

دكتور

عبدالحميد درويش النسيج

أستاذ الفلسفة العربية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة قنّاء السوئيس

الفكر العربي المعاصر من ذراويزد فلسفي



مكتبة وهبة

إدارة النشر والتوزيع بالقاهرة

٢٢٩٠٢٧٤٦ فاكس ٢٢٩١٧٤٧٠ ت



دار الكتب والوثائق القومية

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

النساج ، عبد الحميد درويش .

الفكري العربي المعاصر من زاوية فلسفية/

عبد الحميد درويش النساج . ط ١ .. القاهرة :

مكتبة وهبة للطبع والنشر والتوزيع ، ٢٠١٨

٢٨٨ صفحة ، ٢٤ سم

تمت ٢ ٤٧١ ٢٢٥ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الفلسفة الإسلامية

أ- العنوان

١٨٩



الفكر العربي المعاصر

من زاوية فلسفية

دكتور عبد الحميد درويش النساج

الطبعة الأولى ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م

مكتبة وهبة ١٤ شارع الجمهورية -

عابدين - القاهرة

٢٨٨ صفحة ١٧ × ٢٤ سم

رقم الإيداع : ٢٠١٨/٨١٩٦

I.S.B.N. : الترقيم الدولي :

978-977-225-471-2

تحذير

جميع الحقوق محفوظة لمكتبة وهبة .
غير مسموح بإعادة نشر أو إنتاج هذا
الكتاب أو أي جزء منه ، أو تخزينه
على أجهزة استرجاع أو استرداد
إلكترونية ، أو ميكانيكية ، أو نقله بأي
وسيلة أخرى ، أو تصويره ، أو تسجيله
على أي نحو ، بدون أخذ موافقة كتابية
مسبقة من الناشر .

All rights reserved to Wabbah Publisher.
No Part of this Publication may be
reproduced, stored in a retrieval
system, or transmitted, in any form or
by any means, electronic, mechanical,
photocopying, recording or otherwise,
without the prior written permission of
the publisher .

جميع الآراء الواردة بالكتاب تعبر عن رأي
المؤلف وهو للسئول عنها وحده

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله الذي وهبنا العقل بملكاته ، وآتانا الحكمة بشمولها وعلومها ، وأعلمنا بما لم نكن نعلم ، وهدانا إلى الطريق المستقيم ، وجعلنا آخر الأمم ، وجعل نبينا آخر الأنبياء والرسل صلى الله عليه وسلم .

حقيقة أن الفكر العربي المعاصر هو الفكر الذي نعيشه نحن الآن ويوجهنا ، ونستعين به في مواجهة مشكلاتنا وجميع أقدارنا التي فرضت علينا سواء من داخل ذواتنا أو من الآخر المتربص بنا ، وأن هذا الفكر هو نتاج عقولنا التي رفضت الانتماء إلى الواقع ومعايشته قبل نقده أو رفضه ، كما رفض الانتماء إلى ذواتنا ، ولم يساعدنا على امتلاك إرادة التحدي والتغيير أو إرادة المواجهة والصراحة والصدق ، هذا العقل الذي لم يساعدنا في رفض اليمين المعادي لليسار أو اليسار المعادي لليمين ، ولم يرفض بإرادته عوامل الجهل والتخلف والضعف والسكون والعزلة ، وجعلنا نغمض عيوننا فلا نرى الحقيقة ولم نستطع امتلاكها ، من أجل ذلك أقدمت على تقديم هذا الكتاب للمكتبة العربية على يسهم في تصحيح بعض المفاهيم الخاطئة عن محتوى وجوهر الفكر العربي المعاصر ، ويوجب على السؤال الدائر حول أزمة الفكر والثقافة العربية ، وبيان أهمية العقل والتفكير والتحليل والنقد كمنهج لازم للانتقال من حال التخلف والجهل إلى حال المعرفة والعلم والوعي بالحقائق .

لقد حاولت جاهدا أن يأتي هذا الكتاب تعبيراً صادقا عن واقعنا وفكرنا وثقافتنا ومستقبلنا ، وحقيقة ما يعانيه الفكر العربي الآن من أزمت تعصف به وبنا ، وتعصف بكياننا ووجودنا ، وفي مقدمتها أزمة غياب الوعي الذاتي

والموضوعي ، وأزمة الانفتاح العشوائي على الكونية والمعلوماتية ، وأزمة الطابع الانتقالي بين العوالم والأماكن خاصة بين العالم الأول القوي المتقدم والأخير الضعيف المتخلف ، وكذلك أزمة الوهم والتصديق بالمباشر المقصود ، والإغراق في الذاتية وغياب الموضوعية والعقلانية والمنهجية العلمية ، وغياب قيم الصدق والأمانة والشجاعة والوفاء والحب والإخلاص ، وغياب الفاعلية والنشاط والروح المحركة للوعي والشعور ، وإثبات أن أزمة العقل العربي تكمن في فشله في إقناع الذات أو إقناع الآخر بمقولاته وحقوقه وشرعيته في النقد والقبول والرفض والمعرفة والحرية والوجود ، وفشله في التمييز بين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة ، ثم فشله في التعبير عن حريته وقدرته ، وقصوره عن توجيه السياسة والاقتصاد والفكر نحو التمدن والتقدم والتغيير ، وبالتالي ظهر ضعفه وفشله في التعبير بصدق عن مشكلاتنا واحتياجاتنا ومتطلباتنا في الوجود والتحضر والاستقلال والمشاركة في صنع حضارة العصر .

ولاشك أن العقل العربي الآن يعاني أصعب لحظات المخاض بين الحياة والموت ، وأنه يحاول جاهدا استبصار الطريق بحثا عن النور والضياء ، بحثا عن الحقيقة واليقين ، بحثا عن الصدق والصداقة والتصديق ، بحثا عن الأمن والأمان والسلامة والطريق ، بحثا عن المنهج الوسطى المتزن الذي يحفظه من الضياع ويحتفظ له بأصالته وهويته واستقلاله وتميزه عن الفكر الغربي ، من أجل ذلك أصبحت مسئوليتنا الآن تصحيح أوضاعنا وأخطائنا ومواجهة أنفسنا ومشكلاتنا وبحثها بالعقل والمنطق والمنهج العلمي السليم .

ولعل المنهجية العلمية والعقلانية التي تبناها رواد الفكر العربي المعاصر هي أملنا في استعادة وعينا بذواتنا واستعادة أمجاد تراثنا وقيمنا ، وإدراك مسئولياتنا تجاه أوطاننا وشعوبنا التي لازالت تأمل في التحضر والتقدم وتحقيق الحلم والأمل في عودة الروح والحياة لقلوبنا وعقولنا .

ورغم كثرة رواد الفكر العربي المعاصر في مصر والعالم العربي ، فقد اكتفيت بدراسة ستة من هؤلاء في مقدمتهم أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود رائد فلسفة العلم في مصر والعالم العربي ، ورائد الحركة الثقافية والفلسفية والدراسات العقلية والمنطقية ، والذي استطاع بنجاح الجمع بين التراث والمعاصرة المتمثلة في الفلسفة الغربية بمختلف توجهاتها وفلسفاتها ، والذي سعى إلى التأكيد على ضرورة التشبع بروح الثقافة المعاصرة ، واستخدام التجريبية العلمية والتحلي بسمات الوعي والعقلانية ، مؤكداً على أن حقيقة العلم وجوهره وفائدته لا تكون إلا في المعرفة العملية التطبيقية وليست في المعرفة النظرية المجردة ، وأن تراثنا العربي في جميع عصوره يمجّد العقل والعقلانية ويعلي من شأن العلم والعلماء ؛ لأن العقل وحده أداة المعرفة واليقين وجوهر كل تقدم وتحضر .

فكان زكي نجيب بحق رائدا للثقافة الفلسفية العلمية الداعية إلى التحرر من قيود الخرافة والجهل ، ورائدا للعقلانية الداعية للالتزام بمنهج النظر وبناء الشخصية العربية الفاعلة والمتحركة المؤمنة بقيم العدالة والحرية والولاء والانتماء ، والمؤمنة بالهوية التوافقية التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة وتجمع بين العروبة والإسلام ، وتجمع بين عقلانية الغرب وروحانية الشرق في بوتقة واحدة .

وفي المبحث الثاني : تناولت أفكار وآراء أستاذنا الدكتور يحيى هويدي الفلسفية ، والذي عرف في الأوساط العلمية والفلسفية بأنه فيلسوف الثورة المصرية الحديثة عام ١٩٥٢م ، وفيلسوف المواقف والمستويات ، الذي جعل الفلسفة منهجاً وموقفاً فاعلاً ومتفاعلاً من أجل البناء والإصلاح والمشاركة في صنع المستقبل ، وصاحب الفلسفة القرآنية التي تتميز بالوسطية والواقعية الإيمانية ، وأنه رائد التنوير والتنقيف الفلسفي في مصر ، وأنه فيلسوف الحياد الفلسفي الراض لل فكر اليميني الجامد المتطرف والراض للفكر اليساري

الثائر المشهور ، وأنه المفكر الذي تأثر به جميع تلاميذه وأحبوه ونقلوا عنه طريقته في التفكير ومنهجيته في تناول المشكلات الفلسفية ، والذي تعلمت منه الشجاعة الفكرية والقدرة على المواجهة للنفس والآخر ، وتعلمت منه دعوته إلى تعميق الواقع ومحبة الفلسفة في طابعها الكلي الشامل ، ومتى يكون الإنسان مثاليا ومتى يكون واقعيا ، ومتى يكون عقلانيا على اعتبار أن العقل هو الملكة المشتركة الموحدة بين الذوات والأفكار والاتجاهات ، ومتى نرفض التصديق بالواقع السطحي الزائف والبحث عن الحقيقة والجوهر القابع وراءه ، وكان إعجابي بموقفه من الفلسفات الغربية الغير محايدة كالوجودية والماركسية والوضعية المنطقية كبيرا ، لأن نقده لها كان منطقيا وواقعيا مدعما بالأدلة والبراهين المؤكدة من أصحاب هذه الاتجاهات أنفسهم ، وكيف كانت الفلسفة عنده موقف واع ويقظ من الحياة والوجود العام وكذلك ، الوجود الإنساني بجميع قيمه ومبادئه الثابتة ، وأن الفلسفة في حقيقتها ما هي إلا محاولة لفهم الواقع والتفاعل معه والتأثير فيه وتغييره .

وفي المبحث الثالث : تناولت آراء الدكتور محمد أركون الفلسفية والتي جعلته من أكبر نقاد الفكر الغربي والاستشراقي رغم تأثره الواضح بالفلسفة الغربية ومناهجها ، وقد اشتهر أركون بموقفه من قضية نقد العقل العربي ، وكيف تناول مكونات العقل العربي الأساسية وهي الفقه والفلسفة وعلم الكلام ، وما قدمه العقل العربي من فنون وآداب وعلوم ، وكيف أثبت أن العقل العربي في القرآن هو العقل العملي التجريبي وليس العقل التأملية البرهاني أو الاستدلالي كما كان العقل اليوناني أو الغربي ، ولماذا اشترط أركون ممارسة النقد وتطبيق المنهج التكاملي الذي يجمع بين منهج الحدائث الغربية والفلسفة البنيوية ومناهج العلوم الإنسانية ، ولماذا اشترط على مستخدم النقد أن يلتزم القطيعة مع آليات الفكر العتيق التي مازالت تهيمن على العقل العربي خاصة إذا أردنا لهذا العقل الفاعلية والتطور والاكتمال ، كما تناولت ما قدمه أركون

من آراء في النزعة الإنسانية ضمن فلسفته العقلانية التي تهتم بالإنسان ووجوده وجميع مشاكله والوثوق بقدرة العقل في الوصول للحقائق ، ولماذا اهتم أركون بقضايا تاريخية العقل العربي ، وقضايا الاجتهاد والتفسير والتأويل ، وارتباط التاريخ بالتراث ، وكذلك قضايا تجديد آليات الفكر العربي ، والقراءة النقدية التاريخية للنصوص ، وضرورة استخدام منهجيات الحداثة وما بعد الحداثة والمنهج التفكيكي لتحليل النصوص التأسيسية على ضوء العلم المعاصر ، لأن ذلك وحده طريق الانفتاح على العقلانية الحديثة ومواجهة الخطاب الليبرالي الذي يصف العقل العربي المعاصر بالعجز والقصور

وفي المبحث الرابع : تناولت العديد من مواقف أستاذنا الدكتور عاطف العراقي من قضايا التنوير والتأويل والتراث ، وكذلك موقفه من الفلسفة العربية وقضايا الواقع العربي المعاصر ، ودوافعه في الدعوة إلى التنقيف الفلسفي القائم على العقل والعقلانية ، والدعوة إلى نقد وتحليل وفهم التراث وتنقيته والاستفادة منه ، ولماذا نحن الآن في أمس الحاجة إلى وضع خطة تنويرية شاملة لمجتمعنا العربي ، وكيف كانت عقلانية العراقي الرشدية محصورة في رفض عوامل الجهل والتخلف والجمود ، وإثبات أن العيب ليس في الدين أو التراث ولكن في الفهم الخاطي للدين والتراث ، كما تناولت مدى توافق آراء العراقي مع غيره من التنويريين وخاصة الدعوة إلى نشر مبادئ الحضارة الغربية التي نعيشها جميعا ، وقوله صراحة : من واجبنا الإصغاء والاستماع إلى دعاة النور والحضارة ودعاة الاعتماد على العقل وتقديسه ، ولذا نقول مرحبا بالغزو الثقافي الغربي الذي يمثل الفكر المستقل ومرحبا بإنجازاته العلمية الهائلة .

كما تناولت الكثير من آراء أستاذنا العراقي التي تدور حول العولمة الغربية واعتبار أن الانفتاح على الحضارة الغربية مطلب عقلائي وحضاري ودفاعه عن العولمة الغربية وقوله : إن العولمة لم توجد إلا لكي تبقى لأنها ممتدة عبر آلاف السنين وعمرها من عمر الإنسان ، كما تناولت موقفه من العلاقة بين

الفلسفة والواقع ، ولماذا تتطلب الواقعية الحقيقية المواجهة والفهم وبناء نظريات أدبية وفلسفية ورؤية نقدية أيديولوجية عربية واضحة ، وعلاقة التأويل بالاجتهاد والتجديد ، وكيفية استخدام منهج العلم في تحقيق التنوير الذي نسعى إليه جميعا .

وفي المبحث الخامس : تناولت موقف أستاذنا الدكتور حسن حنفي من الفلسفة العربية وقضايا التراث والتجديد ، وكذلك موقفه من العلمانية والعولمة الغربية والثقافة الأوروبية ، ولماذا وصف بأنه أهم دعاة العلمانية في الشرق ، وكيف كان فكر حنفي يختلف في طبيعته ومنهجيته كثيرا عن غيره من التنويرين المعاصرين الذين وصفوه بأنه كان مفكرا سياسيا أكثر منه فيلسوفا ، وحتى لقبه البعض بالمفكر الشجاع ، والفيلسوف الثائر ، والمنظر للتيار الماركسي المسمى باليسار الإسلامي ، كما عرف بأنه المفكر الموسوعي المهموم بهوم الوطن والمواطن ، الوائق من قدرة العقل العربي على العطاء والإبداع والتغيير ، وكيف كان حنفي مهموما بقضية الوعي ، وقوله بأن الوعي الأوربي مثل الوعي العربي قد تطور عبر مراحل تاريخية واجتماعية وسياسية ، وأنه يتطور وفقا لحاجات العصر والظروف المتغيرة الجديدة .

كما تناولت فلسفة حنفي في الإنسان والواقع الذي يحياه ، ورأيه في الحرية والتحرر ، والسلطة والتسلط وعلاقتها بالواقع والشعور بالاستبداد والجهل والفساد ، وقضية تجديد التراث والخطاب الديني على اعتبار أن التراث هو المخزون النفسي والأساس النظري لبنية الواقع ، مع الاعتقاد بأن الفكر النظري لافائدة منه إلا إذا تحقق في الواقع وكان له مردوده لدى الجماهير ، وكيف نقود معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة ، خاصة وأن اللقاء بيننا وبين الآخر يشكل أحد الروافد الرئيسة في وعينا القومي ، وأن العلمانية في تراثنا وواقعنا حقيقة لا يمكن إنكارها أو تجاهلها ، وأن صحوة الفكر العربي ضرورة من أجل استعادة الحرية والإرادة التي سلبها الآخر الغربي . كما تناولت موقف

حنفي من الفلسفة عموماً والفلسفة العربية على وجه الخصوص ، وقوله : إن الفلسفة منهج وموقف حضاري ومشروع قومي وليست مادة أو مقرر دراسي ، لأنها أداة تنتقل بها من حال الضعف والتأخر إلى حال القوة والتقدم ، ومن حال ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون ، وتأكيداً على أن الفلسفة لا تستطيع بحال أن تنفصل عن العلم والواقع والتاريخ ، وأن غاية الفلسفة بناء جيل جديد واع يقدس العقل والمنطق والدليل وينأى عن الخرافة والجهل والتضليل ، حتى نستطيع بالفعل إنقاذ العقل العربي من الوقوع في هوة الاغتراب والتغريب .

وفي المبحث السادس : تناولت موقف الدكتور الجابري من نقد العقل العربي وتأكيداً على أن العقل العربي هو نتاج الواقع والعصر ، وموقفه من الفكر الحدائثي الغربي وعلاقته بقضايا الهوية والثقافة والتبعية والسيطرة الاستعمارية ، وكذا موقفه من التراث العربي والدين والأخلاق ، ولماذا وصف الجابري بأنه فيلسوف المغرب العربي ، وفيلسوف العقل العربي والوعي العربي ، وفيلسوف التجديد والحداثة ، والفيلسوف السياسي ، وفيلسوف الاستقلال والحرية ، وفيلسوف البساطة والوضوح ، وصاحب النزعة الإنسانية المتعالية .

كما تناولت منهج الجابري في تأسيس النقد الفلسفي ، ومدى اهتمامه بقضايا ومشكلات الأمة العربية والثقافة العربية والعقل العربي وكيفية نشوء العلم وبناء العقلانية العربية ، وكيف أثبت الجابري مدى أهمية التراث في حياتنا المعاصرة وكيفية التعامل معه ، ومدى صعوبة الجمع بين التراث والحداثة ، وكيف تصور الجابري مدى أهمية التواصل بين التراث والحداثة ، ومدى صعوبة الاستفادة من التراث على الرغم من أنه تراث زاخر بالمنجزات الحضارية والمعارف والحكم ، وكيف يتم التصالح مع التراث عبر نقده وتحليله ، ومدى أهمية علم الكلام والفلسفة الإسلامية في بناء التراث الحضاري العربي .

كما تناولت مدى نجاح الجابري في قراءة العقل العربي والتراث قراءة بنيوية تحليلية وتفكيكية قائمة على استقراء مضمون وجوهر النص ، واستكشاف المرجعية التاريخية والأيدولوجية له ، ولماذا كان الجابري يردد مقولة : إن نقد العقل العربي هو الخطوة الأولى والأساسية في كل مشروع نهضوي ، واشتراطه الالتزام بقواعد العقلانية والعلمية والموضوعية كشروط أولية لازمة لتحقيق الحداثة والمعاصرة والتنوير والرعي .

القاهرة في يوم الإثنين الأول من يناير ٢٠١٨ ميلادي

الموافق الرابع عشر من ربيع الآخر ١٤٣٩ هجري

دكتور

عبد الحميد درويش النساج

المبحث الأول

زكي نجيب محمود وفلسفة العلم

١٩٠٥م - ١٩٩٣م

أولاً : نشأة زكي نجيب العلمية

ولد الدكتور زكي نجيب محمود بقرية ميت الخولي بمحافظة الدقهلية في الأول من فبراير عام ١٩٠٥م ، وفي مرحلة الطفولة حفظ أستاذنا القرآن في كتاب القرية وتعلم مبادئ اللغة العربية والحساب ، ثم انتقل مع والده إلى الخرطوم وهناك أكمل تعليمه حتى المرحلة الثانوية بكلية جوردن بالخرطوم ، ثم عاد زكي نجيب مع والده إلى القاهرة ليكمل تعليمه الجامعي ، وتخرج في مدرسة المعلمين العليا (كلية التربية حالياً) عام ١٩٣٠م ليعمل مدرساً إلى جانب اهتماماته الفلسفية والثقافية والعلمية المتنوعة .

وفي عام ١٩٤٤م سافر زكي نجيب محمود إلى جامعة لندن للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة والتي انتهت منها عام ١٩٤٧م وكان موضوعها : الجبر الذاتي ، وقد أثرت دراسته بجامعة لندن في تكوينه الفكري والثقافي ومساعدته في التعرف على دقائق الفلسفة الغربية وتوجهاتها نحو العلمية والتجريبية والحرية السياسية والدراسات العقلية والمنطقية ، وقد ظهر هذا التأثير واضحاً في العديد من مؤلفاته مثل المنطق الوضعي ، وخرافة الميتافيزيقا ، ونحو فلسفة علمية ، وقصة نفس ، وحياة الفكر في العالم الجديد وغيرها .

وبعد عودته إلى القاهرة عام ١٩٤٧م عمل زكي نجيب مدرساً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، فأستاذاً مساعداً ثم أستاذاً . وفي هذه الفترة أشرف على العديد من الرسائل العلمية والكثير من المشاركات الأدبية والثقافية حتى عرف بأنه أستاذ الفلسفة العلمية في مصر والعالم العربي ، وبعد فترة أدرك أن عمله كعضو بهيئة تدريس قسم الفلسفة عملاً إدارياً يعوقه عن تحقيق رسالته في نشر الثقافة الفلسفية والعلمية بين جموع المواطنين سواء في مصر أو العالم العربي ، فاهتم بالتأليف لتاريخ الفكر الفلسفي بالمشاركة مع الأستاذ أحمد أمين في كتاب قصة الفلسفة اليونانية ، وقصة الفلسفة الحديثة ، وقصة الأدب ، وتعريب كتاب فنون الأدب ، ثم بدأت مقالاته العلمية والسياسية في مجلة الرسالة والعديد من الصحف تأتي ثمرتها من خلال دعوته إلى التشبع بروح الثقافة المعاصرة من جهة ، والدعوة إلى التجريبية العلمية من ناحية أخرى ، وقد تميزت هذه المقالات بالجرأة والوضوح والعلمية فكانت سببا في سطوع نجم الدكتور زكي نجيب في جميع الأوساط الثقافية والسياسية ، كما عرف أستاذاً بميله للفلسفة الوضعية المنطقية والعلوم الغربية والدعوة إلى حرية الفكر والثقافة ، وضرورة انتهاج الأسلوب العلمي في التفكير والتطبيق ، فاشتهر الدكتور زكي بأنه رائد التفكير الفلسفي العلمي في مصر والعالم العربي .

وقد حصل زكي نجيب على العديد من الجوائز الدولية تقديراً لدوره الرائد في نشر الثقافة والعلوم ، وإثراء الفكر العربي المعاصر ، وظهر ذلك جلياً ابتداءً منذ حصوله على جائزة الدولة التشجيعية عام ١٩٦٨م عن كتابه نحو فلسفة علمية ، كما حصل على جائزة الدولة لتقديرية في الآداب عام ١٩٧٥م ، كما حصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة ، في تونس عام ١٩٨٤م ، ثم الدكتوراه الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٨٥م ، ثم جائزة الشيخ سلطان العويسي الثقافية من دولة الإمارات العربية المتحدة عام ١٩٩١م .

ويحدثنا الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه : رحلة في فكر زكي نجيب محمود عن مراحل حياة الدكتور زكي العلمية فيقول : إن فيلسوفنا بدأ متدينا وانتهى متدينا ، وأنه مر خلال تطوره الروحي بثلاث مراحل ، كانت الأولى هي مرحلة التدين الخالص أو البسيط ، الذي بدأ في كُتَاب القرية ، ومال به في شبابه نحو التصوف ، حتى أنه دافع بحرارة عن المعجزة محاولاً أن يثبت أنها لا تتعارض مع العلم وسيادة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة ، وقد عبر الدكتور زكي عن هذه المرحلة في كتابه (قصة عقل) حين قال : كنت غلاماً تسري في أوصاله المشاعر الدينية إلى حد الخشوع الذي يتصدع له الجبل ، وقد انتهت هذه المرحلة عند حصوله على درجة الدكتوراه في رسالته عن : الجبر الذاتي من جامعة لندن عام ١٩٤٧ م ، والتي قام بترجمتها إلى العربية الدكتور إمام عبد الفتاح في كتاب بعنوان : رحلة في فكر زكي نجيب محمود ، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التعقل الخالص التي دارت حول مجالين أساسيين : الأول : نقد الحياة الاجتماعية على أسس عقلية ترفض الظلم والقهر والاستبداد ، والثاني : النظرة العلمية التي تنظر إلى الظواهر فتد التناج إلى أسبابها ، أما المرحلة الثالثة فهي مركب من المرحلتين السابقتين : أعني مرحلة التدين المستتير بنور العقل ، وقد ظهرت بواكيرها في كتابه : (الشرق الفنان) عام ١٩٦٠ م ، ثم اكتمل نضجها أثناء وجود الفيلسوف معاراً لجامعة الكويت لمدة خمس سنوات من ١٩٦٨م-١٩٧٣م ، وكذلك عمله مستشاراً ثقافياً لمصر بواشنطن ثم كأستاذ زائر إلى دولة الإمارات العربية ، وقد استمرت معه هذه المرحلة حتى وفاته في التاسع من سبتمبر ١٩٩٣ م .

ويمكن التعرف على منهجية الدكتور زكي العلمية واهتماماته الثقافية من خلال دعوته إلى الحرية والعقلانية وضرورة الأخذ بمنهج العلم والتجربة ، وضرورة الاستفادة من تقنيات العلم والتكنولوجيا ، من أجل الخروج من دائرة التخلف والجهل ، كما يمكن التعرف على منهجيته العلمية إذا تصفحنا رسالته

للدكتوراه وهي بعنوان « الجبر الذاتي »، وفيها ظهر اهتمامه بعالم الإنسان والطبيعة وخاصة مشكلة الحرية مؤكداً على أن الحرية لاتعني الفوضى أو التحرر من كل قيد أو عرف ، لأن الحرية الإيجابية ليست مطلقة بل هي حرية مسئولة ومقيدة بقيود العقل والمنطق والضمير ، وأن هذه الحرية الإيجابية تظهر في أفعال الإنسان المنتجة وفي أقوال يقام البرهان العقلي على صوابها ، لأنها حرية محكومة برباط السببية ، والإنسان فيها حر الإرادة لكنه مقيد بماضيه ، وهذا القيد هو الجبر الذاتي الداخلي لأنه من صنع الإنسان نفسه ، وأن ماضيه هو الذي يحدد له مدى اختيار الفعل في الحاضر ، وأن هذا الماضي من صنعه هو .

كما تناول زكي نجيب في هذه الرسالة مفهوم النفس لدى مختلف المدارس والاتجاهات الفلسفية المعاصرة مع التركيز على المدرسة السلوكية وكذلك ديفيد هيوم ، والذي وجه زكي نجيب لهما النقد مؤكداً على أن النفس هي فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده في حفظ وجوده ، وهي شرط أساسي لجميع معارفه ، وهي الفعل المتضمن في عملية الانتباه ، كما تناول قضايا الحرية الفكرية ، والإرادة الإنسانية ، والعلاقة بين عالم الشعور الباطني وعالم العقل والأشياء الخارجية ، حيث أكد على حرية الإنسان وقدرته على الخلق والإبداع ، وأن النفع الحقيقي للفرد هو الذي يحدد باستمرار اتجاه الانتباه ، لأن نفع الفرد ومصلحته يمثل القيمة القصوى والخير الأسمى فيما يطلق عليه لذة الحياة ، ولذة الحياة هي نفسها جزء وجانب من الحياة ، لأن لذة الكائن الحي هي أن يستمر في الحياة ، ولذة الحياة هي العامل المشترك بين الكائنات جميعاً .

ولاشك أن انتماء زكي نجيب إلى اتجاه الوضعية المنطقية والفلسفة العلمية التطبيقية كان من أهم مراحل الفكرية ، والتي تميزت بالتنوع والتجديد ، ومع ذلك فإن ميوله الوضعية العلمية والتجريبية لم تمنعه من تناول المسائل الميتافيزيقية في أكثر من مقال وكتاب ، مثال ذلك مقاله الهام بعنوان : بين

المعجزة والعلم والذي نشره بمجلة الرسالة ، وفيه دافع عن عالم الميتافيزيقا وحاول إثبات عدم التعارض بين المعجزة وقوانين العلم الطبيعية ، وأثبت أن المعجزة لا تبطل القانون العلمي لأن الطبيعة المادية يعترها التغيير ولا تسير وفق قانون صارم ، وفي هذا المعنى يقول زكي نجيب : « إذا افترضنا أن قوانين الطبيعة يستحيل عليها الخطأ وأن المادة لا تملك لنفسها تغييرا ولا تبديلا عما رسمه لها قانونها العلمي ، فمن ذا الذي يزعم أن المعجزة كسر للقانون الطبيعي وأنه لذلك يجب طرحها ونبذها ؟ وكيف جاز لنا أن نقطع أن ليس في الكون من الحقائق ما تعجز عقولنا وحواسنا عن إدراكه ؟ ولم لا يكون في هذا الكون الفسيح من هو أكبر منا عقلا وأحد ذكاء فيستطيع أن يقرأ في كتاب الكون ما لانستطيعه ، ترى لو أننا الله حاسة سادسة أو سابعة وثامنة ، فماذا عسانا أن نعرف بهذه الحواس الزائدة ، أم تظل أبوابا مغلقة لأن العلم قد نفذ ، وهل هناك ما يمنع وجود قوى غير مادية تعقل فعلها وتؤثر في مجرى الطبيعة فتنتج كل هذه الخوارق والمعجزات ».

ولقد انتهج زكي نجيب في أغلب مؤلفاته ومقالاته منهج الفلسفة التحليلية ، حيث قام بتحليل ونقد الكثير من الظواهر الاجتماعية والثقافية السلبية ، وتحليل وتعليل أسباب مشكلات الواقع السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وكذلك تحليل قضايا الفكر والمعرفة واللغة ، وذلك اعتقادا منه بأن التحليل والنقد هو المنهج الوحيد الذي يساعدنا في التمييز بين الحقيقي والزائف ، وامتلاك ثقافة العلم ومقصود اللفظ لإزالة الوهم والخلط والالتباس في كثير من أفكارنا وعقولنا ، ولذا كانت الحياة العلمية للدكتور زكي ثرية ومليئة بالإنجاز والفاعلية والتأثير ، وليس أدل على ذلك من مقالاته وكتبه المتنوعة في الأدب والفلسفة والفن والثقافة ، والتي تعدت أكثر من أربعين مؤلفا ، بدأها برسالته للدكتوراه عام ١٩٤٧م ، ثم كتابه الهام : المنطق الوضعي الجزء الأول عام ١٩٥١م ، وكتاب نحو فلسفة علمية عام ١٩٥١م ، وأرض الأحلام عام

١٩٥٢م ، وخرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣م ، وكتاب حياة الفكر في العالم الجديد ١٩٥٦م ، وديفيد هيوم ١٩٥٧م ، ونحو فلسفة علمية عام ١٩٥٨م ، والشرق الفنان عام ١٩٦٠م ، والمنطق الوضعي الجزء الثاني عام ١٩٦١م ، ثم كتابه : تجديد الفكر العربي عام ١٩٧١م ، والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري عام ١٩٧٢م ، وثقافتنا في مواجهة العصر عام ١٩٧٦م ، ومجتمع جديد أو الكارثة عام ١٩٧٨م ، ثم كتاب قصة نفس ، ومن زاوية فلسفية عام ١٩٧٩م ، وقيم من التراث عام ١٩٨٤م ، وكتاب في حياتنا العقلية عام ١٩٨٩م ، ورؤية إسلامية عام ١٩٩٣م ، وفي مفترق الطرق عام ١٩٩٣م ، وموقف من الميتافيزيقا عام ١٩٩٣م ، ومن خزانة أوراقي عام ١٩٩٦م ، وغيرها من الكتب المترجمة والمقالات^(١).

ثانياً : العقل والعقلانية في فكر زكي نجيب محمود

كان الدكتور زكي نجيب أكثر اهتماماً بالعقل العملي وما يفرضه من فكر قابل للتطبيق ، وهذه الحقيقة يؤكدتها محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) حين قال : « إن العقل والعقلانية عند زكي نجيب محمود هي عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أو استقرائية ، أي سواء كانت انتقالاتاً من مقدمات نظرية إلى نتائج مستخلصة منها ، أو من شواهد ملموسة إلى نتائج مترتبة عليها ، فالعقل إذن مجرد سلوك عملي يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو من قيم أخلاقية مطلقة ، وينتهي إلى أهداف مبتغاة دون أن يكون له علاقة بتلك المقدمات أو تلك الأهداف »^(٢).

(١) راجع في ذلك مؤلفات الدكتور زكي نجيب ضمن المصادر والمراجع .

(٢) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ص ١٨١ ،

١٨٢ دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨م .

قدم زكي نجيب العقل والعقلانية كمذهب واتجاه فلسفي على اعتبار أن العقل هو مصدر كل حكمة ، وهو المحرك للحضارة والتقدم ، وأن العقل هو المميز للإنسان عن جميع المخلوقات ، وأن العقل من أعظم الصفات التي يمكن أن يوصف بها الإنسان ، وفي هذا المعنى يقول : « إنه ليس من الخير لأحد أن نظم من الشهوة أو العاطفة أو أن يقيد منه العقل الذي هو مصدر الحكمة ، وإنما الخير كل الخير في أن تبقى هذه العناصر الثلاثة (الشهوة والعاطفة والعقل) في تناسق بينها واتحاد في الهدف فيوصف بالاتزان والعدالة ». ومعنى ذلك أن قول الدكتور زكي بالعقل والعقلانية هو اهتمام بالقوى النفسانية الفاعلة ، كما لا يعني في نفس الوقت إغفال المشاعر والقيم الإنسانية ، أو إغفاله لأهمية الدين ودوره ، كما لا يعني إغفاله لقيمة التراث في حياتنا ، بل إنه يؤكد هذا بقوله : إنما إذ ندعو مخلصين إلى العقلانية الصارمة في شئون حياتنا ، فلسنا نريد بهذه الدعوة أن نتناقض مع ذلك الجذر الديني العميق في نفوسنا ، بل يجب احترام كل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر والدقة في التخطيط والتدبير .

من أجل ذلك حرص الدكتور زكي على بيان معنى العقل وقيمه في حياتنا ، وتحديد مفهومه من خلال علاقته بالتراث العربي من جهة وعصر العلم الذي نعيشه من جهة أخرى ، ففي كتابه (تجديد الفكر العربي) يتحدث عن قيمة العقل في تراثنا ويقدم تعريفا لغويا للعقل فيقول : « فالعقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها معا وتمييزها ، والعقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين ، فأما التحديد الذي أريد أن أحدد به معنى العقل ، فهو الحركة التي أنتقل بها من شاهد إلى مشهود عليه ، ومن دليل إلى مدلول عليه ، ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها » ، ومعنى ذلك عنده أن العقل أداة الانتقال من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها إذا كنا في مجال نستنبط فيه حكما من الأحكام ، أو هو انتقاله من شاهد محسوس إلى

واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا كنا في مجال نستقرئ أو نستنتج فيه حكما من مشاهدات .

وينتقل الدكتور زكي من المفهوم اللغوي العام للعقل إلى المفهوم الاصطلاحي للعقل من خلال إبراز دوره الحضاري والاجتماعي ، ففي ندوة الكويت عام ١٩٧٤م والتي انعقدت من أجل تدارس أزمة الحضارة العربية ، تناول الدكتور زكي مفهوم العقل باعتباره معيارا وأساسا للحضارة ، وأكد على أن العقل أحد أنماط السلوك الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه ، فليس الهدف المختار في ذاته عقلا لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التي أبدأ بها السير على الطريق عقلا لأنها مبدأ مفروض ، أما العقل بمعناه الدقيق فهو رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى ، أما مفهوم العقل كمنهج للتفكير وأداة لاستنباط الأحكام فقد قدمه زكي نجيب في دراسته التي قدمها ضمن بحوث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية الذي عقد بالقاهرة عام ١٩٧٩م ، حيث أكد على أن العقل هو استخدام منهج الاستدلال الذي يتيح للباحث أن يستخرج من النص محتواه ، وذلك حين يكون المحتوى مضمرا في الألفاظ بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل ، والتحليل في الأساس عملية عقلية ، أما من الناحية العملية أو الإجرائية ، فالعقل عند الدكتور زكي له وظيفة مخصوصة هي إدراك القيم والتحقق من القراءة والفهم والتعليل وحل المشكلات عن طريق قراءة الشواهد المحسوسة قراءة تؤدي إلى فهمها وتعليلها وحل المشكلة الطارئة ، وكذلك له دوره في النظر إلى القيم الخلقية نظرة موضوعية مطلقة ، بمعنى لا يجعلها أمورا ذاتية تتغير مع الأهواء ، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان^(١).

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، مقال مفهوم العقل والعقلانية ص ٢١٨ - ٣٠٦ ، ومحمود أمين العالم : الوعي والرعى الزائف ص ٣٠٩.

أما طبيعة العقل من حيث الفردية والجماعية ومن حيث الصلة بين العقل والجسم والفروق الفردية التي تميز بين عقل وآخر فقد تناولها زكي نجيب في كتابه : (حياة الفكر في العالم الجديد) حين قال : « ليس بين الأفراد من التفاوت بالقدر الذي يتوهمون ، فالفروق بين الناس في مواهبهم الطبيعية تافهة إذا قيست إلى ثروتهم المشتركة وهي العقل بجميع قدراته وملكاته ، وكيف لا ولكل عقل طريقته في التفكير عما يدور فيه من حقائق نفسه ، وكل عقل إنما يكشف عن سر عقل سواه » . ويقول أيضا : « فالحق أن الفلسفة الحديثة كلها تدور حول هذه المشكلة وهي : إذا كان الإنسان عقلا وجسما ، أو إذا كان الكون كله عقلا ومادة ، ثم إذا كان العقل والمادة مختلفين في طبيعتهما ، فطبيعة العقل هي أن يفكر وطبيعة المادة هي أن تشغل حيزا من مكان ، فكيف يمكن للعقل أن يعرف المادة ، وكيف يمكن للعقل أن يعرف الأشياء ، وكيف تكون الصلة بينهما - كما رأيت - مختلفان اختلافا بعيدا ؟ ، وفي الإجابة عن هذا السؤال تجد من الفلاسفة من يحاول أن يبقي لكل من العقل والمادة طبيعته ، ثم يحاول أن يصل بينهما على نحو ما ، ومنهم من يحاول أن يحول أحدهما إلى طبيعة الآخر .

فالماديون يقولون إن العقل في الحقيقة إن هو إلا المخ والجهاز العصبي ، وأنه مجرد مجموعة من الذرات المادية التي تتحرك في المكان ، وأن المعرفة نفسها ليست إلا اهتزازات في ذرات المخ والجهاز العصبي . والمثاليون من جهة أخرى على عكس ذلك يحولون المادة إلى عقل ، إذ يقولون إن ما نظنه مادة ممتدة هو في الحقيقة أفكار في عقول مدركيها ، والمثالية لا تنكر وجود الأشياء كما هو شائع عنها بل تقرر وجودها ، وغاية ما في الأمر أنها تجعل وجودها عقليا لا ماديا . والمتدينون المؤمنون بوجود الله والمرتفعون بقيمة الإنسان ومكانته في الكون لا يريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح إلهي أعلى يحيط بكل شيء علما ، أي يجعل كل شيء فكرة معلومة ،

ولا يريدون للإنسان أن يكون جسماً كسائر الأجسام بغير عقل يدرك به نفسه ويدرك به الأشياء من حوله».

وقد أكد الدكتور زكي على ضرورة فهم طبيعة العقل وحقيقة العلاقة بين العقل والعقلانية وبين فهم التراث والتعامل معه ، وكذلك التعامل مع اللامعقول من التراث ، من خلال نقده لهذا اللامعقول بعد تحديده وتعيينه وعقد مقارنة بين المعقول واللامعقول ، وفي هذا يقول : « اللامعقول تراث يخلو من سمة التفكير العقلي ، فهو لاعقلي مع أنه موقف واتجاه أمام الأشياء ، وعلى عكسه فإن المعقول يتسم بسمة التفكير العقلي ، وهو موقف يعتمد على التحليل المنطقي من أجل هدف محدد ، واللامعقول قد يأتي في صورة حالة نفسية وجدانية ، مثل الحب والكراهة والغضب والرضى ، وبالتالي فمجال اللامعقول ملك ذاتي شخصي ولا سبيل لمناقشته أو تحقيقه ، أما المعقول فهو موقف يتيح للجميع التحقق من صدقه كل من أراد وقفة عقلية موضوعية وتقييد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي إلى نتيجة محددة سواء كانت تلك الحلقات المؤدية محبة أو كراهية ، وعلى العكس من ذلك يكون اللامعقول وقفة عاطفية يؤثر صاحبها اختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر من تحقيق النتائج ، فهو حالة نفسية تسري في كيان صاحبها فيصبح محبا أو كارهها أو غاضبا أو راضيا ، وبالتالي فهو موقف خاص ملك صاحبه لا سبيل لأحد إلى مناقشته وتحقيقه».

وهذا المعنى يؤكد الدكتور زكي حين يصف العلاقة بين العقل العربي والغربي فيقول : « ولا يشك أحد من العقلاء في أن العقل والعقلانية سبيل النهوض والتقدم والحضارة ، وأن تراثنا يمجّد العقل والعقلانية ، ويعلي من شأن العلم والعلماء ، وأن القيم الإيمانية قيم إيجابية لا تتعارض مع العصر بل تتجاوب معه وتتفاعل ، وأن المعاصرة والمعاشية التي يحياها عقلنا تتطلب ضرورة أن تجتمع فيه عناصر من ثقافتنا الموروثة التي لا نستطيع أن نطرحها

جانبا لأنها كامنة فينا ولا نستطيع العيش بدونها مع ثقافة هذا العصر العلمية ، بشرط ألا يأتي هذا الاجتماع بين الثقافتين في صورة تجاوز بين متنافرين ، بل يأتي تضافرا تسج عليه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى»^(١).

ثم يشير زكي نجيب إلى مدى خطورة الجهل بحقيقة العلم وأهميته والبعد عن العقلانية والركون إلى العاطفة فيقول : « فالرأى الشائع بيننا هو أن العقل بعلومه عدو الوجدان ومشاعره ، ومع ذلك نؤمن بأهمية أعمال العقل بحرية في كل ما يحيط بنا وكل ما يعرض علينا من مشكلات ضرورية لازمة للتقدم ، ومن هنا يأتي التناقض المصطنع بين العقل والعاطفة مع أن لكل منهما مجاله الخاص به وعمله المنوط به وحده ، ولما كانت الكثرة الكثيرة منا نصيرة الوجدان ، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجها ، إنه لما كثرت علوم الغرب وامتألت الدنيا بأجهزته ومكناته قلنا عنه إنه مادي لعين ، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء ، وكأنما العلم من وحى الشياطين ، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الأبالسة ، وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذي يتجلى في هذه الآلات هو عقل تجسد أو هو روح ظهرت فيما أبدعته ليصبح مشهوداً بعد أن كان خافياً»^(٢).

ومن الملاحظ أن الدكتور زكي نجيب لم يكن وحده نصير العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر ، بل كان يناصره العديد من مفكري مصر والعالم العربي ، رغم اختلافهم معه في بعض الآراء أو المواقف ، خاصة عندما ينتصر للتجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية ، وكان من هؤلاء عبد الرحمن بدوي ، ويحيى هويدي ، ومحمود أمين العالم ، ومحمد أركون ، وعابد الجابري ،

(١) زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ٢٨٣.

(٢) ذكي نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا ص ١٥٦-١٥٨ ، محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي لمعاصر ص ٣١٠ ، ٣١١.

وحسن حنفي وغيرهم ، وهذا محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر)، يؤكد أن مسألة العقل والعقلانية تكاد تكون جوهر فلسفة الدكتور زكي نجيب النظرية والتطبيقية ، وأنه حاول تقديم فلسفة تجمع بين العقلانية والوضعية المنطقية ، وأن الدكتور زكي كان وما زال بحق فارس العقل والعقلانية في مواجهة الفكر السلفي اللاعقلاني المتزمت ، وأنه لهذا موضع تقدير وإكبار . ويصف محمود أمين العالم عقلانية الدكتور زكي ودوره الرائد بقوله : « في مقالاته الأسبوعية بجريدة الأهرام تصدى الدكتور زكي لأصحاب الاتجاهات السلفية اللاعقلانية المتزمنة التي أخذت تنتعش وتنتفش في مجتمعنا ، بل في أجهزتنا الإعلامية والأيدولوجية الرسمية خلال السنوات الأخيرة ، وكان الدور الذي يقوم به الدكتور زكي دورا إيجابيا على المستوى الفكري والاجتماعي ، وكان في جوهره دفاعا عن العقل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادئ دينية ، وفي نفس الوقت كانت دعوته إلى العقلانية نابعة من اتجاهه وانتمائه للوضعية المنطقية امتدادا وتطبيقا لها ، ولأن العقل عند زكي نجيب يعني أداة المعرفة واليقين ، ويعني النظام والقانون ، ويعني الترتيب والتنظيم ، والدقة والإحكام فهو يتعجب من هؤلاء الذين يحكمون بالقلب بدلا من العقل ، ويصف هؤلاء فيقول : إن كثرة الناس يؤذيها أن يكون الكون سائرا على قانون محكم ويسعدها أن يكون هذا القانون ألعوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبة ، وتلك وأشباهها هي الخصائص المألوفة في أوساط الناس من حولنا ، وعلى غرار الأفراد نستطيع أن نتصور الدولة ».

ويميز الدكتور زكي نجيب بين أدوار قوى النفس العاقلة وبين اندفاع الغريزة وبين تخطيط العقل وتدبيره ، فيقول : « نقصد بالغريزة جانبي الشهوة والعاطفة ، فنجد بينها وبين تخطيط العقل وتدبيره هو أساس الاختلاف بين ما يسمى في الثقافة الغربية بالرومانسية من ناحية ، والكلاسيكية من ناحية أخرى ، وإني لأرانا أعني الأمة العربية في حاضرها على أساس هذه التفرقة غارقين إلى أذاننا

في موجة رومانسية بكل ما في ذلك من خير وشر ، والصدور عن العاطفة في الاتجاه وفي السلوك لا عن عقل ، ومعنى الكلاسيكية هو اهتمام الناس بالعقل وما يقتضيه من قواعد وقوانين ، وأن العقل هو المنظم للحياة ولا ينفصل عن الفعل أو السلوك عموماً ، ومع ذلك فالعقل يعبر عن مثالية الفكر وحرية ، لأن عمل العقل دليل حرية الإنسان وإرادته ، وأداة تحقيق ذاته ، لأن الأخلاق تعني السلوك تحت سيطرة العقل ، أو الذات المثالية بوصفها الذات العاقلة ، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق ، ولأن الفعل الإرادي ليس إلا تحقيقاً لذات الفاعل».

وهنا نلاحظ أن فلسفة الدكتور زكي تقوم على التمييز بين العقلانية والنفعية وبين القوة العاقلة والشهوانية التي تميز العاطفة ، أي بين عقلانية الفكر الإيماني والخلقي من جانب وبين العقلانية المادية أو التجريبية المحضة من جانب آخر ، والتي ترفض المشاعر الوجدانية والعواطف الإنسانية ، وهذا التمييز هو الذي أشار إليه محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) بقوله : «وتجنباً لهذه المنهجية النفعية الضيقة حرص الدكتور زكي على ألا تقتصر دعوته على العقلانية وحدها التي يبشر بها ، فأضاف إليها عمقا ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحي والإيماني ، الذي يجعل هذه العقلانية الإجرائية كما يقول هو تتميز عن مثيلتها الغربية ، وعن التوظيف النفعي الخالص والأحادي الجانب»^(١).

ثالثاً : موقف زكي نجيب من الفلسفة وثقافة العصر

حرص الدكتور زكي نجيب في مؤلفاته أن يتناول مختلف المذاهب والاتجاهات الفلسفية بالتحليل والنقد ، وحاول التمييز بين المثالية والواقعية من خلال مفهوم العقل وطبيعته المعرفية وعلاقة العقل بالجسم وإدراك الأشياء ،

(١) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر . ص ٣١٥ ،

٣١٦ دار الثقافة الجديدة ط ٢ ١٩٨٨ م.

كما تناول قضية المعقول واللامعقول من التراث ، وكيف نطبق قوانين المنطق والسببية في التحقق والصدق ، مؤكداً على أن العقل والعقلانية موقف فلسفي ومنهج وطريقة في التفكير المنطقي المنظم القائم على مبادئ التحليل والنقد للفكر والواقع والسلوك ، وكان اهتمامه بالعقل والعقلانية وراء وصفه بأنه رائد الفلسفة العلمية والوضعية المنطقية في الشرق العربي ، وهي الفلسفة التي أسسها أصحاب الاتجاه التحليلي أمثال رسل ومور وفتجنشتين ، ثم أير وكارناب وشليك من بعدهم ، وهي المدرسة المنادية بمبدأ التحقق والتحليل المنطقي للأفكار والقضايا والعبارات وضرورة إخضاعها لمنطق العقل وحقائق التجربة العلمية .

وكانت رؤية زكي نجيب العلمية والمنطقية وراء اهتمامه بعالم الثقافة والفكر وأن تسلح الثقافة العربية الحديثة بسلاح الوضعية المنطقية الذي هو التحليل المنطقي للغة ، والذي يجعلها أكثر علمية وعقلانية وأكثر بعداً عن السطحية فتتحول الشخصية العربية إلى شخصية علمية وعملية ومنطقية فاعلة وليست منفعة ، متحركة وليست ساكنة ، مؤكداً على أن التفكير لازم للإنسان لكي يعيش عصره كما يجب ، وأن لكل أمة شخصيتها وتكوينها الحضاري ، وفي هذا يقول في كتابه : (في مفترق الطرق) : « تكمن مأساتنا في أننا لانكاد نحيا في عصرنا إلا بجسومنا ، وأما عقولنا فممتلئة هناك مع أهل عصور ذهبت وذهب زمانها ، فنحن نعيش في عصرنا بأشباحنا وأما أرواحنا فهي هائمة هناك في أرض غير أرض زماننا ، وتحت سماء هي السماء التي تظل زماننا ، إنا بالنسبة لعصرنا نعيش خارج أسواره » .

وكان موقف زكي نجيب من العلم هو نفس موقفه من الفلسفة ، على اعتبار أن الفكر المعاصر الآن لم يعد يقبل الآراء والمواقف إلا إذا كانت مدعومة من العقل والواقع والعلم ، ولذا يجب أن تكون الفلسفة المعاصرة علمية أي مستمدة من العلم لكي تحقق هدفها في الثورة الحقيقية في العلم والمعرفة

والتعليم والثقافة والإنتاج ، والتغلب الفعلي على مشكلات الزراعة والصناعة ، مع التأكيد على أن العلم ليس مجرد تكنولوجيا أو معلومات ، بل العلم هو المنهج والمعرفة والفهم والتفكير والإبداع ، وعلى ذلك فالعلم هو المعرفة العملية التطبيقية وليست المعرفة النظرية المجردة ، وأن هذا العلم التجريبي هو جوهر التقدم الأوربي الحديث .

وفى كتابه : (حياة الفكر في العالم الجديد) رفض زكي نجيب الفلسفة التأملية على اعتبار أنها مسئولة عن حالة الركود التي كانت تعاني منها الفلسفة التقليدية ، والتي حصرت نفسها في قضايا الميتافيزيقا والوجود الإلهي وخلود النفس وحرية الإرادة ، فكانت الفلسفة في ذلك العصر راكدة تكاد لا تخطو كما تخطر العلوم ، ولعل ذلك ما دفعه إلى القول بأن الأساس العلمي والمنطقي للواقع والتجربة هو المدخل لحضارة العصر ، وأن العلم التجريبي الآن ليس مطالب بتقديم أجوبة نهائية وقوانين مطلقة ، لأن عالم المطلق يقتصر على قضايا المنطق والرياضيات ، وهي علوم نظرية ، أما ميدان العلوم التطبيقية أو التجريبية فإن القوانين فيها أصبحت نسبية احتمالية ، ومن ثم فإن كل ما يقال في العلم الآن قابل للتغيير والتطوير بسبب تقدم التجارب والمعارف التي نكوّنها عن العالم .

وكان اهتمام زكي نجيب بالعقل والعقلانية وراء اهتمامه بقضايا العدالة والحرية والهوية ، ومختلف الاتجاهات الليبرالية إلى جانب اهتمامه بتحليل العديد من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية ، ورفضه لثقافة الجمود والسكون التي تكبلها العادات والتقاليد البالية والتي تعوق العلم والتقدم ، ودعوته إلى أهمية دور الحرية السياسية والاجتماعية في بناء مجتمع ليبرالي حديث يهتم بالشخصية وقضايا العصر ، وأن ذلك يتطلب ضرورة القضاء على معوقات الحرية والتقدم ، وأن تبني النظم العربية سياسة منفتحة تؤمن بالحرية السياسية وسيادة القانون والنظام القومى ، بحيث تكون السلطة والسيادة للقانون

وليس للحاكم ، لأن الحرية هي التي تحقق للإنسان إنسانيته وهي التي تساعد على التعبير عن فرديته وتضمن كرامته ، ولبيان أهمية ذلك يميز زكي نجيب بين مفهوم الحرية قديما وحديثا ، ويقول في ذلك : « كان مفهوم الحرية قديما يعني المقابل للرق والعبودية والجبر ، أما الآن فقد أصبحت الحرية معيارا وأساسا لقيم الحياة الديمقراطية والنيابية السليمة وتنظيم العلاقة بين المواطنين والحكومات ، كما تداخلت الحقوق والقوانين والدساتير للإعلاء من قيمة الحرية الفكرية وكذلك حرية الرأي والتعبير ، وتحقيق العدالة والمساواة والتخلص من الأنظمة الظالمة ، والوقوف بحزم في مواجهة الحكومات الرافضة لحرية الشعوب ».

وأما قضية الهوية فقد تناولها زكي نجيب من مختلف جوانبها السياسية والثقافية ، ودورها في بناء الفرد والمجتمع وتطوره ، وكيف يتم الانتقال من الهوية الخاصة الفردية إلى الهوية العامة أو الوطنية ، فلا بد أن تكون مصريا أولا قبل أن تنتمي إلى العروبة أو الإسلام ، كما تناولها في إطار قضايا الإصلاح والانتماء وتجديد الفكر العربي ، محاولا إثبات أن الهوية المناسبة لأمتنا هي الهوية التوافقية التي تقوم على الجمع بين الأصالة والمعاصرة ، والمزج بين ثقافة الغرب وعقلايته وبين تراث الشرق وحضارته ، وبين ما تقتضيه الحياة العصرية من تحولات ، وأكد زكي نجيب على ضرورة أن تتخلص الهوية العربية من التعصب الديني والسياسي ، لتصبح شخصية منفتحة تتسلح بسمات التسامح والتفاهم بين البشر ، لأن الهوية المعاصرة يجب أن تتخلص من الأفكار البالية والتقسيمات المذهبية التي أدت إلى غياب الضمير الديني وما ينتج عنه من حياة القلق والتمزق والضياع ، الأمر الذي يجعله فريسة سهلة للتعصب والانغلاق وارتكاب أبشع الجرائم أو الانتحار باسم الدين ، ويرى زكي نجيب أن البيئة المتكونة من المكان والزمان والأسرة والثقافة من أهم مكونات الهوية لأنها المكون الأول لمشاعر الولاء والانتماء ، وأن هذه

المكونات تجعل من مشاعر الولاء للوطن وكأنها فطرة طبيعية في كل كائن حي ، وهذا ما يؤكد زكي نجيب حين يقول : « إن الإنسان يشعر بالانتماء الفطري إلى المكان الذي ينمو فيه ، إذا ما وفر له هذا المكان الظروف المواتية لنمائه ، وعلى ذلك فإن الانتماء إلى وطن ليس بحاجة إلى موعظة أو توجيه من أحد ، وإنما كل ما نحن بحاجة إليه هو أن نوفر للمواطن عوامل النمو والازدهار في بلده ، وهو عندئذ سيشعر بالانتماء إلى هذا الوطن مدفوعاً لفطرته ».

ثم حاول زكي نجيب حل مشكلة التناقض وصعوبة الموازنة بين الهوية الخاصة والعامة ، حين قرر أن الولاء والانتماء يجب أن يقوم على عنصر التوافق والانسجام ، فإذا ما سئلت من أنا ، فستكون الإجابة البديهية ، أنا مصري أولاً ثم العروبة ثم الإسلام ، بحيث أقول أنا مصري عربي مسلم ، فمصر جزء من الوطن العربي ، وهذا الوطن العربي جزء من أوطان يدين معظم أهلها بالإسلام ، وهنا لا يوجد تعارض بين مشاعر الوطنية والمشاعر الدينية ، ذلك لأن العروبة والمصرية تسيران في خط واحد ، فهناك شبه في البنية المنطقية بين قولنا : الشعب المصري جزء من الأمة العربية ، وقولنا : مؤلفات الحكيم جزء من الأدب العربي ، وأن الوطن العربي الكبير كله كيان واحد يتنفس ويتغذى من جذور ثقافية واحدة .

وينتقل زكي نجيب إلى الحديث عن الهوية وعلاقتها بالثقافة الوطنية والقومية وما تتميز به الهوية المصرية عن غيرها فيقول : « إن الهوية المصرية ملتقى عدد من الثقافات التي تلاقت ضمن بوتقة هذه الهوية التي تكونت عبر العصور من الثقافة الفرعونية ثم ثقافة العصر الوسيط الإسلامية ، ثم ثقافة العصر الحديث حين تلاقت هذه الثقافة مع ثقافة الغرب ، ومن ثم أصبحت الهوية المصرية محصلة إجمالية لتلك التلاحقات وحدوث الدمج الإيجابي بين قيم وروى وأعراف مختلف تلك الثقافات ، فتميزت الثقافة المصرية بقدرتها

على استيعاب الثقافات الأخرى والتفاعل معها ، وكذلك القدرة على الانفتاح وقبول الآخر ، مع مراعاة الخصوصية الحضارية في نفس الوقت ، ودليل ذلك أن الثقافة المصرية تفاعلت مع الثقافة الإسلامية العربية ، ولم تتخل عن خصوصيتها الفرعونية ، مثلما تفاعلت مع الثقافة الأوربية الحديثة مع المحافظة على خصوصيتها ، وهذا هو السر في أن المصري في وقت واحد هو مصري وعربي وإسلامي وإفريقي وإنساني .

كما تناول زكي نجيب بالتحليل أهم أنواع الهوية وكيف تتكون مشاعر الانتماء والولاء .. والتي يمكن حصرها في ثلاثة أنواع من الانتماءات هي : الانتماء الطبيعي ، والانتماء إلى العصر ، والانتماء الثقافي ، أولها : الانتماء الطبيعي : وهو الناشئ عن الشعور بالحرية والمواطنة ، وأن هذا الشعور يتكون من العناصر المعنوية كالمشاعر الأسرية والاجتماعية ، ومن عناصر مادية كالعوامل الاقتصادية ، وذلك لأن الذي يشعر بالهوية والولاء هو الإنسان الحر ، لأنه لاهوية في ظل غياب الحرية ، فالحرية هي مصدر التحضر وأهم مكون لمشاعر الولاء والانتماء ، كما أن الهوية يجب أن تنشأ في وجدان الإنسان عن حب وطاعة وقناعة . وثانيها : الانتماء إلى العصر : وهو الناشئ عن علاقة الترابط واللزوم بين الهوية والحياة بمختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية ، وما يشعره الفرد المعاصر من حرية ورغبة في العيش الكريم وفق مستجدات العصر ، فإذا لم يجد الفرد مبتغاه في وطنه سوف يفكر في مغادرة هذا الوطن أو الاغتراب عنه إلى وطن آخر يحقق له ما يبتغيه من تقدم وتحضر ورفاهية وكرامة إنسانية ، من أجل ذلك فإن الانتماء إلى العصر لا يتحقق إلا إذا قامت الدولة بواجباتها تجاه مواطنيها ، فتوفر لهم منتجات العصر من فكر وأدوات وثقافة وعلم ومعرفة ومعلومات ، إلى جانب توفير كافة أنواع المستلزمات . وثالثها : الانتماء الثقافي : وهو الذي يتحقق حين يدخل الفرد في مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف التي تميز مكان

ما ، يشعر الفرد أنه يحقق له النمو والازدهار ، ومعنى ذلك أن هناك علاقة قوية بين تنمية الإنسان واتمائه وولائه فهو ينتمي حيث ينمو .

وينتقل الدكتور زكي نجيب لدراسة العلاقة بين ثقافة العصر وثقافتنا العربية من خلال الإجابة على العديد من التساؤلات وفي مقدمتها السؤال : كيف يمكن تحقيق الالتقاء بين الثقافتين العربية والغربية ، وهل ما تميزت به الثقافة العربية من روحانية وحميمية وترابط أسري يتجاوز حد المصلحة والهدوء والصبر والقدرة على التحمل والاستيعاب والتمثيل الحضاري للأفكار والثقافات الوافدة ؟ وما هي السمات التي تميزت بها الثقافة العربية والمصرية عن باقي الثقافات ؟ . وجاءت إجابة الدكتور زكي على هذه التساؤلات بقوله : « إن الثقافة العربية بحاجة ماسة لتحليل منطقي يحررها من الأوهام والمثاليات الفارغة التي أرهقتها لقرون طويلة ، والعالم العربي اليوم في حاجة إلى ثقافة علمية صارمة تساعد على النهوض والتحدي والمقاومة والمواجهة ، وأن الحديث عن ثقافة الشعوب وما يميزها كثيراً ما يكون أقرب إلى المحاولة العقلية المقصودة لذاتها أكثر مما تقصد لصحة النتائج أو بطلانها ، فقلما يتفق الرأي على شعب معين ، وما يميز ثقافته الأصيلة وذلك لشعب الحياة شعباً يكاد يستعصي على قاعدة واحدة تضم جميع أطرافها ، وعلينا إلقاء الضوء على الجانب المستور ليرى الناس من أمور أنفسهم ما لم يكونوا قد رأوه من قبل » .

ومعنى ذلك أن الدكتور زكي يرى ضرورة النقد الجذري لثقافة المجتمع وسياسته انطلاقاً من مناهج العلم الحديثة حتى يمكن بناء مجتمع جديد بهوية جديدة أكثر حرية وانفتاحاً وتطوراً ، وأنه يمكن دراسة الثقافة المصرية من خلال رموزها البارزة كما فعل الكاتب الأمريكي في دراسته للثقافة الأمريكية من خلال دراسته للتخطيط العمراني لأحد المدن الأمريكية ، ونحن يمكن لنا ذلك من خلال دراسة رموز القرية المصرية ، وأبو الهول ، والأزهر ، وأم كلثوم ، وخان الخليلي ، ونقوم بتحليلها لتعرف على جذور الثقافة المصرية من رموزها .

ويظهر اهتمام زكي نجيب بقضية تجديد الفكر العربي ومفردات الثقافة العربية واضحا من خلال القضايا التي تناولها مثل قضية المزج الثقافي والحضاري وقضايا العروبة والقومية ، وقضايا الحرية والهوية والاعترا ب والمعاصرة ، وعلاقة التراث بالمعاصرة ومنهجية العلم الحديث ، وكيفية الوصول إلى عصر العلم والصناعة ، وأن مواجهة هذه القضايا لا يكون إلا من خلال التحليل والنقد والمعرفة بالمكونات والنتائج ، والفهم للأسباب والمعوقات والعلل التي أدت إلى حالة الوهن والضعف والتخلف ، كما اهتم زكي نجيب بتحديد سمات الثقافة العربية وحقيقة العلاقة بين الثقافة العربية وثقافة الحضارة الغربية ، وأسباب التخلف عن الركب الحضاري والتي جعل في مقدمتها : غياب الحرية السياسية ، وسوء أنظمة الحكم العربية التي تجاهلت حقوق المواطن في الحرية والتعبير والتفكير والمشاركة ، ثم غياب المنهجية العلمية وتجاهل حقيقة الحقائق في كون السياسة علم ، والفلسفة علم ، والأخلاق علم ، والإدارة علم وكذلك التاريخ والاجتماع والثقافة ، ثم طبيعة الشخصية العربية التي تفصل بين العلم والعمل والاستغراق في دنيا الكلام واللفظ ، وغياب منهجية الجدل والحرار مع الآخر ، والاحتكام إلى الهوى وإهمال العقل ، وعدم القدرة على فهم اثار أو التعامل معه أو الاستفادة منه ، واحتكار الحاكم لحرية الرأي وعدم الربط بين الحرية والعقل ، والميل إلى التصديق لما هو ظاهر في القول أو الفعل ، والاحتكام إلى الهوى وإهمال العقل ، وتغلغل القيم والعادات التقليدية والعتيقة التي لا تساير منطق العصر .

ولتأكيد ذلك حدد زكي نجيب أهم الخطوات التي يجب اتباعها لتحقيق عملية التوفيق بين الحضارة والثقافة العربية والغربية ، وكان تحديد الموقف من التراث أول هذه الخطوات وفيها يقول : « لأمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا ، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علما وحضارة ؛ لأن الحضارة كل لا يتجزأ » ، وأما الخطوة الثانية فقد جعلها في تحليل التراث ونقده

وتنقيته ومحاولة الاستفادة من منهجية الفكر العربي واستخلاص القيم والأفكار التي تستحق البقاء من التراث ، وفي ذلك يقول : « إننا لا يمكننا أن نرمي وراء ظهرنا تاريخنا ومنجزاتنا الحضارية وتراثنا الذي اهتدى به العالم أجمع لقرون طويلة » ، ثم جعل الخطوة الثالثة في ضرورة القيام بفلترة الثقافة الغربية وتحديد ما يناسبنا وما يضرنا ، والتدقيق فيما يمكن أن نأخذه من الغرب خاصة وأنها عانينا كثيرا من نزعتة الاستعمارية ، وجعل الخطوة الرابعة في ضرورة التخلص من عيوب التراث وقيوده ، والعمل على كشف الدور السلبي الذي يمكن أن يؤديه في حياتنا مثل ترسيخ دعوات التكفير ، والتفكير الخرافي والأسطوري .

وقد اهتم زكي نجيب بفكرة فلسفية عميقة هي فكرة الدوام والاستمرار التي قال بها الفيلسوف اليوناني هيراقليطس كدليل على سنة التغير والتجديد ، وفي هذا المعنى يقول الدكتور زكي : « خذ ما شئت مما تراه في حياتنا ولا تراه في حياة الآخرين ، تجد فكرة الدوام الذي يعلو على اللحظة العابرة ، نجد فكرة الدوام كامنة فيه ، فالدوام هو معيارنا في التغير الذي نقبله أو التغير الذي لا نقبله ، والثقافة عنده تقوم على الثوابت مثل أفكار وقيم ومبادئ حرية التفكير وحرية الفنان وحرية الإنسان بصفة عامة والمشروطة بالتزام الثوابت التي تدوم » .

وهذه الفكرة حاول تطبيقها على الثقافة العربية في العديد من مؤلفاته ومقالاته منها : تجديد الفكر العربي ، وهذا العصر وثقافته والذي تناول فيه جذور الثقافة المصرية ، وكذلك ثقافتنا في مواجهة العصر ، كما تناول فيه قضية الأصالة والتجديد في الثقافة العربية المعاصرة ، وعربي بين ثقافتين ، والثقافة العربية إلى أين ، وقرر أن أداة التغير والمواجهة هي العقل أولا ثم منهج العلم ثانيا ، ويجب أن يتحلى المنقف بالشجاعة والحكمة والتجرد لينقل الصورة الحقيقية والواقعية والكاملة بصدق وموضوعية حتى يسهل قبولها عند الرأي العام ، وأن يمارس النقد الذاتي ويقوم بتشخيص عوامل التخلف عن

ركب الحضارة والعصر ، وأن نعرف سر انجذاب المثقف العربي إلى الثقافة الغربية ، وما هي ثقافة العصر التي نواجهها أو لا نواجهها؟ وفي هذا المعنى يقول زكي نجيب : « لقد استجاب المثقفون إلى هذه الثقافة الغربية بطريقتين ففريق حاول أن ينتفع بها لأغراضه ، وفريق آخر وقف منها موقف الرفض الصريح ، مما أدى إلى انقسام رجال الثقافة عندنا ثلاثة مذاهب : منها الجماعة المستغربة التي تنظر إلى الأمور بعين أوربية أمريكية فقط ، وهذه قد عرضت على الأمة العربية ثقافة الغرب لا عن طريق الترجمة بل عن طريق تمثيلها بهذه الثقافة ، وهذه فئة صغيرة دمجت نفسها في حاضر الغرب ، ولقد لاذت هذه الجماعة من ميدان المواجهة بالذوبان في عالم غير عالمهم ، والجماعة الثانية التي اضطلعت بالمواجهة الثقافية ، وهي الجماعة التي تستقطب جمهور المثقفين والتي جعلت همها أن تسوق ثقافة العصر في مقولات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ ، وأما الفئة الثالثة فهي التي تهتم بمشكلة الثقافة وقضية التعليم ، وترى في التعليم البداية الحقيقية لإصلاح المجتمع ، مع ملاحظة أن عيوب التعليم تأتي من عيوب المجتمع نفسه ، غير أن عيوب التعليم ترسخ عيوب المجتمع ، لذا لا بد أن نلجأ إلى منهج جديد للتعليم يهتم بالمضمون وليس بالشكل ، ويهتم بتنمية المهارات والخبرات التي تساعد على تطبيق المعارف النظرية ، كما ينمي القدرة على التفكير الناقد والتفكير المنتج والتفكير العلمي والعملية ، كما ينمي مهارات وملكات الابتكار والإبداع ، لأن التقدم لا يتم إلا بالعقلية الإبداعية ».

وفي إطار الاهتمام بالعقل والعقلانية يأتي اهتمام الدكتور زكي نجيب بقضايا الثقافة والتثقيف وكذا هموم المثقفين وعيوب المثقفين ، ومعوقات التجديد والتحديث ، وكتب العديد من المقالات في هذا الموضوع وجمعها في كتاب بعنوان (مشكلات ثقافتنا العربية) والذي تناول فيه الدكتور زكي بالتحليل والعرض لأربعة قضايا هامة هي : مفهوم الثقافة العربية وثوابتها ومتغيراتها ،

ثنائية الفكر ووحدة المنهج ودرء التعارض بين الأضداد في كتابات المثقفين ،
وضرورة انتهاج الأسلوب العلمي وانتحال الفلسفة الوضعية في التخطيط لثقافة
العصر والمستقبل ، وما هي حدود رسالة المثقف وواجهه نحو أمته .

رأى الدكتور زكي ضرورة مواجهة أزمة الثقافة العربية والتي تكمن في
محاولة الجمع بين التراث والفكر الجديد في قضية تأليفية واحدة بغية الرقي
والتقدم مع الحفاظ على الهوية والثوابت الثقافية ، وأن ذلك يعد من الإشكاليات
التي يتعذر على الأمم الشرقية الناهضة الفصل فيها ، فكيف يتفاعل هذا التراث
مع مقومات هذا العصر؟ وكيف أظل عربياً كما كنت دائماً وأكسب صفة
المسايرة لعصرى حتى لا أتخلف فيصينى الركود فالجمود فالموت ، وهذا
حالتنا ، وعلى العكس فالأمم الغربية بلا تراث فلا تجد أدنى فصام بين القديم
والحديث في ثقافتها ، والأمم الشرقية الناهضة (العربية) عجزت عن توظيف
ماضيها لخدمة حاضرها ، في حين أن الغربية قد نجحت في ذلك . والثقافة
الجديدة الوافدة هي صنعة الغرب وهي بطبيعة الحال غريبة عن الفكر الشرقي
الذي لم يساهم في صنعها من قريب أو من بعيد بشيء يذكر ، ومن ثمَّ يجب
الاعتراف بأن حضارة العصر ليست من صنعنا ولا شاركنا في ذلك الصنيع
بكثير أو قليل^(١).

كما حاول الدكتور زكي الإجابة على السؤال : لماذا تقدمت أوروبا بعد
تخلف ، وتخلفنا نحن بعد تقدم؟ فيقول : « إن تخلف الشرقيين قد حال بينهم
وبين الانتقاء والنقد الذي يمكنهم من التوفيق بين ثقافتهم العريقة وبين الحضارة
الغربية الحديثة السائدة التي فرضها العصر عليهم ، وأن الحل يكمن في
ضرورة ترجمة النتاج العلمي الغربي إلى الثقافة العربية وتهذيب بعض العادات
والتقاليد لتتواءم مع علوم العصر ، ومعنى ذلك أن تماسك أية أمة مرهون
باتفاق أفرادها على الثوابت والمتغيرات في الثقافة التي يحيونها ، فالثقافة

(١) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته ص ٥ ، دار الشروق القاهرة ١٩٨٧ م.

الغربية اتخذت من المنهج العلمي سبيلاً للنظر إلى العالم بكل ما فيه ، ومقتضيات العصر الذي تحكم فيه ثقافة الحاضر ومتطلباته ، وأن كل ثقافة لها ثوابتها التي لا تؤثر فيها الأزمات ولا تبدلها الأحداث ، وهي التي تحدد معالم الشخصية القومية تميزاً عن سواها ، أما الفروع فهي التي تسير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ ، ومن ثم فعقيدة التوحيد أولى هذه الثوابت بوصفها المرجع الأول للقيم الأخلاقية الروحية .

وفي هذا الإطار يقول الدكتور زكي نجيب : « إن رفض الواقع المريض أمر ضروري في ذاته لكنه وحده لا يكفي ، إذ يجب أن يسايره أو يتبعه تصور واضح لواقع صحي جديد ، لكن مثل هذا التصور لا يضعه إلا رجل الفكر النظري بجانبه الفلسفي والعلمي ، وهو ما أظنه مفقوداً أو شبه مفقود في حياتنا الثقافية الحاضرة . ومعنى ذلك أن رفض الواقع المريض ، ونقده بموضوعية يمكن أن يؤدي إلى التغيير المطلوب في ثقافتنا وواقعنا » ، ولذا يعيب الدكتور زكي على بعض الكتّاب العرب استغراقهم في الذاتية حتى أصيبوا بنرجسية النقد ، تلك التي لا تعني عنده إلا القدح والنقض الذي لا يسعى إلا للتشويه^(١).

وفي إطار الاهتمام بثقافة العصر والتعليم نبه زكي نجيب إلى ضرورة الاهتمام بالمرأة وتعليمها والاهتمام بشئونها وجميع أحوالها ، لأنها لازالت بحاجة إلى مزيد من حقوقها والشعور بإنسانيتها واكتمال شخصيتها ، وفق مبدأ التساوي في الحقوق والواجبات ، وأن مسئولية المجتمع العمل على ترسيخ هذه المساواة على أرض الواقع وليس في إبقائها في حدود الشعارات ، ولأن الكثير من الأسس السليمة الضرورية للحرية الصحيحة لاتزال مفقودة ، وأن المجتمع هو المسئول الأول عن غياب تلك الأسس ، وأن المرأة تعاني من مشكلة صعوبة التوفيق بين متطلبات منزلها ومتطلبات العمل ، كما أنها تعاني

(١) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته . مقال حلقة مفقودة ص ٤١ .

من مشكلة النظرة التقليدية الذكورية لوضع المرأة ، وأن التعاون والتفاهم بين المرأة والرجل هو وحده الكفيل لحل هذه المشكلة ، وفي هذا يقول الدكتور زكي : « إن من أعز أمانتي التي أريد أن تتحقق ولو بالتدريج أن تأخذ المرأة حقها إلى الحد الذي لا يكون هناك فاصل بين إنسان وإنسان ».

وقد ربط زكي نجيب محمود بين قضية العقل والعقلانية وبين متطلبات الثقافة العصرية بوصفها ثقافة المستقبل والتي جمعها في :

١- يجب أن تتميز الثقافة العصرية بسمة النقد الموضوعي الذي يجب أن يمارسه الدعاة من الكتاب الذين فطنوا إلى واقعهم وعاشوه ودرسوا أصول الفن واستوعبوه ، وأن خطر النرجسيين ليس في آرائهم المريضة فحسب ، بل في تلك المناقشات المصطنعة التي يثيرونها بغية الظهور والشهرة ، متغافلين عن تلك الآثار السلبية التي تعود على الرأي العام من جراء ذلك .

٢- يجب أن تتميز الثقافة العصرية بسمة الوضوح والتحديد ، وخاصة التحديد المنطقي للمعنى والمصطلح ، وبيان الدلالة الإجرائية لهذه المصطلحات التي تؤثر عملياً في السلوك مثل مصطلح الحرية والديمقراطية والاشتراكية ، فتحديد المفاهيم يزيل الخلط في أفهام الناس ويقلل مساحة الجدل العقيم ، ويجعلهم يتناقشون على أرض مشتركة وفهم مشترك ، وذلك لأن اللغة وعاء الفكر وهي تحمل السمات العامة لنمط التفكير السائد ، وفي هذا يقول زكي نجيب : « إن الثقافة العربية ثقافة لفظية تفصل بين الأقوال والأفعال ، وكم من الناس الذين تصادفهم وهم يحدثونك عن الصدق والأمانة والأخلاق الحسنة ، ثم تفاجئ بأنه لا يراعي تلك القواعد الأخلاقية مع زوجته وأولاده أو جاره ، وأن السبب في ذلك الانفصال ثقافته اللفظية ».

٣- يجب أن تتميز الثقافة العصرية بسمة التغير والتحول والتجديد ، من أجل التغلب على سمة الكمون والسكون والجمود بوصفه العائق الأول في بناء الهوية الجديدة ، لأن التغير والتجديد سوف ينمي الشعور بالولاء والانتماء

للثواب والمتغيرات بعد تحليل الواقع ومعايشته ، والوقوف على إيجابياته وسلبياته ، ثم تصويرها وتبسيطها للرأي العام بغية توعيتهم وتوجيههم ، ولذا يجب التمييز بين الثقافة الساكنة والمتغيرة ، على اعتبار أن الثقافة الساكنة هي ثقافة الماضي والتقليد والتكرار ، وأنها ثقافة القشور والعرض وتمجيد التراث ، أما الثقافة المتغيرة فهي ثقافة العلم والابتكار والتجديد والإبداع والتفاؤل بالمستقبل والثقة بالنفس .

٤- ضرورة تحقيق وحدة الفكر العربي وذلك من خلال التعاون بين الأدباء والمفكرين ؛ لأن ثقافتنا العربية لا زالت تفتقر إلى ذلك التعاون المأمول بين الأدباء والمفكرين ، وخاصة هؤلاء الذين لا ينظرون إلا إلى الماضي وقضاياها ، وما زال النقاد ينظرون ويعالجون قضايا ليس لها أية صلة بالواقع الثقافي الذي يعيشونه في أوطانهم ، ويرجع ذلك في نظره إلى غياب معيار الصدق من جهة ومعيار العصر الذي يعيشون فيه من جهة ثانية .

٥- ضرورة أن يكون للفن دوره في ثقافة المستقبل ، وأن هذا الدور لا يقل أهمية عن دور الأديب والمفكر ، وذلك لأن الفن عنده وليد الخبرة ، ومن ثمّ فهو المرآة العاكسة لآمال وطموحات المجتمع ، وفي هذا الشأن يؤكد الدكتور زكي على أن الفن إحدى الوسائل الهامة لتكوين ضمير الأمة .

٦- ضرورة الاهتمام بتربية الرأي العام ليقبل الدعوة للتجديد والإصلاح . فالمعلم والناقد آلة للإصلاح وميزان التقويم ، والأديب يقوم بتبصير الناس بواقعهم دون أدنى تشويه أو تزييف ، وأن تقوم وسائل الإعلام بدورها ، فهي وسيلة التربية للرأي العام ، فالكلمة سواء مسموعة أو مقروءة هي موقف والكاتب هو صاحبها .

٧- ضرورة الحفاظ على الهوية وتوقد المشاعر الوطنية ، وتنمية مشاعر الولاء والانتماء والتخلي عن التعصب ، وفي ذلك يقول : « إنه لزاماً على كل من

اعتلى منابر الثقيف التخلي عن التعصب والجهالة وغيرها من صفات البداوة ، وتغليب منطق التنوير والإصلاح الهادئ ، وذلك يتطلب ضرورة أعمال النقد في كل معارفنا الثقافية وفحص المطروح على الرأي العام ، سواء في المناهج الدراسية أو البرامج الثقيفية ، سواء كان أصيلاً أو وافداً من الثقافات الأخرى ؛ لأن ضمير الأمة يجب أن يظل نقياً إذا أردنا الحياة ، وهو دليل الانتماء وتوقد مشاعر الوطنية واستعادة الهوية ؛ لأننا في هذه المرحلة المرتجلة من التاريخ نريد البحث عن هويتنا حتى لا ندوب ونمحي».

٨- ضرورة استلهاهم تراثنا الحضاري ، فهو السبيل لتعميق الشعور بالتفاؤل والأمل في التغيير والإصلاح الحقيقي ، وفي هذا الإطار يقول الدكتور زكي : «فالحاسة المرهفة التي نميز بها بين ما يستحق الاهتمام الجاد وما لا يستحق ، إننا أمة قطعت على طريق الزمن أكثر من ستة آلاف عام ، وحملت على كتفيها أربع حضارات متعاقبة ، وهي الآن تدخل الحضارة الخامسة (يقصد الحضارة المعاصرة) ومحال أن يكون وراء هذا الرصيد الضخم من حضارات متراكمة ، إلا العلم والعمل والإخلاص والتفاؤل ، وذلك أن المصري بل العربي بصفة عامة متفائل بطبيعته مهما ضاقت عليه الدوائر ؛ لأنه آمن بكل كيانه في نصر الله ، وأن فرجه قريب وأن بعد العسر يسرا ، ولا يجيء تفاؤله هذا عن سطحية النظر ، فهو هادئ متفائل يعلم يقيناً أن الأمة صائرة آخر الأمر بإرادة الله متمثلة في إرادته الخيرة».

٩- الإيمان العميق كسمة راسخة مميزة للثقافة العربية الأصيلة : لأن صميم الثقافة العربية هو الذي لا يفرق بين قديمها وحديثها ، وأنها تميز بين الله وخلقه ، فالأول جوهر لا يتبدل والآخر عرض يظهر ويختفي ، ومن ثم فالبناء الهيكلي للثقافة العربية لا يكون بذات معنى إلا إذا كان جانب الثبات بالقياس إلى جانب التغير ، ويشتمل على مجموعة القيم والتي يناط

بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأفعال ، فليست معايير الإنسان التي يحتكم إليها من صنعه بل هي مفروضة عليه ، وهي إنما فرضت عليه لأنها بمنزلة الحق الموضوعي الذي لا قبل للإنسان أن يغيره أو يحوره . وهذه المعايير هي التي في مجموعها تصنع الذوق العربي ، وهي معايير لو حللتها تجدها تلتقي في نهاية الأمر عند نقطة مشتركة تنتهي بك إلى فكرة مطلقة ثابتة .

١٠- العقلانية الحرة القائمة على إرادة الفعل ، وفي هذا يقول الدكتور زكي : « ومن الأسس العميقة في بناء الثقافة العربية الصميمة أن تكون للإرادة أولية منطقية على العقل ، فالإرادة فعل ، والعقل في باطنه قيمة توجهه ، إذن فمهمة العقل رسم الطريق المؤدي إلى تحقيق ما تقتضيه ، وهو منحصر في دنيا التنفيذ ، أما الغاية فتنتهي إلى عالم القيم ، وإذن تقوم الثقافة العربية الأصيلة على دعائمين أساسيتين هما : الإلهام والعقل ، بالأول ندرك ما ينبغي ، وبالثاني نحقق ما ينبغي أو ما نبغي بالفعل . من أجل ذلك كان الحديث عن الهيكل العام للثقافة العربية ووضعها في مواجهة مع الثقافة الغربية من الأمور الضرورية ، ويخطئ من يظن أن قواعد الهيكل الثقافي الأصيل قد غيرها الزمن حتى وإن تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر » .

١١- التحرر والاستقلال والعالمية بوصفها أهم غايات العقلانية والتطور ، فقد ارتبطت الثقافة القومية بفكرة التحرر والاستقلال وسعي الشعوب المستضعفة للفكاك من قيود الاستعمار لتظفر بحياة الحرية والاستقلال ، فكانت الدعوة إلى إحياء التراث من أجل ضمان مقومات الشخصية المتميزة ، وتدعيم أركان البناء الثقافي وتنقيته مما علق به من أوشاب الخرافة في فترات الضعف السياسي والتدهور الفكري . والسعي الحثيث نحو عالمية الفكر وإنسانيته واحترام الكلمة ، وفي معنى ذلك يقول

الدكتور زكي : « الكتب خير الأشياء إذا أحسن استعمالها ، أما إذا أسئس فهي من شر الأمور ، وأن سعادة الإنسان في فكره وفي عمله مرهونة بإدراكه لهذه الحقيقة العليا ، وهي أنه حين يفكر وحين يعمل ، إما يفكر ويعمل لا بالأصالة عن نفسه فقط بل بالنيابة عن الإنسانية كلها ، وأن الحديث عن عالمية الثقافة المستقبلية وكيف يتسنى لنا المشاركة فيها يتطلب الإجابة على السؤال : كيف نرد لأنفسنا كرامتها ، بإحياء ثقافتنا التقليدية والرفع من شأنها ؟ مع الاعتراف بافتقار الثقافة الموروثة إلى ركائز النهضة والتقدم وفي مقدمتها : أخلاق العلم والصناعة وتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية » ، ويقول في هذا : « إن العلم والصناعة بهما نستطيع الصمود في ميدان التنافس ، وهل في ثقافتنا التقليدية التي نريد إحيائها وتقويتها ما يتعارض مع هذه الركيزة التي نحن في أشد الحاجة إليها وهي ركيزة العلم والصناعة وخلق الحرية العدالة ، بوصفها الأساس الذي تقام عليه الدول والحضارات » ، وهنا يستشهد الدكتور زكي بما فعله أفلاطون في محاوراة الجمهورية وتحديد معنى العدالة بوصفها الأساس الذي تقام عليه الدول والحكومات ، وأنه بدأ بعدالة الفرد وكيف يحيا الفرد الإنساني المتعادل ، وكيف ترصف العدالة بالانزان . وفي هذا يقول : « إن العدالة التي هي موضوع بحثنا إذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة له ، فهي كذلك تصف الدولة ، والدولة أكبر من الفرد ، ومن ثم فإني أقترح البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى في الدولة أولاً ، لننتقل من الأكبر إلى الأصغر ، ولنتخيل دولة تنمو وتتكون أمام أبصارنا لنرى العدل والظلم وهما ينموان فيها » .

رابعاً : الأصالة والمعاصرة في فكر زكي نجيب محمود

بدأ الدكتور زكي إثارة قضية الأصالة والمعاصرة بالعديد من التساؤلات المنطقية مثل : ما الفائدة التي تعود علينا من اتصالنا أو حفاظنا على تراث

الماضي وثقافته؟ وهل من المفيد الجمع بين ثقافتي الماضي والحاضر؟ وكيف يمكن إنتاج شخصية متميزة تجمع بين الأصالة والمعاصرة؟ وكيف يستطيع الفكر العربي الصمود أمام انتقادات الغرب وتحولاته السريعة؟ وهل يمكن مجاراة حضارة العصر والمشاركة في صنعها؟ وهل نستطيع أن نقبل التراث كما هو؟ وهل نقبل تفسيرات الأرائل كما هي؟ وما الفرق بين فكرة البدهة العقلية والبدهة المنطقية؟ وما علاقة ذلك كله بقضية التراث والمعاصرة؟.

وفي إجابته على هذه التساؤلات يقول: «إن محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمع متطور، فقد شاهدناها عند العرب الأقدمين في محاولاتهم التوفيق بين العقل والنقل، كما شاهدناها في مناهج الإصلاح والتجديد عند رجال الفكر العربي المعاصر، وإنني عندما هممت بهذه الرحلة في دنيا تراثنا الفكري لم أجعل غايتي تقويم ذلك التراث، ومن أكون حتى أجزئ لنفسي مثل هذا التقويم لتراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ، ولكنني جعلت غايتي شيئاً آخر لي أظنه من حقي إذا أردته لي وهو البحث في تراثنا الفكري، مما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره، وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضي الذي يصلح للدخول في النسيج الحي لعصرنا الذي يحتويه راضين به أو مرغمين». وفي كتابه: (قيم من التراث) يقول: «إنه لاغنى لأحد عن التراث والمعاصرة معا، كما أنه لاغنى لأحدهما عن الآخر لأن في كل منهما حسنات وسيئات، وعلينا نحن أن نأخذ الحسنات ونطرح السيئات، وإذا تحقق ذلك فيعني تحقيق الوعي بالذات، ومعنى ذلك أيضاً أن الوعي بالذات يتطلب الجمع بين الأصالة والمعاصرة من خلال مرحلتين، الأولى مرحلة الانفتاح على ثقافة الغرب وعلومه، وهذه المرحلة تريد لنا أن نسترد ذاتنا المفقودة في متاهة الفكر الغربي، وشيئا فشيئا ننظر في

علومنا وآدابنا وفنوننا وثقافتنا ، فإذا نحن قد توقعنا في شرنقة أنفسنا وحسبنا أننا بذلك قد رددنا الذات الضائعة ، وفي المرحلة الثانية والتي نحيها اليوم هي مقلوب المرحلة الأولى ، ففي كل منهما حسنة نتمسك بها ، وفي كل منهما سيئة ندعو الله البرء منها ، فالحسنة في المرحلة الأولى هي الإصرار على متابعة الغرب في كل جديد يبدعه ، لعلنا ذات يوم أن نشارك بدورنا في ذلك الإبداع ، والحسنة في المرحلة الراهنة هي إصرارنا على تحقيق ذواتنا بالانتماء الصحيح إلى منابعنا ، لكن السيئة في كل من المرحلتين هي الزهو الأجوف الذي يريد أن يكتفي بما عنده ، وأن يجعل نفسه وكأنه في غنى عن الجانب الآخر .

ثم يشير الدكتور زكي إلى وجوه التناقض بين ثقافة التراث ووقائعه وبين ثقافة العصر التي يستحيل أن تقبل وقائع الخلاف السياسي والعقائدي الذي وقع في صدر الإسلام ، ومثاله ما وقع بين علي بن أبي طالب ومعارضيه من الخوارج ، أو حتى ما وقع من الشيعة وهو أخطر وأشد ويستحيل القبول به . ثم يصف الدكتور زكي مدى تمكن التراث في وجداننا العربي ومدى صعوبة التخلي عنه ، فيقول : « إن ثقافة التراث في معظمها مما يقبله الإدراك الفطري المباشر الذي يصدر أحكامه بغير لجوء إلى تحليل أو برهان » ، ومع ذلك يظهر الدكتور زكي إعجابه بشخصية الإمام علي حين يقول : « ولتقف في هذا الصدد وقفة عند الإمام علي رضي الله عنه لننظر كم اجتمع في هذا الرجل من أدب وحكمة وفروسية وسياسة ؛ ليكون وحده شاهداً على ما قد زعمناه عن الروح التي تميز به القرن السابع الميلادي من تصوير العلم بأحوال السلف في تلك الفترة من زمانهم ، وأصبح التراث جملة ثقافتهم ووجهة نظرهم » .

وقد اتبع زكي نجيب أسلوباً ومنهجاً علمياً خاصاً في دراسة التراث يعتمد على مبدأ الجمع أو التوفيق وليس الوحدة أو الاتحاد ، فقد استبعد الدكتور زكي المنهج التاريخي الذي يقوم على اتباع اللواحق بالسوابق والنتائج بالمقدمات ، فالمؤرخ يكتب كما يكتب الرحالة عن مشاهداته أثناء الطريق ،

وليست وقفته كوقفه العالم وهو يحلل موضوعه إلى عناصره ، إن وقفة العالم من التراث إنما هي وقفة الأديب الذي ينطبع بالحوادث من حوله ويقص على الناس ما أحسه في مجرى شعوره الواعي ، إنها وقفة أقرب إلى وقفة هوسرل في تعقبه لظواهر الوعي عند إدراكه لما يدركه ، تعقباً يهتم بواقع الشيء المدرك في جملمته ، ومن هنا كان الجمع بين الأصالة والمعاصرة لا يعني الجمع أو الاندماج بينهما بل يعني وجوب تجاوزهما معا والاستفادة منهما معا ، وهذا هو معنى التوفيق بين الحضارتين ، ومع ذلك أصر الدكتور زكي على التمييز بين ثقافتين ثقافة اليوم وثقافة الأمس حيث كانت صياغة اللفظ عندهم هي الهدف وهي الوسيلة ، فإذا أجاد صانع الكلام صوغ كلامه فقد فرغ من مهمته ، وأما اليوم فقد حلت أو كان ينبغي أن تحل محل الصياغة اللفظية المحكمة ، صياغة رياضية محكمة لقانون علمي يمكن استخدامه في تسيير مركبة أو استنبات زرع أو تحلية ماء من البحر الأجاج ، ولكن المفكر عندما يعتمد على بدهة الفطرة فلا بد أن يكون معيار النبوغ عندئذ بين الناس هو حفظ الرجل من تلك البدهة الفطرية قديماً ، ولما كانت عبقرية العرب الأصلية في لسانها كان نبوغ النابغ مشروطاً عندهم بالقدرة على الصياغة اللفظية ؛ أما وقد تبدل العصر غير العصر وتغير المعيار حتى أصبح النابغ يقاس بالقدرة على الصياغة الرياضية للقوانين العلمية^(١).

ورغم هذا فقد حاول الدكتور زكي إثبات أن الجمع بين الأصالة والمعاصرة ليس بالشيء المستحيل أو الصعب ، خاصة إذا نجحنا في الجمع بين مميزات القديم والحديث ، وكانت لدينا القدرة على مواجهة سلبيات القديم والحديث معاً ، ولا يتمكن المفكر من ذلك إلا إذا تبنى الاتجاه المعتدل المستنير الذي يستطيع التوفيق بين ثنائية القديم والجديد ، ولأن ذلك ليس بالأمر الهين

(١) زكي نجيب محمود : وجهة نظر في معاركتنا الفلسفية ص ١٨٠ . الأنجلو المصرية ١٩٦٧م.

أو السهل ، فقد حرص الدكتور زكي أن يبين للكتاب الذين يؤثرون الماضي على الحاضر وينتصرون للتراث باسم الأصالة ويرفضون التجديد والتحديث بحجة أنه غريب عن ثقافتهم التليدة ، قد غاب عنهم أن التقليد والتجديد ضدان لا يجتمعان ، وأن قانون التطور يقضى بأن البقاء للأصلح وهو القادر على معايشة العصر . وفي نفس الوقت أخذ الدكتور زكي على بعض المجددين تشيعهم للغرب وغلوهم في الدعوة لاتباعه ، وتجاهلهم لثوابتنا الثقافية التي تحفظ كيانتنا ، وعجزهم عن إيجاد الصيغة المناسبة لإقناع الرأي العام بأرائهم وخططهم الإصلاحية ، فمصاييح التنوير يجب أن تستمد زينتها من الداخل وليس من الخارج ، وأن ثمار التجديد لا تنضج إلا بقدر ثبات جذورها في التربة التي تنبت فيها ، ومن ثم فالإقناع والاقتناع والتقنين هي الخطوات التي يجب أن تخطوها الأمم الطامحة للتقدم ، وأن ضروب ابن رشد الثلاثة (الحكمة والجدل والموعظة) هي النهج الأقوم للتجاوز والإقناع شريطة عدم الخلط بينهم^(١).

وهكذا أكد الدكتور زكي على ضرورة انتهاج الأسلوب العلمي وانتحال الفلسفة الوضعية في التخطيط لثقافة المستقبل ، وضرورة التمييز بين النظرة السطحية الساذجة وبين النظرة العلمية المدروسة ؛ لأن مقاييس الصدق والحقيقة لا يمكن استنباطها من جزء دون باقي الأجزاء ، كما أن الافتراض وحده لا يمكن أن يحل محل اليقين التجريبي ، كما أكد على ضرورة اتباع المنهج العلمي للكشف عن ثوابتنا ومتغيراتها الثقافية لكي نخطط للمستقبل ومعرفة أن الدين من أرسخ ثوابتنا التي لا سبيل لتبديلها .

ورغم معقولية ومنطقية هذه الآراء لم تقتنع الجبهة المعارضة لفكرالدكتور زكي نجيب بهذه الأقوال في الثنائية ، والتي تفيد إمكان الجمع بين التراث وفلسفة العصر التي يغلب عليها الطابع المادي والتجريبي البحث ، وهذا

(١) زكي نجيب محمود : هذا العصر وثقافته . مقال نرجسية بغیضة ص ١٨٧ .

الاتجاه المعارض لم يمثله هويدي وحده بل كان محمود أمين العالم من أبرز المعارضين لفكرة الثنائية بين الماضي والحاضر عند زكي نجيب ، فقد أشار محمود أمين العالم في مقالة بعنوان : طريق الأصالة والعصرية . إلى فكرة الثنائية وإمكان الجمع بين أضداد الماضي والحاضر بقوله : «الموقف من تراث الماضي هو دائماً موقف من الحاضر والمستقبل ، إنه في الحقيقة موقف واحد من التاريخ ، ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية ، والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين ، وليس تقييماً لأي موقف منهما ، فالذي يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما ، وإنما يسعى لفرض الماضي على الحاضر ، والذي يرفض الأصالة باسم العصرية لا يقيم ثنائية بينهما كذلك ، وإنما يسعى لإخراج الحاضر من بعده التاريخي ، والمقارنة بين الموقفين هي التي تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والعصرية ، حيث لا ثنائية في أي موقف منهما ، ومن ثم فليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفاً من العصرية ، وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفاً من الأصالة . ومن الواجب أن نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً ، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستخدمة ، فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها ، ولذا كان لا بد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضي الذي لا يعني به إلا المؤرخون . بعبارة أخرى أن ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش ، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن أخذناها ، وكان ذلك هو الجانب الذي نحياه من التراث ، أما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذي نتركه غير آسفين ، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوروبا وأمريكا والمعيار هو العمل والتطبيق والفائدة وهو ما يعاش به .

ولاشك أن الموقف من التراث هو موقف من الحاضر والمستقبل ، وهو موقف شامل من التاريخ ، ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والخصوصية من ناحية

والعصرية والحداثة من ناحية أخرى ، مع اعتبار أن النظرة السلفية إلى التراث هي نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضي على الحاضر ، وتسعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضي ، وهي تطبق موقفاً اجتماعياً مختلفاً ، والدعوة إلى أفكار التراث أو الاستخفاف به أو الانتقاء النفعي منه ، هي دعوة غير تاريخية ، دعوة إلى إفقاد الحاضر عمقه التاريخي ، ودعوة إلى العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى إلى أبعد من إصلاحية هزيلة ، وهي دعوة إلى تلق محض غير قادر على الخلق والإبداع وغير قادر على الثورة»^(١) .

ومقصود أمين العالم من ذلك أن الموقف من التراث لا ينبغي أن يكون موقف الإحياء السلبي أو موقف الاسترداد البليد ، فضلاً عن أنه لا ينبغي أن يكون موقف الرفض المطلق أو الانتقائية النفعية ، إنما ينبغي أن يكون موقف النقد التاريخي الشامل . وفي هذا الإطار تأتي محاولة الدكتور زكي لحل إشكالية الغموض والخلط بين المعاني في أزمة الثقافة العربية المعاصرة ، والتصور الذي قدمه في كتابه : قيم من التراث ، والذي تناول فيه أسباب التخلف الثقافي وأزمة الفكر العربي المعاصر ، والتي أرجع معظمها للظروف الاقتصادية والاجتماعية ، التي خلقت هذه الأزمات والتناقضات وتداخل المعاني والأفكار مما أدى إلى صعوبة فهم أنفسنا أو فهم تراثنا ، فوقع الجميع في هوة التسرع في إصدار الأحكام ، وربما يكون هذا الوضع وراء وصف الدكتور زكي غالبية التراث بالتفاهة حين أضاف بقوله : « وكذلك صعوبة فهم هذا التراث المليء بالتوافه التي وقف عندها الأقدمون ، وأنهم فعلوا ذلك لأن حياة الأسلاف لم يشغلهم شاغل فكانت حياتهم تنعم بالطمأنينة والفراغ» ، ولعل هذا الموقف ما دفع الدكتور زكي للبحث عن طرق النجاة الذي يخرجننا من هوة التناقض بين التراث والمعاصرة ، وهوة الخلط بين المعاني والأفكار ،

(١) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ص ٢٠٩.

فراى أن معيار العلم الذي قدمته الوضعية المنطقية هو طوق النجاة الوحيد للفكر العربي للخروج من كبوته^(١).

وفي حين كانت الوضعية المنطقية هي طوق النجاة عند زكي نجيب ، فإن ثورة الثقافة كانت هي طوق النجاة عند محمود العالم ، وكان تجديد الإيمان وتعميق الواقع هو طوق النجاة عند الدكتور هويدي . وفي هذا يأتي قول محمود العالم : « إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكراً ثورياً ، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم على إحياء التراث وتحقيقه ؛ إنما هو في المحل الأول تحرك جماهير أمتنا العربية بالثورة على واقعها المتخلف المتمزق ، بالفعل التاريخي لتغيير حياتها وتجديد أبنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ».

وعلى عكس موقف محمود أمين العالم المعارض لفلسفة زكي نجيب في العلمية التجريبية والوضعية المنطقية ، يأتي الموقف المؤيد له من أحد الباحثين البارزين في الفكر العربي المعاصر وهو الدكتور أحمد عبد الحليم عطية في كتابه (الخطاب الفلسفي في مصر دراسة في الأفكار والأعلام)، حيث كان دفاعه منصباً في استعراض آراء زكي نجيب في القيم والحرية الإنسانية ، وكيف تناول أفكاراً مثل الكمال والثبات على المبدأ ، والتطور الفكري والعقدي ، وكيف يرتبط الكمال بالصدق سواء اقتضى هذا الصدق ثباتاً على الفكرة أو انقلاباً عليها ، وكيف كان إعجاب الدكتور عبد الحليم برأي الدكتور زكي في الحرية الإنسانية وخاصة قوله : « إنني ما زلت حتى الآن أومن إيماناً راسخاً بأن الإنسان كائن مريد حر في اختيار ما يريده ، وأنه دون سائر الكائنات ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به ، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضيف للوجود خلقاً جديداً ، ويكون له فضله وعليه

(١) زكي نجيب محمود : قيم من التراث ص ١١٥-١١٧ . دار الشروق ١٩٨٤م.

تبعته». ومعنى ذلك أن الدكتور زكي يؤكد على الحرية الداخلية ضد الحتمية ، وأيضا الاحتمية لأن مصدرها الذات وليس الاحتمية الموجودة في العالم الطبيعي ، ولذا جاء موقف الدكتور زكي واضحا وصريحا في قوله : « وحتى إذا كان العالم المادي تحكمه حتمية مطلقة سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تجدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها»^(١) .

ويشير الدكتور زكي إلى ضرورة تناول قضية الحرية في أبعادها اللغوية والمنطقية ، لإثبات مدى اهتمام الشرق بالحرية الإنسانية كقيمة من القيم العليا ، كما يشير أيضا إلى ضرورة رفض وجهة النظر الموضوعية في القيم والتي تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان ، وكيفية إدراك القيم ومدى خضوعها للمعرفة العلمية . وأن نتخذ من الوضعية المنطقية مذهباً بل أداة وطريقة علمية في التفكير ، مع ضرورة بذل الجهد لحل إشكالية الثقافة العربية والجمع بين الأصالة والمعاصرة من خلال العقلانية التجريبية والوضعية المنطقية ؛ لأن كلاهما يسيران وفق معيار العلم ، فهذا هو المنهج وهذا هو الحل الذي ارتأه الدكتور زكي وسجله في مقولته تحت عنوان : (الفلسفة شيء والدين شيء آخر) من كتابه : (قيم من التراث) حيث قال : « في هذا البحر المائج بالمعاني المضطربة الغامضة لم يكن ليبدو لنا غريباً أن يختلط على الناس شيء بشيء آخر ، لاسيما إذا كان بين الشيتين شبه قريب أو بعيد ، فإذا كنت قد رأيت حتى بين صفوة المثقفين من يحسب الدين فلسفة ، أو من يحسب الفلسفة ديناً ، كما أخذني عجب لأنني أعلم أن حياتنا الراحنة المليئة بأزماتها قد أرغمتنا على أن نتعجل أمورنا ، فهمومنا في حياتنا اليومية أكثر جداً من أن تترك لنا شيئاً من فراغ البال لنبحث في الفوارق التي تفصل هذه المعاني بعضها عن بعض ، أما

(١) أحمد عبد الحليم عطية : الخطاب الفلسفي في مصر ص ٢٥٤-٢٥٨ دار قباء القاهرة

أننا إذا كنا في مجال العلم ، وأود أن أكرر هذه اللفظة ألف مرة العلم العلم العلم ، فلا بد أن يجيء القول الذي نقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق ، وبالتالي فهو لا بد أن يكون مما يصلح عليه اختبار الصدق مما هو معروف في مناهج البحث العلمي ، أما مجالات القول الأخرى التي ليست من العلوم فلكل مجال منها معياره الخاص»^(١).

خامساً : موقف الدكتور يحيى هويدي من فكر زكي نجيب

لم ينتقد هويدي مجمل فكر زكي نجيب محمود ، بل انتقد فقط موقفه المؤيد بإطلاق لأفكار ومبادئ الاتجاه الوضعي ، سواء اللغوي أو التجريبي وخاصة الرضعية المنطقية ، وسبب ذلك أن الرضعية المنطقية تقف موقف الرفض والنقد من الميتافيزيقا التقليدية ومباحثها الرئيسية ، مثل الأخلاق والنبوات والقيم وقضايا الحرية والإلهيات . ولهذا كان موقف زكي نجيب من الميتافيزيقا مثار الخلاف والنقد ، ليس من جانب الدكتور هويدي وحده بل من جانب العديد من المفكرين المصريين والعرب ، لأن الدكتور زكي قد تبنى موقف الرضعية المنطقية الراض للميتافيزيقا ، وذلك في جميع مؤلفاته بلا استثناء ، ففي كتابه (قصة عقل) يقول : «لهذا كله رأيت أن أوضح في خرافة الميتافيزيقا موقفي ، وهو أن كثيرا جدا من الكائنات الميتافيزيقية أدخل في باب الخرافة منه في باب الواقع ، أو الوقائع التي يستند إليها التفكير العلمي ، على أنني فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا لأرفض منهما نوعا وأبقي على الآخر ، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء الأشياء من خافيات عن الحواس فذلك ما قد يورطك فيما ليس له معنى ، أما إذا صرفت الحديث إلى ما وراء تركيبة لفظية معينة لتكشف عما استتر وراءها من فروض غامضة فذلك مقبول ومشروع ، بل وضروري للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم».

(١) زكي نجيب محمود : قيم من التراث ، ص ١١٥-١١٧ دار الشروق ١٩٨٤م.

وقد عاب هويدي على الوضعية المنطقية إنكارها لقضايا الميتافيزيقا ووصفها لها بأنها قضايا ومشكلات لا فائدة من بحثها لأنها تقع في دائرة اللغو العقيم ، والكلام فيها لا يحمل معنى ، ولا توصف قضاياها بالصواب أو الخطأ ، أو الصدق والكذب ، وأنها مجرد تفكير في الصور الجوهرية والقوى المجردة ، وهنا يتعجب هويدي من موقف الدكتور زكي المؤيد لهذا الرأي مع أن الأخلاق والحرية والعدالة وحتى أبواب الإلهيات جميعاً تخضع للحكم بالقبول أو الرفض ، ويمكن وصفها في كثير من الأحيان وخاصة من جانب أنصار المكذبين لها بأنها كلام يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ ولو حتى على العموم ، ولهذا حرص هويدي على بيان أخطاء المذهب الوضعي في كتابه : (مقدمة في الفلسفة العامة) ، وكذلك كتابه : (نحو الواقع) ، وكذا كتابه : (الوضعية المنطقية في الميزان) ، وكتابته : (دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة) ، وكذلك العديد من المقالات ، والتي أكد فيها على أن الوضعية المنطقية لم تتصور الميتافيزيقا بمعناها المشروع والحقيقي بوصفها محاولة للإنسان لفهم الواقع الكوني على نحو كلي شامل ، وأن الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمي أو الوضعي ، لا شيء إلا لأنها تمثل ضرورة لا غنى عنها في حياة الإنسان ولا يمكن الاستغناء عنه^(١) .

وهنا يتساءل هويدي مستنكراً موقف زكي نجيب من الميتافيزيقا : لماذا صادرت الوضعية المنطقية على القضايا الميتافيزيقية وقالت إنها لا تخضع للتحليل المنطقي وهي في نفس الوقت تقبل أحكام العقل ، ويعمل فيها المؤولون والمفسرون بالعقل ، ومع ذلك يذهب أنصار الوضعية المنطقية وأتباعها مثل الدكتور زكي إلى أن الميتافيزيقا في جملتها نوع من الخرافة ، وأن قضاياها لا تفيد معنى ، ونسي الدكتور زكي أن من يرفض الميتافيزيقا فهو يرفض الفلسفة ويهدمها ، أو على الأقل يتنكر لمعظمها وأهم مباحثها وأشرفها

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٨٥-٩٠ ، دار الثقافة ١٩٩٧م .

وهو المجال الميتافيزيقي والإلهي وما يتعلق به من قضايا ذات صلة بالإرادة والفاعلية والوجود البشري والطبيعي ، وأن الفصل الذي تصطنعه الوضعية المنطقية بين الفلسفة كميثافيزيقا والعلم كتجربة وتطبيق إنه فصل لا مبرر له ويصعب تحقيقه أو التكهن بخطورته .

ويرى هويدي ضرورة توجيه النقد للمناطق الوضعية لأن نزعتهم سوف تقضى على الفلسفة ، وخاصة عند معالجة العلاقة بين الإنسان والكون ، ومحاولة مواكبة التقدم الفكري وحل مشاكل الإنسان والعصر ، فالمناطق الوضعية يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ، وهذا التعريف مشكوك فيه لأن الفلسفة ليست تحليلاً منطقياً للأفكار ، وإنما هي بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكوني ومحاولة فهمه فهماً كلياً ، والفلسفة التي تحصر نفسها في ميدان التحليل المنطقي تتجاهل أنواعاً أخرى من التحليلات ، قد تكون أهم من التحليل المنطقي مثل التحليل الواقعي والتحليل الوجودي والتحليل الفينومينولوجي ، وهي تحليلات تشترك جميعاً في أنها امتداد لميدان الإدراك الحسي .

كما حاول الدكتور هويدي التعرض لجوهر الفلسفة الوضعية من خلال فلاسفة التحليل والذرية المنطقية والواقعية الجديدة ، وما يجمع هؤلاء من أوجه الاتفاق مثل الاهتمام بالعلاقات المنطقية والرياضية ، وجعلوا له عالماً مستقلاً عن عالم الواقع والأشياء وسموه عالم الجواهر المعقولة ، واتفقوا على ضرورة اتساق النتائج مع المقدمات لكي تكون القضايا الرياضية يقينية ؛ لأن الحقيقة ناشئة عن التماسك الداخلي بين الألفاظ والجمل والقضايا ، والذي يسمى بتناسق وتماسك العلاقات ، ولذلك يقرر الوضعيون المناطق والذي يمثلهم الدكتور زكي نجيب بأن البحث في مجموعة العلاقات التي يتضمنها أي بناء فكري لا يمثل الحقيقة كما هي بل يمثل كلاماً مفهوماً ، فهو مجرد حقيقة لفظية رتبت أجزاؤها بطريقة منطقية مقبولة ، وعلى ذلك يكون علم المنطق هو علم البحث في بناء الحقيقة المتماسكة المنسجمة في الفكر .

وكان اعتراض هويدي الجوهرى على الوضعية المنطقية في أنها ألغت الوجود المادي للأشخاص أو الأعيان ، دون أن تهتم بضرورة اتفاق الفكر أو الكلام مع موضوعه ، وأراد هويدي أن يثبت لهم أن الديالكتيك قائم دائماً بين الوجود المنطقي ، والوجود الوانعي ، وليس منفصلاً عنه كما ذهب الوضعيون المناطق . كما عاب عليهم إهمالهم للوظيفة الاجتماعية والخلقية للمنطق ؛ لأن علم المنطق عند هويدي هو علم البحث في الحقيقة وعلم الصدق والحق في نفس الوقت ، وبالتالي تتوثق العلاقة بين القضية المنطقية من جهة والمعتقد من جهة ثانية . كما عاب الدكتور هويدي عليهم الفصل بين الواقع كحقيقة والحق والصدق كواقع أيضاً ؛ لأنهم فصلوا بين الحقيقة العقلية والحقيقة الموضوعية أو الواقعية ، وتساءل : لماذا لا تتطابق الحقيقة العقلية مع الواقع؟

ويمكن الوصول إلى إجابة هذا التساؤل في موقف هويدي من الواقعية عموماً والواقعية الإيمانية خصوصاً في كونها تؤكد على الصلة والعلاقة بين الفلسفة والعلم والواقع المعاش ، وهذه العلاقة هي التي سعى الفكر العربي إلى تأكيدها من خلال فكرة الجمع بين النظر والعمل أو الحكمة والشرعية ، أو بين علاقات الكم والكيف والزمان والمكان ، والسعى الدائم إلى تأكيد الصلة بين الفكر والمجتمع ، وهنا يزيد هويدي موقف هوسرل من مهمة المنطق التي جعلها البحث في أخلاق الفكر ، وبوصفه العلم الذي يسعى لتحقيق ما ينبغي أن يكون عليه الفكر في وجوده المثالي .

ويرى هويدي أن تجاهل الوضعية المنطقية التي يمثلها زكي نجيب في مصر لقضايا الميتافيزيقا وإغائها لواقع القيم والمبادئ والعلاقات التي تتحكم في هذا الواقع وتحركه ، إنما هو تجاهل لأهم قضايا ومباحث التفكير الإنساني بوجه عام ، لأنهم يقولون باستقلال عالم الألفاظ عن عالم الواقع ، وأن المعنى عندهم مستقل عن اللفظ ، واللفظ مستقل عن المعنى ، فعالم الألفاظ عندهم هو

عالم الواقع الذي يجب أن نبحث فيه ، وهو عندهم عالم الحياة الأصيلة ، ولذا عندما حاولت الوضعية المنطقية أن تكون منطقية مع نفسها رفضت الاعتراف بحقيقة الدين أوحقيقة المادة ، وهاجمت أهم مباحث الميتافيزيقا ، واعتبرت العبارات والجمل الميتافيزيقية تدور حول موضوعات لا معنى لها في الواقع ، كفكرة الدين والله والقيم الروحية وغيرها . ولعل ذلك وراء قول هويدي بأن الوضعية المنطقية هي فلسفة عدم اليقين ، لأنها أبعدتنا عن الواقع الحقيقي المعاش وألغت عالم المعنويات والمشاعر والأحاسيس الإنسانية ، وتجاهلت تماما الجانب الروحي في الإنسان ، مع أن المعنويات جزء أساسي من الواقع الحي المعاش لهذا الإنسان .

وفي هذا الإطار أيضا عاب هويدي على الدكتور زكي موقفه المؤيد للفكر المادي والبراجماتي ، الذي يرجع في الأصل إلى المذهب الوضعي بوصفه الاتجاه الذي يزيد أفكار المصلحة والمنفعة والتسلط على الطبيعة والتأثير فيها من أجل صالح الإنسان ، دون مراعاة للأبعاد الخلقية في كل فعل إنساني ، وذلك لأن الوضعية المنطقية هي فلسفة في المادية المنهجية ، التي تنكر معيار الصدق والعقل والأخلاق ، وتعتمد على معيار الصدق في القضايا الرياضية والمنطقية ، وتطبيقه في مجال الفعل الإنساني ، والحكم على قضايا الواقع بلغة المنطق ومعيار التصورات ، والتي أجازت للعدم وجود موضوعي ؛ لأنه يصدق بمعيار المنطق أو أن له وجوداً داخل نسيج الوجود المنطقي واللفظي .

واستمرارا لنقد الوضعية المنطقية وجه هويدي لأصحابها العديد من التساؤلات منها : كيف تحكمون بالصدق على اعتبار المعنى والدلالة فقط دون الرجوع ليقين العقل ؟ وكيف تثقون في قضايا مقطوعة الصلة بمفهومها ؟ ، وكيف تتأكدون من قضايا هي مجرد وجود لفظي منطقي؟ وكيف تعتمدون على مجرد الوصف بالألفاظ دون الحكم على الفعل والأفعال والمواقف نفسها ، وتعتمدون على قضايا وأحكام التحصيل الحاصل التي تتألف من قضايا تحليلية وتكرارية ؟ وكيف تثقون في مبدأ الصورية في المعنى بالهيئة العامة

للعلاقات الناتجة بين الكلمات في الجملة الواحدة دون اعتبار للمعنى أو المعاني التي تشير إليها هذه الكلمات ؟ ، وكيف تعتمدون على مبدأ الانفصال بين اللفظ والمعنى ، واللفظ والوجود الشيء الذي يشير إليه والفصل بين صدق القضية وطبيعة العالم الخارجي الذي تصفه وتعبّر عنه؟

ولاشك أن هذه التساؤلات التي تنقد وضعية الدكتور زكي المنطقية في جوانبها الصورية والرياضية ، واهتمامها بعالم العلاقات بين الجمل والألفاظ والقضايا على حساب الواقع الحقيقي ، تشير إلى ما ترتب على الاتجاه الوضعي من أفكار وآراء ، مثل القول بنظرية الأوصاف المحددة ، وكيف أوقعت هذه النظرية أصحاب الوضعية المنطقية في تناقضات ، وخاصة إهمالهم للوجود الواقعي ، وحصرها أنفسهم في مجال التصورات المنطقية ، واعتبار المنطق وحده معيار الحقيقة عندما يتوافق الفكر مع نفسه في صورة متناسقة أو منسجمة ، فتتصور أن ذلك هو الحق أو الصدق . ولذا يؤكد هويدي أن خطأ الوضعية المنطقية يكمن في إصرارها على قطع الصلة بين الفلسفة والمنطق ، ومحاولتهم الابتعاد عن الفلسفة التقليدية كلية ، وواجههم بحقيقة موقف رسل عندما أكد على أن المنطق هو صميم الفلسفة ، لهذا كان هويدي كثيراً ما يطرح التساؤل : هل علم المنطق مجرد لغة للتخاطب السري لجماعة من الناس أم أنه علم للتخاطب والفهم العام بين جميع الناس ؟ .

فالمنطق عند هويدي لا بد أن يفيد جميع الناس لا الخواص وحدهم ، وهو يقصد بالخواص الوضعيون المناطق الذين لم يقدروا معنى التجربة ، بل يتشككوا في اليقين التجريبي نفسه ، ويفصلون بين الحقيقة والواقع ، وأن الحقيقة ليست قائمة في المطابقة مع الواقع ، وفي نفس الوقت ليست في خصام أو استقلال تام عنه ؛ لأن الحقيقة باطنة في الفكرة الصحيحة ، وأن العقل قادر على الوصول إلى هذه الحقيقة عن طريق تأمل ذاته وأفكاره ؛ ولأن الحقيقة تحصل معها دليل صدقها ، ولأن الفكرة الحقيقية هي الفكرة المكتفية ، وهنا يؤيد هويدي رأي باروخ سبينوزا في قوله بأن الحقيقة هي التي تقوم على

انسجام الفكر مع نفسه واستقلاله عن الواقع ، مع عدم تعارض هذا الفكر مع الواقع في نفس الوقت^(١) .

وقد جمع هويدي في كتابه : (الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان) ، العديد من نقاط الضعف في اتجاه (الوضعيون المناطقية) ، وذلك من خلال التعرض لآراء رسل وفتجنشتين اللذين يؤيدهما زكي نجيب محمود في غالبية آرائهما ، فيذهب هويدي إلى أن تساؤلات فتجنشتين عن العالم ، فإن مقصوده ليس هو عالم الأشياء بل عالم الوقائع المرتبطة بالأشياء ؛ لأنهم لم يفهموا العالم كما فهمه الغزالي مثلاً وفلاسفة العرب الذين اتفقوا على أن العالم هو المحدث وهو عالم الحوادث أو المخلوقات ، أما المناطقة الذريين مثل رسل وفتجنشتين فالعالم عندهم ليس فقط مجموعة الوقائع ، بل هو مجموعة الوقائع المعبر عنها في قضايا أو صيغ منطقية ، وبالتالي فاهتمامهم بالوقائع يختلف عن اهتمام أي شخص بها ؛ لأن الوقائع وحدها عندهم هي التي يمكن أن يعبر عنها بصيغ منطقية ، والقضايا المنطقية عندهم لها كينونة مجردة تختلف عن وجود الأشياء وعن مجرى الوقائع ، مع أن وجود القضايا يختلف عن وجود الوقائع ، لأن القضية لا تعبر عن الواقعة لأنها بناء قائم بذاته .

وهذا المعنى يؤكد هويدي بقوله : « إذا كنا لا نستطيع أن نعبر عن الوقائع التي تقع في العالم إلا بواسطة هذه القضايا أو الصيغ المنطقية ذات الكينونة المجردة ، فلا بد أن نتوقع أن للعالم الذي سينقلنا إليه المناطقة الوضعيون هو عالم مجرد يدير ظهوره للواقع ، وذلك لأن القضايا المنطقية في فلسفة كفلسفة فتجنشتين ليست القضايا التي ألفناها في علم المنطق ، وإنما علينا أن نسميها جملاً تماماً بالمعنى الذي يفهمه النحاء من الجملة ، فالجملة مبنية ومغزى ؛

(١) يحيى هويدي : الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان . ص ٥٢-٦٩ ، النهضة المصرية

أي أنها بناء لفظي مركب على نحو معين وله مغزى معين ، أما القضية فهي في المقام الأول جملة ذات دلالة ومعنى^(١).

وهكذا كان العالم عند هويدي ليس هو عالم القضايا المنطقية كما كان عند زكي نجيب ، بل هو الوجود العام بوقائعه المادية والروحية معاً ، وهذا هو الوجود الحقيقي الواقعي ، وليس هناك ما يمنع أن تكون المعرفة في هذا الميدان مؤسسة على التصديق ، فالعالم عند هويدي هو الواقع الذي يجب أن نحترمه ونتعامل معه ، من أجل أن نعمق الكثير من جوانبه ، لأن قوام هذا الواقع جملة المثل والقيم والمبادئ والتي على أساسها نقوم بإعادة تشكيل الحياة وتحقيق إرادة التغيير ، إنه الواقع الإنساني على الحقيقة ، وليس واقع الجمل والألفاظ والقضايا ، إنه واقع الأفكار والمبادئ والمعتقد . وأن خطأ الوضعية المنطقية في اعتمادهم على مبدأ التحقيق الذي مؤداه أن كل الأشياء لا حقيقة لها في الواقع ، أي ليست متحققة أمامنا في الواقع الحسي ، وبالتالي فإن مباحث الميتافيزيقا كالضمير والدين والأخلاق مرفوضة ، وليس لها وجود عيني ، لأن الحد المنطقي عندهم لا بد أن يقابل شيئاً واقعياً ومتحققاً في الخارج . وهذه المعاني هي التي أشار إليها هويدي في مقدمة كتابه نحو الواقع ، وفي رده على الدكتور زكي بقوله : « إنني من أشد الناس إيماناً بأن الأفكار هي التي تصنع الحياة ، وأن استرداد شعب من الشعوب لفكرة ضائعة قد يكون أجدى من أي كشف بترولى أو العثور على منجم من الذهب ، وأن الروح الدينية والأخلاقية وليس الإنتاج وأدواته وتحديد ملكياته وأشكاله هي التي تمثل القاعدة الخرسانية أو البناء التحتي الذي يقوم عليه المجتمع الثابت الأركان ، وعلينا أن نؤمن برسالة الفكر حينما يتفاعل مع الواقع فيشارك في صنعه^(٢) .

(١) يحيى هويدي : الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ، ص ٦٨-٧٣.

(٢) مصطفى النشار : رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة . ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

دار قباء ، القاهرة ٢٠٠٢ م.

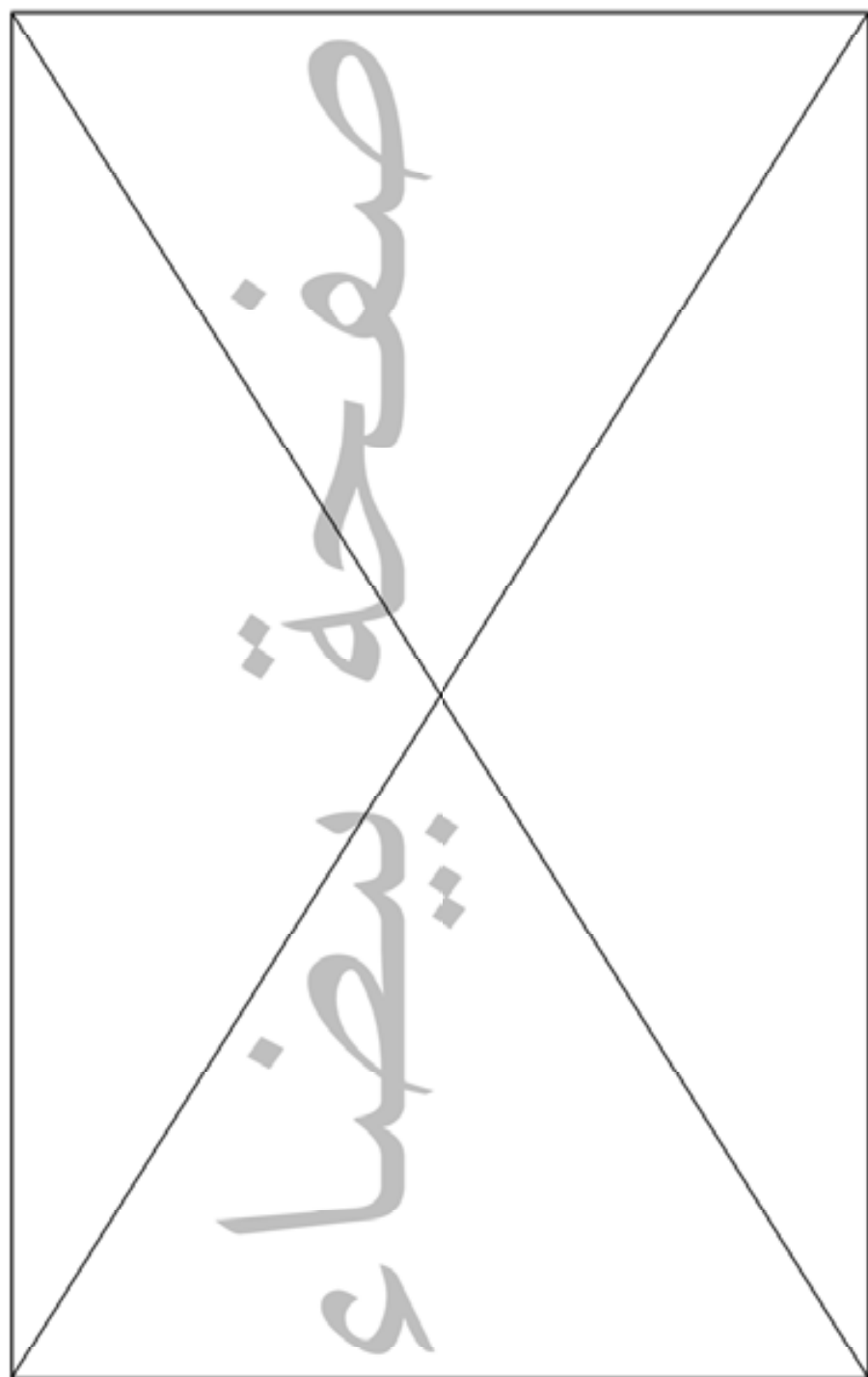
وأخيراً يمكن القول بأن الدكتور يحيى هويدي لم يكن وحده من عارض اتجاه زكي نجيب نحو التجريبية العلمية ، وانتمائه للوضعية المنطقية الغربية ، فقد عارضه أيضاً عباس محمود العقاد ، والدكتور عثمان أمين صاحب المثالية الجوانية ، والدكتور محمد البهي صاحب الواقعية الدينية في اتجاهها السلفي المعاصر ، ويوسف كرم في موقفه المتوسط بين المثالية والتجريبية ، ومحمود أمين العالم في واقعيته الاشتراكية ، فكل هؤلاء قد سبقوا يحيى هويدي في نقد الوضعية المنطقية ، والتي يمثلها الدكتور زكي نجيب محمود ، ومثال ذلك الموقف النقدي البارز الذي تبناه محمود أمين العالم منذ عام ١٩٥٠م عندما نشر مقالا بعنوان (ما وراء المدرك الحسي) ، وفيه انتقد الفلسفة الوضعية المنطقية عامة وما يكتبه عنها وبها الدكتور زكي نجيب خاصة ، وظل محمود العالم على مدى أكثر من خمسة وثلاثين عاما يتابع كل ما يكتبه زكي نجيب في مقالات أو مؤلفات ويتناوله بالدراسة والتحليل والنقد، ومن أقواله في ذلك: «أن الدكتور زكي نجيب بدأ يعرض مذهبه في الوضعية المنطقية عرضاً نظرياً خالصاً ، ثم بدأ بتطبيقها على واقع حياتنا الاجتماعية والثقافية ، وأنه منذ منتصف الستينيات بدأ يتعرض بالتحليل والتقييم لتراثنا العربي القديم ، مطبقاً في ذلك الفلسفة الوضعية المنطقية ، وأنه اعتمد على المنطق كوسيلة للتحليل ، وفي نفس الوقت اعتبر المنطق كالرياضيات لا يعبر عن شيء في الخارج ، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل»^(١).

وفي يقيني أن الدكتور هويدي ومحمود أمين العالم قاما بدور رائد وبارز في الحد من تأثيرات الفلسفات المادية والبرجماتية والوضعية المنطقية السلبية على الفكر العربي المعاصر ، والتصدي لأصحاب الدعوة لنهذ التراث كلية من أجل التلقى لأفكار الغرب وحضارته ، وأنهما في نقدهما لبعض أفكار الدكتور

(١) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر ص ٣٠٧ -

زكي نجيب أثبتنا أن النقد هو الموقف وهو المنهج وهو الفلسفة ، وأن الاختلاف في الرأي هو الدليل الأكيد على رجاحة العقل وسمو الفكر ونبالة المقصد ، ولذا رأينا محمود العالم يقول في صراحة : « برغم اختلافي مع الوضعية المنطقية ومع الدكتور زكي نجيب ، فإن ذلك لم يقلل من تقديري العميق لهذا المفكر الكبير ، إنه النموذج الفريد في تراثنا الفكري المعاصر والحديث ، من الاتساق والتناسق والتماسك في منهجه الفكري ، وفي المستوى الرفيع من دماثة الخلق وشرف التعبير وصدق التواضع واحترام الرأي المخالف ، والإحساس العميق بالمسئولية العامة ، وطنية كانت أو اجتماعية أو إنسانية أو الدعوة الجسور إلى ما يراه صحيحا حقا ».





المبحث الثاني

يحيى هويدي وفلسفة المواقف

١٩٢٣م - ٢٠١٤م

أولاً : نشأة يحيى هويدي الفكرية

ولد يحيى حامد هويدي في الخامس عشر من يوليو عام ١٩٢٣م بحي الدرب الأحمر بالقاهرة ، ثم انتقل ليكمل تعليمه الأولي وطفولته مع أسرته في قرية بحيرم مركز قويسنا منوفية ، حيث أمضى فترة التعليم الأولي بمدينة شبين الكوم عاصمة محافظة المنوفية بوسط الدلتا ، ثم انتقل إلى القاهرة ليكمل دراسته الثانوية ، وفي عام ١٩٤٠م حصل على شهادة التوجيهية المؤهلة للدراسة الجامعية ، فالتحق بجامعة القاهرة ليدرس العلوم الإنسانية وعلى رأسها التاريخ والاجتماع والفلسفة ، وفي عام ١٩٤٤م تخرج أستاذنا من قسم الدراسات الفلسفية والنفسية بكلية الآداب جامعة القاهرة بتقدير جيد جداً .

وفي أثناء دراسته الجامعية ظهر تأثيره بأساتذته ، وعلى رأسهم الدكتور عثمان أمين الذي يعد من أبرز رواد الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة وصاحب فلسفة الجوانية ، والذي كان تلميذاً بارزاً من تلاميذ أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد ، صاحب الرؤية الإصلاحية ، والذي وصفه البعض بفيلسوف الحرية والعدالة ، كما ظهر تأثيره بالمفكر الإسلامي الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق ، والذي كان مشرفاً مع عثمان أمين على رسالته للماجستير ، وبعد حصوله على ليسانس الفلسفة عمل هويدي أستاذاً بالتدريس الثانوي لمدة خمس سنوات حتى حصل على درجة الماجستير في الآداب تخصص الفلسفة عام ١٩٤٩م ، وكان عنوان رسالته : محاولة جديدة في شرح اللامادية عند باركلي .

وفور حصوله على الماجستير سافر هويدي في بعثة دراسية إلى جامعة السوربون بباريس للحصول على الدكتوراه ، وكان عنوان رسالته : فكرة التعالي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة : *La lide de Transcendance dans la philosophie Francaise Contemporain* ، ثم حصل على دكتوراه الدولة باللغة الفرنسية أيضاً بعنوان : الواقعية والقيمة عند صمويل ألكسندر من جامعة السوربون بباريس عام ١٩٥٥م : *Realisme et Valeur chez Samuel Alexander, paris* ، وبعد حصوله على الدكتوراه من باريس عاد ليعمل مدرساً للفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بالقاهرة حتى عام ١٩٦٠م ، وفي عام ١٩٦١م اختير ليعمل مستشاراً ثقافياً لمصر في جمهورية غينيا ، ثم انتقل إلى العمل في سفارة مصر بكل من بروكسل ولاهاي ، وفور حصوله على درجة أستاذ مساعد عام ١٩٦٦م ، عاد للعمل بالتدريس للمواد الفلسفية بكلية الآداب جامعة القاهرة ، ليصبح أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بها ، ثم عميداً لكلية الآداب في الفترة من أكتوبر ١٩٧٠م وحتى أغسطس عام ١٩٧٢م ، وفي عام ١٩٧٣م أعير أستاذاً للعمل بالسعودية أستاذاً بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة ، ثم أعير مرة أخرى للعمل أستاذاً للفلسفة بجامعة الكويت من عام ١٩٧٥م وحتى ١٩٧٩م ، ثم عمل أستاذاً زائراً لفرع جامعة القاهرة بالخرطوم ، وكذلك أستاذاً زائراً بدولة الإمارات العربية المتحدة .

وكان يحيى هويدي في جميع مواقفه وآرائه حريصاً على أداء دوره في تجديد الفكر الفلسفي المعاصر ، وإثبات عقلانية وواقعية الفكر العربي الإسلامي ، من خلال محاضراته وكتبه ومقالاته ونشر أفكاره الفلسفية في العديد من المجالات الثقافية والعلمية مثل مجلة الرسالة ومجلة الثقافة ، والفكر العربي المعاصر ، والهلال ، وتراث الإنسانية ، إلى جانب مشاركاته الفاعلة في المؤتمرات والندوات العلمية داخل مصر وخارجها ، مثل : ملتقى الفكر العربي بالجزائر ، والمؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية بالقاهرة عام ١٩٧٩م ،

والمؤتمر الدولي الفلسفي الثالث بالقاهرة عام ١٩٨٠م ، ومؤتمر حضارة البحر المتوسط بإيطاليا عام ١٩٨٢م ، ومؤتمر الشيخ مصطفى عبد الرزاق بأداب المنيا وغيرها . كما أشرف على العديد من الرسائل العلمية في الفلسفة الإسلامية والحديث والمعاصرة لدرجتي الماجستير والدكتوراه ، وفي هذه الفترة أيضاً تقلد يحيى هويدي العديد من المناصب القيادية ، حيث عمل مستشاراً ثقافياً لجمهورية مصر العربية في العديد من البلدان الأوربية والأفريقية ، مثل : بلجيكا وهولندا بين عامي ٦٣ ، ١٩٦٤م ، ثم في أفريقيا الوسطى وغينيا عام ١٩٦٦م ، وفي نفس العام حصل هويدي على جائزة الدولة التشجيعية .

ويعد الدكتور هويدي واحداً من أبرز المفكرين العرب الذين وقفوا موقف النقد من الفكر العربي والغربي المعاصر بجميع اتجاهاته وفلسفاته ، وذلك من خلال رؤيته في الواقعية الإسلامية وتحليله لقضايا الواقع السياسية والثقافية والاجتماعية ، اعتقاداً منه بأن الفلسفة الواقعية وحدها القادرة على صقل الوعي العام ، ذلك الوعي الذي يستطيع أن يصنع المعجزات ، ذلك الوعي الذي لا يمكن أن يترك هكذا بلا دراسة أو فهم أو توجيه أو تكوين .

وقد أكد هويدي في العديد من مؤلفاته على أن الفلسفة موقف من الحياة ومن الوجود العام في صيرورته ، وأن هذا الموقف يتطلب معرفة الأسباب والعلل ومعايشة الواقع الحقيقي ، وأن هذه المعايشة وحدها السبيل لفهم العلاقة بين الوجود العام والوجود الخاص ، أي بين الوجود البشري والإلهي والعالم ، ومن ثمَّ فالفلسفة هي محاولة السعي لفهم الواقع والتأثير فيه وتغييره ، وأن هذه العملية يسميها هويدي بتعميق الواقع ، وتعميق الحياة من خلال المعايشة والاستغراق في قضايا الواقع والتفاعل الإيجابي من خلال دراسة وفهم وإدراك هذه العلاقات ، وأن الفلسفة بهذا المعنى تساعدنا على تجاوز الوجود السطحي الحزني للوصول إلى مستوى أعمق وأفضل من الوجود لا ينفصل فيه النظري عن الواقع .

وقد حرص هويدي في جميع كتاباته على تحديد ملامح فلسفته الواقعية التي تتميز بأنها فلسفة إنسانية ، وأن الفلسفة يجب أن تكون انعكاسا لهذا الواقع ، لأن علاقة الفكر بالواقع علاقة جدلية تقوم على مبدأ التأثير والتأثر ، وأن الفلسفة ليست هي مجرد حب الحكمة بل هي الممارسة العملية من أجل فهم الواقع وتعميقه من مختلف جوانبه السياسية والاجتماعية والثقافية ، والوعي بمشاكله وكشفا عن أصوله الدفينة ، فكانت مبادئ الإنسانية والواقعية والعلمية أهم الركائز التي قامت عليها أفكاره الفلسفية ، وخاصة عند محاولته التمييز بين الاتجاهات الفلسفية وأهدافها ، وكذلك التمييز بين الفلسفة والعلم ، ثم التمييز بين الفيلسوف المثالي والفيلسوف الواقعي ، على أساس أن الخلاف بين الفيلسوف المثالي والواقعي ، أن الأول يرى أن الصورة الذهنية التي يرسمها في ذهنه عن الشيء ، أو عن المجتمع أكمل مما يقدمه الواقع الشبهي أو واقع المجتمعات ، أما الفيلسوف الواقعي فيرى أنه مهما كانت دقة الصورة الذهنية التي يعدها الفيلسوف المثالي في عقله ، فإن الواقع أغنى وأثري منه ، وبالتالي فإن الصورة التي تخرج من هذا الواقع لا بد أن تكون أكثر كمالا وتنوعا من الصور الذهنية المثالية ، ولهذا حرص هويدي على نقد المثالية التي أحالت الوجود إلى مجرد معرفة ، وأن سبب ذلك أنهم أعطوا العقل حريته المطلقة ، مع أن دور العقل أو الذات في عملية الإدراك لا يتعدى دور الانتباه ، وأن الفيلسوف المثالي لا يستطيع بأفكاره التي يكونها أن يغير من الوجود المادي للأشياء ، إذ أن العلاقة التي تربط بين العقل والشيء ليست علاقة عليية بل هي علاقة خارجية فقط^(١) .

وكانت السمة النقدية التحليلية هي الغالبة على فلسفة هويدي الواقعية لأنه قام بتوجيه النقد لكافة الاتجاهات الفلسفية ابتداءً من أرسطو والميتافيزيقا

(١) يحيى هويدي : حياد فلسفي . ص ٣٣-٣٥ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة . دار القلم القاهرة ١٩٦٣ م.

التقليدية ، وحتى الاتجاهات الحديثة المتمثلة في الوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية وغيرها ، وكان البعد الواقعي هو القاعدة التي أسس عليها هويدي منهجه النقدي ، وليثبت أن دائرة الوجود تتعدى دائما دائرة الذات ، وأنه يستحيل أن تتطابق الدائرتان ، لأنه يستحيل أن يحيط العقل الإنساني في صورته ومقرلاته وإطاراته بالوجود الواقعي الزاخر بالحياة والحركة والديناميكية ، ومعنى ذلك أن الفلسفة الواقعية عند هويدي قامت من أجل المحافظة على استقلال الطبيعة والأشياء المادية ، وأن هذا الاستقلال ليس معناه الفصل ؛ لأن الفلسفة الواقعية لا تضحى كما يقول هويدي بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات كما تفعل الفلسفة المثالية ، ولأن الفلسفة الواقعية تميل بطبيعتها إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة والأشياء ، وإن كانت لا تنكر أثر الذات في عملية الإدراك ، لأن علاقة الذات بالموضوع علاقة ديناميكية ، حيث تؤثر الذات في الأشياء تارة وتتاثر بها تارة أخرى^(١) .

ويمكن التعرف على حقيقة موقف هويدي من الفلسفة العربية والغربية المعاصرة بالرجوع إلى مؤلفاته العديدة ومقالاته ومحاضراته التي ألقاها على طلبته بكلية الآداب جامعة القاهرة ، وكذلك ماكتبه تلاميذه عن فلسفته في العديد من البحوث والمجلات العلمية ، وكذلك ما كتبه أنا في العديد من بحوثي ومقالاتي وكتبي عن فلسفته ، والتي جمعتها في كتاب بعنوان : (الواقعية الإسلامية في مواقف الدكتور يحيى هويدي الفكرية) ، والذي صدر عن مكتبة الثقافة الدينية عام ٢٠١٠م . وقد قدم الدكتور هويدي العديد من المؤلفات والبحوث والمقالات التي كان لها تأثيرها في جميع الأوساط الثقافية والفلسفية في مصر والعالم العربي ، والتي درست جميعها لطلبة الفلسفة في

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٢٣ ،

٢٢٤ ، دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٩م .

كلية الآداب جامعة القاهرة وكذلك غيرها من جامعات مصر ، وحتى الآن يقوم أساتذة الفلسفة بتدريس هذه المؤلفات والاستعانة بها في بحوثهم ودروسهم^(١) .

ثانياً : موقف هويدي من الوعي العربي

لقد حققت الفلسفة الواقعية التي تنهاها يحيى هويدي الكثير من الفوائد النظرية والعملية في فكرنا العربي المعاصر ، حيث انتشرت آراء أستاذنا في الواقعية في كثير من الآراء التي ردها رجال الفكر ودارسى الفلسفة في مصر والعالم العربي ، وفي هذا الإطار أثبتت واقعيته إمكانية تصحيح الآراء والتصورات التي أطلقها أصحاب الفلسفات المعاصرة ، وكذلك بعض المستشرقين الذين اتهموا العقل العربي بالقصور عن التفلسف وعدم قدرته على التجريد أو الإبداع الفلسفي العام ، وهو ما دفع هويدي للرد على المستشرقين أمثال رينان وهانوتو وجولد زيهر وبروكلمان ، الذين انتقدوا الفكر العربي والعقل العربي والثقافة العربية بوجه عام على أساس التعصب للجنس والتمييز العنصري بين العقل العربي والعقل الغربي ، والتمييز بين العقل السامي والآري ، وقول رينان في كتابه : (التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن) : « أن العقل السامي العربي بوجه عام لا يقوى على الإبداع الفلسفي ؛ لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي لأنه جنس غير متكامل ، ويعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة والمتكثرة ، ويعجز كذلك عن التأليف بينها في نظرة كلية ، وأن العرب لم يقدموا شيئاً سوى ترجمة الفلسفة اليونانية ، وأن أقصى ما أبدعوه هو تعريب الفلسفة اليونانية ، وأنهم أقاموا الفلسفة الإسلامية على علم الكلام ، وهي فلسفة طريفة ، ثم يأتي جولد زيهر ليتهم الإسلام بأنه سبب الكثير من العيوب الأخلاقية وركود العقل العربي ، لأنه يحد

(١) راجع قائمة المصادر ومؤلفات الدكتور هويدي ضمن الفهارس والمصادر في آخر الكتاب .

من العقلية الفلسفية ولا يشجع على العلم ولا على الفلسفة ، وهذا ما دفع هويدي للرد على هذه الشبه التي أرادت الحط من العقل العربي وقدرته على الإبداع الفلسفي والعلمي .»

وفي ردوده حاول هويدي إثبات واحدة العقل البشري ، وأن الشعوب متساوية في القدرة على التفكير بجميع أشكاله وألوانه بما في ذلك التفكير الفلسفي والعلمي المنظم ، وأن العقلانية كمذهب واتجاه ترى أن البشر جميعا مشاركين في العقل وأنهم متساوون في جميع القدرات والملكات الذهنية ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : « إننا أهل تسوية لأننا نؤمن بضرورة تكافؤ الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد ، وكيف يتهمون الإسلام بالبعد عن العقلانية والعلمية وهو يدعو إلى النظر العقلي وإلى التأمل الكلي في النفس وجميع آيات الكون ، كما أنه يدعو إلى التفكير والجدل ، وأن به الكثير من الآيات التي تخاطب العقل الذي ميز الله به الإنسان عن غيره من المخلوقات ، وأن ذلك يدحض دعوى الاستشراق بالتمييز العنصري بين العقول والأجناس ، وأن دعوتهم لاتستقيم مع منطق العقل ولا منطق التاريخ أو العلم ، لأن الاستشراق حكم على عقلية العرب الجاهلية قبل الإسلام ، وقبل التحضر ، وقبل أن تكون لهم مشاركة فاعلة في بناء الحضارة والحركة العلمية والكشوف الجغرافية ، ومن ثم فإن العقل والمنطق يحكم بأنه لافرق بين العقل البشري وعقل آخر ؛ لأن العقل بطبيعته قادر على التفكير والتأمل والتفلسف ، وما ظهور الفلسفة العربية والعلوم عند العرب في العصر الوسيط إلا دليل على ذلك .»

كما استشهد هويدي على عبقرية العقل العربي بأقوال حكماء العرب في الفلسفة والعلم ، وإسهاماتهم الحضارية في مختلف العلوم والمعارف النظرية والتطبيقية ، وكذلك مستشهدا بقول الشهرستاني : « إن العرب كالهنود من ناحية الاستعداد العقلي ، وأنهم أكثر ميلا إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام

الماهيات والحقائق عند استعمال الأمور الروحانية ، والحكم بأحكام الكيفيات عند استعمال الأمور الجسمانية» ، كما استشهد هويدي بقول صاعد الأندلسي في طبقات الأمم ، ويقول الألويسي في بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب حين قال : « إن العرب أتم الناس عقولا ، وأكملهم أفهاما ، وأنهم بلغوا في الفطنة والذكاء إلى ما كاد يصل إلى حد الإعجاز ».

وكان هويدي دائم التأكيد على أهمية بناء العقل وتأمله الفاعل ، وأن الفلسفة العربية هي فلسفة المواقف والمستويات ، وأن الواقعية الفلسفية ذات الطابع الإسلامي قد قامت من أجل المحافظة على المستويات : أي مستوى الوجود في مقابل الماهية ، والذات في مقابل الموضوع ، والوجود الإلهي في مقابل الوجود العام سواء بشري أو طبيعي ، وأن الواقعية الإسلامية قد صححت الكثير من المفاهيم والتصورات الخاطئة في فهم هذه العلاقات ، لأن الواقعية قامت من أجل المحافظة على استقلال الطبيعة والأشياء المادية ، وتصحيح المفاهيم التي قدمتها المثالية الذاتية التي لم تعترف إلا بوسيلة واحدة ، تجعلنا نصل أو نتصل بالعالم الخارجي من خلالها ، ألا وهي الذات العارفة ، فالذات العارفة عند المثالية حاضرة في العلاقة بين الطبيعة والإنسان واعتماد الطبيعة على الإنسان ، أما الواقعية فترى أن هذا التصور يعد مغالطة كبرى ، لأن الوجود يمكن أن يكتفي بذاته ، لأنه وجود مستقل ولا يستند إلى مبدأ خارج عليه يطلب منه العون والمدد ، لذا فالواقعيون عندما يقررون استقلال المادة كما يقول هويدي ، فإنهم لا ينسون دور العقل الإنساني وتفاعله الإيجابي مع هذه المادة ، ولا ينسون كذلك الدور الذي تلعبه الإرادة الحرة البشرية في تشكيلها لهذه المادة ، وهذا هو السبب الذي من أجله ترفض الفلسفة الواقعية تدخل المبدأ الروحي أو الذاتي في الكون المادي ، وفي الإنسان باعتبار أنه تدخل غير مشروع ويحد من استقلال الكون والإنسان معا^(١) .

(١) يحيى هويدي : حياد فلسفي . ص ١٩٥-١٩٧ .

ويشير هويدي إلى أهمية استخدام ملكة التحليل والنقد في تقويم الفكر العربي ، وتنقية التراث ، مؤكداً على أن النقد ليس مجرد إبداء الرأي أو إطلاق الحكم بالصواب أو الخطأ ، بل هو منهج وموقف غايته الحكمة والحقيقة عن طريق التأصيل والتعميق ، أي تأصيل الفكر وتعميق الواقع ، مع ملاحظة أن الواقع ليس هو الواقع المادي فقط أو الواقع السطحي الزائف ، بل الواقع الحقيقي بكل مشتملاته الظاهرة والباطنة ، إنه الواقع الفكري والثقافي والاقتصادي والاجتماعي أيضاً ، ومن ثم فإن النقد البناء هو عملية التأصيل والتعميق لفكرنا ووسيلة التجديد في حياتنا ، مع ملاحظة أن النقد لا بد أن يؤسس على العلم ؛ لأن العلم ضروري من أجل الوعي ، كما أن النقد البناء ليس تمسكاً برأي أو وجهة نظر خاصة ترفض آراء الآخرين ، بل هو يقبل الرأي الآخر خاصة إذا كان مفيداً أو مؤيداً بالدليل ، ومن ثم يكسب النقد ديمقراطية التفكير التي تبعد به عن الغرور الزائف أو التعصب البغيض ، ويؤكد الدكتور هويدي على أن صاحب الحكمة النظرية في موقفه الناقد فضلاً عن أنه يقبل آراء الآخرين ونقدهم برحابة صدر ، فإنه كثيراً ما ينتقد نفسه ولا يجد غضاضة في ذلك ، ومن هنا فإن النقد الذاتي يعد من أهم خصائص الحكمة النظرية ، ومن أهم خصائص الثقافة والفكر الإنساني بوجه عام .

وكان اهتمام الدكتور هويدي بمشكلة الوعي العربي ويقظته ، والعقبات التي تحول دون وعيه بذاته كبيراً ، ولهذا كان يحرص دائماً على المقارنة بين الوعي العربي وبين الوعي الفلسفي والوعي بالذات ، الذي قدمه الفلاسفة في الغرب وعلى رأسهم هيجل وكانط ، والتأكيد على أن الوعي الفلسفي نوع من التفكير الكلي الذي يمتلك به الإنسان ذاته ، وأن هذا الوعي لا يتحقق إلا باليقظة وتنامي المشاعر القومية ، فهو وعي بالذات المتفاعلة والفاعلة ، وأن هذا الوعي ليس مجرد انعكاس الفكر على نفسه ، بل هو رغبة في الوجود وإثبات الذات ، والرغبة في تحقيق واقع جديد يقوم على بناء الوعي بالذات على أسس واضحة

ومحددة ومعروفة ، وهي نفس الأسس والمبادئ التي يقوم عليها كل إصلاح وهي الدين والعلم والأخلاق والسياسة ، واستعداد المجتمع وفاعليته ورغبته الأكيدة في التغيير وتحقيق الذات ، وذلك لأن الوعي الفلسفي المجرد وحده لا يكفي لتحقيق الوعي ، لأن الوعي يجب أن يقوم على الأساس الحضاري بوصفه الإطار الكلي ، وهو إطار الحضارة العربية الإسلامية والدين الإسلامي معاً ممتازين^(١).

ومعنى ذلك عند هويدي أن الوعي العربي ليس مجرد تفكير نظري أو ذهني ، أو مجرد مشكلة أو قضية هدفها الوصول إلى مستوى معين من التفكير ؛ لأن الوعي في حقيقته هو سعي إلى التفكير الكلي ، واعتبار أن دنيا الواقع هي دنيا العمل والسلوك . ولذا كن يقول هويدي لتلاميذه قبل المحاضرة هيا بنا إلى العمل ، هيا بنا من أجل بناء الواقع والإنسان ، لأن الوعي العربي لا ينتج إلا عن التأمل وسط الناس ووسط الأحداث ، كما حرص هويدي على أن تكون الواقعية الديالكتيكية محوراً لحركة الفكر والثقافة العربية وتكوين الوعي ، ذلك الوعي الذي يعني اليقظة والشعور بالقومية والانتماء ، وبالتالي فهو ليس مجرد تفكير أو مجموعة من العمليات العقلية العليا التي يمتلك بها الإنسان ذاته ، لأن الوعي عنده هو الوعي بالذات ، وليس مجرد التفكير النظري أو التأمل العقلي ، ولذا يشترط هويدي أن تكون الخطوة الأولى لتحقيق الوعي بالذات هو رفض المباشر من أجل التفكير الكلي ، لأن التفكير الكلي مهمته التفكير في إنسانية الإنسان ، وتكوين الرأي العام للأمة على هذا الوعي الجمعي أو الوعي بالذات ، ومعنى ذلك عند هويدي أن القضايا الجزئية سواء سياسية أو اجتماعية أو إسلامية لا يجب الوقوف عندها فقط لأنها ليست قضايا فلسفية ، مع ملاحظة أن الانتماء للكلي ليس وهماً وليس خيالاً ولكنه عين الوعي .

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الأولى ، تمهيدي ماجستير ، يناير ١٩٨١م.

وفي هذا الإطار ينتقد هويدي كانظ لأنه حاول تأسيس الوعي على العلم ، لأن الوعي لا يؤسس فقط على العلم بل على مقدار الاقتناع بنتائج العلم ، فالوعي يؤسس على العلم والاقتناع بنتائجهما معا ، وأن الشيء في ذاته هو الواقع الحقيقي الذي نريد الوصول إليه ، ومعنى ذلك أن العلم لا يؤسس الوعي ؛ لأن مهمة العلم أن يستخدم كسلاح وأداة لفصل شخصية الإنسان ، ونقلنا إلى واقع آخر ولكنه ليس هو كل شيء ، لأن الوعي الحقيقي هو الوعي الإنساني أو الوعي بالذات ، الذي يتألف من إنسان شامل كموجود متكامل ومتفاعل مع خارج ، ولا ينفي هويدي أن يكون الخيال والتأمل والرغبة من أهم مكونات هذا الوعي ، وفي هذا المعنى يأتي قول أستاذنا : بأن الوعي ليس هو العقل أو الذهن ، لأن الذهن قوة أو وحدة للفهم ، وأيضاً فالوعي ليس هو التفكير العلمي لأن التفكير العلمي يكون بمثابة محطة وهمية ، ولذا فالوعي الحقيقي هو الوعي الإنساني أو الوعي الكلي ، ومثاله وعي الشعوب ، فوعي الشعوب يحتاج إلى الفعل ويحتاج إلى الحس ، ولا يحتاج إلى مجرد العلم أو المعرفة أو وجود العالم نفسه .

وهكذا كان الوعي بالذات عند أستاذنا ليس مجرد انعكاس الفكر على نفسه ، لأن الوعي الحقيقي يبدأ من لحظة شعور الإنسان برغبة في داخله ، رغبة في الوجود وإثباته ، ورغبة في تحقيق الذات بالفعل وتحقيق المكانة ، فالوعي إذن ليس مجرد فكرة ، بل هو الوجود الحقيقي ؛ لأن الوجود ليس شيئاً ثابتاً بل أفق يحيط بالفرد ، أفق من المطاط ، والفلسفة الحقيقية هي علم الوجود وليست هي علم المعرفة ، ولذا نقول بأن الفلسفة ليست مجرد محبة الحكمة ، بل هي الشوق والرغبة للحكمة ؛ لأنه لا بد من المعاناة في سبيلها ومن أجلها فهي رغبة تتحقق بالفعل^(١) .

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الثالثة ، تمهيدى ماجيستير ، فبراير ١٩٨١ م.

وهكذا أصبح الوعي العام عند هويدي ركيزة هامة وضرورية من أجل الإصلاح والتغيير ؛ لأنه قائم على العقلانية والفهم ، وفي هذا الإطار يستلهم أستاذنا عيون التراث العربي وما قدمه علماء الكلام من أفكار تتسم بالعقلانية المنهجية ؛ لأنهم اعتمدوا على الجمع بين العقل والنقل منهجاً لعلم الكلام وإثبات التوحيد ، ووسيلة لنشر الدين وتحقيق الوعي ، وبالتالي فالواقعية الإسلامية عند هويدي هي واقعية الجهد والبحث العقلي الدؤوب من أجل تحقيق التثقيف الفلسفي بوصفه الأداة الفاعلة لتحقيق الوعي العام بالحاضر والمستقبل ، وقضايا العصر ، وقضايا مصر على وجه الخصوص ، وهذا هو الوعي بالوجود أو إثبات الوجود على حد تعبير الدكتور يحيى هويدي ، الذي يؤكد دوماً على أن الوعي ليس مجرد اتجاه ، وليس مجرد معرفة أو إدراك للذات ، بل هو مجموعة العمليات الإدراكية التي يمتلك بها الإنسان ذاته ، ويحقق وجوده الذي يقوم على الفهم والقدرة على تطبيق النسق التكاملي ، وهذا النسق هو الذي يسميه هويدي بالوعي العام ، الذي يقوم على العديد من المتطلبات الأساسية في مقدمتها : إدراك الحقائق الجوهرية للدين ، ثم إدراك قيمة الحرية والمشاركة ، والوعي بالقضايا القومية ، ثم إدراك القيم ، وعلى رأسها قيمة الوطن والمواطنة ، والعلم والحرية ، فعن طريق هذه المتطلبات والقيم يساهم الوعي عملياً في القيام بدور فاعل ومؤثر في فهم الواقع وممارسة الحياة ، والتفاعل الجيد والمعايشة الكلية للواقع ومشكلاته .

ومعنى ذلك أن الوعي الحقيقي عند هويدي هو الإدراك الكلي ، وأنه الوعي العميق وأنه الوعي بالذات ، وأنه الوعي الفلسفي الذي يهتم بالإنسان وحياته ومصيره ومستقبله وكيانه العام في الإطار الإنساني ، وأنه مرحلة وخطوة لازمة لإثبات الوجود والشعور بالذات من خلال المعاشية والتأمل ، ولهذا ذهب هويدي إلى القول بأن قمة الواقعية في الفكر والسلوك عندما يتحول الفكر إلى وعي ، وأن التفكير البشري في حقيقته جملة من الترجيعات ، أي أنه يرجع

إلى نفسه ويقوم على مراجعة الذات باستمرار ، وأن الإنسان لا يرجع إلى نفسه من أجل ذاته ، بل ليحكم عليها ويقوم نفسه ، وعندئذ يتحقق الوعي بالذات عندما تتحقق سمة المعيارية في الفكر ، لأن التفكير الإنساني معياري في أساسه ، وأن التفكير الواعي مسئولية كل إنسان ، وأنه يقوم على خطوتين الأولى : الحركة أو النشاط القائم الصادر في الخارج عني كإنسان ، والثانية : هي مراجعة النفس لهذا العمل أو التقويم ، لأن الوعي قائم على التفكير وليس على التفكير^(١) .

ولأن الفلسفة الجادة والمفيدة هي التي تحقق الوعي وتؤثر في الإنسان والواقع ، ولا بد أن تكون واقعية وعملية أكثر منها نظرية فقد حدد هويدي أهم الخطوات المنهجية لتحقيق الوعي العربي وهي :

- **بناء الذات العارفة** : ومقصود الذات عند هويدي هي الأنا المفكرة العاقلة والمتفاعلة مع محيطها الاجتماعي ، إنها الذات العارفة التي تتألف من المادة والصورة والمجتمع لتكون عضوا في مملكة العقلاء ، وهي وليدة التجربة الفردية الممكنة ، ومن صنع العقل ، ومعنى ذلك عند هويدي أن الوعي مرتبط بالذات والشعور بالأنا ، والوعي بحقيقة النفس ومتطلباتها ، ومن ثم فالوعي هو الاتجاه الذي يعبر عن الإنسان المعاصر ، وقضية الوعي هي الأساس في التفكير الذي نبحث عنه ، لأن مهمة الذات العارفة ليس مجرد المعرفة ، بل يجب أن تتعدى دائرة الوجود والنظر إلى دائرة الفعل والمشاركة ، أو كما يقول هويدي : إننا جميعاً نتطلع إلى مستقبل أفضل ، ولكن ليس على حساب الفرد أو الذات وليس على حساب الحاضر .

- **التأمل وسط الحياة والأشياء** : التأمل عند هويدي منهج تدريجي أو دياكتيكي يبدأ من الذات ، ثم الموضوع ، ثم يعود مرة أخرى إلى الذات في حركة دياكتيكية دائمة ، وذلك لأن الوعي نوع من التفكير

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الرابعة ، تمهيدى ماجيستير ، مارس ١٩٨٢م .

العلمي القائم على التأمل كنشاط عقلي ، وأن المنهج عند الفيلسوف هو الحيلة التي يلجأ إليها من أجل تحقيق النظر أو التأمل ، وليس معنى ذلك أن التأمل نوع من العزلة أو التعالي ، بل هو حيلة من أجل الابتعاد عن الحياة اليومية وثرثرتها ، ولكي أتجه بتفكيري إلى اتجاه كلي حيث أتأمل المشاكل المصيرية التي تشكل الوجود الإنساني ، ومعروف أن التأمل تفكير فلسفي كلي وليس فردي أو شخصي ، وفي نفس الوقت هو التجربة الشخصية العميقة التي لا تحصره في نطاق ذاته ، بل تجعله يتطلع إلى أفق كلي مصيري ، فتأمل الواقع لا يكون إلا وسط الناس ووسط الأحداث ، لكي نصل بالمعاشة والمشاركة إلى المفهوم الكلي ، أي الكلي الواقعي وليس التجريدي^(١) .

إذن التأمل الذي يقصده هويدي ليس هو التجريد أو العزلة ، وفي نفس الوقت ليس هو الممارسة العملية ، لأن التأمل المقصود هو حلقة الوصل بين النظرية والتطبيق في مجال الوعي ، وهذه الفكرة هي التي دفعت هويدي لنقد التأمل العقلي الأفلاطوني ؛ لأنه مجرد ممارسة عقلية أو تأمل محض وابتعاد عن الواقع ، أما التأمل الحقيقي فهو الذي يعلي من قيمة التأمل العملي أو الواقعي كخطوة سابقة على الفعل ، أو بوصفه ممارسة عملية أخلاقية ، أو ممارسة للفعل أو خطوة لازمة وممهدة له ، وبالتالي فإن هذا التأمل هو التفكير العملي كخطوة لازمة بين البشر والأحداث ، ودليل ذلك أن التجارب السلبية تدفع أكثر إلى التأمل العقلي وإنارة الفكر ، كما أن الفشل تجربة أساسية ودافعة إلى التأمل أيضاً ، وهكذا يكون التأمل العملي الواقعي عند هويدي منهج تدريجي يبدأ بالرغبة في الشيء ، ثم الرغبة في تحقيق الذات ثم بالتأمل المعنوي ، ثم بالتأمل المادي أو العملي ، ثم التأمل الجزئي أو المرحلي حتى الوصول إلى دنيا الأشياء كلها ، ثم الانتقال إلى دنيا

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الرابعة تمهيدى ماجيستير ، ١٩٨١م .

الأشخاص ، وفي هذه الخطوة لا بد أن تلتقي الذات بالذات الأخرى لتحقيق فيها ، لأن هذا التأمل العملي عبر هذه الخطوات يجب أن تتمحي فيه عوامل الأنانية والفردية ، وكذلك التفرقة بين النظر والعمل .

- **الرغبة** : وهي عند هويدي من أهم خطوات تحقيق الوعي ، وهي الرغبة الممكنة التحقيق بالفعل في دنيا الأفعال ، وهو نفس المعنى الذي قدمه هيجل للرغبة كموضوع للوعي بالذات ، إنها الرغبة في تحقيق الذات وتحقيق الوجود الفاعل والمؤثر ، إنه الوجود الذي له قيمة حقيقية وليس مجرد الرغبة في الحياة ، أو مجرد استمرار الحياة ، وهذه الرغبة الفاعلة والعاقلة عنده تحمل معنى الإثارة والشوق والحنين إلى الوجود ، إنها الرغبة الداعية ، أي المحفزة الناشئة عن الخيال المبدع ، والتي سبقها التأمل والتفكير ، إنها الرغبة في المعرفة والوعي الذي يبعثنا عن أرضية الواقع المادي ، أو الموقف الطبيعي الذي يبعثنا عن الحياة الجارية الربية حيث يتبدل الشعور ، وهذا معنى القول بأن الوعي لا ينهض إلا إذا كان عندنا خيال كاف مبدع ، ورغبة حقيقية تدعمها الإرادة ، وهكذا تكون الرغبة عند هويدي متعلقة بالوجود والواقع الحقيقي أكثر من ارتباطها بالفكر والتصور ، فالرغبة هي المحرك الحقيقي للوجود والاندماج في هذا الوجود ، وأن الرغبة ليست هي الفكرة بل هي محور الوجود ، وعلى ذلك يختلف الوعي عن مجرد الرغبة في المعرفة أو مجرد الاستطلاع أو حب المعرفة ، إذ أن هذا الحب أو الرغبة لا شأن له ببنية المجتمع .

- **التدين** : يرى هويدي أن القرآن الكريم بدعوته للعلم والمعرفة والتأمل والتدبر وحسن الخلق في حقيقته دعوة إلى الوعي ، لأنه ليس فيه تفكير فقط بل فيه تفكير ، وعظة واعتبار وتأمل وعمل ، ولكي يصبح للإنسان وعي حقيقي وليس مجرد تفكير ، فالوعي بالدين وعي بآثاره ومقاصده ومفاهيمه وقضاياه ، وفي مقدمتها مشكلة الخلق وواحديّة الله المنزه عن جميع

المخلوقات ، وهكذا يأخذ التدين عند هويدي معنى أوسع من مجرد العقائد والعبادات والمعاملات ، فالدين عنده هو اليقين أو هو الإيمان العقلي والقلبي المؤدي لليقين ، ذلك الإيمان الذي كان له دوره في بناء الحضارة العربية الإسلامية بجميع مقوماتها ، لأن اليقين الديني أكثر ثراءً وصدقاً من مجرد معالجة المشكلات بطريقة نظرية بحتة بعيدة عن الواقع الإيمانى ، ولذا وجب التمييز بين الإيمان العقلي والقلبي ، على اعتبار أن الإيمان العقلي القائم على البرهان والدليل العقلي ليس هو الإيمان المطلوب ؛ لأنه لا يجدي ، أما الإيمان القلبي الذي يحقق اليقين الديني في حقيقته هو الأكثر ثراءً وصدقاً^(١) .

ودليل ذلك عند هويدي أن التفكير الديني بمعنى التأمل الواعي والتفكر في آيات القرآن وما بها من آيات كونية هو الذي يخلق الوعي ؛ لأن الوعي ليس هو التفكير الذهني ، وليس مجرد التفكير النظري في الآيات بمعنى التأمل والتفكر المجرد ، فذلك وحده لا يكفي ، بل لا بد من انعكاس الآيات جميعها حتى الكونية منها على نفسك ، وهذا المعنى تؤكد الآيات القرآنية نفسها في قوله تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ (العنكبوت: ٢٠) ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ (آل عمران: ١٩٠، ١٩١) .

- **اليقظة :** وهي بمعنى الحركة والانتباه والتحفز ، أي الانتباه الواعي والروح الباطني ، وهي ابتداء الموقف الفلسفي الأصيل ، ولهذا فهي عند هويدي الأساس في عودة الروح العربية ، وهذه الخطوة تتطلب الحركة الدائبة الواعية ، إذ الوعي لا يقوم إلا على الروح ، وروح الوعي الفكر والتأمل

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الخامسة تمهيدى ماجستير ، مارس ١٩٨١م .

والعمل ، وفي هذا المعنى يقول : « يجب ألا يكتفى بتأسيس الوعي على العلم أو التكنولوجيا ، بل يجب أن تستيقظ الروح أولاً ، إذ لا وعي مع ثباتها ، ومن ثم فالوعي نوع من الانتباه أو الموقف المحرك أو المتحرك ، وهي من أفضل وأهم مكونات الوعي ، لأن الوعي يحتاج إلى يقظة كما يحتاج إلى الفعل والتجربة ، والتجربة هنا ليست هي التجربة الحسية الساذجة كما كانت عند فردريك إنجلز وباركلي وهيوم ، كما أنها ليست التجربة العقلية أو المعتدلة عند كانط . إنها التجربة التي تخطت هذا النوع بين العقلين والحسيين ، إنها تجربة الإنسان الشامل ، إنها التجربة الحية المعاشة ؛ لأن الوجود الحقيقي هو الوجود الكلي القائم على الحب والمعاشة ، إنه الوجود الواعي ، وأنه إذا تحققت هذه اليقظة فإن يقظة الوعي العربي ممكنة وسهلة التحقيق ، بل حتمية وستتم على أساس وعي أخلاقي وعلمي وديني معا^(١) .

ولقد حاول هويدي الربط بين يقظة الوعي العربي وبين أزمة الثقافة العربية وما تعانيه في إطار عصر العولمة الثقافية والتواصل اللامحدود ، مؤكداً على أننا لا نستطيع بحال الفصل بين حركة الوعي العربي وحركة الوعي الغربي ، وفي نفس الوقت لا نستطيع أن نوحدهما أو أن يكون الارتباط شاملاً ؛ لأن المنطلقات والمكونات لهذا الوعي تختلف عن الآخر ، فالوعي يجب أن يكون وليد حركة الذات ومعايشة المشكلات ، كما أن الوعي العربي قائم على الإيمان والمحبة ، أما الوعي الغربي فقام على المعرفة والعلم ومنطق المنفعة فقط ، ومن ثم فإن الوعي العربي لابد أن يرتبط بالفكر الديني والأخلاقي وبالتراث الإنساني عموماً ، لكي نستطيع التمييز بين الوعي العلمي والمعرفي أو التأملي في الغرب ، وبين الوعي الإيماني القائم على أساس الأخلاق والتدين عند العرب ، مؤكداً على أن جوهر الأخلاق الالتزام بجميع الواجبات

(١) يحيى هويدي : المحاضرة الثالثة تمهيدي ماجستير ، فبراير ١٩٨١م.

فيما ينبغي أن يكون ، وفي التزام الإنسان بالتحاليم والفضائل التي تعلي من شأنه ويحقق بها ذاته .

وهكذا تكون اليقظة دافعة لوجود الرغبة والمحبة ومشاعر الترابط والتفكير في الواقع ، ومعاشته بوصفها أحد مصادر التفكير الموضوعي أو التفكير العلمي ، وأن الرغبة في المعرفة تختلف عن الحب الذي يؤلف بين الناس ويقيم بنية المجتمع على أساس من الوحدة الأخلاقية ، ومن ثم فالتأمل واليقظة من أهم عوامل إيجاد نوع من المراجعة الذاتية ، أو التقويم الذاتي من أجل يقظة الوعي ، ومعنى ذلك أن يقظة الوعي تتطلب حدوث المفارقة أو الازدواج من جانب الإنسان لذاته ، وإنه يسعى بعد الانشطار من تحقيق نوع من التعادل بينه وبين نفسه ، وهذا معنى القول بأن اكتساب الوعي يكون بعد إحساس الإنسان بوجود ثغرة في نفسه ، ثم إنه كان على وعي تام بوجود هذه الثغرة ، ثم إنه سعى إلى ملئها لأنه أدرك أن هذه الثغرة تعني العدم والملا يعنى الوجود .

- **الشمول** : والشمول عند هويدي ليس مجرد فكرة بل قاعدة منهجية لازمة لتطبيق الفكر وتحقيق الوعي الكلي أو المطلق الذي يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد ابتعد عن جزئيات الحياة الجارية وخلص إلى النظر والتأمل ، إذ أن الفلسفة في حقيقتها ليست إلا محاولة لفهم هذا التفاعل بين الإنسان والوجود ، على وجه يخرج به من البحث الجزئي إلى البحث الكلي ، الذي يتناول الوجود العام . فالشمول عند هويدي قاعدة في البحث وطريق للوصول إلى أعماق الواقع وإدراك كافة جوانب الحكمة ، وخاصة الحكمة النظرية التي تتميز بالكلية ، مع ملاحظة أن الحكمة العملية طابعها التدبير ، وأن الحكمة النظرية طابعها التأمل والبحث النظري ، وأن المسائل التي تتناولها الحكمة النظرية أكثر كلية ، لأنها بحث عن الأسس والأمول النظرية الكلية التي تبنى أو تقوم عليها المعتقدات الخاصة ، ولأجل ذلك

فإنها تتناول الوجود ككل ، أو الحياة ككل ، والإنسان ككل ، وقيمة الوجود الإنساني بعامه ، وعلاقة الإنسان بالكون كله ، وكيفية إدراكه له ، ومجموعة المثل العليا الكلية التي يترسمها الناس في حياتهم .

وهكذا يأتي الشمول عند هويدي بمعنى شمولية المعرفة لكل من العلم والفلسفة ، وغاية كل منهما ، على اعتبار أن الفلسفة كانت تشمل كافة ألوان المعرفة البشرية كلها وأم العلوم جميعاً ، وهذا الشمول يكمن أيضاً في كون الفلسفة هي التفسير الشامل للكون ككل ، وهي تشمل بهذا المعنى كل من العلم والدين في كونهما خادمان للإنسان ، كما تشمل تعريف أرسطو للفلسفة على أنها علم الوجود الكلي ، وأنها العلم الذي يبحث في الأسس النظرية التي تدعم مجموعة المعتقدات التي يعتقدها كل منا في حياته الخاصة ، وتكوّن ما يسميه الناس عادة بالفلسفة الخاصة ، فإن الفيلسوف لا يتعرف على الكلي إلا إذا باعد بين نفسه وبين الحياة العامة أو اليومية ، ويقوم بعملية رد العالم الخارجى في صورته الجارية إلى الذات ، حتى يتيسر له البحث في الوجود بصورته الكلية ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : « إننا نعيش في عصر الشعوب القادرة بوعيتها على كسب كثير من المراقف ، وهذا الوعي لا يمكن أن يترك هكذا بلا دراسة شاملة أو توجيه أو تخطيط ، ومهمة هذا كله تقع على عاتق الدراسات الإنسانية بعامه والفلسفية منها بخاصة »^(١) .

- **حرية الفكر والفعل** : إن حرية الفكر والفعل عند هويدي تعني رفض الجمود والجهل والتخلف من أجل تحصيل الحكمة ، وهذه الحرية هي السبيل لإيقاظ الوعي من خلال الدعوة إلى التحرر الفكري ورفض الجمود ، وأن هذا لا يتحقق إلا عن طريق الحكمة ، لأن الحكمة لا تتحقق إلا مع تحرر الفكر من كل قيد من أجل الانطلاق نحو الواقع الحقيقي ، وهذا الواقع عند أستاذنا هو الواقع العام المتصل الذي يقوم على المزج الوثيق

(١) يحيى هويدي : حياد فلسفي . ص ١٢ دار القلم القاهرة ١٩٦٣ م .

والتعايش السلمي بين ما هو بشرى وما هو إلهي ، لأن الواقع الحقيقي ليس هو المباشر ، وليس هو واقع الأشياء المحسوسة ، بل هو ما يقع وراء المحسوسات من جواهر وماهيات ، وهذا المعنى أكدته هويدي في كتابه : (الفلسفة في الميثاق) ، حيث جعل الفلسفة هي التعبير عن الروح العامة أو الفكرة العامة التي تتميز بالحرية والانطلاق ، ويدور حولها مشروع معين أو موضوع معين ، وأن هذه الروح الفلسفية القائمة على التحرر الفكري هي التي ستحقق البناء الحضاري للأمة العربية ، وكذلك بناء الدولة العصرية التي أرادها هويدي ، وأن هذا التحرر الفكري هو الذي يساهم عمليا في إيصال الأفكار إلى الجماهير أو الشعوب ، بدلا من أن يقتصر فهمها على طبقة المثقفين أو المتخصصين ، وعلى ذلك تتوافق روح الفلسفة مع روح التحرر الفكري ، تمشيا مع روح الثقافة الجماهيرية ، التي نسعى إليها جميعا في هذا العصر الاشتراكي المجيد كما يقول هويدي^(١) .

ويشير هويدي إلى أهمية التحرر الفكري في تحقيق الغايات الإنسانية العليا ، والوصول إلى علاقات اجتماعية جديدة ومفيدة ، ثم تغيير المفاهيم وتعديل الاتجاهات ، والتحول الأيدولوجي نحو الواقع العميق الأصيل لا الواقع الزائف ، بالإضافة إلى تعميق التصور الأنطولوجي لله ، ليكون هذا التصور محور الارتكاز في فلسفة عامة تحدد علاقة الله بالكون والإنسان ، وخلق الله للعالم ، وعلاقة الفرد بأشباهه من الناس ، وذلك لإبراز الحل النموذجي الذي قدمه القرآن لهذه القضايا ، بالإضافة إلى أن التحرر الفكري هو السبيل لتحقيق أمل الإنسان وطموحه سياسياً واجتماعياً ، فهو الدليل على فاعلية الإنسان وسعيه نحو التغيير والتجديد ، ولا تكون فلسفة إلا مع حرية الفكر وإبداعه لأن الفلسفة - كما يقول الدكتور هويدي - هي النتاج العقلي الذي يرمز إلى حرية

(١) يحيى هويدي : الفلسفة في الميثاق . ص ٤ ، ٥ الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥ م.

الإنسان ، وإلى التفكير المستقل الإبداعي ، أو هي محاولة نقد الفكر القائم بهدف التغيير ، أي بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخلق علاقات اجتماعية جديدة .

ومعنى ذلك أن حرية الفعل تعني أن حاجة الإنسان إلى الفعل ضرورة لازمة ، ولا تقل في الأهمية عن حاجته إلى التأمل وإلى العقل ، لأن الفعل - كما يقول الدكتور هويدي - هو الذي يجعله يثبت وجوده ، ويجعله يغير بيئته بالفعل وليس بمجرد التأمل العقلي ، وأن العمل الجاد في ذاته هو الدال على حرية الإنسان وقدرته على الإبداع ، وهو السبيل لإنبات الذات ومعايشة الواقع الحقيقي في تفاعله وجوهره ، وأن هذا العمل الجاد هو الذي يكسب الإنسان والأشياء القيمة الحقيقية ، وهذه المعانى يؤكدّها الدكتور هويدي حين يقول : « إن القيم الحقّة لا توجد في بطون الكتب ، ولا على ألسنة الوعاظ ولا في الأبراج العاجية ، ولا في عالم المثل ، بل توجد بالأحرى في معركة الحياة والفعل والتجارب الحية على أرض العمل لا على أجنحة التأمل ، فقد خلق الإنسان ليعمل ، وأن عمل الإنسان لا يقصد من ورائه إشباع حاجاته فقط ، لأن هذا لا يمثل في أحوال كثيرة إلا مجرد هدف ثانوي ، إنما يعمل الإنسان أصلاً ليشعر بالحرية ، ويستمتع بقدرته الذاتية على الخلق والإبداع ، وعن طريق العمل انتصبت قائمة الإنسان ، وليخلق لنفسه في الخارج وجوداً يرى نفسه فيه ، ويتحمل وحده تبعته ، ويضع فيه ذاته ليراها الآخرون ، وليحكموا عليها فيه ومن خلاله ، وبهذا استطاع الإنسان بالعمل أن يتحرر من أسر ذاته ، فيخرج من كهفه الذي يمثل مغارة استغراقه في نفسه ، يخرج إلى العالم الخارجي ليفجر طاقاته فيه » .

- **النقد** : كان النقد عند هويدي خطوة منهجية لازمة لنضوج الفكر وتحقيق الوعي العربي ، ومن أجل ذلك كان موقفه المحلل والناقد للفكر العربي أولاً ثم الفكر للغربي ثانياً ، بداية من الفكر الماركسي والوجودي والوضعي ، وكذلك اتجاه الوضعيين المناطقية من أصحاب التحليل اللفظي

الذين أغفلوا الواقع المادي الطبيعي ، وحولوا الوجود إلى عالم لفظي خالٍ من الحياة والمعنى ، واعتمدوا على جزء من اللغة ، وقالوا بعالم ثالث هو عالم الألفاظ الجدير بالتحليل ، ولم يهتموا بما يجب تحليله ودراسته والاهتمام به ، ألا وهو مستخدم اللفظ ومستخرج المعنى ، وهو الإنسان وعالمه الطبيعي الموجود فيه ، وكان نقد الدكتور هويدي الصريح لهم بعد تحليل فلسفتهم بأنهم قد أهملوا الإنسان ، وأهملوا الفكر ، وأهملوا الحياة العميقة للإنسان والوجود الذي يتأثر به ويؤثر فيه ، ووصف موقفهم بقوله : « وعاش التحليليون على هامش الفلسفة والواقع ، وكانوا أكثر مثالية من المثاليين أنفسهم ».

كما كان النقد عنده حلقة أو خطوة متممة للتحليل من أجل بيان حقيقة الموقف والاتجاه ، كما أنه خطوة لازمة لتقييم الواقع عندما يفتش الفيلسوف عن المبادئ العامة التي يؤسس عليها معتقداته الخاصة ، ويتيقن من أن الحياة التي يحياها ليست هي الحياة الجديرة بالإنسان ، وأن هذا الواقع الذي نصطدم به في معركة تدبير المعاش ليس هو وحده الواقع الجدير بصفتنا الإنسانية ، عندئذ يجد الفيلسوف نفسه على عتبة النقد ، ويعبر بصدق عن موقفه من الحياة ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : « إن الواقعية النقدية هي التي تجعل من الواقع المصدر الأساسي للمعرفة ، لأنها لا تسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد وكأنها من طبيعة واحدة ، بل لا بد من تحليل هذه المعرفة ونقدها لنرى ماذا يتشابه في أجزائها ، وماذا يختلف ، وماذا يتطابق مع الأشياء الخارجية »^(١).

وفي إطار منهجه النقدي وجه هويدي النقد لكل اتجاه أو فكر يخالف المنطق والعقل من جهة ، أو يخالف حقائق العلم والدين من جهة ثانية ، ولذا

(١) محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة . ص ١٤١ ، ١٤٢ ، دار المعارف القاهرة ١٩٩٤م.

نراه ينتقد بعض اتجاهات الفلسفة المادية والوجودية والماركسية ، كما انتقد بشدة آراء ماركس وإنجلز ولينين رغم ما بينهما من اختلافات جوهرية ، كما انتقد أصحاب الاتجاه التحليلي والوضعي وخاصة الذرية المنطقية والوضعية المنطقية ، وكذلك أصحاب الاتجاه المادي واعتقادهم بأن جوهر العالم هو العنصر الرئيسي الذي يتكون منه العالم إنما هو المادة ، أي الأشياء كما نلتقي بها في الحياة منظورا إليها في وجودها الواقعي الحقيقي وليس وجودها الصوري المتخيل^(١) .

كما حرص هويدي على إبراز دور الواقعية الإسلامية وفاعليتها كاتجاه يقاوم الاتجاهات المثالية التجريدية ، والواقعية المادية ، وكذلك الوضعية التجريبية ، ولهذا رأيناه في نقده لمبادئ الوضعية المنطقية يسترشد بمواقف وآراء فلاسفة العرب ، الذين عنوا كثيرا بمبحث الصدق واليقين في المنطق والرياضيات والمعتقدات معا ، ولكن ليس بالمعنى الذي فهمه فلاسفة الوضعية أو التحليلية عند معالجتهم لأسس اليقين في القضايا المنطقية الرياضية ، وفي ذلك يقول هويدي : « إنني كلما أمعنت في قراءة الفلاسفة الدريين والوضعيين المناطق الذين يعيشون في دنيا الألفاظ والجمال اللغوية ، أدركت سر وعمق السبب الذي من أجله احتفظ الفلاسفة العرب في كتبهم باب اسمه التصديق ، وسموه تصديقا لأنه مشتق من الصدق ، وهم لا يشترطون أن يكون التصديق معناه وقوع الحكم أو عدم وقوعه في الخارج ، لأن هذا يكون المدلول المطابق للحكم عندما يفهم على أنه خبر ، كما يقولون ، بل يقصدون به فقط التصديق بتلازم النسبة بين طرفي الحكم ، وأنهم بذلك ربطوا بين علم المنطق كبحت في بناء الحقيقة وعلم المنطق كنظرية في الصدق »^(٢) .

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص ١٧٢ ، ١٧٧ .

(٢) يحيى هويدي : الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان . ص ٨٨ ، ٥٧ ، ٩١ ، النهضة المصرية ١٩٧٢ م .

ولقد تعرض العديد من الباحثين المعاصرين لموقف هويدي النقدي من الفكر الوضعي ، واستطاع البعض أن يقدم رأيا وسطيا بين واقعية هويدي الإسلامية وبين فلاسفة الوضعية المنطقية ، وهذا الموقف استطاع على الجابري التعبير عنه من خلال إثبات العديد من النقاط التي يلتقي فيها فكر هويدي الواقعي وبين فكر زكي نجيب محمود ممثل الفكر الوضعي المنطقي في مصر . وذهب الجابري إلى أن كلاهما قد عاش في موطن انطلقت منه واجتمعت فيه الديانات الموحدة ، وأنهما عاشا ثقافة موحدة متسقة توائم بين المنقول الأصيل والمعقول في نظرة واحدة ، وأن كلاهما أدرك إمكانية الاستفادة من المعاصرة والفكر الغربي بقدر الاستفادة من الفكر العربي الأصيل . وقد انتهى الجابري إلى رأي توافقي بين الواقعية الإسلامية التي يتمثلها هويدي في جميع مواقفه وأفكاره ، وبين الوضعية المنطقية التي ينتهجها زكي نجيب .

وفي إطار الموقف النقدي أيضا انتقد هويدي كل من ديكرارت وكانط وباركلي ، كما انتقد صورية فلاسفة الوضعية المنطقية ، لأن الصورية عندهم تعني الهيئة العامة للعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة الواحدة ، بصرف النظر عما تشير إليه هذه الكلمات من معنى ، وأن هذه الصورية قد انسحبت عندهم في الفكر والمادة ، مع أن المنطق الأرسطي يركز في صوريته على صورة الفكر ومادته معا ، وفي وقت واحد ؛ لأنه لم يستطع التمييز بينهما ، والمناطقة الوضعيون كما يقول هويدي صوريون ، لأنهم يعنون بانسجام الفكر في بناء الحقيقة الموضوعية ، وهو أمر وثيق الصلة والارتباط بحرية عالم المنطق وعالم الرياضيات في وضع ما يشاء من تعريفات ومصادرات ، وهم صوريون أيضا لأنهم يوجهون انتباههم إلى الهيئة العامة التي تكون عليها ألفاظ القضية ، ضاربين الصفح عن مضمون ومدلول هذه الألفاظ وعن معناها في الوقت نفسه^(١) .

(١) يحيى هويدي : الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان . ص ٥٨ ، ٥٩ ، النهضة المصرية ١٩٧٢م .

وكان موقف هويدي من الفكر الوضعي موقف الناقد البصير الذي صحح لهم بعض أفكارهم الخاطئة في فهم الحقيقة والواقع وعلاقة المنطق بالأشياء ، كما قام بتصحيح العديد من المفاهيم الخاطئة حول آراء كبار الفلاسفة المحدثين ابتداء من ديكارت وكانط وهيغل وباركلي ، ثم اسبينوزا ورسل وفتجنشتين وسائر الوضعيين المناطقة ، ومن هذه الانتقادات :

- انتقد موقفهم من المثالية والفلسفة التقليدية وفهمهم الخاطئ لمعنى التجربة ، وفي هذا يرى هويدي أن غاية الوضعية المنطقية من دخول ميدان الدراسات التجريبية هو تشكيكنا في اليقين التجريبي ، وإمكان قيام التجربة الحقيقية ، لأنهم يتحدثون فقط عن التجربة اللفظية ، أو التجربة الغير ممكنة ، فالتجربة عندهم محتملة وتتعلق بقوانين الطبيعة التي توصف بواسطة الإمكانية المنطقية ووصف الواقعة في عبارات ، وذلك لأن الإمكانية الوحيدة المشروعة عندهم هي الإمكانية المنطقية اللغوية . وقد قرر هويدي أن هذا المفهوم يختلف كثيراً عن مثالية كانط عندما تحدث عن إمكانية التجربة الفعلية في الواقع .

- كما انتقد هويدي فهم الوضعية الخاطئ لفكرة اسبينوزا عن استقلالية الحقيقة ، وعلاقة الدراسات المنطقية بالواقع لأنهم فهموا ذلك بمعنى الاستقلال التام أو الانفصال بين الحقيقة والواقع . ويدافع هويدي عن رأى اسبينوزا في الحقيقة وخصائصها ومدى مطابقة الحقيقة بالواقع ، وأنها ليست في خصام أو استقلال تام عنه ، وذلك لأن الحقيقة باطنة في الفكرة الصحيحة ، وأن العقل قادر على الوصول إلى هذه الحقيقة عن طريق تأمله في ذاته وأفكاره ، وفي العلاقات التي تربط هذه الأفكار وما يتولد عنها من أفكار متجددة ، وأن الحقيقة تحمل معها دليل صدقها ، لأن الفكرة الحقيقية هي الفكرة المكتفية بذاتها ، وبالتالي فإن الحقيقة عند اسبينوزا هي التي تقوم على انسجام الفكر مع نفسه واستقلاله عن الواقع ، مع عدم تعارض هذا الفكر مع الواقع في نفس الوقت .

ومع أنه انتقد موقف الوضعية لأنها ألغت الواقع المادي والأشياء ، فقد أيد موقف أسبينوزا من الحقيقة ، وقوله بأنها باطنة في الفكرة الصحيحة التي يصل إليها العقل بتأمله في ذاته وأفكاره ، والعلاقات التي تربط بين الأفكار والتي يتولد عنها أفكار جديدة ، كما يؤيد تصور أسبينوزا للحقيقة المنطقية باعتبارها مستقلة عن الواقع ، وأنها تحتفظ دائما بكيانها المنطقي الأصيل ، والذي يعني توافق الفكر مع ذاته ، ولأن هذه الأفكار تحمل معها دليل صدقها ، ومع أن قول أسبينوزا يشير إلى رفض المعيار الخارجي الذي ترفضه الوضعية ، فإنه يقول صراحة إن أمور التجربة والواقع ليست موضوعات للحقيقة ، وأن هناك هوة واسعة بين ما يجري في عالم الواقع المادي وما يقع في عالم الفكر ، فالطبيعة هي الجوهر والجوهر يعني الله ، وهذا ما يرفضه هويدي بشدة لأنه ؛ يشير إلى التجسيم الإلهي وحلوله المادي في عالم الطبيعة والإنسان .

- كما انتقد هويدي موقف الوضعية المنطقية من القيم الأخلاقية لأنها أنكرت وجود العقول المغايرة ، وواقعية الكليات وخصائص المادة والعلاقات القائمة بين الشيء والآخر ، وأنهم يرفضون الأخلاق على اعتبار أن النظريات الأخلاقية في مجموعها جملة من الأوامر والنواهي التي يصعب التحقق منها لأنها مجرد عبارات وصفية وأحكام تقريرية أقرب إلى العبارات الميتافيزيقية ، ومع ذلك يكتشف هويدي ومن بعده فينبرج في كتابه ميتافيزيقا الوضعية المنطقية : أن الوضعية المنطقية فشلت في تحطيم الميتافيزيقا ، وأن بعض جوانب فلسفتها تتضمن العديد من القضايا الميتافيزيقية والأحكام القيمية الخلقية والجمالية التي كانت ترفضها^(١) .

- كما انتقد هويدي موقف الوضعية المنطقية من مبادئ التحقيق ، مثل مبدأ الوجود المنطقي واللفظي ، ومبدأ الصورية ومبدأ التحقق الصوري ، ورأى

(١) مقالة محمد محمد مدين : الوضعية المنطقية رؤية واقعية . في مجلة أوراق فلسفية .

عدد ٥ ص ٩٠-٩٤ ، ٢٠٠١ م.

أن تلك المحاولات عندهم لم تمر بالواقع الفعلي من أجل إثبات التحقق أو الصدق ، وذلك لأن مفهوم الواقع والخبرة الحسية عندهم لا يعني سوى جملة الألفاظ التي تحمل دلالات أو معان معينة ، واستشهد هويدي على رأيه بما ذكره شليك في المعنى والتحقق ، ومعنى إمكانية التجربة الحسية بوصفها الإمكانية المنطقية فحسب ، وبالتالي انتقد هويدي رأى الوضعية المنطقية في معيار الصدق ، وكيفية تطبيقه على قضايا المنطق والرياضيات دون غيرها ، وعاب عليهم إنكارهم للفهم العام لقضايا الواقع ، وأنهم في كثير من أحكامهم المنطقية يخلعون على العدم وجوداً ، أو حدوداً مثل ألفاظ العناء والمربع الدائري ، فهي عندهم حدود لها وجود مفهوم ، ولذا أطلق هويدي على فلاسفة الوضعية المنطقية عدة مسميات : فهم فلاسفة إسميين ، وأنهم فلاسفة للعدم ، وذلك لأنهم لا يعنون بالمعنى والدلالة قدر عنايتهم بالألفاظ التي تشير إلى موضوعات أو جزئيات محددة تشير إليها ، فالقضية عندهم مقطوعة الصلة بمفهومها وغير مقضي فيها بشيء ، أي أنها لا تحمل حكماً ولا قضاءً ولا نسبة بين ألفاظها ، وذلك لأن القضية عندهم مجرد وجود لفظي منطقي ، ولا تشير إلى موقف بعينه ولا مغزى محددا بل تتضمن فقط إمكانية التعبير عن هذا المغزى .

وهكذا كانت غاية هويدي من نقده للوضعية المنطقية إثبات أن المنطق علم مفيد لجميع الناس وليس لفئة من الخواص ، وأن فائدته لا تتحقق إلا إذا أصبح المنطق لغة عامة للتخاطب والفهم بين جميع الناس ، وأن المذاهب الوضعية والمنطقية جعلت من لغة المنطق رموزاً للتخاطب وليس للفهم ، لأن الفهم هو لغة الرموز التي لها مرموزات في الواقع .

ثالثاً : موقف هويدي من الميتافيزيقا والفلسفة الغربية

لقد انتقد هويدي موقف فلاسفة الغرب من الميتافيزيقا ، مستعينا بفلسفة العقل العربي التي تجمع بين النظر والعمل ، مؤكداً أن الميتافيزيقا موجودة

بوجودنا في الطبيعة والكون ، وأن الوجود الحقيقي ليس هو الوجود المرئي المحسوس ، لأن هناك وجود غير مرئي لا يمكن إغفاله أو تجاهله ، هو وجود الأجناس ووجود الله والملائكة والأرواح والأنفس ، ووجود المعاني وكل ما يشير إلى الكلي كالحرية والضمير والإنسان والوجود ، وكل ما هو وراء عالم الحس ، ولهذا كان يردد هويدي قوله : إن الميتافيزيقا ليست علما بالمعنى المعروف ، وكذلك الفلسفة لا يمكن أن تكون علما كباقي العلوم المحصورة والمحددة بالموضوع والمنهج والغاية ، فالفلسفة تضم علومًا وفروعًا عديدة من المعارف ، وكذلك الميتافيزيقا فهي جملة قضايا ومباحث ومشكلات عامة تتعلق جميعها بالوجود العام الكلي ، فهي ليست علم لأنها رؤية ومنهج وأسلوب للدراسة والفهم ، ومجالها العلل الأولى البعيدة أي الوجود العام الذي يسميه أرسطو بالبحث في الوجود العام .

وفي هذا الإطار يؤكد هويدي أن مباحث الميتافيزيقا كانت في مقدمة مسائل البحث عند فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام ، الذين عنوا بمسائل الجوهر والأعراض ، والنفس وخلودها وعلاقتها بالبدن ، كما عنوا بالتوفيق بين الفلسفة والدين ، وجعلوا من مسائل الذات والصفات والوجود والعدم وخلق العالم والبعث والحساب ، إلى جانب اهتمامهم العام بعلم الربوبية وما يتفرع عنه من مسائل العله والإرادة والاعتقاد . وهذا يدل على أن فلاسفة الإسلام لم يهملوا الميتافيزيقا كما أهملها فلاسفة الغرب المعاصرين ، مما دفع هويدي لنقد موقف الفلسفة الغربية من الميتافيزيقا بقوله : « لقد شنت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة بجميع اتجاهاتها هجومًا عنيفًا على الميتافيزيقا والفلسفة التقليدية ؛ لأنها اعتبرتها معارضة للعلم والتقدم ، وجعلت ميدان الفلسفة هو الوجود الخاص للإنسان والأشياء فقط ، ورغم هذا الموقف الغربي من الميتافيزيقا فإنهم لم ينجحوا في نقض الميتافيزيقا ، بل على العكس ، فقد قدموا دون أن يدروا تصورا ما لعالم الميتافيزيقا ، وأثبتوا صعوبة الفصل بين الإنسان والطبيعة ، وبين الإنسان وعالم الألوهية » ، وقال هويدي : « إنه إلى

جانب هذا المعنى المجرد للميتافيزيقا توجد الميتافيزيقا المعاصرة بمعناها المشروع الذي سيظل مشروعا ما بقيت الإنسانية ، لأنه يمثل محاولة الإنسان فهم الواقع الكوني على نحو كلي شامل ، وستظل الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة مهما ارتقى التفكير العلمي أو الوضعي ، لا لشيء إلا لأنها ضرورة لا غنى عنها في حياة الإنسان لا يمكن الاستغناء عنه».

وقد اعتمد هويدي على مقولات العقل والمنطق لدخول ميدان الوجود العام ، وإثبات أن مجال الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة هو مجال يختلف تماما عن المجال الطبيعي، لأن البحث في عالم الماوراء يشير إلى البحث في سر الوجود ، وليس في الموجودات الحسية ، وبالتالي فالميتافيزيقا جعلت مهمة العقل التدبر والتعقل للوجود العام ، بدلا من الاستغراق في بحث الموجودات الخاصة ، لأن عالم الوجود العام يشمل معاني اللامتناهي والروحي والمطلق والمعنوي وكل ما وراء عالم الطبيعة والحس والأشياء ، وأن عالم الميتافيزيقا هو عالم الجواهر ، وأنه عالم بلا حدود أو قيود أو حواجز ، لأن الحد كما يقول هويدي هو بمثابة قيد أو حاجز يمنع الباحث من الانطلاق إلى عالم الماوراء ، وأن البحث في اللامتناهي يقوم على هدم الحواجز والانطلاق الرحب في ميدان لا حدود له^(١).

وفي كتابه (دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة) يستخدم هويدي فكرة المحافظة على المستويات ، وهي من الأفكار الميتافيزيقية التي استخدمها هويدي في نقده للفلسفات المعاصرة ، فوضع مستوى الوجود العام والإلهي في مقابل الوجود الطبيعي والبشري ، ليؤكد على لزوم العلاقة بين هذه المستويات بقوله : إن علاقة الإنسان بالله تمثل جانباً هاماً من البحث الميتافيزيقي الفلسفي ، وينبغي أن يوضع الله فيه تماماً على النحو الذي نضع فيه الوجود العام أمام

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ٣٧٣-٣٧٥ ، النهضة المصرية ١٩٧٢م.

الإنسان ، فالوجود العام والله كلاهما بحث في اللامتناهي في مقابل الإنسان ككائن متناهٍ قاصر عن الإحاطة به^(١).

وقد اعتمد هويدي على فكرة التمييز بين مفهوم اليقين في ميدان البحث الميتافيزيقي عنه في ميدان البحث الفيزيقي أو العلمي ، لأن اليقين بهذا الوجود العام لا يأتي عن طريق مشاهدتنا له ؛ لأنه ليس مائلاً أمامنا على النحو الذي يوجد به أي موجود آخر ، لأن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه ، ويرى هويدي أن أرسطو كفيلسوف عقلاني يحرص على تأكيد قيادة العقل للطبيعة ، وقيادة العقل للطبيعة يتم عن طريق الوقوف على المبادئ العقلية العامة التي تتحكم في مسار الموجودات ، وذلك مثل مبدأ القوة والفعل ومبدأ الصورة والمادة ومبدأ الغائية ، ومبدأ السببية أو العلية ، وعند أرسطو فإن الوقوف على الماهية الذهنية لا يتم إلا بالوقوف على الصورة النوعية ، وذلك لاعتقاده أن كيان العنصر أو الفرد لا يتحدد إلا عن طريق تعيين انتمائه إلى هذا النوع أو ذاك ، ولاعتقاده أيضاً قيام الأنواع والأجناس في الطبيعة وبوجودها الثابت بين أحضانها ، ولا شك أننا لم نعد الآن نؤمن بعقيدة ثبات الأنواع والأجناس في الطبيعة على نحو ما كان يؤمن بها أرسطو^(٢).

وهكذا رفض هويدي تعريف أرسطو للميتافيزيقا بأنها البحث في العلل الأولى ، ويصفه بأنه تعريف قاصر أيضاً ، وعلته في ذلك أن الوصول إلى ميدان الوجود العام أو اليقين به لا يأتي تسلسلاً عن طريق العلل أو عن طريق أجزاء الطبيعة ، ولا يأتي عن طريق مشاهدتنا له لأنه ليس مائلاً أمامنا كأبي موجود آخر . وبالتالي فإن اليقين بهذا الوجود العام لا ينفصل عن اليقين بغيابه ، فهو غائب عنا ، وبالرغم من ذلك فهو حاضر بيننا حضوراً يختلف عن حضور

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ٣٧٩.

(٢) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص ٧٣ ، ٧٤ ط ١٩٩٧ م ، دار الثقافة للنشر .

سائر الموجودات الأخرى ، لأن الأساس فيه قائم على إلغاء الوجود الواقعي للأشياء أو على افتراض إلغاء هذا الوجود ، وهذا معنى القول بأن الوجود العام وجود غائب لكنه من ناحية أخرى مجرد حاضر ، ولهذا وصف هويدي طبيعة الوجود العام الذي تبحثه الفلسفة بالكلية والعمومية والشمول^(١).

ومعنى ذلك أن الفلسفة الميتافيزيقية عند هويدي ليست ميداناً للتجربة كما وصفها فلاسفة العصر الحديث ، لأن تعميق التجربة كما يقول هويدي لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها ، ولهذا فإن طابع الواقعية الإسلامية عند هويدي هو الطابع الواقعي العملي ، وهو الطابع الذي جعله بالفعل يطرح فكرة أو مبدأ المحافظة على المستويات ويرفض فكرة انفصالها ، وذلك من أجل الاحتفاظ بها ومواجهتها والتفاعل الإيجابي معها ، وهذا المعنى هو الذي حرص هويدي على تأكيده مراراً حين يقول : « إن البحث الميتافيزيقي في الوجود العام لا يتأكد ولا يكتسب كل الحرارة التي يجب أن نوفرها له ، إلا إذا جعلناه بحثاً في مستويات من الوجود يقابل كل مستوى منها المستوى الآخر ، ويقف في مواجهته (الوجود والماهية ، العالم الطبيعي والعالم الإلهي ، الإنسان والكون ، الذات والموضوع) ، وأن كل فلسفة تحاول إلغاء هذه المستويات أو إدماجها في مستوى واحد ، لن تكون إلا فلسفة معوقة للبحث الميتافيزيقي الأصيل ، فمستوى الوجود مثلاً يقف في مواجهته مستوى الفكر ، وينبغي أن يظل هذا الأخير يلاحق مستوى الوجود ويعدو وراءه »^(٢).

ورغم نقد هويدي لفلسفة باركلي ومثاليته اللامادية في العديد من مؤلفاته ومقالاته ، فقد بين هويدي أن باركلي لم يكن فيلسوفاً مثالياً بقدر ما هو

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٦٩-٧٠ ط ٩ ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٩٧ م.

(٢) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ٣٧٨ ، ٣٧٧ النهضة المصرية ، ١٩٧٢ م

فيلسوف روحي يستوحي مبادئ العقيدة المسيحية ، ويلج على الجانب الواقعي في فلسفته ، لأنه لم ينكر المادة كليةً ، ولم يلغ وجودها الواقعي رغم مثاليته ، فهو قد حاول الاحتفاظ بحقيقة المادة وواقعيتها ولم يجعلها تحت رحمة الذات ، ولهذا فإن مثالية باركلي تبدو أقل تطرفاً من فلسفة المثاليين الآخرين ، وأن دوره كان بارزاً ومهما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، وقد أثرت مثالية باركلي كثيراً في أفكار وآراء الدكتور يحيى هويدي ، وذلك منذ أن كانت دراسته لمثالية باركلي اللامادية موضوعاً لرسائله في الماجستير منذ عام ١٩٤٥م وحتى عام ١٩٤٩م ، ثم عاد إليه مرة أخرى عام ١٩٦٠م ، فقدم كتابه عن باركلي وفلسفته اللامادية ، ليؤكد على أن باركلي هو مؤسس المدرسة المثالية الذاتية وأنه صاحب المذهب اللامادي الذي يلغي وجود المادة ولا يعترف به ، ورغم هذا يقرر هويدي في أكثر من موضع عمق أفكار باركلي التي لم يتنبه إليها الكثير من دارسيه ، ويقول إن فكر باركلي الحقيقي هو الواقعي الذي يؤمن بالوجود الخارجي للأشياء المادية ؛ لأنه يحتفظ للأشياء بحقيقتها الواقعية ومن خلال الفكر ، لأن الفكر لا يلغي الواقع والأشياء بل يؤكد عليها ويثبتها . وهكذا كان هويدي مهتماً بالفكر المثالي قبل الواقعي ، وفي نفس الوقت يؤكد على أنه لا غنى للواقعية عن المثالية ، وأن الواقع الحقيقي ليس هو الظاهر في الأشياء ، ولكنه الواقع الحقيقي المثالي الذي يجب أن يكون وراء هذا الواقع ، أو أنه الواقع المأمول ، ومن هذه الزاوية كانت نظرة هويدي الجديدة لفكر ديكرت وباركلي وغيرهما حيث نظر إلى المثالية بمنظور الواقع الحقيقي أو النظر الموضوعي الخالص ، ليؤكد أن الفيلسوف الساذج هو الذي يلغي وجود المادة ، كما يدافع عن باركلي صراحة ، فيصفه بأنه الفيلسوف المفترى عليه من جانب فلاسفة المادية من جهة ومن فلاسفة المثالية كذلك^(١) .

(١) يحيى هويدي : باركلي . ص ٦-١٢ دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠م .

ومن الواضح أن الدكتور هويدي قد أقام موقفه النقدي للفلسفة المثالية وغيرها من الفلسفات المعاصرة على أفكاره في الميتافيزيقا الدينية ، التي تفرعت عن مذهبه في الواقعية الإسلامية ، وقد ظهر ذلك بوضوح عند نقده لفكرتي الزمان والمكان عند باركلي ، وكذلك فكرة التعالي أو العلو transcendence كما طرحتها الفلسفة الوجودية المعاصرة ، فقد انتقد هويدي إغراق الاتجاهات المثالية في التجريد وإيمانها بالأفكار المجردة ، وقولهم بإمكان تحقيق المعنى الكلي المجرد تحققاً موضوعياً في الواقع .

كما انتقد هويدي مثالية ديكارت ؛ لأنه أول من أظهر التصورية مذهباً واضح المعالم بين المبادئ والنتائج ، وعلى العكس منه اعتقد فلاسفة الموضوعية بالامتداد ، وما له من مقلدو وشكل وحركة وسكون ، وفي نفس الوقت أنكروا موضوعية ما يمكن أن تتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة ، واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثير حواسنا ، ولم يقصدا بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس ، وأن في الشيء الملون إحساساً باللون ، وفي الشيء الحلو إحساساً بالحلاوة كما توهم باركلي ، وآمن الموضوعيون بالعلم الطبيعي الدائر على الأجسام وتغيراتها . مؤكداً أن ميتافيزيقا ديكارت الحقيقية هي التي عرضها في كتاب التأملات ، وأن نظرية الحقائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر ، وكلتا النظريتين قد أوصلتنا ديكارت إلى الاعتراف بوجود الله ، ومن هنا حاول هويدي إثبات أن ديكارت هو واضع أسس المذهب العقلي في الفلسفة الغربية ، وهو المذهب الذي يبدأ من الباطن إلى الظاهر ، ومن الفكر إلى الوجود ، ومن الذات إلى الموضوع ، وما هو جوانبي إلى ما هو براني ، وأنه بالفعل فيلسوف المنهج والأفكار الواضحة ، وأنه اتخذ من الشك المنهجي طريقاً لليقين بوجود النفس ووجود الله ووجود العالم .

ومع ذلك وقف أستاذنا من الفلسفة المثالية عامة والفلسفة الديكارتية خاصة موقف الدفاع ، وذلك من خلال التأويل الجديد الذي قدمه لميتافيزيقا ديكارت حين قال : « إذا كانت المثالية هي المذهب الذي يرد وجود الموضوع إلى الذات ، ولا يعترف للمادة ولا للعالم الخارجي بكيان يتعدى نطاق الذات ، عندئذ يصبح هذا الاتجاه الذي أراد من ورائه أصحابه أن يصوروا لنا ديكارت على أنه مثالي من هذا الطراز منافياً لروح الفلسفة الديكارتية ، وهي الفلسفة التي أرادت طوال مراحل تطورها ألا تعيش في مستوى واحد ، حتى ولو كان هذا المستوى هو مستوى الفكر » ، كما يؤكد هويدي على أن ديكارت بعد اكتشافه لعالم الوجود وتحقيق التوازن بين العلم والدين ، وإثبات الوجود الإلهي وطريق الإيمان به ، فإنه عاد من المستوى الميتافيزيقي إلى مستوى الطبيعة والأشياء لينظر إليها نظرة جديدة ، وليثبت أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة ، وبالرغم من عدم امتزاجه بها إلا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العالم ، وأن وجود العالم ليس إلا أسطورة ، ومعنى ذلك حسب رؤية هويدي أن ديكارت قد أصبح يعتقد في معنى آية الأشياء والأجسام الحية جميعاً ، وأن الوصول إلى الكوجتو لا يمثل حقيقة الفلسفة الديكارتية ؛ لأن هدفها هو الوصول إلى الوجود أو على الأقل الجري وراءه ، وذلك لأن الفلسفة الواقعية هي في صميمها فلسفة الديالكتيك الحي بين الفكر والمادة ، وهذا ما فعله ديكارت ووافقه هويدي عليه^(١) .

واستمرارا لموقفه النقدي من الميتافيزيقا والفلسفة الغريبة كان من الطبيعي أن ينتقد هويدي الفلسفة الواقعية وكذلك الواقعية الجديدة ، فقد عايش هويدي الفلسفة الغريبة أثناء دراسته للدكتوراه حين تتلمذ في فرنسا وإنجلترا على أيدي فلاسفة الواقعية والواقعية الجديدة ، التي كان يمثلها صويل ألكسندر الذي يعتبر

(١) أحمد عبد الحليم عطية : يحيى هويدي وفلسفة الحضور الإنساني . مجلة أوراق فلسفية ص ١١٤-١١٦ . ٢٠٠١ م .

مؤسس الفلسفة الواقعية وأسسها الأخلاقية في الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، على مدى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين ، وذلك لاهتمامه الكبير بمسائل الخير والشر ، ومقولتي الزمان والمكان ، ورأى هويدي أن الواقعية الجديدة تتميز بالجمع بين المادية والتجريبية من جهة والأبعاد الميتافيزيقية من جهة ثانية ، وأن اهتمام ألكسندر بالميتافيزيقا جاء من خلال اهتمامه بقضية الألوهية ، واهتمامه بعالم القيم ، وخاصة القيم العليا الثلاث وهي الحق والخير والجمال ، ففي كتابه الجمال والأشكال الأخرى للقيمة حاول إثبات أن عالم القيم هو العالم الإنساني ، وأن القيم لاغنى عنها لنهضة الشعوب وتقدمها ، وأن نهضة عقولها تتوقف على المصلح والزعيم الذي يحيل وجود القيم الماهوي إلى وجود واقعي يسري في نفوس أفراد الشعب ، ويساعدهم بهذا إلى الانتقال إلى حياة أفضل .

وقد اهتم هويدي كثيراً بتقديم وعرض فلسفة ألكسندر الواقعية وأبعادها الخلقية وبخاصة ما عرضه في كتابه النظام الخلقي والتطور ، كما اهتم بالأفكار الجديدة التي تميزت بها فلسفة ألكسندر ، مثل فكرة الانبثاق والتطور وعلاقة المكان بالزمان والألوهية ، وما سجله في كتابه الجمال وأشكال أخرى للقيمة . وقد ظهر هذا الاهتمام ليس فقط في رسالته للدكتوراه بل في العديد من المؤلفات والمقالات التي كتبها أستاذنا ، والتي أظهرت مدى تأثره بفلسفة صمويل ألكسندر الواقعية ، ودليل ذلك ما سجله هويدي في كتابه (مقدمة في الفلسفة العامة) حين قال : « لقد أصاب الفيلسوف الإنجليزي صمويل ألكسندر ، لأنه اعتبر نظرية المعرفة أو الإستمولوجيا مجرد فصل واحد من كتاب الوجود أو من البحث في الوجود ، وأنه ينهنا إلى أنه من الأفضل أن نفهم علم الميتافيزيقا ، أو علم ما بعد الطبيعة على أنه علم الوجود العام فقط »^(١) .

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٧٩ ط ٩ ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة

وقد تناول هويدي في مؤلفاته المصادر الأساسية التي كونت فلسفة ألكسندر الواقعية ، وساعدته في وضع منهج يتفق مع الروح العلمية الحديثة ، وإثبات أن الحقيقة الموجودة بالفعل هي الكون والزمان المكاني ذو الأبعاد الأربعة ، وهذه المؤثرات أو المكونات هي : نظرية التطور الدارونية ، وحركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا ، وتأثره بأراء أسبينوزا ونظريته في العقل ، ثم النظرية النسبية لأينشتين . وكيف قدم ألكسندر تصورا جديدا للألوهية كنظام للوجود الإمبريقي التجريبي ، ووجود الكيفيات كموجودات متناهية بها تنفاضل وتتمايز الموجودات في محيط الزمان المكاني الواحد ، ويجمعها كلها سمة التناهي ، واعتبر هويدي أن فكرة ألكسندر هذه تظهر أن الكيفيات لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة ، كاللون والصوت والطعم والرائحة والملمس وغيرها ، ولكنها تشمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة والعقل والشعور ، وأن هذه الكيفيات هي التي تبدى لنا في تنوع وتمايز صور الموجودات التجريبية النوعية ، وأن هذه الكيفيات تستمد حقيقتها من الزمان المكاني رغم أنها هي أصل كل الأشياء . ويرى هويدي أن هذه التصورات الواقعية في حقيقتها تعبر عن تصور ميتافيزيقي عند ألكسندر ، لأن الزمان المكاني اللامتناهي هو ببساطة كاملة هو الأول وبالذات وقبل كل الموجودات ، وأنه أصل المتناهيات التي ما هي إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الوحيدة ، وأن هذه المادة الأولى هي الأصل لجميع الموجودات ، وهي تعبر عن نفسها في صفات تجريبية أو كلييات مثل التصور الذاتي والطاقة وغيرها^(١).

وكان نقد هويدي لمثالية كانط وهيكل من أجل بيان حقيقة موقفهم المثالي ، وفي نفس الوقت المعادي للميتافيزيقا التقليدية التي تبحث في عالم

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . الباب الرابع (صمويل ألكسندر وأسس الفلسفة الواقعية) ص ١٥١-١٥٨.

الشيء في ذاته ، وفي ذلك يقول هويدي : « إن فلسفة كانط لم تكن خلواً من الميتافيزيقا ، التي زعم أنه جاء ليقوضها ، بحيث إنه في وسعنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا كانط ، ودليل ذلك عند هويدي أن فلسفة كانط المثالية تقول بأولية الزمان والمكان ، وأنه قال بوجود زمان مختلط بالظواهر الطبيعية ، وأنه عرض لمجموعة المقولات العقلية وصور الحساسة ، وقال إنها تمثل إطارات أو قوالب تنشر على الأشياء كلها فتحتويها جميعاً ، وأن قول كانط بالوحدة أي أن الأنا والعالم كلاهما وحدة واحدة وشيء واحد ، وأن هذا الأمر هو الذي أغرى بعض الباحثين في فلسفة كانط أن ينظروا إلى وحدة الأنا ، ووحدة الشعور باعتبارها حجر الزاوية في فلسفة كانط كلها ، وأنه ليس من شك في أن هذا اتجاه ميتافيزيقي في التفكير . وإذا كان كانط قد أقام فلسفته على نقد الميتافيزيقا التقليدية في جميع صورها واعتبر نفسه عدواً للجوهر ، فإنه قد اعتمد في ذلك على قسمة العالم إلى عالمين : أحدهما عالم الظواهر ، والآخر عالم الأشياء في ذاتها . وأنه تصور أن عالم الشيء في ذاته كما يقول الدكتور هويدي منطقة حرام لا يصح للفيلسوف أو العالم أن يقترب منها ، وأنه قد ذهب إلى أن لكل شيء جانب ظاهر يستطيع العقل البشري أن يصل إليه ويحاول ، وجانباً آخر جوهرياً خفياً مستوراً لا يجوز للإنسان أن يقترب منه . وهذا هو ما اعترض عليه الدكتور هويدي نفسه على اعتبار أن هذا التصور للشيء في ذاته هو تصور ميتافيزيقي لا شك فيه ، وأن كانط كان يجب عليه بدلاً من أن يفصل بين العالمين كان أولى أن يقدم تصوراً آخر ، بحيث يكون عالم الشيء في ذاته عبارة عن هذا الجانب من الشيء ، أو العالم الذي لم يتيسر للإنسان أن يصل إليه أو ينفذ إليه بوسائله الآن ، ولكن من الممكن مستقبلاً أن يصل إلى حقائقه فيما بعد .

ومعنى ذلك في نظر الدكتور هويدي أن كانط كان ناقداً ومهاجماً للميتافيزيقا ، وفي نفس الوقت داعياً إلى قيام علم جديد أو ميتافيزيقا علمية

تقوم على أساس المنطق والرياضيات ، وفي هذا الإطار كان موقف كانط النقدي متمثلاً في أن الفلسفة ينبغي لها أن تصرف النظر عن مشاكل الوجود ، وتقتصر على مشاكل نظرية المعرفة ، أو الإبستمولوجيا ، ولتصبح الفلسفة بحثاً في الذات العارفة أو نظرية المعرفة ، وليست بحثاً في الوجود العام . ومع هذا كان يردد كانط العديد من المزاعم التي تشكك في إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم ، على اعتبار أن الوجود العام قد يكون موضوعاً للتفكير الإنساني ، وفي نفس الوقت لن يكون أبداً موضوعاً لمعرفته ، أي أن مشاكل الوجود العام قد تخطر بالفكر ، ولكن الإنسان غير قادر على معرفتها . وهذا ما دفع هويدي إلى القول بأن توحيد كانط بين الفلسفة ونظرية المعرفة وهجومه على إمكانية البحث في الوجود العام ، ورغم هذا كنه فإن نظرية كانط في المعرفة لم تخل من تأثيرات أو نظرات ميتافيزيقية^(١).

ودليل ذلك عند هويدي أن نقد كانط للميتافيزيقا كان معتمداً على مبادئ ومقولات عقلية منها : أن أحكام عالم ما وراء الطبيعة كلها أولية ، ولا تستند إلى التجربة في شيء ، وأن عدم استنادها على التجربة هو الذي أدى إلى تأخرها ، وأن الفلسفة لا يمكن أن تحقق ما حققه العلم من نتائج أو تقدم ، لأن أحكام العلم كما يرى كانط هي أحكام تجمع بين مادة المعرفة وصورتها في صورة الأحكام التركيبية أو التأليفية الأولية ، وأن هذا الجانب الأولي الذي يقدمه العقل مع عدم الاقتصار على جانب دون آخر ، هو الذي أدى إلى تقدم العلوم الرياضية ، وأن عدم استناد ما بعد الطبيعة إلى التجربة هو الذي أدى إلى تأخرها . ولهذا يقرر كانط أن البحوث الميتافيزيقية التي كانت شائعة في عصره خالية من الصبغة العلمية ، وأنه كلما انطلق العقل في ادعاءاته النظرية المجردة ، وابتعد عن التجربة ، وقع في العديد من التناقضات التي لا حد لها .

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٨٧ ، ٧٧ ط ٩ ، دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٩٧ م .

كما قدم هويدي رؤيته في فهم فلسفة هيغل المثالية مؤكداً على أن فلسفة هيغل قد أعطت الوجود معنى جديداً ، معنى غير مرتبط بالطبيعة والكون ، لأنه جعل الوجود يرتبط بالوعي والثقافة والتاريخ ، كما أنه أعطى للذات الإنسانية بعداً عملياً عندما جعل للإنسانية الفاعلة دوراً في تشكيل الوجود ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : « إن هيغل قد بدأ فلسفته المثالية من ملكة العقل ومنطقه الشيء في ذاته ، والذي يمثل عمق الواقع وجوهره وروحه التي تحركه ، وأن الوعي عند هيغل يمر بمراحل ولحظات ، وأن أول لحظة من لحظات الوعي عند هيغل هي اليقين الحسي ، ثم لحظة اكتشاف المتناقضات الحسية عند التقاء الحس بالمحسوس ، وأن ذلك يدل على أن المعرفة الإنسانية غير منفصلة عن المطلق ، لأن الوعي ينتقل من الإحساس إلى الإدراك الحسي ، وأن هذا الانتقال لا يعني قط التحول من الجزئي إلى الكلي بل يعني نفي الجزئي بالكلية ، في صورة ثورة على شتات الواقع الجزئي الخالص ، فالوعي الإنساني لإذن وعي ثوري بالضرورة ، ثم بعد ذلك يسعى للوصول إلى اللحظة الثالثة وهي لحظة القانون العلمي الذي يعرض للإنسان الأشياء في إطار كلي ».

ورغم أن الفلسفة الوجودية بمختلف اتجاهاتها وفلاسفتها كانوا من أشد المعارضين للبحث الميتافيزيقي بالمفهوم التقليدي ، فقد حرصت الفلسفة الوجودية على معالجة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بطريقة عملية قائمة على التجربة والفعل ، كما جعلت الالتحام المباشر بين الوجود البشري والوجود العام متحققاً عن طريق مجموعة من المواقف ، وليس عن طريق مجرد الالتقاء بين العارف والشيء المعروف ، ويرى هويدي أن الوجودية بهذا الموقف قد أضحت قريبة من الميتافيزيقا ؛ لأنها أصبحت أقرب إلى الواقع مما كانت عليه عند أصحاب نظرية المعرفة ، كما يرجع هويدي فضل الفلسفة الوجودية إلى أنها نبهت إلى ضرورة عدم الفصل بين البحث في

الوجود العام والبحث في الوجود الخاص ، الذي يتمثل في الوجود البشري ، وتبرير ذلك عند هويدي أن الوجودية بدلاً من أن تحصر الوجود العام في دائرة ضيقة جداً هي دائرة العقل أو دائرة التصورات الذهنية ، كما كان الحال عند العقليين وأصحاب نظرية المعرفة ، فقد أصبح احتمال حصر هذا الوجود في منطقة بعينها أمراً بعيد الاحتمال في الفلسفة الوجودية .

وفي إطار موقف هويدي النقدي من الفلسفة الوجودية يأتي قوله : « إن الوجودية ترى أن كل إنسان له تجربته الذاتية المستقلة والخاصة به وحده ، ولذا نرى الإنسان في الوجودية كائن ممزق متوتر وقلق ويعيش في توتر باطني دائم ، ولذا ينبغي عليه أن يعيش هذا التوتر ؛ لأنه إنسان ملتحم بالتجربة الحياتية المعاشة والزمانية » ، ويستشهد هويدي على ذلك بفلسفة هيدجر ويقول : « إن الإنسان عند هيدجر وجوده مهدد لأنه ألقى إلقاء في هذا العالم وترك وحيداً مع الطوفان ، وفي نفس الوقت فإن هذا الوجود يتصف بالاختيار الحر وما يترتب على هذا الاختيار من تحمل المسؤولية وحب المخاطرة ، ولذا فالإنسان في الوجودية هو صانع وجوده ورب أفعاله ، وحرية ليست مطلقة ولكنها مقيدة ؛ لأنه مضطر للانخراط في هذا العالم . ورغم هذا كما يقول هويدي : أن فلاسفة الوجودية والوضعية أصبحوا أكثر ميتافيزيقية عندما جعلوا همهم البحث في عالم التجربة ، بدليل قول برجسون نفسه : إنني لم أهتم طوال حياتي إلا بالميتافيزيقا ، ومع ذلك فإنني أستطيع أن أحدد العمل الذي قمت به ، إنه لم يكن شيئاً آخر إلا تعميقاً لعالم التجربة . ويعلق هويدي على ذلك بقوله : « إننا عندما نقول إننا نريد تعميق التجربة فإننا لا نقصد أن هذا التعميق سيليقي بنا في أحضان عالم مفارق من الماهيات ، بل نقصد بهذا أن الانتقال إلى الفلسفة الأولى لن يكون إلا في قلب عالم التجربة ومن خلاله حقاً ، لأن تعميق التجربة لن يكون إلا من خلال نظرة كلية شاملة لها ، وأن الفلسفة هي المحاولة العقلية لتعميق الحياة ، لأن الحياة المسطحة حياة بلا

أبعاد ، إنها حياة ذات بعد واحد ، ولهذا كان إنسان العصر إنسان ذو بعد واحد بسبب القيود التي تحيط بفكره وانشغاله بالحياة ، والفلسفة بهذا المعنى تعميق للواقع بالعقل حتى يتطلع الإنسان إلى عدة زوايا في هذا الواقع ، وليرى الحياة من جميع الزوايا والاتجاهات^(١) .

رابعاً : الفلسفة القرآنية عند هويدي

كان حرص هويدي واضحاً في التأكيد على وجود الفلسفة الإيمانية التي قامت على أساس التأويل للقرآن والفهم لحقيقة الإنسان وعلاقته بالكون والإله ، وأن مصدر هذه الفلسفة هو القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ، والتأكيد على أهمية الدعوة للعلم والمعرفة والتأمل العقلي من خلال الدعوة إلى الفلسفة القرآنية ، ثم بيان دور الفلسفة القرآنية من خلال اتجاهها الواقعي في تصحيح المفاهيم الخاطئة للتصورات الروحية ، وخاصة تصور الإله وعلاقته بالطبيعة والإنسان ، مؤكداً على أن الاهتمام بهذه الفلسفة ضرورة لكي نقيم على أساسها أفكاراً تكون هي الأساس في فهم مجتمعنا ، ولتكون بمثابة الإطار العام لهذا المجتمع ، لأنها فلسفة تستند إلى كتاب الله وآياته كمنهاج عقلي وعملي ، وأن هذه الفلسفة تتميز وتختلف تماماً عن الفلسفة اليونانية وتأثيراتها السلبية على الفكر العربي ؛ لأن تأثير فلاسفة اليونان على فلاسفة الإسلام قد ظهر فيما يعرف بأسرار الباطنية وشطحات الصوفية ، وهي أفكار غريبة وبعيدة عن روح الإسلام . أما القرآن بما فيه من بيان وحقائق ومعارف هو الذي دفع العرب إلى التفلسف وتكوين المذاهب والفرق ، وهو الذي أعانهم على مجادلة الخصوم بالحجة والمنطق والدليل ، وهو الذي جعل فلاسفة الإسلام ينتقدون آراء فلاسفة اليونان في الطبيعة والإنسان والمعرفة والسياسة والأخلاق ، وكذلك علاقة الله بالإنسان .

(١) يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . الفرقة الرابعة ، ١٩٧٣م . وفي مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٧١ ط ٩ ، دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٧م .

ولاشك أن الفلسفة القرآنية التي دعا إليها هويدي وكذلك عباس العقاد في كتابه بعنوان « الفلسفة القرآنية » هي محاولة لتقديم فلسفة إسلامية جديدة في موضوعها وطريقة معالجتها وتقديمها ، ودليل ذلك أن الفلسفة القرآنية التي قدمها كل من يحيى هويدي والعقاد تتكون من جهود فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام وأصحاب المذاهب والفرق والمتصوفة ، بالإضافة إلى آراء ومواقف رجال الفكر العربي الحديث من العقل العربي وموقفه من الفكر الغربي ، وكذلك جهود الفقهاء وعلماء أصول الدين من المحدثين والمفسرين ، وأن موضوع هذه الفلسفة الرئيسي هو التفكير والتدبر في آيات القرآن ، الداعية إلى النظر والتأمل والتفكير والمعرفة وإعمال العقل والتدبر ، والقيام بتحليل وفهم مراد هذه الآيات واستخراج ما فيها من فلسفة ومنهج للتفكير والعمل ، وبهذا وحده يمكن أن تكون الفلسفة القرآنية منهجا للتفكير والعمل وتحقيق الهداية والاستقامة لجميع البشر .

والفلسفة القرآنية عند هويدي جوهرها الحق والحقيقة وأنها تتميز بسمات أهمها صدق الاعتقاد وطهارة القلب وسلامة القصد ، والإيمان بحقيقة الألوهية في وحدانياتها وتفرداها ، وفي هذا المعنى يقول هويدي في كتابه (مقدمة في الفلسفة العامة) تحت عنوان مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية : « أن الحق هو أحد أسماء الله الحسنى ، وبالإضافة إلى أنه حق فهو مصدر ما نراه في هذه الدنيا من حق أو حقيقة ، لأنه هو الذي خلق بالحق ، وهو الذي يقضي بالحق ويهدي به ، وأنه لا يمكن أن تكون الهداية للحق وهي من عند الله ، مجرد هداية إلى الحقيقة النظرية أو إلى الفكرة الصائبة وحدها ، بل لا بد أن تتعدى ذلك فتصبح هداية إلى السلوك القويم ، إذ لا فصل بين النظر والعمل في الثقافة الإسلامية ، ولا خير في علم عندها إلا إذا كان تحته عمل ، وبعبارة أخرى فإن البحث عن الحقيقة ، أو عن الحق في الثقافة الإسلامية لا يمكن أن

يكون مجرد بحث معرفي مجرد ، بل لا بد أن يمازجه التفتيش عن قواعد السلوك من الناحية الأخلاقية»^(١).

ويمكن ملاحظة أن الواقعية الإسلامية التي دعا إليها هويدي لا تختلف عن دعوته للفلسفة القرآنية من حيث الموضوع أو المنهج أو الهدف ، ودليل ذلك قوله : « إن الواقعية الإسلامية كان لها دورها في تصحيح المفاهيم الخاطئة حول الألوهية ، سواء التي جاءت في تصورات الفلاسفة أو جاءت في التصور الديني الذي قدمه الفقهاء وعلماء الكلام » ، وكذلك قوله : « إن هناك تصورين مختلفين لله تقدمهما لنا الأديان : أحدهما : تصور الإله بوصفه الموجود المتعالى على الكون غير باطن فيه ، والآخر : يتصوره على أنه مباطن للكون وللإنسان معاً ، وأنه حاضر فيه حضوراً مباشراً ودائماً ، وأن الإسلام يقدم التصور الأول لله ، وأن الدين المسيحي يقدم التصور الثاني » ، ويستشهد هويدي بما وصفه الغزالي في إحياء علوم الدين عن تصور الإسلام للإله بوصفه عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ، وبوصفه العظيم المستوي على العرش استواءً منزهاً عن المماسمة والاستقرار والتمكن والحلول أو الانتقال ، وكيف أن الإسلام يرفض رفضاً باتاً صورة الإله الباطن الحال في الطبيعة والإنسان ، وأن أهم ما يميز الإله في الإسلام أو في التصور الواقعي الإسلامي أنه بائن ومنزه أو مفارق أو متعال ، إنه الإله المتعال على الكون القادر بإرادته وبقضائه ، والذي يصيب الإنسان بقدره ، وينظم قوانين الكون ولا يتعارض مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية ، ومن أجل ذلك يقرر هويدي في أكثر من موضع كيف صححت الواقعية الإسلامية صورة الإله الباطن ويقول : « إن الإسلام بعدم اعترافه بوجود الله الباطن في الكون ، وبنقده لهذا الحلول الغامض في الناسوت ، وبإبقائه في مقابل ذلك على وجود الله المتعال ، فإن هذا التصور قد تمشى

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ١٩٥ دار الثقافة للنشر ، القاهرة

بطريقة أو أخرى مع روح الفلسفة الواقعية بوجه عام ، لأن الفلسفة تستطيع أن ترفض وضع اللامتناهي في المتناهي ، أو حلول الله في الكون والإنسان ، أو ربط جميع الأفعال الإنسانية بتسلط القدرة الإلهية ، ولهذا يقرر هويدي أن كل فلسفة تحرص على عدم الخلط بين اللامتناهي والمتناهي ، وتحرص على أن تكون مملكة الإنسان للإنسان هي فلسفة واقعية في نظرنا^(١) .

وقد أكد الدكتور هويدي في جميع مواقفه على أن الفلسفة القرآنية يجب أن تكون فلسفة العرب والمسلمين بدلا من فلسفة اليونان والغرب ، وأن علم مقالات الفرق من أهم علوم الفلسفة القرآنية ، على اعتبار أن الفلسفة القرآنية هي الأصل الذي تفرعت عنه علوم الحكمة الإسلامية وعلى رأسها الأصوليين : أصول الفقه ، وأصول الدين ، ومن ثم دعا هويدي إلى الاهتمام بالفلسفة القرآنية الخالصة ، وتنقيتها من كل شائبة غربية أو يونانية ، وذلك لكي تتميز عن الفلسفة الإسلامية المشائية المختلطة ، والمتأثرة إلى حد كبير بالفكر اليوناني ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : « إن القرآن الكريم به آيات عديدة تحتاج منا أن نقف بإزائها ونتأملها ؛ لنستخرج ما فيها من عبر تساعدنا في بناء فلسفة خاصة بنا بعيدة عن الفلسفة التقليدية ، وفلسفة علماء الكلام وأصحاب التوفيق بين الفلسفة والدين ، الذين تأولوا آيات القرآن لتتفق مع آراء فلاسفة اليونان ، وأخرجوا جوهر الآيات من مفهومها وجوهرها الأصيل ، وأن فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام لو رجعوا إلى آيات القرآن نفسها في معناها الصحيح لكانوا اليوم قد قدموا لنا تصورا مختلفا عن الصورة التي تأثروا فيها بشكل واضح بكل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين » . ولعل ذلك هو السبب الذي جعل هويدي يقرر بأن علم المقالات هو المدخل لفهم أبعاد الواقعية الإسلامية

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ١٩٧-٢٠٠ دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٩ م .

في نقائنها المصور في الفلسفة القرآنية ، التي مصدرها القرآن والحديث وجهود علماء الكلام وفلاسفة الإسلام ، الذين قدموا آراء متميزة عن الفلسفة اليونانية .

تناول هويدي في العديد من مؤلفاته العلاقة بين عالم الألوهية والبشرية ، وأن فهم أبعاد هذه العلاقة يبين مدى الحاجة إلى الفلسفة القرآنية ، وما تقدمه من أفكار ومعارف ذات صبغة إنسانية وأخلاقية نحتاجها نحن في عصرنا إذا أردنا الوصول إلى أعماق الواقع العربي ، أو التفاعل مع هذا الواقع وإدراك حقيقته ، ولهذا أشار هويدي في أكثر من موضع إلى فضل وأهمية علم الفرق والفلسفة القرآنية والمباحث التي عالجتها ، وأن هذه الفلسفة هي سبيلنا الوحيد لتقديم النسق الفلسفي الذي نسعى إليه ، والذي يحتوي على العقيدة النظرية القابلة للتحقيق بالفعل ، والتي بدونها لا يحدث التغيير أو الإصلاح الحقيقي المطلوب في ثقافتنا ومختلف جوانب مجتمعنا العربي .

من أجل ذلك قدم هويدي علم مقالات الفرق كمكون أساسي من مكونات الفلسفة القرآنية ، وبوصفه علم الرد والحجاج ضد مزاعم المستشرقين وأتباعهم ، وإثبات الحقائق الدينية ومعالجة القضايا المعرفية وكيفية الرد بالدليل العقلي والنقلي على العديد من المزاعم التي أثارها رجال الكلام والفلاسفة وكذلك المتصوفة اعتماداً على الحقائق والأدلة التي قدمها القرآن وأيدها السنة المطهرة . لذلك فإن هذه الفلسفة سوف تظهر علاقة التلازم والترابط بين الرسالة الحضارية للإسلام ، وبين ما يقدمه الفلاسفة من دراسات وآراء ، ولهذا حدد هويدي الغرض المنشود من دعوته للفلسفة القرآنية بأنها دعوة حضارية ووسيلة لتأكيد الهوية ، ورفض كل محاولة للاغتراب عنها ، وأن الغرض المنشود منها هو تمكين حب الحكمة في قلوب المؤمنين بالفلسفة ، وتحريك اهتماماتهم الفكرية والثقافية والسياسية جميعاً ، وأن السبيل الوحيد لتحقيق هذه الأهداف هو افتتاحنا على كل ما هو جديد في عالمنا ، وعدم الانفصال عن الواقع ولو للحظة واحدة ، وهذا ما يؤكد هويدي صراحة حين

يقول : « إني أومن أن كل هذا متشابك أو متصل ، وأنه ليس هناك علم يستطيع أن يقدم هذه النظرة الشمولية إلى الحياة سوى الفلسفة »^(١) .

ويرى هويدي أن الفلسفة القرآنية في شقها المغربي تتمثل في كتابات ابن رشد وأبي البركات البغدادي بوصفهما أحد الفلاسفة الذين عبروا عن الفلسفة القرآنية خير تعبير ، لأن كلاهما يميز بين العلم الإلهي من جهة والعلم الإنساني من جهة أخرى ، وأن الواقعية الإسلامية واضحة في أقوال أبي البركات البغدادي وتحليلاته للعلاقة بين الإدراك والوجود وكيف أن دائرة الوجود تتعدى دائرة الإدراك حين يقول : « إن الحال في العلم القديم الموجود خلاف الحال في العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، كما أن العلم القديم هو علة وسبب لوجود » . ورأى هويدي أن أقوال أبي البركات تعلي من قيمة المعرفة الكلية الشاملة في صورتها الواقعية ؛ لأن الإدراك ليس شرطاً في الوجود وإنما الوجود هو شرط الإدراك^(٢) .

إن الواقعية الإيمانية التي تميز الفلسفة القرآنية عند هويدي تقوم أساساً على إثبات التوحيد والتنزيه لله ، ورفض النظرة التي تنظر إلى الإله بوصفه كائن حاصل على صفة الألوهية ، كما رفض تصور ألكسندر للألوهية بوصفه الروح أو الذات المتحركة أو المحركة ، كما رفض في نفس الوقت إقامة أدلة وجود الله على مجرد فكرة العاطفة الدينية ، وأكد أن إقامة الإيمان على مجرد العاطفة وحدها لا يكفي لتحقيق الإيمان الكامل أو التنزيه لله^(٣) .

(١) محمد مجدى الجزيري : الهموم الحضارية عند الدكتور يحيى هويدي . مجلة أوراق فلسفية ، ص ١٠٢ ، ١٠١ عدد يوليو - ديسمبر ٢٠٠١ م .

(٢) محمد محمد مدين : الوضعية المنطقية رؤية واقعية . مجلة أوراق فلسفية ، ص ٨٩ ، ٩٤ ، ٢٠٠١ م .

(٣) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ١٧٢ ، ١٧٣ . دار النهضة العربية ، ١٩٦٨ م .

إن الفلسفة عند هويدي منهج للنظر الكلي العام ، وليست مجرد محاولة للبحث عن العلل أو عن الحقائق ، كما أن الفلسفة عنده ليست إلا منهجاً خاصاً من مناهج التفكير ، يلتزم فيه الإنسان النظرة الكلية إلى الوجود وعلاقة الإنسان به ويبعد عن النظرة الدارجة ، ولا يقيد نفسه بميدان بحث خاص كما يفعل رجال العلم ، ولا يبدأ من تصور معين للكون كما هو الحال عند رجال الدين^(١) . وهنا تظهر فائدة وقيمة الفلسفة القرآنية ودورها الهام في تحقيق التقارب بين الأديان ، وخاصة التصور الإلهي بين المسيحية والإسلام ، خاصة وأن أهم ما يميز إله الإسلام أنه إله بائن ومنزه ومفارق ومتعال ، وعلى العكس فإن أهم ما يميز إله المسيحية أنه إله باطن وحاضر وقائم في الكون والإنسان ، وأن هذا التمييز لا يمنع من القول بأن الصورة التي قدمها الإسلام لله تقبل كذلك حضوراً ما لله في الكون والإنسان ، ولكنه حضور ليس كحضور إله المسيحية ، لأن إله المسيحية على الرغم من مباطنته للكون والإنسان فهو متعال أيضاً عليهما ، وبالتالي فإنه يمكن التقريب بين التصورين من هذه الناحية ، مع صعوبة توحيد الفكرة أو التصور ، لأن التصور المسيحي يعتمد على فكرة الحضور الزماني والمكاني للإله ، ولعل ذلك كما يقول هويدي علة الصعوبة في التوحيد بين التصورين ، ويقول هيهات أن يحى تماماً الفارق الأساسي بينهما ، ويفسر هويدي تلك الصعوبة بقوله : « إن الأشخاص والأشياء في التصور المسيحي لله خاضعة خضوعاً مباشراً لتأثيره ، نظراً لحلوله فيها بصفة دائمة ، أما في الإسلام فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الإيمان بوجود الإله المتعالي على الكون ، والإيمان بقضائه وقدره الذي يصيب الإنسان في حياته ، وينظم الله بحسبه نوااميس الكون ، فإنه لا يتعارض مطلقاً مع الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية ، وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية ، البعيدة عن التأثير المباشر الدائم في مملكة الإنسان »^(٢).

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٥٥-٥٧ النهضة المصرية ١٩٥٦ م.

(٢) المرجع السابق . ص ١٠٤.

ويرى هويدي أن الواقعية الإسلامية أحد الاتجاهات البارزة للفلسفة القرآنية ؛ لأنها تعكس بصورة مباشرة وجهة النظر الإسلامية في فهم مسائل الذات والصفات ، والخلق بين القدم والحدوث ، ومدى إمكانية التوفيق بين الفلسفة والدين ومسائل الإرادة والفاعلية والعلم الإلهي وغيرها ، لأن الدين الإسلامي كما يقول هويدي هو دين المحافظة على المستويات ، سواء الإلهي والبشري أو الوجود والماهية ، مع ضرورة المزج بين هذين المستويين ، كما يظهر في تصور القرآن للخلقين الأول والآخر ، فالقرآن قد أثبت أن هنال خلقان ، خلق أول تم في الماضي وخرج به العالم من العدم إلى الوجود ، وخلق ثان سيتم في الآخرة عند البعث . كما تظهر أهمية وقيمة الواقعية في الفلسفة القرآنية فيما قدمه هويدي من خلال ما سماه بعلم مقالات الفرق الإسلامية ، وتصوره للآراء والمذاهب التي قدمها علماء الكلام ، وكيف تبنى علم مقالات الفرق الموقف السلفي والأشعري الرافض للفلسفة اليونانية ، والرافض في نفس الوقت لكل ما هو غريب عن الفكر الإسلامي الصحيح ، بما فيه من آراء المتكلمين وبحوثهم الفلسفية والمنطقية ، وأن هذا العلم أي علم مقالات الفرق الإسلامية ، قد تمكن من كشف عيوب بعض المتكلمين ونوازعهم الخفية خاصة السياسية ، وأن غاية هذا العلم المحددة هي العودة بعقيدة التوحيد الإسلامية إلى نقائها الأول خالية من كل دعوة وثنية أو مادية ، ولهذا كان اعتماد علم المقالات على المعرفة المنطقية والعلمية المؤيدة بالدين ، لأن الواقعية لا تعتمد على النقل وحده بل تعتمد أيضاً على العقل ومقولاته ، التي تعين على تقديم البراهين المنطقية السليمة وإدراك الحقائق المؤيدة ببراهين يقينية^(١) .

وكان من الطبيعي أن تتسم الفلسفة القرآنية عند هويدي بسمة الأخلاقية ؛ لأن مصدرها الدين الذي عماده الخلق ، فعلم الأخلاق عند هويدي علم معياري

(١) عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده . ص ٨٧ ، ٧٧ دار المعارف القاهرة .

مهمته أن يضع معياراً أو مثلاً أعلى أمام السلوك الإنساني ، ثم يحكم عليه إن كان خيراً أو شراً بمقدار اقترابه من أو ابتعاده عن هذا المثل الأعلى ، وليس هناك علم للأخلاق إلا إذا كانت هناك أفعالا أخلاقية أو تجربة سلوكية واقعية ، فعن طريق هذه الأفعال وتلك التجربة تتحدد القواعد الأخلاقية . وبهذا الاعتبار نستطيع أن نقول إن الفضيلة ليست مجرد معرفة بالفضيلة ، أو هي قدرة نظرية على التمييز بين الخير والشر كما يزعم فلاسفة اليونان ، وبنوع خاص سقراط وأفلاطون ، بل هي سلوك أولاً وقبل كل شيء ، فليس يكفي في الرجل الفاضل مثلاً أن يعرف أضرار الكذب معرفة نظرية ، بل إنه لن يكون فاضلاً إلا إذا التزم الصدق في حياته الواقعية بالفعل^(١).

خامساً : قواعد وسمات الواقعية الإسلامية عند هويدي

لم يعالج الدكتور يحيى هويدي موضوع الواقعية الإسلامية في مؤلف خاص ، بل حرص في مختلف مؤلفاته على الإشارة الواضحة إلى أهمية فهم أبعاد الفلسفة الواقعية ودورها في إحداث الوعي التنويري الذي تسعى الفلسفة إليه ، ولذلك نراه مهتماً بتحديد مفهوم الواقعية الفلسفية على العموم ، والواقعية الإسلامية على الخصوص ، وذلك وفق قواعد منهجية ثابتة تحقق ترابط علاقات الفكر ، وتصحيح سوء الفهم وتحقيق الوعي الفلسفي في جوانبه السياسية والثقافية والاجتماعية ، فالواقعية في معناها العام عنده هي محاولة إدراك الوعي الشعبي لأعماق الواقع ، بحثاً عن حلول مناسبة قائمة على الملاحظة والمقارنة والتجريب ، وهي بهذا المعنى تعني تمام الفهم لبادئ الرأي من العوام أو الجمهور ، ليس لما هو قائم أو كائن بالفعل ، بل لما هو متغير ومتطور ، وتعني أيضاً الدعوة إلى التحرر من الجمود في الفكر وكسر قيود التقليد والانطلاق نحو تغيير الأوضاع ، ولذا كانت الواقعية الإسلامية عنده هي الأداة الفاعلة في التمييز بين الواقع الزائف والواقع الحقيقي .

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ، دار النهضة العربية ص ٢٠٦-٢١٠ ط ٥ ،

والواقعية عند الدكتور هويدي مرقف فلسفي ومنهج واضح ، يتميز بالإيجابية والشمول ، وهذا الموقف لا يتحقق إلا بالوعي ، لذا يجب إزالة كافة العقبات أمام وعي الإنسان العربي بذاته ، وأن الواقعية الحقيقية يجب أن تقوم على العلم من أجل الاهتمام بالواقع الحقيقي لا الواقع السطحي الزائف ، وفي هذا الإطار يكون الإنسان الواقعي هو الذي يؤمن بأن العالم الخارجي في وضع مستقل عن الذات ، وفي نفس الوقت يؤمن بأن العالم المادي هو مصدر كافة أفكاره وآرائه ، وعندئذ يكون الواقع الحقيقي هو المحك والمعيار الذي يختبر به جميع آرائه ومعتقداته الصحيح منها والزائف ، ولذلك لا بد أن تعتمد الواقعية على العلم وتتطور معه ولا تُسلم إلا بما يمكن إثباته علمياً وبالدليل . ومن ثمّ فهي كنظر وعمل وعلم بحقيقة الإنسان والعالم لا تختلف كثيراً عن الواقعية الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، ومن ثمّ فالواقعية الإسلامية عنده هي المجال العملي لفهم وتطبيق الفلسفة القرآنية ، على اعتبار أن الفلسفة الإسلامية الحقّة هي التي تستمد أصولها من القرآن والسنة ، لا من الفلسفة اليونانية التي اعتمدت أساساً على العقل والعقل وحده ، وهنا يقرر هويدي أن العقل ليس له كل هذه القيمة التي أضفاها عليه العقليون ، وأن قوانين ومقولات العقل لا تستطيع أن تلم بكل أطراف الوجود ؛ لأن الوجود أو الطبيعة تفوق العقل وتعداه ، ولعل ذلك وراء اهتمام الفلسفة الواقعية بالفلسفة الطبيعية^(١).

وقد أكد هويدي على أن الواقعية الإسلامية هي المجال العملي لفهم وتطبيق الفلسفة القرآنية ، على اعتبار أن الفلسفة الحقّة هي التي تستمد أصولها من القرآن والسنة ، لا من الفلسفة اليونانية التي اعتمدت أساساً على العقل والعقل وحده ، وأن القرآن الكريم في حاجة إلى معالجة فلسفية ميتافيزيقية ، حتى تتمكن من فهم أسرارهِ وحقيقته معانيهِ ، وأن تلك المعالجة تحتاج إلى جهود

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص ٧٨.

العديد من الباحثين في الفكر الفلسفي الإسلامي ، حتى يقدموا لنا آراء أكثر عمقاً من هذه النظرات الجزئية السريعة ، التي قدمها من قبل فلاسفة الإسلام أو حتى علماء الكلام حول بعض آيات القرآن ، وأدلة النقل التي لم تبلغ منه بعد (أى القرآن الكريم) إلّا قشرته الخارجية .

ويرى هويدي أن الواقعية الإسلامية تدور حول فكرة محورية هي التوحيد ، على اعتبار أن كافة القضايا الفلسفية والكلامية التي أثّرت حول الإيمان ومرتكب الكبيرة والرؤية والقضاء والقدر والفاعلية والحرية الإنسانية ، وما أثّرت حول مسائل القدم والحدوث والخلق والزمان وعلاقة الكون بالإله والإنسان ، كلها تهدف إلى تأكيد حقيقة التوحيد وتنزيه الإله عن كافة مظاهر الشرك والتعدد والتشبيه والتجسيم . وهذا يؤكد القول بأن الواقعية في فلسفة الدكتور يحيى هويدي الإسلامية هي واقعية إيمانية ، وهذه الإيمانية لا تعني فقط الإيمان العقائدي ، بل تعني الإيمان بأهمية العمل والحكمة معاً ، إنه الإيمان بالإله الواحد الذي أنزل القرآن وما فيه من فلسفة وفكر ويقين ، إنه إيمان برسالة الفلسفة ودورها في بناء الإنسان ، وتوجيه تفكيره إلى الصواب واليقين الموجود بالواقع . كما تعني كذلك هذه الإيمانية أن الفلسفة والدين يلتقيان في الدعوة الصريحة إلى التأمل العقلي في الكون والإنسان ، وعدم الوقوف عند ظواهر النص دون تأويل ، وفي نفس الوقت لا تترك للعقل العنان كله ، ولكنها تتحقق في الاتزان والتوسط ، وعلى ذلك فالواقعية الإسلامية ليست هي التأمل العقلي المجرد للفكر أو النصوص بل هي الفاعلية والموقف ، أي الموقف الواضح من التراث الإسلامي وليس مجرد الاطلاع عليه . وهنا يتساءل الدكتور هويدي ويقول : « كيف تظل فلسفتنا الإسلامية تائهة وسط باقي الفلسفات القديمة والمعاصرة ، بحجة أنها أخذت من اليونانية والغنوصية؟ وأن الموقف الفاعل يدفعنا إلى معرفة كيف نستخرج من القرآن ما فيه من فلسفة وفكر ورأى واضح في المشكلات الفلسفية ، التي أثّرت حول مسائل القدم والحدوث والزمان والإنسان وعلاقة الإنسان بالكون والإله ».

كما يؤكد هويدي على أن الواقعية الإسلامية لابد أن تقوم على مبدأ التواصل ، وأن هذا التواصل هو الذي يحقق الانسجام والاتزان في الفهم والفكر والسلوك ، وأن الفهم العام للواقعية الفلسفية بجميع أبعادها المثالية والواقعية والإيمانية ، به وحده تظهر السمة المحورية للواقعية الإسلامية ، وهي التوسط لأنها لا تنكر الذات ولا تنكر الطبيعة في نفس الوقت ، فالوجود الطبيعي لا ينفصل عن الوجود الإنساني أو الوجود الإلهي ، وقد انعكست هذه السمات كالمرونة والتوسط والاتزان والتقريب والاعتدال والعقلانية في قدرة الفكر الإسلامي على الجمع بين المادية والروحية تماماً ، كقدرة المفكر الواقعي على الجمع بين الذاتية والموضوعية ، لأن الفكر الإسلامي لا يهتم بجانب على حساب الآخر ، ولا يفصل بين النظر والعمل ولا بين وجود وآخر ، وهكذا فإن وسطية الواقعية الإسلامية تلتقي مع الواقعية الفلسفية في ميلها نحو التوسط ورفض الانحياز للعالم المادي ولا لعالم الذات العارفة ، كما أنها ترفض أن يكون العالم الطبيعي هو مصدر المعارف والأفكار ، لأنه وجود دال على قدرة الله ووجود موضوع أمام العقل ليتأمله ، وفي نفس الوقت لا تضحي بوجود الطبيعة والأشياء في سبيل الذات ، وكذلك لا تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية في الحكم على الأشياء ، مع أن الواقعية تنكر على الذات قدرتها على خلق الأشياء أو إيجادها ، وهو الأمر الذي ادعته المثالية وبالغت فيه^(١) .

ولبيان أهمية الاتجاه الواقعي في حياتنا وثقافتنا حدد هويدي أهم القواعد والسمات التي تميز الواقعية الإسلامية التي تمثلها الفلسفة القرآنية وهي :

- **تجديد الإيمان** : وهو ما نعنيه نحن الآن بتجديد الخطاب الديني أو ما يسميه هويدي البعث الديني ، بوصفه المقدمة الأساسية لكل بعث فكري أو حضاري ، فالدين هو الذي يقدم لنا التواصل الواقعي الحي بين

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص ١٩١ ، ١٩٢ ط ٥ دار النهضة العربية ١٩٦٨ م .

جميع الذوات الفردية والقومية والإنسانية ، وأن الإيمان والتدين الحقيقي هو الحافظ للفرد كرامته وللمجتمع قيمته وتماسكه ، ولذا كانت الواقعية الإسلامية عند هويدي هي واقعية إيمانية ، ويمكن التعبير عنها بالفلسفة القرآنية ، لأنها تقوم على الإيمان بالله الواحد المنزه في صورته المتعالية ، التي تختلف عن صورة الإله الباطن في المكان ، والذي استقر في لحظة مختارة من الزمان ، وفي هذه الواقعية المؤمنة كما يقول هويدي : « سيطر الباب مفتوحاً أمام الإنسان لكي يطلب المدد والعون من الله ، وسيظل الله يستجيب دائماً إلى نداء داعيه ، كما في قوله تعالى ﴿ أَدْعُونِي أَجْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (غافر: ٦٠) ، إنه النداء المرتبط باللحظة الخاطفة ، ولذلك فمن الأمور المعروفة في الإسلام أن يتوجه المسلم إلى ربه قائلاً : اللهم ألهمني سبل الرشاد ، والإلهام هنا تعبير عن هذا الظهور الخاطف لله في أفعال الإنسان ، وهو مختلف تماماً عن حلول الله في الفعل الإنساني »^(١).

وهذه الإيمانية عند هويدي لا تعني فقط الإيمان العقائدي ، بل تعني الإيمان بأهمية العمل والحكمة معاً ، إنها في الإيمان بالحق والعدل والالتزام بهما ، إنها في الإيمان برسالة الفلسفة ودورها في بناء الإنسان ، وتوجيه فكره نحو الصواب واليقين الموجود بالواقع ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الإيمانية تعني كذلك أن الفلسفة والدين يلتقيان في أنهما يقدمان لنا تفسيراً شاملاً لحقائق الكون والإنسان ، كما يقدمان الدعوة الصريحة والمباشرة إلى التأمل العقلي في الكون والإنسان ، مع ملاحظة أن الواقعية الإسلامية كفكر وتدين ليست هي التأمل العقلي المجرد للفكر أو النصوص بل هي الفاعلية والموقف ، أي الموقف الواضح من التراث الإسلامي وليس مجرد معرفته أو الاطلاع عليه ، وأن ذلك يستلزم ضرورة الاستفادة من تطبيق النسق الديني في المجتمع ، على اعتبار أن الإيمان هو التطبيق العملي للاعتقاد ، وأنه الحل الأمثل لمشكلة

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص ٢٠٤.

العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وكذلك الخضوع والاستسلام لإله واحد فقط ، لأن هذا الخضوع والاستسلام للواحد هو الضمان الوحيد لعدم خضوع الإنسان لأية قوى أخرى غير الله أو لأي قوة قاهرة مستبدة^(١) .

إن الواقعية الإسلامية الإيمانية لا تقوم على التدين وحده أو الالتزام بأحكام الشرع التزاماً ظاهرياً فقط ، بل تعني عمل العقل في فهم النص والحكم الشرعي قبل القيام به ، ولذا فهي كما تقوم على العلم فهي تقوم على العقل بوصفه القاعدة المنهجية اللازمة لكل فكر وفعل ، وبوصفه الكل الذي يشمل سائر الركائز المنهجية ، كالتحليل والتأمل والنقد والتأويل ، وسائر القواعد المنهجية التي استلهمها الدكتور هويدي لتدعيم منهجيته القائمة على الواقعية الإسلامية ، وأن هذه الواقعية لا تعتمد على العقل المطلق ، بل وضعت له حدوداً يجب ألا يتخطاها ، وأنها اتفقت مع الواقعية الفلسفية في توجيه اللوم إلى من يشقون في قدرات العقل اللامحدودة ، وبالتالي فهي دعوة إلى أن يخفف العقل من ادعاءاته ويعترف بحقيقة قدراته وحدوده ، وأن لا يحتكر العقل هذه السلطات التي خولها لنفسه ، خاصة وأن العقل كثيراً ما يخطئ التقدير ، أو يتوقف عن النشاط في كثير من الأوقات ، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بذلك ، كما أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها رغم وجود الصلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة ، ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود ، أي أن الشيء لا يعتمد على الذات في وجوده .

- **الوسطية والاعتزان** : يرى هويدي أن سمة التوازن والوسطية من أهم الركائز المنهجية التي تميز الواقعية الإسلامية ، وكذلك سائر الفلسفات الواقعية ، وتجعلها أكثر فاعلية من المثالية بكافة أشكالها ، وكذلك الفلسفات

(١) مصطفى النشار : رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة ص ٢٧٨ ، دار قباء القاهرة ٢٠٠٢م .

الوضعية والوجودية بكافة اتجاهاتها ، فالواقعية الفلسفية لم تلغ الذات لحساب الأشياء ، بل هي قد اعترفت بفاعلية الذات ونشاطها ، ولم تنكر الدور الذي تقوم به في معرفة العالم ، وأنها أرادت أن تقوم بعملية توزيع للمسئولية خاصة مسئولية معرفة الإنسان للعالم ، فتعطي جزءاً للذات وفاعليتها ، وجزءاً آخر للطبيعة وناعليتها ، وأنه عن طريق هذا التفاعل الدائم بين الذات والموضوع ، أي أن هذه الفاعلية المزدوجة هي الفاعلية الآتية من الذات وكذلك الفاعلية الآتية من الطبيعة فتتم بذلك معرفة الإنسان للعالم . وهذا معنى القول بأن الواقعية الفلسفية في صميمها قد قامت لتقاوم الأثرة التي اتسمت بها المثالية حين أرجعت كل شيء وكل مسئولية إلى الذات العاقلة .

ويرى هويدي أن الواقعية الفلسفية تلتقي مع الواقعية الإسلامية في القدرة على الجمع بين الذاتية والموضوعية وبين المادية والروحية ، وأن سمة التوسط تلعب الدور الأكبر في إمكان تصور العلاقة الوجودية بين الإنسان والعالم ، وبين الإنسان والله ، وفي هذا المعنى يقول هويدي : في ضوء هذا الفهم للواقعية الفلسفية تظهر السمة المحورية للواقعية الإسلامية وهي التوسط ، لأنها لا تنكر الذات ولا تنكر الطبيعة في نفس الوقت ، فالوجود الطبيعي لا ينفصل عن الوجود الإنساني أو الوجود الإلهي ، وقد انعكست هذه السمة في قدرة الفكر الإسلامي على الجمع بين المادية والروحية ، تماماً كقدرة المفكر الواقعي على الجمع بين الذاتية والموضوعية ، فالفكر الإسلامي الذي يتميز بالمرونة والتوسط والواقعية لا يهتم بجانب على حساب الآخر ، ولا يفصل بين النظر والعمل ، ولا بين وجود وآخر ، وهو ما ظهر واضحاً في عدم الانحياز عن الحق والحقيقة أو التحيز إلى جانب دون آخر ، وأن تلك مسئولية الإنسان في تحقيق التوسط والاعتدال ؛ لأن هذا التوازن هو الذي يقوده إلى إدراك الحقيقة ، لأن الإنسان كما يقول هويدي في كل الفلسفات هو الكائن الذي نيط به اكتشاف

الحقيقة ، تلك الحقيقة التي يمكن أن تكون قائمة في الفكرة المجردة ، أو في التأمل العقلي الصرف البعيد عن كل احتكاك بالفعل أو التجربة ، وذلك حين تكون الحقيقة باطنة في الفكرة العقلية ولا يقبل عليها من الخارج^(١) .

- **العقلانية** : لم ترفض الواقعية الإسلامية العقل ، بل على العكس فقد أوجبت على الإنسان استخدامه في جميع شئونه ، وجعلته مناط التكليف وأساس الفهم لحقائق الدين وأحكامه ، وفي نفس الوقت وضعت له حدوداً يجب ألا يتخطاها ، واتفقت مع الواقعية الفلسفية في توجيه اللوم إلى من يثقون في قدرات العقل اللامحدودة ، ولذا تؤكد الواقعية الإسلامية على ضرورة أن يخفف العقل من ادعاءاته ويعترف بحقيقة قدراته ، وأن لا يحتكر العقل كل هذه السلطات التي خولها لنفسه ، خاصة وأن العقل كثيراً ما يخطئ التقدير أو يتوقف عن النشاط في كثير من الأوقات ، ومع ذلك فإن وجود الأشياء أو الظواهر لا يتأثر بذلك . هذا بالإضافة إلى أن وجود الأشياء ليس رهناً بمعرفتها ، رغم وجود الصلة بين الشيء موضوع المعرفة وبين الذات العارفة ، ولكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود أي أن الشيء لا يعتمد على الذات في وجوده .

وهذا ما يؤكد الدكتور هويدي حين يرى أن الواقعية الفلسفية لم تلغ الذات العاقلة لحساب الأشياء ، بل هي قد اعترفت بفاعليتها ونشاطها ولم تنكر الدور الذي تقوم به في معرفة العالم ، وأنها أرادت أن تقوم بعملية توزيع للمسئولية ، وفي مقدمتها مسئولية معرفة الإنسان للعالم فتعطي للذات فاعليتها ، وأنه عن طريق تفاعل هذه الفاعلية المزدوجة ، أي الفاعلية الآتية من الذات والفاعلية الآتية من الطبيعة ، فتتم معرفة الإنسان للعالم ، وهذا يعني أن الواقعية الفلسفية في صميمها قد قامت لتقاوم الأثرة التي اتسمت بها المثالية ، حين أرجعت كل

(١) يحيى هويدي : الفلسفة في الميثاق . ص ٢٠ ، ٢١ الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ م.

شيء وكل مسئولية إلى الذات العاقلة ، لأن الفيلسوف المثالي يعتقد أن وجود الشيء مرهون بإدراك الذات العارفة له^(١) . ومعنى ذلك أن العقلانية عند هويدي ليست مجرد هدف أو منهج نظري فحسب ، بل أداة فاعلة لتعميق الواقع في جميع الاتجاهات دينياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وهو ما يسميه هويدي بتحقيق الوعي العام الذي أشار إليه في مقدمة كتابه : (مقدمة في الفلسفة العامة). حيث أكد على أن الواقعية الفلسفية القائمة على العقل هي موقف من الحياة وغايتها التغيير والإصلاح في الفكر والسلوك ، وأن غاية الفلسفة أنها تكسب صاحبها احترام آراء الآخرين وسعة الأفق وديمقراطية التفكير ، حيث يتحول الوعي إلى موقف من الحياة وهو يمثل أحد بل أهم مستويات تفكير الإنسان في هذه الحياة^(٢).

إن الموقف العقلاني عند هويدي يتطلب الوعي بالأسس الحضارية والاقتصادية ، إلى جانب الوعي بمشاكل الجماهير وحاجات المجتمع ، لأن هذا الموقف العقلاني هو الذي يحقق الوعي العام ، وهذا يعني أن الواقعية الفلسفية ليست مجرد تأمل عقلي منعزل عن الواقع السياسي والاجتماعي ، ولكنها رؤية إنسانية ومعاشة كاملة لهذا الواقع وقضاياها الكلية ، وبالتالي فإن الواقعية التي ينادي بها هويدي لا تتحقق إلا من خلال المشاركة الفعلية ، والمحافظة على مستويات الواقع الثلاث وهي الطبيعة والإنسان والله ، وأن الفيلسوف الحق هو القادر على المحافظة على هذه المستويات ، فبذلك وحده يتحقق الوعي المنشود من خلال الانخراط في هذا الواقع بجميع مستوياته وفي مقدمتها الإنسان^(٣).

(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ١٧٧ النهضة المصرية . ١٩٧٢م.

(٢) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ١٢-١٥ الطبعة الخامسة ، ١٩٦٨م.

(٣) أحمد عبد الحليم عطية : مجلة أوراق فلسفية ديسمبر ٢٠٠١م ص ١١٩.

- **الموضوعية** : ذهب هويدي إلى أن النقد والتحليل الموضوعي من أهم متطلبات الواقعية ، وأن النقد لا يعني الاتهام بل يعني الوعي الدقيق الواضح بالحقائق والدفاع عن الحق ، وأن التحليل من أهم ركائز وقواعد تحقيق الواقعية الإسلامية ، فهو القاعدة المنهجية اللازمة لكل مفكر وعالم بوصفه الخطوة المصاحبة لكل فعل أو ممارسة ، وهو السبيل للوصول إلى الوعي بأعماق الحياة ، والتحليل عند الدكتور هويدي ليس مجرد التأمل بل هو الممارسة والموقف الفاعل معا ، لأن الواقعية عنده هي واقعية الممارسة الفعلية للفكر وليست مجرد النظر ، إنها واقعية التطبيق للمبادئ والقيم والحكمة ، التي يجب أن تنتشر في كل مكان ، وأن يتعرف عليها الشعب المحروم طويلاً من العلم وفي مقدمته أم العلوم أي الفلسفة .

ولذا يؤكد هويدي على أهمية استخدام قاعدة التحليل والنقد الموضوعي في فهم العقلية العربية والسعى لتحقيق تطورها ، ويرى أن التحليل قد أثبت صدق مقولة ابن خلدون من أن النظر الفلسفي أمر طبيعي يهتدي إليه الإنسان ، من حيث هو إنسان . وفي هذا الإطار جاء قول هويدي بأن المنهج العلمي السليم هو القائم على التحليل ، والذي يقوم على الاتجاه مباشرة إلى دراسة العناصر المختلفة للبيئة العقلية للعرب ، واطلاعهم على موقف القرآن منها ورده عليها ، والذي كان له الأثر الحاسم في نشأة الفلسفة عند العرب^(١) .

ومعنى ذلك أن الموضوعية في عمومها ضرورة لازمة لا من أجل فرد أو جماعة ، بل من أجل أمتنا العربية وما تعانيه من قلق فكري ، وما يعانيه الواقع العربي من ظلمة فكرية ، فأمتنا في حاجة إلى ممارسة التحليل المنطقي للواقع الذي يقودها إلى الوعي ، لأن الواقع العربي المعاصر في حاجة ملحة لكثير من البحث وبذل الجهد وفاء لأمتنا ومستقبلنا ، وعلى ذلك فالتحليل هو

(١) يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية . ص ٩-١٩ دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦م .

عملية التأصيل للفكر بالعودة إلى حقيقة فكرنا وتاريخنا والغوص في الجوهر للوصول إلى الحقيقة ، بشرط أن يكون التحليل والتأصيل للواقع وليس لمجرد الفكر ، فالتحليل بهذا المعنى الشامل والموضوعي كما يقول هويدي لا غنى للفرد ولا للأمة عنه ، لأن كل فرد منا بحاجة إلى أن يعرف نفسه ، وكل دولة أو مجتمع بحاجة كذلك إلى أن يعرف نفسه ، وأن التحليل كعمل عقلي يدلنا بحق على أن الفلسفة ليست تحليلاً في الهواء بقدر ما هي تعميق وفهم ودراسة للحياة والمجتمع ، ومعرفة بحقيقة الأسباب والعلل ، وأن العصر الذي نعيش فيه ليس فقط عصر العلم والتكنولوجيا ، بل هو أولاً وقبل كل شيء هو عصر الشعوب ، وإذا كان للعلم هذه الفائدة الكبرى التي تجعله مسئولاً عن رفاهية الشعوب ، وتقدمها الحضاري والاقتصادي فإن وعي هذه الشعوب هو الذي يصنع المعجزات ولا يستطيع العلم معه شيئاً^(١) .

- المساواة والتساوي : وهي تأتي بمعنى التكافؤ في قدرة العقل على الفهم والاستيعاب وأن العقل واحد عند جميع البشر من الناحية الفكرية ، مع التأكيد على وحدة العقل البشري وتساويه بين الجميع ، وفي الاتجاه الواقعي الإسلامي يدل التكافؤ على قدرة العقل العربي على التفلسف مثل باقي الشعوب ، كما تظهر سمة التكافؤ عند هويدي في الجمع بين الأخلاق والسياسة ، والقول بفكرة التساوي بمعنى المساواة بين عقول جميع الشعوب ، وهي تشبه فكرة ديكارت أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس . وما أشار إليه الحديث النبوي الداعي إلى التساوي وعدم التفضيل بين جنس وآخر في قوله ﷺ : « كلكم لأدم وأدم من تراب ، ولا فضل لعربي على أعجمي ولا أعجمي على عربي إلا بالتقوى » .

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه السمة وأهميتها عند وصف العلوم العقلية بالطبيعية والتساوي ، وهي نفس الفكرة التي عبر عنها هويدي بالتكافؤ ، على

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة . ص ٤-٦ النهضة العربية القاهرة ١٩٦٨ م .

اعتبار أن النظر الفلسفي أمر طبيعي يهتدي إليه الإنسان بمداركه البشرية من حيث هو إنسان مفكر ، ليؤكد على عمومية النظر الفلسفي وقدرة العقل عموماً على النظر والحكمة ، فلا يمنع شعب من البحث في العلوم العقلية ، وهنا رفض هويدي فكرة أحمد أمين وبعض المستشرقين الذين قصرُوا البحث الفلسفي على الفكر اليوناني وحده ، لقدرته على التفكير الفلسفي المنظم . فيعلن ذلك هويدي صراحة بقوله : « ونحن لا نميل إلى هذا الرأي إذ أن مرد هذا الاختلاف بين الشعوب يرجع إلى مدى ازدهار البيئة الاجتماعية والعقلية ، التي قدر لشعب من الشعوب أن يوجد فيها فساعدته على تنمية ما لديه من إمكانية النظر العقلي ».

ثم يؤكد هويدي على أهمية الاعتقاد بالتكافؤ بقوله : « نحن أبناء القرن العشرين لا نؤمن وما ينبغي أن نؤمن بوجود هذا السلم ، الذي طاب لبعض الساسة والمفكرين أن يضعوا في أعلى درجاته شعوباً وأجناساً بعينها ، وطاب لهم أن يضعوا شعوباً وأجناساً أخرى في أحط درجاته ، بل نؤمن بأن الشعوب كلها سواء في قدرتها على التفكير بجميع ألوانه بما في ذلك التفكير الفلسفي المنظم . نحن أهل تسوية لأننا نؤمن بالتساوي بين الأجناس في العقل والفهم والحقوق ، ونحن أهل تسوية أيضاً لأننا نؤمن بضرورة التكافؤ في الفرص بين الشعوب وبين أفراد الشعب الواحد أيضاً » . كما أنه رفض قول بعض المستشرقين والمفكرين العرب الذين زعموا أن العقلية العربية أحط في معدنها ، أو أنها تختلف في صفاتها العقلية الموروثة عن صفات الشعوب الأخرى^(١).

- **المواءمة** : وهي عند هويدي تحمل معاني الجمع بين النظر والعمل ، والوحدة والترابط والاتساق ، كما تحمل معنى التوافق مع الآخر ومع المجتمع ، لأن المواءمة منهج وأداة لتحقيق الجمع ، أو الترابط والتفاهم

(١) يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية . ص ٩-١١ دار النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ م.

أو التوافق والاستفادة من عنصري الأصالة والمعاصرة ، أي أصالة التراث وحضارة الغرب المعاصرة . وبالتالي فالمواءمة سمة لكل فكر واقعي يرتبط بحاجات المجتمع ، كما يرتبط بكل فكر يجمع بين الذاتية والموضوعية ، ولا يفصل بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي وما هو إلهي ، فالمواءمة عند هويدي فكرة ومنهج وأداة لتعميق الواقع في جميع الاتجاهات دينياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً بهدف تحقيق الوعي العام .

وقد ردد هويدي فكرة المواءمة في مقالة بعنوان : مفهوم الحقيقة في الثقافة الإسلامية ، وفي مقالة أخرى بعنوان : نحو فلسفة قرآنية . وفي هذه المقالات أشار هويدي إلى كيفية استخدام فلاسفة العرب والإسلام مفهوم المواءمة ليدل على معاني الاتفاق في الرأي والمذهب ، والتوافق السياسي والانتماء الحزبي ، كما أشار هويدي إلى أهمية فكرة المواءمة ومجالات تطبيقها ، خاصة في الفكر السياسي الإسلامي في معاني الخلافة والأمانة والعلاقة بينهما ، واعتبار الولاية والإمامة مسئولية وأمانة أداء ، فالمواءمة هنا تشير إلى أن تحملنا للأمانة يعني الالتزام بتطبيق شرائع الإسلام في حياتنا ، باعتبار أن تلك الشريعة تتواء دائماً مع واقع المجتمع الحي المتحرك ، وأن ذلك من أهم دعائم البعث الفكري والحضاري بذلك المعنى الديني والاجتماعي .

والمواءمة عند هويدي ضرورة من أجل تحقيق الواقعية التقدمية ، على اعتبار أن المفكر التقدمي هو الذي أبى إلا أن يقف عند أعظم مستويات الحياة ، ذلك المستوى الذي يتجاوز النظر الفلسفي المحدود إلى الموقف الفلسفي العميق ، الذي لا تنفصم فيه حياة المفكر النظرية عن حياته العملية ، ومعنى ذلك أن المواءمة ليست مجرد فكرة نظرية بل هي موقف عملي لا يتنازل الفيلسوف فيه عن المبدأ أو الفكر مهما كان السبب ، إنه موقف يؤكد إنسانية الإنسان الذي دائماً ما يدافع عن كرامته كإنسان وكرامته كمواطن ، وهذا المعنى هو الذي يؤكد هويدي حين يقول : « من الواجب أن نكرم أنفسنا بأن نكرم

المواطن فينا ، بل وأن نكرم كل مواطن فينا ، وأن ننظر مثله إلى الإهانة التي تلحق بأي مصري على أنها موجهة للمصريين جميعاً^(١) .

- **التفاؤلية** : وصف البعض فلسفة هويدي التي تجمع بين المثالية والواقعية بالواقعية التفاؤلية المليئة بالأمل ، وأن سمة التفاؤلية كانت غالبية على كثير من مواقفه السياسية وتصوراتِه بشأن المستقبل العربي ، ومنذ قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢م وحتى الآن . حيث يؤكد من خلال هذا التفاؤل أن المستقبل سيشهد تطوراً وبعثاً جديداً للإنسان العربي ، وأنه سيشهد اتجاهاً نحو تطبيق جديد للمبادئ الإسلامية ، ونحن الآن نجد ذلك واضحاً في الدعوات التي تتردد في المؤتمرات والمحافل الدولية من ضرورة تجديد الخطاب الديني وقابلية الإسلام للتطبيق والاستفادة منه ، والدعوة إلى حوار الأديان والحضارات .

ويعبر هويدي عن علة تفاؤله من خلال صور متعددة ظاهرة مثل صدق التدين والثقة بالنفس وبالله ، وظهور الميل إلى التفلسف ، وكثرة أعداد الموحدين في البلاد الإسلامية وغير الإسلامية ، وفي ذلك يقول : « إن الفيلسوف الواثق من قوة استدلالاته هو الذي يرى بعين البصيرة ما لا يراه أصحاب الحراس والعقول ، وأن العالم في أماننا يقترب أكثر من أي وقت مضى من مرحلة وضوح الرؤية ، وسينتهي به الأمر قريباً إلى اعتناق عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد ، وإلى النزول بها إلى أرض التطبيق العملي بعد أن ظلت على الأقل أربعة عشر قرناً من الزمان مجرد عقيدة نظرية ، لم تغفر روحها بالتطبيق الشامل والممارسة الفعلية الواقعية ، والتي تنأى بها عن كل المظاهر الشكلية والتأويلات الحرفية الضيقة التي لم تمس جوهر العقيدة »^(٢) .

(١) محمد عثمان الخشت : مجلة أوراق فلسفية . يوليو - ديسمبر ٢٠٠١م ، ص ١٥٦ .

(٢) مصطفى النشار : رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة . ص ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

دار قباء القاهرة ، ٢٠٠٢م .

ويظهر التفاؤل واضحاً في قول هويدي : أنه في القريب العاجل سيشهد العالم تحولاً في المعتقدات ، وأن الأمر سينتهي باعتناق التوحيد وتسود وحدة العقيدة . ويأمل أيضاً بأن يرى تحقق تلك الصورة النقية للإسلام والبعيدة عن أي تفسير متطرف يركز على الشكل دون الجوهر ، ولكنه لا ينسى أن يربط تحقق ذلك الأمل بمشيئة الله تعالى حينما أرجعه لإرادة الله ومشيته ، وقال في صورة متفائلة وواقعة : « فليس ذلك على الله ببعيد » . ويؤكد على أن الإرادة الإلهية هي القادرة وحدها على ذلك ، وأن هناك عوائق بشرية وأطماع إنسانية تحول دون تحقيق ذلك ، مثل انتشار سوء الفهم لروح العقيدة الإسلامية ، أو في الأفراد الذين يحفظون ويعرفون نظرياً ما لا يطبقونه عملياً في حياتهم ، وأن ثمة خللاً في تلك الرؤية التي تحاول التوفيق بين المثالي والواقعي دون أن تفسح مجالاً للربط بين الواقع والممكن ، ثم إذا ما أصبح ذلك الممكن يوماً هو الواقع ، يمكن بعد ذلك الانتقال منه إلى المثالي ، فالتفاؤل لا يتحقق إلا من خلال التفاعل الحي والمعايشة التي تتحقق بالاتجاه نحو الواقع بكل أبعاده .

كما يظهر التفاؤل مرة ثانية في تمييزه بين التفاؤل الديني والسياسي والفلسفي ، ففي ختام مقدمته لكتاب دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة يقول : « وبعد ، فإنني شديد الأمل أن تزدي هذه الدراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي أقدمها اليوم لأول مرة إلى القارئ العربي بوجه عام ، وإلى طالب الدراسات الفلسفية بوجه خاص الغرض المنشود منها ، وهو تمكين حب الحكمة أو الفلسفة في قلبه ، وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعاً ؛ لأنني أؤمن أن كل هذا متشابك ومتصل ، وأنه ليس ثمة علم غير الفلسفة يستطيع أن يقدم هذه النظرة الشمولية إلى الحياة ، ويحقق من وراء دراسته هذه الأهداف كلها ، وهكذا يمكن أن تتحقق سمة التفاؤل وتصبح أداة فعالة في تحقيق التثقيف الفلسفي العام ، وانتشار الفكر الفلسفي في مصر والعالم العربي كما يأمل هويدي ويتفاءل به »^(١) .

(١) يحيى هويدي : مقدمة كتابه : مقدمة في الفلسفة العامة . مكتبة النهضة المصرية

- **التفاعلية** : وقد ظهرت سمة التفاعلية في مواقف يحيى هويدي الفكرية العديدة ، وفي نظريته إلى الواقعية الجديدة التي تهدف إلى تغيير الواقع بالفعل ، وإثبات أن التقدم والتغير لا يمكن أن يحدث دون تحقيق التفاعلية ، وفي مقدمة الطبعة الخامسة من كتابه مقدمة في الفلسفة العامة يقول هويدي : « اليوم وأنا أقدم الطبعة الخامسة لا بد أن أشير إلى أنه قد انقضى الآن خمسة عشر شهراً على العدوان الصهيوني الذي وقع على الأرض العربية يوم ٥ يونيو ١٩٦٧م ، لكن الدرس الذي على الشباب العربي أن يعيه هو أنه كما انتصرنا على العدوان الأول (يقصد العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦م) فإننا بعون الله سننتصر على العدوان الثاني ، لا بقوة إيماننا فحسب ولا بقوة السلاح الذي وفرنا وما زلنا نوفره بعد الهزيمة التي حلت بنا ، بل بتعميق حياتنا وأخذها مأخذ الجد ، أي بالتفاعل والتعاون بين الجميع لتحقيق النصر » ، كما يرجع هويدي نشأة الفلسفة الإسلامية وازدهارها إلى دور وأهمية العملية التفاعلية كروح دافعة للفكر والفعل ، وكيف كان لها دورها في تحقيق عملية التأثير والتأثرين البيئية العقلية والإنسان العربي ، حيث ساهمت التفاعلية في تنمية تفكيرهم الفلسفي ، وكانت السبب وراء أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام^(١) .

كما تظهر سمة التفاعلية بوضوح عند هويدي حين يدعو للتواصل والتفاعل الحي مع التراث ، وحينما يؤكد على الإحساس العميق بأزمة الإنسان المعاصر الذي يعاني الغربة والانفصام ، وافتقد قيمة التفاعل الذي يحقق توافق الفكر مع نفسه ومع الآخر ، فهذا التفاعل الحقيقي يجعل الإنسان لا يقنع بتأمل ذاته أو بتأمل الحياة من بعد أو الاكتفاء بتفسيرها ، بل لابد أن يتجاوز هذا الدور

(١) يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية . ص ١١-٢١ النهضة المصرية القاهرة .

إلى دور آخر يتفاعل فيه مع الحياة تفاعلاً إيجابياً ، ويصبح فيه مكلفاً بتغيير وجه الحياة أو إعادة تشكيلها من جديد^(١) .

ثم يأتي التفاعل عند هويدي بمعنى الصراع والتنافس ، كما يأتي بمعنى التلاحم بين مستويات الوجود ، ففي مقدمة الطبعة السادسة لكتابه : (مقدمة في الفلسفة العامة) يقول هويدي : « إن هذا التلاحم بين الوجود الخاص والوجود العام في هذا العصر الذي نعيش فيه لا يعني أبداً تأخيراً دولياً ، لأنه لم يَقم للأسف إلا على أساس من التناقضات والصراعات : صراعات بين الطبقات ، وصراعات قومية وصراعات أيديولوجية ، وكل هذه الصراعات بمثابة دعوة موجهة إلى الإنسان لتعميق وجوده وصقل وعيه ، وذلك ليتبين طريقه وسط كل هذه التناقضات ، وليوضح لنفسه أولاً أين يضع قدمه ، وما هي حدود مسئوليتة في إزالة الغبار من طريقه وطريق الآخرين ، وأن هذه الدعوة في صميمها إلا دعوة للفلسف الإيجابي والتفاعل الذي يجمع الأفراد ويوحد أهدافهم ويشحذ همهم ».

كما تأتي التفاعلية بمعنى التواصل والانفتاح على ثقافة العصر ، في نداء هويدي الدائم إلى عدم الفصل بين المستويات لا بمعنى الطبقات ، بل بمعنى مستوى الوجود في مقابل الفكر ، ومستوى الإنسان في مقابل الواقع ، فهو ينادي بالتواصل والانصال ، أي بالتفاعل بين هذه المستويات ، ولهذا تأتي فكرته عن المحافظة على المستويات ، والتلاحم بين الوجود الخاص والعام الذي يستلزم عنده التقارب الثقافي بين الفكر العربي والفكر الغربي ، ولا يعني ذلك بالطبع الانبهار به أو الخضوع له ومسايرته ، بل النظر إليه بعين ناقدة واعية ، مع ضرورة مراعاة الحفاظ على المسافة بيننا وبين الحضارة الغربية وما قدمته للإنسانية . وهذا هو ما يعنيه هويدي بضرورة المحافظة على المستويات بحيث لا تختلط بعضها ببعض^(٢) .

(١) يحيى هويدي : الفلسفة في الميثاق ، ص ٢٢ دار القلم ١٩٦٥ م.

(٢) محمد مجدي الجزيري : الهموم الحضارية عند الدكتور يحيى هويدي . مجلة أوراق فلسفية ، ص ١٠١ .

ثم تأتي التفاعلية بمعنى التمازج والجدل الثقافي ، أو بمعنى دياكتيك النظر والتطبيق ، الذي يظهر في التفاعل الدياكتيكي بين الثقافة العصرية وزيادة الإنتاج كأساس لتصور الدولة العصرية الحديثة التي يحلم بها إنسان العصر ، الذي يعتقد أن فلسفة هذه الدولة يجب أن تقوم على التفاعلية ، أي على الدياكتيك الحي بين النظر والتطبيق ، أو بين الكم والكيف الذي هو السبيل لتوسيع قاعدة الثقافة العلمية وتعميقها وربطها بمشاكل المجتمع ، وعلى ذلك تصبح التفاعلية كما يقول هويدي هي أداة التطبيق العملي للفكر الاشتراكي أو الثقافة الاشتراكية ، حيث يشعر الجميع بقيمة أو فائدة التطبيق الاشتراكي القائم على التفاعلية في مواجهة الصراعات الطبقية أو إشباع الحاجات المجتمعية ، وذلك لأن الجميع ومن بينهم المثقفون يشاركون في حل مشاكل هذا التطبيق ويشعرون بعدم وجود انفصال بين الشعارات التي يرفعها بعض الاشتراكيين وبين أسلوب حياتهم . ويرى هويدي أن هذه الثقافة الاشتراكية القائمة على التفاعل هي وحدها التي تربي لنا جيلا جديدا من متذوقي القراءة والمسرح والفن ، وتستطيع بالتالي أن تنفذ من خلال هذه الأوعية إلى روح الجماهير فتؤثر فيهم وتجعل منهم مبشرين بأيديولوجية المجتمع^(١) .

- **الحيادية** : لاشك أن الحيادية من أهم السمات المميزة للواقعية الإسلامية التي قدمها هويدي في مؤلفه بعنوان : (الحياد الفلسفي) ، وهو الكتاب الذي عبر عن حيادية السياسة المصرية ، وقد جذبت هذه السمة العديد من الباحثين المعاصرين في مقدمتهم المفكر العراقي علي حسين الجابري في مقالته بعنوان : هويدي بين حيادية الفكر وانحياز الفلسفة ، حيث تناول رؤية هويدي الحيادية لا بمعنى العزلة أو السلبية ، بل بالمعنى الإيجابي

(١) يحيى هويدي : فلسفة الدولة العصرية . مقال في مجلة الفكر المعاصر يوليو ١٩٦٨م ، وفي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ٢٤٤-٣٤٢ دار الثقافة للنشر ١٩٩٩م .

الذي يعني الموقف الفلسفي المحايد في سعيه الدائم للتوفيق بين وجهات النظر المتعارضة، أو في تقديم الحلول الوسط القائمة على الوعي بالمواقف. ولهذا ظهرت فلسفة هويدي الحيادية كمحاولة لتعميق نظريته في الفلسفة الواقعية الإسلامية.

ويشير هويدي إلى أهمية الفلسفة الحيادية حين يقول : « إن مهمة الفلسفة الحيادية الرئيسية هي أن تقدم حلولاً إيجابية تتسم بالصدق والتحليل الجاد لطبيعة الأشياء ، والابتعاد عن المذهبية في التفكير ، وأن الفلسفة الحيادية تعتمد على التحليل السليم من أجل الوصول إلى حل يتفق مع طبيعتنا وظروفنا ، وينبع من واقعنا الاجتماعي ، ومعنى ذلك أن الحيادية الفلسفية لا تعنى مجرد التوافقية أوعدم الانحياز ، بل تعني الموقف الذي يتميز بالثقة بالنفس والاعتزاز»، وهذا المعنى عبر عنه هويدي خير تعبير في كتابه (حياد فلسفي) حين ذكر أن الأمة العربية اليوم بحاجة أكثر من أي يوم مضى إلى معرفة ذاتها والثقة بنفسها والاعتزاز بمراهب أفرادها واستعداداتهم ، لكن هذا وحده لا يكفي ، إذ أن حاجتها إلى معرفة ظروفها واستكشاف واقعها أقوى وأشد^(١).

ويؤكد هويدي على أن الفلسفة الحيادية ليست فلسفة سلبية أو تشاؤمية ، بل هي في حقيقتها فلسفة المواقف الإيجابية ، لأنها تعتمد على المبادئ والقيم الأخلاقية والدينية عند التطبيق أو عند دراسة منطق الأشياء والأفعال ، وبالتالي فهي دراسة ذاتية موضوعية قائمة على العلاقة الديناميكية ، ومجموعة الأحكام المعيارية ، والتي يسميها هويدي بالمعيارية الصحيحة في الفن والأخلاق . وفي هذا الإطار يقول هويدي : « إن الحكم المعياري الصحيح لا يقوم فقط على إشراك الذات ، ولا على تقديرها لشيء عن طريق الأحكام القيمية أو الجمالية ، وبالتالي فالحيادية ليست مجرد أحكام تقويمية ، بل هي في صميمها أحكام

(١) يحيى هويدي : حياد فلسفي . ص ٤٥ ، دار القلم ١٩٦٣م.

معيارية بمشاركة بشرية». وفي هذا المعنى يقول الجابري : «لقد تجاوز هويدي بهذه الطريقة الجدل العقيم بين العقليين والتجريبيين ، ودعا إلى التعامل مع الأحكام المعيارية بما يقترب بها من روح الواقع الذي نعيش فيه ، بحيث نربط الفعل بما يجب أو بالفعل يكون ، أو نربط بين ما ينبغي أن يكون بما هو كائن من غير أن نقع في مأزق الأحكام الوصفية»^(١) .

ومعنى ذلك أن الحيادية في فلسفة هويدي الواقعية هي فلسفة وسطية ، أو بين بين كما يقول ، بمعنى أنها فلسفة قيمية تفاعلية تمنح القيم وجوداً يختلف عن الوجود الصوري العقلي الذي نجده لدى المثاليين ، ولهذا فالحياد الفلسفي الذي ينادي به هويدي عبارة عن الرؤية الموضوعية للقيم ، والدعوة إلى الحرية الملزمة التي تحتفظ دائماً بلغة التفاهم المشترك لصالح الجميع ، ولهذا فإن الحيادية في الموقف الفلسفي عند هويدي هي موقف وسط بين الفرد والمجتمع ، وهي تنشأ من الاعتقاد بأن الفرد يمتد بجذوره في المجتمع امتداداً طبيعياً ، لا قسر فيه حيث يشبع الإنسان غاياته وحاجاته ، وفق مبدأ حرية الاختيار الذي تؤمن به الفلسفة الحيادية ، ونحن نلاحظ أن الحيادية في فكر هويدي لا تتعارض بحال مع سمة التفاعلية لأن كلاهما يتطلب الوضوح والوعي وتحديد الموقف ، وبالتالي فالحياد كفكر لا يتحقق إلا بتفاعل الذات مع الموضوع ، والفرد مع المجتمع ، والوعي مع الواقع ، والتراث مع المعاصرة .

- **المنهجية العلمية** : أوجب هويدي ضرورة أن تتسم الواقعية الإسلامية بسمات المنهج العلمي ، لأن هدفها التواصل مع العصر وتحقيق الدولة العصرية القائمة على الثقافة العلمية من جهة ، وبناء قاعدة علمية وبحثية تقوم على التجريب والإحصاء من ناحية أخرى . وقد ظهر ذلك واضحاً

(١) على حسين الجابري : هويدي بين حيادية الفكر وانحياز الفلسفة . مجلة أوراق فلسفية ، يوليو - ديسمبر ٢٠٠١م ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

عندما حدد هويدي غايات العلم التي حصرها في البحث عن الحقيقة وبناء الإنسان وانتشار الثقيف الفلسفي واحترام العلوم ، وخاصة تلك التي تعتمد في أبحاثها على التجربة وعلى الإحصاء والرياضيات ، وفي هذا الإطار لم يوافق هويدي هؤلاء الذين حصروا غاية العلم في مجرد كشف العلل الغامضة وراء الظواهر ، وأن كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يصل إلى معرفة الروابط القائمة بين هذه الظواهر ، وأكد هويدي على رأي هيوم في أن الهدف من العلم هو الكشف عن اقانون العلمي وليس عن العلل ، وأن نجاح العلم متوقف على الثقة بالعقل البشري وبقدرته على إخضاع الواقع ، ثم كشف العلاقات الثابتة بين الظواهر ، وذلك بدلا من السعي إلى بحث قوى المادة ومدى فاعليتها والنظر إلى المادة على أنها مجموعة من الذرات النووية أو الإلكترونات .

ولقد ظهرت السمة العلمية في واقعية هويدي الإسلامية عندما بحث علاقة الفلسفة بالعلم مؤكدا على أن الفلسفة هي علم الوجود الكلي ، أو المطلق الذي يصل إليه الإنسان بعد أن يكون قد تجاوز مرحلة الجزئيات في مرحلة حياته الجارية ، وخلص إلى النظر والتأمل ، أما العلم فهو غير ذلك تماما ، لأن العلم والفلسفة يختلفان في المنهج والموضوع رغم اتفاقهما في الغاية المشتركة وهي البحث عن الحقيقة ، ورأى هويدي أن الفلسفة هي علم الوجود الكلي بما هو كذلك ، وأن موضوعها هو الكون كله بجميع ظواهره ، بما فيه مركز هذا الكون وهو الإنسان ، أما العلم فهو يقيد نفسه ويختار لنفسه ميدانا محدودا هو ميدان الظواهر الجزئية ، أو الخاصة في الكون أو في الإنسان ، كما يجعل همه فقط البحث عن الصفات المشتركة بين هذه الظواهر واستخلاص القانون العام الذي يسيطر عليها . ولهذا رفض هويدي القول الشائع بأن الفلسفة تبدأ حيث ينتهي العلم^(١) .

(١) يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص ٤٨-٥١ دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٧م .

ومن أجل ذلك اعتبر هويدي سمة العلمية في مقدمة الأسس والمبادئ اللازمة لتحقيق المدينة الفاضلة التي سماها هويدي بالدولة العصرية وجعل المبدأ الاشتراكي هو الأساس الذي تقوم عليه هذه الدولة ويقول في ذلك : « إنه لا يتصور قيام دولة عصرية إلا في مجتمع اشتراكي ، لأن مقومات الدولة العصرية ليست مادية أو تكنولوجية فقط ، بل هي في المحل الأول إنسانية ديمقراطية ، وهو الطابع الذي تفتقده المجتمعات الرأسمالية حيث يتسلط رأس المال الخاص على الحكم وعلى حياة الناس ومقدراتهم ، وحيث فشل النظام الديمقراطي في الدولة الرأسمالية لعدم ربطه بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، ولذا فإننا نرى أن الدولة العصرية هي الدولة التي يأخذ حكامها وأجهزتها وأفرادها بالأسلوب العلمي ، في النظرة إلى الأمور وفي معالجتها للمشاكل ، وتعمل بكافة الوسائل على أن تسود الثقافة العلمية الحقبة بأهدافها الإنسانية الديمقراطية بين جميع أفراد المجتمع ». ومعنى ذلك عند هويدي أن الثقافة العلمية هي المبدأ والأساس لقيام هذه الدولة العصرية ويقول في ذلك : « إن الثقافة العلمية ليست خيالية أو مجرد تسلية أو ترفاً لأنها عمل وكدح وعناء له طبيعة نوعية خاصة باعتبار أن العلم عمل ذهني ، والمثقفون بهذا الاعتبار كادحون ذهنيون ، في إشارة إلى أن هذه المدينة الفاضلة ليست هي مدينة الفلاسفة التي أرادها أفلاطون ، لأن هذه المدينة التي سماها هويدي بالدولة العصرية ، تقوم أساساً على التصور الواقعي الذي يجمع بين المثالية والواقعية وبين الفكر والنظر والتطبيق »^(١) .



(١) يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . ص ٣٣٨-٣٤١ دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٩ م.

المبحث الثالث

محمد أركون ونقد العقل العربي

١٩٢٨م - ٢٠١٠م

أولاً : نشأة أركون العلمية

ولد الدكتور محمد أركون في بلدة تاوريرت ميمون بالجزائر عام ١٩٢٨م ، وفيها بدأ مرحلة التعلم الأولى لعلوم اللغة والدين ، ثم انتقل إلى مدينة وهران لإكمال دراسته الثانوية حيث بدأت ميوله الفلسفية والعلمية في الظهور ، وفي هذه المرحلة ظهر مدى تأثره بأستاذه مسيو فيفر مدرس التاريخ بمدرسة الحوليات وخاصة منهجه في دراسة التاريخ والتراث العربي وطريقته في البدء بالإشكاليات التاريخية قبل الأنثروبولوجية والفلسفية ، وبعدها حرص على دراسة الفلسفة في كلية متخصصة في الفلسفة هي كلية الفلسفة بجامعة الجزائر ، وفيها درس علوم اللغة والأدب والتاريخ والفلسفة على يد مجموعة من المستشرقين ، بعد ذلك سافر إلى فرنسا لإكمال دراسته العليا بجامعة السوربون بباريس والتي حصل منها على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٨م ، وفي نفس العام عين أركون أستاذا للفلسفة والتاريخ الإسلامي بجامعة السوربون بعد أن حصل على الجنسية الفرنسية .

وفي فترة وجيزة عرف أركون بعلمه وسعة اضطلاع ، وتنقل بين الدول والجامعات الأوروبية ، فعمل باحثاً مراقفاً ببرلين لمدة عامين ٨٦-١٩٨٧م ، كما أصبح أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات الأوروبية ، ثم عمل لفترة أستاذاً للدراسات الشرقية بمعهد الدراسات الإسماعيلية في لندن ، وفي عام ١٩٩٩م

أسس أركون معهد الدراسات الإسلامية بباريس ، وقام أركون بتأليف العديد من الكتب باللغة الفرنسية والإنجليزية في شتى مجالات العلوم والمعارف الإنسانية ، كالحضارة والتاريخ والثقافة والتراث ومقارنة الأديان والفلسفة ، وهذه الكتب قد ترجم معظمها إلى اللغة العربية والعديد من اللغات الشرقية والغربية .

كان محمد أركون في مقدمة رموز التجديد والتنوير والتثقيف الفلسفي في الفكر العربي المعاصر لعدة أسباب منها : أنه صاحب فكرة نقد الفكر والتراث العربي بمنهجية العلوم الحديثة ، وأنه أقرب المفكرين العرب إلى عالم الحداثة وفلاسفة الغرب المعاصرين مثل بيرر بوردو ، وبول ريكور ، وكارل جاكوبي ، ودريدا وهبرماس وغيرهم ، وأنه أكثر المفكرين المعاصرين شهرة بعد أن ترجمت جميع مؤلفاته من الفرنسية والإنجليزية إلى العديد من اللغات ، وانتشار مؤلفاته في العديد من البلاد العربية والإسلامية والأوربية والولايات المتحدة الأمريكية ، ومصر وبلاد المغرب العربي ، وماليزيا وأندونيسيا وجنوب إفريقيا وغيرها ، وأنه صاحب موقف نقدي من الفكر العربي وكذلك الفكر الغربي ورجال الاستشراق ، كما عبر عن رفضه لأسلوب أساتذته الذين يدرسون التاريخ العربي من وجهة نظر غربية ، وأنه كان أكثر المفكرين المعاصرين تأثيرا بعقلانية كانط ومنهجيته واتجاهه النقدي ، حيث استعار اسم مؤلفاته النقدية الثلاث وهي نقد الحكم ونقد العقل الخالص ونقد العقل العملي ، فسمى أركون أحد كتبه بعنوان : (في نقد الفكر الإسلامي) ، وآخر بعنوان : (قضايا في نقد العقل الديني) ، وآخر بعنوان : (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، وأنه كان في مقدمة من دعوا إلى ضرورة الاهتمام بالعلوم الاجتماعية ، وخاصة التاريخ والاجتماع والفلسفة ، وكذلك مناهج البحث العلمي في الجامعات العربية وكذلك في مراحل التعليم الثانوية ، ودراسة الإسلام كدين أي كفكر وأيديولوجيا ومنهج وتاريخ وتعاليم .

وقد عرف أركون بأنه أكثر المفكرين العرب انبهارا بالحدائث الغربية ومنهجيتها العلمية ، كما عرف بشجاعة الرأي والفكر والقدرة على التوجيه والتحليل والنقد ، والقدرة على التدريس والإلقاء ، وكذلك التعمق في دراسة الظواهر الدينية والتاريخية ومقارنة الأديان ، حتى وصفه البعض بأنه يتميز بصلافة الرأي وعدم قبول النقد لفكره ، وأنه يرفض فكرة التغيير والتطور في فكره ، ولذا فهو لا يقدم تنازلات حيال أفكاره ولا يميل إلى المراجعة ، ووصفه آخرون بأنه المستغرب العربي ، لأنه رغم أنه عربي الأصل والثقافة إلا أنه حاول جاهدا نقل المنهجية الغربية إلى الفكر العربي الحديث ، وكان يردد مقولة المستشرقين في العقل العربي والفلسفة العربية والتراث الإسلامي ، ومع ذلك كان له موقفه النقدي من الفكر الغربي ، وعلى الرغم من أن غالبية أفكار أركون هي تعبير حقيقي عن عصر العلم والحدائث والتطور ، فإنه دعا صراحة إلى الفصل بين الدين والسياسة ، وضرورة الحوار بين الشرق والغرب ، وتحديد الموقف من الآخر الذي لا يقبل النقد ويتعالى على غيره ولا يقبله ، وضرورة التفكير الجاد في أفكار المواطنة والولاء والحرية والعلم والتجديد والتغيير والإيمان بأهمية الحكم الديمقراطي ، وكان كثيرا ما يقول عن نفسه : أنا مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفا .

وقد حصل أركون على العديد من الجوائز منها : - جائزة ابن رشد للفكر الحر عام ٢٠٠٣ م . والتي يرصدها عرب المهجر ، وهدفها تشجيع وتنمية الفكر الحر والديمقراطية في العالم العربي ، وقد جاء في ديباجة الجائزة أنها منحت لأركون لدوره الساعي إلى طريق التعايش السلمي للثقافات والأديان ، وتقديرا لجهوده ، ودوره الريادي في البحث عن جذور عربية أصيلة في المنطق والعقلانية والتنوير ، وكانت تعرض عليه الجوائز ويتعفف عن قبولها خاصة إذا كان بها شبهة مجاملة ، وكانت هذه الجوائز تعبيراً عن غزير علمه وكثرة مؤلفاته ، فقد قدم أركون العديد من المؤلفات باللغة الفرنسية والإنجليزية ،

وقد ترجمت جميعها إلى اللغة العربية وإلى غيرها من اللغات الشرقية والغربية^(١).

ثانياً : موقف أركون من التراث العربي

فى كتابه : نحو تقييم واستلهاام جديدين للفكر العربي المعاصر أكد أركون على أن العلم بالتراث ليس مجرد تجميع معلومات عن التراث العربي ، دون الاهتمام بالاستخدامات التي يمكن للمسلمين اليوم استغلالها من خلال هذه المعارف المكسدة ، وأن من الضروري عند دراسة التراث الجمع بين المعرفة النظرية والتطبيقية ، والاستفادة من التراث وذلك بتطبيق منهج الإسلاميات التطبيقية الذي يهتم بدراسة الإسلام والتراث ضمن منظور أيديولوجي واسع ، ويسعى إلى الانطلاق من المسائل التي يطرحها المسلمون اليوم والتي يعانون منها في حياتهم اليومية ومحاولة إيجاد الحل المناسب لها ، عن طريق استنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية ، وأغراض سياسية واقتصادية وتصورات أيديولوجية ، وأن ذلك يتطلب النظرة الكلية الشاملة للتراث ، وتحقيق القراءة النقدية الشاملة للتراث بمختلف مكوناته ، سواء قبل الإسلام أو بعده ، بالإضافة إلى التراث الديني المقدس الثابت والذي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئاً .

لقد رفض أركون صراحة الخطاب الاستشراقي الذي وجه سهام النقد الغير موضوعي أو العلمي للتراث العربي ، وكذلك رفض الخطاب الإسلامي الأصولي التقليدي المنغلق على التراث ، وسعى جاهداً إلى إنشاء خطاب ورؤية جديدة في دراسة وتقييم التراث العربي قائمة على مناهج العلم الحديث ، واستخدام مناهج التفكير والتركيب والنقد للكشف عن ما هو مخفي وغامض أو غير مفهوم من التراث ، واستكشاف شتى مستويات التراث ، وإلى فهم أفضل للماضي بكل ما فيه من وقائع وأحداث وإنتاج فكري ، ومحاولة تخليص

(١) راجع مصادر الفكر العربي المعاصر بفهرس الكتاب .

التراث من الأوهام الراسخة والتاريخية التي تؤثر في الواقع بالسلب، ولا تخضع لمنهجيات العلم المعاصر ، وهذه العملية سماها أركون بمنهج الإسلاميات التطبيقية بهدف الجمع بين المعرفة النظرية بالتراث ، وكذلك الجوانب العملية التطبيقية به .

من أجل ذلك حاول أركون تجاوز نقائص وأخطاء المنهجيات السابقة التي حاولت فهم التراث العربي والحكم عليه ، مثل النقد المتعالى والاحتقاري الذي قدمه رجال الاستشراق ، وفي هذا المعنى يقول أركون : « إن النقد التاريخي الذي يطبقه رجال الاستشراق على التراث خطوة لا بد منها لكنه غير كاف ، لذا ينبغي تعميقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ، ومضامين التراث المعاشة من جهة ، وبين الفاعلية النفسية للذات الجماعية ، فهذه الرؤية وحدها الكفيلة بإعادة النظر في التراث والإجابة عن الأسئلة التي تدور حول أهمية التراث ومدى الاستفادة منه ، وأن الواجب علينا أن نبدأ بتحليل وتفكيك التراث العربي الإسلامي ، ثم إعادة تركيبه مرة أخرى بصورة مفهومة وواضحة ، وألا نترك المسلمين خياراً من دون أي نظام للمشروعية يتمسكون به أو يستعصمون ، إننا نتركهم كفريسة للفوضى الاجتماعية ، وسيجدون أنفسهم مضطرين لابتكار قوانين الغرب ويطبقونها على مجتمعات غريبة عليه أو غير مهيأة له ، وتكون النتيجة غير ملائمة بالطبع »، وأن البديل المناسب في نظر أركون هو تطبيق علم الإسلام التطبيقي الذي يجمع بين الإسلام السياسي والاجتماعي والأخلاقي ، ويعتمد على فكرة الربط بين العلم والتطبيق والتصور الذي نكونه عن هذه الروابط ، وأن نتجاوز نموذج الدراسات الاستشراقية التي كانت خاضعة في عهد الاستعمار للنموذج الديكارتي الذي يقوم على مبدأ : أن تعرف يعني أن تتأهب لشيء من أجل السيطرة عليه .

ويرى البعض أن موقف أركون من التراث كان يتضمن موقفه من العقل الديني عموماً ومن فقهاء السلف خصوصاً ، لأن بعض الفقهاء عمل على نشر نوع من التراكمات الإكراهية والقسرية والأيدولوجية ، وحاول البعض الآخر نشر نوع من الغموض والإيهام حول بعض الألفاظ والقضايا على أنها من قضاء الله وقدره ، وذلك من أجل تبرير الكثير من المصائب التي حلت بالشعوب جراء السلطة السياسية ، ثم محاولتهم إحاطة السلطة السياسية بهالة من التقديس والعدالة ، مع تغييب المصطلحات لحقيقة التي تحكم بواسطتها السلطة الحاكمة ، مثل ملك وسلطان وشوكة وطغيان وظلم ، كما حاول بعض الفقهاء أن يجعل من الدين أداة التأثير الوحيدة على الجماهير ، بغية الاستيلاء على السلطة المدنية ، واستبعاد المنافسين ، وقدموا العديد من التوجهات التي تنسق وتتقاسم المنافع مع الأنظمة الديكتاتورية التي ابتلى بها المسلمون في مرحلة ما بعد الاستقلال ، ولعل ذلك وراء مطالبة أركون بتطبيق منهجية حديثة للتعامل مع العقل والتراث العربي ، والفهم العلمي للواقع المتغير والمتنوع في العالم العربي ، وكذا مطالبته بتجديد الخطاب الديني ؛ لأن أصحاب الخطابات الإسلامية المعاصرة كثيراً ما يغذون متخيل الجماهير الشعبية الفقيرة باستمرار ، ويلعبون على وتر عواطفها وغرائزها ، وأن خطورة هذا الخطاب تتجلى في هيمنتها على الساحة الثقافية الآن ، وأن انتشار هذا الخطاب يعود إلى الفشل الذريع للأنظمة القومية واليسارية العربية ، وأنهم لحأوا إلى هذا الخطاب عله ينجح فيما فشل فيه الآخرون .

ولذا أكد أركون أن فهم التراث ونقده ضرورة حتمية لولوج طريق التقدم والتحضر ، وأنه بسبب كفاح العرب ضد الاستعمار لجأ العرب والمسلمون إلى التراث من أجل الحفاظ على الهوية ، ومن ثم عملت أيديولوجيا الكفاح على تمجيد التراث وتقديسه ، مما أعطى الفرصة أمام الخطاب الأصولي ليزيد من عملية تقديس التراث ، وخضوعه للمنهجية الإيمانية التي تقوم على التسليم

بالعقائد دون إخضاعها للتفكيك ، ولذلك تمسك أركون بمشروع تفكيك التراكبات التراثية وأنسنتها في مقابل ما يثار عن الفكر العربي الإسلامي من أحادية وإغائية للآخر ، ومحاولته إثبات أوجه المعارضة والتمييز بين تراث الشرق وثقافة الغرب ، وضرورة توجيه النقد لرجال الاستشراق وأصحاب فكرة صراع الحضارات وعلى رأسهم هنتجتون .

وفي سبيل فهم التراث وتنقيته والاستفادة منه وتحقيق الفهم الصحيح لمقاصد الشرع ، أكد أركون على أهمية الدراسة العلمية المتأنية للتراث ، والتركيز على دراسة المسكوت عنه واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ، وهو ما لم يكن بالإمكان تناوله من التراث لأسباب سياسية أو دينية واجتماعية ، وهو في نظر أركون أوسع بكثير مما درس من التراث وجزء هام من أهم مكوناته : مثل مسائل تاريخية النص القرآني وتشكله ، ومسألة الوحي ، وتنظيم السلطات وتنظيم المجتمع المدني والعلمانية ، وغيرها من المسائل التي يجب استكشافها وسبر أغوارها لكي نتغلب على عوائق فهم التراث والاستفادة منه ، وأن المشكلة ترجع إلى أسباب عدة : إما بسبب قصور ذاتي أو محدودية النظام الفكري في ذلك الوقت ، أو بسبب عوائق متعلقة بنظام السلطة أو بسبب المحرمات الدينية ، والاهتمام بالثقافات الشفهية والمهمشة والمنبوذة والمنسية والمطموسة كالثقافة البربرية ، لذا يجب رفض كل الانحرافات الأيديولوجية السلفية والأصولية .

كما وضع أركون شروطا لازمة لصحة نقد تراث منها : أن يكون النقد بعد خطوة قراءة التراث ، وأن يكون النقد في إطار النقد الفلسفي وفي ضوء المناهج العلمية الحديثة ، وأن يكون النقد الفلسفي القائم على التحليل والتقييم شاملا لكل مراحل الدراسة ، وفي هذا المعنى يقول أركون : « إن تجديد الظاهرة الدينية لن يكون بوضع القرآن كلام لله المحفوظ للنقد ، بل يكون بوضع التفسيرات والتأويلات التي وضعت له للنقد ، وأن تأتي خطوة النقد الفلسفي

بعد خطوة قراءة التراث في ضوء المناهج العلمية المعروفة في العلوم الإنسانية ، بعدها تأتي لحظة تقييم شامل لهذا التراث ، وذلك لطرح ما أصبح ميتا فيه ومعرقلا لحركة التطور والإبقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد .

كما رفض أركون زعم الفقهاء قدرتهم على فهم مقاصد الشرع وبلورتها في قانون ديني واجتهادهم في وضع شروط ومقاييس لا يصح الاجتهاد بدونها وهو ما يسمى بشروط استنباط الأحكام من القرآن والحديث ، وفي هذا الإطار دعا أركون إلى ضرورة تجديد شروط الاجتهاد والتأويل ، ليكون النقد والتحليل والفهم في مقدمتها ، والانتقال من مرحلة الاجتهاد التقليدي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ، وأنه من أجل ذلك يجب أن يخطو رجال الفقه والدين خطوات حاسمة نحو الحدأة العقلية والاستفادة من المفاهيم والأدوات المعرفية النقدية ، مع ضرورة البحث والتفكير في المسكوت عنه في التراث ، وكذلك التفكير في اللامفكر فيه وتم إغفاله أو إهماله ومحاولة استنطاقه داخل النص المقروء ، مع ضرورة إعادة البحث في التاريخ الإسلامي ، وتحقيق فهم أكثر رحابة للنص معتمدا على فكرة التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية كما عرضها في كتابه : (قراءات في القرآن) الصادر عام ١٩٧٠م ، وفيه حرص كذلك على التمييز بين الخطاب الحدائي والخطاب الأصولي في التراث الإسلامي ، والتأكيد على أن علم اللسانيات أصبح يميز بين المعنى الحرفي للنص وبين المعاني المتولدة عند قراءة النص .

وفي كتابه : (نقد العقل الإسلامي) ، وكذلك كتابه : (تاريخية الفكر العربي الإسلامي)، دعا أركون إلى ضرورة تجاوز النزعة التاريخية في دراسة التراث الإسلامي ، وكذلك النزعة المحافظة التي ترفض المساس بالتراث الإسلامي وإخضاعه للدراسة والتحليل والنقد ، ومن ثم استخدم أركون منهجه القائم على النقد التاريخي الحديث ، لتفكيك الثوابت والأصول في الدين والفقه ، وطالب

صراحة بضرورة المراجعة النقدية لهذه الأصول والثوابت ، وتنقيتها من الأساطير والشعارات ، وطالب بعدم الاكتفاء برواية الأحداث والوقائع بشكل خطي ومتسلسل في الزمن ، وضرورة الانتقال والربط بين التاريخ الاقتصادي للمجتمع والتاريخ الديني والسياسي ، والكشف عن شبكة العلاقات التي تربط بين كل هذه المستويات ، وكذلك الكشف عن المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم الإسلامية من فقه ولغة وتفسير وفلسفة ، وذلك من أجل الوصول إلى النظام الفكري الذي يوطرها ، فبهذا وحده يمكن فهم أبعاد تاريخية الفكر العربي والتراث الإسلامي ، وليبيان ذلك يقول أركون : « إن العالم الإسلامي قد أدار ظهره للحدثاء ليستفيق من نومه التاريخي على الأمجاد الغابرة ، وأن الفكر الإسلامي اليوم فقير وعاجز من الناحية المعرفية ؛ لأنه يفتقر إلى الإمكانيات العلمية والثقافية المتوافرة في الغرب ، وأن هذا الفقر المعرفي راجع إلى تلك الأنواع من البتر والردع والمحرمات التي يفرضها الباحثون على أنفسهم ، بسبب الإرهاب الذي تمارسه الصراطية الدينية التي تحرص على قمع المحاولات التجديدية في دراسة التراث الإسلامي ».

ويشير أركون إلى العلاقة بين الصراطية الدينية والصراطية السياسية ، مؤكدا على أن هذه الصراطية تعمل على تبجيل التراث من أجل الحفاظ على سلطاتها ، ولا تسمح بوجود مثقفين أحرار ، لذا يذهب أركون إلى أن العقل اللاهوتي هو الدين السياسي ، وأن السلطة السياسية في الإسلام كانت تطلب دائما الفاعلية التنظيرية للفقهاء تبريرا لوجودها ، بل إنها كانت توجهها من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة ، وتبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله ، وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها ، فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الإقناع النظري العقائدي ، وذلك بإثارتها لمسألة حقوق الله ومسألة المصلحة العليا للأمر ، من أجل ذلك طالب أركون بضرورة الربط

بين المعرفي والأيدولوجي في قراءة التراث العربي الإسلامي ، وذلك بالنظر في المنتوجات الثقافية في كل مجتمع بوصفها منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة ، وأنا لا يمكن أن نفهم التاريخ في كليته إلا بالاهتمام بالتيارات المحذوفة والمهمشة ، التي لم يثبتها ولم يهتم بها التاريخ ، ولذا أكد أركون أن الفكر الديني يعد بمثابة إنتاج لتاريخ الإنسان والمجتمعات ، لأن الإسلام سيظل إسلاما جوهريا ذاتيا ، لا يقبل التغير ولا يخضع للتاريخية ، ولا يزال مستمرا كما هو كالأنفوس الإلهي الذي يؤثر في الأذهان والمجتمعات ولا يتأثر بها ، وأن البحث العلمي اليوم يفرض علينا أن نستوعب كل تيارات تاريخنا ، لا أن نتعصب لبعضها ونرفض البعض الآخر .

ولا شك أن هذه الفكرة التي تدور حول الثبات للنص الديني قد دفعت أركون في كتابه : (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، ثم في كتابه : (الفكر الإسلامي قراءة علمية) ، إلى البحث في تاريخية الخطاب التفسيري للقرآن ، وإمكان تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح ومطابق للمعاني المقصودة ، وبيان ضرورة القيام بقراءة تفكيكية تركيبية للخطاب الإسلامي ، ورفض النظرة التبجيلية للتاريخية للتراث ، والتي تدفع بالباحثين إلى الانغلاق داخل دائرة التراث المغلقة ، ثم محاولة بيان أهمية اللغة الدينية في التعبير عن النص ودلالته وقدرته على تشكيل الوعي الإنساني ، مما دفع أركون إلى محاولة الكشف عن تاريخية القرآن ، وضرورة التمييز بين مستوى الوحي المقدس بوصفه المدونة النصية في القرآن وبين الخطاب الشفهي والتاريخي للقرآن ، ومجابهة السلطات الدينية التي تخنق الحرية الفكرية والإرادة الإنسانية ، وتمنع تحقيق وسائل الحرية ، مع إلحاحه على ضرورة الحاجة إلى الفهم والنقد لمختلف جوانب التراث ، ومن أجل ذلك ربط أركون بين تحديث العقل العربي وبين استقراء التراث والبحث عن عناصر حداثته ، ولعل ذلك وراء فكرة تجديد الخطاب الديني التي أوردتها أركون في كتابه : (تحديث العقل الإسلامي) بوصفها أحد الخطوات المهمة لفهم وتحليل ونقد التراث الإسلامي ، ولذا حدد

أركان العديد من الشروط والخطوات اللازمة التطبيق لكل من يبحث في التراث منها :

- ضرورة تطبيق المناهج الغربية الحديثة على التراث الإسلامي بمختلف جوانبه السياسية والدينية واللغوية

- أن يكون القائم بعملية الدراسة والتحديد والتطبيق على دراية بمعرفة كيف تطبق قواعد النقد على النص والتراث الديني ، بحيث تكون عملية قراءة النص وتحليله قائمة على العقل ، باعتبار اللسان هو ثمرة ما تجمع في العقل ، ذلك بأن الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية وبنية معاني الكلمات .

- أن يتميز الباحث في التراث بالاستقلالية ، لأن التعامل الجيد مع التراث يتطلب امتلاك أدوات البحث العلمي ومناهج النقد والموضوعية ، وأن يكون على دراية تامة بمنهج التحليل السيميائي ، وأن يتزود بتكوين علمي ويحيط بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللسانيات والسميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الإستمولوجي ، وعليه أيضا أن يتدرب على التمييز بين الاحتجاج والإدراك والتأويل والتفسير ، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني .

- ضرورة تحديد سلبيات الدراسات الكلامية للإسلام ، سواء كانت دراسات استشرافية أو دراسات قام بها الإسلاميون أنفسهم ، وأن يلم الباحث بكافة الشروط الاجتماعية والسياسية والعقائدية ، التي تتحكم في إنتاج العقول وإعادة إنتاجها .

- أن لا يقتصر على دراسة الإسلام الرسمي النموذجي في النص قرآن وسنة ، دون دراسة التراث السني والشيوعي والمذهبي بوجه عام ، وأن يستخدم الباحث قاعدة الشك المنهجي ، فلا يجزم بشيء يتعلق بالراوي إلا بعد التثبت من ذلك بأسباب قوية .

- لابد من الاعتماد على تطبيق منهج الإسلاميات التطبيقية في دراسة البيئات السياسية والاجتماعية ، والأحداث التاريخية والصراعات العقدية ، ومدى انعكاسها على الكاتب ، ثم على النص من أجل تحقيق نوع من الدمج بين الأصالة والحداثة .

- أن يدرك أهمية وكيفية جمع النص ، وما الأيدي التي تناولته وما النسخ الذي اشتمل عليه ، وأن لا يأخذ النص ككل ، بل لابد من تحليله إلى أجزاء ، ويدرك محتوى كل جزء على حدة ، وأن تكون قراءة النص وتحليله قائمة على العقل والمنطق ، ليعثر بهذا التحليل الدقيق للنص على الأخطاء والاختلافات والتناقضات .

ثالثاً : موقف أركون من العقل العربي

تناول أركون بنية العقل العربي وخصائصه ومكوناته وكذا مراحل تطوره ، والأسلوب الأمثل لنقد العقل العربي بهدف الوصول بهذا العقل إلى المعاصرة ، وذلك في العديد من مؤلفاته منها : (تاريخية الفكر الإسلامي) ، (والفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ، (ونزعة الأنسنة في الفكر العربي) ، (ومعارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) ، ثم في كتابه : (نقد العقل الإسلامي) ، الذي صدر باللغة الفرنسية عام ١٩٨٤م ، وترجم إلى العربية بعنوان : (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) ، والذي ظهر فيه مدى تأثر أركون بالفكر الغربي وأسلوب المستشرقين في نقد وتحليل العقل العربي ، ودليل ذلك أنه عندما سئل لماذا اختلف العنوان في الفرنسية عن العربية قال : استعملت هذا العنوان بدون تردد للطبيعة الفرنسية لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد ، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي ، وأن الفضاء الثقافي والاجتماعي العربي غير مناسب لتوجيه النقد للعقل الإسلامي ، لأن ذلك سيثير حساسيات من الأفضل تفاديها .

ولا شك أن هذا الرأي رغم وجاهته فهو غير مقنع ، لأنه يحتاج إلى المزيد من البيان والتوضيح ، ويدل على مدى تأثير أركون بالفكر الغربي عموماً والفكر والفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص ، وأنه يتفق مع نزعة الاستشراق نحو التمييز بين العقل العربي والعقل الغربي ، ورغم ذلك فقد اهتم أركون ببنى العقل الإسلامي ومراحل تطوره ، وكيف تطور إلى عقل تفسيري وعقل أصولي وعقل تاريخي ، وذهب إلى أن البحث عن تاريخية العقل الإسلامي في طابعه المتغير والمتحول للعقلانية المنتجة ، لا يتم إلا عن طريق هذا العقل المنفتح والمنتج والفعال ، والذي كان له دوره الفاعل في بناء الحضارة العربية الإسلامية طوال العصور الوسطى ، ذلك لأن العقل الإسلامي ليس شيئاً مغلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان ، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً وكان له دوره الإيجابي طوال مرحلة العصور الأولى ، ابتداء من عصر التدوين وحتى إنتاج العلوم المتقدمة في مختلف فروع المعرفة ، وكان هذا العقل متسماً بالانفتاح والإبداع والتطور ، ولذا دعا أركون في نقده للعقل العربي إلى ضرورة دراسة مراحل وأسباب التغير والتطور الذي أصاب بنية العقل العربي ومؤسساته على تعاقب العصور ، وإجراء المقابلة بين إسلام عصر الازدهار وعصر الانحطاط بكل أطيافه الفقهية والصوفية والكلامية والسياسية ، ومحاولة تفسير أسباب الانحطاط .

ثم ينتقل أركون إلى تقسيم مراحل تطور العقل العربي في ماضيه وحاضره ومستقبله ، ويقسمها إلى عدة مراحل هي : المرحلة التأسيسية ، والمرحلة الكلاسيكية ، والمرحلة المدرسية ، ثم المرحلة الحديثة والمعاصرة ، ويرى أن المرحلة التأسيسية هي مرحلة التكوين ونزول القرآن الكريم وتشكيله للعقل الإسلامي إبان الدولة الإسلامية الأولى في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين ، ثم المرحلة الكلاسيكية وهي مرحلة العقلانية العلمية والبناء الحضاري وهي تمتد من القرن الثاني الهجري وحتى القرن الخامس ، وهي المرحلة التي

تسمى بالعصر الذهبي للحضارة الإسلامية ، وتقدم العلوم العربية في مختلف فروع المعرفة الإنسانية من فلك ورياضيات وموسيقى وهندسة ، بالإضافة إلى مظاهر التطور الاقتصادي والتجاري والاجتماعي والثقافي ، وفي هذه المرحلة ازداد الاهتمام بالعقل متمثلاً في النزعة الفلسفية وعلوم الحكمة ، إلى جانب سيطرة النزعة التراثية والكلامية ، وكان من أهم سمات هذه المرحلة الاتصال بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني، وسيادة النزعة الإنسانية في العلوم العربية، ويصف أركون العقل العربي في هذه المرحلة بقوله : « وجد في هذا العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله ، وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تياراً إنسانياً أو عقلانياً أو علمانياً ، لكن هذا التيار الذي أعطى الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية مع مسكويه والتوحيدي والعامري وغيرهم ، بدأ يختفي عن الساحة الإسلامية بعد الدخول في عصر الانحطاط . ثم تأتي المرحلة الثالثة وتسمى بالمرحلة المدرسية ، التي تمتد من القرن الخامس الهجري (العاشر الميلادي) إلى القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) وتتسم هذه المرحلة بالتعقيد والتكرار ، وتراجع العقل العربي ودخوله في طور الجمود والضمور ، بعد أن تراجع هذا العقل عن عقلانيته وعلميته وصار مستهلكاً بعد أن كان منتجا وفاعلاً ، وكانت النتيجة تراجع البحث العلمي في مختلف المجالات ، وانكفاء المسلمون على عقائدهم المذهبية الضيقة ، مما أدى إلى زيادة الحدة المذهبية سواء السياسية أو العقائدية ، ثم المرحلة الأخيرة وهي مرحلة النهضة واليقظة في العصر الحديث ، حيث اتخذ العقل العربي الإسلامي شكلين الأول الشكل القومي من عام ١٩٥٠م حتى ١٩٧٠م ، ثم الشكل الأصولي من عام ١٩٧٠م وحتى الآن ، وتتسم هذه المرحلة بابتداء الثورة على القديم والجامد ، ومحاولة رصد أسباب الانحطاط والتراجع ، وأسباب التخلف والجهل ، ومحاولة استخدام أدوات التحرر الفكري ووسائل التحديث العصرية ، وانتهاج سبل

الحدائث المادية ، إلا أن الحدائث العقلية وتجديد الخطاب الديني والسياسي لازالت في تراجع عن اللحاق بركب الحضارة الحديثة».

إن مشروع أركون لنقد وتفكيك العقل العربي ومكوناته لم يلق الترحيب الكامل من الأوساط الثقافية الإسلامية المتشددة ، التي اتهمته بالارتواء في أحضان العلمانية الغربية ، وفي نفس الوقت لم يلق الترحيب الكامل من قبل الأوساط الاستشراقية التقليدية ، وربما يعود ذلك بالفعل إلى محاولته تطبيق المناهج العلمية الحديثة على التراث الإسلامي ونصوصه ، وأنه استخدم في نقد العقل العربي مناهج النقد والتحليل والتفكيك ، بالإضافة إلى المنهج اللساني في دراسة نصوص القرآن والسنة والتفسير وأصول الفقه وعلم الكلام ، ومع ذلك فقد حرص أركون على تطبيق هذه المناهج على العقل العربي من جهتين : الأولى : من المنظور الإسلامي ، وكيف صور القرآن العقل كأداة للتدبر والتفكير والتأمل والجدل وتحصيل العلوم والحكم ، وكأداة للنظر والتفقه في الآيات والأحكام ، وكيف اشترط التعقل لتمام الإيمان ، وأن الإيمان لا يكون إلا بالعقل ، كما في قوله تعالى في سورة الأنعام : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الأنعام: ٩٩) ، وفي سورة النحل : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ١١) ، والثانية : من جهة النقد الفلسفي القائم على منطق التحديد والوضوح والتحليل الموضوعي للنص ، وفي هذا المعنى يقول أركون : « بالرغم من أن الفلسفة أداة ومنهج في دراسة العقل والتراث العربي غير أنها غائبة عن ساحتنا الثقافية ، فمنذ زمن طويل منذ وفاة ابن رشد ، وهذا ما أدى إلى غياب النقد الفلسفي القادر على تمكيننا من التمييز بين الفكر النقدي الحر وبين الفكر المرتبط باستراتيجيات السلطة ». وفي سبيل تحقيق النقد الفلسفي اعتمد أركون على منهج الحدائث الغربية والفلسفة البنيوية التي قدمها كل من لوسيان جولدمان صاحب البنيوية التكوينية (١٩١٣م - ١٩٧٠م) ، وكلود ليفي شتراوس رائد بنيوية الوقائع والعلاقات الاجتماعية

(١٩٠٨ م ، وفردينان دي سوسير رائد البنيوية اللغوية (١٨٥٧م-١٩١٣م) بالإضافة إلى رؤية العلوم العصرية كعلم النفس والاجتماع .

والعقل الإسلامي عند أركون هو لكل الذي يجمع كل ما أنتجه فقهاء وعلماء وحكماء الإسلام من معارف وعلوم وفنون وآداب وسياسة وثقافة وتاريخ وفقه ، ومن ثمَّ وجه أركون سهام النقد لكافة مكونات الفكر الإسلامي الفقهية والصوفية والكلامية ، إلى جانب آراء المستشرقين التي جانبها الصواب لاعتمادها على عناصر غير منطقية أو علمية في كثير من الأحيان ، مؤكداً أن العقل أداة النقد والتغيير والتصحيح ، وأن العقل في عمومه هو الأداة والمنهج الذي يستعين به كل من العالم والفيلسوف ، وكل صاحب منهج يبغي الحقيقة واليقين ، ومن ثمَّ فإنَّ السبيل إلى تحديث هذا العقل وتجديده يتطلب أولاً ضرورة تحليل الخطاب الإسلامي الأصولي ، الذي حول الإسلام إلى شعارات سياسية ووسيلة من أجل التعبئة والتجيش ، وغياب آليات الشرعية والديمقراطية ، وأن العقل الإسلامي السائد في القرآن كما يرى أركون هو عقل عملي تجريبي ، بالإضافة إلى أنه عقل جياش يغلي كما الحياة ، وليس أبداً عقلاً تأملياً أو استدلالياً برهانياً كما كان العقل اليوناني ، وأنه إذا كانت هناك بذور للعقلانية في القرآن فإنها مشروطة بالانفتاح وبذل الجهد للتعرف على العجيب والمدهش والأنهار بما في السموات والأرض من آيات ومعجزات في الخلق ، من أجل ذلك أكد أركون على أن السبيل إلى تحديث العقل الإسلامي لا يتم إلا من خلال قطيعة مع آليات الفكر العتيق ، وهي الآليات التي مازالت مهيمنة على الفكر العربي حتى اليوم ، ومن ثمَّ فإنَّ نقد العقل الإسلامي هو شرط ضروري لتحقيق النهضة والتقدم المنشود .

ومعنى ذلك أن نقد العقل العربي وتحديثه هو البداية الحقيقية لبناء النهضة الفكرية ، والدعامة الأساسية في تأسيس نظام معرفي جديد يستجيب لمتطلبات الفكر والمجتمع العربي المعاصر ، وأن يتأسس هذا النظام على قواعد التحليل

والنقد على اعتبار أن نقد العقل الإسلامي هو امتداد للاجتهاد التقليدي وتجاوز له في نفس الوقت وعدم الوقوف عند حد أو مرحلة الاجتهاد أو التأويل ، وعلّة ذلك عنده أن العقل في القرآن هو عقل عاجز عن اكتناء العالم وتفسيره ، ولذلك فهو عقل الدهشة والانبهار أمام عجائب المخلوقات من خلال مفردات الإدراك والإحساس والتعقل والتفقه والتدبر والتذكر ، وأن هذه المفردات ذات صفة عاطفية ولا تتطلب استخدام الفهم المنطقي وإنما تنبه إلى ضرورة الاندهاش والتعجب ، وأن العقل في القرآن والمرتبط بالعجيب والمدّش يدعم فكرة الخلق ، بالإضافة إلى أن اللغة الدينية ترتبط بالمنطق الشعوري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني لأنها لغة تغذي الخيال وتهز العاطفة .

ولعل ذلك من أهم الأسباب والدوافع لأن يقدم أركون مشروعه لإصلاح وتقويم الفكر العربي الحديث تحت مسمى الإسلاميات التطبيقية بادئا بالحديث عن بنية العقل العربي ومكوناته والعوامل المؤثرة فيه ، مؤكداً أن طريق الخروج من دائرة التخلف أو التفاوت التاريخي لا يتم إلا بتطوير برامج التعليم والاهتمام بالجانب الإنساني والعقلاني المضىء من التراث العربي الإسلامي ، وعدم تركهم للجانب العاطفي أو الأصولي المغلق ، وضرورة التعرف على مراحل الحداثة الفكرية في الغرب دون تقليد أعمى بهدف استخلاص الدروس والعبر وتقديم فكر إسلامي جديد قادر على هضم واستيعاب المكتسبات الإيجابية للحداثة .

من أجل ذلك حاول أركون تقديم تصور جديد للعقل العربي المنفتح على الآخر والقابل للتطور والتجديد ، والقادر على إنتاج معاني تتلاءم مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل تأكيد وجودها ، ورفض العقل المنغلق على ذاته وهو العقل التراثي أو التاريخي الذي يفرض السلطة والهيمنة ، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيلة ويتعامل مع الكائنات والقوى الرمزية والقصصية الخارقة للطبيعة والتي يعتقد بأنها قادرة على أن تحكم الكون وأن تولد

المعجزات طبقا لمنطق المعرفة العجائبية أو الأسطورية ، ولذا يصف أركون العقل العربي التقليدي بأنه عقل ديني لاهوتي ويتقيد بالوحي المنزل بوصفه المعطى الأول الإلهي ، وأن دور هذا العقل المنغلق ينحصر في خدمة الوحي من ناحية الفهم ، أو تفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه ، ولعل ذلك وراء قول أركون في كتابه : (نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي) : «إني أدعو إلى عمليتين ثقافيتين الأولى تعتمد التحليل الأثري الانتقادي الاستفساري لثقافة العربية لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات العديدة التي تسلبه وتزيّف عمله ، والثانية اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الإستيمولوجي العرفاني ، وما دام العقل العربي عاجزا مقيدا عن هاتين العمليتين فسيزيد تخبطا في الجهل والضلال».

وقد تحدث أركون عن تاريخية العقل العربي وتميزه عن العقل اليوناني والغربي حين قال : «لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروثة عن الأفلاطونية المحدثة لأرسطو ، بوصفه القوة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة بسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني ، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية الأيدولوجية ، وأقصد بالعقل العربي أنه العقل الذي أنتجه التاريخ الإسلامي ، وأن هذا العقل ليس واحدا ولا نمطا متفردا لأنه العقل الذي يعتمد على أنماط متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية ، وهو متعدد بتعدد العصور والأماكن واللغات والمواهب ، والذي يتحقق في وجود عقل عربي وآخر فارسي أو تركي وهذا عقل سني وآخر شيعي» ، ويؤكد أركون أنه على الرغم من تعدد هذه العقول وتنوعها إلا أنها تنتمي إلى النظام المعرفي نفسه القابع وراء الخلافات الظاهرية رغم ما بينها من عناصر مشتركة أساسية ، وأن هذه العقول جميعا تخضع للوحي المعطي للشرائع والأحكام التي فرضها الوحي ، ذلك الوحي النهائي والأخير للأشياء وكل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا أو مؤكدا

إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق وصحيح إلى التعاليم الإلهية وأحكام السنة المشرفة .

كما حاول أركون في كتابه : (قضايا في نقد العقل الديني) ، وكتابه : (كيف نفهم الإسلام اليوم). إثبات أن الفكر الإسلامي قد تأسس وتطور على قاعدة الإيمان بالأصل الإلهي للعقل ، وأن كل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله ، وأن الأديان السماوية تؤكد على الأصل الإلهي للعقل ويقول : «إن المطالبة بعقل أبدي منسجم تماما وبشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام ، وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية ، وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بمعطيات الوحي يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق ، لأنه العقل الذي إذا ترك وحده فإنه سوف يضل» .

وقد ربط أركون بين تحديث العقل العربي وبين الحداثة والعلمانية الغربية ، ورأى أن أهم جانب تظهر فيه الحداثة هو العلمانية ، هذا على الرغم من أن العلمانية دعوة للفصل بين الدين والدنيا أو الدولة ، وتعتمد على فكرة التمييز بين الشئون الروحية والشئون الزمنية ، وأكد أركون على أن المجتمعات الإسلامية منخرطة اليوم أكثر من أي يوم مضى في تاريخ علماني معلم ، وأن الحركات الإسلامية الأصولية والسلفية التي تنادي بتطبيق الشريعة الإسلامية هي أيضا علمانية في حياتها اليومية ووظائفها وحاجياتها الأساسية . وأن العلمانية الغربية في حقيقتها تمثل الموقف الحر والمتحرر للروح أمام مشكلة المعرفة ، ومحاولة إيجاد القواعد أو الوسائل الملائمة لتوصيل هذه المعرفة للآخرين ، والعلمانية في عمومها تمثل موقف الإنسان أمام بلورة المعرفة النقدية ، التي تفترض موقف الإنسان الحيادي أمام الأديان والمقائد والنظريات ، ثم السعي لتوصيل هذه المعرفة للآخرين ، مع الحرص على عدم تحويل المعرفة

المنفتحة والنقدية والحررة إلى معرفة درجائية مغلقة ، ومن ثم فلا ينبغي أن تصبح العلمانية الغربية مذهبا أو عقيدة أيولوجية تمارس الضغط وتسعى لمصادرة حرية العقل في اقتحام مجالات الفكر .

وهكذا حاول أركون تقديم تصور عقلاني لمشكلة العلمانية والتحذير من أخطارها ، موضحا أن المشكلة ليست في غياب واقع علماني في المجتمعات العربية ، وإنما في غياب الحدائة الفكرية ، وانتشار الفراغ الثقافي الذي يمنع كل فكر جاد من استكشاف العلمنة بصفاتها بعدا فكريا ، وطريقة محددة لتشكيل مفهوم جديد عن السيادة والمشروعية وممارسة جديدة لهما . وهذا يعني أن تحديث العقل الإسلامي عند أركون يتطلب أولا : عقلنة الظواهر الدينية ، وإعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية ، وتنمية الوعي والفضول العلمي ، وثانيا : ضرورة تبني نزعة الأنسنة واستقراء التراث والبحث عن عناصر حدائته ، لأن النزعة الإنسانية هي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان ووجوده وجميع مشاكله ، والوثوق بقدرة العقل على الوصول إلى مواطن الحق والصواب ، وثالثا ضرورة تنمية الحس النقدي ليحتل العقل المرتبة الأولى قبل النقل كما كان عند المعتزلة .

ويمكن القول بأن أركون قد نظر إلى الفكر الإسلامي من منظور الغرب ورجال الاستشراق ، وأنه لم يتعمق في جوهر الفكر العربي ، ولم ينظر إليه نظرة المؤمن بالثواب والمتغيرات ، وأنه صرح بأراء تمس جوهر الدين ويجب مراجعتها أو تصحيحها ، ومثال ذلك قوله : « إن العقل الإسلامي من المستحيل التفكير فيه لأن موضوعه من اللامفكر فيه » ، وكذلك تأكيد على أن الفكر الإسلامي فكر جامد ومتحجر ومنغلق في شرنقة من المعتقدات الجامدة والمغلقة ، وأن العقل الإسلامي غير قادر على التحليل والتفسير والاستقراء والاستباط ، وأن المثقفين المسلمين وفيهم الفلاسفة يضيّقون مجال العقل ويحصرونه داخل حدود المدونة الرسمية المغلقة (أى النص قرآنا وسنة) ،

وأنهم بهذا يؤسسون سياجا مغلقا حوله ويحولون المعرفة إلى مجرد استبطان لغوي من النصوص ، فهم يحاولون التعرف على حقيقة موجودة سابقا وليست جديدة أو مكتشفة ، ورغم ذلك دعا أركون صراحة إلى وجوب احترام عقول قادة الفكر والرأى من الفقهاء وأصحاب المذاهب ، مؤكدا أن هذا الاحترام لايعني الخضوع لهم أو التسليم بأرائهم دون نقد أو تمحيص .

وكانت رغبة أركون في تطبيق منهجه المسمى بالإسلاميات التطبيقية واضحا عندما ميز بين النزعة الإنسانية في الفكر العربي وبين العلم الحديث ، وقوله بأن العلم الحديث قد ساهم في نقل علم الإنسان من مجال النزعة العرقية التي تهدف إلى معرفة الإنسان من أجل السيطرة عليه ، إلى مجال جديد يهدف إلى تكوين تصور صحيح وموضوعي عن الإنسان ، وذلك من خلال دراسته من كافة الجوانب النفسية والسياسية والدينية واللغوية ، وفي نفس الوقت يؤكد أركون على أن علم الإنسان الحديث نهض أساسا ضد النزعة المركزية الأوربية ، وفي نفس الوقت ضد الدراسات الأحادية التي تهتم بجانب من الإنسان وتهمل الجوانب الأخرى .

لذا يمكن القول بأن نزعة الأنسنة عند أركون وسعيه لتطبيق منهج الإسلاميات التطبيقية كان أحد البدايات الرئيسة في مشروع أركون المسمى بنقد العقل العربي ، من أجل الرد على بعض المستشرقين الذين نفوا هذه النزعة في الفكر الإسلامى ، وجاء هذا الرد من خلال اهتمامه بفلسفة مسكويه والتوحيدى في كتاب خاص بعنوان : (مقالات في الفكر الإسلامى) ، وفيه أكد أن النزعة الإنسانية هي فلسفة عقلانية تهتم بالإنسان ووجوده ومختلف مشاكله ، وأن هذه النزعة تعطي ، ثقتها في الإنسان العاقل وتضع أملها فيه ، فهو الذي يؤسس مشروعية العقل ومقدرته على تحصيل الحق والصواب ، وفي هذا الكتاب أيضا طالب أركون بعقلنة الظواهر الدينية ، وتنمية الحس النقدي ليحتل العقل المرتبة الأولى قبل النقل أو التراث .

كما أكد أركون في كتابه : (الإسلام الأخلاق والسياسة). على أن مفهوم الأنسنة في الفكر العربي يعني صعوبة الفصل بين البعد الروحي والبعد الزمني في الإنسان ، فالإنسان كل لا يتجزأ وينبغي أخذه بكل أبعاده ، ولعل ذلك وراء أخذ العلمانية المنفتحة بفكرة الإنسان الكل والمتكامل في بعده الروحي والديني وتضعه في مكانته اللائقة به وتمنع السياسيين والمتاجرين من استغلاله ، وأن العلوم الإسلامية هي نتاج تاريخي لأجيال من المسلمين ، وهي ليست وليدة حاجات سياسية بقدر ما هي وليدة الحاجة لفهم الإسلام والدفاع عنه ، وأن مسألة تفكيك السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي ضرورة لفهم كل ما يجري اليوم في المجتمعات الإسلامية ، خاصة في ظل هيجان المناضلون الإسلاميون الذين جعلوا من عبارة الإسلام دين ودولة شعاراً أيديولوجياً لهم ، وذلك لأن التاريخ لا تصنعه الأحداث الواقعية فقط وإنما تصنعه أيضاً الخيالات والأوهام ، وفي هذا المعنى يقول أركون : « إن الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه ، ومن ثم فهي تشكل المحك الديناميكي والفعال للتاريخ ، إنها مغروسة ومنحدرة في الوعي الشعبي لدرجة أنها تشكل قوة مادية ضخمة ، ولذا فإن الهدف الأساسي لبحثنا في العقل العربي هو التوصل إلى معرفة أفضل الوسائل لتحقيق الانفتاح ؛ حتى يعترف العقل بوجود عقلانيات متعددة لاعقلانية واحدة وبطرائق متعددة للفهم ».

رابعاً : موقف أركون من الاستشراق والفكر الغربي

يعد محمد أركون من أكبر نقاد الفكر الغربي ورجال الاستشراق في العصر الحديث رغم تأثره الواضح بفكرهم ومناهجهم وموقفهم من العقل العربي ، ذلك لأنه كان يردد في العديد من مؤلفاته أن الغرب لم يكن متسامحاً مع أفكار الشرق ، وأنه مارس نوعاً من الظلم واللامساواة ، وأخضع العالم العربي والإسلامي لاستعمار مدمر ، وأن الغرب لا يزال يمارس هذا الدور حتى في مرحلة ما بعد الاستعمار ، كما رفض قول المستشرقين الذين أرجعوا جمود

الفكر العربي إلى الدين والجنس ، كما رفض ادعاء رينان أن الإسلام معاد للفلسفة والتقدم في العلوم الطبيعية والتجريبية وأنه مضاد للتطور ، وقد تابع أركون في نقده للاستشراق العديد من المفكرين العرب في مقدمتهم : أنور عبد الملك الذي قاد هجوما على الدراسات الاستشراقية في مقالة بعنوان : الاستشراق في أزمة ، وما كتبه إدوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق ، والذي أبرز فيه النزعة العرقية والمركزية الأوروبية ، ومدى الخطر الذي تحدثه الدراسات الاستشراقية في العقل العربي ، ثم ما قدمه كل من عبد الرحمن بدوي ومحمود أمين العالم ، ومحمد عمارة ، ومحمود حمدي زقزوق ، وهشام جعيط ، وعبد الله العروى ، ومحمد عبد الله الشرقاوي ، وغيرهم من آراء في نقد الحركة الاستشراقية وبيان أهدافها الاستعمارية وطبيعتها العنصرية . ومع كل ذلك فقد وجه العديد من المفكرين العرب سهام النقد لمشروع أركون في نقد العقل والتراث العربي ، واتهموه صراحة بأنه يتبنى منهج الاستشراق والانتماء إليه . مع أنه وجه سهام نقده للعديد من رجال الاستشراق والعديد من الدراسات الاستشراقية ، التي تناولت العقل العربي والفكر الإسلامي بالنقد والتجريح ، وغلبة الدوافع العاطفية والأيدولوجية عليه .

ورأى أركون أن مواجهة الفكر الغربي ودعاوى الاستشراق تتطلب الاعتماد على المناهج الغربية الحديثة ، مثل المنهج البنيوي والمنهج البنائي الذي تزعمه اشتراوس ، والمنهج السيميائي والمنهج التفكيكي والفلسفة البنيوية المعاصرة التي قدمها كل من ميشيل فوكو (١٩٢٦م-١٩٨٤م) ، ومنهجه في تناول البنية العامة للفكر وكيف تفرض هذه البنية على الفكر والثقافة السائدة ملامحها الرئيسية ، ولعل ذلك بسبب تأثيره بآراء بيير يورديو ، وفرانسوا فورين وغيرهم من الذين أحدثوا ثورة إبستمولوجية ومنهجية في الفكر الحديث والمعاصر ، وكيف كان تأثيره بميشيل فوكو ومنهجه البنائي واضحا في معظم كتاباته ومواقفه من قضايا المعرفة والسلطة والعنف والأنسنة والتفكيك والعقل ، كما

كان تأثيره واضحا أيضا بأفكار جاك دريدا الحداثية في محدودية ومركزية العقل في البحث العلمي ، وأن كل معرفة علمية لا يمكن أن تتوفر إلا بواسطة وسيط أي لغة ، لذلك فإنها إلى حد ما معتمدة على تلك اللغة ، وأن كل عقيدة أو فكرة يمكن أن تتحول إلى أيديولوجيا ، وهذه الأفكار هي التي عرضها أركون في كتابه اللا مفكر فيه ، خاصة عندما تناول موضوع ارتباط اللغة بالفكر والبيئة والمجتمع والسياق ، وكيف يمكن أن نعالج موضوعات لا يمكن التفكير فيها في حقبة زمنية معينة ، ولكنها تصبح فكرة شائعة ويتم الحديث عنها بحرية أكثر في فترة مختلفة أو لاحقة .

ويظهر تأثير أركون بالبنائية في رفضه للمنهج التاريخي الذي يهتم بالنص ، بوصفه مجرد وثيقة تاريخية ، ويهمل أكثر العوامل المؤثرة في النص وعلاقتها بالأبعاد السياسية والاجتماعية والثقافية ، مؤكدا أن البنية الأساسية هي الكل الذي يشمل كافة العناصر والمكونات المتناسقة ، والتي يوجد بينها علاقات ، بحيث يتوقف كل عنصر على غيره حتى يكتمل البناء ، وهذه الفكرة هي التي تبناها أركون من البنيوية التكوينية التي قدمها لوسيان جولد مان (١٩١٣م- ١٩٢٠م) ، والتي ترى العالم والنص والأدب كبناء منفتح على العالم الخارجي ، ونفس هذه الفكرة أراد أركون تطبيقها على النص القرآني ، حين وصفه كبناء متناسق له علاقته المباشرة بعالم البشرية المتمثل في الإنسان ، وأن الكون مكون من بناءات وطبقات علوية عظيمة هي السموات السبع ، وبناءات أرضية هي الأرضين السبع ، ففي سورة النبا يقول تعالى : ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴾ (النبأ: ١٢) ، وفي سورة النازعات يقول تعالى : ﴿ وَأَنْتُمْ أَشَدُّ حَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴾ (النازعات: ٢٧-٢٨) ، وفي سورة البقرة يقول تعالى : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ (البقرة: ٢٢) . كما جاء في القرآن وصف الكائن البشري كبناء متكامل الجسم يجمع بين عناصر المادة والروح والعقل ، وكشخصية فاعلة ومتوازنة ، ففي سورة التوبة يأتي قوله

تعالى : ﴿ أَفَمَنْ أَتَسَسَ بُنْيَنَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَتَسَسَ بُنْيَنَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَآتَازَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (التوبة: ١٠٩).

واستمرارا لموقفه النقدي من الفكر الغربي والاستشراق ذهب أركون في كتابه : (الإسلام أوروبا والغرب) إلى أن المستشرقين لم يدركوا الخصوصية الإسلامية ، وأن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه يرجع لأسباب تاريخية ودينية واجتماعية وسياسية ، وأنه يجب عدم الاكتفاء بالاجتهاد ، بل لابد من الانتقال إلى نقد العقل الإسلامي وعدم تجاهل الإنجازات العلمية لهذا العقل ، كما أنه لا مانع من الاستعانة بالمنهجيات العلمية الغربية المعاصرة للوصول إلى فهم جديد للتاريخ والفقه والتصوف الإسلامي ، كما أنه لا مانع من التخلي عن مصطلح العلمانية لما قد يثيره هذ المصطلح في نفوس المسلمين من نفور ، وكذلك تجنب استعمال مصطلح ما بعد الحداثة ، وتفضيل مصطلح هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد .

ورغم تأثر أركون بأراء فلاسفة الحداثة ورجال الاستشراق فقد انتقد ادعاءات الفلسفة الإنسانية الحديثة ، التي نهض بها فوكو ودريدا ودلوز وليوتار وغيرهم ، كما انتقد موقفهم من النزعة الإنسانية لأنهم قدموا نزعة إنسانية شككالية ، كما كان له موقفه من المستشرقين الفرنسيين المعاصرين وعلى رأسهم بريجيس بلاشير (١٩٠٠م-١٩٧٣م) ، الذي كان أشهر مستشقي فرنسا في القرن العشرين ، والذي تعلم العربية في المغرب ودرس بكلية الآداب بالجزائر عام ١٩٢٢م ، ثم عمل أستاذا بالسربون بعد ذلك ، والذي أصبح معروفا بعالم الشرق المتوسطي . ولن يمنع موقف أركون النقدي للحضارة الغربية من الدعوة للاستفادة من منجزاتها العلمية وما قدمته من مفاهيم حديثة ، بشرط الموازنة بين مفاهيم الثقافة العربية وبين مفاهيم الثقافة الغربية ؛ لأن الاستفادة من مفاهيم ومناهج الآخرين أمر يؤكد التاريخ البشري ، فالحضارة الغربية قد

استفادت من الحضارة العربية الإسلامية التي بدورها استفادت من الحضارة اليونانية ، ولكن هذا لا يعني بأى حال من الأحوال الانفتاح على كل شىء ، ونقل المفاهيم والأدوات الغربية دونما ضوابط محددة ، فعملية نقل المفاهيم من حقل إلى آخر تكون ناجحة بقدر مواءمة المفهوم المنقول مع الحقل المعرفى المنقول إليه .

ولم يستطع أركون أن يهمل بعض الجوانب الإيجابية في جهود الاستشراق البناءة خاصة في مجال التحقيق لعيون التراث العربي وإخراجها للنور بعد أن غابت قرونا طويلة ، برغم أغراضهم العنصرية والسياسية ، ودراستهم لأفكار وتراث الشرق من أجل خدمة أهداف السياسة الاستعمارية والهيمنة الغربية ، كما انتقد النزعة العنصرية لدى رينان ، واهتمام بعض المستشرقين بمذهب دون آخر كما حدث من هنري كوربان ت ١٩٨٠م ، والذي لم يوازن بين الإسلام السني والشيعة ، وراح يقلب المعادلة كليا لصالح الإسلام الشيعي ، كما أخذ على الاستشراق اعتماده على مناهج اللغة والمنطق في فهم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، وتطبيق المنهج الفيلولوجي القائم على مجرد فقه اللغة وإهمالهم للمنهجيات المستحدثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، كما رفض إهمالهم لجوانب كثيرة مهمة في التراث الإسلامي ، والنظر إلى الإسلام كمجرد نصوص مكتوبة ، ومحاولتهم تبرير الاستخدام العمومي للإسلام على اعتبار أن جميع الشعوب التي تنعت بالإسلامية تتميز بتقاليد وطقوس وشعائر وقوانين قضائية ونظم معرفية وتربوية واحدة ، كما أنكر أركون على المستشرقين تهميشهم لجوانب مهمة في التراث العربي مثل جوانب الفكر الشيعي ، كما ذكرت في مؤلفات كبرى مثل تاريخ الطبري واليعقوبي والمسعودي ، ومن ثم رفض أركون هذه النظرة العمومية للتراث والفكر الإسلامي ، وذلك من خلال دعوته إلى ضرورة استخدام علم الأنثروبولوجيا للتعرف على مختلف الثقافات والمذاهب ، وضرورة تطبيق شروط القراءة التواصلية التي دعا إليها هابر ماس

في دراسته للقرآن ، والنظر إلى المتلقى بوصفه طرفاً في صياغة المعاني ، وعدم الفصل بين الحضارات الشرقية والغربية ، ودعا المستشرقين إلى تفهم جوهر القرآن خاصة في دعوته للتفكير والتدبر والتفقه والتعقل .

كما رفض أركون منهجية الاستشراق التي اتخذت الدراسة التاريخية الوصفية منهجاً لها للحكم على التراث الإسلامي والعقل العربي ، كما انتقد المنهجية الاستشراقية التقليدية لتأريخ الأفكار والبحث عن النسبي والتسلسل الخطي للأفكار ، بحثاً عن الأبعاد الأيديولوجية لأراء الفقهاء وأصحاب المذاهب والفرق الإسلامية ، متجاهلين أصول الأفكار وبنيتها عبر العصور ، وأنهم لم يهتموا بدراسة الأفكار والموضوعات من خلال تفاعلها مع البيئة التي ظهرت فيها ، وقال في ذلك : « إن المستشرقين في كتابتهم للتاريخ الإسلامي انتهجوا الطريقة الوصفية الحيادية الباردة واكتفوا بنقل الأقوال والخطابات دون تفكيكها من الداخل أو تعرية الأبعاد الأيديولوجية التي تنطوي عليها كأي خطاب بشري ، ودون البحث عن الأسس المشتركة التي تربط بين الأفكار في مرحلة تاريخية معينة كما هو الحال إبان العصرين الأموي والعباسي » .

كما أكد أركون أن المستشرقين قد تجاهلوا مسألة أساسية هي تحديد نظام الفكر المشترك لدى كل الأدبيات التاريخية التي توجبها الرؤية الإسلامية ، من أجل ذلك دعا أركون إلى ضرورة تطبيق مناهج العلوم الحديثة التي تنتهجها العلوم الاجتماعية والإنسانية عند معالجة المسائل التراثية ، وفي نفس الوقت دعا المستشرقين إلى إعادة النظر في مناهجهم وأدواتهم ومفاهيمهم وضرورة تبني المنهجيات الحديثة المعروفة والمطبقة في الدراسات الغربية ، التي طبقت على التراث الإسلامي ، كما دعاهم إلى تفكيك الخطابات القديمة للكشف عن ملامساتها ، وعن المواقف الضمنية والأيديولوجية التي تحتوى عليها ، من أجل

التوصل إلى فهم أفضل للماضي وإلى إرساء قواعد صلبة للفكر ، وممارسة تاريخية تكون أكثر احتراما ومراعاة للواقع الحقيقي .

كما عاب أركون على المنهجية الاستشراقية النزعة التاريخية في دراسة التراث العربي الإسلامي ، كما انتقد منهجيتهم في البحث ووصفها بالتقليدية والانغلاق على المنهجية الفيلولوجية التاريخية ، التي تعتمد على منهج فقه اللغة أو فلسفة اللغة دون الاهتمام بدراسة الآثار الفكرية والروحية للنصوص وتحقيق الوثائق التراثية المكتوبة ، مؤكدا على أن مهمة دراسة تراث العرب ملقاة بالدرجة الأولى على عاتق رجال الفكر العربي أنفسهم أولا ، وأنه بالرغم من كل الإنجازات الفكرية وجهود رجال الإصلاح ، فإن الفكر الإسلامي لا يزال مصرا على الانغلاق داخل ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق ، وإصراره على إهمال دعائم العلمية والعقلانية التي تستطيع وحدها إعادة الصلة بين ثقافة العصر وتراثنا ، واستكشاف العقل الاستطلاعي القادر على الإسهام في نقد الحداثة والإسهام في تفكيك العقل الإسلامي المعاصر الذي ما زال يتغذى على النظام المعرفي التقليدي نفسه .

* * *

المبحث الرابع

عاطف العراقي وتنوير العقل العربي ١٩٣٥م - ٢٠١٢م

أولاً : نشأة عاطف العراقي العلمية

ولد الأستاذ الدكتور محمد عاطف العراقي ، أستاذ الفلسفة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة ، بقرية كفر الدبوس التابعة لمركز شربين بمحافظة الدقهلية في الخامس عشر من نوفمبر عام ١٩٣٥م ، وبعد أن تلقى أستاذاً العراقي مبادئ العلوم والدين في قريته ، انتقل مع والده إلى الإسكندرية حيث التحق بمدارس رأس التين بالإسكندرية ، ثم عاد إلى محافظة الدقهلية ليلتحق بمدرسة المنصورة الابتدائية ، وفي المرحلة الثانوية التحق العراقي بمدرسة دمياط الثانوية ، وبعدها انتقل إلى القاهرة لاستكمال دراسته بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، ليحصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٥٧م ، ثم حصل على الدبلوم العام في التربية وعلم النفس من كلية التربية جامعة عين شمس عام ١٩٥٨م ، بعدها عمل العراقي مدرسا بمعاهد المعلمين والمعلمات ، وظل يعمل بالتدريس خلال فترة حصوله على الماجستير والدكتوراه ، وفي عام ١٩٦٥م حصل العراقي على ماجستير الفلسفة الإسلامية من آداب القاهرة في موضوع : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، وكان لهذه الرسالة أثرها البالغ في حياة العراقي العلمية وتكوينه الفلسفي ؛ لأنه ظل حوالي خمس سنوات كاملة ملازماً لمؤلفات ابن رشد الموجودة بمكتبة دير الآباء الدومينكان بالعباسية ، ومقيماً بين الكتب بصحبة العالم والفيلسوف الأب جورج شحاته قنواطي الذي كان محباً لآراء وأفكار ابن رشد ، وفي نفس الوقت معجباً بحماسة

العراقي العلمية ، ومن ثمَّ كان لوجود الأب قنواتي دوره وأثره في تشجيع العراقي بأفكار ابن رشد ، وميله للعزلة الفكرية .

وفي عام ١٩٦٩م حصل العراقي على درجة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب جامعة القاهرة في موضوع : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ثم سافر بعدها إلى الجزائر ليعمل مدرسا بجامعة قسنطينة لمدة عامين ، ليعود إلى القاهرة عام ١٩٧١م فور قرار تعيينه مدرسا للفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة ، وفي عام ١٩٧٥م حصل أستاذنا على درجة أستاذ مساعد ، ثم درجة الأستاذية في الفلسفة عام ١٩٨٠م ، وبعدها مباشرة تولى رئاسة قسم الفلسفة بآداب القاهرة من ١٩٨١م وحتى ١٩٩٥م ، حيث أصبح أستاذا متفرغا بالقسم . وفي أثناء فترة عمله بآداب القاهرة قام بالتدريس في العديد من أقسام الفلسفة في جامعات مصر وخارجها ، منها جامعة عين شمس ، والإسكندرية ، والمنصورة ، والمنوفية ، والمنيا ، وأسيوط ، وطنطا ، والزقازيق ، وفرع جامعة القاهرة بالخرطوم ، وفي جامعة قسنطينة بالجزائر ، وجامعة أم درمان بالسودان ، وفي هذه الفترة أيضا أشرف الدكتور العراقي على العديد من أقسام الفلسفة الناشئة في مصر ، منها : قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة المنوفية ، ثم قسم الفلسفة بجامعة القاهرة فرع الخرطوم وغيرها .

ومن أجل تحقيق مكانة علمية مرموقة ورائدة في مجال البحث الفلسفي والعلمي والأوساط الثقافية في مصر وخارجها ، كان اهتمام العراقي كبيرا بمشكلة المنهج وضرورة استخدام مقولات العقل النظري والعملي في الاستدلال والبرهنة على صحة الآراء والمواقف متأثرا بكل ما كتبه ابن رشد ، كما كان جهده وفيرا في التأليف للكتب الفلسفية والإشراف على المؤتمرات العلمية ، وكتابة العديد من المقالات الفلسفية والأدبية والثقافية وعضوية اللجان العلمية ، حيث تناول فكر العديد من المفكرين بالتحليل والعرض ، مثل : رفاعة الطهطاوى ، والإمام محمد عبده ، وجمال الدين الأفغاني ، ولطفي السيد ،

والشيخ مصطفى عبد الرازق ، وزكى نجيب محمود ، وقاسم أمين ، وزكى مبارك ، وسلامة وموسى ، والعقاد ، ويوسف كرم ، وبول غليونجى ، وتوفيق الطويل ، وحسن الساعاتي ، ومحمد حسين هيكل وغيرهم ، ولاشك أن هذا الجهد الوفير قد أهله لعضوية العديد من الجمعيات الأدبية والفلسفية مثل : لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ، وعضوية لجنة المفاهيم بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وعضوية اللجنة الدولية لنشر تراث الفيلسوف ابن رشد ، وعضوية مجلس إدارة الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية (فرانكلين) بالقاهرة ، وعضو لجنة الفلسفة بمجمع اللغة العربية بالقاهرة ، وعضو اتحاد الكتاب ، وعضو رابطة الأدب الحديث ، وعضو جمعية أصدقاء المتاحف الإسلامية ، وعضوية اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين في الفلسفة ، ورئاسة اللجنة العلمية لصالون الدكتور غازي عوض الله الثقافي ، ومستشار التحرير لمجلة خلاصة العلوم بالإسكندرية ، كما كان جهده وفيرا أيضا في الإشراف والمناقشة للرسائل العلمية في مختلف جامعات مصر ، حتى أنه أشرف وناقش حوالى ١٩٦ رسالة للماجستير ، وأكثر من ١٨٤ رسالة للدكتوراه ، وهو عدد لم يصل إليه أحد من أساتذة الفلسفة في مصر أو العالم العربي أو الغربي ، وقد أتى تفصيل ذلك كله في الكتاب التذكاري عن الدكتور العراقي بعنوان : عاطف العراقي فيلسوفاً ، والذي شارك فيه العديد من تلاميذه ببحوثهم وتعليقاتهم الفلسفية .

وتقديراً لجهود العراقي في مجال العلم والمعرفة والتنوير والثقافة العربية ، حصل على العديد من الجوائز والأوسمة وشهادات التقدير من مختلف الجامعات المصرية والعربية والمحافل الدولية منها :

- جائزة أحسن البحوث العلمية من جامعة القاهرة عامي ٧٢ ، ١٩٧٣ م .
- جائزة الدولة التشجيعية في العلوم الاجتماعية عن كتابه : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل عام ١٩٨١ م .

- وسام العلوم والفنون والآداب من الطبقة الأولى من مصر عام ١٩٨٢ م .
- وسام العلوم من مؤتمر السلام بين الأديان في الفاتيكان .
- جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٠ م .
- وسام التقدير من جامعة القاهرة لحصوله على جائزة الجامعة التقديرية في العلوم الإنسانية والتربوية عام ٢٠٠٦ م .

- جائزة الدولة التقديرية في الآداب والعلوم الإنسانية عام ٢٠١١ م .

ولقد اهتم العديد من المفكرين والباحثين في مصر والعالم العربي والغربي بفكر الدكتور عاطف العراقي ، وقدموا البحوث العلمية في فكره الفلسفي ، كما ترجمت العديد من مؤلفاته إلى مختلف اللغات الأوربية في إنجلترا وألمانيا وغيرها من البلاد الأوربية ، وقدمت الباحثة الألمانية أنكة فون جلجن دراسة متخصصة حول مكانة عاطف العراقي في الفكر العربي المعاصر ، كما قدمت الباحثة النمساوية ماري عطية دراسة عن موقف العراقي النقدي من فكر كل من الكواكبي ومحمد عبده ، مع ترجمة باللغة الألمانية لمقدمة كتابه العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، كما تناولت الباحثة مديحة رفعت فكر الدكتور عاطف العراقي وموقفه من التراث ضمن دراستها للدكتوراه بعنوان : اتجاهات التراث الفلسفي في مصر قراءة نقدية ، كما تناول الباحث سيد حفني في رسالته للماجستير بعنوان : الاتجاه العقلي عند عاطف العراقي ، والتي نوقشت عام ٢٠٠٧ م ، كما تناولت الباحثة سهر محمود عبد السلام فكر الدكتور العراقي في رسالتها للماجستير بعنوان : السببية عند ابن رشد وأثرها في الفكر العربي المعاصر عاطف العراقي نموذجا ، والتي نوقشت بكلية الآداب جامعة قناة السويس عام ٢٠١٦ م .

وفور وفاة أستاذنا الدكتور عاطف في التاسع والعشرين من ديسمبر عام ٢٠١٢ م ، ألقت الأستاذة الدكتورة زينب عفيفي عميد كلية الآداب بالمنوفية سابقا ورئيس قسم الفلسفة بها ، وهي من أقرب التلاميذ علما وروحا لأستاذنا ،

كتاباً قيماً في فكر الدكتور عاطف العراقي بعنوان : (عاطف العراقي الوجود والخلود) وفيه تناولت مشواره الفكري ، وقامت بتحليل العديد من آرائه ، كما تناولت منهج العراقي النقدي والتجديدي ونزعتة التنويرية العقلانية ، وكيف تصور العراقي مستقبل الواقع العربي ، وموقفه من قضية التراث والتجديد ، وموقفه من الثقافة والمثقفين ، وموقفه من أسطورة الغزو الثقافي ، ودور الإعلام العربي في البناء الثقافي وتشكيل الوعي ، وموقفه من خفافيش الظلام ودعاة الجمود والانغلاق وأصحاب المصالح الخاصة ، وهكذا استطاعت الأستاذة الدكتورة زينب في هذا الكتاب رغم صغر حجمه أن تقدم صورة صادقة عن حياة وفكر وفلسفة أستاذنا الدكتور عاطف العراقي ، كما قدمت صورة متكاملة لفلسفة العراقي وخصائص منهجه ووصفته بالمفكر العظيم .

ولا يستطيع أي باحث في فكر عاطف العراقي أن يتجاهل دوره في تثقيف العام ومشاركاته الفاعلة في قضايا المجتمع من خلال مقالاته وبحوثه في مختلف المجالات والجرائد والمؤتمرات العلمية ، والتي تجاوزت المائة والعشرون مقالة ، تناولت موقفه من العلمانية الغربية والاستشراق ، كما تناولت آرائه في الفلسفة وقضايا الفكر والثقافة ومصير الفلسفة العربية والأبعاد الاجتماعية للفكر الفلسفي ، وفيها أيضاً تناول بالتحليل والنقد لفكر العديد من رجال الإصلاح والوعي العربي الحديث أمثال : رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني والكواكبي وإقبال وقاسم أمين وسلامة موسى وغيرهم ، وقد أثنى عاطف العراقي المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات في الفلسفة العربية وعلم الكلام ، والتي بلغت أكثر من عشرين مؤلفاً^(١) .

وقد عرف العراقي في مصر وسائر البلاد العربية والأوربية أنه رائد الفلسفة الرشدية في مصر والعالم العربي ، لاعتقاده بأن فلسفة التنوير هي فلسفة ابن رشد القائمة على منهج العقل ، ومن ثم حمل العراقي على عاتقه مسئولية نشر

(١) راجع مؤلفات الدكتور عاطف العراقي ضمن مصادر الكتاب .

فلسفة ابن رشد في جميع الأوساط العلمية والثقافية من خلال دعوته إلى عقلانية ابن رشد ، بوصفها السبيل الوحيد لتجديد الفكر العربي ونهضته من كبوته التي ران عليها ظلام الجهل والتخلف والتبعية ، وهذا ما يؤكد العراقي نفسه حين قال : « نعم بيني وبين الفيلسوف ابن رشد علاقة أساسها تقدير فلسفته والنظر إلى فكره بكل إعجاب واحترام ، لأنه بلا منازع عميد الفلسفة العقلية في مشرق بلداننا العربية ومغربها ، وإننا لانجد فيلسوفا يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق قدره في بلداننا العربية أكثر من هذا الفيلسوف ، ولكن هذا لا يعني أنني أؤيد أفكار ابن رشد كلية أو أسعى إلى تقليده ، بل الصحيح هو القول أنني أؤيده في بعض آرائه واختلف معه في آراء أخرى ، ولكن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد هو المنهج العقلاني ، لأن ابن رشد قد دعا إلى التأويل العقلي ودعا إلى استخدام القياس البرهاني ، فأين نحن الآن من دعوته هذه ؟ »

ثانيا : موقف العراقي من الفلسفة والواقع

أكد العراقي في كثير من مؤلفاته ومقالاته على أهمية الوظيفة الإنسانية والاجتماعية للفلسفة ، وأكد أن الفلسفة ليست عملا عقليا مجردا بل هي تعبير عن واقع ملموس وحقيقي ، أي أنها تعبير عن العصر ومشكلاته ، ولذا فهي أداة فاعلة في تغيير أحوال الفرد والمجتمع ، وأن التنقيف العام أو التنقيف الفلسفي هو الذي يحقق وحدة المعرفة والثقافة والفلسفة ، وفي هذا المعنى يقول العراقي : « إن الفلسفة هي جوهر الثقافة ، وأن الفلسفة لا تعدد كما يزعم الكثيرون أنها بعيدة عن الحياة والمجتمع ، فالفيلسوف لا يعيش في برج عاجي كما يظن خطأ ، وكل فيلسوف ترك لنا مذهباً فلسفياً إنما كان متأثراً ومعبراً عن الواقع الذي يعيش فيه ، وفي نفس الوقت قانلاً بأفكار خالية من البدع تثير للإنسان طريقه وتؤدي وظيفة اجتماعية محددة ، فأغلب الثورات السياسية والاقتصادية إنما قامت على أساس أفكار فلسفية واضحة ومحددة ، وكل تغيير أو إصلاح جذري إنما يتم بناء على الإيمان بفكرة من الأفكار الفلسفية ».

ويصف العراقي كيفية أداء الفلسفة لوظيفتها الاجتماعية والتثقيفية ، ومدى قدرتها على فهم ودراسة مشكلات الفرد والمجتمع ، ودورها في مواجهة ما في الواقع من سطحية وانتشار لظاهرة التفكير الخرافي ، وذلك من خلال عمليتي التحليل والتركيب للوصول إلى الأسباب الحقيقية الكامنة وراء الظواهر والمشكلات الاجتماعية حين يقول : (إن للفلسفة وظيفة اجتماعية ، أي لها بعدها الاجتماعي وما يرتبط به من بعد سياسي ، وإذا قلنا ببساطة شديدة إن الفلسفة تعني البحث عن حقيقة الأشياء وتجاوز ظاهر الشيء إلى البحث والتنقيب وراء هذا الظاهر ، وإذا قلنا إن الفلسفة لاكتنفي بقراءة السطور بل تبحث فيما وراء السطور ، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة لها وظيفتها التحليلية والتركيبية ، وأن وظيفتها التحليلية تنجلي في ميدان العلوم وميدان الحياة اليومية من أجل معرفة الأسباب وراء الظواهر والأحداث في حياتنا اليومية ، وفكرة السببية تعد أساسا من الأفكار التي يهتم بها الفيلسوف ، أما الوظيفة التركيبية فإنها تعني أساسا إقامة بناء تركيب للكون والإنسان ، وتحديد العلاقة بين الكون المادي من جهة والإنسان من جهة أخرى وأوجه التفاعل بينهما » .

والفلسفة عند العراقي في وظيفتها الإنسانية والتثقيفية تمارس دورها من خلال العقل والنقد وتصحيح الأفكار والرؤى ، والعمل على كشف الأخطاء والمغالطات ودفع الإنسان قدما نحو التقدم والتحضر ، وأن هذا الدور الإنساني لا يتوقف عند حدود التفسير ومعرفة الأسباب ، بل يتعداه نحو التأثير والتوجيه والتغيير في سلوك الفرد ومعتقداته ، وهذا ما يؤكد العراقي عند تناول خصائص الفكر الفلسفي فيقول : « إن من خصائص الفكر الفلسفي الاستقلال والتحرر وعدم تقليد الآخرين ، والتفكير الهادئ المتزن الذي يبعدنا عن التعصب ، وأيضا المرونة ، بمعنى أن الإنسان يجب ألا يتردد في التخلي عن آراء يعتقد بها إذا تبين له أنها ليست صحيحة ، وهذا يتطلب أن كل حركة تجديدية لا بد أن تقوم على العقل والنقد ، ويكون مصيرها في النهاية الخلود والاستمرار ،

والتيار الفلسفي لكي نجعله مستمرا فلا مناص من الرجوع إلى العقل لكي نواكب تيار الحضارة ، وذلك من أجل أن ندفع بأمتنا العربية إلى الأمام .

وفي سبيل ذلك انتهج العراقي منهج التأويل والنقد الذي يبدأ بعدم الوقوف عند ظاهر النصوص والآيات ، بل يقوم بتأويلها وفق مقولات العقل ومقبوله ، على اعتبار أن هذا النقد والتأويل القائم على منهجية العقل هو وحده الذي يجعل فلسفتنا مفتوحة وتستوعب كافة التيارات والمذاهب المتعارضة ، ودليل ذلك عنده أن هذا المنهج هو الذي ساعد ابن رشد من قبل في مهمته ، عندما حاول التوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، وكذلك ساعده على نقد الحشوية التي تتمسك بالظاهر وترفض التأويل ، ووقعت بذلك في همة التشبيه والتجسيم ، كما انتقد موقف الأشاعرة من قضايا الخير والشر والقضاء والقدر والوجود الإلهي وصفاته ، كما انتقد سائر المتكلمين الذين اقتصروا في مباحثهم على الجانب السياسي ومسائل الخلافة والإمامة ، ويحاول العراقي إكمال مسيرة ابن رشد النقدية فيهاجم أصحاب الاتجاهات السلفية والأصولية التي تطالب الفكر العربي بالرجوع إلى الوراثة ، والصعود إلى الهاوية وتتغنى بالتراث ، وكأنها تبكي على الأطلال ، وتهمل العقل الذي يمثل القرة الخالقة المبدعة ، ولتأكيد ذلك قال العراقي : « لا نريد أن ننحرف عن المسار العقلي مرة أخرى ، وإذا كنا نجد كثيرا من الانتقادات توجه إلى العقل ، فإن العقل هو الذي يصحح بنفسه بتمرده على نفسه ، فالعقل يصحح العقل ، لأن من المستحيل أن يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول ، وأن العقل يتميز باتساع النطاق والتنوع والخصب والعمق ، وهذه الميزات تسمح تماما للعقل بتعديل مساره إذا أحس أنه انحرف عما ينبغي أن يكون عليه التفكير العقلي » .

وهكذا كان موقف العراقي من الفلسفة كأبي فيلسوف ، هو موقف الناقد سواء للواقع أو التراث أو لمختلف جوانب الفكر العربي المعاصر ، وقد بدأ

موقفه النقدي عندما وجه النقد للفارابي وابن سينا معتمدا على نقد ابن رشد لهما في مسائل الوجود الإلهي والفيض ، وقوله : « إن الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض أو الصدور ، أي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ، وذلك لأن ابن رشد كان من أكثر الفلاسفة العرب اهتماما بنقد هذا الرأي ، كما نلاحظ أن رؤية عاطف النقدية للواقع قد تميزت بالروح النقدية والتحليلية خاصة عندما يقرر في صراحة : « إننا نعلم علم اليقين أن النقد يعد خاصية من أهم خصائص الفكر الفلسفي منذ نشأته في القرن السادس قبل الميلاد وحتى أيامنا الحالية » ، كما يمكن أن نستدل على موقف العراقي النقدي من الفلسفة والواقع بما أورده في مقاله بعنوان : زكي مبارك والفكر العربي الفلسفي ، وفيه تناول فكر زكي مبارك كمثال للاتجاه النقدي التحليلي عند إثارته للعديد من المعارك الفكرية والأدبية مع طه حسين والعقاد وأحمد أمين ، فقد كتب زكي مبارك يقول : إن جنابة أحمد أمين على الأدب العربي في وصفه للأدب العربي بأنه أدب معدة . ويرى العراقي أن زكي مبارك في أدبه لم يكن مجرد عارض لأفكار الآخرين ، بل كان يلجأ للمناقشة والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء إلا بعد التحليل والتمحيص والموازنة .

من أجل ذلك كانت رؤية العراقي النقدية في مقولته الدائمة بأنه يرفض الرؤية الظلامية التقليدية الرجعية ، والتي شاعت للأسف الشديد عند أكثر كتابنا منطلقين من الاتجاه الأصولي تارة والإيمان بالفكر الذي نطلق عليه من جانبنا البترو فكر ، أي الفكر الذي يرتبط بالبترول أي الدولار ، كما كانت هذه الرؤية وراء موازنته الدائمة بين الأدب والفلسفة ، وقوله بأن الأدب رؤية نقدية ، أما الفلسفة فهي رؤية تحليلية ، ولا غنى لأحدهما عن الآخر ، وأن الأدباء عندما يكتبون في الفلسفة فإن كتبهم وتأليفهم لا ترقى إلى مستوى التأصيل الفلسفي الجاد ، ولعل ذلك وراء ما نلاحظه من أن النقد عند العراقي كان من أهم أدوات التصحيح والتوضيح على أن العراقي كان أكثر اهتماما بالأدب تدعيما

لرؤيته النقدية ، وأنه كتب عن الأدب والأدباء أكثر مما كتب عن الفلسفة والفلاسفة .

ورغم ما قيل عن شخصية العراقي الانعزالية وحياته الفردية فإن ارتباطه بالواقع واهتمامه به كان واضحا في جميع كتاباته ، وفي مدى ارتباطه بتلاميذه وتشخيصه الجيد لأزمة الثقافة العربية ، ومشكلات الواقع السياسي والاجتماعي في مصر والعالم العربي ، فإن ذلك يدلنا على مدى اهتمامه بالواقع وإمكان تغييره عن طريق الفلسفة ومنهجها العقلي ، لدرجة أنه يوحد بين كلمة الواقع وكلمة الثقافة ، فالثقافة كانت تعنى عنده الواقع بكل آماله وأفكاره وعلومه ومعارفه ، ومن ثم كانت الفلسفة عنده هي السعي الدائم نحو تحقيق نظر العقل الخالص المجرد عن الهوى والعاطفة .

ويؤكد العراقي دوما على أن الثقافة القائمة على منطق العقل ومنهج العلم من أهم مكونات الإنسان الواقعي ، وهي أداة تحقيق سمات التكامل والشمول في مختلف جوانب العلوم والمعارف والرغبة الصادقة في الإلمام العام بفروع مختلف الفنون والآداب ، ومن ثم لا نستطيع بحال أن نعزل الإنسان عن الثقافة والعصر ، ويؤكد العراقي هذا المعنى حين يقول : « إن الحاجة إلى الثقافة وتحقيق الوعي من الضرورات الواجبة للإنسان لكي يتقدم ويقضي على أسباب التخلف والجهل ، وحتى تتحدد معالم هويتنا الثقافية العربية ، والتي بدونها لن يكون لنا وجود في المستقبل ، ولن تكون لنا حياة كما ينبغي أن تكون الحياة ، لأن النزعة الإنسانية التي تسود الثقيف والتنوير لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول من المعارف والعلوم ».

وكان من الطبيعي أن يتناول العراقي مشكلة المنهج الفلسفي القائم على العقل والعقل وحده من زاوية التحول والتأمل ، ويرفض فكرة الجمود والثبات حتى في المنهج لأنه يصف المنهج الفلسفي بالمرونة والشمول ويطالب بمراجعة المنهج من آن لآخر ، وهذا على الرغم أنه يناهز بفكرة التحديد أي

تحديد المنهج المناسب للموضوع ، وفي هذا يقول العراقي : « إن كل اتجاه قد يكون له مبرراته ومزاياه ، ولكن بشرط أن يقوم كل اتجاه على منهج محدد ، فقد نجد في التجربة الصوفية عمقا قد لانجده عند مفكرين آخرين أثروا طرقا أخرى غير الطريق الصوفي ، لكننا لأسباب ومبررات كثيرة اخترنا لأنفسنا من بين هذه الاتجاهات الاتجاه العقلي ، ورغم ذلك فحين تؤدي بنا دراسات مستقبلية إلى عقم هذا الاتجاه أو المنهج سوف لانتدد لحظة واحدة في التخلي عنه بحثا عن اتجاه آخر ، وذلك لأننا نعتقد من جانبنا أن المشتغل بالتراث الفلسفي العربي لابد له من أن لاخر أن يقف وقفة تأمل يراجع فيها المنهج الذي يسير عليه وينظر من خلاله إلى المشكلة التي بحثها الفلاسفة من قبل ».

وحرص العراقي على تناول خصائص وسمات التفكير الفلسفي ، وجعل سمة التردد والشك في مقدمة هذه السمات حين يقول : « إن الفلسفة لها خصائصها التي ينبغي أن نلتزم بها ، وهذه الخصائص هي خصائص المنهج الفلسفي ، والتي في مقدمتها الشك كدافع للمعرفة المؤكدة ، ذلك الشك الذي يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد والتقليد ، ولكم رفع المعتزلة مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق الأدلة البرهانية لاعن طريق الخطابة والتقليد أو الإيمان عن طريق الجدل الكلامي ، ومعنى ذلك أن الفلسفة كراي ونظر تشتمل على الرأيين المتعارضين في نفس الوقت ، وتحتكم إلى الدليل لتأييد الرأي الصواب بعد دراسة وتحليل الرأي والرأي الآخر المعارض ».

كما يتناول العراقي سمة الموضوعية بوصفها أهم سمات المنهج النقدي ومن أهم دعائم المذهب العقلي ، لأن النقد في المنهج الفلسفي به يكون التنافس والاتفاق والاختلاف ، استنادا إلى الحجج والقواعد المحددة للنقد والموضوعية البعيدة عن الذاتية ، ثم تأتي سمة الكلية والشمول التي تميز التفكير الفلسفي عن غيره من أنماط التفكير الأخرى ، وفيها يقول العراقي : « إن الفلسفة بطبيعتها تتميز بالعموم والشمول ؛ لأن الحقيقة التي نسعى لإدراكها

هي الحقيقة الكلية العامة، بصرف النظر عن كونها إسلامية أو عربية أو يونانية، ولذا فإننا كفلاسفة لانستحي من استحسان الحق من أين أتى ، حتى ولو أتى من الأجناس البعيدة عنا أو المباينة لنا ، ثم تأتي سمة الانفتاح كسمة من السمات المميزة للتفكير الفلسفي ، والتي تظهر عند ربط المشكلات ببعضها بغية إفساح المجال للمقارنة بينها واستخلاص النتائج الصحيحة منها ، ثم تأتي سمة العمق في محاولة الوصول إلى أعماق الفكرة بدلا من معرفة ما يظهر منها فقط .

ثم تأتي سمة العقلانية الغالبة على فلسفة العراقي ؛ لأنه جعل من منطق العقل أساسا لكل أيديولوجية ناجحة والسبب الأساسي لكل تقدم وتحضر ، كما أنه أساس الموضوعية في جميع الأحكام الأخلاقية ومناقشة القضايا والمشكلات واستيعاب كافة المذاهب والاتجاهات الفلسفية والثقافية المعاصرة ، التي تعبر عن الفكر الإنساني العام في تطوره كالعولمة والتنوير ، وهذه العقلانية أيضا هي التي جعلته يرى أن غياب النقد يعتبر من أهم المساوئ التي تهدد الكيان الاجتماعي والثقافي ، لأن ذلك يعني غياب العقل والمنطق ، وأن غياب العقل يعني إصابة الفرد بالملل والكسل وسوء الفهم وضحالة الفكر ، وكثير من ظواهر السطحية واللامبالاه وعدم التعمق في الأمور والالتجاء إلى عالم اللهو والنسيان .

ثم تأتي سمة الفاعلية الإيجابية التي تتحقق في المشاركة الجماعية في بناء الوطن ونهضته ، لتدل على تمكن مشاعر الولاء والمواطنة ، ففي مقاله بعنوان : الدكتور حسن الساعاتي وحياته الفكرية يقول العراقي : « إن أستاذ الجامعة لا ينحصر دوره داخل قاعات الدرس الأكاديمي ، بل لابد أن يكون له أثره ودوره في المجتمع ، وأن المثقف الحقيقي عليه واجب الإسهام في تقدم مجتمعه ورقه » ، وهذا كما يقول عاطف يعد تعبيراً عن المواطنة بأجلى صورها ومعانيها ، وأن المشاركة الفاعلة يمكن أن تتحقق من خلال الندوات

والمؤتمرات العلمية والمحاضرات العامة ، التي تتناول المشكلات المجتمعية والثقافية العامة ، فهي أكثر فائدة وفاعلية من مجرد إلقاء المحاضرات التدريسية عن طريق التلقين المدرسي ، ولذا كان يتمنى العراقي العودة بالمشقاف المصري إلى عصر رفاة الطهطاوي والعقاد وطه حسين وزكى نجيب محمود ونجيب محفوظ ، حتى يمكننا مواجهة الواقع المتخلف الذي يعيشه الإنسان العربي الآن .

ثم تأتي سمة الواقعية لتصبح أهم ما يميز فلسفة العراقي العقلانية ، والتي تتمثل في الربط بين الأسس النظرية والتطبيقية ، على اعتبار أن الخلل وسوء الفهم ينشأ عن قلة استخدام مقولة الكيف التي من خلالها يمكن التعامل بفاعلية وإيجابية مع التجربة والواقع ، وبها فقط تتحقق الفائدة العملية من النظر ، ويؤكد العراقي ذلك في مقال بعنوان : الدكتور حسن الساعاتي وحياته الفكرية حين يقول : « إن الواقعية الحقيقية تستلزم فهم أبعاد الأساس النظري للمشكلات الاجتماعية ، وأن الفكر لا يعد فكريا دقيقا متكاملا إلا إذا تحول إلى عمل وسلوك ، وأن المشقف الواعي هو من يضيف إلى تخصصه النظري أبعادا عملية ، كما يضيف إلى تخصصه الدقيق المعرفة الشاملة بالجوانب الاجتماعية العملية ، وألا ينظر إلى الظواهر الاجتماعية نظرة خيالية غير عملية ، بل يدرسها بطريقة علمية كمية حتى تترتب النتائج على أسباب محددة ناشئة عن الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات أو العلل والمعلولات » . وهكذا تقوم الواقعية عند العراقي على أسس الملاحظة والمشاهدة ، ثم المقارنة والموازنة التي تتيح للمفكر المتمتع بالحس النقدي أن يكشف عن مواطن الصواب والخطأ ، وأن يناقش ويحلل ويقارن وفق معيار الموضوعية وبأسلوب علمي .

ثالثا : موقف العراقي من الفلسفة العربية

كان موقف العراقي من الفلسفة العربية واضحا حين قرر أن آراء فلاسفة العرب جاءت تعبيرا عن الحضارة العربية الإسلامية ، وأن الفلسفة العربية تعد

حلقة من حلقات التراث الفلسفي الإنساني العالمي ، وأن مصطلح الفلسفة الإسلامية إنما يقصد به أساسا فكر فلاسفة العرب والمتكلمين ، وأن تصحيح مسار الفلسفة العربية لا يكون إلا باتباع المنهج العقلي الذي أرساه ابن رشد ، كما يتضح موقفه من الفلسفة العربية حين أشاد بموقف ابن خلدون في التزامه بقاعدة الجمع بين النظر والعمل ، وأنه كان دائما ما يستخدم المنطق التطبيقي في تمحيص الأخبار والاعتماد على الملاحظة والتجربة .

وقد حرص العراقي على المشاركة لفاعلة في الحياة الثقافية والاجتماعية ، ويظهر ذلك حين نبه إلى أخطار وأضرار الفكر اللاعقلاني ، وخطر الخلط بين خصائص الفكر الديني وخصائص الفكر الفلسفي ، أو النظر إلى فكر الفيلسوف من خلال منظور الدين ، لأنه سيؤدي حتما إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيراً خاطئاً ، وكان العراقي مؤيدا لمناهج اليونان وفلسفتهم العقلية ، فجاءت عقلانيته معبرة عن تأييده لفلسفة أرسطو وابن رشد ويظهر ذلك في قوله : « أنه لولا الفلسفة اليونانية لما وجدنا فلسفة عربية ، ولولا ابن رشد ومنهجه العقلي التأويلي الناقد المنفتح ودعوته للاستفادة من كل الثقافات والتيارات الفكرية لم تكن هناك فلسفة عربية ، لأن وصل ما انقطع لا يمكن أن يتم إلا من خلال الفلسفة الرشدية ، فلنتجه إذن إلى دراسة آراء هذا الفيلسوف وما أعظمها وما أعمقها » ، كما ذهب العراقي إلى أنه لاحديث عن الفلسفة إلا من خلال دراسة أبعاد الاتجاه النقدي ، لأن النقد يعد من أبرز خصائص الفكر الفلسفي ، فلا فلسفة بدون النقد ، ودليل ذلك عنده ما قام به ابن رشد حين أعمل منهج النقد في الفكر الفلسفي والكلامي وحين انتقد المتكلمين والغزالي ، وأيضا حين انتقد بعض آراء الفارابي وابن سينا ، إلى جانب نقده لآراء الصوفية ، وأن منهجية النقد عند ابن رشد كانت قائمة على أساس التمسك بالعقل وإعلاء كلمته فوق كل كلمة .

وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن موقف العراقي من الفلسفة العربية هو نفس موقف ابن رشد مع الفارق ، ورغم مرور قرابة ألف عام على وفاة ابن رشد ، لأن فلسفة العقل والتنوير عند العراقي هي نفسها فلسفة النقد والسير في الاتجاه العقلي الذي رسمه ابن رشد وسار عليه في نقده للأشاعرة والفقهاء والغزالي وبعض الفلاسفة الذين ناقضوا آراء أفلاطون وأرسطو ، واعتبر العراقي أن النقد الفلسفي الإيجابي والبناء هو القائم على برهان العقل واليقين ، وأيد نقد ابن رشد للغزالي والأشاعرة ، كما انتقد العديد من الآراء التي رأى من جانبها أنها بعيدة عن العقل والمعقول ، كما انتقد آراء الصوفية وعلماء الكلام التي جمعت بين أدلة العقل والنقل ، وقالوا بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات ، وهذا ما دفع العراقي للقول : بأن العقل هو الأساس لكل أيديولوجية ناجحة وسببا أساسيا لكل تقدم وتحضر ، وأنه ينبغي عدم الخلط بين منهج في التفكير يلتزم به الفيلسوف ، ويقوم أساسا على العقل وبين منهج آخر لا يقوم التفكير فيه على العقل كما هو الحال عند المتكلمين ، ولذا فإننا نختلف مع الغزالي جملة وتفصيلا ، وأنا إذا كنا نرى المعتزلة يتمسكون بالعقل ، إلا أن جدلهم يقوم أساسا على الجدل والمناقشات اللفظية أحيانا ، ومع ذلك فإنني لأخفي إعجابي ببعض مجهودات رجال المعتزلة لأنهم أفضل فرقة كلامية مع أن ليس بينهم فيلسوف ، أما آراء الأشاعرة فهي عندنا أضعف ما عرفه تاريخ الكلام من الآراء وهم مستولون عن كثير جدا من الأخطاء بل الخرافات التي انتشرت بعدهم ، وهذا الرأي قد خالفت العراقي فيه عندما عالجت موضوع المعجزة بين الغزالي وابن رشد في بحث من بحوث الترقية ، ودافعت بالأدلة عن رأي الغزالي ، وقدمت الأدلة على أن ابن رشد في تمسكه بلزوم السبب والمسبب فهو ينكر المعجزات لأنها خرق للسببية^(١) .

(١) عبد الحميد درويش : المعجزات وخوارق العادات بين الغزالي وابن رشد . عالم الكتب القاهرة

أشار العراقي في العديد من مؤلفاته إلى أهمية ودور المنهج الفلسفي القائم على التحليل والنقد ، وضرورة تطبيقه على جوانب ومكونات الفلسفة العربية وخاصة مسائل علم الكلام والتصوف ، كما أشار إلى ضرورة القيام بتنقية الفكر الفلسفي العربي من موضوعات ليست لها علاقة بالفلسفة ، بحيث نميز بين تفكير صادر عن منهج فلسفي وتفكير دعت ظروف وأسباب عديدة إليه ، وليس صادرا في عديد من زواياه عن منهج فلسفي ، وأكد العراقي ذلك بالقول : « إن المشتغل بالتراث الفلسفي العربي لابد له من أن لاخر أن يقف وقفة تأمل يراجع فيها المنهج الذي يسير عليه وينظر من خلاله إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي بحثها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة المشرق أو فلاسفة المغرب ، وأنا في حاجة إلى الدقة والموضوعية ، لأننا لانستطيع فهم آراء المفكر فهما دقيقا إلا بتحليل أبعاد العصر الذي عاش فيه هذا المفكر أو ذاك من مفكرى البشرية حتى نفهم آراء المفكر فهما دقيقا ، لأن آراء كل مفكر ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة العصر الذي عاش فيه ، لأجل ذلك فإننا بحاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية بحيث نفرق تفرقة حاسمة بين تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الكلام وتاريخ التصوف ، وأنا إذا نظرنا إلى الإسلام من خلال قوالب ضيقة متحجرة فلن يكون بإمكاننا تقديم أيديولوجية جديدة للعالم المعاصر ، فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسا بالفهم المنفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد والنظرة التي تجعل العقل معيارا وأساسا » .

وهنا يشير العراقي إلى دور الفلسفة اليونانية وعلومها العقلية في يقظة الروح الجدلية في الفكر العربي وأثرها المباشر في ظهور الاتجاه العقلي متمثلا في فرقة المعتزلة وإخوان الصفاء وابن رشد ، وكذلك في العديد من العلوم النظرية والعملية خاصة علوم المنطق والأخلاق والسياسة ، وفي هذا يقول العراقي : « إن ما يقال عن المعتزلة كفرقة من الفرق الإسلامية التي حرصت على القول بأهمية الشك والنقد بحيث تنطلق منه إلى اليقين ، يمكن

أن يقال عن جماعة من المتفلسفة عاشت في القرن الرابع الهجري وهي جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا ، وذلك في دعوتهم إلى ضرورة الانفتاح على كل التيارات والأفكار في مختلف دول العالم شرقاً وغرباً ، انطلاقاً من الأثر القائل : اطلبوا العلم ولو في الصين ، فقد دعا إخوان الصفا إلى دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية ، وهذا إن أدى إلى شيء فإنما يؤدي إلى أهمية التنوير والنور في حياتنا وبالتالي القضاء على الظلام ، وأنه بالرغم من الأثر الواضح للفلسفة اليونانية في الفلسفة والثقافة العربية ، فإن دراسة كتب المتكلمين والفلاسفة العرب ومتصوفة الإسلام دراسة دقيقة لأبد وأن تؤدي إلى التسليم بجدة وطرافة الفلسفة العربية ، وأن هذه الفلسفة لها موضوعاتها ومجالاتها التي تختلف في طبيعتها عن موضوعات ومجالات الفلسفة اليونانية .

وقد تحدث العراقي عن أهم عوامل نشأة الفلسفة العربية ودورها الحضاري وجعل القرآن الكريم في مقدمة عوامل نشأتها وتطورها ، وأثبت أن العامل الأول في نشأتها وهو ظهور الإسلام كان أهم الأحداث الكبرى في تاريخ البشرية ، وأن الدين قد أحدث ثورة روحية كبرى في نفوس المؤمنين عندما دعا في آيات كثيرة إلى النظر والتأمل والبحث في طبقات الكون ، فإن هذا يدلنا على أن القرآن لم يكن عائقاً عن النظر الفلسفي ، وكم كانت آيات القرآن مادة خصبة لتكوين النظريات الكلامية والفلسفية والصوفية ، وأن أهمية الفلسفة العربية تكمن في كونها حلقة الاتصال بين الفلسفة اليونانية من جهة والفلسفة الحديثة والمعاصرة من جهة أخرى ، وأن فلاسفة الإسلام قد أضافوا إلى التراث الفلسفي إضافات جديدة ، وكان فكرهم يعبر عن مزج بين الجانب الديني من جهة والجانب الفلسفي اليوناني من جهة أخرى ، وأنهم قدموا بهذا المزج نوعاً من الفكر الفلسفي لا يعد مجرد نقل عن الفكر اليوناني ، لأنهم أثاروا مشكلات جديدة ومختلفة وقدموا الحلول المناسبة لها ، وأنهم قدموا لنا

مذاهب فلسفية دقيقة وآراء ناضجة وافية الدراسة كشفت عن ما فيها من اجتهاد في الرأي .

ولا شك أن هذا رأي يخالف ما ذهب إليه رجال الاستشراق الذين اتهموا العقل العربي بالجمود والفلسفة الإسلامية بأنها مجرد نقول وترجمات عن الفلسفة اليونانية ، وفي هذا الإطار حاول العراقي تقديم بعض المفاهيم للفلسفة العربية بوصفها جهد عقلي خالص من نتاج فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام ، ليثبت أننا في حاجة ماسة إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة العربية ، بحيث نفرق بفرقة حاسمة بين تاريخ فلسفة ، وتاريخ علم الكلام ، وتاريخ التصوف طبقا لمنهجية كل مجال ، وعلة ذلك عنده أن الكثير من علماء الكلام والمتصوفة لديهم نوع من الفكر الذي ينتسب إلى الفلسفة من بعيد ، ولكن هذا الفكر لا يرقى ولا يصعد إلى مستوى المذهب الفلسفي ، وأن رجال المعتزلة بوصفهم أفضل الفرق الكلامية وأكثرها عقلانية ولكن ليس بينهم فيلسوف ، أما الأشاعرة فهي أضعف ما عرف تاريخ علم الكلام من آراء وهم مسئولون عن كثير من الأخطاء بل الانحرافات التي انتشرت بعدهم .

ولعل هذا ما دفع العراقي إلى القول بأن الفلسفة هي محاولة السعي إلى الثابت وليس المتغير ، لأن الفلسفة فكر ينشد الحقيقة وراء الظاهر ، وأن الجانب المعنوي الذي تسعى إليه الفلسفة هو الجانب الثابت والدائم وأن الثبات يتحقق في الحقيقة وفي العدل والحرية والعقل بوصفها المثل الخالدة الباقية التي لا تنفنى بفناء الحضارات ، وهذا معنى القول أن الفلسفة هي جملة الآراء التي ارتأها فلاسفة الإسلام في قضايا الألوهية والوجود والمعرفة والنفس الإنسانية ، وأنها جملة العمليات الفكرية والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب ، وأن المعنى الدقيق للفلسفة العربية يعني أساسا آراء فلاسفة العرب ابتداء من الكندي ثم الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، وأن المعنى الواسع والشامل فهو المعنى الذي

يضم للفلسفة علم الكلام والتصوف وكذلك الجانب العملي من دراسات مفكرى العرب .

وذهب العراقي إلى أن المعنى الواسع للفلسفة العربية هو الذي يضم كل ما أنتجه العقل العربي وكذلك الدراسات التي تركها لنا المتكلمون والمتصوفة ، فالمطلع على نظريات متكلمب الإسلام من معتزلة وأشاعرة وجبرية وغيرهم يجد العنصر الديني بارزا ومهيمننا على بحوثهم لدرجة قصوى ، ومثال ذلك دراسة المعتزلة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من الدراسات التي تقوم أساسا على أسس دينية ، وما يقال عن علماء الكلام يقال عن الصوفية وخاصة الأوائل الذين تأثروا بالآيات القرآنية التي تدعو إلى الزهد والتسبيح بحمده تعالى .

وفي نفس الوقت الذي ينفي العراقي عن علماء الكلام وخاصة الأشعرية والمتصوفة صفة التفلسف ، يؤكد على أن للفكر الفلسفي عند العرب كان له دوره الحيوي والنشيط في تنوير العقول ونهضة المجتمعات وتطورها ، وأن هذا الفكر لا يقتصر على زمان دون زمان ، أو على شعب دون شعب ، أو مكان دون مكان ، لأن طبيعة الفكر الفلسفي كتأمل عقلي ونظر منطقي هو من خصائص التفلسف العمومية ، وأنه من الصعب القول بأن شعبا يستطيع التفلسف والإبداع الفلسفي وأن شعبا آخر لا يستطيع ، وأن الفلسفة القائمة على منهجية العقل هي طوق النجاة من حياة الظلام والخرافة والجهل ، وأن التفكير الفلسفي الناقد والواعي بمشكلات وقضايا أمتنا ومجتمعاتنا هو السبيل الوحيد لخروجنا إلى حياة النور والتقدم ، وهكذا كانت الفلسفة والاعتماد على العقل هي جوهر دعوة العراقي إلى تجديد الفكر العربي ونقد التراث الفلسفي وإعادة بنائه على أسس منطق العلم وعقلانية ابن رشد ، وأن ذلك وحده هو الشرط الضروري لتحقيق التنوير للعقل العربي الحديث ، مؤكدا على أن إعادة البناء وتجديد الفكر لا تعني مجرد ترسيخ البناء الآيل للسقوط .

وقد حاول العراقي أن يستدل على صدق موقفه بالعديد من شواهد الحس وبدايات العقل حين يقول : « إننا نؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر الفلسفي العربي ، رافض لكل محاولة من شأنها إدخال عناصر غريبة وشاذة وغير عقلانية داخل مجال الفلسفة العربية ، ولا يجب النظر إلى موضوعات الفلسفة نظرة تقليدية وإلا لن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، ولا بد من التمييز بين إطار التجديد وإطار التقليد ، ونبتعد تماما عن إطار التقليد ، وأنه من حكمة الله تعالى أن خلق لنا العيون في مقدمة رؤوسنا وليس في مؤخرتها ، حتى ندرك تماما أن المطلوب هو أن نسعى نحو الأمام أي نحو التقدم والتجديد ، بحيث لا يكون الفرد منا مجرد متابع للآخرين وعالة عليهم ، وفرق كبير من يحصل على ثمرة البرتقال بعد سقوطها من الشجرة وبين من يصعد بنفسه إلى الشجرة حتى يحصل على الثمرة ».

ويأتي موقف العراقي النقدي من الفلسفة العربية في كتابه : (مذاهب فلاسفة المشرق) عندما تناول العراقي محاولة فلاسفة الإسلام التوفيق بين الفلسفة والدين ، مؤكدا على أن موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين سواء عند الكندي أو غيره من الفلاسفة العرب أصبح مجالا تاريخيا ليس إلا ، وأنه كانت هناك ظروفًا سياسية ودينية أدت بالكندي إلى محاولة هذا التوفيق وإقامة جسور وقنوات بين الفلسفة والدين ، كما أكد في نفس الوقت على أن فلاسفة العرب قاموا بجهود جبارة في ميدان المعرفة الفلسفية وبذلوا أقصى جهدهم في تنسيق حديقة رائعة من المعرفة الغزيرة ببراعة دقيقة ، وواجبنا نحن أن نحافظ على هذه الحديقة وما فيها من ثمار لا أن نستخف بها ، وإذا كنا قد اختلفنا معهم في كثير من الآراء التي ذهبوا إليها فإننا لانفي استحقاق من التزم منهم بالمنهج الفلسفي أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها ، ويضيف العراقي قائلا : « إننا لو درسنا مذاهب فلاسفة العرب سواء في المشرق أو المغرب وجدنا أن كلا من العقيدة الدينية والفلسفة اليونانية يقفان جنبا إلى جنب في تكوين هذا المذهب أو ذاك من مذاهب كثير من فلاسفة العرب ».

من أجل ذلك رأى العراقي أن المنهج العقلي يجب أن يسود في جميع جوانب الفلسفة العربية لأنه السبيل إلى تجديد الفكر العربي وخروجه من أزيمته ، وكشف مواطن القوة والضعف في مختلف جوانب الفكر والثقافة العربية ، وفي هذا الشأن كان العراقي يقول : « منهجي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية هو المنهج العقلي التجديدي ، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا في طريق التقليد مئات السنوات وانحرفنا عن نهر العقل ، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف بحيث نستطيع وصل ما انقطع ، أي حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخاً ممتداً وليس تاريخاً انقطع بموت الفيلسوف العربي ابن رشد ، لأننا لو حاولنا إسكات صوت العقل فمعنى هذا أننا نقول للفلسفة وداعاً ، ذلك لأن التجديد يرتبط ارتباطاً رئيسياً بالعقل ، أي العقل كمنهج ، وأنه لأشياء سواه هو الذي يجعل فكرنا وتراثنا يلفظ كل ما يقف في سبيله من قيود الأفكار الجامدة الميتة والتقاليد العتيقة ، فبدون ذلك لن يتأتى للعقل أن يبدع ويكتشف ويحقق إمكاناته في نطاق الواقع الإنساني ».

وهكذا أثبت الدكتور عاطف مشروعية البحث الفلسفي وجديته في الفكر العربي ، ورأى أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التي حاولها جميع فلاسفة الإسلام قد أخذت حيزاً كبيراً في الفلسفة العربية بوجه عام ، وأن هذه المحاولة كان لها ما يبررها في عصرها من أجل إبعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها ، وإزالة نظرة الشك إلى الفلسفة ، ومحاولة إلحاق الأذى بمن يشتغل بها وبيان وجه الحاجة إليها ، وهو ما فعله الكندي من خلال رسائله الثلاث وهي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ورسالة في الحدود والرسوم ، ورسالة فيما يجب أن يتعلم قبل تعلم الفلسفة ، وفي هذه الرسائل أثبت الكندي مشروعية البحث الفلسفي وأغراضه وقيمة الحكمة وفائدة تعلمها ، وأن التفلسف لازم لمعرفة الحق وإثبات الحقيقة ، وكذلك إثبات أن الدين

والفلسفة يساند كل منهما الآخر في كافة المسائل الجوهرية ، وأن القرآن في العديد من آياته يحث على النظر الفلسفي في النفس والكون ، ومع ذلك يقول العراقي : « إن هذه المحاولة أي محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ، قد قيدت جهود الفلاسفة عن تقديم آراء فلسفية جديدة ، حتى أصبحت هذه المسألة هي المعيار الذي نحكم به على الفلسفة العربية وما قدمته في مجال الحكمة ، ومدى نجاحهم أو فشلهم في إثبات عدم التعارض ، ولعل العائق الذي حال دون إحراز التقدم في هذه القضية هو أن مفهوم الفلسفة كان يعني الاهتمام بكافة العلوم والمعارف ، حتى أصبحت معارف الدين ومسائله فرعاً من أقسام الحكمة ، مما أضعف موقف مفكري العرب الذين وضعوا الحكمة في جانب والدين ومسائله في جانب آخر فصعب عليهم التوفيق ».

ويميز العراقي بين أنواع ثلاثة من محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين والتي قام بها فلاسفة العرب فيقول : « إننا نستطيع إلى حد كبير التمييز بين أنواع ثلاثة للتوفيق : نوع أول هو ما نسميه التوفيق في حد ذاته ، وهذا ينطبق على الكندي في المشرق العربي وابن طفيل في المغرب العربي ، ونوع ثان هو التوفيق من خلال مشكلات ، ونجد هذا عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا في المشرق العربي ، ونوع ثالث وهو لا يعد جديداً بل يمثل الاهتمام أو الجمع بين النوعين معا ، أي التوفيق في حد ذاته والتوفيق من خلال المشكلات ، وهذا النوع الثالث لانجده إلا عند ابن رشد في فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، والذي يمثل خير تمثيل للنوع الأول ، أما كتابه الثاني مناهج الأدلة في عقائد الملة فإنه يمثل النوع الثاني أي التوفيق من خلال مشكلات ».

وقد تابع العراقي ابن رشد في معظم آرائه ومواقفه من قضايا الفلسفة والمعرفة والدين ومؤيداً لنزعة العقلية وقوله بالتطور الطبيعي للمعرفة ، وخاصة نظريته في السببية وقوله بتدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى

المعقولات ، وكان تأثيره بابلن رشد كبيراً لدرجة أن العراقي أرجع سبب التخلف والجهل السائد في الفكر العربي إلى التخلي عن منهج ابن رشد العقلي ويقول في ذلك : « إذا أردنا لأنفسنا نحن العرب طريق الزعامة الفكرية ، وطريق الحضارة والتنوير فلا مفر من إقامة هذا الطريق على العقل ، بحيث يكون العقل هو الهادي لنا إلى سواء السبيل والمرشد لنا إلى طريق الحق واليقين ، وليكون العقل هو المنارة التي نعتصم بها ونهتدي إلى كل ما فيه خير لنا ولأنفسنا ولأمتنا ، و يقيني أننا سنجد في دروس ابن رشد الخير كل الخير ، سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائماً ».

ولبيان أهمية منهج ابن رشد العقلي تناول العراقي آراء ابن رشد في المعرفة والسببية وقال : « إن نظرية ابن رشد في المعرفة تركز على المقارنة الأساسية بين الوجود الحسي والوجود المعقول والصعود من الأول إلى الثاني ، وأن للصور وجود محسوس إذا كانت هيولي ، ووجود معقول إذا تجردت من الهيولي ، ولذا فإن الحس يدرك الأجسام والمحسوسات المركبة من المادة والصورة في الواقع ، أما العقل فإنه يدرك الماهيات أي ماهيات هذه الأجسام ، وأن هناك طريقان للاتصال : اتصال يبدأ من المحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا ، واتصال يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تيسر إلا للسعداء ، وأن ابن رشد قد أصر على أنه لا اتصال إلا بالعلم أي عند النقطة التي تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها ، لأن الإنسان في موقع متوسط بين المحسوسات الغامضة التي تشوب فعلها أبداً القوة ، وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهي العقول المفارقة ، من أجل ذلك وجب أن يكون كل ما في هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخدام له ».

ورغم أن كل ما يردده ابن رشد والعراقي هو نفس ما ذهب إليه أرسطو من قبل ، فإن العراقي يصر على موقف ابن رشد في ضرورة تحديد مفهوم الحكمة ومجالها ، والأسس التي تقوم عليها ، وفي مقدمتها اليقين والبرهان والتمييز بين الأقوال الخطائية والجدلية والبرهانية ، واعتبار البرهان أسمى صور اليقين لأن مبادئ البرهان هي محك النظر السليم ، ولذا كانت الحكمة عند ابن رشد هي النظر السليم ، وهي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان ، كما وافق العراقي ابن رشد القول بتقسيم المعاني المدركة إلى قسمين أحدهما معنى كلي والآخر معنى شخصي ، وأن إدراك المعنى الكلي يتطلب أن نجرده من الهولي تجريدا تاما لأن التصور العقلي يتم بتجريد المعنى الكلي من الهولي ، وهو نفس ما ذكره ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة ، وكذلك في تلخيص كتاب النفس لأرسطو : من أن العقل كقوة ناطقة تختلف عن باقي القوى المدركة كالحس أو القلب ، وأن الحس يدرك الصور من حيث هي شخصية أي مشخصة في هولي ومشار إليها ، أما العقل فمن شأنه انتزاع هذه الصور من الهولي المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها .

وقد وافق العراقي ابن رشد في جميع ما ذهب إليه ، حتى في مسائل العلم الإلهي والنبوة والرسالة وما يتعلق بها من اعتقاد في المعجزات ، فقد وافق العراقي ابن رشد في القول بأن المعجزات الحسية لا تعد دليلا على بعث الرسل ، وأن القرآن الكريم وحده هو المعجزة الحقيقية للنبي ﷺ ، كما وافقه في هجومه على الغزالي والأشاعرة ، ورفض قولهم بأن علامة صحة دعوى الرسل هو ظهور المعجزة ، وأن الحاجة لبعث الرسل واجب وضرورة عقلية ومصلحية في نفس الوقت ، وهذا ما يؤكد العراقي في كتابه : (النزعة العقلية لابن رشد) بقوله : « فواجب أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنسانا ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس .. حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم فيتميز به عنهم ، وأن تكون له معجزات ، فهذا الإنسان إذا وجد

وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى ، وأن يكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم بأن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق» .

والمتمأمل في حياة العراقي الشخصية يجد بعض التناقضات ، فهو في بعض الأحيان الشخص المنفتح اجتماعيا مع تلاميذه الذين أحبه وأيدوا أفكاره في الواقعية والعقلانية ، وفي بعض الأحيان هو الشخص المنعزل الانطوائي البعيد عن المجتمع والأشخاص ، والمعادي لزملاته أو بعض تلاميذه الذين خالفوه الرأي والموقف ، وفي بعض الأحيان هو المتفائل بالواقع والمستقبل ، وفي أحيان أخرى المتشائم ، ولعل ذلك يفسر ما أطلق عليه البعض بأنه المتعبد في محراب الفكر ، ويبدو أن العراقي قد تأثر بآراء فلاسفة التشاؤم سواء من فلاسفة العرب والمتكلمين كالتوحيدي والجاحظ وعبد القدوس ، أو فلاسفة الغرب مثل بول ريكور ونيتشة ، ويدلنا على ذلك ميله إلى حياة العزلة ورفضه الزواج طوال حياته وانطوائه على ذاته ، كما يدل على نزعة التشاؤمية حرصه على نقد أصحاب الفكر التفاؤلي من الغرب أمثال رسل وسارتر ، أو فلاسفة العرب أمثال ابن سينا قديما وزكي نجيب محمود ونجيب محفوظ من المعاصرين ، الذي كان يردد مقولته : رغم كل ما يجري حولنا فإنني ملتزم بالتفاؤل حتى النهاية . وقد رد العراقي على مقولته فقال : « وإذا كنت أختلف مع الأديب نجيب محفوظ في بعض نزعاته التفاؤلية جملة وتفصيلا قلبا وقالبا ، فإن هذا الاختلاف شيء طبيعي ، فأنا متشائم لأن التشاؤم هو جوهر الحياة ، وأن الحزن هو أساس الوجود ، وأن نظرة التشاؤم عندي أصدق وأعمق من نظرة التفاؤل والتي لاتخلو من سطحية وسذاجة ، وأن المتعمق في الواقع الاجتماعي حتما سينزع نحو التشاؤم وإثارة الشكوك حول بعض الأحكام ، وأن هذا الشك من خصائص الفكر الفلسفي ، وأن الروح الشكية هي وحدها التي تعبر عن خصائص الإنسان بما ينبغي أن يكون عليه الإنسان» .

رابعاً : موقف العراقي من قضايا التأويل والتراث

حاول العراقي في العديد من مؤلفاته تناول قضية التنوير وعلاقته بالتراث ، وكيف يكون للتنقيف الفلسفي القائم على العقل والعقلانية دوره في فهم التراث وتنقيته والاستفادة منه ، مع تحديد مسئولية كل من الفرد ، والإعلام ودور العلم ودور المجتمع ، ومؤسسات الدولة في هذه العملية المتكاملة من أجل تحقيق ما ينبغي أن يكون ، ففي كتابه : (العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر) يقول العراقي : « إن قضية التنوير والتراث من أهم القضايا التي يجب أن نتصدى لها بالبحث والدراسة خاصة في أيامنا الحالية ، لأن لكل أمة تراثها الخاص بها ، والعييب ليس في التراث ولكن في الفهم الخاطئ للتراث ، ولا يصح أن نقف عند حدود التراث الذي تركه لنا أجدادنا ، بل يجب أن نقوم بفرز هذا التراث واختيار ما يصلح لزماننا ، ولابد أننا سنجد في بعض جوانب تراثنا بعض الآراء والاتجاهات التي تصلح لنا في حياتنا المعاصرة ، ونحن في أمس الحاجة إلى وضع خطة تنويرية شاملة ، وذلك حتى نستطيع فهم تراثنا حق الفهم والاستفادة منه ، ولاتنوير بدون نشر مبادئ الحضارة الغربية ، لقد وقفنا للأسف الشديد عند أضعف ما في تراثنا ، وقفنا عند الكتب الصفراء وما في بعضها من خرافات ، وركزنا على الإعجاب بشخصيات تقليدية ، لا يخلو فكرها من رجعية مثل الأشاعرة وابن تيمية ، لقد وقفنا عند الفكر الأصولي رغم صلته الوثيقة بالإرهاب الفكري ».

ولتأكيد ذلك ذهب العراقي إلى أن التأويل الصحيح هو القائم على استخدام القياس المنطقي وعدم الوقوف عند ظواهر النص أو الآية ، وهو الذي سيكشف معالم تراثنا القديم ، وما فيه من أفكار تنويرية قد تصلح لحل العديد من المشكلات الفكرية والثقافية التي تواجهنا حالياً ، وأن درجة الاقتراب أو الابتعاد عن العقل إنما يحددها مدى الالتزام بالتأويل ، فالتأويل الصحيح يعطي مساحة للعقل ، والتنوير كبيرة ، ويساعدنا على مواجهة مشاكلنا وفهم الدين

والعمل به ، ويتعد بنا عن الفهم الضيق أو المتحجر للدين ، ذلك الفهم الذي أفسد حياتنا الفكرية وجعلها راکدة تماماً لآثر فيها للاجتهاد العقلي والتنوير الفكري ، وبالتالي فلا تنوير إذا أنكرنا دور العقل في التأويل ، ولتأكيد ذلك يقول العراقي : « إن أكثر المفكرين تمسكا بالتأويل أكثرهم تمسكا بالجانب العقلي ، وبالتالي فإن أقل المفكرين الذين لجأوا إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح ، ومن ثمّ فإذا أردنا الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل فلا مفر من الاعتماد على التأويل الصحيح ، وسد الطريق أمام التأويلات الخاطئة للتراث ، ومنها على سبيل المثال ربط الغزالي بين العادة والسببية ، ونقده لمبدأ السببية ، ثم نقد ابن رشد له في كتابه تهافت التهافت ، ومنها أيضاً محاولة البعض في زماننا استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية ، فإن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة وتلحق الضرر بالدين كما تلحق الضرر بالعلم أيضاً » ، ومثال آخر للتأويل الخاطئ أورده العراقي في إطار الدفاع عن ابن رشد ، وهو فيما يذهب إليه أحد الباحثين من أن ابن رشد يقول بحدوث العالم اعتماداً على قول ابن رشد بأن العالم حادث حدوثاً أزلياً ، فإن كلمة حادث في هذا المجال تعني الإيجاد ، أي أن العالم موجود وجوداً أزلياً ، وهذا يعني قدم العالم عند ابن رشد ، نظراً لأن القول بالأزلية القصد منه قدم المادة الأولى ، ولقد جاء هذا التأويل الخاطئ الذي لا يسمح به نص الفيلسوف في محاولة للدفاع عن ابن رشد ، والقول بأن آراءه تتفق مع الجانب الديني ، ومن أجل ذلك نقول إن الدعوة إلى التأويل تعد في أكثر جوانبها معبرة عن اتجاه نقدي عقلاني تنويري ، إذ لا تنوير بدون عقل ولا تنوير بدون حسن نقدي .

وهكذا يميز العراقي بين التأويل الخاطئ والتأويل الصحيح على أساس معيار الصدق والإقناع ، ومقدار العقلانية والموضوعية ، ويرى أن تأويل المعتزلة نموذجاً للتأويل الصحيح ، لأن المعتزلة في دراستهم للأصول الخمسة حرصوا على تقديم العقل واستخدام القياس ، فجاءت آراؤهم واضحة ومقنعة

إلى حد كبير ، أما التأويل الخاطئ فهو كمن يطمس معالم الشيء ويذهب به إلى الضلال ، فهو صورة سيئة ومشوهة للنص المراد تأويله ، ويرجع سبب هذا التأويل الخاطئ إلى عدم استخدام العقل ومقولاته الاستخدام الأمثل ، وإلى عدم تمكن صاحب التأويل لزمam اللغة العربية ، أو لأنه لا تنطبق عليه شروط التأويل الصحيح ، كما اشترط العراقي لصحة التأويل الاحتكام إلى العقل ، وأن يكون النقد والتحليل شاملا لكافة جوانب التراث وجميع جوانب التفكير الإنساني ، ولذا كان العراقي يكرر مقولته : « أنا مؤمن بالعقل كقوة خلاقة مبدعة في ميدان الفكر العربي ».

ولقد تبنى عاطف العراقي المنهج العقلي القائم على التأويل والنقد والتحليل لمحتوى التراث كوسيلة أساسية لإحياء التراث وتجديده ، والبحث في أعماقه عن الجذور العقلية التي تساهم عمليا في تحقيق الإصلاح والتنوير ، مؤكدا على أنه من الضروري أن نتعقل نهجنا في حياتنا والنهوض بثقافتنا العربية الإسلامية ، والتي إن فقدناها فقدنا هويتنا وفقدنا وجودنا ، كما اعتمد العراقي على المنهجية النقدية التي تبناها من أفكار ابن رشد ، مضافا إليها ضرورة الاستفادة من بعض أفكار التنويريين العرب في العصر الحديث ، وفي هذا المعنى يقول العراقي في كتابه (العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر) : « صحيح أننا لانجد في عالمنا العربي فلاسفة منذ ثمانية قرون ، وعلى وجه التحديد منذ وفاة الفيلسوف العربي ابن رشد ، ولانجد أدباء من طراز الجاحظ وابن الرومي والمتنبي وأبو العلاء المعري ، ومع ذلك فمن الضروري أن نتوقف عند بعض النماذج الممتازة ، والتي نجد لديها فكرا نقديا من خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر - يقصد بذلك أفكار رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده - وما أثاروه من جدل طويل حول قضايا التنوير والتراث ».

كما تناول العراقي قضية التعامل مع التراث وكيف انقسم المتعاملون مع التراث إلى ثلاثة اتجاهات بحسب أهدافهم من التأويل والفهم ، وموقفهم من

النقد أو القبول والرفض وقال في ذلك : « هناك ثلاثة تيارات للتعامل مع التراث العربي ، يمثل أولها الوقوف عند التراث وما فيه من حلول لكل قضايانا في العصر الحديث ، فإن أصحاب هذا الاتجاه إنما يركزون على نقد الحضارة الغربية بوجه عام ، ويمثل التيار الثاني الاستفادة التامة من الحضارة الغربية الأوروبية ، بحيث يكون عالمنا العربي في حضارته وثقافته معبرا أو مستفيدا أكبر درجة من الحضارة الأوروبية ، وهذا التيار والذي يعبر عكس التيار الأول إنما نجد منه أيضا بعدا نقديا ، فهو ينقد مجالات كثيرة من مجالات التراث حتى يضع أيدينا على الخطر الذي يتهددنا عندما يظن أن التراث فيه الحل لكل مشاكلنا وقضايانا الحديثة والمعاصرة ، أما التيار الثالث والذي يمثل نوعا من المزج بين التيار الأول الذي هو تيار التراث ، والتيار الثاني الذي هو تيار الحضارة الغربية ، فإننا نجد عند أصحابه اتجاها نقديا غاية الوضوح لاعتمادهم المنهج العقلي والعلمي والموضوعي في نفس الوقت ».

وفي موقفه من التراث والعقل العربي يؤكد العراقي على أن التنوير نزعة إنسانية ونظرة بشرية لا يمكن تصورها بعيدة عن العقل والمعقول ، وأن فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام ورجال التفسير قد استخدموا العقل لفهم مضمون الآيات ومرادها ، ومن ثم اتفقوا مع ابن رشد في أن الإيمان القائم على العقل أفضل من الإيمان القائم على التقليد ، فلا وصاية لفرد على فرد ، بل الوصاية للعقل والدليل واليقين الذي يساعدنا على ممارسة النقد والتحليل لكافة الأفكار الرجعية والسوداء في تراثنا ، مع ضرورة الانفتاح على فكر الأمم الأخرى التي سبقتنا في مجال العلم والتنوير ، ويقول العراقي في ذلك : « إن مجرد تحليل ومعرفة التراث وحده لا يكفي ، وأقولها صراحة إن في بعض كتب التراث كما هائلا من الخرافات أكثر من تعداد الشعوب العربية ، وأن الزمان الآن غير الزمان الماضي ، ويقيني أن من أنتجوا لنا فكرا في الماضي لم يكن قصدهم إطلاقا أن نقف عند هذا الفكر أو أن نقف في حالة سكون وجمود ».

ويستشهد العراقي على ذلك بأراء بعض مفكري التنوير في العصر الحديث أمثال الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني ، كما يستشهد بفكر قاسم أمين وزكي مبارك ليدلل على أنهم كانوا من المفكرين الإصلاحيين التنويريين ، وأن كلا منهم كان يحاول إقناع العقول والنفوس بالقضية التي يدافع عنها ، وأن كلا منهم كان يهتم بدراسة التطور الفكري في مصر بوصفه جزءاً لا يتجزأ من التراث الثقافي العربي ، بالإضافة إلى محاولة تحديد السبل التي تؤدي إلى الالتقاء الثقافي مع الحضارة الغربية ، وما بها من مكتشفات علمية ساهمت في تخليص العقل الإنساني من سلطة الأوهام والظنون والخرافات ، ورسم معالم الطريق لكي نتطور مثل أوروبا وندخل عصر التمدن والحضارة .

وهنا تظهر عقلانية عاطف العراقي مرة ثانية ، كما يظهر مدى تأثره بابن رشد عند حديثه عن ضرورة تأويل وتنقية التراث الكلامي والفلسفي ، وتأكيده على ضرورة توجيه النقد لأهل الظاهر ، وأصحاب الجمود والسكون الفكري ، الذين سماهم العراقي بالخطايين ، وهو يقصد الجبرية وبعض رجال المذاهب من السلف والمتكلمين ، الذين أقاموا منهجهم على الجدل لا البرهان ، وفي هذا يقول : « نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، ومن ثم فإن إحياء التراث ليس مجرد نشره أو إعادة النشر أو ادعاء التحقيق ، لأن تحقيق التراث وإحيائه يتطلب التزود بأدوات البحث العلمي الحديث ، والاعتماد على المقارنات والتحقيق من المعلومات والمصادر ، وأن إحياء التراث هو أن ننظر إلى تلك الموضوعات أو المشكلات التي أثارها الفيلسوف بنظرة جديدة معاصرة » ، والدليل على ذلك عند العراقي أنه بالرغم من تأثر مفكري العرب بمفكري اليونان فقد أضافوا إلى دائرة المعارف اليونانية إضافات تعد جديدة ، كما أنهم توصلوا إلى حلول جديدة خاصة بهم ، وأن هذا التأثير يعد شيئاً طبيعياً أي مظهرًا من مظاهر

الصحة لا المرض ، ولذا فإننا نقول ونكرر القول بأن العيب ليس في الدين أو التراث ولكن في الفهم الخاطي للدين والتراث .

وهكذا يربط العراقي بين التأويل وتحقيق التنوير القائم على نور العلم ونور العقل ، وأن النور يعني الوجود والحياة ، وأن الظلام يعني الفناء والموت ، وهذه الفكرة قد استقاها العراقي من مقولة ابن سينا في مناجاته لله تعالى حين قال : فالق ظلمة العدم بنور الوجود ، على اعتبار أن هذا القول يعني العلاقة بين الظلام وفقدان الحياة ، والعلاقة بين النور والوجود الإنساني ، لذا يؤكد العراقي دوماً على أهمية انتهاج العلم ومنطق العقل ؛ لأنه السبيل الوحيد للتقدم والتنوير لأن النور على حد تعبير العراقي يعني التقدم ويعني الحياة على أحسن صورة من الصور ، إنه يعني النظر إلى الأمام ، أما من يرتضي لنفسه حياة الظلام ويريد للآخرين أن يعيشوا مثله في الظلام فإنه يعد مفسداً ومفسد للآخرين ، إنه يدعو إلى العشوائية في الفكر والحياة ، وإننا إذا ارتضينا لأنفسنا المنهج العشوائي والذي يسير على غير هدى فإننا لن نصبح يوماً ما دولة من الدول المتقدمة ، مثل تلك الدول التي أخذت بأسباب التقدم الحضاري ، وكان العلم هو سبيلها لتحقيق هذا التقدم ، وكانت حريصة على حياة النور والتنوير .

وفي سبيل النظر إلى التراث نظرة موضوعية قائمة على التحليل والنقد ، حاول العراقي أن يجمع بين القول بالإيجابيات والسلبيات في التراث فقال : « إننا للأسف الشديد لم نضع في اعتبارنا أن تراث الماضي ، إذا كنا نجد فيه بعض جوانب التقدم والازدهار ، إلا أننا قد نجد فيه أيضاً كمّاً هائلاً من المخرافات ، ولأننا نريد لأمتنا العربية كل تقدم وازدهار ، فلن يتحقق التقدم والازدهار والمجد إلا بأن نسعى إلى حياة النور والتنوير » . ولأن حياة النور والتنوير هي حياة العقل والعقلانية ، حاول العراقي رصد حركة التنوير في الفكر العربي ابتداء من المعتزلة وإخوان الصفاء ، ثم ابن رشد الذي رأى فيه العراقي نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد ، سواء في دعوته إلى التأويل

وتأكيده على أهمية العقل والمعقول ، أو في اتجاهه النقدي البارز ، أو في دعوته إلى أهمية الانفتاح على كل الثقافات الإنسانية ، وهذا ما يؤكد العراقي بقوله : «إننا لانجد فيلسوفا يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق قدره في بلداننا العربية أكثر من هذا الفيلسوف ، وأن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد هو المنهج العقلاني ، ويقيني أن في فلسفته ومنهجه الكثير من الحلول لمشكلاتنا العربية الكبرى ، والتي تواجهنا الآن في فكرنا العربي المعاصر ، نعم تأثرت بمنهج ابن رشد وإنني أدعو سائر المفكرين في أرجاء أمتنا العربية بالاهتمام بفلسفة ابن رشد ومنهجه الداعي لاستخدام التأويل العقلي والقياس البرهاني ، فأين نحن الآن من دعوته هذه ، إننا مازلنا ندور في فلك التقليد ، وما زلنا نقف عند حدود اللامعقول إلى حد كبير ، إن أمتنا العربية الآن بين طريقين ، طريق التقليد والظلام واللامعقول ، وطريق آخر هو طريق الاجتهاد والتنوير وهو طريق العقل».

ثم ينتقل العراقي إلى رواد الفكر التنويري المعاصر ليرى في أفكار رفاة الطهطاوي ، ومحمد عبده ، ولطفي السيد ، ومصطفى عبد الرزاق ، وأحمد أمين ، والعقاد ، وطه حسين ، وزكي نجيب محمود ، وسلامة موسى ، ونجيب محفوظ ، دعوات للتنوير والعقل ومحاولة القضاء على الظلام والجهل ، وأنه بفضل هؤلاء قد تم اللقاء السعيد بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية ، وكذلك اللقاء بين الأصالة والمعاصرة ، والدليل على ذلك عند العراقي فكر الإمام محمد عبده حين ذهب في دراسته لأصول الإسلام من خلال رؤية تنويرية واضحة المعالم والحدود ، وأنه قد انتهج منهج العقل والتأويل ، لأنه منهج الإصلاح والتغيير والبناء ، مما يدل على أن الإسلام قد أطلق للعقل البشري أن يجري سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد ، وأن الإسلام قد أطلق الضمان للعقل ولا يقيد العقل بكتاب ولا يقف عند باب ولا يطابق فيه بحساب .

لقد اهتم أساتذنا العراقي في العديد من مؤلفاته المتأخرة مثل : (العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر)، وكذلك كتابه : (الفلسفة العربية مدخل جديد)، وكتابه : (الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل)، بالتركيز على الربط بين الثقافة والتنوير ومحاولة تقديم مفهوم جديد للثقافة يرتبط بمفهوم التنوير وتطور المجتمع ، ومحاولة بيان أهمية الثقيف الجيد وكيفية تحقق الانفتاح الفكري على ثقافة الآخر ، والعوائق التي تمنع من تخطي عوائق الثقيف العام وكذلك الثقيف الفلسفي ، ولذلك رنض العراقي المفهوم السطحي للثقافة بمعنى عمومية المعرفة ومحبة الاطلاع والدراسة ورفض التخصص ، وهنا يؤكد العراقي على أن التخصص الدقيق في أحد مجالات العلوم الإنسانية أو غيرها من العلوم ليس ثقافة ، فالثقافة ليست هي الاقتصار على نوع واحد من الثقافة والمعرفة - سواء كانت دينية أو سياسية أو اقتصادية ، كما رفض العراقي أن تكون الثقافة هي الانتماء الأيديولوجي لأحد المذاهب ، أو المعتقدات الفلسفية ، أو الأفكار والاتجاهات السياسية أو الاجتماعية ، لأن الثقافة لا تتحقق إلا من خلال شمول المعارف والانفتاح على كافة الآراء والمعتقدات ، والتعرف الدقيق على كافة التيارات والمذاهب الأدبية والفنية على اختلاف صورها ، ومن ثم فالثقافة هو الملم بأبرز التيارات الاجتماعية والسياسية ، وأهم المذاهب الأدبية والفنية ، وملم أيضا بأهم التغيرات والتطورات في عصره ومجتمعه ، ولذا فإن الكاتب المثقف هو الذي يكتب في شتى المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والأدبية والفنية .

لقد أكد العراقي على لزوم التأويل وضرورة استخدامه في جميع أمور حياتنا ، ذلك لأن التأويل عند العراقي يعني التزام منهج العقل في فهم الدين ، واعتبار العقل الأساس لكل تقدم وتنوير ولكل أيديولوجية ناجحة ، وفي نفس الوقت فإن رفض التأويل يعني الإغراق في الجهالة والتخلف والرجعية ، لذا ربط العراقي بين التأويل والتقدم وبين رفض التأويل والتأخر وقال موضحا

ذلك : « إننا كلما ابتعدنا عن العقل باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ، ووصلنا إلى حالة شديدة من التخلف ، إننا أمام طريقتين لاثالث لهما : إما أن نؤمن بالعقل في فهم الدين وجميع أمور حياتنا على اعتبار أنه طريق الحق والصواب وسبيل تقديم أيديولوجية عربية عصرية ، وإما أن نباعد بيننا وبين العقل أو نسخر من العقل وهذا هو طريق الضياع ، وإذا كنا نريد أن نفتح على العالم المتحضر فلا مفر من أن تكون الأيديولوجية العربية التي نريد تقديمها للعالم المعاصر لا بد وأن تكون قائمة على العقل ».

وفي مقاله بعنوان : زكي مبارك والفكر العربي الفلسفي ، وكذلك مقاله : قاسم أمين وقرن من الزمان على وفاته ، يربط العراقي بين التأويل والتفسير وبين الثقافة والتنوير برباط النقد والعقل ، وفي هذين المقالين يدعو العراقي إلى الاهتمام بما في التراث من معارف وقيم ، لأن الاهتمام به هو اهتمام بقضايا الإنسان في كل زمان ومكان ، كما أشار إلى أهمية الميل الطبيعي إلى الثقافة الموسوعية والاجتهاد والحرص على التزود بالعديد من الثقافات الأدبية والأخلاقية والفلسفية ، مع ضرورة الاحتكام إلى الصراحة والموضوعية ، وضرورة تجنب التعميمات الخاطئة والمقدمات الغير صحيحة ، والتي لا بد أن تؤدي إلى نتائج خاطئة ومجانبة للصواب ، وتفضيل الدراسة الرأسية على الدراسة الأفقية ؛ لأن الدراسة الرأسية تغوص في الأعماق في محاولة للكشف عن الجواهر واللائي ، أما الدراسة الأفقية فإنها تكتفي بالسطح دون الأعماق ، بالظاهر وليس الجوهر أو الباطن ، ويؤكد العراقي هذه المعاني حين يقول : « نقول هذا ولا بد من القول به لأننا ما زلنا نجد أناسا من الأشباه والأقزام في مجال الفكر يجرون وراء الدراسات الأفقية ، ويتكلمون في كل شيء دون فهم من جانبهم لأي شيء ، وبحيث أصبحوا بحالة من الإسهال الفكري والعياذ بالله ، وبحيث أصبحت ثقافتهم إن صح أن لديهم ثقافة أصلا جهلا على جهل ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون ، منهم أناس رحلوا عن عالمنا ومنهم من لا يزال على قيد الحياة ، وبحيث ينشرون الظلام الفكري والفساد الثقافي ».

من أجل ذلك لم يوافق كثير من الباحثين في الفكر العربي ما ذهب إليه العراقي وأنا معهم ، سواء في موقفه من الفكر الأشعري والكلامي ، أو موقفه من العولمة الغربية ، وخاصة دعوته إلى إقامة التنوير على أساس التواصل مع الغرب والاعتماد على العقل والعقل وحده ، واشترطه ضرورة التواصل مع الحضارة الغربية ومنجزاتها ، وقد انتقد هؤلاء رأى العراقي في الثقافة والتنوير وصعوبة التركيز على أداة واحدة ، لإحداث التطور والتغيير وفهم التراث من خلال العقل وحده ، وتجاهل طبيعة العقل العربي وخصوصياته ، وكذلك تجاهل بل وإنكار أهمية وسائل المعرفة الحسية والفطرية والقلبية ، بالإضافة إلى إنكاره عقلانية التراث وما فيه من معارف وعلوم ومناهج ، لا يمكن لأحد أن يتجاهلها ، وأن العراقي كان مبالغاً في نقده للتراث والعقل العربي ، حتى أنه وصف أخطاء التراث وتقديرها بتعداد الشعوب العربية مكتملة ، أو أنها تزيد عن عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها على حد تعبير العراقي نفسه ، كما انتقدوا مفهوم العقل عند العراقي ، لأنه قدم العقل في صورته النظرية البحتة ، بوصفه العقل المنفصل عن الواقع والعصر والتراث نفسه ، مع أن العقل العربي في بنيته وتكوينه يتألف من الثقافة ، والأدب ، والفن ، والعلم ، والتراث ، والقيم ، ومختلف الجوانب الروحية والمعرفية في الإنسان ، فكيف يفصل العراقي بين العقل العربي والتراث ، ويتهم الاتجاهات السلفية والكلامية التي يمثلها الأشعرية والغزالي بالبعد عن العقلانية ، ويتهمها بأنها السبب في التخلف والتراجع والظلامية والجهل ، الذي تعانيه الثقافة والحضارة العربية ، كما لاحظ هؤلاء أن النقد التنويري عند العراقي موجه نحو السليبيات التي في التراث دون الإيجابيات ، وأن العراقي حاول تجاوز الوقوع في التناقض ، فقال بنضارة الفكر العربي وازدهاره ودوره الحضاري قائلاً : « إن تاريخنا الثقافي في الماضي كان تاريخاً مزدهراً ؛ لأنه انفتح على الفكر والحضارة اليونانية أيام الدولة العباسية ، وهو العصر الذي سمي بعصر الترجمة والتقدم والعلوم » ، ومعنى ذلك أن سبب الحضارة العربية عند العراقي

فقط هو الثقافتها بحضارة الغرب أو اليونان ، وليس نتيجة جهود فلاسفة وعلماء وفقهاء العرب والمتكلمين .

خامسا : موقف العراقي من الفلسفة الغربية والعولمة

كان العراقي أكثر ميلا إلى الفكر الغربي اعتقادا بأن الفكر الغربي أكثر علمية وعقلانية وموضوعية من الفكر العربي ، وأن العولمة حقيقة ولا يمكن تجاهلها ، وأنها يمكن أن نستفيد من منجزات الحضارة الغربية ؛ لأنها منجزات إنسانية أولا وقبل كل شيء ؛ لأنها نتاج الإنسان وليست نتاجا للحيوان ، ولما تقدمه الحضارة الغربية من قيم بناءة في مجال العلم والتكنولوجيا وطبع الكتب والقمر الصناعي والتقدم المعلوماتي ، وهي وسائل يمكن استخدامها لتدعيم القيم الخلقية وفي مقدمتها الحرية والعنالة والمساواة ، وأن دعاة الغزو الثقافي ورافضي العولمة يجب مواجهتهم ، وأن من واجبنا أن نتصدى لأصحاب هذه الدعوات السوداء وأن نتصدى لها ، لأن الغزو الثقافي يعد وهما ، ويعد فيما نرى أسطورة ولا خطر منه إطلاقا على ثقافتنا وعلى شخصيتنا ، وأن مثل هذه العبارات تؤدي بنا إلى وجود قطيعة بين القيم الخلقية والتقدم العلمي ، وعلى رأس هذه القيم قيمة الحرية بوصفها الجوهرية الغالية التي يجب أن يتمسك بها كل إنسان .

حقيقة أن موقف العراقي من الفلسفة الغربية والعولمة كان واضحا في العديد من المقالات والكتب ، والذي يتمثل في الولاء الكامل للفكر الغربي ، وأنه لم يتراجع عن ذلك الموقف حتى في بعض المقالات التي يغلب عليها الطابع الأدبي والثقافي ، ففي مقاله بعنوان : الغزو الثقافي وهم أم حقيقة ، حدد العراقي موقفه من الفلسفة الغربية والعولمة ووضع العديد من المعايير اللازمة للنقد الإيجابي البناء ، وجعل في مقدمتها الدقة والموضوعية والتحليل والصراحة ومراعاة ظروف العصر ، خاصة عند إجراء المقارنة أو عند الحكم على فكر الآخر ، مؤكدا على أن الاتجاه المعارض للانفتاح على الثقافة الغربية

يعتبر ثقافة الغرب نوع من الفساد والإفساد ، وأنها سبب وقوعنا في بحور الجهالة والظلمات ، وأن حضارة الغرب رغم منجزاتها هي حضارة زائفة ، ودعوة العولمة والثقافة التي يرددها الغرب تمثل نظرية أو مرحلة من مراحل المؤامرة على الشعوب العربية ، وحاول العراقي إثبات خطأ الرافضين لثقافة الغرب وعلومه ، فاقترح ضرورة البدء بتحليل كتابات رجال الغرب والشرق على السواء لمعرفة حقيقة دوافعهم ومبررات موقفهم من الغزو الثقافي ، وأثر ذلك على القيم والأخلاق والحرية ، مؤكداً على أن النقد القائم على المقارنة والصدق والتحليل لا يعني الهجوم أو الرفض ، وأن النقد الحر يدفعنا إلى الدفاع عن الحضارة الغربية التي نعيشها جميعاً ؛ لأنها تمثل الفكر المستقل وأنها تؤدي إلى التأثير الإيجابي في مجال الأخلاق والحرية ، وألا يكون الإنسان عبداً للخرافات والأساطير ، ومن ثمَّ فالنقد البناء يتطلب ضرورة الالتزام بالموضوعية ، وطرح الأسباب الخاصة أو الخارجة جانباً ، وعدم التسرع في الحكم .

من أجل ذلك كان العراقي يردد القول في العديد من مجالسه ومقالاته : يجب أن لا نتردد في القول من جانبنا : مرحباً بهذا الغزو الثقافي طالما أنه جاء لخير البشرية ، وفي مقالته بعنوان : الغزو الثقافي وهم أم حقيقة يقول : « إن العلم الآن في الغرب والحضارة الآن في الغرب ، فلنتجه إذن بكل قوتنا إلى الاستفادة من حضارة الغرب ، إن حضارة الغرب حققت إنجازات علمية هائلة ، وهذه الحضارة تمثل النور لا الظلام ، تمثل الحركة والتقدم لا السكون والجمود ، وأن براءة الحضارة الغربية تظهر إذا ميزنا بين النظرية العلمية وتطبيقاتها . » ولإثبات ذلك كان كثيراً ما يتساءل : كيف يستفيد المفكر من أفكار الذين سبقوه ؟ ويجيب على ذلك بقوله : « إن ذلك يتطلب المعرفة الكاملة بأفكار السابقين ، وقدرته على فهمها وتحليلها ، والحكم عليها بعد الرجوع إلى كتبهم ، إن واجبنا إقامة الجسور أي جسور ، الحوار الفكري والثقافي والحضاري بيننا

وبين تلك الشعوب ، وأن من يتوهمون هذا الغزو الثقافي يقولون بالانغلاق ، ويريدون هدم الجسور وقنوات الاتصال ، يريدون لنا العبودية وليس التحرر ، وإذا استمعنا لكلامهم فلن يتحقق لنا الاستمرار ، ولن تتحقق لنا الحياة كما ينبغي أن تكون الحياة ، ولذا من واجبنا الإصغاء والاستماع إلى دعاة النور والحضارة ودعاة الاعتماد على العقل وتقديسه .

ويستمر العراقي في موقفه المؤيد للفكر الغربي والمدافع عن الحضارة الغربية ومنجزاتها العلمية ، من خلال دفاعه عن العولمة ، وتأكيده على ضرورة التحرر من قيود الجهالة والتقليد حين يقول صراحة : « لقد أصبح العالم فعلا قرية صغيرة ، وأن العولمة لم توجد إلا لكي تبقى لأنها ممتدة عبر آلاف السنين وعمرها من عمر بني الإنسان ، وأن قيادة العقل الحر وتطور الوعي الذاتي هو وحده السبيل للتعايش مع تلك الحركة ، أو الظاهرة التي تسمى بالعولمة الثقافية ، وإلا سنكون في عزلة عن العالم الذي نعيش فيه ، وكيف ذلك والعولمة الثقافية هي مجال عملنا الفكري . » من أجل ذلك كان العراقي يدافع بجد وحرارة عن أفكار العولمة وأصحاب الغزو الثقافي في العديد من مقالاته ولقاءاته ، ويدلنا على ذلك ما أثاره من تساؤلات وإجاباتها في مقاله الهام : الغزو الثقافي وهم أم حقيقة ، حيث توجه بالعديد من التساؤلات لجبهة المعارضة للغزو الثقافي بقوله : « هل يريد أصحاب عبارة الغزو الثقافي أن يكونوا أوصياء علينا ؟ » ويجيب : « كيف ذلك والوصاية لا تكون إلا على الطفل أو المجنون ، ما الضرر الذي يصيبنا إذا تعرفنا على أفكار الآخرين ؟ » ويجيب « لا ضرر إطلاقا ، هل ضاعت شخصية العرب في الماضي بعد انفتاحهم على فكر الغرب ؟ وهل نسي أنصار الرجوع إلى الخلف والوراء ، رغم أننا في القرن الحادي والعشرين قرن التقدم والحضارة أن العلوم لم تنشأ عند العرب إلا بعد اتصالهم بالأمم الأخرى ؟ » ويجيب بأن الواجب علينا إدراك أبعاد الواقع الحقيقية ، وأنه من المؤسف أننا أسرفنا في اختراع عبارات

ومصطلحات لاتعبر عن الواقع من قريب أو من بعيد ، تماما كما نقول بغزو ثقافي أو بإعادة بناء الإنسان العربي ، وكأن الإنسان العربي قد تبعثرت أعضائه جسمه ويحتاج إلى إعادة بناء وترميم .

كما كان موقف العراقي المؤيد للدراسات الاستشراقية دليلا على ميله إلى العقلانية الغربية ، ودفاعه عن العولمة والثقافة الغربية ، والدليل على ذلك ما ذكره في مقاله عن الدكتور حسن الساعاتي وحياته الفكرية : « إن دراسات الاستشراق التي تتسم بالموضوعية والعقلانية في كثير من جوانبها أفضل من دراسات وبحوث كثير من مفكرى العرب الذين يحكمون على الفكر ، أو يعقدون المقارنات بين الفكر العربي والغربي دون الرجوع إلى المصادر أو استخدام بداهات العقل ومقولاته الأولية ، مع أن المقارنات يجب أن تستند على أسس علمية وأكاديمية» ، ويستشهد العراقي على ذلك بالمقارنة بين الغزالي وفلاسفة الغرب ويقول : « إن مفكري الغرب يعدون فلاسفة أما الغزالي فلا يعد فيلسوفا من قريب أو من بعيد ، لأنه هاجم الفلسفة بدون مبرر فقط من منطلق فكره التقليدي ، وكان هذا الهجوم سببا رئيسيا في هجرة الفلسفة من بلدان المشرق العربي إلى بلدان المغرب العربي ، حيث وجدنا ابن ماجه وابن طفيل وابن رشد ، وهؤلاء الفلاسفة انتقدوا بل هاجموا الغزالي هجوما عنيفا حتى يستقيم أمر الفلسفة والفكر العقلاني » .

ولا شك أن هجوم العراقي على فكر الغزالي الذي نقله عن ابن رشد يدلنا على أن العراقي نفى عن العقل العربي الأصالة والعقلانية كلية ، ونسبها بالكلية للعقل ، الغربي ، بدليل أنه تبنى الاتجاه الداعي إلى الانفتاح على ثقافة الغرب فقط ، لاتسامها بالعقلانية والدقة والموضوعية ، وأن الدقة عنده تعني لزوم الحرص على التزود بالعديد من الثقافات ، وأنها وليدة حرية الرأي والاختلاف ؛ لأن الاختلاف كما يقول العراقي دوما من طبيعة الفلسفة والتفلسف ، ويستدل على فائدة ذلك بموقف فلاسفة العرب الأوائل والمتكلمين الذين انفتحوا على

ثقافة اليونان والرومان وغيرهم ، فجمعوا بين الثقافتين والحضارتين ، وأن تاريخنا في الماضي كان مزدهرا لأنه انفتح على أفكار الآخرين ، بدليل أننا لم نسمع خلال العصر العباسي وهو أكثر العصور انفتاحا على الفكر الغربي ما نسمعه اليوم من حركة رجعية تدعو إلى الانغلاق والرجوع إلى الوراء ، لم نسمع عبارة الغزو الثقافي التي تتردد الآن .

وقد حاول العراقي تبني الاتجاه الواقعي الغربي الذي ينتهج منهج العقل الحر ، والإرادة الحرة ، ويرفض تدخل المبدأ الذاتي أو الروحي في تشكيل الوجود البشري المتميز بحريته وفاعليته ، مؤكدا على أن الإغراق في الذاتية يجعلنا في غياب عن الواقع الحقيقي ، ذلك الواقع الذي هو مصدر إنتاج الأفكار ، لأن الأفكار كما يقول العراقي تنتج من الواقع وليس من الذهن ، ومعنى ذلك كما يقول العراقي : « أن الانفتاح على الحضارة الغربية مطلب عقلاني وحضاري ، وأن ذلك يتطلب منا اليقظة والانتباه من أجل الحفاظ على هويتنا الثقافية وقيمنا الخلقية وأدياننا السماوية ، وأن هذه العقلانية تمثل الانفتاح المحسوب أو المشروط ، لأن الانفتاح على الحضارات يعد ظاهرة صحية لظاهرة مرضية ، فالمرض لا يأتي من الحضارات الغربية بل يأتي من أصحاب العقول الرجعية المتحجرة والذين يريدون لنا أن نرجع إلى الوراء » .

لقد تبني العراقي الاتجاه العقلي الفلسفي باعتباره اللبنة الأولى والوسيلة الوحيدة من أجل بناء المجتمع الإسلامي الحديث ، لأن العقل بحاجة إلى أن يتغذى من شتى ألوان الفكر وجمع ذخيرة المعرفة من أهل العلم ، حتى تتسم الثقافة العربية بالعقلانية والموضوعية والوضوح ، إذ كيف نحيا بدون اتجاه عقلاني ، وكيف نقاوم الجهل ودعائه بدون اتجاه عقلاني ؟ علينا إذن الإقرار بالواقع دون زيف ، علينا مسئولية المواجهة وقبول الواقع والتعامل معه لارفضه وشجبه واستنكاره ، ذلك لأن الواقعية الحقيقية تتطلب المواجهة والفهم ، وبناء نظريات أدبية وفلسفية ورؤية نقدية وأيديولوجية عربية واضحة .

وهكذا كانت الواقعية الحرة القائمة على فلسفة العقل ، هي نهج العراقي في التعامل مع قضية الغزو الثقافي والدفاع عن عقلانية الفكر العربي التي أنكرها الكثير من المستشرقين ، مؤكداً على أن العقل هو المنهج الذي يحتوي على مبادئ الفكر الأولية الواضحة ، وأن هذه المبادئ تتميز بالكلية والعمومية ، ومهمتها إدراك العلاقات بين الأشياء ، وفي هذا المعنى يقول العراقي : « إن النزعة العقلية التي أقصدها لاتعني مجرد المذهب العقلي عند الأوربيين ، بل تعني ضرورة النظر إلى العقل في التراث العربي المثبت للوحي والمعجزات والنبوءات والمعرفة والعلم ، وما حققه التراث من إيجابيات وفوائد ، وأنها عندما تنبأها بصفتنا عرباً بحضارتنا وأمجادنا ، يجب أن يكون مجال التباهي في الجانب العقلي ، لأن طريق العقل والتتوير هو طريق التجديد الملتمزم بالموضوعية ، والنظر إلى المشكلات الفلسفية بمنظار جديد ، وهذا الرأي نراه تراجعاً واضحاً في فكر أستاذنا الذي كان يردده عندما كان يطالب بالانفتاح على الحضارة الغربية كمطلب عقلاني وحضاري ».

ولا شك أن هذه الواقعية القائمة على موضوعية العقل نفسها هي التي دفعت العراقي أن يدافع عن الحضارة الغربية ومنجزاتها ، وفي ذلك يقول : « من التناقض أن يقوم أنصار الجمود والانغلاق بالهجوم على حضارة الغرب في الوقت الذي يعلمون فيه تماماً أن كتب التراث الصفراء لانهت في أكثرها نظرة علمية واحدة ، تؤدي إلى تطبيق من التطبيقات التكنولوجية ، والتي نستفيد منها في حياتنا التي نحياها » ، ويستدل العراقي على موقفه بما ذهب إليه أحد المستشرقين المعتدلين وهو بول ماسون أورسيل الذي قال بأن التفلسف والتفكير الفلسفي قاسم مشترك بين جميع الشعوب ، وأن العنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسي ، وأن الفروق بين الأجناس لاوجود لها إلا في الميدان اللغوي ، بحيث تستند العنصرية إلى مقياس لغوي لا إلى مقياس جنسي . ولتأكيد هذه المعاني كان العراقي يردد

القول بأن العقل العربي قادر على التأويل والنقد والتحليل ، وأن العقل بطبيعته هو المرشد والدليل والحكم ، وأنه كالبوصلة التي يهتدي بها الإنسان في الصحراء ، وأن العقل هو التوير والضياء واليقين ، وأنه لاسبيل إلى التوير إلا من خلال المنهج العقلي التجديدي ، فلا تلوموا العقل أيها القوم بل انظروا إلى المهام التي أنجزها ، والمهام التي ما زالت أمامه والتي تتجدد يوما بعد يوم ، و يقيني أنه سيقوم بإنجازها ، إذ أن تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي منه على وجه الخصوص يعد تاريخا للعقل بتجديده وتويره إلى حد كبير جدا .

وهكذا نرى العراقي أحيانا مع الغرب بالكلية ، ونراه أحيانا مع العقل العربي بالكلية ، هذا في مجال الفكر والفلسفة ، أما في مجال الواقع العملي فإننا نراه متوافقا مع أفكار الغرب وثقافته ، ومع ذلك لم يستطع مجاراة هذه الأفكار عن الحرية المطلقة ، وحرية المرأة والزواج أو تكوين الأسرة ، فقد أصر العراقي على رفض الزواج طوال حياته ، لأنه كان مقتنعا بأن الزواج هو الحائل الأول أمام أي إبداع فلسفي للرجل ، وفي هذا المعنى يقول العراقي في مقالة بعنوان قاسم أمين وقرن من الزمان على وفاته : « المرأة كزوجة تقف حائلا بين الرجل وبين إبداعه الفلسفي والأدبي ، وبحيث يختفي الإبداع تماما من جانب الرجل إذا ارتضى لنفسه طريق الزواج ، ولن نجد مبدعا استطاع الجمع بين الإبداع وبين الزواج ، فطريق العزوبة هو الطريق الذهبي بالنسبة للمبدع ، لدرجة أن المسافة بين الإبداع والزواج أكبر من المسافة بين الجن والإنس » .



المبحث الخامس

حسن حنفي وقضايا الواقع العربي ١٩٣٥م -

أولا : نشأة حسن حنفي الفكرية

ولد الأستاذ الدكتور حسن حنفي حسنين بالقاهرة عام ١٩٣٥م ، وكان منذ مراحل تعليمه الأولى مهتما بالمعرفة العلمية والفلسفية ، ومنذ حصوله على ليسانس الآداب في الفلسفة عام ١٩٥٦م كان مولعا بالعلم والثقافة والتعليم ، حيث بدأت رحلته مع الثقافة والمشاركة في الحياة السياسية والاهتمام بالفكر والواقع العربي الذي دفعه لتبني أفكار الفلسفة الماركسية ، والدعوة إلى تكوين اتجاه اليسار الإسلامي ، كحركة وطنية وثقافية في مواجهة أسباب التخلف والجهل وسوء الفهم والاستعمار ، وبعد حصوله على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون بباريس عام ١٩٦٦م في موضوع : تأويل الظاهريات ، وظاهريات التأويل ، عين مدرسا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة جامعة القاهرة خلال الفترة من (١٩٦٧م-١٩٧٣م) ، ثم أستاذا مساعدا من (١٩٧٣م-١٩٨٠م) ، ثم استاذا متفرغا من ١٩٨١م وحتى الآن .

لقد نشأ حنفي نشأة علمية خالصة جعلته ينتصر للواقع الإنساني والاجتماعي ، ويخلص للعمل الفلسفي حتى وصفه البعض بأنه ذو نزعة برجماتية فردية ، مع أن انتصار حنفي للواقع لايعني الانتصار للواقع المادي المحسوس بقدر ما هو اهتمام بالواقع الإنساني وتحولاته بين الفقر والحاجة إلى العلم ، والمعرفة والوجود الكريم ، المتميز بين باقي الأفراد والشعوب ،

ودليل ذلك أن معظم مقالاته ومؤلفاته كانت تدور حول هموم الفرد والوطن ، ومدى معاناة الإنسان في سبيل تحقيق حلم الحرية والكرامة ، من أجل ذلك وصف حنفي بأنه المفكر المصلح صاحب الرسالة والموقف والمبدأ الثابت الذي لا يتغير ، الساعي دوماً إلى تحقيق مصالح الفرد والمجتمع ورفض مظاهر الفقر والجهل والظلم والفساد ، فكان أكثر مفكري العرب واقعية وأنه صاحب رسالة ومنهج ومشروع فكري شامل للواقع والتراث الفكري عموماً والفلسفي على وجه الخصوص .

وقد تعجب بعض الباحثين في التراث العربي حين وصف حسن حنفي نفسه في كتابه (من العقيدة للثورة) بقوله : «أنا فقيه من فقهاء المسلمين ، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس» . وهذا الوصف يؤكد محمود أمين العالم في كتابه : (مواقف نقدية من التراث) : بقوله : «إن حنفي يسعى من خلال منهجه إلى الجمع بين العقيدة وبين التغيير الاجتماعي ، وأنه يسعى إلى التغيير والتنوير ، وأن هدفه الأول هو الإنسان الحر المتجدد فكراً وحياتاً» . ولقد عرف حسن حنفي في الأوساط العلمية بأنه واحد من أشهر المفكرين العرب المعاصرين ، وأنه من أهم منظري تيار اليسار الإسلامي ، وكذلك تيار علم الاستغراب ، ومع ذلك فقد تبنى حسن حنفي أفكار المدرسة الاعتزالية في دعوتها إلى الحرية والعقلانية ، إلى جانب أفكار المدرسة الإصلاحية التي تزعمها كل من الأفغاني ومحمد عبده ، واتخذ من هذه الأفكار طريقاً للدعوة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية وتجديد التراث من خلال الرؤية الماركسية ، وكان فكر حنفي في هذه الفترة محصوراً في الدعوة إلى حركة فكرية معارضة للسلطة تحت مسمى التيار الإسلامي أو اليسار الإسلامي المعارض ، الذي جمع غالبية رجال الفكر والثقافة في مصر والعالم العربي منهم : محمد عمارة ، ومحمود أمين العالم ، وفؤاد زكريا ، والسيد ياسين ، وفتحى عثمان ، ومحمد عابد الجابري وغيرهم .

وإلى جانب عمله كأستاذ للفلسفة بجامعة القاهرة عمل حنفي بالتدريس في العديد من الجامعات المصرية والعربية ، كما عمل أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب جامعة فاس بالمغرب لمدة عامين من (١٩٨٢م-١٩٨٤م) ، كما عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو لمدة عامين (١٩٨٥م-١٩٨٧م) ، وعمل لفترة طويلة رئيساً للجنة الترقيات العلمية ، ونائباً لرئيس الجمعية الفلسفية المصرية ، وفي عام ٢٠٠٩م حصل الدكتور حنفي على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية .

ولقد عرف الدكتور حنفي في الأوساط العلمية والثقافية أنه كثير الاهتمام بالشباب ومحاورته ، والحرص على لقائه والتعرف على فكره ، والقضايا التي تشغله ، كما عرف باهتمامه بعلم أصول الفقه ومناهج التفسير ، كما عرف بأنه واحد من أهم المفكرين العرب المعاصرين الذين يحملون مسؤولية الإصلاح والتوير للمجتمع العربي بأكمله ، ويقدمون دليل العقل على النقل كما كان يفعل أهل الاعتزال ، ومن ثمَّ يحمل المسؤولية لرجال الدين الذين تركوا التأويل والعقل واستسلموا لأفكار السف المتشددين ، لدرجة أنه دعى إلى الثورة على كل ما هو موروث وخرافي ومحاولة تغييره ، والثورة على هؤلاء الذين تمسكوا بالفهم الخاطئ للدين باعتباره موروث ثقافي قابل للتغير بحسب الفهوم وبحسب الظروف والأحوال ، وهو نفس ما ذهب إليه حنفي في كتابه من (العقيدة إلى الثورة) ، وكذلك كتابه : (التراث والتجديد) ، وفيهما طالب حنفي بضرورة تغيير المفاهيم الدينية ، وهو ما يسمى الآن بتجديد الخطاب الديني ، على اعتبار أنه ليس هناك دين في ذاته ، بل هناك تراث يمكن تطويره وتطويره بحسب الظروف والملابسات ، لأنه عن طريق تجديد التراث وتطوير المفاهيم يمكن أن يعطينا التراث دفعة جديدة نحو التقدم والتفاعل مع ثقافة العصر ، لأن التراث بالفعل هو المخزون النفسي لدى الجماهير وهو الأساس النظري لبنية الواقع .

وكان حنفي مهموما جدا بفكرة الحرية والتحرر ، وفكرة التسلط والسلطة وعلاقتها بالاستبداد والجهل والفساد ، وبالواقع السياسي والاجتماعي لأمة العربية وضرورة تغييره إلى الأفضل ، حتى قيل إن الحياة السياسية في مصر والعالم العربي كانت شغله الشاغل طوال حياته ، مما يدفعنا إلى القول بأن أستاذنا الدكتور حنفي كان مفكرا سياسيا من الدرجة الأولى ، وأنه كان مفكرا سياسيا أكثر منه فيلسوفا ، ودليلنا على ذلك قوله في مقدمة كتابه : (جذور التسلط وآفاق الحرية) : « ما زالت قضية الاستبداد هي قضية العرب الأولى قبل موضوع الديمقراطية ، فحرية الفرد شرط ديمقراطية الحكم ، وليست الحرية السياسية إلا نتيجة للحرية الفكرية ، ولذا يسبق المفكرون الأحرار الضباط الأحرار ، فقد تأخرت الحرية بعد أن استوردناها من الليبرالية الغربية دون التمسك لها بالقضاء أولا على موانعها في التسلط الموروث » . وقال أيضا : « إن مظاهر التسلط تتجلى في الزعيم الأوحده ، وتحريم العيب في الذات الملكية ، وفي ألقاب التعظيم ، والغطاء الاجتماعي ، والمحرمات الثقافية الثلاث وهي الدين والسلطة والجنس ، وحكم الأحياء مدى الحياة ، وحكم الأموات بعد موتهم من خلال صورهم وآثارهم ، وغياب تداول السلطة وحصرها في عائلة أو طبقة في قريش أو الجيش » . وقال أيضا : « ليس التسلط فقط في النظم السياسية ملكية كانت أو جمهورية ، فلا فرق بين إمارة وسلطنة ، ودولة وجمهورية وجمهورية ، بالرغم من وجود صفات الشعبية والديمقراطية في بعضها ، فكلها تقوم على فكرة أو مبدأ التجديد مدى الحياة والتوريث العائلي ، ولا فرق بين الإمامة في قريش قديما والإمامة في الجيش حديثا ، كلاهما حكم العائلة أو الطبقة ، بل للتسلط جذوره في الأنظمة الثقافية وفي رؤى العالم ، وفي سلطة القديم المتمثلة في التراث والعلماء والفقهاء ، كما تتمثل السلطة والتسلط الحاضر في أجهزة الإعلام وسيادة الرأي الواحد تدعيما للنظام السياسي الأبدي الذي لا يتغير » ^(١).

(١) حسن حنفي : جذور التسلط وآفاق الحرية . ص ٧ ، ٨ مكتبة الشروق الدولية القاهرة ٢٠٠٥ م

كما عرف حنفي بأنه مفكر موسوعي مهموم بهوم الوطن والإنسان العربي وتحضره ، وأنه يثق في قدرة العقل العربي على الإبداع والتغيير خاصة إذا ما أدى الفكر والمفكر معا الرسالة المنوطة به ، كما عرف بأنه المنظر للتيار الماركسي المسمى باليسار الإسلامي ، وأنه من أكبر دعاة الفكر العلماني في الشرق العربي من خلال دعوته إلى العلمانية والفكر الماركسي ، وعلم الاستغراب الذي هو محاولة لوضع الآخر محل الدراسة والفهم في مقابل الاستشراق ، وأن محور فلسفته الاهتمام بالإنسان والواقع الذي يحياه ، وأن فهم الحاضر يكون من خلال فهم تراثه ، وأن الفلسفة لاتستطيع بحال أن تنفصل عن منهجية العلم والواقع والتاريخ ، وأن غاية الفلسفة في كل عصر محاولة بناء جيل جديد وفكر جديد يقدر العقل والدليل وينأى عن الخرافة وأسباب الجهل والتضليل ، وفي لقاء معه على قناة دريم ٢ برنامج العاشرة مساء مع المذيعة المعروفة منى الشاذلي قال حنفي إنه انتمى للإخوان المسلمين في مرحلة الثانوية العامة والجامعة ، وإنه كان زميلا للمرشد الإخواني السابق مهدي عاكف في شعبة باب الشعرية ، لكنه تحول فكريا إلى الماركسية والاشتراكية ، وأن ملفه بالداخلية مصنف تحت عنوان (إخواني شيوعي) وأنه يدعو إلى اليسار الإسلامي ، وقال : إن الكثير من الأتراك والماليزيين والاندونيسيين الإسلاميين قد استفادوا كثيرا من أفكاره وأطروحاته ، وأن أخلص تلاميذه وأكثرهم تأثيرا بفكره كل من : أحمد عبد الحليم ، ونصر حامد أبو زيد (١٩٤٣م-٢٠١٠م) ، وعلي مبروك (١٩٦٠م-٢٠١٢م) وكريم الصياد وغيرهم كثير .

كما عرف الدكتور حنفي بنزعته نحو التغيير والإصلاح ، وتوحيد الشعوب العربية ونهضتها ، والسعى لإنقاذ العقل العربي من الوقوع في هوة الاغتراب والتبعية للغرب ، وهو ما ظهر بوضوح في العديد من كتاباته ، ومما قاله في ذلك : « إن النظام العربي القطري والإقليمي في حاجة إلى إصلاح ، فالنظام

العربي القطري محاصر بين المطرقة والسندان ، بين مطرقة الخارج والتبعية له ، وسندان الداخل وضغط الشعوب عليه ، وكلما ازداد الضغط الداخلي ازدادت التبعية للخارج ، والنظام العربي الإقليمي الممثل في الجامعة العربية في حاجة أيضا إلى إصلاح ، ليس شكليا مثل تغيير بلد الأمين العام ، بل جذريا من حيث آليات التنفيذ دون المساس بالثوابت العربية والقومية ، كالوحدة والأمن القومي العربي ، والسوق العربية المشتركة والمنظمات العربية ، فما زالت الجامعة العربية بيت العرب بالرغم من رغبة البعض في انقراط العقد ، وتوجه كل قطر نحو قبة أخرى يرضاها ، ظاننا أنها تحقق مصالحه ودون أن يعلم أنه بذلك يخرج عن مسار التاريخ العربي الحديث^(١) .

ثانيا : موقف حسن حنفي من الفلسفة العربية

يمكن التعرف على موقف حسن حنفي من الفلسفة عموما والفلسفة العربية على وجه الخصوص من خلال العديد من مؤلفاته مثل : (دراسات فلسفية ، دراسات إسلامية ، قضايا معاصرة ، الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ، وحوار الأجيال ، ومن الفناء إلى البقاء ، وجدل الأنا والآخر ، وموقفنا الحضاري ، والتراث والتجديد ، ومن العقيدة إلى الثورة محاولة لإعادة أصول الدين ، والدين والثورة في مصر ، ومقدمة في علم الاستغراب ، وجذور التسلط وآفاق الحرية) وغيرها من مؤلفاته حيث أكد حنفي على أن الفلسفة هي السعى الدائم لتحصيل المعرفة الحقيقية من خلال إدراك هوية النقيض ، وذلك لأن كل شيء يعرف بنقيضه ، وفي هذا المعنى يقول حنفي في كتاب الهوية : «وفي الخارج تزداد الهوية انغلاقا دفاعا عن النفس كرد فعل طبيعي للأقلية تجاه الأغلبية ، وتظهر الحركات السلفية لدى المهاجرين وهم وسط الحضارة الغربية بوصفها حضارة الحداثة ، ومع ذلك يزداد التمسك بمظاهر الهوية في اللحية والجلباب والحجاب والنقاب ، وكما

(١) حسن حنفي : جذور التسلط وآفاق الحرية ص ٣٣

قيل : إذا أراد الإنسان أن يكون رأسماليا فليذهب إلى موسكو ، ويقال أيضا إذا أراد الإنسان أن يكون اشتراكيا فليذهب إلى باريس ، وإذا أراد أن يكون سلفيا فليذهب إلى الغرب ، وإذا أراد أن يكون تقديما فليذهب إلى العالم الإسلامي ، فكل شيء يعرف بنقيضه^(١).

وتمتد فكرة المقابلة في فكر حنفي في كتاب آخر هو جذور التسلط وآفاق الحرية حيث يعقد المقابلة بين الأعلى والأدنى ، وكيف يمكن تصور العلاقة بينهما فيقول : « يمكن تصور علاقة الأعلى بالأدنى على اعتبار أن الأعلى أكثر قيمة من الأدنى وأعلى رتبة وشرفا ، فعلى الأدنى طاعة الأعلى ، وعلى الأعلى أمر الأدنى ، الأعلى هو الأكثر علما وإلهاما وكسبا ، والأدنى أقل علما ولا إلهام له ، وتحصيله محدود بالمهنة والحرفة ، الأعلى معصوم من الخطأ وهو على صواب مطلق ، في حين أن الأدنى يخطئ ويحتاج إلى الهداية والرشاد ، الأعلى مهمته النظر والتفكير والتخطيط والقرار ، والأدنى مهمته العمل والتنفيذ والتحقيق والإجراء ، ومنذ خلقت الدنيا الناس إمام ومأموم ، أمر ومأمور ، قائد ومقود ، نموذجهما علاقة الله بالعالم كما تصورها المتكلمون ، وعلاقة النفس بالبدن كما تصورها الفلاسفة ، وعلاقة النص بالواقع كما تصورها علماء أصول الفقه ، وقد عبر الفارابي عن ذلك في المدينة الفاضلة عندما جعل الرئيس أعلى من المرؤوس ، والإمام أعلى من المأموم ، وأنه لا فرق بين الإمام والرئيس والملك والفيلسوف بوصفهم أعلى البشر وأكمل الأوصاف^(٢) .

ثم يعود حنفي إلى فكرة المقابلة ، ويدعو إلى صحوة الفكر العربي من أجل استعادة الحرية والإرادة التي سلبها الآخر الغربي من خلال ثقافته ليضع

(١) حسن حنفي : الهوية ، سلسلة مفاهيم ثقافية ، ص ٢٩ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠١١ م

(٢) حسن حنفي : جذور التسلط وآفاق الحرية . ص ١٣ مكتبة الشروق الدولية القاهرة

الحلول العملية لمواجهتها فيقول : « إذا كان المدخل للصحة الثانية في الوطن العربي هو المدخل الثقافي وإعادة بناء الموروث القديم طبقا لتحديات العصر ، فإن أول ما يحتاج إليه العرب في إعادة بناء ثقافتهم هو التحول من التصور الرأسي للعالم إلى التصور الأفقي من أجل المساهمة في حل قضية التسلط في حياتنا العامة السياسية والاقتصادية والإدارية والثقافية عن طريق نزع جذوره في الثقافة الوطنية ، فقد ورثنا تصورا رأسيا للعالم ، يتصور العلاقة بين الطرفين علاقة الأعلى بالأدنى ؛ لأن الأعلى أكثر قيمة وشرفا وعلمًا وإلهاما وكسبا من الأدنى ، ومن ثم تكون مهمة الثقافة العربية هي تفكيك هذا التصور المتكلس ، يقصد التصور الرأسي للعلاقة بين الأنا والآخر ، وتحويله من ميدان المقدس إلى أصله الدنيوي ، وإرجاعه إلى مصادره التاريخية ، ثم إحلال تراث آخر أفقي للعالم مكانه واسترجاعه من الذاكرة التاريخية » .

كما أكد حنفي أن الفلسفة منهج وموقف حضاري ومشروع قومي ، وليست مادة علمية مقررّة تحفظ وتلقن ، وأنها تقوم على مبادئ النقد العلمي الواعي ، والبرهان المنطقي والدليل العقلي ، وأنها بهذا المعنى هي دليل ومرشد لنا جميعا ، وأداة عن طريقها ننتقل مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون ، وهي أيضا أداة للنضال ننتقل بها وعن طريقها مما نحن فيه من ضعف وتخاذل وتأخر إلى ما نتطلع إليه من إيجابية وتقدم وتحضر ، وأن الفلسفة بهذا المعنى هي نبع من موقف قومي وحضاري محدد ، وأن الفيلسوف الحق هو صاحب الموقف النقدي الواعي من التراث والعصر .

كما حاول حنفي جاهدا أن يقدم مفهوما عمليا للفلسفة ذو أبعاد إنسانية واجتماعية ، حين أكد على أنها في حقيقتها موقف حضاري ونقدي من مختلف جوانب الفكر والواقع ككل سواء كان التراث القديم أو التراث الغربي أو الواقع المعاش ، ورأى ضرورة ربطها بمنهجية العلم والواقع والتاريخ ، وأن تكون الفلسفة عملية تفسير وتحليل وفهم للواقع المتغير والمتعدد الجوانب

والمشاكل ، وأوجب القيام بدراسة تراث هذا الواقع والسعي لمحاولة تجديده ، مؤكداً على أن الفلسفة هي دراسة علمية للكلبي والتاريخي عبر مراحل الفلسفة منذ نشأتها عند اليونان ، وترجمتها عند العرب ، وانتقالها للغرب في العصر الوسيط والحديث ، ومعنى ذلك أن دور الفلسفة والفكر عنده الآن هو السعي لتحقيق الالتقاء بين مختلف الثقافات والفلسفات وخاصة بين الفلسفة العربية والفلسفة الغربية .

وفي إطار موقفه من الفلسفة العربية يتحدث حنفي في العديد من مؤلفاته عن علم الكلام وأسباب ظهوره ، وأهم مكوناته من الفرق والمذاهب الكلامية ، مؤكداً على أن النصوص الدينية من أهم مكونات هذا العلم وأنه فكر ديني ، ففي كتابه : (هموم الفكر والوطن الجزء الأول)، الذي عالج فيه قضايا التراث والعصر والحداثة يقول : « علم الكلام إذن علم تاريخي نشأ في ظروف معينة ، وتطور في بيئة معينة ، واكتمل في مرحلة تاريخية معينة ، ثم انهار في مرحلة تاريخية أخرى ، ولا يعني اعتماد علم الكلام في نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق في موضوعه أو في منهجه ، أو في بنيته ، أو حتى في نتائجه ، وأن تاريخ الفرق الكلامية يثبت أن الفرق الكلامية نشأت في ظروف اجتماعية وسياسية وصفها مؤرخو الفرق ، فالمعتزلة بأرائها والأشاعرة بعقائدها ، والخوارج بأصنافهم ، والشيعة بأقسامها ، إنما نشأت في حوادث معينة فكرية أو سياسية بسبب خلاف في الرأي أو خلاف في الموقف السياسي ، فقد نشأت المعتزلة باعتزال واصل ، والأشاعرة من النقاش حول الصلاح والأصلح ، والخوارج بسبب التحكيم ، والشيعة بسبب الإمامة وتأجيل خلافة علي ، وكل فرقة صغرى نشأت أيضاً بسبب خلاف فرعي في الرأي أو موقف سياسي جزئي مع الفرقة الأم » .

بعد ذلك تناول حنفي أصل تسمية الفرق الكلامية وعلة اختلافها في أسمائها حين يقول : « وأخذت الفرق أسماءها إما من أسماء مؤسسيها مثل :

الأشعرية ، والجهمية ، والنظامية ، والهديلية ، والجاحظية ، والمعمرية ،
والجبائية ، أو من أسماء حركتها التاريخية وموقفها الفكري والسياسي مثل :
المعتزلة ، والخوارج ، والشيعة ، أو من حيث عقائدها التي تميزت بها مثل :
الصفائية ، والمشبهة ، والقدرية ، والإمامية ، والحشوية ، والمرجئة»^(١).

لقد اهتم حنفي اهتماما كبيرا بعوامل وأسباب نشأة الفرق وأسمائها ، ولماذا
سمي علم الكلام بعلم أصول الدين أو علم التوحيد والصفات ، وحاول جاهدا
تقديم رؤية معاصرة لمفهوم ودور علم الكلام في حياتنا المعاصرة ، خاصة إذا
أمكن وجود علم الكلام بصورة جديدة ، وتأويل جديد في حياتنا الفكرية
المعاصرة ، وهو ما أطلق عليه العديد من الباحثين المعاصرين علم الكلام
الجديد ، وهو نفس ما أكدته حنفي بقوله : « يمكن تجديد علم الكلام عن
طريق التحول التاريخي لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه
وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث ، وأنه يمكن إحداث هذا
التحول التاريخي بعدة طرق منها :

١- التأويل الجديد للكلام القديم ، بالعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية
للأفراد والمجتمعات ، مثال ذلك قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات
وسمعيات وإلهيات ونبوات ، ويمكن قراءة هذه المادة القديمة قراءة جديدة
مع بعض التأويل الذي يكشف عن المضمون ويعيد الموضوع إلى أصله ،
فالتأويل هو العود إلى الأصول .

٢- إبراز القديم من الجديد ، فلا يعني علم الكلام الجديد قلب كل شيء رأسا
على عقب ، بل يعني الاستمرار في بعض نواحي علم الكلام القديم ، التي
مازالت تمثل بالنسبة لنا تقدما بالمقارنة بالأوضاع الحالية ، مثل المقدمات
النظرية العامة التي تضم نظرية العلم إجابة على السؤال : كيف أعلم ؟

(١) حسن حنفي : هموم الفكر والوطن : التراث والعصر والحداثة . ١/٢٢-٧٤ دار قباء
القاهرة ٢٠٠٣ م .

ونظرية العلم إجابة على السؤال ماذا أعلم ؟ ، والأول خاص بوسائل المعرفة ، والثاني خاص بموضوع المعرفة ، فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل وتقوم بتدعيمها بالحجج العقلية .

٣- يمكن تأويل الصفات الإلهية كما فعل المعتزلة قديما ، كأن نتأول صفة العلم تأويلا حديثا بالوعي الخالص أو العقل النظري ، وأن نتأول صفة القدرة بالوعي العملي أو العقل العملي وأن تكون الحياة شرطهما .

٤- إعادة الاختيار بين البدائل ، أو بين موضوعات علم الكلام القديم الذي كان موضوعه الوجود أي الطبيعة والأجسام ، والتي كانت تدرس تحت مسمى مبحث الجوهر والأعراض ، ومثل مسائل خلق الأفعال ، والعقل والنقل ومسائل العدل والإيمان والعمل والإمامة ، وهي الموضوعات ذات الطابع العملي التي تتعلق بسلوك الأفراد والجماعات^(١) .

لذا يمكن القول بأن موقف حنفي من الفلسفة العربية كان واضحا حين فضل علم الكلام على الفلسفة الإسلامية ، ودعوته إلى قيام علم كلام جديد ومعاصر في منهجه وموضوعه ، وقوله بأن دور المعتزلة في اعتمادها على منهج العقل والدليل ، والقول بالحرية الإنسانية في الفكر العربي كان أكثر تأثيرا وفاعلية من دورالفلسفة العربية في بناء الحضارة العربية ، وأنه كان الواجهة التي كان يواجه بها المسلمون التيارات الوافدة من البلاد المفتوحة مثل الزنادقة والمناوية ، وأن المعتزلة كان لهم دورهم البارز في هذه المواجهات ، لدرجة أن حنفي ينسب مشروع البسار الإسلامي إلى المعتزلة ، ويقول إن مشروعه لتطويع الفكر الاعترالي العقلاني كان لمواجهة الفكر الأشعري السلفي ، وفي هذا الإطار أيضا فضل حسن حنفي تسمية علم الكلام بعلم أصول الدين ، على اعتبار أن هذه التسمية تجعله أقرب إلى الواقع ، مبررا ذلك

(١) حسن حنفي : هموم الفكر والوطن ١/٧٩-٨٢ .

بأن علم أصول الدين يحمل بداخله محاولة لإيجاد رؤية عصرية لفهم العقائد الإسلامية وأركان الدين .

وهكذا كان موقف حنفي من الفلسفة العربية والتراث وعلم الكلام موقف الناقد البصير الذي يجمع بين الفلسفة والدين والعلم بمفهوم العصر ، ويدعو إلى التصحيح والتغيير بشرط أن يكون التغيير الاجتماعي موازيا للتغيير الثقافي ، وأن يكون الطريق لتحقيق العدالة والديمقراطية والحرية والحفاظ على الهوية هو طريق تحرير الأرض وتحرير العقول والتوزيع العادل للثروة ، والاعتماد على النقد الذاتي للحركة الإسلامية السلفية ، من أجل إحياء الجوانب الثورية في الدين وتأويل التراث ، والبعد عن مشكلات النقل والتقليد .

وهنا ما يدفعنا إلى القول بأن الفلسفة عند حنفي أصبحت منهجاً للتصحيح والتغيير ، وأنها عملية عليا من الفهم والتأويل والتطور والتغيير ، وأن التأويل هو عملية تحويل الوحي إلى علم إنساني من خلال نظرية التفسير ، ويكون نقطة البدء من الوحي ، لأن غاية التأويل الوصول إلى منهج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ، وهنا تأتي دعوة حنفي للتوفيق بين التراث والمعاصرة ، وكذلك الدعوة للتجديد الشامل للتراث الإنساني والعناية به وفق منهج الفلسفة والعلم القائم على الفهم والتحليل والنقد والانتقاء .

وقد اختلفت الآراء حول تقييم فكر الدكتور حنفي ، فقد وصفه البعض بأنه مفكراً ذو نزعة فردية برجماتية ، ووصفه آخرون بأنه ذو نزعة واقعية مادية ، وأنه أسس ما يسمى بإيديولوجيا الواقع ، لأنه يقدم الواقع على الفكر ، وأنه حاول جاهداً تحويل التراث إلى أيديولوجية ثورية ، مؤكداً على أن التراث بأكمله لا يفهم إلا من خلال الواقع بدليل أن الوحي نزل استجابة للواقع ومن أجل تغييره ، ووصفه آخرون بأنه مفكر ثوري ، وأن البعد التنويري في فكره لم ينفصل عن البعد الثوري في فكره ؛ لأن جميع أفكاره تمثل دعوة للتمرد ورفض الأوضاع الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها العالم

العربي والإسلامي ، وهي أوضاع يسودها الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والتخلف الفكري والاقتصادي ، وفي هذا الإطار يؤكد حنفي على أننا لم نصل إلى مرحلة النهضة بعد ، لأننا لم نصل إلى مرحلة الغرب في عصر نهضته واحترام العقل والفلسفة ، لأننا ما زلنا في مرحلة الإصلاح الديني ، وأن الوعي العربي بما فيه من أفكار ليبرالية وقومية لازال يتسم بالطابع السلفي والتراثي ، وأننا لن نصل إلى مرحلة النضج الكامل إلا إذا التزمنا منهج العلم القائم على النقد والتأويل والعقل ، وقمنا بإعادة بناء الموروث الثقافي والسياسي في اتجاه الثورة والتغيير والتخلص من تقديس كبار الفقهاء والحكام .. ووجوب طاعتهم وهيمنة العقائد الجبرية . وفي هذا المعنى يقول حنفي : «والحقيقة أن التعددية هي الأصل وحق الاختلاف حق شرعي ، فالكل راد ومردود عليه ، فالتعددية قانون طبيعي يتمثل في اختلاف الألسنة والألوان والليل والنهار واللغات والشعوب والقبائل والمشارب والمفاهيم ، والعلم الإلهي وحده هو العلم الشامل الذي يدرك الحقائق من جميع وجوهها ، أما العلم الإنساني فهو رؤية ووجهة نظر للاقترب من حقيقة النص ؛ لأنه وحده هو حامل العلم الإلهي الثابت»^(١).

ثالثا : موقف حسن حنفي من التراث والتجديد

عرفت قضية التراث والتجديد في الفكر العربي الحديث بالعديد من المسميات منها : الأصالة والمعاصرة ، والتأويل والتنوير ، والإصلاح والتجديد ، والتقليد والحداثة ، والتراث والمعاصرة ، وقد دعا حنفي في العديد من مؤلفاته إلى ضرورة الاهتمام بمشروع التراث والتجديد ؛ لأن الأصالة بالمعنى الدقيق لا تتحقق إلا بالتجديد والمعاصرة ، وعلة ذلك عنده أننا جزء من التراث وأن التراث جزء منا ، كما أننا بطبيعتنا وفطرتنا مجتمع تراثي ، لأن التراث ليس تراثا دينيا فحسب ، وليس هو المخزون المعرفي في المكتبات ، وليس كيانا

(١) حسن حنفي : جذور التسلط وآفاق الحرية ص ٢٨

نظريا مستقلا بذاته ، بل هو يشمل كل منتج عقلي وروحي ونفسي وكل موروث ثقافي ، ومن ثم هو جزء أصيل من مكونات الإنسان والواقع ، وهو الذي يميز كل أمة عن غيرها ، وأن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ، وهذا المعنى يؤكد حنفي بقوله : « أن التراث هو الفكر المتصل والمتواصل عبر الماضي والحاضر ، وهو الموروث الحاضر في زماننا ، وأن قيمة التراث ليست في ذاته ولكن قيمته فيما يحمله من فكر وعلم وثقافة ، وفيما يحتويه من نظريات ومناهج علمية تفسر أمور الواقع وتحوله إلى الأفضل ، وأن التراث من هذه الناحية موجه لسلوكنا وفكرنا ، ومن ثم فالتراث قابح في قلوبنا وممكن من عقولنا ، وأنا لانستطيع الاستغناء عنه ، وأن تجديده والعناية به ضرورة ومستولية قومية حتى لانغرق في الماضي أو ننعزل عن الحاضر ، وأن تراثنا هو دليل أصالتنا وحضارتنا ، وأن الأصالة تعني البحث عن الجذور والتأسيس في الأعماق ، وأنها قد تكون في الطبيعة والوجدان وفي العمق التاريخي وفي الأمثال الشعبية والشخصية القومية ، وأن الأصالة في حقيقتها لاتعني التفوق على الذات ، ورفض الآخر باعتباره الغريب والزائف ، والدخيل ، الذي يمكن أن تفقد الذات هويتها فيه ، مع أن الذات لاتقوى إلا بالغير في صراعها معه ».

وهكذا أكد حنفي على أن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي بوصفه المعطي الحاضر ، وأنه الرابطة الضرورية بين الماضي والحاضر وبين الأصالة والمعاصرة ، وأن التجديد للتراث يتطلب فهمه وإعادة تفسيره وبنائه وفقا لحاجات العصر ومتطلباته ، وأن غاية التجديد الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير ، أي من العلوم الإنسانية إلى علوم الثقافة الوطنية ، وأن التجديد بهذا المعنى يتطلب إلغاء فكرة الشرعية والتبعية ، والتمسك بمبادئ الاستقلال وحرية الفكر والفعل ، ومن ثم فإن قضية التراث ترتبط ارتباطا وثيقا بقضية المعاصرة ، وأن الأصالة يمكن تحقيقها فقط عن

طريق استخدام العقل ومنهج العلم ، والسعي الجاد لاستخدام التأويل من أجل تجديد التراث وعلومه سواء العقلية أو النقلية ، على اعتبار أن التراث أو الماضي هو أحد مقومات الوجود الطبيعي لكل أمة ، وأنه شرط من أهم شروط بقائها واستمرارها وتطورها وازدهارها .

وأرجع حنفي نشأة التراث الإسلامي إلى مصدر واحد هو القرآن والسنة ، مؤكداً على أن لغة التراث من النصوص القديمة ، وهي لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول لفظ الجلالة الله وهو لفظ يأخذ دلالات متعددة حسب كل علم ، فهو الشارع في علم أصول الفقه ، وهو الحكيم في علم أصول الدين ، وهو الواحد في التصوف ، وأن الجميع يستعمله دون تحديد سابق لمعنى اللفظ ، وفي هذا المعنى يقول حنفي : « إن العلوم الأساسية في تراثنا القديم ما زالت تعبر عن نفسها بالألفاظ والمصطلحات التقليدية ، التي نشأت بها هذه العلوم ، والتي تقضي في الوقت نفسه على مضمونها ودلالاتها ، والتي تمنع أيضاً إعادة فهمها وتطويرها ، ويسيطر على هذه اللغة القديمة الألفاظ والمصطلحات الدينية مثل : الله ، والرسول ، والدين ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، فمثلاً فإن لفظ الجلالة الله غالباً ما يعبر في المعنى الشائع عن اقتضاء أو مطلب ولا يعبر عن معنى معين ، أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يسكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور في العقل ، وهو رد فعل على حالة نفسية أو عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصال لمعنى معين ، فكل ما نعتقه ثم نعظمه تعويضاً عن فقد يكون في الحس الشعبي هو الله ، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضاً في الشعور الجماهيري هو الله ، وكلما حصلنا على تجربة جمالية قلنا الله الله ، وكلما حفت بنا المصائب دعونا الله وحلفنا له أيضاً بالله » .

ويمكن ملاحظة أن الأصالة عند حنفي ترتبط بالمعاصرة والتجديد ، وأن الأصالة لا تعني البعد عن العلم والدين ، بل على العكس فهي مؤسسة عليهما معا ، ودليل ذلك أن الأصالة عنده تعني : البحث في أعماق الجذور في أصول

الفقه وأصول الدين ، وأن الأصالة بهذا المعنى هي شرط المعاصرة واستمرارها والمحافظة عليها وضمانيها ، وأنها تعني التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب ، وأن يكون حاضرها استمرارا لماضيها ، وأن يكون مستقبلها استمرارا لحاضرها ، ومن ثم لا يحدث الانفصام في شخصيتها ولا تحدث الازدواجية في ثقافتها ، ولعل ذلك وراء دعوته للتجديد والمعاصرة وضرورة القضاء على معوقات التقدم في الحاضر ، واستئصال الجذور التاريخية للتخلف المتراكمة من الماضي في وجدان الشعوب وفي مقدماتها فكرة تقديس التراث ، حتى يمكن أن تتحقق المعاصرة بسهولة ويسر في زمن أقل وبرسوخ أكثر ، وبرؤية تاريخية واعية وبتدبير بعيدا عن التخبط والعشوائية .

ويذهب حنفي إلى أن تجديد للتراث ليس مجرد فكرة أو دعوة ، بل يجب أن يكون التجديد للتراث ممنهجاً وفق مبادئ النقد والتحليل والتأويل وشروط كل منهم ، خاصة وأن تجديد التراث العربي تتنازعه ثلاث مواقف : الموقف الأول : هو القائل بالاكْتفاء الذاتي بالتراث كوسيلة للتقدم والبناء ، بحجة أن تراثنا فيه الكفاية وأنه يحتوي على كل ما مضى وما هو حاضر وما هو آت ، وأن أصحاب هذا الموقف من وجهة نظر حنفي هم أصحاب المناصب والمصالح الذاتية ، وهؤلاء يتهمهم حنفي بالنفاق والعجز والرجسية .

أما الموقف الثاني : وهو الموقف المعارض لمؤيدي التراث ، وأصحاب هذا الموقف يرون ضرورة الاعتماد والاكتفاء بالجديد وترك الماضي والتراث بالكلية ، ويعلق حنفي على موقفهم بقوله : « إن هؤلاء على حق من حيث المبدأ ، ولكنهم في نفس الوقت على خطأ من حيث الواقع ، وأنهم يتسمون بقصور النظرة العلمية والوقوع في الازدواجية » .

أما الموقف الثالث : وهو القائل بالتوفيق بين أصحاب الموقفين السابقين ، ويتبنى فكرة الجمع بين التراث والمعاصرة ، ويرى حنفي أن الحل التوفيقى سينتهي في النهاية إلى الانحياز لأحد الموقفين الأول أو الثاني .

ويقدم حنفي نموذجاً للحل الأمثل الذي يتجاوز خطأ المواقف الثلاث الماضية من خلال وضع العديد من الخطوات والقواعد المحددة لعملية التجديد للتراث منها :

(١) ضرورة الحفاظ على الهوية ومختلف الثوابت الثقافية ، وذلك يتطلب ما يسمى بالتجديد اللغوي الذي يتم عن طريق الاسقاط التلقائي للألفاظ المتداولة في واقعنا الآن ، وغاية هذه الخطوة السعي لتحقيق وحدة الثقافة في الفكر العربي حتى تتحقق وحدة الرؤية ووحدة الأهداف والغايات ، وتحديد العلاقة بين الأنا والآخر ، وأن ذلك يتطلب السعي إلى الأخذ بثقافة العصر وعلومه ، ونقل وسائل العلم والتكنولوجيا ، والأخذ بالأسباب والمسببات وتطبيق المنهج العلمي في حل المشكلات ، بالإضافة إلى الدعوة لوقف حملات التغريب التي تسعى لمحو الشخصية العربية وإضعاف القومية الوطنية ، ومعنى ذلك أن المعاصرة لا تعني قطع الصلة مع الماضي والتراث والتاريخ أو محاولة اقتلاع الجذور ، بل تعني القدرة على مجابهة المشكلات ورؤية الواقع الحقيقي والإحساس به ، كما تعني أيضاً عدم إغفال شيء من مكونات الواقع أو ابتسار أجزاء منه ، وذلك لأن المعاصرة في حقيقتها موقف واضح ودائم من الواقع بعلومه وثقافته ، وأن التراث هو جزء أصيل من هذا الواقع والحاضر ، ومعنى ذلك أن حنفي يطالب بضرورة مراجعة وفهم وتنقية التراث الإنساني ككل ، وليس جانباً منه ، سواء كان تراث العرب ، أو تراث اليونان ، لأن التراث هو المادة الخام التي يمكن تطويرها وتعديلها والاستفادة منها ، والانطلاق منها نحو بناء المستقبل والعصر ، فذلك وحده أولى خطوات التجديد والوصول إلى المعاصرة .

(٢) ضرورة معايشة الواقع واتخاذ موقف واضح منه ، فالواقع هو الزمان والمكان الذي نعيش فيه ، والذي نحتويه في شعورنا سواء عن

وعمي أو لا وعي ، وذلك لأن هذه المعاشية هي الباعث الأول على المعرفة والموجه لاختياراتنا ، وهذا يعني أن الواقعية المباشرة تعني الاتصال بالواقع مباشرة في جميع أحواله ومشكلاته ، وأن الواقعية تكمن في النظر إلى التراث بوصفه نظرية الواقع ومرآته ، مع ضرورة إعطاء الأولوية للواقع على النص ، لأن الواقع هو الذي يعتمد على علوم العصر ومنجزاته ، ولا إيجابية أو فائدة من التجديد إلا بالموقف الواعي من الواقع ومن التراث ، ولأن هذا الوعي هو الذي يعيننا على تحقيق عملية الانتقاء للأفضل سواء من الواقع أو من التراث ، خاصة وأن التراث ليس كلا واحدا متجانسا بل يحتوي على المفيد والضار والنافع والظالم .

(٣) ضرورة أن تمتلك الأمة كافة عوامل التحضر وأسباب الازدهار الثقافي والحضاري ، وأن يكون الطريق إلى ذلك بتحويل الموروث الثقافي والتاريخي إلى علوم إنسانية شاملة تعمل على مواجهة التحديات الراهنة ، وتحقيق أهداف الأمة وتخدم مصالح الإنسان الفردية والاجتماعية في الواقع المعاصر ، من أجل ذلك اشترط حنفي إيجاد نظرية محكمة تقوم بالتفسير المباشر للواقع من منطلق توجيه التراث القديم في مساره نحو الواقع ، ونحو الإنسان ، ونحو المجتمع ، ونحو الأمة ، بهدف الإصلاح والنهضة والتجديد وتحقيق مصالح الجميع ، على أساس أولوية الواقع على النص ، والعمل على النظر ، والعقل والإبداع على النقل ، والتاريخ على الوحي ، وذلك على عكس ما كان عليه الأمر من قبل في التراث القديم ، وهو أولوية النص على الواقع والوحي على المصلحة والنظر على العمل ، وأن ذلك يتطلب بالضرورة رفض فكرة تقدس التراث ، ومقاومة سلطته وهيمنته على أفكار العصر ؛ لأن تأويل التراث وتفسيره يتطلب رده إلى وضعيته التاريخية وإعادة بناء النص والاختيار بين البدائل .

(٤) ضرورة إدراك الواقع الحقيقي بجميع مشكلاته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية ، ورفض الواقع الزائف المموه ، والثورة على معوقات التفكير العلمي والمنطقي ، ورفض سياسة الاستبداد والظلم ، ورفض الفساد بجميع أشكاله وأنواعه ، وهذا معنى قول حنفي : أن المعاصرة لا تتحقق إلا من خلال التجديد ، لأن التراث مرتبط بالواقع المعاش وليس مفصولا عنه ، وأن التراث ليس له قيمة إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع وتأثير فيه ، وهذا معنى قول حنفي في كتابه : (التراث والتجديد) : «أن التراث ليس متحفا للأفكار نفخر به وننظر إليه بإعجاب ، ونقف أمامه بانبهار وندعو العالم معنا لمشاهدته ، بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك ، وهو ذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض» .

(٥) ضرورة استخدام منهج الإحصاء الدقيق لقضايا الواقع ومشكلاته وأساليب التعامل مع الواقع ، حتى نستطيع التمييز بين الواقعي الفاهم الراعي وبين الغير واقعي الذي يتحرك دون وعي ، وكيف يتقبل كل منهم الواقع ، مع ضرورة تطبيق منهج العلم الكمي أو الإحصائي ، وذلك لأن إعادة تجديد التراث وتفسيره وفهمه لابد أن يتم وفق طريقة علمية ومنهجية محكمة ، ولأن التراث لا ينفصل عن الواقع ، وأن الواقع هو الحاضر بجميع مشكلاته وتراكمات الماضي ، ومكوناته الثقافية والعلمية والتاريخية ، وهذا الإحصاء يتطلب بدوره التحليل الكمي لكل قضية على حدة ، لأن هذا التحليل هو الذي يساعدنا على فهم حجم القضية وكيفية مواجهتها ومعرفة مدى خطورتها والطريق إلى تجديدها ، كما أن الإحصاء سوف يعيننا على الفهم والتفسير لأسباب القضايا وطرق مواجهتها ، واتخاذ المواقف المناسبة لمواجهة هذه القضايا والمشكلات .

(٦) ضرورة استخدام منهج التأويل للنصوص الدينية ، على اعتبار أن التأويل هو عملية إعادة بناء النص من خلال إعادة الاختيار بين البدائل ، وأن التأويل هو المنهج المناسب لقراءة وتفسير التراث الديني وفق مقتضيات العصر ومتطلباته ، ولذا حرص حنفي على استخدام المنهج الظاهرياتي في تأويل الواقع والتراث ، على اعتبار أن المنهج الظاهرياتي هو الذي يقوم على فكرة الوصف لكافة الظواهر حين تبدى للوعي القصدي ، ومعنى ذلك أن التأويل عند حنفي ليس مجرد تفسير أو فهم ؛ بل هو عملية انتقاء متوازنة لاختيار الأفضل والمناسب لنا ، والأخذ من القديم بما يتفق مع العصر ومتطلباته ، فتلک نقطة البداية من أجل تحويل النص أو التراث إلى موضوع للدراسة والرصد والإحصاء ، وأن هذه العملية تهدف إلى بناء الفكر على أسس صحيحة وواضحة ، وتشخيص الأزمات وفهم الواقع ومتطلباته ، والدين كمكون من أهم مكونات التراث عند حنفي ليس مجرد نص ، أو علم ومعرفة بل هو سلوك وعمل وتطبيق للنصوص القرآنية والسنة النبوية ، ويجب أن يظهر فيما نراه من تكافل اجتماعي ، أو عدالة اجتماعية حثت عليها جميع الأديان السماوية ، ودليلها قول النبي ﷺ : « الناس شركاء في المأأ والكأ ، والنار والملح » ، وهي مقومات كل حياة ، وأن الإسلام قد قرر الزكاة والصدقة من أجل تحقيق العدالة والمساواة ، وتحقيق تكافؤ الفرص بلا طبقة أو نزعات عرقية ، لأن الدين لا يفرق بين إنسان وآخر أو طبقة وأخرى ، إذ لأفضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى .

(٧) ضرورة إعادة بناء التراث وتأويله وقراءته قراءة تفكيكية عن طريق استخدام المنهج النقدي من أجل نقد الواقع والتراث معا ، لأن غاية النقد التطوير والتجديد والبيان وتحضر الشعوب ونهضتها لكي يلائم هذا التراث العصر وتطوراته ، وسوف يساعد هذا النقد الذاتي على اكتشاف

حقيقة الأنا أو الذات في مقابل الآخر ، وأن النقد لابد أن يشمل كافة الاتجاهات الرجعية والأفكار الأسطورية ، وكل التأويلات السطحية الساذجة للتراث ، وهذا الموقف النقدي وحده هو الذي يجعل موقفنا موقفا حضاريا ، ويساعدنا على اكتشاف التاريخ واكتشاف الذات في نفس الوقت ، كما يساعدنا على الانتقال من حال النقل والتحليل والترجمة إلى وضعية الابتكار والنقد والإبداع الفكري . وهذا معنى قول حنفي : « إن بإمكاننا بناء تراثنا القديم وفق متطلبات العصر وحاجاته ، وأنه من الممكن أن نتج تراثا جديدا مفيدا كما أنتج القدماء ، بل إنه بإمكاننا إبداع بدائل جديدة تماما لم يستطع القدماء إبداعها أو الوصول إليها .» من أجل ذلك يؤكد حنفي على أن القراءة التفكيكية للتراث وتطبيق مناهج العلم والنقد والتأويل هو وحده الذي يعيد للتراث قيمته وفائدته ، كما يعيد تعدديته في الآراء والمذاهب والاختيار الحر بين البدائل ، والاستقرار على كل ما يفيد الناس وينفعهم ، ولذا وجب احترام التراث الذاتي الذي يتميز بالأصالة والخصوصية ، لأن الأصالة تعني الأنا مقابل الآخر والمألوف ضد الغريب ، والقريب في مواجهة البعيد ، والمحلي مقابل المستورد ، والذاتي في مقابل العرضي ، والطبيعي في مواجهة المصطنع .

(٨) ضرورة مراجعة الموقف النقدي الذي يقوم به رجال الفكر والثقافة العرب ، وانتقاد موقفهم السلبي والسطحي ، وفي ذلك يقول حنفي : « لقد نظرنا إلى التراث القديم نظرة المستشرقين ، وكأننا متفرجون عليه ولسنا أصحابه ، نعيب على قصوره وكأننا لسنا مسئولين عنه ، نكرر ما قيل ونجمع بين أجزائه ، وأقصى ما تفعله نشر بعض مخطوطات هذا التراث دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار ، في حين أن التراث القديم ليس منفصلا عنا بل هو جزء منا ونحن جزء منه » ، لذا عاب حنفي على الباحثين في التراث أنهم لم يعتنوا بحقيقة نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية ، التي أبدع فيها المسلمون الأوائل ، ولم ندرسها إلا في إطار

تاريخ العلوم عند العرب ، وكجزء من التاريخ كما يفعل الغرب ، ولم نحاول معرفة الصلة بين التوحيد والعقل ، أو بين التوحيد والطبيعة ، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة ، كما فعل ابن رشد وباقي الفلاسفة العرب .

وقد طالب حنفي بأن هذه المراجعة النقدية لا تقف عن حدود التراث القديم ، بل تستلزم مراجعة موضوعات البحث الفلسفي المعاصر ، بحيث نتجنب موضوعات الميتافيزيقا التي استغرقت عقول الأوائل مثل نظرية العقول العشرة ، والعقل الفعال ، وعلاقة عالم الأفلاك بحياة البشر ومصيرهم ، وأن لهذه الكواكب والأفلاك عقولا مثل عقولنا ونفوسا مثل نفوسنا وأرواحا مثل أرواحنا ، وأن على أساس حركتها يتم كل شيء في الأرض ، وكذلك الاستغراق في دراسة نظريات المحبة والفناء والحلول والاتحاد ، متغافلين عن قيمة أصول الفقه الذي يعبر عن إبداع الفكر الإسلامي وإحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيدا عن الاستغراق ، وأحكام منطق اللغة بعيدا عن الخطابة والجدل ، لقد تغافل الباحثون في التراث العربي عن إبداع المسلمون في وضع مناهج للرواية لضبط النقل ، ووضع أصول المنطق الحسي الذي يقوم على المشاهدة وقياس الأولى ، وأن ما لادليل عليه يجب نفيه .

رابعا : موقف حنفي من العلمانية والعولمة الغربية

لقد تأثر حنفي مثل غيره من المفكرين العرب المعاصرين بالفكر الغربي ، وكانت البداية تأثره الواضح بفلسفة هيجل وكانط ، ثم ظهر تأثره بأصحاب النزعات الشكية والتفكيكية ، وهو ما ظهر من خلال ترجماته لمؤلفات الغرب مثل : كتاب : رسالة في اللاهوت والسياسة لباروخ سبينوزا ، ثم كتابه : فشته فيلسوف المقاومة ، وترجمته لكتاب لسنج تربية الجنس البشري ، ثم ترجمته لكتاب سارتر : تعالى أنا موجود ، وغيرها من المؤلفات التي عكست مدى تأثر حنفي بالفكر الغربي الذي يمثل الآخر الذي يجب التعامل معه وقبوله

والاستفادة منه ، كما ظهر هذا التأثير من خلال تحليله لكتابات فولتير وكانط وكيركجارد وهيغل وهوسرل وماركيوز وغيرهم ، وقوله صراحة : « إننا منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي ، لأن تحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرار ما بدأناه في العصر القديم ، كما أنه واجب قومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن ، وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة » .

كما ظهر تأثير حنفي بالفكر الغربي واضحاً في كتابه التراث والتجديد ، حيث أكد حنفي على فكرة أن اللقاء بيننا وبين الآخر يشكل أحد الروافد الرئيسية في وعينا القومي ، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية ، وأن العلمانية في تراثنا وواقعنا حقيقة لا يمكن إنكارها أو تجاهلها ، لأن العلمانية بمعنى العالمية والعلم موجودة في تراثنا ووعينا ، وأنها بهذا المعنى هي الأساس في تكوين الفكر العربي الأصيل لأنها أساس الوحي ، وأن الوحي علماني في جوهره ، لأنه يخاطب الضمير والإنسان ككل ، وأن تجديد التراث هو أداة تحقق العلمانية ، لأن التجديد سيؤدي حتماً إلى حركة علمانية رافضة لأخطاء التراث القديم ، وفي هذا المعنى يقول : « قد نشأت العلمانية في الغرب استجابة لدعوة طبيعية تقوم على أساس رفض الصور الخارجية ، وقسمة الحياة إلى قسمين ، واستغلال المؤسسات الدينية للجماهير ، وتوطيئها مع السلطة وحفاظها على الأنظمة القائمة ، ولذا نشأت العلمانية في أوروبا من أجل استرداد الإنسان لحريته في السلوك والتعبير ، وحرية في الفهم والإدراك ، ورفضه لكل أشكال الوصاية عليه ، ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير ، فالوحي علماني في جوهره والدونية طارئة عليه لأنها من صنع التاريخ ، وهي تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور » .

ويذهب بعض الباحثين إلى أن حنفي لم يقف من التراث الغربي موقف المدافع أو المهاجم بل وقف موقف الفيلسوف الناقد ، وأنه لم يقبل الوافد الغربي كما هو بل انتقد الكثير من جوانب الفكر الغربي واتجاهاته التغريبية والعنصرية والمادية والتفعية ، والتي تظهر تحت مسمى العولمة الثقافية ، ودليل ذلك أنه وصف الثقافة الغربية بسمة المحلية وادعاء العالمية والشمول ، وأن المذاهب الغربية كانت وليدة بيتها ، وأن فترة المذاهب المثالية والواقعية والتجريبية نشأت بعد أن تمت تعرية الواقع الأوربي تماما منذ عصر النهضة من أغطيته النظرية الموروثة من العصر الوسيط ، حيث بدأ صراع المذاهب الفكرية في الغرب بين أصحاب المثالية النقدية التي تعطي الأولوية للعقل وحقه في فهم الطبيعة ، وبين المذاهب الإنسانية الحيوية والإرادية والوجودية التي تعطي الأولوية للإنسان على العقل والطبيعة ، وأن الوعي الأوربي مثل الوعي العربي قد تطور عبر مراحل تاريخية واجتماعية وسياسية ، وهو الوعي الذي يعبر عن أزمة الموقف الحضاري وغياب الغطاء النظري للواقع ، وأنه تتطور وفقا لحاجات العصر والظروف المتغيرة الجديدة .

ولعل ذلك وراء قول حنفي بأن تجديد التراث ونقده قضية وطنية ، وفي نفس الوقت اعتبرالموقف النقدي من الفكر الغربي واجب قومي ووطني أصيل ، وأنه علامة على تأصيل الموقف الحضاري ، كما رفض الاستعمار الثقافي أو ما يسمى بالغزو الثقافي ، وقال في ذلك : « إن التغريب والنزعات التغريبية تحول الوافد إلى غزو ثقافي ، وأن الآخر بثقافته يمثل التحدي الحضاري لنا بما يمثله من أفكار ومواقف وعلوم وصناعات ونهضة وعمران ، وأن إشكاليتنا تكمن في محاولة اللحاق بالركب الحضاري الغربي والسعي لتجاوزه وهو الأصعب والمشكل » ، ومع ذلك رفض حنفي صراحة وسائل الغرب الساعية إلى التقليد والتغريب والتبعية ، وكل ما يترتب عليه سيادة النزعات التغريبية ، وهذا ما يؤكد موقفه من فلسفة الاستغراب التي تسعى

لمحاولة رؤية الأنا والواقع من منظور الغرب وثقافته ، لأن ذلك من وسائل الغرب لإضعاف الهوية وإلغاء خصوصية الشعوب .

ويمكن التعرف على موقف حنفي من العولمة والمركزية الأوربية من خلال كتابه الهام : (جذور التسلط وآفاق الحرية) ، عند حديثه عن المركز والأطراف وما تردد من شعارات وأفكار ، مثل : العولمة الثقافية والشرق الأوسط الكبير ، وكيف خلطت الثقافة الغربية بين المستويات ووضعت التصور الهرمي للعالم موضع التحقيق والتنفيذ فيقول : « إن الشعارات لاقيمة لها دون برامج وطنية للتنمية المستقلة ودون جهات وطنية مستعدة للتحقيق والتنفيذ ، وأن الوطن والعروبة والإسلام ثلاث دوائر متداخلة مركزها واحد دون افتعال حواجز بينها ، ومن ثم يصبح مركزها عنصر الجذب للأطراف بدلا من أن تنجذب نحو مراكز أخرى في الشرق أو الغرب ، ولمقاومة ما يحيق بها من مشروعات مفروضة عليها من الخارج مثل الشرق الأوسط الكبير أو المتوسطية ، وأن تدرج المعارف يكون من الحس إلى العقل إلى القلب كما يقول الفلاسفة ، ومن علم اليقين إلى حق اليقين إلى عين اليقين كما يقول الصوفية ، فالمعارف ترقى من الأدنى إلى الأعلى في سلم الحقائق ، والمعرفة الحسية للأجزاء بالعالم تخطئ وتصيب ، وفي القيم تتدرج القيم بين الأعلى والأدنى ، والقيم النظرية أعلى من القيم العملية ، ومن يعمل بفكره أفضل ممن يعمل بيده ، والمدير أعلى قيمة من العامل ، وهكذا فإن التصور الهرمي للعالم قد يفيد فقط في ثقافة أحادية تضيع المستويات كلها في مستوى واحد ، يخلط بين النفس والبدن والمثال والواقع والثابت والمتغير والمطلق والنسبي ، كما هو الحال في الثقافة الغربية التي خلطت بين المستويات »^(١).

كما يمكن التعرف على موقف الدكتور حسن حنفي من الغرب الأوربي من خلال كتابه : (ماذا يعني علم الاستغراب) ، وخاصة عندما يقول تحت عنوان

(١) حسن حنفي : جذور التسلط وآفاق الحرية ، ص ١٠ ، ١٨ مكتبة الشروق الدولية القاهرة ٢٠٠٥ م.

المركز والأطراف : « إن مهمة علم الاستغراب هو القضاء على المركزية الأوروبية ، وبيان كيف أخذ الوعي الأوروبي مركز الصدارة عبر التاريخ الحديث داخل بيئته الحضارية الخاصة ، وأن مهمة هذا العلم الجديد هو رد ثقافة الغرب إلى حدودها الطبيعية ، بعد أن انتشرت خارج حدوده إبان المنظومة الاستعمارية من خلال سيطرته على أجهزة الإعلام ، وهيمنتها على وكالات الأنباء ودور النشر الكبرى ، ومراكز الأبحاث العلمية والاستخبارات العامة ، إن مهمة هذا العلم القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يوهم الغرب غيره بأنها تعني الحوار الثقافي أو التبادل الثقافي أو الثقيف ، وهي في الحقيقة تعني القضاء على الثقافات المحلية من أجل انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها وهيمنتها على غيرها ، واعتبار الغرب النمط الأوحده لكل تقدم حضاري ، ولا نمط سواه ، وعلى كل الشعوب تقليده والسير على منواله ، وقد أدى ذلك إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة ، واحتكار الغرب وحده حق إبداع التجارب الجديدة والأنماط الأخرى للتقدم »^(١) .

ومع ذلك يذهب بعض الباحثين إلى أن حنفي لم ينتقد الفكر الغربي بشدة ، كما انتقد التراث العربي لأنه تبني الفكر العلماني منهجا وأسلوبا بدليل قوله : إن العلمانية أساس الوحي ، وإن العلمانية سبيل استرداد الإنسان لحريته ، وكان من الطبيعي أن تثير مثل هذه الكلمات حفيظة أصحاب الاتجاه اليميني والرجعي المتخلف ، والذين وصفوا حنفي بالملحد وصاحب الأفكار الهدامة ، ويكفي في الرد على ذلك بموقف حنفي من بعض آراء المستشرقين الذين أخطأوا في فهم حقيقة التراث العربي ، لأنهم درسوا التاريخ العربي كتاريخ خالص مكون من شخصيات وأنظمة اجتماعية تاريخية محضة وبعيدا عن الواقع ، وأكد أن الكثير من دراسات المستشرقين قد فشلت في تحقيق أهدافها كما فشلت في فهم التصور الحقيقي للتراث العربي ، وعلل حنفي هذا الفشل

(١) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب . ص ٥٧

بقوله : « إن جل المستشرقين لا يؤمنون بالوحي الإسلامي ، وأنهم درسوا الظاهرة منفصلة عن أصلها الإسلامي وهو الوحي ، وأن معظم رجال الاستشراق كانوا بعيدين عن تخصص دراساتهم ، ومن ثم لا يجب أن تتخذ الدراسات الاستشراقية كدراسة مسلم بها بل ينبغي التثبت من مصادرها تاريخيا وعلميا » .

وقد دفعنا موقف المعارضين لفكر حنفي وكذلك موقف حنفي من التراث ومن الاستشراق والعلمانية والعولمة الغربية لطرح العديد من التساؤلات مثل :

- هل مشروع التراث والتجديد عند حنفي هو امتداد لحركة الإصلاحيين العرب ابتداء من رفاة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ، وهل يوازي مشروع حنفي مشروع ديكرت بالنسبة للحضارة الغربية ؟

وهذا التساؤل يجيب عنه موقف حنفي في الدفاع عن العقل العربي الذي يمثل الأنا في مقابل الآخر الغربي ، وانتقاده لسلبية المثقف العربي واستسلامه للفكر الغربي والتسليم بصوابه وفوائده ، وما ترتب على ذلك من أن تحولت مساحة كبيرة من ثقافتنا المعاصرة إلى وكالات حضارية للغير ، وامتدادا لمذاهب غربية اشتراكية ، ماركسية ، ليبرالية ، قومية ، وجودية ، وضعية شخصانية ، بنوية ، سيربالية ، تكعيبية وغيرها ، حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو فنانا إن لم يكن له مذهب أو اتجاه غربي ينتسب إليه . ولعل ذلك وراء قول بعض الباحثين بأن حنفي يقدم نفسه باعتباره امتدادا لحركة التجديد والإصلاح التي قام بها كل من الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ومن تبعهم ، وأن فكره قد ارتبط بواقع أمته ، ولم يتجاوز الواقع الحقيقي بجميع ظروفه ومشكلاته الثقافية والسياسية والاجتماعية ، وأنه عالج مشكلة التراث والمعاصرة من خلال مناهج التفسير وقواعد المنطق ومتطلبات العصر وتحولاته التاريخية والثقافية ، مؤكدا على أن التجديد هو وحده أداة التغيير الفكري والسياسي والحضاري .

- كيف نستطيع تجاوز عقدة النقص تجاه المعجز الغربي ؟

وهنا يمكن القول بأن حنفي لم يقع في هوة الازدواجية التي وقع فيها بعض الباحثين في الفكر العربي الحديث ، سواء الذين تعصبوا للغرب أو الذين تعصبوا للشرق والتراث ، فقد انتقد حنفي فكرة التعصب للتراث والوافد الغربي على السواء ، وأيد فكرة انتقاء المناسب لنا ولثقافتنا وعصرنا ، سواء كان من التراث أو من الفكر الغربي ، وفي هذا الإطار حاول حنفي تفسير موقفه من الآخر ، وكيف تحل عقدة النقص من الآخر في كتابه : (ماذا يعني علم الاستغراب)، حين أكد على أن مهمة الاستغراب هي فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر ، والقضاء على مركب النقص في عالمنا أمام الغرب لغة وثقافة وعلماء ، وفي ذلك يقول : « إن الاستغراب هو محاولة معرفية ترمي إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر ، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر ، فمنذ الاستشراق القديم الذي نشأ واكتمل في عنفوان المد الاستعماري الأوربي لجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات عن الشعوب المستعمرة ، أخذ العرب دور الأنا فأصبح ذاتا واعتبر الغرب هو الآخر فأصبح موضوعا ، فالاستشراق القديم يعني رؤية الأنا الأوربي للآخر غير الأوربي ، وكان نتيجة لذلك أن نشأ لدى الآخر اللاأوربي الدارس بالأمس هو الذات الدارس اليوم»^(١).

- هل وقع حنفي في التناقض الذي وقع فيه من سبقه أو عاصره من رجال الفكر العربي الحديث والمعاصر ؟

حقيقة أننا نلاحظ وقوع حنفي في التناقض الطبيعي ، خاصة وأنه جمع في شخصه وفكره بين الماركسي والإسلامي ، وبين الفقيه والفيلسوف ، كما وقع في التناقض عندما حاول نقد أفكار التيار العلماني والليبرالي والماركسي الذي يتبنى أفكاره ومنهجه ، وفي نفس الوقت يرفض مبادئ الليبرالية والعلمانية وينسب نفسه إلى التيار السلفي الحديث ، الذي يوصف بالتوير والمعاصرة

(١) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب . ص ١٦ دار الهادي بيروت ط ٢ ٢٠٠٥ م

وهو التيار الذي بدأه كل من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده ، ومع ذلك يصرح حنفي في كثير من مؤلفاته ومواقفه على أن التراث الغربي يمثل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي ، وكذلك أحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية ، وأن شمولية التجديد وحدها كافية بتجاوز أخطاء المفسرين والمقلدين ، وأن شمولية التجديد تعني تجديد اللغة ومستويات الخطاب واستخدام النقد والتحليل . وفي هذا المعنى يقول حنفي في كتاب الهوية تحت عنوان الهوية العلمية (وهو يقصد هنا الهوية العلمية العلمانية) : الهوية العلمية خارجية ولا تستند إلى أساس ديني غيبي أسطوري مغرور في الثقافة الكلية ، وأنا حتى الآن لم نقم بعد بمحاولة جادة لنقدها وتطهيرها من أجل بناء ثقافة علمية بديلة تقوم على العلية ، كما كان الحال في علم أصول الفقه ومبحث القياس الشرعي ، رغم أن الهوية العلمانية تتبنى النموذج العلمي الطبيعي الغربي ، وأهم نظرية فيه هي نظرية التطور في العلوم الطبيعية وأساسها فصل الدين عن الدولة في العلوم الإنسانية^(١).

- متى نتمكن بالفعل من قراءة روح العصر والإحساس بالموقف الحضاري ؟
وقد أجاب حنفي على هذا التساؤل بقوله : « إن شيوع روح التفلسف القائم على التحليل والنقد هو السبيل الوحيد لإحداث التغيير والتجديد ، وأن التحليل يجب أن يشمل كافة مكونات التراث والواقع معا ، بحيث يبدأ بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ، ومعرفة مساره في الشعور الحضاري ، ثم تحليل البنية النفسية للجماهير ، لمعرفة إلى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية ، ثم تحليل أبنية الواقع لمعرفة إلى أي حد هي ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره ، وهكذا ننتقل بالتحليل من علم الاجتماع المعرفي إلى تحليل سلوك الجماهير ، والانتقال من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية ، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية

(١) حسن حنفي : الهوية . ص ٣٢ المجلس الأعلى للثقافة .

والسياسية». وأنه من أجل قراءة روح العصر والإحساس بالموقف الحضاري أوجب حنفي شمولية النقد للوافد والواقع والتراث معا .

- هل كان حنفي وحده صاحب الدعوة لتثقيف التراث وتجديده والاستفادة منه في مواجهة العصر والرد على المستشرقين ؟ ، وهل كان أول من دعا إلى تأويل التراث والجمع بين الأصالة والمعاصرة ؟ ، ولماذا أوجب حنفي نقد التراث وتحليله ، وإعادة قراءته وإعادة بنائه من خلال تجديد الخطاب وتجديد اللغة ، ولماذا دعا حنفي إلى تأسيس علم الاستغراب كبديل للاستشراق ، ومحاولة اتخاذ موقف من حضارة الغرب وتراثه .

وفي الرد على هذا التساؤل نقول : حقيقة لقد سبق حنفي العديد من المفكرين العرب في الدعوة إلى تجديد التراث والجمع بين الأصالة والمعاصرة ، وكان في مقدمتهم زكي نجيب محمود (١٩٥٥م-١٩٩٣م) في كتابه : حياة الفكر في العالم الجديد الذي صدر عام ١٩٥٦م ، وكتابه : تجديد الفكر العربي الذي صدر عام ١٩٧١م ، وكذا كتابه : المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري الذي صدر عام ١٩٧٢م . وكذلك محمد أركون (١٩٢٨م-٢٠١٠م) في كتابه : الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد . ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ١٩٨٩م . وكذا كتابه : من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي . ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ١٩٩١م . وكذلك محمد عابد الجابري (١٩٣٥م-٢٠١٠م) في كتابه : نحن والتراث الصادر عام ١٩٨٠م ، وكتابه : التراث والحدثة عام ١٩٩١م . وفي نفس الاتجاه قدم غالي شكري كتابه : التراث والثورة عام ١٩٧٣م ، ومحمد عمارة في كتابه : نظرة جديدة إلى التراث عام ١٩٧٤م ، وحسين مروة في كتابه : تراثنا كيف نعرفه ، وكذا كتابه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الصادر عام ١٩٧٨م ، وطيب تزيني في كتابه : من التراث إلى الثورة عام ١٩٧٨م . وفهسي جدعان في كتابه : التراث وتحديات العصر الصادر في الوطن العربي عام ١٩٨٥م .

ومع ذلك يمكن القول بأن موقف حنفي من الثقافة الغربية ومحاولته التوفيق بين الثقافتين العربية والغربية كان يقوم على فكرة جدلية الأنا والآخر ، والحاجة إلى التغيير الاجتماعي والثورة على الثابت والمتخلف ، بالإضافة إلى ضرورة محاكاة النموذج الغربي الحديث ، الذي كان يعتبر التراث في كثير من الأحوال العائق الأول أمام نهضته وتقدمه ، كما اعتمد حنفي على فكرة الاتحاد أو التضاف بين الطبيعة والإنسان ، ودليل ذلك قوله بأنه إذا أردنا العبور من التاريخ إلى العصر فمن الطبيعي أن ننتهج منهج العقل والتأويل وتوسيع حقل الدلالة ، وأن أهم دلالة للطبيعيات القديمة هي نزعتها الإنسانية والاتجاه نحو الإنسان واتجاه الإنسان نحوها ، لأن الإنسان والطبيعة متضايقان ولايستغني أحدهما عن الآخر .

وفي كتابه : (ماذا يعني علم الاستغراب) ، تناول حنفي التراث الغربي من حيث طبيعته وتنوعه وكيفية التعامل معه ، كما تناول بيان الغاية من علم الاستغراب التي حصرها في تحويل الغرب من كونه مصدر العلم ، كي يصبح موضوعا للعلم ، والمساهمة في إكمال حركة التحرر الوطني على المستوى الثقافي والعلمي والحضاري والسعري ، وأن تتحول الصحوة الإسلامية من مجرد حركات عنف معادية للغرب إلى مواقف حضارية واعية ، وراءها إرث تاريخي طويل يعبر عن مرحلة جديدة في مسار الوعي الإنساني ، ولعل ذلك وراء قول حنفي في كتابه علم الاستغراب : « إن التراث الغربي ليس كلا واحدا بل هو تراث متعدد الجوانب والاتجاهات ، أفرزته طبقات متعارضة المصالح وقوى متصارعة الاتجاهات ، فهناك تراث الغرب الرأسمالي ، وتراث الغرب الاشتراكي ، وهناك تراث الغرب المسيطر والمهيمن ، وهناك تراث الغرب المقهور المسيطر عليه والمهيمن عليه ، لذلك لايمكن وضع التراث الغربي كله في سلة واحدة ، ولا بد من التمايز بين تراث وتراث ، وكيف ننظر إلى هذا التراث المتنوع على أنه كل واحد»^(١).

(١) حسن حنفي : ماذا يعني علم الاستغراب ، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة . ص ١٢٩
دار الهادي بيروت ط ٢ ٢٠٠٥م

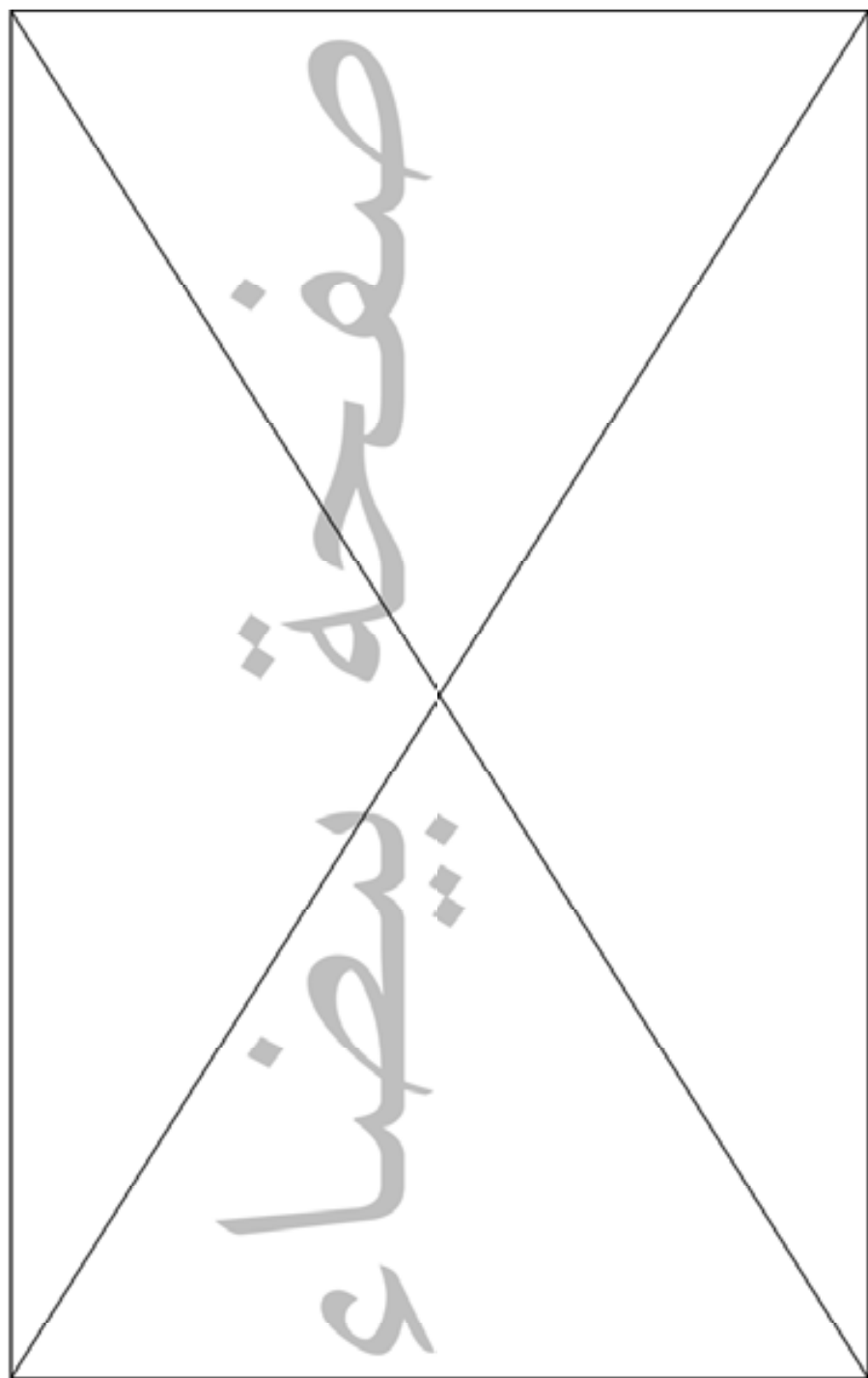
هكذا كان موقف حسن حنفي من الآخر الأوروبي يتمثل في الدعوة إلى تحليل الثقافة الغربية والتعرف على مكوناتها الأساسية وورد عناصرها إلى منابعها ، وفي نفس الوقت يدعو إلى تخصيص الهوية الحضارية للأمة العربية من العناصر التدميرية أو القاتلة في الثقافة الغربية من خلال التعرف على مراحل ومصادر الوعي الأوروبي ومسار تطوره ومصيره ، وكذلك الدعوة إلى دراسة التراث الغربي دراسة نقدية خالصة ، ومع ذلك نقول : إن دعوة حنفي لاستخدام مصطلح أيديولوجيا بدلا من الدين والتراث ، واستخدام مصطلح الشعور بدلا من القلب والعقل ، واستخدام مصطلح النسبي بدلا من المطلق ، هو محاولة منه لإعادة بناء العلوم العربية على مناهج الفلسفة الغربية بمصطلحات عصرية ، وكذلك محاولة الجمع بين الحضارة العربية والمدنية الغربية الحديثة ، وإثبات أن مقولة الحداثة والتجديد والاهتمام بعلوم العقل والنقل هي أداتنا لمواجهة أسباب الضعف والتخلف ، والوصول إلى وضعية المجتمع الصناعي الذي يقدر روح العمل والإنتاج والاختراع ، ولعل ذلك وراء تبني حسن حنفي النموذج البنائي في الفكر الغربي والنموذج التجديدي والإحيائي في الفكر العربي الحديث .

ولعل ذلك وراء قيام حنفي ببيان الآثار المترتبة على طاعة الأنا العربي للآخر الغربي ، الذي يمثل المركز والقوة ، وكيف كان الغرب يمثل المركز الضاغطة بثقافته وقوته على الشعوب المستعمرة والضعيفة ، وذلك في كتابه الهام (جذور التسلط وآفاق الحرية) حيث يقول : « الآخر هو الذي يفرض علينا جميع الحقوق ويطلبنا بالوفاء بها قسرا ، يفرض علينا من الخارج الإصلاح والمجتمع المدني وحقوق الأقليات وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وحقوق الشيخ وحقوق الطفل وحقوق البيئة ، كل الحقوق إلا حقوق الشعوب مثل حق

تقرير المصير ، وحق المقاومة للشعب المحتل ، وحق الفقراء في ثروات الأغنياء ، وحق الشعوب المستعمرة في أكبر قدر ممكن من احترام ثقافات الشعوب وحضارتها ، وحق الدفاع عن الهوية ضد الاغتراب في الآخر ، وحق الشعوب في الوحدة والتجمعات الإقليمية التي تجمعها وتمنعها من الذوبان في المركز الأوحـد ، وحق الشعوب في التعبير الحر عن نفسها بالقول والفعل بالبيان والمظاهرة ، وحقها في المطالبة بالمعيار الوحيد الذي يطبقه الغرب على الجميع ، وليس المعيار المزدوج مرة داخل الغرب ونقيضه خارجه»^(١).



(١) حسن حنفي : جذور التسلط وأفاق الحرية ، ص ٣٢ مكتبة الشروق الدولية القاهرة ٢٠٠٥م



المبحث السادس

محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي

١٩٣٦م - ٢٠١٠م

أولا : نشأة الجابري العلمية

ولد الدكتور محمد عابد الجابري فيلسوف العرب والمغرب بقلعة زناكا أحد التجمعات السكنية بمدينة سيدى الحسن ، التابعة لمدينة فجيج شرقى المغرب في شوال ١٣٥٤م هـ الموافق ١٩٣٦م ، وكانت وفاته بالدار البيضاء عن عمر يناهز الخامسة والسبعين يوم الإثنين الثالث من ماي عام ٢٠١٠م ، بدأت حياة الجابري العلمية صغيرا بحفظ القرآن الكريم وتعلم القراءة والكتابة العربية وعلوم الدين ، ثم انتقل إلى المدارس الفرنسية بالجزائر ليتعلم اللغة الفرنسية ومبادئ العلوم الرياضية وباقي العلوم الأولية ، وقد تأثر الجابري في بداية النشأة بالمغرب بالشيخ محمد فرج إمام مسجد زناكا ، وصاحب مدرسة النهضة المحمدية الوطنية ، والمعروف بميوله الإصلاحية والدينية والوطنية ، لأنه كان من أبرز دعاة السلفية بالمغرب الذين جمعوا بين الإصلاح الديني والكفاح الوطني والتحديث الاجتماعي والثقافي في ذلك الوقت ، وكان للأستاذ محمد فرج أثره الواضح في تكوين شخصية الجابري الثقافية ، وفي هذه الفترة التحق الجابري بمدرسة فيجيج الوطنية والتي تخرج منها عام ١٩٤٩م بعد حصوله على الشهادة الابتدائية ، ثم سافر إلى مدينة الدار البيضاء ليلتحق بالمدرسة المحمدية الثانوية ، وفي عام ١٩٥٧م حصل على شهادة البكالوريا ، وبعدها التحق الجابري بكلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط قسم الفلسفة ليحصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م ، ثم

حصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م في موضوع :
العصية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، وفي عام
١٩٧٠م حصل الجابري على أول شهادة دكتوراه الدولة بالمغرب في مادة
الفلسفة والتي صدرت عام ١٩٧١م ، ليعمل الجابري بعدها في الكلية مدرسا
للفلسفة ثم أستاذا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي ، وفي هذه الفترة مارس
الجابري العمل الصحفي وتحرير المجلات الثقافية مثل : مجلة التحرير ،
ومجلة أقلام ، والأهداف ، والمحرر وآخرها مجلة فكر ونقد والتي رأس
تحريرها منذ عام ١٩٩٧م وغيرها ، بالإضافة إلى المساهمة في العمل
السياسي والحزبي ، وفي هذه الفترة أيضا أصبح الجابري عضوا بمجلس أمناء
المؤسسة العربية الديمقراطية .

يعتبر الجابري أشهر أعلام الفكر العربي المعاصر ، وأكثرهم اهتماما
بالعقل العربي ، وبقضايا الوعي والتنوير والتحضر في العالم العربي ، ولقد
عرف الجابري بعدة ألقاب ومسميات منها : أنه فيلسوف المغرب المعاصر ،
وأنه فيلسوف التجديد والحدانة ، وأنه صاحب المشروع الثقافي العربي ، وأنه
فيلسوف التنوير ، وأنه المفكر الكبير والباحث الجريء ، والباحث المقتدر ،
وأنه مؤسس الدرس الفلسفي في الجامعة المغربية ، لأن الفلسفة وتدريسها
وتعريبها في المغرب قامت على أكتافه ، بعد أن عمل جاهدا على انتزاع
تدريس الفلسفة من الأساتذة والمفتشين الفرنسيين ، كما عرف بميوله العلمية
وبتواضعه الجرمي ، ووطنيته وحماسه في الدفاع عن الثقافة والفكر العربي ،
ودعوته إلى تجديد المشروع النهضوي العربي ، كما عرف بحماسة للتثقيف
الفلسفي وترسيخ القيم الفلسفية ، وعرض مختلف الاتجاهات والمذاهب
الفلسفية ، وذلك من خلال مؤلفاته ومشاركاته في العمل الصحفي وإصدار
المجلات الوطنية ، مثل : جريدة العلم ، ثم جريدة المحرر ، ومجلة أقلام ، ثم
المجلة الأسبوعية فلسطين ، والتي صدرت عام ١٩٦٨م ، كما عرف بأنه

الفيلسوف العربي المعاصر الذي اشتغل بالثقافة والسياسة في وقت واحد ، وكان لموقفه من نقد وتكوين وتفكيك العقل العربي أثره الواسع في الأوساط الفلسفية والثقافية بالمغرب والعالم العربي ، كما كانت له العديد من الآراء في الدين والسياسة والفلسفة التي تعرض بسببها الجابري للنقد من بعض المفكرين العرب أمثال : حسن حنفي ، وفتحي التريكي ، وجورج طرايوشي وغيرهم .

كما عرف الجابري بمواقفه السياسية والوطنية من أجل الاستقلال والحرية واهتمامه بالعمل السياسي العام ، وذلك قبل أن يعلن اعتزاله العمل السياسي وتفرغه للتأليف والإنتاج الفكري ، فقد انتظم الجابري في صباه ضمن خلايا المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي للمغرب ، وظل في فرق المقاومة الوطنية والشعبية حتى بعد حصول المغرب على الاستقلال فتم اعتقاله عام ١٩٦٣م مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ، كما اعتقل مرة ثانية عام ١٩٦٥م مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة ، وظل الجابري قياديا بارزا في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة قبل اعتزاله العمل السياسي في عام ١٩٨١م .

كما عرف الجابري بنزعه الإنسانية واهتمامه بحرية الإنسان وما يملكه من ملكات وقدرات عقلية تمكنه من تحقيق الرقي والتقدم ، ولذا كان يردد مقولته : من دون عقل جديد لا يمكن أن يقوم اجتهاد جديد ، ويقول أيضا : اعمل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أي شخص آخر كغاية وليس كوسيلة ، كما عرف الجابري ببساطة الأسلوب وسهولة العرض ، والقدرة على الإحاطة بالفكرة ومقصودها ، وأنه لا يميل إلى التعقيد في العبارات والجمل ، وأن البساطة ليست من أجل التبسيط أو التسطيح للفكرة ، بل مصدرها التمكن من الفكرة وصياغتها بشكل مفهوم وواضح يساعد الباحث أو القارئ على التفاعل مع النص المكتوب .

وقد حصل الدكتور الجابري على العديد من الجوائز العلمية مثل جائزة بغداد للثقافة العربية التي تمنحها اليونسكو عام ١٩٨٨ م ، والجائزة المغاربية للثقافة عام ١٩٩٩ م ، وجائزة الدراسات الفكرية العربية التي تمنحها اليونسكو عام ٢٠٠٥ م ، وجائزة الرواد التي تمنحها مؤسسة الفكر العربي ببيروت عام ٢٠٠٥ م ، وجائزة ابن سينا التي تمنحها الحكومة المغربية بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة بالرباط عام ٢٠٠٦ م . وجائزة ابن رشد للفكر الحر في أكتوبر ٢٠٠٨ م ، وغيرها من الجوائز .

ولم يتوقف دور الجابري على التدريس في الجامعات المغربية ، أو التأليف والكتابة الصحفية ، ولكنه شارك بفاعلية في نشر أصول الفكر الفلسفي أثناء محاضراته ولقاءاته الفكرية ورحلاته العلمية ، والقيام بالتدريس في كثير من الجامعات العربية والأوربية ، كما أشرف على العديد من الرسائل العلمية والبحوث الجامعية ، كما أنه ترك للمكتبة العربية العديد من المؤلفات التي جاوزت الثلاثين مؤلفا ، والتي تناولت مختلف جوانب الفكر الإنساني والعربي ، وقد ترجمت معظم هذه المؤلفات إلى العديد من اللغات الأوربية والشرقية ، ومن أبرز هذه المؤلفات : نحن والتراث ، والتراث والحداثة ، ونقد العقل العربي ، وبنية العقل العربي ، وإشكاليات الفكر العربي المعاصر ، والمشروع النهضوي العربي ، والعقل السياسي العربي ، والمغرب المعاصر ، وتفسير القرآن المسمى بالتفسير الواضح حسب ترتيب النزول وغيرها ، وقد ترجمت العديد من هذه المؤلفات إلى اللغات الأوربية والشرقية مثل : اللغة الفرنسية والتركية ، والإندونيسية ، والإسبانية ، والإنجليزية ، والإيطالية ، والبرتغالية ، واليابانية ، وغيرها^(١) .

(١) راجع مصادر ومراجع الدكتور عابد الجابري في فهرس المصادر والمراجع آخر الكتاب .

وهناك اتفاق بين العديد من المفكرين والباحثين أن الجابري يعد من أهم الرموز التي درست الإنسانية العربية والعقل العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين ، لأنه قدم إلى المكتبة العربية أكثر من أربعة مؤلفات خاصة بالعقل العربي وحده منها : (تكوين العقل العربي ، وبنية العقل العربي ، والعقل السياسي العربي ، والعقل الأخلاقي العربي) ، وفيها قام بالتأسيس لقراءة منهجية للتراث العربي الإسلامي ، وأن الجابري قد تعامل مع التراث بوصفه قوة حاضرة لم تخرج من حيثيات الحراك الإنساني الحاضر وحضور التراث في الذاكرة العربية ، مؤكدا على أن الإسلام لا زال يلعب دور المحرك للتاريخ العربي في مختلف لحظاته وتجلياته وتقلباته في مختلف الميادين .

وكان الجابري أكثر رجال الفكر العربي المعاصر اهتماما بقضايا الأمة العربية ، والثقافة العربية ، والعقل العربي ، منذ ظهور الإسلام وعصر التدوين للعلوم وحتى الآن ، ودليل ذلك اهتمامه بالوعي العربي ومراحل ، واهتمامه بمنهج التحليل والنقد الأخلاقي والفلسفي والعلمي ، واهتمامه بالعقل العربي الفاعل والمتفاعل والناقد ؛ لأن هذا العقل وحده القادر على تحقيق النهضة والتقدم والتغيير المنشود ، وسعيه الدائم لإثبات أن تأسيس النقد الفلسفي هو الشرط لنشوء العلم وبناء العقلانية العربية المعاصرة ، التي تتميز بالتجريبية والواقعية وخلق ثقافة عربية مرتبطة بالمحيط الاجتماعي ومرتبطة بالسلوك والأخلاق ، وتستطيع تحقيق القطيعة مع القديم الغير مفيد لعصرنا ومستقبلنا ، وسعيه الدائم لنشر ثقافة المنهج التكاملي الذي يجمع بين أساليب إنتاج المعرفة واستنباط الأحكام ، ويجمع بين الانتقاء والتحليل والنقد والمعايشة ، وأنه بهذا المنهج وحده يمكن إنتاج ثقافة جديدة متميزة ، ثقافة خلاقة ومبدعة ، ثقافة قومية تحافظ على الهوية وتنتمي للعصر .

ثانيا : موقف الجابري من الفكر الحدائي والتراث

منذ بداية القرن العشرين وبزوغ فجر النهضة الحديثة وتقدم العلوم بدأ الصراع بين مفهومي التراث والحداثة ومن يؤيدهما ، وحاول رجال الفكر العربي مواجهة أزمة الثقافة العربية وأسلوب التعامل مع ثقافة الغرب ، فحاول كل منهم تقديم العديد من المفاهيم النظرية والإجرائية ورصد أهم القضايا والمشكلات المترتبة على هذا الصراع ، وبيان أهمية ما يدعو إليه ودوره في إحداث التطور والتغيير المطلوب ، وبدأ أصحاب التراث في تقديم المعاني اللغوية والاصطلاحية للتراث فقالوا : إن التراث في اللغة يرتبط بمعاني الإرث والميراث والثرثرة والحسب ، وذكر ابن منظور في لسان العرب : أن كلمة ورث ووارث وميراث من صفات الله عز وجل ؛ لأنه تعالى الباقي الدائم الذي يرث جميع الخلائق ويبقى بعد فنائهم ، وأنه تعالى خير الوارثين ، وجاءت كلمة ورث وميراث في المصطلح الثقافي لتدل على الميراث الفكري والتراث العقلي والإنتاج الحضاري وكل ما حفظ في الذاكرة الإنسانية ، وهو نفس ما ذهب إليه عابد الجابري في تعريفه للتراث بمعنى الموروث الثقافي والديني والعلمي والأدبي الذي أنتجه العقل العربي طوال تاريخه ، مما يدل على أن مصطلح التراث لم يستعمل إلا في خطابنا المعاصر من أجل بيان مكونات وأهمية التراث في حياتنا المعاصرة وكيفية التعامل معه والاستفادة منه .

لقد أقام عابد الجابري فلسفته على مبدأ التوفيق بين التراث والحداثة مبينا صعوبة الفصل بينهما ، وذلك لصعوبة أن يعيش أي فرد بعيدا عن تراثه الزاخر بالفنون والآداب والمعارف ، والحكم ، وإلا شعر بالاغتراب والوحدة والعزلة الثقافية والفكرية والحضارية ، وكذلك لا يستطيع أن يعيش بعيدا عن عقلانيته التي تمثل واقعه وحلمه المستقبلي ، ولذا أكد الجابري على حقيقة أن التراث العربي زاخر بالمنجزات الحضارية ، واكتشاف مبادئ العلوم ، وأن الإنسان العربي الذي عاش عصر الحضارة كان يضرب به المثل في العلم والمعرفة

والتقوى والفضيلة ، وأن حضارته كانت وليدة التمسك بالكتاب والسنة ومبادئ الخير والفضيلة ، ثم يأتي إنسان العصر وينبهر بتقنيات الحداثة الغربية مما دفعه للسؤال عن أسباب التخلف عند العرب وأسباب التقدم عند الغرب ، ولماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون ، وحاول رجال الفكر والثقافة من العرب الإجابة على هذا التساؤل كل من منطلقه ورؤيته ومنظوره الخاص ، وقد ترتب على هذا السؤال أن طرحت للنقاش إشكالية الهوية والتبعية والسيطرة الإستعمارية ، والتقدم والتخلف ، وكذلك إشكالية الأصالة والمعاصرة أو التراث والحداثة والعلاقة بينهما ، كما طرحت في المجال السياسي والاقتصادي إشكالية التفاوت بين الشمال والجنوب وفكرة السيطرة والمركزية الأوربية ، وكيفية التعامل مع الغرب المتعالي والمستعمر والمستغل . ويرى الجابري أن هذا النقاش قد أبدع فكرا ومنهجاً للتعامل المناسب مع الغرب من جهة ، والموروث العربي الإسلامي والعالمي والإنساني من جهة أخرى ، وأن هذا النقاش قد امتد إلى الإبداع الأدبي والفني .

والتراث عند الجابري كمٌ مشترك وتعبير عن جملة من الرؤى والأفكار التي توارثها الجيل الحاضر عن سلفه ، وهو بهذا المعنى في حاجة إلى التعريف به ، ولذا يقدم الجابري تعريفاً متميزاً للتراث حين يقول : « إن لفظ التراث قد اكتسب في الخطاب العربي الحديث والمعاصر معنى مختلفاً ومبايناً إن لم يكن مناقضاً لمعنى مرادفه الميراث ، ذلك أنه بينما يفيد لفظ الميراث التركة التي توزع على الورثة أو نصيب كل منهم ، أصبح التراث يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب ، أي إلى التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهما لتجعل منهما جميعاً خلفاً لسلف ، هكذا فإن كل إرث أو ميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله ، فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن حضور السلف في الخلف وحضور الماضي في الحاضر ، ذلك هو مضمون التراث الحي في النفوس الحاضرة في الوعي » .

ومعنى ذلك أن التراث عند الجابري ليس مجرد ميراث بل يتجاوز ذلك إلى التاريخ المشترك بين العرب .

وحاول الجابري إثبات أهمية التواصل بين التراث والحداثة ، وكيف يتحول التراث إلى عامل فاعل في تحرير الإنسان وتقدمه ، وأن ذلك يتطلب ضرورة إخضاع التراث للدراسة النقدية والمنهجية الحديثة ، وكيفية التعامل الجيد مع التراث ومع العصر في نفس الوقت ، والانتقال من مرحلة الفهم التراثي للتراث إلى مرحلة الفهم الحدائي للتراث والدخول إلى التراث وتحليله عبر أدوات الحداثة ، وهي العقلانية والنقد والتحليل والمعالجة البنيوية ، والانطلاق إلى دراسة النصوص كما هي معطاة لنا ، ولا بد من التحرر من الفهم المسبق للتراث ، وتطبيق منهج التحليل التاريخي للنص من أجل التعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه ، وكذلك لا بد من الكشف عن هوية النص وأيديولوجيته وغايته ، لأن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لفهم ذلك النص فهما معاصرا ، وبحيث يؤدي هذا الفهم إلى افتتاح التراث على أكبر قدر ممكن من الناس ، بحيث يتصالح هؤلاء الناس مع تراثهم عبر نقده وتحليله ومع عصرهم عبر تبني قيم الحداثة ومناهج علومها .

لقد حصر الجابري فلسفته في نقد التراث وتحليله وفهمه وتجديده ، وأن ذلك كان مدخلا ضروريا ولازما لدراسة وتحليل ونقد العقل العربي والاستفادة من التراث في تحقيق حلم الحداثة والتنوير والتقدم ، وأنه من أجل ذلك قام في كتابه نحن والتراث بتحليل العقل العربي في لغته وعقيدته وفقهه ، وفي هذا المعنى يقول الجابري : « إن الحداثة تعني النهضة والأنوار وتجاوزهما معا ، وإنها تتحدد من خلال وضعيتنا الراهنة ، وأنها العمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها من خلال العقلانية والديمقراطية ، وأنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا ، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث

فإننا لن ننجح في تأسيس حدائنة خاصة بنا ، حدائنة ننخرط بها ومن خلالها في الحدائنة المعاصرة العالمية كفاعلين وليس كمجرد منفعلين ، فبغير الديمقراطية والعقلانية لن تكون هناك حدائنة أو تنوير .

ويؤيد هذا الرأي رضوان السيد حين يقول : « إن الجابري يمتلك رؤية للكلاسيكية والحدائنة معا رؤية محددة تقول باقتران العملية والعقلانية معا في التفكير الأرسطي الإغريقي ، واستنادا إلى تلك الرؤية قسم الجابري الفكر الإسلامي الكلاسيكي من حيث الرؤى والمناهج إلى ثلاثة تيارات كبرى هي البيان والعرفان والبرهان . والتي جعلها الجابري أساسا للتعامل مع قضية التراث وما يواجه ذلك من مشكلات في مقدماتها : مشكل الموضوعية المتمثلة في كيفية فصل الذات عن الموضوع عند التعامل مع تراثنا ، وكيف يمكن تحقيق العلمية الحقيقية في التعامل مع الظاهرة التراثية دون أن تكون الذات حاضرة في التعامل معها تعاطفا وتأزرا ودفاعا ، بالإضافة إلى مشكل الاستمرار بمعنى أن التراث ما زال مستمرا وممتدا في ثقافتنا المعاصرة ، وما زال يحتاج إلى تجديد وقراءات مغايرة لفهمه وتفسيره ، وهذا ما يؤكد القراءة الثلاثية الأبعاد للتراث عند الجابري ومنهجه القائم على أسس ومبادئ البنيوية التكوينية ، على اعتبار أن البنيوية الداخلية تنطلق من النص كألفاظ أولا ثم من المعاني ثانيا ، ثم من القضايا والإشكالات ثالثا ، مما يستلزم التعامل مع النص التراثي كمعطى ، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث أو الانسياق شعوريا وراء الرغبات الحاضرة ، إذ لابد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا ، وأن نتجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ ، لأن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرا لنفسه وإعادة التاريخية إليه » .

ومع ذلك يرى الجابري أن المشكل المطروح في الثقافة العربية هو إمكان الوقوع في التناقض بين التراث والحدائنة مع أن الحدائنة ، الحقيقية لاتعني رفض

التراث ولا القطيعة مع الماضي ، وأن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لاتتمثل في إنتاج جديد ، بل في إعادة إنتاج قديم ، والذي ينتج عن سوء فهم التراث ، وأن الحداثة الحقيقية في الرؤية العصرية للتراث أو الفهم الحدائي للتراث والارتفاع بطريقة التعامل مع التراث بطريقة مواكبة للعصر والتقدم الحاصل على الصعيد العالمي ، وإلى الآن فإن الحداثة في الفكر العربي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى ، فهي تستوحي أطروحتها وتطلب المصادقية لخطابها من الحداثة الأوربية التي تتخذها أصولا لها ، وإذن فإن طريق الحداثة عندنا يجب أن ينطلق من الانتظام النقدي في الثقافة العربية نفسها ، وبذلك وحده يتحقق التحريك والتغيير فيها من الداخل ، لذا كانت الحداثة بهذا الاعتبار تعني أولا وقبل كل شيء حداثة المنهج وحداثة الرؤية والهدف ، وتحرير تصورنا للتراث من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضيء عليه داخل وعينا الطابع العام المطلق ، وتمنع عنه طابع النسبية والتاريخية .

وعن الطابع التاريخي الكامن في خصوصية الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة ، يؤكد الجابري على أن الحداثة ظاهرة تاريخية وأنها نسبية وليست مطلقة أو كلية أو عالمية ، وأن هناك حدائن تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر ، ولذا فإن الحداثة ظاهرة تاريخية وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور ، بدليل أن الحداثة في الصين تختلف عنها في أوروبا أو اليابان ، ففي أوروبا الآن يتحدثون عن إنسان وعالم مابعد الحداثة ، على اعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر ، بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب عصر الأنوار (القرن الثامن عشر) ، هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب عصر النهضة القرن السادس عشر ، أما في العالم العربي فالوضع يختلف لأن النهضة والأنوار والحداثة لاتشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق ،

بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بدايتها إلى ما يزيد على مائة عام .

من أجل ذلك حاول الجابري أن يقدم مفهوما شاملا للتراث العربي ، كما قدم منهجا مناسباً للتعامل معه على اعتبار أن التراث العربي يتمظهر بشكل جلي في العقيدة ، والشريعة ، والأدب ، وعلم الكلام ، والفلسفة ، والتصوف ، واللغة ، ومختلف الآراء والمذاهب الفقهية والعقدية والكلامية ، وأنه تراث ممتد ، وأن التراث هو من إنتاج فترة زمنية تقع خلال فترة الحضارة العربية وما أنتجه علماء العرب من علوم وفنون وآداب وثقافة وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية ، وأن الواجب علينا إعادة قراءة هذا التراث بأدوات جديدة ويعقولة معاصرة ، تنطلق من تصورات بنوية داخلية واستقراء لحثثيات الموروث مرجعيا وتاريخيا ، بقصد استقراء أبعاده الأيديولوجية لمحاربة التخلف ومواجهة الطغيان الاستعماري وتقويض النزعة المركزية الأوروبية .

ولعل اهتمام الجابري بدراسة الفكر الرشدي يعد دليلا على مدى اهتمامه بالتراث والتجديد ، وبنائه على أسس من الموضوعية والعقلانية ، لدرجة أنه عندما أراد دراسة ابن رشد قد اعتكف مدة طويلة في مدينة أفران للاطلاع والبحث في أعمال ابن رشد ، وأن الجابري قد حاول استلهام عقلانية ابن رشد ومنهجيته في التعامل مع التراث الكلامي والفلسفي ، واستكشاف القضايا والمفاهيم الكبرى في فلسفته العقلانية مثل قضية التوفيق بين الفلسفة والدين ، واستقراء الظروف التاريخية التي عرفها المشرق والمغرب على حد سواء ، وذلك لعقد مقارنة فكرية ومنهجية بين فلسفة المشرق وفلسفة المغرب الإسلامي ، مع رصد كل الأبعاد الأيديولوجية التي كانت تعبر عنها فلسفة ابن رشد التوفيقية .

ويمكن التعرف على الطابع الحدائي في فكر الجابري من خلال مسيرته الفكرية وتحوله عن الماركسية والشيوعية ، فقد بدأ الجابري ماركسيا يدعو إلى

الحدائثة الغربية ، ثم تحول إلى القومية ومنها إلى التراثية الإسلامية ، ومع هذا فإنه يقول : « لم أكن في يوم من الأيام من معتنقي الماركسية أبدا ، فقد وجدت أن النظرية الماركسية كما هي عند ماركس وإنجلز جيدة جدا لكن تطبيقها يحتاج إلى بيئة أخرى غير بيئتنا العربية » . ويقول أيضا : « إن من غير الممكن صناعة بشر آخر بتراث آخر وبمفاهيم أخرى ، فأوروبا عندما استفادت من التجربة الحضارية العربية بكل جوانبها ، أعادت بناءها من داخل أوروبا نفسها ، وأنهم استرجعوا ابن رشد ليس كما نعرفه نحن بل كما صنعوه هم » .

وينطلق الجابري نحو مشروعه الحدائي من إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر ومدى الاعتراف به ، والتعامل معه مؤكدا أن الاعتراف بحقيقة الاختلاف مقدمة لازمة لقبول الآخر والتعامل معه ، وأن الفلسفة لها دورها في تحقيق التقارب والتفاعل والتفاهم بين الأنا والآخر ، لأن الفلسفة التي تضم قطاعات معرفية ضرورية ليس فقط لفهم النصوص وفكر الآخر ، بل أيضا لبناء ذهنية الفرد لكي يتعود على التحليل الموضوعي والمنطقي ، وأن الفلسفة الإسلامية بقضاياها المختلفة مستلهمة من علم الكلام ، وهي القضايا التي تتميز بقبول الآخر إضافة إلى اكتساب نوع من المرونة والنسبية في رؤية العالم والأشياء ، والنظر إلى الشيء الواحد من زوايا متعددة ، وفي هذا الإطار حاول الجابري من خلال منهجه البنيوي قراءة علم الكلام في ضوء علاقته بعلم اللغة والعلوم الإسلامية ، ليثبت مدى أهمية علم الكلام والفلسفة الإسلامية في بناء التراث الحضاري العربي .

ثم يأتي التأسيس النظري لمفهوم الكتلة التاريخية عند الجابري كدليل على فهم التراث وضرورة التعامل مع الموروث الثقافي بموضوعية يمكن أن نحقق من خلالها الحدائثة والتغيير ، على اعتبار أن أي تقدم لا يمكن أن يتم إلا من خلال مرحلة النقد العلمي للتراث والعقل العربي واكتشاف أسباب القوة والضعف ، ولذا أكد الجابري أن هذا التأسيس للكتلة التاريخية لابد أن يقوم

على سنيين أساسيين ، أولهما : السند التاريخي ومثاله : في الثورة الإيرانية التي قام بها الشعب ورجال الدين ، ثم السند الواقعي : المتمثل في انقسام المجتمع العربي إلى طوائف وأحزاب لا يمكن لأي فصيل من فصائله أو قبيلة أو حزب سياسي أو حركة دينية أن يقوم بمفرده بالإصلاح المطلوب ، مؤكداً على حقيقة أن العيب ليس في التراث وإنما العيب في النظرة المسبقة التي يحملها القارئ عن هذا التراث ، ولذا اشترط الجابري ضرورة التعامل مع الموروث الثقافي كبيئة داخلية معزولة عن المحيط الاجتماعي ، وفي نفس الوقت فإن النصوص هي تعبير عن فكر وعصر وثقافة .

ويرى الجابري أن التعامل مع التراث العربي لابد أن يكون من خلال المناهج والطرق العلمية ، وأن هناك ثلاث طرائق أو صور محددة للتعامل مع التراث العربي وهي : أولاً : الطريقة التقليدية التراثية أو السلفية التي تعتمد أسلوب الفهم التراثي للتراث ، والتي يستعملها رجال الدين والفقه والتفسير وهي طريقة تفتقد الروح النقدية العلمية وفقدان النظرة التاريخية ، ثم الطريقة الاستشراقية التي كان يستعملها رجال الاستشراق وأصحاب النزعة الاستعمارية وكذلك كثير من المستعربين والمستغربين ، وهذه الطريقة ينقصها الموضوعية ويغلب عليها الذاتية والعنصرية ، وأصحاب هذه الطريقة يحاولون الانتقام من قيم العقل العربي والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، وينظرون إلى الفلسفة العربية بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية ، وفي نفس الوقت يتولون الدفاع عن المركزية الأوربية باعتبارها نموذجاً للمعرفة والعلم والحقيقة ، وقد انطلق هؤلاء الدراسون من مناهج فيلولوجية وتاريخية أو ذاتية ، ويعيب عليهم الجابري سيادة طابع التبعية الثقافية والفكرية للغرب ، ثم تأتي الطريقة الماركسية وهي صورة أيديولوجية لمفهوم التراث وتشتغل بدورها ضمن الرؤية المركزية الأوربية ، ويمثل هذه النظرة كل من حسين مروة والطيب تزييني ومحمود إسماعيل عبد الرازق وغيرهم ، وأصحاب هذه النظرية

يفأخرون بانتمائهم الماركسي ولكنها لا تعلي تبعيتها الضمنية للإطار نفسه الذي تصدر عنه القراءة الاستشرافية لثرائنا ، ويؤكد الجابري أن هذه الطرائق الثلاث الغرض منها تقوية النزعة الاستعمارية من جهة ، وتثبيت المركزية الأوربية من جهة ثانية وتكريس التبعية المستلبة من جهة ثالثة .

ورغم تعدد النظريات والرؤى حول أهمية التراث ودراسته أو طرحه ، فإن الإجماع على أن النظر إلى التراث أو التعامل معه لا يكون إلا من خلال ثلاث نظريات معروفة أولها : النظرية التقديسية للتراث التي ترى أنه لاغنى أبدا عن التراث ، وأن التراث فيه الغنى والكفاية عن أي أفكار علمية أو أدبية أو فلسفية معاصرة ، ويطلق البعض على هذه الرؤية مسمى الرؤية السلفية القائمة على فكرة إحياء التراث وتمجيده والإشادة به ، والنظرية الثانية يتبناها أصحاب التوجهات الليبرالية المعاصرة الذين يرفضون التراث كلية باعتباره أهم العوائق أمام التحضر والتقدم ، وهؤلاء هم أصحاب النظرة التغريبية المغالية والتي ترفض فكرة العودة إلى التراث ، ومن هؤلاء سلامة موسى وأقرانه من الليبراليين والذي كان يردد مقولته : إن أخشى ما أخشاه أن ننتصر على المستعمرين ونطردهم ، وأن ننتصر على المستغلين ونخضعهم ، ثم نعجز عن أن نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة عودوا إلى القدماء ، ثم تأتي النظرية الثالثة التي تحمل فكرة التوسط والاعتدال وتنادي بضروة الجمع بين التراث والحداثة ، وأنه لا تعارض بين التقدم والأخذ بمعطيات التراث الدافعة للعلم والخلق والفضيلة ، ويرى الجابري أن هذه النظرة التوفيقية هي التي تجمع بين إيجابيات العودة إلى الماضي وإيجابيات الانفتاح على الغرب ، ويمثل هذا الموقف أغلب المثقفين العرب الأكاديميين المعاصرين .

ورغم أن الحداثة تعني مناقض التراث في الظاهر ، فإن رجال الثقافة العصرية في العالم العربي حاولوا الجمع بين التراث والحداثة ، اعتقادا منهم أنهم بذلك ينالون من المركزية الأوربية التي تسعى جاهدة لمحو أي تراث

يقف أمامها أو يعيق تقدمها نحو المعاصرة بما فيها من خصوصية وفردانية ، ولذا حاول الجابري ورفاقه نقد الاتجاهات العلمانية والليبرالية المعبرة عن الطموحات الحداثية ، وفي نفس الوقت لم يرفض الحداثة الداعية إلى العقل والعلم والتنوير ، وحاول تأصيل العلمانية داخل التراث العربي ، والقول بأن الإسلام دين علماني في جوهره ، وفي نفس الوقت حاول الجابري توجيه سهام النقد لأصحاب الاتجاهات الليبرالية العربية ؛ لأنها تنقل نقلا دون وعي عن الليبرالية الغربية أهدافها وأفكارها دون تحليل أو نقد أو إدراك لجوانب الخطورة الكامنة وراء دعواتها .

ثالثا : موقف الجابري من العقل العربي

كان الجابري أكثر فلاسفة العرب المعاصرين اهتماما بالعقل وقضايا الفكر العربي ، وإيمانه بقدرة العقل العربي على التجديد والتحديث ونقد ذاته ونقد الواقع وتغييره ، وكان في نفس الوقت أكثرهم انتقادا للعقل والتراث العربي ، من أجل ذلك أنتج الجابري العديد من المؤلفات في نقد وتحليل وتفكيك العقل العربي من مختلف جوانبه السياسية والأخلاقية والتراثية ، في مقدمتها : (نحن والتراث) عام ١٩٨٠م والذي أعلن فيه صراحة أن العقل العربي في حاجة إلى النقد ، لأنه أي العقل العربي قام بإلغاء الزمان ، والتطور عن طريق رؤية الحاضر والمستقبل من خلال الماضي ، وأن فكره فكر لا تاريخي ذو زمان راكد لا يتحرك ولا يتموج ، وكذلك كتابه : (الخطاب العربي المعاصر) عام ١٩٨٢م ، ثم كتابه : (تكوين العقل العربي) ، (ونقد العقل العربي) ١٩٨٤م ، ثم قدم (كتاب بنية العقل العربي) كدراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية صدر عام ١٩٨٦م ، (ومقدمة لنقد العقل العربي ، والعقل السياسي العربي) عام ١٩٩٠م ، (والعقل الأخلاقي العربي) عام ٢٠٠١م ، (والعقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي) ، (وإشكاليات الفكر العربي المعاصر) ، (والتراث والحداثة) وغيرها ، حيث تناول فيها جميعا بدايات

تكوين العقل العربي ومقولات العقل العربي في مختلف لحظاته وتجلياته ، ثم تناول أقسام العقل الثلاثة وهي العقل البرهاني ، والعقل البياني والعقل العرفاني ، وكيف تولدت عنها العديد من الثنائيات المتوازية مثل : عقل سني وعقل شيعي وعقل مغربي وعقل مشرقي ، وفي هذه المؤلفات أكد الجابري على أننا في حاجة إلى إعادة قراءة العقل العربي ، وأن العقل العربي اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة الاكتشاف والابتكار والتحليل والنقد ، وذلك حتى لا يظل العقل العربي مستقيلاً (مستبعداً) ، لأن العقل المستقيـل هو العقل الذي يبتعد طواعية عن الحوار والنقاش في القضايا الحضارية الكبرى ، وكيف يقوم هذا العقل المسلوب الإرادة بدوره في إعادة قراءة ذاته أو قراءة الواقع من حوله .

بدأ الجابري مشروعه لدراسة وتحليل ونقد بنية العقل العربي ومكوناته الأساسية بتحديد أهم المبادئ المكونة لهذا العقل ، فجاءت اللغة وعلومها في مقدمة هذه المكونات ، ورأى أن وضع علم النحو في عصر التدوين وما تبعه من علوم اللغة والصرف والبلاغة والعروض كان معتمداً على مبدأ السماع من الأعراب الأفحاح ، الذين لم تلمسهم أي ثقافة أو حضارة غير ثقافة البادية في قلب الصحراء العربية ، وأن هذه الطريقة أدت إلى أن أصبح الأعرابي البدوي من عصر الجاهلية هو المؤسس والمرجع للأداة الرئيسة للعقل العربي وللوعاء الوحيد للجهاز الإدراكي لهذا العقل ، أي أن اللغة بقواعد نحوها وتصريفها وأساليب التعبير والتفسير لمعانيها ودلالاتها والتفكير بها قد اعتمدت على عقول أهل البادية ، وأن هذه القواعد قد اكتملت تماماً ، ثم أغلقت نهائياً في عصر التدوين نفسه دون مراجعة تقريبا حتى الآن ، ومن ثمّ تجمد معها العقل الذي يستخدمها^(١).

(١) سامي خشبة : تجديد الثقافة . ص ٢٤٠، ٢٤١ الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ٢٠٠٣ م.

وكان المبدأ الثاني في بنية العقل العربي عند الجابري هو مبدأ وحدة الزمان الثقافي المتكون من البيان والعرفان والبرهان ، مؤكداً على أنه بالرغم من تعدد الأزمنة السياسية منذ عصر الراشدين إلى عصر الدولة الأموية والعباسية ، فإن هذا الزمان الثقافي العربي في المشرق والمغرب والأندلس ، وظهور دولتي الأدارسة والموحدين والفاطميين في تونس ومصر ، فإن هذا الزمان الثقافي واحد ، وممتد بجميع مكوناته المعرفية الناتجة من تفاعل علوم اللغة والدين على طريقة السلف ، اعتماداً على لسان الأعرابي القح وطريقته في الاستيعاب والتصور ، ثم اعتماداً على مبدأ القياس الذي صاغه نظرياً الإمام الشافعي بهدف وضع قاعدة مبدئية للتشريع الفقهي ، وسميت هذه الخطوة بخطوة وضع القواعد الحاكمة للعقل المشرع ، بهدف محاصرة كل من النقل عن الماضي وما أدى إليه من كثرة في وضع الأحاديث ؛ بما يتناسب مع المستجدات وفق مبدأ التمثيل أو القياس أي قياس الجديد على القديم .

وإذا كان البيان المتكون من علوم اللغة والفقه وعلوم النحو والصرف هو المكون والمبدأ الأول في مكونات العقل العربي ؛ فإن مبدأ العرفان المتكون من مختلف الاتجاهات الفكرية والمعرفية والاتجاهات الباطنية لدى الشيعة والصوفية التي انتشرت في بلاد العراق والفرس وكثير من بلاد العرب ، والتي كانت متأثرة بالفلسفة اليونانية وما أنتجه العقل العربي من محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين ، مضافاً إليها كثير من الأفكار والمعتقدات التي انتقلت إلى بلاد العرب من الحضارات الشرقية القديمة ، كان هو المبدأ الثاني من مكونات العقل العربي ، والذي أراد الجابري دراسته وفهم مكوناته وأسباب تخلفه وضعفه .

ويأتي المكون الثالث من مكونات العقل العربي المتمثل في تيار البرهان العقلاني في الثقافة العربية ، والذي استند في بنائه على التراث الأرسطي العقلاني وعلوم المنطق والفيزياء والفلسفة منذ الكندي والفارابي ، وهذا التيار

كما يرى الجابري قد سقط في برائن العرفان الأفلاطوني والهرمسي عند ابن سينا ، ثم تجدد بقوة في بلاد الأندلس والمغرب على أيدي ابن حزم وابن باجة ، حتى يبلغ ذروته عند ابن رشد في ظل دولة الموحدين إلى أن يختنق تحت ظلام دول الطوائف التي شجعت تيار التصوف الباطني ، وهكذا تفاعلت المكونات الثلاثة للعقل العربي في المشرق متأثرة بالحياة السياسية والثقافية والعلمية والصراع على الحكم بين الشيعة والخوارج عبر سبعة قرون بدأت بعصر التدوين والدولة العباسية وحتى القرن العاشر الهجري^(١) .

وهكذا حاول الجابري وضع منهج متكامل يتسم بالعقلانية والموضوعية والمرونة في نفس الوقت ، كما سعى إلى تأسيس الأصالة على قاعدة المعاصرة ورفض التبعية العقلانية لمركزية العقل الأوربي ، وذلك لصعوبة فهم أو تحليل الواقع بعيدا عن الفكر ، أو النظر إلى الفكر بمعزل عن الواقع ، وأن المأزق الحضاري واستيعاب الآخر يتوقف على تأسيس الأصالة على منهجية العصر والرؤية المادية للفكر ، من أجل تجديد الفكر العربي المعاصر وتحديث آليات التفكير فيه والتعامل معه ، مؤكدا على حقيقة أن العقل تصنعه الثقافة وهو صانعها ، وأن العقل العربي قادر على اكتشاف الكليات من خلال الجزئيات ومواكبة التقدم والعصر ، وقادر على تحقيق النهضة والتقدم ، وذلك في الرد على بعض المستشرقين الذين اتهموا العقل العربي والفلسفة الإسلامية بالضعف والتخلف وعدم القدرة على التجريد أو التفلسف ، فحاول الجابري إثبات أن العقل العربي قادر على الإبداع والإنتاج والتعامل مع الآخر ، دون النظر إلى المركزية الأوربية باعتبارها النموذج الأمثل للمعرفة والعلم والحقيقة ، لأن العقل العربي بطبيعته عقل ناقد ، والعقل الناقد هو الذي ينتقد ذاته وينتقد واقعه ، ولأن العقل العربي بلغ من الرقي درجة القدرة على التحليل والنقد واستيعاب مفاهيم الحضارة والعصر ، ولذا أوجب الجابري إعادة قراءة

(١) سامي خشبة : تجديد الثقافة . ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ الهيئة العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠٣ م

التراث بمنظور عقلي وبأدوات جديدة معاصرة بعيدة عن التأثيرات السياسية والأيدولوجية ، حتى نستطيع الوصول إلى مافى التراث من إيجابيات ، وهنا يقترح الجابري قراءة التراث والعقل العربي قراءة بنيوية تكوينية قائمة على استقراء مضمون وجوهر النص ، واستكشاف المرجعية التاريخية والأيدولوجية له ، على اعتبار أن التاريخ كان نتاج الصراع بين هذين العقلين والعلاقة الجدلية بينهما ، وهذه القراءة البنيوية للتراث والعقل العربي رفضها كثير من الباحثين على اعتبار أن المنهج البنيوي التكويني هو في الأصل منهج ماركسي يؤمن بالجدل المادي والتاريخي والصراع بين الطبقات .

وقد رد الجابري عليهم بقوله : « إن نقد العقل هو جزء أساسي وأولي في كل مشروع نهضوي ، وأن قراءة العقل العربي قراءة بنيوية تحليلية هو الذي يتيح لنا التعامل مع التراث بموضوعية وحيادية بعيدة عن الانتماءات الحزبية أو الأيدولوجية » ، ورفض الجابري قراءة التاريخ قراءة أيدولوجية تعكس الانتماء المذهبي أو الحزبي ، أو النظر إلى الحضارات الإنسانية بمعزل عن بعضها البعض ، وكأنها وحدات مستقلة ؛ لأن جميع الحضارات قد أنتجت علومها وثقافات متميزة ونافعة ، وليس معنى ذلك قبول هذه الحضارات كما هي دون تحليل ونقد .

وهكذا اعتمد الجابري النقد الفلسفي كخطوة وشرط لازم من أجل التجديد والتحديث ونشوء العلم وتأسيسه ، وتحقيق غاية الجمع بين الأصالة المعاصرة ، وجعل الخطوة الثانية هي السعي لتحقيق المعاصرة ، وذلك من خلال اللقاء مع الآخر المتقدم بوصفه وسيلة لإغناء الفكر العربي بآخر المستجدات الحضارية والثقافية المعاصرة ، كما اشترط الجابري انتهاج الموضوعية العلمية التي يمكن توافرها عبر المعالجة البنيوية ، وتناول نصوص التراث من خلالها ، ومن خلال التحليل التاريخي وربط الفكر بحاجة الفرد والمجتمع والمعصر ، وإعادة تنظيم وترتيب النص وهو ما يطلق عليه المعالجة البنيوية للنص ، ثم تأتي

خطوة الطرح الأيديولوجي للنص ومحاولة الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية والاجتماعية والسياسية ، التي يزاولها الفكر داخل العقل المعرفي (الإبستمولوجي) الذي ينتمي إليه ذلك النص ، كل ذلك بهدف التعامل بموضوعية وحيادية مع النصوص التراثية ، وبشرط أن يتحرر قارئ النص من الذاتية والفهم المسبق أو السطحي للنص ، حتى يمكن استخلاص الفهم أو المعنى الحقيقي من النص نفسه .

ويجب أن نقرر أن العقل العربي عند الجابري ليس هو العقل المجرد الذي تحدث عنه أرسطو وباقي الفلاسفة اليونان والعرب ، بل هو جملة القواعد والمبادئ والمناهج التي قدمتها أو أنتجتها الثقافة العربية الإسلامية من علوم وآداب ، وكل ما أنتجه العقل العربي من مذاهب وأيديولوجيات ومذاهب ، وكذلك جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة ومجال إنتاجها أو إعادة إنتاجها مرة ثانية ، وكيف ساهمت هذه المبادئ في تحقيق الوعي واكتساب العلوم والمعارف وتقديمها ، حتى أصبحت هذه الأسس والمبادئ هي الدعائم التي يعتمد عليها المثقف العربي في تحصيل المعرفة من خلال مراحل البيان والعرفان والبرهان ، ومن ثم تتوزع بنية هذا العقل على ثلاثة أنظمة أو أنساق فكرية أو معرفية هي البيان والعرفان والبرهان ، على اعتبار أن النظام البياني أو مرحلة البيان كانت تشمل ثقافة العرب قبل وبعد ظهور الإسلام ، وكيف أعطى القرآن والحديث للعقل العربي قيمة مضافة بعد مرحلة تدوين العلوم ، وأن هذا البيان يختص بمنهج المعرفة النقلية أو النصية ، سواء في الكتاب أو السنة وما تفرع عنها من علوم اللغة والنحو والبلاغة والأدب وعلوم الفقه والأصول فضلا عن علم الكلام ، بدليل أن نظام الكون المعقول يكشف عن وحدة الصانع الذي تتحدث عنه الآيات ، ولذا فإن وحدانية الله مؤكدة ومشاهدة في كثير من الآيات التي تفسر هذا الاتساق المشهود في بنية الكون والطبيعة .

ثم تأتي مرحلة العرفان التي يصفها الجابري بمرحلة الاعتماد على الوافد الغربي أو الوافد الثقافي ، وهي مرحلة الانتقاء بين الحاجات والأيدولوجيات المعاصرة وانتقاء الفرضيات الملائمة لفكرنا ومجتمعنا ، مع الاعتراف بأن العقلانية المعاصرة هي في حقيقتها عقلانية مادية تجريبية ، وليست نظرية تأملية كما كانت عند اليونان ، أما العقلانية العربية في هذه المرحلة فمحمورها علاقة الله بالإنسان والجمع بين عالم الإلهية والبشرية ، وهي عقلانية ترتبط بالسلوك والأخلاق والعلاقة بين الإرادة الإنسانية والإلهية ، ومثالها في الفكر العربي خروج العقل العربي عن مساره الصحيح الذي رسمه القرآن والحديث وعصر الخلفاء الراشدين ، حيث ظهرت الآراء المتأثرة بالفكر الغنوصي والشرقي واليوناني ، وظهور الفرق الصوفية القائلة بالحلول والاتحاد ، وقد حاول الجابري تحليل بنية العقل العربي في النظام العرفاني المتمثل في طرق المعرفة الحدسية أو الكشفية ، التي تتأسس على الإلهام والتجربة الذوقية الخاصة عند الصوفية والزهاد الذين يسعون إلى إدراك الحقيقة الكلية إدراكاً باطنياً لا يتوافر إلا للخصوص من الناس الذين تصفوا قلوبهم وترق نفوسهم إلى حد درجة الاستتارة المباشرة والمعرفة الحقيقية دون برهان عقلي أو حسي ، يختلف تماماً عن نظام المعرفة البرهانية القائمة على العقل ومقولاته الذي يعتمد عليه الفلاسفة .

ثم تأتي المرحلة الثالثة في تكوين بنية العقل العربي وهي مرحلة البرهان ، حيث جمع العقل العربي بين تراث اليونان والإسلام ، وهي مرحلة الاعتماد على الفكر الأرسطي ومنهجه القائم على مقولات البرهان واليقين العقلي ، ورغم ذلك فقد أشار الجابري إلى أن العقل العربي في هذه المرحلة لم يستطع التحرر من قيوده ، بسبب خضوعه لسلطة الدين والنص ، وفي هذه المرحلة ظهر دور الغزالي في توسيع دائرة البيان والعرفان على حساب البرهان ، وهو ما عارضه ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ، وفي شروحه وتلخيصاته لفلسفة

أرسطو ، حيث نظر إلى العلاقة بين الدين والفلسفة على أساس أن لكل منهما بناؤه الخاص به ومقدماته الخاصة ومنهجه الخاص ، وإن كانا يلتقيان في الهدف العام ، وهو حض الناس على الفضيلة والخير واكتساب مختلف المعارف والحكم . ومعنى ذلك عند الجابري أن ابن رشد سواء في مجمل رؤيته الفلسفية العامة التي جسدها في حياته أو في وقفته الرمزية في كتابه تهافت التهافت ضد التيار الغزالي المعادي للفلسفة والرافض لمبدأ السببية الطبيعية ، محاولة جادة ولكن مؤقتة لاستعادة المسار العام للعقلانية العربية الإسلامية .

ولاشك أن تحليل بنية العقل العربي التي قدمها الجابري من خلال الأنظمة الثلاث البياني والعرفاني والبرهاني ، تؤكد مدى التوافق بينها وبين اشتراط الجابري العقلانية والعلمية والموضوعية كشروط أولية لازمة لتحقيق الحدأة والمعاصرة ، وتحقيق حدأة عربية خاصة بنا تمكنا من الانخراط في صيرورة أو مسيرة الحدأة العالمية ، عبر مستوى الفهم والاستيعاب والتوظيف والاستثمار للفكر والتراث بأكمله ، وأن ذلك لا يتم إلا من خلال ممارسة العقلانية النقدية لتراثنا الماضي والحاضر في إطار من المنهجية والمعاصرة ؛ لأن النقد هو وحده أداة التحرر والانطلاق والفهم ، فبذلك وحده يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة ، ومن ثم فإن العقل العربي في حاجة ماسة إلى التجديد والنقد والتحليل اعتمادا على أدوات عقلانية مأخوذة من الثقافة الإنسانية ، وأن يكون محور هذا التجديد في داخل الفكر التراثي ، مع مراعاة تجنب الفهم التراثي للتراث ، وكذلك الرؤية الماركسية لهذا التراث ، كما أشار إلى مدى خطورة الفهم السطحي للقضايا أو محاولة تسييسها دون فهمها ، فيصعب فهم الواقع ومشكلاته على الحقيقة ، كما أكد على ضرورة إدراك العلاقات القائمة بين الدين والسياسة والعلم ، بعيدا عن العصبية والمذهبية والتعددية المذهبية أو الطائفية ، خاصة وأن جميع المصادر التراثية تؤكد على حقيقة التقارب بين

الدين والعلم ، وأن النظام البرهاني الذي يعتمد مقولات العقل والفلسفة هو الطريق الأمثل للمعرفة والوصول إلى الحقيقة ، وأن هذا النظام كما يرى الجابري كطريق للمعرفة لابد أن يمر عبر قوى الإنسان الطبيعية في إدراك الحقيقة إدراكا تحليليا عبر ملكتي العقل والحس ، حيث يمكن تأسيس التجربة بقصد إدراك حقيقة جزئية والقياس عليها وتعميمها بقصد إدراك حقائق أشمل ، وأن هذا النظام يؤسسه الفلاسفة ذو الدراية والخبرة مثل أرسطو وغيره .

وكان من الطبيعي أن يركز العديد من الباحثين في فكر الجابري على رؤية الجابري للثقافة العربية كتراث ، ومدى اهتمامه بتكوين بنية العقل العربي وتطوره ، وما قدمه الجابري من معاني لمفهوم العقل ومكوناته وبنيته السياسية والعلمية والدينية والأخلاقية ، ومحاولته الإجابة على السؤال : هل سر تخلفنا يكمن في ماضينا وتراثنا ، أم في حاضرننا المتخلف وغياب العقلانية والوعي ، وعدم إدراكنا لحقيقة ما أنتجه العقل من علوم وفنون وآداب ، خاصة وأن الجابري لم يميز بين العقل العربي والثقافة العربية فكلاهما عنده شيء واحد ، وهي الفكرة التي انتقدها بعض الباحثين في الفكر العربي المعاصر ، وخاصة اعتماد الجابري المنهج التكويني والبنوي الغربي كمنهج لتحليل التراث والفكر العربي ، وأن الجابري قد جعل نقد العقل العربي عنوانا لمشروعه الفكري لا الفكر العربي كما كان الشائع قبله لدى كل من زكي نجيب محمود وحسن حنفي ومحمد أركون الذين عالجوا العقل من خلال التراث كمحتوى للفكر ، أما الجابري فقد حاول تناول العقل من خلال التعامل المباشر مع العقل كآلية لإنتاج الفكر ، وأنه وضع منهجا محددا لنقد العقل نفسه من خلال تعرية أسسه ومكوناته ، التي أنتجت الثقافة العربية الإسلامية طوال الفترة الممتدة عبر العصر الجاهلي المتأخر ، ثم عصر الإسلام الأول المسمى بصدر الإسلام الذي ضم العهد النبوي والخلافة الراشدة ، ثم العصر الأموي والعباسي المسمى بعصر التدوين ، وحتى القرن الرابع والخامس الهجري ، والذي تم خلاله ترسيخ

أركان وكليات العقل العربي ، حيث ساد الفقه الشافعي وعلم الكلام الأشعري والتصوف الغزالي .

ولما كان العقل العربي عند الجابري هو نتاج الواقع والعصر الذي وجد فيه ، ونتاج محيطه الثقافي والاجتماعي على اعتبار أن الزمن الثقافي ليس زمن الدول والحوادث السياسية والاجتماعية ، بل هو زمن الشعور القومي بوجدتنا الثقافية منذ العصر الجاهلي وحتى الآن ، وإذا كان الفرد العربي ما زال يعيش زمنا ثقافيا واحدا ، فكيف نقول إن الجديد جديد إذا كان لم يحقق قطيعة نهائية مع القديم ، مع أن الصراع بين القديم والجديد لا يتم داخل عقل معين ، وإنما داخل تشكيلة اجتماعية واحدة وقوى اجتماعية مختلفة تحمل وعيا مختلفا وينتج الجديد في إطار الصراع بينهما ، وهذه هي الإشكالية التي حاول الجابري مواجهتها ، إذ كيف تحدث القطيعة مع العربي القديم والوصول إلى الأوربي الجديد ، ومتى تغيب القوى المسيطرة التي تتحكم بوعي وفكر المواطن العربي ، وكيف يتغير الوعي ويتطور ويتغير الواقع العربي دون مشاركة ووعي جماهيري ، أو تحولات ثورية في المجتمع ، ومع ذلك يمتدح الجابري العقل العربي الذي أنتج التعددية الفكرية ، وقبل فكرة الخلاف والاختلاف بين المذاهب والفرق الفقهية والكلامية ، والذي أطلق عليه الجابري الخلاف المحمود الذي غايته الحقيقة وسعادة الإنسان ، أما الخلاف المذموم فهو الناتج عن تعارض الرؤى والأفكار والغايات والمصالح ، ويؤدي إلى التصارع والطائفية والتعصب الممقوت ، وفي نفس الوقت انتقد الجابري الجوانب اللاعقلانية في الفكر العربي وأساليب إنتاج المعرفة ، واستنباط الأحكام بوصفها أساليب غارقة في المثالية وبعيدة عن العلمية والموضوعية والنقد ، وأن العديد من الباحثين في الفكر العربي أساءوا فهم العقل العربي كما أساءوا فهم آراء كبار السلف من الأشاعرة والمعتزلة ، ونظروا إلى تاريخ العقل العربي بمنهجية الاسترجاع الحرفي للتاريخ أو الاجترار وإعادة إنتاجه بشكل رديء

للتاريخ الذي كتبه أجدادنا ، وكان أكثرهم من فاقدي الوعي بالتراث وحقيقته ، وعملوا على تجسيد الوعي المتخلف للقوى السلفية الظلامية والتي تحاول جاهدة لإحياء صراع الماضي وتطبيقه على الواقع .

وكان من الطبيعي أن يتصدى الجابري لدعوات العولمة والهيمنة الأوربية على العقل العربي واتهامه بالضعف والتخلف والرجعية ، ومحاولة الغرب الدائمة لمحو هوية الآخر واستغلاله وسلب ثرواته والسيطرة عليه من خلال ترديد دعوات جوفاء عن حقوق الإنسان وكرامته ، والدعوة للحرية والعدالة والديمقراطية وبناء الشرق الأوسط الممزق والمتصارع الجديد ، فحاول الجابري جاهدا وضع القواعد التي تمكننا من كسر الهيمنة والتبعية للغرب الأوربي ، ومواجهة سياسة الهيمنة والسيطرة الغربية على العقل العربي ثقافيا واقتصاديا وأيديولوجيا ، من خلال دعوته لتكوين ونقد وتحليل العقل العربي المعاصر وتراثه ، فأسس مشروعا يقوم على ربط تقدم الأمة العربية بقدرتها على تأسيس البيان على البرهان والمنهجية المعاصرة ، والجمع بين التراث والحداثة في ضوء المناهج العلمية الحديثة وإعادة قراءة التراث ونقد سلبياته ، وفتح المجال للإبداع العربي في محيطه العالمي ، وكان الجابري واقعا في دفاعه عن العقل العربي حين قال : إن اصطدامنا بالنموذج الغربي المعاصر لم يدع لنا حرية الاختيار ، بل فرض نفسه علينا كنموذج عالمي يمثل الهيمنة الإمبريالية التي تحاول إعادة تشكيل الذات العربية لثمائل الصورة الغربية .

وهكذا كانت مهمة الجابري الأولى هي إعادة التكوين الذاتي للفكر العربي الحديث ، وإثبات أهمية التمسك بالروح العقلانية النقدية ، مؤكدا أن ممارسة العقلية النقدية في تراثنا تكسبنا عقلانية أصيلة متجددة بوصفها التربة الصالحة القادرة على قبول واستيعاب العلوم المعاصرة وبناء المستقبل الثقافي والاقتصادي . وأن الروح النقدية ستولد روح المراجعة المستمرة للفكر وتقريب المسافات بين مختلف الاتجاهات وكشف المتناقضات ، خاصة وأن

القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية واليسارية للثقافة والنهضة العربية كلها تأويلات وقراءات ذات شواغل أيديولوجية ، بحكم أنها خطابات توفيقية متناقضة لاتعكس الواقع ، بل تكتفي فقط بالاهتمام بما تريد أن تكشفه أو تطمشه أو تراهن عليه مسبقا ، وأن مواجهة الهيمنة الغربية والاستشراق يتطلب منا السعي الدائم وبكل الوسائل تحرير الهوية العربية من الثنائيات ، وإثبات فشل فكرة تعدد الهوية وأشكالها ، وترسيخ فكرة اكتساب الهوية المنفتحة التي تقبل هويات الآخرين ، ومواجهة الآثار السلبية التي خلفتها الدراسات الاستشراقية ، ورسم معالم الطريق نحو التقدم والتحرر وتحقيق الذات واللاحاق بركب الحضارة الغربية ، وفي نفس الوقت أثبت الجابري أن التجاذب بين الهوية القومية والهوية الإسلامية تجاذب زائف ، لأن الهويتان يكمل كل منهما الآخر .

رابعا : موقف الجابري من فلسفة الدين والأخلاق

يمكن التعرف على موقف الجابري في الدين والأخلاق من خلال العديد من مؤلفاته عن الثقافة العربية والعقل والتراث ، وكذلك مؤلفاته الدينية مثل : (مدخل إلى القرآن الكريم) في ثلاثة أجزاء ، وكتابه : (معرفة القرآن الحكيم) أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول في ثلاثة أجزاء ، وكذلك من خلال العديد من القضايا التي تناولها الجابري بالتحليل والنقد في هذه المؤلفات وخاصة قضايا التأويل والتفسير ، وقضية الاجتهاد وإشكالية تقسيم العلوم العربية وغيرها من القضايا المتعلقة بالأخلاق والسلوك الطبيعي للإنسان ، وفي هذا المعنى يقول الجابري : « إن عصرنا الراهن أعني أواخر القرن العشرين يشهد نوعا من العودة إلى الأخلاق ، وأن التقدم الذي حصل في ميدان الطب والبيولوجيا أثار ويشير مسائل أخلاقية أصبح النقاش اليوم فيها ينمو ويتأطر ضمن ما يسمى بأخلاقيات البيولوجيا ، وإذا أضفنا إلى ذلك الظواهر اللاأخلاقية التي تنمو وتستشري في مجال معاملة الأطفال والنساء ، سواء في

مجال التشغيل أو غيره من المجالات التي تنتهك فيها الكرامة البشرية ، فضلا عن حقوق الإنسان الديمقراطية ، أدركنا الأهمية البالغة التي تكسبها المسألة الخلقية اليوم ، وأن نقد الأخلاق يأتي في الغالب بعد نقد العقل بوصفه أداة المعرفة .

وكان اهتمام الجابري بالقرآن وعلومه وتفسيره جزءا لا يتجزأ من اهتمامه بالجانب الأخلاقي على اعتبار أن الدين من أهم مكونات الحياة المعرفية والخلقية ، وفي هذا الإطار يأتي اهتمام الجابري بالقرآن بوصفه الكتاب الذي تأسست عليه الحضارة العربية الإسلامية ، والأساس الذي تكونت منه العديد من العلوم والثقافات العربية المتنوعة ، ولذا كان اهتمام الجابري كبيرا بالتأليف في فلسفة الدين والأخلاق مثل كتابه : (مدخل إلى القرآن الكريم ، وفهم القرآن الحكيم ، والتعريف بالقرآن وتفسير القرآن بحسب ترتيب النزول) ، مشبها أن آيات القرآن كانت تنزل في إطار لحظتها الزمنية ، وأن تتابع النزول كان بحسب مراحل الدعوة الثلاث ، وهي الأولى في مكة والتي انتهت بالهجرة النبوية ، والثانية بدأت منذ الوصول إلى يثرب ومواجهة الخصوم والكفرة ، والثالثة التي بدأت بفتح مكة وتأسيس الدولة وصولا إلى خاتمة الدعوة ، وفي هذه المؤلفات طالب الجابري بوجوب مراعاة شروط الفهم والعقلانية والاستيعاب للنص الديني وتأويلاته ، وأن تصنيف القول الديني إلى ظاهر وباطن لا يعني أكثر من التمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز .

وفي قضية الاجتهاد بين الممكن الجائز والمستحيل المرفوض طالب الجابري بالتجديد لأساليب الاجتهاد وتأصيل الأصول بدلا من إعادة بنائها ، ورأى أن الفقهاء قد حصروا باب الاجتهاد في الأمور الخمسة الضرورية بالفعل ، وهي التي تمثل مقاصد الشرع ومصالح العباد ، والتي كانت مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، أما اليوم فيجب ألا تقتصر هذه الضروريات على هذه الخمس ، بل يجب أن تشمل جميع الحقوق البشرية

الطبيعية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية ، مثل حق الانتخاب للحكام ، وحق حرية التعبير والفكر والرأي ، وكذلك حق التعليم والصحة والعلاج وغيرها من الحقوق الأساسية للمواطنين .

وفي قضية التفسير والتأويل طالب الجابري الفقهاء بإعادة تأصيل الأصول وإعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة ، ومحاولة استنطاق الواقع واستيعابه ، وقال إن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة ، وفي هذه القضية حاول الجابري تعليل كثرة التساؤلات حول النص القرآني وهل وقع فيه تحريف أم لا ، وعاب على كثير من المفسرين إغفالهم لأسباب النزول عند تفسيرهم للآيات وكذلك تجاهلهم لترتيب الآيات ، وقال إن أخطاء المفسرين جاءت بسبب أنهم فسروا الآيات بمعزل عن ظروف نزولها .

وفي قضية تقسيم العلوم الدينية قسم الجابري علوم الدين بحسب قربها أو بعدها عن العقل إلى ثلاثة أقسام : الأولى علوم البيان : مثل علوم البلاغة والفقه والكلام ، وتسمى بعلوم المعقول الديني العربي ، ثم علوم العرفان : مثل التصوف وعلوم السحر والتنجيم وهي تسمى بعلوم اللامعقول العقلي ، ثم علوم البرهان : مثل المنطق والرياضيات والإلهيات والطبيعيات وهي تسمى بعلوم المعقول العقلي ؛ لأنها تستخدم المنهج التجريبي ومنهج الملاحظة والاستنتاج العقلي ، ولعل تطور العقل العربي خلال المراحل الثلاث قد دفع الجابري إلى القول بأن الإسلام في مراحل التدوين والعرفان والبرهان كان متطوراً ومتجدداً ، ولكنه كان في نفس الوقت متعثراً وأحياناً كان جامداً بسبب انشغاله في عالم السياسة .

لقد حاول الجابري جاهداً تقديم فلسفة متكاملة تجمع بين الدين والفلسفة والعلم والخلق ، فكانت الأخلاق هي جوهر المشروع الثقافي الذي ينادي به الجابري ، ومن أجل ذلك حاول الجابري بيان العلاقة بين الأخلاق والعلم

عندما ميز بين الأيديولوجيا والإبستمولوجيا ، ورأى أن الأيديولوجيا مجرد شعارات أخلاقية تصلح فقط لتجنيد الجماهير ، أما الإبستمولوجيا فهي فوق الشعارات الأخلاقية وفوق الجماهير ، وأن كل إبستمولوجيا تحمل في بنيتها أيديولوجيا الوعي الذي أنتجها ، وأن الأخلاق ليست سوى أدوات محرّكة وجامعة وموجهة نحو عالم الخير والفضيلة ، مؤكداً على أن العقل الأخلاقي العربي مستمد من القرآن الكريم وأقوال وأفعال النبي وصحابته الكرام الذين أصبحوا القدوة والمثل في العلم والخلق والتدين ، لأن النبي ﷺ كان معلماً وبعث ليطمئ مكارم الأخلاق كما كان عليه الصلاة والسلام على خلق عظيم ، وكان الدين في معظمه دعوة للتمسك بمكارم الأخلاق ، ومن ثمّ كانت السمة الغالبة على فكر الجابري هي السمة الأخلاقية ، والتي ربط الجابري بينها وبين الجانب السياسي والثقافي في الفكر العربي ، فجعل التعلم والوعي والمعرفة من أجل إصلاح الإنسان وسلوكه ، لأن هذه المعرفة سوف تحد من عصبية وتقلل من جهله وتعينه في نفس الوقت على الفهم واستعمال النظر في جميع أموره ، لذا كان الجابري يكرر مقولته : « إن العقل الأخلاقي هو العقل الإنساني الذي يتميز بالجماعية والترابط الأسري ، والتمسك بالقيم والعادات التي تمثل قمة الموروث الثقافي في الفكر العربي ».

ولما كانت السمة الخلقية والدينية من أهم السمات المميزة للفكر العربي ، وكان التصور الميتافيزيقي المثالي السكوني هو التصور الغالب على العقل العربي ، وكانت العقلانية العربية معيارية أخلاقية على عكس العقلانية الأوربية واليونانية التي كانت عقلانية موضوعية معرفية ، تعترف بأن اللاوعي هو الثابت وأن المتغير هو الوعي ، كان من الطبيعي أن يناقش الجابري إشكالية الفكر العربي وتأرجحه بين الذاتية والموضوعية أو بين المثالية والواقعية ، مؤكداً على أن العقل النقابي لاشعوري ، وأن القديم والجديد يتعايشان داخل الفرد . وقد وجه العديد من الباحثين المعاصرين سهام نقدهم لآراء الجابري خاصة في

الدين والأخلاق ، واتهموه بأنه يتابع المستشرقين الذين اتهموا العقل العربي بالضعف والتخلف والرجعية ، وأن آراءه في التفسير والتأويل والاجتهاد جاءت دليلا على ذلك ، وفي مقدمة هؤلاء النقاد للجابري يأتي الدكتور فتحي التريكي الذي انتقد موقفه في التمييز بين العقل العربي والعقل الغربي تماما كما ذهب رجال الاستشراق ، كما انتقده أحمد عبد العزيز أبو عامر في مقاله بالمجلة العربية والذي قال فيه : تعاني جامعاتنا العربية ضمن ما تعانيه من الضعف لأن جل أساتذتها الذين تخرجوا من الجامعات الأجنبية فعلا تنتكر غالبا للأصول الإسلامية لفقدانهم الأسس الإسلامية الصحيحة ، وفقد الشيء لا يعطيه ، كما انتقده كثير من الفقهاء ورجال التفسير المعاصرين الذين اتهموه بالتحريف والخروج عن أصول الإسلام ؛ لقوله بإسقاط الحدود في جرائم السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف وغيرها والاكتفاء فيها بالسجن ، لأن الحدود في نظره ليست غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة للردع والزجر ، استنادا إلى الحديث النبوي الشريف : « ادروا الحدود بالشبهات » ، كما أن شبهات عصرنا كثيرة ومتنوعة بسبب تعقد الحياة المعاصرة وتنوع الحوافز فيها ، وكذلك قوله بأن الشريعة الإسلامية لم تطبق تطبيقا كاملا في أي عصر من عصور الإسلام بما فيها المرحلة الأولى في عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين ، وهو ما يؤكده حين يقول : « أنا لأجد حرجا في ديني ولا في وجداني ولا في عقلي إذا قلت إن الشريعة الإسلامية لم تطبق قط كاملة في يوم من الأيام ».

ولقد سعى الجابري في فلسفته إلى الجمع بين الدين والعلم والسياسة ، وكانت رؤيته للدين وعلاقته بالسياسة تختلف عن رؤية معظم أصحاب الاتجاهات الحداثية المعاصرة ، ويقول في ذلك صراحة : « إن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم ، وإنما كانت تحددها السياسة ، وأن التطرف في الإسلام كان دائما نوع من التعبير عن موقف

سياسي ، وأن السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفتوية ، أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه ، ولأن يتكلم الإنسان السياسة والإيديولوجيا ويعي أنه يفعل ذلك أفضل ألف مرة من أن يدعي أنه لا يمارس السياسة ، وأن الذي يكتب بدون أي استراتيجية معناه أنه يكتب إنشاء في مستوى ما يكتبه الطفل في الفصل الرابع الابتدائي ، بل أكثر من ذلك لأن الإنسان حيوان سياسي بطبعه ، فالدين عند الجابري لا يجب أن يطرح كمشكلة أو كشيء ممزق للهوية ، وأن الدين قد يكون مشكلة عندما يكون هناك تعدد ديني أو مذهبي أو طائفي ، وأن الاختلاف في الدين إذا كان أصله سياسيا سيؤدي حتما إلى التعدد والطائفية ، ومن ثم إلى الحرب الأهلية ، وأن المطلوب في المجال السياسي في أي بلد إسلامي هو الخلفية الإسلامية التي لا تتنافى مطلقا مع أي منظور حدائي وتقدمي ، لأن الصراع في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية كان بين الفلسفة والسياسة ، وليس بين الدين والعلم أو الدين والسياسة ، وأنه لا يوجد ولم يحدث في التاريخ أن وجد حاكم مستبد أو ناجح أو فاشل بمفرده ؛ لأن السبب فيمن يدرون حوله من مثقفين وفنيين وغيرهم فهم المسئولون إلى حد كبير على الفشل أو على النجاح .

وهكذا كان اهتمام الجابري كبيرا ببحث العلاقات بين الأخلاق والعلم والدين والفلسفة ، وعملية التجديد في الخطاب الديني المعاصر ، وذلك بحسب الشروط الثلاثة وهي العقلانية والتحليل والنقد ، مؤكدا على أن الخطاب الديني بوصفه بناء مستقلا بنفسه لابد أن يقوم على ما يقرره العقل ، إما بدلالته الظاهرة أو بتأويل ظاهره للوصول إلى المعنى الحقيقي المراد من ظاهر النص أو الآية ، مع مراعاة شروط التأويل وحدوده . وإثبات أن القرآن يفسر بعضه بعضا ، وأنه إذا وجدت آية يخالف ظاهرها ما قام عليه البرهان العقلي فلا بد أن تكون هناك آية أخرى يشهد ظاهرها على المعنى الحقيقي المقصود بالآية الأولى ، أي المعنى الموافق للعقل ، بالإضافة إلى ضرورة الفصل والتمييز بين

ما يجب تأويله وما لا يجب ، تماما كما حدد ابن رشد في تصوره لأصول التأويل الثلاثة التي تحدد ما لا يجوز التأويل فيه قط وهي الحقائق الثلاث : الإقرار بوجود الله وبالنبوة وباليوم الآخر ، أما ما عدا ذلك فقابل للتأويل بحسب شروط التأويل الرئيسية وهي : احترام الحقيقة وخصائصها الظاهرة والباطنة ، ثم احترام الوحدة الداخلية للنص ، فلا يجوز تضمينه أشياء غريبة عن مجاله التداولي الأصلي وأصول الاعتقاد ، ووجوب مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه إليه التأويل .



المصادر والمراجع

أولا : مصادر الفكر العربي المعاصر

- مؤلفات الأستاذ الدكتور حسن حنفي حسنين

- (١) أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه ، جزآن ، تحقيق وتقديم وتعليق ، طبع بالمعهد الفرنسي دمشق ١٩٦٣م ، ١٩٦٥م .
- (٢) نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين) ترجمة وتقديم وتعليق . دمشق ١٩٦٥م .
- (٣) قضايا معاصرة : الجزء الأول ، في فكرنا المعاصر ، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٦م . والطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٨١م ، والطبعة الثالثة دار مجد بيروت ١٩٨٧م .
- (٤) قضايا معاصرة : الجزء الثاني ، في الفكر الغربي المعاصر ، دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٧م . الطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٨٢م ، والطبعة الثالثة دار مجد بيروت ١٩٨٨م .
- (٥) جان بول سارتر : تعالى أنا موجود ، ترجمة وتقديم وتعليق . الطبعة الأولى . دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧م . والطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٨٢م .
- (٦) لسنج : تربية الجنس البشري وأعمال أخرى ، ترجمة وتقديم وتعليق . دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧م . والطبعة الثانية ، دار التنوير بيروت ١٩٨١م .
- (٧) نماذج من الفلسفة المسيحية - المعلم لأوغسطين - الإيمان باحثا عن العقل لأنسلم - الوجود والماهية لتوما الأكويني ، الطبعة الأولى ، ترجمة

- وتقديم وتعليق ، دار الكتب الجامعية الإسكندرية ١٩٦٨م ، والطبعة الثانية .
 الأنجلو المصرية ١٩٧٨م ، والطبعة الثالثة ، دار التنوير بيروت ١٩٨١م .
- (٨) سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم وتعليق . الطبعة الأولى الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣م ، والطبعة الثانية الأنجلو المصرية ١٩٧٨م ، والطبعة الثالثة دار الطليعة بيروت ١٩٨١م .
- (٩) الحكومة الإسلامية ، للإمام الخميني . تحقيق وتقديم وتعليق . القاهرة ١٩٧٩م .
- (١٠) جهاد النفس - الجهاد الأكبر ، للإمام الخميني . تحقيق وتقديم وتعليق . القاهرة ١٩٨٠م .
- (١١) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، أربعة أجزاء . المركز العربي للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠م . والطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٨١م ، الطبعة الثالثة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧م .
- (١٢) اليسار الإسلامي ، كتابات في النهضة الإسلامية . ع ١ المركز العربي للنشر القاهرة ١٩٨١م .
- (١٣) دراسات إسلامية : الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١م . والطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٨٢م .
- (١٤) دراسات فلسفية : الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨م ، والطبعة الثانية دار التنوير بيروت ١٩٩٠م .
- (١٥) من العقيدة إلى الثورة . محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين . ج ٥ مكتبة مبدولى القاهرة ١٩٨٧م ، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٨٨م .
- (١٦) من النص إلى الواقع . محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه ج ١ تكوين النص ، ج ٢ بنية النص . مركز الكتاب للنشر القاهرة ٢٠٠٤م .

- (١٧) الدين والثورة في مصر (١٩٥٢م-١٩٨١م) ج ٨ ، مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٩ م .
- (١٨) حوار المشرق والمغرب ، بالاشتراك مع محمد عابد الجابري . مكتبة توييكال ، المغرب ١٩٩٠ م . والطبعة الثانية مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٩١ م ، والمؤسسة العربية للنشر بيروت ١٩٩٥ م .
- (١٩) حوار الأجيال . دار قباء القاهرة ١٩٩٨ م .
- (٢٠) جمال الدين الأفغاني المائوية الأولى ١٨٩٧م-١٩٩٧م . دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ١٩٩٨ م . وطبعة الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ٢٠٠٠ م .
- (٢١) فشتة فيلسوف المقاومة . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠٣ م .
- (٢٢) هموم الفكر والوطن - التراث ولعصر والحداثة . الجزء الأول دار قباء للطباعة والنشر القاهرة ٢٠٠٣ م .
- (٢٣) هموم الفكر والوطن - الجزء الثاني الفكر العربي المعاصر . دار قباء القاهرة ١٩٩٨ م وطبعة أخرى ٢٠٠٣ م
- (٢٤) الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي . دار قباء القاهرة ١٩٩٨ م .
- (٢٥) جذور التسلط وآفاق الحرية . مكتبة الشروق الدولية القاهرة ٢٠٠٥ م .
- (٢٦) ماذا يعني علم الاستغراب (قضايا إسلامية معاصرة) ، دار الهادي بيروت ٢٠٠٥ م .
- (٢٧) الهوية ، المجلس الأعلى للثقافة سلسلة مفاهيم ثقافية القاهرة ٢٠١٢ م .
- (٢٨) من النقل إلى الإبداع . تسعة أجزاء دار قباء القاهرة ٢٠٠٠م - ٢٠٠٢م .
- (٢٩) حصار الزمن ، الحاضر (إشكالات) مركز الكتاب للنشر القاهرة ٢٠٠٤ م .
- (٣٠) حصار الزمن ، الحاضر (مفكرون) مركز الكتاب للنشر القاهرة ٢٠٠٤م .

- (٣١) حصار الزمن (علوم) مركز الكتاب للنشر القاهرة ٢٠٠٥ م .
- (٣٢) من مناهن إلى بغداد ، مكتبة الشروق الدولية القاهرة ٢٠٠٤ م .
- (٣٣) من الفناء إلى البقاء . الجزء الأول ، الوعي الموضوعي ، محاولة لإعادة بناء التصوف ، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ٢٠١٥ م .
- (٣٤) من الفناء إلى البقاء . الجزء الثاني ، الوعي الذاتي ، محاول لإعادة بناء التصوف ، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ٢٠١٥ م .

- مؤلفات الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود

- (١) المنطق الوضعي . ج ١ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١ م .
- (٢) المنطق الوضعي . ج ٢ . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١ م . والطبعة الخامسة ١٩٨٠ م
- (٣) نحو فلسفة علمية . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١ م ، وطبعة أخرى ١٩٨٥ م .
- (٤) أرض الأحلام . القاهرة ١٩٥٢ م .
- (٥) خرافة الميتافيزيقا . القاهرة ١٩٥٣ م .
- (٦) حياة الفكر في العالم الجديد : دار الشروق القاهرة ١٩٥٦ م ، والطبعة الثانية ١٩٧١ م ، ١٩٨٢ م .
- (٧) ديفيد هيوم . دار المعارف سلسلة نوايغ الفكر العربي رقم ٧ القاهرة ١٩٥٧ م .
- (٨) الشرق الفنان . وزارة الثقافة والإرشاد القومي . دار القلم القاهرة ١٩٦٠ م .
- (٩) قصة نفس . دار المعارف ، وطبعة أخرى بالمطبعة العالمية بيروت .
- (١٠) المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري . القاهرة ١٩٧٢ م .
- (١١) ثقافتنا في مواجهة العصر . القاهرة ١٩٧٦ م .

(١٢) تجديد الفكر العربي . دار الشروق القاهرة ١٩٧١ م ، ط ٦ ، ١٩٨٠ م ، ط ٧ ، ١٩٨٢ م .

(١٣) قيم من التراث . دار الشروق القاهرة ١٩٨٤ م ، وطبعة أخرى ٢٠٠٠ م .

(١٤) من زاوية فلسفية . دار الشروق القاهرة ١٩٧٩ م .

(١٥) في حياتنا العقلية . دار الشروق القاهرة ١٩٨٩ م .

(١٦) موقف من الميافيزيقا . دار الشروق القاهرة ١٩٩٣ م .

(١٧) في مفترق الطرق . دار الشروق القاهرة ١٩٩٣ م .

(١٨) رؤية إسلامية . دار الشروق القاهرة ١٩٩٣ م ، وطبعة أخرى الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٥ م

(١٩) الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٥ م .

(٢٠) من خزانة أوراق . دار الهداية للنشر القاهرة ١٩٩٦ م .

- مؤلفات الأستاذ الدكتور عابد الجابري

(١) العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي ١٩٧١ م .

(٢) أضواء على مشكل التعليم بالمغرب ١٩٧٣ م .

(٣) مدخل إلى فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي (جزآن) .

(٤) من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ١٩٧٧ م .

(٥) نحن والتراث : قراءات معاصرة لتراثنا الفلسفي . ١٩٨٠ م . والمركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٣ م .

- (٦) الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ، ودار الطليعة بيروت ١٩٨٢م ، ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٣م .
- (٧) تكوين العقل العربي . نقد العقل العربي ١٩٨٢م . ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٩م .
- (٨) بنية العقل العربي . نقد العقل العربي ١٩٨٦م ، دراسة تحليلية نقدية للنظم والمعرفة في الثقافة العربية . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٩م .
- (٩) العقل السياسي العربي . نقد العقل العربي ١٩٩٠م .
- (١٠) العقل الأخلاقي العربي . نقد العقل العربي ٢٠٠١م .
- (١١) السياسات التعليمية في المغرب العربي .
- (١٢) إشكاليات الفكر العربي المعاصر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠م .
- (١٣) المغرب المعاصر : الخصوصية والهوية - الحداثة والتنمية .
- (١٤) حوار المغرب والمشرق - حوار مع الدكتور حسن حنفي وعابد الجابري نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٠م .
- (١٥) التراث والحداثة : دراسات ومناقشات . دراسات ومناقشات . مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩١م ، والمركز الثقافي العربي بالدار البيضاء ١٩٩١م ، ومركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٦م .
- (١٦) التراث ومشكل المنهج . المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية . دار تويقال للنشر الدار البيضاء ١٩٨٦م .
- (١٧) مقدمة لنقد العقل العربي .

- (١٨) المسألة الثقافية .
- (١٩) المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد .
مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٥ م .
- (٢٠) مسألة الهوية : العروبة والإسلام والغرب . مركز دراسات الوحدة العربية
بيروت ٢٠١٢ م .
- (٢١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة .
- (٢٢) المشروع النهضوي العربي .
- (٢٣) الديمقراطية وحقوق الإنسان .
- (٢٤) قضايا في الفكر المعاصر (العولمة ، صراع الحضارات ، العودة إلى
الأخلاق ، التسامح ، الديمقراطية ونظام القيم ، الفلسفة والمدنية) . مركز
دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٧ م .
- (٢٥) التنمية البشرية والخصوصية السوسيو ثقافية : العالم العربي نموذجا .
- (٢٦) وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر .
- (٢٧) حفريات في الذاكرة من بعيد (سيرة ذاتية من الصبا إلى سن العشرين) .
- (٢٨) مقدمات وتحاليل وشروح لفلسفة ابن رشد .
- (٢٩) ابن رشد : سيرة وفكر ١٩٩٨ م .
- (٣٠) سلسلة مواقف : في نقد الحاجة إلى الإصلاح .
- (٣١) مدخل إلى القرآن (ثلاث مجلدات) .
- (٣٢) فهم القرآن الكريم : المسمى التفسير الواضح حسب ترتيب النزول .
- (٣٣) العولمة ومسألة الهوية بين البحث العلمي والخطاب الأيديولوجي -
العولمة والهوية بين عالمين . مجلة الوسط . لندن ١٩٩٩ م .

(٣٤) في غمار السياسة فكرا وممارسة . الشركة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ٢٠١٠ م .

(٣٥) لأن العقلانية ضرورية . مجلة الثقافة الجديدة المغرب ١٩٨١ م .

(٣٦) الديمقراطية وحقوق الإنسان . سلسلة كتاب منظمة اليونسكو ٢٠٠٦ م .

- مؤلفات الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

(١) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا . دار المعارف القاهرة ١٩٧١ م .

(٢) مذاهب فلاسفة المشرق . دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ م .

(٣) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية . دار المعارف القاهرة ١٩٧٣ م .

(٤) ثورة العقل في الفلسفة العربية . دار المعارف القاهرة ١٩٧٤ م .

(٥) الفلسفة الإسلامية . دار المعارف القاهرة ١٩٧٨ م .

(٦) الأصول والفروع لابن حزم الأندلسي ، تحقيق بالاشتراك مع دكتورة سهير
أبو وافية . دار النهضة العربية ١٩٧٨ م .

(٧) الفيلسوف ابن رشد . بالاشتراك مع دكتور زكي نجيب محمود . المنظمة
العربية للتربية والثقافة لونغمان . القاهرة ١٩٧٨ م .

(٨) محمد إقبال وقضية التجديد . مكتبة مدبولي القاهرة ١٩٨٠ م .

(٩) محاضرات في الفلسفة الإسلامية . معهد الدراسات الإسلامية القاهرة
١٩٨٠ م .

(١٠) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل . دار المعارف القاهرة ١٩٨١ م .

(١١) العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر . قضايا ومذاهب وشخصيات .
دار قباء القاهرة ١٩٨٩ م .

(١٢) الإسلام دين العلم والمدنية . للشيخ محمد عبده . تحقيق وتقديم .
دار قباء القاهرة ١٩٩٢ م .

- (١٣) النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد . دار المعارف القاهرة ١٩٩٥ م .
- (١٤) المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد . دار المعارف القاهرة ١٩٩٥ م .
- (١٥) محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب . جامعة القاهرة فرع الخرطوم ، ١٩٩٥ م .
- (١٦) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل . دار الرشد . القاهرة ١٩٩٨ م .
- (١٧) الفلسفة العربية مدخل جديد . الشركة المصرية العالمية للنشر . لونجمان . القاهرة ١٩٩٩ م ، ٢٠٠٠ م .
- (١٨) ثورة النقد في عالم الأدب والفلسفة والسياسة . دار الوفاء لدنيا الطباعة بالإسكندرية ١٩٩٩ م .
- (١٩) الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية . أربعون عاما من ذكريات مع فكره التنويري . دار قباء القاهرة ١٩٩٩ م ، دار الرشد القاهرة ٢٠٠٠ م .
- (٢٠) نحو معجم جديد للفلسفة العربية . مصطلحات وشخصيات . دار الوفاء لدنيا الطباعة . الإسكندرية ٢٠٠١ م .
- (٢١) ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية . المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢ م .
- (٢٢) البحث عن المعقول في الثقافة العربية . رؤية نقدية . دار الثقافة الدينية القاهرة ٢٠٠٣ م .
- (٢٣) التنوير والمجتمع . دار المعارف القاهرة ٢٠٠٨ م .
- (٢٤) أثر لطفي السيد في الثقافة المصرية . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .

- مؤلفات الأستاذ الدكتور محمد أركون

- (١) الإسلام الأمس والغد : بالاشتراك مع لويس جاردييه ، ترجمة على مقلد . دار التنوير للطباعة والنشر . بيروت ١٩٨٣ م .

- (٢) الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد : ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ١٩٨٩م ، وطبعة أخرى دار الساقى بيروت ١٩٩٨م .
- (٣) الإسلام الأخلاق والسياسة : ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٩٠م .
- (٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي : ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ١٩٩١م .
- (٥) الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، ترجمة هاشم صالح . دار الساقى بيروت ١٩٩٥م .
- (٦) العلمنة والدين : الإسلام - المسيحية - الغرب ، ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ١٩٩٦م .
- (٧) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٩٦م .
- (٨) الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٩٦م ، ١٩٩٧م .
- (٩) نافذة على الإسلام ، ترجمة صباح جهيم ، دار عطية للطباعة والنشر بيروت ١٩٩٧م .
- (١٠) نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدى) ، ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ١٩٩٧م .
- (١١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح . دار الساقى بيروت ١٩٩٩م ، وطبعة أخرى ٢٠٠٢م .
- (١٢) قضايا في نقد العقل الدينى (كيف نفهم الإسلام اليوم ؟) ترجمة هاشم صالح دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٠م .

- (١٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح دار الطليعة والنشر بيروت ٢٠٠١ م .
- (١٤) الإسلام - أوروبا الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ٢٠٠١ م .
- (١٥) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية . ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ٢٠٠٢ م .
- (١٦) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية . ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت ٢٠١١ م .
- (١٧) نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي .
- (١٨) الإسلام أصالة وممارسة .
- (١٩) الفكر العربي . ترجمة عادل العوا .
- (٢٠) الاستشراق بين دعائه ومعارضيه . بالاشتراك . ترجمة وإعداد هاشم صالح .
- (٢١) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال . أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ترجمة هاشم صالح .
- (٢٢) من مناهن إلى بغداد . ما وراء الخير والشر . بالاشتراك مع جوزيف ملاكا ترجمة عقيل الشيخ حسين .

- مؤلفات الأستاذ الدكتور يحيى حامد هويدي

- (١) مقدمة في الفلسفة العامة . مكتبة النهضة المصرية ، ط ١ القاهرة ١٩٥٦ م
- (٢) أضواء على الفلسفة المعاصرة . مكتبة القاهرة الحديثة . ١٩٥٨ م
- (٣) منطق البرهان . مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٥٩ م
- (٤) باركلي : سلسلة نوابع الفكر الغربي . دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ م

- (٥) حياد فلسفي : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة . دار القلم ، القاهرة ١٩٦٣م
- (٦) الفلسفة في الميثاق . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، دار القلم ، سلسلة المكتبة الثقافية . القاهرة ١٩٦٥م
- (٧) محاضرات في الفلسفة الإسلامية . النهضة المصرية ، ١٩٦٦م
- (٨) تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية . ج ١ في الشمال الإفريقي . مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م
- (٩) ما هو علم المنطق . القاهرة ١٩٦٦م
- (١٠) دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . دار النهضة العربية ١٩٦٨م . وطبعة أخرى دار الثقافة للنشر (١١) الوضعية المنطقية في الميزان . القاهرة ١٩٧٢م
- (١٢) نحو الواقع . مقالات فلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٨٦م
- (١٣) قصة الفلسفة الغربية . دار الثقافة للنشر . القاهرة ١٩٩٣م
- (١٤) مشكلات ما بعد الطبيعة . تأليف بول جانيه وجبريل سبائي . ترجمة يحيى هويدي ومراجعة محمد مصطفى حلمي . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦١م
- (١٥) نظرة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، تأليف جان لاكروا . ترجمة يحيى هويدي وأنور عبد العزيز ، دار المعرفة ، ومؤسسة فرانكلين . القاهرة ، ١٩٧٥م .
- (١٦) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلانوس لجورج باركلي . ترجمة يحيى هويدي . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦م .

ثانيا : أهم مراجع الفكر العربي المعاصر

- (١) إبراهيم بيومي مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه . دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ م .
- (٢) أحمد الشيخ : حوار الاستشراق - من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب حوار مع محمد أركون . المركز العربي للدراسات الغربية القاهرة ١٩٩٩ م .
- (٣) أحمد برقاي : محاولة في قراءة عصر النهضة . دار الأهالي للطباعة والنشر . دمشق ١٩٩٩ م .
- (٤) أحمد برقاي : من نقد الخطاب المعرفي إلى فكرة الاستقلال التام في التراث والنهضة . قراءات في أعمال محمد عابد الجابري . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٤ م .
- (٥) أحمد زكريا الشلق : رؤية في تحديث الفكر المصري . الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٢ م .
- (٦) أحمد عرفات القاضي : تجديد الخطاب الديني . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ٢٠٠٨ م .
- (٧) أحمد عزت عبد الكريم وآخرون : دراسات تاريخية في النهضة العربية . معهد الدراسات العربية القاهرة ١٩٥٨ م .
- (٨) أحمد محمد سالم : إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر . دار رؤية للنشر والتوزيع . القاهرة
- (٩) إدوارد سعيد : السلطة والسياسة والثقافة . ترجمة نانلة سعيد قليقلي حجازي دار الآداب بيروت ٢٠٠٨ م
- (١٠) أدونيس : الثابت والمتحول . دار الساقي . بيروت لبنان ٢٠٠٦ م

- (١١) إسحاق محمد رباح : دراسات في تاريخ الفكر العربي . دار كنوز المعرفة العلمية عمان ٢٠٠٩ م .
- (١٢) إسماعيل مظهر : مظاهر المدنية الحديثة . مطبعة العصور القاهرة ١٩٢٨ م .
- (١٣) أكرم ضياء العمري : التراث والمعاصرة . كتاب الأمة قطر ١٩٨٥ م .
- (١٤) ألان تورين : نقد الحدائث . ترجمة أنور مغيث . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٧ م .
- (١٥) ألان تورين : براديجما جديدة لفهم عالم اليوم . ترجمة جورج سليمان . المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠١١ م .
- (١٦) ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة . ترجمة كريم عزقول . دار النهار بيروت ١٩٦٨ م .
- (١٧) السيد ياسين : تحليل مضمون الفكر القومي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٠ م .
- (١٨) الفرد جيوم : تراث الإسلام . ترجمة لجنة الجامعيين لنشر العلوم . مكتبة الآداب القاهرة ١٩٨٣ م .
- (١٩) إلياس فرح : تطور القومية العربية ضمن قراءات في الفكر القومي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٣ م .
- (٢٠) إليكس ميتشيللي : الهوية . ترجمة علي وطفة . دار الوسيم للخدمات والطباعة دمشق ١٩٩٣ م .
- (٢١) إمام عبد الفتاح إمام : رحلة في فكر زكي نجيب محمود . مع نص رسالته في الجبر الذاتي . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠١ م .
- (٢٢) أوزولا غونتر : محمد أركون ونقده للعقل الإسلامي ٢٠٠٤ م .

- (٢٣) بسام بركة : الترجمة إلى العربية ودورها في تعزيز الثقافة وبناء الهوية .
المركز العربي للدراسات قطر ٢٠١٢ م .
- (٢٤) بول ريكور : الذات عينها كآخر . ترجمة وتقديم جورج زيناتي . مركز
دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٥ م .
- (٢٥) بول ريكور : فلسفة الإرادة ، الإنسان والخطأ ترجمة عدنان نجيب الدين .
المركز الثقافي العربي بيروت . الدار البيضاء ٢٠٠٦ م .
- (٢٦) بول كيندي : العولمة والهويات القومية أزمة أم فرصة مواتية . ترجمة
فاضل حنكر . الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق ٢٠٠٩ م .
- (٢٧) جورج زيدان : بناء النهضة العربية . دارالهلل القاهرة ١٩٥٧ م .
- (٢٨) جلال معوض : أزمة المشاركة السياسية في الديمقراطية وحقوق الإنسان
في الوطن العربي . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٣ م .
- (٢٩) جلال يحيى : العالم العربي الحديث . دار المعارف القاهرة ١٩٦٦ م .
- (٣٠) جميل حمداوي : منهجية محمد عابد الجابري في التعامل مع التراث
العربي الإسلامي .
- (٣١) رضوان السيد : الإسلام المعاصر .
- (٣٢) رضوان السيد : مفاهيم الجماعات في الإسلام . دار المنتخب العربي
بيروت ١٩٩٣ م .
- (٣٣) رضوان السيد : الصراع على الإسلام دار الكتاب العربي بيروت ٢٠٠٠ م .
- (٣١) رون هابير : العقل الإسلامي أمام تراث عصر النوار في الغرب .
والجهود الفلسفية عند محمد أركون . ترجمة جمال سحيد . دار
الأهالي سوريا دمشق ٢٠٠١ م .

- (٣٢) زكريا سليمان يومي : التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين . الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣ م .
- (٣٣) زيفريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب . ترجمة وتحقيق فاروق بيضون وكمال الدسوقي . دار الجيل بيروت ، دار الأفاق الجديدة بيروت ١٩٩٣ م .
- (٣٤) زينب عفيفي : عاطف العراقي . الوجود والخلود . دار المعارف القاهرة ٢٠١٢ م .
- (٣٥) ساطع الحصري : العروبة أولا . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٥ م .
- (٣٦) ساطع الحصري : ما هي القومية . أبحاث ودراسات . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٥ م .
- (٣٧) ساطع الحصري : نشوء الفكرة القومية منذ أوائل القرن التاسع عشر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٣ م .
- (٣٨) سعيد مراد : زكي نجيب محمود . آراء وأفكار . عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة ١٩٩٧ م .
- (٣٩) سفيان سنوتي : أثر الاستشراق والاستغراب في كتابات محمد أركون دار دون للنشر ٢٠١٠ م .
- (٤٠) سمير أبو زيد : الثورات الشعبية العربية وتحديات إنشاء الدولة الحديثة . مكتبة مدبولي القاهرة ٢٠١٣ م .
- (٤١) صمويل هنتجتون : صدام الحضارات ، إعادة صنع النظام العالمي الجديد ترجمة طلعت الشايب دار نشر سطور القاهرة ١٩٩٩ م .
- (٤٢) طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر . دار المعارف القاهرة .

- (٤٣) عاطف أحمد : نقد العقل الوضعي ، دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٠ م .
- (٤٤) عباس الجبراري : الثقافة في معترك التغيير . دار النشر المغربية الدار البيضاء
- (٤٥) عبد الحميد الشرقي : الإسلام بين الرسالة والتاريخ . دار الطليعة بيروت ٢٠٠١ م .
- (٤٦) عبد الحميد درويش : المعجزات وخوارق العادات عند الغزالي وابن رشد . عالم الكتب القاهرة ٢٠٠٠ م .
- (٤٧) عبد الحميد درويش : الواقعية الإسلامية في مواقف الدكتور يحيى هويدي الفكرية . مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ٢٠١٠ م .
- (٤٨) عبد الحميد درويش : الفكر العربي الحديث من زاوية فلسفية . عالم الكتب ٢٠١٤ م .
- (٤٩) عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي . دار النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧ م .
- (٥٠) عبد السلام هارون : التراث العربي . دار المعارف القاهرة ١٩٧٨ م .
- (٥١) عبد الله العروي : أزمة المثقفين العرب . تقليدية أم تاريخية . ترجمة ذوقان قرطوط .
- (٥٢) عبد الله عبد الدايم : القومية العربية بين الماضي والحاضر . مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٣ م .
- (٥٣) عبد الوهاب شعلان : إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون والجابري . مكتبة الآداب القاهرة ٢٠٠٦ م .

- (٥٤) عصمت نصار : اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية . دار الهداية للطباعة والنشر ٢٠٠٣ م .
- (٥٥) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب . الدار الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٧ م .
- (٥٦) علي بوملحم : أزمة الفكر العربي المعاصر . المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ٢٠٠٠ م .
- (٥٧) علي زيعور : التحليل النفسي للذات العربية وأنماطها السلوكية والأسطورية . دار الطليعة بيروت لبنان .
- (٥٨) عيسى بلاطة : توجهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر .
- (٥٩) فتحي المسكين : الهوية والحرية نحو أنوار جديدة . دار جداول للنشر بيروت ٢٠١١ م .
- (٦٠) فريدة غيوه : اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة . دار الهدى عين مليلة . الجزائر .
- (٦١) فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٩ م . وطبعة دار الشروق القاهرة ١٩٨٨ م .
- (٦٢) فؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة . الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٥ م ، وطبعة أخرى دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ٢٠٠٤ م .
- (٦٣) فيصل دراج ، وخالد حسن عبد الله : النهضة في الفكر العربي المعاصر . دراسة مقارنة في فكر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري . مكتبة مدبولي القاهرة .

- (٦٤) قدرى حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب . دار القدس للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٢ م .
- (٦٥) كمال عبد اللطيف : قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة . دار الطليعة بيروت ١٩٩٤ م .
- (٦٦) كما عبد اللطيف : التفكير في العلمانية ، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي . الدار البيضاء ٢٠٠٢ م
- (٦٧) ماهر الشريف : رهانات النهضة في الفكر العربي . دار المدى للثقافة والنشر دمشق ٢٠١١ م .
- (٦٨) محمد حمود : النهضة في الفكر العربي المعاصر مكتبة مدبولي القاهرة ٢٠١٠ م .
- (٦٩) محمد عبد السلام الشاذلي : تطور الفكر العربي الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣ م .
- (٧٠) محمد عمارة : فكرة التنوير بين العلمانيين والإسلاميين .
- (٧١) محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل . المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٨ م .
- (٧٢) محمود أمين العالم : الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر . دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٨٨ م
- (٧٣) محمود أمين العالم : الفكر العربي بين الخصوصية والكونية . دار المستقبل العربي القاهرة ١٩٩٨ م .
- (٧٤) محمود علي يكار : التجديد في الفكر الإسلامي دار الوفاء القاهرة ٢٠٠٦ م .

- (٧٥) مختار الفجاري : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون . دار الطليعة بيروت ٢٠٠٥م
- (٧٦) مصطفى النشار : رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين . دارقباء للطباعة والنشر القاهرة ٢٠٠٢م .
- (٧٧) مصطفى كحيل : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون . منشورات الخلاف دار الأمان الجزائر ٢٠١٢م .
- (٧٨) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي عالم المعرفة الكويت ١٩٨٧م .
- (٧٩) نصر حامد أبو زيد : نقد الخطاب الديني . سينا للنشر القاهرة ١٩٩٤م .
- (٨٠) نصر حامد أبو زيد : النص السلطة الحقيقة . المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء المغرب ٢٠٠٦م

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة.....	٣

المبحث الأول

زكي نجيب محمود وفلسفة العلم

(١١-٥٨)

أولا : نشأة زكي نجيب العلمية.....	١١
ثانيا : العقل والعقلانية في فكر زكي نجيب محمود.....	١٦
ثالثا : موقف زكي نجيب من الفلسفة وثقافة العصر.....	٢٣
رابعا : الأصالة والمعاصرة في فكر زكي نجيب محمود.....	٣٩
خامسا : موقف الدكتور هويدي من فكر زكي نجيب محمود.....	٤٨

المبحث الثاني

يحيى هويدي وفلسفة المواقف

(٥٩-١٢٨)

أولا : نشأة يحيى هويدي الفكرية.....	٥٩
ثانيا : موقف هويدي من الوعي العربي.....	٦٤
ثالثا : موقف هويدي من الميتافيزيقا والفلسفة الغربية.....	٨٥
رابعا : الفلسفة القرآنية عند هويدي.....	٩٩
خامسا : قواعد وسمات الواقعية الإسلامية عند هويدي.....	١٠٧

المبحث الثالث

محمد أركون ونقد العقل العربي

(١٢٩-١٥٦)

- ١٢٩ أولا : نشأة أركون العلمية.....
- ١٣٢ ثانيا : موقف أركون من التراث العربي.....
- ١٤٠ ثالثا : موقف أركون من العقل العربي.....
- ١٥٠ رابعا : موقف أركون من الاستشراق والفكر الغربي.....

المبحث الرابع

عاطف العراقي وتنوير العقل العربي

(١٥٧-١٩٨)

- ١٥٧ أولا : نشأة عاطف العراقي العلمية.....
- ١٦٢ ثانيا : موقف العراقي من الفلسفة والواقع.....
- ١٦٩ ثالثا : موقف العراقي من الفلسفة العربية.....
- ١٨٢ رابعا : موقف العراقي من التأويل والتراث.....
- ١٩٢ خامسا : موقف العراقي من الفلسفة الغربية والعولمة.....

المبحث الخامس

حسن حنفي وقضايا الواقع العربي

(١٩٩-٢٣٢)

- ١٩٩ أولا : نشأة حسن حنفي الفكرية.....
- ٢٠٤ ثانيا : موقف حسن حنفي من الفلسفة العربية.....
- ٢١١ ثالثا : موقف حسن حنفي من التراث والتجديد.....

٢٢٠ رابعا : موقف حنفي من العلمانية والعولمة الغربية.....

المبحث السادس

محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي

(٢٣٣-٢٥٧)

٢٣٣ أولا : نشأة الجابري العلمية.....

٢٣٨ ثانيا : موقف الجابري من الفكر الحدائى والتراث.....

٢٤٧ ثالثا : موقف الجابري من العقل العربى.....

٢٥٨ رابعا : موقف الجابري من فلسفة الدين والأخلاق.....

٢٦٥ المصادر.....

٢٧٧ المراجع.....

٢٨٥ الفهرس.....