خامسًا

عن فلسفة المستقبل والحرية والمشاريع الفكرية العربية المعاصرة

(١)
فلسفة المستقبل بين التكهنات والنبوءات[١]

إن فلسفة المستقبل هى ذلك الفرع من الفلسفة المعنى بتأمل وقراءة صورة المستقبل على أصعدة عديدة من مستقبل الحياة الاقتصادية والسياسية إلى مستقبل التطورات العلمية والتكنولوجية التى ستشهدها البشرية بدون حد أقصى للمدى الزمنى؛ فقد يكتفى الفيلسوف بقراءة مستقبل القرن الذى يعيش فيه والقرن الذى يليه، وقد تتسع قراءته لتوقعات المستقبل حتى نهاية الألفية التى لايزال يعيش بداياتها، ولدينا كم كبير الآن من الكتابات التى تقرأ صورة مستقبل التقدم البشرى فى مجالات العلم والفلسفة فى القرن الحادى والعشرين[٢]، كما أن لدينا بعض الكتابات التى 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 التكهنات 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 التكهن والتنبؤ:

أعتقد أن التعريف اللغوى للتكهن والتنبؤ يمكن أن يساهم فى ذلك التمييز الذى نطمح إليه؛ فالتكهن من الفعل «تكهن» وتكهن له أى أخبره بالغيب، وتكهن بالأمر أى أخبر به

(١) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الأداب – جامعة القاهرة.

(٢) انظرعلى سبيل المثال: مفاتيح القرن الحادى والعشرين، مؤلف جماعىبإدارة جيروم بيندى، الترجمة العربية لمجموعة من المترجمين باشراف 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 , Pyrmid Books , London 1989.

على جهة التوقع، والكاهن هو من يتنبأ بالغيب[1]. وواضح من ذلك أن مصطلح الكهانة أقرب مـا يكون إلى المصطلـح الدينى المرتبط بالإيمان بالغيب. وكما نعلم فـإن الغيب علمه عند الله وحده ولايستطيع أحد أيا من كان حتى رجال الكهنوت أنفسهم الادعاء بأنه يعرف شيئا عن الغيب اللهم إلا ماأخبرت بشـأنه الكتب المقدسة. أما التنبؤ فهو من الفعل «نبأ»، ونبأ الشيء أى ارتفع وظهر، أما النبوءة فهى الإخبار بالشيء قبل وقوعه حرزا وتخمينا[2].

ويبدو من ذلك أن التنبؤ إنما هو إخبار بتوقع حدوث شـيء قبل وقوعه بالفعل، وهذا الإخبـار (التنبـؤ) لابد أن له أسـبابه من الواقـع المعاش ويرتبط إلى حد مـا بثنائية العلة والمعلـول، وحتى لو غابت العلة ظاهريا فإن لدى المتنبئ القدرة على توقع وجودها ومن ثم وجـود مايلـزم عنها مما لم يحدث بعد. إذن فالتكهن يعد رجما بالغيب ولايمتلك أحد أى دليل على معرفته بالغيب أما التنبؤ فهو يعد رؤية لمسـتقبل أى شيء نرى لمقدماته حضورا فى الواقع سـواء 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 فلسـفة المسـتقبل هى أقرب ما تكون إلى نبوءات بشأنه وكشـف للصورة التى سيكون عليهـا فى أى مجال من مجالات الحياة؛ فالمسـتقبل اصطلاحا هـو أحد لحظات الزمان الثـلاث؛ فالمعروف أن الزمان لحظات ثلاث: ماضى وحاضر ومسـتقبل. وإذا كان الماضى يتعلق بالأحداث الماضية فهى قد أضحت ملكا للتاريخ وجزءا من خزانة الذكريات للأفراد والشـعوب، فـإن الحاضر يتعلق باللحظـات الآنية من الزمان ووحدتها الأساسـية «الآن» وهى اللحظة التى لا يمكن على حد تعبير أرسـطو – فى فلسـفته عن الزمان – الإمسـاك بها لأنه قبل أن تتلفظ بها كانت مسـتقبلا وبعد أن تتلفظ بها صارت ماضيا. أما المسـتقبل فهو إذن اللحظات التى لم نعشها بعد وهى مجال الممكنات لكل ما يمكن أن يحدث على مسـتوى الأفراد والإنجازات الشـعبية والحضارية. إنه مجال الممكن وهو لذلك مفتوح على كل الاحتمـالات التى تتحول فى حياة الأفراد والشـعوب إلى طموحات يحلمون بتحقيقها أملا فى زيادة رفاهية الإنسـان 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.

الغامــض بعد حدين كلاهما واضــح ظهرت معالمه واتضحت آفاقــه وانتهت أحداثه، هى بالطبع الماضى والحاضر. هو الحد الغامض نظرا لأننا لم نملكه بعد ولم نعرف ماذا سنحقق فيه من تلك الاحتمالات وهذه الطموحات. وهل سيكون مجالا للتفاؤل وتحقيق الطموحات أم سيكون نذيرا للتشاؤم حيث تتهدم الأحلام وتنكسر الطموحات على أرض الواقع.

ولــا كان هــو هذا الحــد الغامض، فقد أصبح هــو مجال للتكهن أو للنبــوءة، وكلاهما محاولة لاستجلاء الغموض وكشف المستور، لكن بينما التكهنات – كما قلنا سابقا – أقرب ما تكــون إلى قراءة للغيــب والغيب علمه عند الله كما يعرف المؤمنــون والملحدون على حد ســواء، فالنبــوءات قد تكون أقرب إلى الفهم نظرا لأن الاعتمــاد فيها يكون على محددات علمية وأسس موضوعية، فالنبوءة متاحة للعلماء والفلاسفة بقدر تعمقهم فى قراءة إنجازات الماضى والحاضر.

ثانيا: طبيعة المستقبل:

يقــول هــوق دى جوفنــال H.D.Jouvenel مدير مجلة Futuribles[1]: إن المســتقبل تتجلى طبيعته فى ثلاث مجالات: مجال الحرية ومجال القدرة ومجال العزيمة.

أما أن المســتقبل مجال للحرية؛ فهو خلافا للماضى الذى انقضت أحداثه ليس محددا وهذا يعنى أنه مفتوح لعدة تطورات ممكنة. وبما أنه غير محدد ســلفا فإن النتائج المنجزة تأتــى شــديدة التناقض تبعا لردود أفعالنا إما كأشــخاص عارفين أو كأشــخاص عاملين؛ فبالنســبة للشــخص العارف سيكون المستقبل مصدر قلق قد يتزايد كلما شعر خطأ أو صوابًا بتسارع التغييرات وتداخل التبعيات وتكاثرها وبأن المجتمعات أصبحت تجابه أكثر فأكثر مخاطر تحدق بأنظمة كاملة كما لوحظ خلال الأزمة المالية فى آسيا وفى روسيا. وفى المقابل وبصفة شــعورية أو لا شعورية يسعى الشــخص 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 توضيحا لذلك فإن دى جوفنال يكمل قائلا: أن المتخصصين فى الاستشراف (التنبؤ) خلاف للمختصين فى التكهن يعتبرون أنه لا يكفى تعميم التقديرات لأننا حتى لو اكتشــفنا ثوابت فى الماضى فلا شــىء يبرهن على أن النظم ستتكرر كما هى إلى ما لا نهاية

(١) نقلا عن: مفاتيح القرن الحادى والعشرين، سبق الاشارة إليه، ص٤٣ – ٤٦.

فى المستقبل. وباختصار فهم يعتبرون أن مواطن الحيرة والشك كثيرة وأنها أكثر مما يعتقد أحيانا. ولئن كان ذلك من سوء حظ الشخص العارف فهو من حسن حظ الشخص العامل؛ إذ توجد دائما 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 مستحيلا فهذا دليل على فوات أوانه»، وإننا لنسمع كثيرا 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 مسبقا 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 سالما.

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 محاولاتنا 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 يمحصه العقل تمحيصا ومجال التعبير عن مشروع سوف يتجند عديد العاملين لتحقيقه.

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

إن التفكير فى المستقبل سواء فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة أو فى مجال الإبداع الأدبى والفنى ينبغى أن يكون فى اعتقادى خارج ثنائية العلة والمعلول، ثنائية السبب والمسبب لأن هذا هو الطريق إلى اكتشاف الجديد إن تفكيرنا ينبغى 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 الصدف ويتعذر بالتالى على عقولنا إدراكه. لقد كان الواقع المرتبط بالميكانيكا الكلاسيكية شبيها بإنسان آلى. ولم يتحسن الوضع مع ميكانيكا الكم إذ غدا الواقع فى هذا الإطار رهن قياساتنا. وها قد توصلنا اليوم إلى مفهوم مختلف عن الواقع وإلى تصور عالم بصدد البناء. إن هذا التصور يضع حدا للتدرج التقليدى للعلوم. وكانت العلوم الصلبة تتحدث عن حقائق يقينية ونعدها فى الغالب نموذج العلوم الإنسانية وهدفها الأسمى. أما اليوم فإن العلوم الإنسانية مثل علم الاقتصاد أو علم الاجتماع يمكنها أن تستند على نماذج أخرى؛ ففى 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 ينبغى أن تكون ضرورية ومنطقية ومتماسكة ويتسنى تبعا لها تفسير جميع عناصر تجربتنا». وثانيهما الديمقراطية المرتكزة على مفترض الحرية الإنسانية والطاقة الإبداعية والمسئولية. ولا شك أننا مازلنا بعيدين عن إنجاز هذين المثلين الساميين لكننا على الأقل نستطيع من الآن فصاعدا أن نستنتج عدم تناقضهما. إن الطبيعة أكثر ثراء ومفاجآت وتعقيدا مما كان يتصور فى بداية هذا القرن (يقصد القرن العشرين) ولا شك أننا سنشهد خلال القرن القادم (الحادى والعشرين) تبلور مفهوم جديد للمعقولية حيث لن يكون العقل مرتبطا باليقين، ولا الاحتمال مرتبطا بالجهل. وفى هذا الإطار يمكن لطاقتى الإبداع عند الطبيعة وعند الإنسان أن تمثلا 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 وفقا لها يكون تفكيرا انقراضيا لأنه آثر الجمود على الحرية، آثر التقليد على الإبداع، آثر

(١) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص٣٨ – ٣٩.

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

ثالثا: المستقبل بين التفاؤل والتشاؤم:

وعلـى هذا الأسـاس تبنى اليونورا ماسـينى EleonoraMasini أسـتاذة الدراسـات الاستشـرافية وصاحبة كتاب: لماذا الدراسات الاستشرافية رؤيتها للعلاقة بين الاستشراف والعمل حينما تقول[1] عن الاستشراف «إنه الالتزام بالعمل وإرادة بناء المستقبل وليس تقبله بصفة سـلبية. فالقيم الأخلاقية والتزام الكائن البشـرى والتعهد بالتغيير والاختيار وحرية الاختيار فى نطاق العمل كلها عناصر ضرورية للدراسات الاستشرافية».

إنهـا ترى أننا لسـنا الآن قادرين علـى تحويل فكرنا الاستشـرافى إلى أعمال، ولكننا نسـتطيع استكشـاف طريقين للخروج من هذا المأزق. **أولهما** الحوار بين مختلف الثقافات عبر المكان والزمان. وثانيهما الأخذ فى الحسـبان دور المرأة وقدرتها على إيجاد حلول فى اتجاه المستقبل والتغيير. وضربت المثل على تلك القدرة للمرأة بما تفعله النساء فى النزالات المسـلحة عبر العالم ففى البوسنة وكوسوفو وأوغندا والسودان كان النساء يجتمعن ويعتمدن الاستشـراف لاختيـار بدائل للمجتمع المحيط بهـن ويعملن بصفـة أخلاقية – من أجل أطفالهن – على استباق ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع[2].

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

إن اكتشـاف ملامح المسـتقبل يبدأ من الحوار؛ الحوار بين البشر، بين الثقافات، بين الأديـان، بل بين البشـر والطبيعة، بين البشـر وخالقهم..إلخ. إن الحـوار 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 دعاته – الأب جوزيبى سكاتولين الأستاذ بالمعهد البابوى للدراسات العربية والإسلامية بروما[1] ينفتح الناس بعضهم على بعض بقدر كبير من الاحترام والتفاهم؛ فالأديان العالمية مطالبة بأن تقدم أمثلة إيجابية لإنسانيتنا الحاضرة وتتعاون لكى توجه عملية العولمة بصورتها الحالية إلى أنسنة حقة للإنسانية جمعاء وليس ثمة شك فى اعتقاده فى أن حوارا مسئولا وصادقا بين شتى الثقافات والأديان العالمية يمثل واحدا من أهم التحديات الكبرى فى زماننا الحالى، ولعلى أضيف إلى ذلك القول وفى زماننا المستقبلى. فالحوار فى الزمان الحالى لا قيمة له إن لم نصنع من خلاله المستقبل الأفضل للبشرية جميعا وجعلها أكثر إنسانية.

إن الحوار بشأن المستقبل لا يعنى أنه سيكون مفروشا بالورود. ومفعما بالآمال الكبار، بل على العكس فإن قراءة المستقبل لدى البعض تحمل كثيرا من الغموض والقلق وربما التشاؤم؛ فالمستقبل – فيما يقول ادغارموران[2] 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. فالوعود 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) جوزيبى 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 السوفيتى ويتجلى الطابع غير المتوقع للتطور أيضا فى انفجارات إبداعية هامشية جدا لكنها تمكنت من إبراز ثرائها وخصوبتها على مر الزمن. وأبلغ مثال على ذلك أثينا القديمة الصغيرة فى القرن الخامس قبل الميلاد حيث تأسس لأول مرة ما يسمى بالديمقراطية وما سمى 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 التى يكون عليها.

وعلى العكس من هذه النغمة المتشائمة، فإن مؤلفى «تاريخ المستقبل» يتنبآن بأنه بحلول منتصف الألفية The Half Millennium، سيعيش الإنسان عصر الثقة فى كمال العالم الذى يشبه إلى حد كبير عالم اليوتوبيا، إنه القرن الذى سيشهد ذلك الروبرت شبيه الإنسان الذى سيكون فى خدمة الجنس البشرى، وهو القرن الذى يمكنك أن تركب فيه القطار من المحطة المركزية فى نيويورك متجها إلى بومباى وتصل فى ٥٢ دقيقة[١]. إن البشرية فى هذا القرن ستجد نفسها تركب الموجة العالية مصحوبة بالقوة الخارقة فى كل مجالات الحياة. ولعل أبرز ما يميز هذا القرن هو امتلاك البشر لقوة الروح مما سيجعلهم سادة الأرض ومالكين لمستقبلهم الروحى. 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 ستمتلئ 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 ماوصلنا إلى القرن السابع والعشرين فإن الإنسان سيعيش فى نظرهما «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 واقعًا 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: History of Future, p ١٠٢ – ١٠٣.

(٢) انظر: Ibid, p ١٠٨ – ١٢٥.

فى جسمه[1]. إن الإنسان فى هذا القرن سيدمن العيش فى عالم من الخيال والأوهام الغزيرة التى يمكن تحقيقها فور تمنيها.

أما إذا ما تجاوزنا ذلك واخترقنا حاجز الزمن إلى نهاية الألفية الثالثة، فسنجد 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 سيتسمون 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 اعتمادا ذاتيا تجاه الموارد والتكنولوجيا فالقوة والطاقة سوف يحصلون عليها من الريح أو الهواء أو الماء أو الصخر. أما الناحية الدينية لديهم فسوف تصبح مسألة شخصية تماما، 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 تماما، فالمصلحة المشتركة للناس سوف تسود بينهم بحب وسوف يبدعون نظاما 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[2].

---

(١) انظر: Ibid , p ١٥٦ – ١٥٨.

(٢) انظر: Ibid , p ١٨٩ – ١٩٠.

إنــه بحلول عام ٢٩٩٠م ســيتكون هناك آلة رقابية ســيكون مهمتهــا تعقب الأحداث وتدويــن بعض المذكرات والملاحظات حول التغيرات والمؤثرات التى تحدث لدرجة أنه إذا حدثــت أى جريمــة أو تم أى إجــراء ضد الطبيعة فى أى ركن مــن أركان العالم فإن بقية سكان ذلك الكوكب سوف يعرفونه وسيكونون على اطلاع بكل ما يجرى لهم وحولهم. هذه الآلة يمكن تســميتها Morpho meter، إنه بفضل هذه الآلة ســيصبح جميع الناس على اتصال من أجل اكتشاف أية تأثيرات سلبية حتى يمكن التحكم فيها والسيطرة عليها طبقا لما يتناسب معها.

أما بالنســبة لحياة الأفراد داخل مســاكنهم فإنه فى داخل كل بيت سوف تكون هناك غرفا كبيرة صامتة، كل أســرة مكونة من فردين ســوف يشغلون شقتهم التى ستكون ذات سقف عال وبها نظام تدفئة طبيعى ومحاطة من كافة جوانبها بهواء رطب نقى، أما الفراش فيصبح خفيفا ومرن جدا، وبالنســبة لنظام الترفيه فإنه ســوف تختفى تماما كل وســائل التســلية المصطنعة بحيث سيعتمد الناس على الاستمتاع بالحياة بكل بساطة معتمدين على أحاسيســهم 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 تســاءلنا عن صورة الحكم آنذاك فإنه فى داخل المراكز الإدارية فإن الحكومة ســوف 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 أوليجاركية حاكمة ستبعد عن الحكم بعد عام أو ربما بعد من فترة حكمها. وأن هؤلاء الذين ســيتولون هذه الوظيفة ســيصلون إليها عن طريق عمل امتحانــات واختبارات من أجل

معرفــة القــدرات، إنه لن يكون هناك فى ذلك الوقت أى نوع من الدراما الحكومية كما أنه لن يكون هناك شئ مثل ما يقال عنه أنه السياسة[1].

وبالطبع فإن هذه الصورة اليوتوبية الوردية التى يرسمها مؤلفا «تاريخ المستقبل» للمستقبل وخاصــة فى نهايــة الألفية إنما تنبع من قرائتهم للتطورات العلمية التى ســتحدث خلال الســنوات القادمة فــى هذه الألفية وما ســيترتب عليها من وعى لدى البشــر يمكنهم من أن يكتشفوا بأنفسهم وعبر معاناة الأجيال السابقة عليهم صورة الحياة المثالية اللائقة بالبشر حيث لاتقاتل ولا حروب، بل فقط الاستمتاع بحياة طبيعية هادئة استفادت من المكتشفات العلمية المتلاحقة التى جعلت حياتهم حياة الرفاهية الكاملة.

لكن هذه النبوءات تأسســت فى الواقع على ثنائية العلة والمعلول التى تشــككنا فيها منذ البداية كوسيلة ناجعة للتنبؤ بالمستقبل لأن السؤال الكبير هو: ألا يمكن أن تقود هذه المكتشفات العلمية المبهرة فى يد من يســيئون استخدامها إلى تدمير الانسان والقضاء على بيئته الطبيعية النظيفة والملائمة؟! ألا يمكن أن تؤدى هذه المكتشــفات إلى بلوغ الصراع بين البشــر إلى نهايته بأن يقضى بعضهم على البعض الأخر تحت شــعار التميز واســتغلال قوة العلم؟! ألا يمكن أن نتصور خروج هذه المخترعات المســتحدثة والتى ستســتحدث وخاصة فى مجال الإنسان الآلى وتطوير قدراته عن السيطرة فتقوم هى بالاعتداء على البشر وتدمر حياتهم جميعا ؟!

إن هذا الســؤال وغيره إنما يكشــف عن أن المســتقبل لايزال – رغم كل هذه النبوءات – مجالا للتكهن والنبوءة!! ومن ثم فهو ســيظل مجالا لكل المكنات. ولاشــك أن منها ما هو يوتوبى خير ومنها مايمكن أن يكون شــرا يحمل نذر القضاء على إنســانية الإنسان بل على حياته كلها. وعلى ذلك فلاداعى للإفراط فى التنبؤ بخيرية المســتقبل. وعلى الإنسان دائمــا أن يرفــع راية الحذر من أى تقدم علمى يحرزه العلم لأنه بقدر مافيه من الخير بقدر ما يحمل بذور الشر!!.

❑❑❑

(١) انظر: Ibid , p.١٩١.

(٢)
جون ستيوارت مل وفلسفة الحرية[١]

تمهيد:

نصوص الفلاسـفة كنوز ذهبية لا تفقد بريقها مهما دفنت فى التراب أو علاها الصدأ، فمـا أن تفتح أحدها حتى تنفتح أمامك آفاقاً أرحب من الفكر وتجد نفسـك مأخوذا لعوالم فكرية جديدة لم تكن ترد على ذهنك لو لم تقرأها عند هذا الفيلسـوف أو ذاك. وكم تكون المصادفة سـعيدة حينما تعيد اكتشـاف ذلك النص الفلسفى فى الوقت الذى يلائمه تماماً؛ فمن المؤكد أن ديمقريطس بنصوصه عن الذرات وكونها أصل العالم الطبيعى هى التى فتحت آفاقاً جديدة أمام التفسير الذرى للعالم الطبيعى لدى دالتون والذريين المحدثين، ومن المؤكد أن نفس الشـيء قد حدث حينما اطلع أينشتين على شذرات فيثاغورس الذى كان أول من حاول تفسير العالم الطبيعى تفسيرًا رياضيًا، فكان أن ابتدع لنا علم الفيزياء الرياضية وقدم نظرياته العلمية فى النسـبية العامة والنسـبية الخاصة التى قلبت تاريخ علم الطبيعة رأساً على عقب.

إن نصوص الفلاسـفة مهما تقادم بها الزمن لا تموت وتصبح دائما نارًا متأججة تحت رمـاد التاريـخ، وتحتاج لمن يعيد قراءتها والاسـتفادة منها فى أى زمـان وفى كل مكان، وهذا يحدث معى كثيرًا، وفى هذا الوقت الذى تثور فيه الشـعوب العربية طلباً لحقها فى المشـاركة السياسـية والتحول نحو الديمقراطية الحقيقية والتمتع بحقوق الإنسان الأساسية من حريات وعدالة اجتماعية والمزيد من الشـعور بالكرامة الإنسـانية التى كثيرا ما أهدرها المسـتبدون من حكامنا العـرب، أقول فى هذا الوقت بالذات يحلـو لى العودة إلى نصوص فلاسـفة الغرب المحدثين فى القرنين الثامن عشـر والتاسع عشـر، أولئك الفلاسفة الذين أناروا للغربيين المحدثين طريق التحول الديمقراطى والحريات السياسـية والاقتصادية. إنه وقت إعادة قراءة كتابات فولتير وكوندرسـيه وروسـو ومونتسـكيو من الفلاسفة الفرنسيين

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

الذيــن قادوا عصر التنوير بمؤلفاتهــم النقدية المؤثرة وبكتاباتهم الحرة عن العقد الاجتماعى ودور القوانين فى بناء الدولة المدنية الحديثة، إنه وقت قراءة جون لوك وجون.

ومــن النصــوص التى لا تمل من قراءاتها فى هذا الصــدد كتاب «الحرية» On liberty لجون ســتيوارت مــل، فقد كتب هذا الكتــاب بعد أن وضعت أســس الليبرالية الحديثة فى الفكر السياســى وبدأ بالفعل تطبيقها بنجاح شــديد فى إنجلترا، وبدأت تظهر بعض المشــكلات التى أثارت عشــرات التســاؤلات حول مدى الحريات التى ينبغى أن يتمتع بها البشــر ســواء كانوا حكاما أو محكومين، رجالا أو نســاءً، شــباباً أم شيوخاً، وحول أساليب الحكم الرشيدة ودور هيئات الدولة المختلفة؛ الهيئة التشريعية، الهيئة التنفيذية، الهيئــة القضائية، وحول نظم الانتخابات وأيها الأكثر تعبيرا عن إرادة الشــعوب، وحول حــق الأغلبية وحقوق الأقليات، وحول حدود ســلطة المجتمع على الفرد، ومدى حريات الأفراد.. إلخ.

وقد حاول جون ســتيورات مل الإجابة عن كل هذه التساؤلات وغيرها فى كتابه الهام هذا بطريقة تحليلية تجعلك باســتمرار قادرا على مشــاركته الرأى سواء بالقبول أو بالرفض لمــا يعرضه من آراء وفى كلتا الحالتين تســتفيد من رؤيتــه الثاقبة وتحليلاته المتقنة لكل ما يعرفه من مشــكلات وحلول. فمن هو جون ســتيورات مل، وما هى المشكلات التى عرض لها فى كتابه هذا وكيف قدم لها حلولا مبتكرة أفادت منها إنجلترا والعالم الديمقراطى فى القرنين التاسع عشر والعشرين؟!

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

عاش مل حياته كاملة فى القرن التاســع عشــر بين عامى ١٨٠٦م و ١٨٧٣م؛ فقد ولد فى بينتونفيل بلندن فى العشــرين من مايو من عام ١٨٠٦م وكان الابن البكر لوالده جيمس مل الذى كان من كبار رجال العلم والمعرفة فى إنجلترا فى القرن الثامن عشــر وكان متأثرًا بفلســفة بنتام النفعية كما تأثر بالماديين الفرنســيين، وقد ربى جيمس ابنه جون فى عزلة عــن بقية الأطفال رغم أنــه كان له ثمانية أخوه، إلا أن جون برز من بينهم باعتباره الابن الأكبر حيث نال تربية عقلانية رفيعة المســتوى؛ إذ تعلم اللغة الإغريقية وهو لا يزال فى الســنة الخامســة من عمره مما ســاعده على الاطلاع على عيون الأدب والفلسفة الإغريقية حيث قرأ أعمال هيرودوت وأفلاطون وأرسطو، كما تعلم اللغة اللاتينية وهو فى التاسعة من

عمــره مما مكنه أيضاً من قراءة الكثير من النصوص الفلســفية التى كان يكتب الكثير منها آنذاك باللغة اللاتينية. وقد درس جون أعمال الفيلســوف الإنجليزى الشــهير توماس هوبز كمــا قــرأ مبادئ ريكاردو الاقتصادية وخلط كل ذلك بقــراءة الكثير من الأعمال العلمية فى علــم الطبيعة ومزجه بالإطلاع على عيون الأدب الكلاســيكية لدرجة قيل معها أنه حينما بلغ الأربعة عشــر ربيعــاً كان يمتلك من المعرفة ما كان لرجل فــى الثلاثين من عمره. لقد نجح والده فى أن يجعله إنساناً كاملاً راشداً ناجحاً بأن جعله كائنا عقلانيا مزودا بمعرفة ومعلومات شديدة الثراء والتنوع.

ولقد قدر جون لوالده هذه السعة المعرفية التى مكنه منها، فبادل والده الإعجاب والحب ليس فقط على صعيد الأسرة والأبوة، وإنما أيضا على صعيد الفكر حيث كان مؤمناً بصحة معتقــدات والده الفلســفية ووقف مع بنتام ضد النزعــة اليقينية الدوجماطيقية وكل ما كان يقاوم مسيرة العقل والتحليل والعلم التجريبى، وكان يجاهر بأن السعادة هى الغاية الحميدة للوجود البشري، وكان أخشى ما يخشاه ويمقته ضيق الأفق لدى الناس، وانسحاقهم تحت وطــأة الســلطة أو العادة أو الرأى العــام ولذلك وقف بحزم ضد عبــادة النظام. وما أن بلغ السابعة عشرة من عمره كان جون ستيورات يتمتع بشخصية أخاذة ورغم أنه لم يكن ثوريا بطبعه إلا أنه كان صافى الذهن، صريحا، فصيحا، معتدل الشخصية دون خوف أو غرور. وخلال الســنوات العشــرة التالية من عمره بلغ قمة نضجه الفكرى حيث بدأ يزاول كتابة المقالات الفلســفية والنقدية وحمل عبء الحركة النفعية على كاهله. وتســببت مقالاته فى الكثير من الجدل الذى جعله صاحب شهره واسعة وأصبح خبيراً فى الشئون العامة.

وعلى الصعيد الشــخصى وقع جون فى حب السيدة هاريت تيلر رغم أنها كانت سيدة متزوجة لكن زوجها وقف من هذا الحب موقفا متســامحا، وقد ظل جون عاشقا لمحبوبته لأكثــر من عشــرين عاما حتى توفى زوجها ثم تزوجها عــام 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 ســعادتهما لم تدم حيث توفيت عام ١٨٥٨م بعد ســبع سنوات فقط من زواجهما مما أحزنه كثيراً وجعله يعتكف فى منزل صغــير بإحــدى ضواحى أفينيون، وقد توفــى فى الثامن من مايــو ١٨٧٣م عن عمر يناهز السادسة والستين عاماً.

وقد شـارك مل فى السـنوات الأخيرة من حياته مشـاركة فعالة فى الحياة السياسـية لإنجلـترا ولم يكتـف بتأليف الكتب وكتابة المقالات، فقد خاض ميدان السياسـة العملية وانتخب نائبا من ويستمنسـتر عام ١٨٦٥م وكان ممـن طالبوا بإعطاء حق التصويت للمرأة وحارب من أجل أن تنال المرأة حقوقها المساوية للرجل وشارك فى المناقشات حول المسألة الأيرلندية وأبدى تعاطفاً مع السـود فى 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 السياسـى (١٨٤٨م)، عن الحريـة (١٨٦٠م)، مذهب المنفعة (١٨٦١م)، خضوع النسـاء (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 رئيسة من حلقات الفكر المتحرر فى إنجلترا وبقية العالم.

ثانياً: المبادئ العامة لفلسفته:

لقد انطلق مل من رفض الصورة الاسـتدلالية وكذلك الصورة الحدسـية للفكر والأخلاق معاً، فهو يعتبر منذ كتابه "نظام المنطق" أحد أعمدة الفلسفة التجريبية العلمية، وكان من أهم من أدخلوا المناهج العلمية فى مناقشـة القضايا الأخلاقية متأثراً فى ذلك ببنتام؛ فلقد حـاول فى أبحاثه المنطقية وحتى خواطره الأخيرة عن العدالة والحرية أن يبين أن المحك النهائـى ينبغـى أن يكون تجريبيًا ونفعيًا. وعلى ذلك كانت المبادئ الأساسـية لفلسـفته الأخلاقية هى؛ أن اللذة وحدها هى الخير أو هى الشـىء المرغوب فيه ومن ثم فالأشـياء الأخرى المرغوب فيها هى مجرد وسـائل لتلـك الغاية. أن الأفعال تكون صحيحة بقدر ما تعمل على إسعاد كل من يتعلق به الأمر وأنها تكون مخطئة بقدر ما تعمل على زيادة الشقاء أى أن السـعادة ببسـاطة تعنى اللذة وانتفاء الألم، وما أشـبه هذه المبادئ بمبادئ الفلسفة الأبيقورية قديما وبمبادئ أستاذه بنتام فى العصر الحديث.

أما أسمى المبادئ التى كان يؤمن بها على الصعيد السياسـى للوصول إلى هذه السـعادة المبتغاة فكانت حرية الفرد والتنوع والعدالة. فهذه المبادئ الثلاثة هى وسـائل الوصول إلى السـعادة البشـرية كما يفهمها مل. ومع ذلك فقد دافع عن المبادئ الاشـتراكية فى كتابه

عــن الاقتصاد السياســى، ولم يعتبرها خطرا على حرية الفرد. وعلــى الرغم من مجاهرته بهذه الآراء الاشــتراكية فإن أحداً من القادة الاشــتراكيين فى عصره لم يعتبره واحداً منهم ولم ينظروا إليه كرفيق درب فى الدعوة إلى الاشــتراكية وذلك لأنه كان يؤمن بهذه المبادئ الاشتراكية فى إطار ليبرالى راديكالى برجوازى كما قال معاصروه، فقد كان مل هو صاحب المقولة الليبرالية الشــهيرة: إن كل ما يقيد المنافســة 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 يبزه فيه أحد فيما أتصور. ولا أدل على ذلك من عبارته الشــهيرة أيضاً: «إن البشــر لو اجتمعوا على رأى وخالفهم فى هذا الرأى فرد واحد، فما كان لهم أن يسكتوه، بنفس القدر الذى لا يجوز لهذا الفرد إســكاتهم حتى لو كانت له القوة والســلطة». وقد دافع مل عن مقولته الأخيرة هذه بقوة حينما قال «إننا إذا أســكتنا صوتا فربما نكون قد أسكتنا الحقيقة وأن الــرأى الخاطئ ربما يحمل فــى 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 الإنســان الفرد رجلا كان أو امرأة لدرجة أعتقد أنه لم يتفوق عليه أحد فى هذا الدفاع عن الحريات الأساســية للأفراد فى المجتمع للدرجة التى قال فيها «أنه لا يســمح لأى من أعضاء الجنس البشــرى كلــه التدخل فى حرية أى واحد منهم إلا حماية لنفســه، فالجزء الوحيد من ســلوك أى واحــد يخضع لســيطرة المجتمع هو ما يتعلق بالآخرين، أما الجزء الذى لا يخص ســواه فإن اســتقلاله فيه حق مطلق، فالفرد سيد كامل الســيادة على نفسه، إن الجنس البشرى يكســب بالســماح بعضه لبعض بأن يعيش كما يحلو له أكثر مما يكســب بإرغام كل واحد على أن يعيش كما يحلو للآخرين».

ويتضافــر دفاعه عن الحريــة مع دفاعه عن الفردية بوصفهــا عنصرا من عناصر الخير البشــري، إذ أن من الحرية وتنوع المواقف تنبثق الحيوية الفردية والتنوع المتعدد النواحى وبقدر ما ينمى المرء فرديته تصير قيمته أكبر بالنســبة لنفســه ومن ثم أقدر على زيادة قيمته

بالنسبة للآخرين إذ يصبح وجوده أكثر امتلاء بالحياة وعندما تكون هناك حياة أكثر من الوحدات تزيد الحياة فى الكتلة التى تتألف من هذه الوحدات، وهكذا يؤمن مل بأن قوة المجتمع (الكتلة) من قوة أفراده وتمتعهم بالحرية التى تجعلهم أكثر إحساساً بقيمتهم كأفراد. ولعل هذا الدفاع عن الفرد وحرياته يثير تساؤلا مهما 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 فى كتابه تحت عنوان «فى حدود سلطة المجتمع على الفرد» يؤكد فيه على ضرورة تضافر الفردية مع الحرص على مصلحة المجتمع فى ذات الوقت إذ ينبغى فى رأيه أن يكون للفردية ذلك الجزء من الحياة الذى يهم الفرد أساساً وللمجتمع الجزء الذى يهم المجتمع أساساً، وهو لا يقلل من شأن فضائل الفردية واعتبار الذات، ويعتبر أنه لا ينبغى أن يعلو عليها شىء – إذا كان يعلو عليها شىء – سوى الفضائل الاجتماعية وأن من واجب التربية تنمية النوعين أى الفضائل الفردية والفضائل الاجتماعية.

إذن ثمة جدل ضرورى بين حق الفرد وحق المجتمع كما أنه ثمة جدل بين الفضائل التى ينبغى أن يتمتع بها الفرد فى إطار من الفضائل الواجبة فى المجتمع، وهذا وذاك يتطلب مجتمعا سياسيا يسهر نظام الحكم فيه على مراعاة هذا الجدل الذى يؤدى إلى ذلك التوازن بين مطالب الفرد الحر فى مجتمع ليبرالى ديمقراطى يحافظ على النظام العام ويؤدى إلى التقدم. وعلى ذلك قال جون ستيوارت مل بأن «أصلح حكم هو ما يؤدى إلى التقدم» يقصد تقدم المجتمع بكل أفراده إلى الأمام.

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

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

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 هى التى تكون فيها السلطة المسيطرة العليا فى النهاية فى يد مجموع المجتمع، والتى لا يكون فيها لكل مواطن صوت فى ممارسة السيادة العليا فحسب، بل وأن تكون لديه الفرصة من وقت لآخر على الأقل للاشتراك فعليا فى الحكم بأن يتولى بنفسه القيام بوظيفة عامة، إن الحكم النيابى فى رأيه هو الحكم الوحيد الذى يستطيع توفير جميع مقتضيات الوضع الاجتماعى، هو الحكم الذى يشارك فيه الشعب كله وأن أية مشاركة مهما كانت صغيرة فى الوظائف العامة مفيدة، وأن المشاركة يجب أن تكون فى كل مكان على أوسع نطاق تسمح به درجة التقدم فى المجتمع، وأن الهدف النهائى لا يمكن أن يكون أقل من إشراك الجميع فى السلطة السيادية للدولة، ولما كان من غير الممكن فى أى مجتمع أكبر من مدينة واحدة أن يشارك الجميع بأشخاصهم فى الشئون العامة إلا بقدر ضئيل جدًا منها فإنه ينبنى على ذلك أن النموذج المثالى للحكم الكامل لابد أن يكون نيابياً.

وبالطبع فإن مل يدرك أن الحكم النيابى ليس صالحا للتطبيق فى كل الأحوال وإن كان هو أصلحها إذا توافرت الظروف المناسبة لتطبيقه. وقد حدد مل ثلاثة شروط إذا توافرت فى أى مجتمع كان أصلح أنواع الحكم له هو هذا النظام النيابى وهى:

١ – أن يكون الشعب مستعدا له.

٢ – أن يكون مستعداً للقيام بما هو ضرورى للمحافظة عليه وقادرا على ذلك.

٣ – أن يكون على استعداد للقيام بالواجبات وتولى الوظائف التى يفرضها عليه وأن يكون قادراً على ذلك.

وإذا كان النظام النيابى فى الحكم هو أصلح نظم الحكم باعتباره المعبر عن عموم الشعب ويتيح مشاركة الأفراد فإن معنى ذلك أن مل يكاد يتفق مع أرسطو قديمًا ومونتسكيو حديثا فى ضرورة الفصل بين السلطات من جهة، وأن السلطة التشريعية (البرلمان أو مجلس الشعب أو مجلس الأمة أو سمه ما شئت) هى السيد الحق للدولة رغم أن وظيفتها ليست هى الحكم وإنما وظيفتها – كما حددها مل – هى 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 سيىء. 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 الرأى الشعبى الذى يسيطر عليها، والخطر الثانى هو خطر التشريع الطبقى من جانب الأغلبية العددية 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 مثلا 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 العددية أن تجعل من الباقين كلهم عديمى القيمة سياسياً وتوجه التشريع والإدارة على أساس مصالحها الطبقية الخالصة.

وفى هذا الإطار العام لحديث مل عن البرلمان ودوره المهم فى ظل الديمقراطية النيابية، شغلته تساؤلات عديدة عن تفاصيل لابد 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 مؤهلا 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 مسئولياته ويهمل فى أداء مهامه

وواجباته أو يوجهها نحو مصالحه الشخصية، وفى الوقت ذاته ينبغى أن تكون هذه المدة كافية بحيث يمكن الحكم على النائب لا على أساس تصرف واحد بل على أساس طريقته فى التصرف عبر مواقف عديدة تمكنه من إظهار كل ما لديه من صفات ومهارات فى الدفاع عن مطالب ناخبيه بحيث يمكن أن يجعل من نفسه مرغوبا منهم وموثوقا به فى أعينهم. وكذلك تساءل مل حول هل ينبغى أخذ تعهد على أعضاء البرلمان حتى يكون مقيدا دوما بتعليمات ناخبيه وإلى أى 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 فى التكوين أو مختلفين؟! وقد أجاب بأن الاعتبار الوحيد الذى له وزنه فى تأييد وجود مجلسين هو الأثر الشرير الذى يتركه فى عقل أى حائز للقوة سواء كان فرداً أو هيئة شعوره بأنه ليس مرغما على استشارة أى جهة أخرى؛ فمن الأهمية بمكان – فى رأى مل – ألا يكون فى وسع أى مجموعة من الأشخاص حتى مؤقتا أن تفرض إرادتها فى المسائل الكبرى دون طلب موافقة أية جهة أخرى لأن ذلك سيؤدى فى النهاية إلى الاستبداد والعجرفة.

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

كما تساءل مل أيضا عن الهيئات النيابية المحلية وعن علاقة هذه الهيئات للحكم المحلى 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 فى تغذية الروح العامة وتنمية الذكاء. إن الإدارة المحلية فى رأى مل هى الأداة الرئيسة فى عمل الأنظمة الحرة للتربية العامة للمواطن.

ولم ينس مل أن يتساءل كذلك عن القومية فى ظل الحكم النيابي؛ 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. ولمن لا يقدر ذلك نلفت انتباههم إلى قوة اتحاد فيدرالى مثل الذى كون دولة سويسرا، ونحيى هنا الاتحاد الفيدرالى الذى كون دولة الإمارات العربية المتحدة، وننتظر بعين الرجاء والأمل فى المستقبل الذى يجعل من الدول العربية ككل اتحادا كونفيدراليا مؤثراً وفاعلاً بدلاً 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 طبعا – 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 يرضاها كما ترضاها 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

حقوقا مساوية لرعاياها الأصليين فى جميع أجزاء الإمبراطورية!! وكم قدم بعد ذلك فى هذا الفصل آراء تفوح منها رائحة العنصرية الكريهة التى تميز – حسب ما كان يحدث فعلا فى بلده انجلترا وعلاقتها بمستعمراتها – بين المستعمرات البريطانية فى أوروبا حيث كان للمستعمرين من الجنس الأوروبى أكبر قدر من الحكم الذاتى الداخلى مثل الوطن الأم، وبين المستعمرات البعيدة فى 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 فى يد الحكومة الامبراطورية تديرها!! ولا أدرى أى عدالة تلك فى أن تغزو دولة تدعى أنها دولة حرة دولا أخرى بحجة أنها أضعف أو أقل تقدماً؟! أليس فى 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 وحرة وادعت لنفسها الحرية والعظمة وسحبته مما عداها من دول وشعوب أخرى؟! أى عدالة فى تلك النظرة وأى حرية يدعيها الغربيون للإنسانية جميعا فى الوقت الذى يرون فيه أنه لا يستحق هذه الحرية غير المنقوصة إلا الإنسان الغربى وتحديدا الإنجليزى 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[1] 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 لهيمنته 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 مدبولى عام ١٩٩٨م.

لحرية التصرف لدى أى مخلوق آدمى يؤدى إلى جفاف الينبوع 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...

مــن المفكرين رجال وطنيون يعرفون كيف يصنعون وعيهم ووعى شــعوبهم، ومن هؤلاء بل فى طليعتهم كان أنور عبد الملك الذى ألح طوال حياته على أهمية التوجه نحو الشــرق كما ألح على هوية مصر وإلى خصوصيتها الفريدة ودور جيشها الوطنى فى التعبير عن هذه الهوية الفريدة، فهو رمزا 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 ليســانس الآداب من قسم الفلســفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٤م. حصل على دكتوراه الدولة من جامعة الســوربون بفرنسا. بدأت مســيرته العلمية عام ١٩٤١م حيث صار مدرسًا ثم أســتاذاً للأبحاث بالمركز القومى للبحث العلمى بفرنســا ١٩٦٠م ثــم مديرًا للبحوث عام ١٩٧٠م. وقد شغل كذلك وظيفة أستاذ علم الاجتماع السياسى بكلية العلاقات الدولية بجامعة ريتســومى كان – كيوتو باليابان ومستشــار خاص للشئون الآسيوية بالمركز القومى لدراسات الشرق الأوسط بالقاهرة ومدير أبحاث فخرى بالمركز القومى للبحث العلمى بباريس. كما كان عضوا بالاتحاد العالمى لعلم الاجتماع وعضو اللجنة التنفيذية فيه، كما أصبح نائبًا لرئيسه بين عامى ١٩٧٠م – ١٩٧٨م كما كان مدير مشــروع بجامعة الأمم المتحدة فى الفترة من ١٩٧٦م – ١٩٨٦م كما كان عضوًا مراسلاً بالأكاديمية الأوربية للفنون والعلوم والآداب.

أما فى مصر فقد عمل صحفيًا بمجلة روز اليوسف وفى جريدة لوجورنال دى إيجيبت، وفى جريدة الحقيقة وجريدة المساء ومجلة الإذاعة ومجلة المجلة ١٩٥٠م – ١٩٥٩م، كما كان مدير مكتب أ./ محمد حســنين هيكل عام ١٩٧٠م، وأســتاذ باحث مساعد فى المركز القومــى للبحوث ثم مشــارك ثم مدير بالمركز فى الفــترة من ١٩٦٠م حتى عام ١٩٩٠م وقد توفى فى باريس فى ١٧ يونيه 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 – ١٩٧٠م٨، دار الطليعة ببيروت، ١٩٧٤م.
٤ – الفكر العربى فى معركة النهضة، دار الآداب ببيروت، ١٩٧٤م.
٥ – نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
٦ – ريح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣م.
٧ – الإبـداع الفكـرى الذاتى فى العالم العربى (بالاشـتراك مع خلـدون 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 literature 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.

ثانيًا: مكانته الفكرية ورؤيته الفلسفية:

إن العلامة الفارقة لفكر أنور عبدالله تكمن فى توجهه لبلورة رؤية جديدة لنهضة الشرق وفى قلبه مصر والعالمين العربى والإسلامي؛ إذ ليس فى الثقافة العربية من هو أكثر تميزًا فى التجارب التاريخية لحضارات الشرق القديم ولا هو أثبت على تنزيل مستقبل الحضارة العربية الإسلامية فى سياق هبوب «ريح الشرق» الجديد على الإنسانية من أنور عبدالملك[1] 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، ممثلا خاصة فى الحضارتين المصرية والصينية إنما تتجسد فى القدرة على تجاوز المآزق الناجمة عن مبدأ الهوية الأرسطي، وذلك من خلال عدم استشكال مبدأ التناقض، بل قبوله واستيعابه باعتباره جوهر الوجود، أما ما يعنيه هذا عمليا 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»[2].

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 أساسا ليس فقط للدعم المعنوى المتبادل بين الدول التى استكملت تحررها السياسى وإنمـا أيضاً لتتحرر اقتصاديا وثقافيا ويكـون بينها علاقات وتبادل تجارى وعلمى[1]. وفى إطار الدعوة نفسها أيضا أراد عبدالملك أن يعيد بناء واكتساب القوة الهائلة للشرق ممثلاً فى اليابان والصين والهند. فدعى إلى إنشـاء جامعة للأمم المتحدة مقرها طوكيو[2] وقد أسسـت 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 للأمة العربيـة عبر القـرون»[3]. وها هو يقول معبرًا عن ذلك إن الإسـلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة[4]، ويزيد ذلك تأكيدا حيث يربط بين الإسلام السياسى والإسلام الحضارى وبين ضرورة التغيير الذى يعده أخطر تغيير فى تاريخ الإنسـانية منذ القرن الخامس عشر فى قوله: «إن إمكانية ربط التراث الإسـلامى بالتقدمية السياسـية 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[5].

إن الإسلام فى نظره «أكثر من مجرد ديانة من الديانات السماوية الثلاث: (إن التركيبة التاريخيـة للإسـلام خصوصاً فترة القـرن الثانى من وجوده أى القرن التاسـع هو تركيبة الحضارة العالمية التى امتدت من الأندلس إلى شواطئ الشرق فى آسيا، شاملة بذلك تشكيلة كبيرة من الثقافات والقوميات والجماعات العنصرية فى جنوب أوربا وشمال ووسط أفريقيا الشـرقية، 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: ريح الشرق، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٨٣م، ص ٢٨.

(٥) نفس المصدر، ص١٨٠.

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[1].

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 الأسيوى من جهة والإفريقى 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.

رابعًا: البعد الشرقى القديم للحضارة العربية:

وفى هذا الإطار وسع أنور عبدالملك 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 غربا والخليج العربى فى التحامه بالمحيط الهندى شرقاً من ناحية، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى الصحراء الإفريقية الكبرى ومنابع النيل جنوبا من ناحية أخرى والمهم هنا أن هذه المجموعة المتباينة من المجتمعات والقوميات تشمل عددا 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 تأصلاً فى التاريخ القديم، أى فى تكوين

(١) نفسه، ص٩٤ – ٩٥.

معالم ومعانى الإنتاج الزراعى والفنون والعلوم والتكنولوجيا، وكذا الأديان والفلسفة والفكر البشرى بأسره. وذلك منذ عشرات الأجيال قبل تكون الأمة العربية بمعنى الكلمة[1].

إنه الشرق إذن والعرب بجناحيهم الأسيوى والأفريقى فى قلبه هو الشرق الذى يسعى للنهوض فى مواجهة مجموع الشعوب الغربية فى أوربا وأمريكا الشمالية، إنه الشرق فى أسيا والمنطقة المحيطة بالصين هو مركز الحضارة. إنه الشرق مركز العواصف ومنطقة الأعاصير والأرض العالمية للثورات فى القرن العشرين والسنوات القادمة – بتعبير عبد الملك[2].

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[3].

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

(١) نفسه، ص ٨٦.

(٢) نفسه، ص٨٩.

(٣) نفسه، ص ١٠٤.

إزاء حـيرة المتغربين: «ما العمل؟ بدلاً من السـعى إلى درء الصـدع والتنمية والتأليف بين الحضارة الإسلامية بمعانيها الفلسفية والاجتماعية والسياسية الحربية والروحية والخلقية، بـدلاً من الجمع بينها وبين مقتضيات الوحدة العربية والأمة العربية بدلاً من ذلك نسـعى إلى التفرقة!»[1].

وإذا مـا افترضنا أن هؤلاء المتغربين سـيوافقون عبدالملك الـرأى فى ضرورة الجمع بين مقتضيات الوحدة العربية وإزالة أى تناقض بينها وبين المشروع الإسلامى الحضارى بإدخال الإسلام السياسى ودعاته 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 أمتنـا العربية تجمـع بين عدد من أكبر مجتمعات وقوميات العالم قدما وحضارة، وكان لها عبر عشـرات 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 التحررية هدفًا إلا النهضة الحضارية.

٢ – إن النهضة الحضارية تقوم على أسـاس تحديد مشـروع حضارى يهدف إلى الإجابة عن إشـكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من رؤية عربية تجمع بين الخصوصية الأصيلة وبين الحياة المعاصرة فى اتجاه مستقبل متقدم.

٣ – إن مجمـوع العناصر التى منها تتكون عمليـة التنمية الاقتصادية والاجتماعية يجب أن ينظـر إليها على أنهـا طاقم من الأدوات يختار منها ما هـو نافع وبالقدر النافع فقـط يضاف إليها مجموعة العناصـر 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[2].

---

(١) نفسه.

(٢) نفس المصدر، ص١٣١.

(ب) آلياتها:

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

١ – الاعتماد على النفس وتعبئة كافة الإمكانات والقوى الوطنية وتحديد مراحل التقدم استراتيجيا وتكتيكيا على ضوء التفاعل الجدلى بين الطاقة الوطنية منظوراً إليها فى تطورها من ناحية وبين القوى المعاصرة والضاغطة وكذا الحليفة أو المواكبة لنا فى عالم متغير من ناحية أخرى.

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

٣ – أن نعمل فى آن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار وأن نقتلع دون هواده كافة الجذور والجراثيم التى تبث التبعية الفكرية تحت ستار التحديث القائم على التنمية السمسارية التابعة[١].

٤ – إقامة الوحدة العربية وإقامة أحلاف الأمة العربية فى المقام الأول مع حركات التحرر الوطنى فى 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 وعيًا قوميا حضاريا ثوريا متميزا ينطلق من تراثهم التاريخى 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 قائلا: إن مفهوم «الأمة ذات المستويين» يمكن أن يكون حل الانتماء المزدوج بين الانتماء القومى والوطنى؛ فالإنسان

(١) نفسه، ص ١٣٠.

(٢) نفسه، ص ٨٣.

العربى فى كل مكان عربى قومياً بالمعنى الأعم، والإنسان العربى فى كل بلد عربى يحدد شخصيته وولاءه بالانتماء إلى هذه الدائرة الوطنية المحددة، مكان ومقام الولاء والوفاء والفداء أرض الحياة والموت والهيام»[1].

وهو ينظر إلى هذا المفهوم على أنه يمثل حلاً لإشكالية الانتماء الوطنى فى مقابل الانتماء القومي، ويرفض أن يكون شعارًا لأن الشعار الحقيقى الذى ينبغى أن نرفعه من وجهة نظره هو الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية»[2].

إن الثقة الشديدة لدى عبدالملك فى تحقيق النهضة الحضارية العربية لا تأتى من فراغ، بل تأتى استناداً إلى حقائق تاريخية ثابتة فى أرجاء العالم العربى حيث إن العرب شعوبا ودولاً، وذلك منذ اللحظة الأولى لبداية تحركهم فى القرن التاسع عشر حددوا لأنفسهم شعاراً واحدا لم يتبدل هو شعار النهضة؛ كانت النهضة هى دعوة محمد على وإبراهيم باشا والشيخ رفاعه الطهطاوى وعلى مبارك فى مصر، وكانت دعوة عبدالقادر فى الجزائر، والحركة الإصلاحية فى تركيا المشاركة لمسيرة العرب آنذاك وكانت دعوة عبدالكريم فى المغرب، وكانت عنوانا وشعارا للنهضة الأدبية والثقافية فى مصر ولبنان وسوريا وفلسطين، وكانت برنامجا وخطاً عاما لكافة الأحزاب والتنظيمات السياسية الوطنية من يمينها إلى يسارها، من دعاة الأصولية الإسلامية إلى رجال الثورة الاشتراكية الشعبية[3].

إن العرب فى رأى عبد الملك «ليسوا شعوبا ودولا مجموعة احتياطى 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[4].

وكأن عبدالملك يقرأ – رغم رحيله عنا قبل شهور – 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 فى سبيل تحقيق النهضة الحضارية للعالم

(١) نفسه، ص٧٢.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص٥٥.

(٤) نفسه، ص٥٥.

العربـــى. وهـــذا بالضبط هو شـــأن الحضـــارات القديمة التى تبعـــث إلى المعاصرة من خلال الثورات الواســـعة فى جيلنا وعلى رأســـها حضارة الصين الشقيقة تواكبها اليابان وجنوب شـــرق آســـيا والهند على اختلاف مســـالكها»[1]. إن ما يحدث فى عالمنا العرب على شكل حركة ثورية وحدوية تجميعية للطاقات والقوى، هو مما يعجل وبعمق من إمكانيات تحقيق النهضة الحضارية الفعلية»[2].

لقد كتب أنور عبدالملك هذا الكلام فى ظل مبشرات حرب أكتوبر العظيمة حيث رفعت جيوش مصر وسوريا – على حد تعبيره – ألوية الشرف على سيناء والجولان منذرة بالغد العظيم[3].

وها هى الآمال نفســـها تتجدد فى ظل الثورات العربية المتتالية فى مصر وتونس وليبيا واليمـــن وســـوريا فهل أصبح طريق النهضة إذن مفتوحاً علـــى مصراعيه من جديد فى إطار صعاب متراكمة متشابكة فى مهب الريح العاصفة على حد تعبيره أيضاً[4]؟.

هذا هو الســـؤال الذى ســـتجيب عليه الأيام والســـنون القادمة فى ظل ما يسمى بربيع الثورات العربية إذ أن ربيعها يزدهر إذا ما اســـتلهمت بالفعل روح الوحدة العربية وعناصر القوة العربية الذاتية واستطاعت توظيفها رغم كل التحديات لصالح تحقيق النهضة العربية المنشـــودة. أما إن تحول ربيعها إلى خريف من التشـــرذم والانحسار القومى وغياب الإرادة السياســـية للشعوب والدول العربية نحو التوحد لتحقيق أهداف النهضة القومية، فسننتظر لعشـــرات وربمـــا لمئات الســـنين القادمة حتى يعـــاد بعث فجر جديـــد للنهضة الحضارية العربيـــة. وهـــذا مالا نرجوه وما لا نتمناه لأننا نملك فى اللحظة التاريخية الراهنة إمكانات ومبشـــرات تحقيق النهضة باتحاد إرادات الشعوب الثائرة على الأوضاع المتردية فى عالمنا العربـــي. فالثـــورة تعنى الوعى بعوامل التخلف والتردى والثـــورة عليها، كما تعنى الرغبة العارمة لدى الشـــعوب العربية بضرورة العودة إلى صنع التاريخ والمشـــاركة الفاعلة فيه عبر نهضة شـــاملة يملكون بالفعل عناصر تحقيقها علـــى أرض الواقع فهل يعى الزعماء العرب جميعـــا ضرورة مســـاوقة هذه الرغبة الشـــعبية العارمة وقيادتها نحـــو تحقيق آمال النهضة وجعلها واقعا ملموســـاً على أرضنا العربية بعد أكثر من قرنين من الزمان من الكفاح العربى لانبعاث هذه النهضة وجعلها أساسًا للتقدم الحضارى المنشود!

(١) نفسه.
(٢) نفسه، ص٥٧.
(٣) نفسه، ص٦٤.
(٤) نفسه.

إن الآمال لا تزال معقودة وممكنة ومبشـراتها موجودة وواعدة فإرادة الشـعوب فوق كل الإرادات وإذا مـا احتج علينـا أحد بأن التباين والاختلاف بين الشـعوب والنظم العربية سياسـيًا واقتصادياً واجتماعياً سـيقف حائلا دون تحقيق الوحدة ومن ثم النهضة المنشودة لأجابنا على ذلك أنور عبدالملك بنظرته المتفائلة قائلاً: «إن التباين والاختلاف فى مستوى التقدم الاقتصادى وطبيعة النظام الاجتماعى لا تكون بحال من الأحوال حجة لادعاء استحالة الوحـدة، بل على العكس من ذلك تمامًا، فـإن عملية الوحدة من خلال المعركة التاريخية ضد الاسـتعمار تمثل أكبر عون للتقريب بين هذه المسـتويات المختلفة وتغليب المتقدم منها علـى المختلـف، وتعميق أثر التجارب والأنظمة التاريخيـة على غيره أى أن الوحدة تمثل طريق التقدم، بينما تمثل الدعوة إلى حل التباين الاجتماعى قبل تحقيق الوحدة ضرباً لهذه الوحدة عينها ومنع العرب من إقامة نهضتهم الحضارية على أساس قوة سياسية فعالة فى المجال العالمي، وهذا هو بيت القصيد»[1].

حقـاً إن التباين والاختلاف فى مسـتوى التقدم الاقتصادى وكذلـك فى طبيعة النظام الاجتماعى يمكن اسـتثمارها لصالح تحقيق الوحدة وليس العكس، فليس معنى الوحدة هو إلغـاء التمايـزات والقضاء على الاختلافات ففى التنوع إثـراء للوحدة وليس العكس إذا ما اتحدت الإرادات واتفقت على تحقيق الهدف الأسمى وهو على حد تعبير عبدالملك ولا شك أننا كلنا الآن كشعوب عربية ثائرة معه فى ذلك: «الوحدة العربية من أجل تحقيق النهضة الحضارية».

إن رؤية عبدالملك الفلسفية فى «ريح الشرق» ليست متعلقة بالماضى الجميل للحضارات الشـرقية القديمة التى هى أصل من أصول الحضارة العربية الإسـلامية للدول والشـعوب العربية، وليسـت متعلقة بمبشـرات الحاضر فقط سـواء منها ما يتعلـق بالثورات العربية الحديثة بدءاً من ثورات ٢٣ يوليو ١٩٥٢م فى مصر وما تلاها من حركات تحررية فى أرجاء العالم العربى والإفريقى والأسـيوى وحتى فى أمريكا الجنوبية، أو ما يتعلق منها بانتصار حـرب أكتوبر التى تمثل فى رأيه نقطة تحول تاريخية ربما يبدأ منها انتصار الشـرق فى تحديه للحضارة الغربية المهيمنة المستقلة!!

إن رؤية عبدالملك لا تتعلق بذلك الماضى الجميل والعريق ولا بالحاضر المبشر بكل الخير فى زمان الثورات والانتصارات العربية، بل تتعلق أيضًا بالمستقبل. إن «ريح الشرق» يحدثنا

(١) نفسه، ص٧٤.

عن مستقبلنا – كما يقول فتحى رضوان[1] – نحن سكان هذه المنطقة التقية 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 تآلف أصحابها وتوحدوا لتحقيق هدف الوحدة والنهضة لاستجاب لها المستقبل، فهى رؤية توجهنا إلى الوحدة فى الحاضر للنهوض والسيادة فى المستقبل فهل من يستمع وهل من يجيب وهل من يعى وينفذ!!

سادسًا: 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 حضاريًا شرقيًا اشتراكيًا فى مواجهة الغرب الرأسمالى المتوحش فى أوروبا وأمريكا.

أقول رغم أنه كتب فى هذه اللحظة التاريخية التى كان فيها اللقاء الحضارى ممكنا ين جناحى الشرق من جهة وجناح دول عدم الانحياز ودول ما يسمى إجمالاً بالعالم الثالث (وهو اصطلاح كان يرفضه تماما أنور عبدالملك) ومن ثم فقد كتب بنظرة تفاؤلية ذهبت هباء بعد ذلك مع إنكسار دول أوروبا الشرقيةوهزيمة 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 باعتدائها على الدول العربية وخاصة منذ احتلال العراق ومحاولتها المستمرة كسر شوكة العرب بتمزيق أى بوادر لوحدتهم 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 التى تشهدها البلاد العربية الآن – رغم أننا نعيش عصرًا جديـدًا مـن الثورات التى ربما بشـرت بعكس ما هو قائم الآن من فوضى وتشـرذم، يؤكد أن رؤية عبد الملك فى النهضة الحضارية الجديدة للشـرق العربى بمعاونة الشـرق الأسيوى والعمـق الأفريقى والأمريكى اللاتينى فقـدت معظم عناصر قوتها، وضاعت هباء الكثير من الحجج التى كانت تؤكد إمكان تحقيقها على الأرض!!

وأعـود لأقول رغم كل ذلـك، فإن هذه الرؤية فى التوجه نحو الشـرق قديمة وحاضره لا تزال لها رونقها الرائع ومبشـراتها المسـتقبلية لو أعدنا رسم لوحة جديدة وخارطة طريق جديدة لكيفية تحقيق الوحدة العربية متغلبين على عشرات العوائق التى وضعها الغرب فى بنية العالم العرب وتجذرت لدى أصحاب القرار فيه، إن الوحدة مطلب جماهيرى للشعوب العربية الواعية وإن خفت صوتها حتى الآن، فإنه بدأ يرتفع مع الثورات العربية المتتالية فى مصر وتونس وليبيا واليمن وسوريا والبقية ستأتى حتمًا إن شاء الله.

وإن أخطر تحديات هذه الوحدة الأمل ليسـت فقط فى العوائق السياسية والاجتماعية والتفـاوت الاقتصادى، بل أخطرهـا فى اعتقادى الآن هو النظـم التعليمية التى تبدلت فـى معظـم الدول العربية وخاصـة دول الخليج العربى وأصبحت نظمـاً غربية بمعلمين وأساتذة غربيين. إن النظم التعليمية اغتربت وتغربت تحت دعاوى التطوير ونظم الجودة والاعتماد الدولية.

ومـن ثم أصبح الناس غير النـاس وتبدلت لغتهم فأصبحت الإنجليزيـة مكان العربية فى هذه الدول، كما أن الأمر نفسـه ربما يراوح دول المغرب العربى حيث عادت الفرنسـية لتتصدر المشـهد وتناسـى الناس هناك التعريب وضرورته. والطريف أن ذلك المد التغريبى للنظم التعليمية فى البلاد العربية قد طال مصر قلب هذه الأمة العربية النابض، وأصبحت لغـة التعليم فـى الكثير من مدارسـها وجامعاتها الخاصة والأهلية بـل بعض البرامج فى جامعاتهـا الحكومية باللغـة الإنجليزية معظم الأحيان، وباللغة الفرنسـية أو الألمانية فى أحيان أخرى.

إن الحالة التعليمية فى مصر والبلاد العربية للأسف تتجه نحو محو اللغة العربية ومن ثم التأثير فى جوهر الهوية العربية الإسـلامية ومسـخها شيئا فشيئا، فهل يمكن أن ننتبه إلى هذا قبل فوات الأوان.

إن التغلــب على عوائق الوحدة العربية إنمــا يبدأ من تعريب النظم التعليمية بالكامل، ومن ثم تعود اللغة العربية رمزاً للهوية العربيةولغة يقدسها أصحابها باعتبارها لغة قرآنهم ومعين دينهم الإســلامى[1]. فيعود للإسلام الحضارى رونقه بإحياء لغته وتشريفها وجعلها لغــة للعلم والتعلم. وربما يكون من مبشــرات خريطــة الطريق الجديدة نحو الوحدة بهدف تحقيــق النهضة انتصار الثورات العربية فى البلدان العربيــة وإفرازها قيادات ذات توجه إســلامى عربى يمد اليد إلى عموم الدول الإسلامية فى الشرق الأسيوى وفى العمق الإفريقى بل يدرك ضرورة الاســتفادة من الشــرق الآســيوى الناهض فى اليابان والصين والهند فهل يكــون ذلك إيذاناً حقيقيــاً بهبوب ريح جديدة تصنع نهضة الشــرق فى اللحظة الحاضرة الجديــدة وتتحقق نبوءة أنور عبدالملك بهذه النهضة رغم اختلاف عناصر القوة وتبدلها 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 منهجا 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 التطبيقى؛ 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 الإلمام 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[1]:

لقد ولد طه حسين فى قرية تدعى عزبة الكيلو بجوار مدينة مغاغة بمحافظة المنيا فى عام ١٨٨٩م، ولم يبلغ عامه الثالث إلا وفقد بصره مما كان له كبير الأثر فى حياته العملية والعلمية بعد ذلك حيث أورثه تلك العقيدة الصلبة التى تحدى بها كل الصعاب وجعله بنفاذ بصيرته وإرادته الصلبة يحفظ القرآن الكريم كاملاً ويحفظ جميع المتون التى تؤهله لدخول المدارس الأزهرية. ويمكننا أن نطلق على هذه المرحلة المبكرة من حياته «المرحلة الريفية» تلك المرحلة التى تلقى فيها بلا شك قدرا من الثقافة الدينية ومن الموروث الشعبى ما حدد له إحساسا بالزمان والمكان وأهمية المعرفة مما ساعده على تحديد المسار بعد ذلك. إذ اكتشف وهو لا يزال فى 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 فى شتى المعارف التى اشتهروا بها من الأدب إلى اللغة والمعارف الدينية المختلفة. وعن هذه المرحلة قال فى كتابه عن سيرته الذاتية «الأيام» «وكان صبينا يختلف بين هؤلاء العلماء جميعا ويأخذ عنهم جميعا حتى اجتمع له من ذلك مقدار من العلم ضخم، مختلف، مضطرب متناقض، ما أحسب إلا أنه عمل عملا غير قليل فى تكوين عقله الذى لم يخل من اضطراب واختلاف وتناقض» (ج١، ف ١٤).

ولنلاحظ الذكاء المتوقد والعقلية النقدية التى 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 فى 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 عبر 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 فى التخلص من هذه

---

(١) انظر فى حياة طه حسين:

د. شوقى ضيف: المحاضرة التذكارية التى ألقاها فى الاحتفال بذكرى مرور ٢٥ عاما على رحيله، نشرت بالكتاب التذكارى الذى أعد بهذه المناسبة بإشراف د. محمود فهمى حجازى ود. عبدالله التطاوى، مطبوعات كلية الآداب – جامعة القاهرة ١٩٩٨م، ص٢٣ – ٣٧.

د. يوسف نوفل: أسس التفكير المنهجى عند طه حسين، نشر بنفس الكتاب السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص١٢٩ وما بعدها.

التناقضات والتشوش الذى أصابه فى المرحلة الأولى. إنه يريد «العلم» بالحقائق عن معلمين مجددين ثقاة! 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 حيات الفكرية الزاخرة، 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 مصريا وعربيا، بل وعالميا 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

وأســس 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 ســاهمت فى إقامة نهضة فكرية واســعة فى الآداب والترجمة والفكر. كما بلغ أوج هــذه المناصب الإدارية بتولى وزارة المعــارف عام ١٩٥٠م ليحقق عمليا ما نادى به نظريا: أن التعليم حق لكل أفراد الشــعب كحقهم فى الماء والهواء؛ إذ قرر مجانية التعليم وفرض علــى الوزارة إعداد وجبــات غذائية مجانية لطلاب المدارس حتــى التعليم الثانوى. كما خفض المصروفات فى المدارس والجامعات وأسس جامعة عين شمس وأنشأ المجلس الأعلى للجامعات ورفض أن يرأســه لحرصه الشــديد على استقلال الجامعات وهو مبدأ نادى به طوال حياته العلمية ودفع فى إرســائه ثمنا غاليا هو وأســتاذ الجيل أحمد لطفى الســيد حيث استقال الأخير معه من الجامعة المصرية حينما أحسا أن الحكومة تتدخل فى عمل الجامعة. كما أنشأ فى ذلك الوقت معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ولا يزال هذا المعهد قائما يشــع نور الثقافة العربية والإســلامية فى أوربا حتى الآن. وحتى بعد أن ترك طه حســين 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 أســس من خلالها اتحاد المجامع العربية اللغويــة العلمية العربية الذى ضم آنذاك مجمع القاهرة ومجمع بغداد ومجمع دمشــق واختير رئيســا لهذا المجمع فأنشــأ لائحته ونظام مجلسه وجعل له شخصية معنوية مستقلة ولا يزال ينعقد سنويا حتى الآن لتنسيق الجهود بين المجامــع اللغوية العربية وتوحيد المصطلحــات العلمية والفنية والحضارية. إن كفاح طه حســين 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 العربــى بمقالاتــه الصحفية ومحاضراته الفكرية وقد زار فى ثنايا ذلك المغرب عام ١٩٥٦م يهنئ ملكها الملك محمد الخامس بعودته إلى العرش، كما زار تونس عام ١٩٥٧م بدعوة من الرئيس التونســى 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 أعضاءها عام ١٩٨٩م بأن يقيموا له احتفالات فى مئوية ميلاده، وأهدته هيئة الأمم المتحدة جائزة حقوق الإنسان قبل وفاته بيوم واحد.

إن هذه الحياة الفكرية الخصبة لمفكرنا العظيم لخصها تلميذه د. شــوقى ضيف بقوله: إنه يمثل «قيادة القرن الحاضر (القرن العشــرين) لنهضــة أدبية مصرية كبرى ظل يغذيها ويرعاها عصرا بأكمله من ســنة ١٩٢٠م إلى سنة ١٩٧٢م غذاها بنماذج مثلى من التمثيليات اليونانية والفرنســية، ونماذج مثلى أخرى من أعلام الأدب والفكر الفرنســيين والغربيين، وغذاها بدراسات قيمة من الأدب العربى وأدبائه قديما وحديثا، وظل يحاول الارتفاع به إلى منزلة الآداب العالمية مع ما كتب فيه من قصصه البديعة، ووضع ســننا وتقاليد فى التعليم الجامعــى وجامعاته وفى المجمــع اللغوى وفى وزارة التربيــة والتعليم، ورد فيها – لأول مرة – إلى أبناء الشعب حقوقهم فى مجانية التعليم الأولى والثانوى، سوى كتاباته الذهبية المخلصة عن الإســلام ومشــاعره الدينية، وكان فى مقالاته ومؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه صاحب أســلوب أدبى رائع واحد، إذ كانت العربية طائعة له يصطفى لنفســه وأدبه منها ما يشــاء من الألفاظ الرصينة العذبة وكان لا يزال يلاءم فيها بين اللفظة واللفظة فى جمال النغم والجرس بحيث تمتع الآذان والأذهان».[1]

ثانيًا: كتاباته (مؤلفاته وما كتب عنه):

والحقيقة أن مؤلفات طه حســين وكتاباته المختلفــة يصعب حصرها وتصنيفها لكثرتها وتنوعها الشديدين. ومع ذلك فقد اطلعت دراسة ببليوجرافية بذلك عام ١٩٩٨م،[2] فقسمت مؤلفاته وكتاباته إلى قســمين رئيســيين، يضم الأول مؤلفاته ووجدت أنها تنوعت فى ست قطاعات: الأعمال الكاملة له وهى تحت عنوان واحد، ومؤلفاته الفردية وبلغت ٦١ عنوانا، والتأليف المشــترك وبلغ ٢١ عنوانا، والمترجمات وبلغت ١٢ عنوانا، الإشــراف والمراجعة والتحقيق وبلغت ١٥ عنوانا، والمقدمات لبعض الكتب وبلغت ٤٥ عنوانا.

---

(١) د. شوقى ضيف، نفس المرجع السابق، ص٣٦ – ٣٧.

(٢) انظر: العمل الببليوجرافى حول مؤلفات طه حسين الذى أعده د. شريف شاهين ود. هشام عزمى ود. خالد الحلبى 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 (ج١ ١٩٢٩م) – (ج٢ ١٩٣٩م)، حافظ وشوقى (١٩٣٣م)، على هامش السيرة (ج١ ١٩٢٩م) – (ج ٢ ١٩٣٧م) – (ج٣ 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 (ج١ ١٩٤٧م – ج٢ 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 ومترجماته 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 الأفذاذ الذين يظل أثرهم الفكرى والأدبى باقيا يشع نورا وإلهاما لكل من يقرأه.

ثالثًا: 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 المقهورين والمعذبين فى الأرض، ومن أجل ذلك كتب المعذبون فى الأرض وشجرة البؤس والشيخان ومرآة الإسلام ومع أبى العلاء فى سجنه. وكم كان طه حسين عظيما حينما حاول تحويل كل هذه المبادئ

التى آمن بها إلى واقع حال توليه المناصب التنفيذية وخاصة وزارة المعارف. فقد انطلق حينئـذ فى جعـل هذه المبادئ عن الحرية والديمقراطيـة والعدالة الاجتماعية واقعا يعيشه الناس فى حياتهم وفى نظامهم التعليمى. ولعل ذلك الأثر القوى الذى أحدثه طه حسـين فى الحياة المصرية نظريا وعمليا هو ما جعل د. زكى نجيب محمود فى كتابه «ثقافتنا فى مواجهة العصر» يصف الخمسين عاما التى توسطت القرن العشرين (١٩٢٠م – ١٩٧٠م) بأنها «عصر طه حسين»[١].

والحقيقة أن الثورة الفكرية التى أحدثها طه حسـين فى عصره والتى زلزلت الكثير من الثوابـت وجعلت مصر تعيش عصرا من التغيير الثورى فـى كافة مجالات الحياة الفكرية والأدبية والتعليمية كان السـر فيها تحديدا هو المنهج الفلسـفى العقلانى الذى اسـتقاه طه حسـين من الفلسفة الفرنسـية عموما ومن رينيه ديكارت على وجه الخصوص. إنه المنهج الذى طبقه فى دراسـته للشـعر الجاهلى. وقد قال فى ذلك صراحة فى مطلع كتابه الذى حمل نفس العنوان «إنى سأسـلك فى هذا النحو من البحث مسـلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسـفة فيما يتناولون من العلم والفلسـفة، أريـد أن أصطنع فى الأدب هذا المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء فى أول هذا العصر الحديث". والقاعدة الأساسية فى هذا المنهج هى "أن يتحرر الباحث عن كل شىء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلوا تاما».[٢]

إذن لقد اصطنع طه حسين نفس المنهج الديكارتى القائم على الشك الذى من خلاله يقوم المـرء بإفراغ الذهن من كل ما علق فيه من معلومات حول أى موضوع للبحث تمهيدا لتلقى الجديد عبر العقل الواعى ذاته لكن بدون اسـتناد إلى أى معلومات سابقة. ثم إتباع القاعدة الأولى مـن قواعـد المنهج الديكارتى وهى «ألا أقبل شـيئا قط على أنـه حق ما لم يتبين لى بالبداهة والوضوح أنه كذلك». إن إتباع طه حسين هذا المنهج وتطبيقه على دراسته الأدبية للأدب الجاهلى هو ما أدى به إلى تلك النتائج التى جعلت المناهضين له ولها، والمناصرين له ولها يقفون عند دراسـته هذه طويلا. وكم كتبوا حولها ولا يزالون. إن الثورة هنا ليسـت

(١) انظر: د. كمال مغيث، الفكر التربوى عند طه حسين، منشور بالكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الثانى، ص٥٩٩ – ٦٠٠.

(٢) طه حسين: فى الأدب الجاهلى، منشور ضمن الأعمال الكاملة لطه حسين عن دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ص ٦٩ – ٧٠. وانظر: د. محمد مهران: طه حسين – فيلسوف من الأدباء، منشور بالكتاب التذكارى السابق الإشارة إليه، الجزء الأول، ص١١٠ – ١١١.

فــى النتائــج المختلفة التى تصدم مــا اتفق عليه وتجمدت عنده الدراســات التقليدية، بل هــى فى اصطناع هذا المنهج الجديد الذى كلمــا اتبعته فى أى مجال من مجالات البحث والدراســة أفــادك فى الوصول إلى نتائج جديــدة وإلى آراء لم يألفها الناس من قبل وهذا هو جوهر الإبداع وأســاس التجديد عند طه حســين فى كل ما كتب، إنه لم يكن يرضى بما توصل إليه السابقون ولم يكن يتقبل الآراء السابقة بسهولة، بل كان دائما ما يتلقاها بهذه العقليــة النقدية القادرة على الشــك فى الثوابت وعدم الرضــا بالتقليد ليس رفضا له، بل لتجاوزه والوصول إلى جوهر الحقيقة الموضوعية حول هذا الموضوع أو ذاك. وإذا كان التطبيق الواضح لهذا المنهج العقلى فى دراســة الأدب الجاهلى خصوصا والأدب العربى عموما قد أدى إلى هــذا الزلــزال الأدبى بين المتخصصين والدارســين والذى لا تــزال توابعه موجودة حتى اليوم. فإن تطبيق ذلك المنهج فى مجال الثقافة والتعليم قد قاد طه حســين فى كتابه شديد الأهمية «مستقبل الثقافة فى مصر»، قد قاده إلى إحداث الثورة نفسها على الصعيدين النظــرى والتطبيقى فى مجال الثقافــة 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».[1]

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

١ – تفوق العقلية الأوربية وتفوق الجنس الأبيض على سائر عقليات وأجناس قارات العالم.

٢ – اقتصار التعليم على الصفوة من أبناء الإقطاع وأبناء كبار العاملين فى الإدارة الإنجليزية[2].

إن كتاب «مســتقبل الثقافة فى مصر»، رغم أنــه فى معظمه كتب كتقرير رفع إلى وزير التعليم فى مصر،[3] يعد الأهم فى مشــوار طه حســين الفكــرى الإبداعى لأنه بحق يحمل رؤية لتطوير وتحديث الثقافة والتعليم فى مصر، وهذه الرؤية مبنية على المبادئ ذاتها التى أشــرنا إليها ســابقا والتى كان يؤمن بها طه حســين 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، ص٧٩.

(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، ص٥.

(٣) د. طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر، نشرة دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص١٢.

موضوعية فكرية رائدة لم يسبقه إليها أحد وخاصة فى بُعدها الذى ركز فيه طه حسين على المستقبل وتقديمه للأسس التى ينبغى أن تقوم عليها الثقافة المصرية ونظام التعليم المصرى فى المستقبل. ومعلوم أن النظرة المستقبلية لابد أن تنبنى على أسس علمية وإلا عدت أضغاث أحلام. والحقيقة أن طه حسين كان أبعد ما يكون فى دراسته وفى رؤيته المستقبلية تلك للثقافة والتعليم المصرى 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 التى اتخذها لفصول كتابه، فقد بدأ من التأكيد على أن «الثقافة والعلم أساس الحضارة والاستقلال»،[1] وأن مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها البعيد[2] «وأن هذا الماضى البعيد يؤكد على عمق العلاقة بين العقل المصرى والعقل اليونانى وتأثر كل منهما بالآخر».[3] وهنا كانت النتيجة التى لم تعجب نقاده إذ أنه اعتبر أن «العقل المصرى القديم ليس عقلا شرقيا إذا فهم من الشرق الصين واليابان والهند وما يتصل بهما من الأقطار. فالعقل المصرى قد نشأ متأثرا بالظروف الطبيعية والإنسانية التى أحاطت بمصر وعملت فى تكوينها، ثم نما وربا؛ وأثر فى غير الشعب المصرى من الشعوب المجاورة وتأثر بها، وكان من أشد الشعوب تأثرا بهذا العقل المصرى أولا، وتأثيرا فيه بعد ذلك العقل اليونانى»[4]، وبناء على دراسته لتلك الصلات بين مصر ودول البحر الأبيض المتوسط وبحر الروم أكد د. طه على أن مصر «كانت دائما جزءا من أوربا فى كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها».[5] وقد وسع د. طه حسين دائرة الاستنتاجات فأكد على أن العقل الإسلامى أيضا – وليس المصرى فقط وإن كان ذلك قد تم بفضله – إنما هو كالعقل الأوربى مستشهدا فى ذلك بتحليل الكاتب الفرنسى المعروف بول فاليرى الذى شخص العقل الأوربى فرده إلى عناصر ثلاثة هى 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 وجده د. طه فى العقل الإسلامى فى مصر والشرق.[6]

(١) نفس المصدر، ص١٥.
(٢) نفسه، ص١٨.
(٣) نفسه، ص٢١.
(٤) نفسه، ص٢٢.
(٥) نفسه، ص٢٨.
(٦) نفسه، ص٣٠.

وبالطبع فإن كل هذا كان بمثابة المقدمات التاريخية التى 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 نتهيأ لأمور الحرب كما يتهيأ 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».[1]

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 «الغربنة» 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 موازٍ لعالم العقل وليس مجرد تابع له كما هو الحال فى عقلية الإنسان الأوربى الخالص.

على كل حال فإن طه حسين يبدو أنه قد أردك جانبا 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 مدركا لأن لدينا ألوانا أخرى من التربية غير هذا اللون الأوربى، وهو نفسه قد تميز بهذا اللون وحرص أيضا على بلورة رؤية جديدة ملائمة

(١) نفسه، ص٤١.

لتطويــره ألا وهو التعليم الأزهرى الدينى،[1] وكذلــك التعليم الدينى للأقباط.[2] وفضلا عن ذلك فإن طه حسين كان مدركا لخصوصية التعليم الوطنى المصرى ولا يمكن من هذه الناحية التشــكيك فى وطنية الرجل وعروبته. فقد كن هو أول من دعا إلى إشــراف الدولة المصرية علــى كل المدارس وخاصة المدارس الأجنبية وأكد علــى 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 أساســا من أسس التعليم فيها، وإلا إذا تحققــت الدولــة بالملاحظة والتفتيش والامتحان أن الشــاب المصرى الــذى يتعلم فى هذه المدارس يعرف جغرافيا مصر كما يعرفها الشــاب الذى يتعلم فى المدارس المصرية»[3]. وكم 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 شــر لهــا أو خطر على عقلية أبنائهــا».[4] ولعل ذلك أبلغ رد على من اتهموا طه حســين وانتقــدوه، كمــا أنه على من لا يزالون ينتقدونه أن ينظــروا 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 حســين بإلزامها بتدريسها تحقيقا للسيادة الوطنية وللمساواة بين جميع المتعلمين المصريين ســواء تعلموا فى مدارس الدولة أو فى مدارس خاصة أو فى مدارس أجنبية على أرض مصر!!

وكم كان جميلا من مفكرنا الكبير أن يؤكد على مجانية التعليم تحقيقا للمساواة والعدالة بــين كل أبنــاء الوطن. وكم كانت عبارته مؤثرة وهو يؤكد ذلك مناشــدا كل المصريين قائلا «ويجب أن يســتقر فى نفوســنا أن الغنى واليســار ليس مزية أساســية فى طبيعة الأغنياء والموســرين تمنحهم من الحقوق ما يحظر على غيرهم مــن الناس، وأن الفقر والإعدام ليس عيبا أساســيا 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.

وإنمـــا الفقر والغنى عرضان من أعراض الدنيا لا ينبغى أن يكون لهما أثر فى تحقيق العدل والمساواة بين الناس».[1]

وعمومـــا فلقد قدم طه حســـين فى «مســـتقبل الثقافة فى مصر» رؤيـــة متكاملة لإصلاح التعليم فى مصر، وتســـتند هذه الخطة على خمسة مبادئ هى كما لخصها د. فتحى سرور كالتالى:[2]

١ – إشـــراف الدولة على شـــئون التعليم، فالدولة هى المســـئولة عن تكوين العقلية المصرية تكوينا يتلاءم والحاجة الوطنية الجديدة.

٢ – أن التعليـــم الإلزامـــى ركن من أركان الحياة الديمقراطيـــة الصحيحة، بل هو ركن من أركان الحياة الاجتماعية. فالدولة الديمقراطية ملزمة بأن تنشـــر التعليم الأساسى لأنه وســـيلة يجب أن تكون بيد الفرد ليســـتطيع العيش، وهو أيسر وسيلة فى يد الدولة لتكوين الوحدة الوطنية، وضمان البقاء والاستقرار والاستمرار ووحدة التراث الوطنى.

٣ – لكى يتم التعليم الأساسى يجب تكوين جيل من المعلمين الأكفاء.

٤ – إن الفقـــر والغنـــى يجب ألا يكون لهما أثر فى تحقيق العدل والمســـاواة، ولذا يجب ألا نفرق بين الغنى والفقر فى فرص التعليم.

٥ – يجب أن نســـمح لأبناء الشعب بمواصلة فرص التعليم مادامت تسمح قدراتهم الذهنية بذلك.

ورأى د. طـــه حســـين أن إصلاح التعليم عبر هذه المبادئ يمكـــن أن يتحقق على أرض الواقع عن طريق أربعة أمور هى:

١ – إنشـــاء مجلس التعليم الأعلى على أن تمثل فيه فروع التعليم كلها، وتمثل فيه عناصر ليست من وزارة المعارف (التعليم حاليا).

٢ – إعادة تنظيم مراقبات التعليم (الإدارات التعليمية).

٣ – إصلاح التفتيش (التوجيه الفنى) وإعادة النظر فيه.

٤ – إصلاح نظام الامتحانات واعتبار الامتحان وسيلة وليس غاية.[3]

والحقيقـــة أن المتتبـــع لحركة إصلاح التعليم المصرى يجـــد أن بعض هذه المبادئ وتلك الأمور قد أثمرت فعلا ودخلت فى إطار الخطط لتطوير التعليم المصرى، لكن يبقى ضرورة

(١) نفسه، ص٩٠.

(٢) انظر: د. محمد فتحى سرور، المحاضرة التى 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 لماضى أكثر 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 الرائدة 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[1].

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».[2]

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، ص٢٣٢ 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 فى دول العالم المتقدمة. ولعل ذلك هو سر دعوته للوصل مع الثقافة الأوربية والتعليم الأوربى، ومن هنا كان إيمانه أيضا بأن «ترجمة أصول الفلسفة الإنسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية فى كل وطن يطمح إلى الرقى ويجد فى سبيله» ومن ثم فلا أمل لهذا الوطن فى أن يبلغ ما يريد إلا إذا عرف أصول الفلسفة الإنسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها».[1]

إن طه حسين لم يكن دوجماطيقيا، 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 الضرورى أن يكون لأمتنا نصيب من هذا التقدم فقد شاركنا فى صنع أسسه لديهم ولنا الحق باتفاق العقلية والتاريخ فى أن ننهل منه حاليا دون وجل ودون خشية الوقوع فى 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 الإنسانى أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأننا لسنا أقل من الأوربيين فى شىء إن امتلكنا الوسائل التى امتلكوها من ميراث الحضارة الإنسانية التى شاركنا فيها، بل وأسسناها قديما. وإننا من ثم قادرون على تحقيق التقدم دون خشية على أى عنصر من عناصر هويتنا إذ «ليس على حياتنا الدينية بأس من الأخذ القوى بأسباب الحضارة الأوربية، لأن أكثر مما كان علينا من بأس حين أخذ المسلمون فى قوة بأسباب حضارة الفرس والروم».[2] إن علينا أن فى رأيه أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا وألا ننكر الحضارة الأوربية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها.[3] «كما أن علينا ألا نخشى أى خطر من الاستفادة من الحضارة الحديثة»؛ إذ لم يكن

(١) طه حسين، نقد وإصلاح، دار العلم للملايين ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٩٦٠م، ص١٩٢.

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

(٣) نفسه، ص٤٧.

على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة[1] 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 ادعـى خصومه الارتماء 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 جزءا من هذا العصر الذى نعيشـه. إن طه حسين فى اعتقادى الشخصى لم يقع فى فخ إشكالية إما التمسـك بالتراث والأصالة وإما الارتماء فى أحضان الغرب المعاصر، لأنه وهو يدعو إلى الاستفادة من وسائل الحضارة الغربية لم ينسى أبدا أنه إنسان مصرى – عربى – مسلم – له هويته المسـتقلة ولغته العربية رمز هذه الهوية، ودينه الإسلامى، دين العلم والمدنية وليس دين التخلف والتبعية.

وما أحوجنا نحن اليوم أن نتأسـى 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)
المشاريع الفكرية العربية المعاصرة والمستقبل

تمهيد:

إن الصدمة الحضارية التى تلقتها الشعوب العربية منذ بداية الحركات الاستعمارية الغربية التى بدأت باحتلال فرنسا لمصر عام ١٧٩٨م ثم الاحتلال الإنجليزى لها عام ١٨٨٢م ثم توالى احتلال البلاد العربية الأخرى كسوريا واليمن والعراق من المشرق العربى وليبيا وتونس والمغرب من المغرب العربي، أقول إن هذه الصدمة ولدت الوعى بمدى ما أحرزه الغربيون من تقدم وبمدى التخلف الذى تعانى 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 السلبى لفكر ابن خلدون من قبل العرب والمسلمون كان نتيجة من نتائج توقف الاجتهاد ووأد النزعة العقلية فى الفلسفة الإسلامية منذ نكبة ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادي. 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

أو هناك، أو نتيجة لمحاولة تحديث بعض المناهج الفكرية فى الأزهر الشريف أو فى غيره مــن أماكــن الدرس والبحث العلمى فى كل الأقطار العربية، بل كان لابد أن تكون الصدمة على صعيد زلزلة الكيان الوجودى لهذه الشــعوب، ومن ثــم فإن التهديد الوجودى والقوة الفتاكــة التى حملها معه المحتل كانت لابــد أن تُحدث 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 ثنايا ذلك حركات الاصلاح الدينى؛ فمن رفاعة الطهطاوى إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى مصر، ومن خير الدين التونسى فى تونس إلى عبد الحميد بن باديس فى الجزائر وغيرهــم كثيرون فى بعض البلــدان العربية الأخرى. وظهر فى وجود هذا الجيل الأول من الرواد، جيلا جديدا من المفكرين، جيل منصور فهمى وأحمد لطفى السيد ومصطفى وعلى عبد الرازق وســاطع الحصرى وســلامة موســى وإسماعيل أدهم وطه حسين وعباس العقاد وهو جيل تنويرى حاول عبر تياراته المختلفة من الإســلام السياســى إلى اليسار الاشتراكى والليبراليــة 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 المشــاريع الفكرية العربية المعاصرة؛ جيل محمد عزيز الحبابى فى المغرب وعثمان أمين وإبراهيم مدكور وعبد الرحمن بــدوى وزكى نجيب محمود وتوفيق الطويل ويوســف كرم ويحيــى هويدى وزكريا إبراهيم فى مصر، وحسين مروة وحسن صعب ورينيه حبشى وأدونيس فى لبنان، والطيب تيزينى وصادق جلال العظم فى ســوريا. إن هؤلاء وغيرهم كثيرون فى الفكر العربى المعاصر خلفوا جيــلا جديــدا من المفكريــن الذين واصلوا الطريــق فى محاولة إبداع مشــاريع فكرية تهز الثوابــت وتتطلع إلى التغيير وخاصة فــى أعقاب هزيمة ١٩٦٧م التى زلزلت الأرض تحت أقدام المشروع القومى العربى وأعادت إلى الأذهان محنة الصدام الأول بين الحضارة الغربية ممثلة فى المســتعمرين وبين العرب الذين لم يكونوا قد خرجوا بعد من محنة الجمود التى رانت على عقولهم منذ القرن الرابع عشر، أعادت إلى الأذهان صدمة اللقاء بين سطوة التقدم التقنى والمخابراتى الغربى وبين خطابية وعفوية القرار العربى وعدم جاهزيته بعد للتحدى

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

إن هــذا الجيل الذى ظهر إبان محنة هزيمة ١٩٦٧م ســواء ممــن تحدثنا عنهم فى الجيل الثالث أو ممن خلفوهم فى الجيل الرابع من المفكرين العرب حملوا عبء صياغات جديــدة أكثر وضوحا وأكثر التحاما بقضايا الواقع المر الذى يعانى منه الانســان العربى منــذ ذلك التاريخ. ويمكننا تصنيف هذه المشــاريع الفكرية فى ثلاثة اتجاهات فيما يلى على النحو التالى:

أولا: مشاريع الفكر العربى المعاصر: محاولة للتصنيف:

١ – المشــاريع الفكرية التى اســتندت على الموروث دون الوافد؛ وأمثلتها كثيرة نذكر منها: احياء تراث ابن تيمية على يد محمد بن عبد الوهاب، واحياء التراث السلفى على اختلاف صوره وتوجهات أصحابه عند محمد رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والشيوخ محمود شــلتوت ومحمد الغزالى ومحمد متولى الشــعراوى ويوسف القرضاوى وحسن الترابى وراشــد الغنوشــى وغيرهم كثــيرون، واحياء التراث الاعتزالى مع محمــد عبده مرورا بعلى سامى النشار ومحمد عمارة وحتى نصر حامد أبوزيد ومحمد صالح وغيرهم كثيرون، واحياء التراث الأشعرى مع مصطفى عبد الرازق ومحمد عبد الهادى أبو ريدة وحتى أحمد صبحى ومصطفــى لبيــب وفيصل بدير عون، واحياء الفكر الفلســفى العقلانى مــع ابراهيم مدكور ومحمود قاســم وأحمد فؤاد الأهوانى وعاطــف العراقى وزينب الخضيرى وغيرهم كثيرون، وإحياء الاتجاه الصوفى مع مصطفى حلمى وعبد الحليم محمود وعبد القادر محمود وحتى أبو الوفا التفتازانى وأحمد الجزار وإبراهيم ياسين وجمال المرزوقى وغيرهم كثيرون.

٢ – المشــاريع التى استندت على الوافد الغربى دون الاهتمام بالموروث، وأمثلتها أيضا كثيرة منها اســتنبات الوجودية فى الفكر العربى منذ محمد عزيز الحبابى والشــخصانية الوجوديــة مــرورا بالزمان الوجودى عند عبد الرحمن بدوى وحتــى كتابات زكريا إبراهيم وفؤاد كامل وأنيس منصور ومجاهد عبد المنعم مجاهد، ومنها محاولة زرع الوضعية المنطقية والفلســفة التحليليــة فى الفكر العربــى على يد زكى نجيب محمود مرورا بعزمى إســلام ومحمــود زيدان وحتــى محمد مهران ومحمد مدين وصلاح إسماعيل، أما التيار اليســارى الــذى حاول زرع الماركســية فى الفكــر العربى فتمثل فى عبد الله العــروى ومحمود أمين

العالم وصادق جلال العظم وحسين مروة وطيب تيزينى وحتى حسين عبد الرازق وإبراهيم العيسوى و أمين إسكندر وأنور مغيث، ويقابله التيار المثالى العقلانى الأفلاطونى الديكارتى الكانطى الهيجلى ويمثله كثيرون منهم عثمان أمين ومحمود الخضيرى وتوفيق الطويل وعبد الغفارمكاوى وأميرة مطر وحسن صعب ورينيه حبشى وزكريا 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 الخطيبى وعبد السلام بن عبد الغالى وعلى أومليل من المغرب وفتحى التريكى من تونس وكذلك محمد أركون وهاشم صالح من الجزائر وأيضا مطاع صفدى وعلى حرب من لبنان، وثمة تيار يناصر الظاهراتية أو الفينومينولوجية وأبرزهم حسن حنفى ومحمود رجب وسعيد توفيق 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؛ وأمثلته 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 العربي، ونقد العقل السياسى والخطاب العربى المعاصر، وإشكاليات الفكر العربى المعاصر، ومشروع طيب تيزينى الذى يقدم رؤية جديدة للفكر العربى من العصر الجاهلى حتى المرحلة المعاصرة، وبدأه بالجزء الأول «من التراث إلى الثورة «كمقدمة نظرية تلاها حسب مخططه أحد عشر جزءا يدرس فيها كل مراحل الفكر العربى حتى المرحلتين

المعاصرة والراهنة، وكان أكبر وأضخم هذه المشـاريع الأربعة هو مشـروع حسن حنفى الذى بدأه من الإطار النظرى فى كتابه «التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم» ثم توالت مجلدات وأجزاء المشـروع؛ من العقيدة إلى الثورة فى خمس مجلدات، من النقل إلى الإبداع وصدر فى تسعة أجزاء، والدين والثورة وصدر فى ثمانية أجزاء، ومن النص إلى الواقع وصدر فى مجلدين، ومؤلفات أخرى عديدة تخدم كلها مشروعه الفكرى وتمثل امتدادا طبيعيا له أذكر منها قضايا معاصرة ومقدمة فى علم الاستغراب وحصار الزمن ومؤلفاته ومترجماته عن إسبينوزا وفشته ولسنج.

ثانيًا: المشاريع الفكرية المعاصرة بنظرة نقدية:

ولقد كتب حول هذه المشـاريع عشـرات الدراسات ووجهت سـهام النقد إلى معظمها، ولعلـى لا أضيف جديـدا إذا قلت بوجه عام إن أبرز هذه الانتقـادات هى ما يوجهه كل فريـق إلى الفريـق الآخر؛ فدعاة العودة إلى التراث يعتبرون أنهم يقفون فى الجبهة الأفضل حيث يحاولون إيقاظ الوعى بالهوية الإسـلامية واسـتلهام العصر الذهبى للحضارة العربية الإسـلامية، ومن ثم فهم يرون أن دعاة العصرانية والنهل من الفكر الغربى والعلوم الغربية الحديثـة هم دعاة للقطيعة مع تراثنا الفكرى وهو رمز الهوية ومكمن الأصالة، ومن ثم فهم فى نظرهم تغريبيون ودعاة للغزو الثقافى الذى من شأنه القضاء على الهوية وتكريس للعجز عـن اللحاق بالتقدم الغربى من منظورنا العربى المختلف. أما دعاة العصرانية فهم يعتبرون أن دعـاة الأصالة والعودة إلى التراث واهمون إذ ينشـدون التقـدم من تراث لم يعد صالحا والتفكير فى إحيائه مضيعة للوقت والجهد إذ أن ما صلح منه قد انسل فى حضارة الغرب واستفادت منه الحضارة الغربية بالفعل، وعلى ذلك فليكن تعاملنا المباشر مع العصر والأخذ بأسـباب التقدم الغربى دون الالتفات إلى الوراء إذ لا يمكن أن يعيش الإنسـان، أى إنسان أسيرا للماضى مهما كان عظيما ومهما كانت درجة التقدم الذى تحقق فيه!

وبالطبـع فإن هذه الانتقادات العامـة 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 الاسـتفادة من فلسـفات العصر مباشـرة دون الحاجة لإحياء التراث القديم. وعلى كل حال فإنه كان من السهل على أى من الفريقين أن يسفه من الرأى الآخر

ويقلل من قيمة موقفه ازاء تحقيق النهضة المنشـودة والمشاركة فى حضارة العصر فى الوقت الذى يعزز فيه من موقفه وتعضيده بمختلف الحجج والأسانيد الفكرية والعقائدية.

وفـى إطار ذلك الصراع بين الموقفين السـابقين أخذ الموقـف الثالث الضوء من كليهما؛ لأن أصحابـه يـرون أن كلا منهما قد تطـرف ولم يقف الموقف الوسـطى المطلوب؛ فنحن معاصـرون نحيـا العصر وحضارته، كما أننـا أصحاب هوية حضاريـة مختلفة ننتمى من خلالهـا إلى تراث فكرى عريق حقق التقدم فـى مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم فإن علينا أن ننظر فى امكانية تجديد وتحديث التراث من خلال قراءته وإعادة إحياء ما يمكن إحياؤه منه عبر مناهج معاصرة وآليات يتوافق من خلالها التراث مع الحداثة ويقل فى ظلها التقليد مـع التبعيـة، ويتجاور فى ظلها الجديد مع القديم حيث يتوافقان من خلال آليات عديدة نبه إليها كل مفكر من أصحاب هذه المشـاريع الفكرية الموفقة بين التراث والتجديد، بين الأصالة والمعاصرة.

والسـؤال الآن: هل نجحت هذه المحاولات التوفيقية فى تجاوز اشكالية الخلاف بين الموقفين المتطرفين؟!

الحقيقة هى أنه لم تنجح أى من هذه المحاولات فى حل إشكالية هذا الخلاف، وكل ما هنالك أنها زادت المسـألة تعقيدا وأصبح لدينا ثلاثة مواقف عمقت الإشـكالية وأسست للاختلاف والصراع حول ماأسميه «الإشـكالية الزائفة – اشـكالية الأصالة والمعاصرة» كما سـيتضح فيما بعد. إن هذا الموقف الثالـث قد ووجه بموجة من الانتقادات والاعتراضات؛ خـذ مثـلا 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 السـلوك التى اسـتلزمها الفكر المعاصر[1]. ويعلق على حرب على ذلك السـؤال وتلك الإجابة بقوله: أن السـؤال «لا ينتج فكرا جديدا وأن صاحب تجديد الفكر العربى (يقصد زكى نجيب محمود) يلغى أصلا دوره كمفكـر إذ هـو يقصر مهمته على الجمع بين مافكر فيه العـرب الماضون وبين ما يفكر فيه الغربيـون المعاصـرون.. وهذا الجمع غير المنتج هو أقـرب إلى تحصيل الحاصل»[2]. ويتفق

(١) على حرب: إرادة العقيدة أم إرادة المعرفة، دراسة منشورة فى كتاب «قضايا فكرية»، الفكر العربى على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة – يوليه ١٩٩٥م، ص ٢٢.

(٢) نفسه.

معه فى هذا محمود أمين العالم حينما يقول إن موقف زكى نجيب محمود من التراث يعد موقفا انتقائيا[1]. أما النقد الأشد قسوة للمشروع الفكرى لزكى نجيب محمود، فقد كان على يد طيب تيزينى، حينما كتب قائلا: أنه ليس بامكان الباحث العثور عنده على موقف موحد متجانس؛ فالتناقض وعدم الاستقرار وفقدان التماسك المنطقى تطبع ذلك الموقف فى معالمه الرئيسة حيث يستحيل الوصول إلا إلى نتائج تلفيقية من حيث الأساس. وأرجع ذلك إلى أن هذا الأمر مرتبط أصلا باستحالة الوصول من خلال هذه النظرة «التلفيقية» إلى فهم تاريخى علمى متماسك للماضى (التاريخ) واللحظة المعاصرة معا[2].

أما محاولة الجابرى الفكرية فقد لاقت من النقد أكثر مما لاقته سابقتها عند زكى نجيب محمود، فهو قد اتهم من قبل طبيب تيزينى، بأنه سلك مسلكا وعرا ومفعما بالشبهات لأنه سار على نهج فى تحليل الفكر العربى مسلكا هيئه له مجموعة من المستشرقين أمثال فكتور كوزان وارنست رينان، حيث تحدث مثلهم عن التمييز بين عقل عربى معيارى اختزالى، وعقل أوربى موضوعى تحليلى تركيبى وهى نظرة فاسدة لما فيها من نظرة أيديولوجية زائفة[3]. وهو كذلك متهم بأنه يعمل على معالجة المشكلات التى يواجهها على نحو تجزيئى وسكونى وحدى، فإما هذا وإما ذاك وبعيدا عن تسييقهما أى بعيدا عن اكتشاف سياقاتها التاريخية والاجتماعية والبنيوية»[4]. وإجمالا فإن تيزينى يرفض بالأساس مشروع الجابرى الذى صور نفسه فيه أنه قادر على الانطلاق من الصفر فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وأنه سيضع حدا لثقافة تقوم على الاجترار ولعقل يكرر ذاته منذ مائة عام أو أكثر، حيث يقول تزينى تعليقا على ذلك التصور الجابرى بأن «الصفر اللا تاريخى لا يفضى إلا إلى نظيره، وأن المنطق الجابرى اللا تاريخى يطلب منا – بمقتضى المثال الذى يقدمه فى شخصه – أن نفرط فيما تحقق من منعطفات كبيرة وصغيرة فى تاريخنا بتقديمها أضحية على مذبح 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 المشـخصة وآلياته الداخلية والوظائـف الأيديولوجية المنوطة به وأخيرا آفاته المستقبلية المحتملة فى ما قد يكون مخاضا جديدا ضمن الفكر العربى المعاصر[١].

وهكـذا فقد مارس طيـب تيزينى نقد النقد على محاولة محمـد عابد الجابرى النقدية للعقل العربى وللخطاب العربى المعاصر. وعلى النهج نفسـه يسـير محمود أمين العالم فى نقـده لمحاولة الجابـرى حيث يرى أن محاولة الجابرى التحليليـة النقدية للفكر العربى التى ادعى فيها أنه سيقوم بتحرير العقل العربى إنما هى محاولة محدداتها 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 المعرفى الذى اسـتهدفه الجابرى، إذ إن هناك تشابك ضرورى بين هذين البُعدين للتحرير الإنسـانى[٢]. هذا فضلا عن أن الجابرى قد اعتبر أن ثمة نقطة انطلاق تراثية فى مشروعه للتحديث والتجديد فى الفكر العربى وهى المشروع الثقافى الأندلسى المتمثل أساسا فى ابن حزم والشـاطبى وابن رشـد وابن خلدون أى فى الاتجاه العقلى التقدمى بشـكل عام[٣]. وهذا الأمر من قبل الجابرى قد يوحى – على حد تعبير العالم – بالعودة مرة أخرى إلى الفكر السـلفى القياسـى الذى يجعل من محددات التحرر عنده محددات أبستمولوجية معرفية تتضمن اسـتمرارية أكثر ما هى محددات موضوعية أساسـا. إنها محددات عقلانية معرفية لها الأولوية لدى صاحبها على الواقع إن لم تكن مفصولة عنه[٤].

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

---

(١) نفسه، ص ٥٨ – ٥٩.

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

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ١٩٥ – ١٩٦.

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

أما مشـروع حسـن حنفى فهو يعد بالفعل أكبر وأضخم محاولة فكرية متكاملة لتحليل التراث العربى باسـتخدام مناهج عدة أبرزها المنهجين الظاهرى والبنيوى ومحاولة تثويره؛ حيث بدأ المشروع بمقدمته النظرية فى كتاب «التراث والتجديد– موقفنا من التراث القديم» ثم اتسـع لتشـمل 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 الواقـع» فى مجلدين لإعـادة بناء العلوم النقلية العقلية، ثم «مـن الفناء إلى البقاء» فى مجلدين لإعادة بناء علم النصوص كتاريخ وكطريق. أضف إلى ذلك تأسيسه لعلم الاستغراب فى مقابل علم الاستشـراق الغربى فى كتابه «مقدمة فى علم الاستغراب»، هذا عدا كتاباته ودراساته التى تنسل كلها وتتقاطع مع هذه الكتابات التأسيسية لمشروعه الفكرى الضخم، مثـل «هموم الفكر والوطن» فى جزئـين، 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.

ومـع ذلك فإن هذا المشـروع الفكرى الضخم رغم ما كتب عنه من دراسـات ورسـائل علمية ورغم ما تم حوله من ندوات ومؤتمرات فإن صاحبه يشـكو من عدم وجود مراجعات دقيقـة تفصيلية إما لتضخم المجلدات مما يجعل قراءتهـا يحتاج إلى وقت طويل أو نقص فـى الاهتمـام أو لغياب فـى الرؤية أو لروح العصر[1]، وفـى ذات الوقت يرصد الكثير من الانتقـادات التى وجهت إلى بعض أجزاء من مشـروعه مثل مـا قيل حول «من العقيدة إلى الثـورة» و «من النقل إلى الإبداع» من أنه أيديولوجـى وليس علميا، خطابى وليس برهانيا يريـد تثوير النص أكثر مما يريـد تغيير الواقع، فضلا عن أن المنهج الذى اتخذه هو منهج تحليل المضمون ينتهى إلى نوع من الصورية والشـكلانية، ولم يظهر فيه الإبداع إلا متشظيا متناثرًا جزئيًا 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» فى اللحظة القديمة دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية[1].

وبوجه عام فإن محاولة حسن حنفى فى مشروعه الضخم هذا قد غلب عليها بالفعل تحليل التراث إما بغرض تثويره أو أنسنته فى التراث والتجديد بكل أجزائه ومجلداته، أو تحليل الفكر الغربى بغرض وضعه فى دائرة التهميش والتقويس فى «مقدمة فى علم الاستغراب». وإذا استخدمنا المنهج الإحصائى الذى عادة ما يستخدمه د. حسن حنفى وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة بالفعل هى لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة. وإذا تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابعة فى عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره ويظل عيبها الرئيسى كما ألمح إليها نقاده أنه لم يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، ومال فى كتاباته إلى التراث ميلا شديدا لدرجة أنه كان يغرقنا فى تفصيلاته بشروحها وتلخيصاتها وجوامعها وهوامشها[2].

أما المشروع الفكرى للطيب تيزينى الذى اعترف صاحبه من البداية بأنه «لا يمثل مرحلة تبدأ من الصفر وتنتهى بالمائة، فهناك دراسات وأبحاث ومقالات حددت منذ مطلع ستينيات هذا القرن (القرن العشرون) تبرز فيها بأشكال مختلفة وبدرجات متواترة بين القوة والضعف بضع إرهاصات وطموحات هذه الرؤية الجديدة»[3]، إلا أنه نظر إلى هذه الدراسات السابقة على أنها أحد أسباب معاناة الفكر العربى 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 وعدمية، كان منها من يرفضه كليا ودفعة واحدة ومنها من يأخذ به كليا ودفعة واحدة»[4].

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 تيزينى، من التراث إلى الثورة، سبق الإشارة إليه، ص ١٤.

(٤) نفسه، ص ١٥.

ببدايــة ونهايــة مطلقتين فى العمل الفكرى الثقافى، ذلــك 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»[1].

وعلى الرغم من أن تيزينى يصف مشــروعه ودراســاته حوله بأنها «اختراقات» يتحدد هدفها إجمالا فى الاقتراب من مشــكلات الفكر العربى لتشــخيص أزمته ووصف وضعيته وتحديد الإيجابى والســلبى فى هذه الوضعية والسعى إلى طرح البديل المنهجى الذى يمكن بواســطته تجاوز الحالة الراهنة لهذا الفكر والانطلاق إلى آفاق رحبة تتوفر فيها إمكانيات تحقيــق الوطــن العربى وحدته القوية التقدمية، وتقدمــه الاجتماعى التاريخى وانتقاله من حالة التخلف الذى تتلبسه[2].

والحقيقة أنه على الرغم من أن سمو هذا الهدف الذى ســعى إليه تيزينى ومشــروعه الفكــرى إلا أن الواقــع أنه اتبع فى نظر نقاده منهجا تاريخيا أقرب إل الوضعية والنزعة التاريخيــة منــه إلى الجدلية وركز تركيزا شــديدا على الماضى والبواكــير الأولى أكثر من الحاضر والمستقبل[3].

إن هــذه الانتقــادات وغيرها كثير تواجه هذه المشــاريع الفكرية مــن مفكرينا العرب المعاصريــن، فهى كلها تنحــاز إلى الماضى وتعانى– على حد تعبير محمود أمين العالم – الهشاشة النظرية، وهذا ما جعله إجمالا يؤكد على «أننا ما نزال أحوج ما نكون إلى فكر نظرى نقدى تأسيســى وخاصة فى هذه المرحلة من حياتنــا العربية المعاصرة التى يتفاقم فيها التشتت والتفكك والتسطح والاغتراب والتخلف فى الفكر والواقع على السواء، على حــين يتفجر عصرنا بمنجــزات معرفية وتكنولوجية باهرة تكاد تشــكل نقلة جديدة فى حضارة الإنسانية»[4].

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 للطيب تيزينى، كتاب «قضايا فكرية»، السابق الإشارة غليه، ص ٥٤٩.

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

(٤) محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية 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 ثأرا 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 ؟![1].

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[2]، 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؟[3].

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 الهيجلية 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 الثاية ١٩٩٠م، ص ١١٩ – ١٢٠.

الأمــة الألمانية والعالم الجرمانــى فى عصر هيجل، وما قبلهــا كان مجرد تمهيدات لهذه المرحلة التى تمثل قمة الوعى والعقلانية فى التاريخ[1].

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، حاضرنا العربى الذى يسود فيه التمزق الاجتماعى والتخلف الفكرى وتطغــى فيــه الأمية والجهل ويهيمن فيــه الصوت الواحد المســتبد، إن الانطلاق من هذا الحاضر الخاضع كذلك للهيمنة الإمبريالية اقتصاديا وسياسيا وعسكريا وأيدلوجيا، لا يمكن أن يســمح لـ «علم المستقبلات»، ولا لأى علم آخر يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية ويعمل بالتالى على إسقاط ممكناتها على الغد القريب والبعيد أن يقدم لنا عن المســتقبل إلا صورة طبق الأصل من الماضى نفســه، إن لم يكن أكثر شؤما وأشد إيلاما، فهى فى جميع الأحوال لا تبعث على الأمل ولا تحفز على العمل. إن علم المستقبليات كما يمارس فى أوربا وكما يستنسخه بعضنا هو أشبه بالحاسوب يرد إليك بضاعتك نفسها وفى وقوالب جديدة إذا شئت ولكنه لا يستطيع قط أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلف والتبعية، فإن «علم المستقبليات» الأوربى الموطن الوضعى الاتجاه، إذا طبق فى بلد كبلداننا لا يمكن أن يفعل شــيئا آخر غير أن يرد إلينا بضاعتنا فى قوالب جديدة نعم، ولكن مع المضمون نفسه: التخلف والتبعية[2].

إن هــذه النغمة التشــاؤمية الجابرية ســواء مــن ناحية عدم اهتمامنا وامتلاكنا فلســفة للتاريخ، أو من ناحية أنه لا ينفع معنا علم المستقبليات الغربى، تتناقض هى الأخرى مع دعوته فى نفس الوقت إلى أننا «بحاجة إلى علم مســتقبليات خاص بنا، علم يبشــر بالأمل ويحفز على العمل، نحن بحاجة إلى أن نعيش مســتقبلنا فى حاضرنا متكئين على ماضينا ولكن لا كمجرد حلم نهضوى مهلهل قابل للتفكك والتبخر تحت أى صدمة أو كابوس، بل

(١) نفسه، ص١٢٠.

(٢) نفسه، ص١٢٣.

كحلم فلسفى عنيد، حلم يصر على تحويل التاريخ، تاريخنا نحن إلى عقل يسود ويحكم وتحويل العقل، عقلنا نحن إلى تاريخ يتحرك ويصير»[1].

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 الهيجلية – وهى رؤية غربية أيضًا – أساسا لها!! فضلا عن أنه ينبغى لمن قدم هذه العبارات بوجهيها التشاؤمى والحماسى أن يقدم لنا معالم لهذه الرؤية الجديدة لعلم المستقبليات 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[2]. 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 الغربى على أرض الواقع. فهل نحن نملك الآن – وحسب رؤيته هو – آليات التحرك نحو تحقيق هذه الأهداف أم أن بضاعتنا سترد إلينا إذا ما انطلقنا كما قال هو من حاضرنا المتخلف والتابع؟! ولن نستطيع بالتالى إضافة أى جديد!

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

إن علم المستقبليات بالنسبة لنا هو فى الإجابة عن التساؤلات التى طرحها حسن حنفى حول إشكاليات الفكر العربى، فالإشكالية الرئيسة 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 تبدع ذاتيا علمها كما تبدع

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) نفسه، ص ١٢٣.

سائر الأمم بدلا من هجرة العقول إلى الخارج أو إحباطها فى الداخل؟ كيف يستطيع الفكر العربى أن يصوغ فلسفة فى الاستقلال الذاتى للإرادة ؟[1].

ولعله هو نفسه قد أجاب على هذه التساؤلات حينما قال أن التحدى الرئيس للفكر العربى المستقبلى هو صياغة فلسفة جديدة للتاريخ للحظة الراهنة فى نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر الهجرى، فبعد أن أرخ ابن خلدون للقرون السبعة الأولى مبينا أسباب الانهيار، نؤرخ نحن لشروط النهضة فى مسار أكثر شمولا للتاريخ تضع الأنا ذاتها فيه فى علاقتها مع نفسها وعلاقتها بالآخر. عندئذ سيتجاوز الفكر العربى الراهن المعطيات ويضع نفسه فى التاريخ. ولما كان الحامل للفكر العربى الفلسفى الحالى والمستقبلى هو المؤسسات التعليمية والثقافية، والمدارس والجامعات والجمعيات الفلسفية والإعلام الوطنى، فعلى كل هذه المؤسسات أن تشارك فى صنع هذا التجاوز؛ إذ لا وجود لفكر فلسفى عربى مستقبلى دون تغيير لدور المؤسسات؛ فالفكر الفلسفى إبداع فردى ولكنه يكون أنجح وأكثر فعالية بمشاركة المؤسسات العلمية والثقافية فى صنعه[2].

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 أوعلى 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.

ثانيها: 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 سيخصلنا 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 والشـريعة، بين العقل والنقل..الخ، فهذه الإشكالية بصورها المختلفة قد تجاوزها الزمـن، وتجاوزتهـا كل العقول العربية التى تعى أنها تعيـش العصر الحاضر بكل ما فيه مـن مناهج ونظريات فكرية وعلمية، وبكل ما فيه من مظاهر للحياة ومخترعات وإبداعات سـهلت الحياة وجعلتها فـى الوقت ذاته أكثر تعقيدا وأكثر تأثيرا على الحياة الإنسـانية الطبيعية السوية، وهى فى ذات الوقت كما فى صفتها اللصيقة بها «عقول عربية» تتحدث العربية وتدين بالدين الإسـلامى أو حتى غيره من الأديان السـماوية وهى بالتالى لا يمكنها بأى حال الانحلال عن هويتها الحضارية والذوبان فى أى هوية أخرى.

لقد آن الأوان إذن أن نتجاوز كل المشـاريع الفكرية العربية المعاصرة سـواء 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 بحذافيره لنحياه فى عصرنا، إذ لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء وأن يحيا المعاصرون حياة أسـلافهم بقضها وقضيضها مهما حاول من لا يزال يحاول استعادة الماضى فى الحاضر. كما أن التوفيق بين هذين البديلين ووضعهما إلى جوار بعض يعد تلفيقا لا قيمة له ومضيعة للوقت فى اسـتجلاء قيم الماضى التى نريد أن نسـتعيدها لأنه حتى لو نجحنا فى اسـتجلائها وأردنا النهوض من خلالها فلن تكون مثلما كانت ولن تعود بنفس صورتها القديمة دافعة للتقدم بصورته المعاصرة.

ولكل ذلك أقول بكل بسـاطة إن التفكير فى المسـتقبل والانشـغال بقضاياه بعيدا عن الالتفات إلى الوراء هو ما سنصنع به ومن خلاله التقدم دون أن ننسلخ عن تاريخنا وهويتنا ودون أن نذوب فى حضارة ليسـت حضارتنا. إننا سـنصنع مسـتقبلنا بقيم العصر وآلياته فى الوقت ذاته الذى لا نملك فيه الإقلاع عن ذاتيتنا وهويتنا، والمسـألة هنا ليسـت مجرد كلام نظرى، بل هى واقع نعيشـه 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 المسـتقبل، وأنا سـأظل أنا؛ أنا الذى أعيش اللحظة وأنـا الذى يرسـم الطريق لصناعة الغد بآليات الحاضر الأكثـر تقدما وفعالية بصرف النظر عن مصدرها ومن أبدعها!! تلك هى القضية وذلك هو التحدى. إنه التفكير فى المسـتقبل ممتلكين لإرادة التحدى ولإرادة 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 الأدبى (بالاشتراك):

• صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر– دبى ١٩٩٥م.

١٠- التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

• صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دارالغرير للطباعة والنشر – دبى ١٩٩٥م.

١١ - مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون- قراءة فى محاورتى «الجمهوريةوالقوانين»:

• 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:

- صــدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية الســعودية للطباعة والنشــر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٢م.

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

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

٢١ - تاريــخ الفلســفة القديمة من منظور شــرقى (الجــزء الثانى) السوفســطائيون - 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 و التوزيع 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 وفيلسوفا (اعداد وتحرير وتقديم):

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

٤٩ - تاريخ الفلسفة اليونانى من مظور 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 الهللينستى:

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

٥١ - الدكتور عبد الغفار مكاوى انسانا وفيلسوفا 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:

- صــدرت الطبعــة الثانية عن الدار المصريــة اللبنانية للطباعة والنشــر والتوزيع بالقاهرة ٢٠١٤م.

٥٤ - مدخل جديد إلى فلسفة الدين:

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

❑❑❑