المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

د. مصطفى النشار(*)

تمهيد

إن الصدمة الحضارية التي تلقتها الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التي بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م ثم الاحتلال الإنجليزي لها عام ١٨٨٢م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربي وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربي، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعي بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدم وبمدى التخلف الذي تعانى منه الشعوب العربية بسبب ظروف هى خارجة عن إرادتها في كل الأحوال؛ حيث أن التدهور الفكري للعالمين العربي والاسلامى قد بدأ منذ القرن الرابع عشر الميلادي وهو القرن الذي شهد ظهور ابن خلدون ووفاته دون أن يتلقف المسلمون والعرب اجتهاداته الفكرية في اقامة نهضة فكرية على أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقى السلبى لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمون كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد ووأد النزعة العقلية في الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي. إن هذين التاريخين تحديدا هما بداية ركود وجمود الفكر العربي والاسلامى في مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقى فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملي التجريبي التاريخي والاقتصادي والسياسي والاجتماعي لدى ابن خلدون، كان التلقى والتفاعل الغربي واعيا بأهمية العقل الرشدي، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأسيس العلمي للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

أقول إن هذا التلقي الإيجابي للعقلانية الرشدية، والتجريبية - العملية الخلدونية سببا تقدم الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذي ألقى في المياه الراكدة على الصعيد الغربي، بينما كان

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

العرب والمسلمون آنذاك آخذين في الاتجاه إلى السكون الفكري والجمود العقائدي. ولم يكن ممكنا لهذا الجمود أن ينتهى بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية في الأزهر الشريف أو في غيره من أماكن الدرس والبحث العلمي في كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودى لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودي والقوة الفتاكة التي حملها معه المحتل كانت لابد أن تُحدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التي استكانت لحكامها المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطنى ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت في ثنايا ذلك حركات الاصلاح الدينى؛ فمن رفاعة الطهطاوى إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده في مصر، ومن خير الدين التونسى في تونس إلى عبد الحميد بن باديس في الجزائر وغيرهم كثيرون في بعض البلدان العربية الأخرى. وظهر في وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلا جديدا من المفكرين، جيل منصور فهمى وأحمد لطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وساطع الحصرى وسلامة موسى و إسماعيل آدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويرى حاول عبر تياراته المختلفة من الإسلام السياسى إلى اليسار الاشتراكى والليبرالية الرأسمالية وهى تيارات تراوحت بين الدعوة إلى التراث والتحصن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفى أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذي بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابى في المغرب وعثمان أمين وابراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوسف كرم ويحى هويدى وزكريا ابراهيم في مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشى وأدونيس في لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم في سوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون في الفكر العربي المعاصر خلفوا جيلا جديدا من المفكرين الذين واصلوا الطريق في محاولة ابداع مشاريع فكرية تهز الثوابت وتتطلع إلى التغيير وخاصة في أعقاب هزيمة ١٩٦٧م التي زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومى العربي وأعادت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلة في المستعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التي رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعادت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقني والمخابراتى الغربي وبين خطابية وعنوية القرار العربي و[illegible] جاهزيته بعد للتحدى الحضارى القائم

على التقدم العلمي والقياس الموضوعى للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

إن هذا الجيل الذي ظهر ابان محنة هزيمة ١٩٦٧م سواء ممن تحدثنا عنهم في الجيل الثالث أو ممن خلفوهم في الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا عبء صياغات جديدة أكثر وضوحا وأكثر التحاما بقضايا الواقع المر الذي يعانى منه الانسان العربي منذ ذلك التاريخ. ويمكننا تصنيف هذه المشاريع الفكرية في ثلاثة اتجاهات فيما يلى على النحو التالي:

أولا: مشاريع الفكر العربي المعاصر: محاولة للتصنيف

١) المشاريع الفكرية التي استندت على الموروث دون الوافد؛ وأمثلتها كثيرة نذكر منها: احياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، واحياء التراث السلفى على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شلتوت ومحمد الغزالى ومحمد متولى الشعراوى ويوسف القرضاوى وحسن الترابى وراشد الغنوشى وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الاعتزالى مع محمد عبده مرورا بعلى سامى النشار ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبوزيد ومحمد صالح وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الأشعرى مع مصطفى عبد الرازق ومحمد عبد الهادى أبو ريدة وحتى أحمد صبحى ومصطفى لبيب وفيصل بدير عون، واحياء الفكر الفلسفى العقلانى مع ابراهيم مدكور ومحمود قاسم وأحمد فؤاد الأهوانى وعاطف العراقى وزينب الخضيرى وغيرهم كثيرون، واحياء الاتجاه الصوفى مع مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازانى وأحمد الجزار وابراهيم ياسين وجمال المرزوقى وغيرهم كثيرون.

٢) المشاريع التي استندت على الوافد الغربى دون الاهتمام بالموروث، وأمثلتها أيضا كثيرة منها استنبات الوجودية في الفكر العربي منذ محمد عزيز الحبابى والشخصانية الوجودية مرورا بالزمان الوجودى عند عبد الرحمن بدوى وحتى كتابات زكريا ابراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في الفكر العربي على يد زكى نجيب محمود مرورا بعزمى اسلام ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين وصلاح اسماعيل، أما التيار اليسارى الذي حاول زرع الماركسية في الفكر العربي فتمثل في عبد الله العروى ومحمود أمين العالم وصادق جلال العظم وحسين مروة

وطيب تيزيني وحتى حسين عبد الرازق وابراهيم العيسوى و أمين [illegible]در وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالى العقلانى الأفلاطونى الديكارتى الكانطى الهيجلى ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفارمكاوى وأميرة مطر وحسن صعب ورينيه حبشى وزكريا ابراهيم وامام عبد الفتاح ويوسف سلامة ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

وهناك من يمثلون البنيوية في الفكر العربي المعاصر من أمثال محمد عابد الجابرى من المغرب ومحمد أركون من الجزائر وجابر عصفور وصلاح فضل من مصر، كما أن هناك من يمثلون التفكيكية من أمثال عبد الكبير الخطيبى وعبد السلام بن عبد الغالى وعلى أومليل من المغرب وفتحى التريكى من تونس وكذلك محمد أركون وهاشم صالح من الجزائر وأيضا مطاع صفدى وعلى حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهراتية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حسن حنفى ومحمود رجب وسعيد توفيق في مصر وأدونيس وانطوان خورى من لبنان، وهناك تيار كبير يبشر بالفكر العلمي العلمانى عموما ويمثله شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى مرورا بزكى نجيب محمود ومراد وهبة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وحتى مصطفى سويف وأحمد مستجير وشوقى جلال ومصطفى فهمى وأحمد شوقى ويمنى الخولى وغيرهم كثيرون.

٣) المشاريع التي حاولت التوفيق بين الوافد والموروث؛ وأمثلته أيضا عديدة لكن أهمها في اعتقادى أربعة؛ يأتى على رأسها المشروع الفكرى الضخم لزكى نجيب محمود في كتابيه الشهيرين تجديد الفكر العربي والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكرى وسائر كتاباته الأخرى التي أبرزها؛ ثقافتنا في مواجهة العصر، مجتمع جديد أو الكارثة، أفكار ومواقف، موقف من الميتافيزيقا ومن زاوية فلسفية، وتجلياتها في مقالاته في المجلات والصحف المصرية والعربية وخاصة في مجلة الفكر المعاصر وصحيفة الأهرام، ومشروع محمد عابد الجابرى في مؤلفاته الشهيرة؛ نحن والتراث،بنية العقل العربي، وتكوين العقل العربي، ونقد العقل السياسى والخطاب العربي المعاصر، واشكاليات الفكر العربي المعاصر، ومشروع طيب تيزيني الذي يقدم رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة» كمقدمة نظرية تلاها حسب مخططه أحد عشر جزءا يدرس فيها كل مراحل الفكر العربي حتى المرحلتين المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه

المشاريع الأربعة هو مشروع حسن حنفى الذي بدأه من الإطار النظرى في كتابه «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» ثم توالت مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمس مجلدات، من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء، والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء، ومن النص إلى الواقع وصدر في مجلدين، ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكرى وتمثل امتدادا طبيعيا له أذكر منها قضايا معاصرة ومقدمة فى علم الاستغراب وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن اسبينوزا وفشته ولسنج.

ثانيا: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية

ولقد كتب حول هذه المشاريع عشرات الدراسات ووجهت سهام النقد إلى معظمها، ولعلى لاأضيف جديدا إذا قلت بوجه عام أن أبرز هذه الانتقادات هى مايوجهه كل فريق إلى الفريق الآخر؛ فدعاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون في الجبهة الأفضل حيث يحاولون ايقاظ الوعي بالهوية الاسلامية واستلهام العصر الذهبى للحضارة العربية الاسلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرانية والنهل من الفكر الغربي والعلوم الغربية الحديثة هم دعاة للقطيعة مع تراثنا الفكرى وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، ومن ثم فهم في نظرهم تغريبيون ودعاة للغزو الثقافى الذي من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عن اللحاق بالتقدم الغربى من منظورنا العربي المختلف. أما دعاة العصرانية فهم يعتبرون أن دعاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشدون التقدم من تراث لم يعد صالحا والتفكير في احيائه مضيعة للوقت والجهد إذ أن ما صلح منه قد انسل في حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع العصر والأخذ بأسباب التقدم الغربى دون الالتفات إلى الوراء إذ لا يمكن أن يعيش الإنسان، أي انسان أسيرا للماضى مهما كان عظيما ومهما كانت درجة التقدم الذي تحقق فيه!

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

موقفه ازاء تحقيق النهضة المنشودة والمشاركة في حضارة العصر في الوقت الذي يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

وفى إطار ذلك الصراع بين الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابه يرون أن كلا منهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطى المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هوية حضارية مختلفة ننتمى من خلالها إلى تراث فكرى عريق حقق التقدم في مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر في امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته واعادة احياء ما يمكن احياؤه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل في ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاور في ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة.

والسؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية في تجاوز اشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هى أنه لم تنجح أي من هذه المحاولات في حل اشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيدا وأصبح لدينا ثلاث مواقف عمقت الإشكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ماأسميه «الإشكالية الزائفة - اشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلا عليها ما قاله على حرب في نقده لمحاولة زكى نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل : كيف نكون عربا ومعاصرين في نفس الوقت؟! أما الاجابة على التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التي استلزمها الفكر المعاصر[1]. ويعلق على حرب على ذلك السؤال وتلك الاجابة بقوله: أن السؤال «لاينتج فكرا جديدا وأن صاحب تجديد الفكر العربى (يقصد زكى نجيب محمود) يلغى أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين مافكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون .. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل»[2]. ويتفق معه في هذا محمود أمين العالم

(١) على حرب : إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة في كتاب « قضايا فكرية »، الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة - يوليه ١٩٩٥م، ص٢٢.

(٢) نفس المصدر

حينما يقول بأن موقف زكى نجيب محمود من التراث يعد موقفا انتقائيا[١]. أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكرى لزكى نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزيني، حينما كتب قائلا: أنه ليس بامكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس ؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف فى معالمه الرئيسية حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلا باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخى علمى متماسك للماضى (التاريخ) واللحظة المعاصرة معا[٢].

أما محاولة الجابرى الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقته سابقتها عند زكى نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طيب تيزينى، بأنه سلك مسلكا وعرا ومفعما بالشبهات لأنه سار على نهج في تحليل الفكر العربي مسلكا هيئه له مجموعة من المستشرقين أمثال فكتور كوزان وارنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربى معيارى اختزالى، وعقل أوربى موضوعى تحليلى تركيبى وهى نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة[٣]. وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التي يواجهها على نحو تجزيئى وسكونى وحدى، فإما هذا وإما ذاك وبعيدا عن تسييقهما أى بعيدا عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنيوية»[٤]. وإجمالا فإن تيزيني يرفض بالأساس مشروع الجابرى الذي صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حدا لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تزينى تعليقا على ذلك التصور الجابرى بأن «الصفر اللا تاريخى لا يفضي إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابرى اللا تاريخى يطلب منا- بمقتضى المثال الذي يقدمه في شخصه - أن نفرط فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة في تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح هوس لا تاريخى وذاتى متأزم مطلوب من البحث العلمي أن يكتشف مصادره التاريخية المشخصة وآلياته الداخلية والوظائف

(١) نقلاً عن نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) د. طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي، الجزء الأول، دار ابن خلدون - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ص١٤٠.

(٣) طيب تيزينى، الفكر العربي المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراسة منشورة في قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ٥٤.

(٤) نفسه، ص ٥٧.

الأيديولوجية المنوطة به وأخيرا آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكون - ضا جديدا ضمن الفكر العربي المعاصر[١].

وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابرى النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى نفس النهج يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابرى حيث يرى أن محاولة الجابرى التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هى محاولة محدداتها أبستمولوجية معرفية بحته، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟! فالقضية إذن لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفى الذي استهدفه الجابرى، إذ أن هناك تشابك ضروري بين هذين البُعدين للتحرير الإنسانى[٢]. هذا فضلا عن أن الجابرى قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروعه للتحديث والتجديد في الفكر العربي وهى المشروع الثقافى الأندلسى المتمثل أساسا في ابن حزم والشاطبى وابن رشد وابن خلدون أى في الاتجاه العقلى التقدمى بشكل عام[٣]. وهذا الأمر من قبل الجابرى قد يوحي - على حد تعبير العالم - بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفى القياسى الذي يجعل من محددات التحرر عنده محددات أبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر ما هى محددات موضوعية أساسا. إنها محددات عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه[٤].

وبعيدا عن هذه الاتهامات والانتقادات التي وجهت إلى محاولة الجابرى التجديدية في الفكر العربي المعاصر، فإنه رغم محاولته فك الاشتباك أو رفع التناقض بين المعتقد الدينى وبين التفكير العقلانى، لكنها محكوم عليها شأن غيرها من المحاولات التوفيقية المماثلة بالفشل. وتاريخ علم الكلام والفلسفة الإسلامية وهو تاريخ التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين التفكير العقلانى شاهد على ذلك في نظر عاطف أحمد[٥].

---

(١) نفسه، ص ٥٨- ٥٩.

(٢) انظر: محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٩٥.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه: ص ١٩٥- ١٩٦.

(٥) عاطف أحمد: نقد العقل العربي: قراءة في «التكوين» و «البنية»، دراسة منشورة في كتاب قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ...

أما مشروع حسن حنفى فهو يعد بالفعل أكبر وأضخم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربي باستخدام مناهج عدة أبرزها المنهجين الظاهري والبنيوي ومحاولة تثويره؛ حيث بدأ المشروع بمقدمته النظرية في كتاب «التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم» ثم اتسع لتشمل تطبيقاته «من العقيدة إلى الثورة» بإعادة بناء علم أصول الدين في خمس مجلدات، و «من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة في تسعة أجزاء، و»من النص إلى الواقع» في مجلدين لإعادة بناء العلوم النقلية العقلية، ثم «من الفناء إلى البقاء» في مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب في مقابل علم الاستشراق الغربي في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب»، هذا عدا كتاباته ودراساته التي تنسل كلها وتتقاطع مع هذه الكتابات التأسيسية لمشروعه الفكرى الضخم، مثل «هموم الفكر والوطن» فى جزئين، و»الدين والثورة في مصر» في ثمانية أجزاء، ومن قبلهما «قضايا معاصرة» في جزئين، و»دراسات إسلامية» و «دراسات فلسفية». وغير هذه المؤلفات وتلك عدة مؤلفات أخرى بالعربية والإنجليزية والفرنسية وهى كلها تخدم وتتقاطع مع هذا المشروع الفكرى الضخم الذي يفكرنا في ضخامته بالمشاريع الفكرية التراثية الكبرى عند فلاسفة الإسلام في عصره الزاهر عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكرى الضخم رغم ما كتب عنه من دراسات ورسائل علمية ورغم ما تم حوله من ندوات ومؤتمرات إلا أن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص في الاهتمام أو لغياب في الرؤية أو لروح العصر[1]، وفى ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التي وجهت إلى بعض أجزاء من مشروعه مثل ما قيل حول «من العقيدة إلى الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجي وليس علميا، خطابي وليس برهانيا يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلا عن أن المنهج الذي اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهى إلى نوع من الصورية والشكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا متناثرًا جزئيًا في كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة دون نظرية شاملة للإبداع الفلسفى. إنه عموما أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد، وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى

(١) حسن حنفى: من النص إلى الواقع- الجزء الأول- تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٩.

الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبداع» في اللحظة القديمة دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية[١].

وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفى في مشروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في «مقدمة في علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائى الذي عادة ما يستخدمه د. حسن حنفى وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هى لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسى كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلا شديدا لدرجة أنه كان يغرقنا في تفصيلاته بشروحها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها[٢].

أما المشروع الفكرى للطيب تيزيني الذي اعترف صاحبه من البداية بأنه «لا يمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهى بالمائة، فهناك دراسات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ستينيات هذا القرن (القرن العشرون) تبرز فيها بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضع إرهاصات وطموحات هذه الرؤية الجديدة»[٣]، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسباب معاناة الفكر العربي المعاصر، حيث «عانى التاريخ والتراث العربي زمنا طويلا من مجموعة من وجهات النظر اللا تاريخية اللا تراثية، برزت بصيغ متعددة، دينية، وقومية ،وعلمية ليبرالية، وتلفيقية وعدمية، كان منها من يرفضه كليا ودفعة واحدة ومنها من يأخذ به كليا ودفعة واحدة»[٤].

ومن ثم فقد ادعى أنه سيدرس هذا التراث ضمن مشروع ينطلق من رؤية جديدة تتحرك خصوصا ضمن أفق تاريخى جدلى مادى، إنه يتبنى رؤية ماركسية جدلية ترفض القول ببداية

---

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٠- ١٦.

(٢) مصطفى النشار: ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥م، ص ١٤٧- ١٤٨.

(٣) طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، سبق الإشارة إليه، ص ١٤.

(٤) نفسه، ص ١٥.

ونهاية مطلقتين في العمل الفكرى الثقافى، ذلك لأن ما يبدو لنا أنه يمثل بداية «مطلقة» يحتوى في ثناياه في حقيقة الأمر عناصر من البنى الفكرية السابقة، وما يبدو لنا كذلك أنه نهاية «مطلقة» يمثل باعتباره تمهيدا لبنية فكرية لاحقة»[١].

وعلى الرغم من أن تيزيني يصف مشروعه ودراساته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالا في الاقتراب من مشكلات الفكر العربي لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابى والسلبى في هذه الوضعية والسعى إلى طرح البديل المنهجى الذي يمكن بواسطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربي وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعى التاريخى وانتقاله من حالة التخلف الذي تتلبسه[٢].

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذي سعى إليه تيزيني ومشروعه الفكرى إلا أن الواقع أنه اتبع في نظر نقاده منهجا تاريخيا أقرب إل الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزا شديدا على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل[٣].

إن هذه الانتقادات وغيرها كثير تواجه هذه المشاريع الفكرية من مفكرينا العرب المعاصرين، فهى كلها تنحاز إلى الماضى وتعانى - على حد تعبير محمود أمين العالم - الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالا يؤكد على «أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظرى نقدى تأسيسى وخاصة في هذه المرحلة من حياتنا العربية المعاصرة التي يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف في الفكر والواقع على السواء، على حين يتفجر عصرنا بمنجزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشكل نقلة جديدة في حضارة الإنسانية»[٤].

ولقد كان حسن حنفى وهو أحد أصحاب هذه المشاريع على حق حينما قال في «حصار الزمن» : إن الفكر العربي المعاصر حتى الثورى منه لا يزال في جانب، والجماهير العربية

---

(١) نفسه، ص ١٤.

(٢) فتحى أبوالعينين: على طريق الوضوح المنهجى، كتابات في الفلسفة والفكر العربي للطيب تيزينى، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة غليه، ص ٥٤٩.

(٣) حسن حنفى: حصار الزمن- الحاضر إشكالات، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٨٤.

(٤) محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، ضمن كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص ٩.

في جانب آخر؛ إذ أن هذا الفكر في رأيه لا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر داخلي ولا عدوان خارجي، لا ثأرا لكرامته ولا استرداد لحق، كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربي أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه في سعى الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟![1].

ثالثًا: الفكر العربي المعاصر والمستقبل

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

يجيبنا عن هذا السؤال محمد عابد الجابرى وهو أحد أصحاب المشاريع في الفكر العربي المعاصر أن غياب المستقبل يرجع في رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ[2]، و إذا صح أن «ظهور العقل كاملا لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المستقبل الماضى». ومن ثم فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشروع مستقبلنا الماضى، فنحن نعيش في عصر يختلف كل شيء فيه عما تم أو كان يمكن أن يتم في الماضى، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟[3].

إنه مع الإقرار بعدم وجود فلسفة للتاريخ رغم اعترافه بأن العقل في التاريخ «يمثل في الحضارة العربية الإسلامية لحظة وجود «ابن رشد» في القرن الثانى عشر،وبعده «ابن خلدون» في القرن الرابع عشر، وهذا في حد ذاته يمثل تناقضا في الرؤية؛ فهل نحن أمة «في التاريخ» أم «خارجه»؟! إنه لو واصل تأملاته عبر النظرية الهيجيلية التي تعبر عنها عبارة «العقل في التاريخ»، فإنه لم يتحقق لدينا حتى مع ابن رشد وابن خلدون «العقل التاريخى»! إذ أنه بحسب الرؤية الهيجلية فإن العقل في التاريخ لم يتمثل إلا لدى الأمة الألمانية والعالم الجرمانى

---

(١) حسن حنفى: حصار الزمن، سبق الإشارة إليه، ص ١١٧.

(٢) انظر: هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ- الجزء الأول- العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير ببيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ١٩٤.

(٣) محمد عابد الجابرى، المشروع الحضارى العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ١١٦- ١٢٠.

في عصر هيجل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التي تمثل قمة الوعي والعقلانية في التاريخ[١].

يبدو أن الجابرى مع هيجل في اعتبارنا أمة لم يكتمل لديها الوعي ولم تصل إلى درجة النضج العقلى الذي يؤهلها لأن يتحقق لديها «العقل في التاريخ» بعد. ومن ثم فهو يرى أننا لم نكن نملك فلسفة للتاريخ من قبل، كما أننا لسنا قادرين على التعامل مع علم المستقبليات الآن؟!! ويعزو ذلك إلى أن «علم المستقبلات» كما يطبق في الغرب اليوم هو بالنسبة لنا نحن شعوب العالم الثالث علم مخيف ويبشر بالكارثة، بالانحطاط والانقراض؛ ذلك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعى والتخلف الفكرى وتطغى فيه الأمية والجهل ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وأيديولوجيا، لا يمكن أن يسمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأى علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالى على إسقاط ممكناتها على الغد القريب والبعيد أن يقدم لنا عن المستقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضى نفسه، إن لم يكن أكثر شؤما وأشد إيلاما، فهى في جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المستقبليات كما يمارس في أوربا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفى وقوالب جديدة إذا شئت ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية، فإن «علم المستقبليات» الأوربى الموطن الوضعى الاتجاه، إذا طبق في بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شيئا آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا في قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية[٢].

إن هذه النغمة التشاؤمية الجابرية سواء من ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلسفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبليات الغربى، تتناقض هى الأخرى مع دعوته في نفس الوقت إلى أننا «بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا، علم يبشر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مستقبلنا في حاضرنا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوى مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أى صدمة أو كابوس، بل كحلم فلسفى عنيد، حلم يصر

(١) نفسه، ص١٢٠.

(٢) نفسه، ص١٢٣.

على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير»[١].

والسؤال الآن: هل فقد الجابرى فينا الأمل، أم أنه قادر على بعثه فينا بهذه الفقرة الحماسية من أننا بحاجة إلى علم مستقبليات خاص بنا نصل به إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير؟! الحقيقة أن هذه العبارات الإنشائية عن هذا العلم الجابرى بتأسيس علم مستقبليات عربى لا جدوى منها لأنها لا تزال في نهاياتها تتخذ من الرؤية الهيجلية - وهى رؤية غربية أيضًا - أساسا لها!! فضلا عن أنه ينبغى لمن قدم هذه العبارات بوجهيها التشاؤمى والحماسى أن يقدم لنا معالم لهذه الرؤية الجديدة لعلم المستقبليات العربي بعيدا عن تلك الرؤية الغربية التي رأى أنها لا تصلح لنا؛ إذ أن ما انتهى إليه، اعتبره مطالب للمستقبل العربي وأساسا للمشروع الحضارى العربي المستقبلى لم تتعد هذه الأهداف الثلاثة: الوحدة، التمدين، العقلنة[٢]. وهذه المطالب الثلاثة لو دققنا النظر فيها سنجد أنها هى ذاتها أهداف الحداثة الغربية ومقوماتها في آن معا. فهل بهذه المطالب تكون الرؤية المستقبلية العربية مختلفة عن الرؤية الغربية؟!

إن ما قدمه الجابرى من رؤية لمطالب المستقبل بالنسبة للمشروع الحضارى العربي إذن هى ذاتها التي صنعها المشروع الحضارى الغربى على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن - وحسب رؤيته هو - آليات التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالى إضافة أى جديد!

الحقيقة أن مقدمات الجابرى وتحليلاته يشوبها التناقض ومن ثم فهى تؤدى إلى نتيجة تشاؤمية لا يجدى معها هذه النغمة التفاؤلية.

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو في الإجابة على التساؤلات التي طرحها حسن حنفى حول إشكاليات الفكر العربي، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثل في كيف يستطيع الفكر العربي المستقبلى أن يساهم في اعتماد الأمة على نفسها في الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبدع ذاتيا علمها كما تبدع سائر الأمم بدلا من

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتى للإرادة؟[١].

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال أن التحدى الرئيسى للفكر العربي المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة في مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه في علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ سيتجاوز الفكر العربي الراهن المعطيات ويضع نفسه في التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربي الفلسفى الحالى والمستقبلى هو المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك في صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية في صنعه[٢].

خاتمة

وخلاصة القول أن هذه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة وخاصة التوفيقية منها وقعت في فخين كلاهما مُر وجعل خروجنا من النفق المظلم صعبا وملتبسا. أولهما : فخ التركيز على تحليل التراث في محاولة مستميتة من أصحاب هذه المشاريع لتثويره أو تحديثه أو على وجه الإجمال جعله قابلا للحياة وللموائمة في هذا العصر الذي نعيشه. وهذا أمر في غاية الصعوبة لأنه لا يمكن بأى حال أن نحيا الحاضر بالماضى رغم كل ما فيه من عوامل دافعة للتقدم ولا تقف عائقا أبدا أمام تحقيقه، ولم تضع أبدا أى قيود على النهضة والتقدم المراد.

ثانيها: أن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون في فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أن التفكير في المستقبل والانشغال بقضاياه ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو في ذات الوقت ما كان سيخصلنا من الوقوع في براثن هذه الإشكالية

(١) حسن حنفى: مستقبل الفكر الفلسفى العربي في عالم متغير، ضمن كتاب «حصار الزمن» سبق الإشارة إليه، ص ١٨٦- ١٨٧.

(٢) نفسه، ص ١٨٨- ١٩٠.

الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل..الخ، فهذه الإشكالية بصورها المختلفة قد تجاوزها الزمن، وتجاوزتها كل العقول العربية التي تعى أنها تعيش العصر الحاضر بكل ما فيه من مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات و إبداعات سهلت الحياة وجعلتها في ذات الوقت أكثر تعقيدا وأكثر تأثيرا على الحياة الإنسانية الطبيعية السوية، وهى في ذات الوقت كما فى صفتها اللصيقة بها «عقول عربية» تتحدث العربية وتدين بالدين الإسلامى أو حتى غيره من الأديان السماوية وهى بالتالى لا يمكنها بأى حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان في أى هوية أخرى.

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

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