هموم النخبة
وتحديات الواقع العربى المعاصر(*)

عز الدين أسامة محمود(**)

يواصل المفكر المصرى والعربى محمود أمين العالم جهوده المعرفية حول تحليل الفكر العربى، وجوانبه المتعددة، وعلاقاته بالتراث والهوية القومية وكذلك موقف المشروعات الفكرية العربية من الآخر الأوروبى.

وقبل أن نحلل رصد أمين العالم لهذه المشروعات الفكرية وجب علينا التوقف لتحليل النسق المعرفى الذى نلمسه فى كتاباته الفكرية ذات الأبعاد الفكرية المتعددة.

فمنذ رسالته الأولى للماجستير عن «فلسفة المصادفة» نراه يؤكد على مفهوم المصادفة كشكل للعلم بوصفه بعداً جوهريا من أبعاد المنهج العقلانى(١) ـ وربما وضح العالم هذا التصور بوصفه التصور الموضوعى للمصادفة المنهجية الذى لا يقف إذن عند تغير الواقع وتفسيره تفسيرا خاليا من الظلال اللاهوتية والغائية والميكانيكية بل هو فى الوقت نفسه أساس لتحديد مفهوم النظرية العلمية باستيعاب الواقع ـ أى الأهمية المنهجية فى فهم النظرية العلمية مع التفرقة بين استدلالية العلم وبين عدم ضرورة الواقع.

(*) دراسة تحليلية لفكر محمود أمين العالم حول واقع النخبة العربية المعاصرة.

(**) جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم التاريخ.

(١) راجع تحليل د. هشام غصيب، انطلاقا من مناخ كتاب «فلسفة المصادفة» لمحمود العالم فى نقد فلسفة العلم الحديثة، مجلة الطريق، بيروت، ط١، بيروت ١٩٩٧، ص١٦٢ ـ ١٦٥.

تلك التفرقة التى يجعل منها بوترو سندا ميتافيزيقيا لإثبات الإبداع فى نسيج الأشياء ـ وكذلك الحرية فى إرادة الإنسان والوجود ـ أى أن المصادفة هى موضوع العلم الحديث أو الفيزياء الحديثة على الأقل. أى أن موضوعية المصادفة تشمل موضوعية العلم وتعميق النظرية العلمية نفسها وينطبق هذا فى رأى العالم على مفاهيم المادية التاريخية وكذلك نظرية الكل الاستدلالى عند أرسطو.[١]

ومن خلال هذا النسق الشامل تطور مفهوم النخبة عند محمود العالم من حيث هى تعبير عن الحرية فى المجتمع الاشتراكى كرؤية توضح اختلاف الضرورة الاجتماعية من مجتمع إلى مجتمع آخر لتحقيق الحرية التى هى سيطرة على هذه الضرورة[٢] ـ وربما اتسق هذا الفهم للضرورة الاجتماعية مع فهم العالم لدور الانتلجينسيا من حيث إن الفلسفة قد أصبحت جزءا من رحلة التاريخ وجزءا من التشابك العميق الذى يختلف من عصر لعصر، لأن تاريخ الفلسفة وماهيتها ليس مجرد تجميع للمدارس والنظريات وسرد تفصيلى لها وإنما هى السمة المشتركة بين ألوان التعبير البشرى من أدب وفن وعلم وقانون وتقاليد وعادات وأنظمة اجتماعية كذلك [٣]وربما كان هذا المفهوم عند العالم سبباً فى وصفه للفلسفة الوجودية وكذلك للوضعية أنهما دعوتان جزئيتان للحقيقة الإنسانية وللموضوعية العلمية. فهما موقفان فرديان معزولان عن حقائق الثورة الاجتماعية المعاصرة.[٤]

ومن خلال هذا الفهم المتطور لمسار الفكر الفلسفى وجب علينا قبل تحليل فهم محمود العالم للتيارات الفكرية المعاصرة (فكر النخبة العربية) تحليل معنى الانتلجينسيا كمصطلح فكرى:

الانتلجينسيا هى فكرة العلاقة بين العالم والعامة ـ أى بحث العالم المفكر فى ظروف الحياة المباشرة التى يظهر فيها النص والرأى.

---

(١) راجع خلاصة نتائج دراسة العالم فى كتاب (فلسفة المصادفة)، دار المعارف ـ ط١ـ القاهرة ١٩٧٠ـ ص٣١٨ ـ ٣٤٠.

(٢) محمود العالم ـ معارك فكرية ـ دار الهلال ـ ط٢ـ القاهرة ١٩٧٠ ص٢٠٨ ـ ٢٠٩

(٣) المرجع نفسه، ص٤٦ ـ ٤٧.

(٤) المرجع نفسه ص٦٤ ـ ٦٩.

وربما يجد هذا التعريف لفكرة الوساطة بين السلطة والعـامة، ويتركز بقوة على علاقة العلماء بالسلطة السياسية كنوع من الإسقـاط الأيديولوجى. . لذا يجب التفريق فى مفهومنا للنخبة بين الخطاب الدينى ورجل الدين وكذلك الخطاب الفكرى ورجل الفكر.[١]

ويندرج تحت هذا المفهوم لفكر النخبة الممارسة النخبوية لمظاهر الفكر الإنسانى والسلوك البشرى كما هو واضح لدى المظاهر الفلسفية والسياسية والدينية والفنية.[٢]

ونكاد نلمح تمركز علاقة المثقفين بمختلف فئات المجتمع كالعمال والفلاحين حول بلورة وترجمة الفكر النخبوى للجماهير الأخرى باعـتبار النخبة حزبا طليعيا Vanguaed P arty أى الطبقة النخبوية.[٣]

وربما يفسر دور النخبة طبقيا فى عالمنا العـربى دور الطبقة الوسطى والبورجوازية المثقفة وانتماءاتها الطبقية المتعددة ـ وقد اتفق باحثـو علم الاجتماع بما فيه شبه الإقرار الجماعى عن مايسـمى بالطبقة الوسطى فى مصـر والعالم العربى كـأساس للفكر النخبوى مع اخـتلاف المعايير الاقتصادية بالتعليمية بالثقافة المهنية.[٤]

وإذا انتقلنـا من هذه التعريفـات العامـة حول التنظيم لفكرة الانتلجـينسيـا لوجدنا أن محمود العـالم يربط بين الأساس الفلسفى لفكر الانتلجنسيا وفكر جـرامشى حيث يلاحظ محمود العـالم على فكر جرامشى التكامل النظرى مع الهيجيلية فـضلا عن رصد الأوضاع السلبية فى النزعة الماركسـية للتاريخ من أجل إيجاد رابطة سياسية ثقافـية أخلاقية فى ضوء مفـهوم الهوية والكتلة التـاريخية مع عـدم تغليب الممارسة على الـنظرية مع الإصرار على موضوعية العلم والفعل، فالفعل عند جرامـشى مرتبط بالتداخل بين موضوعية العلم وذاتية العـقل[٥] ـ وإذا انتقلنا إلى مفهوم العالم ورصده لواقع النخـبة العربية نجد أن العالم يقسم ملامح هذه النخبة إلى عدة تيارات سوف نعرضها مع تحليل مكوناتها المعرفية:

---

(١) انظر ندوة الانتلجينسيا العربية، المثقفون والسلطة، تحرير د. سعد الدين إبراهيم، سلسلة الحوارات العربية، منتدى الفكر العربى، ط١ ـ عمان ١٩٨٨ ـ ص٢٣ ـ ٣٦.

(٢) عاطف أحمد فؤاد ـ الحرية والفكر السياسى المصرى، دراسات تحليلية فى علم الاجتماع السياسى، دار الكتاب ـ ط١ـ القاهرة ١٩٨٨ـ ص٢١ـ ٣٨.

(٣) روبرت بريم ـ المثقفون والسياسة، عاطف فؤاد، دار المعارف ـ ط١، القاهرة ١٩٨٥ـ ص١٧.

(٤) عاطف فؤاد، الصفوة المصرية قضاياها وانتماءاتها، دار المعارف ط١، القاهرة ١٩٨٥ـ ص٦٩ـ٧٠.

(٥) محمود العالم، الإنسان موقف ـ دار قضايا فكرية، ط٢، القاهرة ١٩٩٤، ص١٨١ـ ١٩٦.

أولاً : التيار الليبرالى المعاصر

ويتمثل فى الأطروحات المعرفية الأخيرة لكل من محمد عابد الجابرى وعبدالله العروى فى المغرب، وكـذلك أنور عبدالملك فى مـصر على سبـيل المثال لا الحصـر، حيث يلاحظ العالم على الجابرى أنه ينقد معالم الفكر العربى من حيث البنية وآليتها، والتى قوامها قياس الغائب عـلى الشاهد وربط النوع بالأصل وهى التى تشكل طبـيعـة العقل العـربى وكذلك طبـيعـة العقل الذى يؤسس الإنـتاج المعـرفى فى علوم البيـان من حـيث التكوين والعلوم البرهانية وكـذلك الاقتصار على الثقـافة العامة أى الفصل الـتدريجى عند الجابرى، والذى يلاحظه محمود العالم بين المعقول الدينى فى المشـرق والمعقول العقلى فى المغرب كما يأخذ محمود العالم على الجابرى خلطه بين مصطلح البنية المعرفية ومصطلح رؤية العالم.[1]

ولعل ما يؤكـد وحدة النسق النظرى عند العالم فى رؤيتـه لمفهوم الجابرى لبنيـة العقل العربى، ما يؤكده الجابرى من أن العرفـان والنظرية العرفانية والموقف البرهانى موقف يلغى العقل بنظريته سرية مما يؤدى لازدواجية البيان والعرفان وازدواجية البرهان نفسه.[2]

كذلك ما يؤكده الجابرى من التباس الآخر الأوروبى بمقارنته بالآخر العربى ـ من حيث فهم التجربة الأوربية للتـجربة اليونانية وخصوصيتها على عكس الثـقافة العربية مما أدى إلى انحسار وعـجز دور الفلسفة فى التجـربة الثقافية العربـية الإسلامية من الصمـود والانتشار وتعميم العقلانية.[3]

وربما جرَّ هذا المفهوم مـحمود العالم لنقد العقل العربى عـند الجابرى فى جزئه الثالث من كونه مشروع فكرى متكامل يغلب عليه الجانب الإبستمولوجى حيث يرصد العالم رؤية الجابرى للتراث ودعوته للاصطفاف حول مبدأ تأصيل الأصول والعودة للنموذج الديمقراطى فى الآيات القرآنية والأحـاديث النبوية بمحاولة لإمداد الماضى فى الحاضر ومـعالجة الثوابت الثلاثة وبنية الممارسات السياسية مثل ثلاثية (القبيلة والغنيمة والعقيدة).

حيث يلاحظ العالم استعارة الجابرى لمفـهوم اللاشعور السياسى عند دوبريه فى تحليله للسلوك السياسى والعشائرى والدينى للممارسـات العربية على الرغم من اختلاف تطبيقات

---

(١) محمود أمين العالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٨٩، ص١٤٣، ١٦٠.

(٢) راجع تحليل محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ط٣، بيروت ١٩٩٠، ص٣٧٨، ٣٧٩.

(٣) راجع تحليل محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت ١٩٨٨.

دوبريه عن تطبيقات الجابرى. . كما يحلل العالم استخدام الجابرى لمفهوم الخيال الاجتماعى مع رفض ربط الجابرى بين الأيديولوجية السياسية والاجتماعية من ناحية والواقع الاقتصادى من ناحيـة أخرى ويكاد العالم من خـلال تحليله لفكر الجابرى أن يلمس إشكاليـة يلاحظها المتابع للجابرى وهـى الإصرار على مبدأ القطيعـة المعرفية، وينتهى العـالم من خلال تحليله لمشروع الجـابرى لحقيقـة مهمـة هى استغراق الجـابرى فى رصد المنهج الإبستـمولوجى فى علاقاته بالثوابت والمكونات التاريخيـة وإهماله لظواهر الصراع فى التاريخ العربى[1] وفـى تصورنـا الشخصى أن هذا الـتصور عند الجـابرى يرجع الى تأثره الميكانيكى بإثبـات منهج البنيوية الأنثريولوجية عند شتراوس.

ولعل ما يؤكد هذا التحليل عند العـالم ما يذكره الجابرى بشأن فقه السيـاسة وارتباطها بفروع الفقه النبـوى ورؤية الجابرى للقرآن بوصفه الحل الديمقـراطى الذى استند إليه الحكم الشرعى فى عـهد الخلفـاء الراشدين وكـذلك العصر الأمـوى بخاصـة وأن القران فى رأى الجابرى لم يتعرض مباشرة لمسائل الحكم والسياسة. . لذا وجب ضرورة وجود الفقه.[2]

وربما جعل هذا المـفهوم يتطور عند الجـابرى حين يربط بين الـعقلانيـة والديمقـراطية الليبرالية بحـيث يمكن الفصل بين «التثوير» و«التنوير» والأخذ بأحـدهما قبل الآخر لصنع فلسفة عربية إسلامية جديدة للخروج من سيطرة الأيديولوجية ذات البعد الواحد.[3]

وبالنسبـة إلى عبد الله العروى: يلاحظ العـالم على العروى نفيه للتـاريخ ودعوته لما يسمى بالماركسـية التاريخيـة كمجرد دعوة أيديولوجـية فى ضوء التاريخ يحـقق بها العروى دعوته السابقة لتبنى أسس النهضة العربية من خلال شروط ثلاث للنهضة هى:

١ـ إحياء التراث.

٢ـ استيعاب منطق الحضارة العصرية.

٣ـ تحقيق طريق تقابلى بين العرب وغير العرب.

---

(١) راجع تحليل العالم لفكر الجابرى فى كتاب (مواقف نقدية من التراث)، دار قضايا فكرية، ط١، القاهرة ١٩٩٧، ص٧١ـ ٨٥.

(٢) محمد عابد الجابرى، العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت ١٩٩٢، ص٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٣) راجع محمد عابد الجابرى ـ حسن حنفى، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، ط١، المغرب ١٩٩٥، ص٩٥ـ ٩٨.

الحقيقة إن العالم فى تحليله لفكر العروى يكاد يمسك على البعد الأساسى فى نقد الأخير للأيديولوجية العربية المعاصرة بخاصة رأيه الأساسى فيها، والذى يتلخص فى أن عجز البورجوازية المصرية المثقفة هو الذى أدى لعجز الواقع العربى فى استكمال نهضته المجهضة.. ويكاد العروى لايلمح لأثر الواقع السياسى والاجتماعى المتناقض الذى عاشته البورجوازية المصرية والعربية.. ويكاد يؤكد على التاريخ بوصفه بابا مفتوحا وواقع وحيد يمكن إسقاطه فى وسط البنية السياسية والاقتصاد الأجنبى ـ لذا يرى أن انتقاد علم التأليف التاريخى الوصفى والرواية البورجوازية ليس معناه خلق طريقة تاريخية وإيجاد شكل أدبى جديد.. بل إن الوعى الانتقادى التحليلى هو إمكانية وشروط للاغتناء، وهو ليس قيمة إيجابية لذا ينتقد العروى شمولية البورجوازية المثقفة وسذاجة طرحها الأيديولوجى.[1]

ونحن نختلف مع العروى فى هذا الفهم الظالم لواقع البورجوازية المصرية والعربية ـ ولعل ما يؤكد هذا الظلم التاريخى عند العروى أنه أستخلص من واقع البورجوازية الصغيرة العربية سمات محددة هى الفكر المتمم والطوباوى الذى يتم به صفة كلية ـ لذا يفترض دائما أن سيادة البورجوازية الصغيرة فى عالمنا العربى على المستوى السياسى بنفوذها الكلى وبأرجحيتها الثقافية قد أدى لسيادة قيم ساذجة عن باقى السكان بحكم وضع النخبة الأصلية وحفاظها على سلطتها.[2]

مما جعل العروى يفترض وجود أزمة للثقافة العربية وهى فى محورها أزمة تقليدية تاريخية فى وقت واحد، وربما هذا النقد أصول الماركسية العربية كمقابل لليبرالية الغربية من حيث كونها ماركسية العقل التجزيئى وأيضا ماركسية العقل الشمولى ـ وهو بعد من أبعاد الرؤية الماركسية لحركة التاريخ العربى عند العروى حيث يراه تاريخا غائبا وليس تاريخا متقلبا يموج بتحولات نهضوية مجهضة، لذا ينتهى العروى إلى حقيقة مؤداها أن العالم الثالث من المستحيل أن يتواءم مع ماركسية التفسير الهيجلى ذات العقل الجزيئى.[3]

وإذا انتقلنا إلى مفكر مصرى ليبرالى معاصر هو أنور عبدالملك لوجدنا أن محمود

---

(١) عبدالله العروى، الايديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتانى، دار الحقيقة، بيروت، ط١، ١٩٧٠، ص٢٨٧ ـ ٢٩١.

(٢) عبدالله العروى: أزمة المثقفين العرب تقليدية.. أم تاريخانية؟ ترجمة ذوقان فرقوط المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٨، ص١٥٧ـ ١٦٣.

(٣) عبدالله العروى: العرب والفكر التاريخى، دار الحقيقة، ط١، بيروت ١٩٧٢، ص١٨٠ـ ١٨١.

العالم يحلل فكرة عن الخصوصية والأصالة، ونرى فهم العالم لمفهوم الأزمة عنده من حيث تحمسه للشرق الأسيوى على الرغم من مفهوم هيجل عن الاستبداد الآسيوى أو الشرق المستبد الذى تحدث عنه ماركس فى فهمه نمط الأسلوب الخاص للإنتاج الآسيوى ـ لذا فمفهوم الأصالة عند أمين العالم فى نقده لأنور عبدالملك مفهوم تجريدى سياسى لنقد الدولة المركزية مثل مصر والتأكيد فى آن واحد على خصوصيتها فى ملكية الدولة للأرض عبر تاريخها الطويل، وكذلك يرى أنور عبدالملك أنه لاتوجد أزمة فى الواقع المصرى والعربى بدليل الحروب التى خاضها الجيش المصرى منذ حرب ١٩٤٨ وحتى حرب ١٩٧٣.[١] لذا يسعى إلى جعل مشروعه الحضارى من ثلاثة أوجه:

١ ـ مشروع اجتماعى يأخذ شكل البرنامج لحزب معين أو حكومة معينة لمرحلة زمنية محددة.

٢ ـ المشروع القومى وهى مشروع شامل للقوى الشعبية فى المجتمع المصرى والعربى.

٣ ـ المشروع الحضارى الذى يبحث عن خصوصية حضارية تحققت مبادؤها فى حرب ١٩٧٣.[٢]

ويندرج هذا المشروع فى إطار تحمس أنور عبدالملك للتجربة اليابانية من هى حيث تجربة الشرق الآسيوى وانتقاله من مرحلة التنمية لمرحلة النهضة الحضارية فى مواجهة واقع الغرب بخاصة وضع اليابان مثلا كمجتمعات قومية أممية[٣] . دون اعتبار لاختلاف الشرق الأسيوى فى نضاله التاريخى عن الشرق العربى.

ثانياً: التيار التوفيقى العلمانى

نكاد نلمح نقد العالم لهذا التيار من خلال اختلافه المعرفى الدائم مع زعيم الوضعية العربية زكى نجيب محمود ،حيث يرى أن إسهام الأخير فى التراث هو إسهام شكلى لامضمونى ويرى العالم أن زكى نجيب محمود يويد العصر كعصر تقنيات وإنما الأمم بالتقنيات لا بالأخلاق ـ وأن الأصالة والمعاصرة فى فكره هى ثنائية ملتبسة ـ تنتقل بين

---

(١) محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة الجديدة ـ ط١ـ القاهرة ١٩٨٦ ـ ص٥٣ ـ ٦٩.

(٢) أنور عبدالملك: الإبداع والمشروع الحضارى، دار الهلال ط١، القاهرة ١٩٩١، ص١٦٠ـ ١٧٠.

(٣) راجع تحليل أنور عبدالملك لمفهوم الاستراتيجية الحضارية فى ريح الشرق، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٨٢، ص١٤٨ ـ ١٨٩.

الخصوصية العقلانية كثنائية بين العقل والوجدان والجمع بينهما[1].

ويرى العالم أن ثمة مزاوجة بين ابن رشيدوزكى نجيب من حيث تشابه الآراء فى مبدأ المزاوجة بين الشريعة والحكمة وعدم التعارض بينهما وامتداد هذا التصور داخل فكرة الأصالة والمعاصرة عند زكى نجيب من خلال منهج البرهان أو التحليل المنطقى ومحاولة التوفيق بين الشريعة والعقل[2] ـ كما يوضح العالم أن مفهوم العقل يرتبط بالنظرية الأرسطية عند ابن رشد والوضعية المنطقية عند زكى نجيب محمود من حيث رؤية الإجرائية التجزيئية ـ وتجربة المطابقة فى العبارة اللغوية والمدرك الفنى بحيث يكون العقل هو نمط من أنماط السلوك عند زكى نجيب.

ويؤكد العالم على مبدأ الاختلاف المعرفى مع المنهج الوضعى المنطقى عند زكى نجيب وتبنيه لمبدأ الأصالة والمعاصرة ومهاجمته الشجاعة للفكر الغيبى، ودفاعه عن العقل فى مواجهة السلفية الرجعية ـ بما يؤكد النزوع التركيبى التوحيدى للرؤية الفلسفية عند زكى نجيب وحرصه على الوحدة النسقية لأجزاء المعرفة بما يؤكد تناقض زكى نجيب مع ما يدعيه من أن الفلسفة لها مهمة واحدة من وجهة نظره الوضعية؛ وهى الاقتصار على التحليل وانحسار الدور التأملى لها على مواكبة العلم وإنجازاته والتنظير لثوراته المعرفية والتكنولوجية، أى أن الفلسفة أصبحت تختلف عن العلم لاتسبقه وتمهد لوحداته المعرفية المختلفة.[3]

ومما يؤكد تحليل العالم إصرار زكى نجيب على مبدأ الأصالة والمعاصرة من خلال رؤيته للواقع العربى على أنه بحكم تراثه مطالب أن يكون حيا فالله تعالى حى ـ الحى بالمعنى المطلق لذا يجب جبريا وجود حياة الفرد فى مجموعة منظومة متسقة للقيم الضابطة للسلوك الإنسانى تجعل الإنسان يسير على ساحتين فهما هنا العلم، ضوابط القيم[4]. ولا يختلف هذا الموقف مع رؤية العالم للفكر العربى من حيث لجوء زكى نجيب إلى منهج ما وراء

---

(١) محمود العالم ـ مفاهيم وقضايا إشكالية ـ ص٧١ـ ٨٢.

(٢) لبحث النظرية التوفيقية عند ابن رشد يمكن الرجوع الى (فصل المقال فيها بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط٢، القاهرة ١٩٨٣، وكذلك زينب الخضيرى، فى كتاب (أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى)، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ص١٥٥ ـ ١٧٢.

(٤) زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، ط٣ القاهرة ١٩٨٢ ـ ص٩٢ ـ ٩٣.

الوقائع الوصفى، وانتقاده للقيم الأخلاقيـة وعدم اللجوء لشهادة الحواس وللتجارب العابرة بقدر ما يعيب اللجـوء لإدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحى[١] ويتأكد هذا المفهوم عند زكى نجيب فى رفضه للجانب الاجتماعى من الفلسفة وإيمـانه بالوضعيه ونقده للصوفية كمذهب تجريدى على أساس أن الصوفية هى حالة من اللاعقلية فى تراثنا العربى[٢] ولعل ما يؤكد هذا الالتباس التاريخى عند زكى نجـيب إثارة محمد عزيز الحبابى إلى أن الفلسـفة الوضعية الانتقائية عنده قد أدخلتـه فى طريقتين لامخرج منهما إما العقل وإمـا الخرافة وإما الإصالة وإما المعاصرة على فرض أن الصوفية تحارب الميتافيزيقيا (= الخرافة).[٣]

ويكاد يستخلص العالم فى نـقده للعلمانية الوضعية عند زكى نجـيب حكما عاما على التوفيقية التاريخية التى شكلت جزءا هاما من فكر البورجوازية المصرية والعربية حيث يذكر العالم أن الأشتـباك فى فهم الليبراليـة قد أنشأ نهضة توفـيقية قديمـة عند الطهطاوى وخير الدين التونسى والتى اتسمت بأمرين:

١ـ طابع الاستبداد السلطوى السياسى على الرغم من الليبرالية الاقتصادية.

٢ـ طابع الازدواج بين هذه الطبـيعة الليـبراليـة التحديثـية واستـمرار ارتباطـه بالأبنية الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والقيم الماضـوية السابقة على التحديث (مثل تجربة محمد على) بالإضافة للحداثة الدينية والحداثة القومية.[٤]

وربما ينطبق هذا الفهم عند محمـود العالم فى رصده لحقيقة إسهـام طه حسين ورؤيته العـقلانيـة ومفهـومه السـلمى الذى حاول أن يخـرج به عن قواعـد المنهجـية الميكانيكـية الصارمة[٥] وإن لم يتجاوز توفيقية النهضة السابقة.

ثالثـا: تيار الحداثة الأصولية

ويتمـثل هذا التيار فى فكر حـسن حنفى حيث يلاحظ العالم عـلى فكر حسن حنفى محـاولته لإعادة بنية التـراث المتجرد بمعنى إعـادة إنتاج التراث وتحويله لمخـزون نفسى عند

---

(١) زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ط٧، القاهرة ١٩٨٢، ص٢٨٢ـ ٢٨٣.

(٢) زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى، دار الشروق، ط٢، القاهرة ١٩٧٨، ص٤٣٤ـ ٤٣٥.

(٣) محمد عزيز الحبابى: مفاهيم مبهمة فى الفكر العربى المعاصر، دار المعارف، ط١ـ القاهرة ١٩٩٠، ص١٣٥ ـ ١٣٩.

(٤) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص٧١ ـ ٨٢.

(٥) المرجع نفسه، ص١٢٧.

الجماهير وهو جزء من الواقع أى تمثل الوحى شكله الفينومينولوجى مع الطبقة العاملة والانتقال من الإصلاح إلى النهضة (من إعادة التفسير إلى تأسيس العلم) ومن الإصلاح الكلى إلى التغير بثلاثة طرق يسردها حسن حنفى:

١ـ تجديد اللغة.

٢ـ تجديد المعنى

٣ـ تجديد الشىء.

والتجديد لايتم بطريقة آلية وإنما عن طريق الحاكمية لله.. وتحقيق الفلسفة كنظام اجتماعى وإنشاءالدولة التى تعبر عن الكيان السياسى للأمة، وذلك عن طريق المؤمنين وهو الحزب الطليعى ـ الحزب البروليتارى ـ لذا يرى العالم أن ما يفعله حسن حنفى بمثابة ثورة فى أصول الفقه لايقف بها عند حدود التجديد كما فعل الإمام محمد عبده بل يسعى إلى مستوى التغيير الجذرى فى بنية التفكير الفقهى نفسه ـ فجوهر فكره هو التحام بين القيم الجوهرية للوحى وبين ضرورة تجديد الحياة فى ضوء مصلحة الناس وبإرادتهم على الرغم من نقده للعلمانية العقلانية وأصول الماركسية الحديث[١] ـ ومما يؤكد صحة تعريف العالم لمفهوم التجديد التراثى عند حسن حنفى فى كتابه التأسيسى (التراث والتجديد) هو فهم حسن حنفى للعلوم الإنسانية بوصفها مستقلة عن العلوم الحديثة التى قامت من أجل ضبط الوحى كتابه؟ فهى علوم مؤقتة تنتهى بانتهاء دورها مثل علوم الحديث فهى مرتبطة بالأصول ذاتها.[٢]

ثم ينقل العالم لمحاور المدخل النظرى فى مشروع حسن حنفى فى كتابه المهم «من العقيدة إلى الثورة» حيث يوضح الموقف التجديدى فى الفقه الإسلامى وشمولية نظرته لعلم الكلام وعلم أصول الفقه وتأثره بفلسفة هوسرل الظاهراتية وتبنيه لمبدأ قراءة النصوص على أساس شعورى.

كما يحلل اعتماد حنفى على فكرة الوحى وتحديد العلوم القديمة وتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة تسهم فى تحقيق مطالب العصر- على فرض أن العلم عند حسن حنفى يشمل

---

(١) محمود العالم: الوعى والوعى الزائف، ص٧٦ـ ٧٩.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، ط٢، القاهرة ١٩٨٠، ص١٩٠ ـ ١٩١.

كل أفعـال الشعور ابتداء من النظر ومـقدماته فى العلم ونتـائجه بحيث يكون العلم بديهـيا وليس مكتسبا ـ ومقياس العلم هو المطابقة للاعـتقاد مع الواقع. وينتقد العالم مشروع حسن حنفى من حيث إنه يخلـخل العقل ويجعله أقـرب للشعور و البديهـية ـ كمـا يحلل العالم إغفال حنفـى للأسس العامة التى يصفـها لفكرة الوحى وتقليصه للتـراث فى التراث الدينى وحده. كمـا يحلل العالم كتاب «مقـدمة فى علم الاستغراب» من حـيث فكر حسن حنفى وعلاقـاته بالغرب ـ أى الآخر الأوروبى إزاء الأنا الإسـلامى ـ على فرض أن الآنا فى فكر حنفى مازال فى عصرنا الراهن يعيش على تقليد هذا الآخر.

ومن خلال تحليل العالم لمبدأ الاستغراب يصل لمحـور مهم من محاور هذا الاستغراب وهو أن الحضارة الإسـلامية تعبر عن بنية بلا تاريـخية ووعيها وعى لبنيـة علومها أى وعى ماهوى، فالأنا لاتكون بل توجد على عكس الحضارة الغربية التى تتسم بالتاريخية بدون بنية ووعيها وعى تاريخى. وعلى هذا يـوسس حنفى عالمية الثقافية الغـربية وإمكانية وجود دور للثقافة العربية فى إحداث نقلة حضارية جديدة.

ومما يفسـر تحليل العالم لهذا الفكر اسـتعانتـه بأفكار جورج طرابيشى فى نقـده لحسن حنفى ـ ومن خلال تحليل نفسى واتهام ظالم لحسن حنفى بأنه يعبر عن عصاب جمعى وهو ما يؤخذ علـى العالم فى احتفائه بالأهـمية الفكرية لكتاب طرابيـشى على الرغم مما يحمله هذا الكتـاب من خلط سطحى وهذيان نفـسى واضح وفهم قـاصر لدور حـسن حنفى فى تجديد التراث الخاص بثقافة أمته.[1]

وفى تحليل العالم لواقع الأصولية الحديثـة والتجديدية يتوقف نقده عند الخطاب الدينى عند نصر أبو زيد؛ حيث يحلل مفهوم هذا الخطاب برؤية جـديدة وموضوعية ويحلل بقدرة منهجيـة معالم القراءة المعـرفية للتراث الدينى ويحددها فى عـدة محاور تتسم بفـهم عميق لدلالة فكره. من حيث هو إنتاج للدلالة النقدية من داخل النصـوص نفسها دون أن يفرض عليها أى رؤى أيديولوجية من خارجها مع إدراك الفكر الدينى كنتاج طبيعى لمجمل الظروف التاريخيـة والحقائق الاجتماعـية لعصره وإدراك أن النصوص اللغـوية تنتمى فى المقام الأول لبنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقـا لقوانين تلك الثقافة.. ويحلل العالم طبيعة العلاقة بين

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، ص١١ ـ ٥٨.

النص والثقافة المنتجة فى الخطاب الدينى المعاصر عند نصر أبو زيد من خلال جانبين:

الأول: جانب الشكل حيث تكون الثقافة اللغـوية فاعلا والنص مفعولا وهذا ما يردنا إلى المساق الاجتماعى للنص الدينى.

الجانب الثانى: هو جانب التشكيل بالبنية اللغـوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلا والثقافة واللغة مفعولاـ لذا يتشعب هذا التصور عند أبى زيد على قراءته للنص القرآنى من حـيث كونه نتاج ثقافى يعـبر عن جدل النص مع الواقع ـ وهذا ما جـعل نصر يختلف فى كتابه (نقد الخطاب الدينى) مع عمارة حنفى فى مبدأ استمرار التراث القديم فى الماضى فى شكل مخزون نفسى.

ويلاحظ العالم على فكر نصر هو أنه يكاد يتغاضى فـى فهمه اللسان اللغوى عن دور الواقع الاجتـماعى فى إنتاج دلالته اللـغوية ـ مما أدى لغلبة التفـسير الثـقافى للظاهرة على التفسـير الموضوعى لها مما أدى لاسـتخدام نصر أبو زيد لمفهـوم الوسطية والتوفيـقية بشكل مجرد لايراعى الاختلافات لهذه المواقف.[1]

ومما يؤكد هذا نقـد نصر أبو زيد لليسار الإسـلامى من حيث إنه لايريد صياغـة طبقا لنموذج الماضى؛ لأنه يـرى أن مأساة الحـاضر تشكله بالفعل على نمـوذج الماضى من حيث القيم والمفاهيم وأنماط السلوك.[2]

لذا ينقد نصـر هذا الخطاب اليسارى دون تمـيز لخصائص الواقع التـاريخى الموضوعى للخطاب الدينى عند الـيسـارـ وينتقل بنا العـالم لنمـوذج آخر من الحـداثة الأصوليـة عند أدونيس فى عودته لهدم الفكـر البورجوازى ونقده، حيث ينقد أدونـيس مفاهيم الطهطاوى الأيديولوجية ومفاهيمه خلال عصر النهضة مع رأى دونيس الخاص بمحدودية الإنتاج الأدبى لعصر الإحياء والبعث ـ ومحدودية رؤيتهم للتراث ـ ويكاد العالم يأخذ على أدونيس تحمسه لفكرة الحاكمية عند الثورة الإيرانيةـ وإغفاله لقضية العلاقة بين التراث والشعر وإغفاله للبنية الاجتماعية وثمرة تطورها مع نقد إغفاله للفكر البورجوازى العربى.[3]

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٨.

(٢) نصر حامد أبو زيدـ نقد الخطاب الدينى، مكتبة مدبولى، ط٣، القاهرة ١٩٩٥، ص١٥٦ ـ ١٦٠.

(٣) محمود العالم: الوعى والوعى الزائف، ص٩١ ـ ١٠٠.

رابعاً: التيار الماركسى

ويمثل هذا التيار فى فكر العالم كلا من : حسين مروة ومهدى عامل؛ فمشروع حسين مروة (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية) بمثابة ملحمة فكرية تاريخية تمسك بجوهر العلمية التاريخية الملحمية من حيث استيعاب التراث وتحليله لعوامله الاجتماعية داخل بنية الفكر العربى ـ على الرغم من تأكيد حسين مروة على أن التصوف كان يشكل نزعة مثالية محدودة واتجاه طوباوى خالص ـ لذا شكلت دراسة حسين مروة للفكر العربى حتى القرن الرابع الهجرى نزعة مادية تطورية مع رؤية التوفيق بين الشريعة والعقل.. مما جعل هذه النزعة تتم بروعة ثورية لها طابع توفيقى بين المعرفة الإيمانية والمعرفة العقلية.[1]

وكما يلاحظ العالم على فكر مهدى عامل سمة النظرية المحددة من حيث انتقالها من التخصيص إلى التعميم من واقع دراسته للطائفية اللبنانية ونظريته حول علاقات الإنتاج العربية وواقع الطبقة العاملة مع خصائص الطبقة البورجوازية الكولونيالية الممثلة فى الرأسمالية الإمبريالية مع استخدام المفهوم البنيوى فى فهم الطائفية اللبنانية وطرح تاريخها وتحرير الثورة لثورة اشتراكية تتجاوز طائفية الواقع المأسوى للعقل العربى.[2]

ويلاحظ على العالم إغفاله التام لجهود الطيب تيزينى فى وضع ثورة فكرية من خلال تحليله للواقع العربى من حيث رؤيته الخاصة بتحليل المجتمع العربى تحليلا علميا دقيقا يبرز لنا مجموعة كبيرة من العناصر التى، وإن كانت تعمل هذا الواقع، إلا أنها ليست متساوية فى تحديدأبعاده وآفاقه. وحينما نصل إلى التركيب الجديد نستطيع أن نكتشف جانبا جديداً من جوانب الحقيقة وأن نصل بالتالى إلى قانون اجتماعى معين.[3]

ونكاد نلمح فى تحليل العالم إصراره على تبنى مبدأ جارودى من خلال الانتقال المعرفى من الأيديولوجية النظرية الطوباوية إلى أيديولوجية الاشتراكية كنظرية عملية وفقا

---

(١) المرجع نفسه، ص٨١ ـ ٩٠.

(٢) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص١٦٥ ـ ١٧٥.

(٣) الطيب تيزينى: حول مشكلات الثورة والثقافة فى العالم الثالث، الوطن العربى نموذجا ـ دار دمشق، ط٣، دمشق ١٩٧٨، ١١٠ـ ١١١.

لمفهوم جارودى عن الماركسية فى القرن العشرين.[١]

وكما لايرصد العالم التحـول النظرى والتطبيقى فى فكر كلا من: جلال أمين وطارق البشرى ومحمد عمارة وعادل حسين من حـيث رفضهم للغرب وتحولاتهم المعرفية المستمرة وسلفيتهم الجديدة بخـاصة طارق البشرى فى عرضه التاريخى للتشـريع العربى فى مواجهة التشريع الغربى ـ وموضع نظامنا القانونى ـ وكذلك تحذير عادل حسين من الطعم الاشتراكى على الرغم من انتمائه الماركسى قبل ذلك.[٢]

ومن خلال تحليله لوضع النخبة العربية:

يلاحظ العالم اسـتخدام الأيديولوجية عنـد المفكرين العرب بشكل زائف مما يؤدى إلى خطر التبعية الفكرية. وكذلك استمرار أزمة الثقافة العربية المرتبطة بالواقع العربى فى معاداته واغترابه عن الروح العقـلانية النقدية[٣] خاصة أن العالم يرى أن طبقة المثـقفين ليسوا طبقة واحدة وإنما هم طبقـة مهمة تتـعدد ثقافتهم بـتنوع تعددهم وتعدد نظام الإنتاج الاجـتماعى المحدد لهم بحكم موقعهم[٤]. ويكاد العالم فى بحثه لأزمة المثقفين العرب أن يتبنى مفهوم أفانا سيف حول أزمة الظاهرة المعطاة ومحاولة حلهـا بكشف النشاط العملى الداخلى فيها، وكشف الأسباب الرئيسة لفهم أصـل وجوهر الظاهرة ومكانها بالنسبة إلى الظواهر الأخرى والقـوانين التى تحـكم تطورها.[٥] ويكاد العالم أن يـحدد الظاهرة التى يعانى مـنها الواقع الفكرى العربى وهى الهـوية بشكلها المتشعب ـ ويعـرفها بأنها خـبرات مجتمـعية مشـتركة ومفهوم إيجابى ـ يطل علينا فى ظل سؤال النهضـة المجهضة كسؤال معلق ـ لذا يرى الهوية على أنها حقيقة هوية الإنسان فردا كان أو جماعة.[٦]

ويتوقف العـالم عند صادق جـلال العظيم فى نقد الواقع التـاريخى فى كتـابه «النقد الذاتى للهزيمة» والذى يحلل فـيه واقع الغيبيات العـربية وتفسير الهزيـمة تفسيرا دينياغـيبيا

---

(١) روجيه جارودى: ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٨٧، ص٧٨ـ ٧٩.

(٢) محمود العالم ـ الوعى والوعى الزائف ـ ص٢٣٧ـ ٢٥٧.

(٣) محمود العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، ص١١ ـ ٢٣.

(٤) المرجع نفسه ص٢٥ ـ ٤٢.

(٥) ف. ج أفاناسييف، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة حمدى عبدالجواد، دار الثقافة الجديدة، ط١، القاهرة ١٩٧٥، ص١٣٨ـ ١٣٩.

(٦) محمود العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربى، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص١٥ـ ٢١.

محضا كدلالة على تناقض العلمانية الجديدة الآن مع الواقع التاريخى ومع الدينى والإيمانى على الرغم من أن العلمانية هى المنطلق الصالح لتجديد الدين نفسه بما يتلاءم ومستجدات الحياة والواقع.[١]. ويكاد يثبت صحة هذا الواقع بتحليله لسيطرة الخطاب السلفى العربى مع انهيار اليسار المصرى والهجوم الغوغائى على الماركسية هو مرحلة أيديولوجية صامته وليس مرحلة تطورية نحو بناء الإنسان.[٢]

ويرصد مفهوم الكونية بأنه أصبح عصراً لسيادة الحضارة الأوروبية الرأسمالية التى فرضت نفسها وأصبحت حضارة العالم حتى فى البلاد الاشتراكية ساد للأسف (على تناقض تام مع نظريتها) استخدام العقل استخداما وصفيا إجرائيا تقنيا يطمس قيم الديمقراطية والاستنارة ـ مما جعل الساحة الفكرية تخضع أدوات التوظيف الإجرائى القمعى الاستبدادى لحضارة الغرب الرأسمالية.[٣]

وإن كان العالم يشير إلى إمكانية قيام حضارة إنسانية واحدة على الرغم من التضادات المتقابلة لتحمل فى كيانها كيانات قومية وثقافية متمايزة وإن لم تكن مغلقة وينبغى علينا توسيع ما هو مشترك.[٤] وهو يؤكد على مفهوم الهم المشترك من خلال رؤيته لفكر النخبة من حيث إن التنوير الفعال لايمكن أن يتم بغير المواجهة العامة لظواهر التخلف والتبعية من أجل الدعوة لتحقيق تغيير جذرى.[٥]

لذا لم تقف محاولة العالم فى فهم فكر النخبة العربية ومشكلاتها فى رأيى عند حد الرصد والعرض بل طبعت بالتحليل. وبحث أطروحات الانتلجينسيا العربية فى هذا الرصد والتعرف على المشروعات الفكرية وخلفياتها الثقافية فضلا عن المنطلقات النظرية لأصحابها من خلال فهم عميق لمنحنيات تاريخهم الفكرى ومن خلال منهج (هدم الهدم) أى نقض النقض فى التراث، أى رفض النقل يقدر انتصار المؤلف للعقل مع رفض مقولات السلفيين والأصوليين.[٦] خاصة مع فهم العالم لحقائق العلم الموضوعية واستخلاصه للوضع الراهن

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٣ ـ ٧٥، ١١٣.

(٢) المرجع نفسه ص١٩٤.

(٣) المرجع نفسه ص٢١٩ ـ ٢٣٥.

(٤) محمود أمين العالم: سبعون عاما من النضال والإبداع، حوار موسع، مجلة أدب ونقد، عدد ٨٦، أكتوبر ١٩٩٢، ص٣٠ـ ٣١.

(٥) راجع ماهر الشريف ـ محمود أمين العالم ـ ماركسى مهموم بهموم الفكر والواقع العربيين ـ ملف مجلة الطريق ـ ص١٣٦ ـ ١٤٧.

(٦) محمود إسماعيل: الإسلام السياسى بين الأصوليين والعلمانيين، مؤسسة الشراع العربى ـ ط١ـ الكويت ١٩٩٣ ـ ص٣٨ـ ٣٩.

للفكر السلفى فى العالم العربى المعاصر.[1]

ومما يؤكد هذا استيعاب العالم فى نقده للنخبة العربية لخصائص سوسيولوجيا الثقافة من حيث هى تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب الطبقى أو التضادى[2] ولعل العالم هنا فى تحليله للنخبة العربية يؤكد على مبدأ كارل بوبر من حيث إن الفكر الذاتى الذى يجرى فى رأس المؤلف هو تعبير عن منتج موضوعى للعقل البشرى ومنتج للمجهود العلمى الذهنى بشكل يجعل المحتوى الفكرى الذى أعيد تركيبه فى زماننا محتوى موضوعى يجمع بين لغة الفكر وبين العمليات المعرفية الذاتية[3] وهوما ينطبق على فكر العالم.

وأخيراً فتحية لمبدعنا ومفكرنا الكبير فى عيد ميلاده الخامس والسبعين.

---

(١) محمود إسماعيل: عرض ونقد لكتاب (الفكر العربى بين الخصوصية والسكونية) ـ مجلة أدب ونقد عدد ١٤٠، أبريل ١٩٩٧، ص١٠ـ ١٣.

(٢) الطاهر لبيب: سوسيولوجيا الثقافية، معهد البحوث والدراسات العربية، عدد ١٢ـ ط١، القاهرة ١٩٧٨، ص٣٥.

(٣) كارل بوبر: بحثا فى عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير سلسلة الألف كتاب الثانى، الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣٢ ـ ١٣٣