والصواب أن الدين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين.

والجدير بالذكر أن مثل هذه الأخلاق التي تؤسس على الدين هي التي يمكن وسمها بـ«الأخلاق العالمية» والتي ميّزها طه عبد الرحمن عن «الأخلاق الكلية»، حيث إن الأخيرة (الأخلاق الكلية) تتصف بصفات ثلاث ألا وهي: أخلاق نظرية في طبيعتها، إذ يتم استنباطها بالنظر العقلي

المجرد ومن مبادئ مسلم بها، وثانيًا، أنها أخلاق أحادية في مصدرها، يستقل بها فيلسوف، حيث إنه لا يتقيد في وضعها بحصول الاتفاق عليها مع غيره، وثالثًا، إنها أخلاق علمانية في توجهها إذ أنها لا تركز على الدين ولا تؤخذ منه أخذًا مباشرًا أو ظاهرًا. في حين أن «الأخلاق العالمية» التي ينشدها المجتمع الدولي ويعقد لها العديد من المؤتمرات الدولية ليواجه بها أزمات عدة يتعرض لها المجتمع الدولي الراهن، ومنها: أزمة اقتصادية متمثلة في الفقر والمجاعة والبطالة والاستغلال والفروق الفاحشة بين الفقراء والأغنياء والديون الهائلة للدول الفقيرة، وأزمة بيئية متمثلة في الإضرار بالأنظمة البيئية بسبب الاستنزاف الجنوبي للموارد الطبيعية للحياة، وأزمة سياسية متمثلة في تزايد النزاعات العقدية بين أهل الإيمان من مختلف الأديان واشتداد التوترات والاستقطابات بين المتدينين والعلمانيين، فضلًا عن الصراعات العنيفة على النفوذ، وأزمة اجتماعية متمثلة في الاستخفاف بالعدالة وانتشار الفوضى وانهيار الأسرة وتهيئش المرأة^(١). ولذلك يرى طه عبد الرحمن أن مثل تلك الأخلاق العالمية والتي يمكن أن يستعان بها لحل تلك المشكلات العالمية - سالفه الذكر - لا بد لها أن تتصف بصفات غير صفات «الأخلاق الكلية»، بل تتصف بأضدادها، فهي (الأخلاق العالمية): أولاً، أخلاق ذات طبيعة عملية؛ إذ تُستقرأ من التجربة الأخلاقية الحية للإنسان، وثانيًا، أخلاق ذات مصادر متعددة، حيث تشترك أطراف كثيرة في تحديد قواعدها وأحكامها، وثالثًا: أخلاق ذات توجه ديني، إذ أنها تستقي قيمها ومبادئها من الأديان المختلفة^(٢).

(١) طه عبد الرحمن، الأخلاق العالمية: مداها وحدودها، مجلة الأزهر، عدد رمضان، الجزء ٩، السنة

٨٦ مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ص ١٨٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٩٧. يقول طه عبد الرحمن عن تاريخ فكرة «الأخلاق العالمية» لئن تأخر

وما يهمننا هنا هو قول طه عبد الرحمن أنها «أخلاق ذات توجه ديني»، أي أنها تركز على الدين وتنطلق منه. بل وتكون هي والدين شيئاً واحداً بحيث إنها تأتي متممة لمكارم الأخلاق، وتدعو إلى: عامل الناس بما يحب أن يعاملوك به، لا تقتل، لا تسرق، لا تكذب، لا تزني.. إلخ. وهنا يؤكد طه عبد الرحمن على أنه لا أخلاق بلا دين ولا دين بلا أخلاق.

٥ - نقد الحداثة والعقلانية الغربية

يبدأ طه عبد الرحمن نقده للحداثة الغربية بنقد كل من «الحداثيين» و«التراثيين» من أبناء الأمة العربية والإسلامية على السواء، حيث يسعى لتبصير الحداثيين بما هم فيه من تقليد مُطبق لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين ما يصفه بـ«روح الحداثة التي ينبغي حفظها» و«واقع الحداثة الذي يمكن تركه إلى واقع غيره لا يقل حداثة». كما يعمل أيضاً على أن يُخرج «التراثيين» بدورهم مما هم فيه من تقليد مُعيق لفتح فضاء الاجتهاد لهم، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي، ويرى أحد الباحثين في هذا الشق الثاني ردّاً صارماً على من يتهمون طه عبد الرحمن بالأصولية الفلسفية التي وجهها أحد الباحثين له^(١).

وضع مصطلح «الأخلاق العالمية» إلى سنة ١٩٩٠، فقد ظهرت بوادر التفكير في «أخلاق تجمع أمم العالم» في المؤتمر العالمي الأول للأديان في شيكاغو عام ١٨٩٣، والذي عرف فيما بعد باسم «برلمان أديان العالم»، ولكن لم يتم عقد المؤتمر الثاني إلا بعد مرور مائة عام بنفس المدينة التي عقد فيها المؤتمر الأول وكان هذا عام ١٩٩٣، ولكنه لم تمض ٦ سنوات حتى انعقد المؤتمر الثالث بمدينة «كاب تاون» بجنوب أفريقيا عام ١٩٩٩، ثم انعقد مؤتمره الرابع بمدينة برشلونة عام ٢٠٠٤، ثم المؤتمر الخامس بمدينة «ملبورن» بأستراليا عام ٢٠٠٩. (المصدر السابق ص ١٨٩٧ بتصرف).

(١) منتصر حمادة: قراءة في كتاب «روح الحداثة» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، عن موقع

.islamonline.net/studies/2195

ثم يبين طه عبد الرحمن أهميّة أن تكون هناك حادثة إسلاميّة، فكما أنّ هناك حادثة غير إسلاميّة فينبغي أن تكون هناك حادثة إسلاميّة، فلا يعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحادثة تأتي بالمنافع والخيرات في الأعيان. ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمناً في الحقيقة الإسلاميّة؛ خاصة أن الزمن الإسلامي يبقى بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي يتحقق فيه ظاهر الحادثة والذي يُتمّم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم. فالدين جاء لخير الأمم لا لحرمانها من الخيرات والمنافع، فكل دين منزل جاء ليُمد الإنسان بأسباب الصلاح في دينه، فضلاً عن أسباب الفلاح في أخراه، ثم يخلص طه عبد الرحمن إلى ضرورة دخول الحادثة الصالحة في الممارسة الإسلاميّة.

ثم يطرح طه عبد الرحمن رؤيته للحادثة الإسلاميّة التي تقوم على التفريق بين روح الحادثة وواقع الحادثة، فيرى أن ما نشاهده في واقعنا هو نقل للحادثة الموجودة في واقع الحادثة الغربيّة، هذا النقل ليس فيه ابتكار ولا تجديد، فكيف إذن يمكننا أن نتصرف مع هذا الواقع، كيف نصبح لا ناقلين للحادثة بل مبدعين لها؟ في نظري يجب التفريق بين واقع الأشياء وبين روح الأشياء.. ما معنى الروح؟ هي مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يكون هذا الواقع تجسيداً لها وتطبيقاً لها؛ بمعنى أنه ينبغي أن نبحت عن الحادثة كقيم لا عن الحادثة كواقع، هذا الواقع موجود لا ننكره وننصل به ونقلده وننقل عنه وما إلى ذلك ولكن ليس هذا الواقع هو الذي سيدخلنا إلى الحادثة؛ فإذا لا بد أن نبحت عن هذه المبادئ وهذه القيم التي يعد الواقع تحقيقاً لها. وتحدد روح الحادثة عند طه عبد الرحمن بثلاث مبادئ عامّة^(١)، هي:

(١) أنظر، طه عبد الرحمن، روح الحادثة، ص ٢٤ وما بعدها.

١ - مبدأ الرشد: الذي يتكون من الاستقلال والإبداع.

٢ - مبدأ النقد: الذي يتكون من التعقيل والتفصيل.

٣ - مبدأ الشمول: الذي يتكون من التوسع والتعميم.

ولا شك بأن المطلع على كتاب «روح الحداثة» سيجد طه عبد الرحمن لم يذكر المبادئ التي أشتهر تداولها في أوساط الدارسين لظاهرة الحداثة، مثل مبدأ العقلانية ومبدأ الذاتية ومبدأ الفردانية ومبدأ الإنسانية ومبدأ الحرية ومبدأ العلمانية وغيرها، حيث يعد طه عبد الرحمن بعض هذه المبادئ التي ارتضاها، وبعضها يدخل ضمن ما نسميه مسلمات التطبيق الحداثي الغربي. وأحد هذه المبادئ المبتدلة يطبق مبدأ العقلانية الذي غلب على الدارسين من العرب والمسلمين أن يجعلوه المبدأ الأساسي المحدد لحقيقة الحداثة مقلدين في ذلك أساتذتهم من نقاد الغرب، والواقع أن العقلانية في الفكر الطاهاني تندرج ضمن الأصول الثلاثة التي أخذ بها المؤلف في تحديد روح الحداثة، حيث تندرج في مبدأ النقد باعتبارها وسيلة له، وتندرج في مبدأ الرشد باعتبارها أصلاً له، وتندرج في مبدأ الشمول باعتبارها سبباً فيه. مما يخول له الاستغناء عنها كمبدأ مستقل بنفسه، إذ تنزل رتبة غير رتبته، فهي أعم، وهذه المبادئ أخص، والذين جعلوا العقلانية واحداً من مبادئ الحداثة إنما وقعوا - كما يرى طه عبد الرحمن - في تضيق مدلولها، حتى حصروها في النظر الآلي أو الآداتي وحده، مع التذكير بأن العقلانية لم تختص بها الحداثة الغربية كما يُزعم، ولا لها شكل واحد ولا لها مرتبة واحدة، بل إنها ظلت كل لحظة حضارية تحقق بها الإنسان على مدى تاريخه الطويل، وبالنسبة لتخصيص الحداثة بها فهو خطأ ناتج عن التقديس الذي أحاطه بها بعضهم^(١).

(١) منتصر حمادة، قراءة في كتاب «روح الحداثة» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، مرجع سابق.

ومن ثم يرى طه عبد الرحمن إن ابتكار الحداثة الإسلامية الداخلية يستلزم إبطال المسلمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة، وأدخلت عليه آفات تختلف باختلاف أركان هذه الروح، ومنها:

- إبطال مسلمات الاستقلال الغربي؛ فوصاية الأقوى ليست عناية بالأضعف، والوصاية في الداخل قد لا تكون وصاية رجال الدين.

- إبطال مسلمات الإبداع الغربي؛ فالإبداع لا يقتضي الانقطاع المطلق؛ لأن الحداثة الحققة هي حداثة قيم لا حداثة زمن.

- إبطال مسلمات التعقيل الغربي؛ لأن العقل لا يعقل كل شيء.

- إبطال مسلمات التفصيل الغربي؛ لأنه لا إطلاق في الفصل بين الحداثة والدين، ولا إطلاق في الفصل بين العقل والدين ولا محو للقدسية من أفق الإنسان.

- إبطال مسلمات التوسع الغربي؛ فالتطبيق الغربي لروح الحداثة ليس واقعاً حتمياً؛ لأن الإنسان أقوى من هذا التطبيق.

- وأخيراً، إبطال مسلمات التعميم الغربي؛ فروح الحداثة لا توجب التفكير الفردي، والحداثة العلمانية لا تحفظ حرمة الأديان، وليست كونية قيم الحداثة الغربية كونية إطلاقية، وإنما كونية سياقية^(١).

وعلى ذلك يمكننا القول مع طه عبد الرحمن أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة، وأن واقع الحداثة الغربية هو واحد من التطبيقات

(١) المرجع السابق.

الممكنة لروح الحادثة، وإن روح الحادثة متأصلة تاريخيًا وإنسانيًا، وأن الأمم الحضارية كلها تستوي في الانتساب إلى روح الحادثة، وإن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحادثة المقلدة منه إلى الحادثة المبدعة، وأن الحادثة لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل.

وتأكيدًا لهذا التعدد في فهم الحادثة، ينقد الدكتور طه الحضارة الغربية الحديثة، ويسمّيها حضارة القول على أساس لا أخلاقيتها، وعلى الجملة، فإن ما أنتجتة حضارة القول هو مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة «التضييق» التي جعلت الفعل الخلقي فعلًا «محدودًا» ومضرة «التجميد» التي جعلته فعلًا «مقطوعًا» ومضرة «التنقيص» التي جعلته فعلًا «منبوذًا»؛ وعلى هذا، يكون «الحد» و«القطع» و«النبد» هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذا يتعين العمل على دفع هذا الظلم عن الإنسان حتى تعود إليه هويته^(١).

وبعد أن ينقد طه عبد الرحمن التطبيق الغربي لروح الحادثة، يؤكد على أن التطبيق الإسلامي لروح الحادثة لا يكتفي بأن يكون واحدًا من تطبيقاتها الممكنة، بل أيضًا يهدف إلى الارتقاء بالفعل الحداثي. كما أن التطبيق الإسلامي لروح الحادثة اشتغال لا يقل مشروعية عن الاشتغال بالتطبيق الغربي لهذه الروح.

٦ - تحديد المصطلحات ونحت مفاهيم عربية أصيلة

حرص المجددون والمبدعون على طوال تاريخنا الفكري على ضرورة

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحادثة الغربية، ص ٧٩ - ٨٠.

تحديد المصطلحات والمفاهيم التي يلجأون إليها في بناء نسقهم الفلسفي، وكان من هؤلاء طه عبد الرحمن، الذي رأى أن مجتمعنا الراهن بات يعاني من تيه فكري متمثل في فتنة مفهومية كبرى لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبّط في معاقدها ومغالقتها، بل في متاهاتها وأحاييلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها. ومن ثم يقرر أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه^(١).

وهو في ذلك يتابع سيرة السلف ونهج المجيدين من الخلف، فهذا هو ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)، على سبيل المثال، يقدم لكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» بمبحث عن الألفاظ الدائرة بين أهل النظر تناول فيه ما يزيد على ثمانين مصطلحاً أصولياً... الخ، وهذا أيضاً أبي الوليد الباجي (ت ٤٧٤ هـ) فقد حدد في مقدمة كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» مدلولات سبع وثمانين مصطلحاً من الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وفي الفلسفة الحديثة اعتنى المجتهدون بالمفاهيم والمصطلحات إلى درجة أصبحت فيها تلك المفاهيم تقترن بأسماء واضعها، فيقال «الكوجيتو» الديكارتي و«موناولوجيا» ليبنتس، و«ديمومة» برجسون... واعتنى أيضاً المجددون في الفكر العربي المعاصر بضرورة تحديد المفاهيم والمصطلحات، بل أنهم - شأن طه عبد الرحمن - عملوا على نحت

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ١١.

مصطلحات جديدة تفي بأغراضهم الفلسفية الإبداعية، وتكون نابعة من الثقافة العربية، فقدم عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي»، وزكي نجيب محمود «الجبر الذاتي» بينما قدم عثمان أمين «الجوانية» وتوفيق الطويل «المثالية المعدّلة» وغيرها من مصطلحات ومفاهيم أثرت الفكر العربي الفلسفي المعاصر.

ومن ثم يطرح الدكتور طه عبد الرحمن مشكلة المصطلحات في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، ويرى أنها مشكلة ملحة ومهمة في الآن نفسه لليقظة الفكرية المنشودة. فيقول: «إننا جرينا على عادتنا في استخدام المفاهيم المتداولة في الممارسة الإسلامية العربية حيث يستخدم غيرنا مفاهيم تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايسة، إطلاقاً، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهلها إلى حد الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيها حرمان من ممارستهم حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف»^(١).

ولذلك فلما كانت الفلسفة - عنده - لغة مفاهيم ومصطلحات، وليست فقط مجرد معجم من الألفاظ كانت عناية طه عبد الرحمن القصوى بالمفاهيم والمصطلحات صناعة وتصنيعاً، واستعمالاً وتوظيفاً، بناءً على معايير محددة وأخرى غير محددة، وهذه العناية بالمصطلح هي التي جعلت مشروع طه يتميز بمجمعاته الاصطلاحية التي تتركب من مصطلحين مفردين فأكثر وتربط كل مجموعة منه علاقات دلالية ومنطقية، وصياغات صوتية وصرفية، حيث تكون نسقا هندسيا وموسيقيا متسقا في البناء المفهومي لمشروعه^(٢).

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ٣٠.

(٢) محمد همام، تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن

وينتقد طه عبد الرحمن عملية استنساخ الأنموذج الاصطلاحي اليوناني عند نقل المعاني، من دون التمييز بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني، وما هو اصطلاحى يخص المعرفة الفلسفية، مع تقييدها وتصحيحها على مقتضى التعبير العربى، بل حكّموا اليونانية فى العربية فوقعوا فى مقابلات قلقلة يغلب عليها ترجيح اعتبارات اللسان اليوناني، وتنزيل جهازه الصرفي والنحوي على أصناف من الألفاظ والعبارات العربية، مما يلحظ بشكل كبير عند المناطقة العرب، مع العلم بأنه لا شيء أخص باللسان من قواعد الصرف والنحو التي توضع له. فكيف ينقلون هذه القواعد فى صيغتها اليونانية إلى اللسان العربى مع تفاوت صارخ فى الأبنية والتراكيب بين اليونانية والعربية. الأمر الذي أدى إلى وجود ثغرات اصطلاحية فى النص العربى، فلسفيا كان أم منطقياً، حولته إلى نص مضاد لمقومات الأمة ومفرداتها التداولية ما سعى طه إلى تجاوزه، لما يورثه هذا التحيز المصطلحي من العجز الفلسفي والحصص اللغوي والبلاغي، وذلك لغياب القدرة التداولية عند المتفلسف على استشكال المصطلح فى صيغته اليونانية، وكيف أن يتفلسف ويستشكل، وهو لا يتصور ذلك خارج ما رسمه اليونان، وقد أضرب هذا التصور، فيما يرى طه، بقدرة اللغة العربية على صناعة المفاهيم واستثمارها، مما عطل القوة التي تتحرك بها ألفاظ وتولد بواسطتها

نموذجاً) ص ٢. على الرابط: <http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697>
 وأنظر أيضاً: محمد المصطفى عزام، الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن، جريدة الإشارة، العدد الرابع ذو الحجة ١٤٢٠هـ/ مارس، ٢٠٠٠، ص ٧.

تركيب وفي النهاية تجميد آليات اشتغالها في إنتاج الفكر^(١). ومن ثم رأى طه ضرورة وضع المفهوم والمصطلح بحيث يستقيم على أصول النظرية التداولية، هذه النظرية التي تجعل دلالة اللفظ متعدد بتعدد الاستعمالات، وموجهة بأهداف التأثير والتغيير، عبر مظهر الامتداد الدلالي والامتداد التداولي^(٢).

لذلك يصبح ضرورياً الاعتماد على مصطلحات نابعة من ثقافتنا وإنشاء ما يلزم من مصطلحات، وهو الهدف الذي كرس له كتابه «فقه الفلسفة»، حيث ناقش في الجزء الأول من هذا الكتاب إشكالية المفهوم الفلسفي. فالمفاهيم عند طه عبد الرحمن هي المدخل للمعرفة، وهي أيضاً المدخل إلى ضبط السلوك المعرفي للإنسان، إذن فنحن نحتاج حقاً إلى إعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، لأننا نستخدمها بوجوهها الأصلية في حين أن واقعنا لا يطابق هذه الوجوه، فلذلك ينبغي إعادة النظر. ولذلك رسخ طه عبد الرحمن مشروعه العلمي أنموذجاً في نحت مصطلحات ومفاهيم فلسفية جديدة وفق مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي، وهو ما يسمح بالانخراط في الكتابات الفلسفية الحية التي تكون مفاهيمها مبنوثة في قلب المتلقي العربي لا في قلب سواه، ولا اعوجاج فيها ولا تحيز، وتكون أصولها مركوزة في التاريخ العربي لا في تاريخ غيره. وتطبيقاً لذلك يقوم الدكتور طه بنحت المصطلحات باعتبار ذلك أمراً ضرورياً لتحقيق مشروعه. ولذلك فنحن نحتاج إلى أن نتعامل

(١) محمد همام، تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي جديد (طه عبد الرحمن أنموذجاً) ص ٢.

(٢) طه عبد الرحمن، في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م، ص: ٧٦-٧٧.

مع المفاهيم المخترعة التي شاع تداولها عند الأمم الأخرى، وأن نخرجها على قواعد مجالها التداولي. فعلى سبيل المثال يطرح مصطلحات «العقل المجرد» و«العقل المسدد» و«العقل المؤيد» للتعبير عن ثلاث درجات أساسية للعقلانية.

ومن ثم يمكننا القول بأن تأثيل المفاهيم وصياغة المصطلحات في مشروع طه عبد الرحمن، ليس عمليات نظرية مجردة، أو تقنية وحسب، بل تجسد موقفًا وجوديًا وحالة تعبد قصوى، مما يعكس حالة توتر روحية وتدفق إيماني يشعان من مفاهيم طه ومصطلحاته بأبعادها الفلسفية واللغوية والاجتماعية، بما يعبر عن الارتقاء في مراتب الأحوال المتنوعة والمذاقات الوجدانية التي تتوالد في ذهن الفيلسوف والأخلاقي، في تداخل مثمر بين عتاد علمي صارم ومتعدد الحقول، وبين فلسفة أخلاقية متأصلة بما يفجر طاقات العربية وإمكاناتها لتليق بوظيفة النهضة ومهمة الإبداع والاجتهاد. ويعمل هذا المشروع في الوقت ذاته على إكمال التنظير في الفكر الإسلامي المعاصر، والذي يعاني من نقص التنظير الأصيل الذي ينعكس من المجتمع ذاته وليس تنظيرًا على الطريقة الغربية.

٧- فلسفته في العقل والاعتراف بمحدوديته

يرفض طه عبد الرحمن القول بمطلقية العقل، وهو في ذلك ينقد نظريات تراثية عديدة جعلت من العقل حاكمًا على كل شيء، فقد وصلت هذه الرتبة التي احتلها العقل، في النظريات العقلانية التراثية، فيما يقول أحد الباحثين^(١)، إلى درجة لافتة من الاستقلال الحدي في بعض تأويلاتها، إلى المدى الذي أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث

(١) جابر عصفور، أنوار العقل، ص ٩ - ١٠.

هو إنسان، والإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفيًا، يهتدي بها الإنسان على الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله. ويعني ذلك أن العقل أداة معرفية تتولد ذاتيًا، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه، بعيدًا عن أي وصاية من الخارج، أو أي عون يزوده به «النقل». والدلالة الرمزية التي انطوى عليها حضور أمثال «حي بن يقظان» في فلسفة ابن سينا وابن طفيل هي التجسيد الإبداعي للاستقلال الذاتي للعقل واكتفائه بنفسه معرفيًا، بواسطة التمثيل الكنائي الذي يستبدل التلميح بالتصريح. والمغزى المقصود من التلميح في هذه الدلالة الرمزية، هو أن الإنسان يستطيع بهدى من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المطلقات، أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر، بل ويعتبر بعض المحدثين أن مثل هذا الفهم لقدرة العقل المطلقة هي الأساس النظري لأي فهم تنويري.

وبذلك يعتمد مفهوم العقلانية عند الدكتور طه، أولاً على رفض اعتبار العقل شيئاً مستقلاً، باعتبار ذلك مفهوماً تجزيئياً للإنسان. أي أنه يعترض على مقولة أن العقل «جوهر» أي ذات قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في «العقل»، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها^(١). فالعقل إذن عند طه عبد

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: غيضان السيد علي، الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

الرحمن هو فاعلية للإنسان ككل وليس كياناً مستقلاً فاعلاً. ثم يعتمد ثانياً على الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل النظري) وبين الشعور الذاتي الداخلي (القلب)، تطبيقاً لعدم الفصل التام بين الذات والموضوع. وثالثاً، على تقسيم الفاعلية العقلية إلى ثلاث مستويات أساسية، هي التجريد، والعمل، واليقين الصوفي، ويقابلها ثلاثة مفاهيم للعقل «العقل المجرد»، «العقل المسدد»، «العقل المؤيد».

وفي هذا الإطار يعارض الدكتور طه النزعة التجزيئية للعقل، بالمفهوم الغربي، فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكيات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي «القلب»، فالعقل للقلب كالבصر للعين. ومن ثم يقرر خطأ القائلين بتشييء العقل واستقلاله، لأنهم بذلك يتجاهلون حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله^(١).

إذن يتفق طه عبد الرحمن مع الفيلسوف الألماني كانط في القول بأنه لا يمكن إخضاع الوجود بأكمله لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيقه^(٢). ويرتكز الدكتور طه في ذلك على أن المنطق الرياضي (نظرية جودل المشهورة) يثبت وجود حدود للعقل في «قدرة الأنساق في السيطرة على الواقع»، ولذلك، إذا صح أن الصياغة الصورية للنظريات

(١) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(أو الصورة) هي بالذات إضفاء الصيغة العقلانية عليها أو «عقلنتها»، صح معه أيضا أن حدود هذه الصياغة هي حدود العقلنة ذاتها، بمعنى أنه لا يمكن إخضاع الواقع لعقلنة كاملة، ما دام هناك من الحقائق ما لا يمكن تعقيقه. ولما كان العقل المجرد هو عين هذا التعقيل، تبين بما لا يدع مجالا للشك قصوره عن درك حقائق علمية ثابتة.

والطريق لمعالجة مشكلة حدود العقل المجرد هو عملية إكمال لهذا العقل، والتطلع إلى بلوغ الكمال الإنساني، ويكون السير إلى هذا الكمال بتزكية الصفات المعنوية، وتكون هذه التزكية بإتباع أحكام شرع الله المطهرة والمقربة. وهذا يتم من خلال الربط بين النظر المجرد وبين العمل، والعمل على مقتضى الشرع الإلهي، وهذا السبيل هو بالذات الدخول في عملية «إكمال» أو «تكميل» للعقل المجرد،... من خلال إقدار المتقرب على الفعل وإقامة نظره المجرد على العمل المشخص... ولا عمل أقرب إلى أن يساند العقل والنقل من العمل على مقتضى الشرع الإلهي الأسمى. وعلى هذا، فالعمل الشرعي هو أنفع الأعمال في جلاء الحدود وأنجع الوسائل في رفع القيود^(١).

ويصبح العقل المكمل بواسطة العمل هو «العقل المسدد» ولما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل، ارتأينا أن نخص هذا العقل الذي يسدده العمل ويجدد لباسه باسم «العقل المسدد». وهذا العقل المسدد، من خلال الإخلاص في العمل والمداومة عليه، يصل إلى مرحلة «العقل المؤيد»، كما يلي، ولما كان

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

العقل المسدد، بفضل تنزيله على التجربة الحية وتأييده بأوصافها، يترك وصفه العقلاني الأصلي ليتخذ وصفاً عقلاً جديداً أعقل منه وأكمل وأفضل، اخترنا أن نطلق على هذا العقل الجديد الذي يؤيده العمل القائم على التجربة اسم «العقل المؤيد»^(١).

والعقل المؤيد يعتمد على التوسل بالتجربة الروحية الحية، والتي اشتهرت باسم التصوف، ويعمل هذا العقل المؤيد على تدارك الآفات الخلقية والعلمية التي تقع فيها الممارسة المسددة، لأنه يبنني على طرائق تحقيقية وتوجهات كمالية. وبذلك يختص العقل المجرد بوصف الأشياء، والعقل المسدد بأفعال الأشياء، والعقل المؤيد بهويتها الباطنية: إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح «رسومها»، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو «أعمالها»، فإن العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو «ذواتها»، والمراد بـ «الذات»، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل «هويته»^(٢).

وهكذا يرى طه عبد الرحمن أن أعلى درجات العقلانية، العقل المؤيد، وتظهر في التصوف؛ فمتى نال المتقرب درجة العبدية، حصل له التأييد. وليس أدل على هذا التأييد من كون الامتنان الرباني يخرج من وصف الافتقار إلى وصف الغنى، ومن وصف الاضطراب إلى وصف الاقتدار؛ والغنى صفة الخالق، والاقتدار صفة الفاعل، وما زال الحق يغطي العبد

(١) المصدر السابق، ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢١.

بالأوصاف الخالقية والأوصاف الفاعلية ما بقي هو على حال الافتقار والاضطرار، حتى يصير بين يديه متملكا بخالقيته ومتصرفا بفاعليته... إن العقل المؤيد لا تظهر كمالاته في الممارسة العقلانية الإسلامية بقدر ما تظهر في الممارسة الصوفية.

وتأسيساً على مذهبة الأخلاقي ينقد الدكتور طه الحداد الغربية وعقلانيته العلمية - التقنية مطالبا بظهور مبدأ أخلاقي جديد يستبدل مفهوم السيادة على الطبيعة بمفهوم «المسودية لسيد الكون». وخلاصة القول في هذا المقام أن المراتب الثلاث لعقلانية النظام العلمي - التقني، وهي النظم والتنظيم والانتظام، تدعو إلى مبادئ سلوكية تضر بالأخلاق الدينية ضرراً يتزايد بحسب مراتب هذه العقلانية، فمرتبة النظم تستبعد هذه الأخلاق، ومرتبة التنظيم تستحوذ عليها، ومرتبة الانتظام تصطنع بديلاً لها.

بيد أن الإضرار بالأخلاق الدينية - إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالاً - ما لبث أن انعكست آثاره السلبية على النظام العلمي - التقني للعالم، ذلك أن هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السیادات الثلاث: التنبؤ والتحكم والتصرف! بل إنه صار لا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال من كل جانب، الأمر الذي دعا بعض الفلاسفة الأخلاقيين إلى التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار الذي يفضي بالإنسانية إلى المفسد، بل يلقي بها إلى المهالك، إن عاجلاً أو آجلاً، وكان ثمرة هذا التفكير ظهور بعض النظريات الأخلاقية الجديدة^(١).

(١) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص ١٢٣.

والحل يكمن - كما سبق أن أوضحنا - في إنشاء نظرية أخلاقية تركز على الدين. وهكذا، يتضح أن الأخلاقيات التي تستحق أن تناظر النظام العلمي - التقني وتقدر على أن تمحو الآثار السيئة لتحولات هذا النظام المتوالية والمتسارعة، ليست هي النظريات التي تعتمد العقل والتنكر مثل نظرية المسؤولية ونظرية التواصل ونظرية الضعف - لخروجها جميعاً عن شرط التناسب - وإنما هي نظرية تستبدل مكان صفة العقل مبدأ «التخلق» الجالب للحكمة المؤيدة، وتستبدل مكان صفة التنكر مبدأ «التعرف» الجالب للبصيرة المسددة، وبما أن الحكمة المؤيدة لا تحصل إلا بترك العمل بمبدأ السيادة على الكون وبالإقرار بهذه السيادة لسيد الكون الحق، وأن البصيرة المسددة لا تنال إلا بالخروج عن الشعور بحال السيادة والدخول في الشعور بحال المسودية لسيد الكون أو قل حال العبودية له، فقد جاز تسمية هذه النظرية المبنية على التخلق المفضي إلى الحكمة المؤيدة وعلى التعرف المؤدي إلى البصيرة المسددة باسم «نظرية التعبد»؛ فالتعبد إذن عبارة عن الجمع بين التخلق الحكيم والتعرف البصير^(١).

تأسيساً على هذا الموقف الفلسفي يرى طه عبد الرحمن، كما أوضحنا أعلاه، أنه لا يجب نقل واقع الحداثة الغربية وإنما إبداع حداثة عربية، كما أنه على مستوى التقدم المجتمعي فيرى ضرورة سلوك طريق مختلف عن الطريق الصناعي - التقني، فيقول: «لست أرى رأي من يقول بأن مآل التجديد الإسلامي رهين بإنشاء المؤسسات الصناعية والمراكز التقنية ووضع البرامج التحديثية وتجنيذ الطاقات المادية؛ قد يصح هذا لو كان الغرض من التجديد أن نجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع

(١) المصدر السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الغربي، وإن كان هذا الرأي في التجديد هو الذي تميل إليه، عن غير وعي أو عن وعي باطل، أغلب الزعامات والرئاسات الإسلامية؛ فلو أنها نظرت في الأمر لتبينت أن هذا المسلك في التحديث لن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى مزيد من التقهقر، فضلاً عن تعطيل الموروث وتجميد المقدور، وذلك لأسباب ثلاثة نوجزها كالتالي: أولاً: إن تصور مقتضيات التحديث على النمط الغربي وإنزال هذا التصور على واقعنا الإسلامي من شأنها أن يحصر المجتمع المسلم داخل الأفق العلمي الذي ترسمه له نماذجه الغربية. ثانياً: إن مسالك الغرب بنيت على أسس عقدية وقواعد مذهبية تعارض الحقيقة الشرعية الإسلامية. ثالثاً: أن الغرب لن ينتظر أبداً المجتمعات الإسلامية حتى تلحق بركبه.... بل سيظل ساعياً بكل ما أوتي من قوة إلى تزايد الشقة بينه وبين المجتمعات الإسلامية. ومتى صح أن سلوك نفس الطريق التحديثي الذي سلكه الغرب لا يجر علينا إلا «المراقبة» أو «التراجع»، صح معه أيضاً أننا نحتاج إلى نهج سبيل في التحديث لا يدرون كيف يلحظون مسيرتنا من جهته ولا كيف يطوون علمنا من جانبه»^(١).

٨ - مشروع طه عبد الرحمن الإبداعي للاختلاف الفكري والفلسفي

في الميزان

من خلال هذه الرؤية العابرة لمشروع طه عبد الرحمن النهضوي يتضح ذلك الدور العملي الذي يرمي إلى تحقيقه، فالفلسفة لديه مرتبطة في الصميم بالواقع وبحركة التاريخ والتراث والحضارة، يرفع شعاراً نظرياً وعملياً في الآن ذاته فحواه: أنه علينا قبل أن نتفلسف أن ندرك

(١) المصدر السابق، ص ١٩٥ - ١٩٦.

واقعنا وأن نعرف ماهية أزماته الحقيقية، وما هي حقيقة الأبعاد الوضعية التاريخية والحضارية التي نحن فيها، وبدون هذه المعرفة وذلك الإدراك تبقى عملية التفلسف مفتقرة إلى الإبداع.

ويبقى مشروعه الفلسفي يحمل الهاجس الإصلاحي والهم النهضوي، ويبدو ذلك من تلك الإشكاليات والقضايا التي طرقتها، وما زال يطرقها، محاولاً الإجابة عنها من خلال رؤيته الخاصة، إنها تلك الإشكاليات نفسها التي خاض فيها الفكر الفلسفي العربي بعد نهضته النسبية؛ أسئلة الحداثة، وإعادة قراءة التراث وتجديد النظر في الفكر الديني، وإشكالية القيم ومعضلة السياسة، وسؤال العقل الذي يمثل أهم الأسئلة لديه، والذي جاءت إجابته عليه مغايرة تمامًا لتلك الإجابات التي سادت الفكر العربي المعاصر شرقاً وغرباً.

ولذلك تميز مشروعه الفلسفي بسمات إبداعية أصيلة ميزته عن أصحاب المشاريع الفلسفية النهضوية في العالم العربي المعاصر، تمثلت في: (أ) جعل طه عبد الرحمن الاختلاف الفلسفي حقاً طبيعياً لكل أمة على حدة، وجعله أيضاً سمة من سمات الحوار العقلي، مما جعله حواراً اختلافياً لا يسوى بالعنف، وإنما يركز على ضوابط عقلية ومنهجية وأخلاقية، تجنبه الوقوع في الأخطار الناجمة عن الآفات الثلاث: العنف والخلاف والفرقة. ومن ثم كان لزاماً عليه أن يحدد له مجموعة من الخصائص والمميزات وأن يضع له جملة من القواعد والضوابط. وأن اختلاف العرب فلسفياً مع غيرهم هو أمر يحفزهم على الإبداع الفكري والفلسفي، وأن الاختلاف الفلسفي بين الشعوب من شأنه أن يحافظ على الجماعة الإنسانية، ويجنبها آفات العنف والإقصاء والكرامية،

مادام اختلافاً مؤسساً على قواعد عقلية واستدلالية، ومبنياً على مبادئ روحية وأخلاقية. كما أن من شأن هذا الحوار الاختلاف في الفلسفي أن يفسح المجال أمام جميع الشعوب والأقوام من أجل المساهمة بمنظورها الفلسفي الخاص في بناء الصرح الفلسفي العام ويمنع هيمنة منظور واحد على باقي منظورات الأمم الأخرى^(١).

(ب) تجرأ طه عبد الرحمن على الفلسفة فحطها من عليائها، وألزمها بفقده تفقه به، فأخذت الفلسفة في مشروعه حجمها الطبيعي، فلم تعد أشرف المعارف وأوسعها مبطلاً بذلك دعوى كونية الفلسفة (أي صلاحيتها لعامة البشر)، وعالميتها (أي صلاحيتها لكل أقطار الأرض)، وأثبت صيغتها القومية؛ أي أن لها سياقها التاريخي والاجتماعي واللغوي والأدبي، ولا يمكن تصورهما في غياب كل هذه السياقات مطلقاً. ولذلك أصبحت الفلسفة عنده هي فن السؤال، والهدف هو البحث عن الحقيقة وعدم الركون إلى أجوبة جاهزة، ولذلك رأى أن تاريخ الفلسفة كله يمكن اختصاره في السؤال، الفلسفة القديمة سيطر عليها السؤال السقراطي، الذي كان عبارة عن «فحص» بمعنى أن السائل يطرح على محاوره أسئلة تقول في الغالب إلى إبطال دعواه. بينما سيطر على الفلسفة الحديثة سؤال «النقد» بمعنى ألا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة على أنه كذلك. والفرق بين «الفحص» و«النقد» أن الأول يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور، أما الثاني يوجب التفكير في المعرفة ويهدف إلى الوقوف على حدود العقل.

(١) أنظر، محمد الشببة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف - دار كلمة - دار الأمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص ٤٤.

ولذلك أسس طه عبد الرحمن لمرحلة جديدة من السؤال الفلسفي، وهو ما يسميه بـ«السؤال المسئول»؛ أي السؤال الذي يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه، وبيان ذلك أن الفيلسوف لا يسأل لأنه يملك زمام السؤال ويلقي بزمام المسؤولية على غيره، ولكن لأنه مسئول عن كل أفعاله بما فيها سؤاله، فكل فيلسوف يسأل لأنه يُسأل ووجود سؤاله من وجود مسئوليته. ولذلك استنبط طه عبد الرحمن أن الأصل في الفلسفة ليس السؤالية وإنما المسؤولية، وهو ما نلمحه عملياً في سؤال الأخلاق، وسؤال الحداثة... وغيرها، ولكنه يؤكد أن سؤال الفيلسوف ليس هو أي سؤال كان، وإنما هو السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عليه.

(ج) تميزت فلسفته بالدعوة إلى الإبداع والتحرر والاستقلال الفلسفي، ولكنها دعوة خالفت مثيلاتها في المشرق والمغرب العربي-وما أكثرها، فجاء نقده للكثير من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين اندفعوا في تقليد فلاسفة الغرب، واقتفوا آثارهم، وتعلقوا بأسباب لا تمت بصلة إلى وجودهم، فافتقدوا حاسة النقد، وتقلبوا في أطوار حياتهم من النقيض إلى النقيض. ولذلك جاء مشروعه الفلسفي ليؤكد على أن المفكر العربي المسلم لا بد أن يعرف أولاً من هو؟ وأن تأتي فلسفته كأجوبة لما يستشكله هو، باعتباره مفكراً حرّاً له مقوماته من واقعه وكيونته وتراثه وهويته. فيبدع ما يضاهاه ما لدى غيره من أفكار ونظريات.

(د) من أهم مميزات مشروعه الفلسفي أنه أراد أن يثبت وجود فلسفة إسلامية عربية في معترك العصر الحديث، فلسفة تتحقق بها الكينونة الإسلامية، ويتحرر بها الإنسان من أوهام الحداثة والعولمة، حارب بشدة

آفة التقليد والتبعية للفكر الغربي، مؤكداً على أننا لا بد أن نكون أحراراً في تفلسفنا، فرفض بشدة مقولة «الأمر الواقع» ورأى أنها تخل بشرف التفلسف وتفضي إلى موت الفلسفة المحتوم، ودعا إلى استبدالها بمقولة «الواقع يتغير». كما رفض كونية الفلسفة وعالميتها، ورفض سيطرة «الفكر الواحد» أي الفكر الغربي المبني على غطرسة القوة السياسية والاقتصادية، ورفض كل ما يخالف حقنا في الاختلاف الفكري والفلسفي، فكان إيمانه الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي جعله يؤمن بحاجة الأقوام جميعاً إلى دخولها في علاقات حوارية بعضها مع بعض؛ لأن الاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال.

(هـ) نجا طه عبد الرحمن - في موقفه من الترجمة عامة - من السقوط بين مطرقة التقليد وسندان الانغلاق الفكري والتوقع حول الذات، فجاء أنموذجه النظري والتطبيقي للاشتغال الترجمي، حيث جعل الترجمة مراتب ثلاث: تحصيلية، تتمسك بحرفية اللفظ وغايتها التعلم من النص الأصلي والتلمذة على صاحبه، تورث الخطأ في المعنى والتركيب. وتوصيلية، تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ، وغايتها ممارسة التعليم، وتوقع صاحبها في تهويل بعض المضامين، بما يشعر المتلقي بالعجز إزاءها، فلا يعترض عليها بل يضع ما يضاهاها. وتأصيلية، تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ، وغايتها رفع عقبات الفهم الزائدة عن الضرورة من طريق المتلقي ثم تقدره على التفاعل مع المنقول بما يزيد في توسيع آفاقه ويزوده بأسباب الاستقلال في فكره.

(و) نجح طه عبد الرحمن من خلال مشروعه الفلسفي - إلى حد كبير - في رفع القلق عن المصطلح اختراعاً واستثارةً، وساعد في إبداع

معان فلسفية جديدة، وزاد في تطوير معان أخرى توسيعاً وتعميقاً. حتى يمكننا القول بأنه استطاع أن يصحح مسار المصطلح العربي، وجدد مداره، ليس في الممارسات الفلسفية فحسب، ولكن في مجالات الإبداع العربي ككل، موصولة بمقتضيات التداول الأصلي. وقد كان اعتماده كثيراً على الآليات اللغوية والبلاغية الأصيلة، وما تتيحه الإمكانيات اللسانية العربية أو بما تسمح به مقتضيات التقريب الاصطلاحي أيضاً، ويبقى تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي الأصلي هو حجر الزاوية في نظرية طه الاصطلاحية؛ ذلك أن القيمة الدلالية التي يكتسبها أي مصطلح تتداخل في تشكيلها القيمة الدلالية للوحدة المعجمية، كما تتوجه بأصل الوضع اللغوي معجمياً وعرفياً واصطلاحياً، فلا بد للمصطلح الفلسفي أن يحمل خصوصية قومية محلية لا عالمية، ومن هنا يأتي تميزه وثره الاصطلاحي.

ومن ثم فقد علّمت مؤلفاته الكثير من الباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي المعاصر كيفية تصنيع المفاهيم ووضع المصطلحات، كما عملت على تحريرهم من قيود غيرهم، ومن فهم غيرهم لمصطلحات الفلسفة الغربية، كما كشفت لهم عن كيفيات التعامل مع أفكار غيرهم. ومن ثم جاءت مصطلحاته الإبداعية التي نحتها موافقة لمبادئ ثلاثة التزم بها في صناعة المصطلح ألا وهي، أولاً: التأثيل ويعني أن يأتي مدلول اللفظ متأثراً بمدلوله اللغوي، وهذا المدلول في آخر المطاف يبلوره رصيد الأمة التاريخي، فالمفاهيم ليست جامدة، وإنما تتوسع دلالاتها مع التجربة التاريخية للأمة، فالتأثيل هو وصل المدلول الاصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي. وثانياً: التمثيل،

فالفيلسوف وهو يقدم تعريفاته وشروحاته يتوسل بأمثلة، وهذه الأمثلة مأخوذة من واقع الفيلسوف المتداولة في محيطه، حتى إنه تقرر الأخذ في الممارسة الفلسفية بنوع من التعريفات أطلق عليه اسم «التعريف بالمثال». ثالثاً: التخيل، وهو جملة الأساليب البلاغية من استعارة ومجاز التي يوظفها الفيلسوف، وهذه الأساليب تكون موعلة في الخصوصية الأدبية واللغوية للسان ما.

(ز) ومن أكثر الأمور تمييزاً لمشروع طه عبد الرحمن الفلسفي أنه يصنف فلسفته ضمن الأبحاث الحداثية، ويرى أن الفيلسوف الحق هو من يطلب روح الحداثة لا مظاهرها، ولا روح للحدثة عنده خارج الإسلام، ولا تفلسف بغير إيمان. في حين ترفض باقي تيارات الفكر الديني في الساحة الثقافية الحداثة شكلاً وموضوعاً، جملةً وتفصيلاً. والجدير بالذكر أنه يرى أن روح الحداثة تختلف عن واقع الحداثة، وأن واقع الحداثة الغربية هو واحد فقط من التطبيقات الممكنة لروح الحداثة، وأن روح الحداثة متأصلة إنسانياً وتاريخياً، وأن الأمم كلها تستوي في الانتساب لروح الحداثة، وأن واقع المجتمعات الإسلامية هو أقرب إلى الحداثة المقلدة منه إلى الحداثة المبدعة، ثم يقرر في النهاية أن الحداثة لا تنقل من الخارج وإنما تبتكر من الداخل.

(ح) ومن أهم الأفكار التي تميز فكر طه عبد الرحمن أن ماهية الإنسان تحددها الأخلاق وليس العقل، حيث يكون العقل تابعاً للأخلاق. وتصبح الأخلاق صفات ضرورية يختل بفقدانها نظام الحياة لدى الإنسان وليست هي مجرد صفات عرضية أو كمالية لا يقدر تركها إلا

في مروءته. وأن الأخلاق مستمدة من الدين حتى انه يحكم بالتناقض على قول القائل: الأخلاق علمانية. وأن الإنسان بموجب أخلاقيته لا يستطيع أن يتجرد كلياً من حال التدين ولو سعى إلى ذلك ما سعى. وان المهمة الأخلاقية للإنسان أقوى من الواقع.

(ط) إن مشروع طه عبد الرحمن يهدف في النهاية لبناء فكر عربي وإسلامي أصيل ومختلف، وقادر على التصدي للتحديات الفكرية التي يواجهها، وطه عبد الرحمن يقدم للفكر الإسلامي السلاح الفكري من أجل الخروج من نفق التبعية والتقليد بوجهه الأصولي والحدائي، فكان أن اجتهد في أن يجتمع له الدعامتان: التجريبية والفكرية، في اشتغاله بوصف بنيات العمل الديني الإسلامي متتبعاً آثار هذه النيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد الذي تختص به الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسديد الذي تندرج تحته الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، ومستوى التأيد الذي تختص به الممارسة الصوفية. ومبيناً تفاوت هذه المستويات العقلانية وتكميل بعضها للبعض بالتغلب على حدوده أو بالتخلص من آفاته.

وبذلك يضع طه عبد الرحمن أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته. وتزود اليقظة الإسلامية الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها، ليبقى السؤال الأساسي في فلسفته: «كيف نجعل اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة أو قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟».

الفصل الثالث

«الاستقلال الفلسفي»

وضرورة الاختلاف عند ناصيف نصار

تمهيد

يعد ناصيف نصار(*) من أهم المفكرين العرب الذين دعوا إلى

(*) ناصيف نصار (١٩٤٠-؟) وُلِدَ في لبنان، وأُنْهِىَ دروسه الثانوية بنيل بكالوريا أولى فرنسية في العلوم اللبنانية في الآداب، وبكالوريا ثانية لبنانية في الفلسفة. نال إجازة تعليمية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية من الجامعة اللبنانية وكان قد انتسب إلى معهد المعلمين العالي في عام ١٩٥٩، وفي عام ١٩٦٢ نال لتفوقه البارز منحه للتخصص في الجامعات الفرنسية في حقل الفلسفة. وفي حزيران ١٩٦٧، نال شهادة دكتوراة الدولة في الآداب من جامعة باريس (السوربون) وكان موضوع أطروحته الكبرى (الفكر الواقعي عند ابن خلدون). ثم اشتغل بصفة أستاذ مساعد ثم بصفة أستاذ في كلية التربية في الجامعة اللبنانية منذ عام ١٩٦٧. وقد ترأس في أثناء هذه المدة، مرات عدة، قسم الفلسفة وعمل على إصلاح المناهج التعليمية فيه لمواكبة إصلاح تعليم الفلسفة في التعليم الثانوي. عمل بصفة أستاذ زائر في جامعة لوفان في بلجيكا عام ١٩٧٨. وشارك في العديد من الندوات العلمية والفلسفية في لبنان وفي البلدان العربية وفي أوروبا وأمريكا. وشارك في تأسيس الجمعية الفلسفية العربية في عمان عام ١٩٨٧، وشغل منصب نائب الرئيس فيها (١٩٨٢ - ١٩٩٢) وأعيد انتخابه لهذا المنصب عام ١٩٩٨. وشارك في تأسيس الجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان وفي تأسيس رابطة خريجي الجامعة اللبنانية. وقد نال جائزة الدكتور منيف الرزاز للدراسات والفكر التي تمنحها رابطة الكتاب الأردنيين وذلك عام ١٩٩٥. كما نال شهادة «رجال متفوقون في القرن العشرين» من المركز الدولي لسير الإعلام في مدينة كيمبرج، إنجلترا. ومن أهم مؤلفاته: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، نحو مجتمع جديد. طريق الاستقلال الفلسفي، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، مطارحات للعقل الملتزم.

ضرورة الاختلاف الفلسفي العربي ومقاومة تجذّر الثقافة الغربية في تربة الفكر العربي، فتمحورت أفكاره حول ضرورة الاستقلال الفكري ومقاومة علاقة التبعية للغرب، تلك التبعية التي بدأت في مرحلة مبكرة من القرن التاسع عشر وما قبل هذا التاريخ بقليل وما زالت حاضرة بأشكال متعددة، سياسية، واقتصادية، وفكرية، وثقافية.

فالدعوة إلى الاستقلال الفكري جاءت كنتيجة لدعوته العامة إلى الحرية، تلك الدعوة التي سيطرت على معظم كتاباته، فلا يمكن أبداً - لباحث ما - أن يتناول فكر نصّار دون أن يدخل إليه من باب الحرية. فجلّ كتاباته وضعت بروح الحرية، وتحديدًا حرية العقل التي هي درة الحريات، كما أن كتاباته المتعددة قد ظهرت تبعاً في أجواء محلية وإقليمية يزداد ضغطها على مطلب الحرية كمطلب أساسي وجوهري. فالحرية هي الباب الرسمي للدخول إلى فكر نصّار الفلسفي.

وإذا كانت مشكلة الحرية هي الإطار التي سعى من خلالها ناصيف نصّار لتقديم وجهة نظره الإبداعية، فقد رأى أنّ الفلسفة هي الإطار الأشمل الذي يمكنه تناول هذه المشكلة المحورية من خلالها، فرأى أن يبدأ مشروعه بتحرير الفلسفة فيقول: «وقد ساعدني على السير في هذا الاتجاه إدراكي، منذ أواسط الستينات، للدور الخاص والعميق الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في مواصلة بناء النهضة العربية التي بدأت في القرن الماضي، وإدراكي، منذ أواسط السبعينات، للطريق التي يمكن أن تتيح للفكر العربي أن يقوم بذلك الدور. وهكذا أصبح تناولي للمشكلات التي وجدت نفسي مدعوًا للتفكير فيها مرتبطًا بالفلسفة

منطق السلطة، التفكير والهجرة. الأيدلوجية على المحك. أضواء على التعصب. تصورات الأمة المعاصرة. إسهام في النقد الكلي. وما زال يثري الفكر العربي المعاصر.

ومحكومًا بقضية تحريرها من التصورات والعقد والأوضاع التي تؤدي إلى تعطيلها أو موتها»^(١). فالفلسفة عند نصار «تتقدم على غيرها من أنماط التفكير التاريخي بقدر ما تسعى للتعبير عن هذا الوعي بكل محمولاته ومقتضياته، باستطاعتها ربط الأجزاء بالكل، والاهتمام بالمبادئ والأسس. وتأسيس نقد الواقع التاريخي على مبادئ إنسانية كونية»^(٢).

ومن ثم ارتبطت الحرية بالفلسفة عنده بكرامة الإنسان؛ ولذلك نجد عند ناصيف نصار ارتباطًا وثيقًا بين الانتقال من مراحل الاستبداد والاستعمار إلى مراحل الحرية والاستقلال وبين استقلال المواطن الفكري وكرامته وحرية.

وقد تميزت دعوته إلى الاستقلال الفكري ومقاومة التبعية الثقافية الغربية بثلاث سمات أساسية هي:

الأولى: عدم خضوعه للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي.

الثانية: عدم تبنيه لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، والتي يتبناها غيره من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنوية والهيجلية والكانطية.... الخ.

الثالثة: التأكيد على أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة، وليس التقيد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للأيديولوجيات السائدة^(٣).

(١) ناصيف نصار، التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت، دار النهار، ط١، ١٩٩٧ ص ١٠-١١.

(٢) ناصيف نصار، باب الحرية، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢١.

(٣) أحمد عبدالحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، مقال ضمن كتاب « طريق الاستقلال الفلسفي - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣، ص ١٥.

وهكذا يدعو نصّار إلى مقاومة التغريب والهيمنة الثقافية الغربية على الفكر العربي ويرى أن الصفة الإمبريالية الاستعمارية مازالت موجودة طالما بقينا نردد نفس الأفكار الغربية ونفس الإشكاليات التي نبتت في تربة غربيّة غير تربتنا العربية الخالصة. وهو في ذلك يُعَدّ التطور الطبيعي للتيار الإصلاحى الذي ظهر مع بدايات القرن التاسع عشر الذي عزم أصحابه على الاجتهاد والتجديد ورأوا ضرورة تجاوز التقليد الإسلامى؛ العاجز عن التصديّ للإجابة على التحديات، من أجل تحقيق تقدم مدنيّ وثقافيّ وسياسيّ يُخرُج من التخلف، وينتصر للنديّة مع الغرب الهاجم الذي سماه خير الدين التونسي (١٨٨٨م): السيل الذي لا يُمكن دفعه^(١).

فنحن بحق أمام محاولة جادة للمقاومة الفكرية والثقافية العربية أمام دعاوى التغريب وهيمنتته الفكرية. وقد تبلور هذا المشروع الفكرى الثقافى والذي يعد أنموذجاً جاداً للمقاومة الثقافية في نقاط متعددة، أهمها:

أولاً: رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفى غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة

ينطلق مشروع نصّار الفكرى للدعوة إلى الاستقلال الفلسفى من الوعي بالذات، وضرورة الوعي بأنه لا بد أن يكون لها فلسفتها الخاصة التي تميزها عن غيرها من الأمم، وأن يكون لها الحق في الإجابة على أسئلتها الخاصة لا أسئلة الأمم الأخرى وفلسفاتها التي طُرحت تحت متطلبات مغايرة تماماً لمتطلبات بيئتنا الراهنة. وهو في ذلك يواصل

(١) أنظر، رضوان السيد، أزمنة التغيير - الدين والدولة والإسلام السياسى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥، ص ٢٢١.

هذا الوعي النهضوي الذي بدأ مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي مع الشيخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وفرح أنطون وأنطون سعادة ومحمد عبده واستمر مع الرعيل الأول من تلاميذ الشيخ مصطفى عبدالرازق من أمثال علي سامي النشار وعثمان أمين ومصطفى حلمي وأحمد فؤاد الأهواني ونجيب بلدي وأحمد لطفي السيد، ثم الجيل الثاني من النهضويين العرب أمثال مالك بن نبي وتوفيق الطويل وزكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري ويحيى هويدي وعبدالرحمن بدوي ومحمود قاسم، أو من المعاصرين أمثال حسن حنفي ومحمود أمين العالم وهشام جعيط وطه عبدالرحمن وعبدالرازق الدواي. فما من مفكر عربي حقيقي إلا وطرح على نفسه - كما يقول أحمد بركاوي - سؤال تقدم الأمة من الوجودي عبدالرحمن بدوي إلى الوضعي زكي نجيب محمود إلى الماركسي محمود أمين العالم إلى صاحب كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي»^(١). فكل من هؤلاء له رؤيته الخاصة في تقديم مشروع نهضوي عربي؛ منهم من رآه في التبعية للغرب، ومنهم من رآه في الدمج والتعديل بين الوافد والموروث، ومنهم من رأى أن الاستقلال الفلسفي لكي يكون كاملاً في معناه ومبتغاه لا بد أن يكون رافضاً للانتماء إلى أي مذهب فلسفي غير نابع من داخل الوضعية الحضارية العربية الجديدة وهذا هو رأي ناصيف نصار والذي يتفق فيه إلى حد كبير مع معاصره المغربي طه عبدالرحمن مع الاختلاف في المنهجية والمرجعية.

(١) أحمد بركاوي، ناصيف نصار والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣، ص ٦٧.

فالاستقلال الفلسفي لا بد أن ينطلق من مشكلات وتحديات الواقع العربي المأزوم على كل الأصعدة الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، فناصر نصّار يحاول الانطلاق من أحوال واقعه المأزومة، ولكنه كفيلسوف يسعى نحو الانطلاق من الجزئي إلى الكلي، من الخصوصية إلى الكونية، وهنا يكمن الفارق بين الأيديولوجي والفيلسوف. عند الأيديولوجي أولوية الجزئي، أي أنه يفكر في المقام الأول بمصلحة الجماعة التي ينتمي إليها، أما الفيلسوف فيبحث في حقيقة الوجود الإنساني منطلقاً من واقعه الجزئي.

والاستقلال الفلسفي المنشود عند نصّار والذي ينشد الإبداع الفلسفي لا يعني العزلة الفكرية عن كل التأثيرات الوافدة على الثقافة العربية، بالعكس، فالإبداع يتطلب المشاركة، فلا إبداع دون مشاركة، والإبداع - كما يقول نصّار - يتطلب تفاعلاً مع ثلاث حضارات هي اليونانية والعربية والإسلامية والأوربية الحديثة والمعاصرة^(١).

وفي الحقيقة لا يعالج نصّار الشروط الكيفية لمعالجة هذا التفاعل وتلك المشاركة، ولكنه اهتم بتحديد الشروط العامة اللازمة للاستقلال الفلسفي^(٢). في وضعيتنا التاريخية الحضارية العامة:

الشرط الأول: إن الاستقلال الفلسفي يعني رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي - مهما كانت منزلته في تاريخ الفكر الإنساني - غير نابع من داخل الوضعية الحضارية الجديدة. وآية ذلك أن أي انتماء إلى مذهب

(١) ناصيف نصّار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٥، ص ٢١٠-٢١١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١١-٢١٩. وأنظر أيضًا: أحمد برقاي، ناصيف نصّار والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي، ص ٦٥.

من مذاهب الفلسفة اليونانية أو الإسلامية أو الغربية الحديثة والمعاصرة لن يكون مرتبطاً بالوضع التاريخية الحضارية. وهذا الرفض - كما سبق أن بينا - لا يرفض علاقة التأثير والتأثر، فالمبدعون تمام الإبداع غير موجودين إلا في الخيال، ولكن ناصيف نصار يرى أن التأثير الحالي للمتفلسفة العرب بمذاهب الفلسفة الغربية هو تأثيراً لا ينبج استقلالاً فلسفياً؛ لأنه لا يعبر عن المشاركة والإبداع، وإنما هو تعبيراً عن التبني.

الشرط الثاني: تعيين المشكلة الرئيسية التي يرمي البحث الفلسفي إلى معالجتها، وتحديد طريقة معالجتها في علاقتها مع مشكلات رئيسية أخرى ومع المشكلات الفرعية التي تقع تحتها. وإن من شأن تعيين المشكلة الفلسفية الرئيسية أن يربط البحث الفلسفي بالتاريخ الحي. وعندما يصبح التعامل مع تاريخ الفلسفة مشروطاً بكيفية طرح المشكلة.

الشرط الثالث: يضع ناصيف نصار النقد كشرط أساسي وهو شرطه الثالث من شروط الاستقلال الفلسفي، فالنقد هو شرطه الأسمى للكشف عن الأسس التي تتأسس عليها الرؤى المطروحة بهدف الوعي بها وتجاوزها لتأسيس أسس تتماشى مع طبيعة الإبداع الفلسفي، فيصير النقد بمثابة التبرير الأساسي لمشروعية طرح رؤية جديدة تطمح إلى إثبات أصالتها وضرورة وجودها لمعالجة مشكلة ما من مشكلات المطروحة. وبذلك يصبح النقد عند ناصيف نصار بمثابة خطوة أولية نحو بناء النسق الفلسفي المستقل. كما أن هذا النقد يتطلب علماً وافياً بمفاهيم الفلسفة ومبادئها واستدلالها ونظرياتها ومعرفة بكل الشروط والأسباب المحيطة بها والمؤثر بها. ويصنف نصار النقد في أنواع ثلاثة هي: النقد المنطقي والنقد الفلسفي، والنقد التاريخي الحضاري.

الشرط الرابع: وهو ضرورة استيعاب كل العناصر التي تقدمها كل المصادر المتصلة بالمشكلة المطروحة.

الشرط الخامس: وهو ضرورة الاستعداد الدائم للمراجعة والنقد الذاتي، ذلك لأن مسيرة الفيلسوف تكتمل شيئاً فشيئاً.

ومن ثم يصبح الإبداع الفلسفي مرهوناً بالاستقلال بهذا المعنى المشروط، فبدون الإبداع لن يكون هناك استقلال فلسفي، والاستقلال عند نصار ليس بالمعنى السائد في الفكر العربي المعاصر الذي يدور في فلك الإحياء أو التجديد أو التوفيق أو الإصلاح بل هو نقيض للتقليد والإتباع ونقيض الاعتراف بالأصل الكامل والمرجع التام.

ولا يعني ذلك القطيعة التامة مع تاريخ الفلسفة، فالاستقلال بشكل عام لا يعني الانطواء على الذات ولا الانقطاع من الغير ولا الاكتفاء بالنفس، بل يعني الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية والانطلاق من الذات؛ بينما يعني الاستقلال الفلسفي بشكل خاص هو تقبل النظريات الفلسفية بالنقد المنطقي والسوسيولوجي واستيعاب عناصرها ومن ثم تحويل الصالح فيها في عملية إبداعية أصيلة تنطلق من الوعي بدور الفعل الفلسفي في الواقع الثقافي المجتمعي المتعين في الزمان والمكان^(١).

فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة، وإن كان يعيش مغامرته الفلسفية وكأنها بداية مستأنفة، فالفعل الفلسفي عند نصار يستوعب ماضي الفلسفة كله أو بعضه ويتجاوزه في عملية تشكيل نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية العامة. ويقدم نصار ثلاثة مفترضات في أساس الحداثة الفلسفية هي:

(١) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص ٣٦.

أولاً: لا يوجد لوح ثابت يحفظ الحقيقة الفلسفية ويتعين على العقل البشري استنطاقه وفك رموزه واستجلاء معانيه.

ثانياً: الحقيقة الفلسفية حقيقة تاريخية، وتظهر تاريخيتها في النسبية من جهة وفي التقديمية من جهة ثانية.

ثالثاً: الحقيقة الفلسفية حقيقة متفاعلة مع جميع الأصعدة التي يشمل عليها النشاط الإنساني والتي تهدف إلى اكتشاف حقيقة ما^(١).

ومن ثم ينطلق ناصيف نصار في مشروعه في طريق الاستقلال الفلسفي من نقد التراث في إطار الثقافة العربية المعاصرة، ونقد المذاهب الفلسفية في إطار الحضارة العربية المعاصرة على حد سواء، ليسهم بالتالي في تكوين فكر فلسفي مستقل في ضوء تجربة الفكر الأيديولوجي الذي يشكل الوعي النظري للحركة القومية العربية^(٢). كضرورة حتمية وكنتيجة منطقية لالتزام الفكر العربي بقضايا الأمة العربية المعاصرة، ولمعالجة مشكلات الحياة (حياة الشعب العربي) المعاصرة.

ويرى نصار في «مقولة الوجود التاريخي» (مقولة الفعل) مدخلاً حقيقياً وضرورة حتمية، لـ «إبداع نظرة فلسفية مستقلة» أو لتحقيق الاستقلال الفلسفي، لأن المشاركة الحقيقة للفلسفة تعني رفض التبعية والاغتراب، وتبني على الاستقلال والإبداع، والاستفادة من التفاعل الجدلي المعقد بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية العقلانية^(٣)؛ مما يسهم في النهاية في تغيير الواقع العربي من الداخل وفي الوقت نفسه

(١) أحمد عبدالحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، ص ٢٣.

(٢) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، ص ١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١.

يسهم في إنضاج الذات العربية وتأكيد وجودها الإنساني ودورها الحضاري^(١).

ثانياً: التحليل النقدي للمفاهيم الرائجة في الفكر العربي

تقوم رؤية ناصيف نصار الفلسفية في مقاومة التغريب والدعوة إلى الاستقلال الفكري في الأساس على عامل نقدي يقوم على تحليل للمفاهيم الرائجة في الفكر العربي والوقوف على حقيقتها وتحليصها من الشوائب التي لحقت بها، والتي ترسخ لمعاني التبعية والركود والتخلف ليجعل منها نقاط انطلاق حقيقية للاستقلال الفكري والنهضة العربية الثانية.

ومن أهم هذه المفاهيم: الحرية، الأمة، الطائفية، الأيديولوجيا، السلطة، العقلانية، التعصب، المجتمع المدني، الديمقراطية، التربية، المواطنة، انطلاقاً لتحرير السياسي من الديني والأخلاقي. ولما كان نطاق هذا البحث ينوء بتحليل كل هذه المصطلحات فإننا سوف نكتفي بعرض أقربها وأهمها من قضية الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب وهما مفهومي الحرية والأمة:

الحرية: ولما كانت الحرية هي أقرب المفاهيم وأقواها ارتباطاً بمصطلح الاستقلال كان لا بد أن تكون أهم المصطلحات التي ينبنى عليها مشروع ناصيف نصار في الاستقلال الفلسفي.

والحرية مفهوم فلسفي أصيل، شغل الفلاسفة والمفكرين في

(١) المصدر السابق، ص ٣٦.

جميع العصور، فمشكلة الحرية بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أُرقت من قبل فلاسفة اليونان، ولا أحد يستطيع أن يتجاهل مسألة الحرية في الفكر الإسلامي أو ذلك الاختلاف والتنوع في الرؤى بين الفرق الإسلامية الجهمية والمعتزلة والأشعرية والماتريدية... إلخ في تناولهم لمشكلة الحرية، حقا إن هذه المشكلة كما قال الفيلسوف الإنجليزي «بين»، هي (قفل) الميتافيزيقا الذي علاه الصدا من كل جانب، ويعرفها أهل الاصطلاح بأنها «الإرادة الفردية التي تختار الفعل وتميزه عن روية وتدبير مع إمكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه». وقد اكتسبت مشكلة الحرية أهمية جديدة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الفكر العربي المعاصر، بحيث قد يكون من الممكن أن نعدّها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعاً^(١).

والحرية عند نصار كما هي عند معاصره عبدالغفار مكاوي الذي يقول: «إن كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية، لا تستحق المداد الذي كُتبت به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها»^(٢).

ولذلك فمهمة الفلسفة عند ناصيف نصار هي تحرير النفس وتحرير الآخر، فإن هذا التحرير لا يتم بانفصال المفكر أو الفيلسوف عن واقعه والعيش في الأبراج العاجية، وإنما يكون بوجود الفيلسوف مع الناس يحس بواقعهم المأساوي ويشعر بالأمهم ويسمع آهاتهم وأنينهم. وهذا

(١) غضبان السيد علي، الحرية في فلسفة عبد الغفار مكاوي وأدبه، القاهرة، مجلة أدب ونقد، العدد

(٣٢٥) فبراير، ٢٠١٣، ص ٦٦.

(٢) عبدالغفار مكاوي، شعر وفكر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٤٠١.

أهم ما يميز تناول نصار للحرية والتي تناولها في عمقها الفلسفي والمنطقي وربطها بأحدث التحولات الكونية كالعولمة ونهاية التاريخ، وبانفتاحها على الواقع التاريخي من خلال ربطها بما ينعته نصار بالنهضة العربية الثانية. فيؤكد على أولية الحرية في الوجود الإنساني وعلى أن القيمة التي يقوم بها لا تقوم على مبدأ القطيعة الكاملة، ولا على مفهوم البعث ولا على مفهوم الإصلاح بل على مفهوم إعادة البناء، وإنما عن طريق التواصل النقدي معه^(١).

ومن ثم كان نحت نصار لمفهوم «حضارة الحرية»، فالحرية شرط أصلي للفعل ولوجود الإنسان، وهي غاية في ذاتها وليست غاية لذاتها، فالوعي بالحرية لا يتم في العالم المجرد، بل في عالم التجربة الاجتماعية الحية، أي في التاريخ، في حين أن حضارة الحرية تشكل من ثقافة الحرية، ومن مؤسسات الحرية، وتتطور باستمرار عبر الأجيال، لا بتأثير التفاعل بين نشاط الثقافة وإيقاع المؤسسات فقط، بل بتأثير التحولات داخل الثقافة وداخل المؤسسات أيضًا^(٢).

ولذلك كانت الحرية هي محور دعوته الفلسفية، فلا استقلال بدون حرية ولا حرية بلا استقلال، فهو في تفلسفه لم يقع أسيرا لفكر ما رغم إعجابه الجرم بهذا الفيلسوف أو ذاك، لم يقع في أسر المذاهب الفلسفية الكبرى مهما بلغت قدرتها على جذب الأنظار، فقد حاول أن يستفيد من

(١) ناصيف نصار، باب الحرية، ص ١٣.

(٢) عبدالسلام محمد طويل، مفهوم الحرية عند ناصيف نصار وعبدالله العروي، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣، ص ٢١٧.

كل المذاهب بقدر الإمكان لكنه لم يسمح لواحد منها أن يستعبده، وهذا ما يعنيه برفض القطيعة مع الوافد أو التراث. حيث تمثلت دعوته التحررية في الفكك من أسر الآخرين، رغم الحرص على التعلم منهم. لتعد دعوته هذه دعوة جوهرية بالقول وبالفعل إلى الحرية الفكرية المستنيرة غير المنغلقة على ذاتها، دعوة أيضا إلى الحوار مع الآخر من أجل إكمال النقص، لكنه الحوار الخلاق الذي تكون فيها الأنا موجودة ومحورية، لكي تصبح الفلسفة لديه هي التفلسف، وليست الاقتصار على ترديد أقوال الآخرين؛ لأنّ هذا الأخير من شأنه أن يحيل الإنسان إلى ببغاء عقله في أذنيه، مهمته هي التريديد ليس إلا، ليستجلب انتباه الآخرين وهو في الوقت ذاته يروج لبضاعة لا ناقة له فيها ولا جمل.

الأمة: حيث يأتي هذا المصطلح مرتبطا ارتباطا وثيقا بقضية الاستقلال الفكري ومقاومة التغريب؛ حيث لا بد من تحديد من هي الأمة التي سوف تستقل وتقاوم طغيان ثقافة الآخر على ثقافتها، فهل هي الأمة انطلاقاً من التصور الديني؟ أم الأمة بمفهومها اللغوي المتمثل في وحدة اللغة؟ أم بتصورها الإقليمي؟ أو بالتصور السياسي الشائع؟

في الحقيقة إن ما قدمه ناصيف نصّار في مناقشة مفهوم الأمة وتحديد هويته المثلي هو بالفعل جهد جبار، فقد انشغل بالبحث في ماهية هذا المفهوم في كل كتاباته بلا استثناء وإن كان قد خصص له كتابين من أهم كتبه هما: «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ»^(١) و«تصورات

(١) ناصيف نصّار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.

الأمة المعاصرة»^(١). تناول فيها تاريخية فكرة الأمة وتاريخية الأشكال الاجتماعية الواقعية التي عرفتها، مستهدفاً من ذلك «المساهمة في دراسة تحولات الأمة في مرحلة حاسمة بالنسبة إلى تاريخ العالم العربي ومهمة بالنسبة إلى التاريخ العالمي كله»^(٢).

فتناول أولاً مفهوم الأمة في القرآن الكريم موضحاً أن النص القرآني لم يشمل على تعريف محدد للأمة، وأن ما أستخدم من معاني قرآنية حولها كان بطريقة التأويل، مما جعل هذا المفهوم يعاني كثيراً من الغموض والالتباس بالرغم من إنها تحتفظ باستمرارية فتح باب الاجتهاد في ضبط المفهوم مفتوحاً^(٣) مقررًا أن مفهوم الأمة هو مفهوم عربي أصيل وجد كمدلول وممارسة في التراث العربي الإسلامي، ورد في القرآن الكريم كما ورد عند المفكرين العرب سواء كانوا فقهاء أو مؤرخين أو فلاسفة، وظل مستمرًا حتى العصر الراهن.

فيرى أن لفظ الأمة هو روح وجوهر معنوي يتألف من أمرين أحدهما يعود إلى الماضي، والآخر يعود إلى الحاضر، وكلاهما يرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً.. وأنَّ التصور القرآني للأمة يقوم على الجدلية بين الطريقة والجماعة، وأنَّ الحل المعتمد لهذه الجدلية هو تصور الجماعة المتفقة على طريقة واحدة، وفي هذا الحل يتقدم معنى الطريقة على معنى الجماعة،

(١) ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، بيروت، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.

(٢) ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥.

بحيث أن الجماعة تصبح محددة ومعروفة بالطريقة التي تتبعها^(١) ومن ثم تكون الأمة عند نصار حصيلة للجماعة الواحدة التي تعتنق ديناً واحدة، مثل الأمة الإسلامية وهي الأمة التي تعتنق الإسلام كدين رسمي.

ثم يتابع ناصيف نصّار مدلولات الأمة عند الفلاسفة والمؤرخين والفقهاء على مدار التاريخ الإسلامي فيتناول في البداية مفهوم الأمة عند الفارابي الذي نظر إلى الأمة على أساس الاختلاف والتمايز الحاصل بينها وبين الأمم الأخرى^(٢) ثم عند المسعودي الذي ارتكز تصويره لمفهوم الأمة على مجموعتين غير متساويتين في الأهمية، تضم المجموعة الأولى الشيم الطبيعية والخلق الطبيعية واللسان، بينما تضم المجموعة الثانية البيئة أي المسكن في نصه والنسب والدولة، أي الملك الواحد في لغة المسعودي.

ثم يتناول فهم الفقهاء السنيين الكبارين البغدادي والماوردي للأمة على نحو ثلاثي الأبعاد يضم البعد الأول المسلم السني الموحد الذي يتمتع بجميع الحقوق، ثم البعد الثاني للمسلم الذي امتزجت عقيدته ببدعة فرعية، بينما يخرج أصحاب البعد الثالث تماماً - وهم المنتسبون إلى الإسلام المستترون باسمه الذين خالفوا أصول العقيدة السنية - من أمة الإسلام ويرى أن تحديدهما هو تحديد أيديولوجي أكثر منه معرفي مفهومي، وهو يخدم الجماعة السنية ويؤكد وحدتها وتفوقها على سائر الجماعات^(٣). ثم تناول فهم الشهرستاني وابن خلدون واستنكر اختلاط مفهوم الأمة عند الأول بمفهوم الملة والنحلة بينما اختلط عند الآخر

(١) المصدر السابق، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

بمفهوم الجيل ومفهوم القبيلة. كما يتناوله عند ابن الأزرق الذي تأثر إلى حد كبير بمفهوم ابن خلدون لأمة.

أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فقد قسم ناصيف نصار مواقف المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين على أربعة محاور^(١) شمل المحور الأول أصحاب التصورات الدينية وهم أولئك الذين تصوروا الأمة بناء على الرابطة الدينية كأساس للوحدة بين أبناء الأمة الواحدة.. وقد مثل هذا التيار عند ناصيف نصار كل من خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي ورشيد رضا وعبد الحميد ابن باديس وعلي عبدالرازق وخالد محمد خالد وطه حسين ومحمد النويهج بالإضافة إلى ممثلي التيارات الراديكالية الإسلامية كحسن البنا وسيد قطب^(٢).

ويرى نصار أن موقفهم الاستقلالي يشوبه كثير من الغموض والالتباس، فقد يفهم منهم أنهم وقفوا موقف الرفض التام من الحضارة الغربية معتبرين أنها من بين الوسائل التي تعرقل وحدة المسلمين في أمة واحدة. ويفهم منهم في أحيان أخرى أنهم رأوا فيها أنها كالتيار الجارف، لا أحد يستطيع أن يقف أمامها، ومن ثم يجب التعامل معها والأخذ

(١) أنظر لمزيد من التفاصيل: إسماعيل الزروخي: تصورات الأمة في الفكر العربي عند ناصيف نصار، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣، ص ١٢٩ - ١٤٧.

(٢) يجب ألا نغفل أن ناصيف نصار قد توسع في السمة المميزة لكل مفكر من هؤلاء على حدة؛ بل إنه وضع تصنيفات دقيقة تميز وضع كل مفكر عن المفكر الآخر داخل هذا الإطار الكلي الذي وسمه بأصحاب التصورات الدينية. وهذا يسري على أصحاب كل تصور سواء الديني أو اللغوي أو الإقليمي أو السياسي.

منها بما يتناسب مع واقع هويتنا... ويعود نصار هذا الموقف الملتبس لأصحاب هذا التيار إلى الواقع الذي عايشوه وعاصروه والذي ليس فيه من السهولة بمكان تكوين رؤية واضحة؛ لذلك كانت محاولاتهم في هذا الإطار جرئية وملتوية، طموحة ومتحفظة، واضحة ومرتبكة، واسعة وناقصة^(١).

أما أصحاب التصور اللغوي للأمة وهم الذين يرون أن الأمة تبنى على أساس وحدة اللغة وإن كانوا لا يعتبرون اللغة هي العامل الوحيد الأوحد، فهناك عوامل أخرى مساعدة على وحدة الأمة. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه إبراهيم اليازجي وأحمد فارس الشدياق والقاسمي وساطع الحصري وزكي الأرسوزي ونديم البيطار.. وقد بذل أصحاب هذا التيار جهود عظيمة في مقاومة هجمات العولمة في جميع الميادين.

أما أصحاب التصور الثالث وهو التصور الإقليمي وهي التي تركز على مركزية الوطن أو الإقليم في بناء الأمة ووحدتها وتصبح عوامل الدين واللغة وسائر الطبائع المكتسبة فهي عوامل ثانوية وذات تأثير سطحي. حيث لم يصبح الإقليم عندهم مكاناً جغرافياً فحسب بل أصبح ذو معنى سياسي. ومن أبرز رواد هذا الاتجاه بطرس البستاني وجواد بولس ورفاعة الطهطاوي وأنطون سعادة وجمال حمدان.

أما أصحاب التصور السياسية الذين يرون في رابطة المواطنة الرابطة الأساسية التي تحدد وجود الأمة بناء على الدساتير التي هي بمثابة العقد الاجتماعي... ويرى ناصيف نصار أن فكرة الأمة في الدساتير العربية

(١) سمير أبو حمدان، تصورات الأمة لناصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، لبنان، مركز الإنماء القومي، العدد ٤١، أيلول - تشرين الأول ١٩٨٦، ص ١١٩.

هي فكرة معقدة، ومن ثم تنبني حولها أنساق، وترتكز عليها سياسات، وفي ظلها تتعالى الأحلام والآمال، وبذلك لا يستطيع مفهوم الأمة أن يتجاوز الصراع بين القوى الاجتماعية السياسية على امتلاك سلطة الدولة واستعمالها وفق مصالحها وتطلعاتها^(١).

ومن ثم يكون ناصيف نصار أقرب لأصحاب التصور الأول مع الإقرار بالانفتاح على الآخر وعدم الانغلاق على الذات، ولكن بلا خضوع ولا تبني للأطروحات الغربية تأكيداً على موقفه الاستقلالي في مقاومة التغريب.

ثالثاً: الدعوة إلى مجتمع جديد ونقد الطائفية والتعصب

إذا كانت دعوة نصار الأساسية هي في مضمونها دعوة إلى الاستقلال الفلسفي ومقاومة التغريب في شتى المجالات الفكرية، فهي في الآن نفسه دعوة إلى الإبداع والتخلص من التبعية للآخر في كافة المجالات، فالإبداع عند ناصيف نصار مفهوم أدبي تم استعارته إلى حقل الفلسفة، مع تأكيده على اختلاف شروط تجربة الإبداع الفلسفي عن شروط تجربة الإبداع الفني أو تجربة الاكتشاف العلمي، خاصة على صعيد العلاقة مع التراث، فالفيلسوف المبدع لا ينقطع عن تاريخ الفلسفة. ومن ثم كان تأكيد نصار على ضرورة الانتقال من الإلتباع إلى الاستقلال وفتح المسالك أمام حركة الإبداع الفلسفي العربي.

وفي الحقيقة لم يزعم نصار أنه سوف يقدم مذهباً فلسفياً جديداً يطلق

(١) إسماعيل الزروخي، تصورات الأمة في الفكر العربي عند ناصيف نصار، ص ١٤٦، وأنظر أيضاً: سمير أبو حمدان، تصورات الأمة لناصر، ص ٥٣٥.

عليه «طريق الاستقلال الفلسفي»، ولكنه أراد أن يرسم طريقاً يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، وشرح لنا في الوقت ذاته كيفية التفلسف، واعتمدت كيفية التفلسف عند نصار فيما أطلق عليه «العقلانية النقدية المفتوحة» و«الواقعية النقدية» فكلتاهما جناحي فعل التفلسف الذي ينشده نصار لتأسيس فلسفة عربية معاصرة مستقلة.

فالعقلانية هي الأساس والبداية في التفلسف، لذلك أخذ يبحث نصار في كيفية تقديم نظرة إجمالية إلى العقلانية تتوقف عند خصائصها الرئيسية لبيان كيفية استيعابها أولاً، وتجاوزها ثانياً، من أجل تشكيل عقلانية جديدة تركز عليها الثقافة العربية وتشارك بواسطتها في التاريخ العالمي المقبل^(١).

ويعد اتجاه نصار في الأساس اتجاها عقلانياً باعتبار أن طبيعة العقل هي طبيعة معرفية في ماهيتها، أما طبيعة الموازين الأخرى فهي إما ظنية، وإما اعتقادية، وإما اختلاطية تغيب فيها حدود الأشياء والموضوعات وتتماهى بصورة قبلية، دون أن يكون لذلك مبرر في الواقع الموضوعي. فعقلانية نصار تنبثق من اعتباره أن العقل بطبيعته يطلب الحقيقة مجردة من الأهواء والمصالح والميول؛ ولذلك فإن العقل لا يستطيع أن يكون عكس ماهيته دون أن ينفي نفسه، أي أنه ليس من طبيعته النوعية أن يصنع آراء تهدف إلى خدمة جماعة أخرى؛ بل إن نتائجه ومنجزاته هي للجميع بسبب كونه يطلب الحقيقة لا المصلحة^(٢). ولذلك يؤكد نصار

(١) أحمد عبدالحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، ص ٢٥.

(٢) أدونيس العكر، السياسة والدين في ميزان العقل في مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتمزم، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف

على « أن الدفاع عن العقل أضحى مهمة من المهمات القديمة التي ينبغي استئناف الاضطلاع بها، لكي يستعيد الإنسان توازنه ويحقق ماهيته الكاملة»^(١).

وإذا كانت العقلانية باختصار هي إعمال العقل للكشف عن الحقائق بموضوعية تامة، ولذلك كان لابد أن يكون العقل نقدياً أي ألا يكون تابعا لتيار معين من تيارات الفلسفة المختلفة، ففعل التفلسف ليس تكراراً ولا استنساخاً لمدرسة أو تيار سابق، فعل التفلسف هو الانطلاق من فكرة محورية ونقدها في إطار الواقع التاريخي الاجتماعي، وفعل النقد عند نصار هو عملية انتقاء تستند إلى قيم ومعايير وأهداف من شأنها تحديد موقف الفيلسوف وتعيين موقعه بالنسبة للآخرين.

والعقلانية النقدية لا يمكن أن تكون منغلقة على ذاتها بحيث تنطلق من مسلماتها وإدعاءاتها، فتنصب حقائقها أصناماً ومطلقات، وتترتم لنفسها وتتحجر فتقع في نفي ذاتها وتدمر نفسها بنفسها. العقل في الاعتبار النصاري لا يمكن أن يكون دوجمائية جامدة ومقفلة، وإلا أصبح (لويثان) جديداً يدمر الآخرين ويلغيهم باسم العقل، فيدمر نفسه بهذا الفعل ذاته وتتفني عنه صفته الأصلية. في هذا المجال، لا يقبل التناقض مع ذاته وإنما يقبل التناقض مع الآخرين، مع الغير. وهذا هو المعنى العميق لصفة الانفتاح التي تلازم العقلانية النقدية^(٢). والانفتاح

نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣، ص ٤٠.

(١) ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتم، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦، ص ٩٢.

(٢) أدونيس العكر، السياسة والدين في ميزان العقل في مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتم، ص ٤١.

يكون أولاً على الذات، وثانياً على الآخرين المختلفين مع الذات في المعتقدات والانتفاء، وهكذا تضع الذات نفسها في العالم باستقلالية تامة.

أما الواقعية النقدية عند نصّار فهي التي تسعى إلى حل التعارض التقليدي بين المذهبين العقلي والتجريبي في محاولة لتملك الحقيقة الموضوعية، فهي عملية تعقل للواقع، وإخضاع العقل للواقع مشروع متجدد دوماً تتكامل فيه النظريات حتى نهاية الزمان التاريخي إذا كان له نهاية. فنصار ينطلق في تحليلاته الفلسفية من الواقع الاجتماعي التاريخي العربي إلى تقديم تحليلات فلسفية للوجود الإنساني على الإطلاق، دون الانطلاق من رؤية أيديولوجية محددة، فالفيلسوف الاجتماعي التاريخي ليس بالضرورة أن ينطلق من وجهة نظر أيديولوجية تعبر عن فكر معين.

ومن هذا المنطلق في فعل التفلسف وكيفيته التي تقوم على دعامتي «العقلانية النقدية المفتوحة» و«الواقعية النقدية» ينشد نصّار إقامة مجتمع جديد يقوم على جدلية الوحدة، وضرورة الاختلاف، وقيم الحداثة، بعيداً عن كل صور الإلتباع للتراث الحضاري الغربي.

وينطلق من نقد الطائفية والتعصب والنظام الكلي، والدعوة إلى المجتمع المدني والديمقراطية على أسس جديدة تناسب واقع المجتمعات العربية اجتماعياً وتاريخياً.

فالمجتمع اللبناني - عند نصّار - يحتاج إلى ثورة سياسية تنتصر الديمقراطية فيها على الطائفية والقيم التابعة لها، ويميز نصّار بين الطائفية الدينية والطائفية السياسية الإدارية، ليوضح لنا أن الطائفية كنظام سياسي إداري نشأت من جراء تطور التاريخ الداخلي للمناطق اللبنانية. ويرفض نصّار القبول الحتمي والانصياع لها بحجة أنها قدراً مقدراً لا يمكن

تجنبه، فالطائفية لها أسبابها التاريخية، وكل ما هو تاريخي بأسبابه وأشكاله خاضع لناموس التغير والزوال، ومن ثم يكون الوعي الموضوعي للنظام الطائفي شرطاً أساسياً للعمل على تغييره واستبداله بنظام آخر^(١). ومن ثم يكون النقد السوسيولوجي للمجتمع الطائفي هو الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى تخطي الطائفة السياسية والاجتماعية بصورة شاملة.

أما التعصب فهو آفة العصر، والفرد المتعصب لا يجب المناقشة ولا يرى سوى ذاته المتضخمة أمامه. فهو يجهل الحوار ولا يعرف أعلى الوادي من أسفله، ولا يستطيع أن يميز الحق من الباطل، وقد يتحول المتعصب بنفس الحرارة ونفس القوة من محب إلى مبغض... ولذلك يرى نصار أن الإنسان لا بد ألا يكون متعصباً بل لا بد يتقبل الاختلاف بصدر رحب، فالمجتمع يتنفس بالاختلاف ويتحرك بالاختلاف ويشق طريقه بالاختلاف، ومن هنا فالاختلاف هو قانون إيقاع الحياة والمجتمع الوطني الديمقراطي ليس أكثر من محاولة لتشكيل وحدة اجتماعية تسمح لكل إنسان فيها أن يحيا اختلافه عن الغير كما يرتضي أن يحيا، وأن يتحمل مسؤولية اختلافه بوعي تام.

ومن ثم فلا بد أن تقوم التربية عند ناصيف نصار على الاختلاف، فالتربية على احترام الاختلاف هي احترام الاختلاف بين أنواع الاختلاف، فالاختلاف بين الأجيال طبيعي في كل المجتمعات، انطلاقاً من مبدأ الحرية بأبعاده الشخصية والاعتقادية والقولية والكتابية والاجتماعية والاقتصادية، مثل الحق في اختيار الإقامة، والحق في اختيار

(١) ناصيف نصار، نحو مجتمع جديد - مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، بيروت، دار الطليعة، ط ٥، ١٩٩٥، ص ١٠٨.

المعتقد، والحق في الملكية الفردية، والحق في إبداء الرأي، والحق في تأليف الجمعيات^(١). والتسليم بالاختلاف العقائدي؛ فالتوحيد العقائدي لا يتم، وإذا تم لا يتم إلا بثمن باهظ وهو قتل الحرية الفكرية وتجميد روح السؤال والبحث.

رابعاً: السلطة الدينية ووجودها المعقود للاستقلال الفلسفي

يرفض ناصيف نصار سيطرة الدين سيطرة إكراهية على الحياة الفردية والاجتماعية، كما يرفض سيطرة الإلحاد سيطرة إكراهية على المجتمع بواسطة الدولة أو غيرها من الوسائل. ومن هنا يستنتج نصار أن التحرر السياسي من الدين لا يتناقض مع وجود الدين، وإن اكتمال هذا التحرر ليس من شأنه أن يؤدي إلى إلغاء الدين والتدين من المجتمع. ففي الحقيقة، أن التحرر السياسي من الدين محصور بتحرر الدولة من سيطرة الدين عليها، والتحرر الديني من السياسة هو تحرره من سيطرته على الآخرين، وتحرره من سيطرة الآخرين عليه. فإذا أراد الدين أن يتحرر من السياسة، ينبغي عليه أن يحرر نفسه من فرض سيطرته على السياسة، ومن فرض سيطرة الدولة ورجال الدين والفقهاء عليه. وفي كلا الحالتين (التحرر السياسي والتحرر الديني) يكون التحرر على نسبة الطاقات الإنسانية الأساسية وحيويتها^(٢).

ولكن هذا التحرر لكي يحصل، إنما يقتضي مناخاً ثقافياً وفكرياً تتوفر

(١) ناصيف نصار، في التربية والسياسة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٣٧.

(٢) أدونيس العكر، السياسة والدين في ميزان العقل في مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم، ص ٤٨.

فيه الشروط الموضوعية، من تقدم فكري وفلسفي، إلى حرية فكرية وحرية تعبير ووعي بالحقوق وهذا يستلزم عندنا قيام عصر تنوير عربي لكي نستطيع السير نحو التحرر بخطى ثابتة. فالتنوير العربي من الممكن أن يتأثر بالتنوير الأوربي في النضال ضد التزمت في فهم معاني الدين، وطالبت بنزع القداسة عن تفسيرات النص الديني، لأن التفسير بشري، وإسباغ صفة القداسة على التفسيرات الدينية المختلفة موقف يتعارض مع العقل البشري نفسه ويؤدي إلى التزمت والتعصب، وبالتالي تفرقة الأمة الواحدة شيعة وأحزابا وفرقا سياسية تتناحر وتتذابح باسم الله. فلا شيء يربر قمع الفكر واضطهاده، وذهنية التحريم والتكفير والقتل باسم دين الله ممنوعة، وإلا سقط الدين في حكم المُحرّض على الجريمة، وهذا يتنافى مع جوهره. فلا شيء - عند نصار - يربر اضطهاد معتنقي الأديان باسم ديانة معينة، أو باسم سياسة معينة، لأن البيان بالله شأن خاص وحق طبيعي للأفراد، ولا يجوز أن تنظر الجماعة ومؤسساتها إلى الأفراد بحسب معتقداتهم وإيمانهم؛ لأن الجميع متساوون في المجتمع أمام القانون والواجبات والحقوق العامة^(١).

ومن ثم يميز نصار بين سلطة الدين وسلطة رجل الدين، فالمؤمن المتحرك في إطار الدين يخضع في الحقيقة لأربع سلطات مترتبة: واحدة مطلقة، وثلاثة تابعة لها، ومنبثقة منها، أو متوافقة عليها بشكل أو بآخر، وهكذا تعني السلطة الدينية بالنسبة إلى المؤمن المطيع، سلطة المرجع الديني، أو سلطة الرسول، أو سلطة الكتاب، أو سلطة الله^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) ناصيف نصار، منطق السلطة، ص ١٤٥.

فإذا كان الإيمان الديني من جهة الشكل يبدأ بالمؤسس، أي بالرسول وبما يأتي به، ومن جهة المضمون يبدأ بالإيمان بالله وبالوحي أو بالتجسد، إذن بدون الإيمان لا وجود ولا معنى للسلطة الدينية، ومع الإيمان يصبح الإنسان مأمورًا ومطيعًا للسلطة الدينية على تفاوت مراتبها، بحسب نوعية طاعة متناسبة، ونوعية خبرته وثقافته الدينتين، وفي المقابل ليس الإيمان شرطًا لقيام السلطة السياسية، فالحاكم يمارس السلطة بموجب تفويض من المجتمع، والمجتمع يمارس السلطة على نفسه كما يمارس الفرد الطبيعي السلطة على نفسه، أي بالإرادة الطبيعية وبالفكر الطبيعي^(١).

ويرى نصار أن السلطة الدينية والسلطة السياسية قد يندمجا معا في الشكل الاندماجي وتصبح السلطة السياسية مظهرًا من مظاهر السلطة الدينية، ويصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني أو حاكمًا بأمره أو باسمه، وهنا يصبح الحاكم البشري متحدًا باسم الحاكم السماوي بل ويصبح الحاكم البشري هو ظل الله في أرضه، وطاعته من طاعة الله ورسوله، وهنا يسود الاستبداد والخضوع والخنوع وتصبح الثورة على مثل هذا الحاكم رجسًا من عمل الشيطان، حتى لو أخذ الحاكم البشري مالك وجلد ظهره بدون وجه حق. وفي وجود مثل هذا الحاكم لا يسمح بالاختلاف ويُعد خروج عن الجماعة، ويُرفض التسامح ويُمنع إعمال العقل لأن الدين لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا وأدلى فيها بدلوه، وما ترك السلف للخلف شيئًا يجتهدون بشأنه؛ فيغلق باب الاجتهاد.

فالدولة الدينية - عند نصار - هي الدولة التي تعتبر الدين أساسًا شاملاً لجميع ميادين الحياة فيها فتضع ميدان السلطة السياسية ضمن دائرة

(١) المصدر السابق، ص ١٤٦.

السلطة الدينية^(١). فتتهاهى السلطة السياسية مع الدين وسلطته لأغراض سياسية استبدادية؛ فتقصي عن السلطة السياسية الخارجين عن السلطة الدينية، وتنكر حق الإنسان في أن يعتنق الإيمان الديني الذي يرتضيه لنفسه من دون أن يؤثر ذلك في حقه السياسي في الدولة. إن الدولة الدينية - في عُرف نصار - تريد أن تظهر كدولة تحترم الحرية والاختلاف، لكنها في باطنها دولة نافية للحرية الدينية والحرية السياسية، ونافية للمساواة بين أفرادها. فمن حيث نفيها للحرية تبدو رافضة للاختلاف الناجم عن الحرية. ومن حيث نفيها للمساواة بين أفرادها تبدو قابلة بالاختلاف فيما بينهم. وفي الحقيقة، لا تقبل الدولة الدينية إلا الاختلاف المحدود الذي توافق عليه عقيدتها، ولا تسمح بتغييره بحسب منطق الحرية الفردية العاقلة^(٢). ومن ثم يأتي رفض نصار لسيطرة السلطة الدينية على مجريات الحياة أو أن تحكم العالم فلا شيء يبرر اضطهاد معتنقي الأديان باسم ديانة معينة، أو باسم سياسة معينة، لأن الإيمان بالله شأن خاص وحق طبيعي للأفراد، ولا يجوز أن تنظر الدولة ومؤسساتها إلى الأفراد بحسب معتقداتهم الدينية، بل لابد أن يكون الجميع لديها في حالة من المساواة التي قامت عليها أسس العقد الاجتماعي، ذلك العقد الذي يكون بين الحاكم والشعب، فإذا أخل به الحاكم أصبح من حق الشعب - الذي هو مصدر السيادة - أن يغير هذا الحاكم بصفته وكيلاً خالف بنود وكرامته، وأن يفعل كل ما في وسعه من أجل تحقيق هذا.

خاتمة: الاستقلال الفلسفي يعني تبني الإشكاليات الواقعية للشارع

العربي.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٤.

إن الاستقلال الفلسفي يعني عدم معالجة مشكلات نبتت في بيئة مخالفة أو مغايرة، فرضها علينا تاريخ الفلسفة، ومن ثم يرفض نصار الانصياع لتاريخ الفلسفة الغربية ومعالجة مشكلاتها على أنها مشكلات لمجتمعاتنا العربية، فأول شروط طريق الاستقلال الفلسفي هو مقاومة التغريب وعدم الخضوع للمشكلات الفلسفية التي يفرضها تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي، وعدم تبني أطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب.

وهذا ما يفسر لنا انزال الفلسفة في بلداننا العربية عن الواقع، وكيف صار الفيلسوف يعيش في برج عاجي بعيدا عن المشكلات الواقعية في عالمنا المعيش. ومن هنا اكتسبت الفلسفة في بلادنا سمعة سيئة، فأصبح المتفلسف هو من يثرثر بكلمات غير مفهومة أو يلغو لغوا لا طائل من ورائه. فهل آن الأوان كي نعود بالفلسفة من سماء الغرب الأوربي إلى أرض الشرق العربي.

وأصبح السؤال الجوهرى الذي يطرحه ناصيف نصار من خلال مشروعه في مقاومة التغريب والبحث عن طريق للاستقلال الفلسفي، ذلك الطريق الذي يهتم بالبحث عن حلول فلسفية أصيلة لمشكلاتنا الواقعية العربية - وما أكثرها - بدلا من الاهتمام بالإشكاليات الغربية أو تعريبها.

ومن أبرز ملامح مشروعه الاستقلالي الذي هو ليس بالمذهب الفلسفي أو بالنسق الفكري المحدد المعين، وإنما هو طريق يمكن أن يؤدي إلى تكوين فكر فلسفي عربي جديد، من خلال ضرورة فعل التفلسف الذي يمكنه:

- أن تصبح الفلسفة ممارسة للحكمة وتعميقاً للواقع وكشفاً عن أصوله الدفينة، وموقفًا شاملاً من الوجود والحياة والسياسة، فتصبح تضحية بالمؤقت من أجل الدائم وبالعرض من أجل الجوهر. فتصبح إنصاتها لمشكلات الواقع وكشفها ومحاولة البحث عن حلول جذرية حقيقية لها.

- أن يقوم بالتحليل النقدي للتراث العربي والإسلامي للوقوف على ما يمكن استيعابه وإعادة توظيفه والاستفادة من منجزاته الايجابية، وما يمكن إعلان سقوطه نهائياً وإهالة التراب عليه.

- الأمر نفسه، في الاستيعاب النقدي للفكر الغربي ومذاهبه عن طريق تعريبه ونشره وشرحه، حتى يمكننا قيام صلة تفاعل متكافئ بين الغرب والشرق ونستطيع أن نضع قدماً مرة أخرى أو أن ندلي بدلونا في الحضارة العالمية وخاصة في ظل سيطرة العولمة وتيارها الجارف الذي لا يرحم الضعفاء والمستكينين.

- القيام بالتمييز بين الدولة الدينية والدولة المدنية، وضرورة قيام الدولة المدنية التي تحرص على العدل والمساواة وسيادة مبدأ المواطنة التي لا تنظر إلى الأفراد في الدولة الواحدة إلا من منظور أنهم جميعاً مواطنين لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

- نقد المقولات الأساسية في السياسة، وهي الاستبداد والقهر والملك، وهي مقولات تستر وراء المظاهر والمؤسسات ذات الطابع الحديث.

- أن نستفيد من وحدة الدين واللغة والأرض والتاريخ والعادات والتقاليد في إعادة شمل هذه الأمة، ولن يكون ذلك إلا بإشاعة

فعل التفلسف بين الجماهير العربية الذي يتطلب مناخاً ديمقراطياً،
فالفلسفة لا تنمو ولا تترعرع إلا في بيئة ديمقراطية، وينبها نصار
بألا ينبغي أن نجعل من ذلك ذريعة لوأد الفلسفة، وعدم إعطائها
مكانتها اللائقة في البناء الثقافي؛ لأن التجربة التاريخية تؤكد أن
البلدان التي تعيش الديمقراطية اليوم، فلسفة ونظاماً، مرت بأطوار
كان التفكير بالديمقراطية فيها مستحيلاً أو طوباوياً، ومع ذلك،
استطاعت عبر تطور تاريخي طويل وشديد التركيب أن تتوصل إلى
ترسيخ الديمقراطية والفلسفة في تقاليدها في صورة عامة. فالقضية
إذن هي قضية شروط تاريخية وبنية تاريخية. وما هو وليد التاريخ
قابل للتغير والزوال، وإن بدا كأنه الثابت الذي لا يتغير.

الفصل الرابع

فلسفة التنوع والاختلاف عند فتحي التريكي

تمهيد

يُعدّ فتحي التريكي(*) في الحقيقة امتداداً قوياً للمفكرين العرب أصحاب تلك المحاولات العربية الدءوبة، التي بدأت تقريباً مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، والتي باتت تبحث عن ممارسة حقها المشروع في التفلسف بعيداً عن الوصاية الغربية التي أعلنت سيطرتها على المتفلسفة العرب حيناً طويلاً من الدهر، حتى ظنّ البعض أنه لا مناص عن متابعة الفلسفة الغربية والسير في ركابها لمن أراد التفلسف. ورغم ذلك أصرّ المبدعون العرب على التمرد عن الوصاية الفلسفية الغربية؛

(*) فتحي التريكي (٣٠ مايو ١٩٤٧ - ؟) مفكر ومتفلسف تونسي حصل على دكتوراه في الفلسفة السياسية من جامعة السوربون بباريس وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. ويعمل أستاذ كرسي اليونسكو للفلسفة بجامعة تونس. وقد ساهم التريكي بصحبة جاك دريدا في اقتراح فلسفة التعايش والتعقلية، واقترح أيضاً فكرة تقاسم الكونية. شغل منصب عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس من ١٩٩٠ إلى ١٩٩٦ وعُيّن في كرسي اليونسكو للفلسفة بالوطن العربي في ١٩٩٧. ثم عمل أستاذا زائراً بجامعة ديوك بالولايات المتحدة في ١٩٩٩ وجامعة باريس ٨ في فترات متباعدة زمنياً سنتي ٢٠٠٠ و٢٠٠٧. وألّف ٢٨ كتاباً. منها: أفلاطون والديالكتيكية عام ١٩٨٦، الفلاسفة والحرب (بالفرنسية) ١٩٨٥، قراءات في فلسفة التنوع ١٩٨٨، الروح التاريخية في الحضارة العربية الإسلامية ١٩٩١، الفلسفة الشريفة ١٩٨٨، فلسفة الحداثة ١٩٩٢، مقاربات حول تاريخ العلوم العربية ١٩٩٦، استراتيجية الهوية ١٩٩٧، فلسفة العيش سويًا ١٩٩٨، العقل والحرية ١٩٩٨.

فحاول - على سبيل المثال لا الحصر - أنطون سعادة أن يقدم «المدرحية» كاتجاه فلسفي عربي أصيل، وتوفيق الطويل أن يُقدّم «المثالية المعدّلة» كمذهب أخلاقي جديد تشارك به الفلسفة العربيّة في تاريخ الفلسفة الخليقيّة، كذلك يقدّم حسن حنفي مشروعه في «التراث والتجديد».... الخ، وهكذا تأتي في نفس السياق دعوة فتحي التريكي في «فلسفة التنوع». حيث تنشّد كل هذه المحاولات الإفلات بالفعل من تلك النزعة السائدة والمُنقادّة تحت أسر الفلسفة الغربيّة.

١ - التريكي وضرورة الاستقلال الفلسفي العربي

ومع فتحي التريكي يمكننا القول بأننا بصدد نقلة نوعية هامة في فكرنا العربي المعاصر وفلسفتنا الراهنة؛ حيث تتجه أعماله المختلفة والمتباينة إلى ممارسة التفلسف الذاتي ومعالجة المشكلات الفلسفيّة الراهنة للمجتمع العربي، بعيداً عن النظريات الفلسفية الغربيّة المستبّدة بالعقل الفلسفي العربي. بل لا يخفى على القارئ اهتمامه بالمعالجة الفلسفية للحياة اليومية ومشكلاتها التي يعيشها الفرد في المجتمع العربي، ومحاولة تنظير أحواله تحت وطأة العولمة وفي إطار الحداثة وما بعد الحداثة؛ ليقدم فلسفة لا تنقاد وراء التراث ولا تعيش في رداء الوافد، بل هي - في الحقيقة - إبداع عقل معاصر لتنظير وحل مشكلات يفرضها واقع راهن وظروف حياتية مُعاشة؛ حيث أصبحت الفلسفة عنده مرتبطة بما هو حياتي يومي باعتبارها وعي بالحاضر، ومعاناة، وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر في حاضرنّا، وهي ملاحظة اصطدام الماضي بالإقبال والعمل على إقرار الاختلاف ونصر الإرادة^(١).

(١) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، بيروت - تونس، الدار المتوسطة للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٧٥.

إذن فهذا التوجه الذي يرتضيه التريكي يكمن في الانفتاح والتنوع وفي الالتصاق باليومي والواقعي وبقضايا الفرد المتنوعة فتماشى مع التطورات المجتمعية والتطورات العلمية والتكنولوجية، فيقترن العمل الفلسفي بالممارسات القولية المختلفة، تلك التي تريد معرفة أبعاد اليومي معرفة حقيقية، فتدافع عن القضايا التي تعتبرها ذات أهمية بالنسبة إلى حياة الإنسان اليومية. ومن ثم لم تعد الفلسفة - في نظره - كما كانت في الماضي ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلًا لكل سؤال يُطرح عليها حسب هذه الوحدة الشاملة، أي إنها لم تعد نسقًا وحيدًا متماسكًا، بل أصبحت حريةً وتنقلًا، شتاتًا وتعددًا، تنتجها ميادين متعددة فتأتي مختلفة الأوجه متباينة المضارب والمآرب^(١). ولذلك يقرر بأن الفلسفة اليوم أصبحت مبدعة وخلّاقة من خلال تنوع مواضيعها والتصاق قضاياها باليومي المختلف^(٢).

فتأتي مساهماته الفلسفية في هذا السياق العام لتعالج وضع الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة عمومًا حتى تستطيع مواجهة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود والتقليد. وتأتي دعوته هذه للممارسة الحق الإنساني في الاختلاف والتنوع في ظل ظروف عربية عصفت بها الاختلافات والرؤى الأحادية فمزقتها، ما بين منحاز لرؤى سلفية ماضوية وأخرى لاتجاهات غربية حديثة وافدة، فجاءت فلسفة التنوع والاختلاف لتحطم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية، وتحرير ذاتنا من الانغلاق والسبات في كهف الموروث والتغني بأمجاده في عصوره الزاهية من ناحية أخرى.

(١) فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٥.

(٢) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص ٧٦.

ويتفق التريكي في هذا مع المفكر المغربي طه عبد الرحمن في شكل الدعوة، وإن كان يختلف في المضمون، فكلاهما يبحث عن الحق العربي والإسلامي في الاختلاف الفكري والفلسفي، وأنه من حق الأمة العربية والإسلامية أن تجيب على أسئلة زمانها ومكانها، بدلا من أن تظل تستعير إجابات غربية لمشكلات غير موجودة على ساحاتها الجغرافية. فالهدف واحد بينما تختلف طرق تناول والمعالجة التي تجعل لكل منهما مذاقه الخاص، ففي حين نجد أن طه عبد الرحمن يبحث من خلال مشروعه التجديدي والإحيائي، منطلقاً من مبدأ «المفاهيم المسئولة» التي بحث عن ماهيتها في أعماق التراث، والدين، والسياسة، والحدثة، وغيرها؛ ليصنع من خلالها رؤية واضحة وشاملة في معالجة واقع اجتماعي عربي إسلامي عبّر عن تجلياته وآفاقه بمعاني اصطلاحية للمفاهيم التي اختارها مداخل لمضامين كتبه، أو مفاهيم عبّر عن خلالها عن خصوصيات الفكر العربي الإسلامي في معالجته لقضاياها المختلفة من وجهة نظر الفيلسوف والمفكر والسياسي. ليجعل لهذه الأمة جوابها الخاص عن أسئلة زمانها^(١). .. فإننا نجد فتحي التريكي - من خلال رؤية أخرى - يرى أنه لا بد أن تتنوع في هذا العصر الدراسات والأفكار والمواقف، وأن تتجاوز العقلية المنغلقة بالتفتح على العلوم والتقنية والفلسفة المتنوعة. فالنهضة (عند التريكي) تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافياً واجتماعياً حتى يتسنى لنا تحقيق جدلية العودة والتجاوز نحو الحدثة التي ستجعل منا أمة تعيش

(١) أنظر، غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفكري والحق في الاختلاف الإسلامي، بحث منشور بموقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط - المغرب بتاريخ ٢٨/٣/٢٠١٤.

حاضرهما وتساهم فيه وتبدع، ويكون الإنسان داخلها مشروعاً لا موضوعاً. تلك الجدلية التي تضمن لنا في الآن نفسه أن نفهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وصراعاتها، وبايجابياتها وسلبياتها، في محاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات^(١). كما يتفق فتحي التريكي هنا أيضاً مع دعوة ناصيف نصار في كتابه «طريق الاستقلال الفلسفي»^(٢)، والذي دعا من خلاله إلى مقاومة تجذر الثقافة الغربية في تربة الفكر العربي، ودعا إلى ضرورة الاستقلال الفكري ومقاومة علاقة التبعية للغرب؛ حيث يرى أن الصفة الإمبريالية الاستعمارية مازالت موجودة طالما بقينا نردد نفس الأفكار الغربية. وذلك من خلال عدم خضوع مشكلاتها الفلسفية لما يفرضه تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي من مشكلات. وعدم تبنيها لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، والتي يتبناها الكثير من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنوية والهيكلية والكانطية.... الخ. والتأكيد على أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة، وليس التقيّد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للأيديولوجيات السائدة. بالإضافة إلى سائر الجهود العربية المبذولة في ذلك الإطار والتي تمت الإشارة إليه في تمهيدنا لهذا البحث.

وهنا تكمن فلسفة التنوع عند التريكي وهي تلك الفلسفة التي تأسست على دعائم علمية ابستمولوجية جديدة وأنتجت معقولة

(١) فتحي التريكي، فلسفة التنوع، الطبعة الثانية، دار عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ٥.

(٢) ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٥.

هادئة ترفض عقلنة الحياة عقلنة تعسفية^(١). ومن ثم تأتي معالجات التريكي الفلسفية لمختلف القضايا والأفكار لطرح مسألة التنوع في التفكير طرحاً يؤكد على أنه قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيد المعارف توحيداً تعسفياً قد يؤدي إلى كلية النظر وكيانية الممارسة^(٢). ومن ثم تبدو فائدة هذا الفكر الجديد الذي يقترح إلغاء الفكر التوحيدي المهيمن. والتريكي هنا يبدو متأثراً جداً بفلاسفة ما بعد الحداثة وخاصة ليوتارد الذي دعا إلى شن الحرب على الرؤى الكلية، وأن الفكر الواحدوي كان نتيجة للوهم الترانسندنتالي الذي خلقه هيجل، وأنه لا بد من التخلص من السرديات الكبرى، والتمرد عليها حتى يمكننا تلاشي الرعب الذي غمرنا طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين^(٣).

فتتلور تلك الرؤية بالنسبة إلى الثقافة العربية في تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية، وتحرير ذاتنا من عبودية القهر والاستبداد بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع الفكري من ناحية أخرى.

ولا يعني هذا القطيعة مع الأنساق الفلسفية السابقة، ولكن تظل قراءة هذه الأنساق في منهجياتها المختلفة وإنتاجاتها على الصعيد الثقافي والسياسي وإبداعاتها تدفعنا حقاً إلى فهم طرق بحثنا وتعاملنا مع واقعنا وإعادة الاتصال بحضارتنا وتراثنا، وقد تؤدي في النهاية إلى إبداع فلسفي

(١) فتحي التريكي، فلسفة التنوع، ص ٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٦.

(3) Jean Francois Lyotard, Answering the Question: What is Postmodernism? In The postmodern condition: A report On Knowledge , translation: Geoff Bennington and Brian Massumi, Minnesota, Minnesota University press, 1993, p.82.

حقيقي يقوم على المعطيات العلمية المعاصرة، وإلى انطلاق حركة البحث الحقيقي لتصور البديل الفلسفي لحياتنا الاجتماعية المعاصرة؛ ولذلك يؤكد التريكي على أنه ينبغي أن تكون لدينا الجرأة الكافية للغوص في نتائج الفلسفة وكشوفها وطرقها وفوائدها لنخدم مفاهيمنا ونبحث لنا عن الطرق المؤدية إلى العمل النهضوي الحقيقي: لنبحث بحثاً علمياً في مختلف التيارات الفلسفية سواء كانت يونانية أم عربية أم غربية، أكانت ماضية أم حاضرة، ولنكوّن من ذلك كله، نهضة عربية تقوم لا محالة على تاريخ متأصل، ولكنها تتطلب أيضاً الجرأة على التجاوز الحقيقي والتعامل مع الأساليب العلمية، والفلسفية الغربية^(١).

ولكن هل يعني هذا دعوة التريكي إلى إبداع أنساق عربية جديدة على غرار الأنساق الفلسفية الغربية تتصف بالأصالة وتعبر عن الظروف المعيشية والمجتمعية العربية؟

في الحقيقة يرى التريكي أن الفلسفة في عصرنا هذا لم تعد أداة لإنتاج المذاهب الفلسفية الكبرى. بل أضحي التفلسف «يحتفي بكل لون من ألوان التفكير والتعبير البشري، مناهضاً بذلك كل ديكتاتورية فكرية تحاول - باسم وحدة التفكير - طمس حرية الممارسة الفنية، والعلمية، والتفكيرية العامة»^(٢). والتريكي هنا يواكب الفلسفة المعاصرة في العالم كله؛ حيث أضحي من سمات الفلسفة الراهنة في العالم أجمع البعد عن المذهبية التي تميزت بها الفلسفة في العصور الحديثة. فلقد أصبح الإنسان لا المذهب هو الذي يهم الفيلسوف في عصرنا الراهن. فليس بدعاً أن نرى معظم المفكرين

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، ص ٦.

مع بدايات القرن العشرين ينددون بالروح المذهبيّة وينفرون من كل نزعة اعتقادية ضيقة الأفق. وهكذا يبدو الفيلسوف في كتابات التريكي المختلفة هو ذلك الإنسان المتسائل الذي يعرف أن الحقائق متنافرة، وإن كانت في الوقت نفسه متماسكة، فهو يبحث دائماً عن العقدة التي تتجمع عندها خيوط دقيقة، ويحاول أن يمسك بها جميعاً على نحو ما تتمثل في صميم الواقع آخذاً على عاتقه ألا يقول أكثر مما يعرف، وأن يتجنب الوقوع في أسر المشكلات الزائفة والمشكلات الموضوعة وضعاً سيئاً.

ومن ثم أضحت الفلسفة في عصرنا - وعند التريكي خاصة - فلسفة للتنوع والاختلاف وهذا أكسبها دوراً جديداً في وضع عالمي يحتاج بشدة لقبول قيمة الاختلاف والتنوع، يحتاج لحوار ومعايشة بين الذات والآخر، بين الثقافة المركزية والثقافة الهامشية، إذ تلمس الفلسفة الشريفة فكرة المركز والهامش وتهدمها من الأساس. لتحول الثقافة لميدان للتنوع لا مركزية فيه. إنّ الفلسفة الشريفة تعد دفاعاً عن الفلسفة أو دفاعاً باسم الفلسفة لنفي فكرة الهيرواركية، والأعلى والأدنى، والمركز والهامش، ودعوة لمنظور أوسع دائري يتساوى فيه كل شيء في القيمة على دائرة الاختلاف والتنوع. وإرساء لمبادئ فلسفة عصرية مفتوحة أمام الممارسة الفلسفية دون أي سلطة تعسفية^(١).

٢- التفلسف الذاتي وإشكالية الهوية العربيّة

وهنا تتبدى إشكالية التفلسف الذاتي مرتبطة بإشكال الهوية؛ فيتجلى سؤال الهوية «من نحن؟» يتطلب إجابة ذاتية تعبر عن ماهية الذات في مواجهة الآخر، تفلسف الذات في مواجهة تفلسف الآخر. ثم هل

(١) أحمد حمدي، التريكي والفلسفة العربية المعاصرة «نحو فلسفة عربية للتنوع والاختلاف»، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد ٢٤، ٢٠٠٩، ص ١٩٩.

يمكن أن يُطرح إمكانية التفلسف الذاتي بعيداً عن إشكال الهوية؟ أم إنهما مرتبطتان ولا يقبلان الانفصال؟ إن الإجابة على تلك الأسئلة تتطلب عرض إشكال الهوية من خلال مفهوم التفلسف الذاتي.

الهوية موضوع فلسفي بالأصالة. عالجته الفلاسفة المثاليون والوجوديون على حد سواء، المثاليون ميتافيزيقياً، والوجوديون نفسياً، فتحول عند المثاليين إلى قانون هو قانون الهوية، وعند الوجوديين تم توظيفه ليعمل على منع انقسام الذات على نفسها حتى لا يتم إنكار الوجود الإنساني. وجعله بعض الفلاسفة القانون الأول في الفكر والوجود^(١). وقيل أن هوية الشيء هي عينيته، ووحدته، وتشخصه وخصوصيته، ووجوده المنفرد، كل واحد^(٢).

يُرجع فتحى التريكي في معالجته لهذه الإشكالية مفهوم الهوية إلى أصله اللغوي، حيث يشير إلى ضمير الغائب «هو» والذي يقتضي في نظرنا الخروج من دائرة الذات إلى دائرة الآخر، ومن عالم الذاتية الضيقة إلى عالم الآخر الرحب. ومن هنا فإن هذه الكلمة تحيل في اشتقاقها اللغوي إلى «الغيرية» باعتبارها شرطاً ضرورياً من شروط إمكان تصورهما ووجودهما^(٣). ومن ثم ينتهي التريكي إلى عدم إمكانية الفصل بين الهوية والغيرية على مستوى التحليل اللغوي، وربط بين المعنى

(١) حسن حنفي، الهوية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٩.

(٢) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ٩١١، مادة «هوية».

(٣) البكاري ولد عبدالمالك، استراتيجية الهوية من منظور مفكر إنساني، ضمن كتاب «العيش سويًا - قراءات في فكر فتحى التريكي»، تحرير: أحمد عبدالحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨، ص ١٧.

اللغوي والمعنى الاصطلاحي لينتهي إلى أن مفهوم الهوية يتجذر في حقل التنوع والاختلاف. ومن ثم تتجلى نزعته النقدية لكل من حصروا حدود الهوية في معنى الذات، بل كل الذين جعلوا الآخر في صراع دائم وأبدي مع هوية الذات، أو ما أطلق عليه صمويل هنتجتون «صراع الهويات».

فَنَقَدَ أصحابَ البُعد المنطقي/الميتافيزيقي الذين حددوا الهوية باعتبارها ذاتية ومساواة، وأن الشيء هو ذاته على الصورة المألوفة (أ هو أ) والذي يعبر عن الاستحالة المنطقية والميتافيزيقية للفصل بين الوجود والماهية، واصفاً أصحاب هذا الاتجاه بأصحاب النزعة الأحادية الضيقة، والطابع الاستبعادي. كذلك وجَّه سهام نقده إلى تناول أصحاب البعد الأنطولوجي/ التاريخي في تناولهم للهوية باعتبارها تجانساً وقدرة على البحث عن غِدٍ أفضل، وعن وجود دور ايجابي لها في المستقبل وعن عبور أزمة الذات وطرح مخاوف التلاشي والضياع المحتملة. وبين الخوف والأمل يكمن العنصر السلبي. حيث يرى أن عليهم أن يغيروا نظرتهم القلقة للهوية أو ينظروا إليها من جانب مغاير كأن ينظروا إليها على إنها محصلة ما ينتجه هذا المجتمع من إنتاج مادي أو رمزي، وما يقيمه من علاقات على المستوى الفردي والمجتمعي والتي تعزز حضوره في العالم ومع الأمم الأخرى. أما في حالة العزلة عن هذا الانفتاح على الآخر تصبح الهوية خطيرة لأنها تقود إلى الانغلاق ونفي الآخر وتصبح على حد قول مكسيم رودنسون «وباء الجماعات»^(١). أما أصحاب البُعد النفسي الذين رأوا أن تأكيد الهوية تقتضي عدم الفصل بين الأنا والآخر، وأن الهوية بهذا المعنى هو سعي من جانب الفرد للحصول على الاعتراف

(١) أنظر، المرجع السابق، ص ٢١.

به، وتتمين وجوده باعتباره وحدة بنوية قائمة بذاتها، وامتداداً عبر الزمن دون أن يؤثر ذلك النزوع على التنوع الداخلي وهو ما يؤدي إلى نوع من الازدواجية في وعي الفرد المشتت بين الشراء والاعتزاز بالنفس. لذا كان هذا السعي لانتزاع الاعتراف من الآخر مقروناً بالاعتراف بالآخر، والإقرار بوحدته البنيوية واستقلاله الذاتي مما قد يؤدي في نهاية المطاف إلى انحلال الهوية وانفصام الشخصية. كذلك كان نقده لأصحاب البعد السياسي للهوية الذي يحول الإنسان ويختزل هويته في سلسلة من الأرقام والبيانات لتسهيل الوصول إليه عند الحاجة لغرض التعبئة أو للرقابة والعقاب.

وهكذا يرفض التريكي مفهوم الهوية بهذا المعنى الضيق الإقصائي الاستبعادي، وينشد «هوية» تقف صامدة ضد هيمنة الامبريالية في صيغتها الجديدة^(١)، والتي تستبطن الآخر وتتضايّف معه بشرط ألا تنصهر في ثقافته، حيث تؤدي إلى التنوع والتعدد وتقضي من دائرتها الواحدة لتتجاوز النظرة العدائية التي تستهدف الآخر.

وبناء على ذلك يرى أن تفلسفنا الذاتي لابد أن ينصب على سؤال الهوية لتغييره، من سؤال «من نحن؟» الذي من الممكن أن يتحول من ضرورة التعارف بين أصدقاء، حلفاء، أعضاء في حزب واحد... إلى «من هو عدوي» كتلك الدعوات التي تملأ صفحات التواصل الاجتماعي التي تنطلق من التساؤل عن الهوية لتنتهي إلى صيغة «اعرف عدوك»!

لذلك فإن سؤال الهوية «من نحن» عند التريكي هو سؤال إقصائي

(١) فنحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢، ص ١٩٥.

بشكل جوهري، فمن الناحية الأيديولوجية يقسم الناس بين أصدقاء وأعداء كما يشغل بشكل صراعي^(١). إذن فخطاب الهوية يعد إقصائياً بطبيعته، فبرسمه لمجال الحشد والتجميع يقوم بتحديد الآخر كخصم بل كعدو، أو عدو محتمل. فالوظيفة الأولى لخطاب الهوية باعتباره أيديولوجيا يكمن في ضرورة التعارف بين أصدقاء، أي كل من يشاركون في معركة سياسية على نفس الجانب، وتحديد العدو، كل معسكر يحتاج إلى علامات ورموز، وشعارات، وخطاب، من أجل تجميع وحشد أنصاره وإقصاء الآخرين^(٢).

وهنا يعود التريكي إلى اثنين من كبار الفلاسفة في القرن العشرين ليستأنس بأرائهما ليتجاوز بهما إشكال سؤال الهوية «من نحن؟» فيلجأ إلى الأمريكي رورتي الذي يرى أن الحل يكمن ببساطة في التخلي عن سؤال «من نحن؟» والاستعاضة عنه بسؤال «ماذا نحن؟» إذا أردنا أن نتحاشى هذا الإقصاء ونحقق الشمول فعلاً؛ فماذا هنا تستدعي وتعلق بجوهر الأشياء^(٣). فالسؤال بـ «ماذا» يجعلنا نتساءل ماذا أنتجنا سواء على المستوى التقني أو النظري؟ وماذا أقمنا من علاقات على مستوى الأفراد والمجتمعات؟ وما هو وجودنا المحوري والمميز بين أمم العالم؟ بل إنه يطرح علينا البحث عن سبل التعاون للخروج من الأزمة والحيز الضيق الذي حشرنا فيه الذات ظناً منا أننا نحافظ على هويتنا.

(١) فتحي التريكي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨، ص ٢٢٤.

(٢) فتحي التريكي، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ص ٢٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

ومع ذلك لا يرى التريكي فيما قدمه «رورتي» سوى خطوة واحدة على الطريق وما زالت إشكالية الهوية تحتاج إلى جهود أخرى، فيلجأ إلى بول ريكور الذي طور الفكرة بشكل مغاير في إطار منظور هرمنيوطيقي للزمانية مبرزاً أن إعادة تشكيل وتصوير الزمان بواسطة السرد يتكون مما يسمى «الهوية السردية»، إذ أن الهوية وحسب المفهوم الهيدجري للتاريخانية تتكون من ثلاثة أفكار مركزية هي: امتداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، والغيرية أو التحولية. فإذا كان مفهوم الوفاء للذات رغم كونه غير ثابت، يربط الكائن بكيفية معينة بماضيه وحاضره، فإن مفهوم الغيرية يربطه بالمستقبل. فالهوية بهذا المعنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيوية المرجعية للماضي مادام بإمكانها أن تتشكل كذلك عبر المشروع، عبر المستقبل باعتباره تحولاً. يستنبط التحول في نفس الوقت كل من القطيعة والاستمرارية والفتح والتغير مع الاحتفاظ بنفس الطبيعة. إذن ففي كل هوية يجب أخذ بعين الاعتبار هذا الفارق بالنظر على النموذج أو المثال والنظر إلى مرجعية الماضي والوحدة الأصلية للكائن.. وهذا ما قاد التريكي للتأكيد على الخاصية الحركية للهوية التي تعد حركة تجعل الإنسان في وضعية متجددة دوماً بين جزع من مآل الموت والعدم من جهة وبين الفرح والاستمتاع بالحياة من جهة أخرى^(١).

ومن ثم وحسب رؤية التريكي للهوية تصبح امتداداً، ووفاء للذات، وتغير وتحول يعطي للاختلاف والغيرية وظائفها التكوينية في الآن، فالهوية ليست انغلاقاً أو انطواءً على الذات إنما بالأحرى، انفتاح، وفهم،

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

وتواصل، وفاعلية^(١). فالهوية لا تتحقق بشكل كامل إلا عبر انخراط واشتباك حقيقي مع الآخر، فلم تعد هوية الإنسان تتمظهر وتتكشف من خلال أحادية معينة وإنما من خلال متغيرة منفتحة.

ومن ثم يرتبط الأمر بالفلسف الذاتي الذي يتجاوز إنتاج الأنا ويشتبك بإنتاج الآخر غير هيابٍ على هويته، ومن خلال انفتاح الذات على غيرها تحدث «الثاقفة» والتي هي ذاتها مقدمة ضرورية لعمليتي الخلق والإبداع الذاتيتين. فهي ثقافة حية وفي نفس الوقت وفيه لأصولها، وفي حالة إبداعية وخلق على صعيد الفن والأدب والفلسفة، وكذا الصعيد الروحي. قادرة على تحمل لقاءات الثقافات الأخرى متخذة من فرصة اللقاء بناء أرضية خصبة يمكن الانطلاق منها لتجاوز كل الأزمات الراهنة والتي خلفتها نظرة الهوية الضيقة التي دفنت معنى الهوية في رمال الماضي واعتبرت كل مغاير لها غزوًا ثقافيًا.

٣- العقل الموحد ومعقولة فلسفة التنوع والاختلاف

المعقولة عند التريكي هي قبل كل شيء أداة تنظيم معارفنا وتحديد تدخلاتنا المتعددة لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعهما^(٢). أي أن المعقول عند التريكي هو ما يكون قابلاً للفهم والإدراك. بحيث تصبح كل نتيجة منطقية لعملية استنتاج واستدلال صحيح تكون معقولة. أما كيف يتعامل الفكر الفلسفي مع المعقولة كنتيجة للتحويلات العلمية العظيمة التي نشهدها اليوم في سائر العلوم الطبيعية أو

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٥.

(٢) فتحي التريكي: فلسفة التنوع، ص ٩.

الاجتماعية؟ وهل تستطيع الفلسفة في عملها النقدي أن تضع موضع الشك والتمحيص تلك الأشكال والخطوط الكبرى، التي ظهرت عليها المعقولة في العصور الكلاسيكية (ديكارت وكانط) والتي أصبحت لا تتناغم مع النظرة العلمية المعاصرة؟ تلك الأسئلة التي يثيرها التريكي ضد العقل المُوحد الذي يلم الشتات ويوحد المفاهيم؛ ولذلك أصبح غير قادر على تقديم صورة واقعية للأحداث الطبيعية والاجتماعية.

عمل العقل الموحد على مدار التاريخ على حصر الأسباب والنتائج للظواهر المختلفة حصر اديقاً، حتى تصب في النهاية وبسهولة في مصلحة الإنسان الذي يتسنى له السيطرة على الطبيعة، ومن ثم يعترض التريكي على هذه الصيغة لوضع العلم، فيرى أن هذا الوضع النموذجي للعلم هو في حقيقة أمره تحقيق لرغبة أساسية في الإنسان تتلخص في إمكانية إخضاع الظواهر الطبيعية إلى مشيئته، وحتى إذا صح هذا النموذج العلمي في العلوم الطبيعية فإنه لا يصلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ لأن هذه العلوم ستحاول قطعاً تقليد ذلك الوضع النموذجي للعلوم الطبيعية والذي حقق تقدماً مذهلاً على كافة المستويات. ولذلك يقول التريكي: «فلا غرابة أن تحاول العلوم الاجتماعية محاكاة هذا الوضع النموذجي فتضطدم بسد منيع ونعني به تلك الذاتية المصاحبة لكل تدخل في بنية الإنسان قصد فهمه وتغييره، ولا غرابة أن تفشل هذه المحاولات لأن مقياس العلموية الحقيقي لا يكمن في «الموضوعية» واستبعاد الذات المتغيرة بل في تقديم شروط نجاح نظرية علمية وشروط فشلها وربطها بميدانها الخاص والجزئي»^(١).

(١) المصدر السابق، ص ١٠ - ١١.

أي أن التريكي يرى صعوبة تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية ليس هو السبب الوحيد في دراستها دراسة تشبه دراسة العلوم الطبيعية التي تعمل على تحديد الأسباب والنتائج بدقة متناهية حتى يسهل السيطرة عليها فحسب، ولكن العامل الأهم من ذلك هو ذلك التنوع وتلك الخصوصية التي تمثل الأساس في الظواهر الإنسانية المختلفة.

كما أن النظريات العلمية الحديثة التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، قد زعزعت تلك النظرة التقليدية للظواهر العلمية التي تُخضع ظواهر الطبيعة المختلفة إلى التفسير العلمي المبني على مجموعة معينة من القوانين والنواميس المضبوطة، فعملت تلك النظريات على تغيير نظرتنا إلى العالم الطبيعي شيئاً فشيئاً؛ حيث أصبح العالم اليوم مع تطور النسبية الفيزيائية والكيمياء الحرارية الدينامية يميل إلى الأخذ باختلاف مكونات العالم الطبيعي وتغيراته المتواصلة وصعوبته الشائكة بعين الاعتبار. حتى يمكننا القول بأنه تحت تأثير تلك النظريات العلمية الحديثة بدأ العلماء يشعرون بضرورة الابتعاد عن تلك النظرة الكلية للكون.

أي أن منطقية العقل الموحد - عند التريكي - أصبحت غير قادرة على تأسيس هذه التحولات الجزئية في العلوم والتي بُنيت على الكثرة والتغير^(١).

وهكذا تنقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلاً من كانت العلوم الكلاسيكية خاضعة ابستمولوجياً إلى مبادئ أفلاطونية تعتمد الاستقرار

(١) المصدر السابق، ص ١١.

والتوازن والثبات والتعالى، تظهر واضحة الآن معالم العودة الجزئية إلى الفلسفة السفسطائية من ناحية وإلى الأرسطية من ناحية أخرى. فالمعقولة الحالية التي ترعرعت في العلوم الطبيعية والتي بدأت تأخذ مكانة مرموقة في الاهتمامات العامة للبشرية، جديدة في كنهها ومتنوعة في عملها، إذ إنها تفتح آفاقاً جديدة في نظرنا إلى الزمن والحياة الطبيعية، كما تجعلنا نعطي أهمية أكبر إلى الجزئي وإلى الممكن والصدفة بصفة عامة لا باعتبارها أشياء نجهلها، بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان^(١).

ومن ثم يرى التريكي بأنه قد آن الأوان لتحل «منطقية العقل المتنوع» شيئاً فشيئاً محل «منطقية العقل الموحد». ومن ثم يقر بأن فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمي، إذ أن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا، وأن العقل الموحد أصبح قاصراً عن دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر. لأن مثل هذا العقل لا يصبو إلا إلى المعرفة الكلية والشاملة^(٢).

وانطلاقاً من هذه النظرية في التنوع ينتقد التريكي هيمنة العقل الموحد في مجالات أخرى كالاقتصاد والسياسة، ويرى أن هناك فشل سيواجه من يتبع إستراتيجية مثل هذا العقل الموحد في تلك المجالات. ويعطي مثلاً لهذا بتلك المجتمعات التي تبحث عن نموذج موحد للوصول إلى التقدم وتحقيق الرفاهية؛ إذ تجد نفسها مجبرة على محاكاة الدول الصناعية المتقدمة، فتقتدي تارة بالعالم الرأسمالي المهيمن وتارة أخرى بالمجتمعات

(١) المصدر السابق، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢.

الاشتراكية، لتستأنس وتحتمي بها، لتجد نفسها في آخر الأمر داخل ما يسميه بـ«الدولة الجهنمية» كنتيجة لمعقولية الإنماء والنمو، وهكذا - كما يرى التريكي - أنتجت معقولية الاندماج الاقتصادي بعقليتها الإمبريالية حضارة كونية ذات نماذج موحدة وأذواق مقبولة قد وُحِّدت وسائل العيش وحشرت الشعوب المختلفة في بوتقة الهيمنة الغربية باسم التحضر والحداثة ولكنها لم تحقق السعادة كما كانت تدعي، بل أقحمت تلك الشعوب فيما يعرف بالدائرة المفرغة للفقر^(١).

وهنا تبدو معقولية التنوع عند التريكي ظاهرة للعيان، حيث تبدو ناتجة عن العلوم الطبيعية وتطوراتها في القرنين الأخيرين الذي يؤكد التنوع والاختلاف بين ظواهر الطبيعة المختلفة وأن العقل الكلي الموحد أصبح قاصرًا عن الإلمام بكل تفاصيلها ومن ثم يتلاشي وهم السيطرة والتحكم فيها. كما أن الظواهر السياسية والاقتصادية التي تتبع سياسات هذا العقل الموحد ينتهي بها المقام في دائرة مفرغة من الفشل يصعب عليها تجاوزها والخروج منها في وقت قصير.

أما عن طرح حلول جاهزة لمثل تلك الأزمات فإن التريكي يرى أنها غير موجودة ولكن يجب علينا وبحسب معقولية التنوع التي تركز على الدراسات الجزئية الميدانية، والتي تحد من امتداد النظرة إلى المستقبل برؤية كلية يسيطر عليها العقل الموحد هو العلاج الممكن في وقتنا هذا. فالحرية السياسية والحرية الاقتصادية بتفاعلهما تستطيعان إنتاج مقومات الإنسان المتحرك والخلاق. ولنا في الفكر الوجودي العربي خير دليل، إذ

(١) المصدر السابق ص ١٣.

أن أزمة بناء الوطن العربي ما زالت حادة رغم أن الوحدة العربية لا تزال تشكل التيار الأساسي في التاريخ العربي^(١).

فمعقولية التنوع ترفض الفكر الوجودي المبني على الهيمنة والغطرسة والاستبداد، وفلسفة التنوع هي فلسفة الحرية والنضال ضد القمع بكل أشكاله وأنواعه، وهي تشهير بنمو القمع والقهر وبنمو الاستغلال وخراب العقل، ولكنها أيضا ترفض الانفتاح باسم الحرية على المجتمعات الرأسمالية، ولذلك فلا بد من تضافر الجهود في كافة الميادين لتأسيس فكر عربي يُبنى على معقولية التنوع لأنه هو الوحيد القادر على إنقاذ الإنسان العربي من التهميش والاستغلال. وفلسفة التنوع توضح لنا على الصعيد السياسي طريقة إنتاج حركة سلطوية تحررية وديمقراطية تضمن تمثيل الجماهير ديمقراطيا وتعبر عن إرادتها وتطلعاتها واختلافاتها مع الحذر من الانقلاب إلى مؤسسة تقمع أعضائها. فالتوجيه المبني على التنظيم دون اعتبار الاختلافات والتنوع يؤدي حتما إلى نشوء أقلية تهيمن على البقية وتلغي امتيازات الديمقراطية والحرية فتصبح حينئذ كل سلطة سياسية تسلطا. فتفشل حركة الفكر الوجودي لأنها ستجد داخل هذا التسلط مقاومة جماهيرية واسعة. فالوحدة والتحرر مرتبطان، أبداً، بمعقولية التنوع؛ لأن الوحدة لا تعني القضاء على الذاتيات الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية والأقليات السياسية والمذاهب الدينية وتواجد الأديان، فالوحدة تعايش بين هذه العناصر كلها على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فهي أساساً تواجد وحرية وتسامح^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨.

وهكذا تعد فلسفة التنوع في حقيقة الأمر ثورة فكرية على التقليد ومتابعة الآخر ودعوة إلى الإبداع والتحرر.

٤ - ثورة فلسفة التنوع على المعجزة اليونانية والغرب الضامن للكونية

ومن ثم ينادي فتحي التريكي بالانتقال من التقليد إلى التجديد، ومن الإلتباع إلى الإبداع، وينتقد بشدة آفة التقليد التي جعلتنا نحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل، حتى كأنه لا مشابهة ولا مقايضة إطلاقاً، بين مضامين هذا المنقول وبين ما جاءت به الحضارة العربية من عندها، الأمر الذي أدى إلى قيام ازدواجية في الفكر الإسلامي العربي لم تورث أهلها حتى الآن إلا الجمود على ما نقلوه، فحرموا أيها حرمان من ممارسة حقهم في الإبداع الفلسفي المختلف، ثم راح يدعوهم للتخلي فوراً عن التقليد وضرورة التوجه نحو الاستقلال الفكري معتمداً في ذلك على ما أطلق عليه فلسفة التنوع التي تقوم على هدم المعجزة اليونانية وتهافت فكرة الغرب الضامن للكونية، طالما أن علاقة التأثير والتأثر معروفة في دراسة العلاقة بين المفكرين المتمين إلى حضارات مختلفة. ومن ثم في ظل فلسفة التنوع والاختلاف التي تعترف بالتأثير والتأثر الناتج عن الانفتاح على الآخر، وهو الأمر الذي يتهاافت معه كل حديث عن المعجزة اليونانية بل إنها تعتبره حديث خرافة أو وهم ينبغي أن يتخلص منه كل من يؤرخ للفلسفة والعلم. فتاريخ الحضارة والعلم والتقدم شاركت فيه أمم شتى، كل أدلى بدلوه، وساهم بمساهماته، لينتهي من ذلك إلى القول بأن فكرة التنوع هي فكرة أصيلة. فتاريخ الفلسفة - على سبيل المثال - هو فكر - كما يقول التريكي - فكر مترحلاً على الدوام يتغذي بلقائه مع مشاكل المجتمعات والأفراد في كل

المستويات وفي جعبته حلول وأفكار ومطارات ونقاشات يقترحها لتفعل فعلها وتحدث الرجة التي تصورها الفيلسوف الفرنسي جيل دلوز متحدثاً عن ميشال فوكو^(١). وهو ما نلمسه منذ فجر الحضارة فلا أحد يستطيع أن يجزم بالقول بالمعجزة اليونانية والتي لم تتأثر بسوابقها من الفكر الشرقي القديم، بل على العكس تماماً نجد بعض الباحثين الغربيين وهو «جورج جيمس» يكتب كتاباً بعنوان «التراث المسروق - الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة»^(٢). وبقدر رفضنا لما يذهب إليه هذا الباحث نؤكد على فكرة التأثير والتأثر.

وهكذا ترفض فلسفة التنوع عند فتحي التريكي ما يسمى لدى المؤرخين المتعصبين للتراث الغربي «بالمعجزة اليونانية»، وتعترف - شأنها شأن العديد من الباحثين العرب الجادين^(٣) - بأن الأمة اليونانية قد استلهمت التراث الشرقي السابق عليها واستحوذت عليه بروحها الفتية وحاولت تجاوزه حينما صبغته بصبغتها النظرية النقدية. وهى بذلك تعد آلية نقدية في وجه كل غطرسة محتملة للعقل المبني على كونية مركزية غربية، فغاية فلسفة التنوع تحطيم الكونية الغربية، لأن الفكر الكوني خاصة أساسية للفلسفة الغربية، بيان تهافته تنهار تلك الكونية المزعومة. فالتنوع في الفكر قاتل للهيمنة الفكرية الأوروبية، لأنه يقر حق

(١) فتحي التريكي، فتحي التريكي يتحدث عن فكره، مقالة ضمن كتاب قراءات في فكر فتحي التريكي، تحرير د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢١٢.

(٢) جورج جيمس، التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦.

(٣) أنظر، مصطفى الشار، المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، القاهرة، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، العدد ٤٦ - ٤٧ / ١٩٨٦، ص ٩.

الاختلاف ويعترف بنسبية المعرفة وخصوصيتها، كما يستمع للآخر وينصت إليه، وينكر مركزية الفكر. بل ويرر التريكي حرص الغرب على تقوية هذه الفكرة «فكرة الغرب الضامن للكونية» لأن سيادة هذه الفكرة تعني هيمنة الغرب على بقية الحضارات. أما إذا تعددت المعاني وانفتحت على الثقافات المختلفة فإن فكرة الغرب ستضمحل شيئاً فشيئاً وبالتالي سيفقد الغرب سيادته وهيمنته^(١).

ولذلك فالعقل الذي يلم الشتات ويوحد المفاهيم، أي هذا العقل المبني أساساً على ميتافيزيقا التوحيد لم يعد يستطيع أن يقدم لنا صورة واقعية للأحداث الطبيعية والاجتماعية، ومن ثم أصبحت الحاجة إلى تجاوز العقل الموحد المبني على معقولية الفكر الكلياني لا تظهر فقط في العلوم الطبيعية بقدر ما تبدو في كل المجالات حتى السياسية والاجتماعية.

ومن ثم يكشف التريكي عن صور لفلسفة التنوع في تاريخ الفلسفة، يمكن حصرها في ثلاث صور:

الأولى: وهي المدرسة السفسطائية التي جعلت من الإنسان الفرد مقياساً لكل شيء، والفرد متعدد ومتغير ومتنوع؛ لذلك كانت تلك السفسطائية فلسفة ضد نظام النسق، ولم تحصر نفسها ضمن تلك النزعة الطبيعية؛ ولذلك كانت في رأيه بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبية؛ حيث عاشت مقهورة إلى أن أتى الفلاسفة اللانظاميون ويقصد بذلك، ماركس، وفرويد ونيتشه. وأعادوا لها

(١) فحى التريكي، مجالات الفلسفة الراهنة، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد (٢٤)، ٢٠٠٩، ص ١٧٦.

قيمتها وذلك بتحطيمهم النسق الذي قام وفقا لمنطق العقل الموحد المبني على فهم المعقولية كأساس لتلك الممارسة العلمية، ومن خلالها أصبحت الفلسفة بدون موضوع، فلسفة موجودة في كل ميدان وفي كل موضوع أي فلسفة تقر بمنطق التنوع.

والصورة الثانية: موجودة عند ماركس، حيث رفضت فلسفته الانغلاق ضمن النسق، والاتجاه الدحضاني الذي يؤمن به بوبر في العقلانية النقدية حيث تصبح هذه الأخيرة مقياس العلمية.

والصورة الثالثة: وتتمثل في التراث العربي حيث ابن خلدون ذلك المفكر الذي آمن بل عمل على إيجاد تطبيقات للعقل خارج العقل التنظيري المبني على الوحدة الميتافيزيقية اليونانية للوجود.

ويذهب بعض الباحثين إلى إن فلسفة التنوع يمكن اعتبارها فلسفة للتاريخ من حيث إنها لا يمكن أن تُفهم كلحظة تقييمية وتقويمية للسؤال الفلسفي بقدر ما هي أمل في الحضور لبناء السؤال الفلسفي في ثوب جديد رغم أنه ضاربا في التاريخ، ولكن قوة الغطرسة المركزية وطغيان النسق لم تترك لها الحق في الظهور^(١). وهكذا يبدو مستقبل الفلسفة عند فتحي التريكي يكمن في الانفتاح والتنوع، وعدم حكر الفلسفة في حضارة معينة، إنها دعوة صريحة للتفلسف وعدم العيش في رداء الفلسفة الغربية.. فالتنوع والاختلاف حق مكفول للبشرية بأسرها. وهي (أي فلسفة التنوع) التي ستحمي حقوق الفرد والغير، وتتماشي مع التطور

(١) بن شرقي بن مزيان، التجربة الفلسفية وحدود الممارسة في فكر فتحي التريكي، مقالة ضمن كتاب قراءات في فكر فتحي التريكي، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٥٤.

العلمي والتقني الذي ابتعد عن أيديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبذلك يقترن العمل الفلسفي عند التريكي بالممارسات السياسية التي تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة. على أن ذلك لا يعني أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم والتقنية أو على تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي، بل ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف.

هذا هو الحق في التفلسف والتنوع والاختلاف أو تلك هي فلسفة التنوع التي دافع عنها صاحبها من أعلى منابر الجامعات الأوروبية والأمريكية ولا سيما في منظمة اليونسكو وما زال!

٥ - فلسفة التنوع والاختلاف وحقوق الآخر

إن الهدف الأسمى لفلسفة الاختلاف والتنوع عند التريكي هو «التصدي للفكر المغلق الذي لا يمكن أن ينتج إلا الإرهاب من ناحية، ومن ناحية أخرى حاولت هذه الفلسفة أن تعيد تشكيل الكونية الفلسفية من جديد حتى تكون على اتصال بالثقافات المتنوعة والمجتمعات المتعددة فتنفصل الكونية بذلك عن التغرب وعن الفكر الغربي الوحدوي»^(١).

ومن ثم تكون العلاقة بين فلسفة التنوع وبين الآخر علاقة تقوم على الاحترام المتبادل، والاعتراف بحقوق الآخر كاملة بلا غمطٍ أو تجنّي،

(١) فتحي التريكي، فتحي التريكي يتحدث عن فكره، حيث رد التريكي على بعض الأسئلة حول بداياته الفلسفية وعلاقته بالفلسفة الأوروبية الحديثة والعربية الإسلامية وفلسفة التنوع. فأجاب بهذه الرسالة التي نشرت في كتاب بعنوان «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، تحرير: أحمد عبدالحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢١١.

ومن أجل ذلك يقرر أن قضية العلاقة مع الآخر أو الغيرية تستدعي سؤالين مهمين: الأول هو سؤال الهوية والثاني هو سؤال الحداثة، سؤال الهوية معناه الركون إلى العنف والارتكاسية والماضوية. سؤال الحداثة معناه العقل والإبداع والتحرر من الماضي، والانفتاح والتفتح بلا حدود على العالم وعلى الوجود وعلى الحياة وعلى المستقبل. ومن ثم فلا يعرف الإنسان ذاته إلا من خلال الانفتاح الإيجابي والخلاق على الآخر. ولذلك فقد نفرت فلسفة التنوع والاختلاف من كافات المصادمات بين الأنا والآخر ومن كل أشكال العنف ودعت إلى التعقل القائم على الحوار وعلى الاحترام.

ومن أجل ذلك دعا التريكي إلى ضرورة مقاومة الغلبة والغطرسة والقوة الغاشمة التي تصبغ حياة الإنسان الحيوانية الطبيعية والتي نجدها حاضرة وفعالة في فترات سياسية معينة. ومن ثم يدين كافة أعمال العنف والقتل والتدمير والتنكيل بالآخر على مدار التاريخ، ويذكر لنا منذاً سياسة الإمبراطورية الرومانية التي أحرقت قرطاج ودمرتها أو قريبا منا سياسة «فرنكو» الذي دمر مدينة «غرنیکا» في أسبانيا في أواسط القرن الماضي أو ما قام به النازيون أثناء الحرب العالمية الثانية أو ما نشاهده اليوم من مجازر لا تكاد تحصى تقوم بها إسرائيل دون أن يتحرك ساكن من سواكن العالم^(١).

ولا يتوقف فتحي التريكي عن التنديد بالعنف والتصادم ومصادرة حقوق الآخر، بل ينطلق من فلسفته في التنوع والاختلاف ليقرر سُبُل

(١) فتحي التريكي، مجالات الفلسفة الراهنة، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد (٢٤)، ٢٠٠٩، ص ١٦٩.

مقاومة الهمجية والبربرية والتي تتبلور في غرس روح الفلسفة في المجتمعات المتحضرة التي تريد بلوغ مرحلة الكونية، إذ ليس ثمة مجال للشك في ضرورة التفكير الفلسفي الخاص بأمة أرادت أن تطور نمط حياتها نحو مزيد من الإنسانية والتعامل الحضاري مع الآخر، فقد ربط التريكي شأنه شأن الفيلسوف الألماني «هوسرل» الهمجية والحقن والكراهية بغياب الفكر الفلسفي المبني على العلوم والمعرفة والعقل. فالانحدار نحو العنف ونحو التعامل العاطفي الطبيعي والحيواني مع الآخر بفعل الغطرسة والقوة أو التزمت والتعصب لهوية معينة أو لاعتقاد معين أو لقناعة سياسية واجتماعية محددة هو نتيجة حتمية لأزمة العلم والمعرفة عندما يصبح العقل آلة وتقنية نستعمله لحاجيات حياتية ضيقة أو عندما يغيب العقل تمامًا في معاملاتنا وتشكل حياتنا الفكرية والمادية^(١).

وبناءً عليه فإن المجال الفلسفي الأول يتحدد في مقاومة عودة الإنسان إلى طبيعته الحيوانية المتوحشة، إذ بواسطة التفكير المنظم وبواسطة شحذ الأدلة لتدبير شؤون، سيعطي الإنسان توجّهًا «إنسانيًا» لأعماله وأهدافه وسيقترب بذلك نحو ما نسميه بالتعقلية التي تكون أساس كل كونية ممكنة^(٢).

وهكذا فإن فلسفة التنوع والاختلاف من خلال نقدها اللاذع لكل تمركز ولكل محاولة لبناء مرجعية موحدة ومركزة للفلسفة، ورفضها القاطع لأيديولوجيا الثنائيات التركيبية التي تحبس الفكر داخلها وتضيق

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(٢) المصدر السابق، ١٧٠.

عليه الخناق. فإنها تفسح مساحة كافية للهامش وتقلل من وهم أهمية المركز الذي لا يرى فيه المتعصب أو المتشدد إلا نفسه. وهو بذلك يضع فلسفة التنوع والاختلاف ضمن فلسفات ما بعد الحداثة؛ حيث يصف التريكي «فلسفة ما بعد الحداثة بفلسفة الهامش»^(١). ومن هذا الموقف المتسامح مع الآخر الذي يرى أن الآخر ليس عدوآلي بل أنه يكملني. وأن التسامح والاحترام والتكامل القائم بين الأنا والآخر والبعد عن التمرکز حول الأنا وبسط مساحة كافية للآخر تبني المجتمعات الناهضة وتوجد تربة خصبة للعيش سوياً.

٦ - جدلية العودة والتجاوز من منظور حداثي

إن السمة المميزة والإشكالية الأولى لفلسفة التنوع والاختلاف هي بحثها الدءوب عن سُبُل قيام فلسفة عربية معاصرة تلبي احتياجات الواقع العربي المأزوم، فتتجاوز كافة الاختلافات الدينية والعرقية والطائفية والمذهبية. فلسفة لا تنساق وراء الوافد ولا تتوقع داخل الموروث، بل تسعى حثيثاً لوضع نظريات تضع حلولاً جذرية لمشكلات يفرضها واقع عربي معاصر مأزوم من أجل العيش سوياً مستفيدة من كافة دروب المعرفة في الشرق والغرب. فلسفة تعود إلى التراث عودة نقدية لجعله حياً وديناميكياً وليس منغلقاً متقوقاً جامداً.

وهنا يحتل التريكي مكانه على خريطة المفكرين العرب في موقفهم من التراث، فإذا كان الموقف العام للمفكرين العرب قد انقسم إلى ثلاثة اتجاهات؛ حيث مثل: أولها: الاتجاه السلفي الذي يرى أنصاره في المحافظة

(١) المصدر السابق، ص ١٧٧.

على التراث العربي الإسلامي السبيل الأوحـد لوحدـة الأمة وبقائـها، وأنـه لا يصلـح حال هـذه الأمة إلا بما صلـح به أولـها، وذلـك عن طريـق نفـض الغبار عن نفائـس التـراث، والعودـة إلى صلب العقيدـة والوقوف على إيجابياتـها التي كانت علة ازدهار الحضارة الإسلامية التليدة^(١).

وثانيها: الاتجاه التغريبي الراض في معناه الشامل للتراث باعتباره من أخطر معوقات النهضة، التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية، لذا يرى أنصار هذا الاتجاه أن التراث مجرد تسجيل لأوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية معينة، ارتبطت بفترة تاريخية محددة، ومن ثم يرون أن محتوياته لا تلائم العصر بل تشكل عبئاً ثقيلاً، تعرقل حركة الفكر والتطور^(٢).

في حين يأتي التريكي ضمن ممثلي الاتجاه الثالث الذي يتخذ موقفاً وسطاً فلا يرفض التراث كلية بل يرى ضرورة إحيائه ثم يحاول أن يوفق بينها وبين الوافد الذي لا يمكن أن يكون بمعزل عنه فلا يتعامل مع كل منهما على حدة ولكن بالتفاعل مع كليهما كرافدين أساسيين تتكون منهما ثقافة العصر كمزيج واحد غير قابل للانفصال. ومن ثم نستطيع أن نفهم مقصود التريكي بإحياء التراث الذي يقترب كثيراً من مقصود زكي نجيب محمود الذي يقول في عبارة بليغة: «إحياء التراث لا يتحقق إلا إذا انتقل من كونه جملة مجردة تكتب أو تقال ليصبح غذاءً لكائن حي متعين، فيجري في شرايينه دماء مع الدماء، بمعنى أن يتحول في نفسه إلى

(١) عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور

الثقافة، ٢٠١٤، ٨٦.

(٢) المرجع السابق، ٨٧.

ضرب من الحساسية، يتذوق ما يتذوقه، وأن يفرز له مجموعة من القيم، يهتدي بها في قبول ما يقبله من أنماط السلوك.... إحياء التراث هو أن يخرج قارئه ودارسه بروح يستمدّها مما قرأ أو درس، ليثبثا في حناياه فإذا هو مصطنع لنظرة جديدة، من شأنها أن تعقد الأواصر بينه وبين السلف الذي أحيينا تراثه، حتى لو وقف من مضمون إرثه موقف الناقد أو المتشكك»^(١).

ومن ثم يمكننا الحديث عن تلك المقاربة العقلانية النقدية التي أولاها التريكي ووظفها في بحوثه حول التراث، من خلال دعوته إلى فلسفة مفتوحة مبنية على التنوع والاختلاف، تلك الفلسفة الناقدة والمتجاوزة للواحدية، أيًا كانت واحدة الموروث أو واحدة الوافد على السواء، والمتبينة للتعددية والداعية للمعقولية. حيث يقرر إن التعامل مع التراث دون إرادة تجاوزه فإن ذلك يجعله فكرًا جامدًا مضى وانتهى ولم يعد صالحًا لهذا العصر.. ويرى أن الأمة العربية ما زالت تعيش في نظره تحت قيد التراث مثقلة بإرثه الذي أصبح يكبلها بصورة تجعلها عاجزة عن مواكبة روح العصر فيقول: «ما زلنا نفكر ونتحرك تحت إمرة التراث مكبلين بأيديولوجيا ماضوية، أناخت علينا بكلاكلها»^(٢).

ومن ثم يرى التريكي ضرورة إحياء التراث من أجل تجاوزه، وألا تكون الدعوة إلى التراث هي دعوة للأصل بل اختلافًا عنه^(٣). فيرفض

(١) زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الجزء الثاني، عدد ٩٨، الكويت، ٢٠١٤، ص ٢١٩.

(٢) فتحي التريكي، العقل والحرية، تبار الزمان، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٨، ص ٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٦.

استنساخ التراث ويؤكد على عدم الاتفاق معه إلى حد التماهي فإن هذا يبعده عن كل إبداع أو ابتكار أو تجديد، وإن كان هذا لا يعني ترك التراث أو الاستغناء عنه، ولكن يعني فتح التراث على الوافد في لحظة آنية لا يمكن اقتسامها أو اقتسام مكوناتها الثقافية، مما يجعلنا نتجاوز إشكالية الانقسام بين ماضينا التليد والعيش في أمجاده البالية وبين تظاهرات الحداثة التي تحيطنا من كل جانب مؤكدين إثبات الذات والهوية في إنتاج الأنا لا في دعوات عنصرية متعصبة عرقية كانت أو قومية أو دينية.

ومن ثم تكون دعوة التريكي للعودة إلى التراث دعوة مختلفة عن كل عودة سابقة «ففي كل عودة يأتي شيء مختلف عما سبق، بحيث يكون قفل الحلقة في الاختلاف لا في الهوية وفي الاصطدام لا في التماهي وفي الصراع لا في التسالم والاستسلام. صدمة الماضي بالمستقبل ستجعل منا أمة تعيش حاضرها وتساهم فيه وتبدع. وبذلك يكون الإنسان داخل كيانه مشروعاً لا موضوعاً، بل سيكون إنجازاً داخلياً لإرادة القوة وللنضال من أجل الحياة والسلطان الذي يحافظ على الحياة ويؤمن استمراريتها»^(١).

وتأسيساً على ما سبق وانطلاقاً من رفض التريكي لفكرة الغرب الضامن للكونية تظهر فكرته تجاه الوافد الذي يتمثل في الحداثة، وقضية الحداثة عنده هي قضية محورية للغاية لدرجة أنه يرى فيها مواجهة فعلية لأيديولوجيا الارتكاس، أي في مواجهة فقدان الذات والتلاشي والعدم، وإنه لا سبيل لتحقيق الانفتاح المزعوم إلا بجعل الحداثة هي القضية الأم في العالم العربي حالياً لأن الحداثة هي عقلنة وتحرر وهي انفصال عن

(١) فتحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص ٦.

التعصب والجهل وابتعاد عن الماضوية الضيقة، فيقول: «فإما أن نكون في الحداثة فنتعش كينونتنا ونعانق الوجود، وإما أن نرفض الحداثة ولنترم الصمت في حضورها أو أن نخاصمها فيتعش فينا العدم وينكشف لنا كأساس وجودنا فنضمحل ونصبح تابعين لا ناقة لنا في الوجود ولا جمل»^(١).

ولكن لا يجب أن نفهم من ذلك أن التريكي ينحاز كلية إلى الحداثة الغربية وفكرها، فهو كما سبق القول يرفض الفكر الواحدى ويدعو إلى التنوع والاختلاف، فالحداثة عنده ليست متوجاً غربياً فقط؛ بل يجب أن ننتبه إلى قنوات الاتصال الفكري والعلمي بين الغرب والإسلام في القرن الثاني عشر، حيث لا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته فلسفتنا وعلومنا وثقافتنا في تأسيس حداثة النهضة الأوروبية، ومنه يجب أن يكون تعاملنا مع الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا ومع كياننا، فالحداثة إذا ما فهمت بهذا المعنى ستكون عنصراً هاماً لتحديد هويتنا، هذا إلى جانب التراث الذي لا يزيدنا إلا تماسك بكياننا وانفتاحاً على الحضارات الأخرى، ففي الحداثة شيئاً من تراثنا، وبهذا المعنى تصبح الحداثة نقطة التقاء بين الشعوب والأمم وتعتمد على الانجازات العلمية والثقافية في جميع الحضارات بدون استثناء^(٢).

إذن يرفض التريكي الفكر الواحدى القائم على التقوقع داخل التراث أو الذوبان في الوافد حفاظاً على الذات وتأكيداً للهوية وارتفاعاً بكل ما

(١) فتحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص ٦.

(٢) خان جمال، فكرة الوحدة ومعقولية التنوع، مقال ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٧٣.

هو جديد وحدثي. ومن ثم يقول مؤكداً هذا المعنى: «فالهدف من نقد الأحادية هو أن نعيد إلى الإنسان ماهيته وغائيته وذلك خارج نرجسيته الخاصة وأن نذكر بوجوده من حيث هو وجود مع الآخر، ومن حيث هو تاريخ مقترن بالكثرة والتنوع. فمنذ الوهلة الأولى، نفهم إلى أي حد يجب على الثقاف القائم على قيم الانفتاح والغلق واستشراف المستقبل أن يتجذر أكثر ضمن طريقتنا في مقارنة الحداثة مما يجعل علاقة الذات بالآخر غير منفصلة وغير مجزأة بل هي تشير إلى تنظيم واقعي مؤسس يخص سيرورات التماهي التي تتعلق بمفهوم الهوية والاختلاف وبوظيفتيهما في المجتمع بشكل عام»^(١).

٧- الاختلاف الفكري والعيش سوياً

وانطلاقاً من فلسفته في التنوع والاختلاف التي يرى صاحبها أنها لا بد أن تطبع الفلسفة الراهنة بطابعها، ومن الإقرار بحقوق الآخر المختلف عرقياً ودينياً ومذهبياً وطائفيّاً، يمكن العيش سوياً، وهي إحدى غايات فلسفة التنوع والاختلاف والذي يراها - صاحبها - مناسبة تمام المناسبة لواقع الأمة العربية الراهن الذي مزقته الحروب والصراعات الداخلية القائمة بين الأخوة المتعصبين للرؤى الأحادية.

بل يؤكد أن انفتاح العقل على الإيتيقا وعلى نمط وجود الإنسان في هذا العالم، تلك هي الدروب المطروقة اليوم في الفلسفة - وحسب اعتقاده - تكمن هنا الفائدة الأساسية لنقد العقل الواحدي، فلقد سمح

(١) فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص ١٠٣.

هذا النقد بالالتقاء ثانية بـ«إنسانية العقل» وتحقيقه ثانيةً بديمقراطية اللوغوس بمعزل عن امبريالية العقل الحسابي^(١).

فإذا كانت فلسفة التنوع والاختلاف هي في الأساس فلسفة حرية تناهض التبعية وأحادية التوجه والتعسف والظلم وما يتصل بالممارسات السلطوية العنيفة، فإن فلسفتها في «العيش سوياً» تقوم في الأساس على دعمتين رئيسيتين هما التعقل والتسامح.

ويعني التعقل عند التريكي مطابقة العقل مع الحياة اليومية للناس، وكذلك مطابقته مع البعد الإنساني للإيتيقا. والتعقلية هي ما يعطي العقل بُعداً اجتماعياً على حد رأي الفارابي لأنه يُمكنها من أن تكون أصل النسيج المتكونة منه العلاقات بين الناس بما هي محك أساسي لكل نزعة إنسانية، فهي منظومة المقاييس النظرية والحالات العملية التي يتطلب تحقيقها في الممارسة اليومية للإنسان، والتي تحول الفرد إلى عاقل يعيش وفق متطلبات العقل، ويتمكن من تحقيق جهد متواصل داخل وجوده على حد قول سبينوزا^(٢).

إذن يضيف التعقل بُعداً اجتماعياً وإنسانياً إلى الفرد، الذي يتجه أخلاقياً نحو تحقيق الفضائل الاجتماعية، والتي تأتي على رأسها فضيلة العدالة والتي تتأسس - حسب التريكي - على الأُنس والمحبة والاجتماعية. وتعني المحبة اشتقاقاً جهازاً من المشاعر ينعته «مسكويه» بالعشق والصداقة والوله والمودة، لكن التريكي يؤسس تلك المحبة على

(١) فتحي التريكي، العيش سوياً، ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨، ص ٢٤٣.

(٢) فتحي التريكي، العيش سوياً، ص ٢٤٥.

الأنس؛ لأنه - أي الأنس - يمثل ضرورة ضاغطة لتحقيق حالة تجعل الأفراد المتفرقين جماعة منتظمة ومترابطة على درجة يصبحون معها فرداً واحداً، ويسعى كل فرد إلى أداء العمل الصالح للفرد والجماعة^(١).

أما التسامح والسعي نحو السلم الدائم والبعد عن الحروب فهو الدعامة الثانية التي تقوم عليها فلسفة العيش سوياً، حيث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدعامة الأولى وهي العقلية، والعقلية هي الممارسة النظرية التي يتم استخدامها كنتاج عملي للعقل، فأيضاً التسامح الذي يتطلبه مطلب «العيش سوياً» يقر السلام المقترن بالعقل، ويؤكد على استبعاد العنف وإقرار السلم الذي يشترط الديمقراطية كضمانة حقيقية لسلم حقيقي يتم الاعتراف فيه للآخر بالحق في العيش، والتفكير حسب اختياراته، وميوله، وثقافته. إذن فمحاربة العنف عند التريكي لا تكون إلا بالنضال الديمقراطي، والسلم هو نتيجة ممكنة لهذا التعقل والتسامح^(٢).

ومن ثم يصبح مفهوم السلم مرتبطاً بالعقل، ومفهوم الحرب بل وكافة معاني العنف والاضطراب مقرونة بحالة اللاعقل، فالعقل يدفعنا بصفة عامة إلى البحث عن السلم، ولا يدفعنا أبداً إلى الحرب سوى في حالة واحدة وهي أن يكون هدف الحرب في نطاق المشروعية والعدالة ولمحاربة الظلم والاستبداد، كدفع العدو وإحقاق العدل والحق. ومن ثم ينتقد كل خطابات الفلاسفة الذين دعوا علناً وساندوا الحروب باعتبارها تتنافى مع القيم الفلسفية. كما ندد بكافة الخطابات الأيديولوجية التي تحاول تبرير الحروب وتسعى إلى تحويل الحضارات إلى جبهات قتال

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

(٢) فتحي التريكي، العقل والحرية، ص ١٤٥.

وتصارع، ويهيئ في الوقت نفسه للحضارة الغربية كي تخرج منتصرة لتهمين على بقية العالم، ويمثل هذا الاتجاه صمويل هنتجتون. الأمر الذي يمثل فشل المعقولة الغربية في إحلال سلام دائم وشامل؛ بل على العكس تمامًا كانت وراء اشتعال الحروب في الشرق الأوسط والأقصى إما بشكل مباشر أو غير مباشر مما يمثل إخفاق العولة والخطاب الكوني الغربي الأمر الذي جعل الخطاب الغربي يتحول من فلسفة الحداثة إلى فلسفة ما بعد الحداثة من أجل تغطية عيوب العولة^(١).

خاتمة (أهم النتائج)

وبهذا يتكشف لنا نتائج عديدة نرصد لها كالتالي:

- إن «فلسفة التنوع والاختلاف» التي قدمها التريكي في مؤلفاته العديدة بأسماء متعددة فتارة هي «فلسفة التنوع» وتارة أخرى «الفلسفة الشريفة» وثالثة «الفلسفة المفتوحة» ورابعة «فلسفة الحياة اليومية» وخامسة «فلسفة الحداثة» فهي في كنهها فلسفة واحدة تسعى إلى تأكيد الرؤية الفلسفية البديلة التي تؤكد على ضرورة الاختلاف وعدم الانقياد والانصياع لهيمنة الفلسفة الغربية ورفض كل المضامين التي تحملها عبارة الغرب الضامن للكونية. كما تؤكد دعمها لروح النقد والمعقولة والتعدد والتفتح، الداعية للصداقة والغيرية والعيش سويًا.

- تؤكد «فلسفة التنوع والاختلاف» على أهمية العودة النقدية للتراث برغبة فعالة في تجاوزه وعدم اجتراره أو استنساخه أو تمجيده لدرجة

(١) خان جمال، فكرة الوحدة ومعقولة التنوع، ص ٨٧.

التماهي معه. فهي لا تستغني عنه ولكن تعود إليه ثم تجاوزه نحو الحداثة التي ستجعل منا أمة تعيش حاضرها وتساهم فيه وتبدع، ويكون الإنسان داخلها مشروعاً لا موضوعاً.

- تؤكد «فلسفة التنوع والاختلاف» على ربط الفلسفة الحالية بالواقع المعيش وأهمية التفلسف الذاتي في مواجهة تلك النظريات الإقصائية التي ترتدي تارة ثوب التكنولوجيا مؤكدة أن الفلسفة ما هي إلا أضغاث صالونات وتارة أخرى ثوب التدين لتعلن أن الفكر الفلسفي يعادي في كنهه الإيمان. مبيّنةً لدور الفلسفة الذي يتكامل مع العلم، وكيف يمكن للفلسفة أن تتعامل مع الحياة اليومية دون أن تكون هناك حاجة لمعاداة الإيمان الشخصي للفرد أو لطريقة عيشه انطلاقاً من مبدأها في الاعتراف الصريح بالتنوع الفكري ومحاولة التفاعل مع معطيات التنوع.

- كذلك تؤكد «فلسفة التنوع والاختلاف» على ضرورة تنوع الدراسات والأفكار والمواقف والانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافياً واجتماعياً والاستفادة من جميع منجزاتها الإيجابية في سائر المجالات. وبقدر ما ترفض عقلنة الحياة عقلنة تعسفية فإنها تدعو إلى تحرير الذات من عبودية القهر والاستبداد ومواجهة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود والتقليد بإقرار الحقوق المشروعة للتنوع والاختلاف.

- كذلك ترفض تلك المزايم الوجدانية والكليانية التي استقام عليها الفكر الجدلي والتي تسعى لتوحيد المعارف توحيداً تعسفياً، بحيث

تقدم فكرة واحدة متفق عليها مؤكداً على تنوع اليومي وتوتره وتغيراته المستمرة.

- تبرر فلسفة التنوع والاختلاف وجودها لمحو الآثار السلبية التي نتجت عن العولمة في مجتمعاتنا العربية، والتي حولت الإنسان من حيوان عاقل إلى حيوان مستهلك. وجعلته يعيش حالة تأزم واضح بين قيم الحضارة الإسلامية ومعطيات المعاصرة ومتطلبات العولمة، فكأننا نعيش نهاية القيم وولادة الإنسان العربي الجديد، ومن ثم أكدت على ضرورة التنوع والاختلاف وتغيير سؤال الهوية من «من نحن؟» إلى «ماذا نحن؟» لتأكيد الهوية والحفاظ عليها وتفادي كل مبررات الصراع والتشردم والعداء مع الآخر، من خلال تجاوز «الثقافية الضيقة» والانفتاح على رؤية جديدة في الهوية تستبطن الآخر وتتضافر معه ولا تنصهر في بوتقته.

- كما أكدت على الاعتراف بالحقوق الكاملة للآخر المختلف دينياً وعرقياً وطائفيًا ومذهبيًا في تأكيدها على التنوع والاختلاف، وفي إطار حديثها عن الأُنس والمحبة اللذان ينتُجان من خلال تثقيف الغير وجعله يحس بإنسانيته وإنسانية غيره، وإعطاء الكونية طابعها الإنساني من خلال مشاركتها في إيجاد وإبداع قيم مشتركة ليتحقق العيش سويًا.

الفصل الخامس

من فقه التحيز إلى مشروعية الاختلاف وآليات التجاوز عند عبد الوهاب المسيري

تمهيد

اهتم عبد الوهاب المسيري^(*) كما اهتم من سبقوه بسؤال الاختلاف

(*) عبد الوهاب محمد المسيري (أكتوبر ١٩٣٨ - ٣ يوليو ٢٠٠٨)، مفكر وعالم اجتماع مصري إسلامي، ولد بمدينة دمنهور في مصر وتلقى تعليمه الأولي (الابتدائي والثانوي) في مقر نشأته. في عام ١٩٥٥ التحق بقسم اللغة الإنجليزية كلية الآداب جامعة الإسكندرية وتخرج عام ١٩٥٩ وعُيِّن مُعيداً فيها عند تخرجه. سافر إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ حيث حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن من جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك عام ١٩٦٤، وعلى الدكتوراه من جامعة رنجرز بنيوجيرزي عام ١٩٦٩. وعند عودته إلى مصر قام بالتدريس في جامعة عين شمس وفي عدة جامعات عربية من أهمها جامعة الملك سعود (١٩٨٣-١٩٨٨)، كما عمل أستاذاً زائراً في أكاديمية ناصر العسكرية، والجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، وعضو مجلس الخبراء في مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية (١٩٧٠-١٩٧٥)، ومستشاراً ثقافياً للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة في نيويورك (١٩٧٥-١٩٧٩). كما كان عضو مجلس الأمناء في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ببليسبرج، بولاية فرجينيا في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن أهم أعماله المنشورة بالعربية: نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني في عام ١٩٧٢، وجاء هذا الكتاب قبل ٢٨ عاما من تأليف المفكر الأمريكي فرانسيس فوكوياما لكتاب يحمل نفس العنوان. لكن الفرق بين النظرتين أن رؤية فوكوياما تعتبر أن نهاية التاريخ تعني انتصار الولايات المتحدة على الاتحاد السوفياتي، بينما يرى المسيري أن نهاية التاريخ فاشية اخترعتها الدول الغربية للسيطرة على العالم. موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية ١٩٧٥. العنصرية الصهيونية (١٩٧٥). اليهودية والصهيونية وإسرائيل: دراسة في

انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (١٩٧٥). مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي: النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (١٩٧٩). الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (١٩٧٩). الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (جزءان، ١٩٨١). الغرب والعالم: تأليف كيفين رايلي (ترجمة بالاشتراك) (جزءان، ١٩٨٥). الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة في الإدراك والكرامة (١٩٨٧). افتتاحيات الهادئ: تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان (ترجمة بالاشتراك) (١٩٨٨). الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية: دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية (١٩٩٠). هجرة اليهود السوفييت: منهج في الرصد وتحليل المعلومات (١٩٩٠). الأميرة والشاعر: قصة للأطفال (١٩٩٣). الجمعيات السرية في العالم: (١٩٩٣). إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهد (تأليف وتحرير) (جزءان ١٩٩٣). أسرار العقل الصهيوني: (١٩٩٦). الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة (١٩٩٧). من هو اليهودي؟ (١٩٩٧). موسوعة تاريخ الصهيونية (ثلاثة أجزاء، ١٩٩٧). اليهود في عقل هؤلاء (١٩٩٨). اليد الخفية: دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية (١٩٩٨). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، ١٩٩٩). فكر حركة الاستنارة وتناقضاته (١٩٩٩). قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى (١٩٩٩). نور والذئب الشهير بالمارك، (قصة للأطفال) (١٩٩٩). سندريلا وزينب هانم خاتون، (قصة للأطفال) (١٩٩٩). رحلة إلى جزيرة الدويشة، (قصة للأطفال) (٢٠٠٠). معركة كبيرة صغيرة، (قصة للأطفال) (٢٠٠٠). سر اختفاء الذئب الشهير بالمختار، (قصة للأطفال) (٢٠٠٠). العلمانية تحت المجهر، بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة (٢٠٠٠). رحلتي الفكرية... في البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (٢٠٠١). الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى، (٢٠٠١). الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى، (٢٠٠١). فلسطينية كانت ولم تزل: الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (٢٠٠١). قصة خيالية جداً، (قصة للأطفال) (٢٠٠١). العالم من منظور غربي، (٢٠٠١). الجماعات الوظيفية اليهودية: نموذج تفسيري جديد، (٢٠٠١). ما هي النهاية؟ (قصة للأطفال) - بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق (٢٠٠١). قصص سريعة جداً (قصة للأطفال) (٢٠٠١). من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي (عدة طبعات ٢٠٠٢ م). أغنيات إلى الأشياء الجميلة (ديوان شعر للأطفال) (٢٠٠٢). انهيار إسرائيل من الداخل، (٢٠٠٢). الإنسان والحضارة والناذج المركبة: دراسات نظرية وتطبيقية (٢٠٠٢). مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي: جذوره ومساره ومستقبله (٢٠٠٢). الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (٢٠٠٢). اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، (٢٠٠٢). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزءان، ٢٠٠٢). أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية، شبه

بحثاً عن طريق النهضة وتأكيد الوجود، وعاصر اختلاف أبناء الأمة على منهج بناء الوطن؛ حيث تحيَّز فريق للتبعية الغربية بحجة أن الغرب يمثل آخر ما وصلت إليه الحضارة، في حين رأى الآخرون ضرورة العودة إلى التراث بدافع أنه لا يصلح شأن هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وأن السبيل يكمن في العودة إلى صفاء الاعتقاد والسلوك.

فقد رأى الفريق الأول أن مهمته تكمن في تحقيق التقدم بالمعنى الغربي عن طريق تجديد الدين، وتجديد المشروع السياسي، في حين رأى الفريق الآخر أن إشكالياتهم الحقيقية هي صون الهوية الإسلامية الطهورية بإزالة أضرار التقليد عنها، واستنهاض المسلمين لنصرة عقيدة التوحيد الصافية، وهكذا التقياً على ضرب التقليد دون أن يلتقيا على الهدف^(١).

ورأى المسيري أن كل فريق متحيز لوجهة نظره إلى حد التعصب، فرأى ضرورة معالجة هذا الأمر والخلاص منه في أقرب فرصة؛ لأنه اعتبر أن الخلاص من التعصب هو الخطوة الأولى التي يمكن أن يبدأ بها بناء الحضارات، فأخذ يبين أن المتعصبين والمتحيزين للقديم يحملون تناقضاً ذاتياً؛ حيث إنه من اللافت للنظر هو ما يدعو إليه أصحاب هذا النوع من التحيَّز وهو الرجوع للخلف والتمسك بإحياء التراث من أجل اللحاق بالغرب المتقدم! حيث تبدو الإشكالية تحمل تناقضاً غريباً، نموذج متحيز ضد الغرب للحاق بالغرب! فيصبح المشروع

ذاتية شبه موضوعية (٢٠٠٣). الحداثة وما بعد الحداثة، بالاشتراك مع الدكتور فتحي التريكي، (٢٠٠٣). البروتوكولات واليهودية والصهيونية، ٢٠٠٣. الموسوعة الموجزة، (٢٠٠٣). توفي فجر يوم الخميس ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٩ هـ الموافق ٣ يوليو/ تموز ٢٠٠٨ بالقاهرة عن عمر يناهز السبعين عاماً بعد صراع طويل مع مرض السرطان، ودفن في مدينته دمهور مسقط رأسه.

(١) رضوان السيد، أزمنة التغيير - الدين والدولة والإسلام السياسي، ص ٢٢١.

النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب. فهو تحييز يحمل نكوصاً مناهضاً لمجتمع أصبح يغني ويرقص علي طريقة (البوب) الشعبية الأمريكية أو (الروك أند رول)، وحملت أساء المحال التجارية والمطاعم فيه أسماء أعجمية! بل أصبحت وجبات قاطنيه ما بين (الكتناكي) و(البيتزا) و(الهوت دوج) و(الماكدونالدز). أصبح أفراده يتحدثون لغة لا هي عربية فصيحة ولا هي أجنبية خالصة بل مزيج غير متآلف، لكنه أصبح موجوداً!

بينما يتحيز الفريق الآخر على حساب الثقافة نفسها للنموذج الغربي المتقدم الذي يمتلك القوة الاقتصادية والصناعية والعسكرية والعلمية والتقنية. فلكل نموذج معايير الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق وما هو نسبي من منظوره.

الكل بدأ يتساءل هل ضاعت هويتنا؟ أم أنها مهددة بالضياع؟ كيف نحافظ عليها؟ كيف نعيش وفقاً لظروفنا الخاصة بدون تحيز لنموذج شرقي أو غربي؟ وهل يمكن أن يعيش الإنسان بلا تحيز؟ أم أن الإنسان متحيّز بطبعه؟ وهل التحيز كله سلبي أم كله ايجابي؟ وهل بإمكاننا اليوم تجاوز تلك التحيزات؟ والسؤال الأهم هل يمكننا أن نكون أبناء عصرنا وأبناء عروبتنا دون أن ننغلق على تراثنا أو نبدد هويتنا بالذوبان في الحداثة الغربية؟ هذه الأسئلة شغل بها المفكر الكبير الدكتور عبدالوهاب المسيري لكن من منظور أوسع، حيث ناقش مسألة التحيز مؤصلاً لها

ومنظرًا، كما تناول بالتحليل والنقد هذا التحيز الذي أخذ يحتاج العالم تجاه النموذج الغربي، أو ما بات يُعرف باسم غربنة العالم.

وحول فقه التحيز، وحق الأنا في التمرد ومحاوله تجاوز النموذج الغربي الذي فرض هيمنته وسيادته على هويتنا الشرقية الإسلامية، وآليات التجاوز كما بينها المسيري، يدور هذا الفصل.

أولاً: مفهوم التحيز وفقهه عند المسيري

يقرر المسيري منذ البداية أن التحيز كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الرأي. وهو مصدر الفعل «تحيز» ومع أن هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ﴾ (الأنفال، ١٦) وقيل في معناها: مُنْضَمًّا إِلَيْهَا، أي إلى فِتْنَةٍ، مُساندًا لها ومدَّعًا. وقد تجاهلت المعاجم القديمة هذه الكلمة، وقد ذكر «لسان العرب» أن الفعل «حاز» أي حاز الشيء ونحوه أي ملكه وقبضه واستبد به، أما المعنى الشائع للتحيز هو الانضمام والتفضيل والموافقة في الرأي^(١).

والتحيزات عند المسيري كثيرة ومتعددة، فالتحيزات توجد في كل مكان وفي كل مجال، في الأفكار والسلوك والإشارات والملابس.

وقد أثر المسيري أن لا يبدأ بتقديم تعريف جامع مانع عن التحيز، وإنما ببعض الأمثلة، أي أنه أثر أن ينتقل من الخاص إلى العام، وأن يعرض الأفكار المجردة من خلال الأمثلة المتعينة التي تشكل جزءًا من

(١) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال (٦٠٢)، فبراير ٢٠٠١، ص ٢٣ - ٢٤.

معرفتنا ومن نسيج حياتنا، ويعتقد أن هذه الطريقة ممتعة وتوصل الفكرة للقارئ بشكل مباشر دون سأم أو ملل، بل وتجعله أيضًا يستفيد من خبراته الشخصية، ويتأمل فيها ويربطها بما يسمى «العلم».

بالرغم من أنه يرى أن هناك من يعتقد أن هذه الطريقة ليست عملية ولا أكاديمية بالمرة. والواقع أن أصحاب هذا الرأي الأخير - من وجهة نظرنا - يتحيزون لتلك الواجهة من النظر التي ترى أن العلم يجب ألا يكون ممتعًا وأن الأمور الأكاديمية رمادية متجهمّة ومنفصلة عن تجربة الإنسان الشخصية الوجودية. وهم - أيضًا - بذلك يتحيزون إلى ما يسمى «الموضوعية» و«الحيدة» التي تدعو إلى إسكات الكيان والوجدان، والتي تذهب إلى أن دخول الذات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والتوصيل يُعد أمرًا مشيئًا، لذا يجب استخدام المبني للمجهول حتى تختفي الذات^(١).

وبعد أن يقدم الدكتور المسيري أمثلة متعددة ومختلفة ومتباينة عن التحيز بمختلف أشكاله وأنواعه، يقرر أن قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية مهمة تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجهنا في العالم الثالث بحدّة. فنحن نشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة النابعة من تراثنا الحضاري ومن واقعنا التاريخي. ولكننا نواجه بنماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها علي واقعنا وعلى وجداننا وفكرنا. فمند نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربي التدريجي في أرجاء العالم، من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية

(١) عبد الوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص ٣١.

والمعرفة الحديثة، بدأ أيضًا ما يسمى «الغزو الثقافي»، وهو ببساطة يعني محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه هذه على شعوب العالم. وهذه النماذج التي أثبتت نفعها في العالم الغربي في المجالات الاقتصادية والسياسية، لها أيضًا جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أخرى، وهذه النماذج ليس لها علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي (أي الغالبية العظمى لشعوب الأرض). وهي لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإسهام في تفسيره أو تغييره، بل ويؤدي تبنيها أحيانًا إلى تدميره.

بل إن الأمر الأكثر سوءًا - عند المسيري - أن هذه الحضارات الغربية قد أفرزت ما أسماه «الحضارة الاستهلاكية العالمية» وهي حضارة نبعت من النموذج المعرفي المادي الغربي، ولكنها انفصلت عن جذورها وأصبحت لها حركيتها المستقلة، ولذلك تقوم بتقويض كل الأشكال الحضارية بما في ذلك الحضارة الغربية نفسها.

ولكن يجب علينا أن نقرر أنه لا يوجد مجتمع بدون تحيزات أو حتى إنسان بدون تحيزات، فكما أن لكل إنسان تحيزاته، فإن لكل مجتمع أيضًا تحيزاته، ولكن ما حدث أن كثيرًا من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي. وأصبحت تتبنى التحيزات الغربية ثم تحيزات هذه الحضارة الاستهلاكية العالمية، ثم بدأت تنظر لنفسها من وجهة نظر النموذج الغربي.

ويمكننا القول تماشياً مع وجهة نظر الدكتور المسيري أن هذا عين ما حدث لواقعنا العربي حتى بدأت تظهر تيارات الفكر القومي العربي، وبدأ الحديث يتزايد عن الهوية والخصوصية الحضارية وضرورة الحفاظ عليهما، وتبيان خطورة الانسلاخ منهما، حتى أصبح هناك إحساس غامر لدى

الكثيرين بأن هوية الأمة - قومية كانت أو دينية - مهدده بسبب تبنيها للنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق أحياناً للتضمنينات المعرفية لهذه النماذج.

وبدأ كثير من العلماء العرب يشعرون إن المناهج التي تم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية والإنسانية ليست محايدة تماماً، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من التحيزات الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب معها التخلص منها. هذه التحيزات هي التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث، بل وتقرر كثير من النتائج^(١). وقد أخذ عدد الباحثين العرب الذين يشعرون بذلك في التزايد، كما أنهم يشعرون أن المناهج البحثية المستوردة تستند إلى رؤية للواقع غير رؤيتنا، ومن ثم لا تصلح للتعامل مع واقعنا، فلا مفر من الاختلاف والتمايز الفكري.

ولكن المسيرى رغم إقراره بذلك إلا إنه يقر بأن (عقدة الخواجة) مازالت تلازمنا، فمن الملاحظ أن العرب المحدثين لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق، فإذا قالوا في الغرب «علم النفس التنموي» قلنا نحن علم النفس التنموي» وإذا قالوا في الغرب «علم النفس التفكيكي» سارعنا نحن بالقول «علم النفس التفكيكي»... الخ. أي أننا نردد وراءهم ما يقولون، ونتبنى ما يستحدثون من علوم، أما أن نؤسس نحن علومًا جديدة كي نتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا، فهذا ما لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الحديثة^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، ص ٤٣.

وفي الحقيقة أرى إني اتفق إلى حد بعيد مع الدكتور المسيري في هذه النقطة تحديداً، كما أرى أيضاً أننا لم نسر خلفهم ونبني ما يستحدثون من علوم فقط، بل إننا أصبحنا ندرس الإشكاليات الخاصة بهم وبمجتمعاتهم على أنها إشكاليات تخص مجتمعاتنا، بحيث ننقل إشكالياتهم ونحدث عنها وكأنها إشكاليات حيثة في مجتمعاتنا رغم بعدها الكمي والكمي واختلاف الظروف بين مجتمعاتنا ومجتمعاتهم، الأمر الذي يجعل الطلاب يشعرون بالاغتراب وعدم الفهم وفقد الثقة بالأستاذ أو الباحث أو المفكر، وبالمادة العلمية التي يدرسها أو يقدمها، ويبدو للجميع بأنه يعيش في برج عاجي، ويسير هذا الباحث وأطروحاته العلمية والبحثية خارج المكان والزمان. أو كما يرى أحد الباحثين عندما أجاب عن سؤال ماذا يمكن أن يخرج به الطالب من مثل هذه الدراسة، فيقول؟: «بلا شيء يفهمه، وبأشياء تريد من ضياع وجهته، فلا هو بقادر على «فهم» ما يعرض عليه من نتاج الفلسفة الغربية... ولا هو ينجو، من ناحية أخرى، مما يمكن أن نسميه «بؤس الوعي»، وهو ناتج ضروري عن شعوره بعدم القدرة على متابعة ما يقدم إليه على أنه نموذج الأفكار»^(١). ومن ثم يمكن القول بأنه قد آن الأوان لكي يتم الإفصاح بشكل أكثر وضوحاً وتحديداً عن أحاسيس الضيق هذه، وأن نجمع الدراسات التي حاولت تناول قضية التبعية الإدراكية وتجاوزها نظرياً وتطبيقياً على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج، وأن نضع أيدنا على بعض سماته وآلياته، ونصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نموذج معرفي بديل^(٢).

(١) عزت قرني، الفلسفة المصرية - شروط التأسيس، ص ٣٨.

(٢) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٤٣.

ولذلك دعا المسيري إلى ضرورة أن نبدأ من نقطة ما، نقطة تحول أن تجد إجابة شافية وكافية، عملية ونظرية، عن السؤال: لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعياته يتعامل مع قضية التحيز هذه، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ ومن ثم يقترح المسيري بإنشاء تخصص جديد يسميه «فقه التحيز» ويبرر المسيري استخدامه لكلمة «فقه» بدلا من كلمة «علم» لأن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة «علم» التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية^(١).

ويجدر بنا هنا أن نتحدث من باب أولى عن تحيزات المسيري، فالمسيري يتحيز للإنسان، ولعل الباحث يرى تشابهاً كبيراً بين المسيري والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي جعل من الإنسان غاية في ذاته، وانطلق من هذا التحيز في تأملاته الفلسفية كلها وهذا هو الخيط المشترك في كل تأملات كانط وكتابات ومؤلفاته العديدة، كذلك تحيز المسيري للإنسان، فيقول عن دراسته عن التحيز: «تنطلق هذه الدراسة (وكل دراساتي الأخرى) من الإيمان بأن ثمة فارق جوهري كيني بين عالم الإنسان المركب المحفوف بالأسرار، وعالم الطبيعة (المادة والأشياء)، وأن الحيز الإنساني من ثم مختلف عن الحيز الطبيعي المادي، مستقل عنه، وأن الإنسان يوجد في الطبيعة، ولكنه ليس جزءاً عضوياً منها، لأن فيه من الخصائص ما يجعله قادراً على تجاوزها وتجاوز قوانينها الحتمية، وصولاً إلى رحابة الإنسانية وتركيبتها»^(٢). أي أنه ينحاز إلى إنسانية الإنسان،

(١) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

خليفة الله في أرضه، الذي يعرف معنى الحب والرحمة والتسامح، ينحاز إلى هذا الكائن المختلف عن الطبيعة وعن المادة الموجودة من حوله، فهو الذي كرمه الله في البر والبحر من فوق سبع سموات، وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً، ومن الممكن أن نقابل تحيز المسيحي للإنسان بتحيز الزعيم الألماني النازي هتلر الذي يمكن القول عنه أنه فك شفرة الخطاب الفلسفي الغربي بكفاءة غير عادية عندما أعلن عن تحيزه للطبيعة وقال: «يجب أن نكون مثل الطبيعة، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة»^(١)، أي أنها مثل المادة، وهو قد تبع في ذلك كلا من داروين ونيشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية في الفلسفة الغربية.

ولكن هل يكتفي المسيحي بالتحديد الدقيق لمفهوم « التحيز » أم أنه يتركه هكذا للمفهوم الشعبي الدارج؟ نقول في الإجابة على هذا السؤال أن المسيحي اهتم جداً بتحديد المصطلحات والمفاهيم التي يستعملها، بل يمكننا القول بأن قد بلغ مكانته العلمية الراقية بين المفكرين العرب من دقته العلمية في تحديد مفاهيمه ومصطلحاته، ولذلك نجده يحدد السمات الأساسية لمصطلح التحيز في عدة سمات، هي:

١ - حتمية التحيز

سبق القول بأن المسيحي قد انحاز للإنسان وميزه على غيره من موجودات الطبيعة المادية، فجعل التحيز صفة حتمية في الخطاب الإنساني، فالإنسان مرتبط ببنية العقل الإنساني ذاتها؛ لأنه عقل ليس سلبياً أو متلقياً يسجل تفاصيل الواقع كالألة الصماء دون اختيار أو إبداع، وإنما هو عقل

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

فعال لا يدرك الواقع مباشرة، وإنما يدركه من خلال نموذج معرفي محمل بالاشواق والأوهام والأهواء والذكريات والأساطير والمصالح، ولذا فهو يستبعد بعض التفاصيل، ويبقى بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية ويهمش الباقي. كما إن المسيري يرى إنه لا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لا بد من الاختيار، الذي يحمل في طياته التحيز. كما يلفت المسيري الأنظار وهو في خضم حديثه عن حتمية التحيز إلى أنه إذا كان قد لوحظ الثبات النسبي للدوال (باعتبارها جزءاً من النسق اللغوي الثابت) فإن هناك على الجانب الآخر تغيراً سريعاً لكثير من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال، فالإنسان يتحيز ثقافياً عندما ينقل أشياء ومفردات الطبيعة إلى عالمه الإنساني^(١).

إذن فكل هذا يعني أن التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبطة بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يرد إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها. فكل ما هو إنساني يحوي قدرًا من التفرد والذاتية، ومن ثم التحيز.

ومع أن الفكرة التي يكون المسيري بصدها عن حتمية التحيز قد بدت واضحة تماماً، إلا إننا نأخذ عليه استعمال كلمة «حتمية» وهو يتحدث عن ما هو متعلق بالسلوك الإنساني، حيث قد درجنا على أن «الحتمية» تقال في العلم الطبيعي في حين نستخدم «الجزئية» حين الحديث

(١) أحمد ثابت، نقد النموذج المادي «الغربي» المعادي للتاريخ، مقالة ضمن كتاب: «في عالم عبد الوهاب المسيري - حوار نقدي حضاري، تقديم: محمد حسنين هيكل، وتحرير: أحمد عبد الحليم عطية، المجلد الأول الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢٣٣.

عما يتعلق بالسلوك الإنساني، فكنا نفضل استعمال «جبرية التحيز» على «حتمية التحيز».

٢ - حتمية التحيز وإدراك تركيبيه الظواهر الإنسانية

يدافع المسيري عن ما قد يتوارد إلى الذهن من معني سلبي، حيث قد درج فهمنا للتحيز على انه ضد العدل وضد الموضوعية بل وأقرب إلى الظلم وأخذ حق الغير بالباطل، والمداهنة والتملق وما إلى ذلك من معان متعددة تؤدي إلى الاكتئاب والحزن، فيقول: «فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل على العكس يمكن أن يجرد من معانيه السلبية وأن تكتشف معانيه الإيجابية. بل إننا نذهب إلى أن النظريات التي تنكر وجود التحيز هي ذاتها متحيزة لرؤية محددة. فهي ترى الواقع (الطبيعة والإنسان) باعتباره كياناً مادياً بسيطاً قابلاً للتفسير في كليته من خلال القوانين العامة الصارمة التي تسري على كل الكائنات والمخلوقات في كل زمان ومكان. وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، كيان سلبي غير فعال، ليس له أي استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم، وترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة بسيطة آلية».

إذن العقل الإنساني عند المسيري كما هو عند إيبانويل كانط له حدود لا يتعداها، فإذا تعداها وقع في البلبلة والغموض والعماء، لكن المسيري يرى إن العقل الإنساني مع انه قاصراً إلا أنه فعال، حيث إنه لا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعية متلقية بلهاء، وإنما يواجه الواقع المتنوع المركب فيبقي ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمل، ويصوغ نماذج معرفية، يدرك العالم من خلالها، ولذا فهو يُحقق

قدراً من الاستقلال للإنسان عن القوانين الطبيعية المادية العامة. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقاً وتسطيحاً، واختلافه من شخص لآخر باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، إذ أن أداة الإدراك ليست أداة سلبية وإنما هي أداة إنسانية مركبة فعالة، وما بين تركيبة العالم وفعالية العقل البشري يصبح التحيز حتمياً عند المسيري. ولذلك يكون الإيوان بالتحيز هو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطفولية التي لا ترضى إلا بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلا بعالم أملس، يشبه الحالة الجنينية قبل أن يولد الإنسان أو ينضج ليصبح بشراً سوياً.

ولذلك من الممكن أن نقول أنه طالما وجد الإنسان وجد التحيز، فلا يستطيع الإنسان الفكك منه، ومن ثم يصبح الاعتقاد في وجود أشياء محايدة تمام الحياد أمراً خاطئاً عند المسيري، حيث يقول: «هناك من البشر من يتصور أن العالم توجد فيه أشياء محايدة. فيقولون على سبيل المثال «فلنكن واقعيين عمليين ونتجاهل الكلام النظري» ولكن من يتجاهل النظرية بكل تحيزاتها سيجد نفسه متحيزاً بشكل غير واعي»^(١).

٣ - حتمية التحيز وإدراك الخصوصية

الإنسان عند المسيري حر، قادر على الاختيار والانتقاء، ومن ثم يقرر أن كل ظاهرة إنسانية تحوي تحيزات إنسانية، ومن ثم كان لها خصوصيتها، بل وأحياناً ملامحها الفريدة. وبناء على هذا يرى المسيري إنه بدلاً من السقوط في التعميمات الكاسحة، وبدلاً من الخضوع للنماذج

(١) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٥٤.

الكمية، يتوجه الباحث المدرك لحتمية التحيز نحو اكتشاف ملامح كل ظاهرة، مم ينم عن احترامه لها، وعدم إسقاط إدراكه وتصوراته عليها^(١).

٤ - التحيز والتواضع العلمي

يطرح المسيري في هذه السمة من سمات التحيز قدرًا كبيرًا من الطرافة على موقفه من التحيز، حيث يؤكد على إن إدراكنا للتحيز قد يقلل من خيالنا قليلًا، فنحن لن نتصور ألبته أن وجهة نظرنا «موضوعية - عالمية» تتفق مع القانون العام، إذ إننا سندرك أن تحيزاتنا تقف بيننا وبين الحقيقة المطلقة للواقع، ولذا فإننا سنطرح رؤانا بقليل من التواضع والانفتاح، وسنصغى لما يقوله الآخر مدركين أيضا أن ما سيقوله متأثرًا بتحيزاته، مما يجعلنا ندرك أن العملية المعرفية عملية حوارية اجتهادية. وهنا يرسى المسيري أسس الاختلاف على أساس حوارى هادئ لا يتحول فيه المختلفون إلى متعصبين لرؤاهم التي تبدو متناقضة. فلا يتمسك كل شخص برأيه ووجهة نظره، فهي ليست شرعًا منزلًا من عند الله تعالى، ولا قرآنًا يُتلى، ولا حديثًا نبويًا متفقًا عليه^(٢).

٥ - التحيز يمكن اكتشافه وتجاوزه

يحاول المسيري في عرضه لهذه السمة أن يقلل من غلواء تحليلاته الجبرية للتحيز، فيرى أن الإنسان حينما يدرك الواقع فإنه لا يدركه بطريقة عشوائية، وإنما يتبع أنماطًا متكررة هي ثمرة الخرائط أو النماذج المعرفية التي توجهه، وهي أنماط يمكن اكتشاف كثير من جوانبها، ومن

(١) المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢) سليمان بن فهد العودة، كيف نختلف، ص ١٠.

ثم يمكن التعامل معها وتجاوزها، ولذا فرغم حتمية التميز إلا أنه يمكن اكتشافه وتميزه^(١).

٦ - التحيز والتفسيرية

لا يؤدي التحيز إلى السقوط في خيلاء الموضوعية ولا في هوة الذاتية، إذ أن إدراك الباحث للتحيز وإدراكه لإمكانية اكتشافه سيجعله يبحث عن مناهج جديدة لتناول الواقع، إذ يقترح المسيري بدلاً من «الموضوعية» التي تفترض وجود ذات منفصلة عن الذات، وعالم خارجي منفصل عن الإدراك، و«الذاتية» التي تفترض وجود ذات إنسانية قابضة داخل تحيزاتنا منفصلة عن العالم الموضوعي الخارجي، يمكن أن نلجأ للتفسيرية، فنقول «هذا أكثر تفسيرية» أو «أقل تفسيرية». وعلى ذلك تكون القناعة التفسيرية هي الحكم، وبذلك يعول المسيري على العقل الذاتي الإنساني، في دعوة صريحة للاختلاف والاستقلال الفكري.

٧ - التحيز حتمي لكنه ليس نهائياً

ويبدو أن المسيري قد أحس قليلاً إن حديثه عن التحيز قد يؤدي إلى تفجر الصراع حين أضع تحيزي في مقابل تحيز الآخرين، فذهب إلى القول بأنه يمكن أن توضع إشكالية التحيز في إطار الإنسانية المشتركة المتنوعة، لا الإنسانية الواحدة، والإنسانية المشتركة هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فقد شاء الله - تبارك وتعالى - ألا نكون شعباً واحداً فخلقنا شعوباً وقبائل، لكل منا شرعة ومنهاجا، ولكل منا - أيضاً - اختياراته الخاصة به. ولكن هذا لا يعني بالضرورة التقاتل والتناحر ونفي الآخر،

(١) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٥٨.

إذ إنَّ إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائماً، وهي إمكانية تدل على إنسانيتنا المشتركة، واللغة الإنسانية قادرة على تحقيق هذا التواصل، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة^(١).

وعلى ذلك يكون التحيز حتمي فلا يمكن إلغاؤه تماماً ولكنه ليس نهائياً، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التي تسبق أي تنوع أو تحيز.

٨- التحيز أنواع

التحيز عند المسيحي ليس كله ايجابي وليس كله سلبي، فكما أن هناك تحيز للظلم فهناك تحيز للعدل، وإن كان هناك تحيز للشر فهناك تحيز للخير، وهناك تحيز يقرب الإنسان من الواقع وينير هذا الواقع، وهناك تحيز يبعده عنه ويجلب الرؤية، وهناك تحيز واع وآخر غير واع، وتحيز كلي وتحيز جزئي، إذ يمكن الحديث عن عدة أنواع للتحيز^(٢). عند المسيحي على هذا النحو:

التحيز لما يراه الإنسان على أنه الحق، حيث يمكن أن يتحيز المرء للحق والحقيقة ويتحسس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خارجه، كما إنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد بأن أحكامه المتحيزة هي الحكم النهائي المطلق، فهو يدرك تماماً أنها أولاً وأخيراً مجرد اجتهاد.

(١) عبد الوهاب المسيحي، العالم من منظور غربي، ص ٦٠.

(٢) أنظر، المصدر السابق، ص ٦١-٧٦.

التحيز للباطل بأشكاله المتعددة، ومنها التحيز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، وهناك التحيز للقوة، فإذا انتصر شخص ما فإنه يفرض إرادته، بينما إذا لحقته الهزيمة يتحول إلى واقعي (برجماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له، دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هنا هي المرجعية الوحيدة.

هناك تحيز واع واضح، وآخر كامن غير واع. أما التحيز الواعي فهو تحيز من يختار عقيدة بعينها (أيديولوجيا) ثم ينظر إلى العالم من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في نطاقها. أما التحيز الكامن غير الواعي فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكل مقولاتها وأطروحاتها، وينظر إلى العالم من خلالها دون لأن يكون واعيا بذلك. التحيز الواضح عادة ما يكشف عن نفسه، كما في حالة الدعاية السياسية الفاضحة التي يدرك المتلقي مضمونها، بينما يتأثر هذا المتلقي بالتحيز الكامن دون وعي من جانبه، وهذا ما يظهر في الإعلانات التجارية. إذ يدرك المعلن عن سلعة معينة أنه إذا ما ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية مثلا لدى الإنسان، فإنه ممكن أن يزيد مبيعاته، رغم إدراكه عدم وجود أية علاقة فعلية بين السلعة والدافع الجنسي. فالأفلام الأمريكية تروج لعدد من القيم دون أن يعي المتلقي أنه يُلقن من خلالها كثيرا من القيم التي تتحيز لها هوليوود، مثل المطاردة والعنف، وهي قيم تنبع من رؤية داروينية للواقع، والتي لو نقلت إليه بشكل مباشر لآثارت اشمئزازه، ولذا فهي تقدم له (في أفلام توم وجيري، وكما في أفلام رعاة البقر كمثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة سلبية، أو نموذجا معرفيا وحشيا.

وهناك تحيز داخل التحيز، أي حين يتبنى الباحث رؤية بقضها

وقضيضها ولكنه يركز على جوانب منها دون الأخرى، كأن نركز على أفكار بعينها دون غيرها داخل منظومة معينة. مثال ذلك التركيز عندنا على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الانجليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني مثلا، مع أن جميع هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي. أو أن يقوم باحث إسلامي بالتحيز لإحدى أطروحات الفقه الإسلامي، دون الأطروحات الأخرى، ودون الاحتكام إلى القيم الإسلامية ككل

وعلى العكس، قد يتحيز باحث لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يأخذ بها كلها دون تمييز، بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. مثال ذلك كاتب عربي يتبنى آراء عصر الاستنارة الداعية إلى إعلاء العقل والباعثة على التفاؤل، وفي ذات الوقت ينظم شعراً حداثياً متشائماً يؤكد لا عقلانية الواقع وعشية وعدم جدوى استخدام العقل!

هناك تحيز كلي، وتحيز جزئي. وفي حين يشير التحيز الكلي إلى تحيز لمنظومة معرفية ما بكل تمثالاتها وأطروحاتها، فإن التحيز الجزئي هو تبني لعناصر معينة يراها الباحث ملائمة ويمكنه استيعابها في رؤيته للكون.

والإنسان في التحيز الجزئي مجتهد، لا يقف ضد الوافد ولا ضد الاستفادة من الآخر أو الانفتاح عليه، فهو يتبنى نسقاً مفتوحاً، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية، ويستعين من الآخر ببعض إسهاماته وإبداعاته، لكنه لا يستعير مقولاته الأساسية ذاتها ورؤيته للكون. فالاجتهاد النابع من الذات لا يتنافى والرؤية العلمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات وإنما

يتعامل مع الجزئيات والإجراءات، ويترك القيمة والصدق والغاية إلى الإنسان، يحددها حسبها تملي عليه معتقداته.

وهناك نوع آخر جديد من التحيز يكشف عنه المسيري وينطوي على أبعاد معرفية بالغة الدلالة والخطورة، وهو «تحيز واقعنا المادي ضدنا». فقد قام الاستعمار الغربي لبلادنا بهدم المدن القديمة التي تعبر عن منظومتنا القيمية، وهدم منازلنا التي تعبر عن هويتنا العربية الحضارية، ثم شيد مُدنًا تمثل منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. ورغم إنها مبادئ إلا أنها انطوت في الواقع المتعين على تحيز لفئة معينة من البشر، فالشوارع الواسعة تخدم راكبي السيارات، بينما كان من الممكن إقامة مدن تفترض أن المشاة أكثر عددا من هؤلاء. هذا فضلاً عن أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تنطوي على رؤية في الإدارة، تنطلق من الاعتقاد بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كافة الأطراف. كما شيدت المنازل بطريقة تتيح دخول أكبر قسط من الشمس في بلادنا الحارة أصلاً، مما جعل من مسألة تكييف الهواء ضرورة واجبة.

وفي النهاية يندد المسيري بهذا الانصياع والتحيز للنموذج الغربي، ولكل ما وضعه هذا النموذج من رؤية ذاتية تصلح له وتم استيرادها من قبل الذات رغم أن معظمها لا تصلح له تماماً مثلما تصلح للغربيين أنفسهم. وهذه دعوة صريحة للاختلاف عن هذا النموذج والبحث والاجتهاد عن نموذج عربي شرقي مختلف يناسب أحوالنا ويلبي احتياجاتنا، فالإنسان كما يقول المسيري: «يعكس بيئته بشكل مباشر وبسيط»^(١).

(١) عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩، ص ٨.

ثانيًا: غربنة العالم

يظل التحيز للنموذج الحضاري الغربي من أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعًا في العالم، فمن الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين والواحد والعشرين أيضًا، أن النموذج الحضاري الغربي الحديث أصبح يشغل مكانًا مركزيًا في فكر ووجدان معظم المفكرين والشعوب بسبب انتصاراته المعرفية والعسكرية الواضحة في مجالات عديدة، والتي ترجمت نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وإن كل التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحل في التاريخ الغربي الحديث، وأن العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكل زمان ومكان، أو على الأقل يصلح لكل زمان ومكان في العصر الراهن.

ومن الممكن أن نتحدث عن بداية «الغربنة» في العالم العربي والإسلامي، إذ يعد مجيء الحملة الفرنسية واحتلالها مصر في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال تركة الدولة العثمانية ووفاء خليفاتها «الرجل المريض»، كما تعد أيضًا بداية الصدمة التي تلقتها الأمة الإسلامية التي بمجرد أن انتهت من القضاء على التتار والمغول والصلبيين إلا وراحت في سبات عميق وطويل، استيقظت منه على طلقات مدافع نابليون وحملته، كان المصريون يثورون ضد الحملة المحتلة ويقاومونها بكل ما أوتوا من قوة وبداخلهم إعجاب شديد بعلوم هؤلاء - المحتلين - العسكرية المتقدمة، وسلاحهم وعتادهم الذي لم يسمعوا بمثله من قبل، بل إن زعيم

العسكري كان محط إعجاب شديد لما له من فوائد عملية كثيرة أكثر من «الجنة والقفطان» اللذان يعيقان الحركة بشكل واضح.

وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية على البحر الأسود، والانجليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي وتقطيع أوصاله. لكن يمكن القول أن كل شعب تم استعمارته ترك عند مواطنيه شيئاً متناقضاً إلى حد بعيد، الأولى: كراهية شديدة، لهذا العدو الغاصب المحتل الذي أهان الوطن واغتصب خيراته ودنس ترابه، أما الثانية هي إعجاب مبهر، بتقدم هذا الآخر الذي استطاع أن يقهر الأنا، ومن ثم تملك الأنا محاولة التشبه به والرغبة في الوصول إلى ما وصل إليه. وقد راعني مثال ساقه الدكتور المسيري للتدليل على هذا الرأي، حيث يرى انه سأل فتاة اريتريّة، واريترية كما هو معروف وقعت تحت الاحتلال الإيطالي، عن الشاب الذي تود الزواج منه فقالت: شاب إيطالي!^(١)

يتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العلماني الليبرالي فهو فكر قد حدد «النهضة» ابتداءً بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتقبل النموذج الحضاري الغربي بكل مزاياه وعيوبه، وإعادة صياغة المجتمعات العربية الإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج. وقد عبر عن هذه النزعة ما يسمى جيل النهضة من الليبراليين أمثال: أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى وشبلي شميل وغيرهم، ومنهم من كان متطرفاً جداً في غربنته، فدعا إلى التفاهات الشكلية، أي دعا إلى أن نحذو حذوهم في الظاهر قبل الباطن،

(١) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٨٩.

فنادي بارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقلاً وابتعاداً عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصبائية، ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، الصبائي منهم والناضج كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث على طريقة أوربا^(١).

حتى لو نظرنا إلى التيار الشيوعي الاشتراكي (اليساري) العربي، فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الحديث الكامن. ولذا لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي ولا يمتد بأية حال إلى النموذج الحضاري أو المعرفي ذاته، فالمسألة بالنسبة لهم هي اللحاق بالغرب من خلال الطريق الاشتراكي^(٢).

ويطرح الدكتور المسيري في هذا السياق نقطة هامة جدية بالاعتبار، حيث يرى أن النموذج الحضاري الغربي قد شهد شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينيات، ويتمثل هذا في ظهور حركات إسلامية مثل «الإخوان المسلمين» وغيرها من الجماعات الإسلامية التي خرجت من عباءة تلك الجماعة وأصبحت تنادي بقوة إلى تحويل القبلة الحضارية من الغرب إلى الشرق، أو النداء بالتحيز لنموذج إسلامي ذي أوجه مختلفة، تارة يأخذ شكل اجتماعي إصلاحي مع الإخوان المسلمين وتارة أخرى يأخذ شكل سلفي وهابي أكثر تشدداً.... الخ، أو في ظهور جماعة اشتراكية قومية مثل «مصر الفتاة» وفي تبلور الفكر القومي العربي،

(١) المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.

وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع. ومع أن كل هذه الحركات سواء في جناحها اليميني أو اليساري تفترض قصور النموذج الحضاري الغربي وتخشى مأزق الهوية العربية، وتهديد التراث القومي والديني، يرى المسيري - وكأنه يسبح ضد التيار - بأنه بالرغم من أهمية تلك المحاولات في أنها تشكل تراجعاً عن النموذج الحضاري الغربي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، إلا أن الهدف المعلن وغير المعلن أحياناً أخرى هو دائماً اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان على أن تتطور الهوية لتواكب العصر. ومن ثم يكون هذا التيار بجناحيه - من وجهة نظر المسيري - هو مجرد محاولة أخرى لتبني النموذج الغربي، ولكنه يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن الشورى هي الديمقراطية، وأن الأمة هي الدولة، وأن الربا هو الفائدة، وأن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوب، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن الغزالي سبق ديكارت في الشك المنهجي الفلسفي وأن ابن خلدون اكتشف ما يزيد على ثلاثة أرباع المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. وإن ابن خلدون - حسب تصوره - كان ماركسياً قبل ماركس، ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التي تكتمل في ماركس نفسه) يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي، أي أن أهمية التراث العربي لا

تعود لأهميته في حد ذاته^(١). وهؤلاء هم من يطلق عليهم طه عبدالرحمن مقلدة المتأخرين؛ أي هؤلاء الذين يعملون على إسقاط المفاهيم الغربية المنقولة على المفاهيم الإسلامية المأصولة كأن يسقطوا مفهوم «العلمانية» على مفهوم العلم بالدنيا، ومفهوم «القطيعة» على مفهوم «الجَب» ومفهوم «الحرب الدينية» على مفهوم «الفتح»؛ ويتوسلون في هذه الإسقاطات المختلفة بخطاب يريدون أن يكون له صبغة استدلالية عقلية، لكنهم يتعثرون، على خلاف ما يظنون، في القيام بشروطها، وهكذا يصيرون على التدريج إلى رد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ فينتهون بمحو خصوصية المفاهيم المأصولة^(٢).

إذن فهؤلاء - من وجهة نظر المسيري - يتقبلون النموذج الحضاري الغربي (أو جوانب كثيرة منه) عن وعي وعن غير وعي؛ بل ويحولون هذا النموذج إلى المثال الذي يُحتذى والنقطة المرجعية الصامتة بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الغربي الذي يمكن تبنيه بعد إدخال التعديلات والتحسينات الزخرفية المختلفة مثل إضافة الصوم والصلاة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة وإصدار الفتاوى المختلفة بخصوص الفوائد التي تتحول من كونها حراماً لتصبح حلالاً! ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام سبق العالم في منح المرأة حقوقها وفي نظم الإدارة الحديثة. وكل هذا يعني أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار

(١) المصدر السابق، ص ٩١.

(٢) طه عبدالرحمن، روح الحداثة، ص ١٣.

اقتربه من النموذج الحضاري الغربي. وبالتدريج، يتم تغريب النموذج الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج الحضاري الغربي الحديث.

وعلى ذلك يصبح الاتجاه الغالب لكل المشروعات الحضارية اليمينية واليسارية على السواء هو الاتجاه نحو «الغربة»، ويصبح الغرب هو المرجعية النهائية والمطلقة. ومن ثم يتحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر «العالمي» الحديث، وقد أضفي هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا. إذ أصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له من سمات التقدمية والتحرر والطريق الوحيد إلى الانتماء للعصر الحديث والعالمية. ونتيجة لهذا تحيز المثقفون العرب لهذا النموذج الحضاري الغربي الذي سيطر على كل نواحي الحياة، مما جعلهم يملكون تراثهم بل والتراث العالمي غير الغربي، فقد ولوا وجوههم بالكلية شطر النموذج الحضاري الغربي حتى كادوا أن يفصلوا تمامًا عن خصوصية مجتمعاتهم التي بدت ضائعة الهوية، وعن مرجعيتهم الحضارية والإسلامية والعربية.

ثالثًا: خطوات مسيرية لتجاوز التحيز للنموذج الغربي

يرى المسيري أن انبهارنا بالغرب أدى إلى أننا أصبحنا غير قادرين على رؤيته رؤية نقدية، ويقرر حاجتنا الماسة إلى ضرورة الوصول إلى تلك الرؤية النقدية، لأن ذلك سيكون بمثابة خطوة أساسية نحو التحرر من التبعية الإدراكية. ومن ثم فإن النموذج الغربي ليس بلا سلبيات وليس هو النموذج الكامل الذي يجدي نفعًا في كل عصر وحين. ولكنه نموذج

بشري عادي يحمل من السلبيات ما يحمل من الايجابيات. فيعدد المسيري مجموعة من السمات السلبية للنموذج الحضاري الغربي منها:

١ - النموذج الغربي معادٍ للإنسان

يرى المسيري أنه يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضممر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون، يكفر ليس بالإله الخالق فقط ولكن بالإنسان أيضًا، إذ يعلن موت الإله (كما جاء على لسان نيتشه) ثم موت الإنسان باعتباره كائنًا متميزًا عن الطبيعة، ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

٢ - استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

يرى المسيري أيضًا أنه يجب أن نعرف أن المشروع الغربي الذي يزعم إنه جاء لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتاقص بالتدرج وستزيد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيتم معرفته. وأن تحكم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً. وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف. والملاحظ العابر للعالم سيدرك هذا تمامًا^(١).

(١) عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٢١٥.

٣- أزمة الحضارة الغربية الحديثة

كما يرى المسيحي أن الحضارة الغربية قد دخلت مرحلة الأزمة، فقد تخلّى كثير من علمائها ومفكرها عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد فقدت كثير من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها خاصة مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداءً من حربيها العالميتين وانتهاءً بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الايدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم، والروائيون في رواياتهم، والعلماء في دراساتهم العلمية الرصينة التي لا يقرأها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينات أصبحت أخبارًا يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات^(١).

٤- نماذج الانحراف

أي أن النموذج الامبريالي الغربي عبّر في نماذج واضحة وصريحة عن انحرافه وبدا وجهه الحقيقي قبيحًا يثير الاشمئزاز، وذلك من خلال هجمته الاستعمارية الشرسة على بلاد الشرق مغتصبا خيراتها ومستغلا لثرواتها أو من خلال حربيه العالميتين التي راح ضحيتها عشرات الملايين من البشر أو إبادة الأوربيون للهنود الحمر في أمريكا أو غيرها من تدمير في أفغانستان والعراق والسودان والصومال، ناهيك عن هذا التعاطف

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٠.

الكريه مع إسرائيل وهي تغتصب أرضاً وتشرد أهلها. فلم يحدث قط من أي نموذج حضاري يزعم لنفسه التحضر والرقى أن أباد الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. نفس الشيء من الممكن أن ينطبق على الصهيونية، فهي تعبير عن نفس الرؤية المادية الإمبريالية التي تحول العالم والشر إلى مادة استعمالية وتوظفهم لصالح صاحب القوة^(١).

٥ - ثمن التقدم

ينطلق المسيري في هذه النقطة من محاولته تجاوز التحيزات للنموذج المعرفي الغربي على خلخلة قبضة مفهوم التقدم المادي من خلال ما أسماه «حساب ثمن التقدم» فمن الملاحظ أن عائد التقدم عاجل ومحسوس ويمكن قياسه بسهولة. أما ثمنه فهو أجل غير محسوس وغير مباشر ويصعب قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه. وثمر التقدم باهظ جداً ومكلف يتمثل في المخدرات والإباحية وتآكل النظام الأسري، ناهيك عن طريقة التعامل مع المسنين، والأمراض النفسية، والتفكك الأسري، وتزايد العنف والجريمة بصورة لافتة، وتفشي الاغتراب بكل صوره ومعانيه، وانتشار الفلسفات العدمية، وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية والتنشوية) وتزايد إنفاق الحكومة على التسليح، وأدوات الفتك، وظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة من خلال الأسلحة أو بالتدريج من خلال التلوث... الخ. الأمر الذي جعلت نسبة الانتحار في الغرب تفوق مثيلاتها في بقاع العالم المختلفة.

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

رابعاً: آليات تجاوز التحيز للنموذج الغربي

يؤكد المسيري على أن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية فنعلن انتهاء العلم والتاريخ، إذ أنه يؤمن بضرورة مواكبة كل آليات تجاوز التحيز وصياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي ومن كل العلوم والتجارب الإنسانية، وينطلق في الوقت ذاته من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانيتنا الإبداعية التي حبانا الله بها وكرمنا بها كبشر.

كما يرى أن جهودنا يجب ألا تكون تفكيكية وحسب تكتفي برصد تحيزات الآخر، بل يجب أن تصبح تأسيسية تطرح نموذجاً بديلاً. وإذا كان اكتشاف النموذج الكامن في خطاب الآخر عملية شاقة، فإن تطوير النموذج البديل أكثر صعوبة.

وهنا يضع المسيري يده على الجرح الذي يمثل الحقيقة المؤلمة، وهو ما أشار إليه الكثير من الباحثين من قبله، وهي أننا نتلقف التقليلات الفكرية والفلسفية الغربية بشغف من دون تمحيص النظر في طبيعة هذه التقليلات ومبررات نشوئها وغاياتها. لقد تلقينا اتجاهات فكرية غربية مثل الوضعية المنطقية والوجودية والنبوية وغيرها غير مدركين أن هذه الاتجاهات هي في جوهرها فلسفات مثالية لا عقلانية تعبر عن أزمة البورجوازية الامبريالية الغربية في مراحلها المختلفة وعن فقدانها مبررات وجودها التاريخي وأنها تتعارض جوهرياً مع مصالح أمة لما تدخل حضارياً العصر الحديث (الأمة العربية). والنتيجة خلط واضطراب وإخفاء ما قبل علمية فكرنا الحديث وراء قشرة لامعة لكن

رقيقة من المصطلحات الغربية الحديثة^(١). وكأننا أشبه ما نكون بمريض يشتري دواء غالي الثمن لمرض لا يشتكي منه، بينما يترك بقية أمراضه بلا علاج أو دواء. ومن ثم يستوجب الأمر ضرورة وجود نموذج بديل لهذا النموذج الغربي الذي أصبح غير ملائم بالمرّة لما تعانيه الأمة العربية من مشاكل حقيقية.

ويطرح المسيري خطوات أولية تزيد من مقدرتنا على تطوير النموذج البديل منها:

١ - رفض تمجيد الذات

يرى المسيري أن النقد الكلي للنموذج الحضاري الغربي الحديث واكتشاف تحيزات لا تعني أن نقوم بتهنئة أنفسنا فليس الهدف إسباغ الشرعية على الوضع القائم في بلادنا، والتي لا تبعث كثيرًا على الرضا، وإنما تأكيد فكرة أن استيراد هذا النموذج لن يفيدنا كثيرًا في محاولتنا الإصلاح والتغيير. فحينما تحدّث عن مزايا النموذج الحضاري الغربي الحديث، فإنما كان يتحدث في واقع الأمر - في الوقت ذاته - عن نقائص بلادنا وهي كثيرة، ومن أهمها فشلنا في تطوير حادثة عربية إسلامية ندخل من خلالها القرن الحادي والعشرين دون أن نفقد هويتنا وتراثنا^(٢). وهي ما يسعى إليها مؤلف هذا الكتاب في فصله الختامي.

(١) هشام غصيب، العقل والثورة: جدل التحديث، ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصيب، دار رواد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ٢٦٥.

(٢) عبدالوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، ص ٢٨٥.

٢ - إدراك أثر الإمبريالية

يرى المسيري أن الامبريالية الغربية قد حطمت كثيرًا من أبنيتنا الحضارية والثقافية والاجتماعية، وأنها قامت بنهب بقية العالم. وأنها لا تزال تتدخل في شئوننا من خلال أذرعها المختلفة ابتداءً من وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية وانتهاءً بمؤسسات هيئة الأمم المتحدة ومرورًا بالدولة الصهيونية. ودون هذا الإدراك سيدب اليأس في نفوسنا، ونبدأ في لوم الذات وجلدها، ويجب ألا نقف عند هذه النقطة، وأن ندرك أنها ليست نهائية، وإنه يمكن أن نلحق الهزائم بهذه القوة اللاعقلانية، كما حدث في فيتنام، وكما حدث لإسرائيل ممثلتها في المنطقة عام ١٩٧٣، وأثناء الانتفاضة الفلسطينية، وأخيرًا في لبنان فقوتهم ليست مطلقة^(١).

٣ - إدراك الضعف الداخلي

ينبهنا المسيري إلى نقطة غاية في الأهمية، إذا لم يتم تجاوزها فإنها من الممكن أن تعوقنا كثيرًا وهي يجب ألا ندعي بأن الغرب مسئول عن كل ما حدث لنا، فعوامل الانهيار والتفكك كانت كامنة في مجتمعاتنا قبل مجيئه. ولذا بدلًا من الحديث عن الاستعمار فحسب، يجب أيضًا أن نتحدث عن القابلية للاستعمار على حد قول مالك بن نبي وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم^(٢).

٤ - ليست عودة للوراء

يرى المسيري إنه يجب أن ندرك أن محاولة التوصل لنموذج بديل

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨٦.

ليست دعوة للعودة إلى الوراء، وإنما هي تأكيد أن النماذج الجاهزة المستوردة لا تصلح لنا وأنه لابد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار^(١). وذلك لأن اللحظة الراهنة مختلفة تمامًا عن تلك التي أصبحت من الموروث الثقافي.. وعليه فإننا يجب أن نتساءل عن آليات الإصلاح الذاتية التي تمكننا من تقويم إخفاقات نعيشها، وجنوح وتطرف نعاني منها، وفساد تسلل إلى كل مؤسساتنا ونواحي حياتنا، وعليه يصبح التفاعل مع مشكلات الواقع اعتمادًا على الذات الفاعلة هو الطريق الأصوب والنهج الصحيح؛ فالتبعية والتقليد واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب لن يوصلنا إلى ما نبتغيه، فالكثير من مشكلاتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية أيضًا التي نعاني منها في واقعنا المعيش، ترجع إلى مفاهيم زائفة، ومعتقدات ضالة، ومصطلحات مشوهة، ومعان مشوشة، ثم نقوم بعد ذلك بنقد مشخصات الهوية، ومراجعة الثابت منها والمتغير، فنعيد إحياء ما تبدل من مكارم أخلاقياتنا ومحاسن أذواقنا، وجميل خصالنا، ونتخلص من نقائصها بمنهجية تربوية تجمع بين العلم والدين في سياق واحد، وإذا ما نجحنا في ذلك، شرعنا في انتخاب الأنسب لطبائعنا وحاجياتنا من ثمرات العلم وتطبيقاته التي أنتجتها الأمم المتقدمة، فنعيد صياغتها ونصبغها بطابعنا، ونُعمل فيه النقد لنتمكن من تطويرها وتحديثها، ليكون لنا في ميدان الإبداع دلوٌّ وسهم^(٢).

وختامًا نرى أنه المتبع لأفكار المسيري في مجموعها سيكشف أن

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٢) عصمت نصار، رحلة الرجوع إلى الوراء، القاهرة، دار روافد، الطبعة الأولى، ص ٢٠١٥، ص ٥.

تحيزه ضد الغرب ليس تحيزًا ضد الإنسانية بعامة، وذلك أمر منطقي؛ لأن التحيز ضد نموذج حضاري معين لا يعني التحيز ضد باقي النماذج الحضاري، بل على العكس، فإنه يعني أن هذا النموذج لا يمثل كافة النماذج المعرفية والحضارية والإنسانية، وهذا هو ما يهدف إليه المسيري بشكل صريح في دراساته النقدية للتحيز للنموذج الغربي.

الفصل السادس

الجوانية كمحاولة عربية أصيلة لاختلاف الفلسفي

تمهيد

تعد جوانية الدكتور عثمان أمين(*) من أهم المحاولات العربية

(*) يعد الدكتور عثمان أمين واحدًا من أهم الشخصيات العربية التي أثرت الفكر العربي المعاصر وُلِدَ بقرية مصرية تسمى «مزغونة» (١٩٠٨-١٩٧٨) وهي إحدى قرى مديرية الجيزة، من أسرة ريفية يعمل أكثر أفرادها في الزراعة، التحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة حاليًا) وتلمذ على نخبة متميزة من الأجانب والمصريين منهم أندريه لالاند وأميل برييه ودوبريه ونللينو وطه حسين ومصطفى عامر وأحمد أمين ومحمد عوض محمد ومنصور فهمي ومصطفى عبدالرازق ويوسف كرم. تخرّج عثمان أمين في الجامعة عام ١٩٣٠ م، وسافر بعد ذلك بعام واحد إلى جامعة السربون بفرنسا ضمن بعثة جامعية لنيل درجة الدكتوراه، فحصل على دبلوم الدراسات العليا ببحث عن «شيللر» ونال درجة الماجستير ببحث عن «ديكارت» أما بحثه عن الدكتوراه فقد كان عن الإمام محمد عبده. عاد إلى مصر عام ١٩٣٧ م وبدأ حياته العلمية بشغل وظيفة مدرس بكلية الآداب جامعة فؤاد الأول، وتدرّج في المناصب الجامعية حتى أصبح أستاذًا للفلسفة الحديثة ورئيسًا لقسم الفلسفة عدة سنوات. وزاول عمله الأكاديمي في أكثر من جامعة عربية وأجنبية حيث عمل أستاذًا زائرًا في جامعات ليبيا والسودان وباكستان، كما درّس في عدة جامعات مصرية؛ كجامعة عين شمس والإسكندرية والأزهر، كما درس بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. وقد توجّ جهده العلمي بانتخابه عضواً بمجمع اللغة العربية عام ١٩٧٤ م وظل عضواً به حتى وفاته عام ١٩٧٨ م. وترك لنا الدكتور عثمان أمين مجموعة متنوعة من الآثار العلمية والفكرية ما بين التأليف والتحقيق والترجمة. ومن أهم مؤلفاته «ديكارت» و«الفلسفة الرواقية» و«محاولات فلسفية» و«رائد الفكر المصري (الإمام محمد عبده)» و«فلسفة

الفلسفِيَّة التي حاولت التخلص من الانقياد لسيطرة الفلسفة الغربيَّة، وحاولت أن تضع نظرية أو اتجاه فلسفي عربي أصيل، من أجل تأكيد التميز والاختلاف. فالجوانية فلسفة حياة حاولت أن تتجاوز الحدود الضيقة، حدود المذاهب المغلقة التي تُدرّس في الكتب والجامعات، فيمتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير، فهي فلسفة تضع لنا مبادئ عاملة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطني في أبناء الأمة، وتجعلهم يابون حياة الضيم والمذلة، ويحققون حياة الحرية والكرامة، ولذلك ناقش عثمان أمين من خلالها القضايا الحاسمة التي تتعلق بالدين والأخلاق والسياسة؛ حيث إنه كان مهتمًا بقضايا الوطن والأمة مهمومًا بنهضتهما المأمولة... وبالفعل نجح في تقديم رؤية جديدة ووجهة نظر خاصة فيما يتعلق بالميتافيزيقا والعلم والمصير الإنساني... وتميزت مناقشاته لقضايا الدين الإسلامي بعقلانية موضوعية لا تتعارض أو تلوي عنق النص.. وإنما

اللغة العربية» و«رواد المثالية في الفلسفة الغربية» و«الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة» و«شخصيات ومذاهب فلسفية» و«نحو جامعات أفضل» و«شيللر» و«رواد الفكر الإنساني في الشرق الإسلامي» و«ملحات من الفكر الفرنسي». هذا فضلا عن مؤلفين صغيرين آخرين، أحدهما بعنوان «نظرات في فكر العقاد» والآخر بعنوان «في الفكر واللغة». كما أن له كتب بالفرنسية أحدها عن محمد عبده وآخر بعنوان «الرواقية في الفكر الإسلامي»، كما كتب باللغة الانجليزية كتاب مهم عنوانه «أضواء على الفلسفة المعاصرة». أما في مجال التحقيقات فقد حقق كتابي «إحصاء العلوم للفارابي» و«تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد». أما في مجال الترجمة فقد أسهب بنصيب وافر في نقل أمهات الكتب الغربية إلى اللغة العربية؛ ومنها: «دفاع عن العلم لأبيرو بايه» و«مبادئ الفلسفة» و«التأملات في الفلسفة الأولى» لديكارت، و«مشروع السلام الدائم لكانط» و«مستقبل الإنسانية لكارل ياسبرز» و«في الفلسفة والشعر لهيدجر» و«فلسفة كانت لأميل بوترو». لمعرفة المزيد من التفاصيل حول حياته ونشأته يمكن الرجوع إلى: عثمان أمين، الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٤، ص ٢٠ - ١١٠. وأيضا: مصطفى النشار: رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧، ص ١٥٥ - ١٥٦.

بنزعة عقلانيّة منفتحة تتميز بالمرونة وعدم الانغلاق أو الإدعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة.

أولاً: ماهية الجوانية

تعد الجوانية واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها تقديم رؤية فلسفية إبداعية متميزة أو مذهب متميز ينتسب لصاحبه دون غيره، وقد صنفها أحد الباحثين كمحاولة متفردة تحمل الجديد لأول وهلة كفكرة محورية إبداعية أصيلة، ترفض إطار السباحة في مياه الفلسفة الغربية في مرحلة أو أخرى من مراحلها^(١) فيقول: «ربما يكون الجديد أوضح لأول وهلة عند عثمان أمين، حيث يقدم فكرة محورية، هي أقرب ما تكون إلى المفتاح والى خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي ألا وهي فكرة الجوانية»^(٢).

والجوانية ليس لها تعريف أوحد بالمعنى المنطقي الدقيق للحد أو التعريف: الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق، وهي محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هي نفسها القيم الرفيعة التي كان كبار الفلاسفة في جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية^(٣).

ولكنه بالرغم من ذلك يمكن تحديدها بأنها فلسفة جديدة اهتدى

(١) عزت قرني، الفلسفة المصرية (شروط التأسيس)، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٣) عثمان أمين، الجوانية، ص ٢٦.

إليها صاحبها بعد إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس. وقد نبئت عنده من تأمل روح الدين والأخلاق ومن تأمل آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومن الغوص في أعماق تاريخ الأمة وحاضرها، ودعائم التراث التليد. والجوانية فلسفة تلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائع وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله^(١).

ولذا فهي فلسفة تنظر إلى «المخبر» ولا تقف عند «المظهر» وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر» وتفحص عن «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج» وتلتفت دائماً إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظواهر. عمادها أن الحقيقة يجب أن تلتمس فيما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني. وهذا «الماوراء» هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى «البراني». فهي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي فلسفة «تستكنه» الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر. وهكذا تصبح الجوانية منهجاً للبحث عن الحقيقة، والحقيقة جوانية بطبيعتها، فتظل الجوانية على الطريق منذ سقراط الذي أعلن شعاره «أعرف نفسك» ليجعل الحقيقة بطبيعتها «جوانية» ندرتها في أنفسنا، ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. مروراً بكانط الذي أعلن أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها»

(١) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص ١٠.

بل يريد أن يمحّص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية^(١). وهكذا يريد صاحب الجوانية تجاوز فلسفة كانط التي وقفت عند الظاهرة وعجزت عن معرفة الشيء في ذاته أو أعلنت عن ذلك.

ثانياً: عقيدة الجوانية وفلسفتها

الفلسفة عند مؤسس الجوانية هي شيء آخر غير «النسق» المحكم المغلق المحيط، فالجوانية رفضاً للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشائخة، ولذلك لم تضع إشكالاتها الفلسفية في بناء عقلي محكم. وبناء عليه جاءت عقيدتها عقيدة مفتوحة تأبي الركون إلى «مذهب» أو الوقوف عند «واقع»، وتتجه إلى «المعنى» و«القصد» من وراء اللفظ والوضع، وتنحو إلى الفهم والتعاطف لا إلى الحفظ والتقرير، وتدعو إلى العمل البناء، مؤسساً على النظر الواعي، وتلتنفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه، وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته، وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله^(٢). ومن ثم فهي فلسفة مواكبة إلى حد كبير لنزعة ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية الراهنة.

أما فلسفتها فهي فلسفة ثورة؛ لأنها نابعة من أعماق هذه الأمة الثائرة، ولأنها محاولة أيديولوجية لتحقيق أمرين لا بد منهما في مرحلة تطورها التاريخي:

(١) عثمان أمين، الجوانية، ص ٢٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠.

- الأول عودة إلى ماضينا ومراجعة له.

- والثاني اتجاه إلى مستقبلنا وإعداد له.

وهي فلسفة ثورة أيضا لأنها تشد المثل الأعلى في عليائه بلا ترخص في السعي إليه، ولأنها تؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هي قوة المبادئ وإرادة التغيير، والطموح إلى تقويم للأشياء جديد^(١). وعلى ذلك فهي فلسفة تقوم على اعتبار القوة الحقيقية هي قوة الروح، وأن سيادة الإنسان لن تكون بسيطرته على نفسه، بمعنى تعاليه على البواعث المادية. وهي بذلك امتداد للمثالية الغربية وتأصيل - في الوقت ذاته - للتراث الديني والإصلاحي. فهي فلسفة تضع في الاعتبار الحداثة الغربية ومنجزاتها غير المنكورة، وتعيد بناء التراث القديم على ضوء حاجات العصر ومتطلباته.

ثالثاً: الدين والأخلاق والسياسة في الجوانية

الدين عند صاحب الجوانية شأن من شؤون الروح لا تستطيع روح الإنسان أن تستغني عنه، كما لا يستطيع بدنه أن يستغني عن التنفس. والدين في جميع الأزمان واحد؛ لأنه شعور فطري، وحاسة عامة عند البشر أجمعين^(٢). والدين عند عثمان أمين ليس ديناً شكلياً، كيف وهو يترك الظاهر ليستقر عند البواطن، فالدين عنده سلوك، وشرطه حسن معاملة الآخرين وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار والتودد إلى الناس. والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين والقيام بالحركات، العمل الصالح هو الذي يعود على الإنسان

(١) المصدر السابق، ص ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠.

بالخير. ومن ثم كانت حملته الشعواء على التدين الشكلي حيث قال: «إن لله صدق النفوس، وإنه لفي غنى عما يساق إليه من ابتهالات منمقة وصلوات غير صادقة، وإنه لفي غنى عن ضجة تقام كأنها لوجهه وكأنها لنصرة دينه، ما لم يلبسها حُسن النية وإخلاص الضمير»^(١). وهكذا يرفض عثمان أمين التدين الشكلي بكل مظاهره أو التدين البراني مؤمناً بالتدين الجواني الذي يعبر عن حقيقة الدين وماهيته. فيقول: «أي سادتنا الأتقياء الأبرار... أرسلوا اللحية أو لا ترسلوها، واحملوا المسابح أو لا تحملوها، وألبسوا العمائم حمراً وخضراً... افعلوا من هذا ما شئتم، فليس يعيننا صنيعكم في قليل ولا كثير. ولكن شيئاً واحداً نحب أن تفهموه: ذلك هو «روح الدين». ذلك هو «الضمير» و«الإخلاص» في معاملة الله ومعاملة الناس. نظفوا القلوب، وطهروا النفوس: ذلكم أذكى لكم وأجدى على الدين. أما التزمت في إقامة الشعائر، والجدل العنيف حول المظاهر، فسخرية وعبث: إنما الدين دين القلوب»^(٢). أي أن الدين إذا لم يتحول من أقوال ومواعظ إلى سلوكيات وأفعال فإنه يكون اغتراباً ومن ثم تكون مهمة الجوانية القضاء على هذا الاغتراب.

أما عن الأخلاق الجوانية؛ فإن الجوانية نفسها أساساً تبدو في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة^(٣). وتبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبه عنها، فهي أخلاق ليست مستعارة

(١) المصدر السابق، ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣) حسن حنفي، من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٣٤.

من ديانة أخرى، ولا ينقصها الضمير أو الوجدان؛ لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة، أخلاق تقوم على شهامة النفس وفروسية الروح ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم، وبصر العين وبصيرة القلب. كما تقوم على العمل، والمنفعة، والاعتدال والاعتزان، والوسط، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأمر الجدير بالذكر أن الأخلاق الجوانية « لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بنتائجه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير^(١) ».

وتقوم الأخلاق الجوانية على أربعة مسلمات تعبر عن جوهرها الأساسي: أولها مراعاة كرامة الإنسان والحفاظ عليها، وثانيها حرية الإنسان وشعوره بالمسؤولية فالحرية مسئولية والتزام، وثالثها السعي محك الأخلاق؛ فالجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة لا أخلاق تواكل واستكانة، ورابعها حسن النية واستقامة الضمير؛ فالعمل مرهون فيها بالنية والجهد مرهون بالقصد والهدف. وقد أسهب عثمان أمين في عرض تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول (ﷺ) جوهرها الإيمان، والإخلاص، والإحسان، والإيثار، وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحرية إرادته.

وظهر الجانب السياسي في الجوانية متسقاً مع جانبها الديني والأخلاقي، فلقد سعت إلى إصلاح الجواني قبل البراني ورعاية الكرامة الإنسانية ونشر الروحية وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة.

(١) عثمان أمين، الجوانية، ص ٢٨٥.

والجوانية هي روح الاشتراكية العربية، والاشتراكية العربية تتمثل في عشرة مبادئ: يتمثل أولها في حق كل إنسان في السعادة وأن ينال جميع ما يستطيع أن يظفر به في الحياة من مُتَع روحية ومادية. ويؤكد ثانيها على أن الغير في الحقيقة هو نحن؛ ومن ثم نتألم لآلام غيرنا من وجود الظلم والبؤس. ثم يؤكد المبدأ الثالث على تكافؤ الفرص وفقاً لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم. بينما يتمثل المبدأ الرابع في القضاء على الامتيازات؛ أي المساواة الحقيقية بين الناس في المجالين الاقتصادي والسياسي. كذلك يحرص المبدأ الخامس على محو الطبقة؛ وإلغاء تلك الفروق الاجتماعية التي تقسم أفراد المجتمع إلى أغنياء وفقراء، ومحظوظين ومحرومين، وعاملين وعاطلين بحيث لا يصبح هناك إلا طبقة واحدة. كما يتمثل مبدأها السادس في رفض سيطرة الحزب الواحد على مجريات الأمور السياسية في البلاد والدعوة إلى التعددية الحزبية. أما مبدأها السابع فهو التأكيد على الاشتراك والمشاركة؛ أي اشتراك الناس بعضهم مع بعض، ومشاركة بعضهم لبعض مع كفالة نصيب كل فرد من الثروة الفردية في الثروة الجماعية. ثم يأتي المبدأ الثامن ليؤكد على ضرورة توزيع الدخل توزيعاً عادلاً بين جميع من يكونون قد عاونوا في تكوينه. وأن تصبح الحرية أمراً واقعياً فعلياً - هذا هو مبدأها التاسع - فيحد من سلطان الناس على الناس وأن يعمل كل إنسان ما يجب عليه أن يعمل دون قهر من أحد، ودون خضوع إلا لسيادة ضميره وعقله. ثم يأتي المبدأ العاشر في التأكيد على تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة وملائمتها لمطالب كل عقل سليم، وتماشيتها مع العلم والدين والتاريخ^(١).

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٣ - ٢٤٤.

وهكذا عمل عثمان أمين على خلق نظرية جديدة واتجاه فلسفيّ عربيّ خالص يقوم على إعادة بناء تراثنا القديم في ضوء حاجات العصر ومتطلباته، ويراعي التمايز الكلي بين الحضارات، والتنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها في تراثنا القديم الذي ما زال حيًّا في شعور جماهير الأمة وما زال يوجه سلوكها، ويجدد تصوراتها للعالم، ويحدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها، وهكذا كانت حياة شخصية من أقدر شخصيات فكرنا العربي المعاصر التي بحثت لنفسها عن دور في سياق الفكر العربي الحديث والمعاصر.

رابعاً: المؤثرات الغربيّة في الجوانية

إذا كان عثمان أمين قد اعتمد في بناء نظريته عن الجوانية على تراثنا القديم الذي ما زال حيًّا في نفوس جماهير الأمة العربية، فإن اعتماده على الرافد الغربي لم يكن أقل من ذلك الرافد العربي، حتى إنّ أحد الباحثين الذي تناولوا نقد «الجوانية» كاتجاه فلسفي عربي أصيل أخذ على صاحبها هذا المأخذ فيقول: «إن الدكتور عثمان أمين لم يأخذ فكرته الأساسية ليتوجه بها مباشرة إلى إعادة تفسير الوجود والمعرفة والظواهر الإنسانيّة، بل ظلّ معها حبيس أفكار الآخرين، من يونان إلى إسلاميين إلى غربيين إلى إسلاميين مُحدّثين أخيراً، يحاول أن يستدل على مظاهرها عندهم، وكأنّ قوة الفكرة في قول الآخرين بها. وفي هذا كله نجد ظاهرة التبعية نفسها، ولكن هذه التبعية مزدوجة: فهي تبعية بإزاء الفلسفة الغربيّة، يونانيّة وحديثة، وبإزاء التراث الديني الإسلامي (جامعاً لأشتات من الكلام

والتصوف، والعقل والنقل، وابن رشد والغزالي). ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات كتاب «الجوانية» من اسم بل أسماء من عالم الفلسفة الغربية وأعلام الإسلاميين^(١). حتى إنَّ حصر عدد أسماء الأعلام الموجودة بالكتاب تبلغ مائتين وثمانية وستين اسمًا منها مائة واثنان وخمسين غريبًا ومائة وأربعة وثلاثون عربيًا.

أي أنَّ الجوانية بجانب اعتمادها على الرافد التراثي فإنها أيضًا تأثرت إلى حد كبير بالوافد الغربي المتمثل في مثالية ديكرت وكانط والتي كانت بمثابة رد الفعل على غياب الوعي الفردي الأوروبي في العصر الوسيط، كما تأثرت بمثالية شيللر وفشته وبرجسون والفلاسفة المعاصرين في شكلها المتطور باعتبارها عقلانية خالصة. أي أنَّ مثالية ديكرت نجد لها حضورًا في الجوانية، فإذا كانت الثنائية الديكرتية من أهم ما يمثل ملامح الفلسفة الديكرتية فإن الجوانية ثنائية تحاول الجمع بين الواقع والمثال، بين الصورة والمادة، بين العقل والحس. وإذا كانت الجوانية تتطلب لفهمها عدم الوقوف عند ظاهر العبارات وحرفية الألفاظ، وإنما النفاذ إلى فهم «ما بين السطور» لأن اللغة المقروءة أو المسموعة ليس في طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج في نفس الكاتب أو المتكلم ما لم يصحبها من جهة القارئ أو السامع ضرب من «التهيؤ النفسي» أو التأهب الوجداني: وهذا التهيؤ الخاص يتطلب من صاحبه جهدًا روحيًا خاصًا، تمامًا فإن ذلك هو ما يعنيه ديكرت فيما يسميه ديكرت بـ«الانتباه الذهني» الذي جعله ديكرت شرطًا لتنظيم الأفكار ولقيادة العقل الباحث عن

(١) عزت قرني، الفلسفة المصرية - شروط التأسيس، ص ٤٩ - ٥٠.

الحقيقة^(١). فكان يرى عثمان أمين في فلسفة ديكارت أنها حملة على الجمود والتقليد، ونزوع إلى التحرر والتجديد؛ سفر وارتحال؛ واطراح الكتب أحياناً للعكوف على الخلوة والتأمل؛ أزمة شك وحيرة؛ انتهاء الشك إلى يقين وإلى تمكين للاعتقاد الديني ودفاع عنه متين^(٢).

ويرى عثمان أمين أن الناظر في الفلسفة الديكارتية يتجلى له منها أمران نعتقد أن عصرنا هذا محتاج أشد احتياج إلى أن يتدبرهما وأن يطيل الوقوف عندهما: وهما الثقة بالله العليم، والثقة بالعقل البصير المستنير. ففلسفة ديكارت^(٣) هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض. فإذا أحسن الإنسان استعماله، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها، وحفظ صحتها وتوفير رخائها، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها^(٤).

كما يرى أن الفلسفة الديكارتية هي خير مدافع عن الميتافيزيقا، وأن ديكارت لو بُعث في عصر العلم وواكب ثورته التكنولوجية لرأى أنه ما يزال رائداً هادياً لذوي الأصالة من العلماء، أعني أولئك الذين لا

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٣) من المعروف أن صاحب الجوانية قد أولى ديكارت وفلسفته أهمية كبيرة، فقد خصّه بمؤلف كان «ديكارت» هو عنوانه الأصلي والرئيسي، وقد صدر هذا الكتاب في عدة طبعات، كما خصه بأكثر من فصل في كتبه المختلفة مثل «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» و«محاولات فلسفية» و«شخصيات ومذاهب فلسفية» واعتبره قطباً من أربعة أقطاب للفلسفة منذ العصر اليوناني حتى عصرنا هذا مع أفلاطون وأرسطو وكانط. كذلك ترجم له كتابان مهمان يميلان الخطوط العريضة لفلسفته، هما: «مبادئ الفلسفة» و«التأملات في الفلسفة الأولى».

(٤) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ٢٩.

ينكرون ما جاوز مقاييس الحس، ويحرصون على أن يفكروا وفقاً للعقل. كما أن رائد الجوانية إذا كان يرى فيها فلسفة ثورة، فإنه يعود بذلك إلى ديكارت؛ فقد كان يعتبر آراءه بمثابة ثورة فكرية عارمة، بل أن عثمان أمين يؤكد على أن الفلسفة الديكارتية كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها التاريخ منذ أيام شيخ فلاسفة اليونان «سقراط» حتى عهد الفيلسوف الألماني كانط: فقد جاءت المثالية «الترانسندنتالية» التي أبدعها كانط، وكذلك مثالية الكانطية الجديدة عند «فشته» و«شوبنهاور» موافقتين لبداية المثالية الديكارتية، وإن كانتا قد اختلفتا عنها في النتائج الفعلية التي انتهت إليها. وقد رأى «شلنج» أن الطابع الذي يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين «المتناهي» و«اللامتناهي»، وأن ديكارت قد عبّر عن هذه الثنائية تعبيراً علمياً، وما الفلسفة «النقدية» إلا تحقيق تلك الفكرة التي بدأت بديكارت^(١).

وهكذا تأثرت الجوانية بفلسفة ديكارت، وإن كان رائدها لا يرى في ذلك شيئاً يؤخذ عليه، بل إنه في ذلك يبدو مسائراً لاتباع الفلسفة الطبيعي والعالمي، ألم تكن الفلسفة الديكارتية - عنده - ومسالكها المتعارضة التي سلكتها هي الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى: كمذهب «المناسبات» لمالبرانش، ومذهب «الواحدية» لسينوزا، ومذهب «المونادات» أو «الجواهر المفردة» عند ليبنتز، ومذهب «الحسيات» عند جون لوك، و«المثالية اللامادية» عند باركلي و«النقدية» عند كانط. وكذلك يرى أن بحوث العلماء في السنوات الأخيرة قد بينت أن «أوجيست كومت» صاحب الفلسفة الوضعية ومنشئ علم الاجتماع الحديث، قد

(١) المصدر السابق، ص ٢٩ - ٣٠.

عاش في جو فكريّ ديكارتيّ، وأن المنهج الذي أوصى «كومت» بإتباعه منهج ديكارتي في بدايته، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت وكومت هي الاختراع الهندسي، أو شعور الفكر الفلسفي بالثورة الهندسية. وقد كان ديكارت - فيما يرى عثمان أمين - أول باعث على هذا الشعور في الغرب. كما يؤكد أمين على أن ديكارت كان يمثل مصدر إلهام قوي لفلسفات الحرية التي ظهرت آثارها في الأجيال اللاحقة في الغرب والشرق على السواء (سواء في الفلسفة الغربية عند «كانط» و«سكرتان» و«سارتر» أو في الفكر العربي الحديث عند الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال)^(١).

إذن فكل هذه المذاهب في الفلسفة تنويعات على الفلسفة الديكارتية أو أنّ الفلسفة الديكارتية رافدٌ أصيل في تكوينها. كذلك تظهر بجانب مثالية ديكارت مثاليات أخرى لا تقل أهمية عنها في تكوين الجوانية ألا وهي مثالية كانط ومثالية فشته وفلسفة الشعور لدى برجسون.

فإذا ما وقفنا مع مثالية كانط فإننا نجد أنّ الجوانية تعد واحدة من المحاولات الجادة التي حاول صاحبها ابتداءً من فلسفة كانط تقديم رؤية فلسفية إبداعية أصيلة ومتميزة. فبدت الجوانية متأثرة بالمثالية الكانطية، منطلقة منها. ويعد صاحب الجوانية من أكثر المفكرين العرب اهتماماً بفلسفة كانط؛ حيث ترجم عددًا من الدراسات والترجمات لصاحب الفلسفة النقدية وعنه^(٢)؛ وذلك لمكانته الرفيعة لديه، فهو عنده آخر أولئك

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) حيث قام عثمان أمين بترجمة كتاب كانط «مشروع السلام الدائم» (١٩٥٢)، ثم قدم دراسة بعنوان «نقد العقل الخالص لكانط» مجلة تراث الإنسانية، العدد ١٢، القاهرة، ديسمبر ١٩٦٣، ثم قام بترجمة كتاب اميل بوترو «فلسفة كانط» عام ١٩٧١. ثم قدم دراسة أخرى عن كانط في كتابه «رواد المثالية في الفلسفة الغربية» وهي دراسة تشمل ثلاثة أرباع الكتاب تقريباً.

العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا بحياتهم ومؤلفاتهم أن يخلفوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم، أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم، فهو مفكر هز العالم بفكرة أشد مما هزه معاصره فريدريك الأكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه، وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل بدون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه^(١).

وانطلاقاً من ذلك القول بأنك في مجال الفلسفة فيما بعد كانط إما أن تكون مع كانط أو ضد كانط ولا ثالث بعدهما؛ ينطلق عثمان أمين في تقديمه للجوانية من مثالية كانط، فما الجوانية سوى ذلك «الوعي الترنسندنتالي الذي رآه كانط مصاحباً لجميع عمليات التفكير»^(٢).

ومن ثم نجد من الباحثين من يؤكد على أن من أهم المنابع الفلسفية للجوانية، المنبع الكانطي، فالكانطية بطابعها النقدي والترنسندنتالي وجد فيها عثمان أمين نقداً للعقل وسبيلاً لبلوغ النتائج الفلسفية، والتّمييز الدقيق بين الذات العارفة والموضوع، ووصفاً للصّور والمعاني والمبادئ الأولانية المتعلّقة بالتّجربة. لقد نظر عثمان أمين لفلسفة كانط على أنّها الرّكيزة الأولى للمثالية الألمانية، من خلال توضيحه العلاقة بين المثالي والتّجريبي. فلم ينظر إليها كعلاقة انفصال أو مفارقة، ذلك أنّ المثالي هو أقرب إلى أن يكون مرحلة أو عاملاً في عملية التّجربة ذاتها، يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية. فوجد عثمان أمين أنّ الجوّاني متساوٍ مع الأوّلاني، فترادف الترנסدنتالي مع الجوّاني يمكن الكشف عنه لأنّه أمرٌ

(١) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ٥٧.

(٢) عثمان أمين، الجوانية، ص ١٤.

متصورٌ فينا أمّا «الترنسندنت» البرّاني، فمعرفة غير ممكنة أبداً لأنّه خارج عنّا وعرضةٌ للتبدّل والتغيّر وعدم الثّبات. من ناحية أخرى خلقت قراءة عثمان أمين لكانط نوعاً من الصّحبة الجوّانيّة معه، فقراءة كانط من قِبَل من صحبوه صحبة تعاطف وتآلف لا صحبة تجاوز وتزاحم تُشعرهم من أوّل وهلة وفي أيّ لحظة بزادٍ غزيرٍ من الإمتاع والمؤانسة^(١).

ولذلك لم يكن غريباً أن يرى عثمان أمين في كانط فيلسوفاً مثالياً ترنسندنالياً جوائياً، فتبدو فلسفة كانط النقدية في نظر عثمان أمين فلسفة مثاليّة، ولكنها كامنة غير بائنة ولا متعالية، إنها تسلم بوجود الأشياء في ذاتها، ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها، إنها نعرفها كما تبدو لنا، وبعبارة أخرى إننا لا نعرف حقائق الأشياء وإنما نعرف «الظواهرات». وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية، حتى أن «شوبنهاور» لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين الظاهرة وبين الشيء في ذاته^(٢).

ولكن الحقيقة بطبيعتها «جوانية» ندركها في أنفسنا ولا سبيل لنا في الإدراك سوى النفس. ولئن يكن سقراط قد قال قديماً «اعرف نفسك» فقد صرح كانط بأن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها» بل يريد أن يمحّص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبديّة» كما سبق القول. ولكن كانط بالرغم من هذا لم يبحث في الأشياء في ذاتها، أي في الأشياء على ما هي عليه في الواقع وإنما بحث فقط في الصورة التي تبدو

(١) سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوّانيّة في العالم العربي، مقال منشور في «دنيا الوطن» بتاريخ ٢٠٠٦/١/٦، على الرابط التالي: <http://pulpit.alwatanvoice.com/articles/2006/01/06/34494.html>

cles/2006/01/06/34494.html

(٢) عثمان أمين، الجوانية، ص ٧٢.

لنا منها وسمى الجانب الأول من الشيء باسم «الشيء في ذاته»، أما الجانب الثاني وهو الذي يمثل ما يبدو لنا من الشيء باسم «الظاهرة»^(١).

وإذا كانت الجوانية ترى أن الدين هو البعد الجواني للإنسان فإن عثمان أمين يعود بهذا المعنى إلى كانط؛ حيث يعود بنا إلى عبارة كانط الماثورة التي جاءت في نهاية كتابه «نقد العقل العملي» وهي قوله: «شيان يملآن عقلي بإعجاب ورعب يتجددان ويزايدان أبدا كلما ازدت تأملاً وإمعاناً فيهما، إنها السموات المرصعة بالنجوم من فوقى، والقانون الأخلاقي في داخلي»^(٢). ويرى أن كانط كان يشير فيها إلى أمرين عظيمين: كان وما زال لهما في حياة الإنسان الواعية قيمة عالية: الأول مشهد الكون العجيب الذي يدل على أن هنالك قوة روحية عظيمة، تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله؛ والثاني مشهد الضمير الإنساني، ذلك «الصوت الداخلي» - كما يسميه الشاعر الألماني شيلر - ذلك الصوت الذي يملى على المرء ما ينبغي أن يعمل لكي يحيا حياة فاضلة. فالمشهد الأول ينحو بالإنسان إلى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس أو عالم الشهادة ليتجه إلى ما وراءه، وهو ما نعب عنه باسم الدين. أما المشهد الثاني فينحوبه إلى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى، تجعله يرتفع على نفسه، وهو ما نعب عنه باسم الأخلاق^(٣).

(١) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص ١٠٧.

(2) Kant (I), Critique of practical Reason, Translated by, Tomas kingsmill Abbott in Great Books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994. p360.

(٣) عثمان أمين، الجوانية، ص ٢٥٣

وإذا كانت هذه النظرية السالفة الذكر تلخص عند عثمان أمين «نقد العقل الخالص» حيث يقول: إن جوهر ما بسطه كانط في «نقد العقل الخالص» هو تمييزه بين «الظاهرة» وبين «الشيء في ذاته»^(١). فإن فلسفته العملية لا يمكن أن تُستخلص من الميتافيزيقا التي بيّن لنا حدودها، ولا من التجربة؛ لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون. والمبدأ الأخلاقي عند كانط شيء واحد يراه الناس بلا قيد ولا شرط وهو «الإرادة الخيرة»، وهي التي تعمل بمقتضى الواجب، أي للواجب وحده دون أي اعتبار آخر، والقانون الأخلاقي كامن فينا ومتقدم على التجربة والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقي لا تخضع لقوة «برانية» خارجة عن ماهيتها كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال. إذن فالإرادة لها استقلالها في تصرفاتها، وناموسها من ذاتها، وحريتها في «جوانيتها»، والإرادة التي تعطي ذاتها ناموسها هي والعقل العملي سواء^(٢).

فالفعل لا يكون أخلاقيًا في نظر العقل العملي ما لم يكن حرًا، أي صادرًا عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية، وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه «ناموسه الذاتي» أي أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجواني» وهو كيان عقلي طبعًا^(٣). والجوانية فلسفة تلتفت إلى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه، وتدرسه في حياته الداخلية، لتنفذ إلى ما هو فيه أصيل، أعني في مشاعره ومنازعه

(١) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٣) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ٧٤.

وفي أفكاره وهواجسه، وفي أحلامه وأوهامه، وفي وقائعه وخيالاته وفي حقائقه وأباطيله، وفي أحكامه واستدلالاته، وفي رشاده وضلاله.

وهكذا بدأت المثالية الجوانية كانطية، لكنها قد تجاوزتها ولم تقنع بمعرفة «الظاهرة» وإنما راحت تبحث «الشيء في ذاته» - إذا استخدمنا نفس لغة كانط - وكأن صاحبها يردد عبارة كانط الذي يرى فيها أن «عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة وقشورها، بل يريد أن يمحّص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية، ثم يسير على درجها محققاً آمال كانط نفسه ومتجاوزاً إياه في آن واحد. ولكن هناك سؤالاً يفرض نفسه وإن كان هذا السؤال في هذا الموضع يبدو في «وضعية مقلوبة» ألا وهو إلى أي مدى يمكن أن تعد فلسفة كانط نفسها فلسفة جوانية؟! وهل يمكن ترجمة كلمة «ترنسندنتالي» بالجواني؟ يقول يحيى هويدي «إن ترجمة كلمة ترنسندنتالي بالجواني أو بالباطن في التجربة لا يكفي لتغطية كل المعاني التي تتضمنها. إذ أنه ليس كل ما هو باطن في التجربة ترنسندنتاليا. فالتجربة تزخر بأشياء حسية كثيرة وهذه الأشياء باطنة فيها لكنها لا توصف بأنها «ترنسندنتالية». فالترنسندنتالي هو العقلي أو ما كان مصدره العقل^(١).

إذن فكلمة جواني بالرغم من إنها مفيدة جداً لتحصرنا في حدود التجربة وتجعلنا نبعد عن الميتافيزيقا المتعالية البرانية. إلا إنها قد توحى بالتحقق الفعلي للمبادئ الأولية في داخل التجربة. الأمر الذي يتنافى تماماً مع ما قصد إليه كانط، فكانط لم يبحث في الواقع وإنما حصر نفسه في دائرة الممكن. فكل ما يعنيه أن يبحث في التجربة الممكنة أو في إمكانية

(١) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص ١٤٢.

التجربة أو في الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية. وهذا الاهتمام بالممكن هو الذي يجعل من فلسفة كانط فلسفة مثالية^(١).

ولذلك يصير وصف فلسفة كانط بالجوانية وصفاً غير دقيق ولكنه ليس خاطئاً؛ حيث إن كلمة جواني تشير فقط إلى أنها تتعارض مع الفلسفات الدوجماطيقية، المتعالية، المفارقة، الميتافيزيقية بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة الأخيرة، ولكنها تشير - في الوقت نفسه - إلى الجانب المثالي في هذه الفلسفة ولا تشير إلى أنها تبحث فقط في التجربة الممكنة.

وتبقى مهاجمة كانط لإمكانية معرفة الأشياء في ذاتها نقطة انطلاق الجوانية التي لا تقف عند المظهر وتلمس الباطن وتستكنه الجوهر من وراء الأعراض وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر، فإذا ما انتقلنا من «الجوانية الإستمولوجية» إلى «الجوانية الأخلاقية» وخاصة أن الجوانية تبدو أساساً في نظر أحد الباحثين نظرة خلقية للعالم، كما أن المثالية هي تعبير عن هذه النظرة الخلقية على مستوى المعرفة^(٢). وجدنا عثمان أمين ينقلب كانطياً صرفاً حين يصرح بأن أخلاق الغزالي التي يعدها «أخلاقاً جوانية» لا تقاس فيها قيمة العمل الأخلاقي بتناججه، بل بمصدره من صفاء القلب وباعثه من استقامة الضمير^(٣). أليست هذه العبارة مرادفة تماماً لعبارة كانط في «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» حيث يقول: «إن القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في الأثر الذي يُنتظر من ورائه، ولا

(١) يحيى هويدي، المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) حسن حنفي: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهدها إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤٣٤.

(٣) عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص ٢٨٥.

في أي مبدأ من مبادئ الفعل يحتاج إلى استعارة الباعث عليه من الأثر المتتظر، من أجل ذلك كان تمثل القانون في ذاته لا الأثر المتوقع هو المبدأ المحدد للإرادة، ولذلك كان هذا التمثيل وحده هو الذي يؤلف ذلك الخير السامي الذي نصفه بأنه أخلاقي، والذي نجده بالفعل حاضراً لدى الشخص الذي يعمل وفقاً له، ولا يصح لنا أن نتظره من الأثر الناتج عن فعله»^(١).

ولا يتوقف هذا التشابه بين «أخلاق كانط» و«الأخلاق الجوانية» عند ما يقدمه عثمان أمين عن أخلاق الغزالي التي يقدمها كنموذج جواني للأخلاق، لكنه يظهر أيضاً من خلال تناول عثمان أمين لمفهوم الحرية؛ حيث يعتبره الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق الجوانية، وبدون الحرية تفقد الأخلاق معناها وتنهار قيمتها، فالأعمال الإنسانية لا تصح إلا إذا قامت على الحرية واستنارت بالمعرفة»^(٢).

وإذا كانت الأخلاق الجوانية تقوم على مسلمات أربع - كما سبق القول - هي: كرامة الإنسان، الحرية والشعور بالمسؤولية، السعي محك الأخلاق، حسن النية واستقامة الضمير. فمن الواضح إنها مسلمات صورية تشبه إلى حد كبير مبدأ كانط الذي يتمثل في الأمر المطلق الذي لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العملية.

إذن فالأخلاق الجوانية تبدو متأثرة بالأخلاق الكانطية، وإن كانت تعبر في حقيقة الأمر عن روح فلسفة جديدة اهتدى إليها صاحبها بعد

(1) I. Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994. P.259.

(٢) عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص ٢٨٦.

إطالة النظر في أمور النفس ومتابعة التأمل في بطون الكتب، والاطلاع على شتى مذاهب الأخلاق التي كان من بينها ولا شك الأخلاق الكانطية.

كذلك تأثرت الجوانية بفلسفة الفيلسوف الألماني (ج.ج. فشته) فيلسوف المقاومة؛ ذلك الفيلسوف الذي تأثر به صاحب الجوانية وأعجب به كثيرًا، الذي عندما قرأه بالصدفة ضمن فصلًا كتبه مؤرخ الفلسفة الدنماركي «هارولد هفدنج» عن تلاميذ كانط؛ فيقول عثمان أمين: «وما كدت أوغل في قراءة ذلك الفصل عن فشته حتى وجدتني وقد استخفني الطرب والابتهاج: قد وجدت ضالتي بعد أن طال عنها بحثي. فهذا هو فيلسوف الوعي القومي الألماني، كما تراءى لي من قبل أن «محمد عبده» هو فيلسوف الوعي المصري. ذلك أن «فشته» كان فيلسوفًا وعاملاً في آن واحد، فلم يكن من أصحاب الأبراج العاجية الذين يقبعون في مكاتبهم، ويخشون على أفكارهم من النور والهواء، فكان قوي الذهن متين الإرادة نافذ البصيرة، وكان كذلك خبيرًا بالنفس الإنسانية، يلمح نوازعها ومطامحها، ويلمس مواطن قلقها وهواجسها. وفوق هذا أدرك ما للأفكار من قوة عجيبة، وأدرك الوسائل التي يتيسر بها ربط الأفكار بالعواطف والمشاعر ربطًا لا انفصام له، بحيث تصير الأفكار وقد امتزجت بدم الإنسان، ومن ثم تصبح الدستور الذي ينظم به الشعب حياته»^(١).

ويكمن السر في إعجاب صاحب الجوانية بفلسفة فشته، هو أن روح فلسفته هي نفس الروح التي توجد في الجوانية، فإذا كانت الجوانية

(١) عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص ٦٠ - ٦١.

أصول عقيدة وفلسفة ثورة، فإن فلسفة فشته استطاعت بروحها الحية أن تبعث الأمة الألمانية من رقادها، وأن تنفخ فيها روح الجهاد، حتى هبت مرة واحدة عن بكرة أبيها، فحطمت قيود استعبادها وأجلت جيوش الاحتلال الفرنسي عن أراضيها. وهنا التقت روح الجوانية بروح فلسفة فشته، فكلتاها تتطلع إلى مقاومة الاستعمار ونشدان الاستقلال وتحرير الأرض والنفس ويقتطع الروح. كما التقت الجوانية مع فلسفة فشته في بيان ما للغة من أثر بالغ في تطور الشعوب؛ فاللغة عند كليهما تلازم الفرد في حياته، وتمتد إلى أعماق كيانه، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته. إنه تجعل من الأمة الناطقة بها كلاً متراصاً خاضعاً لقوانين؛ إنها الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان^(١).

ويرى عثمان أمين - أيضاً - في فلسفة فشته أنها تحمل طابع المثالية الألمانية، ومن أهم خصائص هذه المثالية أنها أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية، وجعلت من هذا الإثبات أساساً لنظرة الإنسان إلى العالم. وإن ما هو جواني وأصيل فينا هو النور الذي يضيء لأبصارنا، واعين كنا أو غير واعين، جميع الأشياء في السماء وعلى الأرض. وإن أعظم ما قام به الشعب الألماني - الإصلاح الديني - إنما كان كفاحاً من عن عقيدة حرة جوانية. فقد كانت فلسفة فشته عند صاحب الجوانية أشبه بعودة واعية إلى استقصاء منابع الحفية الأصلية، منابع المعرفة وتقدير القيم. كما يؤكد على أن قدرة فشته لم تتوقف عند حد الاستطلاع لأغوار النفس، تلك القدرة التي هي أشبه بوريد صوفي يغوص إلى أعماق الحياة الجوانية، بل كان له فوق هذا إرادة صلبة لا

(١) المصدر السابق، ص ١٥٠.

تلين، وشعور بالكرامة مرهف حاد. وبغير هذه الإرادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضي في الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأنّ للرأي الحر حقوقاً خالدة وأنّ للجواني صدارة على البراني^(١).

أما برجسون وهو الفيلسوف التي قادت الأقدار صاحب الجوانية إليه، والذي استثناه المسيو توتي (أحد الأساتذة الأجانب بالجامعة المصرية حينذاك) من الفلاسفة الذين لا يهتمون بالبلاغة الأدبية والجمال الفني لما في كتاباته من روعة البيان ومتانة البناء والعناية بالأسلوب وإشراق للفكرة ونصوع العبارة، الأمر الذي جعل صاحب الجوانية يقبل عليه حيث يقول: « فقد نعمت ثلاثة أيام في جو فكري استطاع هو وحده أن يهيئه لي. وكأن الله قد ساقه إليّ أو ساقني إليه كيما استنشق هواءً نقياً »^(٢).

وقد وقف عثمان أمين كثيرًا عند دعوة برجسون إلى عدم الوقوف عند نظريات الآخرين بالتأييد أو الرفض بالمدح أو بالقدح، أو حتى بالنقد والتفنيد وبيان مواطن القوة والضعف. ولكن على المفكر أو الفيلسوف أن يبحث عن نظريات ايجابية جديدة. تلك هي الدعوة التي وجهها برجسون واستجاب لها عثمان أمين في ثقافتنا العربية. فيقول على لسان هنري برجسون « إن الأولى بالمفكرين والفلاسفة ألا يشغلوا أنفسهم بالرد والتفنيد لنظريات من سبقوهم، وخير لهم أن يقدموا للعالم نظريات ايجابية جديدة »^(٣).

وقد بدت الجوانية متأثرة إلى حد كبير بفلسفة برجسون، فإذا كانت

(١) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) عثمان أمين، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٥.

الجوانية تروم معرفة الأشخاص والأفكار معرفة ميتافيزيقية صحيحة، أي معرفتها عن طريق «المبادئ» و«من الداخل» أو بضرب من الاتئناس بها وبحدس تأليفي فريد يكشف لنا عن ماهياتها. فإن برجسون قد عبّر عن هذا المعنى كما يستشهد صاحب الجوانية نفسه بقول برجسون: «لو أن مدينة ما أخذت لها صورة فوتوغرافية من جميع الأوضاع الممكنة، فجميع تلك الترجمات مهما نبذل فيها من محاولات لحسن السبك والصياغة، ومهما نزد عليها من محسنات وتنقيحات لكي تعطي صورة تزداد اقتراباً من القصيدة، فما هي بمعطية أبداً المعنى الباطن للأصل الذي نقلت عنه. فالصورة إذا أخذت من مواضيع معينة، والترجمة إذا صنعت برموز معينة تبقى كلتاهما دائماً ناقصة بالقياس إلى الشيء الذي صُوّر أو الشيء الذي تحاول الرموز التعبير عنه»^(١).

أي أن الجوانية هنا تبدو متأثرة بتلك الرؤية البرجسونية التي ترى أن التأمل الفلسفي يظهرنا على الفرق الكبير بين موقف الإنسان حين ينظر إلى الناس والموضوعات بعيون الجسم فيشاهدها من الخارج، وبين موقفه حين ينظر إليها بعيون الروح فيشارك فيها ويعاينها من الداخل، وهكذا تكون فلسفة برجسون رافداً مهماً يتمثل في ضرورة مجاوزة المظهر إلى ما وراءه وهو عين ما قصدته الجوانية. حتى ما ذهب إليه عثمان أمين في جوانيته من «أن الدين هو البعد الجواني للإنسان» فيبدو هنا متأثراً إلى حد كبير بما ذهب إليه برجسون في تعريف الإنسان من إنه «حيوان ديني». ذلك بالرغم من البون الشاسع بين تصور برجسون للدين وتصور عثمان أمين.

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠.

وهكذا استعملت الجوانية التراث الغربي لبناء أعمدتها الرئيسية؛ فهي فلسفة مفتوحة غير منغلقة تأخذ من التراث كما تأخذ من الوافد دون تمييز. فالإنسان ابن ثقافته لا يفرق فيها بين ما هو غربي وما هو شرقي، بهدف إعادة بناء تراثنا القديم بناءً على متطلبات العصر واستجابة لحاجياته الملحة ومتطلباته الآنية. ومن أجل التنظير المباشر لواقعنا والذي يربط من خلاله الحديث بالقديم، الوافد بالموروث فيعيدنا مرة أخرى إلى نقطة الانطلاق.. وهكذا كانت الجوانية بحق محاولة جادة لخلق فلسفة عربية أصيلة تستفيد من كل الحضارات كما استفادت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي من كافة الحضارات التي سبقتها دون الوقوع في حساسية التمايز بين ما هو وافد وما هو موروث محاولاً تخطي المشكلات الزائفة التي أعاقتنا طويلاً. ومن ثم نوافق ما يذهب إليه أحد الباحثين من أن الجوانية قد تشكلت معاً من الوافد والموروث؛ حيث يقول «شكل القرآن، والحديث، والسنة النبوية، بالإضافة لأبرز المدارس والفرق الإسلامية وأعلام الفكر الفلسفي الإسلامي أمثال حجة الإسلام الغزالي، والشيخ محمد عبده، وعباس محمود العقاد وغيرهم مصدرًا رئيسًا من مصادر فلسفته الجوانية فاعتمد عليه في إشادة صرح فلسفته الواعدة «الفلسفة الجوانية» التي ألقى فيها فلسفة توفق الأمة من سباتها لتحيا حياة إنسانية حرة كريمة فاضلة تستجيب للأخلاق الإسلامية العتيدة. ثانياً: الفلسفة الروحية الغربية: بوصفها منبعاً مهماً من منابع فلسفته، ولأسباب التي سبق لنا ذكرها، فإن جيلاً كاملاً من المفكرين العرب اتسم بالنزوع للتراث الفلسفي الأوروبي، إذ بالكاد أن نجد فيلسوفاً عربياً معاصراً لم يتأثر بهذا الشكل أو ذاك بأحد فلاسفة الغرب

أو بأحد تياراته الفلسفية الكبرى، وعثمان أمين واحدٌ ممن تأثروا بالفلسفة الروحية الغربية، إلى حدٍّ يمكننا القول معه بأن تلك الفلسفة وأعلامها قد شكّلت منبعًا ينضاف إلى المنبع الإسلامي لفلسفته»^(١).

ولكن العقبة الكئود التي واجهت جوانية عثمان أمين أن فكرته ماتت بوفاته؛ فلم تجد من يتبناها أو يكملها أو يحمل على عاتقه تطويرها، وإن كان قد تحمّس لها في حياته بعض من تلاميذه من أمثال: محمود رجب الذي كتب «دفاعاً عن الجوانية»، وحسن حنفي في «من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي» لكن ما إن مات الأستاذ ماتت فكرته! فغاب الجوانيون ولم يحضروا كامتداد كما ظهر «الأفلاطونيون» و«الديكارتيون» و«الكانطيون» و«الهيجليون» و«الهوسرليون»... وغيرهم كامتداد لأفلاطون وديكارت وكانط وهوسرل.. الخ.

بل إن فكرة الجوانية قد تعرضت فيما بعد لموجة من النقد الهدام، رأى فيها البعض أنها لا تعدو كونها فلسفة مترجمة أو مولدة بوساطة الترجمة^(٢) حتى ذهب أحد النقاد إلى أن عثمان أمين لا يعدو أكثر من كونه صاحب أسلوب أدبي ناصع، أما جوانيته وبرانيته فيراها أشد هشاشة من أن يقيم بناءً فلسفياً ذا بال، ويؤكد هذا الناقد على ما ذهب إليه مستشهداً بمقال كتبه «عبدالله خيرت» ونشره في مجلة الآداب البيروتية بعنوان «الجوانية.. مثالية متخلفة»، حيث يرى أنه وضع عثمان أمين في الميزان فوجده ناقصاً.. ثم يختتم نقده بقوله «إنما تعاني فلسفة عثمان

(١) سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوانية في العالم العربي، مرجع سابق.

(٢) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والمناعة العربية، ص ٥٩.

أمين من ضعف الأساس التي تقوم عليه. ولو كان تأسيس الأنساق الفلسفية لا يقتضي سوى استخراج كلمة أو جملة من بطن التراث وإضفاء طابع عصري عليها لما تعب أحد، ولصار لكل أستاذ للفلسفة مدرسة ومذهب وأتباع»^(١). فلم ير هذا الناقد من جدّة في الجوانية سوى لفظها اللغوي!

(١) ماهر شفيق فريد، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٢)، ٢٠٠٩، ص ١٨٣.

الفصل السابع

نحو حادثة إسلاميّة(*)

لتأكيد إيجابيّة الاختلاف وقبول الآخر

«كما أن هناك حادثة غير إسلاميّة، فكذاك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلاميّة»

طه عبدالرحمن

تمهيد

باتت الفلسفة العربيّة اليوم أمام مهمة تبرير وجودها، فإمّا أن تكون أو لا تكون، فقد فشلت كافة الأيديولوجيات المختلفة أمام قوة العنف

(*) دعا إليها طه عبدالرحمن في كتابه «روح الحادثة - المدخل إلى تأسيس الحادثة الإسلامية» والتي وردت فيه العبارة الواردة أعلاه، ص ١٧. وجعل منها روجيه جارودي ضرورة عصرية، وخاصة في مقاله القيمّ والهام: الإسلام والحادثة، ترجمه عن الفرنسية العربي كشاط، على الرابط التالي: <http://alarabnews.com/alshaab/GIF/18-01-2002/Garoody.htm>. و أنظر كذلك: جارودي: الأصوليات المعاصرة، تعريب خليل أحمد خليل، باريس، دار عام ألفين الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص ٧٧، ٩٦ - ٩٨. وأكّد على ضرورتها عبدالوهاب المسيري: العالم من منظور غربي، ص ٢٥٨. كما قام حسن حنفي في هموم الفكر والوطن (التراث والعصر والحادثة) الجزء الأول، دار قباء، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ببيان مقوماتها تحت عنوان «مقومات الحادثة الإسلامية» ص ٣٩٥ - ٤٠١. في حين قدّم كاتب هذه السطور رؤية تصورية اجتهادية لها عبر هذا الفصل، مع الأخذ في الاعتبار تميّز وخصوصية مصطلح «حادثة» المقصود هنا، وما تعارف عليه مؤرخو الفلسفة من «حادثة غربيّة» أو «ما بعد حادثة».

المتفشي في كافة أرجاء الوطن، فمن المحيط إلى الخليج بات الصراع الطائفي والمذهبي والمليّ والسياسي يُشعل أركان الدولة الواحدة، فتكتوي الدول المجاورة وتُترق أوصال الوطن الواحد، وتُبرّر الحروب الأهلية، وتُقدّم على أنها حروب من أجل إنقاذ الدين والوطن، فالمخالف كافر وعميل، وموالي للماسونية والصهيونية العالمية! فيجد العنف ما يغذيه ويذكى روحه أمام العنف المضاد.

فتأتي الفلسفة لتنتقل من اختلاف فلاسفتها، ذلك الاختلاف الذي يدعو إلى الشراء والتنوع وتهافت الإدعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة أو الحديث باسم الفرق الناجية؛ لتقدم نفسها على أنها الحلّ المثالي والعلاج الناجع الذي يُقنع الأخوة الأعداء باستحالة امتلاك اليقين البشري وأن الذين لا يخطأون لا يعيشون على الأرض، إنما مكانهم في السماء.. ومن ثم تأتي أهمية هذه الحداثة المنشودة التي تقدم رؤية فلسفية تنطلق من الثوابت الإسلامية لتتيح فرصة التحوار والاختلاف حول المتغيرات التي تلائم كل العصور لتنتقل من الجمود والرجعية إلى الديناميكية والحداثة، من العنف إلى التسامح، من أحادية التوجه إلى احترام الآخر المخالف للأننا. ومن الاعتقاد باستحالة تأصيل القيم إلى ضرورة تأصيلها. مع الإقرار بإمكانية التعدد والاختلاف والإيمان بالتغير والصيرورة كسنان كونية.

وبادئ ذي بدء يجب أن نؤكد على أن مفهوم «الحداثة الإسلامية» التي نحاول رسم ملامحها هنا ليست هي الحداثة بمعناها الغربي كما أورده قاموس أكسفورد والتي تعني «المناهج الجديدة وأهمية التخطيط العلمي وتفعيل العلمانية والبحث عن التقدم بلا حدود»⁽¹⁾. ولا هي ما

(1) Oxford, Dictionary of philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press, 1996.

يقصد به «ما بعد الحداثة» أيضاً التي يفقد فيها العقل قدراته المطلقة على معرفة أي شيء، أو التأصيل لمعرفة أي شيء، وتنزوي السرديات الكبرى ومعها كافة الثوابت، ويُصبح كل شيء كما يقول ماكس هوركهايمر Max Horkheimer «مجرد وسيلة»^(١). وإن اتفقت هذه الحداثة الإسلامية مع بعض من مبادئ الحداثة وما بعد الحداثة. كما إنها أيضاً تختلف عن «التحديث» الذي يعني ادخال التقنية والمخترعات الحديثة، بالمعنى الزمني للكلمة، إلى الساحة العربية الإسلامية. والمقصود بذلك، إدخال آخر المخترعات الغربية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف العربي والمسلم من الكون والعالم^(٢). ومن ثم يتم التمييز بين التحديث كعملية مقترنة بتدبير واستهلاك التقنية وبين الحداثة الإسلامية التي تهتم بالنظر والعمل، بالأسس الفكرية والممارسات العملية كما سيتبين.

وانطلاقاً من التسليم بأن الإسلام قد بات محملاً بجملته من التفسيرات التراثية التي تكاد أن تثنيه وتحوله عن مراميهِ الحقيقية، فالإسلام - في حقيقته التي نؤكدُها - دين حضارة وراقي، سبيله البناء لا الهدم، عمار الأرض لا خرابها، يدعو إلى التحلي بالأخلاق الفاضلة بكل معانيها، تتجلى عظمتها في أسمى معانيها في جوانبه الأخلاقية، فهو دين الرحمة، والعدل، والصدق، والأمانة، والعفاف، والوفاء، وحفظ العهود والمواثيق، وحفظ النفس، والأرض، والعرض، والمال، والصحة،

(1) Max Horkheimer, The Eclipse of reason, Newyork, Continun, 1974, p.7.

(٢) عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١١.

والوطن. والإسلام أيضًا يؤمن بضرورة التنوع الحضاري والثقافي، بل والاختلاف الديني والمليّ فوثيقة المدينة أفضل أنموذج في تاريخ البشرية لترسيخ فقه التعايش السلمي المشترك بين الأديان والأجناس والأعراق والقبائل، بما حملته من روح التسامح وإنصاف الآخر وحرية في المعتقد.

على العكس تماما مما راج في الأوقات الراهنة تحت جملة التفسيرات المشوهة عن الإسلام، والتي أصبح دعائها يحاولون إقناع الناس بأن هذا هو الإسلام كما أنزل على النبي محمد (ﷺ)، ومن أشهر تلك التفسيرات التي نحاول مناقشتها وبيان تهافتها هنا هو ذهاب بعض فقهاء الإسلام إلى تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، الأمر الذي تسبب في كوارث عظمى وراجت بسببه صورة مغلوبة عن الإسلام في الغرب؛ لنين كيف أن الإسلام منع منعاً باتاً وحاسماً إكراه الناس للدخول في الدين، كما دعا إلى حماية المخالفين في المعتقد والحفاظ على دمائهم وأموالهم وحريةهم وكرامتهم، وعدم ظلمهم، أو تكليفهم فوق ما يطيقون. لنوضح أن تلك القسمة ما بين دار الحرب ودار الإسلام هي قسمة جائزة تشوه الإسلام وتظهره في غير مظهره الحقيقي، مؤكدين على قبول الإسلام للاختلاف وجعله سنة كونية وأن عدم الاعتراف به جحود في حق الله، وعلى ضرورة التسامح ومد جسور التعاون والاحترام مع الآخر والعيش سوياً وفقاً لفقه المواطنة.

والحادثة الإسلامية المنشودة هي ثمرة شرعية نتيجة تلاقي الحضارات، تعبر عن واقع إسلامي غير مأزوم وغير منغلق يرفض الانغماس في الماضي أو القفز إلى المستقبل، كما تعمل على نزع تلك الصورة المشوهة التي صدرتها للعالم الجماعات المتطرفة من التكفيريين

والجهاديين ومن سار على دربهم في تقديم الإسلام في صورة عدائية لباقي شعوب الأرض؛ وتوصل - في الوقت ذاته - لوجود الإسلام في الحضارة العالمية الحديثة؛ فلئن كانت عالمية الأمس إسلامية فإن عالمية اليوم غير ذلك بالضرورة. وإذا كان العالم اليوم قد اتجه إلى وحدة عضوية متكاملة تشملها روح الحداثة فإن كل عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب بئس إلى محلية ضيقة وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة الإسلام العالمية في الوقت نفسه. فهي «حداثة» تدعو إلى إتباع المنهجية القرآنية في التعامل مع الآخر، تلك المنهجية التي ثبتتها خطبة الوداع والقائمة على التعايش وتعددية المجتمع الدينية، فتفرق بين ما هو إلهي جاء به الوحي بالقرآن والسنة، وبين ما هو فكر واجتهاد إنساني في الفقه والتفسير، فالوحي من عند الله والفقه من عقول البشر.

كما نحاول إلقاء الضوء على أن الحداثة الإسلامية المنشودة لا تعني تغيير ثوابت الدين ولا الإفراط ولا التفريط، كما تؤكد على أن الرؤية الحداثيّة للدين على أنه أحد روافد الثقافة وليس كل الثقافة، هو الأمر الجدير بالاهتمام من وجهة نظر الحداثة في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، كي يتشكل عقل جمعي إسلامي قادر على استيعاب التغيرات وتبني الرؤى الحداثيّة المتعاقبة والبعد عن التحجر والتعصب والجمود. كما تهتم الحداثة الإسلامية باعتبار العقل هو أداة الفكر الصحيح مع ضرورة إشباع الوجدان وتغذية المشاعر والمحافظة على الحياة والسعي إلى معانقة الديني بالديني.

والحداثة الإسلامية هي التي تتبنى كل قيم الحداثة الايجابية من العدل، والمساواة وتفعيل الديمقراطية، والتأكيد على أهمية العلم،

والمنطق والعقلانية، ومبادئ المواطنة، وحقوق المرأة والطفل، والدفاع عن حقوق الإنسان، والتوفيق بينها وبين الإسلام دون اللجوء إلى التلفيقات التي جعلت مبادئ التنويريين في وادٍ وواقع الأمة الإسلامية في وادٍ آخر.. والتي جعلت الأمة الإسلامية تنعم بخيرات وتقنيات الحداثة ثم تنكر فضلها وتصورها على أنها رجس من عمل الشيطان.. ومن ثم تأتي أهمية هذا الفصل من أجل تحقيق حادثة إسلامية تعالج ما فشلت فيه الحداثة الغربية وتداري سؤالاتها.. فلا تظهر الديمقراطية فيها كديمقراطية أثينا في عهد بركليس والتي كانت عبارة عن عشرين ألف مواطن من الأحرار يستبدون برقاب مائة ألف من الأرقاء المحرومين من جميع الحقوق. ولا هي تتساوى مع حق المساواة بين الناس في الحقوق والتي تنزعه الحداثة الأمريكية التي ظلت مائة عام مقصورة على البيض دون السود، وما زال السود حتى اليوم في أمريكا يشعرون بذلك التمييز العنصري.. الخ.

أولاً: العلاقة بين الإسلام المعاصر وقيم الحداثة الغربية

لم تكن العلاقة بين الإسلام والحداثة الغربية علاقة ثابتة أو دائمة بل متقلبة متغيرة بحسب تغير الظروف والأحوال؛ تتأرجح بين الرفض التام تارة والقبول الجزئي أو المشروط تارة أخرى، ثم البحث عن قواسم مشتركة ومناطق التقاء تارة ثالثة.

وباستقراء الواقع نجد أن الموقف الأول وهو موقف الرفض التام وهو ذلك الذي ينظر إلى الحداثة على أنها اتجاه فكري أشد خطورة من الليبرالية والعلمانية والماركسية، بل ومن كل ما عرفته البشرية من مذاهب

واتجاهات هدامة؛ وذلك لأنها تتضمن كل هذه المذاهب الفكرية، وهي لا تخص مجالات الإبداع الفني، والنقد الأدبي، ولكنها تخص الحياة الإنسانية في كل مجالاتها المادية والفكرية على حد سواء، ومن ثم اعتبرها أنصار هذا الفريق فكر هدام يهدد أمتنا وتراثنا وعقيدتنا وعلمنا وعلومنا وقيمنا، وكل شيء في ماضينا وحاضرنا، وهي محض فكرة من الأفكار التي ابتليت بها الأمة؛ ومن ثم وجب على الجميع التصدي لها وفي ذلك يقول أحدهم: «ومن هذه الأفكار التي ابتليت بها الأمة، وبدا خطرها يظهر في ساحتنا، مذهب فكري جديد يسعى لهدم كل موروث، والقضاء على كل قديم، والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات، وهذا المذهب أطلق عيه كهانه وسدنة أصنامهم اسم الحداثة»^(١).

وانطلاقاً من هذا الموقف بدا رفضهم للحداثة على كل المستويات فعلى المستوى السياسي: بدت عندهم الديمقراطية «بدعة غريبة»، وما «الأحزاب» سوى دعوة للتفرقة والتنازع، وأن فصل السلطات غريب تماماً عن نظام الحكم في الإسلام، وأن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما هو إلا مؤامرة يهودية..

أما على المستوى الفقهي فقد رفض النظر إلى أهل الذمة على أنهم مواطنين لهم نفس الحقوق والواجبات التي هي للمسلمين المشاركين لهم في الوطن. كما رفض التوفيق بين ظاهر النص وتعارضه مع المصلحة، وتمسك بالفهم الظاهري دون إعمال للتأويل، بل رأي في التأويل دعوة

(١) عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص ١٢.

مستترة لتحريف المعنى عندما عجز أنصار الحداثة من دعاة التأويل وإعادة القراءة عن تحريف النص الذي تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه^(١).

وعلى المستوى التقني والطبي فقد رفض قديما مفتي الديار العثمانية في القرن السابع عشر طباعة القرآن الكريم بألة الطباعة التي صنعها كافر، وأفتي بأن المطبعة رجس من عمل الشيطان ومنعت لفترة طويلة جدا من طباعة القرآن وكتب الحديث والتفسير والفقه والكلام^(٢). وفي الطب تم رفض زراعة الكبد وعمليات نقل الأعضاء بصفة عامة لفترة طويلة. أما على المستوى الاجتماعي فرفضت فيه أيضا منجزات الحداثة وخاصة فيما يخص حقوق المرأة وقضية ختان الإناث. وفي مجال التعليم تم رفض العلوم الغربية في السياسة والاجتماع والفلسفة والآداب لأنها في مجملها من صنع الجاهلية، فيقول أحدهم: «أما فيما يختص بحقائق العقيدة، أو التصور العام للوجود، أو يختص بالعبادة، أو يختص بالخلق والسلوك، والقيم الموازين، أو يختص بالمبادئ والأصول في النظام السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو يختص بتفسير بواعث النشاط الإنساني وبحركة التاريخ الإنساني.. فلا يجوز تلقيه إلا من ذلك المصدر الرباني، ولا يتلق في هذا كله إلا عن مسلم يثق في دينه وتقواه، ومزاولته لعقيدته في واقع الحياة»^(٣).

وهكذا بدت الحداثة عند أصحاب الموقف الأول الذين لا يرون

(١) أنظر، محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، المكتبات الإسلامية، مجموعة زاد، دت، ص ١٠.

(٢) طلعت رضوان: العلمانية والعلاقة بين الدين والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط١، ٢٠١٢، ص ٧٣.

(٣) سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة- بيروت، دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٩٧٩، ص ١٢٧.

في الحادثة سوى خطر داهم يهدد الدين والملة والأخلاق والقيم والمعتقدات، ويتناسى هؤلاء تماماً أن العالم الآن يسبح في بحر من الحادثة، والمفارقة أن جميع منجزات هذه الحادثة يرتع في خيراتها هؤلاء الذين يرمونها بأبشع النعوت، وليس هذا فحسب بل إن أصحاب الفكر غير الحداثي يستخدمون كل منجزات الفكر الحداثي ليس فقط في الوسائل التكنولوجية الحديثة، ولكن أيضاً في أساسيات ومنطلقات الإقناع في الحوار^(١).

فبدأ الموقف يتغير تجاه الحادثة؛ ويتم قبول بعض منجزاتها ورفض الآخر، فذهب البعض إلى قبول التقنيات العلمية والتكنولوجية ورفض الفلسفات وعلوم الاجتماع والسياسة وما إليها بحجة بُعدها ومخالفتها لقيم حضارتنا الإسلامية؛ ولأننا عندنا ما هو خير منها، وصحب هذا الموقف موجة عارمة من نقدٍ للحادثة الغربية في شقها التطبيقي فذهب أصحاب هذا الموقف إلى أنه بالرغم من مرور خمسة قرون من انطلاق الحادثة الغربية لم تحقق ما سعت إليه وما فرضته من مسلمات حداثية، ولكن على النقيض مما طمحت إلى تحقيقه حيث استنفذت موارد الطبيعة ولوثتها بدلا من حمايتها، كما أنها لم تحقق السلام العالمي المنشود بل سعت الحروب في كل مكان، وألهمت نيران الفتنة بين أبناء الوطن الواحد فجزأته إلى فئات متصارعة، وعمقت الهوة بين الأغنياء الذين يزدادون غنى وثراء وفقراء يتضورون جوعاً.

ومع ذلك ظهر الفريق الثالث الذي بدأ ينظر إلى إيجابيات الحادثة

(١) محمد عبدالفتاح السروري، الإسلام والحادثة، الحوار المتمدن - العدد: ٢٥٨٣ - ٢٠٠٩ / ٣

١٢-٣٦:١٠ - المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني، على الرابط التالي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522>

الغربية أكثر من سلباتها، وأخذ يبحث عن القواسم المشتركة التي من الممكن أن تخدم الإسلام والمسلمين، ويساعد على نهوضهم وحصولهم على حياة كريمة. فتغيرت النظرة تماما على كل المستويات، فعلى المستوى السياسي باتت الديمقراطية عند البعض تمثل جوهر الإسلام، وأكد آخرون أن من يرفضها باسم الإسلام فإن الإسلام برئ منه، وأصبح الفصل بين السلطات أمراً ضروريا للحد من جور الحكام واستفرادهم بالسلطة بشكل مطلق، والانتخابات هي الشكل المعاصر لأهل الحل والعقد، كذلك أصبحت النقابات وسائر منجزات الحداثة في هذا المجال من الأمور الأساسية القادرة على تخليص الأمة من الطغاة والمستبدين والإتيان بالحاكم العادل الذي يستطيع إقامة دولة العدل والمساواة وتطبيق الشريعة، وأصبحت التعددية السياسية أمراً مباحاً على اعتبار أن الدين الإسلامي يحترم الاختلاف ويقره.

كما تغيرت أيضاً النظرة للحداثة في مجال الفقه الإسلامي فصار يناقش قضايا حديثة لم يتناولها من قبل من مثل هذا المنظور الحداثي ويتخذ منها موقفاً إسلامياً وحداثياً في الوقت نفسه. فإذا أخذنا مسألة «أهل الذمة» نجد أن الفقه المعاصر جعل منهم «مواطنين لا ذميين»، والمواطنة مفهوم حديث غربي من الدرجة الأولى. بل لم تجد الحركات والأحزاب السياسية الإسلامية المعاصرة حرجاً من التحالف مع أحزاب علمانية وليبرالية، والمشاركة في تشكيل هذه الحكومات جنباً إلى جنب مع بعض أهل الذمة. كما سار الفقه باتجاه التخفيف من العقوبات حتى لا يعطي الذين يريدون تصوير الإسلام بأنه دين عنيف أية فرصة، ولا سيما أن هناك أنواعاً من العقوبات تفي بالغرض الذي يريد الإسلام تحقيقه من

وراء تلك العقوبات. وفيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية فقد عمق الفقه الإسلامي من مناقشته لحقوق المرأة وعمل الأطفال وشرعية النقابات، وقد استقر الرأي الفقهي على تحريم عمل الأطفال والقبول بعمل النقابات وإعطاء المرأة الكثير من حقوقها ودورها التربوي الذي يضمّنه لها الإسلام نفسه. أما على صعيد علم الكلام، فقد كف هذا العلم في نسخته المعاصرة وبتأثير من الحداثة الغربية التي تهتم بالواقع المعيش عن مناقشة قضايا الإلهيات والميتافيزيقا، من قبل صفات الله وخلق القرآن وغيرها والتفت إلى تلك القضايا التي تربط المسلم بعالمه الذي يعيش فيه. أما بالنسبة للرأي الذي كان يذهب إلى أن الأخذ بالعلوم الإنسانية الغربية، من علوم اجتماع ونفس واقتصاد وفلسفة وتاريخ، ستحول مجتمعاتنا إلى صورة ممسوخة عن المجتمع الغربي، والمخاوف على التعليم الديني من التعليم الذي يعتمد على العلوم الغربية في مناهجه، فقد اتضح أنها آراء ومخاوف ليس لها ما يبررها^(١).

وهكذا انتهى الحال بقبول الحداثة ولكن بشكل غير كامل، فأكد كثير من أفراد هذا الفريق الثالث على رفض الايديولوجيات المخالفة للقيم الإسلامية مثل الشيوعية والدارونية، وأكد على تكوين موقف منهجي يكون بمثابة مرجعية لتقييم منجزات الحداثة وعلومها ونظرياتها وايديولوجيتها التي بات يُموج بها العالم المعاصر، وهو ما يمكن تسميته بضرورة وجود حداثة إسلامية.

(١) رشيد الحاج صالح، الإسلام والحداثة من منظور مختلف، على الرابط التالي:

<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2010/11/21>

ثانياً: الحداثة الإسلامية المفهوم والأهمية

لم يمنع الإسلام - إذن - التعايش والتقارب والتلاقح بين منجزات الحضارات المختلفة في العصر الحالي بل والعصور القادمة؛ فالإسلام في حقيقته دين مرن به ثوابت عقدية لا يمكن المساس بها وبه تفسيرات فقهية يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان، وهذا عين ما تقوم عليه الحداثة الإسلامية المنشودة، لتصبح الحداثة ليست فحسب مشروعاً غريباً وإنما نمط حضاري نشأ في الغرب ولكنه أصبح كونياً بكل متطلباته المعرفية والمادية. ولذلك يمكننا تعريف الحداثة الإسلامية بأنها حركة توصف بأنها تحاول التوفيق بين العقيدة الإسلامية وقيم الحداثة في الحضارة الغربية مثل القومية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، العقلانية، المساواة، والتقدمية. وهي إحدى الحركات التي ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر كرد فعل للتغيرات السريعة آنذاك، خاصة الانتشار الواضح للحضارة الغربية والاستعمار في العالم الإسلامي بما فيها العلمانية، والإسلام السياسي، والسلفية، ولكن الحداثة الإسلامية تختلف عن العلمانية بأنها تؤكد على أهمية الدين في الحياة العامة، بينما تختلف عن السلفية وحركات الإسلام السياسي بانتمائها إلى مؤسسات، مناهج، وقيم أوروبية^(١). فهي إذن في أبسط تعريفاتها صيغة توافقية بين المبادئ الدينية وقيم الحداثة الغربية المختلفة.

ومن ثم فلا مفر من التعامل مع الحداثة والتكيف معها والانخراط فيها، ومن يرفض ذلك فهو قطعاً سيعيش في عزلة خارج التاريخ والزمان والحضارة. ولا يجب أن نعيش وهم ذلك الصدام بين الحداثة والإسلام؛

(١) أنظر ويكيبيديا الموسوعة الحرة على الرابط التالي: <http://ar.wikipedia.org/wiki>

لأنه كما يقول أحد الباحثين: «إن فهم الإسلام وتأويله عملية مستمرة ما دام الإسلام حيًّا في النفوس، ولهذا فإن تأويلات معينة هي التي تكون في صدام مع الحداثة أو غيرها. والمقاربة الفكرية الضرورية في هذا الشأن هي التي تفصل بين ما يتصل بعلاقة الإنسان بالله وما يتصل بشروط العيش المشترك التي لا يمكن أن تخضع إلا للتشريع الوضعي القابل للتطور والتحسين»^(١).

ومن ثم تصبح حالة الحداثة قضية إنسانية عامة متشعبة في كل المجالات في الفن والأدب والسياسة والفكر وهي أسلوب ونهج، وليست دينًا أو غاية في حد ذاتها، بل قد يتم تشكيلها وأدلتها وتطويعها لنصرة الأديان من خلال منهجها إذا برع المدافعون عن الأديان في استخدام طرائقها^(٢).

وما دامت الحداثة أمر لا مفر منه، بل إنها من الممكن أن تخدم الدين وتساعد في نشره والارتقاء بحياة معتنقيه، فلما لا تكون لنا حداثتنا الإسلامية؟!، وليس شرطاً أن تكون ضد الحداثة الغربية أو معها ولكنها حداثة تعبر عن حقيقة الدين الإسلامي الذي يتجاوز الأزمان والأماكن فهو دين للإنسانية جمعاء وعلى مر العصور. وما دامت الحداثة الغربية قد اهتمت بالماديات على حساب الروحانيات وأخذت ببعض الأيديولوجيات التي لا تتوافق مع الدين الإسلامي بل تتعارض معه؛ فكان لزاماً على الأمة الإسلامية كما يذهب الفيلسوف الفرنسي المسلم

(١) عبدالمجيد الشرفي، قبول الحداثة هو الخيار الوحيد للمسلمين، على الرابط التالي: <http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lmjyd-lshrfy-qbw-l>

lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l

(٢) محمد عبدالفتاح السروري: الإسلام والحداثة، مرجع سابق.

روحيه جارودي، الإسهام في تشكيل (حادثة) أصيلة وشاملة، يكون من أهدافها الاستمتاع بثمار العلوم والتقنيات والمشاركة في تطويرها دون اعتبارها غايات في ذاتها، وتكون بمثابة قوة مقاومة للتيارات التي تعتبر الفردانية والقومية مركزاً للأشياء ومقياساً لها، كما تسعى جاهدة للتخلص من برائن حتميات السوق والمال الزائفة والتعاملات الربوية، وتعميق الشعور العالمي بالمسؤولية المشتركة تجاه المصير المشترك. وإن كان تحقيق مثل هذه الحداثة الإسلامية يعوقه في حقيقة الأمرين عائقان يجب على الأمة الإسلامية سرعة التخلص منهما وهما: الأول: محاكاة الغرب، ذلك المأزق الذي تتخبط فيه الأمة الإسلامية منذ بداية عصر نهضتها المزعوم. أما الثاني: فهو مأزق الانغماس إلى حد الغرق في الماضي والتغني فقط بأجاده^(١).

ثالثاً: دعاءات الحداثة الإسلامية

وتقوم الحداثة الإسلامية المنشودة على دعاءات أصيلة أهمها:

١ - ضرورة التفرقة بين ما هو ثابت في الشريعة وما هو متغير من الفقه.

الأمر الذي يجعلنا نبذل قصارى جهدنا في استنباط الأحكام من النصوص لتنزيلها على مستجدات الأمور ومستحدثاتها في إطار الكليات والمقاصد، وعدم النظر إلى الشريعة وكأنها نظام قانوني ضيق الأفق - كما يراها الغرب - يقتصر على قانون العقوبات ويسعي فقط إلى تقطيع الأيدي وجلد الظهور وامتهان المرأة... إلى آخره من أكاذيب

(١) روجيه جارودي، الإسلام والحداثة، ترجمه عن الفرنسية العربي كشاط، على الرابط التالي: <http://alarabnews.com/alshaab/GIF/18-01-2002/Garoddy.htm>

وافتراءات اختلقها الغربيون لتصوير الشريعة الإسلامية زورًا وبهتانًا.. وإنَّما ترمي الحداثة الإسلامية إلى النظر إليها في إطار نظرية المقاصد؛ حيث تعتبر مقاصد الشريعة أفق إنساني لخير البشرية، فمن رحمة الله تعالى بهذه البشرية أن أسس أحكام شريعته على مقاصد وغايات، وحكم وأسرار وأهداف، لولاها ما شرعت الشرائع، وحُلل الحلال، وحُرِّم الحرام. وإن التوتر والقلق والاحتراب الذي يسود عالمنا المعاصر سيظل في هذا الاحتراب والقلق والاضطراب مادام يعيش بمعزل عن مقاصد الشريعة الغراء التي تكفُّل للأفراد والمجتمعات والأمة والعالم كله قيم الحق والعدل والخير والجمال. فالشريعة الإسلامية - كما قال ابن القيم الجوزية - مبناه وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل... وهي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة^(١).

فقد كفلت الحداثة الإسلامية انطلاقًا من نظرية المقاصد حقوق الفرد وعملت على صيانة كرامته، وحفظ دينه، ونفسه، وماله، ونسله، وعقله، وعرضه، فجعلته يعيش في أمن وأمان، وسلم وسلام. كما ينبني على تحقيق مقاصد الشريعة للفرد تكوين أسر سوية مستقيمة، ومن ثم يُسهم هذا كله في قيام مجتمع متماسك مترابط قوي متعاون. كما يجب علينا أن

(١) وصفي عاشور أبوزيد، مقاصد الشريعة أفق إنساني لخير البشرية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، عدد رمضان ١٤٣٤ / يوليو - أغسطس ٢٠١٣، الجزء ٩، السنة ٨٦.

نؤكد أنه إذا تم تحكيم مقاصد الشريعة خاصة، والفكر المقاصدي عامة، فإننا لن نشهد تلك التفرقة وذلك التنازع أو الاحتراب والاستقطاب الذي ينتج عنه الحرق والتدمير والتخريب والقتل والدمار بكل أشكاله وأنواعه... نعم، قد نختلف في الوسائل والآليات في الوصول لل غاية المنشودة، لكن هذا الاختلاف في النهاية سيكون مشمولاً بالتقدير والاعتبار، ولن يتجاوزَه أبداً إلى النزاع والخلاف والتكفير والتفسيق والتبديع.. حيث إنَّ غياب الهدف أو المقصد يحل محله صراع المصالح الذي يجعل كل فريق يبحث عن تحقيق مصالحه الشخصية والخاصة دون اعتبار للمصلحة العامة التي يجب أن تقدم وتصدَّر ويكون لها الاهتمام وعليها التركيز بعيداً عن تحقيق المآرب الشخصية وإتباع الهوى، فيشتعل الاحتقان الديني بين أبناء الوطن الواحد فتستيقظ الفتنة وتحرق الأخضر واليابس وتقضي على الحرث والنسل.

فالخطأ الذي يقع فيه الكثيرون في فهم موقف الإسلام من حقوق الإنسان سببه أنهم لا يدركون الفرق بين الشريعة والفقه.. الفقه عمل المتخصصين في تفسير نصوص القرآن والسنة واستخلاص الأحكام العامة من الأدلة الجزئية، وهو عمل إنساني يحتمل الاختلاف، ولكل مسلم الحق أن يأخذ من الفقه أو يترك دون أن يكون كافراً أو آثماً، وهو أيضاً ليس ثابتاً أو جامداً، ولكنه يتغير بتغير الزمان والمكان. أما ثوابت الشريعة فهي ما لا تقبل الشك ولا الاختلاف كعقيدة وجود الله وبعثته الرسل والمعاد وغيرها.

٢ - تفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل

وتعني هذه الدعامة والتي تعد من الدعائم الرئيسية التي تقوم

عليها الحداثة الإسلامية، التعامل الجاد مع الإسلام المتكامل الكلي، أي الكف عن أخذه تفاريق. والعمل على تجسيد أبعاده العالمية والروحية والاجتماعية النقدية، إبراءً للذمة، وابتغاءً للإنسان كي يستعيد إنسانيته.. وهو الخطأ الذي وقع فيه معظم الحداثيين العرب من أمثال محمد عابد الجابري ونصر حامد أبوزيد وحسن حنفي وعبدالمجيد الشرفي والطيب تيزيني ومحمد سعيد العشماوي وعبدالمجيد النجار وغيرهم؛ حيث ذهب هذا الفريق من الحداثيين العرب إلى التوظيف الحداثي لنظرية المقاصد انطلاقاً من مبدأ التاريخية الذي يعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها (الزمانية والمكانية) وشروطها (المادية والدينية)، وخضوع البنى والمصطلحات والأفكار للتطور والتغير وإعادة التوظيف. فبدأ هذا التيار يعيد توظيف التراث بدلا من رفضه، فكان يأخذ من التراث ومن التاريخ ما يخدم موقفه ويعضد رأيه ويتجاهل الباقي الذي ربما ينسف مشروعه الحداثي بالكامل. فانتهى بمنهجه الانتقائي هذا إلى إهدار أحكام الشريعة التفصيلية والشرائع التكليفية، وتوصل إلى اعتبار أن أحكام الشريعة لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها، فهي تقوم مقام الوسائل بالنسبة للغايات؛ فأحكام الحدود لم تشرع إلا لردع مقترفي المعاصي، ومنع الربا لم يشرع إلا لتحقيق مقصد العدالة ومنع استغلال القوي للضعيف، وهكذا الأمر في كل حكم من أحكام الشريعة، فهي لا تحمل أي قيمة في ذاتها؛ وإنما قيمتها من جهة تحقيقها لمقاصدها، فإذا تحقق المقصد من غيرها بحيث إن العصر أو حاجة الناس أوجبت طريقاً آخر يحقق لنا المقصد منها فلا داعي للالتزام بها، ولا يبقى مبرر لاستمرارها، وهذا الحكم شامل لكل العبادات الشرعية؛ فالشريعة إنما جاءت بها لأنها هي التي تحقق أغراضها في زمن

الرسالة، وهذا يعني أنها غير مقصودة بالتشريع إلا على جهة الوسيلة فقط^(١). وبناء على هذا يمكن إلغاء لزوم العبادات الكبرى في الإسلام من صلاة وصيام وزكاة وحج؛ بحجة أن الشريعة إنما جاءت بأحكامها لمصلحة تناسب ذلك العصر، فإذا تحققت مقاصدها في ترقية الروح وتحقيق العدالة بأشكال أخرى فنحن لسنا ملزمين بتفاصيلها التشريعية!

واعتد هذا الفريق من أنصار الخطاب الحدائي بنظرية المصلحة على الاجتهادات العمرية؛ والتي شكلت بالفعل بُعداً تراثيا حاضرا في كثير من منتجات هذا التيار؛ بل إنها أضحت مرتكزا ظاهرا في عدد من الكتابات المعاصرة، حيث أوقف عمر بن الخطاب حد السرقة في عام الرمادة، ولم يعط المؤلف قلوبهم من الزكاة. فتم تفسير ذلك من قبل الحدائين العرب على أن عمر بن الخطاب لم يكن خاضعا لسلطة النص الظاهرة والثابتة في تطبيق الحدود على السارق من قطع اليد أو منع إعطاء المؤلف قلوبهم من مال الزكاة رغم ورودهم ضمن قائمة مستحقي الزكاة الثانية في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾^(٢). فهكذا كان تعامل عمر - حسب وجهة نظر التيار الحدائي العربي - غلب المصلحة على النص فلم يخضع لسلطة النص ولم يتبع مضامينه، وإنما تعامل معه تعاملًا مقاصديًا؛ بحيث أنه يلغي الأحكام التي لا تتوافق مع الحالة الاجتماعية ويوقف الحكم الشرعي الذي يرى أنه جاء لتحقيق مصلحة محددة، ولو كان النص

(١) سلطان العميري، التداول الحدائي لنظرية المقاصد..دراسة نقدية، على الرابط التالي: <http://www.saaaid.net/mktarat/almani/97.htm>

(٢) سورة التوبة، الآية ٦٠.

قطعيًا وظاهرا في الدلالة عليه.. وبناء عليه كان سؤالهم المحوري لماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بمواقف عمر من الاجتهاد؟! ويصير التأويل المقاصدي لكل أحكام الشريعة دون تفرقة بين القطعي منها والظني، فيصبح مصير كل حكم أو نص يخالف المصلحة هو الإلغاء والنفي، ولو كان قطعيًا في الثبوت والدلالة!

فلا شك أن هذا الموقف بعيد جدًا عن حقيقة الإسلام وعمّا تقصده الحداثة الإسلامية التي لا ترى في إيقاف حد السرقة في عام الرمادة سوى عدم التأكد من موجبات الحدود. فالحداثة الإسلامية تنطلق من حث الشريعة الإسلامية على درء الحدود عن المسلمين قدر الإمكان حيث اشترطت لتطبيق حد الزنا شهادة أربعة شهود عدول شاهدوا عملية الزنا الفعلية وهذا أمر في حد ذاته بالغ الصعوبة، كما تنطلق من قول الرسول ﷺ: «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن وجدتم لمسلم مخرجًا فخلوا سبيله»^(١). وهنا كان المخرج شرعيًا وقع في علم عمر وهو درء الحدود عند وجود الشبهة، ومن الشبهة التي يُدْرأ بها حد السرقة: أن يسرق الرجل في حال المجاعة والاضطرار. أما كونه لم يعط المؤلف قلوبهم فلم يكن أبداً مخالفاً للنص وإنما كان متبعاً له غاية الإتياع؛ فإن أوصاف الأصناف الثمانية المذكورة في الآية الكريمة ليست أوصافاً ملازمة للشخص لا تفارقه حتى يموت؛ بل هي أوصاف مفارقة وطارئة، فكما أن الفقير والمسكين وابن السبيل إذا زالت عنه الصفة لم يصبح مستحقاً للزكاة فالفقير حينما يصبح غنياً لا يستحق الزكاة وأن

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک: ٤/ ٤٢٦ (٨١٦٣) وصححه.

عدم إعطائه في هذه الحالة ليس إبطاءً للنص ولا إلغاءً للحكم، وإنما تعليق له لارتفاع علته^(١).

أي أن الحداثة الإسلامية تلتقي مع التجديد في الفقه الإسلامي في مداخل خمسة: أولها، ربط الفتوى بمقاصد الشريعة، فالنصوص الشرعية علامات، ولا بد من قياس الفتوى على ما يقصده الشرع. وثانيها: الاعتماد على «المصلحة» دليلاً شرعياً ومصدراً مكملًا من مصادر الشريعة، وثالثها: وضع الأولويات في الاعتبار عند الفتوى، والفتوى بدون مراعاة ظروف وأحوال ومصالح العباد ابتعاد بالفقه عن الواقع وعن حياة ومشاكل الناس الذين جاءت الشريعة من أجلهم. ورابعها: اعتماد «التيسير» منهجاً في الفتوى والاجتهاد، وليتذكر المتشددون والمعسرون أن مهمة الشريعة ليست المنع والحظر والتحريم، وإنما هي المنح والإباحة، وحل كل شيء وكل تصرف، وصحة كل معاملة ما لم يرد الدليل الفقهي بالمنع والحظر والتحريم. وخامسها: البحث عن كل ما يفيد من فكر وعلم وتجارب الآخرين مسلمين وغير مسلمين، والمبدأ أن الحكمة ضالة المؤمن^(٢).

وهكذا تدعو الحداثة الإسلامية إلى امتثال الشريعة للإفهام فهي تخاطب عقولا منفتحة وليست مغلقة وتدعو إلى معاشة الجديد في العلوم والنظم الاجتماعية وعدم الانفصال عن الواقع، فليس الدين معزولا عن الحياة ولكنه أساسها وجوهرها، وتفعيل نظرية المقاصد في ضوء الشريعة ككل والأخذ بالمصلحة في ضوء مبادئ لا ضرار ولا ضرار،

(١) سلطان العميري، التناول الحداثي لنظرية المقاصد... دراسة نقدية، مرجع سابق.

(٢) أنظر، رجب البنا، صناعة العداء للإسلام، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٣، ص ١٦.

ودراء المفاسد مقدم على جلب المصالح.. وأن المصلحة محورية ومطلوبة،
وحيث تكون المصلحة فثم شرع الله، بشرط تحديد ضوابطها ومعالمها
وتوضيح معاييرها ومحدداتها، والكشف عن الضمانات الموضوعية
التي يعتمد عليها ويرجع إليها في التحقق من المصلحة. وذلك في ضوء
الشرعية ككل وليست بطريقة انتقائية، فإن النص حمال أوجه. ويمكننا
القول إن الحداثة الإسلامية تلتقي هنا بوجه من الوجوه مع «لاهوت ما
بعد الحداثة»؛ حيث يدور المشروع اللاهوتي ما بعد الحداثي على استعادة
الله بدون ترك قدرات العقل^(١).

٣- تأكيد الاختلاف وتشجيع الحوار

تعمل الحداثة الإسلامية على تأكيد الاختلاف فهو سنة كونية ربانية،
وهو من أهم ما تشير إليه حداثتنا المنشودة؛ حيث تختلف مع الأصوليات
الدينية التي ترى في الاختلاف شقاق في وحدة الأمة، وتضارب في
الأصول، وإن الذئب يأكل من الغنم القاصية أي المختلفة والبعيدة
عن رأي الجماعة، وإن الاختلاف يؤدي إلى الفرقة والتكفير المتبادل بل
والقتال بين المتخاصمين، ولا يجوز الاختلاف لا في الأصول الثابتة ولا
في الفروع التي حسمها علماء السلف من قبل، وما نحن بجوار علماء
السلف سوى بقل في جذوع نخل طوال. فالأصوليات دائماً تبدأ من
جهد بشري في إدراك النصوص الدينية، أو طريقة تأويلها، وتنتهي
بتحويل خصائص هذا الفهم وطرائقه في التأويل إلى خصائص ثابتة في

(١) ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ترجمة محمد شيا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز
دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥، ص ٦٣.

النظر إلى العالم والتعامل مع متغيراته^(١). وبناء عليه فإن الأصولية تحول كل الحقائق الدينية إلى مطلقات لا يجوز الاختلاف حولها، وأي اختلاف فمن شأنه الخروج عن الملة والارتداد عن الدين وأي رفض لأية جزئية في الأصول أو الفروع لابد أن تعامل بنفس الطريقة التي عامل بها الخليفة الأول أبو بكر الصديق المرتدين عندما امتنعوا عن دفع الزكاة. ومن هنا يكون الصراع والاحتراب الذي تتجاوزه الحداثة الإسلامية التي ترى أن حق الاختلاف يستند إلى ضرورة الواقع والعقل والشرع. فالبشر مختلفون ولا يمكن جمع الناس على رأي واحد، ولا يمكن أن يصبح الناس جميعا نسخا من أصل واحد، وإلا ضاعت الفردية، وهي أهم ما يميز الوجود الإنساني، وهذه الفردية نتيجة طبيعية لحرية الفكر واختلاف طرق الاستدلال. وإلا فلماذا كان الاجتهاد أحد مصادر التشريع؟ المدارس الفقهية مختلفة، والفرق الكلامية متعددة، والطرق الصوفية متنوعة، ومناهج التفسير متعارضة، لذلك قال الفقهاء: الحق النظري متعدد، وهو اختلاف طرق الاستدلال طبقا لاختلاف المجتهدين، والحق العملي واحد وهو الصالح العام الذي يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه^(٢).

إذن فالاختلاف هنا أقرب إلى التنوع والتغير طبقا لتغير المصالح وتنوع الاجتهادات وهو اختلاف في التأويل، وعدم الإدعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة فملاكها دائما وهمون. فالله سبحانه وتعالى خلق الأمم مختلفة الطبائع والأمزجة، والشعوب متباينة المشارب، لكل شرعة

(١) جابر عصفور، أنوار العقل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٦، ص ١٣٤.

(٢) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن - التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء، الطبعة الثانية، ١٩٩٨، ص ٢٢٩.

ومنهاج، والفقه متغير بحسب تغير الأزمان والعصور وإجماع كل عصر ملزم لعصره فقط نظرًا لاختلاف العصور وتغير المصالح، الماضي غير الحاضر، والمستقبل غير الماضي، وما سلف انتهى، وما خلف آت. وما نشأت الحضارة الإسلامية وازدهرت إلا بفضل التنوع والتعدد والاختلاف دون أن يكفر أحدٌ أحدًا؛ فنشأت مدارس الفقه الأربعة، والفرق الكلامية الثلاثة والسبعون، والمذاهب الفلسفية المتباينة التي يقوض بعضها بعضًا، والطرق الصوفية المختلفة، وتعدد التفسير بين المعقول والمنقول، بين الأثر والرأي...^(١). وهكذا تدعو الحداثة الإسلامية إلى قيام مجتمعات إسلامية تسع كل هذه التنوعات والتعددات دون إدعاء لأحد بأنه يمتلك الحق المطلق أو الصواب الأوحد ودون أن يكفر أحدٌ أحدًا أو يدعي أحدٌ بأنه يمثل الفرقة الناجية وما الآخرون سوى الفرق الضالة.

كما تحارب بقوة فكرة تجهيل المجتمع وتكفير المخالف الذي يستوجب الجهاد المسلح ضده وقتال أهل الكفر حتى يدخلوا الإيمان أو كما يرى سيد قطب الذي يرفض دعوى القائلين بالموقف الدفاعي للإسلام وينعتهم بالمهزومين أمام الواقع الحاضر، وأمام الهجوم الاستشراقي الماكر.. ومن ثم فلا مفر لدى سيد قطب من أن يقرر أننا بين دارين؛ دار الإسلام ودار الحرب، ثم يقف موقف العداء التام من غير المسلمين من اليهود والمسيحيين، سواء كانوا مواطنين في دولة الإسلام أو خارجها ويلزمهم بدفع الجزية عن يد وهم صاغرون^(٢).

(١) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ص ٢٣١.

(٢) سيد قطب، معالم في الطريق، ص ٧٣. وأنظر أيضًا: غيضان السيد علي، مفهوم الحاكمية عند سيد

وهنا تُبين الحداثة الإسلامية مدي تهافت ذلك الزعم المتشدد في النظر إلى الآخر وتندد بتلك الأحادية المقيتة، وترى أن التقسيم الفقهي للعالم إلى دار حرب ودار إسلام إنما كان ذلك تحت اضطرار الواقع في فترة زمنية محددة اجتمعت فيه القوى العالمية في بعض العصور على حرب المسلمين^(١) وأن مصطلح دار الحرب في وقتنا الحاضر لا وجود له بمفهومه المصطلحي القديم في ظل الاتفاقيات الدولية والمواثيق الأهمية، وعليه فلا هجرة من الأوطان بدعوى الانتقال لدار الإسلام... وأن المقصد الأساسي للإسلام هو إقامة الأمن والسلام العالمين، وأن تعيش جميع الشعوب وكل الأمم مثل أسرة واحدة. وما فُرض الجهاد على المسلمين إلا من أجل الدفاع عن الإسلام؛ فعندما تبغي أمة من الأمم على أمة إسلامية لتسلبها حق الحرية وتنهب خيراتها وثرواتها وجب الدفاع، وهو حق فطري لجميع البشر، وهذا هو قانون الطبيعة العام الذي يعمل وفقه عالم الطبيعة كله^(٢). كما تؤكد الحداثة الإسلامية على بيان تهافت الرأي الشائع عن أن مفهوم الجهاد في الإسلام لا يعني إلا القتال، فالجهاد في اللغة معناه بذل غاية الوسع، فهناك بذل غاية الوسع في الطاعات والعبادات وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر، والجهاد يكون بإنفاق المال

قطب بين جدل الديني والسياسي، بحث منشور ضمن الملف البحثي: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر (٢) - السيادة والحاكمية، بتاريخ ٣/٤/٢٠١٥، ص ٨٨.

(١) عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، الرياض، مؤسسة الأنوار، الطبعة السادسة، ١٩٩٠، ص ٢٢٨. وأنظر أيضًا: خالد بن عبدالله البشر، تقسيم الدار في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة الملك مسعود ١٤٢٠ هـ. وأيضًا: رزق يوسف الشامي: المعين على قراءة الفكر السياسي عند المسلمين، الفيوم، زرقاء اليمامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨، ص ١٨٣.

(٢) أبو الكلام آزاد: الجهاد دفاعا عن الإسلام، تقديم وتعليق محمد عمارة، القاهرة، مطبوعات مجلة الأزهر، يونيو/ يوليو ٢٠١٣، ص ١٧.

والعطف على المساكين والمحتاجين واليتامى والأرامل، والجهاد يكون في سبيل نهضة الأمة ومكافحة الفساد والمساهمة في بناء المشروعات القومية قدر الإمكان كما هو الدفاع عن الأمة ضد العدو الغاشم فالقتال إذن أخص من الجهاد، فإن قتال العدو يكون في وقت معين لكن الإنسان المؤمن مجاهد طوال حياته.

٤ - الدعوة إلى نبذ التعصب والاحتقان الديني وأحادية التوجه

التعصب هو آفة المجتمعات العربية والإسلامية وهو يعني الانحياز بشدة لفكرة واحدة أو رأي واحد، ونبذ ما عدا ذلك من أفكار وآراء، وهو التحمس للرأي والمدافعة عنه^(١). وهو المقدمة المثلي للتطرف، والتطرف ضد الوسطية، وقد عبر عنه الشاعر الجاهلي فقال:

ونحن أناسٌ لا توسط عندنا... لنا الصدر دون العالمين أو القبر.

فهو لا يرضى غير «الصدر» أو «القبر» ولا يرى إلا الأسود والأبيض. وقد استحسنت الحداثة الإسلامية قول الإمام مالك حين يقول: «كل يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر» ويقصد به المعصوم ﷺ. وذلك في أمور الوحي والدين والعقيدة، أما في أمور الدنيا «فأنتم أعلم بشؤون دنياكم» وكل يؤخذ فيها من كلامه ويرد. كما استحسنت قول الشافعي حين يقول: «رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». والتعصب والتطرف مناهضان لكل الأديان السماوية التي ملأت العالم سلامًا وطمأنينة وعدلاً. فالأديان في جوهرها تقوم على التسامح وقبول الآخر مهما كانت ديانتها أو كان

(١) المعجم الوجيز، القاهرة، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥، ص ٤٢٠، مادة (عصب).

جنسه أو لونه، فالكل إلى الله وإلى الله يعود، والناس جميعا ينتمون إلى أصل واحد وجذور واحدة.

والمتعصب أعمى، لا يعرف أعلى الوادي من أسفله، ولا يستطيع أن يميز الحق من الباطل، وقد يتحول المتعصب بنفس القدر وبنفس الحرارة من متعصب إلى مبغض ومن متعصب لفكرة اليوم إلى متعصب لنقيضها غداً.

وقد ساهمت الحداثة الغربية في دحض التعصب؛ عندما أدلت بدلوها في نظرية النسبية، وفي أحاديثها عن احتمالية قوانين العلم، فقوانين العلم في الماضي كان يُنظر إليها على إنها قوانين سببية تدور مع العلة حضوراً وغياباً؛ أي أن وجود العلة يشير حتماً إلى وجود المعلول، وغياب العلة يقتضي حتماً غياب المعلول، وعلى ذلك يكون القانون العلمي له صفة الحتمية، أي الصدق الضروري أو اليقين. بيد أن تقدم العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء غير هذه النظرة بحيث لم يعد له صفتا السببية والحتمية، وأصبح قانوناً احتمالياً ترجيحياً. فهو إذن قانون علمي له صفة الاحتمالية الترجيحية التي تشير إلى درجة عالية من الصدق، لكن ليس له صفة الصدق الضروري أو اليقيني؛ لأن القانون العلمي يخبر بأشياء جديدة عن الواقع في حدود ما استطعنا أن نعرف عنه، وربما نكتشف في المستقبل أموراً جديدة تجمعنا بغير من أحكامنا التي توصلنا إليها. وما دامت قوانين العلم حسب الحداثة الغربية هي قوانين احتمالية ترجيحية ولا يمكنها أن تدعي أن قوانينها العلمية تعطي نتيجة يقينية مؤكدة فإنها يترتب على ذلك سقوط صفة اليقين عن أفكارنا البشرية لتصبح كل فكرة بشرية تحتل الصدق كما تحتل الكذب، وعلى ذلك يصبح التعصب لفكرة أو رأي معين هو موقف يعبر عن الجهل.

ومن ثم ساهمت نظريات الحداثة وما بعد الحداثة الغربية في تعضيد الحداثة الإسلامية لوجهة نظرها في نبذ التعصب وبيان تهافت الأحاديّة المقيّنة والتي تجعل الشخص لا يرى إلا وجهة نظره هو شخص واهم، حيث إنّ وجهة نظره هذه ليست قانون علمي تم التوصل إليه باستخدام تقنيات وأجهزة علميّة ومعمليّة ومع ذلك اتصف بالاحتماليّة، ولا هي شرعاً منزلاً من عند الله تعالى، وإنما هو رأي يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ.. ومن ثم لن يكون هناك مفر من مقابلة الفكرة بالفكرة في حوار لا يدّعي فيه أحد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وخاصة أن عصر ما بعد الحداثة هو عصر انفتاح تكسرت فيه الحدود وتحطمت الحواجز وتهاوت فيه السرديات الكبرى Metanarrative.. وبرهنت فيه الأحداث الدائمة أن استخدام القوة لا يُفضي إلى انتصار فكرة على فكرة ولا سيادة الفكرة المنتصر أصحابها وموت فكرة المنهزمين.

ومن ثم تؤكد الحداثة الإسلاميّة على تفاعلية الحوار وعلى مقابلة الفكر بالفكر ومقارعة الحجة بالحجة وتفادي سلبيات الحوار من قبيل: إن لم تكن معي فأنت ضدي، أو الخلط بين الموضوع والشخص فيتم تجاهل الموضوع والهجوم على الشخص وتاريخه وحياته الشخصية، أو تحويل الحوار إلى سباب وشتائم، أو استخدام القعقة اللفظية والعبارات الخادعة الرنانة للتعبير عن العلم والاستظهار بامتلاك الحجج الأقوى، أو الأحادية في الرأي وتجاهل الآراء المختلفة ونعتها بالمتخلفة، أو التسطّيح والتبسيط لأشياء غير مفهومة للعامة بغية وصفها بالزيف والبهتان.

ومن ثم يكون الحوار هو الحل الأمثل بين التيارات الدينية المتنازعة، ولا بد للجميع أن يقفوا عن طريق الحوار والإقناع عند كلمة سواء يكون

فيها الخير للجميع، وانطلاقاً من فقه المصلحة في نظرية المقاصد ومحاوله إقناع الجميع أن لا أحد منهم يمتلك الحق المطلق، وإنما هو صاحب رأي يحتمل الصواب أو الخطأ.. إذن فلماذا التعصب والاحتراب وإزهاق الأرواح والأنفس في سبيل فكرة احتمالية، وخاصة في ظل الفكرة الإسلامية التي ترى أن الإنسان بنیان الله ملعون من هدمه. وهكذا تُحْبَطُ الحداثة الإسلامية كل تعصب ديني أو مذهبي، كما تلفظ بقوة أحاديّة التوجه تحت دعوى امتلاك الحقيقة المطلقة.

٥ - إعادة النظر في المفاهيم لتفادي الالتباس

ترى الحداثة الإسلامية ضرورة التنبيه إلى تلك الحاجة الملحة إلى استكشاف المفاهيم وفق الرؤية القرآنية، والانفتاح على شروط علم اجتماع المعرفة لمعرفة الظروف والملايسات والبيئة التي نشأ فيها ومن خلالها المفهوم من أجل تجنب الأعطاب المنهجية والسياسية والمشاكل الاجتماعية التي يفرزها الفكر المتطرف ويجعلها مفاهيم دينية ثابتة لا يمكن إلا الانصياع لها وطاعتها طاعة عمياء. لذلك يكون العمل ضرورة وعلى مستوى فروض الكفاية أن تقام الدعوة إلى تحرير المصطلحات والمفاهيم وتحليصها من الشوائب والملوثات العقائدية التي صاحبها في نشأتها والتنبيه إليها والتحذير منها، وما أكثر الملوثات الثقافية والعقائدية التي صاحبها الكثير من المفاهيم المتداولة الآن على الساحة الإسلامية والتي نجنى من وراء فهمها الخاطئ ويلات الدمار والخراب.

فاستعمال مثل هذه المصطلحات دون فحص أو تمحيص لها وتوضيح معناها فيه تضليل للعقول؛ لأن في قبولها قبول لما فيها من الباطل الذي

ترفضه عقيدتنا، وفي رفضها رفض لما فيها من الحق الذي ننشده لأمتنا ونسعى إليه.

وقد قام المؤتمر العام الدولي الرابع والعشرون للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية المنعقد بالقاهرة في الفترة ما بين ١٠ - ١١ جمادى الأولى ١٤٣٦هـ / ٢٨ فبراير - ١ مارس ٢٠١٥م بعنوان «عظمة الإسلام وأخطاء بعض المنتسبين إليه.. طريق التصحيح» بجهد وافر تجاه ما ننشده في هذه الدعاة الأساسية من دعائم الحداثة الإسلامية تصحيح المفاهيم حين أعلن المؤتمر في توصياته أن الإسلام دين يكفل حرية الاعتقاد؛ ف«لا إكراه في الدين»، وأنه يسوى بين الناس في المواطنة والحقوق والواجبات على اختلاف معتقداتهم دون تمييز، وأن عماده العدل والرحمة وصيانة القيم والدفاع عنها، وقبول التنوع واعتباره سر الكون، كما يحرم الاعتداء على الدماء والأعراض والأموال إلا ردًا لعدوان ظاهر على الدولة. فالإسلام برئ مما يرتكبه بعض المنتسبين إليه من التكفير، وترتيب بعض الأفعال الإجرامية عليه من ذبح وحرق وتمثيل وتدمير وتخريب. كما أن الإسلام برئ من هؤلاء الذين يطردون الناس من أوطانهم أو يهدمون دور عباداتهم أو يسبون نسائهم ويستحلون دمائهم تحت أي مسمى كان. كما أوصى المؤتمر بتحريم ازدراء الأديان لما يترتب عليه من لإشاعة الفتنة والعنف وصدام الحضارات^(١). كما أوصى المجتمعون في المؤتمر إلى ضرورة إعادة النظر في المفاهيم الإسلامية لتفادي اللبس فقامت بتحديد

(١) توصيات المؤتمر العام الرابع والعشرون للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، مجلة منبر الإسلام، العدد (٦) السنة (٧٤) جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، ص ٢٠.

معاني المصطلحات الآتية^(١)، والتي تتوافق تمام الموافقة مع آليات الحداثة الإسلامية المنشودة:

* الإرهاب: على أنه الجريمة المنظمة التي يتواطأ فيها مجموعة من الخارجين على نظام الدولة والمجتمع، وينتج عنها سفك دماء بريئة أو تدمير منشآت أو اعتداء على ممتلكات عامة أو خاصة.

* الخلافة: وصف لحالة حكم سياسي متغير يمكن أن يقوم مقامها أي نظام أو مسمى يحقق مصالح البلاد والعباد وفق الأطر القانونية والاتفاقات الدولية. وعليه فلا حق لفرد أو جماعة في تنصيب خليفة أو دعوى إقامة دولة خلافة خارج أطر الديمقراطية الحديثة.

* الجزية: اسم للالتزام مالي انتهى بموجبه في زماننا هذا وانتفت علته بانتفاء ما شرعت لأجله في زمانه، لكون المواطنين قد أصبحوا جميعاً سواء في الحقوق والواجبات، وحلت ضوابط ونظم مالية أخرى محلها، مما أدى إلى زوال العلة.

* المواطنة: تعني أن يكون المواطنون جميعاً سواء في الحقوق والواجبات داخل حدود دولهم.

* الجهاد: رد العدوان عن الدولة بما يهاثله دون تجاوز أو شطط ولا مجال للاعتداء ولا حق للأفراد في إعلانه، وإنما هو حق لرئيس الدولة والجهات المختصة.

* الحاكمية: تعني الالتزام بما نزل من شرع الله وهذا لا يمنع احتكام

(١) المرجع السابق، ص ٢١ - ٢٢.

البشر إلى قوانين يضعونها في إطار مبادئ التشريع العامة وقواعده الكلية، وفقاً لتغيير الزمان والمكان ولا يكون الاحتكام لتلك التشريعات الوضعية مخالفاً لشرع الله مادام أنه يحقق المصالح العامة للدول والشعوب والأفراد والمجتمعات.

وهكذا تعتمد الحداثة الإسلامية إلى إزالة اللبس عن كثير من المفاهيم الملتبسة والتي يجب التنبيه عليها مرات ومرات مع الدعوة إلى تطوير الخطاب الإسلامي بحيث يكون خطاباً متوازناً يجمع بين العقل والنقل، الأصالة والمعاصرة، الوافد والموروث، بين مبادئ الحداثة الغربية وما يتوافق معها من مبادئ الإسلام - وما أكثرها - وبين مصلحة الفرد والمجتمع والدولة، ويسوي بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، ويكون قادراً على محاربة كل ألوان التطرف والغلو والتسيب والإلحاد.. لإعادة النظر إلى المفاهيم بغية تنقيتها من المسائل المرتبطة بظروف تاريخية وزمانية ومكانية معينة وإعادة النظر إليها وفق ظروفنا وزماننا ومكاننا وأحوالنا الأمر الذي يؤدي إلى إنزال الأحكام الشرعية على المستجدات والنوازل من غير مجافاة للواقع أو التضارب معه.

وهكذا تنتهي الحداثة الإسلامية إلى أن الإسلام دين لا تتعارض مبادئه وتعاليمه مع قيم التقدم والديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان، يحترم حرية الإنسان وكرامته كما يحترم التعدد والتنوع والاختلاف ويدعو إليه.

ولكنها - أبداً - لا تطلب من المسلمين أن يغيروا حضارتهم، وثقافتهم، وحياتهم اليومية، لكي تتفق مع أفكار ومبادئ أخلاقية وقانونية نشأت وتنمو داخل حضارة أخرى وتنطلق من منطلقات أخرى مخالفة لهم..

وإنما هي ترمي إلى إيجاد توافقية بين قيم الحداثة الغربية وقيم الإسلام الخفيف. وهي دعوة إلى الإصلاح والتجديد في ضوء التطورات العصرية بما لا يتعارض مع مبادئ الإسلام باعتبار ذلك وسيلة لمواجهة الضعف التصوري وتراجع المجتمعات المسلمة في الأزمنة الحديثة.

وإنه إذا أردنا أن نقنع الغرب بأن الإسلام دين قبول وحوار وتعاون مع المختلفين معه فعلينا ألا ننتظر أن يأتي هذا من الغرب فقط، ولكن علينا أن نخطو نحن أيضًا نحو الغرب خطوة؛ تكون بإدراك طبيعة هذا العصر والاندماج فيه دون تفريط في ثوابت العقيدة الإسلامية ثم بإعادة النظر في التفسيرات الرجعية للإسلام ومراجعة تلك المفاهيم الملتبسة التي تعبر عن ذلك التفسير الرجعي، ورفض الجماعات التي تدعي أنها تمتلك الحقيقة المطلقة وتحتكر الكلام باسم الله ورسوله، وشرع الله ومنهاجه، ومن يخالفهم فهو على باطل؛ كي يعود الإسلام بسيطاً بدون كهنة أو وسطاء، مواكباً لكل عصر وزمان محافظاً على حياة معتنقيه ورافضيه على السواء.

الخاتمة

وهكذا عَمِلَ هذا الكتاب على بيان ما المقصود بـ«الاختلاف الفلسفي» وما أهميته وكيف أنَّ الإجابة على سؤاله تعني في الأساس وضع قدم الذات العربيَّة على بداية الانطلاقة الفكرية والفلسفية والتي هي في ذاتها مقارنة تقويمية تقوم على النظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الواقع العربي المعاصر. فالاختلاف الفلسفي لا يعني أبداً القول بنسبية الحقائق وتعددتها بتعدد الأفراد كما زعم السوفسطائيون قديماً، وإنما هو النظر إلى الحقيقة من زوايا متعددة، بحيث يهدف في النهاية لبناء فكر عربي متين وقادر على التصدي للتحديات الفكرية التي يواجهها، كما يساعد على الخروج من نفق التبعية والتقليد بوجهيه الأصولي والحداثي، وبالتالي يتم العمل على تحقيق الذات والحفاظ على الهوية والاستفادة من الآخر الذي سيبدو شريكاً في التنمية فتضييق المساحات الرافضة للآخر وتوسع مثلثتها الداعمة لقبوله وتزداد فرص العيش سوياً من أجل بناء مستقبل أفضل.

ويتحقق مُراد «الاختلاف الفلسفي» من خلال فهم واستيعاب التراث والعمل على استثمار جوانبه المضيئة والتخلص من شوائبه التي تعيق إعمال العقل، أو تجعل الإنسان متواكلاً أو أسيراً يشعر وكأنه لا إرادة له ولا حرية ولا اختيار، أو تلك الجوانب التي تبيح القتل والهدم

والدمار دون الإعمار والبناء والبحث عن سعادة الإنسان. ومن ثم أعمال العقل النقدي في النصوص التراثية والعمل على تدبرها وتحليلها وتأويلها، ويتم ذلك جنباً إلى جنب مع الإطلاع على العلوم الحديثة وتوظيف المناهج العلمية الحديثة كأدوات في التحليل والتفسير وخاصة فيما يخص العلوم الإنسانية.

ومن ثمّ تم الرصد لأهم الدراسات العربية التي اهتمت بتناول «الاختلاف الفلسفي» فكان أن اجتهد طه عبدالرحمن في البحث عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، مؤكداً على حق الأمة الإسلامية في الإجابة على أسئلة زمانها، وجدارتها بذلك باعتبارها الأمة الخاتمة، محاولاً أن يجمع بين الدعامين: التجريبية والفكرية، في اشتغاله بوصف بنيات العمل الديني الإسلامي متبّعاً آثار هذه البنيات في الممارسة العقلية بمستوياتها الثلاثة: مستوى التجريد الذي تختص به الممارسة العلمية والممارسة النظرية الإسلامية، ومستوى التسيّد الذي تندرج تحته الممارسة الفقهية والممارسة السلفية، ومستوى التأييد الذي تختص به الممارسة الصوفية. ومُبيّناً تفاوت هذه المستويات العقلانيّة وتكميل بعضها للبعض بالتغلب على حدوده أو بالتخلص من آفاته. وبذلك استطاع إلى حد كبير أن يضع طه عبد الرحمن أصول فلسفة علمية إسلامية تفتح باب تجديد الفكر الديني وإحياء إنتاجيته. وتزود اليقظة الإسلاميّة الجديدة بأسباب التكامل والتجدد التي تدعمها وتحصنها، ليبقى السؤال الأساسي في فلسفته: “كيف نجعل اليقظة متكاملة لا متنافرة ومتجددة لا متحجرة أو قُلّ كيف نجعل هذه اليقظة متيقظة؟

في حين حاول ناصيف نصّار أن يجيب على أسئلة باتت تشغل المثقف العربي من المحيط إلى الخليج، من قبيل: كيف يمكننا تحقيق الاستقلال الفكري ومقاومة التغريب والحفاظ على الهوية؟ وكيف لنا أن نواجه الطائفية والتعصب الديني؟ وما السبيل إلى مجتمع جديد لا تعيق فيه السلطة الدينية الازدهار الفلسفي؟ وذلك من خلال رصد أهم معالم طريق الاستقلال الفلسفي ومقاومة علاقة التبعية للغرب؛ حيث يرى نصّار أن الصفة الإمبريالية الاستعمارية مازالت موجودة طالما بقينا نردد نفس الأفكار الغربية. كذلك رفض نصّار الطائفية والتعصب الديني وندد بسيطرة الدين سيطرة إكراهية على الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية. وأكد على أن التحرر السياسي من الدين لا يتناقض مع وجود الدين، وإن اكتمال هذا التحرر ليس من شأنه أن يؤدي إلى إلغاء الدين والتدين من المجتمع.

فالفلسفة العربية المستقلة المأمولة عند نصّار تسعى للتعبير عن هذا الوعي الذاتي بكل محمولاته ومقتضياته. وتهتم بربط الأجزاء بالكل، والمبادئ الفلسفية بالأسس الواقعية للمتطلبات العربية، وتأسيس نقد الواقع التاريخي على مبادئ إنسانية كونية. وذلك من خلال عدم خضوع مشكلاتها الفلسفية لما يفرضه تاريخ الفلسفة الغربية على الفكر العربي من مشكلات. وعدم تبنيها لأطروحات المذاهب الفلسفية الرائجة في الغرب، والتي يتبناها الكثير من المفكرين العرب كالوضعية والوجودية والماركسية والبنوية والهيكلية والكانطية... الخ. والتأكيد على أن الإبداع الفلسفي هو ممارسة الفلسفة، وليس التقيّد بتاريخ الفلسفة ومشكلاته أو الخضوع للأيديولوجيات السائدة.

وبدا التونسي فتحي التريكي امتداداً قوياً للمفكرين العرب أصحاب تلك المحاولات العربية الدعوية، التي بدأت تقريباً مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، والتي باتت تبحث عن ممارسة حقها المشروع في التفلسف بعيداً عن الوصاية الغربية التي أعلنت سيطرتها على المتفلسفة العرب حيناً من الدهر، حتى ظن البعض أنه لا مناص عن متابعة الفلسفة الغربية والسير في ركابها لمن أراد التفلسف. فجاءت فلسفة التريكي في التنوع والاختلاف لتتحدى الإفلات بالفعل من تلك النزعة السائدة والمُنقادَة تحت أسر الفلسفة الغربية.

فنادى بضرورة ممارسة التفلسف الذاتي ومعالجة المشكلات الفلسفية اليومية والراهنة للمجتمع العربي، بعيداً عن النظريات الفلسفية الغربية المُستبَدَة بالعقل الفلسفي العربي، وبعيداً عن الزعم الغربي بأن حضارته كونية صالحة لكل زمان ومكان، فكانت بمثابة ثورة حقيقية على المعجزة اليونانية والغرب الضامن للكونية، ومتجاوزة لنظرة العداء التقليدية بين الدين والفلسفة. بل لا يخفى على القارئ اهتمام التريكي بالتراث وربطه بما يعيشه العربي اليوم من أزمات على كافة الأصعدة، وبالمعالجة الفلسفية للحياة اليومية ومشكلاتها التي يعيشها الفرد في المجتمع العربي، ومحاولة تنظير أحواله تحت وطأة العولمة وفي إطار الحداثة وما بعد الحداثة ليقدم فلسفة لا تنقاد وراء التراث ولا تعيش في رداء الوافد، بل هي - في الحقيقة - إبداع عقل معاصر لتنظير وحل مشكلات يفرضها واقع راهن وظروف حياتية معيشة. فتأتي مساهماته الفلسفية لتعالج وضع الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة عموماً حتى تستطيع مواجهة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود والتقليد. وتأتي دعوته هذه لممارسة

الحق الإنساني في الاختلاف والتنوع في ظل ظروف في عربية عصفت بها الاختلافات والرؤى الأحادية فمزقتها، ما بين منحاز لرؤى سلفية ماضوية، وآخر لاتجاهات غربية حديثة وافدة، فجاءت فلسفة التنوع والاختلاف لتحطم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية، وتحرر ذواتنا من الانغلاق والسبات في كهف الموروث. ومن ثم كانت النهضة عنده تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافيًا واجتماعيًا حتى يتسنى لنا تحقيق جدلية العودة والتجاوز، تلك الجدلية التي تضمن لنا في الآن نفسه أن نفهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات وتأكيد الهوية في زمن الحداثة، وتدشين فلسفة العيش سويًا على أسس ثابتة ودعائم قوية.

أما عبدالوهاب المسيري فقد أكدّ على إنه يجب أن ندرك أن محاولة التوصل لنموذج بديل عن النموذج الغربي لا يعني الدعوة للعودة إلى الوراء، وإنما هي تأكيد على أن النماذج الجاهزة المستوردة لا تصلح لنا وأنه لا بد من إعمال العقل والاجتهاد وأخذ أوضاعنا في الاعتبار. وذلك لأن اللحظة الراهنة مختلفة تمامًا عن تلك التي أصبحت من الموروث الثقافي.. وعليه فإننا يجب أن نتساءل عن آليات الإصلاح الذاتية التي تمكننا من تقويم إخفاقات نعيشها، وجنوح وتطرف نعاني منها، وفساد تسلك إلى كل مؤسساتنا ونواحي حياتنا، وعليه يصبح التفاعل مع مشكلات الواقع اعتمادًا على الذات الفاعلة هو الطريق الأصوب والنهج الصحيح؛ فالتبعية والتقليد واستيراد الأيديولوجيات ونقل التجارب لن يوصلنا

إلى ما نبتغيه، فالكثير من مشكلاتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية أيضًا التي نعاني منها في واقعنا المعيش، ترجع إلى مفاهيم زائفة، ومعتقدات ضالة، ومصطلحات مشوهة، ومعان مشوشة، ثم نقوم بعد ذلك بنقد مشخصات الهوية، ومراجعة الثابت منها والمتغير، فنعيد إحياء ما تبدل من مكارم أخلاقياتنا ومحاسن أذواقنا، وجميل خصالنا، ونتخلص من نقائصها بمنهجية تربوية تجمع بين العلم والدين في سياق واحد، وإذا ما نجحنا في ذلك، شرعنا في انتخاب الأنسب لطبائعنا وحاجياتنا من ثمرات العلم وتطبيقاته التي أنتجتها الأمم المتقدمة، فنعيد صياغتها ونصبغها بطابعنا، ونُعمل فيه النقد لنتمكن من تطويرها وتحديثها، ليكون لنا في ميدان الإبداع دلوّ وسهم.

أما جوانية عثمان أمين فقد حاولت من خلال الدمج بين الوافد والموروث تشكيل فلسفة عربية خالصة، فلسفة تنظر إلى «المُخبر» ولا تقف عند «المظهر» وتلتمس «الباطن» دون أن تقنع «بالظاهر» وتفحص عن «الداخل» بعد ملاحظة «الخارج» وتلتفت دائمًا إلى «المعنى» وإلى «القيمة» وإلى «الروح» من وراء اللفظ والحس والظواهر. عمادها أنَّ الحقيقة يجب أن تُلتَمَس فيما وراء المظهر الخارجي والوجود العياني. وهذا «الماوراء» هو المعنى الأول من معاني «الجواني» من حيث هو مقابل لمعنى «البراني». فهي بالمعيار الفلسفي الاصطلاحي فلسفة «تستكنه» الجوهر من وراء الأعراض، وتبحث عن الماهية من وراء المظاهر. وهكذا تصبح الجوانية منهجًا للبحث عن الحقيقة، يتجاوز العقلانيين والتجريبيين يجمع فيها بين الفلسفة التجريبية والخبرة الشعورية والتجربة الصوفية، يتجاوز ليكون لولوك وديكارت وبرجسون، فيعلن أن «عصرنا لم يعد يريد أن

يطول به أمد التلذذ بظواهر المعرفة وقشورها» بل يريد أن يمحّص شرائطها الداخلية وقوانينها الأبدية». فكانت الجوانية محاولة جادة لتجاوز كافة تلك التيارات الفكرية بما فيها الثنائية الكانطية المعرفية والتي قُسمت من خلالها الأشياء إلى الظاهرة والشيء في ذاته وأنا بإمكاننا معرفة الظاهرة أما الشيء في ذاته فهو صعب المنال. أي أنَّ الجوانية استعانت بالوافد الغربي وبالتراث العربي لبناء أعمدتها الرئيسية؛ فهي فلسفة مفتوحة غير منغلقة تأخذ من التراث كما تأخذ من الوافد دون تمييز. فالإنسان ابن ثقافته لا يفرّق فيها بين ما هو غربي وما هو شرقي، بهدف إعادة بناء تراثنا القديم بناءً على متطلبات العصر واستجابة لحاجياته الملّحة ومتطلباته الآنية. ومن أجل التنظير المباشر لواقعنا والذي يربط من خلاله الحديث بالقديم، الوافد بالموروث فيعيدنا مرة أخرى إلى نقطة الانطلاق.. وهكذا كانت الجوانية بحق محاولة جادة لخلق فلسفة عربية أصيلة تستفيد من كل الحضارات كما استفادت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي من كافة الحضارات التي سبقتها دون الوقوع في حساسية التمايز بين ما هو وافد وما هو موروث محاولاً تخطي المشكلات الزائفة التي أعاقتنا طويلاً.

في حين حاولت «الحداثة إسلامية»- والتي هي على مستوى الاصطلاح تتمايز مع مصطلح «الحداثة» في معناه الغربي، وتحتفظ بالعديد من الخصوصية الاصطلاحية- انطلاقاً من سماحة الإسلام في علاج الاحتقان الديني الذي ساد منطقنا العربي والإسلامية، وبرز في أحادية التوجه والإدعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة من قبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة. فقد بات الإسلام محملاً بجملة من التفسيرات التراثية التي كادت أن تثنيه وتحوله عن مراميه الحقيقية، فالإسلام يؤمن بضرورة التنوع الحضاري والثقافي ولا

يعارض الاختلاف الديني والملي والمذهبي، ويدعو للعيش سوياً وفقاً لفقه التعايش السلمي المشترك بين الأديان والأجناس والأعراق، وذلك على العكس تماماً مما راجع عن الإسلام في الأوقات الراهنة تحت جملة التفسيرات المشوهة والتي أظهرت الإسلام على أنه دين يدعو للعنف ولا يقبل الآخر ولا يتسامح معه بل يدعو للتنكيل به. ومن ثم بدا معارضاً للحادثة وقيمها. وهذا ما عمل هذا البحث على بيان تهافته؛ وتقديم «حادثة إسلامية» منشودة تعد ثمرة شرعية نتيجة تلاقي الحضارات، وتعبّر عن واقع إسلامي غير مأزوم وغير منغلق يرفض الانغماس في الماضي أو القفز إلى المستقبل، كما تعمل على نزع تلك الصورة المشوهة التي صدرتها للعالم الجماعات المتطرفة من التكفيريين والجهاديين ومن سار على دربهم في تقديم الإسلام في صورة عدائية لباقي شعوب الأرض؛ وتؤصل - في الوقت ذاته - لوجود الإسلام في الحضارة العالمية الحديثة؛ فلئن كانت عالمية الأمم إسلامية فإن عالمية اليوم غير ذلك بالضرورة. وإذا كان العالم اليوم قد اتجه إلى وحدة عضوية متكاملة تشملها روح الحداثة - كما يقول طه عبد الرحمن - فإن كل عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب بائس إلى محلية ضيقة وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة الإسلام العالمية في الوقت نفسه. فهي حادثة تدعو إلى إتباع المنهجية القرآنية في التعامل مع الآخر، تلك المنهجية التي ثبتتها خطبة الوداع والقائمة على التعايش وتعددية المجتمع الدينية، فتفرق بين ما هو إلهي جاء به الوحي بالقرآن والسنة، وبين ما هو فكر واجتهاد إنساني في الفقه والتفسير، فالوحي من عند الله والفقه من عقول البشر.

فالحادثة الإسلامية تتبنى كل قيم الحداثة الايجابية من العدل، والمساواة

وتفعيل الديمقراطية، والتأكيد على أهمية العلم، والمنطق والعقلانية، ومبادئ المواطنة، وحقوق المرأة والطفل، والدفاع عن حقوق الإنسان، والتوفيق بينها وبين الإسلام دون اللجوء إلى التلفيقات التي جعلت مبادئ التنويريين في وادٍ وواقع الأمة الإسلامية في وادٍ آخر وتختلف عن الحداثة وما بعد الحداثة في المعارضة الواضحة للدين، وتعظيم الطبيعة وعبادة الإله الطبيعي، ولا تركز بشكل أساسي على المنهج التجريبي والحسي ولكنها توافق بين ما هو مادي وما هو روحي؛ وتنكر الأنسنة وقطع الصلة بالتراث ومحو القدسية عن العالم، فتؤمن بتهافت النزعات الوضعيّة ونظريات التشكيك الأخلاقية، وعدم مطلقيّة كافة الثوابت والقيم... ومن ثم تأتي أهمية هذه الدراسة من أجل تحقيق حداثة إسلامية تعالج ما فشلت فيه الحداثة أو ما بعد الحداثة الغربية وتداري سواتهما.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمعرّبة

✽ القرآن الكريم

✽ أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

✽ أبو الكلام آزاد، الجهاد دفاعاً عن الإسلام، تقديم وتعليق محمد عمارة، القاهرة، مطبوعات مجلة الأزهر، يونيو/ يوليو ٢٠١٣.

✽ أحمد برقاي، ناصيف نصار والبحث عن طريق الاستقلال الفلسفي، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣.

✽ أحمد ثابت، نقد النموذج المادي «الغربي» المعادي للتاريخ، مقالة ضمن كتاب: «في عالم عبد الوهاب المسيري - حوار نقدي حضاري، تقديم: محمد حسنين هيكل، وتحرير: أحمد عبدالحليم عطية، المجلد الأول الإطار النظري والموسوعة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

✽ أحمد عبدالحليم عطية، مغامرة ناصيف نصار الفلسفية، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣.

✽ أدونيس العكرّة، السياسة والدين في ميزان العقل في مطارحات ناصيف نصار للعقل الملتزم، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» - باب الحرية

(قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣.

* إسماعيل الزروخي، تصورات الأمة في الفكر العربي عند ناصيف نصار، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي» - باب الحرية (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣.

* البكاري ولد عبدالمالك، استراتيجية الهوية من منظور مفكر إنسانوي، ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، تحرير: أحمد عبدالحليم عطية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨.

* آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية (دراسة جندرية)، بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧.

* إمام عبدالفتاح إمام، تجربتي مع هيجل، القاهرة، بدون بيانات نشر، ٢٠٠٤.

* ايانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبدالغفار مكاي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

* بن شرقي بن مزيان، التجربة الفلسفية وحدود الممارسة في فكر فتحي التريكي، مقالة ضمن كتاب قراءات في فكر فتحي التريكي، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.

* جابر عصفور، أنوار العقل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.

* جارودي، الأصوليات المعاصرة، تعريب خليل أحمد خليل، باريس، دار عام ألفين الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

* جورج جيمس، التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، ترجمة شوقي جلال، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦.

* جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، بيروت، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

* حسن حنفي، من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، مقالة ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.

* _____، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، الجزء الأول، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٨.

* _____، الهوية، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

* خان جمال، فكرة الوحدة ومعقولية التنوع، مقال ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.

* ديفيد هارفي، حالة ما بعد الحداثة، ترجمة محمد شيا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

* رجب البناء، صناعة العداء للإسلام، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٣.

* رزق يوسف الشامي، المعين على قراءة الفكر السياسي عند المسلمين، الفيوم، زرقاء البهامة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

* رضوان السيد، أزمة التغيير - الدين والدولة والإسلام السياسي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.

زكي نجيب محمود، نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، الجزء الثاني، عدد ٩٨، الكويت، ٢٠١٤.

سلمان بن فهد العودة، كيف نختلف، المدينة المنورة - السعودية، سلسلة النشاط العلمي الثقافي، جائزة نايف عبدالعزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، ١٤٢٤ هـ.

* سيد قطب، معالم في الطريق، القاهرة - بيروت، دار الشروق، الطبعة السادسة، ١٩٧٩.

* طلعت رضوان، العلمانية والعلاقة بين الدين والسياسة، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ١، ٢٠١٢.

* طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (٢)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٢.

* طه عبدالرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز العربي الثقافي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء المغرب، ١٩٨٩.

* _____، فقه الفلسفة (١) الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

* _____، فقه الفلسفة (٢) القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

* _____، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، أبريل ٢٠٠٠.

* _____، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

* _____، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الطبعة الثانية، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٦.

* _____، روح الحداثة - المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

* _____، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٩.

* عبد الرازق الدواي، حوار العلم والفلسفة والأخلاق، الطبعة الأولى، مطابع الألفية الثالثة، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٤.

* عبدالسلام محمد طويل، مفهوم الحرية عند ناصيف نصار وعبدالله العروي، مقال ضمن كتاب «طريق الاستقلال الفلسفي - باب الحرية» (قراءات نقدية في فكر ناصيف نصار) القاهرة، الاتحاد العربي للجمعيات الفلسفية (١١) وأوراق فلسفية (الكتاب الثاني) ٢٠٠٣.

* عبد الأمير الأعسم، مقاربات فلسفية في تشريح العقل عند العرب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.

* عبد الغفار مصطفى، الإسلام والآخر تعايش لا تصادم، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٢.

* عبد الغفار مكاوي، شعر وفكر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

* عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، الرياض، مؤسسة الأنوار، الطبعة السادسة، ١٩٩٠.

* عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

* _____، العالم من منظور غربي، القاهرة، دار الهلال، سلسلة كتاب الهلال (٦٠٢)، فبراير ٢٠٠١.

* عثمان أمين، الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٤.

* _____، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

* عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون - الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

* عزت قرني، الفلسفة المصرية - شروط التأسيس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية (٤٨٧) الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

* عصمت نصار، فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤.

* _____، رحلة الرجوع إلى الوراء، القاهرة، دار روافد، الطبعة الأولى، ص ٢٠١٥.

* على حرب، نقد الحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣.

* عمر مهيل، من النسق إلى الذات، بيروت، الدار العربية للعلوم - ناشرون، الجزائر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

* عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

* غيضان السيد على، الفلسفة الطبيعية والإلهية - النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

* فتحي التريكي، الفلسفة الشريفة، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

* _____، فلسفة التنوع، الطبعة الثانية، دار عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٢.

فتحي التريكي - رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢.

* _____، العقل والحرية، تبار الزمان، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٩٨.

* _____، بول ريكور فيلسوف الغيرية، ضمن كتاب «العيش سويا - قراءات في فكر فتحي التريكي»، القاهرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٨.

* _____، فتحي التريكي يتحدث عن فكره، مقالة ضمن كتاب قراءات في فكر فتحي التريكي، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.

* _____، العيش سوياً، ضمن كتاب «العيش سوياً - قراءات في فكر فتحي التريكي»، دار الثقافة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.

* _____، فلسفة الحياة اليومية، بيروت - تونس، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

* محمد الشبة، عوائق الإبداع الفلسفي العربي حسب طه عبد الرحمن، منشورات الاختلاف - منشورات ضفاف - دار كلمة - دار الأمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.

* محمد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النص، تقديم صالح بن فوزان الفوزان، الكتيبات الإسلامية، مجموعة زاد، د.ت.

* مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧.

* _____ العلاج بالفلسفة، بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، الطبعة الأولى، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٠.

* مراد وهبة، مُلاك الحقيقة المطلقة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

* ناصيف نصار، التفكير والهجرة: من التراث إلى النهضة العربية الثانية، بيروت، دار النهار، ط١، ١٩٩٧.

* _____، باب الحرية، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

* _____، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٥.

* _____، مطارحات للعقل الملتزم، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٦.

* _____، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي)، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.

* _____، تصورات الأمة المعاصرة، بيروت، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤.

* _____، نحو مجتمع جديد - مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي، بيروت، دار الطليعة، ط٥، ١٩٩٥.

* _____، في التربية والسياسة، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

* هشام غصيب، العقل والثورة: جدل التحديث، ضمن المجلد الرابع من الأعمال الكاملة لهشام غصيب، دار رواد الأردنية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

* يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

* _____، مقدمة في الفلسفة العامة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٩، د.ت.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

* Horkheimer (Max), The Eclipse of reason, Newyork, Continun, 1974.

* Hume (D)., A treatise of human nature, edited by I.A. Salby – bigge, 3 VOLS, M.A, Oxford Clarendon press, 1960, book 111, of morals vol 1, section 1.

* Kant (I.), Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995.

* _____, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America, 1994.

* _____, Critical of practical Reason ,Translated by, Tomas kingsmill Abbott in Great Books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America, 1994.

* Lyotard (Jean Francois), Answering the Question: What is Postmodernism? In The postmodern condition: A report On Knowledge , translation, Geoff Bennington and Brian Masumi, Minnesota, Minnesota University press, 1993.

* Oxford Dictionary of philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press, 1996.

* Rescher, (Nicholas). The strife of systems, Published by the University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, Pa., 1985.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات والدوريات والرسائل العلمية

* المعجم الوجيز، القاهرة، مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ٢٠٠٥، (مادة بدع).

* أحمد حمدي، التريكي والفلسفة العربية المعاصرة «نحو فلسفة عربية للتنوع والاختلاف»، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد ٢٤، ٢٠٠٩.

* توصيات المؤتمر العام الرابع والعشرون للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، مجلة منبر الإسلام، العدد (٦) السنة (٧٤) جمادى الآخرة ١٤٣٦ هـ.

* خالد بن عبدالله البشر، تقسيم الدار في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية التربية جامعة الملك سعود ١٤٢٠ هـ.

* سمير أبو حمدان، تصورات الأمة لناصيف نصار، مجلة الفكر العربي المعاصر، لبنان، مركز الإنهاء القومي، العدد ٤١، أيلول - تشرين الأول ١٩٨٦.

* طه عبد الرحمن، اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد، مجلة أوراق فلسفية، (العدد ٢٧) القاهرة، ٢٠١٠.

* _____، الأخلاق العالمية: مداها وحدودها، مجلة الأزهر، عدد رمضان، الجزء ٩، السنة ٨٦ مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

* _____، في فقه المصطلح الفلسفي، مجلة المناظرة، السنة الرابعة، العدد السادس، رجب ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م

* عبد الله بن بيه، أدب الاختلاف، القاهرة، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، عدد شعبان ٥/ يوليو ٢٠١٢ م، الجزء ٨، السنة ٨٥.

* عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، مادة «هوية».

- * غيضان السيد على، عبدالرازق الدواي والفكر الفلسفي العربي، مجلة أوراق فلسفية، العدد ٢٧، القاهرة، ٢٠١٠.
- * _____، الحرية في فلسفة عبد الغفار مكاوي وأدبه، القاهرة، مجلة أدب ونقد، العدد (٣٢٥) فبراير، ٢٠١٣.
- * فتحي التريكي، مجالات الفلسفة الراهنة، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد (٢٤)، ٢٠٠٩.
- * _____، نقد فلسفة المركز وفلاسفة الاختلاف، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٦)، ٢٠٠٩ - ٢٠١٠.
- * قيس جواد العزاوي، جدل الاختلاف والتنوير، صحيفة المدي، صفحة آراء وأفكار، العدد (٣٤٢٥) بتاريخ الأحد ٩/٨/٢٠١٥.
- * ماهر شفيق فريد، الديكارتية في الفكر العربي المعاصر، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٢)، ٢٠٠٩.
- * محمد المصطفى عزام، الإبداع الاصطلاحي عند الدكتور طه عبد الرحمن، جريدة الإشارة، العدد الرابع ذو الحجة ١٤٢٠هـ/ مارس، ٢٠٠٠.
- * مصطفى النشار، المعجزة اليونانية بين الحقيقة والخيال، القاهرة، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة، العدد ٤٦ - ٤٧/ ١٩٨٦.
- * وصفي عاشور أبوزيد، مقاصد الشريعة أفق إنساني لخير البشرية، مجلة الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، عدد رمضان ١٤٣٤ / يوليو - أغسطس ٢٠١٣، الجزء ٩، السنة ٨٦.

رابعاً: المواقع الالكترونية

- * رشيد الحاج صالح، الإسلام والحداثة من منظور مختلف، على الرابط التالي:
<http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2010/11/21>
- * روجيه جارودي، الإسلام والحداثة، ترجمه عن الفرنسية العربي كشاط، على
 الرابط التالي: <http://alarabnews.com/alshaab/GIF/18-01-2002/Garoody.htm>

* سامي الشيخ محمد، عثمان أمين فيلسوف الجوانية في العالم العربي، مقال منشور

في «دنيا الوطن» بتاريخ ٦ / ١ / ٢٠٠٦، على الرابط التالي: [http://pulpit.alwatan-](http://pulpit.alwatan-voice.com/articles/2006/01/06/34494.html)

[voice.com/articles/2006/01/06/34494.html](http://pulpit.alwatan-voice.com/articles/2006/01/06/34494.html)

* سلطان العميري، التداول الحدائي لنظرية المقاصد..دراسة نقدية، على الرابط

التالي: <http://www.saaaid.net/mktarat/almani/97.htm>

* غيضان السيد علي، مشروع طه عبد الرحمن الفكري والحق في الاختلاف

الإسلامي، بحث منشور بموقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،

الرابط - المغرب بتاريخ ٢٨ / ٣ / ٢٠١٤. على الموقع التالي: [http://www.mo-](http://www.mo-minoun.com/articles)

[minoun.com/articles](http://www.mo-minoun.com/articles)

* _____، مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني

والسياسي، بحث منشور ضمن الملف البحثي: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي

المعاصر (٢) - السيادة والحاكمية، بتاريخ ٣ / ٤ / ٢٠١٥. على الموقع التالي:

<http://www.mominoun.com/articles>

* عبد المجيد الشرفي، قبول الحداثة هو الخيار الوحيد للمسلمين، على الرابط

التالي: [http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lm-](http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lm-jyd-lshrfy-qbw-l-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l)

[jyd-lshrfy-qbw-l-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l](http://ar.qantara.de/content/hwr-m-lmfkr-ltwnsy-bd-lmjyd-lshrfy-bd-lm-jyd-lshrfy-qbw-l-lhdth-hw-lkhyr-lwhyd-l)

* محمد عبد الفتاح السروري، الإسلام والحداثة، الحوار المتمدن - العدد:

٢٥٨٣ - ٢٠٠٩ / ٣ / ١٢ - ١٠:٣٦ - المحور: العلمانية، الدين السياسي

ونقد الفكر الديني، على الرابط التالي: [http://www.ahewar.org/debat/show.art.](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522)

[asp?aid=165522](http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=165522)

* محمد همام، تحيز المفاهيم والمصطلحات: من أجل بديل اجتهادي تطبيقي

جديد (طه عبد الرحمن نموذجًا). على الرابط التالي: [http://www.mominoun.](http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697?)

[com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697?](http://www.mominoun.com/arabic/ar-sa/articlespdf/5697?)

* منتصر حمادة، قراءة في كتاب «روح الحداثة» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن،

عن موقع إسلام أون لاين، على الرابط التالي islamonline.net/studies/2195

* ويكيبيديا الموسوعة الحرة على الموقع التالي : <http://ar.wikipedia.org/wiki>