

خامسًا

عن فلسفة المستقبل والحرية والمشاريع
الفكرية العربية المعاصرة

(١)

فلسفة المستقبل بين التكهّنات والنبوءات^(١)

إن فلسفة المستقبل هي ذلك الفرع من الفلسفة المعنى بتأمل وقراءة صورة المستقبل على أصعدة عديدة من مستقبل الحياة الاقتصادية والسياسية إلى مستقبل التطورات العلمية والتكنولوجية التي ستشهدها البشرية بدون حد أقصى للمدى الزمني؛ فقد يكتفى الفيلسوف بقراءة مستقبل القرن الذي يعيش فيه والقرن الذي يليه، وقد تتسع قراءته لتوقعات المستقبل حتى نهاية الألفية التي لا يزال يعيش بداياتها، ولدينا كم كبير الآن من الكتابات التي تقرأ صورة مستقبل التقدم البشرى في مجالات العلم والفلسفة في القرن الحادى والعشرين^(٢)، كما أن لدينا بعض الكتابات التي تطرح تصورات المستقبل حتى نهاية الألفية، والطريف أن من يتنبأون بصورة المستقبل فى الألفية كلها يقدمون تصوراتهم على أنها «تاريخ المستقبل»^(٣)!! فأين الحدود الفاصلة بين الممكن والمستحيل فى هذه القراءات والتصورات إزاء المستقبل؟؟ وكيف يمكن أن نميز فيها بين التكهّنات التى تتعلق بالغيب الذى لا يمكن التنبؤ بصورته، وبين النبوءات التى قد تصدقها بعض الشواهد التى بدت فيما يقدمه العلماء والفلاسفة من مذاهب واكتشافات تسهم فعلا فى التقدم الذى تشهده الحياة البشرية حاليا!؟

أولا: المستقبل بين التكهّن والتنبؤ:

أعتقد أن التعريف اللغوى للتكهّن والتنبؤ يمكن أن يساهم فى ذلك التمييز الذى نطمح إليه؛ فالتكهّن من الفعل «تكهّن» وتكهّن له أى أخبره بالغيّب، وتكهّن بالأمر أى أخبر به

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

(٢) انظر على سبيل المثال: مفاتيح القرن الحادى والعشرين، مؤلف جماعى بإدارة جيروم بيندى، الترجمة العربية لمجموعة من المترجمين بإشراف بيت الحكمة بتونس ومنظمة اليونسكو، قرطاج ٢٠٠٣م.

وانظر أيضا: ميتشيو كاكو، رؤى مستقبلية - كيف سيغير العلم حياتنا فى القرن الواحد والعشرين، ترجمة سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (٢٧٠) بالكويت، ٢٠٠١م.

(٣) انظر: Peter Lorie, Sidd Murray, History of The Future, Pyramid Books, London 1989.

على جهة التوقع ، والكاهن هو من يتنبأ بالغيب^(١). وواضح من ذلك أن مصطلح الكهانة أقرب ما يكون إلى المصطلح الدينى المرتبط بالإيمان بالغيب. وكما نعلم فإن الغيب علمه عند الله وحده ولايستطيع أحد أيا من كان حتى رجال الكهنوت أنفسهم الادعاء بأنه يعرف شيئا عن الغيب اللهم إلا ما أخبرت بشأنه الكتب المقدسة. أما التنبؤ فهو من الفعل «نبا»، ونبا الشيء أى ارتفع وظهر، أما النبوءة فهى الإخبار بالشيء قبل وقوعه حرزا وتخميناً^(٢).

ويبدو من ذلك أن التنبؤ إنما هو إخبار بتوقع حدوث شىء قبل وقوعه بالفعل، وهذا الإخبار (التنبؤ) لا بد أن له أسبابه من الواقع المعاش ويرتبط إلى حد ما بثنائية العلة والمعلول، وحتى لو غابت العلة ظاهريا فإن لدى المتنبئ القدرة على توقع وجودها ومن ثم وجود مايلزم عنها مما لم يحدث بعد. إذن فالتكهن يعد رجما بالغيب ولايمتلك أحد أى دليل على معرفته بالغيب أما التنبؤ فهو يعد رؤية لمستقبل أى شىء نرى لمقدماته حضورا فى الواقع سواء كان ذلك متعلقا بظاهرة أو بنظرية علمية، أو كان متعلقا بفكرة أو بنظرية فلسفية؛ فهذه الرؤية للمستقبل سواء على صعيد العلم أو على صعيد الفلسفة إنما تنبع إذن فى الأساس من شواهد أو ظواهر يلاحظها الخبير بالموضوع سواء كان عالما أم فيلسوفا. ولذلك فإن فلسفة المستقبل هى أقرب ما تكون إلى نبوءات بشأنه وكشف للصورة التى سيكون عليها فى أى مجال من مجالات الحياة؛ فالمستقبل اصطلاحا هو أحد لحظات الزمان الثلاث؛ فالمعروف أن الزمان لحظات ثلاث: ماضى وحاضر ومستقبل. وإذا كان الماضى يتعلق بالأحداث الماضية فهى قد أضحت ملكا للتاريخ وجزءا من خزانة الذكريات للأفراد والشعوب، فإن الحاضر يتعلق باللحظات الآنية من الزمان ووحدها الأساسية «الآن» وهى اللحظة التى لا يمكن على حد تعبير أرسطو - فى فلسفته عن الزمان - الإمساك بها لأنه قبل أن تتلفظ بها كانت مستقبلا وبعد أن تتلفظ بها صارت ماضيا. أما المستقبل فهو إذن اللحظات التى لم نعشها بعد وهى مجال الممكنات لكل ما يمكن أن يحدث على مستوى الأفراد والإنجازات الشعبية والحضارية. إنه مجال الممكن وهو لذلك مفتوح على كل الاحتمالات التى تتحول فى حياة الأفراد والشعوب إلى طموحات يحملون بتحقيقها أملا فى زيادة رفاهية الإنسان وصولا إلى تحقيق الحد الأقصى للخير والسعادة، وهو الحد

(١) انظر: المعجم الوجيز، الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، طبعة

٢٠١٠م، ص ٥٤٤.

(٢) نفسه، ص ٥٩٨.

الغامض بعد حدين كلاهما واضح ظهرت معالمه واتضح آفاقه وانتهت أحداثه ، هي بالطبع الماضى والحاضر. هو الحد الغامض نظرا لأننا لم نملكه بعد ولم نعرف ماذا سنحقق فيه من تلك الاحتمالات وهذه الطموحات. وهل سيكون مجالاً للتفاؤل وتحقيق الطموحات أم سيكون نذيراً للتشاؤم حيث تتهدم الأحلام وتنكسر الطموحات على أرض الواقع . ولما كان هو هذا الحد الغامض ، فقد أصبح هو مجال للتكهن أو للنبوءة ، وكلاهما محاولة لاستجلاء الغموض وكشف المستور ، لكن بينما التكهنات – كما قلنا سابقاً – أقرب ما تكون إلى قراءة للغيب والغييب علمه عند الله كما يعرف المؤمنون والمحددون على حد سواء ، فالنبوءات قد تكون أقرب إلى الفهم نظراً لأن الاعتماد فيها يكون على محددات علمية وأسس موضوعية ، فالنبوءة متاحة للعلماء والفلاسفة بقدر تعمقهم فى قراءة إنجازات الماضى والحاضر.

ثانياً: طبيعة المستقبل:

يقول هوق دى جوفنال H.D.Jouvenel مدير مجلة Futuribles^(١) : إن المستقبل تتجلى طبيعته فى ثلاث مجالات : مجال الحرية ومجال القدرة ومجال العزيمة . أما أن المستقبل مجال للحرية ؛ فهو خلافاً للماضى الذى انقضت أحداثه ليس محددًا وهذا يعنى أنه مفتوح لعدة تطورات ممكنة . وبما أنه غير محدد سلفاً فإن النتائج المنجزة تأتى شديدة التناقض تبعاً لردود أفعالنا إما كأشخاص عارفين أو كأشخاص عاملين ؛ فبالنسبة للشخص العارف سيكون المستقبل مصدر قلق قد يتزايد كلما شعر خطأً أو صواباً بتسارع التغييرات وتداخل التبعيات وتكاثرها وبأن المجتمعات أصبحت تجابه أكثر فأكثر مخاطر تحدى بأنظمة كاملة كما لوحظ خلال الأزمة المالية فى آسيا وفى روسيا . وفى المقابل وبصفة شعورية أو لا شعورية يسعى الشخص العامل إلى مقاومة هذا الشعور بالقلق والغم فيحاول أن يتبين وجود ثوابت فى نظام الطبيعة وفى النظام الاجتماعى تتيح له بوجه من الوجوه أن يفكر فى الفرق بين اليوم والغد ، كما لو كان الفرق بين الأمس واليوم . وإذا أردنا توضيحاً لذلك فإن دى جوفنال يكمل قائلاً : أن المتخصصين فى الاستشراف (التنبؤ) خلاف للمتخصصين فى التكهن يعتبرون أنه لا يكفى تعميم التقديرات لأننا حتى لو اكتشفنا ثوابت فى الماضى فلا شىء يبرهن على أن النظم ستتكرر كما هى إلى ما لانهاية

(١) نقلاً عن : مفاتيح القرن الحادى والعشرين ، سبق الإشارة إليه ، ص ٤٣ - ٤٦ .

فى المستقبل. وباختصار فهم يعتبرون أن مواطن الحيرة والشك كثيرة وأنها أكثر مما يعتقد أحياناً. ولئن كان ذلك من سوء حظ الشخص العارف فهو من حسن حظ الشخص العامل؛ إذ توجد دائماً فى المجالات التى لا تزال فيها اللعبة مفتوحة إمكانيات عريضة للتصرف وفرص متاحة للعاملين كى يغيروا مجرى الأحداث. وفى الواقع يسعى المختص فى الاستشراف إلى تبين أشكال المستقبل الممكنة فى الوضع الراهن وإلى تعيين مجالات التصرف بالنسبة إلى مختلف العاملين.

أما عن أن المستقبل مجال قدرة، فقد كان تاليران Talleyrand يقول فيما ينقل عنه دى جوفنال: «عندما يصبح الأمر مستحيلاً فهذا دليل على فوات أوانه»، وإنما لنسمع كثيراً أصحاب القرار يقولون: سأفعل كذا لأنه ليس لى خيار، ولو كانوا نزهاء لقالوا: سأفعل كذا لأنه لم يعد لدى خيار مع إضمار قولهم «تركنا الأمور مهملة» إلى حد أن اللعبة أصبحت ضيقة كما يقال فى الشطرنج. والفائدة من الاستباق أو الاستشراف حتى ولو لم يخبرنا خبر اليقين عما سيحدث فى الغد هى أنه يخبرنا عن التطورات الممكنة عندما تبقى لنا وسائل إما لتغيير مجرى الأحداث أو إذا فات الأوان للتهيؤ مسبقاً لمواجهة التحديات. وليس معنى قولنا أن المستقبل مجال قدرة أننا مقتدرون كل الاقتدار على خلق الغد الذى نحلم به. كل ما هنالك أننا نضع أنفسنا فى وضع ملاح ينبغى له فى آن واحد أن يحاول استباق الريح التى أخذت تهب وأن يعجل بالعودة إلى الميناء سالماً.

أما عن أن المستقبل مجال عزيمة؛ فقد كان سينكا الفيلسوف الرواقى القديم يقول – فيما ينقل عنه دى جوفنال: «لا توجد رياح مواتية لمن لا يعرف أين يذهب»؛ فماذا تفيدنا محاولتنا لاستباق واستشراف أشكال المستقبل الممكنة إذا كنا لا نعرف فيما يخصنا المكان الذى نعتزم الذهاب إليه؟! فبهذا المعنى يعتبر المستقبل مجال التعبير عن الإرادة، ومجال التعبير عن حلم يحصه العقل تمحيصاً ومجال التعبير عن مشروع سوف يتجند عديد العاملين لتحقيقه.

وإذا كانت طبيعة المستقبل تتميز بهذه الخصائص الثلاث باعتباره مجالاً للحرية ومجالاً للقدرة والعزيمة، فكيف يمكن التفكير فيه بطريقة تجعلنا بالفعل قادرين على أن نستشرَف آفاقه وأبعاده وأشكاله؟!

إن التفكير في المستقبل سواء في مجال العلم أو في مجال الفلسفة أو في مجال الإبداع الأدبي والفني ينبغي أن يكون في اعتقادي خارج ثنائية العلة والمعلول، ثنائية السبب والمسبب لأن هذا هو الطريق إلى اكتشاف الجديد إن تفكيرنا ينبغي أن يكون خارج صندوق التوقعات المرتبطة بهذه الثنائية. وهذا هو ما عبر عنه إيليا بريغوجين الأستاذ بجامعة بروكسل الحرة ومدير المعاهد الدولية للفيزياء والكيمياء والحاصل على جائزة نوبل للكيمياء عام ١٩٧٧م، حينما قال^(١): «نحن ذاهبون من عالم اليقين إلى عالم الاحتمال ويجب علينا أن نكتشف الطريق الضيق بين حتمية تستلب حريتنا وبين كون قد تسيره الصدفة ويتعذر بالتالي على عقولنا إدراكه. لقد كان الواقع المرتبط بالميكانيكا الكلاسيكية شبيهاً بإنسان آلي. ولم يتحسن الوضع مع ميكانيكا الكم إذ غدا الواقع في هذا الإطار رهن قياساتنا. وها قد توصلنا اليوم إلى مفهوم مختلف عن الواقع وإلى تصور عالم بصدد البناء. إن هذا التصور يضع حداً للتدرج التقليدي للعلوم. وكانت العلوم الصلبة تتحدث عن حقائق يقينية ونعدها في الغالب نموذج العلوم الإنسانية وهدفها الأسمى. أما اليوم فإن العلوم الإنسانية مثل علم الاقتصاد أو علم الاجتماع يمكنها أن تستند على نماذج أخرى؛ ففي عالم لم يعد عالم الحقائق اليقينية، يعاد إذن الاعتبار لمفهوم القيمة. وبالفعل ماذا يمكن أن يعنى مفهوم القيمة ضمن عالم حتمى؟! لقد خلف لنا اليونانيون القدماء مثلين ساميين: أولهما معقولية الطبيعة أو كما قال وايتهد «تكوين أفكار عامة ضمن منظومة ينبغي أن تكون ضرورية ومنطقية ومتماسكة ويتسنى تبعاً لها تفسير جميع عناصر تجربتنا». وثانيهما الديمقراطية المرتكزة على مفترض الحرية الإنسانية والطاقة الإبداعية والمسؤولية. ولا شك أننا مازلنا بعيدين عن إنجاز هذين المثلين الساميين لكننا على الأقل نستطيع من الآن فصاعداً أن نستنتج عدم تناقضهما. إن الطبيعة أكثر ثراءً ومفاجآت وتعقيداً مما كان يتصور في بداية هذا القرن (يقصد القرن العشرين) ولا شك أننا سنشهد خلال القرن القادم (الحادى والعشرين) تبلور مفهوم جديد للمعقولية حيث لن يكون العقل مرتبطاً باليقين، ولا الاحتمال مرتبطاً بالجهل. وفي هذا الإطار يمكن لطاقتى الإبداع عند الطبيعة وعند الإنسان أن تمثلتا المكان الخاص بهما.

إذن نحن مقبلون بشهادة الفلاسفة والعلماء على اعتقاد مفاده أن حرية الإنسان وممكنات الطبيعة لا حدود لهما. ومن ثم فإن التفكير القاصر عن أن يدرك مبشرات المستقبل والعمل وفقاً لها يكون تفكيراً انقراضياً لأنه آثر الجمود على الحرية، آثر التقليد على الإبداع، آثر

(١) نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩.

البكاء على الأطلال على التفاؤل بشأن المستقبل المليء بالوعود التي تنتظر من يوفى حقها لتتكشف عنه بشرط العمل والمزيد من الخيال والبُعد عن المألوف والقدرة على كسر القيود وتذليل العقبات المصطنعة أو المزيفة. إن للإنسان إذا ما أراد قدرة على الانطلاق بعيدا عن عقله وخيالاته، عبر علومه وعمله. إن الكون والطبيعة لا تقفان حائلا أمام إبداع الإنسان بل هما المجال الحيوى لإثبات قدراته وتنامي إبداعاته بلا حدود.

ثالثا: المستقبل بين التفاؤل والتشاؤم:

وعلى هذا الأساس تبني اليونورا ماسيني EleonoraMasini أستاذة الدراسات الاستشرافية وصاحبة كتاب: لماذا الدراسات الاستشرافية رؤيتها للعلاقة بين الاستشراف والعمل حينما تقول^(١) عن الاستشراف «إنه الالتزام بالعمل وإرادة بناء المستقبل وليس تقبله بصفة سلبية. فالقيم الأخلاقية والتزام الكائن البشرى والتعهد بالتغيير والاختيار وحرية الاختيار في نطاق العمل كلها عناصر ضرورية للدراسات الاستشرافية».

إنها ترى أننا لسنا الآن قادرين على تحويل فكرنا الاستشرافي إلى أعمال، ولكننا نستطيع استكشاف طريقين للخروج من هذا المأزق. أولهما الحوار بين مختلف الثقافات عبر المكان والزمان. وثانيهما الأخذ في الحسبان دور المرأة وقدرتها على إيجاد حلول في اتجاه المستقبل والتغيير. وضربت المثل على تلك القدرة للمرأة بما تفعله النساء في النزالات المسلحة عبر العالم ففي البوسنة وكوسوفو وأوغندا والسودان كان النساء يجتمعن ويعتمدن الاستشراف لاختيار بدائل للمجتمع المحيط بهن ويعملن بصفة أخلاقية - من أجل أطفالهن - على استباق ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع^(٢).

إذن فالعمل نحو المستقبل يستلزم حوارا إيجابيا بين الثقافات عبر المكان والزمان، كما يستلزم ثانيا تفهما أكثر لدور المرأة في صنع الحلول النافذة نحو مستقبل أفضل للأجيال القادمة.

إن اكتشاف ملامح المستقبل يبدأ من الحوار؛ الحوار بين البشر، بين الثقافات، بين الأديان، بل بين البشر والطبيعة، بين البشر وخالقهم.. إلخ. إن الحوار يظل هو أبرز سمات وخصائص ما يمكن أن نطلق عليه بلغة المستقبل «الإنسانية الجديدة»؛ إذ به - كما

(١) نفس المرجع السابق، ص ٦١ - ٦٢.

(٢) نفسه.

يقول أحد دعائه - الأب جوزيبي سكاتولين الأستاذ بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما^(١) ينفتح الناس بعضهم على بعض بقدر كبير من الاحترام والتفاهم؛ فالأديان العالمية مطالبة بأن تقدم أمثلة إيجابية لإنسانيتنا الحاضرة وتتعاون لكي توجه عملية العولمة بصورتها الحالية إلى أنسنة حقبة للإنسانية جمعاء وليس ثمة شك في اعتقاده في أن حوارا مستئولا وصادقا بين شتى الثقافات والأديان العالمية يمثل واحدا من أهم التحديات الكبرى في زماننا الحالى، ولعلى أضيف إلى ذلك القول وفي زماننا المستقبلى. فالحوار فى الزمان الحالى لا قيمة له إن لم نضع من خلاله المستقبل الأفضل للبشرية جميعا وجعلها أكثر إنسانية.

إن الحوار بشأن المستقبل لا يعنى أنه سيكون مفروشا بالورود. ومفعما بالأمال الكبار، بل على العكس فإن قراءة المستقبل لدى البعض تحمل كثيرا من الغموض والقلق وربما التشاؤم؛ فالمستقبل - فيما يقول ادغار موران^(٢) عالم الاجتماع الفرنسى الشهير فى القرن العشرين - لا وجود لطريق محدد يحملنا إليه، وليس به قاطرة تحملنا فيه إلى الغد السعيد؛ فقد ماتت فى رأيه أسطورة التقدم كضرورة تاريخية؛ فكل ما كان يبدو محركا أكيدا للتقدم ونافعا بالضرورة مثل العلم والتقنية والاقتصاد والصناعة غدا اليوم فاضحا للتناقضات. فالوعد الرنانة بمستقبل سعيد أصبحت اليوم فى حالة يرثى لها.. إن التاريخ لا يتقدم نحونا مثل النهر العظيم أو مثل النهر الجليدى، بل يتقدم منحرفا كالسرطان؛ ثمة فى البداية انحراف طفيف، وإذا تقوى هذا الانحراف فإنه يحدث نزعة قد تصبح هى الأخرى إذا تطورت نزعة عالمية.

هذا ما وقع بالنسبة إلى الأفكار الدينية الكبرى كالمسيحية والإسلام وإلى الأفكار غير الدينية الكبرى. ونشأت الاشتراكية فى بعض المجموعات الصغيرة الهامشية، وكانت الرأسمالية فى أول أمرها ظاهرة محلية ضيقة بل ظاهرة غريبة وغير عادية انتشرت فى صلب المجتمعات الإقطاعية المتفاوتة الانضباط. وعلى غرار المصير البيولوجى شهد التطور التاريخى عدة مرات خمودا جماعيا غير متوقع مبدئيا؛ كان ذلك مثلا شأن مصر والإمبراطورية الرومانية، بل شهد التطور التاريخى انفجارات من الداخل كالتى دكت

(١) جوزيبي سكاتولين: تأملات فى التصوف والحوار الدينى، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ٢٠١٣م،

ص ١١٣.

(٢) ادغار موران، مقال بكتاب مفاتيح القرن الحادى والعشرين، سبق ذكره، ص ٩١ - ٩٩.

الاتحاد السوفيتي ويتجلى الطابع غير المتوقع للتطور أيضا في انفجارات إبداعية هامشية جدا لكنها تمكنت من إبراز ثرائها وخصوبتها على مر الزمن. وأبلغ مثال على ذلك أثينا القديمة الصغيرة في القرن الخامس قبل الميلاد حيث تأسس لأول مرة ما يسمى بالديمقراطية وما سمي بالفلسفة المنفصلة عن الدين!.. إن اليقين الوحيد - فيما يؤكد موران - بالنسبة للجنس البشرى هو الموت. ومع ذلك فهو نفسه غير محقق تماما فيما يخص توقيته والصورة التي يكون عليها.

وعلى العكس من هذه النعمة المتشائمة، فإن مؤلفي «تاريخ المستقبل» يتنبأ بأن بحلول منتصف الألفية The Half Millennium، سيعيش الإنسان عصر الثقة في كمال العالم الذي يشبه إلى حد كبير عالم اليوتوبيا، إنه القرن الذي سيشهد ذلك الروبرت شبيه الإنسان الذي سيكون في خدمة الجنس البشرى، وهو القرن الذي يمكنك أن تركب فيه القطار من المحطة المركزية في نيويورك متجها إلى بومباي وتصل في ٥٢ دقيقة^(١). إن البشرية في هذا القرن ستجد نفسها تركب الموجة العالية مصحوبة بالقوة الخارقة في كل مجالات الحياة. ولعل أبرز ما يميز هذا القرن هو امتلاك البشر لقوة الروح مما سيجعلهم سادة الأرض ومالكين لمستقبلهم الروحي. إنهم سيمتلكون طرق حياة جديدة تمكنهم من اختيار بدائل الحياة على هذه الأرض، بالذهاب إلى كواكب أخرى على القمر أو ربما على المريخ، إنه زمن الذهاب إلى الأرض الثانية أى السفر والعيش فى كواكب أخرى. إنه زمن المطارات وليس الطرق حيث ستمتلى المطارات بكل أنواع المركبات دون زحام أو حركة مرور، دون حوادث. إنه زمن القفز فوق الزمن والحواجز، إن نهاية الرحلة ربما لا تكون الموت، بل انتظار لحياة أخرى. إنه زمن العيش فى دائرة الخير^(٢).

وإذا ما وصلنا إلى القرن السابع والعشرين فإن الإنسان سيعيش فى نظريتهما «عصر المعجزات» حيث إن هذا القرن سيكون قرن التغييرات العلمية المذهلة التى تدهش الإنسان لدرجة اختلاط الخيال بالواقع والواقع بالخيال؛ إذ إن كل ما لا يمكن للإنسان أن يتخيله من وسائل الرفاهة وتجديد الحياة قد أصبح واقعا وربما فإن ما يحدث من تغيرات وتطورات علمية يفوق خيال الإنسان ويتعدى حتى أوهامه، فالإنسان فى هذا القرن سيصبح أكثر شبابا باستمرار نظرا لأن لديه قطع غيار جاهزة وشابة ليستبدل بها أى عضو شاخ أو مرض

(١) انظر : ١٠٣ - ١٠٢ p History of Future

(٢) انظر : ١٢٥ - ١٠٨ p Ibid

فى جسمه^(١). إن الإنسان فى هذا القرن سيدمن العيش فى عالم من الخيال والأوهام الغزيرة التى يمكن تحقيقها فور تمنىها.

أما إذا ما تجاوزنا ذلك واخترقنا حاجز الزمن إلى نهاية الألفية الثالثة ، فس نجد أن البقية الباقية من سكان الأرض آنذاك سوف يتلفتون إلى الوراء نحونا ثم ينفجروا ضاحكين علينا من تلك المسافة الزمنية البعيدة إذ إننا سوف نبدو فى أعينهم أناسًا فى غاية الغرابة ، أناسًا هزليين بسبب ما قمنا به من نضال وما كان يحدث بيننا من منازعات وبسبب طريقتنا فى الحياة التى كنا نأخذ أنفسنا فيها مأخذ الجدية وبحسب ما يدور داخل عقولنا. إنهم سوف يتأملوننا من منظور فلسفة علمية اتحد خلالها العلم والدين فى عقل واحد عريض وذو طابع روحانى. إن هؤلاء الناس الذين سيبقون أحياء على ظهر الأرض فى ذلك التاريخ البعيد سيتسّمون بالسلم والتأمل، وهم ربما يكونون أقل من خمسمائة مليون نسمة يسكنون فى مدن فى حالة من التشتت والتفكك باستثناء بعض المناطق ذات الإدارة المركزية التى ستصبح مكونة من حكومة تنظم العالم، أما بقية السكان فسوف يعيشون داخل قرى تجارية تنتشر عبر الأجزاء المختلفة من الأرض والمياه.

وستقوم هذه المجتمعات بإدارة حياتهم بطريقة ذكية تلاحميه مع الأرض الأم وسيقومون بالاعتماد على الأرض الزراعية لتوفير طعامهم ويعتمدون على أنفسهم اعتمادًا ذاتيًا تجاه الموارد والتكنولوجيا والقوة والطاقة سوف يحصلون عليها من الريح أو الهواء أو الماء أو الصخر. أما الناحية الدينية لديهم فسوف تصبح مسألة شخصية تمامًا، وأن الساكنين فى المدن سوف لا يزيد عددهم عن ألفين أو ثلاثة فى كل منطقة رغم وجود التفاعلات الاجتماعية المستمرة بينهم. أما النقود فلا وجود لها حيث أن الاحتياجات التى سوف يحتاجها الأفراد سيتم التزود بها دون شراهة أو نهم أو طمع إذ ستصبح كل الضغوط والاضطرابات التى سادت حياة الأفراد خلال القرن العشرين قد اختفت تمامًا، فالمصلحة المشتركة للناس سوف تسود بينهم بحب وسوف يبدعون نظامًا يعمل على مساعدة النمو لجميع الأفراد على أساس ارتفاع درجة الوعى فيما بينهم. وربما بدا ذلك لعقلية القرن العشرين أشبه بالمدينة الفاضلة ولكنه فى ذلك الوقت سيكون حقيقة واقعة فالعقل البشرى سيصل إلى درجة من الوعى من خلال حب الذات درجة تختفى فيها الحروب والنزاعات السياسية والمجاعات بشكل طبيعى^(٢).

(١) انظر: ١٥٨ - ١٥٦ ، Ibid , p

(٢) انظر: ١٩٠ - ١٨٩ ، Ibid , p

إنه بحلول عام ٢٩٩٠م سيتكون هناك آلة رقابية سيكون مهمتها تعقب الأحداث وتدوين بعض المذكرات والملاحظات حول التغيرات والمؤثرات التي تحدث لدرجة أنه إذا حدثت أى جريمة أو تم أى إجراء ضد الطبيعة فى أى ركن من أركان العالم فإن بقية سكان ذلك الكوكب سوف يعرفونه وسيكونون على اطلاع بكل ما يجرى لهم وحولهم. هذه الآلة يمكن تسميتها Morpho meter، إنه بفضل هذه الآلة سيصبح جميع الناس على اتصال من أجل اكتشاف أية تأثيرات سلبية حتى يمكن التحكم فيها والسيطرة عليها طبقا لما يتناسب معها.

أما بالنسبة لحياة الأفراد داخل مساكنهم فإنه فى داخل كل بيت سوف تكون هناك غرفا كبيرة صامتة، كل أسرة مكونة من فردين سوف يشغلون شقتهم التى ستكون ذات سقف عال وبها نظام تدفئة طبيعى ومحاطة من كافة جوانبها بهواء رطب نقى، أما الفراش فيصبح خفيفا ومرن جدا، وبالنسبة لنظام الترفيه فإنه سوف تختفى تماما كل وسائل التسلية المصطنعة بحيث سيعتمد الناس على الاستمتاع بالحياة بكل بساطة معتمدين على أحاسيسهم الخاصة وارتباطهم بالتواصل مع الآخرين ومع الطبيعة بكل عناصرها، حيث سيعود التناغم بين الإنسان وكل ما هو طبيعى والعودة إلى النظام الطبيعى للحياة بين النهار والليل حيث العمل مع بزوغ الفجر والنوم بعد الغسق بقليل.

إن الحياة الأسرية سوف تصبح مفتوحة وكل واحد من أفرادها سوف يحترم خصوصية غيره بدون تصرفات حذرة، والألفة بين الأعضاء التابعين للمجتمعات سوف تكون ألفة قوية فى الحياة المعيشية مع أن المودة الجنسية سوف تكون مقصورة على الأزواج والزوجات بناء على علاقات ارتباطية بينهم.

وإذا تساءلنا عن صورة الحكم آنذاك فإنه فى داخل المراكز الإدارية فإن الحكومة سوف تصبح متداخلة فى كل الأمور وذلك عن طريق الاستفتاء العام والشعبى. وسيتم انتخاب الحكومة عن طريق التصويت العام. واللجنة المركزية فيها ستصبح بطريقة التناوب Rota system، كل مجموعة أوليغاركية حاكمة ستبعد عن الحكم بعد عام أو ربما بعد من فترة حكمها. وأن هؤلاء الذين سيتولون هذه الوظيفة سيصلون إليها عن طريق عمل امتحانات واختبارات من أجل

معرفة القدرات، إنه لن يكون هناك فى ذلك الوقت أى نوع من الدراما الحكومية كما أنه لن يكون هناك شئ مثل ما يقال عنه أنه السياسة^(١).

وبالطبع فإن هذه الصورة اليوتوبية الوردية التى يرسمها مؤلفا «تاريخ المستقبل» للمستقبل وخاصة فى نهاية الألفية إنما تنبع من قرائنهم للتطورات العلمية التى ستحدث خلال السنوات القادمة فى هذه الألفية وما سيترتب عليها من وعى لدى البشر يمكنهم من أن يكتشفوا بأنفسهم وعبر معاناة الأجيال السابقة عليهم صورة الحياة المثالية اللائقة بالبشر حيث لا تقاتل ولا حروب، بل فقط الاستمتاع بحياة طبيعية هادئة استفادت من المكتشفات العلمية المتلاحقة التى جعلت حياتهم حياة الرفاهية الكاملة.

لكن هذه النبوءات تأسست فى الواقع على ثنائية العلة والمعلول التى تشككنا فيها منذ البداية كوسيلة ناجعة للتنبؤ بالمستقبل لأن السؤال الكبير هو: ألا يمكن أن تقود هذه المكتشفات العلمية المبهرة فى يد من يسيئون استخدامها إلى تدمير الإنسان والقضاء على بيئته الطبيعية النظيفة والملائمة؟! ألا يمكن أن تؤدى هذه المكتشفات إلى بلوغ الصراع بين البشر إلى نهايته بأن يقضى بعضهم على البعض الآخر تحت شعار التميز واستغلال قوة العلم؟! ألا يمكن أن نتصور خروج هذه المخترعات المستحدثة التى ستستحدث وخاصة فى مجال الإنسان الآلى وتطوير قدراته عن السيطرة فتقوم هى بالاعتداء على البشر وتدمر حياتهم جميعا!؟

إن هذا السؤال وغيره إنما يكشف عن أن المستقبل لا يزال - رغم كل هذه النبوءات - مجالاً للتكهن والنبوءة!! ومن ثم فهو سيظل مجالاً لكل الممكنات. ولاشك أن منها ما هو يوتوبى خير ومنها ما يمكن أن يكون شراً يحمل نذر القضاء على إنسانية الإنسان بل على حياته كلها. وعلى ذلك فلاداعى للإفراط فى التنبؤ بخيرية المستقبل. وعلى الإنسان دائماً أن يرفع راية الحذر من أى تقدم علمى يحرزه العلم لأنه بقدر ما فيه من الخير بقدر ما يحمل بذور الشر! .!



(١) انظر: .: ١٩١، p. Ibid

(٢)

جون ستيوارت مل وفلسفة الحرية^(١)

تمهيد:

نصوص الفلاسفة كنوز ذهبية لا تفقد بريقها مهما دفنت في التراب أو علاها الصدأ، فما أن تفتح أحدها حتى تنفتح أمامك آفاقاً أرحب من الفكر وتجد نفسك مأخوذاً لعوالم فكرية جديدة لم تكن ترد على ذهنك لو لم تقرأها عند هذا الفيلسوف أو ذاك. وكم تكون المصادفة سعيدة حينما تعيد اكتشاف ذلك النص الفلسفي في الوقت الذي يلائمه تماماً؛ فمن المؤكد أن ديمقريطس بنصومه عن الذرات وكونها أصل العالم الطبيعي هي التي فتحت آفاقاً جديدة أمام التفسير الذري للعالم الطبيعي لدى دالتون والذريين المحدثين، ومن المؤكد أن نفس الشيء قد حدث حينما اطلع أينشتاين على شذرات فيثاغورس الذي كان أول من حاول تفسير العالم الطبيعي تفسيراً رياضياً، فكان أن ابتدع لنا علم الفيزياء الرياضية وقدم نظرياته العلمية في النسبية العامة والنسبية الخاصة التي قلبت تاريخ علم الطبيعة رأساً على عقب.

إن نصوص الفلاسفة مهما تقادم بها الزمن لا تموت وتصبح دائماً ناراً متأججة تحت رماد التاريخ، وتحتاج لمن يعيد قراءتها والاستفادة منها في أي زمان وفي كل مكان، وهذا يحدث معي كثيراً، وفي هذا الوقت الذي تثور فيه الشعوب العربية طلباً لحقها في المشاركة السياسية والتحول نحو الديمقراطية الحقيقية والتمتع بحقوق الإنسان الأساسية من حريات وعدالة اجتماعية والمزيد من الشعور بالكرامة الإنسانية التي كثيراً ما أهدرها المستبدون من حكامنا العرب، أقول في هذا الوقت بالذات يحلولى العودة إلى نصوص فلاسفة الغرب المحدثين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أولئك الفلاسفة الذين أناروا للغربيين المحدثين طريق التحول الديمقراطي والحريات السياسية والاقتصادية. إنه وقت إعادة قراءة كتابات فولتير وكوندرسيه وروسو ومونتسكيو من الفلاسفة الفرنسيين

(١) ستيوارت مل وآدم سميث من الفلاسفة الإنجليز المحدثين الذين أسسوا لليبرالية المدنية بشقيها السياسي

والاقتصادي.

الذين قادوا عصر التنوير بمؤلفاتهم النقدية المؤثرة وبكتاباتهم الحرة عن العقد الاجتماعي ودور القوانين في بناء الدولة المدنية الحديثة، إنه وقت قراءة جون لوك وجون.

ومن النصوص التي لا تمل من قراءتها في هذا الصدد كتاب «الحرية» On liberty لجون ستيوارت مل، فقد كتب هذا الكتاب بعد أن وضعت أسس الليبرالية الحديثة في الفكر السياسي وبدأ بالفعل تطبيقها بنجاح شديد في إنجلترا، وبدأت تظهر بعض المشكلات التي أثارت عشرات التساؤلات حول مدى الحريات التي ينبغي أن يتمتع بها البشر سواء كانوا حكاماً أو محكومين، رجالاً أو نساءً، شباباً أم شيوخاً، وحول أساليب الحكم الرشيدة ودور هيئات الدولة المختلفة؛ الهيئة التشريعية، الهيئة التنفيذية، الهيئة القضائية، وحول نظم الانتخابات وأيها الأكثر تعبيراً عن إرادة الشعوب، وحول حق الأغلبية وحقوق الأقليات، وحول حدود سلطة المجتمع على الفرد، ومدى حريات الأفراد.. إلخ.

وقد حاول جون ستيوارت مل الإجابة عن كل هذه التساؤلات وغيرها في كتابه الهام هذا بطريقة تحليلية تجعلك باستمرار قادراً على مشاركته الرأي سواء بالقبول أو بالرفض لما يعرضه من آراء وفي كلتا الحالتين تستفيد من رؤيته الثاقبة وتحليلاته المتقنة لكل ما يعرفه من مشكلات وحلول. فمن هو جون ستيوارت مل، وما هي المشكلات التي عرض لها في كتابه هذا وكيف قدم لها حلولاً مبتكرة أفادت منها إنجلترا والعالم الديمقراطي في القرنين التاسع عشر والعشرين؟!

أولاً: جون ستيوارت مل، نظرة عامة على حياته ومؤلفاته:

عاش مل حياته كاملة في القرن التاسع عشر بين عامي ١٨٠٦م و ١٨٧٣م؛ فقد ولد في بينتونفيل بلندن في العشرين من مايو من عام ١٨٠٦م وكان الابن البكر لوالده جيمس مل الذي كان من كبار رجال العلم والمعرفة في إنجلترا في القرن الثامن عشر وكان متأثراً بفلسفة بنتام النفعية كما تأثر بالماديين الفرنسيين، وقد ربي جيمس ابنه جون في عزلة عن بقية الأطفال رغم أنه كان له ثمانية أخوه، إلا أن جون برز من بينهم باعتباره الابن الأكبر حيث نال تربية عقلانية رفيعة المستوى؛ إذ تعلم اللغة الإغريقية وهو لا يزال في السنة الخامسة من عمره مما ساعده على الاطلاع على عيون الأدب والفلسفة الإغريقية حيث قرأ أعمال هيرودوت وأفلاطون وأرسطو، كما تعلم اللغة اللاتينية وهو في التاسعة من

عمره مما مكنه أيضاً من قراءة الكثير من النصوص الفلسفية التي كان يكتب الكثير منها آنذاك باللغة اللاتينية. وقد درس جون أعمال الفيلسوف الإنجليزي الشهير توماس هوبز كما قرأ مبادئ ريكاردو الاقتصادية وخلط كل ذلك بقراءة الكثير من الأعمال العلمية في علم الطبيعة ومزجه بالإطلاع على عيون الأدب الكلاسيكية لدرجة قيل معها أنه حينما بلغ الأربعة عشر ربيعاً كان يمتلك من المعرفة ما كان لرجل فى الثلاثين من عمره. لقد نجح والده فى أن يجعله إنساناً كاملاً راشداً ناجحاً بأن جعله كائناً عقلياً مزوداً بمعرفة ومعلومات شديدة الثراء والتنوع.

ولقد قدر جون لوالده هذه السعة المعرفية التي مكنه منها، فبادل والده الإعجاب والحب ليس فقط على صعيد الأسرة والأبوة، وإنما أيضاً على صعيد الفكر حيث كان مؤمناً بصحة معتقدات والده الفلسفية ووقف مع بنتام ضد النزعة اليقينية الدوجماتيكية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبي، وكان يجاهر بأن السعادة هى الغاية الحميدة للوجود البشري، وكان أخشى ما يخشاه ويمقته ضيق الأفق لدى الناس، وانسحاقهم تحت وطأة السلطة أو العادة أو الرأى العام ولذلك وقف بحزم ضد عبادة النظام. وما أن بلغ السابعة عشرة من عمره كان جون ستيورات يتمتع بشخصية أخذة ورغم أنه لم يكن ثوريا بطبعه إلا أنه كان صافى الذهن، صريحاً، فصيحاً، معتدل الشخصية دون خوف أو غرور. وخلال السنوات العشرة التالية من عمره بلغ قمة نضجه الفكرى حيث بدأ يزاول كتابة المقالات الفلسفية والنقدية وحمل عبء الحركة النفعية على كاهله. وتسببت مقالاته فى الكثير من الجدل الذى جعله صاحب شهره واسعة وأصبح خبيراً فى الشؤون العامة.

وعلى الصعيد الشخصى وقع جون فى حب السيدة هاريت تيلر رغم أنها كانت سيدة متزوجة لكن زوجها وقف من هذا الحب موقفاً متسامحاً، وقد ظل جون عاشقاً لمحبيبته لأكثر من عشرين عاماً حتى توفى زوجها ثم تزوجها عام ١٨٥١م، وقد وجد لديها رقة عاطفية مميزة جعلته يهتم بالقضايا الإنسانية والاجتماعية. وقد بدا صدى حبه لها وشغفه بها فى الإهداء الذى صدر به كتابه "عن الحرية" بيد أن سعادتهما لم تدم حيث توفيت عام ١٨٥٨م بعد سبع سنوات فقط من زواجهما مما أحزنه كثيراً وجعله يعتكف فى منزل صغير بإحدى ضواحي أفينيون، وقد توفى فى الثامن من مايو ١٨٧٣م عن عمر يناهز السادسة والستين عاماً.

وقد شارك مل في السنوات الأخيرة من حياته مشاركة فعالة في الحياة السياسية لإنجلترا ولم يكتف بتأليف الكتب وكتابة المقالات، فقد خاض ميدان السياسة العملية وانتخب نائباً من ويستمنستر عام ١٨٦٥م وكان ممن طالبوا بإعطاء حق التصويت للمرأة وحارب من أجل أن تنال المرأة حقوقها المساوية للرجل وشارك في المناقشات حول المسألة الأيرلندية وأبدى تعاطفاً مع السود في جامايكا وانتقد أداء الأحزاب الإنجليزية ولذلك لم يكن مفاجئاً له أن لا ينتخب مجدداً عام ١٨٦٨م.

وقد كتب جون ستيوارت مل عدة مؤلفات مهمة كان أبرزها كتابه نظام المنطق (١٨٤٣م)، الاقتصاد السياسي (١٨٤٨م)، عن الحرية (١٨٦٠م)، مذهب المنفعة (١٨٦١م)، خضوع النساء (١٨٦٩م)، دراسة لفلسفة هاملتون (١٨٦٥م)، وثلاث مقالات عن الدين (١٨٧٤)، وقد نشر الكتاب الأخير بعد وفاته. وقد تميزت جميع كتاباته بأسلوبها الممتاز، وقد احتفظ بها بمكانة رفيعة بين فلاسفة إنجلترا البارزين وصار حلقة رئيسية من حلقات الفكر المتحرر في إنجلترا وبقية العالم.

ثانياً: المبادئ العامة لفلسفته:

لقد انطلق مل من رفض الصورة الاستدلالية وكذلك الصورة الحدسية للفكر والأخلاق معاً، فهو يعتبر منذ كتابه "نظام المنطق" أحد أعمدة الفلسفة التجريبية العلمية، وكان من أهم من أدخلوا المناهج العلمية في مناقشة القضايا الأخلاقية متأثراً في ذلك ببننتام؛ فلقد حاول في أبحاثه المنطقية وحتى خواطره الأخيرة عن العدالة والحرية أن يبين أن المحك النهائي ينبغي أن يكون تجريبياً وفعالاً. وعلى ذلك كانت المبادئ الأساسية لفلسفته الأخلاقية هي؛ أن اللذة وحدها هي الخير أو هي الشيء المرغوب فيه ومن ثم فالأشياء الأخرى المرغوب فيها هي مجرد وسائل لتلك الغاية. أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ما تعمل على إسعاد كل من يتعلق به الأمر وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء أي أن السعادة ببساطة تعنى اللذة وانتفاء الألم، وما أشبه هذه المبادئ بمبادئ الفلسفة الأبيقورية قديماً وبمبادئ أستاذه بننتام في العصر الحديث.

أما أسمى المبادئ التي كان يؤمن بها على الصعيد السياسي للوصول إلى هذه السعادة المبتغاة فكانت حرية الفرد والتنوع والعدالة. فهذه المبادئ الثلاثة هي وسائل الوصول إلى السعادة البشرية كما يفهمها مل. ومع ذلك فقد دافع عن المبادئ الاشتراكية في كتابه

عن الاقتصاد السياسى ، ولم يعتبرها خطرا على حرية الفرد. وعلى الرغم من مجاهرته بهذه الآراء الاشتراكية فإن أحداً من القادة الاشتراكيين فى عصره لم يعتبره واحداً منهم ولم ينظروا إليه كرفيق درب فى الدعوة إلى الاشتراكية وذلك لأنه كان يؤمن بهذه المبادئ الاشتراكية فى إطار ليبرالى راديكالى برجوازى كما قال معاصروه، فقد كان مل هو صاحب المقولة الليبرالية الشهيرة: إن كل ما يقيد المنافسة الحرة هو الشر المطلق، وكل ما يطلقها هو الخير العميم.

لقد كان مل فى الواقع ليبراليا أصيلا حيث كان مدافعا عن حرية الرأى والمناقشة دفاعا لم يبره فيه أحد فيما أتصور. ولا أدل على ذلك من عبارته الشهيرة أيضاً: «إن البشر لو اجتمعوا على رأى وخالفهم فى هذا الرأى فرد واحد، فما كان لهم أن يسكتوه، بنفس القدر الذى لا يجوز لهذا الفرد إسكاتهم حتى لو كانت له القوة والسلطة». وقد دافع مل عن مقولته الأخيرة هذه بقوة حينما قال «إننا إذا أسكتنا صوتا فربما نكون قد أسكتنا الحقيقة وأن الرأى الخاطئ ربما يحمل فى طياته بذور الحقيقة الكامنة» وإن الرأى المجمع عليه لا يمكن قبوله على أسس عقلية إلا إذا دخل واقع التجربة والتمحيص وإن هذا الرأى ما لم يواجه تحدياً من وقت لآخر فإنه سيفقد أهميته وتأثيره.

ثالثاً: آراؤه السياسية فى «الحرية»:

لقد كان هذا الكتاب فى مجمله لوحة رائعة فى الدفاع عن حرية الإنسان الفرد رجالا كان أو امرأة لدرجة أعتقد أنه لم يتفوق عليه أحد فى هذا الدفاع عن الحريات الأساسية للأفراد فى المجتمع للدرجة التى قال فيها «أنه لا يسمح لأى من أعضاء الجنس البشرى كله التدخل فى حرية أى واحد منهم إلا حماية لنفسه، فالجزء الوحيد من سلوك أى واحد يخضع لسيطرة المجتمع هو ما يتعلق بالآخرين، أما الجزء الذى لا يخص سواه فإن استقلاله فيه حق مطلق، فالفرد سيد كامل السيادة على نفسه، إن الجنس البشرى يكسب بالسماح بعضه لبعض بأن يعيش كما يحلو له أكثر مما يكسب بإرغام كل واحد على أن يعيش كما يحلو للآخرين».

ويتصافر دفاعه عن الحرية مع دفاعه عن الفردية بوصفها عنصرا من عناصر الخير البشرى، إذ أن من الحرية وتنوع المواقف تنبثق الحيوية الفردية والتنوع المتعدد النواحي وبقدر ما ينمى المرء فرديته تصير قيمته أكبر بالنسبة لنفسه ومن ثم أقدر على زيادة قيمته

بالنسبة للآخرين إذ يصبح وجوده أكثر امتلاءً بالحياة وعندما تكون هناك حياة أكثر من الوحدات تزيد الحياة في الكتلة التي تتألف من هذه الوحدات ، وهكذا يؤمن مل بأن قوة المجتمع (الكتلة) من قوة أفرادهم وتمتعهم بالحرية التي تجعلهم أكثر إحساساً بقيمتهم كأفراد. ولعل هذا الدفاع عن الفرد وحرياته يثير تساؤلاً مهماً من جانبنا وهو أين سلطة المجتمع على الفرد، فحديث مل وكأنه قد جعل المجتمع من أجل الفرد، وليس العكس؟ وعن هذا التساؤل يكتب مل فصلاً في كتابه تحت عنوان «في حدود سلطة المجتمع على الفرد» يؤكد فيه على ضرورة تضافر الفردية مع الحرص على مصلحة المجتمع في ذات الوقت إذ ينبغي في رأيه أن يكون للفردية ذلك الجزء من الحياة الذي يهتم الفرد أساساً وللمجتمع الجزء الذي يهتم المجتمع أساساً، وهو لا يقلل من شأن فضائل الفردية واعتبار الذات، ويعتبر أنه لا ينبغي أن يعلو عليها شيء - إذا كان يعلو عليها شيء - سوى الفضائل الاجتماعية وأن من واجب التربية تنمية النوعين أي الفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية.

إذن ثمة جدل ضروري بين حق الفرد وحق المجتمع كما أنه ثمة جدل بين الفضائل التي ينبغي أن يتمتع بها الفرد في إطار من الفضائل الواجبة في المجتمع، وهذا وذاك يتطلب مجتمعا سياسيا يسهر نظام الحكم فيه على مراعاة هذا الجدل الذي يؤدي إلى ذلك التوازن بين مطالب الفرد الحر في مجتمع ليبرالي ديمقراطي يحافظ على النظام العام ويؤدي إلى التقدم. وعلى ذلك قال جون ستيوارت مل بأن «أصلح حكم هو ما يؤدي إلى التقدم» يقصد تقدم المجتمع بكل أفراده إلى الأمام.

ولكنه لا يغفل أن التقدم مرتبط بدعم الفضيلة والذكاء لدى الأفراد، فمعيار التقدم لديه يأخذ في الاعتبار تحلى الأفراد والمجتمع بالفضائل، وها هو ذاته يؤكد ذلك بقوله: «إن أهم نقطة امتياز في أي صورة من صور الحكم هي دعم الفضيلة والذكاء لدى الناس أنفسهم، فأول سؤال بالنسبة لأية أنظمة سياسية هو: إلى أي مدى تعمل على دعم الصفات المبتغاة الأخلاقية والذهنية في أعضاء المجتمع، فأحسن حكومة تفعل ذلك يغلب تماماً أن تكون أفضل من غيرها في كل شيء آخر، حيث إن هذه الصفات في حدود وجودها لدى الشعب هي التي يعتمد عليها كل صلاح ممكن في عمليات الحكم». إن معيار الحكم على الحكومة - كما يقول مل في موضع آخر - هو أثرها في الناس وأثرها في الأشياء، هو أثرها في

تكوين المواطنين وما تفعله بهم واتجاهها إلى العمل على تحسين الناس أنفسهم أو تدهورهم، وحسن ما تعمله من أجلهم أو سوءه.

وإذا ما سألنا مل عن تطبيقه لهذا المعيار، وما هو أمثل صورة للحكم لديه لقال بدون تردد أنه الحكم النيابي؛ فالمثل الأعلى لأفضل صورة من الحكم هي التي تكون فيها السلطة المسيطرة العليا في النهاية في يد مجموع المجتمع، والتي لا يكون فيها لكل مواطن صوت في ممارسة السيادة العليا فحسب، بل وأن تكون لديه الفرصة من وقت لآخر على الأقل للاشتراك فعلياً في الحكم بأن يتولى بنفسه القيام بوظيفة عامة، إن الحكم النيابي في رأيه هو الحكم الوحيد الذي يستطيع توفير جميع مقتضيات الوضع الاجتماعي، هو الحكم الذي يشارك فيه الشعب كله وأن أية مشاركة مهما كانت صغيرة في الوظائف العامة مفيدة، وأن المشاركة يجب أن تكون في كل مكان على أوسع نطاق تسمح به درجة التقدم في المجتمع، وأن الهدف النهائي لا يمكن أن يكون أقل من إشراك الجميع في السلطة السيادية للدولة، ولما كان من غير الممكن في أي مجتمع أكبر من مدينة واحدة أن يشارك الجميع بأشخاصهم في الشؤون العامة إلا بقدر ضئيل جداً منها فإنه ينبغي على ذلك أن النموذج المثالي للحكم الكامل لا بد أن يكون نيابياً.

وبالطبع فإن مل يدرك أن الحكم النيابي ليس صالحاً للتطبيق في كل الأحوال وإن كان هو أصلحها إذا توافرت الظروف المناسبة لتطبيقه. وقد حدد مل ثلاثة شروط إذا توافرت في أي مجتمع كان أصلح أنواع الحكم له هو هذا النظام النيابي وهي:

- ١ - أن يكون الشعب مستعداً له.
- ٢ - أن يكون مستعداً للقيام بما هو ضروري للمحافظة عليه وقادراً على ذلك.
- ٣ - أن يكون على استعداد للقيام بالواجبات وتولى الوظائف التي يفرضها عليه وأن يكون قادراً على ذلك.

وإذا كان النظام النيابي في الحكم هو أصلح نظم الحكم باعتباره المعبر عن عموم الشعب وبتتيح مشاركة الأفراد فإن معنى ذلك أن مل يكاد يتفق مع أرسطو قديماً ومونتسكيو حديثاً في ضرورة الفصل بين السلطات من جهة، وأن السلطة التشريعية (البرلمان أو مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو سمة ما شئت) هي السيد الحق للدولة رغم أن وظيفتها ليست هي الحكم وإنما وظيفتها - كما حددها مل - هي المراقبة والسيطرة على الحكومة وإضفاء

عامل العلانية على تصرفاتها وإرغامها على تفسير وتبرير أى تصرف يعتقد أى شخص أنه موضع تساؤل وإلغائه إذا ثبت أنه سيء. وإذا أساء الأشخاص الذين تتألف منهم الحكومة القيام بالمهمة التى ائتمنوا عليها أو قاموا بها بطريقة تتعارض مع ما تريده الأمة فلهم أن يعزلوهم من مناصبهم - وللبرلمان وظيفة أخرى لا تقل أهمية فهو بمثابة لجنة تظلمات ومجلس رأى للأمة.

ومع كل هذا التقدير للديمقراطية النيابية الذى أولاه لها مل، فإنه مع ذلك أدرك الأخطار التى يمكن أن تواجهها وحددها فى أمرين؛ فهى تواجه خطر انخفاض مستوى الذكاء فى الهيئة النيابية وفى رأى الشعبى الذى يسيطر عليها، والخطر الثانى هو خطر التشريع الطبقي من جانب الأغلبية العديدة عندما تكون هذه الأغلبية كلها مؤلفة من طبقة واحدة. ولعل الديمقراطيات المعاصرة حتى غير البرلمانية منها قد أدركت مع مل هذين الخطرين فى نظمها الانتخابية التى تساوى بين جميع الطبقات وتشارك الجميع فى حق الترشح والانتخاب، فضلاً عن النص على أن تكون كل الطبقات ممثلة مثلما هو حادث فى التشريع المعمول به فى مصر مثلاً للحفاظ على نسبة ٥٠٪ من أعضاء المجلس عمال وفلاحين.

وقد أحسن مل صنعا حينما أكد من جانب آخر على أن الديمقراطية لن تكون أحسن الصور المثالية للحكم إلا إذا نظمت بحيث لا يكون فى وسع أية طبقة ولا حتى صاحبة الأغلبية العديدة أن تجعل من الباقين كلهم عديمى القيمة سياسياً وتوجه التشريع والإدارة على أساس مصالحها الطبقيّة الخالصة.

وفى هذا الإطار العام لحديث مل عن البرلمان ودوره المهم فى ظل الديمقراطية النيابية، شغلته تساؤلات عديدة عن تفاصيل لا بد من أن تتفاوت الإجابة عنها حسب ظروف كل شعب مثل: هل ينبغى أن تكون هناك مرحلتان انتخابيتان أم مرحلة واحدة بمعنى هل يتم الانتخاب بطريقة مباشرة ولمرة واحدة، أم يتم على مرحلتين بحيث يصبح صوت الفرد مؤهلاً لغيره ليتم له ذلك مثلما يحدث فى الولايات المتحدة الأمريكية فالسكان كلهم لا ينتخبون الرئيس بل يختارون وينتخبون من ينتخبونه، وما هو الأسلوب الأمثل للتصويت هل هو السرية أم العلنية؛ وما هى المدة المناسبة للبرلمان أى بعدكم من الوقت ينبغى أن يخضع أعضاء البرلمان لإعادة الانتخاب؛ إذ ينبغى أن تحدد هذه المدة بحيث لا يبقى العضو شاغلاً لمقعدة لمدة طويلة بحيث ينسى مسؤولياته ويهمل فى أداء مهامه

وواجباته أو يوجهها نحو مصالحه الشخصية، وفي الوقت ذاته ينبغي أن تكون هذه المدة كافية بحيث يمكن الحكم على النائب لا على أساس تصرف واحد بل على أساس طريقتة في التصرف عبر مواقف عديدة تمكنه من إظهار كل ما لديه من صفات ومهارات في الدفاع عن مطالب ناخبيه بحيث يمكن أن يجعل من نفسه مرغوبا منهم وموثوقا به في أعينهم. وكذلك تساءل مل حول هل ينبغي أخذ تعهد على أعضاء البرلمان حتى يكون مقيدا دوما بتعليمات ناخبيه وإلى أي حد يكون لسان حال مشاعرهم هم وليس مشاعره هو؟! وهل من الأهمية بمكان أن يكون هناك مجلسين أو مجلس واحد، وما هو دور كل مجلس وهل يكونا متماثلين في التكوين أو مختلفين؟! وقد أجب بأن الاعتبار الوحيد الذي له وزنه في تأييد وجود مجلسين هو الأثر الشرير الذي يتركه في عقل أي حائر للقوة سواء كان فرداً أو هيئة شعوره بأنه ليس مرغما على استشارة أي جهة أخرى؛ فمن الأهمية بمكان - في رأى مل - ألا يكون في وسع أي مجموعة من الأشخاص حتى مؤقتا أن تفرض إرادتها في المسائل الكبرى دون طلب موافقة أية جهة أخرى لأن ذلك سيؤدي في النهاية إلى الاستبداد والعجرفة.

وقد تساءل مل أيضا عن أنسب الطرق لتعيين أفراد الهيئة التنفيذية في ظل النظام البرلماني ورأى أن من المبادئ الهامة في الحكم الجيد في الدستور الديمقراطي ألا يعين الموظفون التنفيذيون بالانتخاب الشعبي، إذ إن عمل الحكومة كله من الأعمال التي تتطلب مهارة والمؤهلات المطلوبة للقيام به من النوع التخصصي الذي قد لا يستطيع الحكم عليه سوى أشخاص لديهم هم أنفسهم نصيب من هذه المؤهلات أو تجربة عملية عنها. ومن هنا تأتي صعوبة العثور على أليق الأشخاص لشغل الوظائف العامة، ولعل السؤال الأهم هنا: هل ينطبق ذلك على رئيس الهيئة التنفيذية - أي رئيس الجمهورية - نفسه أم ينطبق فقط على أعضاء حكومته فقط ويأتي هو عن طريق الانتخاب؟!

كما تساءل مل أيضا عن الهيئات النيابية المحلية وعن علاقة هذه الهيئات للحكم المحلي مع السلطة المركزية للحكومة والبرلمان وحاول الإجابة عن التساؤل؛ كيف يمكن القيام بالشئون المحلية على أفضل وجه وكيف يمكن جعل القيام بها مفيدا إلى أقصى حد في تغذية الروح العامة وتنمية الذكاء. إن الإدارة المحلية في رأى مل هي الأداة الرئيسية في عمل الأنظمة الحرة للتربية العامة للمواطن.

ولم ينس مل أن يتساءل كذلك عن القومية فى ظل الحكم النيابى ؛ وعن الحكومات النيابية فى ظل الاتحادات الفيدرالية، إذ إن هناك أقساماً من الجنس البشرى لا تصلح لأن تعيش فى ظل نظام حكومى داخلى واحد أو لا تريد ذلك، وكثيرا ما يكون فى مصلحتها أن تتحد فيدراليا فيما يتصل بعلاقاتها بالأجانب لمنع الحرب فيما بينها ولتوفير حماية أكثر فاعلية لنفسها ضد اعتداء الدول القومية. وهو يرى أنه عندما تتوافر الشروط لاتحادات فيدرالية فعالة ودائمة يعد تكاثرها مفيدا للعالم دائما حيث إن لها الأثر الطيب الذى يترتب على اتساع نطاق التعاون الذى يستطيع بواسطته الضعيف أن يقف على قدميه فى مواجهة القوى. ولن لا يقدر ذلك نلفت انتباههم إلى قوة اتحاد فيدرالى مثل الذى كون دولة سويسرا، ونحى هنا الاتحاد الفيدرالى الذى كون دولة الإمارات العربية المتحدة، ومنتظر بعين الرجاء والأمل فى المستقبل الذى يجعل من الدول العربية ككل اتحادا كونفيدراليا مؤثرا وفاعلا بدلا من هذا التشرذم والضعف الذى عليه العرب فى مواجهة دولة مصطنعة مثل إسرائيل! أو دول كبرى تحاول دائما كسر شوكة العرب والسيطرة على مواردهم بالمزيد من تفتيت وحدتهم وتفريق شملهم!

وقد تطرق مل كذلك لكيفية حكم الأقاليم التابعة لدولة حرة، والطريف أن مل قد اعتبر أن هذا الأمر مما يجدر الكتابة فيه ومناقشته دون أن يتساءل عن مدى شرعيته واتساقه مع دعوته إلى الحرية الفردية؟

لقد قال مل فى مطلع الفصل الثامن عشر من كتابه «الحرية»: إن الدول الحرة - مثل كل الدول غيرها - قد تكون لها أقاليم تابعة حصلت عليها بالغزو أو بالاستعمار وبلدنا - يقصد إنجلترا طبعاً - هو أكبر بلد من هذا النوع فى التاريخ الحديث. ومن أهم المسائل معرفة كيف ينبغى أن تحكم هذه التوابع؟ وهذه العبارة من عبارات الكتاب كلها أدهشتنى لما فيها من عنجهية وعنصرية حاول مل طوال كتابه أن يتخلص منها ويخلص منها مواطنيه، فإذا هو يرضاهما كما ترضاهما بلده الاستعمارية لغيره من البشر ولغير إنجلترا من الدول بحجة أن تلك الدول المستعمرة هى مجرد توابع! وكم كان رفيقا بأهل هذه الدول التابعة حينما قال بلغة متعالية أنه ينبغى أن تسمح لهم بكل الحريات والمزايا التى تتفق مع هذا الوضع (يقصد وضعها باعتبارها مستعمرات) بما فى ذلك حرية إدارة الشئون البلدية وكتعويض للتضحية بهم محليا من أجل فائدة الدولة الحاكمة يجب أن يمنحوا

حقوقاً مساوية لرعاياها الأصليين في جميع أجزاء الإمبراطورية!! وكم قدم بعد ذلك في هذا الفصل آراء تفوح منها رائحة العنصرية الكريهة التي تميز - حسب ما كان يحدث فعلاً في بلده انجلترا وعلاقتها بمستعمراتها - بين المستعمرات البريطانية في أوروبا حيث كان للمستعمرين من الجنس الأوروبي أكبر قدر من الحكم الذاتي الداخلى مثل الوطن الأم، وبين المستعمرات البعيدة في أمريكا وأستراليا حيث سلمت السلطة إلى أهالى المستعمرات يتصرفون فيها كيف شاءوا رغم أنه كان من الممكن - فيما يقول مل - دون مجافاة للعدالة الاحتفاظ بها في يد الحكومة الامبراطورية تديرها!! ولا أدري أى عدالة تلك في أن تغزو دولة تدعى أنها دولة حرة دولا أخرى بحجة أنها أضعف أو أقل تقدماً؟! أليس في هذا إنكار لأبسط حقوق البشر وانتهاك لأبسط حريات الفرد يا فيلسوفنا العظيم مل!! إن عقليته الفلسفية لم تكن حرة بما فيه الكفاية ليعبر عن فداحة وخطورة استعمار وغزو الدول لبعضها لمجرد أن إحداها سمت نفسها دولة عظمى وحررة وادعت لنفسها الحرية والعظمة وسحبته مما عداها من دول وشعوب أخرى؟! أى عدالة في تلك النظرة وأى حرية يدعيها الغربيون للإنسانية جميعاً في الوقت الذى يرون فيه أنه لا يستحق هذه الحرية غير المنقوصة إلا الإنسان الغربى وتحديداً الإنجليزي والفرنسى فى عصر مل، والأمريكى فى عصرنا الحالى!!

على كل حال لقد أنهى مل كتابه الذى بين أيدينا بمقال مطول مكون من أربعة فصول عن خضوع النساء^(١) ويبدو أنه ربما كتبه بالاشتراك مع السيدة هاريت تيلر زوجته أو على الأقل كتبه تحت تأثيرها، وقد كان هدفه فى كل المقالة هو التعبير عن رأيه المناصر للنساء والمدافع عن حقهن فى ممارسة الحقوق نفسها التى يتمتع بها الرجال. لقد لخص لنا رؤيته حول ذلك بقوله «إن المبدأ الذى ينظم العلاقات الاجتماعية الحالية بين الجنسين - التبعية القانونية من أحد الجنسين للآخر - خطأ فى ذاته. وينبغى أن يحل محله مبدأ المساواة الكاملة التى لا تسمح بسلطة أو ميزة لأحد الجانبين أو قيد على الجانب الآخر». وقد أخذ مل بعد ذلك فى الحديث عن الحريات المفقودة للمرأة واستعباد الرجل وإخضاعها بكل السبل لهيمنتها وحرمانها من الحقوق السياسية وأكد على ضرورة أن ينتهى كل ذلك ويحل محله المساواة التامة بين الرجل والمرأة وانتهى إلى التأكيد على أن أى حد وكل حد

(١) وهذا هو الجزء الذى ترجمه د. إمام على عبد الفتاح تحت عنوان «استعباد النساء» ونشرته مكتبة مديولى عام

١٩٩٨م.

لحرية التصرف لدى أى مخلوق آدمى يؤدي إلى جفاف ينبوع الرئيس للسعادة البشرية وإلى إفقار النوع البشرى كله بدرجة لا تقدر فى كل ما يجعل للحياة قيمة لدى الكائن الإنسانى الفردى».

إذن لقد اعتبر مل أن إعطاء المرأة نفس حقوق الرجل ومساواتها به هو الضامن لتمتع الإنسان رجلاً كان أو امرأة بالسعادة الحقيقية، فهذه المساواة وتلك الممارسة التى ينبغى أن تتمتع فيها المرأة بكامل الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية هى التى ستجعل للحياة البشرية قيمتها وتجعل سعادة البشر كاملة غير منقوصة.



(٣)

أنور عبدالملك وريح الشرق...

من المفكرين رجال وطنيون يعرفون كيف يصنعون وعيهم ووعي شعوبهم، ومن هؤلاء بل في طليعتهم كان أنور عبد الملك الذى أُلح طوال حياته على أهمية التوجه نحو الشرق كما أُلح على هوية مصر وإلى خصوصيتها الفريدة ودور جيشها الوطنى فى التعبير عن هذه الهوية الفريدة، فهو رمزاً قوتها ووحدتها فى آن. فمن هو أنور عبد الملك.

أولاً: حياته ومؤلفاته:

(أ) لمحة عن حياته:

ولد أنور عبدالملك فى القاهرة فى الثالث والعشرين من أكتوبر عام ١٩٢٤م، وحصل على ليسانس الآداب من قسم الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٤م. حصل على دكتوراه الدولة من جامعة السوربون بفرنسا. بدأت مسيرته العلمية عام ١٩٤١م حيث صار مدرساً ثم أستاذاً للأبحاث بالمركز القومى للبحث العلمى بفرنسا ١٩٦٠م ثم مديراً للبحوث عام ١٩٧٠م. وقد شغل كذلك وظيفة أستاذ علم الاجتماع السياسى بكلية العلاقات الدولية بجامعة ريتسومى كان - كيوتو باليابان ومستشار خاص للشئون الآسيوية بالمركز القومى لدراسات الشرق الأوسط بالقاهرة ومدير أبحاث فخرى بالمركز القومى للبحث العلمى بباريس. كما كان عضواً بالاتحاد العلمى لعلم الاجتماع وعضو اللجنة التنفيذية فيه، كما أصبح نائباً لرئيسه بين عامى ١٩٧٠م - ١٩٧٨م كما كان مدير مشروع بجامعة الأمم المتحدة فى الفترة من ١٩٧٦م - ١٩٨٦م كما كان عضواً مراسلاً بالأكاديمية الأوربية للفنون والعلوم والآداب.

أما فى مصر فقد عمل صحفياً بمجلة روز اليوسف وفى جريدة لوجورنال دى إيجيببت، وفى جريدة الحقيقة وجريدة المساء ومجلة الإذاعة ومجلة المجلة ١٩٥٠م - ١٩٥٩م، كما كان مدير مكتب أ. / محمد حسنين هيكل عام ١٩٧٠م، وأستاذ باحث مساعد فى المركز القومى للبحوث ثم مشارك ثم مدير بالمركز فى الفترة من ١٩٦٠م حتى عام ١٩٩٠م وقد توفى فى باريس فى ١٧ يونيو عام ٢٠١٢م.

(ب) مؤلفاته:

أما أبرز مؤلفاته باللغة العربية:

- ١ - دراسات فى الثقافة الوطنية، دار الطليعة ببيروت ١٩٦٧م.
- ٢ - الجيش والحركة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٤م.
- ٣ - المجتمع المصرى والجيش ١٩٥٤م - ١٩٧٠م، دار الطليعة ببيروت، ١٩٧٤م.
- ٤ - الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الآداب ببيروت، ١٩٧٤م.
- ٥ - نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
- ٦ - ربح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣م.
- ٧ - الإبداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى (بالاشتراك مع خلدون النقيب)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
- ٨ - الشارع المصرى والفكر، ١٩٨٩م.
- ٩ - الإبداع والمشروع الحضارى، ١٩٩١م.
- ١٠ - تغيير العالم، عالم المعرفة بالكويت، ١٩٩٥م.
- ١١ - المواطنة هى الحل، ٢٠٠٧م.

أما مؤلفاته باللغة الفرنسية:

- egypte, soci'et'e militaire, paris, le seuil 1962.
- Anthologie de la litterature arabe contemporaine, paris, le seuil 1965.
- Ideologie de la renaissance nationale: l'egypte moderne, paris, anthro pos, 1969.
- La pense'e arabe contemporaine, paris, le seuil, 1970.
- La dialectique sociale, paris, le seuil 1972.

ومن الجوائز التى حصل عليها:

حصل على عدة جوائز عربية ودولية منها:

- جائزة الصداقة الفرنسية العربية عام ١٩٧٠م.
- جائزة الميدالية الذهبية من أكاديمية ناصر العسكرية ١٩٧٦م.

• جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية من مصر ١٩٩٦م.

ثانياً: مكانته الفكرية ورؤيته الفلسفية:

إن العلامة الفارقة لفكر أنور عبدالله تكمن فى توجهه لبلورة رؤية جديدة لنهضة الشرق وفى قلبه مصر والعالمين العربى والإسلامى؛ إذ ليس فى الثقافة العربية من هو أكثر تميزاً فى التجارب التاريخية لحضارات الشرق القديم ولا هو أثبت على تنزيل مستقبل الحضارة العربية الإسلامية فى سياق هبوب «رياح الشرق» الجديد على الإنسانية من أنور عبدالملك^(١) الذى نادى منذ الخمسينيات من القرن الماضى إلى ربط مصير مصر والوطن العربى والعالم الإسلامى بالدوائر الحضارية فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وكان يعتبر أن مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥م علامة حضارية فارقة لأنه جمع لأول مرة منذ صعود الغرب فى القرن السادس عشر زعماء مصر والهند والصين واندونيسيا وبورما لإعلان إمكان قيام نظام عالمى جديد.

وقد بنى أنور عبدالملك موقفه ذلك على أساس فلسفى عميق مؤداه أن ميزة الشرق، ممثلاً خاصة فى الحضارتين المصرية والصينية إنما تتجسد فى القدرة على تجاوز المآزق الناجمة عن مبدأ الهوية الأرسطى، وذلك من خلال عدم استشكال مبدأ التناقض، بل قبوله واستيعابه باعتباره جوهر الوجود، أما ما يعنيه هذا عملياً فهو عدم إلغاء الآخر وعدم تحطيم العدو حتى فى حالة الانتصار عليه. وهذا بالضبط ما تمارسه الصين اليوم انطلاقاً من عقيدة «الصعود السلمى» التى تمثل نوعاً من التطبيق العصرى للمبدأ الذى وضعه المفكر الصينى صن تزو فى القرن السادس قبل الميلاد الذى يقول فيه: ليست قمة المهارة أن تحقق مائة نصر فى مائة معركة، بل أن تخضع عدوك دون قتال^(٢).

ومن هذه الرؤية المتجذرة فى أعمال أنور عبدالملك نحو الشرق انطلقت كل إسهاماته فى علم الاجتماع السياسى العالمى حيث بلور هو وزميله فى باريس الفقيه الاقتصادى سمير أمين بالاشتراك مع آخرين، بلوروا نظرية التبعية dependencg theory التى سادت أدبيات التنمية خلال عقدى الستينيات والسبعينيات فى القرن الماضى، وفى إطار ذلك كانت الدعوة التى قادها عبد الملك لحوار «الجنوب - جنوب» وحوار «الجنوب الشرق» ليكون هذا

(١) مالك التريكى: أنور عبد الملك ونهضة الشرق، مقال بالقدس العربى اللندنية، ٦ يوليو ٢٠١٢م.

(٢) نفسه.

الحوار أساساً ليس فقط للدعم المعنوي المتبادل بين الدول التي استكملت تحررها السياسي وإنما أيضاً لتتحرر اقتصادياً وثقافياً ويكون بينها علاقات وتبادل تجارى وعلمى^(١). وفى إطار الدعوة نفسها أيضاً أراد عبدالملك أن يعيد بناء واكتساب القوة الهائلة للشرق ممثلاً فى اليابان والصين والهند. فدعى إلى إنشاء جامعة للأمم المتحدة مقرها طوكيو^(٢) وقد أسست هذا الجامعة فعلاً وكان هو من أبرز من درسوا فيها ونشروا رسالتها عبر العالم.

ثالثاً: مكانة الإسلام ودوره المحورى فى نهضة الشرق:

لقد تحلى أنور عبد الملك فى رؤيته الفلسفية بقدر كبير من الموضوعية حينما عرف بحق «كيف يوفق بين مسيحيته الأرثوذكسية وبين إيمانه بالإسلام كرمز للهوية الحضارية للأمم العربية عبر القرون»^(٣). وها هو يقول معبراً عن ذلك إن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة^(٤)، ويزيد ذلك تأكيداً حيث يربط بين الإسلام السياسى والإسلام الحضارى وبين ضرورة التغيير الذى يعده أخطر تغيير فى تاريخ الإنسانية منذ القرن الخامس عشر فى قوله: «إن إمكانية ربط التراث الإسلامى بالتقدمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية حول أمة عربية موحدة، يشكل أخطر عامل تغيير فى تاريخ الإنسانية منذ القرن الخامس عشر، على نفس مستوى ثورة الصين الوطنية تحت لواء الاشتراكية عام ١٩٤٩م»^(٥).

إن الإسلام فى نظره «أكثر من مجرد ديانة من الديانات السماوية الثلاث: (إن التركيبة التاريخية للإسلام خصوصاً فترة القرن الثانى من وجوده أى القرن التاسع هو تركيبة الحضارة العالمية التى امتدت من الأندلس إلى شواطئ الشرق فى آسيا، شاملة بذلك تشكيلة كبيرة من الثقافات والقوميات والجماعات العنصرية فى جنوب أوروبا وشمال ووسط أفريقيا الشرقية، وكذلك وسط وجنوب آسيا حتى جنوبى شرق آسيا.. ولقد وجدت هذه الشعوب ومجتمعات وقوميات هذه المنطقة فى الإسلام كفلسفة ودين ونظام سياسى وكثقافة حصنها

(١) د. سعد الدين إبراهيم: رياح الشرق من أنور عبد الملك إلى محمد مرسى، مقال بصحيفة المصرى اليوم، ١٣ / ٨ / ٢٠١٢م.

(٢) نفسه.

(٣) د. / إبراهيم العانى: أنور عبد الملك الذى عرفته، مقال بالقدس العربى اللندنية، ٧ / ٨ / ٢٠١٢م.

(٤) د. / أنور عبد الملك: رياح الشرق، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٨٣م، ص ٢٨.

(٥) نفس المصدر، ص ١٨٠.

المنيع فى مواجهة العدوان والسيطرة الغربية للحفاظ على مجتمعها الوطنى وشخصيتها الثقافية، وبذلك فإن الإسلام يقوم الآن بدور الفلسفة الشمولية القادرة على حماية الوجود الوطنى للمجتمعات فى هذه المنطقة عبر القرون منذ القرن التاسع حتى قرننا العشرين.. وبهذا المضمون يختلف الإسلام عن المسيحية وديانات رئيسية أخرى خصوصاً أن المسيحية الغربية واليهودية دعمت جانب العدوان والتسلط والهيمنة العنصرية ضد المناطق الإسلامية العربية^(١).

إذن لقد اعتبر عبد الملك أن الإسلام هو قلب الهوية العربية وهو المحرك الأكبر للدفاع عنها وهو بالتالى الذى يجب أن تتسع من خلاله رؤيتنا للتوجه نحو الشرق الآسيوى من جهة والإفريقي من جهة أخرى وهاتان الدائرتان هما ما يمثلان الشرق من وجهة نظره فالشرق ليس معناه الشرق العربى الإسلامى فقط بل يتسع ليشمل مسلمى آسيا وأفريقيا وكل الأمم الشرقية ذات الأصول الحضارية فى أعماق التاريخ فى الصين والهند وفارس والكثير من البلاد الإسلامية القابعة تحت مظلة روسيا.

رابعاً: البعد الشرقى القديم للحضارة العربية:

وفى هذا الإطار وسع أنور عبدالمملك من دائرة المشترك بين الشعوب العربية فهو يرى أن «المشاركة فى الثقافة واللغة والدين وكذا السيرة التاريخية منذ القرن السابع الميلادى» ليست هى كل المشترك بين شعوب الأمة العربية لأننا لو دققنا النظر فى تحليل البعد التاريخى بعد الصيرورة التاريخية «سوف يكشف لنا عن القسمات المميزة التى بها تنفرد هذه الوحدة أو تكاد؛ إذ تكونت الأمة العربية من جميع المجتمعات والقوميات القائمة بين المحيط الأطلسى غرباً والخليج العربى فى التحامه بالمحيط الهندى شرقاً من ناحية، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى الصحراء الإفريقية الكبرى ومنابع النيل جنوباً من ناحية أخرى والمهم هنا أن هذه المجموعة المتباينة من المجتمعات والقوميات تشمل عدداً من أقدم حضارات العالم القديم، خاصة فى مصر أقدم مجتمع قومى موحد عرفه التاريخ، والمغرب، وعراق ما بين النهرين، وفلسطين، وتدمر، واليمن السعيد، أى أن الأمة العربية - منذ عصر الفتوحات العربية إلى عصرنا هذا - تمد جذورها وأصولها إلى عشرات الأجيال، وهى جذور وأصول تجمع عدداً من أكثر حضارات وثقافات تأسلاً فى التاريخ القديم، أى فى تكوين

(١) نفسه، ص ٩٤ - ٩٥.

معالم ومعانى الإنتاج الزراعى والفنون والعلوم والتكنولوجيا، وكذا الأديان والفلسفة والفكر البشرى بأسره. وذلك منذ عشرات الأجيال قبل تكون الأمة العربية بمعنى الكلمة^(١).

إنه الشرق إذن والعرب بجناحيهم الآسيوى والأفريقي فى قلبه هو الشرق الذى يسعى للنهوض فى مواجهة مجموع الشعوب الغربية فى أوربا وأمريكا الشمالية، إنه الشرق فى آسيا والمنطقة المحيطة بالصين هو مركز الحضارة. إنه الشرق مركز العواصف ومنطقة الأعاصير والأرض العالمية للثورات فى القرن العشرين والسنوات القادمة - بتعبير عبد الملك^(٢).

إن أنور عبد الملك على الرغم من توجهه الاشتراكى الشيوعى وحبه للاشتراكية الثورية سواء فى أوروبا الشرقية التى لم تكن بعد قد انهارت، أو فى الشرق العربى فإنه كان من مناصرى ما يدعى الإسلام السياسى والحضارى. وهو يتعجب من أولئك الذين يشعرون بالقلق إزاء صعود الإسلام السياسى والحضارى إلى مكان الصدارة فى الحركة السياسية العربية؛ فيتساءل من هم هؤلاء وما هى هذه الفئة؟ ويجيب أننا لو دققنا النظر سنجد أنها فئة المحدثين المتغربين التكنوقراط الذى حلموا (وأسفاه) حلموا بأن يلحقوا بركب النمط الحضارى الغربى: الإنتاج بلا حدود والاستهلاك بلا قيود والتمتع بلا قيم. ولكن شاءت الظروف الجدلية مع حرب أكتوبر ١٩٧٣م، شاءت الظروف أن تستقطب هذه الحرب العظيمة القصيرة التراكمات الكمية وأن تحدث التغير الكيفى وانتهى المشروع الحضارى الغربى الاستهلاكى التلذذى، انتهى إلى غير رجعة.. وأصبح الإخوان المحدثين المتغربين التكنوقراط فى حيرة.. إذا كان اللحاق بهذا الركب مستحيلاً لأن هذا الركب بنفسه يتعثر، فكيف يمكن أن تحل فى اللحظة نفسها التى تعود فيها قطاعات أوسع من المجتمع العربى إلى البعد الحضارى، والحضارة فى هذه المنطقة، أردنا أو لم نرد هى - فى معظمها - الحضارة الإسلامية، أقول فى معظمها وأعود إلى مصر فهناك أبعاد أخرى لكن البعد الإسلامى هو البعد المشترك^(٣).

ومن هنا فإنه يرفض قلق هذه الفئة المستغربة ويؤكد على ضرورة العمل على رآب الصدع وتوجيه الجهود نحو إدخال الحضارة الإسلامية ضمن مقتضيات الوحدة العربية؛ إذ يقول

(١) نفسه، ص ٨٦.

(٢) نفسه، ص ٨٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٤.

إزاء حيرة المتغربين: «ما العمل؟ بدلاً من السعى إلى درء الصدع والتنمية والتأليف بين الحضارة الإسلامية بمعانيها الفلسفية والاجتماعية والسياسية الحربية والروحية والخلقية، بدلاً من الجمع بينها وبين مقتضيات الوحدة العربية والأمة العربية بدلاً من ذلك نسعى إلى التفرقة!»^(١).

وإذا ما افترضنا أن هؤلاء المتغربين سيوافقون عبدالمك الرأى فى ضرورة الجمع بين مقتضيات الوحدة العربية وإزالة أى تناقض بينها وبين المشروع الإسلامى الحضارى بإدخال الإسلام السياسى ودعائه إلى ساحة العمل العربى المشترك فماذا ستكون النتيجة؟!

خامساً: الخطة الاستراتيجية المقترحة للتنمية الحضارية:

(أ) مسلماتها:

يقول أنور عبد الملك فى معرض الإجابة عن تساؤله فى أى إطار يمكن فهم عملية التنمية الحضارية العربية؟

- ١ - أن أمتنا العربية تجمع بين عدد من أكبر مجتمعات وقوميات العالم قداماً وحضارة، وكان لها عبر عشرات الأجيال إسهامات حيوية فى تاريخ الإنسانية. وعمق المجال التاريخى هذا يجعل من أمتنا أسوة بعدد محدود من الأمم العريقة فى الحضارة وفى الاستمرارية التاريخية نوعية لا ترضى للثورة التحريرية هدفاً إلا النهضة الحضارية.
- ٢ - إن النهضة الحضارية تقوم على أساس تحديد مشروع حضارى يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة فى اتجاه مستقبل متقدم.
- ٣ - إن مجموع العناصر التى منها تتكون عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية يجب أن ينظر إليها على أنها طاقم من الأدوات يختار منها ما هو نافع وبالقدر النافع فقط يضاف إليها مجموعة العناصر والأدوات الدافعة على الإبداع الفكرى والعلمى والقومى بغية تحقيق الأهداف المرحلية التى تحددها السيادة العربية.
- ٤ - إن هذا المشروع الحضارى العربى هو جزء من إسهام أمتنا العربية فى تخطيط مستقبل الحضارة الإنسانية، لا بشكل المواكبة والتقليد ولكن بصورة الإبداع الخلاق القادر على العطاء وتجديد حياة الإنسانية فى عالم الغد^(٢).

(١) نفسه.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣١.

(ب) آلياتها:

ويحدد أنور عبد الملك آليات هذه الاستراتيجية في أكثر من موضع في «رياح الشرق» حيث يرى أن عملية التنمية الحضارية تقوم على:

١ - الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الإمكانيات والقوى الوطنية وتحديد مراحل التقدم استراتيجياً وتكتيكياً على ضوء التفاعل الجدلي بين الطاقة الوطنية منظوراً إليها في تطورها من ناحية وبين القوى المعاصرة والضاغطة وكذا الحليفة أو المواكبة لنا في عالم متغير من ناحية أخرى.

٢ - أن نعمل على انفتاح مجتمعاتنا في الداخل على كافة القوى والاتجاهات الوطنية على أوسع مدى في جبهات وطنية متحدة تمثل مفهوم «العروة الوثقى» في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضارى.

٣ - أن نعمل في آن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار وأن نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجرائم التي تبت التبعية الفكرية تحت ستار التحديث القائم على التنمية السمسارية التابعة^(١).

٤ - إقامة الوحدة العربية وإقامة أحلاف الأمة العربية في المقام الأول مع حركات التحرر الوطني في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية على قدم وساق مع مثل هذه الأحلاف مع مختلف جبهات الدول الاشتراكية دون تمييز.

٥ - أن يمسك العرب بمفاتيح النظرية ومناهج التحليل والمفاهيم والتصورات الفلسفية العامة بين أيديهم ومعنى هذا أن يصبح العرب على وعى بمعركتهم التاريخية ووعياً قومياً حضارياً ثورياً متميزاً ينطلق من تراثهم التاريخي العظيم ويهتدى بدروس خصوصيتهم الأصيلة ويستعمل طاقاتهم وكادراتهم استعمالاً جريئاً رحباً^(٢).

وإذا ما تساءلنا عن كيفية التغلب على عوائق هذه الوحدة العربية القادرة على تحقيق هذه التنمية الحضارية للأمة العربية وبالذات عن إشكالية التوفيق بين الانتماء القطرى والانتماء القومى التى تتنازع العرب فيما بينهم دولاً وشعوباً؟ إذا ما تساءلنا عن ذلك أجابنا عبد الملك من خلال مصطلح «الأمة ذات المستويين» الذى ابتدعه قائلاً: إن مفهوم «الأمة ذات المستويين» يمكن أن يكون حل الانتماء المزدوج بين الانتماء القومى والوطنى؛ فالإنسان

(١) نفسه، ص ١٣٠.

(٢) نفسه، ص ٨٣.

العربي في كل مكان عربي قومياً بالمعنى الأعم، والإنسان العربي في كل بلد عربي يحدد شخصيته وولائه بالانتماء إلى هذه الدائرة الوطنية المحددة، مكان ومقام الولاء والوفاء والفداء أرض الحياة والموت والهيام»^(١).

وهو ينظر إلى هذا المفهوم على أنه يمثل حلاً لإشكالية الانتماء الوطني في مقابل الانتماء القومي، ويرفض أن يكون شعاراً لأن الشعار الحقيقي الذى ينبغى أن نرفعه من وجهة نظره هو الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية»^(٢).

إن الثقة الشديدة لدى عبد الملك في تحقيق النهضة الحضارية العربية لا تأتي من فراغ، بل تأتي استناداً إلى حقائق تاريخية ثابتة في أرجاء العالم العربي حيث إن العرب شعوباً ودولاً، وذلك منذ اللحظة الأولى لبداية تحركهم في القرن التاسع عشر حددوا لأنفسهم شعاراً واحداً لم يتبدل هو شعار النهضة؛ كانت النهضة هي دعوة محمد علي وإبراهيم باشا والشيخ رفاعه الطهطاوى وعلى مبارك في مصر، وكانت دعوة عبدالقادر في الجزائر، والحركة الإصلاحية في تركيا المشاركة لمسيرة العرب آنذاك وكانت دعوة عبدالكريم في المغرب، وكانت عنواناً وشعاراً للنهضة الأدبية والثقافية في مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، وكانت برنامجاً وخطاً عاماً لكافة الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية من يمينها إلى يسارها، من دعاة الأصولية الإسلامية إلى رجال الثورة الاشتراكية الشعبية»^(٣).

إن العرب في رأى عبد الملك «ليسوا شعوباً ودولاً مجموعة احتياطي البترول» ولا هم مجال لتوظيف رؤوس الأموال السياحية، ولا هم مجموعة من المجتمعات الجرداء المتعطشة إلى غزو الغرب على اختلاف أعلامه بغية تحضير العرب وإحالتهم إلى جماعات بشرية عصرية محترمة»^(٤).

وكأن عبد الملك يقرأ - رغم رحيله عنا قبل شهر - مبشرات اللحظة التاريخية الراهنة للثورات العربية حينما يقول بلغة الواثق بقدرة العرب على تحقيق النهضة المنشودة حينما يقول: «إن تحرك مصر وتحرك العرب لا يمكن أن يكون يهدف إلا إلى الجمع بين الثورة الوطنية التحريرية والثورة الاجتماعية الجذرية في سبيل تحقيق النهضة الحضارية للعالم

(١) نفسه، ص ٧٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٥٥.

(٤) نفسه، ص ٥٥.

العربى. وهذا بالضبط هو شأن الحضارات القديمة التى تبعث إلى المعاصرة من خلال الثورات الواسعة فى جيلنا وعلى رأسها حضارة الصين الشقيقة تواكبها اليابان وجنوب شرق آسيا والهند على اختلاف مسالكها^(١). إن ما يحدث فى عالمنا العرب على شكل حركة ثورية وحدوية تجميعية للطاقات والقوى، هو مما يعجل وبعمق من إمكانيات تحقيق النهضة الحضارية الفعلية^(٢).

لقد كتب أنور عبدالمكّ هذا الكلام فى ظل مبشرات حرب أكتوبر العظيمة حيث رفعت جيوش مصر وسوريا - على حد تعبيره - ألوية الشرف على سيناء والجولان منذرة بالغد العظيم^(٣).

وها هى الآمال نفسها تتجدد فى ظل الثورات العربية المتتالية فى مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا فهل أصبح طريق النهضة إذن مفتوحاً على مصراعيه من جديد فى إطار صعاب متراكمة متشابكة فى مهب الريح العاصفة على حد تعبيره أيضاً^(٤)؟

هذا هو السؤال الذى ستجيب عليه الأيام والسنون القادمة فى ظل ما يسمى بربيع الثورات العربية إذ أن ربيعها يزدهر إذا ما استلهمت بالفعل روح الوحدة العربية وعناصر القوة العربية الذاتية واستطاعت توظيفها رغم كل التحديات لصالح تحقيق النهضة العربية المنشودة. أما إن تحول ربيعها إلى خريف من التشرذم والانحسار القومى وغياب الإرادة السياسية للشعوب والدول العربية نحو التوحد لتحقيق أهداف النهضة القومية، فسننتظر لعشرات وربما لمئات السنين القادمة حتى يعاد بعث فجر جديد للنهضة الحضارية العربية. وهذا مالا نرجوه وما لا نتمناه لأننا نملك فى اللحظة التاريخية الراهنة إمكانيات ومبشرات تحقيق النهضة باتحاد إرادات الشعوب الثائرة على الأوضاع المتردية فى عالمنا العربى. فالثورة تعنى الوعى بعوامل التخلف والتردى والثورة عليها، كما تعنى الرغبة العارمة لدى الشعوب العربية بضرورة العودة إلى صنع التاريخ والمشاركة الفاعلة فيه عبر نهضة شاملة يملكون بالفعل عناصر تحقيقها على أرض الواقع فهل يعى الزعماء العرب جميعاً ضرورة مساوقة هذه الرغبة الشعبية العارمة وقيادتها نحو تحقيق آمال النهضة وجعلها واقعا ملموساً على أرضنا العربية بعد أكثر من قرنين من الزمان من الكفاح العربى لانبعاث هذه النهضة وجعلها أساساً للتقدم الحضارى المنشود!

(١) نفسه.

(٢) نفسه، ص ٥٧.

(٣) نفسه، ص ٦٤.

(٤) نفسه.

إن الآمال لا تزال معقودة وممكنة ومبشراتنا موجودة وواعدة لإرادة الشعوب فوق كل الإيرادات وإذا ما احتج علينا أحد بأن التباين والاختلاف بين الشعوب والنظم العربية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً سيوقف حائلاً دون تحقيق الوحدة ومن ثم النهضة المنشودة لأجانبنا على ذلك أنور عبدالمملك بنظرته المتفائلة قائلاً: «إن التباين والاختلاف في مستوى التقدم الاقتصادي وطبيعة النظام الاجتماعي لا تكون بحال من الأحوال حجة لادعاء استحالة الوحدة، بل على العكس من ذلك تماماً، فإن عملية الوحدة من خلال المعركة التاريخية ضد الاستعمار تمثل أكبر عون للتقريب بين هذه المستويات المختلفة وتغليب المتقدم منها على المختلف، وتعميق أثر التجارب والأنظمة التاريخية على غيره أى أن الوحدة تمثل طريق التقدم، بينما تمثل الدعوة إلى حل التباين الاجتماعي قبل تحقيق الوحدة ضرباً لهذه الوحدة عينها ومنع العرب من إقامة نهضتهم الحضارية على أساس قوة سياسية فعالة في المجال العالمي، وهذا هو بيت القصيد»^(١).

حقاً إن التباين والاختلاف في مستوى التقدم الاقتصادي وكذلك في طبيعة النظام الاجتماعي يمكن استثمارها لصالح تحقيق الوحدة وليس العكس، فليس معنى الوحدة هو إلغاء التمايزات والقضاء على الاختلافات ففي التنوع إثراء للوحدة وليس العكس إذا ما اتحدت الإيرادات وتفقت على تحقيق الهدف الأسمى وهو على حد تعبير عبدالمملك ولا شك أننا كلنا الآن كشعوب عربية ثائرة معه في ذلك: «الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية».

إن رؤية عبدالمملك الفلسفية في «رياح الشرق» ليست متعلقة بالماضي الجميل للحضارات الشرقية القديمة التي هي أصل من أصول الحضارة العربية الإسلامية للدول والشعوب العربية، وليست متعلقة بمبشرات الحاضر فقط سواء منها ما يتعلق بالثورات العربية الحديثة بدءاً من ثورات ٢٣ يوليو ١٩٥٢م في مصر وما تلاها من حركات تحريرية في أرجاء العالم العربي والإفريقي والآسيوي وحتى في أمريكا الجنوبية، أو ما يتعلق منها بانتصار حرب أكتوبر التي تمثل في رأيه نقطة تحول تاريخية ربما يبدأ منها انتصار الشرق في تحديه للحضارة الغربية المهيمنة المستقلة!

إن رؤية عبدالمملك لا تتعلق بذلك الماضي الجميل والعريق ولا بالحاضر المبشر بكل الخير في زمان الثورات والانتصارات العربية، بل تتعلق أيضاً بالمستقبل. إن «رياح الشرق» يحدثنا

(١) نفسه، ص ٧٤.

عن مستقبلنا - كما يقول فتحى رضوان^(١) - نحن سكان هذه المنطقة التقيية التى ولدت ونمت ورعت ونشرت ثقافات الإنسانية الكبرى وأديانها السماوية وغير السماوية وعلمت الإنسان وهذبته وجعلته كما يقول القرآن خليفة الله الخالق».

إنها إذن رؤية فلسفية متكاملة لنهضة الشرق مدركة لجذوره الحضارية الرائعة، وأخذة فى الاعتبار ثوراته وانتصاراته وإمكاناته المادية والبشرية الهائلة التى إن تألف أصحابها وتوحدوا لتحقيق هدف الوحدة والنهضة لاستجاب لها المستقبل، فهى رؤية توجهننا إلى الوحدة فى الحاضر للنهوض والسيادة فى المستقبل فهل من يستمع وهل من يجيب وهل من يعى وينفذ!!

سادساً: خاتمة:

إن كتاب أنور عبد الملك «ريح الشرق» رغم أنه كتب فى لحظة تاريخية معينة كان فيها الشرق العربى منتصراً بعد تحقيق النصر على إسرائيل فى حرب ١٩٧٣م، وكانت فيها روسيا والصين وأقرانهما من دول أوروبا الشرقية لا يزالوا يشكلون معبراً حضارياً شرقياً اشتراكياً فى مواجهة الغرب الرأسمالى المتوحش فى أوروبا وأمريكا.

أقول رغم أنه كتب فى هذه اللحظة التاريخية التى كان فيها اللقاء الحضارى ممكناً بين جناحى الشرق من جهة وجناح دول عدم الانحياز ودول ما يسمى إجمالاً بالعالم الثالث (وهو اصطلاح كان يرفضه تماماً أنور عبد الملك) ومن ثم فقد كتب بنظرة تفاؤلية ذهبى هباء بعد ذلك مع إنكسار دول أوروبا الشرقية وهزيمة الفلسفة الماركسية ومبشراتها فى الوحدة والتكامل بين دول الشرق فى عمومها سواء فى آسيا أو فى أفريقيا وفى أوروبا.

ولم يتوقف الأمر عند هزيمة دول أوروبا الشرقية وإنكسارها ومن ثم تحولها إلى النمط الغربى الأوروبى الرأسمالى ودخولها فى الاتحاد الأوروبى الغربى دولة بعد أخرى بل تغولت الهيمنة الأمريكية بمساعدة ودعم أوروبا الغربية باعتمادها على الدول العربية وخاصة منذ احتلال العراق ومحاولتها المستمرة كسر شوكة العرب بتمزيق أى بوادر لوحدهم وإفشالها وبربط اقتصاد معظم دولها وخاصة فى الخليج العربى باقتصادها وربط أمن هذه الدول بوجود الولايات المتحدة الأمريكية وقواعدها العسكرية فى المنطقة.

(١) فتحى رضوان، مقدمته لكتاب «ريح الشرق»، سبق ذكره، ص ٨.

إن التشرذم والتجزئة والفوضى التي تشهدها البلاد العربية الآن - رغم أننا نعيش عصرًا جديدًا من الثورات التي ربما بشرت بعكس ما هو قائم الآن من فوضى وتشرذم، يؤكد أن رؤية عبد الملك في النهضة الحضارية الجديدة للشرق العربي بمعاونة الشرق الآسيوي والعمق الأفريقي والأمريكي اللاتيني فقدت معظم عناصر قوتها، وضاعت هباء الكثير من الحجج التي كانت تؤكد إمكان تحقيقها على الأرض!!

وأعود لأقول رغم كل ذلك، فإن هذه الرؤية في التوجه نحو الشرق قديمة وحاضرة لا تزال لها رونقها الرائع ومبشرات المستقبلية لو أعدنا رسم لوحة جديدة وخرائطة طريق جديدة لكيفية تحقيق الوحدة العربية متغلبين على عشرات العوائق التي وضعها الغرب في بنية العالم العرب وتجزرت لدى أصحاب القرار فيه، إن الوحدة مطلب جماهيري للشعوب العربية الواعية وإن خفت صوتها حتى الآن، فإنه بدأ يرتفع مع الثورات العربية المتتالية في مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا والبقية سنأتي حتمًا إن شاء الله.

وإن أخطر تحديات هذه الوحدة الأمل ليست فقط في العوائق السياسية والاجتماعية والتفاوت الاقتصادي، بل أخطرها في اعتقادي الآن هو النظم التعليمية التي تبدلت في معظم الدول العربية وخاصة دول الخليج العربي وأصبحت نظاماً غربية بمعلمين وأساتذة غربيين. إن النظم التعليمية اغتربت وتغربت تحت دعاوى التطوير ونظم الجودة والاعتماد الدولية.

ومن ثم أصبح الناس غير الناس وتبدلت لغتهم فأصبحت الإنجليزية مكان العربية في هذه الدول، كما أن الأمر نفسه ربما يراوح دول المغرب العربي حيث عادت الفرنسية لتتصدر المشهد وتناسى الناس هناك التعريب وضرورته. والطريف أن ذلك المد التغريبي للنظم التعليمية في البلاد العربية قد طال مصر قلب هذه الأمة العربية النابض، وأصبحت لغة التعليم في الكثير من مدارسها وجامعاتها الخاصة والأهلية بل بعض البرامج في جامعاتها الحكومية باللغة الإنجليزية معظم الأحيان، وباللغة الفرنسية أو الألمانية في أحيان أخرى.

إن الحالة التعليمية في مصر والبلاد العربية للأسف تتجه نحو محو اللغة العربية ومن ثم التأثير في جوهر الهوية العربية الإسلامية ومسئوليتها فشيئاً فشيئاً، فهل يمكن أن ننتبه إلى هذا قبل فوات الأوان.

إن التغلب على عوائق الوحدة العربية إنما يبدأ من تعريب النظم التعليمية بالكامل، ومن ثم تعود اللغة العربية رمزاً للهوية العربية ولغة يقدها أصحابها باعتبارها لغة قرآنهم ومعين دينهم الإسلامى^(١). فيعود للإسلام الحضارى رونقه بإحياء لغته وتشريفها وجعلها لغة للعلم والتعلم. وربما يكون من مبشرات خريطة الطريق الجديدة نحو الوحدة بهدف تحقيق النهضة انتصار الثورات العربية فى البلدان العربية وإفرازها قيادات ذات توجه إسلامى عربى يمد اليد إلى عموم الدول الإسلامية فى الشرق الآسيوى وفى العمق الإفريقى بل يدرك ضرورة الاستفادة من الشرق الآسيوى الناهض فى اليابان والصين والهند فهل يكون ذلك إيذاناً حقيقياً بهبوب ريح جديدة تصنع نهضة الشرق فى اللحظة الحاضرة الجديدة وتتحقق نبوءة أنور عبدالمملك بهذه النهضة رغم اختلاف عناصر القوة وتبديلها عما كان موجوداً فى كتابه؟ هذا ما ننتظره وإن غدا لناظره قريب.



(١) انظر فى ذلك ما كتبناه فى مؤلفاتنا:

- ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعتى ١٩٩٩م، ٢٠٠١م.
- بين قرنين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠٠٠م.
- العلاج بالفلسفة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠١٠م.
- فى فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠٠٦م.
- ما بعد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، طبعة ٢٠٠٣م - ٢٠٠٧م.
- ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤م.

(٤)

طه حسين ورؤيته التنويرية لنهضة مصر الثقافية والتعليمية

تمهيد :

يعد طه حسين بلا شك أحد أهم أعمدة الفكر والأدب العربى خلال القرن العشرين؛ فهو أول من طبق منهاجا فلسفيا واضحا فى دراسة الأدب العربى، وهو أهم من كتب عن الثقافة والتعليم فى مصر على الصعيد النظرى، وكان أيضا أهم من أثروا فى تطوير نظم التعليم المصرية خلال القرن العشرين على الصعيد التطبيقي؛ فكان أهم من نادوا بضرورة أن يكون التعليم كالماء والهواء لكل المصريين، ونجح حال توليه مسئولية وزارة التربية والتعليم أن يطبق ذلك بمجانية التعليم التى أتاحها لكل أبناء الشعب المصرى دون تمييز. لقد تميزت الرؤية التنويرية عند طه حسين بموسوعيته الشديدة وثقافته المتنوعة وعقليته الفذة وامتلاكه عناصر تجدد الرؤية وتحدى كل العقبات فى سبيل إنفاذ ما يؤمن به. إنه طه حسين المدافع عن استقلال الجامعة قولا وفعلا، إنه ذلك الكفيف الذى تحدى إعاقته بهذه الثقافة الموسوعية الشاملة وبهذا الإنتاج الفكرى الضخم الذى يذكرنا بإنتاج مفكرى الإسلام فى عصر الحضارة الإسلامية الأولى؛ فهو الأديب والمؤرخ والفيلسوف والناقد الأدبى، وهو المجدد فى كل ذلك والقادر على إبهار قارئه ومستمعيه بحسه اللغوى الرفيع وبأسلوبه الأدبى الراقى وبثقافته الواسعة ورحابة أفقه التى وسعت الإمام بحضارة العصر وعلومه وآدابه المختلفة، مقرونة بالاهتمام بتراثه العربى والإسلامى على اتساعه وشموله من الأدب إلى التاريخ والفلسفة والفنون والعلوم العقلية والنقلية.

أولاً: لمحات من حياته الفكرية^(١):

لقد ولد طه حسين في قرية تدعى عزبة الكيلسو بجوار مدينة مغاغة بمحافظة المنيا في عام ١٨٨٩م، ولم يبلغ عامه الثالث إلا وفقد بصره مما كان له كبير الأثر في حياته العملية والعلمية بعد ذلك حيث أورثه تلك العقيدة الصلبة التي تحدى بها كل الصعاب وجعله بنفاد بصيرته وإرادته الصلبة يحفظ القرآن الكريم كاملاً ويحفظ جميع المتون التي تؤهله لدخول المدارس الأزهرية. ويمكننا أن نطلق على هذه المرحلة المبكرة من حياته «المرحلة الريفية» تلك المرحلة التي تلقى فيها بلا شك قدراً من الثقافة الدينية ومن الموروث الشعبي ما حدد له إحساساً بالزمان والمكان وأهمية المعرفة مما ساعده على تحديد المسار بعد ذلك. إذ اكتشف وهو لا يزال في سن الصبا ضرورة الانتقال من الريف إلى المدينة حتى تزداد معارفه اللغوية والدينية. وهناك دخل رحاب الدراسة الأزهرية ليتلقى عن طائفة مميزة من العلماء علمهم في شتى المعارف التي اشتهروا بها من الأدب إلى اللغة والمعارف الدينية المختلفة. وعن هذه المرحلة قال في كتابه عن سيرته الذاتية «الأيام» «وكان صبينا يختلف بين هؤلاء العلماء جميعاً ويأخذ عنهم جميعاً حتى اجتمع له من ذلك مقدار من العلم ضخم، مختلف، مضطرب متناقض، ما أحسب إلا أنه عمل عملاً غير قليل في تكوين عقله الذي لم يخل من اضطراب واختلاف وتناقض» (ج ١، ف ١٤).

ولنلاحظ الذكاء المتوقد والعقلية النقدية التي بدت عند هذا الفتى منذ صباه المبكر، فهو ينتقد ما تعلمه من هؤلاء المعلمين رغم اعتزازه بهم، ويدرك مدى التناقض والاضطراب بين ما تعلمه بفهمه، ومع ذلك كان هذا التنوع في المعارف رغم ما به من تناقضات مصدر فخر واعتزاز له يميزه عن أقرانه. وما ذلك إلا لأنه لم يكتف بمعلم واحد ولا برأى واحد بل حرص على أن يعرف كل ما يمكن معرفته من أى مصدر كان هؤلاء الشيوخ وميولهم وتخصصاتهم المختلفة.

وهذا الحرص على تنويع مصادر المعرفة وعدم الرضا عما يتلقى منها والشغف بإدراك كل جديد يمكن الوصول إليه هو ما دفعه إلى الذهاب إلى القاهرة رغبة في التخلص من هذه

(١) انظر في حياة طه حسين:

د. شوقي ضيف: المحاضرة التذكارية التي ألقاها في الاحتفال بذكرى مرور ٢٥ عاماً على رحيله، نشرت بالكتاب التذكاري الذي أعد بهذه المناسبة بإشراف د. محمود فهمى حجازى ود. عبدالله التطاوى، مطبوعات كلية الآداب

— جامعة القاهرة ١٩٩٨م، ص ٢٣ — ٣٧.

د. يوسف نوفل: أسس التفكير المنهجي عند طه حسين، نشر بنفس الكتاب السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ١٢٩ وما بعدها.

التناقضات والتشوش الذى أصابه فى المرحلة الأولى. إنه يريد «العلم» بالحقائق عن معلمين مجددين ثقة! ومن هنا كان سعيه إلى الالتحاق منتسبا بالجامعة الأهلية التى فتحت أبوابها للطلاب عام ١٩٠٨م وفى ذات الوقت التحق بمدرسة حرة لتعلم الفرنسية، فبدأ يجمع بين التقليدى والجديد، إذ أخذ يدرس على يد الشيخ المرصفى فى الصباح. ويختلف إلى محاضرات المستشرقين من الإيطاليين والفرنسيين والألمان فى المساء، وتمثل من خلال هذه المحاضرات منهج الغربيين فى دراسة الأدب العربى. وكان لكل ذلك أبلغ الأثر فى استكماله لدراسته الجامعية حتى وصل إلى الحصول على درجة الدكتوراه فى الآداب عن رسالته القيمة عن أبى العلاء المعرى وعصره وحياته وفلسفته وشعره عام ١٩١٤م. وتلك هى المرحلة الثانية من حياة الفكرية الزاهرة، تلك التى يمكن أن نطلق عليها «المرحلة القاهرية بين الأزهر والجامعة الأهلية».

وهى ذات المرحلة التى أسلمته للمرحلة الثالثة من حياته الفكرية، تلك التى يمكن أن نطلق عليها «المرحلة الأوربية» وهى المرحلة ذات التأثير الكبير جدا على مسار حياته العملية والعلمية، حيث حصل على بعثه للسفر إلى فرنسا فى جامعة مونبلييه، ثم تحول منها بعد ذلك إلى جامعة السوربون بباريس حيث عاش فيها حياة علمية عريضة درس فيها اللغات القديمة وعلوم الاجتماع والفلسفة والأدب الفرنسى والتاريخ وخاصة تاريخ الإغريق والرومان. وقد ساعدته فى هذه الآونة فتاة فرنسية أحبها وأحبته فبددت ظلمة حياته العلمية والعملية معا حيث تزوجا وأصبحت رفيقة دربه حتى وفاته. وقد نال من جامعة السوربون درجة الدكتوراه فى فلسفة ابن خلدون الاجتماعية عام ١٩١٧م، كما نال دبلوم الدراسات العليا فى القانون المدنى الرومانى، وقد عاد طه حسين إلى مصر وجامعته فى أكتوبر عام ١٩١٩م، حيث عين فيها أستاذا للتاريخ اليونانى والرومانى.

وهنا يمكن القول إنه بدأ المرحلة الرابعة من حياته الفكرية وهى ما يمكن أن نطلق عليها «مرحلة الأستاذية»، فى حياته الفكرية. والأستاذية هنا لم تتوقف عند حدود الأستاذية العلمية داخل أسوار الجامعة وقد كان فيها رائدا ومجددا وجاذبا لتلاميذه بشكل لافت للنظر فضلا عن أنه كان فيها غزير الإنتاج الفكرى والأدبى بحيث شغلت بكتاباته كل الأوساط الأدبية والفكرية مصرىا وعربىا، بل وعالمىا أيضا. بل إن أستاذيته امتدت للعمل الإدارى والحياة العامة حيث شغل العديد من المناصب العلمية التى كان أبرزها عمادة كلية الآداب التى شارك بلا شك فى تأسيسها ووضع أهدافها ولوائحها الأولى

وأسس فيها قسما للدراسات اليونانية واللاتينية ودافع عنه دفاعا شديدا حتى أصبح من معالم الدراسات الجامعية فى مصر وفى كل جامعاتها. كما رأس وأسس جامعة الاسكندرية وتركها مع استقالة الوزارة الوفدية آنذاك، كما رأس تحرير مجلة الكاتب المصرى الشهرية التى ساهمت فى إقامة نهضة فكرية واسعة فى الآداب والترجمة والفكر. كما بلغ أوج هذه المناصب الإدارية بتولى وزارة المعارف عام ١٩٥٠م ليحقق عمليا ما نادى به نظريا: أن التعليم حق لكل أفراد الشعب كحقهم فى الماء والهواء؛ إذ قرر مجانية التعليم وفرض على الوزارة إعداد وجبات غذائية مجانية لطلاب المدارس حتى التعليم الثانوى. كما خفض المصروفات فى المدارس والجامعات وأسس جامعة عين شمس وأنشأ المجلس الأعلى للجامعات ورفض أن يرأسه لحرصه الشديد على استقلال الجامعات وهو مبدأ نادى به طوال حياته العلمية ودفع فى إرسائه ثمنا غالبا هو وأستاذ الجيل أحمد لطفى السيد حيث استقال الأخير معه من الجامعة المصرية حينما أحسا أن الحكومة تتدخل فى عمل الجامعة. كما أنشأ فى ذلك الوقت معهد الدراسات الإسلامية بمديرى ولا يزال هذا المعهد قائما يشع نور الثقافة العربية والإسلامية فى أوروبا حتى الآن. وحتى بعد أن ترك طه حسين الوزارة وقامت ثورة يوليو المجيدة ظل عطاؤه الفكرى والأدبى ممتدا عبر الجامعة وعبر كتاباته الأدبية والنقدية والفكرية وكذلك عبر عضويته المؤثرة فى مجمع اللغة العربية الذى أسس من خلالها اتحاد المجمع العربية اللغوية العلمية العربية الذى ضم آنذاك مجمع القاهرة ومجمع بغداد ومجمع دمشق واختير رئيسا لهذا المجمع فأنشأ لأئحته ونظام مجلسه وجعل له شخصية معنوية مستقلة ولا يزال ينعقد سنويا حتى الآن لتنسيق الجهود بين المجمع اللغوية العربية وتوحيد المصطلحات العلمية والفنية والحضارية. إن كفاح طه حسين فى هذه المرحلة الأطول من حياته حيث امتدت منذ عودته من بعثته عام ١٩١٩م حتى وفاته عام ١٩٧٣م، لم يقتصر على مجالات الثقافة والأدب والفكر فقط، بل امتد أيضا إلى عالم السياسة حيث ساهم فى مقاومة الاستعمار الفرنسى فى بلاد المغرب العربى بمقالاته الصحفية ومحاضراته الفكرية وقد زار فى ثانيا ذلك المغرب عام ١٩٥٦م يهنئ ملكها الملك محمد الخامس بعودته إلى العرش، كما زار تونس عام ١٩٥٧م بدعوة من الرئيس التونسى بورقيبة ووزير المعارف بها. ثم عاد لزيارة المغرب بدعوة من ملكها ومن وزير خارجيته عام ١٩٥٨م.

وقد حظى طه حسين فى بلده مصر بكل صنوف التكريم فكان أول من حصل على جائزة الدولة التقديرية فى الأدب وأهدى قلادة النيل كما تبارت جامعات العالم فى تكريمه مثل

جامعة روما وليون ومونبلييه ومدريد وأكسفورد، وقد كرمته اليونسكو فأوصت أعضائها عام ١٩٨٩م بأن يقيموا له احتفالات في مئوية ميلاده، وأهدته هيئة الأمم المتحدة جائزة حقوق الإنسان قبل وفاته بيوم واحد.

إن هذه الحياة الفكرية الخصبة لمفكرنا العظيم لخصها تلميذه د. شوقي ضيف بقوله: إنه يمثل «قيادة القرن الحاضر (القرن العشرين) لنهضة أدبية مصرية كبرى ظل يغذيها ويرعاها عصرا بأكمله من سنة ١٩٢٠م إلى سنة ١٩٧٢م غذاها بنماذج مثلى من التمثيليات اليونانية والفرنسية، ونماذج مثلى أخرى من أعلام الأدب والفكر الفرنسيين والغربيين، وغذاها بدراسات قيمة من الأدب العربي وأدبائه قديما وحديثا، وظل يحاول الارتفاع به إلى منزلة الآداب العالمية مع ما كتب فيه من قصصه البديعة، ووضع سننا وتقاليد في التعليم الجامعي وجامعاته وفي المجمع اللغوي وفي وزارة التربية والتعليم، ورد فيها - لأول مرة - إلى أبناء الشعب حقوقهم في مجانية التعليم الأولى والثانوى، سوى كتاباته الذهبية المخلصة عن الإسلام ومشاعره الدينية، وكان في مقالاته ومؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه صاحب أسلوب أدبي رائع واحد، إذ كانت العربية طائعة له يصطفى لنفسه وأدبه منها ما يشاء من الألفاظ الرصينة العذبة وكان لا يزال يلاءم فيها بين اللفظة واللفظة في جمال النغم والجرس بحيث تمتع الآذان والأذهان»^(١).

ثانياً: كتاباته (مؤلفاته وما كتب عنه):

والحقيقة أن مؤلفات طه حسين وكتابات المختلفة يصعب حصرها وتصنيفها لكثرتها وتنوعها الشديدين. ومع ذلك فقد اطلعت دراسة بيبليوجرافية بذلك عام ١٩٩٨م،^(٢) فقسمت مؤلفاته وكتابات إلى قسمين رئيسيين، يضم الأول مؤلفاته ووجدت أنها تنوعت في ست قطاعات: الأعمال الكاملة له وهي تحت عنوان واحد، ومؤلفاته الفردية وبلغت ٦١ عنواناً، والتأليف المشترك وبلغ ٢١ عنواناً، والمترجمات وبلغت ١٢ عنواناً، الإشراف والمراجعة والتحقيق وبلغت ١٥ عنواناً، والمقدمات لبعض الكتب وبلغت ٤٥ عنواناً.

(١) د. شوقي ضيف، نفس المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) انظر: العمل البيبليوجرافي حول مؤلفات طه حسين الذى أعده د. شريف شاهين ود. هشام عزمى ود. خالد الحلبي تحت إشراف أ.د. محمد فتحى عبدالهادى، الذى نشر بالكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الثانى، ص ٨٣٣ وما بعدها.

أما القسم الثانى فيضم المؤلفات التى كتبت عنه . وقد بلغت القائمة للكتب التى كتبت عنه كاملة ٤٧ عنوانا .

أما أبرز هذه المؤلفات التى كتبها طه حسين منفردا وكان لها أثرها البالغ منذ صدرت وحتى الآن فى تاريخ الفكر والأدب العربى فهى :

- ذكرى أبى العلاء وصدرت طبعته الأولى (عام ١٩١٥م) ، آلهة اليونان (عام ١٩١٩م) .
 - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية - تعريب محمد عبدالله عنان ، وصدر عام (١٩٢٥م) .
 - قادة الفكر (١٩٢٥م) ، حديث الأربعاء (١٩٢٦م) ، فى الشعر الجاهلى (١٩٢٦م) ، الأيام (ج ١) (١٩٢٩م) - (ج ٢) (١٩٣٩م) ، حافظ وشوقى (١٩٣٣م) ، على هامش السيرة (ج ١) (١٩٢٩م) - (ج ٢) (١٩٣٧م) - (ج ٣) (١٩٣٨م) ، الحياة الأدبية فى جزيرة العرب (عام ١٩٣٥م) ، من بعيد (١٩٣٥م) ، من حديث الشعر والنثر (١٩٣٦م) ، مستقبل الثقافة فى مصر (١٩٣٨م) ، مع أبى العلاء فى سجنه (١٩٣٩م) ، فى الصيف (١٩٣٣م) .
 - الثقافة الإنجليزية وأثرها فى تقدم العالم (١٩٤١م) ، فصول فى الأدب والنقد (١٩٤٥م) ، الفتنة الكبرى (ج ١) ١٩٤٧م - (ج ٢) ١٩٥٣م) ، مرآة الضمير الحديث (١٩٤٨م) ، الوعد الحق (١٩٤٩م) ، ألوان (١٩٥٢م) ، بين بين (١٩٥٢م) خصام ونقد (١٩٥٥م) ، من هناك (١٩٥٥م) ، هذا مذهبى (١٩٥٥م) ، نقد وإصلاح (١٩٥٦م) ، رحلة الربيع والصيف (١٩٥٧م) ، من أدبنا المعاصر (١٩٥٨م) ، مرآة الإسلام (١٩٥٩م) ، من أدب التمثيل الغربى (١٩٥٩م) ، الشيخان (١٩٦٠م) ، خواطر (١٩٦٧م) ، كلمات (١٩٦٧م) ، من تاريخ الأدب العربى (١٩٧٠م) ، تقليد وتجديد (١٩٧٨م) ، كتب ومؤلفون (١٩٨٠م) .
- وبالطبع فهذه أهم المؤلفات بينما لم نذكر ضمنها الكثير من أعماله الإبداعية وخاصة فى مجال القصة والرواية ، وكذلك لم نذكر من بينها المؤلفات المشتركة وأيضا ما قام به من ترجمات .

أما أبرز ما كتب عن طه حسين من مؤلفات كاملة فكان الكثير منها يتناول نقد كتابه فى الشعر الجاهلى الذى أثار الضجة الشهيرة حوله وأدى به إلى النيابة العامة ، وكذلك تناول الكثير منها موقفه من التعليم وشعره وأدبه وطه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، طه حسين بين أنصاره وخصومه ، وطه حسين قاهر الظلام ، وطه حسين ومعاركه الفكرية والأدبية ، وماذا يبقى من طه حسين ، وشعاع من طه حسين ، وطه حسين وأثر الثقافة

الفرنسية فى أدبه ، وطه حسين فى معاركه السياسية ، وأيام مع طه حسين ، وطه حسين وزوال المجتمع التقليدى ، وطه حسين والجامعة المصرية ، وغير هذا وذاك كثير مما كتب عن هذا الرائد الكبير .

وقد بلغت قائمة مؤلفات طه حسين و مترجماته ومقدماته للكتب التى ألفها آخرون والكتب التى كتبت عنه فى تلك القائمة الببليوجرافية « ٢٠٤ » كتابا ، ولا تزال تصدر عن طه حسين المزيد من الدراسات والمؤلفات حتى الآن وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، لأن طه حسين من أولئك المفكرين الأفاضل الذين يظل أثرهم الفكرى والأدبى باقيا يشع نورا وإلهاما لكل من يقرأه .

ثالثا: رؤيته الفكرية وتطبيقاتها:

يعد طه حسين من المفكرين المصريين القلائل الذين امتلكوا رؤية واضحة ومشروعا متكاملا لإقامة نهضة وطنية متكاملة الأركان . وقد استند هذا المشروع النهضوى على منهج عقلانى تحليلى نقدى قاد صاحبه إلى بناء هذا المشروع النهضوى على أسس ثلاث هى :

١ - الإيمان بالحرية ، حرية العقل ، وحرية النقد ، الحريات الأكاديمية . فلقد كانت الحرية هى دافع طه حسين فى كل ما كتب وخاصة فى كتاباته الفكرية أمثال قادة الفكر ، وفى الشعر الجاهلى ونقد وإصلاح وغيرها . ومن أجل هذه الحرية خاض معاركه الفكرية الشهيرة ضد المحافظين والتقليديين الجامدين سواء فى الأزهر الشريف أو فى مؤسسات الدولة المختلفة وبين المثقفين مما أدى إلى صنوف من الإيذاء التى تعرض لها مثل فصله من الجامعة واتهامه بالكفر والإلحاد وإحراق كتبه على قارعة الطريق .

٢ - الإيمان بالديمقراطية ، وهى صنو إيمانه بالحريات وقد حفلت كتابات طه حسين وترجماته بالتأكيد على هذا الإيمان ، فمن أجله ترجم «نظام الأثينيين» ومن أجله كتب قادة الفكر ، والثقافة الإنجليزية وأثرها فى تقدم العالم ، ومرآة الضمير الحديث وغيرها كثير حفلت بها مقالاته وكتاباته التمثيلية والأدبية .

٣ - الإيمان الذى لا يتزعزع بالعدل الاجتماعى ، فقد كان من أهداف مشروعه تحقيق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع والدفاع عن المهورين والمعذبين فى الأرض ، ومن أجل ذلك كتب المعذبون فى الأرض وشجرة البؤس والشيخان ومرآة الإسلام ومع أبى العلاء فى سجنه . وكما كان طه حسين عظيما حينما حاول تحويل كل هذه المبادئ

التي آمن بها إلى واقع حال توليه المناصب التنفيذية وخاصة وزارة المعارف. فقد انطلق حينئذ في جعل هذه المبادئ عن الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية واقعا يعيشه الناس في حياتهم وفي نظامهم التعليمي. ولعل ذلك الأثر القوي الذي أحدثته طه حسين في الحياة المصرية نظريا وعمليا هو ما جعل د. زكي نجيب محمود في كتابه «ثقافتنا في مواجهة العصر» يصف الخمسين عاما التي توسطت القرن العشرين (١٩٢٠م - ١٩٧٠م) بأنها «عصر طه حسين»^(١).

والحقيقة أن الثورة الفكرية التي أحدثها طه حسين في عصره والتي زلزلت الكثير من الثوابت وجعلت مصر تعيش عصرا من التغيير الثوري في كافة مجالات الحياة الفكرية والأدبية والتعليمية كان السر فيها تحديدا هو المنهج الفلسفي العقلاني الذي استقاه طه حسين من الفلسفة الفرنسية عموما ومن رينيه ديكارت على وجه الخصوص. إنه المنهج الذي طبقه في دراسته للشعر الجاهلي. وقد قال في ذلك صراحة في مطلع كتابه الذي حمل نفس العنوان «إنني سأسالك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة، أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث». والقاعدة الأساسية في هذا المنهج هي «أن يتحرر الباحث عن كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما»^(٢).

إذن لقد اصطنع طه حسين نفس المنهج الديكارتي القائم على الشك الذي من خلاله يقوم المرء بإفراغ الذهن من كل ما علق فيه من معلومات حول أي موضوع للبحث تمهيدا لتلقي الجديد عبر العقل الواعي ذاته لكن بدون استناد إلى أي معلومات سابقة. ثم إتباع القاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتي وهي «ألا أقبل شيئا قط على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة والوضوح أنه كذلك». إن إتباع طه حسين هذا المنهج وتطبيقه على دراسته الأدبية للأدب الجاهلي هو ما أدى به إلى تلك النتائج التي جعلت المناهضين له ولها، والمناصرين له ولها يقفون عند دراسته هذه طويلا. وكم كتبوا حولها ولا يزالون. إن الثورة هنا ليست

(١) انظر: د. كمال مغيث، الفكر التربوي عند طه حسين، منشور بالكتاب التذكري السابق الإشارة إليه، الجزء الثاني، ص ٥٩٩ - ٦٠٠.

(٢) طه حسين: في الأدب الجاهلي، منشور ضمن الأعمال الكاملة لطله حسين عن دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص ٦٩ - ٧٠. وانظر: د. محمد مهران: طه حسين - فيلسوف من الأدباء، منشور بالكتاب التذكري السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ١١٠ - ١١١.

فى النتائج المختلفة التى تصدم ما اتفق عليه وتجمدت عنده الدراسات التقليدية، بل هى فى اصطناع هذا المنهج الجديد الذى كلما اتبعته فى أى مجال من مجالات البحث والدراسة أفادك فى الوصول إلى نتائج جديدة وإلى آراء لم يألفها الناس من قبل وهذا هو جوهر الإبداع وأساس التجديد عند طه حسين فى كل ما كتب، إنه لم يكن يرضى بما توصل إليه السابقون ولم يكن يتقبل الآراء السابقة بسهولة، بل كان دائما ما يتلقاها بهذه العقلية النقدية القادرة على الشك فى الثوابت وعدم الرضا بالتقليد ليس رفضا له، بل لتجاوزه والوصول إلى جوهر الحقيقة الموضوعية حول هذا الموضوع أو ذاك. وإذا كان التطبيق الواضح لهذا المنهج العقلى فى دراسة الأدب الجاهلى خصوصا والأدب العربى عموما قد أدى إلى هذا الزلزال الأدبى بين المتخصصين والدارسين والذى لا تزال توابعه موجودة حتى اليوم. فإن تطبيق ذلك المنهج فى مجال الثقافة والتعليم قد قاد طه حسين فى كتابه شديد الأهمية «مستقبل الثقافة فى مصر»، قد قاده إلى إحداث الثورة نفسها على الصعيدين النظرى والتطبيقى فى مجال الثقافة والتعليم فى مصر؛ حيث اختلفت ردود الفعل حول هذا الكتاب لدرجة أن اتهمه البعض بأنه يعد نموذجا للدعوة إلى التغريب فى الفكر العربى المعاصر وأنه «قد ولد عن حق رد فعل الحركة السلفية»^(١).

وفى المقابل اعتبره آخرون بأنه يعد «مصدرا أساسيا لإصلاح نظام التعليم» فى مصر وأنه يقوم على دحض دعتين أساسيتين "أشاعهما الاستعمال الأجنبى وهما:

- ١ - تفوق العقلية الأوربية وتفوق الجنس الأبيض على سائر عقليات وأجناس قارات العالم.
 - ٢ - اقتنار التعليم على الصفوة من أبناء الإقطاع وأبناء كبار العاملين فى الإدارة الإنجليزية^(٢).
- إن كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر»، رغم أنه فى معظمه كتب ككتقرير رفع إلى وزير التعليم فى مصر،^(٣) يعد الأهم فى مشوار طه حسين الفكرى الإبداعى لأنه بحق يحمل رؤية لتطوير وتحديث الثقافة والتعليم فى مصر، وهذه الرؤية مبنية على المبادئ ذاتها التى أشرنا إليها سابقا والتى كان يؤمن بها طه حسين إيمانا جازما، وهى مبنية أيضا على قراءة واعية لواقع الثقافة المصرية وأبعادها التاريخية والجغرافية، ومن ثم فإنها تعد دراسة

(١) انظر من هؤلاء: د. حسن حنفى: مستقبل الثقافة فى مصر، إلى أين؟، نشر ضمن الكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص ٧٩.

(٢) انظر من هؤلاء: د. أحمد فتحى سرور، من محاضرة ألقاها عندما كان وزيرا للتربية والتعليم بجامعة المنيا، نشرت كمقدمة لكتاب د. طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ٥.

(٣) د. طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص ١٢.

موضوعية فكرية رائدة لم يسبقه إليها أحد وخاصة في بُعدها الذي ركز فيه طه حسين على المستقبل وتقديمه للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها الثقافة المصرية ونظام التعليم المصري في المستقبل. ومعلوم أن النظرة المستقبلية لا بد أن تنبئ على أسس علمية وإلا عدت أضغاث أحلام. والحقيقة أن طه حسين كان أبعد ما يكون في دراسته وفي رؤيته المستقبلية تلك للثقافة والتعليم المصري عن شطحات الخيال وأحلام اليقظة. فقد كان أحرص ما يكون على الوقوف على أرض صلبة بدأ فيها من التأكيد على عدة مبادئ بدت حتى من العناوين التي اتخذها لفصول كتابه، فقد بدأ من التأكيد على أن «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال»،^(١) وأن مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها البعيد^(٢) «وأن هذا الماضي البعيد يؤكد على عمق العلاقة بين العقل المصري والعقل اليوناني وتأثر كل منهما بالآخر». (٣) وهنا كانت النتيجة التي لم تعجب نقاده إذ أنه اعتبر أن «العقل المصري القديم ليس عقلا شرقيا إذا فهم من الشرق الصين واليابان والهند وما يتصل بهما من الأقطار. فالعقل المصري قد نشأ متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التي أحاطت بمصر وعملت في تكوينها، ثم نما وربا؛ وأثر في غير الشعب المصري من الشعوب المجاورة وتأثر بها، وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصري أولا، وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليوناني»^(٤)، وبناء على دراسته لتلك الصلات بين مصر ودول البحر الأبيض المتوسط وبحر الروم أكد د. طه على أن مصر «كانت دائما جزءا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها». (٥) وقد وسع د. طه حسين دائرة الاستنتاجات فأكد على أن العقل الإسلامي أيضا - وليس المصري فقط وإن كان ذلك قد تم بفضل - إنما هو كالعقل الأوربي مستشهدا في ذلك بتحليل الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري الذي شخص العقل الأوربي فرده إلى عناصر ثلاثة هي حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان، وهذا هو ذاته ما وجدته د. طه في العقل الإسلامي في مصر والشرق.^(٦)

(١) نفس المصدر، ص ١٥.

(٢) نفسه، ص ١٨.

(٣) نفسه، ص ٢١.

(٤) نفسه، ص ٢٢.

(٥) نفسه، ص ٢٨.

(٦) نفسه، ص ٣٠.

وبالطبع فإن كل هذا كان بمثابة المقدمات التاريخية التي فرضت السؤال عن أسباب تقصير مصر فى الأخذ بأسباب النهضة الحديثة، ذلك السؤال الذى كانت إجابته الصريحة عليه هى وجوب الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية؛ إذ أن «الدفاع عن حوزتنا والزياد عن حرمنا، والصيانة لاستقلالنا، كل ذلك يكلفنا ويفرض علينا أن نتهياً لأمر الحرب كما يتهياً لها الأوربيون، وأن نوجه لونا من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذى يتجه إليه الأوربيون عندما يهيئون أبنائهم للدفاع عن أرض الوطن.. فإذا كنا نريد الاستقلال العقلى والنفسى الذى لا يكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى فنحن نريد وسائله بالطبع. ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوربى لنشعر كما يشعر الأوربى، ولنحكم كما يحكم الأوربى ثم لنعمل كما يعمل الأوربى ونصرف الحياة كما يصرفها»^(١).

وبالطبع فهذه دعوة واضحة إلى أن الطريق إلى الاستقلال والتقدم إنما هو طريق الأوربة أى أوربة كل ما هو مصرى حتى يصير المصرى كالأوربى سواء بسواء فى الوسائل والغايات. وقد كانت هذه الدعوة «الأوربة» أو «الغربية» حتى نتقدم وننهض مثار نقد شديد من معاصريه. والحقيقة أنه إذا وافقنا طه حسين على مقدماته فإنه لا يمكن أن نوافق على كل تلك النتائج، حيث إنه يمكن الاتفاق معه على اتخاذ الوسائل التى تمثل المناهج الحديثة للتقدم فى كل المجالات من أوربا حيث إنها فى واقع الحال جزء من بضاعتنا العربية - الإسلامية ردت إلينا، فإنه لا يمكن الاتفاق على أن ذلك سيجعلنا نشعر مثلما يشعر الأوربى، فعالم الشعور والوجدان غير عالم العقل والعلم. والمعروف أن عالم الشعور والوجدان المصرى عربى - إسلامى - شرقى أكثر منه أوربى - غربى. إن العقل المصرى قد يكون فى شراكة مع العقل الأوربى منذ فجر الحضارة الإنسانية فأثر فيه وتأثر به، أما الوجدان المصرى فهو مختلف. إنه وجدان روحى يؤمن بالألوهية والعالم الآخر، يؤمن بغلبة النفس على البدن، وأن عالم الوجدان والشعور مواز لعالم العقل وليس مجرد تابع له كما هو الحال فى عقلية الإنسان الأوربى الخالص.

على كل حال فإن طه حسين يبدو أنه قد أدرك جانباً من انتقاداتنا حتى فى عبارته السابقة إذ أنه قال «أن نوجه لونا من ألوان التربية والتعليم عندنا نفس الوجه الذى يتجه إليه الأوربيون»، وما ذلك إلا لأنه كان مدركاً لأن لدينا ألواناً أخرى من التربية غير هذا اللون الأوربى، وهو نفسه قد تميز بهذا اللون وحرص أيضاً على بلورة رؤية جديدة ملائمة

(١) نفسه، ص ٤١.

لتطويره ألا وهو التعليم الأزهرى الدينى،^(١) وكذلك التعليم الدينى للأقباط.^(٢) وفضلا عن ذلك فإن طه حسين كان مدركا لخصوصية التعليم الوطنى المصرى ولا يمكن من هذه الناحية التشكيك فى وطنية الرجل وعروبته. فقد كن هو أول من دعا إلى إشراف الدولة المصرية على كل المدارس وخاصة المدارس الأجنبية وأكد على ضرورة أن تفرض الدولة على هذه المدارس تعليم اللغة العربية وألا تسمح الدولة المصرية لمدرسة بالتعليم فى مصر إلا «إذا كانت الجغرافيا المصرية كالتاريخ المصرى وكاللغة المصرية أساسا من أسس التعليم فيها، وإلا إذا تحققت الدولة بالملاحظة والتفتيش والامتحان أن الشاب المصرى الذى يتعلم فى هذه المدارس يعرف جغرافيا مصر كما يعرفها الشاب الذى يتعلم فى المدارس المصرية»^(٣). وكما كان جميلا من مفكرنا الكبير أن يؤكد على أنه من الضرورى «أن يفهم الأجانب والمصريون جميعا أن قيام المدارس الأجنبية فى أرض البلاد المستقلة مخالف لطبيعة السيادة الوطنية، فإذا قبلت مصر أن تقوم فى أرضها هذه المدارس فيجب أن تطمئن إلى أنها لن تكون مصدر شر لها أو خطر على عقلية أبنائها».^(٤) ولعل ذلك أبلغ رد على من اتهموا طه حسين وانتقدوه، كما أنه على من لا يزالون ينتقدونه أن ينظروا فى حال المدارس الأجنبية فى مصر الآن وما بنظامنا التعليمى من ازدواجية وتناقضات جعلت من المدارس الأجنبية دولة داخل الدولة وكثيرا ما تعمل خارج سياق المنظومة التعليمية المصرية وبعيدة عن تدريس كل هذه المقررات التى طالب طه حسين بإلزامها بتدريسها تحقيقا للسيادة الوطنية وللمساواة بين جميع المتعلمين المصريين سواء تعلموا فى مدارس الدولة أو فى مدارس خاصة أو فى مدارس أجنبية على أرض مصر!!

وكما كان جميلا من مفكرنا الكبير أن يؤكد على مجانية التعليم تحقيقا للمساواة والعدالة بين كل أبناء الوطن. وكما كانت عبارته مؤثرة وهو يؤكد ذلك مناشدا كل المصريين قائلا «ويجب أن يستقر فى نفوسنا أن الغنى واليسار ليس مزية أساسية فى طبيعة الأغنياء والموسرين تمنحهم من الحقوق ما يحظر على غيرهم من الناس، وأن الفقر والإعدام ليس عيبا أساسيا فى طبيعة الفقراء والمعدمين يحرمهم من الحقوق ما يباح لغيرهم من الناس،

(١) انظر: المصدر السابق نفسه، ص ٢٦١ - ٢٦٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٤) نفسه، ص ٥٩.

وإنما الفقر والغنى عرضان من أعراض الدنيا لا ينبغي أن يكون لهما أثر في تحقيق العدل والمساواة بين الناس»^(١).

وعموماً فلقد قدم طه حسين في «مستقبل الثقافة في مصر» رؤية متكاملة لإصلاح التعليم في مصر، وتستند هذه الخطة على خمسة مبادئ هي كما لخصها د. فتحي سرور كالتالي:^(٢)

- ١ - إشراف الدولة على شئون التعليم، فالدولة هي المسئولة عن تكوين العقلية المصرية تكويناً يتلاءم والحاجة الوطنية الجديدة.
- ٢ - أن التعليم الإلزامي ركن من أركان الحياة الديمقراطية الصحيحة، بل هو ركن من أركان الحياة الاجتماعية. فالدولة الديمقراطية ملزمة بأن تنشر التعليم الأساسي لأنه وسيلة يجب أن تكون بيد الفرد ليستطيع العيش، وهو أيسر وسيلة في يد الدولة لتكوين الوحدة الوطنية، وضمان البقاء والاستقرار والاستمرار ووحدة التراث الوطني.
- ٣ - لكي يتم التعليم الأساسي يجب تكوين جيل من المعلمين الأكفاء.
- ٤ - إن الفقر والغنى يجب ألا يكون لهما أثر في تحقيق العدل والمساواة، ولذا يجب ألا نفرق بين الغنى والفقر في فرص التعليم.
- ٥ - يجب أن نسمح لأبناء الشعب بمواصلة فرص التعليم مادامت تسمح قدراتهم الذهنية بذلك.

ورأى د. طه حسين أن إصلاح التعليم عبر هذه المبادئ يمكن أن يتحقق على أرض الواقع عن طريق أربعة أمور هي:

- ١ - إنشاء مجلس التعليم الأعلى على أن تمثل فيه فروع التعليم كلها، وتمثل فيه عناصر ليست من وزارة المعارف (التعليم حالياً).
 - ٢ - إعادة تنظيم مراقبات التعليم (الإدارات التعليمية).
 - ٣ - إصلاح التفقيش (التوجيه الفني) وإعادة النظر فيه.
 - ٤ - إصلاح نظام الامتحانات واعتبار الامتحان وسيلة وليس غاية.^(٣)
- والحقيقة أن المتتبع لحركة إصلاح التعليم المصري يجد أن بعض هذه المبادئ وتلك الأمور قد أثمرت فعلاً ودخلت في إطار الخطط لتطوير التعليم المصري، لكن يبقى ضرورة

(١) نفسه، ص ٩٠.

(٢) انظر: د. محمد فتحي سرور، المحاضرة التي سبق الإشارة إليها، ص ٦.

(٣) نفسه، ص ٦.

التأكيد على أن بعضها لا يزال غير مطبق رغم أهميته وإلا ما كان حال التعليم على هذا النحو الذى نراه. فشهادة حق ينبغى أن تقال أن التعليم المصرى كان فى عصر طه حسين وحتى السبعينيات من القرن لى أكر قوة مما هو عليه الآن نتيجة التخبط فى السياسات التعليمية وعدم مراعاة تلك المبادئ المهمة للإصلاح التعليمى، فضلا عن أن مستجدات كثيرة قد طرأت لم نأخذ منها بطرف مما زاد الهوة بين التعليم المصرى ونظيره فى أنحاء العالم المتقدم.

وعلى كل حال فإن طه حسين قد أدى واجبه تماما عبر هذه الرؤية الراضة لتطوير التعليم، والحقيقة أنه لم يكتف بالحديث عن التعليم العام قبل الجامعى، وإنما حرص أيضا على تقديم رؤية موازية لتطوير التعليم العالى، وقد استندت هذه الرؤية أيضا على تحليل موضوعى لمشكلات التعليم العالى فى عصره ثم بيان الأغراض التى ترجى من التعليم العالى واختلاف هذه الأغراض من رجل الشارع إلى ما يتطلبه المجتمع الجامعى والمثقف^(١). ولعل أخطر ما فى هذه الرؤية التى قدمها طه حسين حول التعليم العالى أنه أدرك جوهر الفرق بين التعليم العالى والتعليم الإلزامى فيما كتبه بوضوح تحت عنوان «معاهد العلم ليست مدارس فحسب»؛ فلقد عبر طه حسين عن رؤيته للجامعة والتعليم الجامعى قائلا:

«إن الجامعة بيئة لا يتكون فيها العلم وحده، وإنما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذى لا يكفيه أن يكون مثقفا بل يعنيه أن يكون مصدرا للثقافة، ولا يكفيه أن يكون متحضرا بل يعنيه أن يكون منميا للحضارة، فإذا قصرت الجامعة فى تحقيق خصلة من هاتين الخصلتين فليست خليقة أن تكون جامعة، وإنما هى مدرسة متواضعة من المدارس المتواضعة وما أكثرها. وليست خليقة أن تكون مشرق النور للوطن الذى تقوم فيه والإنسانية التى تعمل لها، وإنما هى مصنع من المصانع يعد للإنسانية طائفة من العلماء ومن رجال العمل محدودة أمالهم محدودة قدرتهم على الخير والإصلاح»^(٢).

لقد نظر طه حسين إلى الجامعة على أنها يجب أن تكون مستقر الثقافة العميقة، وكذلك يجب أن تكون مستقر الحضارة الراقية الممتازة. ولا يجب أبدا أن يتوقف دورها عند تخريج طائفة من العلماء ورجال العمل! فما بالنا اليوم وقد أصبحت جامعتنا غير قادرة حتى على أن تخرج هذه الطائفة من العلماء ومن رجال العلم من ذوى الآمال المحدودة!

(١) انظر: د. طه حسين، نفس المصدر السابق، ص ٢٣٢ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ٢٤٧.

لقد كان طه حسين طموحا إلى حد أنه يريد لثقافتنا ولتعليمنا أن يكونا على قدر المساواة مع الثقافة العالمية والتعليم في دول العالم المتقدمة. ولعل ذلك هو سر دعوته للوصول مع الثقافة الأوروبية والتعليم الأوربي، ومن هنا كان إيمانه أيضا بأن «ترجمة أصول الفلسفة الإنسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية في كل وطن يطمح إلى الرقي ويجد في سبيله» ومن ثم فلا أمل لهذا الوطن في أن يبلغ ما يريد إلا إذا عرف أصول الفلسفة الإنسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها»^(١).

إن طه حسين لم يكن دوجماتيقيا، بل كان صاحب عقلية منفتحة ونقدية وتحليلية واعية، وهذه العقلية المؤمنة بالديمقراطية والعدالة والمساواة وبالحرية للجميع لا تعرف تلك الفواصل الصارمة بين الشعوب والأمم. ومن ثم فقد كانت دعوته إلى التقارب بين مصر وأوربا مبنية أولا على التاريخ المشترك لمصر ودول البحر المتوسط، وثانيا على أن الحضارة الإنسانية وعاء واحد وإن كان يملك دفة التقدم فيه اليوم أوروبا والغرب، فمن الضروري أن يكون لأمتنا نصيب من هذا التقدم فقد شاركنا في صنع أسسه لديهم ولنا الحق باتفاق العقلية والتاريخ في أن نهمل منه حاليا دون وجل ودون خشية الوقوع في براثن التبعية لأن الشريك لا يمكن أن يكون تابعا، وصانع الحضارة لا يمكن أن يقبل التخلف مهما كانت التحديات.

إن رؤية طه حسين الثقافية والحضارية رؤية بنيت على أن العقل الإنساني أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأننا لسنا أقل من الأوربيين في شيء إن امتلكننا الوسائل التي امتلكوها من ميراث الحضارة الإنسانية التي شاركنا فيها، بل وأسستها قديما. وإننا من ثم قادرون على تحقيق التقدم دون خشية على أي عنصر من عناصر هويتنا إذ «ليس على حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوي بأسباب الحضارة الأوربية، لأن أكثر مما كان علينا من بأس حين أخذ المسلمون في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم»^(٢). إن علينا أن في رأيه أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوربية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها.^(٣) «كما أن علينا ألا نخشى أي خطر من الاستفادة من الحضارة الحديثة»؛ إذ لم يكن

(١) طه حسين، نقد وإصلاح، دار العلم للملايين ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٦٠م، ص ١٩٢.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ص ٤٦.

(٣) نفسه، ص ٤٧.

على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة^(١) فكيف يكون على الشخصية المصرية أو العربية خطر من ذلك.

إن هذه الدعوة للاستفادة من الحضارة الغربية الحديثة عند طه حسين لم تكن تعنى كما ادعى خصومه الارتقاء فى أحضان الحضارة الغربية والذوبان فيها، وإنما كانت تعنى فى جوهرها رفض الإشكالية التى تمثلت فى ازدواجية الأصالة والمعاصرة، فلسنا فى واقع الأمر مخيرين بين إما.. أو، وإنما نحن أمة لها أصالتها وتاريخها وثقافتها وهويتها التى لا يمكن أن تضيع إذا ما استفادت من حضارة العصر وتشربت عوامل تقدمها وهضمتها لتكون جزءاً من هذا العصر الذى نعيشه. إن طه حسين فى اعتقاده الشخصى لم يقع فى فخ إشكالية إما التمسك بالتراث والأصالة وإما الارتقاء فى أحضان الغرب المعاصر، لأنه وهو يدعو إلى الاستفادة من وسائل الحضارة الغربية لم ينسى أبداً أنه إنسان مصرى - عربى - مسلم - له هويته المستقلة ولغته العربية رمز هذه الهوية، ودينه الإسلامى، دين العلم والمدنية وليس دين التخلف والتبعية.

وما أحوجنا نحن اليوم أن نتأسى بطه حسين ونتخلص من ثنائية «الأصالة والمعاصرة» ونعيش العصر كما هو مستفيدين بكل مناهجه وتجليات تقدمه دون أن نخشى من مستجدات هذا العصر على هويتنا أو ديننا؛ فعناصر الهوية راسخة فى القلوب والوجدان لا تزحزحها المحدثات.



(١) نفسه.

(٥)

المشايح الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

تمهيد:

إن الصدمة الحضارية التي تلقته الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التي بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م ثم الاحتلال الإنجليزي لها عام ١٨٨٢م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربي وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربي، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعى بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدم وبمدى التخلف الذى تعاني منه الشعوب العربية بسبب ظروف هى خارجة عن إرادتها فى كل الأحوال؛ حيث إن التدهور الفكرى للعالمين العربى والاسلامى قد بدأ منذ القرن الرابع عشر الميلادى وهو القرن الذى شهد ظهور ابن خلدون ووفاته دون أن يتلقف المسلمون والعرب اجتهاداته الفكرية فى اقامة نهضة فكرية على أسس تجريبية وعقلية جديدة. والحقيقة أن هذا التلقى السلبي لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمون كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد ووآد النزعة العقلية فى الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى. إن هذين التاريخين تحديدا هما بداية ركود وجمود الفكر العربى والاسلامى فى مقابل نهوض وتفوق الغرب حيث كان تلقى فكر ابن رشد ومن بعده فكر ابن خلدون لدى الغربيين وتفاعلهم مع ما طرحاه سواء على الصعيد العملى التجريبى التاريخى والاقتصادى والسياسى والاجتماعى لدى ابن خلدون، كان التلقى والتفاعل الغربى واعيا بأهمية العقل الرشدى، وبأهمية الدعوة إلى تجريبية والتأسيس العلمى للكثير من العلوم الإنسانية والاجتماعية لدى ابن خلدون.

أقول إن هذا التلقى الايجابى للعقلانية الرشدية، والتجريبية - العملية الخلدونية سببا تقدم الغرب أو كانا على الأقل أشبه بالحجر الذى ألقى فى المياه الراكدة على الصعيد الغربى، بينما كان العرب والمسلمون آنذاك آخذين فى الاتجاه إلى السكون الفكرى والجمود العقائدى. ولم يكن ممكنا لهذا الجمود أن ينتهى بمجرد دعوة فكرية للنهضة والتقدم هنا

أوهناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية فى الأزهر الشريف أو فى غيره من أماكن الدرس والبحث العلمى فى كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودى لهذه الشعوب، ومن ثم فإن التهديد الوجودى والقوة الفتاكة التى حملها معه المحتل كانت لابد أن تحدث رد الفعل وتوقظ الهوية لدى هذه الشعوب التى استكانت لحكامها المستبدين وآثرت السلامة لعدة قرون سابقة. وبالطبع فقد كانت أول موجة لرد الفعل على يد دعاة التحرر الوطنى ودعاة الاستقلال ومن ثم ظهرت فى ثانيا ذلك حركات الإصلاح الدينى؛ فمن رفاة الطهطاوى إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى مصر، ومن خير الدين التونسي فى تونس إلى عبد الحميد بن باديس فى الجزائر وغيرهم كثيرون فى بعض البلدان العربية الأخرى. وظهر فى وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلا جديدا من المفكرين، جيل منصور فهمى وأحمد لطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وساطع الحصرى وسلامة موسى وإسماعيل أدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويرى حاول عبر تياراته المختلفة من الإسلام السياسى إلى اليسار الاشتراكى والليبرالية الرأسمالية وهى تيارات تراوحت بين الدعوة إلى التراث والتحصن به، والدعوة إلى القطيعة مع هذا التراث والنهل من علوم الحضارة الغربية ومناهجها الحديثة.

وفى أحضان هذا الجيل ظهر الجيل الثالث الذى بدأت معه المشاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابى فى المغرب وعثمان أمين وإبراهيم مدكور وعبد الرحمن بدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوسف كرم ويحيى هويدى وزكريا إبراهيم فى مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشى وأدونيس فى لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم فى سوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون فى الفكر العربى المعاصر خلفوا جيلا جديدا من المفكرين الذين واصلوا الطريق فى محاولة إبداع مشاريع فكرية تهز الثوابت وتتطلع إلى التغيير وخاصة فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧م التى زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومى العربى وأعدت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلة فى المستعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التى رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعدت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقنى والمخابراتى الغربى وبين خطابية وعقوية القرار العربى وعدم جاهزيته بعد للتحدى

الحضارى القائم على التقدم العلمى والقياس الموضوعى للقوى والقدرة على استغلال الثغرات ونقاط الضعف لدى الآخر.

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

أولاً: مشاريع الفكر العربى المعاصر: محاولة للتصنيف:

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

٢ - المشاريع التى استندت على الوافد الغربى دون الاهتمام بالموروث، وأمثلتها أيضاً كثيرة منها استنبات الوجودية فى الفكر العربى منذ محمد عزيز الحبابى والشخصانية الوجودية مروراً بالزمان الوجودى عند عبد الرحمن بدوى وحتى كتابات زكريا إبراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية فى الفكر العربى على يد زكى نجيب محمود مروراً بعزمى إسلام ومحمود زيدان وحتى محمد مهران ومحمد مدين وصلاح إسماعيل، أما التيار اليسارى الذى حاول زرع الماركسية فى الفكر العربى فتمثل فى عبد الله العروى ومحمود أمين

العالم وصادق جلال العظم وحسين مروة وطيب تيزيني وحتى حسين عبد الرازق وإبراهيم العيسوى و أمين إسكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالي العقلانى الأفلاطونى الديكارتى الكانطى الهيجلى ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفارمكاوى وأميرة مطر وحسن صعب ورينية حبشى وزكريا إبراهيم وإمام عبد الفتاح ويوسف سلامة ومصطفى النشار وغيرهم كثيرون.

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

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

المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه المشاريع الأربعة هو مشروع حسن حنفي الذي بدأه من الإطار النظري في كتابه «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» ثم توالى مجلدات وأجزاء المشروع؛ من العقيدة إلى الثورة في خمس مجلدات، من النقل إلى الإبداع وصدر في تسعة أجزاء، والدين والثورة وصدر في ثمانية أجزاء، ومن النص إلى الواقع وصدر في مجلدين، ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكري وتمثل امتدادا طبيعيا له أذكر منها قضايا معاصرة ومقدمة في علم الاستغراب وحصر الزمن ومؤلفاته و مترجماته عن إسبينوزا وفشتة ولسنج.

ثانياً: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية:

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

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

ويقلل من قيمة موقفه ازاء تحقيق النهضة المنشودة والمشاركة فى حضارة العصر فى الوقت الذى يعزز فيه من موقفه وتعظيمه بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية. وفى إطار ذلك الصراع بين الموقفين السابقين أخذ الموقف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابه يرون أن كلا منهما قد تطرف ولم يقف الموقف الوسطى المطلوب؛ فنحن معاصرون نحيا العصر وحضارته، كما أننا أصحاب هوية حضارية مختلفة ننتمى من خلالها إلى تراث فكرى عريق حقق التقدم فى مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر فى امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته وإعادة إحياء ما يمكن إحياءه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل فى ظلها التقليد مع التبعية، ويتجاوز فى ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة.

والسؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية فى تجاوز إشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هى أنه لم تنجح أى من هذه المحاولات فى حل إشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسألة تعقيدا وأصبح لدينا ثلاثة مواقف عمقت الإشكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ما أسميه «الإشكالية الزائفة - إشكالية الأصالة والمعاصرة» كما سيوضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خذ مثلا عليها ما قاله على حرب فى نقده لمحاولة زكى نجيب محمود حيث رأى أنها تقوم على التساؤل: كيف نكون عربا ومعاصرين فى نفس الوقت؟! أما الإجابة عن التساؤل عند صاحب المحاولة التجديدية فيكون بالبحث عن طرائق السلوك التى استلزمها الفكر المعاصر^(١). ويعلق على حرب على ذلك السؤال وتلك الإجابة بقوله: أن السؤال «لا ينتج فكرا جديدا وأن صاحب تجديد الفكر العربى (يقصد زكى نجيب محمود) يلغى أصلا دوره كمفكر إذ هو يقصر مهمته على الجمع بين ما فكر فيه العرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيون المعاصرون.. وهذا الجمع غير المنتج هو أقرب إلى تحصيل الحاصل»^(٢). ويتفق

(١) على حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة فى كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربى على مشارف القرن الحادى والعشرين، القاهرة - يولييه ١٩٩٥م، ص ٢٢.
(٢) نفسه.

معه فى هذا محمود أمين العالم حينما يقول إن موقف زكى نجيب محمود من التراث يعد موقفاً انتقائياً^(١). أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكرى لزكى نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزينى، حينما كتب قائلاً: أنه ليس بإمكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف فى معالمة الرئيسة حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلاً باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخى علمى متماسك للماضى (التاريخ) واللحظة المعاصرة معاً^(٢).

أما محاولة الجابرى الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقت سابقته عند زكى نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طيب تيزينى، بأنه سلك مسلكاً وعراً ومفعماً بالشبهات لأنه سار على نهج فى تحليل الفكر العربى مسلكاً هيئته له مجموعة من المستشرقين أمثال فكتور كوزان وارنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربى معيارى اختزالى، وعقل أوربى موضوعى تحليلى تركيبى وهى نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة^(٣). وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التى يواجهها على نحو تجزيئى وسكونى وحدى، فإما هذا وإما ذاك وبعيدا عن تسييقهما أى بعيداً عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنوية^(٤). وإجمالاً فإن تيزينى يرفض بالأساس مشروع الجابرى الذى صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حداً لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تيزينى تعليقا على ذلك التصور الجابرى بأن «الصفر اللاتاريخى لا يفضى إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابرى اللاتاريخى يطلب منا - بمقتضى المثال الذى يقدمه فى شخصه - أن نفرط فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة فى تاريخنا بتقدمها أضحية على مذهب هوس لا تاريخى وذاتى متأزم مطلوب من البحث العلمى أن يكتشف

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

(٢) د. طيب تيزينى: من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة فى التراث العربى، الجزء الأول، دار ابن خلدون - لبنان، الطبعة الأولى ١٩٦٧م، ص ١٤٠.

(٣) طيب تيزينى، الفكر العربى المعاصر، باتجاه نقد «النقد»، دراسة منشورة فى قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه،

ص ٥٤.

(٤) نفسه، ص ٥٧.

مصادره التاريخية المشخصة وآلياته الداخلية والوظائف الأيديولوجية المنوطة به وأخيرا آفاته المستقبلية المحتملة في ما قد يكون مخاضا جديدا ضمن الفكر العربي المعاصر^(١). وهكذا فقد مارس طيب تيزيني نقد النقد على محاولة محمد عابد الجابري النقدية للعقل العربي وللخطاب العربي المعاصر. وعلى النهج نفسه يسير محمود أمين العالم في نقده لمحاولة الجابري حيث يرى أن محاولة الجابري التحليلية النقدية للفكر العربي التي ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربي إنما هي محاولة محددها أبستمولوجية معرفية بحتة، ولكن السؤال المطروح من قبل العالم هو: هل يمكن تحرير الفكر بغير تحرير الواقع، وهل يمكن تحرير الواقع بغير تحرير الفكر؟! فالقضية إذن لا يمكن أن تقتصر على التحرير المعرفي الذي استهدفه الجابري، إذ إن هناك تشابك ضروري بين هذين البعدين للتحرير الإنساني^(٢). هذا فضلا عن أن الجابري قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية في مشروع التحديث والتجديد في الفكر العربي وهي المشروع الثقافي الأندلسي المتمثل أساسا في ابن حزم والشاطبي وابن رشد وابن خلدون أي في الاتجاه العقلي التقدمي بشكل عام^(٣). وهذا الأمر من قبل الجابري قد يوحي - على حد تعبير العالم - بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السلفي القياسي الذي يجعل من محددات التحرر عنده محددات أبستمولوجية معرفية تتضمن استمرارية أكثر ما هي محددات موضوعية أساسا. إنها محددات عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصلة عنه^(٤).

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

(١) نفسه، ص ٥٨ - ٥٩.

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

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٥) عاطف أحمد: نقد العقل العربي: قراءة في «التكوين» و«البنية»، دراسة منشورة في كتاب قضايا فكرية، سبق الإشارة إليه، ص ٨٥.

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

ومع ذلك فإن هذا المشروع الفكرى الضخم رغم ما كتب عنه من دراسات ورسائل علمية ورغم ما تم حوله من ندوات ومؤتمرات فإن صاحبه يشكو من عدم وجود مراجعات دقيقة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتها يحتاج إلى وقت طويل أو نقص فى الاهتمام أو لغياب فى الرؤية أو لروح العصر^(١)، وفى ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقادات التى وجهت إلى بعض أجزاء من مشروعه مثل ما قيل حول «من العقيدة إلى الثورة» و «من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجى وليس علميا، خطابى وليس برهانيا يريد تثوير النص أكثر مما يريد تغيير الواقع، فضلا عن أن المنهج الذى اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهى إلى نوع من الصورية والشكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا متناثرا جزئيا فى كل نص على حدة ولدى كل فيلسوف كجزيرة منعزلة دون نظرية شاملة للإبداع الفلسفى. إنه عموما أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع، وغلب فيه القديم على الجديد،

(١) حسن حنفى: من النص إلى الواقع - الجزء الأول - تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة

الأولى، ٢٠٠٤م، ص ٩.

وتوارى تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع الجديد، وزيادة على كل ذلك فقد غرق «من النقل إلى الإبداع» في اللحظة القديمة دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية^(١). وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفي في مشروع الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته في التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر العربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس في «مقدمة في علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادة ما يستخدمه د. حسن حنفي وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابضة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسي كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال في كتاباته إلى التراث ميلا شديدا لدرجة أنه كان يغرقنا في تفصيلاته بشروحها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها^(٢).

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

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

(١) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٠ - ١٦.

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

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

(٤) نفسه، ص ١٥.

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

وعلى الرغم من أن تيزينى يصف مشروعه ودراساته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالاً فى الاقتراب من مشكلات الفكر العربى لتشخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابى والسلبى فى هذه الوضعية والسعى إلى طرح البديل المنهجى الذى يمكن بواسطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيق الوطن العربى وحدته القوية التقدمية، وتقدمه الاجتماعى التاريخى وانتقاله من حالة التخلف الذى تتلبسه^(٢).

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذى سعى إليه تيزينى ومشروعه الفكرى إلا أن الواقع أنه اتبع فى نظر نقاده منهجاً تاريخياً أقرب إلى الوضعية والنزعة التاريخية منه إلى الجدلية وركز تركيزاً شديداً على الماضى والبواكير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل^(٣).

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

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

(١) نفسه، ص ١٤.

(٢) فتحى أبو العينين: على طريق الوضوح المنهجى، كتابات فى الفلسفة والفكر العربى للطبيب تيزينى، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة إليه، ص ٥٤٩.

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

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

فى جانب آخر؛ إذ أن هذا الفكر فى رأيه لا يحركه فقر ولا جوع ولا قهر داخلى ولا عدوان خارجى، لا أثارا لكرامته ولا استرداد لحق، كان على حق حينما تساءل: كيف يستطيع الفكر الفلسفى العربى أن يواجه قضية سلبية الجماهير ولا مبالاتها دون أن يجد المبررات لعجزه فى سعى الناس وراء لقمة العيش وبحثها عن الرزق؟!^(١).

ثالثًا: الفكر العربى المعاصر والمستقبل:

ولعل السؤال الآن: إذا كان هذا حال الفكر العربى إزاء مشكلات الواقع وعجزه عن التعامل مع قضايا الناس ومشكلاتهم، فماذا عن المستقبل؟! يجيبنا عن هذا السؤال محمد عابد الجابرى وهو أحد أصحاب المشاريع فى الفكر العربى المعاصر أن غياب المستقبل يرجع فى رأيه إلى غياب أو عدم وجود فلسفة للتاريخ لدينا، وذلك لأن فلسفة التاريخ تقوم فى جوهرها على اكتشاف العقل فى التاريخ^(٢)، وإذا صح أن «ظهور العقل كاملا لم يتحقق فى التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد أو مع ابن خلدون سليل ابن رشد، فإن كل ذلك يمثل «المستقبل الماضى». ومن ثم فالسؤال لديه هو: ما حاجتنا إلى مشروع مستقبلنا الماضى، فنحن نعيش فى عصر يختلف كل شئ فيه عما تم أو كان يمكن أن يتم فى الماضى، ماضينا نحن! لماذا لا نتجه على المستقبل؟^(٣).

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

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

(٢) انظر: هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ - الجزء الأول - العقل فى التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح

إمام، دار التنوير ببيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ١٩٤.

(٣) محمد عابد الجابرى، المشروع الحضارى العربى بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات، ضمن كتابه: إشكاليات

الفكر العربى المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٩٩٠م، ص ١١٩ - ١٢٠.

الأمة الألمانية والعالم الجرمانى فى عصر هيجل، وما قبلها كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التى تمثل قمة الوعى والعقلانية فى التاريخ^(١).

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

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

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

كحلّم فلسفى عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير^(١).

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

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

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

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو فى الإجابة عن التساؤلات التى طرحها حسن حنفي حول إشكاليات الفكر العربى، فالإشكالية الرئيسية فيه تتمثل فى كيف يستطيع الفكر العربى المستقبلى أن يساهم فى اعتماد الأمة على نفسها فى الغذاء والسلاح والتعليم، وأن تطعم نفسها وأن تدافع عن نفسها بقدراتها الذاتية، وأن تبعد ذاتيا علمها كما تبعد

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها في الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربي أن يصوغ فلسفة في الاستقلال الذاتي للإرادة؟^(١).

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

خاتمة:

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

ثانيهما: أن هذا التركيز على تحليل التراث جعلهم يقعون فى فخ نسيان المستقبل والغفلة عن أن التفكير فى المستقبل والانشغال بقضاياه ومستجداته على كافة الأصعدة هو ما سيتطور بمقتضاه الحاضر. وهو فى الوقت ذاته ما كان سيخلصنا من الوقوع فى براثن هذه الإشكالية الزائفة، إشكالية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد، بين

(١) حسن حنفى: مستقبل الفكر الفلسفى العربى فى عالم متغير، ضمن كتاب «حصار الزمن» سبق الإشارة إليه،

ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) نفسه، ص ١٨٨ - ١٩٠.

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

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

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



كتب للمؤلف

- ١- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:
 - صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥م.
- ٢- نظرية المعرفة عند أرسطو:
 - صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.
- ٣- نظرية العلم الأرسطية - دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:
 - صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٠م.
- ٤- فلاسفة أيقظوا العالم:
 - صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.
- ٥- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:
 - صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربى للفلسفة» عن دار قباء بالقاهرة ٢٠٠١م.
- ٦- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:
 - صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ١٩٩٧م.
- ٧- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:
 - صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م.
- ٨- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:
 - صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥م

- ٩- التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأذى (بالاشتراك):
• صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر- دى ١٩٩٥م.
- ١٠- التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأذى (بالاشتراك):
• صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دارالغرير للطباعة والنشر - دى ١٩٩٥م.
- ١١- مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون- قراءة فى محاورتى «الجمهورية والقوانين»:
• صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار ٢٠٠١م.
- ١٢- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:
• صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٧م.
- ١٣- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:
• صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٧م.
- ١٤- مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:
• صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٧م.
- ١٥- مدخل جديد إلى الفلسفة:
• صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية» ٢٠٠٨م.
- ١٦- الخطاب السياسى فى مصر القديمة:
• صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٨م.
- ١٧- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:
• صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٧م.

١٨ - ضد العولمة:

• صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء ٢٠٠١م.

١٩ - فى فلسفة الثقافة:

• صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٢م.

٢٠ - تطور الفكر السياسى القديم من صولون إلى ابن خلدون:

• صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥م بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون».

٢١ - تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقى (الجزء الثانى) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون:

• صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٧م.

٢٢ - بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٠م.

٢٣ - رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين:

• صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٦م.

٢٤ - أرسطو طاليس - حياته وفلسفته:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة ٢٠٠٢م.

٢٥ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (١) ذو النون المصرى - رائد التصوف الإسلامى:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٢م.

٢٦ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (٢) على بن رضوان وفلسفته النقدية:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة ٢٠٠٣م.

- ٢٧ - أعلام التراث الفلسفى المصرى (٣) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:
 • صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٣م.
- ٢٨ - ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضارى:
 • صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٧م.
- ٢٩ - حقوق الإنسان بين الخطاب النظرى والواقع العملى:
 • صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤م.
- ٣٠ - الفكر الفلسفى فى مصر القديمة:
 • صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤م.
- ٣١ - ثقافة التقدم وتحديث مصر:
 • صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٤م.
- ٣٢ - «الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)»
 • صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٥م.
- ٣٣ - فلسفة أرسطو و المدارس المتأخرة:
 • صدرت الطبعة الرابعة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠٠٨م.
- ٣٤ - التفكير العلمى - الأسس و المهارات: (بالاشتراك)
 • وتتوالى طبعاته سنويا بوحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة .
- ٣٥ - فى فلسفة الحضارة - جدل الأنا و الآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة:
 • صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع بالقاهرة ٢٠٠٦م.

- ٣٦ - الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة فى فلسفة أرسطو السياسية:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٨م.
- ٣٧ - فى فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوى العربى للقرن الحادى والعشرين:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠٠٨م.
- ٣٨ - العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات فى الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل:
- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٠م.
- ٣٩ - الإنسان والحكمة والسعادة فى الفلسفة اليونانية:
- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٠م.
- ٤٠ - مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١١م.
- ٤١ - تاريخ العلم عند العرب:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١١م.
- ٤٢ - التفكير العلمى والتفكير الناقد - الأسس - المهارات وتطبيقاتها (بالإشتراك):
- صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة - بدون دار نشر ٢٠١١م.
- ٤٣ - أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢م.
- ٤٤ - الفلسفة الشرقية القديمة:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢م.

٤٥ - فلسفة التاريخ - معناها ونشأتها ومذاهبها:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان ٢٠١٢م

٤٦ - التفكير الفلسفى - الأسس والمهارات وتطبيقاتها:

• صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة ٢٠١٢م.

٤٧ - مبادئ التفكير الفلسفى والعلمى للصف الأول الثانوى (بالاشتراك):

• صدر عن وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة ٢٠١٣م.

٤٨ - الدكتور محمد مهران - انسانا وعالما وفيلسوبا (اعداد وتحرير وتقديم):

• صدر عن مركز اللغات والترجمة بجامعة القاهرة - سلسلة الرواد، القاهرة ٢٠١٣م.

٤٩ - تاريخ الفلسفة اليونانى من مظلور شرقى - الجزء الثالث - أرسطو طاليس

ومذهبه الفلسفى ونظرياته العلمية:

• صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٣م.

٥٠ - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى - الجزء الرابع - المدارس الفلسفية

اليونانية فى العصر الهللىنى:

• صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ٢٠١٣م.

٥١ - الدكتور عبد الغفار مكاوى انسانا وفيلسوبا وأديبا (اعداد وتحرير وتقديم):

• صدرت الطبعة الأولى عن الجمعية الفلسفية المصرية (١٢)، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة

٢٠١٤م.

٥٢ - الأورجانون العربى للمستقبل:

• صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر بالقاهرة، ٢٠١٤م.

٥٣ - مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة:

• صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة
٢٠١٤م.

٥٤ - مدخل جديد إلى فلسفة الدين:

• صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٤م.

