فلسفة حسن حنفي في الاستغراب*

"اسهام في تحرير الأنا من أسر الآخر و تنوير الآخر بمعرفة الأنا"

د. عبدالأمير الأعسم(*)

(أولا) تمهيد في نظرية علم الاستغراب.

١. توطئة:

اعتاد الباحثون أن يكتبوا عن بعضهم امّا براديكالية رافضة للغير يملؤها عدم الثقة والتسفيه، و امّا بنقدية (اخوانية) تعتمد وجدانيات الزمالة و الصداقة والأستاذية، لذلك نجد المكتوب عنهم باعتبار واحدهم هو الشاذ و المنحرف عن الصراط المستقيم، أو هو المجيد الأوحد في مكانته بين رجال العصر. و لم نجد الوسطية النقدية فيما نكتبه عن شخصياتنا البارزة في فكرنا الحديث و المعاصر الا في النادر جدا، و لو صدق قولنا هذا لوجدنا أنفسنا غير منضبطين فيما نكتب و نتحدث و نقول ونجادل في بعضنا، و هذ يرجع عندي الى أمرين:

أولا) ان النخبة غلبت عليها الذاتية حتى صارت تعتقد ان تعاملها مع الغير يتم على أساس أن ذكر محاسنه و تميزه انما يقلل من شأن الأصل، و يجب أن لا يظهر الأصل بأقل من مستوى الغير، لأن الكتابة عن الغير استصغار للذات و اعتراف بالدونية!

(*). بحث قدّم في ندوة (حوار الفلاسفة) في المعهد السويدي بالاسكندرية حول" حسن حنفي و عبدالله العروي" لبلوغهما السبعين، للمدة٢٠-٢١/ د يسمبر/٢٠٠٥.

(*). دكتوراة فلسفة – كيمبردج. عضو الجمعية الفلسفية المصرية.

ثانيا) ان النخبة صارت تعتقد اعتقادا راسخا بأن ما يصدر عنها من أقوال في الغير انما يرجع في تكويناته الى: اما الى الانتفاع من الغير بنظرة براغماتية خالية من الصدق في الاعتقاد،او مشاكسة الغير حبا بالكسب من خصومتهم من غير آخر.

وأصل هذا التسبيب ليس اتهام معاصرينا بالانتهازية، لكنه أمر ورثناه عن جيل سابق وغيره أسبق منه يرجع الى النصف الأول من القرن العشرين. فقد اعتقد مجمل الباحثين، الذين كتبوا عن فكرنا الحديث و المعاصر، أن هذه المواقف الحدية و الصارمة، او تلك الاخوانية و الوجدانية، انما هي علامات تدل على الوعي بحرية الرأي و الرأي الآخر حتى ولو كانت لاتعبر في حقيقتها عن حرية الرأي، بل عن نقد راديكالي في الرأي على طريقة الأخذ بمقولة " الفرقة الناجية"، كما يقول حسن حنفي. و لا نعجب، بعد هذا، أن نسمع من، أو نرى و نقرأ، معاصرين لنا استمرؤوا فكرة التفخيم و التعظيم و التهويل حتى صار الحق باطلا و الباطل حقا في كتابات بعض زملائهم و أصدقائهم و طلبتهم، بل الأقبح من كل هذا ما يكتبونه هم عن أنفسهم، فتنتحل الصور سرا و علانية، ليكون المكتوب عنه كأنه " فرد الدنيا لا نظيرله "، كما وصف ياقوت أبا حيان التوحيدي.

نحن نعلم أن هذه التوطئة ستثير حفيظة الكثيرين الذين يعتقدون بعدوانيتها عليهم او على غيرهم من الغائبين، لكننا نسبح في أعماق بحر الحقيقة و يجب أن نتعلم أن نسمع من الآخرين كيف ننقد أو ننتقد أو حتى نشتم، لأن في الأمر رياضة عقلية لا تتوفر للذين قرؤوا قواعد الجدل و أدركوا أن سقراط لم يقبل النقد او الانتقاد او الشتيمة فيه فحسب، بل انه قبل بعقوبة شرب السم! و نقد أرسطوطاليس لأستاذه و شيخه وصديقه أفلاطون لأن الحقيقة أكبر من أفلاطون! و كلنا يعرف هذا و يردده في عموم خطابه الفلسفي في الدرس و المحاضرات، لكن لو قال لنا أحد طلبتنا اننا أخطأنا او لم نتقن توثيقنا، تأججت نفوسنا غضبا

لأن في الاعتراض جسارة و خروج عن الآداب! فلا نعترف في ذواتنا بأن ما يقال لنا من الغير ليس تجاوزا علينا بل انه سعي للبحث عن الصحيح. و لا نعرف الى اليوم في جيل فلاسفتنا المعاصرين من يعترف بفضل الغير (الا في القليل النادر) لأن هذا الغير لا نحاوره بل نخاطب الناس عنه بما يستحق و لا يستحق!

هذه الفذلكة، هي شهادة معاصرة في خطابنا المعاصر، و نعلم أنها جريئة، لكنها غير شاملة لكل صنوف الباحثين عندنا، بل البعض الذي يرى نفسه فيلسوفا و غيره ليس الا صاحب لغو! فما ظننا أن نسمع من باحث كبير يهاجم (محمود قاسم)، وهو تلميذه أصلا، في محفل كبير في ندوة ابن رشد في مراكش ١٩٩٨، فقال انه كتب في ابن رشد ٢٦٠٠ صفحة، فماذا فعل محمود قاسم غير أنه أتى بكلام لا قيمة له! أو يعقل أن يحدثني من يعتقد نفسه مفكرا عربيا كبيرا يسكن فرنسا بأن (محمد عابد الجابري) ما هو الا رجل سلطة وليس مفكرا حرا ! أو نسمع من شخص في العراق يحسب نفسه فيلسوفا أنه لم يسمع ب (فتحي التريكي) و يظنه ليبيا (؟) ولكنه يعرف أحمد صبحي لأنه كتب عنه مادحا سطرا أو سطرين! و حاورنا آخر في الأردن فقال انه لا يحترم نزعة (طه عبد الرحمن) الغزالية المضادة لابن رشد، لأن فلسفة طه كلها مزوقة بالالفاظ خالية من المعاني! و قال لي أحدهم في لبنان ان الفلسفة العربية المعاصرة ولدت في لبنان، و نسي هذا المدعي هؤلاء الكبار في مصر من جيل النصف من الأول من القرن العشرين، و عندما تسأله: من هم أعمدة الفلسفة في لبنان المعاصر؟، يقول لك: شارل مالك،و كمال الحاج، و...! و تكاد المأساة تتكرر في سوريا، تونس، الجزائر، و ليبيا، و المغرب، والسودان، و اليمن. أما أقطار الخليج فليس لديها ما تقوله لأنها أصلا لا تملك مفكرين يستطيعون أن يقولوا شيئا ولم تحاول استقطاب من يقدرون أن يكونوا مفكرين فعلا (ما عدا الكويت في السبعينات و

الثمانينات) ! و نلاحظ مثلا القفز على سمعة الغير أو اسمه، كما فعل أحد المشتغلين بالفلسفة في العراق عندما كتب بحثا يقرن نفسه بجابري المغرب ! وكما روّج الماركسيون السوريون و اللبنانيون للطيب تيزيني و حسين مروة باعتبارهما معلمي الفلسفة في المشرق العربي، فان المغرب يتمسّك بعزيز لحبابي و عبدالله العروي على أنهما معلما المغرب العربي! وأما مصر، فقد جعلت من زكي نجيب محمود المعلم الأول لفلسفة الغرب و ابراهيم مدكور المعلم الأول في تراثنا الفلسفي، و ضاع في هذا التكريس ثابت الفندي و يوسف كرم و عثمان أمين و زكريا ابراهيم و علي سامي النشار ومحمود قاسم، وحتى عبد الرحمن بدوي، وغيرهم من الرواد!

هكذا نلاحظ، هنا، للأسف... كأن مساحة الفكر محصورة بما يرى البعض من الباحثين الشهرة المرتبطة بالشهرة على نحو مفتعل، دون استيعاب آخرين لا تقل أعمالهم قيمة في الانتشار والشهرة! و مصدر ذلك، أننا نؤرخ و ننقد فكرنا الحديث و المعاصر من منطلقات يغيب عنها الاعتدال في الأحكام. و تبقى الاشارة الى أن من العيب، كل العيب، بعد هذا أن نجد الباحثين العرب المغتربين، بفعل انتمائهم الى المنظومة الغربية، يسيؤون لأنفسهم كثيرا عندما يستصغرون مفكرينا في وطننا العربي الكبير!!

أما الحاحنا في هذ البحث، بنسبة الفكر الى (نا)، فلأننا وجدنا حنفي على حقّ عندما قال : " نستعمل تعبير (فكرنا) المعاصر دون تحديد هويته، واكتفاء بضمير المتكلّم الجمع (نا) حتى لا نقع في اشكال (الفكر العربي المعاصر) أو (الفكر الاسلامي المعاصر)، و يضيع اشكال الفكر بسبب تداخل الهويتين " [ماذا يعني الاستغراب؟، بيروت ٢٠٠٠، ٨٧. و ستشير الأرقام في كل مرة الى صفحاته بين معقوفتين في مطاوي هذا البحث].

ان منهجنا في دراسة الاستغراب عند حنفي ليس مبعثه،هنا، أن نكون معه أو عليه، و لا أن نرد عليه بالسلب قدحا أو بالايجاب مدحا، و أن نتحذلق عليه دارسا للتراث في فكرنا المعاصر أو الفكر الغربي، بل سنسعى لنكون ناقدين له على نحويفصح عن حوار جاد مشبع باسهام فعّال و جديد.

٢ .*لماذا حسن حنفي؟*

والسؤال الذي يفرض نفسه، ههنا، لماذا ندرس حسن حنفي في هذا البحث؟ ألأنه مخترع (الاستغراب)، كما يحلو لبعض معاصرينا تسميته، أم انه فلسف بحقّ اتجاها جديدا في فكرنا المعاصر؟

وأول ما يجب أن نزعمه في هذا البحث، هو أنّ حنفي، الذي يعتبر واحدا من أكثر المثيرين للجدل في فكرنا المعاصر، قد تعرّض للتساؤل و النقد الراديكالي و الانتقاد و الردود التي استندت للعواطف سلبا و ايجابا. ولم يلتفت أحد الى أن حنفي حاول بجديّة أن ينقذ فكرنا المعاصر من تشابكه مع الغرب في التفصيلات كلها للوصول الى فلسفة عربية معاصرة مستقلة عن معطيات الغرب كما هي أمامنا وبين أيدينا. فحنفي واحد من الذين جعلوا الفلسفة مهنتهم، فلم يسع الى تغيير مواقفه او الثبات عليها، كما سنرى في مطاوي البحث، الا بقناعات مرسومة مبكرا في مشروعه الذي استغرق منه جهدا استثنائيا و متواصلا، حوالي نصف قرن، منذ الستينات حتى يومنا هذا.

ان حنفي فيلسوف متنوع في قراءاته الى حد الاستقصاء للفلسفة الى أجزاء التفاصيل. ولكنه لا يشير الى دراسته للفلسفة بمصر، بل انه يقول : قضى "سبعةعشر عاما من حياته في الغرب طالبا و أستاذا : عشر سنوات في فرنسا طالبا (١٩٥٦ -١٩٦٦)، و أربع سنوات في أمريكا أستاذا(١٩٧١-١٩٧٥)، و ثلاث سنوات في اليابان أستاذا (١٩٨٤-١٩٨٧)..." [١٢٥]. و ليس هذا بكاف للتبرير بمعرفته بالغرب للسنوات التي قضاها بحسب ما ذكر، و

ذلك بحسب معرفتنا أنه لايغيب عنه نشاط فلسفي أو فكري في الغرب الا و يكون مشاركا فيه على نحو أثار من حوله زوبعة من الأسئلة حول هذا النشاط الواسع الذي يثير اصدقاءه قبل حاسديه، و ما أكثر حاسدي حنفي ! و معنى هذا ان حنفي كان في سن ٢١ و هويشدّ الرحال الى الغرب، قضى منها ١٧ عاما في الغرب (منها ٣ أعوام في اليابان)، لكن في الاتجاه الآخر لا يذكر حنفي أنه درّس ٤ أعوام و درّس٢٦ عاما (=٣٠ عاما) في مصر حتى تفرغه ١٩٩٥، ومن ذلك التاريخ وهو أستاذ متفرغ في كلية الآداب بجامعة القاهرة. و لا ندري كيف نعالج موضوع تصريح أنه قضى نصف عمره في الغرب ! فهذا لا يدل عندنا الا على تهويل علاقته بالغرب و كأنها هي المعيار لقياس قوة مشروعه في الاستغراب! و نحن لا نريد أن نتجاوز الافتراضات بالقول ان حنفي يشعر بازاء زملائه من معاصريه بالقوة و هو يستند الى الخلفية الغربية، علما اننا لا نذهب الى القول بأن أعوام حنفي في اليابان هي من زمانه الغربي، بل هي من زمانه الشرقي!

أما ان مؤلفاته التي كتبها ظهرت بالعربية و الفرنسية و الانكليزية، فهذا ليس بغريب في ما لدينا من معلومات عن معاصري حنفي أو الجيل السابق عليه: مثال زكي مبارك الذي كتب بالعربية و الفرنسية و الألمانية، و كذلك فعل عبد الرحمن بدوي الذي كتب بالعربية و الفرنسية و الانكليزية، و الأخير تجاوز كل مفكري العصر بلا استثناء بأنه تعامل في ترجماته مع عشر لغات. و هنا، نحن لا نريد أن نتناقض في الأقوال في أن حنفي بمؤلفاته العربية و الفرنسية و الانكليزية قد اكتسب صفات لم يعرفها غيره لأنه كتب باللغات الثلاث، و لا لأنه أكثر قوة و منعة من غيره لأنه درّس وحاضر بهذه الألسن الثلاثة، فأغلب معاصرينا من الذي درسوا في الغرب تنطبق خصائص حنفي عليهم، لكن أن يقول حنفي عن نفسه انه " أقيمت عليه عدة رسائل في الجامعات الأوروبية و الأسيوية ...و في الجامعات العربية " [١٢٥]. فهذا أمر مهم للغاية، و اننا في

الغالب نقدّر حق التقدير كل ما يكتب عن مفكرينا في الغرب و الشرق لأن الاهتمام بمفكرينا عند الغربيين و الشرقيين دليل انفتاح حقيقي لتحولات موضوع (الأنا) من دارس الى مدروس عند (الآخر). لكن حنفي قياسه ليس هذا الذي يذكّرنا به، بل ان مشروعه الكبير في علم الاستغراب الذي يقول للقاصي و الداني ان حنفي قدّ م عملا فعّالا في فكرنا المعاصر، و هو يؤمن بمقولة " ان مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة" [١٢٤] . و هذا هو المهم، في رأينا، أن حنفي استطاع أن يقدّم لنا مؤلفاته على نحو دقيق لم يحسنه غيره من المعاصرين، ما عدا محمد عابد الجابري الذي هو الآخر عرف منذ البداية أن يسير بخطوته الأولى وفق مشروع مدروس، و لو انه جاء مشروعه مخالفا لحنفي كما سنرى. فحنفي يرصد نفسه في مؤلفاته على نحو يتيح لدارسه معرفة مراده مما قصد او لم يقصد في هذه المعاني او تلك. فحول ***التراث و التجديد*** " يقول حنفي انه مشروع يتكوّن " من جبهات ثلاث : موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير). و لكل جبهة بيان نظري " [٢٧] و قد ذكر مخططه كاملا، و اعترف ان بيانه النظري الأول " من العقيدة الى الثورة"، فانّ بيانه النظري الثاني هو " مقدمة في علم الاستغراب" . أما بيانه النظري الثالث، فانّه مؤجل الى حين تتحقق اصدارات كل الأجزاء التي يتضمنها المشروع [٢٨-٢٩]. اذن حنفي في علم الاستغراب يتحدّث عن علاقتنا بالغرب و علاقة الغرب بنا و على أساس هاتين العلاقتين يحدد موقفنا من التراث الغربي [٣٣] و مكوناته : مصادر الوعي الأوروبي، بداية الوعي الأوروبي، نهاية الوعي الأوروبي. وهنا تبرز اشكالية الاستغراب، فاحتاجت من حنفي أن يدرس أربع مسائل هي: ماذا يعني الاستغراب؟، تكوين الوعي الأوروبي، بنية الوعي الأوروبي و مصير الوعي الأوروبي [٣٧-٣٨].

نحن،هنا، ازاء مجموعة هائلة من الأفكار، و المدهش فيها قوة الطموح عند حنفي لمتابعة مشروعه منذ البداية، من رسائله الفرنسية [٣٠] التي قدّم وصفا لها باعتبارها منطلقات حقيقية لمشروعه الكبير في الاستغراب[١٠٨-١١٢] وكذلك ترجماته العربية عن الفلسفة الأوروبية [١١٢]، و يقول حنفي: "تمثل ترجماتنا .....نوعا من تأسيس علم الاستغراب، طريق اعطاء نماذج تطبيقية لكيفية قراءة حضارة الآخر من خلال حضارة الأنا، و كيفية التعبير عن حضارة الأنا من خلال لغة و مفاهيم الآخر، كما كان يفعل الشرّاح القدماء" [١١٢-١١٣]. لكننا لا نجد تشبيه حنفي مقبولا بأن ترجماته تناظر الشروح العربية على الفلسفة اليونانية مثلا، و لو قال انها تشبه ترجمات بيت الحكمة العباسي لأعمال الفلاسفة اليونان، لكان أقرب الى الدقة في هذه المماثلة غير المطلوبة. انّ حنفي يريد أن يقول لنا انه مهّد لنظريته في الاستغراب برسائله الفرنسية و ما قاده نشاطه المتميّز الى مشروع التراث و التجديد، فلم يسر بالخطوات التي جاءت بعد خطواته الأولى على نحو منظّم لا في التأليف و لا في الاصدار و لا في تسلسل ما يجب أن ينشر فيتأخر عن ما ينشر لأسباب غير محكمة، منها أن فرضيته بأنه كلا أو جزءا انما يكمل بعضه بعضا حتى و ان كان عمله مؤجل ! وهذا في الاجرائية الحنفية على أن نظريته معلومة.

من ناحية أخرى، ان حنفي يتواضع كثيرا في أقواله عن توثيقه المعلومات من كتبه، و انه يحسب للعمر حسابه (ها هو قد بلغ السبعين) فيديم السؤال عما اذا كان في العمر بقية (؟). و في الحالتين حنفي لم يمارس عملا غريبا في الاشارة المستمرة الى مؤلفاته السابقة، فهو يقول:

" ان اشاراتنا المستمرة الى مؤلفاتنا السابقة لا تعني بأية حال أي تمركز حول الذات و اغماض (وأظنه يقصد: اغماط) للآخرين حقهم، و بأنني مرجع نفسي، ذاتية متضخمة و انكار لجهود الآخرين، بل القصد من ذلك بيان وحدة

العمل الفلسفي، و تكشف المشروع شيئا فشيئا على مراحل العمر المتعددة، فهي أقرب الى السيرة الذاتية منها الى الاشارات العلمية "[٣٢].

ان حنفي بهذه الأقوال يريد أن يقول لنا انـــه أراد أن يـــدرس مـــشروعه بالاستناد الى مؤلفاته، كتبا و ابحاثا و دراسات و مقـــالات تـــشكل بمجموعهـــا مشروعه النظري الكبير الذي يريد استخلاصه لنا في علم الاســـتغراب و مـــاذا يعني علم الاستغراب، أولا و بالذات. و هذا حق لحنفي لا ينازعه فيه أحـــد. و حساسيته تأتي لأنه جرت عادة بعض المشتغلين بالفلسفة في أقطارنا العربيـــة أن ينسبوا لأنفسهم مالهم و ما لغيرهم حتى صار قسم منهم يزعم فيما يكتب أنه يقدّم مشهدا فلسفيا لقطر عربي بكامله من خلال اعماله و انجازاته هو بالذات و ليس لغيره شأن في كل خلفيات المشهد الفلسفي الذي يتحدث عنه، علما ان مثل هـــذا المتفلسف قد يكون قضى نصف عمره الأكاديمي في أقطار عربية أخرى بعيـــدا عن بناء صرح الفلسفة في وطنه! أو ما فعله باحثون آخرون بأن تعودوا على حساب اللاحق أشرف من السابق (بعكس رأي أرسطوطاليس) فتجاوزوا على أساتذتهم الذين ساعدوهم و أشرفوا عليهم في الدكتوراه، فلم يعترفـــوا بفـــضلهم عليهم فاستكبروا بعلم مبذول و نسوا أن العلماء يرجعون الى طلبتهم فكيف أنهم يكذبون على أساتذتهم و ينتحلونهم انتحالا !

بعد هذا فليس غريبا أن نجد حنفي يدفع بالتهمة عنه فلربما يقال انه يوثق نفسه بالاعتماد على نفسه. لكن شتان بين ما يفعل حنفي هنا و ما فعله الآخرون، فهو الصحيح و غيره المنحول، لأن حنفي يقدّم نظرية مستخلصة من أعمالـــه و لايقوم باستعراض مصارعة مع مفكرينا المعاصرين، فمـــن اســـتطاع أن يقـــدّم مشروعا كمشروعه فلا بأس عليه في ما يفعل كما فعل حنفي بـــشجاعة نـــادرة. ومن ذلك انه يتواضع انسانيا أمام نفسه و زملائه و طلابه. فيعترف حنفـــي أن "هموم قصر العمر" [٢٣٤-٢٤٠] جعلته ينظر الى مشروعه على أســـاس أنـــه

يحتاج الى جيل جديد لاكماله، [٢٣٤]، فهو قد وضع الأسس و ترك لغيره وضع البناء [٢٣٥]، و لا يتردد حنفي بأن يذكر لنا أنه راجع مشروعه في قراءته الأولى مع مجموعة من زملائه و طلابه في قسم الفلسفة بكلية الاداب في جامعة القاهرة، و تأسيسا على تلك الانتقادات التي سمعها من الآخرين، أعاد صياغة الاستغراب [٢٤٠].

٣. *لماذا الاستغراب عند حنفي؟*

عندما نراجع مؤلفات حنفي و أبحاثه و دراساته و مقالاته متسلسلة نجد أن لديه من البداية أمرا مهما يريد أن يقوله حول مشروع قراءته للغرب من منظور عربي-اسلامي و دلائله صريحة في رأيه على صحة مذهبه، فكما اننا نقبل بآراء الغرب في فلسفتنا العربية، فان للعرب الحق في أن يصدر أحكاما على الفلسفة الغربية. لذلك يرى حنفي تأسيسا على هذه الفرضية أنه يبني نظريته المثيرة للجدل في علم الاستغراب. و لكنه، لا يزعم أنه مخترعه، فهذا مصطلح لانعرف على وجه الدقة من الذي أطلقه أول مرة، مع ان هناك من أشاع ان أنور عبد الملك استعمله مبكرا، ولكن بدلالات مختلفة عن مقاصد حنفي فيما بعد. و يشير حنفي الى اسهامات أنور عبدالملك في هذا الموضوع [٨٦]، لكن من ناحية كونه علم الاستغراب فالمهم عند حنفي التأسيس و ليس من اخترع المصطلح، لأن هذا برأيه خروج عن جوهر العلم و تفصيلاته، فهو يقول: "ليس الموضوع سبقا صحفيا، أي منا استعمل المصطلح أولا، فذاك خارج نطاق العلم الرصين و أقرب الى الدعاية و الاعلان "[١٠٩].

ان حسن حنفي فيلسوف متنوع جدا في قراءاته للفلسفة بين الموروث و الوافد، و لديه قدرات هائلة على التوسط أينما وجد غلوا مهما كان نوعه في مواقف الآخرين من زملائه في هذا العصر، بل انه تجاوزهم بهذه الغزارة و الانتشار في كتبه و أبحاثه و دراساته في مشروعه، فلم يتوقف عن التفكير فيه

حتى صارت مهنته أنه يتفلسف باستمرار في دائرة الاستغراب، فلم ينشغل بـــأي نشاط آخر يبعده عن مقاصده في بناء فلسفة معاصرة، أراد لها أن تكون عربية- اسلامية خالية من الانحياز للغرب أو التحجر علي ما في متناول يديه من تراث العربية. و هو بهذا المعنى لم يتعد الى الموروث العربي بالوافد الغربي، كما انه لم يقرأ الفلسفة الاسلامية بعيدا عن فحصه المستمر للفلسفة المسيحية، و كـــذلك تعايش مع تكوين مذاهب فلسفية عربية اتبعت الغرب، فنقدها وبين مواضع الفساد في نبذها الفلسفة العربية لحساب الفلسفة الغربية. و أوجد ميزانـــا يقـــيس بـــه الصحيح و المنحول من هذه المذاهب، لكنه استعمل الحوار فلم يكن راديكاليا في يوم من الأيام، حتى وجدناه وسطيا في النظر الى مشكلات الأمة التي تعرضت لها في القرن العشرين، و بخاصة بعد الحرب العالمية الثانية، فكان تنويريا في نظراته المستقبلية في أشد الأزمات قسوة. و لم يشعرنا حنفي أنه يبالي بـــأقوال منتقديه الذين يراهم يصدرون عن ايديوجيات و عقائد ومذاهب و مناهج مستعارة من الغرب مرة بدعوى مواكبة العصر، أو من التمسك بالموروث خارج أطر العصر.

وعلى الرغم من ذلك، يعترف حنفي بوضوح انه " مازال علم الاستغراب لم يتحول بعد الى علم دقيق. مازال أقرب الى اعلان النوايا... و اكتفى العلماء و الباحثون بردود الأفعال تأييدا أو رفضا. و لم يحاول أحد اعادة صياغة العلـــم و تحويل اعلان النوايا الى أصول و قواعد اسوة بتطور العلـــوم " [١٢٢]. لكـــن البيان النظري لحنفي في علم الاستغراب كان من الاتـــساع بحيـــث تـــضخمت مقدمته، و قد انصب على تكوين الاستغراب و بنيته و مستقبله، بعد تطبيقاته في الوعي الأوروبي و مصادره، وفي هذا يقول حنفي : " تـــضخم التكـــوين علـــى حساب المصادر و البنية و المستقبل، و ثقل على القاريء، و اتهمه المتخصص بأنه تاريخ عادي للفلسفة الغربية، مثل غيره من التواريخ، دون رؤية موجهاته و دوافعه و مساراته و تقلباته. لذلك... جاءت الطبعة المختصرة مستبعدة فصول

التكوين كلها و مبقية فقط على اعلان النوايا...مذا يعني علم الاستغراب ؟" [٢٣].

والسؤال الكبير هنا: لماذا نقبل بآراء الذين درسوا من الغربيين فلاسفتنا مثال الفارابي وابن سينا و الغزالي و ابن رشد، و غيرهم من الفلاسفة العرب المسلمين، و لا نقبل أن يدرس المشتغلون بالفلسفة من الباحثين العرب فلاسفة الغرب مثل ديكارت و كانط و هيغل و... صولا الي راسل و وايتهيد؟

فان قيل: واقعنا الفلسفي بتأسيساته المعاصرة لا يسمح بأن نقطع في أقوالنا عند دراسة فلاسفة الغرب، أو أحوال الغرب، أو ثقافة الغرب، بل كل ما يتصل بالغرب ...لأن صدورنا العربي مضغوط بوسائل لا تنفتح على فهم ما هو غربي بموضوعية، منها: ان صدورنا القومي عربي، و صدورنا العقائدي اسلامي، ونحن من العالم الثالث، و ننتمي الى عرق مخالف للعرق الأوروبي... أليس كل هذا و ذاك يوقعنا في التمويه و اخفاء الحقيقة التاريخية في أن الغرب درس الشرق عامة والعرب خاصة، و كان صدوره العقائدي مسيحيا، و ينتمي الى أعراق لا صلة لها بالعربية، فلماذا نعطي الحق لغيرنا في درسنا و لا حق لنا في دراسة هذا الغير؟

هنا بحسب حنفي نصل الى الشعور المخفي في أعماقنا (العقل الباطن تبعا لفرويد) بأننا ضعفاء و الغرب قوي، و اننا متخلفون و الغرب متقدم، فنحن لسنا أهلا لدرس الغرب، و ان درسناه فنحن أتباعه! ... هذه هي مشكلتنا في الاستغراب، و هو ما يحتاج الى تحليل و تدقيق و تشريح حتى تتكوّن قناعاتنا بحسب حنفي. فهو يقول: " لم يعد المفكر منّا قادرا على الابداع قولا أو فعلا الا اذا تمت احالة ابداعه الى مصادره الخارجية في الحضارة الغربية، كأننا محكوم علينا بالنقل، عاجزون عن الابداع " [٦٨]. فأين نحن من الغرب درسا و تحليلا، كما يستوجبه فعلنا الحضاري الجديد؟ ان علم الاستغراب، كما يقرر حنفي، هو المقصد الذي يجيبنا على كل تساؤل في هذا المضمار. وقد اتهم بأنه

يتحول من اليسار الى علمانية قومية الى سلفية أصولية لمواقفه التي حسبت معادية للغرب، و هي ليست كذلك، لأن هناك فرقا واضحا بين العداء للغرب واستعادة الحقوق من الغرب! و بدل أن يرحب زملاء العصر بأفكاره، حوصر للتحكّم به و العمل على عزله في الدوائر الثقافية بمصر بحسبانه خرج مرة من اليسار الى اليمين و مرة أخرى خرج من العقيدة الى الثورة... و حنفي يصف هذا الوضع بقوله " و لا يعلم كلا الفريقين أن من العقيدة الى الثورة تحرر الأنا العربي الاسلامي من قيد الماضي و تقليده والتحجّر فيه " [٢٠-٢١].

لقد توفرت في حنفي كل الوسائل المتاحة لباحث مثير للجدل، متجاوزا ما حدث مع طه حسين أو عبد الرحمن بدوي و زكي مبارك و زكريا ابراهيم و عثمان أمين، فهؤلاء كانوا يغيرون في معطيات عصرهم و هم لصيقون بالغرب شكلا و موضوعا، أما حنفي فقد أخذ مسار المشروع الواحد و استمر فيه، وحاول الحركة عل كل صعيد عربي، اسلامي، شرقي، غربي (أوروبي و أمريكي)، فتعددت تنقلاته التي لا تعد و لا تحصى، و مشاركاته في ما استطاع اليه من سبيل على المستويات العربية و الاسلامية و الدولية. و هنا، ظهر له منافسون و خصوم، فتعددت حواراته، و تنوعت المشكلات التي طرحها في كل وقت... و نشهد أنه أين ما حلّ وجد المنتقدين أكثر من الناقدين، وصار يشكل مصدر قلق لأولئك الذين لا هم لهم الا تصيد خطأ هنا و خطأ هناك. و لننظر كيف يصف حنفي منتقديه، بعد حواره مع زميله المفكر المغربي المثير للجدل أيضا محمد عابد الجابري على صفحات مجلة (اليوم السابع الصادرة في لندن)، قال حنفي:

"... فبقدر ما سعدت بالحوار مع أخ و زميل محاولين سويا اعطاء نموذج جديد من الحوار، بقدر ما هالني (حق الردّ) الى واقعنا العربي الأليم. يبدو أننا ما زلنا طائفيين، نستعمل أسلوب التخوين و التكفير، يزايد بعضنا على بعض في أمور تستحق توحيد الجهود و التبصّر بالأمور، من أجل الوصول الى الحد

الأدنى من الاتفاق الذي فقدناه و المطالبة بالحد الأقصى الذي أصبح ستارا يخفي العجز و القصور. وما زلنا قبليين متحزبين... أخذ كل محاور في (حق الـرد) جزءا و ترك الكل. تعرض لما يستهويه و ترك ما يهم الناس. أثبت ذاته و نسي موضوعنا. قرأ الحوار كي ينشيء خطابا ثالثا لم يقصده المتحاوران الأساسيان. و كانت النية تصيّد الأخطاء، و ايقاع المتحاورين [= حنفـي و الجـابري] فـي التناقض، و اثبات جهلهما و خيانتهما و تكفيرهما [في المطبوع: تفكيرهمـا] و لعنهما أمام الناس. نقص التسامح، و غابت الطيبة. لماذا الحنـق و الغـضب؟ و لماذا التجريح و الشق على قلوب الناس؟ أليس من قال لأخيه أنت كافر في الدين أو خائن القضية أو عميل لسلطة، فقد باء بها؟" [انظر: حنفي و الجابري، حوار المشرق و المغرب، ط ١،بيروت ١٩٩٠، ص١٣٠].

ان تعرض حنفي لأقوال لا تعتمد التدقيق و غيـر موصـوفة بالحـصافة، باعتباره أصلا عرّض نفسه لمواقف اقتنع بها و لم يكن قادرا على اعمامها على الناس فهؤلاء فيهم (الغث و السمين)، و مشكلة حنفي مع النوع (السمين) وهم النخبة الذين لا يعرفون الا موضوعاتهم و ما أنجزوه هم و لا يبالون بما ينجزه غيرهم!

(ثانيا) أصول نظرية "الأنا" و "الآخر" عند حنفي:

في الصلة بين الاستشراق و الاستغراب:

على مدى أربعة قرون، استكمن الاستشراق عند الغربيين على نحـو صـار يشكل كتلة هائلة من الانجازات و المعلومات و القراءات و الدراسات و الأبحاث و الكتب المؤلفة و التحقيقات في شؤون العربية و الشرق كلـه، حتـى أصـيب جوهر موضوعه الأساس بالتخمة، ثم تعرض للترهّل، وبدأ بالانحلال، فظهـرت فيـه علـل و أمـراض لا مجـال للتفـصيل فيهـا الآن بعـد ادوارد سـعيد [الأستشراق،الترجمة العربية، بيروت ١٩٨١] فسقط الاستشراق من دائرة مابعد

الحرب العالمية الثانية لتصاعد حركات التحرر و الاستقلال من الاستعمار القديم في العالمين العربي و الاسلامي. وصار المستشرقون المعاصرون، المتهمون بالانحياز للغرب، يدافعون عن هذا الانحدار الذي لم يعد درسا للعرب أو الشرق، بل انهم تحولوا الى تخصصات في الأمم الشرقية كافة، و هو أمر لا يختلف عليه اثنان منّا يقصد منه النفاذ الى كل تفصيلات الشرق و اعمام ثقافة الغرب بدل هذه التفصيلات وصولا الى ثقافة عالمية واحدة تلغي الثقافات المحلية و الوطنية و القومية و تحل محلها و تتحرك ضمن منافذها و تهيمن على مسالكها!

و نتيجة طبيعية لكل افرازات النصف الأول من القرن العشرين، نجد أن المفكرين المستنيرين في الشرق قد بذلوا من الجهوّد الكثيرة ما أنتج عنهم معطيات قلب موازين القوى في الاستشراق الى ما يعاكسه أحيانا أو ما يضاده أحيانا أخرى الى حد التناقض. و في هذ الاتجاه يأتي مشروع حنفي في الاستغراب. فاذا كان الأصل في الاستشراق هو الانبهار بالشرق، و ان الاستعراب هو اهتمام خاص بالعربية، فان الاستغراب عكس المعادلة بالتطلع الى دراسة الغرب و تدقيقه على نحو يثبت للغرب قدرة الشرق على استيعابه، بل ان العربية تتمكن من اختراق الحضارة الأوروبية و الكشف عن تكوينها و بنيتها أيضا. و هذا هو الذي يريده حنفي من علم الاستغراب، فهو علم معنيّ بالغرب قراءة و درسا و تحليلا و نقدا في خطابنا المعاصر.

واذا كان الاستشراق، أو الاستعراب، هو (الآخر)، فنحن في الاستغراب نمثل (الأنا) ... و استنادا الى هذه المعادلة نجد ان الاستشراق أصلا ولّد نوعا من المعاندة لدى (الأنا) و هي ترى أحكام (الآخر) فيها اعتمدت روح الاستعلاء الاستعماري، بعد أن خضعت الحضارة العربية، و خاصة في الاسلام، الى تحليل (الآخر) وفق معطياته و ليس معطيات (الأنا). و هذا بعينه الذي قاد الى انتشار المعادين للاستشراق في فكرنا الحديث و المعاصر. و من ناحية

أخرى، خلق الاستشراق نوعا من اللجاجة في الضغط على (الأنا) لمواكبة الغرب في كل شيء، حتى و ان كان الأمر يتعلق بالموروث العربي الاسلامي الذي ابتعد عنه أهل التغريب على نحو يذكرنا بمباديء القطيعة مع التراث ! و كلا هذين الاتجاهين قادا الى الامعان الشديد، كما يقول حنفي، في " أخذ موقف من الغرب و التغريب بالرفض المطلق الانفعالي كنوع من الدفاع عن الذات و تأكيدا للهوية " [٣٤].

٢. في جدلية الشرق و الغرب:

ان حنفي يدرك أن "الاستغراب هو الوجه الآخر و المقابل، بل و النقيض، من الاستشراق، فاذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا(الشرق) من خلال الآخر(الغرب)، يهدف علم الاستغراب اذن الى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا و الآخر، و الجدل بين مركّب النقص عند الأنا و مركّب العظمة عند الآخر" [٤٩]. و هذا معناه، ان الاشهار بسقوط الاستشراق شجّع على ظهور ثلاثة أمور:

١. الاستعراب
٢. التغريب
٣. الاستغراب

وهذه الأمور كلها تعتمد الفعاليات المختلفة في كل اتجاه لصيرورة الاستغراب نفسه، لأن يقلب موازين الاستعراب (= الاستشراق المتخصص بالعربية) باعتبار ان الآخر مستمر على رؤيتنا في مرآته، و لهذا خلق جماعات من النخب تنظر اليه باعتباره معبرا حقيقيا عن الأنا. وهذا فساد في القياس عند التغريبيين الذين يذهبون الى نتائج تحليل الآخر (=الغرب) على حساب معطيات ما يتصل بالعربية، فصار من المدهش أن نلاحظ التغريب يؤدي الى الاغتراب فعلا، و الانحياز الى الغرب جملة و تفصيلا، تماما كما يفعل (الأنا) المتمسك

بالتراث بقضه و قضيضه رافضا كل ما يتصل بالغرب (الآخر) حتى لو كان من ضرورات عصرنا الراهن. لذلك، يبرز السؤال الكبير عند حنفي بقوله: " اذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستشراق فلماذا لا يستطيع الشرق وضع الاستغراب؟" [٨٦]. و على القياس نفسه يثار السؤال الثاني برأينا، وهو: اذا كان الغرب قد استطاع وضع الاستعراب، فلماذا لا يستطيع العرب و ضع الاستغراب؟ و على الرغم من ظهورنا بمظهر التساؤل، تبعا لحنفي أو تبعا لنا، فان الغرب (الآخر) نفسه يعترف صراحة أنه انبهر بالشرق (الأنا) فاستشرق بتوليده علم الاستشراق (و هذا ينطبق على العرب و الاستغراب)، فهنا قد نقع في تداعي الألفاظ و معانيها بالقول : ان انبهار العرب (الأنا) بالغرب (الآخر) يؤدي عكس مطالب الاستغراب الذي يؤسسه حنفي، لأنه يرى أن " الاستغراب ليس فقط مجرد نقيض الاستشراق أو الاستشراق المضاد، أو الاستشراق معكوسا، هو رد فعل على التغريب و محاولة انتشال الأنا الحضاري من الاغتراب في الآخر "[٨٦].

ان التغريب مقيّد للأنا أكثر من الاستشراق، فهو ليس تبعية مهما كان وصفها فحسب، بل انه اتباع مستمر للآخر خال من الابداع، و تكمن خطورته في تحوله على مرّ الزمان الى ولاء بكل التفاصيل للآخر. وهذا ليس غلوا في الزعم بقدر ما هو حقيقة واقعة في عالمنا المعاصر. و هكذا نجد، كما يقرر حنفي، " عادة ما يتحول التغريب الثقافي الى موالاة سياسية للغرب" [٤٤]، بل يقود التغريب الى " نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ في تحول الأنا الى آخر"[٤٥].

و بعد هذا، أيّ جدلية تقوم بين الشرق و الغرب هي في واقعها حقيقة لا مفر من الاعتراف بها هنا بلا تردد، فالشرق تأسست فيه الحضارات الأولى، و منه انتقلت الى الغرب الذي ساهم في تطويرها، و عادت الى الشرق مرة أخرى فاستثمرها وأعادها الى الغرب الذي طور فيها وسائلها حتى غدت كما هي في

الحضارة المعاصرة [٢١١-٢٢٥]. اذن الحضارة المعاصرة ليست من معطيات الغرب الحديث فحسب (كما يعتقد الغربيون)، بل انها من صناعة الانسانية شرقا و غربا بالتداول في أحقاب مختلفة من التاريخ. لكن تبقى صورة الشرق و الغرب في وعي الأنا و الآخر [٢٢١-٢٢٥] تختلف باختلاف النظرة التي يسلطها فيلسوف التاريخ على البنية و العلاقة في مسار الحضارة شرقا و غربا. و هنا يوجّه حنفي لنفسه، ولنا، و الذي كان يجب أن يتداوله الرواد في عصرنا الحديث، ألا و هو: " هل يمكن لحضارات أخرى أن تأخذ مكان الصدارة و تكون لها الريادة بدلا من الوعي الأوروبي و أن تقود الانسانية الى طور جديد؟" [٢١١]. و بناء على ذلك، نكتشف يوما بعد يوم، كما لاحظ حنفي، أنه من أهم مقومات فكرنا المعاصر، هو "وضع فلسفة جديدة للتاريخ تكزن الحضارة الأوروبية فيها جزءا من الماضي، و توضع في حجمها الطبيعي في تاريخ الانسانية" [٢١٦]. وهذا لن يكون الا باعادة النظر في مسار الروح في الحضارة المعاصرة و هي تحتضر على مستوى ما بعد الحداثة التي جعلتها مترهلة غير قابلة للتحديث في مسارها الروحي الذي بدأ ينزع نحو الشرق مرة أخرى، فكما " وصف جميع فلاسفة التاريخ وفي [في المطبوع:وفق] مقدمتهم هردرو كانط و و لسنج و هيجل هذا المسار من الشرق الى الغرب، و تصوّروه حيويا عضويا بايلوجيا ..."[٢١٢]، فانّ من مسؤولتنا نحن المفكرين العرب (و العالم الثالث) كما يقرر حنفي " أن نعيد وصف مسار الروح في التاريخ من الشرق الى الغرب أولا، ثم من الغرب الى الشرق ثانيا، و أن نكتب فلسفة جديدة للتاريخ ترد الاعتبار الى الشرق" [٢٢٠]، ذلك "انّ عودة مسار الحضارات من الغرب الى الشرق من جديد هو عود الى العمق التاريخي في الوعي الانساني"[٢١٩].

و بناء على ما تقدّم، يبقى الاستغراب هو عملية بحث عن صورة الشرق في الوعي الأوروبي، كما هي عملية بحث عن صورة الغرب في الوعي الشرقي، و كذلك هي عملية متشابكة في البحث عن كل من صورتي " الشرق و الغرب معا في الأنا " [٢٢١]

٣. في الاستغراب معكوسا:

انّ حنفي يريد أن يشيع بين مفكري عصرنا أن يلتفتوا الى أن مسار الحضارات الذي لن يتوقف عند الغرب كما يرى التغريبيون أنّ "الغرب في وعي الشرق نموذج التقدم و النهضة و الحداثة و التغيّر الاجتماعي و المستقبل..."[٢٢٢] بينما يلاحظ حنفي أن "صورة الشرق في وعي الغرب هي أنّه يمثل بدايات الوعي الانساني ... أما بالنسبة لنا فانّ صورة الشرق في وعينا القومي صورة غامضة ليس لها حدود" [٢٢٢-٢٢٣]. و تبعا لذلك نحتاج الى ما فعله هيغل الذي جعله الوعي الانساني العام يلاحظ "باسم الوعي الأوروبي و هو في الذروة لحضارات الشرق القديم، فاننا اليوم نسترد و عينا من أن يكون ملاحظا(بفتح الحاء) ليصبح ملاحظا(بكسر الحاء)، و يتحول من مستوى الموضوع الى دائرة الذات"[٢٢٠]. فنحن الآن ازاء مشكلة حقيقية، هي: "أصبح الشرق في الوعي الأوروبي في ذروة المد الاستعماري مادة بلا روح"[٢١٥].

لكن هذا لم يمنع من ظهور اتجاه مموه للاستغراب في منطلقات التغريب المدروس من جهة، وفي الاتباع بالتقليد الأعمى للغرب من جهة أخرى. و نتيجة طبيعية، أيضا، لحركة التفاعل البطيئة بين قراءة الغرب أو درسه أو تحليله،فقد ظهر بيننا من فهم الاستغراب على أنه:

١. امّا قراءة الغرب من داخل الوعي الأوروبي.

٢. و امّا قراءة الشرق من داخل الوعي الأوروبي.

وفي الحالتين نحن الذين نخسر جولة التصدي لضياع الأنا في الآخر شكلا وموضوعا على نحو يفقدنا القدرة على الاستقلالية عن الآخر، أي يبقى الآخر هو المهيمن علينا حتى و نحن نقرؤه و ندرسه ونحلله، فنكون اتباعيين أكثر منا ابداعيين. فيقول حنفي:

" ... ثم ظهر في جيلنا استغراب مقلوب، بدلا من أن يرى المفكر و الباحث الآخر في ذهنه، رأى صورته في ذهن الآخر. بدل أن يرى الآخر في مرآة الأنا، رأى الأنا في مرآة الآخر. و لمّا كان الآخر متعدد المرايا، ظهر الأنا متعدد الأوجه ..." [٩٨].

وهنا يبيّن حنفي عيوب هذ الاستغراب المعكوس، وهي حصرا:

١. " ابتسار الحضارة الأوروبية و ردّها الى أحد أجزائها، مع ضياع جدل الكل والأجزاء " [٩٨].
٢. " نزع أجزاء التراث الغربي الى خارج بيئتها " [٩٩].
٣. " قراءة تراث الأنا كله من منظور المذهب الجزئي " [٩٩].
٤. " ابتسار الكل، تراث الأنا، وردّه الى جزء متشابه في تراث الآخر"[٩٩].
٥. " تكريس مركّب النقص عند الأنا في مقابل مركّب العظمة عند الآخر"[٩٩].

وتأسيسا على ذلك، يؤكّد حنفي أن عملنا غير منظّم، و و بطيء، و غير دقيق على كل المستويات حتى نبدو اتباعيين أكثر منا ابداعيين. فهو يقول: " منذ أكثر من قرنين و نصف من الزمان نترجم ونعرض ونشرح و نفسّر التراث الغربي دون أن نأخذ موقفا صريحا واضحا. ما زال موقفنا حتى الآن موقف الناقل ..." [٩٤-٩٥]. ومعنى هذا أن تقصيرنا واضح في الترجمة و لا يتناسب مع زخم المنشور الأوروبي [٩٤-٩٥]، بل ان التأليف عندنا لم يبلغ الدرجة التي تتطلبها مرحلة الانتقال من التقليد الى الابداع، و هذا شامل للكتب و الرسائل العلمية في

الدراسات العليا في الجامعات [٩٦]، فتبعثرت الجهود في ضبط المصطلحات فزاد الامعان في استعمالات الألفاظ الأوروبية [٩٧] . و هذا لذي يراه حنفي صحيح كل الصحة، فمن منّا من لا يلجأ الى المصطلحات الأوروبية على نحو يقرّب عملنا البحثي للغلو لكي نسبغ الشرعية على أقوالنا فنكرّس الألفاظ الأوروبية تعريبا مفتعلا خاليا من مصداقية الانطباق على ما يؤدى من معانيها.

لذلك، تداخل في فكرنا استنكار دائم لما يمكن أن يكون في جيلنا فيلسوف، أولا و بالذات، خصوصا بعد جيل الرواد الذين فتحوا لنا أبواب الاغتراب و التغريب، ليظهر الفيلسوف الذي يستطيع أن يلغي قراءات الغير، و يقرأ التراث الأوروبي من جديد، و يدرس معطياته من وجهة نظر الأنا الفاعلة، ويحدد مسارات الوعي الأوروبي وفق عقل الأنا التي-تريد التغلغل في حقائق تفصيلات الآخر. لكن هناك من مفكرينا من يرفض تسمية أي منهم بالفيلسوف لأنهم، برأي حنفي، يستصغرون أن يكون بيننا فلاسفة، و كأن الفيلسوف صناعة غربية لا علاقة لها بالشرق، أو أن الأنا غير قادرة على التفلسف بالمستوى المطلوب من ما يقدّمه الآخر. يقول حنفي:

انّ "بداية جيل جديد من المفكرين، بعد جيل الرواد في عصر النهضة، يمكن أن نسميهم فلاسفة، بدلا من هذا الصخب الدائر، و الضجيج المسموع، حول سؤال: هل لدينا فلاسفة ؟ فكل تعامل مع الغرب بهذا المعنى هو فلسفة، و كل من يأخذ موقفا من الآخر هو فيلسوف"[٧٨].

وهذا الذي يقوله حنفي استغرق الساعات الطوال لتحديد الفيلسوف في مؤتمرات و ندوات و ملتقيات فلسفية، غير ما كتب و نشر هنا وهناك، فكان البعض ينفي وجود الفليلسوف بيننا في عصرنا الراهن من غير تبرير الا بالقول انّ مزاعم من هذا النوع لا صحة لها لأن مساحة الفكر العربي خالية من المفكر الذي يمكن وصفه حقّا بالفيلسوف ! و هؤلاء هم المشتغلون بالفلسفة تدريسا و تعليما، و يغلب عليهم الاغتراب و التغريب حتى صاروا لا يرون في الفلسفة

استنطاقا للعقل الأوروبي و محاكمته كما فعل الغرب معنا في دراسة فلاسفتنا. وهذا قياس فاسد في الاستغراب الذي جعل الفلسفة و الفكر حكرا على الغرب، وهو انغماس مخيف في التبعية للآخر، وخروجا عن هدف الاستغراب لانتحاله معكوسا مرة و مقلوبا مرة أخرى.

(ثالثا) اشكالية العلاقة بين (الأنا) و (الآخر)

١. في هيمنة (الآخر) على (الأنا):

من هنا نستطيع أن ندرك المعاني التي اباح الاستشراق هوية الشرق (الأنا) و هيمن على كل المعطيات الذاتية و الموضوعية للشخصية العربية و الاسلامية، بل و حتى من غير الاسلامية. فصار الغرب (الآخر) هو مصدر المعرفة و العلم و مناهج البحث ليس بما يتصل بالمسار الحضاري الأوروبي بل بالمسار الحضاري الشرقي عامة، و العربي بوجه خاص. لذلك يقول حنفي: " ان الغرب قابع في قلب كل منا كمصدر للمعرفة، و كأطار مرجعي يحال اليه كل شيء للفهم و التقييم ..."[٥٥]. وهذا أدّى الى "انتشار الثقافة الغربية في وعينا القومي لدرجة الانبهار بها و التبعية لها " [٣٤]، ومعنى ذلك أنّ لجوء بعض باحثينا الى المرجعية الغربية على نحو مطلق يدمّر صورة الأنا و يجعلها من الضعف بحيث لا تأتي الا على صورة معاكسة فلن " تعي ذاتها الا من خلال الآخر كمقياس و معيار للحكم " [٦٤].

ومن صور الهيمنة الشاملة هذه " أننا حاليا نقرأ الأنا من منظور الآخر، ولم نستطع بعد أن نردّ على الاستشراق"[٧١]، فاستكمنت الهيمنة علينا، قابلين او رافضين، و نتحجج مرة بالاصالة ومرة بالمعاصرة، و بقيت الأنا من دون تحصين لها من الاغتراب و التغريب و التحجّر على الموروث، و كل هذا لا يتفق مع عصرنا الراهن و ضاع معنى الأصالة في تيار المعاصرة ...فأصبحت الأمة فرقا مختلفة، و صار بحسب حنفي "انّ التحدي الأعظم لكل فرق الأمة

حاليا هو كيف يمكن المحافظة على الهوية دون الوقوع في مخاطر الانغلاق على الذات و رفض التقليد و التبعية؟... و ربما كانت معظم تياراتنا الفكرية الحديثة أقرب الى التغريب منها الى الأصالة " [٤٦]. و لفهم مشاكل تمسك هؤلاء الباحثين العرب بالمرجعية الغربية و تحليل الأنا من منظور الآخر بالخضوع للهيمنة المطلقة علينا، كما يرى حنفي، نلاحظ: " انّ أهم نقد يمكن اذن توجيهه لأمثال هذه الدراسات هو استعمال التاريخ الغربي والثقافة الغربيةكأطار مرجعي تتم الاحالة اليه باستمرار لفهم الشخصية العربية الاسلامية و المصير العربي،أي التغريب كأساس نظري لتحليل الموضوع" [٦٧]. و في الحصيلة أن انقسام "الأمة الى فريقين: فريق يرى أن الصلة بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، و فريق آخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال، والوّاقع في كلتا الحالتين هو الخاسر" [٣٣]. و بمعنى آخر أن كل واحد من الفريقين يكون خاسرا اذا تمسك بالتعصب لاتجاه على اتجاه آخر.

و بناء على ما تقدّم يخالف حنفي صراحة أصحاب اليسار و أصحاب اليمين جميعا، فيذكر مثلا: صادق جلال العظم، و ماكسيم رودنسن و هشام جعيط [٣٢] و الطيب تيزيني [٣٥] في قراءاتهم المختلفة للتراث. كما يذكر في موضع آخرأيضا العظم و تيزيني للتدليل على مؤثرات الاستغراب المعكوس على مفكرينا من أمثال: محمد عزيز الحبابي[٩٧] و عبد الله العروي، و حسين مروة، و زكريا ابراهيم، و عبد الرحمن بدوي، وعثمان أمين، و زكي نجيب محمود... و محمد عابد الجابري[٩٨]. فهؤلاء، و غيرهم، هم الذين تابعوا أو قالوا بمذاهب و مناهج غربية استعاروها من الغرب و طبقوها على تراثنا مرة او فكرنا المعاصر مرة أخرى. و استخلاصا لهذه المسألة يقول حنفي: " ان أقصى ما استطعنا في علاقتنا بالتراث الغربي هو الاستغراب المعكوس، أي تبني مذهب غربي مسبق..."[١٠٥]، و هكذا ظهرت عندنا الماركسية و الوجودية و الشخصانية و البراغماتية و الجوانية و الوضعية ...الخ، فانشغل الناس بهذه

المذاهب في الفلسفة العربية المعاصرة، حتى ظهرت بعدها البنيوية و التفكيكية و الفوضوية، و كلها من معطيات الاتباع للفكر الغربي و ليس من ابـداع فكرنـا العربي.

و قد ظهرت " الأيديولوجيا في الرغبة في التحرر من الهيمنة الثقافية للآخر علي الأنا، ولكن هذه الرغبة في التحرر في الحقيقة ليست أيديولوجية و لا علما، بل هي [في الأصل:هو] الوجود ذاته الذي يوجد نفسه على نحو طبيعي حـرّ، و هو أساس العلم و الأيديولوجيا. فالتحرر علم الحركة، كما انّ الأيديولوجيا نظرية في التحرير" [١٢٢]. و الغاء الهيمنة الغربية، أو تقليل تأثيرها على الأقل، انما يتطلب استعدادا نزعته الاستقلال و السعي الى جعل الاستغراب يؤدي مهماتـه بلا تشدد في تبنيه أو في الغلو في رفضه.

فالاسلاميون اعتبروا كلام حنفي في دفع الهيمنة عن الشرق انمـا يقـع موقع المضاد للغرب و هو خطاب "أيديولوجي مشبع بنزعة تعبوية لمناهـضة الغرب و حضارته" [١٧]. كما انهم أساؤوا قصد حنفي في الاستغراب، فظنـوا أنه " اتجاه معاد للغرب، مدافع عن (الأنا) ضد (الآخر) ومثبتـا لهويـة ضـد الاختلاف، و قلّصوا فهم الاستغراب بمعنى التغريب، مـع أن التغريـب أحـد دوافعه، التخلص من تقليد الغرب و الاعتماد على الابداع الذاتي للأنا ..."[٢٠].

أما العلمانيون، المدافعون عن معطيات الغرب في فكرنا المعاصربحسبانهم يسعون الى تطويرنا من خلال الغرب، فقد فهموا أن هيمنة الغرب على فكرنـا انما هو اللحاق الحقيقي بالحضارة الغربية! و يصفهم حنفـي بقولـه: "غـضب العلمانيون لأنهم ظنوا أيضا أن مقدمة في علم الاستغراب معاداة للغـرب الـذي يقلدونه و يعتبرونه حضارة عالمية تحتذي بها كل الشعوب... و في نفس الوقت يزداد التصاق العلمانيين بنظم الحكم و جهاز الدولة و قطّاعاتها الثقافية، و يزداد عداؤها للاسلاميين"[٢٠].

و فات أولئك و هؤلاء أن هيمنة الغرب على الشرق، أو الآخر على الأنا، انما هي علاقة تبادلية لا عيب من التخلص منها، كما فعلت أوروبا بعد سقوط غرناطة ١٤٩٢، لذلك يقول حنفي: " انّ اكتشاف تاريخانية الآخر لهو مقدمة لتحرر الأنا و وضعها في مسارها الطبيعي في التاريخ"[١٢٤].

٢. *في تحرير (الأنا) من أسر (الآخر):*

انّ الانفتاح على الآخر، ليس بمعنى تغريب الأنا، أو اغترابها، ولا استغرابها المعكوس (المقلوب المفاهيم)، فهذا أمر ليس بمستعص علينا ادراكه في مسار فكرنا المعاصر. اننا ما نزال نتساءل كيف نتحرر من الغرب؟ و هل تحريرنا معناه رفض الحضارة الغربية جملة و تفصيلا، كما يريد السلفيون؟ أو تحريرنا معناه أن نضع الحدود اللازمة بيننا و بين الغرب في عملية تشابك المصالح الفكرية و الثقافية و العلمية، كما يريد المنادون باستقلالنا العقلاني عن هيمنة الغرب علينا في السياسة و الاقتصاد والسيطرة بالقوة على مجتمعاتنا؟ أو اننا لا نحتاج الى الانفصال عن مسار الغرب باعتبار أنه مصدرنا الحضاري المعاصر، كما يزعم التغريبيون و الاغترابيون بحسبانهم من صناعة الغرب و يجب أن يبقوا ضمن أسواره في كل التفاصيل؟

هذه الاسئلة، وغيرها، لا تنظر الى (الأنا) أسيرة ل(الآخر)، و لن يكون بمقدورنا أن ننادي بالابداع الذي تتطلبه مرحلتنا الراهنة دون فكّ هذا الأسر و تحرير (الأنا). من هنا، يقرر حنفي حقيقة لا سبيل الى استنكارها، لأنها واقعية و تساير حركة التاريخ، فهو يقول: " فلا ابداع ذاتي دون تحرير [الأنا] من هيمنة الآخر، و لا ابداع أصيل دون العودة الى الذات الخاصة بعد أن تقضي على اغترابها في الآخر"[٧٤].

انّ (الأنا) لا تتحرر من الآخر دون سعي حثيث و جهود و فعاليات لمفكرينا لكي نعيد قراءة الاستشراق و نصحح نتائجه التي قلبت لزمان طويل الحقائق بخصوص عقلنا العربي الذي كان أصلا لتطور الغرب في نهضته الأوروبية و حضارته الحديثة. و المعادلة هنا تأخذ عند حنفي شكلين:

١. انّ (الأنا) كفاها تبعية ل (الآخر) مع ما تملك من موروث ايجابي عندما كانت حضارتها مركزية.

٢. انّ(الآخر) بدأ يتراجع أمام(الأنا)، لأن الحضارة الغربية تعتمد موروثا يجعلها حضارة طردية.[قارن: ٣٥ و ٣٩].

ومعنى ذلك، أنّ رؤيتنا الجديدة للغرب يجب أن تنطلق من الأنا نفسها، أي بمعنى أن نلجأ الى العمل ليس على أساس القول بهيمنة الغرب فحسب بل على " تحرر أيضا للأنا العربي الاسلامي من الوقوع في تقليد الغرب و التبعية له"[٢١] . و من ناحية أخرى، نلاحظ أنه "بدأ الأوروبي يسائل نفسه: هل هو ذات عارفة أبدية أم انه أيضا موضوع للمعرفة؟ هل هو مرآة تعكس صورة غيره أم انه أيضا صورة تنعكس في مرآة أخرى ؟"[١٩].

و تأسيسا على ما تقدّم، علينا نحن المفكرين العرب العمل الجاد على استكمال عملية الوعي الحضاري ب(الأنا) لتكون قادرة على الحركة من السلب الى الايجاب في التعامل مع(الآخر) وفق برامج عقلية لاعمام الغاية من الاستغراب على أساس انساني لا علاقة له بالعرقية و التعصب الديني و التطرف الجغرافي و الانتماء الى الماضي على حساب العصر. فالغاية هنا من تحرير (الأنا) في الاستغراب، كا يرى حنفي، هي: " تحويل الغرب من كونه مصدر العلم، كي يصبح موضوعا للعلم، بعد أن أصبح الوعي الاسلامي موضوعا للعلم و ليس مصدرا للعلم كما هو حال الاستشراق"[٢١]. فالعلاقة الجدلية بين (الأنا) و (الآخر) متداخلة و تحتاج الى تفكيك لمفاهيمها عند الباحثين

عندما يتحدثون عن تحرير الأولى من الثانية، أو تنوير هذه من تلك : "انّ الغرب هو (الآخر) بالنسبة للشرق، والشرق هو (الآخر) بالنسبة للغرب. فعلاقة كل منهما بالآخر هي علاقة (الأنا) و(الآخر)..."[٢٢١].

٣. في تنوير (الآخر) بمعرفة (الانا):

نحن،هنا، ازاء تقابل منطقي بين حركة (الأنا) الى (الآخر) بحساب الشرق ثم الغرب. و قد اتضح لنا في النصف الثاني من القرن العشرين خاصة أنّ "جدل الأنا و الآخر هو الصراع بين الجديد و القديم على مستوى الحضارات و في مسار التاريخ" [١٣٧]، و من ذلك أن مسار (الأنا) في الحضارة العربية الاسلامية يمتد على ثلاث مراحل، كما يراها حنفي :

" **الأولى** من القرن الأول [=٦ ميلادي] حتى القرن السابع [=١٣ ميلادي] و تنتهي بابن خلدون الذي أرّخ لها.

و**الثانية** من القرن الثامن [=١٤ ميلادي] حتى الرابع عشر[= ٢٠ ميلادي].

و **الثالثة** التي بدأت منذ عشر سنوات من القرن الخامس عشر[= العقدين ٩ و ١٠ من القرن ٢٠ ميلادي] حتى القرن الواحد و العشرين [= ٢٦ ميلادي]...و التي ستشاهد العصر الذهبي الثاني للحضارة الاسلامية " [١٣٨-١٣٩].

وفي الاتجاه الآخر، يرى حنفي أن مسار(الآخر) في الحضارة الأوروبية يتمثل بثلاث مراحل أيضا، وهي:

" المرحلة **الأولى** عصر آباء الكنيسة [= القرون ١ - ٧ ميلادي].

و **الثانية** العصر المدرسي [= القرون ٨ - ١٤ ميلادي].

و **الثالثة** العصور الحديثة [= القرون ١٥ - ٢١ ميلادي]." [١٤١-١٤٢].

و الذي يميّز المرحلة الثالثة الأوروبية، كما يصفها حنفي: " بدأت ارهاصاتها في الاصلاح الديني و في الفكر الليبرالي و في الفكر العلمي العلماني. الروافد الثلاثة التي تكوّن فكرنا المعاصر"[١٤٧] و معنى هذا أن حنفي يرى أن القرن الحادي و

العشرين هو نهاية مسار (الآخر) في حضارته الغربية و يؤكّد على أنّ مراحل مسار الغرب "انتهت كلها دون بوادر لمرحلة رابعة" ! [١٤١]. و يستند حنفي في قوة مسار (الأنا) نحو التقدّم على (الآخر) في العصر الراهن و ما يليه لانحلال (الآخر) [= الغرب] أولا.... [.....]، و" أن مسار (الأنا) [= الشرق] يكون أكثر عمقا في التاريخ، و أعمق امتدادا في الزمان، وتكون الحضارة الاسلامية آخر حلقة من سلسلة حضارات الشرق القديم منذ سبعة آلاف عام، أي أطول من مسار (الآخر) ثلاث مرات أو أكثر "![١٤٨].

أنّ هذا الذي يقوله حنفي يبدو لنا للوهلة الأولى صادرا عن الوجدان أكثر منه عن العقل. و ليس الحوار الحضاري الذي تتطلبه أوضاعنا الراهنة قادرة على استيعاب مثل هذه الأحكام التي تبدو لمفكرينا من أهل الاغتراب أو التغريب أشبه بالعروض المسرحية لوليام شكسبير! لكن حنفي ليس شكسبيريا، بل انه يتحدث عن مظاهر العدمية في الفكر الأوروبي [١٥٣ و ما يليها] و يضع يديه على خارطة الوعي الأوروبي الذي بدأ يتحلل في فلسفات العدم [١٥٣-١٥٧] و خصوصا موضوع الموت في الروح الأوروبي [١٥٧- ١٦٠] و لهذا طفحت على السطح أزمة حقيقية للغرب[١٦٠- ١٦٤]، و ينتهي حنفي الى القول:

" و الغريب أنه بعد ذروة فلسفة التنوير [في الغرب] و ما بلغه الوعي الأوروبي من اعلاء لمباديء الحرية و الاخاء و المساواة، و استلهامه العقل [=المطبوع: الفعل] و الطبيعة و التاريخ، ينهار ذلك كله في حربين أوروربيتين طاحنتين، قامتا على أيديولوجيات عنصرية و فاشية تصنّف البشر طبقا لأجناسهم..."[١٦٣- ١٦٤].

ومع كل هذا، تبقى صورة الغرب بحاجة ماسة وحقيقية ليراها الأوروبي في مرآة الشرق، لأن الوعي الآخر صار يدرك أنه بدأ ينهار في الوقت الذي

تباشر الأنا بالصعود باستحقاق حضاري و ليس بوسائل الاستعمار، القديم أو الحديث، لأن مصادر الغنى و الثروات الطبيعية و البشرية في الشرق، وهذه المصادرهي التي تجعل الأوروبي الآن يشعر بأن دوره انتهى، أو يجب أن ينتهي، بعد أن صارت (الأنا) تفصح عن نفسها و تعرّف (الآخر) بفلسفتها و تاريخها على الرغم من نزعة المعاندة في الصراعات السياسية و الاقتصادية و الدينية و العسكرية. و معنى ذلك أن تعريف (الآخر) بمعطيات (الأنا) انما ينفتح على عصرنا الراهن برمته. و بهذا المعنى يأتي قول حنفي:

"يهدف علم الاستغراب الى انهاء اسطورة كون الغرب ممثلا للانسانية جمعاء، و أوربا مركز الثقل فيه...و سقوط الغرب حاليا هو نهضتنا، و نهضتنا هي أفول الغرب"[٦٤].

وفلسفة ذلك تظهر بجلاء في التصورات التي تطورت في عقل حنفي، محتملا أنه ربما هناك تصورات أخرى لعلم الاستغراب، يدركها و لايستطيع اللحاق بها مهما بذل من جهود. ولكنه يفصح بوضوح عن تصوراته عن الاستغراب باعتباره علما، فيصفه بأنه " يقوم بدراسة التراث الغربي على النحو الآتي:

أ- لا يدرس التراث الغربي في ذاته كي ننقل منه علما أو معرفة، بل لنأخذ منه موقفا حتى في العلوم المضبوطة...

ب- دراسة التراث الغربي كجزء من تحليل واقعنا المعاصر باعتبار أن التراث الغربي قد أصبح أحد روافد ثقافتنا المعاصرة ...

ت- دراسة التراث الغربي كجزء من تراثنا القديم ...

ج- دراسة التراث الغربي كجزء من المساهمة في الدراسة الانسانية العامة لافادة الغربيين أنفسهم، و المساهمة معهم في فهم تراثهم كما حاولوا هم في الاستشراق دراسة تراثنا ..."[١٠٠- ١٠١].

ومعنى ذلك عند حنفي أن ما ينفعل به الغـرب (=الآخـر) "مـن داخـل الحضارة الأوروبية ذاتها، خاصة في العقود الأخيرة، عندما بدأ الوعي الغربـي يؤرخ لذاته، و يراجع نفسه، و ينقد مساره، و يكشف عن مصادره التي طالمـا ضرب حولها مؤامرة صمت، يعترف بقلقه و توتره، ويعبّر عن حيرته المستمرة بين صورية فارغة و مادية غليظة حتى انتهى به الأمر الى النسبية و الشك في كل شيء، و الى تكافؤ الأدلة العدمية. هذه المادة التي يأتي بها الوعي الأوروبي لذاته كنوع من النقد الذاتي، واضعا نفسه في مرآة نفسه، تختلـف عـن مـادة الاستغراب التي يتم فيها رؤية الغرب من منظور اللاغرب، رؤية الآخـر مـن منظور الأنا. وهذه المادة الثانية مادة أولى و ليست جاهزة، نتيجة لوصف الأنا للآخر و ليس وصف الآخر لنفسه تنقلها الأنا عنه، مادة من جهد الأنا و ابداعه و ليست من افراز الآخر..."[٤٠- ٤١]. ويذكر حنفي أمثلة على هذه الافـرازات ماورد " في كتابات اشبينجلر، و هوسرل، و شيلر، و برجسون، و تـوينبي، و جارودي، و غيرهم من الفلاسفة المعاصرين"[٤١]

نحن اذن لا نقتحم الآخر أو نخترقه لغرض أن نسرقه و نشوّه صورته أمـام نفسه كما فعل بنا هو خلال عصر الاستعمار و الاسـتلاب و الحـروب فـأنتج الاستشراق، بل نسعى الى تنويره بعمقنا التاريخي، و بموروثنا الواسع على مدى سبعة آلاف عام، و بما آلت اليه الحضارة العربية الاسلامية من انجازات بقيـت مرجعية له حتى القرن الثامن عشر، وما يزال بعضها فعّالا الى يومنا هذا. كمـا نريد أن نعّرفه بقدراتنا على درسه، وتحليل منجزاته، و نفسّرها و نؤولها وفـق مدركاتنا لا وفق مدركاته. نحن أيضا نستطيع أن نقول فيه ما قاله فينا، و نحلله كما حللنا، و نفسره كما فسّرنا، و ننتج فيه تراثا جديدا جـوهره الغـرب كيـف ينطبع في عقلنا العربي. و يبقى، كما يقول حنفي: " الفرق بين الاستشراق القديم و الاستغراب الحالي هو خلاف في اللحظة التاريخية للحضارة الأوروبية التـي نشأ فيها الاستشراق سابقا، و اللحظة التالية التي ينشأ فيها الاستغراب الآن"[٥٠].

وبهذا يكون حنفي قد حدد معيار الحوار العقلي التاريخي بين ما تعلمه الغرب من الشرق، و قد مضى، و ما يجب على الشرق أن يعرّف الغرب به في عصرنا الراهن، بعد التحرر من تبعيته و تقليده، بأننا أيضا قادرون على الحكم عليه بأنه ليس الآخر الأوحد "وأن يشعر بمسار الحضارة الجديدة في التاريخ في طوره الجديد، من الغرب الى الشرق...و بالتالي يتحقق الهدف الأقصى من علم الاستغراب"[٢٢٥].

(رابعا) نقد فلسفة حنفي في الاستغراب

١. في النقد الموضوعي عند حنفي:

بعد هذ ه الحفريات في "*ماذا يعني علم الاستغراب؟* " لحنفي، نلاحظ أنه يعترف صراحة أن "أقرب المحدثين لذلك هو... أنور عبد الملك في دراساته العديدة " [٨٦، وقارن ١٨٩-١٩٠]، ويشير على عجل الى تعدد المشروعات الفكرية عند مفكرينا، فصنفها حنفي[١٩٤] على نوعين:

١. *المشروعات المتكاملة* عند حسن حنفي و محمد عابد الجابري والطيب تيزيني.
٢. *المشروعات غير المتكاملة و الجزئية* عند محمد عزيز لحبابي و عبدالله العروي و حسين مروّة و هشام جعيط و صادق جلال العظم و حسن صعب و ناصيف نصّار... و غيره.

و على الرغم من استثناء حنفي للجابري و تيزيني وجعلهما في مرتبته، لكنه لم يكن متوافقا معهما في المنهج.

فحنفي الذي يكن احتراما خاصا للجابري، يذكر أنه يخالفه في تطبيقه قياسا معكوسا في العلاقة بين الأنا و الآخر! فالجابري،كما يقول حنفي: "طبّق مناهج التكوين و وصف البنية على العقل العربي و ليس على الوعي الأوروبي، على

الأنا و ليس على الآخر. في حين أني طبّق ذلك على الآخر و ليس على الأنـــا، فالأنا تنتسب الى حضارة مركزية في حين الآخر ينتسب الى حضارة طردية..." [٣٩].أما تيزيني، فانّ حنفي يقول فيه: " قد يكون العيب الرئيسي بمـــشروع ... تيزيني ... هو تناوله الحضارة الاسلامية باعتبارهـــا حـــضارة طرديـــة مثـــل الحضارة الأوروبية و ليس باعتبارها مركزية، و ذلك بدعوى التاريخانية كنتيجة طبيعية للماركسية" [٣٥].

انّ حنفي هنا يريد أن يميّز مشروعه " التراث و التجديد" دون ريب، كمـــا يوحي لنا بأنه ناضل منذ البداية في بناء فلسفته في الاستغراب بمنهج صارم لم يحد فيه قيد أنملة عن الخط الذي رسمه لنفسه منذ رسائله الفرنسية الأولى [٣٠] و انتهاء بأعماله كلها بالعربية مثل القسم الأول من مشروعه " موقفنا من التراث القديم" [٢٧] و بعده القسم الثاني " موقفنا من التراث الغربي " [٢٨]، على أمـــل انجاز القسم الثالث[٢٩].

وحنفي حاول في الثاني أن يبيّن مصادر الوعي الأوروبي، و بداية الوعي الأوروبي، ونهاية الوعي الأوروبي [٣٧] و كيف أســـس الاســـتغراب، و درس تكوين الوعي الأوروبي و بنيته و مصيره [٣٩]. و ليس فينا أحد يستنكر علـــى حنفي زهوه بما أنجز من أعمال، و لماذا يرجع الى مؤلفاته كتبا و دراســـات و ابحاثا و مقالات على نحو مكرور كأن القصد من ذلك أن يطبع في أذهان قرّائه عنوانات أعماله و تذكيرهم بغزارة ما كتب و اتساع ماأنجز و اشهار ما نشر و طبع ! لكن النقد الموضوعي لحنفي لا يفصح عن هذه الشبهات لأنه يعترف بأن الاكثار من الاشارة الى نفسه انما هو نتيجة كون ما يكتب " أقرب الى الـــسيرة الذاتية منها الى الاشارات العلمية" [٣٢]. و يصف حنفي تطوّر عمله فـــي علـــم الاستغراب بدقة لا تخلو من الاعتزاز بالنفس [١٠٩-١١٦] . ولكنه يعترف أنه ينتقل في انجاز مشرعه من موضع الى آخر لأنه أراد أن يفصح عن فلسفته في الماضي، فالمستقبل، فالعودة للحاضر[٣١]، هكذا:

١. البيان النظري (من العقيدة الى الثورة) للموقف من التراث القديم.
٢. البيان النظري (مقدمة في علم الاستغراب) للموقف من التراث الغربي.

بقي البيان النظري للموقف من الواقع (نظرية التفسير) مؤجلا، كما يصرح حنفي: "الى حين تتحقق الأجزاء السبعة للجبهة الأولى، و الأجزاء الثلاثة للجبهة الثانية. بعد ذلك يتم تنفيذ البيان النظري الثالث في أجزائه الثلاثة، و بالتالي يكتمل المشروع" [٢٨].

ولعل هذا التصريح لحنفي يقع موقع الصاعقة على أهل التغريب، لأن في اعتقادهم الراسخ أن الغرب هو منبع و مبدع الحضارة المعاصرة. و ليست أقوال شبينغلر أو توينبي تلقى منهم الاهتمام الحقيقي في انهيار الغرب، على الرغم من الازمة الغربية التي تحدّث عنها هوسرل، و غيره. كما انّ تصريحا مثل هذا يدفع باتجاه المضادين للغرب من اسلاميين، وسلفيين بوجه خاص. انّ حنفي لم يكن يتوقّع ما يحدث الآن في العالم من فوضى السقوط و النهوض! فلا الغرب الليبرالي أو الرأسمالي ينوي الاقرار بالسقوط بافتعال الازمات بعد هيمنة العولمة على العالم، و لا الشرق، و خاصة العرب (و تبعا لهم العالم الثالث برمته) يبدو عليه النهوض بعد التطرف الديني و العرقي لوقوعهم في فخ التبعية المطلقة للغرب. منذ ربع قرن(سنة ١٩٩١) عندما نشر حنفي كتابه " مقدمة في علم الاستغراب"، حدث في العالم العربي و العالم الاسلامي ما لايصدقه أي قاريء لكتابه. و لم يتحوّل حنفي الى تعديل استنتاجاته في كتابه الأول و لا كتابه المختصر "ماذا يعني علم الاستغراب؟ " الذي نشره منذ وقت قريب(سنة ٢٠٠٠)، لأنه بعد هذا التاريخ حدث ما لم يتوقعه لا حنفي ولا غيره من المفكرين العرب و الاسلاميين! انها فوضى الأحداث التي ستمتد الى عقود، و ربما سيأتي يوم فنقول فيه: يا ليتنا لم نعش عصرانقلبت فيه كل القوانين الى ضدها!

٢. في النقد الذاتي عند حنفي :

انّ اعتراف حنفي، بالتقصير أحيانا و العجز أحياناأخرى، يرجع برأينا الى عظم مشروعه في "التراث والتجديد" من الناحيـــة الموضـــوعية و الزمانيـــة و المكانية. فهو مشروع كبير، يصف تجربته فيه بجملة من التساؤلات قصد منهـــا أن يعرفنا بأنه تصارع مع طموحاته مصارعة ذاتية و موضوعية في تأسيس علم الاستغراب، فهو يقول:

"كيف أقرأ الآخر من منظور الأنا؟ و كيف أعيد تقييم مذاهب الآخر ابتـــداءً من مقولات الأنا؟ و كيف أعيد بناء اتجاهات الآخر العقلانيـــة و التجريبيـــة و فلسفات الحياة بناء على تراث الأنا؟ أستعمل تراث الآخر كعلـــوم للوســـائل، و استعمل تراث الأنا كعلوم للغايات. كيف أعيد صياغة علوم الغرب كعلوم العجم، و أعيد صياغة علوم الأنا كعلوم للعرب؟ كيف تستطيع الأنا أن تكون بـــؤرة أو نظرة كلية تجمع عليها شتات الآخر و تبعثره حولها و تجزأته فيها؟ كنت فـــي حاجة الى مزيد من التروي لصياغة أسس هذا العلم، موضوعاته و مناهجـــه، أكثر من تطبيقه في تكوينه و بنيته، و لكن لم أستطع لذلك دفعا " [٢٣٩- ٢٤٠].

وهنا نحن ازاء اعتراف جبري لحنفي، لأنه يرى أن الذي يقيّـــده هـــو أن الانسان له حدود في العمر لا يتعداها مهما طالت، و لابدّ من أن مشروعه، كما يلمّح لذلك، لا يفترض فيه الكمال، بل انه اكتشف عيوبا فيهـــا، لأن "العيـــوب لا تظهر الا في النهاية، وأوجه النقص لا تتكشف الا بعد الاكتمال"[٢٢٦]، و قـــد حاول حنفي أن يكون صادقا مع نفسه تمام الصدق فـــي نقـــده الـــذاتي [٢٢٦- ٢٣٤]، فوزّع العيوب و مواطن النقص على شقين:

(الأول) في المسائل الارادية التي وقعت فـــي مـــسيرته و هـــو يبنـــي مشروعه:

١. التذبذب المستمر بين التحليل و المادة العلمية.[٢٢٧].

٢. صعوبة التصنيف و الاختيار فيما بين يديه من المرجعيات.[٢٢٨].
٣. اختلاف أساليب الفصول لدرجة عدم التجانس. [٢٣١].
٤. اهمال الأسس التاريخية و الاجتماعية و السياسية والاقتصادية الذي تكوّن فيه الوعي الحضاري للأنا في التراث القديم أو للآخر في التراث الغربي . [٢٣٣].

(الثاني) في المسائل الجبرية التي تقيّد طموحاته في مشروعه، و يسميها حنفي "هموم قصر العمر" [٢٣٤- ٢٤٠]، وهي :

١. "الاكتفاء بالكليات تاركا الجزئيات لأجيال أخرى قادمة، أحدد وأضع الأسس و أترك لغيري و ضع البناء" [٢٣٥].
٢. "فقد لا يكون في العمر متسع اذا ما أجلت الرسالة. فالكتاب عندي لحظة انفعال و اثبات وجود، لحظة تحرر الأن من الآخر بوصفه وموضعته و تحويله الى موضوع للحكم" [٢٣٥].
٣. "لم يعد في العمر متسع لعرض النظرية ثم تطبيقها...واني على غير قصد مني بجمع بين النظرية و التطبيق في آن واحد ..."[٢٣٧].
٤. "حاولت أن اجتهد رأيي لوضع أسس علم جديد ما زال مجرد نوايا صادقة و نيات حسنة"[٢٣٩].

وما كان حنفي يحتاج الى كل هذه التبريرات لبيان نقده الذاتي على هذا النحو لولا شعوره العميق بأنه قد قدّم مشروعا يستحق البقاء لزمان طويل . فهو علاوة على ما يعلّقه من الاهتمام بموضوعه من زملائه المعاصرين، خصوصا أولئك الذين تظهر نتائج الاستغراب في كتاباتهم[٢٣٩]، سلبا أو ايجابا. لكنهم

ليسوا على مستوى واحد من الوعي بما أنجزه حنفي. لقد تعـرّض للتـساؤل و الانتقاد من التغريبيين و الاغترابيين و الاتباعيين بصورهم المختلفة، فانتقدوه نقدا راديكاليا في السر و العلانية!

فقد اتهم حنفي بأنه تحوّل بسهولة من العلمانية ، الى اليسار الاسـلامي، الى الفكر القومي، الى السلفية الأصولية. و نسي هؤلاء أن الفلاسـفة يتغيّـرون بتغيّر معطيات العصر الذي يعيشون فيه، و لذلك بدل الترحيب بأفكاره، حوصر بالتحكّم به و العمل على عزله في الدوائر الثقافية بمصر بحسبانه خـرج عـن قواعد التحولات من اليسار الى اليمين! و يصف حنفي تحولاته وكيف فهمهـا المنتقدون بقوله:

" و تثبّت تحولي من الستينات الى الثمانينات مـن التقـدّم العلمـاني الـى الاستنارة الاسلامية. و البعض يصفني سلفيا أو تراثيا جديدا مثل : فيصل دراجن أديب ديمتري، عبد العظيم أنيس، الأب جورج شحاته قنواتي، ناهض حتـر، و معظم الماركسيين ... مثالا على ذلك: محمود أمين العالم..." [١١٧- ١١٨].

ولم يتركهم حنفي على هواهم يغزلون حوله الأقوال، حتى صنّف خصومه في فريقين، و أكثر ما أزعجه و قضّ مضجعه حديث الفرقة الناجية، فكل جماعة راضية عن نفسها رافضة لغيرها، فهو يقول: "ان أشدّ ما أضـرّنا هـو حـديث الفرقة الناجية، المشكوك في صحته عند ابن حزم، و الذي يكفر اجتهادات الأمة كلها، و لا يستبقي الا واحدا هو اجتهاد الدولة القائمة ! " [حـوار المـشرق و المغرب، ٧، وانظر١٣٣] . ومعنى ذلك أن منتقديه لا يدركون مفاهيمه التـي أشاعها مبكرا في كتابه " من العقيدة الى الثورة" الذي يقول صراحة أنه " تحرر للأنا العربي الاسلامي من قيد الماضي و تقليده و التحجّر فيه " [٢٠-٢١].

و اذا كان كل مستحدث في زمان لايقبله كل الناس، فحري بنـا أن نفهـم لماذا يصر حنفي على نقده الذاتي، فهذا يريح ضميره كفيلسوف، لـذلك يقـول واصفا استحداثه لعلم الاستغراب في مؤلفاته [١٠٩-١١٦] قبل اصـدار بيانـه

النظري من "موقفنا من التراث الغربي" فهو يقرر أنه فعل ذلك "بعد أن ازداد مشروع التراث و التجديد احكاما ..."[١١٦]. ثم يعترف "أنّ علم الاستغراب ليس فقط علما نظريا، بل هو ممارسة عملية لجدل الأنا والآخر، وتحرر الأنا ثقافيا و حضاريا و علميا من هيمنة الآخر"[١٢١]. ومن جهة أخرى يعترف حنفي بأن أقواله حول مشروعه انما هي "محاولة للنقد الذاتي تعترف مسبقا بكثير من الانتقادات النظرية، و يتلاشى الكثير منها على حدود العمر"[٢٤٠].

انّ التأكيد باستمرار على ربط اتساع المشروع عند حنفي و الزمان الذي يستشعره مقيّدا له انما يقع على متلقّيه موقع الاعتذار عن خلل هنا او نقص هناك، لذلك يعترف "ان اثبات تاريخية الوعي الأوروبي جزء من عملية تحرر الأنا من الآخر. فالآخر تاريخ و الأنا تاريخ، و لكل مَرحلة عصر ابداع. و في هذا الهم يبدو قصر العمر" [٢٣٧]

٣. في استخلاص نظرية حنفي في الاستغراب:

ان الحديث المستمر عن الأنا و الآخر في فكرنا المعاصر لم يكن واضح المعالم عند الباحثين للتداخل بين هوية الأنا و هوية الآخر، حتى طلع علينا حنفي قبل ربع قرن بنظريته التي أزال بها اللبس عن المفاهيم الجدلية . ومن ذلك قوله: "انّ جدل الأنا و الآخر واقع في كل مجتمع و لدى كل شعب. الأنا، بمفرده نرجسية وغرور، و الآخر بمفرده تبعية و تقليد. لا يوجد مجتمع ليس به أنا و الا كان في حاجة الى اثبات وجوده أولا..."[٢٢٤].

و من ناحية ثانية، أراد حنفي بكل ما استطاع من اجتهاد أن يكشف بتصوراته عن الاستغرب وفق منهج تحليلي صارم لصورة الآخر في وعي الأنا. و هذا بلا شك ساقه الى تقمص الآخر على نحو يحياه، لأن موضوعه في مسار تال كما يجب عليه أن يكون في التكوين و البنية. و هنا تتضح الغاية،

وهي "التحرر منه وردّه الى حدوده الطبيعية، و القضاء على اسطورة العالمية"[٢٣٩]

ان هدف الاستغراب، اذن، أن يحقق ثلاث مسائل [٥٧، ٥٩] في كل حساباتنا في وعينا المعاصر:

١. القضاء على المركزية الأوروبية.
٢. القضاء على ثنائية المركز و الأطراف على المستويين الثقافي و الحضاري.
٣. اعادة التوازن للثقافة الانسانية .

و يقصد حنفي من ذلك، أن يضعنا في واقعنا الراهن بالنسبة للغرب، الذي تشكّل على أساس انه الآخر بالاصالة في وعي الأنا ، و لهذا قصد حنفي الى فكّ اشتباك العلاقة بين االشرق و الغرب (وحتى بين الشمال و الجنوب = العالم المتقدّم و العالم الثالث)، " و تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا و الآخر الى علم دقيق و منطق محكم وجدل تاريخي. فجدل الأنا و الآخر واقع لا ينكره أحد ..." [٢٢٤].

و يتحدّث حنفي عن مظاهر الأمل في الوعي الغربي (= الآخر) [١٦٥-١٧٤]، متناولا:

١. فائض الانتاج و القوة العسكرية،
٢. سطوة العلم و ثورة المعلومات،
٣ مجتمع الرفاهية و الخدمات ...

مضيفا الى ذلك رؤياه لما كان يحدث في المعسكر الاشتراكي(١٩٩١) واصفا تلك المتغيرات ب" ريح الحرية في أوروبا الشرقية"[١٧٤-١٧٦].

من ناحية أخرى، يتحدّث عن مظاهر الأمل في وعي العالم الثالث (= الأنا) فيراها من خلال :

١. حركات التحرر الوطني،
٢. العمق التاريخي و الموقع الجغرافي و الامكانيات البشرية،
٣. الأيديولوجيات السياسية،
٤. الابداع الذاتي في العلوم السياسية،
٥. المشاريع العربية المعاصرة... [١٧٧-١٩٩].

و يقول حنفي في وصف الفقرة الخامسة انه " بالرغم من أن المشاريع العربية المعاصرة في كثير منها مازالت مرتبطة بثقافة المركز [= الغرب]، الا انها ليست تابعة لها... و مع ذلك فهي ... استعمال ثقافة الآخر من أجل تجديد مسار الأنا"[١٩٩]. و لكن هذا المسار غير واضح في ذهن حنفي، لأنه يتشكك فيه بسؤاله : هل هناك مظاهر ردّة و انكسار في وعي العالم الثالث؟ و تتلخّص اجابته في الحديث عن التجزئة، و الردّة أو الثورة المضادة، و التخلّف[٢٠٠-٢١٠].

و خلاصة القول في فلسفة حنفي في الاستغراب أنه لم يكن يغيّر مواقفه أو يثبت عليها الا بقناعة مترسخة مرسومة في ذهنه و هو يتسلسل في مشروعه الطويل الذي جهد نفسه لتكوينه منذ الستينات (نصف قرن تقريبا) حتى يوم الناس هذا ! و هو بلا أدنى ريب، يحتاج الى درس و تحليل و نقد، علاوة على الاضافات الممكنة على مشروعه الذي نعدّه بحق اسهاما في تحرير الأنا من أسر الآخر، و تنوير الآخر بمعرفة الأنا، في التحليل و التركيب و النقد الموضوعي و النقد الذاتي، وفق منهج صارم في المقارنة و الاستقصاء و الشمول على النحو الذي جعل حنفي فيلسوفا بارزا بين فلاسفتنا المعاصرين و أكثرهم اثارة للجدل في فلسفتنا العربية المعاصرة.

ان حنفي، بتواضعه، يرى أن مشروعه " التراث و التجديد" ليس كاملا في النظرية و التطبيق، بل انه يقول:

"...و أتى على غير قصد مني يجمع بين النظرية و التطبيق في آن واحد، بل كان أقرب الى التطبيق منه الى النظرية. لم يتأسس علم الاستغراب خاصة من حيث المناهج و الموضوعات، و ان كان قد تمّ الاعلان عن الأهداف والغايات. فجاء ... ماذا يعني علم الاستغراب؟ اعلانا عن حسن النوايا..."[٢٣٧-٢٣٨].

ويقول، أيضا :

"... و لعل جيلا آخر لديه أكثر فسحة من الوقت يكون أقدر على الاكمال لمزيد من الاحكام " [٢٣٤].

و يقول أخيرا :

" ...كنت بحاجة الى مزيد من التروي لصياغة أسس هذا العلم، و موضوعاته و مناهجه، أكثر من تطبيقه في تكوينه و بنيته، و لكن لم أستطع لذلك دفعا"[٢٤٠].

وهكذا نلاحظ أن حنفي لم يصدر عن الآخر بالكامل، مع تأثره بقراءته و درسه وتحليله تحليل العارف المستنير بختياراته للصروح الفلسفية ألأوروبية. كما انه لم يصدر عن الأنا بالكامل مع أنه ينتمي لموروثه الثقافي و الحضاري الذي درسه و دققه واختار العقلاني منه و رفض كل ما لا علاقة له بهذا العصر. لكن الملفت للنظر أن حنفي يتنوع بتنوع معطيات حركته كانسان في محيط متخم بالأشياء الصادقة و الكاذبة،و الصحيحة و المنحولة، في مكونات فكرنا المعاصر على مدى النصف الثاني من القرن العشرين التي أثّرت على حنفي، كما أثّرت على غيره من مفكرينا المعاصرين بلا استثناء!

و ليس كل الذي قلناه بكاف للافصاح عن فلسفة حنفي في الاستغراب، فالكلام فيها كثير و يحتاج الى تفصيلات لسنا قادرين عليها في هذا البحث، لكننا لا نجد في هذا المقام غير الزام أنفسنا باحترام مشروع حنفي، على الرغم مما قيل و يقال عنه، فهو فاتح بلا ريب أراد أن يجد لنا منفذا لفكرنا المعاصر لكي يتشابك مع الغرب في استقصاء التفصيلات بحثا عن اتجاه جديد يخصص في دراسة معطيات الغرب كما هي أمامنا و بين أيدينا. و على الرغم مما تعرض له حنفي من النقد الراديكالي بأنواعه العلمانية و الدينية و الأيديولوجية، وغيرها، انما هي صفات تنطبق على غيره أكثر مما نجدها فيه! و يبقى لحنفي خصيصة انفرد بها بين زملائه في فكرنا المعاصر، وهي انه لم يكن يتوقف في اتمام مشروعه، فكان قويا و متميّزا حتى في نقده الذاتي فيما أنجزه و اعترافه بقيود قصر العمر، و تصريحه علانية بأنه يعقد الأمل على الجيل التالي من مفكري هذا العصر ...و كل هذا وذاك، جعل حنفي متمسكا بمبدأ أخلاقي في استكمال مشروعه من آخرين يأتون بعده، فكأنه يريد أن يقول انه فعل ما فعل ليفتح ابواب علم جديد ، و هو ليس معنيا بمن سيدخل من الجيل التالي الى فنائه من الأبواب المفتوحة.

وبقدر ما يتم الحوار مع حسن حنفي عقلانيا، لكن اشكالية العقلانية تأخذ أبعادا غير منسجمة مع معطيات الحوار الذي تنسج حوله الوجدانيات الكثير من التصورات التي تتفاعل مع العاطفة أكثر منها مع العقل. نحن، كما يرى فتحي التريكي [حوار معه على ال anb الفضائية في ٢٠٠٥/٨/٢٣] عندما نبحث في فكرنا المعاصر نكون بحاجة حقيقية للحوار الذي يستند الى العقل لا الى الوجدان. و حنفي، برأينا، لم يبتعد عن العقلانية لكنه انطلق أحيانا منطلقات وجدانية لم تضر بعموم انجازه، لكنها أعطت فرص الطعن في أقواله عند من لا يعترف بالجديد، و هم كثيرون ! أما ان حنفي وهو يدافع عن نفسه، من منطلق قاعدة (مغنية الحي لا تطرب)، بقوله : "و قد درس سولوفييف – Soloviev

(١٨٥٣-١٩٠٠) في رسالته للدكتوراه (أزمة الفلسفة الغربية) و لم يتجاوز بعد سن الواحد والعشرين عاما. و لم يقل له أحد شيئا، و لم يعترض عليه أحد بصغر سنه و عظم موضوعه." ! [١٢٦]. و نظن أن حنفي لم يكن هنا الا محتجا على استنكار الآخرين لبعضهم و كأن ليس من حقنا أن نبدع، و انما نقلّد ونتبع و نأتي بالقديم بثوب جديد في كتابات مكرورة لا أول لها ولا آخر، طالما اننا لا نعترف بالتجديد، وهذا ما رأيناه فعلا في الموتمر الفلسفي العربي الخامس للاتحاد الفلسفي العربي، في طرابلس (لبنان) في ١٥-٢٠٠٤/١٢/١٧، الذي كان محوره مرور مائتي عام على وفاة كانط، فنحن هنا نشهد أن العقلانية غابت عن المؤتمر، لأن المؤتمرين أجمعين شعروا أنهم صغار للبحث في فيلسوف مثل كانط! فالعيب فينا لأننا نخاف و نتردد و نقلّد و نخشى من كل تجديد في تراثنا و تراث الآخر، فنصدر عن أحكام مسبقة تسورنا من كل ناحية، فلا يعقل أن يكون بيننا في هذا العصر من يستطيع أن يستوعب دعوتنا الى اعادة قراءة ابن رشد العربي (وليس اللاتيني أو العبري)، فكيف سيقبل معاصرونا بأن يكتب أحدنا عن ازمة العقلانية العربية المعاصرة؟ لا بد من تطبيقات الفرقة الناجية عليه، آنئذ، و لاحقّ لأحد على أحد الا بهذا الدفع القسري للعقل العربي ليكون دائما في ازمة الوجدان الذي لا يفصح الا عن ملل و تكرار و تراجع و احباط.

مع كل هذا وذاك، يبقى حنفي بارقة أمل للتجديد حتى لو اننا لا نستطيع أن نعطيه حقّه من الفعل و الانفعال في مجرى تطّور العقلية العربية في هذا الزمان!

*****

(خامسا) مرجعيات البحث:

- الأعسم، عبد الأمير:

  * درسات في الاستشراق، أبحاث نشرت في دوريات (الاستشراق) – ٥ مجلدات / سلسلة الثقافة المقارنة، بغداد ١٩٨٧– ١٩٩٢.

  * منطق العلاقة بين العقل العربي و العقل الأوروبي: مساهمة في إعادة تقويم مديات تأثير الحضارة العربية في أوروبا، بحث قدّم لمؤتمر (بيت الحكمة العباسي لمناسبة المئوية الثانية عشرة)، نشر في مجلة دراسات فلسفية، بغداد / العدد٣ السنة ٣/٢٠٠٠.

  * نقد عقلانية المشروع النهضوي العربيّ، بحث ضمن أعمال ملتقى عمان الحادي عشر، وزارة الثقافة الأردنية، عمان ١٦–١٩ / ايلول – سبتمبر/٢٠٠٢

  * الفكر العربي و راهنية المشروع النهضوي في خطابنا المعاصر، بحث ضمن أعمال الندوة العربية " الفكر القومي : بدية قرن و نهاية قرن" في بيت الحكمة، بغداد ٢٨–٢٩/ ايلول –سبتمبر/ ٢٠٠٢.

- التريكي، فتحي: حوار مفتوح على القناة (الفضائية anb) في ٢٠٠٥/٨/٢٣ .

- تيزيني، الطيب: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلةالمعاصرة، دمشق ١٩٧١ ... (١٢ جزء).

- الجابري، محمد عابد:

  * نحن والتراث، بيروت ١٩٨٠.

  * تكوين العقل العربي، بيروت ١٩٨١.

  * بنية العقل العربي، بيروت ١٩٨٦.

obeikandl.com

- حنفي، حسن :

  * موقفنا من التراث القديم، القاهرة ١٩٨٠.

  * مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة ١٩٩١.

  * ماذا يعني علم الاستغراب، بيروت ٢٠٠٠.

- الخولي، يمنى : فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة /٢٦٤، ٢٠٠٠.

- سعيد، ادورد : الاستشراق: المعرفة –السلطة– الانشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت١٩٨١.

- عبد الملك، أنور : الاستشراق في ازمة، أو الاستشراق مأزوما،[بحث نشر أصلا في مجلة "ديوجين"، عدد ٤٤، ١٩٦٣]، ترجمه حسن قبيسي، نشره في مجلة "الفكر العربي" (عدد خاص بالاستشراق)، عدد ٣١، ١٩٨٣.

- العروي، عبد الله :

  *مفهوم العقل، ط٢، بيروت ١٩٩٧.

  * العرب و الفكر التاريخي، بيروت ١٩٧٣.

- ليمان، أوليفر (محرر): مستقبل الفلسفة في القرن الواحد و العشرين، ترجمة مصطفى محمود محمد،سلسلة عالم المعرفة / ٣٠١، ٢٠٠٤.

- مروة، حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربيةالاسلامية، (جزءآن)،منشورات دارالفارابي ١٩٧٩،١٩٧٨.

- نصّار، ناصيف: * طريق الاستقلال الفلسفي، ط٣، بيروت ١٩٨٦.

  * التفكير و الهجرة، ط١، بيروت ١٩٩٧.

obeikandl.com